

Monetarisierung von Religion und Kirche

Eine Herausforderung für die Praktische Theologie?

„Geld regiert die Welt“ – dieses Sprichwort kennen wir alle. In unseren Sprachspielen sind bereits Spuren gelegt, denen wir folgen können, wenn die Frage zu klären ist, was Geld mit Religion zu tun hat. Christoph Deutschmann macht auf die sprachlichen Übereinstimmungen zwischen Geld und Religion aufmerksam: „Kredit und Credo, Erlös und Erlösung, Schulden und Schuld, Gläubiger und Glauben, Offenbarungseid und Offenbarung, ökonomische und heilige Messe“.¹ Bernhard Laum hat bereits am Beginn des 20. Jahrhunderts auf die religiösen Wurzeln der Geld-Kultur hingewiesen. „Im Drang nach Geld verwirklicht der Mensch sein Streben nach Unendlichkeit und Unsterblichkeit. Er wird zum Gott, weil er aus dem Nichts zu schaffen scheint. Wirtschaft gewinnt damit den transzendenten, das heißt grenzüberschreitenden Charakter, den die Menschen früher in der Religion gesucht haben.“²

In unserer Sprache zeigt sich: Wir gehen latent davon aus, dass alles zu kaufen ist und dass alles mit Geld zu machen ist. Selbst im Blick auf Wirklichkeiten, die „unbezahlbar“ sind, z.B. selbstlose Hilfe, Liebe, die Geburt eines gesunden Kindes, Gesundheit, greifen wir in der Sprache auf Geldmetaphern zurück. Geld scheint wirklich das Maß aller Dinge, gewissermaßen eine universale Währung für alle Werte zu sein. Ist Geld auch die Währung der Kirche, das letzte organisierende Prinzip kirchlichen Handelns?

I. Umgang der Kirche mit Geld: ein theologiefreier Raum?

Vor diesem Hintergrund ist interessant, wann und wie sich die Theologie in den letzten Jahren mit dieser Frage beschäftigt hat. Theologen werden seit den ersten Jahrhunderten nicht müde, gegen die Dominanz des Geldes anzurennen und den Götzen „Mammon“ zu entlarven.³ Im Mittelpunkt steht der theologisch begründete Protest gegen einen „Geldpantheismus“, der mittels Geld „alles zum unselbständigen Mittel seiner Verwertbarkeit“ und damit käuflich macht.⁴ Der alltägliche Umgang der

1 Christoph Deutschmann, Die Verheißungen des absoluten Reichtums. Zur religiösen Kultur des Kapitalismus, Frankfurt a. M. u. a. 1999, 7.

2 Bernhard Laum: Heiliges Geld. Historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes, Tübingen 1924, 12.

3 Vgl. den hervorragenden historischen Überblick: Martin Honecker, Geld II, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 12, Berlin 1984, 278-298.

4 Falk Wagner, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen

Kirchen mit Geld und noch mehr all die Formen, wie religiöse Bedürfnisse im Kult zu geldwerten Waren gemacht werden, gehört zu den am wenigsten erforschten und analysierten Gegenständen der Theologie. Dies überrascht, da diese Geldpraxis im Streit um den Ablass die Reformation mit ausgelöst hat. Sowohl für die katholische wie für die evangelische Kirche dürfte wohl gelten: Der kirchliche Umgang mit Geld und Vermögen geschieht letztlich in einem theologiefreien Raum. Wenn die Theologie lauthals gegen den Geldpantheismus zu Felde zieht und ihn dämonisiert, dann wird diese Kritik nur glaubhaft, wenn sie sich gleichzeitig mit dem praktischen Umgang ihrer Kirchen mit dem Geld beschäftigt. Ein eigenartiges Szenario: Während Theologen gesellschaftskritisch gegen den Götzen Mammon zu Felde ziehen, bleibt die materiell-ökonomische Basis kirchlichen Handelns sowohl in der katholischen wie in der evangelischen Kirche letztlich theologisch unbearbeitet. Wolf Heinrich stellt dazu fest: „Das theologische Reden von der Kirche und ihrem Geld ist empirieblind.“⁵ Dabei ist überdeutlich, dass die Kirchen und mit ihnen alle religiös-spirituellen Gruppen Geld brauchen und entsprechende Umgangsformen und Regeln für den Gebrauch von Geld entwickeln müssen.

Erst allmählich beginnen wir in der Theologie, diesen Umgang zu analysieren, kritisch zu reflektieren und auch öffentlich zu diskutieren. Dass in der deutschen Theologie dieses Thema allmählich aufgegriffen wird, verdanken wir der Wende im Jahre 1989. Dies trifft für die evangelische und die katholische Kirche zu. In der Wochenzeitung „DIE KIRCHE“ formulierte ein ostdeutsches Gemeindemitglied seine Erfahrung vor und nach der Wende in dem lapidaren Satz: „Die Diktatur des Geldes ist schlimmer als die Diktatur des Proletariats.“⁶ Dieser Satz spiegelt die Erfahrungen ostdeutscher Christinnen und Christen wieder, die sie mit dem Transformationsprozess der kirchlichen Strukturen der alten DDR in die Strukturen der westlichen Kirchen gemacht haben. „Sensibilisiert durch Diktaturerfahrung, fühlten sie sich nach der politischen Wende nicht befreit von der Diktatur, sondern nur umgesetzt in eine andere Diktatur. Aus der Diktatur einer Einheitspartei (...) wechselte man in eine Diktatur des Geldes.“⁷ Wenn solche Erfahrungen nur mit der theologischen Logik der „Gott-Geld-Alternative“ gedeutet werden, dürfen wir uns nicht wundern, wenn eine differenzierte Auseinandersetzung mit den ökonomischen Rahmenbedingungen kirchlicher Arbeit auf der Strecke bleibt, theolo-

Lebenswelt, Stuttgart 1984, 8; 144. Vgl. ferner: Ders., In den Klauen des Mammon. Die diabolischen Folgen des modernen Geld-Pantheismus, in: Evangelische Kommentare 1998 (4), 192-195.

5 Wolf Heinrich, Kirche konvertiert zum Markt und zum Geld, in: Peter Biehl / Christoph Bizer / Roland Degen u. a. (Hgg.), Gott und Geld, JRP 2001, Neukirchen-Vluyn 2001, 115-130; 24.

6 Zitiert nach: Christoph Körner, Die Finanzierung der Kirche aus ostdeutscher Sicht, in: Gott und Geld, a.a.O., 139f.

7 Ebd.

gische Zielperspektiven nicht sinnstiftend zum Tragen kommen und sich weiter Ohnmachtsgefühle breit machen. Die Kirchen müssen sich ihrer Geldpraxis stellen und sie mit theologischer Rationalität durchleuchten.

In der katholischen Kirche haben erst die Ereignisse in der Erzdiözese Berlin das Fass zum Überlaufen gebracht und die Bischöfe geradezu gezwungen, die Empirieblindheit und Theologievergessenheit bei ihrem Umgang mit Geld zu überwinden. Bis in die 90er Jahre konnten sie mit dem warmen Regen von Zuwachsraten im Kirchensteueraufkommen rechnen. Heute sind die Kirchen auf breiter Ebene mit einem Abschmelzen der Einnahmen und einer gleichzeitigen Kostenexplosion konfrontiert. Entlassungen von Personal, die Säkularisierung von Kirchen, die Aufgabe von Bildungshäusern und Kindergärten und nicht zuletzt das Zusammenlegen von Kirchengemeinden haben schmerzhaft bewusst gemacht, dass auch die Kirchen nicht von den Folgen der Monetarisierung und einer bereits von Georg Simmel beschriebenen Gesichtslosigkeit und „Charakterlosigkeit des Geldes“⁸ unberührt bleiben. Auch die Kirchen werden von der Eigengesetzlichkeit, den Denk- und Konfliktmodellen einer Geldwirtschaft erfasst, die einen verdinglichten Umgang mit Personen provozieren. Simmel beschreibt exakt, wie personale Beziehungen in diesem Prozess der Monetarisierung zum Tauschmittel verkommen: „Dies ist die philosophische Bedeutung des Geldes: daß es innerhalb der praktischen Welt die entschiedenste Sichtbarkeit, die deutlichste Wirklichkeit der Formel des allgemeinen Seins ist, nach der die Dinge ihren Sinn aneinander finden und die Gegenseitigkeit der Verhältnisse (...)“⁹ deutlich gemacht wird.

Das Projekt „Gemeinsam leben, getrennt wirtschaften? Grenzen der Individualisierung in Paarbeziehungen“ beschäftigt sich mit dem Verhältnis von „Liebe“ und „Geld“ angesichts der zunehmenden Erwerbstätigkeit von Frauen und kommt ähnlich wie Simmel zum Ergebnis: „Geld bildet das ‚Material‘, in dem die Akteure ihre Beziehungsvorstellungen, Identitäten, biographischen– Erfahrungen und Zukunftsperspektiven im Alltag Gestalt geben können und müssen.“¹⁰ Gleichzeitig warnen die Autoren auf der Grundlage ihrer empirischen Studien zu bestehenden Beziehungsverhältnissen davor, „vorschnell und ohne genaueren Blick auf die Beziehungsdynamik und die jeweiligen Bedeutungen von Geld“ die Funktion dieses „Beziehungsgeldes“ auf „Macht- und Ungleichheitseffekte“ zu reduzieren.¹¹

8 Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, Berlin 1977 (1900), 493.

9 Georg Simmel, a.a.O., 98.

10 Christine Wimbauer / Werner Schneider / Wolfgang-Ludwig Mayerhofer, *Prekäre Balancen – Liebe und Geld in Paarbeziehungen*, in: Christoph Deutschmann (Hrsg.), *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*, Leviathan Sonderheft 21/2002, Wiesbaden 2002, 263-285; 281.

11 A.a.O., 282.

Mit den prinzipiellen Folgen dieser Gegenseitigkeit und Eigengesetzlichkeit des Geldes für den Menschen beschäftigten sich auch die Konzilsväter. In der Pastoralkonstitution des II. Vatikanum werden diese Folgen als „Versklavung“ des Menschen gebrandmarkt. Das Konzil fordert, dass „der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft“ ist und fährt fort: „Nicht wenige Menschen, namentlich in den wirtschaftlich fortgeschrittenen Ländern, sind von der Wirtschaft geradezu versklavt, sodaß fast ihr ganzes persönliches und gesellschaftliches Leben von ausschließlich wirtschaftlichem Denken bestimmt ist, und dies ebenso in Ländern, die einer kollektivistischen Wirtschaftsweise zugetan sind, wie die anderen.“¹² Dieses „wirtschaftliche Denken“ und der angesprochene Prozess der „Versklavung“ hat in der Zwischenzeit auch die Kirchen eingeholt, ein Faktum, das die Theologie geradezu zwingt, sich neu mit diesen innerkirchlichen Monetarisierungsprozessen zu beschäftigen.

Ausgangsthese

Wer sich auf das Thema „Kirche und Geld“ einlässt, hat es mit unterschiedlichen Denkweisen und Rationalitätstypologien zu tun, die in ihrer je eigenen Logik zu würdigen und auf ihre theoretische Reichweite und Gültigkeit hin kriteriologisch zu überprüfen sind. Erst dann können sie in einem weiteren Schritt gegenseitig in Relation gesetzt werden. Sie resultieren aus den unterschiedlichen Funktionen des Geldes im Alltag¹³ und schlagen sich zudem in entsprechenden geldmetaphorischen Sprachspielen nieder.¹⁴

Ich unterscheide zwischen einer fundamentaltheologischen, einer praktisch-theologischen und betriebswirtschaftlichen Rationalitätstypologie.¹⁵

12 Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr.63, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil III. Dokumente und Kommentare, Freiburg / Basel / Wien 1968, 241-586; 487.

13 „Geld hat zentrale Funktionen zu erfüllen: a) Geld als Zahlungsmittel vereinfacht den Tausch erheblich. b) Als Recheneinheit liefert Geld einen Maßstab für den Wert und die Ermittlung von Äquivalenten. c) Die Preise stellen ein Informationssystem für die ökonomische Planung dar. d) Geld kann zur Wertaufbewahrung dienen.“ Vgl. Hans Tietmeyer, Artikel „Geld“, in: RGG, Bd. 3, Tübingen 2000, 598-602; 598.

14 Die sprachliche Entwicklung der Geldmetaphorik und -symbolik geht Hand in Hand mit dem Tausch- und Konsumverhalten, das aus dem Besitz von Geld resultiert. Vgl. dazu: Lucia A. Reisch, Funktionen des symbolischen Konsums, in: Christoph Deutschmann, a.a.O., 226-251.

15 Vgl. Andreas Schröer, Change Management pädagogischer Institutionen. Wandlungsprozesse in Einrichtungen der Evangelischen Erwachsenenbildung, Opladen, 2003, 32f. Seinen Forschungen in der Erwachsenenbildung legt er drei Rationalitäten zugrunde: die theologische, pädagogische und betriebswirtschaftliche. Eigentlich sollte die sozialetische Denkform eigens thematisiert werden. Elemente dieser Denkform gehen auch in den praktisch-theologischen Reflexionsgang ein. Einzelaspekte können in diesem Beitrag leider nicht berücksichtigt werden. Vgl. Martin Honecker, Artikel „Geld“, a.a.O., 292ff.

Vielleicht überrascht die Unterscheidung zwischen einer fundamentaltheologischen und praktisch-theologischen Denkform. Diese Unterscheidung ist dringend notwendig, da sich die meisten Exegeten und Systematiker nur essentiell mit einer Theologie des Geldes beschäftigen. Sie begnügen sich allzu oft mit Sollensbeschreibungen, ohne sich auf die Handlungskontexte einzulassen, von deren Gestaltung letztlich abhängt, was diese Theologie für eine kirchliche Praxis austrägt.¹⁶

Nur mit diesen Differenzierungen wird es möglich sein, theologisch verantwortlich den Umgang der Kirchen mit Geld zu durchleuchten und entsprechende Handlungskonzepte zu entwickeln. Mit der Bedeutung betriebswirtschaftlicher Rationalität für ihre pastoralen Entscheidungen haben sich die Kirchen bislang kaum beschäftigt. Umgekehrt betreten Betriebs- und Volkswirte Neuland, wenn sie sich mit kirchlichen Einrichtungen beschäftigen. Vielfach tauchen im Gespräch zwischen Theologie und Ökonomie immer noch Feindbilder auf. Dieses Faktum scheint interkonfessionell und international zuzutreffen. Andrew Britton and Peter Sedgwick gehen auf den prinzipiellen Konflikt zwischen beiden Denkformen ein: „The two systems of thought are rivals. One of the old masters of American economics, Franc Knight of the Chicago School, was very clear in his mind that Christianity and neo-classical economic theory do not mix. Christians, he believed, are unrealistic, expecting business and political life to be conducted on the same basis as personal relationships. They want to talk about love, when they ought to be talking about the distribution of power (...). Conversely, some economists have written about Christian belief in a manner which can only appear naive to a professional theologian.“¹⁷ Solche Kontroversen und Vorurteile erschweren die Kooperation, wenn Theologen und Ökonomen bei der Arbeit an neuen Struktur- und Finanzierungsplänen für die Kirchen zusammenkommen und ganz unterschiedliche Denkformen mitbringen. Eine sehr hochkarätige Beratungsfirma, der sich die Deutsche Bischofskonferenz anvertraute, musste erst lernen, dass Caritas und Diakonie zum Kerngeschäft der Kirche gehören und entsprechende Abteilungen und Kommissionen nicht ausgliedern sind.

16 Ich folge hier der Theologie Karl Rahners, der betont: „Sie (die Praktische Theologie; Anm. d. Verfassers) ist Reflexion auf Entscheidung hin. Aus einer richtigen Würdigung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, aus einem existentialontologisch zutreffenden Verständnis des Wesens der Freiheit, aus einer richtigen Theologie der Unverfügbarkeit des heiligen Geistes als des Prinzips der Geschichte der Kirche, aus dem recht verstandenen Wesen der Hoffnung ergibt sich, daß die Entscheidung zur je aufgegebenen Vollzugsgestalt der Kirche nicht adäquat aus ihrem Wesen abgeleitet werden kann.“ Karl Rahner, Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: Sämtliche Werke, (hrsg. v. d. Karl-Rahner-Stiftung), Bd. 19, Selbstvollzug der Kirche, Solothurn / Düsseldorf / Freiburg i. Br. 1995, 503-515; 505.

17 Andrew Britton and Peter Sedgwick, *Economic Theory and Christian Belief*, Oxford / Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a. M. / New York / Wien 2003, 11f.

II. Geld oder Gott: Die Reichweite der fundamentaltheologischen Denkform

Für viele Theologen eröffnet noch immer der Schlachtruf „Geld oder Gott“ das entscheidende Szenario christlicher Glaubenspraxis, wenn es darum geht, sich zum richtigen Gott zu bekehren und sich von falschen Götzen abzuwenden.¹⁸ Viele berufen sich dabei auf die Bibel. „Wann immer Geld eine Funktion und Bedeutung bekommt, die über die des Rechnens und Tauschens hinausgeht, und Geld zu einer alles bestimmenden Wirklichkeit mutiert, wird diese einhellig in der Antike ethisch disqualifiziert und darüber hinaus in der biblischen Tradition theologisch als Mammon/Götze abgewehrt. Die neutestamentlichen Schriften fassen ökonomische Entfremdung als eine religiöse Entfremdung, als Fetischdienst auf, wenn es heißt: ‚Niemand kann zwei Herren dienen (...) Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon‘ (Mt 6,24; Lk 16,13). Mit Gott und Mammon werden konkurrierende Gottesverständnisse thematisiert.“¹⁹ Franz Segbers verortet auch Luther mit seiner Theologie in diesem Polaritätsprofil. Luther hat sich in dem anbahnenden Frühkapitalismus mit der Alternative „Gott oder Geld“ (bzw. „Mammon“) auseinander gesetzt. In seiner Katechismuspredigt zum 1. Gebot vom 14. September 1528 heißt es: „Du wirst wenige finden, die nicht Mammon zum Gott haben. Sie trauen Gold mehr als Gott.“²⁰ Im großer Katechismus wird er noch deutlicher: „Es ist mancher der meint er habe Gott und alles genug, wenn er Geld und Gut hat; er verläßt und brüstet sich darauf so steif und sicher, daß er niemand etwas gibt. Siehe dieser hat auch einen Gott, der heißt jetzt Mammon, das ist Geld und Gut, darauf wer all sein Herz setzt, was auch der allergewöhnlichste Abgott auf Erden ist.“²¹

Gerhard Ebeling²² und Friedrich-Wilhelm Marquardt²³ zeigen, dass Luther die Frage: „Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott?“ nicht mit einer essentiell-abstrakten Definition, sondern durch den Aufweis von Handlungssituationen zu klären versucht, in denen sich das Reden von Gott praktisch im Verhalten ausmünzt. Damit wird die Frage nach dem wahren und falschen Gott von intrapersonalen Bedürfnissen und den

18 Peter Biehl setzt sich kritisch damit auseinander: Vgl. Peter Biehl, *Gott oder Geld. Eine theologische Skizze in praktischer Absicht*, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)* 2001, a.a.O., 145-174.

19 Franz Segbers, *Geld – der allergewöhnlichste Abgott auf Erden (Martin Luther)*, in: Christoph Deutschmann (Hrsg.), *Wiesbaden 2002*, a.a.O., 130-151; 136.

20 *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hrsgg. v. Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss, Göttingen 1998, 561; 9f.

21 Martin Luther, *Der Große und der Kleine Katechismus*, ausgewählt von Kurt Aland und Hermann Kunst. Vgl. ferner: WA 30/1, 133; 18ff.

22 Gerhard Ebeling, *Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott*, in: Ders., *Wort und Glaube*, Tübingen 1966, 287-304.

23 Friedrich Wilhelm Marquardt, *Gott oder Mammon, aber: Theologie und Ökonomie bei Martin Luther*, in: Ders. u. a. (Hgg.), *Einwürfe 1*, München 1983, 176-216.

daraus resultierenden Handlungsvollzügen aus definiert und an den Größen fest gemacht, welche den Menschen in seinem Handeln bestimmen, d.h. auf was er vertraut und auf wen er setzt. Alle Äquivalente zu Gott werden dabei zu Götzen. Es stellt sich die Frage, ob diese personalisierende Gegenüberstellung von Gott und Mammon biblisch begründet ist. „Mammon“ wird dabei für Luther zu einer widergöttlichen Macht.

Was versteht die Bibel unter „Mammon“? Stimmt die These von Franz Segbers, dass die Begriffe „Gott“ und „Mammon“ konkurrierende Gottesverständnisse thematisieren? Der Begriff „Mammon“ ist biblisch weder auf den Begriff „Götze“ noch auf den Begriff „Geld“ zu reduzieren. Alles kann zum „Mammon“ werden und Macht über den Menschen gewinnen, wenn der Mensch auf Biegen und Brechen „sein Leben retten will“ (Lk 9,24; Mt 16,24; Mk 8,34). Entsprechende Vergleiche und Zuschreibungen haben in diesem Sinne metaphorisch-symbolischen Charakter. Die Synoptiker führen dieses Sicherheitsstreben ad absurdum, wenn sie schreiben: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber er sein Leben einbüßt“ (Mk 8,36; Mt 16,26; Lk 9,25). Franz Segbers beruft sich bei seiner Interpretation auf babylonische Quellen und verweist auf die durchgängig negativen Konnotationen im NT zu dem Begriff „Mammon“.²⁴ Auch hier sind Differenzierungen angebracht. Im Zusammenhang mit dem Gleichnis vom klugen Verwalter fordert Jesus die Jünger auf: „Macht euch Freunde mit Hilfe des ungerechten Mammons, damit ihr in die ewigen Wohnungen aufgenommen werdet, wenn es (mit euch) zu Ende geht“ und ermahnt seine Jünger zur Zuverlässigkeit im Umgang „mit dem ungerechten Reichtum“ und dem „fremden Gut“, damit ihnen das „wahre Gut“, ihr „(wahres) Eigentum“ anvertraut werden kann (Lk 16,9-12). Das „wahre Gut“ und der eigentliche Besitz stellen eine eschatologisch-spirituelle Größe, die aus der Verheißung des Gottesreiches resultiert. Diese Wirklichkeit – Biehl spricht im Rückgriff auf Martin Buber von einer Seins-Wirklichkeit²⁵ – öffnet sich dem, der den Ruf zur Nachfolge hört und sein Vertrauen auf Gott setzt: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon“ (Lk 16,13). Auch wenn in dieser Perikope der Begriff „Mammon“ personifiziert als Macht verwendet wird, „die in Konkurrenz zum Anspruch Gottes auf den Menschen trifft“²⁶, muss diese „Macht“ nicht dämonisiert oder divinisiert werden. Eigentlich geht es um die Frage, wie die christliche Gemeinde mit

24 „Die Etymologie des aramäischen Wortes *Mammon* ist keineswegs gesichert. ‚Mammon‘ meint von einer aramäischen Ableitung ursprünglich ‚das, worauf man traut‘. Im Babylonischen finden sich Hinweise auf einen Mythos, nach dem Gold der Dreck der Hölle des Gottes der Unterwelt sei (...). *Mammon* wird im Neuen Testament durchgängig negativ konnotiert und als ungerechte Macht bezeichnet, unter dessen Regiment permanent Unrecht geschieht. (vgl. Lk 18,8ff)“ Franz Segbers, 2002, a.a.O., 133.

25 Vgl. Peter Biehl, 2001, a.a.O., 164ff.

26 Horst Balz, Artikel „mamonas“, in: Horst Balz / Gerhard Schneider (Hgg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. II, Stuttgart / Berlin / Köln 1992, 941f.

den Gütern der Welt so umgehen kann, dass sie auch weiter am Reich Gottes Anteil hat. „Wie die jüdisch (apokalyptische) Armenfrömmigkeit verwirft Jesus Lebenssicherung durch Besitz und Vermögen als eine in Wirklichkeit das Leben gefährdende Unterwerfung unter einen falschen Herrn.“²⁷

Es geht also – hier ist Segbers beizupflichten – um das wirklich zuverlässige Objekt des Vertrauens, worauf Menschen mit ihrem Sicherheitsbedürfnis setzen dürfen. Der Begriff „Mamon“ signalisiert also fragwürdige und verwerfliche Versuche des Menschen, sich in einer Form abzusichern, die sowohl in der jüdischen wie christlichen Tradition „mit unredlichem Erwerb oder falschem und trügerischem Gewinnstreben zusammengebracht und deshalb verurteilt“²⁸ werden. Dieses Streben nach Sicherheit kann sowohl einen einzelnen Menschen so besetzen oder zum alles bestimmenden Prinzip – im Foucault’schen Sinne zum Dispositiv²⁹ – eines ganzen Kultur- oder Gesellschaftssystems werden, dass es sich verselbstständigt und alle weiteren Entscheidungen programmiert. „So gehört die *Gier* zum Modus des Habens (...) Da Besitz verloren gehen kann, ist das Leben, das dominant an der Existenzweise des Habens orientiert ist, durch spezifische *Angst* und *Unsicherheit* gekennzeichnet.“³⁰ Dabei gerät aus dem Blick, welche Mittel zum Einsatz kommen und wie Menschen in diesem Kampf um das Überleben ausgebeutet werden. Vor allem wird verdrängt, dass es letztlich keine absolute Sicherheit geben kann.

Die biblischen Autoren steigen nicht aus der Logik einer Geldwirtschaft aus: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört“ (Mk 12,17). Was dieses „was Gott gehört“ beinhaltet, erfährt seine authentische Auslegung in Hingabe Jesu an den Willen des Vaters. Durch die Identifikation Gottes mit dem Todesschicksal Jesu erweist sich Gott als eine Macht und Größe, die ein neues Leben ermöglicht und eine neue Seinswirklichkeit schafft. Durch den Glauben an diese Liebe gelangt der Mensch aus der Fixiertheit auf das Haben in die Freiheit des Sein-Könnens, in das Zulassen und die Bewältigung von Ohnmachtssituationen, zur Akzeptanz des Beschenktwerdens. In der Liebe werden wir aus Habenden zu Seienden. Die Axiomatik des Leistungs- und Vergeltungsprinzips im naturständischen Überlebenskampf, in dem der Starke auf Kosten des Schwachen lebt, wird überwunden.

Bereits in der Bibel wird das neue Handlungsmodell ausformuliert. In der Parabel von den Arbeitern im Weinberg bekommen die letzten trotz des Widerspruchs derer, welche die Hitze des Tages getragen haben, ebenfalls einen Dinar. Die Parabel führt das Lohn-Leistungs-Prinzip ad absurdum.

27 Horst Balz, Artikel „mamonas“, ebd.

28 Ebd.

29 Vgl. Michael Foucault, *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, 119.

30 Peter Biehl, 2001, a.a.O., 164.

dum, indem sie sich am Überlebensprinzip derer orientiert, die niemand „gedungen“ hat, die jedoch auch einen Dinar brauchen, um überleben zu können. Kapital und Geld bekommen dabei eine Dienstfunktion zugesprochen, wenn es darum geht, das Überleben zu sichern.

Mit dieser Parabel stehen wir bereits mitten in den Fragen der Gegenwart. Wenn eine Kirche, die Entlassung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern aussprechen muss, die alle zu einer christlichen Dienstgemeinschaft gehören, welche Modelle könnten aus dieser Parabel abgeleitet werden? Die evangelische Kirche wurde nach der Wende bei der Arbeit an neuen Verteilungsmodellen in den neuen und alten Bundesländern mit ganz unterschiedlichen Mentalitäten konfrontiert. Dietrich Mendt beschreibt resignierend, welche Mentalität sich durchsetzte: „Hilfe für den Osten, ja unbedingt – aber keineswegs verbunden mit Einbußen im eigenen Einkommen! Leider ist gerade das sofort nach der Wende unser Ost-Lebensstil geworden.“³¹ Viele Diözesen mussten Einrichtungen schließen, weil ihre Arbeitnehmervertretungen kompromisslos so an ihren Forderungen festgehalten haben, dass keine Übergangslösungen möglich wurden. Könnten und müssten christliche Arbeitgeber und Arbeitnehmer, die sich in den Kirchen als Dienstgemeinschaft eigener Art verstehen, in schwierigen Situationen nicht Alternativen zu den Modellen entwickeln, die im Staat und in der Wirtschaft praktiziert werden? Heinrich kommt zu einem negativen Ergebnis: „Die Kirche verhält sich deckungsgleich mit den *Sparmaßnahmen* der öffentlichen Hand (...), gespart wird bei den Gehältern der Eingangstufe und nicht bei den Spitzenverdiensten (...). Der für den Bereich gewerkschaftlicher Betätigung ihrer Mitarbeiter/innen von der Kirche in Anspruch genommene ‚Dritte Weg‘ wird im Bereich der Ökonomie überhaupt nicht in Erwägung gezogen.“³²

Zwischenergebnis: Fragmente zu einer biblischen Anthropologie

In der Bibel begegnen wir weniger einer expliziten Götzentheorie, in der Geld und Reichtum zu Götzen – gewissermaßen zu einem Abgott – hochstilisiert werden, sondern eher einer Anthropologie, die sich zum einen realistisch mit der menschlichen Versuchbarkeit und Fragilität auseinandersetzt, zum anderen aber radikal auf den Menschen setzt, und diesen Menschen zur Nachfolge und zur Bekehrung zum Reich Gottes auffordert. Wenn die Stimme des Gewissens und/oder die Stimme Gottes den Menschen in und außerhalb der Kirchen nicht mehr erreicht und dieser Mensch sich daran macht, seinen Wert und seine Identität nur leistungsbezogen von seinem Besitz, von Geld, Amt und Macht her zu definie-

31 Dietrich Mendt, Verzicht als Überlebensnotwendigkeit, in: LM 49 (1995), 15-18; 16. Vgl. ferner: Christoph Körner, Die Finanzierung der Kirchen aus ostdeutscher Sicht, in: Gott und Geld, a.a.O. 131-142; 132ff.

32 Rolf Heinrich, 2001, a.a.O., 126.

ren, gewinnt er nicht nur nichts, sondern verliert sich selbst, dazu seine Mitmenschen und mit ihnen das wichtigste „Kapital“ zur Bewältigung des Lebens: Anteilnahme, Mitmenschlichkeit und Solidarität. Er gerät in das Kräftefeld destruktiver „Gegenmenschlichkeit“, in dem der Mensch nach Bettelheim „sans reve et sans merci“ („ohne Traum und Gnade“) zum Überlebenskämpfer degeneriert.³³

Zur realistischen Anthropologie der Bibel gehört aber auch die Utopie, dass im Menschen die Möglichkeit steckt, sein Herz an den richtigen Gott zu hängen und den Code der Geldverhältnisse – Falk Wagner spricht vom „Geldpantheismus“³⁴ – zu durchbrechen. Die Leistung der fundamentaltheologischen Denkform besteht darin, dass es ihr gelingt, die religiösen Sprachspiele der Ökonomie zu entmythologisieren, wenn z.B. damit begonnen wird, Marktprozesse in der Weise zu divinisieren, dass gegenüber dem apersonalen und verdinglichenden Marktprinzip der „unsichtbaren Hand“ irrationales Vertrauen und Hingabe angesprochen und eingefordert werden. Franz Segbers schreibt dazu: „So spricht Hayek von einer ‚Demut gegenüber den Vorgängen‘ (Hayek 1952, S. 47) des Marktes (...) Die biblische Mythenkritik wird also dort ideologiekritisch aktuell, wo Menschen sich durch ‚Machwerke ihrer Hände‘ (Jes 44,15) wie das Geldsystem beherrschen lassen.“³⁵ Aus der Sicht der Geldwirtschaft stellt sich jetzt die Frage: Was heißt das? Was resultiert aus diesen Erkenntnissen für den praktischen Umgang der Kirchen mit dem Geld?

Die fundamentaltheologische Diskussion bleibt allzu oft an diesem Punkt stehen und verweigert sich der ökonomisch-praktischen Operationalisierung sowohl biblisch wie systematisch-theologisch sinnvoll begründeter und durchaus gültiger Sollensperspektiven.³⁶ Niklas Luhmann spricht eine solche praxisvergessene Grundhaltung als harmlose „Appellitis“ an.³⁷ Diese „Appellitis“ finden wir bei katholischen wie evangelischen Theologinnen und Theologen. Peter Biehl als protestantischer Vertreter der Praktischen Theologie hinterfragt mit handlungsleitendem Erkenntnisinteresse selbst Luthers „Gott-Geld-Alternative“, bzw. interpretiert sie neu. Er sucht ein Gottesverständnis, das nicht nur vom Kontrast zum Götzen „Mammon“ lebt, gewissermaßen sich von ihm abhängig macht.³⁸ Ähnlich sucht

33 Walter Benjamin, Fragment „Kapitalismus und Religion“, in: Gesammelte Schriften, Bd. VI, Frankfurt a. M., 1985, 100-103; 100.

34 Falk Wagner, Geld oder Gott. Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1984, 134ff.

35 Franz Segbers, 2002, a.a.O., 141f.

36 Vgl. Hugo Assmann / Franz J. Hinkelammert, Götze Markt, Düsseldorf 1992; Thomas Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg 2000.

37 Niklas Luhmann, Wirtschaftsethik – als Ethik, in: I. Wieland. Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1993, 134-147; 134.

38 Vgl. Peter Biehl, 2001, a.a.O., 163: „Durch das Geschehen dieser Liebe (durch das

Michael Welker Alternativen zum „Dual ‚Gott oder Mammon‘“. ³⁹ Die Bibel entmythologisiert die Macht des Geldes, kämpft jedoch nicht gegen ein Geldsystem an, sondern kämpft um das Herz des Menschen, dessen Intelligenz, Einsicht und Bekehrung, ein Herz, das zur Quelle eines neuen Denkens und Handelns werden kann. Wenn die Kirche sich an dieser biblischen Güterlehre orientiert, kann sie sich auch nicht mit Appellen, Protesten und Aufrufen zufrieden geben, sondern muss als zweitgrößter Arbeitgeber in unserem Land ihre Umgangsformen mit Geld, Arbeit und Kapital glaubwürdig gestalten. Die eigentliche Herausforderung besteht nun darin, eine Krieteriologie zur Geldwirtschaft der Kirche zu entwickeln, die Gott Gott sein lässt und die Geldwirtschaft zu dem macht, was sie ist, ein Tauschmittel für Dienstleistungen und ein Wertschöpfungsmittel, das Dienstleistungen mittel- und langfristig absichern kann.

III. Die Güterlehre des neuen Kirchenrechts: ein Paradigma für die praktisch-theologische Denkform

Hermeneutik und Struktur dieser Denkform wurde bereits im Rückgriff auf Karl Rahner kurz angesprochen. Handlungsprinzipien sind nicht eins zu eins aus der Bibel und der Dogmatik abzuleiten, sondern je neu von Christinnen und Christen zu verantworten. Dies betrifft vor allem den Umgang mit Geld und Gütern. Es wäre sicher spannend und lohnenswert unter handlungstheoretischen und historischen Aspekten den Prozess zu verfolgen, wie der biblische Impuls in der Geschichte der Kirchen aufgegriffen und umgesetzt wurde. Einzelne Phasen wurden bereits angesprochen. Martin Honecker öffnet in seinem TRE-Beitrag dazu viele Fenster. Wolfgang Ockenfels geht kurz auf die Armutsbewegung der Bettelorden im 13. Jahrhundert ein, die sich direkt an dem jesuanischen Armutsideal orientierten und eine „Kirche der Armen“ verwirklichen wollten, dabei jedoch in die Abhängigkeit von frommen und wohlhabenden Christinnen und Christen gerieten.⁴⁰ Päpste, Ordensgründerinnen und -gründer und Reformatoren waren immer wieder damit beschäftigt, eine je eige-

Kreuz Jesu; Anm. d. Verfassers) gelangt der Mensch aus der Fixiertheit auf das Haben in die Freiheit des Sein-Könnens (...) Dieses Gottesverständnis vermag die Gott-Geld-Alternative aus dem abstrakten Gegensatz zweier Formen der Präsenz des Absoluten herauszuwinden und in die offene Auseinandersetzung des Glaubens mit dem Unglauben (...) zu führen. In einer solchen Auseinandersetzung kann das Geld seinen göttlichen Charakter verlieren und zu dem werden, was es ist, ein Zahlungsmittel, mit dem wir in Freiheit und zum Nutzen anderer umgehen können.“

39 Michael Welker, „Ab heute regiert Geld die Welt...“ – Die Einführung der Geldwirtschaft und ihre Auswirkungen auf religiöses Denken und ethische Orientierung, in: Christof Gestrinch, Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft, Beiheft 2004, Berliner Theologische Zeitschrift (BThZ), (21. Jg.), 52-66; 52.

40 Wolfgang Ockenfels, Die Kirche und das liebe Geld, in: Die Neue Ordnung, (58), Nr.1/2004.

ne theologische Güterlehre für den Umgang mit Geld und Kapital zu entwickeln. In der katholischen Kirche hat sich diese praktisch-theologische Auseinandersetzung um Vermögen und Kapital vor allem in der Entwicklung des Kirchenrechts niedergeschlagen.

Gegenüber allen Versuchen in der Geschichte der Kirche, das Wesen der Kirche ekklesiologisch nur von den „bona spiritualia“⁴¹ (göttlicher Ursprung der Kirche, Akte der Heilungsvermittlung), die den eigentlichen Schatz der Kirche ausmachen, zu definieren, hält der neue CIC an der materiellen Vermögensfähigkeit der Kirche fest, die sich auf die „bona temporalia ecclesiastica“ erstreckt. Allein schon an dem Umfang der entsprechenden Bücher im neuen Kirchenrecht, die sich mit dieser Güterlehre beschäftigen, zeigt sich, wo das Herz der Kirche schlägt. Das Buch IV des Kodex, das sich mit dem Heiligungsdienst, also den „bona spiritualia“ beschäftigt umfasst 419 Canones, das Buch V über die „bona temporalia“ umfasst lediglich 57 Canones und stellt das kürzeste Buch des Kodex dar. Was ist nun unter den „bona temporalia“ zu verstehen? Winfried Schulz gibt folgende Definition: „Kirchenvermögen ist die Gesamtheit der einer öffentlichen juristischen Person in der Kirche gehörenden oder zugeordneten geldwerten Rechte zur Bestreitung der Aufwendungen für die geordnete Durchführung des Gottesdienstes, die Sicherstellung des Unterhaltes des Klerus und anderer Kirchenbediensteter sowie zur Finanzierung der Werke des Apostolates und der Caritas, vor allem jener, die den Armen zugute kommen.“⁴²

Die Kirche begründet nach dem II. Vatikanischen Konzil ihren Anspruch auf ein materielles Vermögen in dem Sendungsauftrag des Evangeliums. Materielle Güter dienen der Heilssendung der Kirche. Die Zweckbestimmung des Vermögens wird in einem eigenen Canon festgelegt (C. 1254 §2). Fischer bezeichnet diese Zweckgebundenheit zum einen als „berechtigendes“ und zum anderen als „begrenzendes“ Element für das kirchliche Vermögen.⁴³ Bei der Ausformulierung dieser Zielbestimmung greift das Kirchenrecht auf das Konzilsdekret über den Dienst und das Leben der Priester (PO Nr.17) zurück, in dem ausdrücklich betont wird, dass die Kirche nur um besonderer Zwecke willen zeit-

41 Norbert Witsch, bona spiritualia, in: Lexikon für Kirchen und Staatskirchenrecht, Bd. I, 293f. Vgl. ferner: Ders., Diözesen. Hirtensorge und Management, in: Ilona Riedel-Spangenberg (Hrsg.), Leitungsstrukturen der katholischen Kirche – Kirchenrechtliche Grundlagen und Reformbedarf (QD 198), Freiburg u. a. 2002, 179-208.

42 Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hrsgg. v. Klaus Lüdicke unter Mitarbeit von Rudolf Henseler et al., Essen, cann. 1257, Rdnr.5.

43 Georg Fischer, Finanzierung der kirchlichen Sendung. Das kanonische Recht und die Kirchenfinanzierungssysteme in der Bundesrepublik und den USA, Paderborn / München / Wien / Zürich 2005, 42. Vgl. ferner Wolfgang Busch, Die Vermögensverwaltung und das Stiftungsrecht im Bereich der katholischen Kirche, in: Joseph Listl / Dietrich Pirson (Hgg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1994, 947-1008.

liche Güter besitzen darf. Dazu gehören:

- der rechte Vollzug des Gottesdienstes („cultus divinus ordinandus“);
- der angemessene Unterhalt des Klerus („honesta cleri sustentatio“);
- die apostolischen und caritativen Werke („opera sacri apostolatus et caritatis“);
- besonders jene, die den Armen zugute kommen („praesertim erga egenos“).

Auf einige dieser Zweckbestimmungen soll etwas ausführlicher eingegangen werden.

Einsichtig ist sicher, dass die „bona temporalia“ für den Kult, d.h. einen würdigen liturgischen Dienst eingesetzt werden (z.B. Gottesdienst, Kirchenraum, Sakramentspendung usw.). Bereits über die zweite Zweckbestimmung „Unterhalt der Kleriker“ lohnt es sich nachzudenken. Das neue Kirchenrecht bricht mit dem Benefizialrecht des CIC aus dem Jahr 1917 (Canones cc. 1409-1488). Das Benefizium erlaubte einem Amtsträger aus einer kirchlichen Vermögensmasse ein ständiges Einkommen zu beziehen. Das neue Kirchenrecht rückt davon ab und orientiert sich bei der Vergütung an dem geistlichen Zweck des Amtes. Die Garantie der Entlohnung liegt bei den Gläubigen, die verpflichtet sind, für den Lebensunterhalt der Priester Sorge zu tragen.

Ein weiteres Novum besteht darin, dass das neue Kirchenrecht neben den Klerikern gleichberechtigt die Besoldung von Kirchenbediensteten anspricht und regelt (C. 207 §1). Unter diese Kategorie fallen alle Laiendienste, die letztlich ebenfalls dem geistlichen Zweck dienen. Fischer fasst zusammen: „Jeder, ob Kleriker oder Laie, der in der Kirche einen Dienst verrichtet, hat Anspruch auf einen gerechten und angemessenen Unterhalt. Dieser soll nicht der Anhäufung von Reichtümern dienen, sondern der Bestreitung des Lebensunterhaltes.“⁴⁴

Ganz neue Akzente setzt das neue Kirchenrecht bei der dritten Zweckbestimmung: Finanzierung der Werke des Apostolats und der Caritas. Zum Apostolat gehören die Bezeugung und Weitergabe des Glaubens in Kirche und Welt, der Aufbau der Kirche, Sicherstellung des Rechts der Gläubigen auf den Gottesdienst und den Sakramentenempfang. Fischer bemerkt zur Definition des Apostolats, „dass die Sendung der Kirche in dieser Welt so umfassend ist, dass sie sich einer erschöpfenden positiven-rechtlichen Definition entzieht.“⁴⁵

Neu ist ebenfalls die Berücksichtigung von „Werken der Caritas“ (C. 1254 §2), die ergänzend zu den Werken des Apostolats genannt werden. Mit diesem Hinweis unterstreicht das Kirchenrecht im Rückgriff auf die

44 Georg Fischer, 2005, a.a.O., 56

45 Ebd., 63.

Neuorientierung des II. Vatikanischen Konzils die Bedeutung von Diakonie und Orthopraxie neben der Orthodoxie und dem liturgischen Selbstvollzug der Kirche. Das Apostolat ist nicht von den Werken der Caritas zu trennen. Die Sendung der Kirche bezieht sich auf das geistliche Wohl, aber ebenso auch auf die materielle Not. Diese Zielsetzung wird noch einmal durch den Zusatz „praesertim erga egenos“ mit der Verpflichtung zum Dienst an den Armen unterstrichen. Hinzu kommt, dass die Kleriker und die Institute des geistlichen Lebens – sprich Orden und Kongregationen – ganz besonders auf den Dienst an den Armen hingewiesen werden (C. 640).

Die Option für die Armen

Das II. Vatikanische Konzil orientiert sich damit an der Theologie und Praxis der ersten christlichen Jahrhunderte, in der das Vermögen der Kirche als „patrimonium pauperum, egentium substantia“ oder „hereditas pauperum“ bezeichnet wurde. Fischer stellt dazu fest: „Durch die jetzige Form des can. 1254 §2 werden grundlegende theologische Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zur recht verstandenen christlichen und kirchlichen Armut in einen vermögensrechtlichen Rahmen gebracht. Dass erst nach etlichen Eingaben an die vorbereitende Kommission, welche die Aussage des II. Vatikanischen Konzils bezüglich der besonderen Zweckbestimmung zu Gunsten der Armen („praesertim erga egenos“, PO 17,3) unverkürzt in den Codex aufgenommen wurde, verwundert.“ Damit übernimmt das neue Kirchenrecht indirekt die „Option für die Armen“. Bei dieser Option handelt es sich um eine Selbstverpflichtung der Kirche, sich auch von der materiellen Armut in Pflicht nehmen zu lassen.⁴⁶

Wenn wir uns diese Zweckbestimmung vergegenwärtigen, stellt sich natürlich die Frage nach einer Rangordnung. Fischer kommt zum Ergebnis: „Die Ziele verweisen aufeinander und sind nicht voneinander zu trennen, ohne dass das Gesamtziel der kirchlichen Sendung verletzt würde – Orthodoxie und Orthopraxie gehören zusammen. Aus dem Codex lässt sich aber das Ziel des Apostolats in seiner umfassenden Bedeutung als Oberbegriff, als Generalzweck kirchlichen Vermögens herauslesen.“⁴⁷

Versteht man diesen Begriff umfassend als Sendungsauftrag der Kirche in der Welt, dann ergibt sich aus ihm sowohl die Notwendigkeit von Vermögen als solchem (da diese Sendung in der konkreten auch materiellen Wirklichkeit stattfindet), wie auch die – äußere – Umschreibung

46 G. J. Roch: *The Poor and Temporal Goods in Book V of the Code: The Jurist* 55 (1995), 299-348. (Vgl. Fischer, a.a.O., 66). Vgl. ferner Hans Heimerl / Helmut Pree: *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, Regensburg 1993, 1/45; 1/32.

47 Fischer, 2005, 69.

aller zur Erfüllung der gesamten Sendung in allen ihren Dimensionen (Gottesdienst, Unterhalt, Sorge für die Armen, Heiligung usw.) notwendigen Einrichtungen (Kirche, Bildungshaus usw.), Personen (Christgläubige, Kleriker, Laien, Krankenschwestern, Entwicklungshelfer, Katecheten usw.) und Gegenständen (Literatur, Paramente, Kraftfahrzeuge usw.).

Zielkonflikte

Mit dieser kirchenrechtlichen Krieriologie zur Verwendung des Kirchenvermögens sind bei weitem noch nicht alle Probleme gelöst, im Gegenteil, sie schaffen neue Konfliktsituationen, denn die Prioritäten zwischen den verschiedenen Zielperspektiven bleiben ungeklärt. Dies zeigt sich sehr schnell an aktuellen Konfliktlagen. Nach can. 393 CIC vertritt der Diözesanbischof die Diözese in all ihren Angelegenheiten. Er ist somit der oberste Vertreter und Vermögensverwalter der Diözese. Aus diesem Kanon resultiert die Gesetzgebungsgewalt des Diözesanbischofs, in der es ihm freigestellt ist, die rechtliche Organisation der Vermögensverwaltung und den Einsatz der finanziellen und personalen Ressourcen der Diözese durch Gesetze zu regeln. Wie ist es zu verstehen, wenn wir in der katholischen Kirche in den vergangenen Jahren damit konfrontiert wurden, dass Bischöfe aufgrund der Verletzung ihrer Aufsichtspflicht in der Priesterausbildung und in der Seminarführung nach römischen Interventionen von ihren Ämtern zurücktreten mussten, während gleichzeitig Bischöfe, die ihre Diözesen in den Bankrott geführt haben, mit der Konsequenz, dass Personalentlassungen und Vermögensverluste unvermeidbar waren, weiterhin im Amt bleiben können? Was ist höher zu gewichten und wo steht mehr auf dem Spiel: Die Tatsache, dass es in Priesterseminaren zu Ausschweifungen kommen konnte oder die Tatsache, dass durch eine ungedeckte Finanz- und Personalpolitik nicht nur Personalstellen gestrichen werden mussten, sondern der Dienst der Kirche am Evangelium insgesamt gelitten hat?

Wer ganzheitlich und glaubwürdig sich mit dem Problem Kirche und Geld auseinander setzen will, muss sehr schnell erkennen, dass Arbeiten zur Organisationsanalyse und zum Qualitätsmanagement täglicher Dienstleistungen im Raum der Kirchen eine Vielzahl von Dimensionen erfassen und berücksichtigen müssen.⁴⁸ Solche Arbeiten müssen unabdingbar fundamentale Überlegungen beinhalten, was überhaupt Inhalt kirchlicher Sendung sein kann, wie sich entsprechende Postulate begründen lassen und welche Konsequenzen sich aus diesen Analysen für die Verantwortlichen in den kirchlichen Werken ergeben.

48 Vgl. Udo Fr. Schmäzle, Dienstleistungsqualität in den sozialen Organisationen der Kirche – ein Beitrag der katholischen Theologie, in: Karl Bopp / Peter Neuhauser (Hgg.), Theologie der Qualität – Qualität der Theologie: Theorie-Praxis-Dialog über die christliche Qualität moderner Diakonie, Freiburg 2001, 222-254; 239ff.

Dazu kommt ein weiterer Schritt. Es ist in einem Ist-Soll-Vergleich herauszufiltern, ob überhaupt und wie die Kirche diesem Sendungsanspruch gerecht wird oder in Zukunft besser gerecht werden kann. Jacobsen macht darauf aufmerksam, dass organisationsanalytische Restrukturierungsmaßnahmen in Unternehmen ins Leere laufen und oft kontraproduktive Wirkungen erzeugen, wenn das Grundverständnis eines Unternehmens nicht geklärt ist. Dazu gehören die Zielsetzungen, die vorherrschenden Werte- und Normvorstellungen, der Umgang mit dem Sanktionierungspotential, die Haltungen des Unternehmens gegenüber Mitarbeitern, Kunden und anderen Bezugsgruppen.⁴⁹

IV. Kirche als Unternehmen: betriebswirtschaftliche Denkform

Die Auseinandersetzung mit einer betriebswirtschaftlichen Krieriologie ist in beiden Kirchen immer noch mit erheblichen theologisch-ethischen Vorbehalten belastet. Diese Vorbehalte sind ernst zu nehmen. Der binäre Code von Zahlung und Nicht-Zahlung ist nicht eins zu eins auf gesellschaftliche Systeme zu übertragen. Der Output des Gesellschaftssystems Kirche lässt sich nicht mit den Kriterien des Systems Wirtschaft messen.

Der zentrale Konfliktpunkt bei der Integration betriebswirtschaftlicher Rationalität in das „Unternehmen Kirche“ liegt im Grad der Messbarkeit kirchlicher Leistungen. Klaus Tanner schreibt dazu: „Entscheidende Bereiche menschlichen Lebens entziehen sich einfachen Kosten-Nutzen-Analysen. Mit Messmethoden der Ökonomie und dem Maßstab des Geldes lässt sich vieles erfassen, aber nicht alles. Vertrauen, Liebe, Aufmerksamkeit und Zuneigung lassen sich nicht einfach kaufen, Kreativität lässt sich nicht einfach durch mehr materiellen Input steigern. Lebensformen und Überzeugungen lassen sich nicht einfach wählen wie Produkte im Regal oder wechseln wie die Kleider, der Wert einer Beziehung nicht einfach durchrechnen. Auf zentrale Lebensfragen gibt es keine tragfähige Antwort, die einfach handhabbar und schnell zu haben ist (...) Mit Religion bezeichnen wir jene Dimension des Lebens, in der diese Fragen anlanden. Wegen dieser Komplexität der Lebensfragen wird sich diese Dimension der Erfassung durch zu einfache Modelle immer partiell entziehen.“⁵⁰

Alle Bereiche, für die wir in den Kirchen Verantwortung tragen, haben es mit solchen Dimensionen des Lebens zu tun und unterliegen einem Code, der nicht in dem Kosten-Nutzen-Kalkül eines Preis-Leistungs-Verhältnisses aufzurechnen ist. Menschen, die von betriebswirtschaft-

49 Niels Jacobsen, Unternehmenskultur: Entwicklung und Gestaltung aus interaktionistischer Sicht, Frankfurt a. M. 1996, 44f.

50 Klaus Tanner, Unternehmen Kirche!, in: Joachim Fetzer u. a. (Hgg.), Kirche in der Marktgesellschaft, Gütersloh 1999, 56.

lichen Überlegungen in der Kirche betroffen sind, werden sich mit diesen Überlegungen schwer tun, sich vielfach in ihren Tätigkeitsfeldern abgewertet fühlen und entsprechend verletzt reagieren. Auch dies ist verständlich und muss bei entsprechenden betriebswirtschaftlichen Interventionen im Raum der Kirche einkalkuliert werden. Die Gefühlswelt von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern ist ein kostbares Gut! Trotzdem sind alle diese Tätigkeiten mit Kosten verbunden und hängen in ihrer langfristigen Absicherung ganz entscheidend von einem funktionierenden, betriebswirtschaftlichen System ab.

Lösungsmodell

Es ist also ganz entscheidend, wie die unterschiedlichen Logiken und Rationalitäten zusammengebracht werden. Es ist prospektiv zu klären, welche Zielkonflikte mit entsprechenden Maßnahmen entstehen werden und wie diese Konflikte entschärft werden können. Wohl am wichtigsten ist, von Anfang an keinen Zweifel daran zu lassen, dass alle betriebswirtschaftlichen Aktivitäten letztlich lebensdienlichen Charakter haben, indem sie die Kernkompetenz der Kirche – die Wahrheit Gottes zu feiern, das Vertrauen Gottes auf den Menschen und sein Ja zum Menschen zum Ausdruck zu bringen – unterstützen. Wenn die Kirchen ihre Kernkompetenzen wahrnehmen wollen, können sie in einer Zeit begrenzter Ressourcen dies nur tun, indem sie mit betriebswirtschaftlicher Rationalität ihr wirtschaftliches Handeln durchleuchten und den Mut aufbringen, betriebswirtschaftliche Kriterien zu berücksichtigen und entsprechende Werkzeuge einzusetzen.

Auch die Organisationsabläufe und Finanzströme im „Unternehmen Kirche“ können mit den Mitteln der empirischen Sozialforschung und betriebswirtschaftlicher Analytik geklärt werden. Tanner beschreibt dies folgendermaßen: „Der Mensch muss als leibhaft-sinnliches Wesen der materiellen Seite seiner Existenz unter der Bedingung von Knappheit und Endlichkeit Rechnung tragen, aber nicht im einfachen Gegensatz zur geistig-ideellen Seite seiner Natur.“⁵¹ Die Herausforderung besteht darin, materielle und ideelle Seite, Haben und Sein, in Verhältnis zu setzen. Dieses Verhältnis muss in den Überlegungen zum „Unternehmen Kirche“ und zur Reform ihrer Strukturen neu bedacht und immer wieder neu ausartiert werden. Letztlich geht es dabei um ein inkarnatorisches Postulat, nämlich die Tatsache, dass die Kirche in ihrer ideell-geistigen Existenz als „ecclesia invisibilis“ nicht zu trennen ist von ihrer materiellen Gestalt als „ecclesia visibilis“.

Was meint nun betriebswirtschaftliche Rationalität? Wie kann sie in den Einrichtungen von Kirchen zum Tragen gebracht werden?

51 Klaus Tanner, 1999, a.a.O., 56.

Wirtschaftlichkeit im kirchlichen Handeln bedeutet planmäßiges Verfügen über knappe Finanzmittel. Wirtschaftlichkeit ist dann gegeben, wenn die Kirche die ihr zur Verfügung stehenden Mittel möglichst effektiv und effizient für die selbst gesetzten Ziele einsetzt.

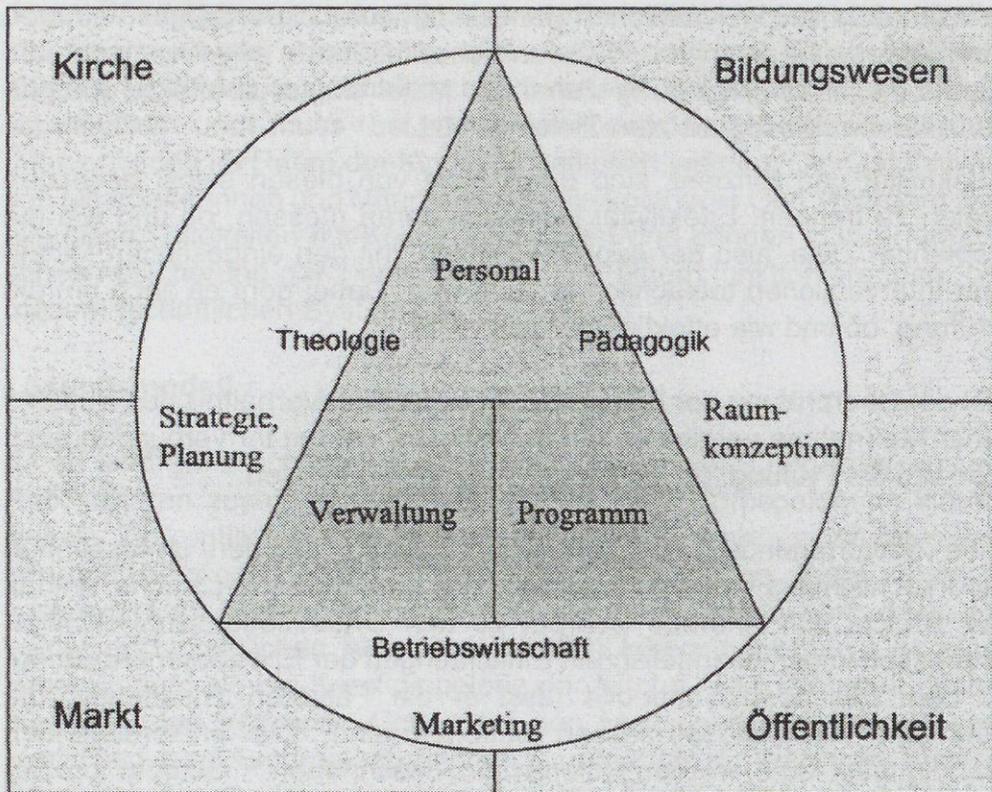
Effektivität und Effizienz sind damit nicht von diesen selbst gesetzten Zielen zu trennen. Effektivität lässt sich daran messen, ob und wie die geplanten Ziele, also der geplante Nutzen, mit den eingesetzten Mitteln und Interventionen tatsächlich erreicht wird. Dabei geht es auch um die Prüfung, ob und wie effektiv gearbeitet wird.

Bei der Überprüfung der Effizienz geht es um das Verhältnis des Nutzens einer Maßnahme verglichen mit den Kosten, die mit ihr verbunden sind, also um die Prüfung, ob die Dinge richtig getan werden.

Eine hervorragende Dokumentation zu einem solchen umfassenden innerkirchlichen Findungsprozess in der Evangelischen Kirche enthält der Bericht von Andreas Schröer zu den Organisationsentwicklungsprozessen in den evangelischen Einrichtungen der Erwachsenenbildung. In dem folgenden Schaubild fasst er die Faktoren zusammen, die von den Wandlungsprozessen betroffen sind. Die entsprechenden Handlungsabläufe werden differenziert beschrieben.⁵² Schröer problematisiert die Art und Weise, wie die Kirchen sich in ihren Organisationsberatungsprozessen „an die großen *betriebswirtschaftlich* orientierten Beratungsfirmen (McKinsey, Roland Berger, etc.)“ gewandt haben und fordert eine „Stärkung der pädagogischen, bzw. bildungswissenschaftlichen Perspektive in der Entwicklungsbegleitung und -beratung von Prozessen organisationalen Wandels“.⁵³

52 Andreas Schröer, a.a.O., 320.

53 Ebd., 321.



Bereits das Beispiel von Schröer zeigt, wie komplex es wird, wenn mit betriebswirtschaftlicher Rationalität kirchliche Einrichtungen durchleuchtet werden. Noch schwieriger wird es, wenn sich das ganz Unternehmen „Kirche“ z.B. als Diözese einem solchen Prozess stellt. Mit dieser Frage hat sich Claudia Leimkühler im Rahmen einer Promotion ausführlich beschäftigt. Mit ihrer Arbeit liegt wohl derzeit der differenzierteste Entwurf zur Vernetzung der verschiedenen Rationalitätstypologien vor. Sie stellt abschließend fest: Das Leistungspotential kirchlicher Rechtspersonen, die in der Hauptverantwortung stehen, wird nicht optimal genutzt. Sie fordert von den Hauptverantwortlichen eine strategische Steuerungskompetenz, die nur möglich ist, wenn Gesamtzusammenhänge erfasst werden. Dazu entwickelt sie mit dem „Balanced-Scorecard-Verfahren“ ein integriertes Managementsystem, das inhaltlich-fachliche und finanzielle Zielsetzungen zusammenführt. Die Bandbreite der Zielperspektiven, die in ein solches Konzept eingehen müssen, umfasst die fünf folgenden Bereiche:⁵⁴

1. Leistungsbereich
2. Organisation in Struktur und Kultur
3. Entwicklung und Wissen

⁵⁴ Vgl. Claudia Leimkühler, Unternehmensrechnung und ihre Überwachung in kirchlichen Verwaltungen. Eine Analyse aus der Sicht der katholischen Kirche in Deutschland, Frankfurt a. M. 2004, 346.

4. Personal

5. Finanzen

Diese fünf Perspektiven werden auch „Scorecards“ genannt und bilden ein grobes Raster, mit dem die Messgrößen, Zielwerte und Maßnahmen für die strategierelevanten Bereiche zusammengefasst werden. Aufgrund von übergreifenden Kausalbeziehungen bilden die Scorecards eine Wirkungskette, bei der der Leistungsbereich an oberster Stelle steht. Der Leistungsbereich für die Katholische Kirche wird entscheidend durch die bereits beschriebenen Vorgaben des Kirchenrechts definiert (Gottesdienst, Verkündigung, Bildung, Caritas). Die Wirkungskette hat folgende Faktoren zu berücksichtigen:

- Integration der Kirchenmitglieder;
- Steigerung der Mitgliederzufriedenheit;
- Senkung der Kosten der Leistungserbringung;
- Einführung von neuen Steuerungsinstrumenten (Kosten- und Leistungsrechnung, Planungs-/Steuerungsmaßnahmen);
- Professionalisierung der kirchlichen Marketingstrategie (kommunikative Verbreitung des kirchlichen Orientierungsangebots);
- Entwicklung zielorientierter Führungs- und Personalentwicklungsmomente;
- Stärkung der Dienstleistungs- und Kundenorientierung;
- Klärung des organisationalen Selbstverständnisses kirchlicher Institutionen.

Konfrontiert mit diesen Zielperspektiven kommt der Generalvikar des Erzbistums Hamburg Franz-Peter Spiza in seinem Vorwort zur Arbeit von Claudia Leimkühler zum Ergebnis, dass mit dieser Rationalität „eine längst gebotene Revision derjenigen Paradigmen (gegeben ist), die kirchliches Handeln über Jahrzehnte bestimmt haben.“ Bedenkt man den Vertrauensverlust und die Schäden, die durch die jüngsten Finanzkonflikte in den Diözesen entstanden sind, dann ist diesem Kommentar nichts hinzuzufügen.

Dieser Prozess einer Neuorientierung im Amts- und Leitungsverständnis wird jedoch langfristig nur zu sichern sein, wenn bereits in der theologischen Ausbildung für diese Entwicklungen ein Problembewusstsein geschaffen wird.