

Marianne Heimbach-Steins

»Zeichen und Werkzeug des Heils«

(Sozialethische Denkanstöße zum sakramentalen Selbstverständnis der Kirche)

Sakramentalität heißt: Kirche ist nicht für sich selbst da; und: Das verheißene Heil kann und soll durch die Kirche konkret werden. Daher muss sich Kirche in gesellschaftliche Geschehnisse einmischen – damit biblische Grunderfahrungen von Befreiung und Erlösung aufscheinen und die Verheißung konkret wird.

● Kirche existiert nicht um ihrer selbst willen, sondern um das Evangelium zu verkünden. Das kann sie nur, wenn sie in einer inneren Verbindung mit der »Welt« bzw. der Gesellschaft lebt, in der sie sich vorfindet. Ja, in bestimmter Hinsicht – nämlich als gesellschaftliche Institution – ist Kirche selbst immer auch Welt (vgl. Lumen gentium 48); sonst könnte sie die AdressatInnen der Heilsbotschaft gar nicht erreichen. Aber zugleich bleibt sie von der Welt unterschieden, weil die Botschaft, die ihr anvertraut ist und die sie legitimiert, »nicht von dieser Welt« ist: Kirche hat in der Welt Botschafterin des göttlich verheißenen Heils zu sein. In dieser grundlegenden Spannung kann Kirche sich selbst nur treu bleiben, wenn ihr inneres Gefüge und ihr äußeres Erscheinungsbild – ihre Sozialgestalt – sie glaubwürdig und authentisch erscheinen lassen, wenn die Art und Weise, wie sie in der konkreten Ge-

sellschaft existiert, mit der Botschaft, die sie den Zeitgenossen anbietet, zusammenpasst.¹

»Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.« (Lumen gentium 1) Dieser Satz, die einleitenden Worte der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, bringt zum Ausdruck, was »Sakramentalität« als Selbstbeschreibung – oder eher als Anspruch – für die Kirche bedeutet: »Mit der Bezeichnung der Kirche als ›Zeichen und Werkzeug‹ wird der Weg eröffnet, die Kirche geschichtlich als eigenständiges Handlungs-subjekt zu denken, wie es der Moderne entspricht. Zugleich ist die Kirche unmittelbar in einen Welt- und Menschheitsbezug gestellt. Kirche hat zur Aufgabe, durch die Weise ihres Daseins und durch ihre Verkündigung die Bestimmung der Menschen zur Gemeinschaft mit Gott und den Sinn ihres menschlichen Miteinanderseins geschichtlich-zeichenhaft aufzudecken.«²

Kirche und Welt verweisen aufeinander; sie bilden nicht ein Gegensatzpaar oder ein Konkurrenzverhältnis. Kirche soll Symbol – wirksames Zeichen – sein für das Heil, das Gott für die Welt will; und sie muss sich so – als Werkzeug Gottes – in die gesellschaftlichen Geschehnisse

einmischen, dass dieser Sinn von Kirche konkret erfahrbar werden kann. Indem Kirche sich als Sakrament zu verstehen versucht – eben das ist die Grundbotschaft des letzten Konzils über die Kirche – erarbeitet sie sich eine neue Basis, auf der der gesellschaftliche und der theologische

»Kirche und Welt verweisen aufeinander«

Charakter von »Kirche« zusammengedacht und dennoch unterschieden werden können: Kirche ist nicht ein getrenntes Gegenüber zur Gesellschaft, sondern repräsentiert als ein spannungsvoll integrierter Teil von ihr zugleich eine Verheißung.

In ihrem Erscheinungsbild als Institution und im konkreten Handeln der ihr verbundenen Menschen soll die biblische Grunderfahrung von Befreiung und Erlösung aufscheinen, damit die Verheißung konkret wird. Das Konzil erinnert mit der Wiederaufnahme des Leitmotivs vom Volk Gottes genau daran. Damit ist ein hoher Anspruch an die Kirche als Institution verbunden. Kirche wird deshalb danach streben, sich auf vielfältige Weise heilsam in die gesellschaftlichen Geschehnisse und in die menschlichen Nöte einzumischen. Die Möglichkeit und Wirklichkeit von Befreiung und Erlösung drängen die Kirche (d.h. konkret: die in ihr und in ihrem Namen Handelnden) immer wieder dazu, sich zu der heilsamen Botschaft Gottes hinzukehren, sich zu bekehren. In den folgenden Überlegungen soll diese Bewegung, in der der Anspruch der Sakramentalität der Kirche konkret wird, anschaulich werden.

Mit dem Anspruch, Zeichen und Werkzeug des Heils in der Welt und für die Welt zu sein, stellt sich die Kirche der immer wieder neuen Aufgabe, ihr eigenes Handeln zu prüfen – sich gleichsam einer kritischen sozioethischen »Ge-

wissenserforschung« zu unterziehen. In der Sprache der Dogmatik heißt das: Wenn die Kirche »zur Sachwalterin und zur sakramentalen Vorwegdarstellung des Reiches Gottes als des umfassenden Heils für die ganze Welt berufen« ist, »weist es sich nicht nur als ekklesiologisch unmöglich, sondern auch als theologisch unerträglich, die Sozialethik bloß ... als kirchliche Vorfeldarbeit zu verstehen. Sie stellt sich vielmehr als eigene und spezifische, genauerhin welthafte und weltgesättigte Form der christlichen Verkündigung heraus und gehört damit zu den Grundvollzügen der Kirche selbst, nämlich als ekklesialer Nachvollzug der Weltsorge Gottes.«³ Einfacher gesagt: Im gesellschaftlichen Handeln der Kirche geschieht das, was sie zum »Zeichen und Werkzeug des Heils« macht – oder es wird versäumt. Weil aber die Sendung der Kirche entscheidend davon abhängt, ist es ausschlaggebend, die Praxis der Kirche – für die einzelnen in ihr Handelnden, aber auch für das Erscheinungsbild der Institution – immer wieder genau zu prüfen. Diese Herausforderung soll nun in drei Schritten umschrieben werden.

Kirche der Armen

- In der Charakterisierung als »Zeichen und Werkzeug« relativiert Kirche sich selbst. Sie ist nicht Selbstzweck, sondern dient dem Heil der Welt. Diese Einsicht steht jeder ekklesialen Überheblichkeit entgegen: Kirche ist nicht das Reich Gottes; sie ist nicht selbst das Heil, das sie verkündet. Kirche kann, da sie an der menschlichen Unvollkommenheit teilhat, ihre Botschaft nicht schon vollkommen repräsentieren. Deshalb stellt sich immer wieder die Frage, inwieweit sie in ihrer konkreten Sozialgestalt dem Anspruch ihrer Sendung standhält. Diese kritische Anfrage trägt Sozialethik als »kritisches Gewissen« in der Kir-

che vor und hält so die »Weltdimension der kirchlichen Sendung«⁴ präsent. Die Zusammengehörigkeit von Zeichen- und Werkzeugfunktion ist in diesem Horizont zu betonen: Das, wofür Kirche in ihrer Verkündigung eintritt (Zeichen), muss sie selbst zu leben versuchen (Werkzeug). Das Dokument der Weltbischofssynode von 1971 hat diesen Zusammenhang programmatisch formuliert: »Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der

»Zeichen und Werkzeug«

Welt [sind] wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung.« (De iustitia in mundo 6)

Das Leitbild Kirche der Armen veranschaulicht und präzisiert die Anfrage an die Identität der Kirche als »Zeichen und Werkzeug«. Die »Entdeckung« der Kirche der Armen in der Gegenwart geschieht in der Konversion der latein-amerikanischen Kirche zu den Armen und in den Theologien der Befreiung, die diesen Prozess begleitet und reflektiert haben. In der Selbstbeschreibung der Kirche als Kirche der Armen bindet sie sich an die Wirklichkeit und Perspektive der Armen (Option für die Armen) und gewinnt von dort her ihr besonderes Profil und eine grundlegende Parteilichkeit. Sozialethisch folgt daraus, dass »alles Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft an der Frage [zu messen ist], inwiefern es die Armen betrifft, ihnen nützt und sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähigt« (ZSG 107). Anders gesagt: Eine Kirche, die sich als Kirche der Armen versteht, wird die Option für die Armen als Gerechtigkeitskriterium zum Maßstab ihrer gesellschaftlichen Einmischung machen und anwaltlich für die Beteiligung der Armen eintreten. Das

ist keine beliebige Wahl, sondern Konsequenz des biblisch fundierten Glaubens an die besondere Zuwendung Gottes zu den Armen.

Wie kann sich diese Option in der kirchlichen Sozialgestalt selbst ausdrücken, zumal in einer (immer noch) reichen Kirche? Dem Leitbild Kirche der Armen kommt richtungweisende Bedeutung zu: Sie gründet zum einen auf Zeugnissen gelebten Glaubens und kann von daher Neuaufbrüche (in) der Kirche orientieren. Zum anderen lenkt sie den Blick auf zentrale Maximen für die weltkirchliche Arbeit der Kirche, für ihr internationales Solidaritätshandeln; es umfasst »eine politische Diakonie, die auf das Empowerment der Armen abzielt und die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen auch in Deutschland entsprechend zu ändern bemüht ist, und ein[en] entwicklungspolitische[n] Selbstvollzug, der in einer partnerschaftlich-weltkirchlichen Netzwerkbildung sowie einer institutionellen Prophetie besteht und die ganze Kirche beansprucht.«⁵ So (und nur so) kann Kirche schließlich gerade auch in solchen Praxiszusammenhängen glaubwürdig präsent sein, in denen Ungerechtigkeit und Not das Leben der Menschen bestimmen (Bsp. Basisgemeinden in Slumvierteln; Arbeiterpriester).

Grundlegend ist also ein diakonisches Selbstverständnis der Kirche. Es darf sich nicht in einer professionalisierten, aus großen Bereichen des kirchlichen Lebens ausgegliederten Caritas

»weltkirchliche Solidarität«

erschöpfen (so wichtig diese ist), sondern muss kirchliche Praxis umfassend prägen; vor allem in Wohlstandsregionen der Welt wird darüber hinaus eine weltkirchliche Perspektive darauf achten, dass kirchliche Solidaritätspraxis nicht auf den jeweiligen lokalen Kontext beschränkt bleibt, sondern sich für eine armenorientierte

Entwicklungsarbeit öffnet. Weltkirchliche Solidarität geschieht tatsächlich auf allen Ebenen des kirchlichen Handelns, in Eine-Welt-Gruppen, in Partnerschaften zwischen Gemeinden und Diözesen in verschiedenen Weltteilen, in der Arbeit kirchlicher Hilfswerke, in Kampagnen (wie z.B. der Entschuldungskampagne Jubilee 2000), in der kritischen Begleitung staatlicher Entwicklungspolitik u.a.m.

Kirche als Lerngemeinschaft

● Wer die Kirche als Zeichen und Werkzeug des Heils versteht, lernt zugleich etwas über ihre Geschichtlichkeit: Als Institution bedarf die Kirche beständiger Korrektur, sie ist eine *ecclesia semper reformanda*. Den Blick für die eigene Geschichtlichkeit gewinnt Kirche, indem sie ihre innere Verbundenheit mit der Menschheitsgeschichte immer wieder neu entdeckt (vgl. *Gaudium et spes* 1). Unter diesem Vorzeichen kann sie sich nicht nur als »Lernende« begreifen (wie es im traditionellen Selbstverständnis der Kirche vorherrscht), sondern auch als eine, die selbst von der Gesellschaft lernen kann, ja dieses Lernen zu ihrer eigenen glaubwürdigen Entwicklung nötig hat. Ein solcher Lernprozess beruht darauf, dass die konkrete Situation entziffert

»beständige Korrektur«

wird »als ›theologischer Ort‹ einer Erkenntnis, die es durch eine Lektüre der Zeichen der Zeit voranzutreiben gilt«⁶.

Der lernenden Haltung gegenüber den gesellschaftlichen Ereignissen, Entwicklungen und Provokationen entspricht der methodische Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln. Die Methode geht aus von der Wahrnehmung dessen, was ist. Solches Sehen ist gebunden an einen Stand-

punkt, z.B. kann es angeleitet sein durch eine gläubige Weltsicht und durch ein christliches Ethos, wie es in einer bestimmten historischen und kulturellen Situation formuliert wird (ein

»Sehen – Urteilen – Handeln«

Beispiel dafür bietet das oben reflektierte Leitbild Kirche der Armen). Im Dialog mit anderen Perspektiven und Deutungsangeboten muss das, was gesehen wird, in einem zweiten Schritt beurteilt werden – die Ereignisse sind als »Zeichen der Zeit« (vgl. *Gaudium et spes* 4) zu deuten, d.h. als Herausforderung für die Verkündigung des Evangeliums zu entziffern. Diese Analyse, die auch auf gesellschaftswissenschaftliche und sozialetische Kompetenzen zurückgreifen muss, zielt schließlich darauf, im dritten Schritt Orientierungen zum Handeln, zur Veränderung der den christlichen Blick provozierenden Situation im Sinne der grundlegenden christlich-ethischen Optionen (z.B. Option für die Armen) zu erarbeiten. Diese Art der Hinwendung zu den Herausforderungen der Gegenwart ist selbst Frucht eines Lernprozesses der Kirche in der modernen Gesellschaft: Ursprünglich wurde der Dreischritt in der christlichen Arbeiterjugend (CAJ) entwickelt als eine einfache Methode, die den Jugendlichen in den Auseinandersetzungen mit den Herausforderungen der Industriegesellschaft Beteiligung ermöglicht. Sie zeigt, wie eine lernende – und zugleich das kritische Potential der christlichen Sozialethik freisetzende – Haltung von Kirche in der Gesellschaft gewonnen und eingeübt werden kann.

Ein besonders deutliches Beispiel für das Lernen der Kirche von der Gesellschaft bildet der lange und mühsame Weg der Anerkennung der modernen Menschenrechte – insbesondere der individuellen Freiheitsrechte – in der und durch die Kirche.

Noch die Päpste des 19. Jahrhunderts (v.a. Gregor XVI. und Pius IX.) reagierten mit tiefem Misstrauen und heftiger Ablehnung auf die Freiheitsrechte, wie sie in der französischen Revolution formuliert worden waren. Sie sahen darin eine Verabsolutierung menschlicher Freiheitsansprüche und eine Absage an die transzendente Wahrheit und verurteilten deshalb insbesondere die Freiheit des Gewissens und die Freiheit in religiösen Dingen als »Wahnsinn«. Erst Papst Johannes XXIII. (1958-1963) erkannte die epochale Bedeutung der Menschenrechte, wie sie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 niedergelegt sind, als Grundlage des friedlichen Zusammenlebens zwischen den Völkern offiziell an – davon gibt insbesondere die Enzyklika *Pacem in terris* (1963) Zeugnis. Zugleich entwarf er in

»Weg der Anerkennung der modernen Menschenrechte«

diesem Dokument eine eigene, auf dem christlichen Personverständnis beruhende Interpretation der Menschenrechte und legte damit den Grund für das heutige kirchliche Engagement zugunsten der Menschenrechte. Auf dieser Basis konnte das Konzil schließlich auch eine neue Position zur Religionsfreiheit erarbeiten. Das wichtigste Dokument dieses tief greifenden Lernprozesses, in dem die Kirche die traditionelle Position grundlegend korrigiert, ist die vor 40 Jahren verabschiedete Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae* 1965). Schon im Titel wird das »Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen« proklamiert und damit die kirchliche Sicht des Verhältnisses der Kirche zu Gesellschaft und Staat insgesamt auf einen neuen, in der Grundtendenz mit der Moderne vermittelbaren Kurs gebracht.⁷

Kirche im Dialog

● Wirksames Zeichen der Gegenwart Gottes und Werkzeug des Heils für die Menschen kann Kirche nur sein, wenn sie sich in einen konstruktiven Dialog mit der Gesellschaft einbringt. Bedingungen dafür sind wechselseitige Anerkennung und die Überzeugung, vom anderen etwas lernen zu können (mithin die eigene Position nicht als in sich geschlossen und unabänderlich zu begreifen). Die Möglichkeit des dialogischen Handelns der Kirche hängt daher mit dem Aspekt des Lernens im geschichtlichen Prozess eng zusammen. Kirche kann Prozesse in der modernen Gesellschaft nur dann kompetent mitgestalten und begleiten, wenn sie sich weder als Konkurrenz zu den notwendigen Sachkompetenzen noch als moralische »Superkompetenz« darstellt, sondern sich vielmehr fragend, werbend, mahnend und argumentierend zugunsten eines Je-Mehr an sozialer Gerechtigkeit und deshalb besonders zugunsten der Armen und Ausgegrenzten in die gesellschaftlichen Gestaltungsprozesse einmischt. Um die notwendige Freiheit zu solcher Beteiligung im Dialog zu wahren, darf Kirche sich nicht für fremde Zwecke vereinnahmen oder auf Rollen festlegen lassen, die ihrem Auftrag widersprechen. So ist es weder die Aufgabe von Kirche, an Stelle politischer Instanzen Politik zu machen, noch eine bestimmte Politik zu legitimieren, noch darf sie sich in eine Abhängigkeit vom Staat begeben, die sie kritikunfähig macht (vgl. *Gaudium et spes* 76). Sie kann sich aber auch nicht auf die Rolle eines neutralen Moderators zwischen widerstreitenden Interessengruppen zurückziehen; dies verträgt sich nicht mit dem anwaltschaftlichen Anspruch, den Kirche im Sinne der Option für die Armen aufrecht erhalten muss. Positiv gesprochen: Sie braucht ein klares Profil, damit erkennbar wird, wofür Kirche steht. Wer für Kirche spricht,

braucht eine klare und den Zeitgenossen verständliche Sprache, damit ihre Botschaft »ankommen« kann; wer im Auftrag der Kirche handelt, muss auf die Kongruenz zwischen Theorie und Praxis achten, damit die AdressatInnen die Botschaft als glaubwürdig erfahren und sie »annehmen« können.

Beispiele einer solchen dialogischen Einmischung der Kirche in gesellschaftliche Prozesse bieten in jüngerer Zeit u.a. die in verschiedenen lokalen Kirchen durchgeführten Konsultationsprozesse, die der Vorbereitung kirchlicher Stel-

»dialogische Einmischung«

lungnahmen zu Fragen der sozialen und wirtschaftlichen Situation der jeweiligen Gesellschaften dienten, so der Friedens- und der Wirtschaftshirtenbrief in den USA (1983; 1986), die Österreichischen Sozialhirtenbriefe von 1991 und 2003, das Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen in Deutschland (1997) und der Sozialhirtenbrief der Schweizerischen Kirchen (2001). Kirche nimmt mit diesen Projekten ihre Verantwortung für die Mitgestaltung gesellschaftlicher Entwicklungen wahr, aber sie tut es nicht »von oben herab«, sondern indem eine möglichst breite Beteiligung aus allen Schichten und Gruppen von Kirche und Gesellschaft angeregt und gefördert wird. Sie begibt sich in einen Lernprozess, indem sie zum einen auf die eigene Basis, zum

anderen auf das vielstimmige Konzert gesellschaftlicher Stimmen, Meinungen und Analysen zu hören beginnt, den Dialog unterstützt und mitträgt.⁸

Gerade solche dialogischen Prozesse lassen fragen, wie die damit gegebenen Impulse dauerhaft für das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft fruchtbar gemacht werden können, damit der sakramentale Charakter der Kirche – ihr Anspruch, Zeichen und Werkzeug des Heils zu sein – wirklich zum Tragen kommen kann. Darauf zeichnet sich noch keine befriedigende Antwort ab – und unter den gegenwärtigen Bedingungen von Spardruck und Strukturkrisen in der Kirche scheinen die Voraussetzungen für ein Vorschreiten jedenfalls auf den ersten Blick auch nicht sehr günstig. Vielleicht entpuppt sich die Situation der Krise aber auch einmal mehr als Chance. Der Anspruch, das verheißene Heil gleichsam vorwegnehmend und vorausschauend anzubieten, bleibt über die Zeiten hinweg der gleiche, aber er muss in jeweils neuer Gestalt artikuliert werden; diesem Anspruch treu zu bleiben, verlangt deshalb, sich dem Gesellschaftswandel zu öffnen und damit eigenen Wandel zuzulassen. Insofern ist der Dialog mit der Gesellschaft, in dem Kirche als eigenständige Stimme vor allem zugunsten der Armen hörbar wird und aus dem die Kirche ihrerseits nicht unverändert hervorgehen kann, selbst Ausdruck des sakramentalen Selbstverständnisses der Kirche.

¹ Vgl. Marianne Heimbach-Steins, Subsidiarität und Partizipation in der Kirche, in: dies. (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch* Bd. 2: Konkretionen, Regensburg 2005 [i. Dr.].

² Peter Hünermann, *Theologischer Kommentar zu Lumen gentium*, in: ders./Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer*

Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 2004, 263–563, 356.

³ Kurt Koch, *Christliche Sozialethik und Ekklesiologie – eine wechselseitige Herausforderung*, in: JCSW 32 (1991) 155–178, 165.

⁴ Ebd., 166.

⁵ Hartmut Kôß, »Kirche der Armen? Die entwick-

lungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland, Münster 2003, 341.

⁶ Marie-Dominique Chenu, *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Fribourg/Luzern 1991, 83.

⁷ Vgl. Marianne Heimbach-

Steins, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen*, Mainz 2001, 12–36.

⁸ Vgl. Judith Wolf, *Kirche im Dialog. Sozialethische Herausforderungen der Ekklesiologie im Spiegel des Konsultationsprozesses der Kirchen in Deutschland (1994–1997)*, Münster 2002.