

SIEGFRIED WIEDENHOFER

Kirche, Geld und Glaube

Ekklesiologische Überlegungen

Welche Bedeutung hat das Geld für den sakramentalen Charakter der Kirche? Diese Frage wird sicher einige Leserinnen und Leser verwundern, bewegt sich doch die gegenwärtige Diskussion über Kirche und Geld meistens in den emotionsgeladenen, plakativen und allem voran moralisierenden, kaum aber theologischen Bahnen. Jenseits solcher Debatten stellt der Autor, Professor für Systematische Theologie an der Universität Frankfurt, das Problem in den ekklesiologischen Kontext hinein. Die theologische Tabuisierung des Geldes entspricht eher einem latenden Manichäismus denn dem christlichen Glaubensbekenntnis. Einerseits verbindet dieses die Schöpfung mit der Erlösung und Vollendung, andererseits differenziert es. Dies erlaubt den Umgang mit dem Geld in einer nicht aufhebaren Spannung zu orten: Er hat Teil am sakramentalen Charakter der Kirche und ist der Anlaß, sich in lebensfeindlichen Götzendienst zu verstricken. Die Omnipotenz des Geldes in den modernen Gesellschaften, die geradezu die „ökonomische Religion“ erzwingt, macht den kirchlichen Umgang mit dem Geld zu einem Kriterium, an dem sich der wahre Gottesdienst entscheidet. (Redaktion)

Die Katholische Akademie Rabanus Maurus in Wiesbaden-Naurod veranstaltete drei Tagungen über „Geld und Glaube“, die in einer gemeinsamen Publikation erscheinen sollen. Diesem Beitrag liegt ein Referat zugrunde, das bei der dritten Tagung im November 93 gehalten wurde.

1. Der bisherige Weg unserer dogmatischen Frage

Wenn der Glaube hinsichtlich seiner objektiven Seite nicht primär eine Summe von verbindlichen Wahrheiten und Normen ist, sondern zuerst einmal einen geschichtlichen Weg darstellt, den Weg der Begegnung Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott, dann liefert die Struktur dieses Weges den ersten maßgeblichen Hinweis für die dogmatische Beantwortung der Frage, wie wir heute das Verhältnis von Kirche und Geld zu sehen und zu verstehen haben.

Zur geschichtlichen Struktur dieses Weges dürften im Abendland mindestens folgende Knotenpunkte gehören: 1. In der Alten Kirche ist der richtige Umgang mit Geld und Vermögenswerten nicht nur ein genuin ekklesiologisches Problem, sondern sogar ein wichtiger Bestandteil altkirchlicher Ekklesiologie.¹ Die kirchliche Gemeinschaft erscheint dort ja gleichsam als eine große Familie, die auch über ein gemeinsames Familienvermögen verfügt. Die Verwaltung dieses durch Kollekten, Spenden und Schenkungen zustandegekommenen, oft nicht geringen Vermögens stellt eine wichtige Aufgabe des Bischofs dar. Zu seiner Verantwortung als Haushalter Gottes gehört nämlich nicht nur die Bewahrung

¹ Vgl. dazu Reinhard Staats, *Deposita pietatis – Die Alte Kirche und ihr Geld*. In: ZThK 76 (1979) 1–29; ders., *Die Ortskirche soll reich sein. Ein Grundsatz frühchristlicher Wirtschaftsethik*. In: Diak. 19 (1988) 236–244; zum geschichtlichen Überblick insgesamt Günther Lanczkowski/Martin Honecker, *Art. Geld*. In: Gerhard Krause/Gerhard Müller (Hg.), TRE. Bd. 12. Berlin 1984. 276–298 (Lit.); Wolfgang Lienemann (Hg.), *Die Finanzen der Kirche. Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie*. München 1989 (FBESG 43).

des „depositum fidei“, des hinterlegten Glaubensgutes, sondern auch der »quasi deposita pietatis« (wie es bei Tertullian in *Apologeticum* 39,5–6 heißt, das die Verhältnisse des 2. Jahrhunderts widerspiegeln dürfte), der „Darlehen der Frömmigkeit“, oder einfacher gesagt: der Gemeindemasse, aus der die Gemeinde ihre großen diakonalen Aufgaben, aber auch ihre wachsenden Personalkosten finanziert.

Wie die berühmte, von Eusebius überlieferte Liste des römischen Bischofs Cornelius aus dem 3. Jahrhundert zeigt, handelt es sich dabei um eine keineswegs geringe wirtschaftliche Leistung. Denn dieser Liste zufolge wurden damals in der römischen Kirche ständig unterhalten: ein Bischof, 46 Presbyter, 7 Diakone, 7 Subdiakone, 42 Akolythen, 52 Exorzisten, Lektoren und Türwächter und über 1500 Witwen und Hilfsbedürftige.

Trotz einer prinzipiellen Unterscheidung von geistlich und weltlich und trotz einer gewissen Jenseitszugehörigkeit ist eine noch relativ undifferenzierte Einheit von Glauben und Leben für die Alte Kirche so selbstverständlich, „daß in der ältesten Kirchengeschichte, sogar des ganzen ersten Jahrtausends, eine grundsätzlich kritische Einstellung zum Reichtum der Kirche noch keinen Platz hat. Die Kirche Jesu Christi durfte, ja sollte über großes Kapital verfügen.“² Zur Unterstützung der Armen verwendet, ist der Reichtum der Kirche voll legitimiert. Ja, es war gerade auch die ökonomische Potenz christlicher Gemeinden, die zu einem wichtigen Motiv der Christenverfolgung geworden ist. „Nicht die Tatsache, daß die Kirche über Vermögen verfügte, sondern wie zuverlässig

sie und glaubwürdig sie es im Sinne Jesu Christi verwaltete – das war von Anfang an eine brennende Frage.“³ Die Kritik richtete sich daher auch vorzugsweise gegen Mißbräuche, gegen profitsüchtiges Finanzgebaren und fragwürdige Bankgeschäfte von Bischöfen, gegen Veruntreuung kirchlicher Gelder und ähnliches.

2. Im mittelalterlichen Streit zwischen Papsttum und Kaisertum bereitet sich eine grundlegende Differenzierung von geistlich und weltlich vor, die das Verhältnis von Kirche und Geld in der Neuzeit unter völlig neuen Voraussetzungen stellen wird. Zunächst hat freilich das Bestreben des Papsttums, die Freiheit der Kirche durch eine religiös-politische Oberherrschaft über das Kaisertum zu bewerkstelligen, im Spätmittelalter zu einer neuen Politisierung, Juridisierung, Bürokratisierung und Ökonomisierung der Kirche geführt. Das avignonesische Papsttum suchte ja seine Unabhängigkeit durch den konsequenten Ausbau eines rigorosen Fiskalsystems, d.h. durch eine rücksichtslose Ausbeutung des vorhandenen Kirchengutes der abendländischen Christenheit, zu sichern. Deshalb wurden nun im 14. Jahrhundert die Reservationen, Provisionen und Expektanzen von beziehungsweise auf Kirchenstellen weiter ausgedehnt, deshalb entwickelte sich nun ein ganzes System von Steuern, Abgaben (Servitien und Annaten) und Dispensationen, das ausgezeichnet funktionierte, weil viele davon profitierten. Nach dem Schisma 1378 mußte das vorhandene Kirchengut sogar zum Unterhalt von zwei einander befehdenden Kurien herangezogen werden.

Es ist gut zu verstehen, daß in der Lo-

² *Staats, Deposita*, 4.

³ *ebd.*, 27

gik des Gegenzuges gegen diese mittelalterliche Entwicklung stark spiritualisierende und individualisierende Reformbestrebungen (von den mittelalterlichen Armutsbewegungen und den asketisch-rigoristischen Gruppen über die praktisch-mystischen Reformbewegungen des Spätmittelalters bis hin zur Reformation) ein neues kirchliches Armutsideal kreierten, das eine grundlegende Ausdifferenzierung des Geldes aus dem Wesen der Kirche implizierte.⁴

Dafür gibt es noch einen zweiten zusätzlichen Grund: In der Zurückweisung überzogener hierokratischer Superioritätsansprüche des Papsttums in den entstehenden Territorial- und Nationalstaaten kommt es gleichzeitig zu einer fortschreitenden Partizipation der weltlichen Gewalt an kirchlichen Dingen, zur Ausbildung eines landesfürstlichen Kirchenregiments, das in seiner Zuständigkeit für das „temporale ecclesiasticum“ auch die Verfügung über das Kirchengut anstrebte und im Spätmittelalter zum großen Teil auch erreichte.

3. In der Neuzeit kommt diese mittelalterliche Ausdifferenzierung theoretisch und praktisch zum Tragen. Es war nämlich gerade auch jene spätmittelalterliche Kommunalisierung des Kirchengutes und jene spätmittelalterliche Verstädterung des Kirchenwesens, die wiederum im Gegenzug zu einer neuen, nun eben neuzeitlichen Art sowohl von Verinnerlichung als auch von Verkirklichung des Glaubens und der Religion führen wird. In der Reformation wird diese Tendenz zur Entkirchlichung und Entsakralisierung der materiellen Güter auch theologisch aufgenommen und so noch einmal

systematisch verstärkt. Die kirchliche Geldverwaltung hat daher im Rahmen einer evangelischen Lehre von der Kirche keinen zentralen Platz mehr, zumal das landesherrliche Kirchenregiment der Kirche die Geldgeschäfte auch faktisch weithin abgenommen hatte.

Katholischerseits wurde diese neuzeitliche Differenzierung theologisch mit Hilfe der Natur-Übernatur-Unterscheidung zu bewältigen versucht. Einerseits sollte damit der relativen Autonomie und Eigenlogik des weltlichen Bereichs Rechnung getragen werden, andererseits sollte damit aber auch die Überordnung und Unableitbarkeit des in der kirchlichen Institution verwalteten göttlichen Heilshandelns gesichert werden. Auf diese Weise konnte sich eine kirchliche Finanzverwaltung herausbilden, die zwar durch die geistlichen Ziele eine gewisse Rahmenordnung erhalten hatte, als solche aber der Logik des weltlichen Wirtschaftens folgen konnte.

4. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (in Vorformen schon im 19. Jahrhundert) wird immer deutlicher, daß die mittelalterlichen und vor allem die neuzeitlichen Differenzierungen noch keinen Ersatz, geschweige denn eine Überbietung der bis in das Mittelalter hinein dominierenden Verbindung von Religion und Politik, Religion und Wirtschaft darstellen konnten. Auf der einen Seite weisen sowohl eine potentiell totalitäre Machtpolitik des Staates als auch eine aus der Öffentlichkeit der Gesellschaft immer stärker herausfallende verkirklichte Religion erhebliche Legitimationsdefizite und Plausibilitätsprobleme auf. Nur eine neuerliche kritische Verbindung von Religion und Politik, Reli-

⁴ Vgl. etwa die Übersichten bei *Isnard Wilhelm Frank*, Kirchengeschichte des Mittelalters. (Leitfaden Theologie 14). Düsseldorf 1984; *Siegfried Wiedenhofer*, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie. Graz 1988. 127–146.

gion und Wirtschaft scheint hier für beide Seiten eine Lösung zu verheißen. Auf der anderen Seite ist es die (im christlichen Glauben noch einmal verstärkte) politische Potenz des Religiösen (vom universalen Wahrheits- und Herrschaftsanspruch des einen Gottes, über Menschwerdung und Kreuzigung des Gottessohnes bis zur geschichtlich-sichtbaren Präsenz des Gottesgeistes in der Öffentlichkeit der Heilsgemeinde), die auf eine neuerliche kritische Verknüpfung von Religion und Politik (weniger zunächst noch von Religion und Wirtschaft) hindrängt. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie ist nur eine, wenn auch die beachtenswerteste und einflußreichste Variante solcher Versuche.⁵

Wenn wir unsere heutige Situation in der katholischen Kirche mit dem eben skizzierten Weg des kirchlichen Glaubens und der kirchlichen Praxis vergleichen, dann ist, denke ich, sofort sichtbar, daß wir alle Knotenpunkte dieses Weges, zum Teil auch in seltsamen Mischformen, in der heutigen kirchlichen Wirklichkeit kultivieren und tradieren: die Vorstellung, daß Geld und Vermögen, richtig verwaltet und für geistliche Ziele eingesetzt, ein notwendiger Teil kirchlicher Wirklichkeit ist; die Vorstellung, daß finanzielle Unabhängigkeit eine Voraussetzung kirchlich-institutioneller Selbstbehauptung darstellt; die Vorstellung, daß Geldgeschäfte in der Kirche eine wirtschaftstechnische Angelegenheit sind, die von den geistlichen Handlungen der Kirche streng zu unterscheiden seien; schließlich auch die Vorstellung, daß Geld und Vermögen in der Kirche

eigentlich keinen Platz haben, da die Kirche eine Kirche der Armen sein müsse.

Wenn die Differenz-Einheit von Schöpfung, Erlösung und Vollendung im christlichen Glaubensbekenntnis die diachrone Struktur des Glaubens signalisiert, dann bedeutet dies für eine dogmatische Hermeneutik, daß es zum einen eine wirkliche Fortschrittsgeschichte des Glaubens, einen echten Weg des Glaubens gibt, den man nicht mehr einfach zurückgehen kann und darf. Zum anderen gibt es allerdings im Glauben an den einen Gott zugleich auch eine Einheit des Glaubens, die bedeutet, daß die bisherigen Stadien des Weges nicht einfach zurückgelassen und vergessen werden dürfen, sondern der erneuten kritischen Erinnerung und Aktualisierung aufgegeben sind. In dieser Hinsicht ist tatsächlich jeder Fortschritt auch eine Art Verlust. Eine heutige dogmatische Antwort geht daher genau so fehl, wenn sie hinter die bisherigen Differenzierungen zurückfällt, wie sie fehl geht, wenn sie diese Differenzierungen unreflektiert reproduziert und legitimiert.

Nehmen wir aber gleich einen zweiten dogmatischen Anlauf hinzu: die Auslegung unserer Frage im Zusammenhang des christlichen „Glaubenssystems“, die Auslegung „nach der Analogie des Glaubens“, wobei aufgrund des vorhin Gesagten natürlich vorausgesetzt ist, daß dieser dogmatische Zusammenhang im Kontext unseres heutigen Wegstückes, im Kontext der heutigen Bedingungen neu zur Sprache und zum Leben gebracht werden muß.

⁵ S. Wiedenhofer, Art. Politische Theologie. In: Görres-Gesellschaft (Hg.), Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Bd. 4. Freiburg 1988. 497–500; ders., Die Kirche der Armen als vera ecclesia. Die befreiungstheologische Ekklesiologie Jon Sobrinos in der Sicht europäischer Theologie. In: Otto König/Gerhard Larcher (Hg.), Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput. Graz 1992. 75–98.

2. Die Kirche als Heilszeichen der Liebe Gottes in der Welt und ihr Umgang mit dem Geld

Fragt man, was die Kirche ist, was sie in ihrem *Wesen* ist, dann erhält man in der heutigen katholischen Theologie in der Regel eine doppelte, sich wechselseitig bestimmende dogmatische Antwort, die in meiner eigenen Version so formuliert werden kann: Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die in der Nachfolge Christi die trinitarische Lebensgemeinschaft Gottes bezeugt,⁶ und: die Kirche ist das Heilszeichen der schöpferischen, erlösenden und vollendenden Liebe Gottes in der Welt.⁷

Aus räumlichen Gründen beschränke ich mich hier auf einige Erläuterungen der zweiten Bestimmung, des sakramentalen Charakters der Kirche und seiner Bedeutung für den Umgang der Kirche mit dem Geld.⁸

Zuerst wäre festzuhalten, daß mit dieser Wiederentdeckung des sakramentalen Charakters der Kirche eine grundlegende Dialektik religiöser Erfahrung auch in das katholische kirchliche Bewußtsein zurückgekehrt ist, wie sie in allen authentischen religiösen Erfahrungen wirksam ist. Durch die genuine Erfahrung des Göttlichen entsteht offensichtlich eine ganz bestimmte Bewußtseinsstruktur. Diese Struktur umfaßt einerseits die Fähigkeit, als welthaftes Zeichen und Zeugnis des Göttlichen zu dienen, sie schließt andererseits die Fähigkeit ein, die Differenz zwischen Gott und Welt offenzuhalten. Jeder echte religiöse Glaube und jede

authentische religiöse Institution besitzen diese dialektische Struktur.⁹

Diese allgemeine Sakramentalität des authentischen religiösen Bewußtseins und seiner Institutionen wird im Rahmen der christlichen Glaubenserfahrung in bestimmter Weise modifiziert und determiniert: Da die den Menschen allein einlassende, heilende und vollendende Nähe Gottes vom Christen als das dreifach-eine Handeln des Schöpfergottes, Erlösergottes und Vollendergottes erfahren wird, wird auch kirchliches Handeln nur dann zum vollen Zeichen und Bild göttlichen Wirkens, wenn es diese dreifach-eine Gestalt aufweist, d.h. wenn es Aktualisierung des Schöpfungscharakters der Welt, erinnernde Vergegenwärtigung der bestimmten geschichtlichen Großtaten Gottes und Antizipation der verheißenen Vollendung in einem ist.

Die im zentralen christlichen Gottesdienst der Eucharistiefeier im Mittelpunkt stehende Vergegenwärtigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi ist deshalb ein wichtiger und unerlässlicher Teil des Gesamtzeichens, das die Kirche darstellt. Aber kein Gottesdienst, in dem die geschichtlichen Heilstaten Gottes gefeiert wird, wäre sozusagen allein fähig, die heilsame Nähe Gottes zu vergegenwärtigen. Er tut dies nur, insofern er immer schon in einer Welt geschieht, die ihrerseits schon ein Vergegenwärtigungszeichen göttlichen Wirkens, nämlich ihres Geschaffenseins ist. Nur wenn sich der Gottesdienst als Erinnerungs- und Vergegenwärtigungsfeier der geschichtli-

⁶ Vgl. S. Wiedenhofer, *Das katholische Kirchenverständnis*, 181–196; Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*. Würzburg 1992. 61–131.

⁷ Vgl. S. Wiedenhofer, ebd., 196–212; M. Kehl, ebd., 61–131.

⁸ In den eigentlichen ekklesiologischen Überlegungen folge ich hier weitgehend Wiedenhofer, ebd., 196–212.

⁹ Vgl. dazu Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*. Frankfurt 1986. 19–61; Richard Schaeffler, *Religion und kritisches Bewußtsein*. Freiburg 1973. 107–253.

chen Großtaten Gottes und der Welt-dienst (die Arbeit und das technische, politische, wirtschaftliche und soziale Handeln) als Partizipation am Schöpferwirken Gottes zu einem Gesamtzeichen miteinander verbinden, werden sie zum wirksamen und wirklichen Bild und Zeichen göttlichen Wirkens. Zu Gottesdienst und Weltdienst gehört notwendig auch die christliche Vollendungshoffnung, die sich auf das Bekenntnis zur Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade gründet und die im Tod Jesu die alte Welt an ihr Ende gelangt und in der Auferweckung Jesu die vollendete Zukunft bereits angebrochen und vorweggenommen sieht.

Konkreter gesprochen bedeutet dies: Weder die technologische Bearbeitung der Welt noch der praktisch-politische Einsatz für die Würde der Person, für die Befreiung der Armen, für die Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern und den gesellschaftlichen Schichten, für die Selbstverantwortung und Selbstbestimmung des einzelnen und für eine gerechte Wirtschaftsordnung sind einfach Nebeneffekte, die von selbst eintreten oder die auch ausbleiben könnten, wenn nur der Gottesdienst den Vorschriften gemäß gefeiert wird. Weder die gottesdienstlichen Versammlungen noch die sakramentalen Symbolhandlungen sind ein bloß veranschaulichender oder deutender feierlicher Zusatz, der auch fehlen könnte, wenn nur der rechte politische und wirtschaftliche Einsatz vorhanden ist. Weder die Hoffnung auf die von Gott allein zu erwartende Vollendung der Welt noch der verlangende Ausgriff auf die neue Welt sind bloß ein besonderer zusätzlicher Akzent, den man weglassen könnte, wenn nur der Gottesdienst recht gefeiert oder die Welt wirksam verändert wird. Nur in einer Verbindung dieser Aspekte miteinander und

in ihrer gegenseitigen Bestimmung, Begrenzung und Vollendung konstituieren sie sich zur Kirche als Zeichen und Medium der göttlichen Hingabe an die Welt, die eine versöhnte Welt und Menschheit schaffen will.

Das bedeutet für den kirchlichen Umgang mit Kultur, Politik, Wirtschaft, Geld, Technik, Wissenschaft, Denken, Information zunächst einfach, daß alle Versuche, diese Dinge schamhaft in den Hintergrund abzuschieben, um dadurch die eigentliche geistliche Aufgabe der Kirche zu sichern und zu fördern, eher auf einen latenten Manichäismus oder Deismus schließen lassen denn auf eine wirkliche Treue zum christlichen Glaubensbekenntnis. Von dessen grundlegender Verbindung von Schöpfung, Erlösung und Vollendung her gehört die kulturelle Tätigkeit des Gläubigen zur Vollständigkeit des kirchlichen Zeichens notwendig hinzu. Mit anderen Worten: der rechte Umgang mit Geld hat teil am sakramentalen Charakter der Kirche. Er ist ein Teil des Sakraments, das die Kirche ist.

Auf der anderen Seite signalisiert die Unterscheidung von Schöpfung, Erlösung und Vollendung im Glaubensbekenntnis, daß die gesamte kulturelle Tätigkeit des Menschen für den Gläubigen immer auch Ausdruck des Unglaubens und der Sünde ist, Ausdruck des krampfhaften und notwendig misslingenden mühsamen Versuches der Selbstschaffung, der Selbstbehauptung im Feld der Gottferne, wie das die jahwistischen Sündenfallgeschichten in Gen 3–11 eindrucksvoll zeigen. Sie ist sozusagen immer auch Kompensation und Prothese des aus dem Lebenszusammenhang mit Gott, dem Grund des Lebens, herausgefallenen Menschen, der sich mit Hilfe der von ihm geschaffenen Kultur, der Wirtschaft, der Technik, der Kunst, der Religion,

der Information, der Wissenschaft selbst eine neue Lebensgrundlage schaffen will und muß und in diesem Versuch sich nur noch mehr im lebensfeindlichen Götzendienst, in Selbstanbetung oder Anbetung anderer irdischer Größen verstrickt.¹⁰

Wenn der Umgang mit Geld notwendig zum sakramentalen Zeichen der Kirche gehört, dann ist die entscheidende dogmatische und pastorale Frage nach dem Gebrauch des Geldes in der Kirche die Frage nach der genuine Transparenz des kirchlichen Zeichens. Diese Frage wird zugleich bestimmt von den normativen Hinweisen, die der bisherige Weg des christlichen Glaubens und vor allem sein Ursprung in Verkündigung und Geschichte Jesu Christi liefert, und vom Kontext des gegenwärtigen Lebens und Denkens, der die Verstehens- und Kommunikationsbedingungen darstellt.

Zu diesen Kommunikationsbedingungen gehört z.B. auch die soziopolitische Verschärfung, welche die Frage nach dem Verhältnis von göttlichem Heil und kirchlicher Vermittlung und die Frage nach dem Verhältnis von Institution und Botschaft im Kontext der neuzeitlichen pluralistischen Gesellschaft gefunden hat. Politische Ideen und religiöse Botschaften geraten nämlich in einer pluralistischen Gesellschaft automatisch in eine gesellschaftliche Marktlage, die zwischen der Überzeugungskraft von Ideen und dem gesellschaftlichen Einfluß ihrer Vertreter ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit erzeugt.¹¹

Das beste Anschauungsbeispiel für diesen Sachverhalt bilden die Wahl-

kämpfe. Wenn eine Partei ihr Programm gesellschaftlich und politisch durchsetzen will, braucht sie gesellschaftlichen Einfluß. Sie muß daher alles tun, damit ihre Vertreter gewählt werden. Sobald jedoch die Zwecke anfangen, die Mittel zu heiligen, sind selbst kriminelle Machenschaften nicht mehr kriminell, sondern eine notwendige Voraussetzung dafür, daß die eigene Wahrheit politisch wirksam werden kann. Auch das eigene politische Programm muß noch auf die Wahl ausgerichtet werden. Von daher entsteht oft der Eindruck, dieses Programm dient nur dazu, daß seine Vertreter gewählt werden. Auf diese Weise entsteht ein Teufelskreis, aus dem man offenbar nur durch eine schwer akzeptierbare Alternative herauszukommen scheint: Entweder auf gesellschaftliche Verwirklichung seiner Ideen zu verzichten oder den Verdacht ideologischer Selbstrechtfertigung zu akzeptieren.

Das Transparenz-Problem wird noch gravierender bei der Kirche, die als gesellschaftliche Institution eine göttliche Wahrheit verkünden will. Dieses Problem der Transparenz des kirchlichen Zeichens ist aufgrund der neuzeitlichen Differenzierungsvorgänge und des eben angedeuteten soziopolitischen Kontextes das zentrale Problem heutiger christlicher Ekklesiologie. Diese Transparenz ist nicht nur eine Verheißung, sondern auch eine Aufgabe, die verfehlt werden kann. Wenn im Handeln und in der Gestalt der Kirche die in Jesus Christus unwiderprüflich in die Geschichte eingetretene Herrschaft der Liebe Gottes neue Gegenwart gewinnen soll, dann besteht trotz der Verheißung der Unzerstör-

¹⁰ Eugen Drewermann, *Strukturen des Bösen*. 3 Teile. Paderborn I 1987, II 1985, III 1986.

¹¹ R. Schaeffler, *die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik*. Freiburg 1974. 57–66.

barkeit der Kirche die Gefahr, daß kirchliches Handeln zum Lügenzeichen, zum Täuschungszeichen, ja zum Götzendienst wird.

Im Zusammenhang mit dem Bundes-schluß am Sinai erzählt das Alte Testament die Geschichte vom goldenen Kalb beziehungsweise goldenen Stier (Ex 32). Diejenigen, die dieses Kultbild verehren, bekennen sich zum Gott, der sie aus Ägypten herausgeführt hat (Ex 32,4.8). Sie verehren diesen Gott und erzählen seine (geschichtliche) Volksgründungshandlung. Aber in Wirklichkeit verehren sie einen Götzen, so sagt unser Text. Denn sie setzen den Gott, der sie befreit hat, in ihrem Kultbild in einer Gestalt gegenwärtig, die in die Irre führt. Sie identifizieren den Gott, der die Unterdrückten aus der Knechtschaft in Ägypten gerettet hat, mit der stierhaften Mächtigkeit und Zeugungskraft der Fruchtbarkeitsgottheit.

Ganz ähnlich argumentiert Paulus im Zusammenhang mit Problemen der rechten Feier des Gottesdienstes in der Gemeinde von Korinth (1 Kor 11,17–34): Wie sich die Gemeindemitglieder in Korinth zum Gottesdienst versammeln und was dabei sichtbar und erfahrbar wird, widerspricht dem, was sie im gottesdienstlichen Handeln sichtbar und gegenwärtig machen wollen: die Hingabe Jesu in seinem Tod, die in seiner Auferweckung zum Neuanfang des Lebens für alle Welt wird. Paulus behauptet hier nicht, daß die Korinther in ihrem Gottesdienst an jemand anderen denken als an ihren Herrn oder etwas anderes feiern als seinen Tod und seine Auferweckung.

Aber er bestreitet, daß sie in Wirklichkeit das Herrenmahl feiern, weil das Bild, unter dem sie das tun, in die Irre führt: „Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahles mehr; denn jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen, und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist“ (1 Kor 11,20f).

Diese für alle irdischen Zeichen göttlichen Handelns strukturelle Gefahr, zum Lügenzeichen oder Täuschungszeichen zu werden, muß auch für die Kirche zum Anlaß ständiger Gewissensprüfung, ständiger Reue und Bekehrung werden.¹² Die Kirche ist erst berechtigt und fähig, den Götzendienst in der Welt aufzudecken und anzuklagen, wenn sie den latenten Götzendienst im eigenen Rahmen erkennen und bereuen kann. Sonst wird jede Anklage der Schlechtigkeit der Welt zu einem bloßen Reflex der Selbstbehauptung und Selbstrechtfertigung. In dieser Frage haben die II. und die III. Vollversammlung der lateinamerikanischen Episkopats in Medellín 1968 und Puebla 1979 deutlich über das II. Vatikanische Konzil hinausgeführt: Eine reiche Kirche oder eine Kirche, deren erste Sorge ihr Überleben oder ihr reibungsloses Funktionieren ist, ist nicht nur ein falsches Zeichen in bezug auf die Armut, die Krankheit, den Hunger, die Unterdrückung, die Gewalt und die Unfreiheit, welche die ganze Dritte Welt zu Tode quälen, sondern auch ein Lügenzeichen in bezug auf den Gott des Mitleidens, der Befreiung und der Solidarität, den sie nach dem Bilde

¹² In dieser Hinsicht ist auch die heftige Kirchenkritik, wie sie heute aus einer eindeutig fundamentalistisch rezipierten Aufklärungstradition heraus laut wird, durchaus als eine Art Beichtspiegel zu verwenden: vgl. *Karlheinz Deschner/Horst Herrmann*, *Der Anti-Katechismus. 200 Gründe gegen die Kirche und für die Welt*. Hamburg 1991; *H. Herrmann*, *Die Kirche und unser Geld. Daten – Tatsachen – Hintergründe*. Hamburg 1991; *S. Wiedenhofer*, *Apologie der Kirche – Idealisierung der Kirchengeschichte?* In: *Hans Reinhard Seeliger* (Hg.), *Kriminalisierung des Christentums? Die Kirchengeschichtsschreibung Karlheinz Deschners auf dem Prüfstand*. Freiburg 1993, 97–112.

Christi in der Geschichte repräsentieren soll.

Der Gefahr, wählen zu müssen zwischen Selbstanbetung und Götzendienst auf der einen Seite (der Vergöttlichung des kirchlichen Zeichens und der Ersetzung der Wahrheit Gottes durch die Wahrheit der Kirche) und Selbstverzweiflung beziehungsweise Selbstaufgabe auf der anderen Seite (dem Verzicht, als Zeichen und Zeugnis göttlicher Wahrheit und göttlichen Lebens in der Welt zu dienen), kann die Kirche nur entgehen, indem sie sich in der praktischen Nachfolge Jesu (in der Übernahme seiner Option für die Sünder und die Armen) und in der gottesdienstlichen Feier seiner Hingabe immer wieder neu gleichgestalten läßt seinem Bild und Zeugnis (Röm 8,29).

Je mehr dies geschieht, um so heilsichtiger wird der Gläubige beziehungsweise die Kirche auch in der Frage werden, welcher gesellschaftliche oder kirchliche Umgang mit Geld eine Form des Gottesdienstes und welcher eine Form des offenen oder latenten Götzendienstes darstellt. Auf jeden Fall wird dann sofort sichtbar, daß die Frage des Umganges mit Geld nicht nur eine ethische, sondern auch eine ekklesiologisch-sakramentale Frage ist, d.h. daß das Geld Teil eines Zeichensystems ist und selbst Zeichencharakter hat, „sakramentalen“ Charakter hat, wenn man so will.¹³

Weil eine Wechselwirkung zwischen den gesellschaftlich dominanten Handlungsweisen, Institutionen und materiellen Lebensbedingungen auf der einen Seite und den Plausibilitäts- und Sinnstrukturen des gesellschaftlichen Bewußtseins auf der anderen Seite besteht, gibt es gewissermaßen auch im

gesellschaftlichen Bereich so etwas wie eine kulturelle Sakramentalität, eine Zeichenhaftigkeit von Gegenständen und Handlungen, die über ihre unmittelbare Bedeutung hinaus eine generelle oder globale Sinnstruktur offenbaren und vermitteln. Auf dem kritischen Hintergrund der christlichen Glaubensüberlieferung enthüllt sich der Charakter des Geldes in den modernen kapitalistischen Gesellschaften als eines der wichtigsten „Sakramente“ des lebensbedrohenden Götzendienstes in der Gegenwart.

Über den funktionalen Primat der Wirtschaft im modernen Gesellschaftssystem hinaus hat die gesellschaftliche Omnipotenz des Geldes dazu geführt, daß das gesellschaftliche Bewußtsein auch dort noch an der Strukturlogik des Geldmediums partizipiert, wo es unmittelbar und real nicht mehr mit Geld zu tun hat. D.h., in einer solchen geldbestimmten Struktur von Kommunikation drohen alle Meinungen, Gefühle, Vorstellungen und Gedanken wie Warenobjekte auf ihre Tauschbarkeit reduziert zu werden. „Indem die Sozialwissenschaften von dem immer schon gegebenen Funktionieren des Geldmediums ausgehen, wird die Frage nach der Konstitution der gegen Geld getauschten Güter, Arbeit und Leistungen nicht gestellt; Güter, Arbeit und Leistungen fungieren vorab als tauschwertbestimmte Warenobjekte. Die im Geldmedium angelegte Kommunikation von Waren und Arbeit erfährt so eine über die Grenze der Ökonomie weit hinausreichende Objektivierung. Denn die Kommunikation von kulturellen Inhalten funktioniert dann und nur dann wie der Tausch und die Mitteilung von Waren-

¹³ Vgl. dazu auch *Gotthard Fuchs*, Geldanschauung. Aufgabenbeschreibung für eine konkrete Theologie. In: *Diak.* 19 (1988) 251–277.

objekten, wenn die Frage nach der Konstitution, d.h. nach der Begründung oder Legitimierung dieser Inhalte dadurch übersprungen wird, daß sie immer schon als kommunizier- und mitteilbar behandelt werden. Indem das Bewußtsein auf der Geldstufe des Bewußtseins dadurch bestimmt ist, daß ihm alle möglichen Inhalte immer schon als tauschbare, also geldbestimmte Warenobjekte begegnen, verstärkt das Bewußtsein diesen auf kommunizierbare Inhalte reduzierten Weltzustand insofern noch, als nur das bei ihm ankommen kann, was sich als prinzipiell mitteilungs- und tauchfähig darstellt. Da die von der Konstitutions- und Begründungsproblematik abgelöste Form der Kommunikation, die dann als verabsolutierte Kommunikation auftritt, von vornherein so gegeben ist, daß beliebige Inhalte als immer schon mitteilungsfähig fixiert werden, wird die Differenz zwischen ökonomisch getauschten Waren und kulturell, d.h. ethisch, ästhetisch und religiös kommunizierten Inhalten tendenziell zum Verschwinden gebracht.“¹⁴

Zur ökonomischen Religion, die dem kapitalistischen Wirtschaftssystem unterliegt,¹⁵ gehören neben den Dogmen der Priorität der Warenwelt, der universellen Tauschbarkeit und der Unbegrenztheit des Marktes noch eine ganze Reihe anderer Dogmen, wie etwa die Dogmen der Rationalität des Eigeninteresses und der Konkurrenz.

Auf dieser dogmatischen Grundlage erweist sich die ökonomische Religion exakt als Götzendienst, der eine Unmenge von Opfern fordert, ja fordern muß, um zu existieren. Denn die dem System inhärente Fetischisierung von Waren, Geld und Kapital, d.h. die Verwandlung von Ware, Geld und Kapital in hypostasierte, personalisierte Akteure und die gleichzeitige Verwandlung des Menschen in minderwertige Sachen, stellt einen kostenreichen Selbstwiderspruch dar: der Mensch, das Ebenbild Gottes, bückt sich vor seinem eigenen Werk. Ein solcher Götzendienst und Selbstwiderspruch kann nur unter großen Opfern aufrechterhalten werden.

Wenn die Kirche als Heilszeichen der lebenspendenden Nähe Gottes im Kontext einer solchen die gesamte moderne Gesellschaft umgreifenden ökonomischen Religion die befreiende Botschaft des Evangeliums verkünden will, dann kann sie das nur, wenn sie gleichzeitig bewußt und sensibel gegen den Götzendienst innerhalb und außerhalb der Kirche kämpft, vor allem aber in der eigenen Organisationsgestalt alle jene Elemente entfernt, die offenkundige oder latente „sakramentale“ Zeichen der ökonomischen Religion darstellen. Das Gesagte läßt sich so zusammenfassen:

1. Die Transparenz des kirchlichen Heilszeichens ist das zentrale ekklesiologische Problem der Gegenwart.

¹⁴ F. Wagner, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*. Stuttgart 1985, 66; vgl. auch Helmut Creutz, *Das Geld Syndrom. Wege zu einer krisenfesten Marktwirtschaft*. München 1993; Hans Christoph Binswanger, *Geld und Magie. Deutung und Kritik der modernen Wirtschaft anhand von Goethes Faust*. Stuttgart 1985; Johannes Hoffmann, *Geld und Gewissen. Zur Priorisierung der ethischen Perspektive gegenüber der Priorisierung des Geldes in der Wirtschaft*. In: Peter Roche/Johannes Hoffmann/Walter Homolka (Hg.), *Ethische Geldanlagen – Kapital auf neuen Wegen*. Frankfurt 1992, 9–27.

¹⁵ Vgl. dazu Franz J. Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus*. Freiburg 1985; Hugo Assmann/F. J. Hinkelammert, *Götze Markt*. Düsseldorf 1992; F. Wagner, *Geld oder Gott? J. Hoffmann, Ethische Geldanlagen, ders., In wessen Dienst? Theologische und sozioethische Reflexion zum Thema „Kirche, Geld und Glaube heute.“* In: Roche u.a., *Ethische Geldanlagen*, 120–136.

2. Der kirchliche Umgang mit dem Geld ist nicht nur eine ethische oder gar nur organisatorische Frage, sondern eine genuin ekklesiologische Frage: Der Umgang mit dem Geld ist ein untrennbarer Teil des Sakramentes, das die Kirche ist. Denn die Kirche erfüllt ihre Zeichenfunktion nur, wenn Gottesdienst, Weltdienst und Vollendungshoffnung sich miteinander zur Ganzheit eines einzigen Zeichens verbinden.

3. Im modernen Kontext der pluralistischen Gesellschaft mit ihrer Konkurrenzsituation und ihrer universalen Begründungspflichtigkeit und Verdächtigungsgeneigtheit ist eine wesentliche Bedingung der Transparenz des kirchlichen Zeichens die Transparenz des kirchlichen Haushalts (gläserner Haushalt).

4. Eine weitere Bedingung der sakramentalen Transparenz der Kirche ist die strikte Deckung zwischen der kirchlichen Organisationsstruktur (unter Einschluß der Finanzverwaltung) und den geistlichen Gehalten und Zielen (zeichenhafte Vermittlung der Herrschaft der Liebe Gottes in der Nachfolge Jesu, die besonders den Armen, Unterdrückten, Leidenden, Verzweifelten, Entrechteten gilt). Zur Transparenz des kirchlichen Zeichens gehört daher der beständige Kampf gegen den Götzendienst. Da die ökonomische Religion eine der wichtigsten Gegenwartsformen des Götzendienstes ist, entscheidet sich gerade am kirchlichen Umgang mit dem Geld der wahre Gottesdienst, in dem zugleich die Befreiung des Menschen verkündet und vollzogen wird.

BONIFATIUS

Solide Basisinformation zum Reizthema Kirchensteuer

Wolfgang Ockenfels
Bernd Kettern (Hg.)
Streitfall Kirchensteuer

228 Seiten. Kartiert
DM 26,80 / öS 209,- / sFr 27,80
ISBN 3-87088-779-6

Qualifizierte Autoren aus Kirche und Welt beleuchten Hintergründe, Notwendigkeit und Alternativen der Kirchensteuer.

„Wer kompetent über Beibehaltung oder Abschaffung der Kirchensteuer ... mitreden will, muß sich zuvor sachgerecht informieren. ‚Streitfall Kirchensteuer‘ bietet dafür profunde Orientierung.“

Würzburger Sonntagsblatt

Im Buchhandel erhältlich

