

aus schwerwiegenderen militärischer Natur. Die geographische Struktur des Landes ist strategisch äußerst ungünstig. Es ist lang und schmal. Zwischen Tel Aviv und Haifa, der Lebensader des Landes, ist es 15—25 km breit. Man kann fast sagen, daß dieses Land überhaupt nur aus Grenzgebieten besteht. Die heute in Israel lebenden Araber, etwa 120 000, sind immer noch ein großer Unsicherheitsfaktor. Zum Teil mußten die arabischen Dörfer an den Grenzen aus Gründen der militärischen Sicherheit geräumt werden, um die Bewegung von unsicheren Elementen zu unterbinden. Es ist nicht vorstellbar, wo im Staate Israel die zu Repatriierenden angesiedelt werden sollten, ohne daß sich der Staat eine schwere militärische Blöße gibt.

Ist eine Lösung möglich?

Es ist nicht abzusehen, ob die Lösung der Flüchtlingsfrage 5 oder 50 Jahre dauern wird. Sicher ist nur, daß sie irgendwann gelöst werden muß und nicht wie bisher Gegenstand politischer Auseinandersetzungen bleiben darf. 500 000 Menschen sind schließlich eine Realität und nicht

ein Abstraktum, zu dem sie die beteiligten Regierungen manchmal machen wollen.

Was bisher getan wurde, gehört in das Gebiet der „Öffentlichen Wohlfahrt“. Früher oder später aber wird man eine konstruktive Lösung der Frage nicht umgehen können. Es bestehen durchaus Möglichkeiten, sie zu lösen, wenn die beteiligten Parteien, und hier vor allem die arabischen Regierungen, ein Mindestmaß an gutem Willen aufbringen. Der israelische Staat ist an einer endgültigen Lösung der Frage interessiert und würde wahrscheinlich zu allen Konzessionen bereit sein, die er angesichts seiner eigenen schwierigen Lage machen kann. Die interessierten Mitgliedstaaten der UNO haben ein unwahrscheinlich großes Maß an gutem Willen gezeigt, wenn es darum ging, das Flüchtlingsproblem konstruktiv zu lösen. Die großen unbesiedelten Gebiete des Vorderen Orients und die finanzielle Unterstützung der UNO bzw. Amerikas bieten eine Gewähr dafür, daß die Flüchtlingsfrage gelöst werden kann. Es bleibt als einzige Voraussetzung der gute Wille.

Dennoch muß man befürchten, daß diese Voraussetzung sobald nicht erfüllt wird.

Aus der Ökumenischen Bewegung

Korrektiv als Fundament?

Der alternde Luther hat gesagt, wenn er noch einmal mit dem Evangelium von vorn anzufangen hätte, würde er sich „anders drein schicken“: „Vulgus velim sub papatu relinquere et tantum desperatis et anxiis conscientiis clam succurrere“ (Tischreden II 1682). In diesem Augenblick dürfte ihm bewußt gewesen sein, daß seine Verkündigung allenfalls als Korrektiv gegenüber erstarrter „Gesetzlichkeit“ taugen mochte, niemals aber als Fundament einer eigenen Kirche an Stelle der Papst-Kirche. Hermann Diem zitiert jenen resignierten Luther-Satz und düstere Propherzeiungen über die bevorstehende Herrschaft der staatlichen Kirchen-Juristen nach dem Tode des Reformators in seinem Buch „Theologie als kirchliche Wissenschaft. Eine Handreichung zur Einübung ihrer Probleme“ S. 209 f. (wie alle weiter erwähnten Publikationen Chr. Kaiser Verlag, München; 1951, 280 Seiten). Der katholische Leser meint jene Einsicht beim alternden Luther mit aller Deutlichkeit durchzuhören.

Als Ganzes ist das Buch Diems mit seiner radikalen Folgerichtigkeit jedoch der imponierende Versuch, aus jenem Korrektiv ein ganzes nichthierarchisch-nichtsystematisches Fundament herauszuspinnen und so — *contradictio in adiecto!* — eine konsequent protestantische Ekklesiologie (und Theologie) zu schaffen.

Ekklesiologie im „Protest“ zur katholischen Position

Die besondere Bedeutung des Buches liegt darin, daß hier wohl zum erstenmal aus der Schule Karl Barths ein Entwurf zur Gesamtproblematik der Theologie vorgelegt wird, der höchstes Niveau hält. Auch der in seiner Muße beschränkte Leser kann sich so ein Gesamtbild von der Wende machen, die diese Schule für die evangelische Theo-

logie auf allen ihren Teilgebieten mit sich gebracht hat. Nicht zuletzt ist es bemerkenswert und zweckmäßig, daß hier protestantische Theologie von Anfang bis zu Ende im Widerspruch zur katholischen — also in der ursprünglichen reformatorischen Frontstellung — entwickelt wird. Damit ist ein klarer Protest redlich herausgearbeitet — das genaue Gegenteil eines verwaschenen Defektiv-Katholizismus. Es ist nur folgerichtig, daß sich dieser zum Prinzip ausgeweitete Protest seinerseits als „katholisch“ versteht — bis hin zu einem Satz, der die geschichtliche Realität, die bis ins 16. Jahrhundert keine „Konfessionskirche“ im Sinne des heutigen Sprachgebrauchs kennt (vgl. Heiler, Urkirche und Ostkirche S. 102 417), bedenkenlos ignoriert:

„Die Reformation des 16. Jahrhunderts bedeutet insofern einen Bruch mit der Kirchengeschichte als der Geschichte von einzelnen Konfessionskirchen, als die Reformatoren der römischen Kirche nicht wiederum eine neue Konfessionskirche entgegenstellen, sondern sich darauf berufen, eben in und von der einen, wahren, apostolischen, katholischen Kirche zu sein, von der die römische Kirche sich abgeschnitten hat“ (S. 267).

Das Bekenntnis Petri

Wo hier der für den bloß historischen Blick grundlegende Irrtum, das theologische proton Pseudos steckt, das verdeutlicht der Anfangsparagraph (12) des III. Hauptteils, der der geschichtlichen Entwicklung der Kirche und ihres Handelns gewidmet ist. Er gilt dem Bekenntnis Petri. Seinem Schlußparagraphen (20: „Die Einheit der Kirche“) ist das voranstehende Zitat entnommen. Unter der *cum grano salis* durchaus offenbarungsgemäßen Überschrift: „Petrus als Prototyp des Bekennens und des Verleugnens der Kirche“, wird hier das Bekenntnis von Cäsarea Phi-

lippi als „das erste und im strengen Sinn einzige ‚kirchenbegründende‘ Bekenntnis“ herausgearbeitet und zu Christi: Tu es Petrus, nach Matth. 16, 17, treffend bemerkt: „Dabei setzt er voraus, daß dieses Bekenntnis zu ihm als dem Christus keine für den Petrus verfügbare Möglichkeit war, sondern ihm von Gott offenbart worden ist“ (S. 112). Dann wird fortgefahren:

„Die durch das Bekenntnis des Petrus sichtbar gewordene . . . Kirche wird zwar nach der Verheißung ihres Herrn dem Ansturm der Hölle nie mehr endgültig erliegen können. Aber dieser sofort einsetzende Ansturm wird sie doch je und je zu Fall bringen. Auch dafür ist Petrus der Prototyp, und der Seligpreisung aus dem Mund Jesu folgt unmittelbar die schärfste Zurechtweisung: ‚Hebe dich, Satan, von mir, du bist mir ärgerlich . . .‘ . . . Es wird in Jerusalem . . . nicht zu einer ‚Machtergreifung‘ des Reiches Gottes kommen, wie sich das die Jünger vorstellen, sondern der Sieg Christi wird durch Niederlage und Tod hindurchgehen müssen . . . Vor der Gefahr der Umkehrung dieser Ordnung, wie sie im wohlgemeinten Rat des Petrus an Jesus, dieser solle sich selbst schonen, zum Ausdruck kommt, ist die Kirche durch das eben erfolgte Bekenntnis nicht geschützt . . .“

Diese Auslegung steht der katholischen nicht entgegen, ja bleibt hinter dieser an Radikalität eher noch zurück. Als einer ihrer Vertreter kann etwa P. Lagrange OP schreiben:

„Der eben noch ‚Fels‘ war, macht sich zum ‚Stein des Anstoßes‘ . . . man sieht, daß jene Offenbarung . . ., die er bekennen soll, ihn durchaus nicht gegen übel angebrachte Demarchen versichert:“ ähnlich Staab: „So stellt er sich wie ein ‚Fels‘ dem Heiland hemmend entgegen.“

Und Christus? Beseitigt er die gefallene Größe, brandmarkt er das Festhalten an dem ihr eben noch feierlich zugesprochenen Primat als die Urhäresie, und baut er seine Kirche vielmehr auf den je und je sich ereignenden Vorgang reiner Verkündigung?

Ja, wenn es nach Diem ginge, d. h. wenn dieser schon in § 12 die Konsequenz zu ziehen wagte, die er in § 20 voraussetzt, allerdings nach Vorbereitung der Atmosphäre durch das kenntnisreich abgewandelte Schema vom schon altkatholischen und dann vollends römischen Sündenfall in §§ 14—18. Damit bleibt er freilich weit hinter dem ebenfalls aus der Schule Barths hervorgegangenen Leuba zurück, dessen schlüssig neutestamentliche Erkenntnis vom untrennbaren Zusammengehören der hierarchischen „Institution“ mit dem prophetischen „Ereignis“ als dessen Echtheitserweis (Gal. 2, 2) hier früher referiert wurde (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 15 f.).

Grundprobleme und -anliegen

Aber auch, wer über dieses Credo, quia absurdum (et confiteor, quia Verbum Dei postulo nisi invenio), nur den Kopf schütteln kann, wird darum doch nicht meinen, leichthin über all das hinweggehen zu dürfen, was hier aus reicher Kenntnis des einschlägigen Schrifttums mit höchstem Feingefühl für die neuralgischen Punkte und mit unerschrocken folgerichtiger Scharfsinn entwickelt wird. Betrifft es doch einigermassen alle heute aktuellen Probleme: nicht nur das Problem des — auch für die Systematik als zentral bedeutsam erkannten — geschichtlichen Werdens der Kirche in ihrer Traditions-Entfaltung, sondern auch das ihres Verhältnisses zur Heiligen Schrift (II. Hauptteil: Die Kirche und das biblische Zeugnis)

und nicht zuletzt das des angeblich absoluten Sui-generis-Charakters der „Theologie als kirchlichen Wissenschaft“ (I. Hauptteil). (Der II. Hauptteil wird, gerade in Gestalt des Protests gegen das „gesetzlich“-katholische „Haben“ der Offenbarung in der Bibel ante et extra usum kerygmaticum, ergänzt durch Diems „Grundfragen der biblischen Hermeneutik“ 1950, 56 Seiten.)

Überall entfaltet sich dabei ein und dasselbe Grundanliegen, das schon in der Analyse des Bekenntnisses von Cäsarea Philippi aufgetaucht war: Daß Bekenntnis, Bibel, Amtsgewalt nicht als „für den Petrus verfügbare Möglichkeit“, als vom Menschen „in eigne Regie zu nehmender“ Besitz mißbraucht werden möchten, daß nicht „die Kirche“ souverän einen wunschgemäß vermenschlichten Messias in Dienst stelle, sondern der wirkliche menschgewordene Gott eine gehorchende Kirche. Wie Diem dieses Anliegen magistral durch alle Zeiten und alle Bereiche (sehr selbstkritisch auch gegenüber dem evangelischen, besonders lutherischen Kirchentum!) hindurchvariiert, das ist immer wieder lehrreich, anregend, ja oft beherzigenswert. Fast noch mehr übrigens als bei ihm selbst in der sein Buch wertvoll ergänzenden Broschüre des gesinnungsverwandten Karl Gerhard Steck: „Politischer Katholizismus als theologisches Problem“ (1951, 72 Seiten), in der (S. 47) als die drei gravamina präsentiert werden: 1. „eine falsche Verselbständigung des Menschen, sei es seiner Vernunft, sei es seiner sozialen Anlage“ (außerbiblische sociabilitas des Menschen statt der Herleitung der Kirche „aus dem Geheimnis der Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn“, von der der Katholizismus angeblich nichts wissen wolle: S. 33 f.; vgl. Joh. 14, 21); 2. „eine den eschatologischen Grundcharakter der biblischen Botschaft zerstörende Vorwegnahme der Zukunft“ (ähnlich der niederländisch-reformierte „Hirtenbrief“, vgl. Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 542); 3. eine „Verweltlichung des Evangeliums und . . . Verweltlichung der Kirche“.

Wer dürfte leugnen, daß es in diesen Richtungen immer wieder Versuchungen gibt! Sie werden von „Propheten“ (etwa Bloy, Péguy, Bernanos) bekämpft, welchen weise Hierarchen ihr Recht nicht weigern (etwa Kardinal Gerlier im diesjährigen Fastenhirtenbrief; vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 373, und Papst Pius XI., als er sich weigerte, Bernanos' Spanien-Streitschrift zu indizieren). Ist dagegen Diems ausdrücklich an Steck anknüpfende Skizze der „cooperatio cum Deo“ in der Katholischen Aktion nicht eher ein bloßer Angsttraum als eine Beschreibung der Wirklichkeit?

Cooperatio cum Deo

Solche cooperatio wird zwar „unter der Voraussetzung der Rechtfertigung“ (S. 245) als ereignishaftes situationsethisches „Von-Fall-zu-Fall-Wunder“ durchaus geschätzt. Aber unter der Voraussetzung einer habituell, gleichsam psychisch-institutionell „christlich“ gewordenen „Persönlichkeit“ verfällt sie dem Verdikt, das man nun besonders deutlich am „Menschen im Großen“ ablesen kann, an der Vorstellung von einer institutionell verchristlichten Gesellschaft, deren Werdeprozeß mit Schaudern folgendermaßen geschildert wird:

„In der Teilnahme an dem sakramentalen Leben der Kirche wird der Laie durch die Vermittlung des Geistlichen instand gesetzt zu jener cooperatio in seinem weltlichen Stand. Zugleich gibt ihm die Kirche bestimmte

Weisungen für die Ordnung des sozialen Lebens, in deren Durchführung sich diese cooperatio vollzieht, dazu die sakramentalen Kräfte, mit denen er als christliche Persönlichkeit ein cooperator Dei werden kann, und zugleich die nötigen Weisungen für das Leben in seinem jeweiligen Stand.“ (Man sieht sie, die directeurs de conscience, Weisungen geben!) „Darüber hinaus sammelt sie die cooperatores Dei in besonderen Standesorganisationen, welche die Aufgabe haben, in den entsprechenden weltlichen Standesorganisationen Einfluß zu gewinnen, diese zu durchdringen und sie schließlich zu ersetzen. Wie weit diese Aufgabe jeweils praktisch durchführbar ist, hängt wesentlich ab von dem Erfolg des Hand in Hand damit gehenden Kampfes um die politische Macht. Das Ziel ist dabei unabdingbar und grundsätzlich immer dasselbe: die totale katholische Gesellschaft des natürlichen Rechts“ (S. 249). Er setzt freilich hinzu: „Aber man darf dabei nie vergessen, daß das eigentliche Endziel, von dem her alles seine Begründung und Rechtfertigung erhält, das omnia instaurare in Christo ist“, aber auch dieser Zusatz will diesem „katholischen Totalitarismus“ nur ritterlich die „gute Meinung“ zugestehen, nicht im geringsten das implizierte Verdikt zurücknehmen.

Denn Diem erkennt einfach nicht: Eine solche „totale katholische Gesellschaft“ wird es nie auf dieser Erde geben, wie es sie niemals gegeben hat (wahrlich auch nicht, als Innozenz III. etwas dergleichen realisiert zu haben wähnte — und Franz von Assisi eben darum die Kirche in Trümmer sinken sah!). Sie ist eine bloße Gedankenkonstruktion unter der Voraussetzung des Zusammenstreffens von zwei geradezu einander ausschließenden Bedingungen: Wenn zwar einerseits Gottes Gesetz auf dem ganzen Erdball von allen Menschen anerkannt wäre, aber andererseits dieses Gesetz als „Gebote in Gestalt von Vorschriften“ (Eph. 2, 15) immer noch benötigt würde, um mangels Ausweg erst recht widerstrebende Triebe gewalt- sam zu zügeln — ja, dann entstünde solch eine judaistisch-„katholische“ totale Hölle auf Erden, wie der protestantische Angstkomplex sie wittert, um so höllischer, je mehr „Himmel“ sie vortäuscht! Aber welches Dogma des römischen Lehramts behauptet solchen offenbarungswidrigen Chiliasmus? (Wohl zu unterscheiden von der Binsenwahrheit, daß den Menschen wohler wäre, wenn sie Gottes Weisungen weniger in den Wind schlugen; Röm. 1, 28; 2 Thess. 3, 12f.)

Ritterliche und weniger ritterliche Polemik

Und wieso berechtigt ein solcher „gesetzlicher“ Mißbrauch des Naturrechtsgedankens und überhaupt der Ontologie, der ja nur abstrakt als grenzenlos konstruiert werden kann, konkret aber höchstens begrenzt möglich ist, dazu, die nicht wegdisputierbaren Seins-Grundlagen von Gottes Handeln an uns und unserm (einzelpersonalen oder ek-

klesial-kollektiven) Handeln dank Gott zu leugnen, obwohl doch die Bergpredigt (Matth. 7, 17f.) bekräftigt: Agere sequitur esse!

Das sind die Fragen, auf welche Diems glänzendes Werk eine hieb- und stichfeste Antwort ebenso schuldig bleibt wie sein Lehrer Barth. Trotzdem muß aber nochmals unterstrichen werden, daß bei Diem und Steck so ritterlich und auf so hohem Niveau polemisiert wird wie sonst kaum irgendwo, obwohl der letztere den Ausdruck *societas perfecta* ständig überakzentuiert, weil ihm seine den thomistischen Sprachgebrauch bis heute fundierende Grundbedeutung bei Aristoteles (Pol. I, 2; 1252b) unbekannt ist. Man braucht, um das recht zu empfinden, ihre Arbeiten nur mit der Schrift des aus derselben Schule stammenden Graubündner Pfarrers Werner Graf, „Ja und Nein, Ein Konfessionsgespräch“ (1950, 170 Seiten), zu vergleichen, wo durchaus auch mit redlichem Bemühen, übrigens in einer gewissen Stilverwandtschaft mit dem erwähnten niederländischen „Hirtenbrief“, vor allem „Der Papst“, „Die Messe“ und „Maria“ für ein breiteres Publikum kritisch behandelt werden. Dabei kommt es dann aber doch gelegentlich in zentralen Punkten zu so ausgesprochenen Kurzschlüssen, daß gerade Steck sich ausdrücklich und überzeugend davon distanzieren muß (S. 21f. Anm. 55 u. 57). Und vor allem kommt es im Rahmen von Erwägungen über „die Problematik einer politischen Zusammenarbeit von Katholiken und Protestanten“ zu der tief bedauerlichen Behauptung: „Die meisten katholischen ‚Märtyrer‘ im Osten werden nicht verfolgt wegen des christlichen Glaubens, sondern als Vertreter der westlich bürgerlichen Welt . . .“ (S. 159f.).

Ob sich Graf heute, nachdem sogar Barth von jenem Beretzky öffentlich abrücken mußte (ebenda S. 313), dem er selbst einst das ungarische reformierte Bischofsamt zuspielen half (Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 195), der Übernahme dieser kommunistischen Propagandathese nicht schon schämt, die den kaum verklungenen nationalsozialistischen Verleumdungen gegen katholische und evangelische Zeugen in der Hitlerzeit so bedenklich parallelläuft?

Dergleichen fehlt zum Glück in Diems Buch. Auf jeden Fall aber wird man es als klassischen Beleg dafür ansehen dürfen, daß für Barth und seine Schule wohl mindestens ebenso sehr wie für Bultmann und die seine gilt, was von dieser hier kürzlich (6. Jhg., S. 355) festgestellt wurde: Sie alle leisten „der Einen Kirche einen guten Dienst. Sie verhindern, daß sich im evangelischen Raum ‚Rekatholisierungstendenzen‘ ausbreiten und festsetzen, und sie durchkreuzen damit heilsam manche verderblichen Selbsttäuschungen unserer getrennten Brüder über die Fundamente und Möglichkeiten ihrer kirchlichen Existenz“ aus vermeintlicher Beherzigung des ganzen unverkürzten Evangeliums — ohne Anerkennung des römischen Papsttums.