

# Zeichen der Zeit : Theologie des Antikommunismus?

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus**

Band (Jahr): **73 (1979)**

Heft 7-8

PDF erstellt am: **08.08.2024**

## **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.

WILLY SPIELER

## Zeichen der Zeit

### Theologie des Antikommunismus?

Zehn Jahre sind es her, seit Konrad Farner erstmals die Frage nach einer «Theologie des Kommunismus» gestellt hat. Im Vorwort zu seinem gleichnamigen Buch sah unser marxistischer Freund im «Kommunismus als gesellschaftlicher Ordnung und als anthropologischer Kategorie nicht nur eine Angelegenheit des Marxismus», sondern auch einen «Wesensteil» des Christentums. Mit Blick auf die weltbewegende Kraft des Marxismus mahnte er uns: «Meines Erachtens haben die Christen jetzt, nachdem sie achtzehnhundert Jahre lang alle revolutionären Chancen nicht nur verpaßt, sondern unterdrückt, verfolgt und verfemt haben, heute angesichts der erstmaligen sozialen Realkonkurrenz im globalen Maßstab eine letzte weltgeschichtliche Möglichkeit, progressiver Teil der Zukunft zu werden.»

Christliche Hinwendung — oder besser Rückkehr — zum Kommunismus, wie sie in der Aufbruchstimmung der Endsechziger sich abzeichnete, bedeutete Farner aber auch Hoffnung auf eine Erneuerung des Marxismus: «Die Marxisten haben, nachdem sie ihre Chancen der Freiheit verpaßt und zum Teil auch vertan haben, heute erneut die Möglichkeit, die 'Freiheit des Christenmenschen', die alles, nur nicht die liberale Freiheit des kapitalistischen Bürgers ist, zu begreifen und in ihrem Sinne zu einer Freiheit des kommunistischen Menschen auszubauen.» Es folgt der prophetische Satz: «Ohne diese individuelle Freiheit — morgen kein Marxismus; ohne diesen gesellschaftlichen Kommunismus — morgen kein Christentum.»

Gemessen an Farners Postulat einer christlich-marxistischen Dialektik sind in den letzten zehn Jahren weder der Marxismus noch das Christentum wirklich vorangekommen. Vor allem in den christlichen Großkirchen scheint wieder eine «Theologie des Antikommunismus» vorzuherrschen, die freilich klug genug ist, sich nicht als solche auszugeben. Zwei Papstreisen nach Mexiko und nach Polen, die päpstliche Antritts-Enzyklika «Redemptor Hominis» (RH) vom 4. März und selbst die dritte lateinamerikanische Bischofskonferenz vom 27. Januar bis 12. Februar nähren diesen Verdacht gegenüber dem katholischen Teil des heutigen Christentums. (Ueber Marxismus-Aengste im Oekumenischen Rat der Kirchen hat Julia Lädach im letzten Aprilheft der «Neuen Wege» berichtet.) Statt das «Zeichen der Zeit», das der Sozialismus darstellt, im Lichte des Evangeliums zu deuten, statt also für einen geläuterten, vom Reich Gottes her entworfenen,

wahren Sozialismus einzutreten, restauriert die katholische Kirche den Glauben an ihre Soziallehre als Allheilmittel für eine gerechte Gesellschaft. Dahinter steht eine Gleichsetzung von Kirche und Gottesreich, die uns — als religiöse Sozialisten oder als «Christen für den Sozialismus» — betroffen macht.

### **Nichteinmischung in Puebla — Einmischung in Polen**

Während Lateinamerikas Bischöfe noch 1968 in Medellin den Antikommunismus als Legitimationsideologie der herrschenden Schichten entlarvten, dessen Zweck es sei, Systemveränderungen mit Gewalt zu unterdrücken, vermittelt die Ansprache, mit der Johannes Paul II. die Bischofskonferenz von Puebla eröffnete, den «Eindruck», «daß hier aus einer übertriebenen, gewissermaßen nackten Kommunismus-Angst eine Stimmhaltungskirche, eine Nichteinmischungskirche gegenüber faschistischen Militärdiktaturen empfohlen wird» (Johann Baptist Metz im «Spiegel» vom 5. Februar). Eine Kirchenpolitik zeichnet sich ab, die unsere Vermutung bestätigt, Karol Wojtyla sei in erster Linie aus antikommunistischen Motiven gewählt worden (vgl. NW 1978 357f.). Ausdrücklich verurteilt zwar auch der heutige Papst nicht mehr den Kommunismus, ausdrücklich verweist er jedoch auf das Rundschreiben «Divini Redemptoris» aus dem Jahr 1937, das diese Verurteilung ausspricht ... (RH 17) Der Grundsatz der politischen Nichteinmischung scheint nicht nur von Kommunismus-Angst diktiert zu sein, sondern eine große Ausnahme zu kennen: den Kommunismus selbst.

«Nieder mit dem Kommunismus» war auf Transparenten zu lesen, die den Papst in der mexikanischen Hauptstadt empfingen. Dem Schlachtruf antwortete nicht eine Mahnung zur Besonnenheit, sondern die Anrufung der Madonna von Guadalupe, sie möge den Kontinent «vor der Subversion» bewahren. (TA vom 29. Januar) Und auch in Polen wiederholte sich das Wechselspiel von fanatisierter Menge und diplomatischem Understatement. «Man müsse aus diesem Lande alles vertreiben, was nicht von Christus komme, forderte unter demonstrativem Beifall jemand von der überschwenglichen Masse von 500 000 Gläubigen in Gnesen.» (TA vom 5. Juni) Was meinte der Papst anderes am Grab des heiligen Stanislaus mit seinem «Gebet um den Sieg der sittlichen Ordnung in dieser schweren Epoche unserer Geschichte»?

Der zweite Johannes Paul blieb stumm, als ihn der venezolanische Präsident Carlos Andres Perez zu einer «energischen Intervention» in Nicaragua aufforderte, um einen der habgierigsten Diktatoren unserer Zeit zum Rücktritt zu bewegen. Dafür empfing er den Justizminister von El Salvador, der ihm ein Dossier über die «außergesetzliche Einmischung junger Priester in politische Dinge» überreichen durfte.

(«Orientierung» vom 15. Februar) Der Papst maßregelte in Mexiko einen progressiven Klerus, der sich linken Parteien anschließt, nicht aber einen Erzbischof von Haiti, der im Komitee der Einheitspartei des Präsidenten auf Lebenszeit Jean-Claude Duvalier sitzt. Er rügte schon in einem Schreiben vom 2. Dezember 1978 die ungarischen Bischöfe, daß sie sich ihrer Regierung gegenüber zu kompromißbereit zeigten, schon aber jene Kirchenfürsten Lateinamerikas, die sich mit faschistischen Regimen bis zur Selbstaufgabe identifizieren. Die Kirche, die sich in Polen als «Sprecherin eines unterdrückten Volkes» («Orientierung» vom 15. April) versteht, soll sich in Lateinamerika keine Gedanken machen, wie die unterdrückten Völker des Kontinents von der Tyrannei zu befreien wären. Ist es da noch verwunderlich, daß der reaktionäre Erzbischof Lefebvre die Chance erhält, sich mit der Kirche zu versöhnen, während jede derartige Geste gegenüber dem sozialistisch orientierten Exabt Franzoni unterbleibt?

Abstrakte Systemkritik übt der Papst zwar nach allen Azimuten. Konkret wird er jedoch nur gegenüber dem Kommunismus. Karol Wojtyla, der 1977 in einem Hirtenbrief die schlechten Versorgungsbedingungen in Polen als «Demütigungen und Erniedrigungen» denunzierte, hat sich bis heute noch nicht über die «Demütigungen und Erniedrigungen» geäußert, denen die Arbeiter in der Wirtschaft der kapitalistischen Staaten ohne echtes Recht auf Arbeit ausgesetzt sind. Der Papst, der sich weigerte, ein Wort zum Somoza-Regime zu sagen, klagte an der 169. Plenarkonferenz der polnischen Bischöfe die Regierung seines Gastlandes an, daß sie der Kirche die staatliche Anerkennung vorenthalte. Die Trennung von Kirche und Staat, die der Papst an Mexiko nicht zu beanstanden wagte, verstößt in Polen gegen die Religionsfreiheit . . . Ist es da so falsch, wenn ein Kommentator am sowjetrussischen Fernsehen die päpstliche Fahrt nach Polen mit der Rückkehr Khomeinys nach Teheran verglich? «Zwar pflege die katholische Kirche im Gegensatz zu islamischen Führern im Iran zu beteuern, sie stehe über der Politik, doch sei diese Versicherung nicht immer ganz ernst zu nehmen.» (NZZ vom 6. Juni)

### **Kirchliches «Roll back»?**

Mit der Ernennung von Erzbischof Agostino Casaroli zum neuen Pro-Staatssekretär des Papstes scheint immerhin eine gewisse Kontinuität in der Ostpolitik des Vatikans gewährleistet. Casaroli ist sogar, wie die «Schweizerische Kirchenzeitung» vom 7. Juni zu berichten weiß, davon überzeugt, «daß viele Marxisten eine ernste und kritische Revision ihrer theoretischen Voraussetzungen und praktischen Verhaltensweisen begonnen hätten». Ist die Ernennung Casarolis gar «das Ergeb-

nis eines Lernprozesses auf seiten des neuen Papstes», wie ebenfalls in dieser Zeitung zu lesen steht? Oder aber gehört Casaroli zu jenen Diplomaten, die für beliebige Kursänderungen verfügbar sind?

Kardinal König von Wien, einer der «Papstmacher» am letzten Konklave, hat an einer Pressekonferenz vom 22. Januar über «Die ersten hundert Tage von Papst Johannes Paul II.» jedenfalls eine solche Kursänderung angedeutet. Laut König war die Ostpolitik Pauls VI. umstritten, weil dieser sich vom biblischen Grundsatz «Du sollst auch deine Feinde lieben» habe leiten lassen. Da Johannes Paul II. aus einem osteuropäischen Land stamme, gehe er naturgemäß anders an diese Fragen heran. (NZZ vom 23. Januar) König selbst, der 1968 noch den Dialog mit den Kommunisten in Ost und West gesucht hatte, spricht heute triumphierend von einem «Vormarsch der Religion» und einem «Rückzug des Marxismus» in Osteuropa. (TA vom 31. Mai) «Roll back» auf katholisch?

Tatsache ist, daß der Wojtyla-Papst den Kommunismus grundsätzlich nicht anders wertet als den Faschismus und den Nationalsozialismus. Hier wie dort sieht er «totalitäre Staatssysteme» am Werk, die schon einmal zu einer «furchtbaren Kriegskatastrophe führten» (RH 17). Daß solche Simplifizierungen vor der Geschichte nicht standhalten, daß sie vor allem den Opfern des russischen Volkes nicht gerecht werden, diese notwendige Korrektur erfolgte immerhin durch den Papst selbst, als er am 7. Juni in Auschwitz erklärte: «Ich weiß, welchen Anteil dieses Volk im letzten schrecklichen Krieg im Kampf um die Freiheit hatte. Mehr will ich nicht sagen.»

Wie «totalitär» ist ferner ein System, das der polnischen Kirche erlaubt, ein «Staat im Staate» (Adam Michnik im «Spiegel» vom 18. Juni) zu werden? Wie «totalitär» ist eine Regierung, die einen Papst einlädt und dadurch aller Welt beweist, daß sie den weltanschaulichen Pluralismus anerkennt? Wie «totalitär» ist ein Staat, in dem religiöse Feiern und Massenaufmärsche in einem Ausmaß stattfinden, wie es in der «freien Hälfte Europas» (NZZ vom 9./10. Juni) undenkbar wäre? Die Reaktionäre aller Breitengrade, denen sonst der Kommunismus nicht grausam genug sein kann, helfen sich aus ihrer Verlegenheit, indem sie nun von einem Sieg der Kirche über die kommunistisch geführte Regierung Polens sprechen. Sie übersehen dabei den Sieg des polnischen Kommunismus über sich selbst, über die stalinistischen Unterdrückungs- und Zersetzungsmethoden seiner Vergangenheit.

Kazimierz Kakol, der Leiter des Warschauer Amtes für Glaubensfragen, hat einmal scherzhaft erklärt, seine erfolgreiche Ministertätigkeit habe einen polnischen Papst hervorgebracht. Er hätte auch von dem Ueberschuß an polnischen Priestern sprechen können, der heute

in den kapitalistischen Westen, vor allem nach Oesterreich, «exportiert» wird. Tatsache ist, daß die Kirche nicht dort «abstirbt», wo sie «sollte», sondern dort, wo sie «nicht sollte» — nicht in den «sozialistischen» Oststaaten, sondern in den westlichen Konsumgesellschaften. «Der Aufstieg der katholischen Kirche ist doch gewissermaßen mit dem allgemeinen kulturellen Aufstieg im sozialistischen Polen verbunden», schrieb die Armeezeitung «Zolnierz Wolnosci». In der Tat, bei allen notwendigen Vorbehalten gegenüber dem «realen Sozialismus», wie er sich heute darstellt, scheint dieser — unter halbwegs toleranten Bedingungen — der Kirche immer noch besser zu bekommen als unsere kapitalistische Konsumgesellschaft. Die Völker haben hier eine — wenigstens potentielle — Chance, zu Gemeinschaften zu werden, die durch kein Privateigentum an den wichtigsten Produktionsmitteln entzweit, durch keine die Raffgier anstachelnde Werbung entfremdet und durch keinen Ueberkonsum entmenschlicht werden. Diese Völker sind noch nicht soweit atomisiert, daß auch Kirche als Gemeinschaft nicht mehr möglich wäre. Es entsteht eine doppelte Herausforderung: eine gegenüber der Kirche, die im «realen Sozialismus» einen besseren Nährboden findet als im «realen Kapitalismus»; eine andere gegenüber den kommunistischen Parteien Osteuropas, die in dem Maße, als sie dem sozialistischen Ideal näherkommen, auch die kirchlichen Gemeinschaften stärken.

### **Ideologisch manipulierte Soziallehre**

Die antikommunistische Strategie der Kirche wird heute wieder vermehrt durch die katholische Soziallehre begründet. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hält sich diese Lehre zwar «an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden» (Gaudium et Spes. Nr. 42). Katholiken, die sich Linksparteien anschließen, haben jedoch nach Ansicht von Johannes Paul II. eine «Wahl getroffen, die nicht mit den Grundsätzen des Glaubens vereinbar ist» (NZN vom 9. Mai). Was aber ist das für eine Systemneutralität, die es katholischen Christen verwehrt, für ein «besonderes», nämlich sozialistisches «System» einzutreten? In einen ähnlichen Widerspruch verwickelt sich die Kirche, wenn sie sich zugute hält, bislang «für jeden Staat gute Bürger erzogen» (RH 17) zu haben, in kommunistisch regierten Staaten indessen ihren Beitrag zur staatsbürgerlichen Erziehung von staatlichen Gegenleistungen abhängig macht. Wenn zum Beispiel die polnische Wirtschaft heute darniederliegt, so ist das auch eine Folge davon, «daß sich die Kirche sehr lang (und vielleicht allzu lang) Zeit ließ, dem Verfall staatsbürgerlicher Moral entgegenzuwirken» («Orientierung» vom 15. April). Ueberwiegt die Taktik die Sozialethik?

Gewiß kann und darf eine Kirche nicht einfach nur systemneutral bleiben. Es ist ihr Recht und ihre Pflicht, alle Systeme «unter dem Gesichtspunkt der objektiven und unverletzlichen Menschenrechte einer ständigen Revision zu unterziehen» (RH 17). Unter diesen Menschenrechten hebt der heutige Papst jedoch regelmäßig nur die «Religions- und Gewissensfreiheit» hervor, um auf ihrer Grundlage wiederum nur die kommunistisch regierten Staaten anzuklagen, in denen angeblich «nur der Atheismus das Bürgerrecht im öffentlichen und sozialen Leben besitzt» (RH 17). Kein Wort davon, daß die katholische Kirche die Religions- und Gewissensfreiheit erst seit 1965 als Menschenrecht anerkennt. In Puebla kein Wort des Bedauerns über jene lateinamerikanische Bischofskonferenz, die Papst Leo XIII. 1892 nach Rom berief, um unter anderem vor der Einführung der Religions- und Gewissensfreiheit zu warnen. In Auschwitz keine Erinnerung an jenen katholischen Antisemitismus, der vor allem in der Zwischenkriegszeit weit verbreitet war. Aber auch für die Gegenwart keine Ermutigung jener Christen, die im Kapitalismus um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden. Glaubwürdiger könnte sich die Kirche gegenüber kommunistisch regierten Staaten auf die Religionsfreiheit berufen, wenn sie wie Dom Helder Câmara 1972 in Liverpool erklärte: «Religiöse Freiheit gibt es in den kapitalistischen Ländern nur insoweit, als die Religion sich damit befaßt, die soziale Ordnung und die Autoritäten aufrechtzuerhalten und so die herrschende Situation zu stützen. Wenn sie im Gewissen die Ungerechtigkeit und die Strukturen der Unterdrückung anprangert, dann wird die Religion als gefährlich, subversiv und kommunistisch angesehen.»

Zu fragen wäre auch, ob die Gleichsetzung von Katholizismus und Nationalismus, wie sie während der Pfingstwoche in Polen demonstriert wurde, noch ohne weiteres mit der Religionsfreiheit in Einklang zu bringen ist. Wer den Katholizismus zur Grundlage nationaler Identität erklärt, übersieht nicht nur die notwendige Weltlichkeit des Staates, sondern schließt im Grundsatz die Nichtkatholiken von der nationalen Gemeinschaft aus. Es ist in Polen heute leichter, Nichtkommunist als Nichtkatholik zu sein. Wo kommt es sonst noch vor, daß die Kinder «ungläubiger» Eltern verprügelt werden, wenn sie den Religionsunterricht nicht besuchen?

### **Kirchlicher Triumphalismus**

Johannes Paul II. betonte den Wert der katholischen Soziallehre ausgerechnet auf jenem Kontinent, wo die Versuche, sie in konkrete Politik umzusetzen, immer wieder scheiterten, am kläglichsten im christlich-demokratisch regierten Chile vor Allende. In seiner Eröff-

nungsansprache von Puebla warnte der Papst vor «Zweifel und Mißtrauen» gegenüber der kirchlichen Soziallehre. Diese sei durchaus geeignet, «Richtlinien für konkrete Initiativen» zu vermitteln. Doch der Papst selbst konkretisiert die Soziallehre nur, wenn es um die Rechte der Kirche, nicht aber, wenn es um die Rechte aller Menschen geht. Kirchlicher Triumphalismus, wie ihn der Papst weit von sich weist (RH 4), sucht den Anschein zu erwecken, die Welt müßte sich einzig nach der katholischen Soziallehre richten, und alle gesellschaftlichen Uebel wären überwunden.

Derselbe Triumphalismus hindert die Kirche auch daran, ihre Mitschuld an der kolonialistischen Vergangenheit des lateinamerikanischen Kontinents zu bekennen. Unwidersprochen feierte der Papst in Puebla die Kirche als «bisher so mächtigen Faktor der Integration» auf dem Kontinent. Wer weiß schon, daß es ein Papst, Nikolaus V., war, der dem portugiesischen König erlaubte, Sklavenhandel zu treiben, ja daß sich noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts Priester und Ordensleute am Sklavenhandel beteiligten? Darf das Bekenntnis dieser historischen Schuld nicht stattfinden, weil es wiederum «Zweifel und Mißtrauen» gegenüber der katholischen Soziallehre nähren könnte?

Der Papst, der laut seiner Puebla-Ansprache in der katholischen Soziallehre keine «Ideologie», sondern «die Grundlage einer wahren Befreiung» sehen will, pflegt indessen einen schonenden Umgang mit dem Kapitalismus. Auf dem Privateigentum lastet zwar eine «soziale Hypothek». Auf das Wort, daß es aufzuheben wäre, soweit es Herrschaft von Menschen über Menschen begründet, warten wir aber umsonst. Gewiß fehlt es nicht an revolutionären Worten. Zum Beispiel verlangt Johannes Paul II. für die «Nutzung der Erde» den «Gesamtplan eines wirklich menschenwürdigen Fortschrittes» (RH 15). Warum wird der Papst nicht konkreter? Etwa weil er sonst sozialistisch besetzte Begriffe wie «Investitionskontrolle» und «Investitionslenkung» verwenden müßte? Der Papst erkennt auch eine «schwere moralische Unordnung auf Weltebene», «die gigantische Vergrößerung des biblischen Gleichnisses vom reichen Prasser und dem armen Lazarus». Die Abhilfe, die er fordert, bleibt jedoch seltsam abstrakt. Sie kommt über eine «Prüfung der Strukturen», verbunden mit «kühnen und schöpferischen Entscheidungen», nicht hinaus, ist also selber weder kühn noch schöpferisch. Das «Prinzip der Solidarität» reduziert sich im «Bereich des Welthandels» auf einen «gesunden Wettbewerb». (RH 16) So berechtigt ferner die Forderungen nach dem «Vorrang der Ethik vor der Technik», dem «Primat der Person über die Dinge», der «Ueberordnung des Geistes über die Materie» (RH 16) sind, so sehr vermissen wir bei dieser Aufzählung den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital, wie ihn das letzte Konzil postuliert hat. Ueberhaupt kommt die De-



mokratisierung der Wirtschaft, die ein wichtiges Anliegen Pauls VI. war, bei dem zweiten Johannes Paul nicht vor.

Nicht einmal vor den 300 000 Indios in Oxaca war zu hören, wie die «kühnen Transformationen» aussehen sollten, zu denen der Papst dort aufrief. Ein «Je vous ai compris», wie es schon de Gaulle praktizierte, um das Volk für sich zu gewinnen, ohne sich selbst die Forderungen des Volkes zu eigen zu machen? Der Verdacht liegt umso näher, als der Papst auf seiner Lateinamerikareise die kirchlichen Basisgemeinden mit Stillschweigen übergang, obschon sie heute die große Hoffnung vieler Indios sind. Johann Baptist Metz hält die harte Unterscheidung zwischen «Volkstümlichkeit» und «Volksfreundlichkeit» eines Papstes für angebracht. «Eine patriarchalisch anmutende Betreuungskirche für das Volk muß noch nicht identisch sein mit einer Kirche, in der das Volk selber Subjekt seiner eigenen Geschichte vor Gott ist und wird.» («Spiegel» vom 5. Februar)

Die Bischofskonferenz von Puebla hat wohl vieles zurecht gerückt, was der «Papst aus dem Osten» einseitig betonte, unbestimmt ließ oder «vergaß». Die notwendige Auseinandersetzung mit dem Sozialismus blieb jedoch aus, nicht zuletzt unter dem Eindruck der päpstlichen Auftritte. Diese Auseinandersetzung wäre umso dringender gewesen, als seit Medellin die Armen noch ärmer und die Reichen noch reicher geworden sind, die Texte von Medellin daher der Radikalisierung bedurft hätten. Stattdessen begnügte sich die Bischofskonferenz damit, den «kollektivistischen Marxismus» in gleicher Schärfe wie den «kapitalistischen Liberalismus» zu verurteilen, mit dem Unterschied freilich, daß jedermann weiß, welche Staaten mit dem «kollektivistischen Marxismus» gemeint sind, aber niemand so recht in der Lage ist, die westlichen Staaten mit «kapitalistischem Liberalismus» ebenso eindeutig zu identifizieren. Die Zeitung, die als Organ des «kapitalistischen Liberalismus» in der Schweiz gelten könnte, fühlt sich von «Puebla» jedenfalls nicht betroffen. Man hat ganz im Gegenteil den Eindruck, die katholische Kirche verkünde endlich wieder die Sozialethik, die sich die «Neue Zürcher Zeitung» wünscht.

### **Entzweiung von Glaube und Politik**

Es war die historische Leistung der Bischofskonferenz von Medellin, daß sie mit den alten Zerstückelungen von Theologie und Praxis, Heilsgeschichte und Menschheitsgeschichte, jenseitigem und diesseitigem Heil aufräumte. «Auf der Suche nach Erlösung müssen wir den Dualismus vermeiden, der die irdischen Aufgaben von der Heilsverkündigung trennt», ist in einem der damals verabschiedeten Dokumente zu lesen. Nur so konnte eine Theologie der Befreiung entstehen, die den

gänzen Menschen aus jedwelcher Unterdrückung befreien will, die zwar nicht übersieht, daß auch die Sünde eine Form der Unterdrückung ist, aber ebensowenig vergißt, daß auch jede Unterdrückung eine Form der Sünde ist. Leider hat es der zweite Johannes Paul versäumt, sich mit dieser Theologie ernsthaft auseinanderzusetzen. Sonst hätte er sich in Puebla nicht gegen jene gewandt, die in Jesus angeblich einen gewaltsamen Klassenkämpfer sehen und sich über die «Gottheit Christi» hinwegsetzen wollten, beides Positionen, die kein einziger der bekannten Befreiungstheologen in Lateinamerika vertritt. Doch die päpstliche Intervention genügte, um auch «Puebla» von einer echten Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung abzuhalten. In der Beratung über das Schlußdokument wurde der folgende Satz mehrheitlich abgelehnt: «Wir sind dankbar für das, was die Evangelisation von der theologischen Reflexion über Befreiung, wie sie von Medellin als konstruktive Leistung ausging, gewonnen hat.»

Johannes Paul II. leugnete in seiner Puebla-Ansprache nicht die christlich begründete Notwendigkeit der «Befreiung von allem, was den Menschen niederdrückt». Nur geht es ihm dabei «vor allem» um die «Befreiung von der Sünde und vom Bösen» im Sinne persönlicher Schuld und nicht um die Befreiung von sündigen Strukturen. Befreiung ist nicht von der Politik zu erwarten; «das Prinzip der authentischen Befreiung des Menschen» ist vielmehr die «Wahrheit», wie sie das kirchliche Lehramt verkündet. «Wie könnte es eine authentische Glaubenspredigt geben ohne das bereitwillige, ehrliche Annehmen der Autorität des Lehramtes, in dem klaren Bewußtsein, daß das Volk Gottes, wenn es sich ihm unterwirft, nicht Menschenwort annimmt, sondern wahres Gotteswort?» Wer das «Volk Gottes» dagegen «in den Armen konkretisieren», im unterdrückten Volk dem Herrn der Geschichte begegnen, die Solidarisierung mit dem Proletariat als Nachfolge Christi verstehen möchte, wird «bekannter ideologischer Vorurteile» bezichtigt. «Puebla» verdrängt den «Pueblo». Die Wahrheit, die Jesus Christus selber ist (Joh. 14, 6), immer wieder neu und durch die «Zeichen der Zeit» neu erkennbar, reduziert sich auf ein System von Sätzen, die in die Zuständigkeit des Lehramtes fallen. «Neuinterpretationen des Evangeliums», die aufgrund einer Analyse der Unterdrückungsmechanismen und Ausbeutungszusammenhänge zeigen wollen, was die Botschaft Jesu politisch für unsere Zeit bedeutet, verursachen nur «Verwirrung».

Damit aber ist der überwunden geglaubte Dualismus von Religion und Politik wieder da. Die «Sendung» der Kirche hat «immer einen religiösen Charakter und nicht einen sozialen oder politischen», heißt es in der Eröffnungsansprache von Puebla. Auch die «Einheit» in der Kirche ist keine Frage der Politik, etwa gar der politischen Ueberwindung einer Klassengesellschaft, die auch in der Kirche Zwietracht

hervorrufft, denn diese Einheit «kommt von oben». Jesus wird fast bis zum politischen Neutrum verharmlost; er war ja schließlich für «alle» da. Nicht anders haben sich die Priester zu verhalten. Als «Meister der Wahrheit» sollen sie «über die Reinheit der Lehre wachen» und ja nicht etwa vom Wort zur Tat übergehen, wie Medellín noch verlangte. Bonhoeffers Vorwurf gegenüber der katholischen Kirche, daß nur wer für die Juden schreit, auch gregorianisch singen kann, bleibt diesem Denken fremd.

Die Zweiteilung — und wechselseitige Entfremdung! — von Religion und Politik braucht nicht aus antikommunistischen Motiven zu erfolgen, aber sie kommt ihnen entgegen. Die Klerikalisierung der Wahrheit beansprucht das Reich Gottes ausschließlich für die Kirche. Marxisten haben in diesem Gottesreich nichts zu suchen. In seiner Puebla-Ansprache verwahrte sich der Papst gegen jene, die behaupteten, «wo es eine bestimmte Art von Engagement und Aktion für die Gerechtigkeit gebe, dort sei das Reich Gottes gegenwärtig». Wer so denke, übersehe, «daß die Kirche es ist, die den Auftrag erhalten hat, das Reich Christi und Gottes zu verkünden und unter allen Völkern zu errichten». Vergessen scheint die Lehre des letzten Konzils, daß «der irdische Fortschritt» eine «große Bedeutung für das Reich Gottes» (Gaudium et Spes, Nr. 39) habe und «daß alle Menschen, Glaubende und Nichtglaubende, zum richtigen Aufbau dieser Welt, in der sie gemeinsam leben, zusammenarbeiten müssen» (Nr. 21), daß also auch Marxisten zum werdenden Gottesreich beitragen können. «Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger», so gestand damals die katholische Kirche, «war für sie sehr nützlich und wird es bleiben.» (Nr. 44)

Eine Hoffnung bleibt: Puebla hat sich nicht nur stillschweigend über den päpstlichen Dualismus von Glaube und Politik hinweggesetzt, die lateinamerikanische Kirche will in naher Zukunft auch den Dreischritt von einer «Kirche für die Armen» über eine «Kirche mit den Armen» zu einer «armen Kirche» vollziehen. Das ist genau der Weg, den jene chilenischen Priester zurückgelegt hatten, die 1971 die Bewegung «Christen für den Sozialismus» gründeten.

---

**Das Reich Gottes aber ist das Trachten nach Gottes Gerechtigkeit, ist Dienst des Bruders, ist Liebe. Von einem zu hütenden Besitz kann auf diesem Boden nicht mehr die Rede sein, denn das Reich Gottes ist zum Unterschiede von der Religion eine allgemeine und gemelmenschliche Sache ... Sein Priester ist der Mensch als solcher.**

(Leonhard Ragaz, Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Band 1, Erlenbach 1922, S. 296/7)

**Die Kirche ist das Größte, was es auf Erden gibt. Nur eins ist größer: das Gottesreich selbst; dieses aber ist ihr Gericht.**

(S. 333)