

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 83 (1989)
Heft: 7-8

Artikel: Fünf Thesen zu Kirche und Politik
Autor: Spieler, Willy
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-143481>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

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

dass nichts in der Welt absolut gesetzt werden darf: nicht die Herrschaft des Kapitals, nicht die an der Rendite der Investitionen orientierte wirtschaftliche Entscheidungslogik, nicht der selbständig gewordene Mechanismus des wirtschaftlichen Wachstums und auch nicht der Automatismus der zunehmenden Verschuldung, in den hinein die Länder der Dritten Welt versklavt sind.

Es ist nicht zu leugnen:

«Es rettet uns kein höheres Wesen,
kein Gott, kein Kaiser, noch Tribun.
Uns aus dem Elend zu erlösen,
das müssen wir schon selber tun!»

Die Gestaltung der Wirtschaft liegt in der Verantwortung von uns Menschen. Keine Wirtschaftsordnung fällt vom Himmel und keine kommt aus des Teufels Küche. Jede wird von Menschen gemacht. So oder anders.

Im Vaterunser beten wir: «Dein Reich komme, dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden.»

«So auf Erden» – darauf käme es an.

(Predigt in der katholischen Kirche Rütihof am 1. Mai 1989)

Willy Spieler

Fünf Thesen zu Kirche und Politik

Wenn Kirchenleitungen oder einzelne kirchliche Amtsträgerinnen und Amtsträger an Staat und Gesellschaft Kritik üben, werden sie regelmässig gemahnt, bei ihren «Leistungen» zu bleiben. Die Mahnung ist nicht neu. «Silete Theologi in munere alieno!» (Theologen, schweigt in einer Sache, die euch fremd ist!), sagte schon 1612 der Oxforder Völkerrechtler Alberico Gentili.¹ Er meinte, Recht und Politik sollten allein auf weltliche Vernunft gegründet und damit kirchlicher Einmischung entzogen werden. Für das damalige «Vernunftnaturrecht», später auch für die bürgerliche und die proletarische Revolution war dieser Ordnungsruf durchaus berechtigt, ein Akt der Emanzipation von kirchlicher Bevormundung.

Der heutige Ordnungsruf geht von den konservativen Kräften der Gesellschaft aus. Er will nicht mehr ein revolutionäres Bürgertum aus kirchlicher Bevormundung befreien, sondern umgekehrt die Bevormundung der Kirche durch ein etabliertes Bürgertum aufrechterhalten. Offenbar ist es die Kirche, die sich heute emanzipiert und emanzipieren muss, um ihre Botschaft nicht länger an evangeliumsfernde Interessen zu verraten.

Kirche kann und darf nicht unpolitisch sein. Das ist die *Grundthese* hinter den Einzelthesen dieses Referats. Dabei gehe ich von einem weitgefassten *Begriff des Politischen* aus. Er umfasst nicht nur staatliches Verhalten nach innen und aussen, sondern auch schon jedes Sprechen und Handeln von einzelnen Menschen und gesellschaftlichen Institutionen (Christen und Kirchen), das sich an staatliche oder gesellschaftliche Machtträger richtet beziehungsweise auf Veränderung oder Erhaltung staatlicher oder gesellschaftlicher Strukturen zielt.

1. These: Kirche ist in ihrem Sprechen und Handeln immer politisch, auch wenn sie glaubt, auf Politik verzichten zu können.

1.1. Eine unpolitische Kirche gibt es nicht. Kirche, die zu politischen Missständen schweigt, wird an ihnen mitschuldig. Wer am Status quo nichts auszusetzen hat, trägt zu seiner Erhaltung bei. Die Nichteinmischung zugunsten des Bestehenden ist Einmischung zugunsten derer, die davon profitieren, und zulasten derer, die darunter leiden.

Es besteht kein Zweifel: Auch in der Schweiz sind die Kirchen und insbesondere die Kirchenleitungen politisch bewusster geworden. Dennoch verraten sie eine seltsame Unsicherheit, wann der Kairos des Redens gegeben, wann dagegen Schweigen am Platz ist. Ob die Kirchen nun aber reden oder schweigen, sie verhalten sich im einen wie im andern Fall politisch.

Dass die Schweizer Kirchen *politisch bewusster* geworden sind, geht aus zahlreichen Erklärungen hervor, die sie seit den siebziger Jahren zu sozialetischen Fragen veröffentlichten. Ich erwähne drei Beispiele:

– Vor der Abstimmung über die gewerkschaftliche *Mitbestimmungsinitiative* im März 1976 haben die Schweizer Bischöfe in Übereinstimmung mit Konzil und Synode 72 den sozialetischen «Vorrang» der Arbeit vor dem Kapital hervorgehoben und sich «für eine umfassende, möglichst gleichgewichtige Mitbestimmung aller Arbeitnehmer», auch auf «Unternehmensebene», eingesetzt.² Die Stellungnahme war eindeutig, jedenfalls eindeutig genug, um den damaligen Chef der CVP-Fraktion des Nationalrates, Arnold Koller, zur Bemerkung zu veranlassen, dass «die Mehrheit der CVP-Parlamentarier aufgrund der in der Mitbestimmungsfrage gemachten Erfahrung dazu neigt, das politische Mandat der Kirche, wenn nicht ganz zu verneinen, so doch möglichst einzuschränken»³.

– Gemeinsam haben der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) und die Schweizer Bischofskonferenz für die «Zielsetzungen» der *Miteneinanderinitiative* geworben, «ohne damit eine Abstimmungsparole zu verbinden». Doch die Tendenz war klar. Das Saisonierstatut, gegen das sich die Initiative vor allem richtete, wurde als «nicht haltbar» verurteilt.⁴ Als die Initiative mit dem traurigen Rekord von 84 Prozent Nein-Stimmen verworfen wurde, hielt der Chefredaktor der «katholischen» Tageszeitung «Ostschweiz» (6. April 1981) den Kirchen vor, dass sie «eine Herde ohne Schafe – oder allenfalls nur bockige – hüteten» und dass sie erst noch auf der linken, also auf der «falschen Seite» gekämpft hätten.

– Mutig stellten sich die drei Landeskirchen in zwei Memoranden auf die «Seite der

Flüchtlinge». Im Memorandum I vom 9. Mai 1985 lehnten sie die verschärfte Asylpraxis und im Memorandum II vom 13. Januar 1987 auch die zweite Asylrechtsrevision ab. Den weiteren Schritt zum *Kirchenasyl* vollzog der vom SEK herausgegebene Bericht «Widerstand? Christen, Kirchen und Asyl».⁵ Von den Bischöfen hat sich Pierre Mamie für das «Recht» der Kirche auf Asylgewährung ausgesprochen. Nach seinem Votum vor der Caritas Schweiz⁶ titelte die NZZ: «Bischof Mamie für Kirchenasyl – Vorwurf des unklugen Verhaltens» (24. April 1986). Unser Weltblatt kommentierte: «Die mehrmals geäußerte Vermutung, Pierre Mamie habe sich deswegen so kategorisch für das Kirchenasyl ausgesprochen, um ein Gegengewicht zur klaren Absage von Frau Bundesrätin Elisabeth Kopp anlässlich des FDP-Parteitages in Montreux zu schaffen, kann nicht von der Hand gewiesen werden. Auf jeden Fall wäre seitens dieses Kirchenvertreters etwas mehr Zurückhaltung am Platz gewesen, zumal das Freiburgervolk in absehbarer Zeit aufgerufen ist, über das neugeschaffene Kirchengesetz, gegen das ein Referendum zustande gekommen ist, an der Urne zu befinden.»

Kirche ist aber nicht nur dann politisch, wenn sie zu einer politischen Frage Stellung nimmt. Politisch ist vielmehr auch der *Verzicht auf eine Stellungnahme*. Kirchenleitungen, die sich zu einer bestimmten politischen Frage nicht äussern wollen, erwecken damit in der Öffentlichkeit zumindest den Anschein, dass diese Frage nicht die sozial-ethische Relevanz enthalte, die eine kirchliche Stellungnahme rechtfertigen würde. In der Tat gibt es politische Ermessensfragen, die zwar entschieden werden müssen, aber unterschiedlich entschieden werden können. Fatal ist der kirchliche Verzicht auf eine Stellungnahme jedoch dann, wenn er nicht sozialetischen, sondern opportunistischen Überlegungen entspringt, wenn er zum Beispiel in Rücksicht auf einflussreiche Kreise oder auf das eigene kleinbürgerlich-konservative «Milieu» erfolgt. Die Kirchenleitungen haben es zum Beispiel versäumt, zu den Abstimmungen über die Energieinitiativen 1984 Stellung zu nehmen. Handelte es sich dabei wirklich nur um Fragen sozialetischer Beliebigkeit?

Vor den Abstimmungen über die Zivildienstinitiative («Tatbeweisinitiative») und die Bankeninitiative 1984, den UNO-Beitritt der Schweiz 1986 und die Stadt-Land-Initiative 1988 hat die Schweizer Bischofskonferenz – anstelle einer eigenen Erklärung – die Kommission *Justitia et Pax* autorisiert, Denkschriften auszuarbeiten, die (mehr oder weniger deutlich) für die Ja-Parolen zu diesen Vorlagen eintraten.⁷ Auch das ist «Politik». Auf diese Weise wird die sozialetische Bedeutung einer Vorlage zwar nicht geleugnet, aber doch heruntergespielt. «Man» braucht es mit niemandem zu verderben: Die Linken lassen sich mit diesen (gewiss vorzüglichen) Papieren einer kirchlichen Kommission zufriedenstellen, die Rechten mit der bischöflichen Abstinenz trösten. Bei der GSoA-Initiative kommt es gar zur seltsamen «Arbeitsteilung», dass die sozialetischen Kommissionen der Kirchen das Ja und das Nein als gleichwertige christliche Optionen beurteilen, während die Kirchenleitungen für sich nur das Nein in Betracht ziehen.⁸

Ich will hier aber nicht die politischen Stellungnahmen oder Enthaltungen der Kirchen im einzelnen analysieren. Es geht mir vielmehr um den Nachweis, dass Kirche angesichts politischer Fragen nie unpolitisch sein kann, gleichgültig ob sie zu politischen Fragen redet oder schweigt. Das muss jenen gesagt werden, die glauben, Kirche könne sich auf eine Position politischer Neutralität zurückziehen.

1.2. Kirche als bedeutender gesellschaftlicher Faktor kann gegenüber staatlicher und gesellschaftlicher Macht nicht neutral sein. Zustimmung oder Ablehnung, Anpassung oder Widerstand sind Alternativen, denen keine Kirche entgeht.

Selbst wenn die Kirchenleitungen grundsätzlich auf politische Stellungnahmen verzichten würden, unterlägen sie gleichwohl dem Zwang, sich zu politischer Macht zustimmend oder ablehnend, also *politisch* zu verhalten. Ich verdeutliche dies wiederum an drei Beispielen:

– Auf Ende 1978 wurden der katholische und der reformierte *Feldprediger* des Waffenplatzes Bern, Kurt Mahnig und Markus Liechti, «zur Disposition gestellt», weil sie

den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Feldpredigt und Bergpredigt vor den Soldaten nicht mehr länger verschweigen wollten.⁹ Die Kirchenleitungen hätten dieser Massnahme des Chefs der Adjutantur im Eidgenössischen Militärdepartement (EMD) Widerstand leisten können und sollen. Sie haben leider das Gegenteil getan. Auch das ist «Politik». Sie hat zur Konsequenz, dass über die Auslegung des Evangeliums in der Armee nicht mehr die Kirche, sondern das EMD entscheidet. Das Beispiel zeigt überdies die totale Fragwürdigkeit einer Seelsorge, die der militärischen Hierarchie integriert ist.

– Eine Körperschaft von der Grössenordnung unserer sogenannten Volkskirchen hat eine Reihe von *Repräsentationsaufgaben* wahrzunehmen, die alles andere als unpolitisch sind. Als der bereits zitierte Bischof Mamie 1973 eingeladen wurde, am offiziellen Tag des *Comptoir Suisse* in Lausanne teilzunehmen, lehnte er die Einladung ab, weil das damals noch faschistische Portugal ebenfalls als Ehrengast eingeladen war. Darauf titelte die NZZ: «Bischof Mamie als Stütze der Aufrührer» (10. September 1973). Hätte er sich anders verhalten, wäre ihm der umgekehrte Vorwurf einer «Stütze der Reaktion» sicher gewesen. Er hatte jedenfalls nicht die Wahl, sich unpolitisch zu verhalten.

– Ein anderer Titel der NZZ lautete: «Wut Mrs. Thatchers nach dem Gedenkgottesdienst» (28. Juli 1982). Was war geschehen? Frau Thatcher hatte nach dem *Falkland-Krieg* eine Siegesfeier in der Londoner St. Pauls Kathedrale erwartet. Statt dessen predigte der Erzbischof von Canterbury, Robert Runcie, über den Krieg als «Ausdruck menschlichen Versagens» und gedachte der Toten auch auf seiten des Gegners. Das war der britischen Regierungschefin nicht «triumphal» genug. Runcie hat sich so verhalten, wie es von einem Diener des Wortes zu erwarten ist. Er hätte auch den herrschenden Tories nach dem Mund reden können. Aber die Wahl, unpolitisch zu predigen, hatte er nicht.

Diese Beispiele liessen sich beliebig vermehren. Politisch wirksam, obschon sie nach aussen weniger in Erscheinung treten, sind insbesondere die kirchlichen *Geldanlagen*. Ich verweise auf die spannende Do-

kumentation «Bankkredite für die Apartheid und der Ökumenische Rat der Kirchen».¹⁰ Kürzlich hat Justitia et Pax auch nach der «Verantwortung der Kirche im Wohnungswesen» gefragt. «Da die Kirche in vielfältiger Weise als Eigentümerin und Vermittlerin auf dem Boden- und Wohnungsmarkt auftritt»,¹¹ handelt es sich hier in der Tat um eine Frage der politischen Glaubwürdigkeit dieser Grossinstitution.

1.3. Kirche ist selbst dort politisch, wo sie es am wenigsten sein will: in Gottesdiensten, die sich unpolitisch geben.

In den sechziger Jahren wurden in Kanada und in den USA sozialpsychologische Studien veröffentlicht, die den Zusammenhang zwischen *Militarismus* und «kirchlicher Orthodoxie» untersuchten. Richard Friedli fasst das Ergebnis zusammen: «Orthodoxe Christen sind kriegsbereiter in ihren Ansichten als Nichtchristen... Katholiken wünschen Kernwaffen mehr als Protestanten, und Protestanten mehr als Glaubenslose. Unter allen Gruppen, die erfasst wurden, zeigten die *Kirchgänger* eine stärkere Tendenz, in der militärischen Macht ein Mittel zur Konfliktlösung zu sehen als die Nicht-Kirchgänger.»¹²

Ich fürchte, dass sich ein solcher Zusammenhang zwischen «Orthodoxie» beziehungsweise häufigem Kirchenbesuch und Militarismus auch in der Schweiz der achtziger Jahre feststellen liesse. Leider gibt es kaum Untersuchungen zu dieser Frage. Die einzige mir bekannte Erhebung stammt vom kirchenpolitischen Gegner: Die Aktion «Kirche wohin?» hat 1982 eine Studie des Berner Soziologen Hans Rüegg veröffentlicht, die zum Ergebnis kommt, «dass Religiosität mit Militärfreundlichkeit signifikant korreliert». Denn: «Der religiöse Bürger bejaht deutlich häufiger die zentrale Rolle des Militärs, dessen Bedeutung als notwendige Schule der Männlichkeit, die Notwendigkeit, das Militär ernst zu nehmen, als der Indifferente, und dieser wiederum häufiger als der unreligiöse.»¹³

Ansgar Friemelt und Fritz Oser sind der Frage nachgegangen, warum die Besucher scheinbar unpolitischer Gottesdienste mehr als «nichtpraktizierende» Christen oder gar

Atheisten zu Militarismus neigen. Die beiden Autoren orten die Ursache in einer kirchlichen *Verkündigung*, die zu unkritischem Gehorsam gegenüber etablierten Autoritäten anhält und das falsche Bewusstsein verbreitet, dass «Sünde» und «Unrecht» zu bestrafen seien.¹⁴ Wie dem auch sei, unpolitisch ist diese Verkündigung jedenfalls nicht.

2. These: Kirche muss politisch sein, wenn sie die Gute Nachricht vom Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit verkündigen will.

2.1. Das Reich Gottes ist zwar nicht «von dieser Welt» (J 18, 36), aber es verheisst dieser Welt Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung, ja Erneuerung der Schöpfung.

Im Zentrum der Guten Nachricht steht «das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit» (Mt 6, 33). Die Gute Nachricht vertröstet nicht auf das Jenseits, sondern verheisst eine «neue Erde, in der Gerechtigkeit wohnt» (2 P 3, 13). Christen beten darum nicht: «Nimm uns auf in Dein Reich!», sondern: «Dein Reich *komme!*»

Die *Gerechtigkeit* des Reiches Gottes meint das Ende der imperialistischen Weltreiche. Angesagt ist revolutionärer Widerspruch gegen jede Herrschaft von Menschen über Menschen: «Die Mächtigen werden vom Thron gestürzt, die Ohnmächtigen werden mächtig, die Hungrigen werden satt, die Reichen haben nichts mehr zu berichten» (Lk 1, 52-54). Angesagt ist vor allem ein geschwisterliches Kontrastprogramm zum Status quo: «Ihr wisst, dass die Herrschenden (archontes) die Völker knechten und die Mächtigen sie ihre Macht spüren lassen. Nicht so soll es unter euch sein. Wer unter euch gross sein will, sei euer Diener, und wer unter euch der erste sein will, sei euer Knecht...» (Mt 20, 26). Diese herrschaftsfreie Gemeinschaft vollendet sich im Liebeskommunismus, wie ihn die Urgemeinde von Jerusalem kennt (Apg 4, 23ff.). Die sozialistische Utopie einer Überwindung aller Herrschaftsverhältnisse durch die Sozialisierung der wichtigsten Produktionsmittel ist daher Geist vom Geist der Schrift.

Die Frucht dieser Gerechtigkeit ist der

Friede, das Reich Gottes ein *Friedensreich*. «Kein Volk wird sich mehr gegen das andere erheben, und sie werden den Krieg nicht mehr lernen» (Micha 4, 3). Die Waffen dieses Reichs sind spirituell, nicht militärisch, schon gar nicht nuklear. «Glücklich sind alle, die auf Gewalt verzichten und machtlos sind» (Mt 5, 5). Christen müssen daher nicht nur Sozialisten, sondern auch Pazifisten sein (beides im weiten Sinn des Begriffs, nicht als Parteistandpunkt gemeint).

Reich Gottes hat aber auch mit Bewahrung, ja Erneuerung der *Schöpfung* zu tun. Das «Harren der Schöpfung» (Röm 8, 19 bis 25) meint: Gottes Welt ist noch nicht fertig, sondern im Werden. Der Mensch hat darum den doppelten Schöpfungsauftrag erhalten, die Welt zu bewahren (1. Mose 2, 15) und zu erneuern (1. Mose 1, 28). Die dialektische Einheit beider Forderungen verlangt sanfte Technologien, nicht aber verträgt sie sich mit nuklearen oder anderen menschen- und naturfeindlichen Grosstechnologien.

Diese Trias von «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» begründet den politischen Auftrag der Kirche. Auch wenn das Reich Gottes im Letzten die Tat Gottes ist, sind die Kirchen und alle Menschen dennoch berufen, Mitarbeiterinnen und «Mitarbeiter Gottes» (1 Kor 3, 9) zu werden.

2.2. Wer der Kirche das politische Mandat bestreitet, hat regelmässig eine andere, eine «jenseitshäretische» Vorstellung vom Reich Gottes.

Kirche, die sich politisch äussert, bekommt den Vorwurf zu hören, dass sie das «Eigentliche» ihres Auftrags versäume. Das «Eigentliche» heisst dann zwar auch «Reich Gottes», aber gemeint als Reich nicht für diese Erde, sondern als Verheissung für das Leben nach dem Tod. «*Jenseitshäresie*» nenne ich diese Auffassung, weil sie das Evangelium spiritualisiert und den Auftrag der Kirche auf die Sorge um das individuelle Seelenheil reduziert. Nicht als ob das Reich Gottes für das Leben nach dem Tod bedeutungslos wäre, die «christliche» Jenseitsreligion aber ist insofern «häretisch» (im präzisen Sinn des Wortes), als sie diesen Teil der Guten Nachricht «auswählt», um ihn auf Kosten der dialektischen Ge-

samtheit aller Teile absolut zu setzen. Polemisch formuliert: Die «Jenseitshäresie» fischt im Drüben, damit im Hier und Heute alles beim alten bleibt. Auch dafür sind Beispiele leicht zu finden:

– Am 18. Juni 1983 veröffentlichte die NZZ einen kritischen Leitartikel zum *Hirtenwort der US-Bischöfe* über «Krieg und Frieden». Der Leitartikler zweifelte an der kirchlichen «Kompetenz» zur «Beurteilung von sicherheitspolitischen Fragen, die doch unbestreitbar höchst weltlicher Natur» seien, und liess die Klage folgen: «Aber das Wort des Meisters, dass sein Reich nicht von dieser Welt sei, gehört im selektiven Bibelgebrauch derzeit ohnehin nicht gerade zu den vielzitierten.» Nach dieser Auffassung hat die biblische Botschaft nur für das Leben nach dem Tod etwas zu sagen. Folglich darf sich die Kirche nicht für den «weltlichen» Frieden einsetzen. Sie soll sich gefälligst um unser ewiges Seelenheil kümmern.

– In einer Kolumne für den «Brückenbauer» hat auch der damalige Generalstabschef Jörg Zumstein den Aufruf des ÖRK, «ohne den Schutz von Waffen zu leben», als «reichlich akademisch» abqualifiziert. Zumstein wusste es besser: «Solange Menschen als unerlöste Wesen auf dieser Erde leben und wirken, wird es immer wieder zu Streit und Krieg kommen» (27. Juli 1983). Ähnlich fatalistisch meinte etwa zur gleichen Zeit Verteidigungsminister Chevallaz in einem Interview mit der «Weltwoche»: «Als Christ auf der Erde kann man nur Pessimist sein. Die Hoffnung ist oben» (17. März 1983). Gilt die Verheissung des Gottesreichs nur für das Jenseits, so bleibt diese Welt im «argen». Aus der «Jenseitshäresie» folgt ein *pessimistisches Menschenbild*, das sich nahtlos in das militaristische Denken einfügt.

– Das weltflüchtige Argumentieren kann im übrigen sehr weltlichen Motiven entspringen. Das ist nicht nur in der Armeefrage so. CDU-Generalsekretär Heiner Geissler vermag mit seinem Blick ins Jenseits auch noch das *Restrisiko* bei der Nutzung der Kernenergie zu rechtfertigen. Im «Spiegel» wird er wie folgt zitiert: «Wer der Auffassung ist, mit dem Tod sei alles zu Ende, der kann halt mit dem sogenannten Restrisiko naturgemäss weniger gut leben, als derjenige, der diese irdische Existenz als eine

vorläufige und gleichzeitig auf ein ganzheitlich unendliches Ziel ausgerichtete begreift» (13. Oktober 1986).

2.3. Die traditionelle Form kultischer Verkündigung erweist sich als Nährboden dieser «Jenseitshäresie».

Die durchschnittlichen Gottesdienste in unseren Kirchen sind am bürgerlichen Reichgottes-Verständnis nicht ganz unschuldig. Vor allem in der katholischen Kirche fällt auf, wie ganz anders das Reich Gottes in den *Konzilstexten* im Unterschied zu den traditionellen *Gesang- und Gebetbüchern* verstanden wird:

Die Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» spricht mit prophetischer Eindringlichkeit von der (diesseitigen) «Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit» (Nr. 45). Der «irdische Fortschritt» habe eine «grosse Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen» (Nr. 39) könne. Auch nach «Lumen gentium», der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, sollen die Christen in der «gottgemässen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes suchen» (Nr. 31) und ihre «Hoffnung... nicht im Innern der Seele verbergen», sondern «durch die Strukturen des Weltlebens ausdrücken» (Nr. 35).

Anderes hat das «Katholische Gesang- und Gebetbuch der Schweiz» im Sinn. Hier wird nicht das Kommen des Gottesreichs erwartet, sondern für ein Leben nach dem Tod gebetet: «Nimm uns auf zu Dir und lass unsere Seelen an Deinem Herzen Ruhe finden» (Nr. 545), «... nimm uns auf in die Gemeinschaft Deiner Heiligen im Himmel» (Nr. 361), «Herr, dessen Reich einst unser Himmel ist» (Nr. 443) usw. «Ankommen» kann das Reich nur gerade in der privaten Innerlichkeit des einzelnen. «Dein Reich ist angekommen, ich darf darinnen sein», heisst es in einem Kommunionlied (Nr. 487). Was eine gesellschaftliche, auch politische Verheissung sein müsste, wird privatisiert und spiritualisiert: «Dein Reich soll wachsen in unserer Seele. Wir tragen es schon in uns: es ist das heilige Leben der Gnade» (Nr. 551). Und was berufen wäre, «neue Erde» zu werden, verkürzt sich in

einem der bekanntesten Marienlieder auf ein «Tränental» (Nr. 842).

Wer diese kultische Verdrängung der diesseitigen Vision und Verheissung des Gottesreichs analysiert, versteht wohl besser, woher die jenseitig orientierten und auf die private Innerlichkeit reduzierten «Gläubigen» kommen, die das politische Sprechen und Handeln der Kirche als Verfremdung der biblischen Botschaft empfinden und die kirchlichen Amtsträger bitten, doch ja wieder zu ihrer «eigentlichen» Aufgabe zurückzukehren. Noch krankt die Kirche selbst am Widerspruch, dass sie in ihren Gottesdiensten zwischen Jenseits und Diesseits, Heilsgeschichte und Profangeschichte, Erlösung und Befreiung nicht hinreichend zu vermitteln weiss. Daran wird sich erst etwas ändern, wenn die Kirche bereit und in der Lage ist, ihren gesellschaftlich und sakramental zentralen Ort, den Gottesdienst, als Weltdienst zu verstehen.

3. These: Kirche muss sich politisch äussern, weil es nicht nur individuelle, sondern auch soziale Sünde gibt.

Dass die Kirche sich «ratione peccati» (in Anbetracht der Sünde) äussern muss, wird gerade von konservativen Christen am wenigsten bestritten. Neu für bürgerliche Ohren aber ist, dass es nicht nur individuelle, sondern auch soziale Sünde gibt. Durch die lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellin (1968) und Puebla (1979) wurde vor allem der Begriff der *strukturellen Sünde* in die Soziallehre der katholischen Kirche eingeführt. In seiner neusten Sozialenzyklika «Sollicitudo rei socialis» übernimmt und vertieft Johannes Paul II. diesen Begriff. Es sei «nicht verfehlt», schreibt der Papst, «von ‚Strukturen der Sünde‘ zu sprechen, die... in persönlicher Sünde ihre Wurzeln haben» und sich so sehr «verfestigen», dass sie «Quelle weiterer Sünden werden, indem sie das Verhalten der Menschen negativ beeinflussen» (Nr. 36):

– Zu den sündigen Strukturen gehört nach dieser Enzyklika jedes *System der Rassentrennung* (vgl. Nr. 14). Es hat in der persönlichen Geringschätzung einer anderen Hautfarbe seine Wurzel, verfestigt sich zu «überaus böartigen» Diskriminierungen

durch Strukturen und Rechtsnormen, die wiederum das Verhalten der Menschen bestimmen, einerseits die Herrschenden veranlassen, die Menschenrechte zu verletzen, und andererseits die Unterdrückten zwingen, sich gewaltsam zu verteidigen. Der Reformierte Weltbund hat 1982 die südafrikanische Rassentrennung sogar zum «Status confessionis» erklärt und dadurch zum Ausdruck gebracht, «dass Apartheid Sünde ist, dass ihre moralische und theologische Rechtfertigung eine Verkehrung des Evangeliums ist und dass sie als beharrliche Gehorsamsverweigerung gegen das Wort Gottes eine theologische Häresie darstellt»¹⁵.

– Sündig sind nach «*Sollicitudo rei socialis*» auch die «wirtschaftlichen, finanziellen und sozialen Mechanismen, die, obgleich vom Willen des Menschen gelenkt, doch fast automatisch wirken» und auf internationaler Ebene «die Situation des Reichtums der einen und der Armut der anderen verfestigen» (Nr. 16). Als strukturelle Sünde ist in diesem Zusammenhang das schweizerische *Bankgeheimnis* anzusehen. Es begünstigt die Kapitalflucht aus der Dritten Welt und gehört insofern zu den Mechanismen, welche die Armen ärmer und die Reichen reicher machen. «Gier nach Profit» (Nr. 37) ist an der Aufrechterhaltung dieser Struktur interessiert, um sich unter ihrem Schutz weiterhin auf Kosten der Armen auszubreiten.

– Die «strukturelle Sünde des Sexismus» hat neulich die Ökumenische Frauenbewegung Zürich angeklagt und damit vor allem die Höherbewertung der Männerarbeit gegenüber der Frauenarbeit, die diskriminatorische Organisation der Erwerbsarbeit überhaupt, gemeint. Von der UNO wird bestätigt: «Frauen stellen die Hälfte der Weltbevölkerung dar, verrichten nahezu zwei Drittel aller Arbeitsstunden, erhalten ein Zehntel des Welteinkommens und besitzen weniger als ein Hundertstel des Weltvermögens.»¹⁶

Eine zweite Kategorie sozialer Sünde nennt «*Sollicitudo rei socialis*» (in Anlehnung an die Befreiungstheologie) «*Götzendienst*» (Nr. 37). Ihm begegnen wir, wo immer ein relativer Wert absolut gesetzt wird:

– Als «Götzendienst» hat Urs Eigenmann in

einem «Wort zum Sonntag» (26. März 1988) die letztjährige Kampagne der Schweizerischen Elektrizitätswerke angeprangert, die unter dem Motto stand: «Strom ist das ganze Leben». Es ist also nicht mehr Gott, der «mein Leben erhält» (Ps 54, 6), sondern die Elektrolobby.

– Auch die *Armee* hat in der Schweiz alle Züge einer Staatsreligion angenommen. Ungeheuerlich sind jedenfalls «Bekenntnisse» wie: «Der Grundsatz der schweizerischen Landesverteidigung ist zeitlos und absolut.»¹⁷

– In den USA versuchen Vertreter der «moral majority», den Kapitalismus theologisch zu rechtfertigen. Am weitesten geht der Leiter der theologischen Abteilung (!) im American Enterprise Institute, Michael Novak. Gegenüber linken Anfechtungen verteidigt er «die moderne business corporation» als «eine ausserordentlich verachtete Inkarnation von Gottes Gegenwart in dieser Welt».¹⁸ Hier erscheint die kapitalistische Unternehmung als gekreuzigter Christus und als Inkarnation Gottes zugleich. Der Götzendienst wird auf seine blasphemische Spitze getrieben, wenn der Götze den *Namen Gottes* bekommt.

4. These: Kirchliches Reden legitimiert sich nicht so sehr durch äussere als durch innere Autorität, und das heisst: durch seine Nähe zum Evangelium und durch die Überzeugungskraft der Argumente.

Wer spricht in Namen der Kirche? Die Frage betrifft das je verschiedene Amtsverständnis in den einzelnen Konfessionen. In der katholischen Kirche Schweiz ist es vor allem die Bischofskonferenz, die politische Stellungnahmen abgibt. Die Churer Synode 72 hat aber zu Recht die «*Mitbestimmung der Laien*» gefordert, wo immer «die Kirche... ihre Soziallehre entwickelt und anwendet»¹⁹. Die Synode 72 war selbst ein Modell solcher Mitbestimmung, wie die vielen Synodenpapiere zu politischen Fragen zeigen. Ein anderes Modell haben die US-amerikanischen Bischöfe mit ihrem «Wirtschaftshirtenbrief» 1986 erprobt.²⁰ Der Text ist im Dialog mit Fachleuten und mit einer weiteren Öffentlichkeit in Kirche und Gesellschaft entstanden. Das hat ihm die prophetische Schärfe da und dort ge-

nommen, dafür aber seine Akzeptanz erhöht.

Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die *politische Predigt* (wobei wiederum zu fragen wäre, ob die «unpolitischen» Predigten politisch so bedeutungslos sind, wie sie sich geben). Ich erwähne als Beispiel die «roten Kapuziner» von Romont, die 1974 nicht nur in der Westschweiz zum Tagesgespräch wurden. Einer von ihnen, Christian Grand, kam in seiner sonntäglichen Predigt auf bäuerliche Preisforderungen, zu sprechen, die angesichts der damaligen Teuerung mehr als berechtigt waren. Dies veranlasste den Kirchgemeindepräsidenten, den Prediger zu unterbrechen; denn die Kirche sei «nicht dazu da, über revolutionäre Politik zu sprechen». Ein Teil der Zuhörer applaudierte und verliess den Gottesdienst.²¹

Die Churer Synode 72 hat in deutlicher Anspielung auf den «Fall Romont» geantwortet: «Aufgrund seiner Verantwortung für das Wort hat der Seelsorger das Recht und die Pflicht, eine Predigt zu halten, die man als politisch bezeichnen kann. Und die Gemeinde hat nicht das Recht, ihn im Namen des Herrn zum Schweigen zu bringen... Sie (die Predigt) kann politisch sein und muss es mitunter sogar sein, wenn es darum geht, den Aufruf des Evangeliums zu aktiver Solidarität und zur Heilung in die Wirklichkeit umzusetzen und konkrete Bereiche für eine Aktion zu nennen.»²²

Um die «Einwegkommunikation» bei der politischen Predigt zu vermeiden, fährt die Churer Synode 72 an der eben zitierten Stelle fort: «Gut ist es, wenn eine Stellungnahme (des Predigers) von der Gemeinde diskutiert und weitergeführt wird.» Allerdings frage ich mich, ob dieser Grundsatz nur für politische Predigten gelten soll. Die Einwegkommunikation ist ja gewiss nicht nur das Problem der politischen Predigt, sondern der traditionellen Wortverkündigung überhaupt. Es sind nicht die «politischen», sondern oft gerade die «unpolitischen» Predigten, über die ich in Zorn gerate.

Wer immer nun aber in der Kirche und für die Kirche politisch redet, ob die Mehrheit, das kirchliche Amt oder die unbequemen Propheten und Prophetinnen, der letzte Massstab für die Verbindlichkeit ihres Redens kann nur das *Evangelium* selber sein.

Noch anders stellt sich die Frage dieser Verbindlichkeit gegenüber *Staat und Gesellschaft*: Hier wiegt kirchliche Autorität nicht mehr als ihre Argumente. Das ist übrigens auch die Meinung des Konzils. Die Pastoralkonstitution «*Gaudium et spes*» respektiert die «Autonomie der irdischen Wirklichkeiten» (Nr. 36). Die Kirche kann der Welt daher nicht mit der formalen Autorität ihrer Amtsträger begegnen, sondern nur auf der Basis des «gegenseitigen *Dialogs*» (Nr. 40). Das schliesst einen «Neokonstantinismus», auch einen «von links», zum vornherein aus.

5. These: Es gibt nicht nur das Thema «Kirche und Politik», sondern auch das Problem «Politik und Kirche»: die zunehmende Einmischung politischer Parteien und selbst staatlicher Organe in die kirchliche Verkündigung.

Obschon der *moderne Rechtsstaat* der Neutralität beziehungsweise Nichtidentifikation gegenüber Kirchen und andern religiösen oder weltanschaulichen Gemeinschaften verpflichtet ist, obschon daher auch die *politischen Parteien* im Rechtsstaat auf religiös oder weltanschaulich letzte Aussagen verzichten (sollten), stellen wir heute die umgekehrte Tendenz fest, dass bürgerlicher Staat und bürgerliche Parteien der Kirche eine bestimmte Auslegung der biblischen Botschaft aufzwingen wollen und dadurch die kirchliche Verkündigungsfreiheit in Frage stellen, wenn nicht verletzen. Dazu nochmals drei Beispiele:

– In ihrer Vernehmlassung zur kantonalzürcherischen Initiative für die Trennung von Kirche und Staat schrieb 1976 die *FDP*: «Der Weiterbestand der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts wird sich auf die Dauer nur aufrechterhalten lassen, wenn die Kirchen den Boden der christlichen Heilslehre und Ethik nicht mit dem der Politik vertauschen» (NZZ, 5./6. Juni 1976). Ist diese «Unterscheidung der Geister» aber nun wirklich Sache einer politischen Partei? Und was versteht die FDP unter «Politik» im Gegensatz zur «christlichen Heilslehre und Ethik»? Auch dafür gibt es ein Beispiel. Als Lukas Vischer «bei der Unterdrückung der Schwarzen in Südafrika die Glaubwürdigkeit des Evange-

liums auf dem Spiel» sah, erwiderte der Pressedienst der FDP Schweiz: «Was hier von Professor Vischer vertreten wird, ist eine christlich verbrämte politische Ideologie, aber keine christliche Theologie» (NZZ, 24./25. Januar 1987). So einfach ist das, wenn die biblische Botschaft der bürgerlichen (Geschäfts-)Welt ins Gehege kommt.

– Wohin diese Tendenz letztlich führt, zeigt das Grundsatzdokument des interamerikanischen Sicherheitsausschusses von 1980 in Santa Fé, worin festgehalten wird: «Die US-Aussenpolitik muss beginnen, die Befreiungstheologie zu bekämpfen... Unglücklicherweise haben marxistisch-leninistische Kräfte die Kirche als politische Waffe gegen privates Eigentum und kapitalistische Produktionsweise benutzt, indem sie die Religionsgemeinschaften mit Ideen infiltriert haben, die weniger christlich denn kommunistisch sind.»²³ Was christlich ist, was also die Kirche in der Dritten Welt verkündigen darf und was nicht, bestimmt die *US-Administration*. Der Kapitalismus wird zur Staatsreligion.

– Da mag auch ein faschistischer Staatschef wie General Pinochet nicht zurückstehen. Neulich mahnte er die chilenischen Bischöfe, sie sollten weniger politische Erklärungen abgeben und dafür «90 Prozent ihrer Zeit auf das Beten verwenden» (TA, 9. März 1987).

Das Problem ist nicht neu: Als 1231 Kaiser Friedrich II. den «Irrglauben» zum «öffentlichen Verbrechen» erklärte und den Papst gar mahnte, in der Verteidigung des Glaubens grösseren Eifer zu zeigen, da erkannte Gregor IX. die Gefahr, die der Kirche drohte. Um zu verhindern, dass der Staat sich die Kompetenz anmasste, über Wahrheit und Irrtum in Glaubensfragen zu entscheiden, schuf der Papst die Inquisition, die fortan für die Beurteilung von «Glaubensdelikten» zuständig sein sollte. Die Kirchen müssten sich heute gewiss mit ganz anderen Methoden, aber nicht weniger entschieden gegen die Einmischung der Politik in ihre Verkündigungsfreiheit zur Wehr setzen.

1 Zit. nach: Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, S. 110.

2 Die Schweizer Bischöfe zur Mitbestimmung, in:

Schweizerische Kirchenzeitung (SKZ), 19. Februar 1976, S. 127.

3 Nach dem Manuskript, das am «Gespräch zwischen Kirchenamt und politischer Partei» vom 11./12. September 1976 in Bad Schönbrunn vorgetragen und den Teilnehmenden abgegeben wurde. Unter «Partei» war die CVP gemeint. Als damaliges Mitglied der Kommission *Justitia et Pax* sass ich auf der Seite des «Kirchenamtes».

4 Dokumentiert in: epd. vom 26. Februar 1981.

5 Besprochen in: NW 1988, S. 344.

6 Dokumentiert in: SKZ, 8. Mai 1986.

7 Vgl. die von *Justitia et Pax* herausgegebenen Publikationen: *Militärdienst – Militärdienstverweigerung – Zivildienst* (1981), *Die Bankeninitiative* (1981), *Menschenrechte und katholische Soziallehre – Sozial-ethische Überlegungen zur Totalrevision der Bundesverfassung sowie zum Beitritt der Schweiz zur Europäischen Sozialcharta und zur UNO* (1985). Hinzu gekommen ist die mit dem Institut für Sozialethik des SEK herausgegebene Broschüre: *Welches Bodenrecht ist für Mensch und Boden recht?* (1987) Diese Veröffentlichungen sind erhältlich über folgende Bestelladresse: *Justitia et Pax*, Effingerstrasse 11, Postfach 1669, 3001 Bern.

8 Vgl. *Justitia et Pax/Kommission für soziale Fragen des SEK, Sozialethische Überlegungen zur Diskussion über die Abschaffung der Schweizer Armee*, Bern, Mai 1989. Von seiten der Kirchenleitungen liegt bis jetzt erst die Stellungnahme des SEK-Vorstandes vor, dokumentiert in: NZZ, 1. Juni 1989.

9 Vgl. Kurt Mahnig/Markus Liechti, *Bergpredigt oder Feldpredigt?*, in: NW 1979, S. 30ff.

10 *Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst*, Nr. 15, hg. von Dienste in Übersee, Frankfurt am Main 1978.

11 *Justitia et Pax* (Hg.), *Die Verantwortung der Kirche im Wohnungswesen*, Freiburg 1985, S. 6.

12 Richard Friedli, *Frieden wagen*, Freiburg 1981, S. 181.

13 Walter Rüegg, *Glaube als Basis der Armeefreundlichkeit – Über die Einstellung verschieden religiöser Schweizer zum Militär*, in: *Zürichsee-Zeitung*, 19. November 1982.

14 Ansgar Friemelt/Fritz Oser, *Den Frieden lernen*, Olten 1973, S. 172ff.

15 Dokumentiert in: *Orientierung*, 31. Mai 1984, S. 118.

16 *Feministisch-theologische Thesen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*, in: NW 1988, S. 292.

17 Hans-Rudolf Kurz, *Tages-Anzeiger-Magazin*, 20. Januar 1973.

18 Zit. nach: Franz J. Hinkelammert, *Die Politik des totalen Marktes, ihre Theologisierung und unsere Antwort*, in: NW 1984, S. 307.

19 *Kirche im Verständnis des Menschen von heute*, Ziff. 2.2.2.

20 Vgl. Friedhelm Hengsbach, *Ein neuer Typ katholischer Soziallehre*, in: *Katholische Sozialakademie Österreichs und Publik-Forum* (Hg.), *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle – Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA*, Frankfurt 1987, S. 6ff.

21 Vgl. Walter Ludin, *Predigt über den Milchpreis?*, in: *Vaterland*, 25. Januar 1974.

22 *Beziehung zwischen Kirche und politischen Gemeinschaften*, Ziff. 1.5.4.11.

23 Zit. nach: Hinkelammert, a.a.O., S. 307.