

## Zeichen deuten – Zeichen setzen

### Christliche Zeitgenossenschaft in Gaudium et Spes

*Das Konzil unternimmt mit Gaudium et Spes nicht allein den Versuch, die Zeichen der Zeit zu lesen, das Konzil ist selbst ein Zeichen der Kirche in der Zeit. Für die unerlässliche christliche Zeitdiagnose gibt die Pastoralkonstitution hinsichtlich Methode und Stil nach wie vor entscheidende Impulse.*

Seit einigen Jahren gewinnt eine neue Spielart der Religionskritik an Bedeutung. Sie wirft dem Christentum vor, sich im Einlassen auf soziale Fragen selbst säkularisiert zu haben. In Gestalt einer gesellschaftlich angepassten „Zivilreligion“ diene es sich bei der Bewältigung innerweltlicher Probleme an, die sich angeblich ebenso gut auch ohne einen spirituellen Flankenschutz lösen lassen. Die Glaubens- und Lebenswelt der Christen sehen ihre Kritiker so weit psychologisiert und sozilogisiert, dass daraus ein Gemisch aus Psychotherapie, Meditationskursen, Sozialarbeit und Kulturmanagement geworden sei, aber nichts mehr von Transzendenz und Erlösung, vom Heiligen und Mystischen vernehmbar werde.

Was vor einigen Jahrzehnten noch ein Grund war, dem Christentum soziales Versagen vorzuwerfen – das fehlende Engagement in politischen und kulturellen Handlungsfeldern – wird nun zum Anlass genommen, ihm ein Versagen in Religionsdingen vorzuhalten. Ist es für Theologie, Pastoral und kirchliche Bil-

dungsarbeit also wieder Zeit, von Mystik statt von Politik, von Kontemplation statt von Aktion zu handeln? Oder ist hier bloß ein bestimmter Zeitgeist am Werk, der nur das als religiöses Zeugnis gelten lässt, das sich abseits des Politischen manifestiert?

**Hans-Joachim Höhn** (geb. 1957) ist seit 1991 Professor für Systematische Theologie an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln. 1984 wurde Höhn in Freiburg promoviert; 1989 Habilitation und Erteilung der *venia legendi* im Fach Christliche Gesellschaftslehre. Von 1986–1990 war Höhn Pastoralassistent/-referent im Bistum Limburg.

Im Kontext dieser Anfragen ist das Spektrum möglicher Antworten nicht sehr breit. Um zu verhindern, dass die Zeit über das Christentum hinweggeht, hat es sich entweder ausschließlich tagesaktuellen Themen zu widmen.

Oder es muss eine Zuständigkeit für das Zeitlose und Überzeitliche behaupten. Allerdings reißt diese Alternative auseinander

der, was zusammengehört: Zeit- und sachgemäß ist christliches Denken und Handeln in der Tat nur dann, wenn es sich Fragen stellt, die über den Tag hinaus von Belang sind. Eine christliche Zeitgenossenschaft, die sich um das kümmert, was in der Zeit an der Zeit ist, steht aber auch unter der Verpflichtung, sich ihrer gegenwärtigen Umstände zu vergewissern.

Wer sich nach Impulsen für die Erörterung solcher „Zeitfragen“ umsieht, findet in der Pastoralconstitution *Gaudium et Spes* (GS) des Zweiten Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Methode und des Stils einer christlichen Zeitdiagnose etliche Anregungen, über welche die Zeit keineswegs hinweggegangen ist.

Bereits in den einleitenden Passagen findet sich die programmatische Aussage zu Theorie und Praxis christlicher Zeitgenossenschaft. Demnach ist es Auftrag und Anliegen von Theologie und Kirche,

„nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben kann“ (GS 4). Hier wird eine Kurzformel geboten, die prägnant das gleichursprüngliche Verhältnis von Aktion und Kontemplation, Mystik und Politik bestimmt, wie es für das soziale Engagement der Kirche typisch ist.

Wenn die Kirche etwas zur Orientierung in den sozialen Auseinandersetzungen und Konflikten moderner Gesellschaften beitragen will, muss sie auch auf die geistige Signatur der Zeit eingehen. Dem verbreiteten Kulturpessimismus wird damit keineswegs Nahrung gegeben. Es wäre ignorant, in allem, was den Geist der Zeit ausmacht, nur Geistloses oder einen Ungeist am Werk zu wähen. Wer das tut, sieht am Ende (nur) noch Gespenster. Gegen solche Schwarz- und Geisterseher in der Kirche, welche die Welt schlecht machen, um mit der eigenen Weltfremdheit gut dastehen zu können, hatte sich *Johannes XXIII.* bereits in seinem Einberufungsschreiben des Konzils gewandt: „Ja wir möchten uns die Forderung Christi zu eigen machen, die ‚Zeichen der Zeit‘ (Mt 6, 13) zu unterscheiden, und glauben deshalb, in all der großen Finsternis nicht wenige Anzeichen zu sehen, die eine bessere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft erhoffen lassen.“

Das Konzil unternimmt mit *Gaudium et Spes* nicht allein den Versuch, die Zeichen der Zeit zu lesen (vgl. GS 1–10), das Konzil ist selbst ein Zeichen der Kirche in der Zeit. Auf diesen doppelten Bezug ist einzugehen, wenn man ermitteln will, was hinsichtlich Anlass und Ertrag des Konzils heute noch belangvoll ist. Bekanntlich versagt im Falle des Zweiten Vatikanums eine traditionelle Regel der Konzilshermeneutik, dass man Konzilsaussagen von einem verurteilten dogmatischen „Irrtum“ her und auf ihn hin verstehen muss. Das Konzil hat bewusst auf solche Akte der Häretisierung und Orthodoxiebestreitung verzichtet. Offensichtlich muss hier ein anderer

Bezugspol identifiziert werden, von dem her die Notwendigkeit des Konzils einsichtig wird.

Das Zweite Vatikanum ist die Reaktion der Kirche auf eine Tradierungs- und Plausibilitätskrise, welche Glaube und Kirche in ihrer überkommenen Gestalt in Frage stellen. Entstanden ist diese Krise teils aus der Weigerung, teils aus dem nur halbherzig unternommenen Versuch, Glaube und Kirche in das Industriezeitalter zu inkulturieren und sich widerständig auf das ethisch-politische und ökonomisch-technische Projekt der Moderne einzulassen. Diese notwendige Inkulturation, die an Brisanz der „ersten“ Inkulturation des Evangeliums in den Hellenismus nicht nachsteht, betrifft nicht nur kirchliche Strukturen,

„Nicht Anpassung, sondern  
Öffnung der Kirche für eine sich  
dramatisch verändernde Welt“

Akteure und Handlungsformen. Sie berührt ebenso die Plausibilität und Intelligibilität der Glaubensinhalte. „Kann man unter den Bedingungen der Moderne noch denken, was Christen glauben – und wie lebt man, wenn man das tut, was Christen glauben? Welche Konsequenzen hat christliches Handeln im Kontext des Politischen und Ökonomischen, wenn es auf evangeliumsgemäße Weise sach- und zeitgemäß ist?“ – so lauten die Kernfragen an die Adresse der Konzilsväter.

Gaudium et Spes sucht nach passenden Antworten, indem im ersten Teil der Konstitution eine theologische Anthropologie, eine sozialetische Prinzipienlehre und Grundlinien des Kirche-Welt-Verhältnisses entwickelt werden (GS 11–45), auf die im zweiten Teil eine Erörterung seinerzeit drängender sozial-ethischer Einzelthemen folgt (GS 46–90).

Allerdings will diese Aufteilung nicht so gelesen werden, dass der erste Teil den dogmatisch unwandelbaren Kernbestand katholischer Sozialtheologie enthält und der zweite Teil aus einer situativen Umsetzung und Anwendung prinzipieller Erwägungen auf ethische Herausforderungen im Bereich der Kultur (GS 53 ff.), der Wirtschaft (GS 63 ff.), der Politik (GS 73 ff.) und der internationalen Beziehungen (GS 77 ff.) besteht. Es fehlt weder im ersten Teil die Handlungsorientierung noch im zweiten Teil die theoretische Fundierung.

Gerahmt werden diese Ausführungen von einem Plädoyer für eine Präsenz der Kirche in der Welt, die ebenso einem „Aggiornamento“ wie einem „Ressourcement“ entstammt. Sein Tenor ist nicht die Anpassung, sondern die Öffnung der Kirche für eine sich dramatisch verändernde Welt. Nicht die Errichtung einer Gegenwelt, sondern die Solidarität mit der Welt ist ihr Thema. Nicht ein Bruch mit allen Traditionen, sondern ihre Erneuerung durch die Rückbindung an die Dynamik des Ursprungs prägen die konziliaren Reformimpulse auch in den anderen Konzilstexten. In ihnen manifestiert sich der Widerspruch zu der dualistischen Versuchung, die „reine“ Lehre unter Absehung von Glaubensgeschichte und sozio-kultureller Bedingtheit der Pastoral zu definieren und Praxis nur als Anwendungsfall der stets schon gewussten dogmatischen Wahrheit zu begreifen.

Unter dieser Rücksicht markiert *Gaudium et Spes* auch einen Paradigmenwechsel in Ansatz und Methode katholischer Sozialethik und -verkündigung: weg von einem statischen, ordnungsethischnaturrechtlichen Typ, der deduktiv von überzeitlichen und geschichtlich unwandelbaren Normen ausgeht, zu einem veränderungsethischnaturdialogischen Typ, der einem evolutiven Gesellschafts- und Geschichtsverständnis verpflichtet ist, induktiv vorgeht und deliberativ erörtert, wie sich eine Gesellschaft auf ein beschleunigtes Tempo sozialen Wandels, auf unerwartete, „umstürzende“ Entwicklungen in Wissenschaft und Technik, auf revolutionäre kulturelle Umbrüche einstellen kann. Im Blick auf das soziale Handeln der Kirche geht es hierbei um eine Verschränkung von Situationswahrnehmung, kriteriologischer Vergewisserung am Evangelium und praktischer Umsetzung analog zum Dreischritt „sehen – urteilen – handeln“.

Ein solches Vorgehen ist nicht weniger prinzipienfest als eine Naturrechtsethik: Dass in Theorie und Praxis die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen (Zeit-)Fragen „im Licht des Evangeliums“ unternommen wird, kann gerade die Gefahr bannen, sich an den jeweiligen Geist einer Zeit auszuliefern und bloß als dessen Protokollant aufzutreten. Das Konzil fordert Theologie und Kirche ja dazu auf, ihre Lesart der Zeit und ihrer Zeichen nicht allein aus der Gegenwart, die sie deuten will, zu beziehen.

Der Ansatz, sich vom Evangelium her den Blick für die Nöte der Zeit öffnen zu lassen, ihre strukturellen Ursachen im Austausch mit den Sozialwissenschaften zu erforschen und nach Lösungswegen zu suchen, die an der Option für die Armen und Rechtlosen ihr Maß nimmt, hat sich in der nachkonziliaren Zeit als äußerst fruchtbar erwiesen. Seine Wirkungsgeschichte reicht über die lateinamerikanischen Bischofskonferenzen Medellín (1968) und Puebla (1979) über das Grundsatzdokument „Unsere Hoffnung“ der Würzburger Synode (1975) bis zum ökumenischen Konsultationsprozess über die wirtschaftliche und soziale Lage in Deutschland (1995–1997).

### Ausgewählte Literatur

- Hans-Joachim Höhn, „Die Zeit der Gesellschaft. Sozialethik als Zeitdiagnose“, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002) 260–287.
- Norbert Mette, „Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*“, in: *Franz Xaver Bischoff/Stephan Leimgruber* (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum*, Würzburg 2004, 280–296.
- Gotthard Fuchs/Andreas Lienkamp (Hg.), *Visionen des Konzils*, Münster 1997 (darin bes. die Beiträge von Elmar Klinger, Hans-Joachim Sander, Marianne Heimbach-Steins).
- Heinrich Schmidinger (Hg.), *Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln*, Innsbruck 1998.

So griffig die Formel „Zeichen der Zeit“ klingt, so schwierig ist aber auch ihre Anwendung. Zweifellos geht es um mehr und anderes als um das Unternehmen von „Trendforschern“, die eine oft voreilige Generalisierung von Einzelbeobachtungen

sozialer Veränderungen vornehmen und allenfalls Momentaufnahmen einer sich im ständigen Übergang befindlichen Gesellschaft bieten. In diesem Format nach „Zeichen der Zeit“ zu fragen, verurteilt christliche Zeitgenossenschaft zur Kurzatmigkeit und zur Folgenlosigkeit. Weitaus wichtiger ist es, die hinter solchen Wellen, Moden und Konjunkturen stehenden Antriebsmomente zu erfassen. Es geht dann nicht allein um die Phänomene sozialen Wandels, sondern auch um dessen Wandlungskräfte: Wie wandelt sich im Lauf der Zeit sozialer Wandel? Was ist „bezeichnend“ für diese sich wandelnden Veränderungen? Stellen sie diesen Wandel unter ein bestimmtes „Vorzeichen“ oder sind sie „Anzeichen“ einer beginnenden Zukunft (vgl. Lk 12,54–57)?

In seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) hatte Johannes XXIII. als solche Zeitzeichen erwähnt: den Aufstieg der Arbeiterklasse, die Emanzipation der Frauen und das Freiheitsstreben der Kolonialvölker (Nr. 40–45). Nicht singulären Ereignissen kommt also Zeichencharakter zu, sondern Veränderungen, welche anhaltende Breiten- und Tiefenwirkung haben. Es handelt sich um Entwicklungen, die Kontinuitäts Erwartungen durchbrechen, mit denen in Gestalt einer dramatischen Problemanzeige Neues aufbricht von vielleicht noch unabsehbarer Tragweite für eine Humanisierung der Welt.

### Zur christlichen Zeitgenossenschaft zählt auch die prophetische Kritik

Die Zeichen der Zeit markieren Zäsuren im Zeitgeschehen. In ihnen manifestiert sich, dass etwas in Gang kommt, das den Lauf der Welt verändern kann. Für Christen gilt es zu prüfen, ob diese Veränderungen auch für einen Vorgang stehen, in dem sich herausstellt, ob und wie das Reich Gottes erfahrbar wird. Ist hier etwas im Kommen, in dem sich das Entgegenkommen Gottes in Zeit und Geschichte manifestiert? In diesem Fall kommt es dann darauf an, sich zur rechten Zeit auf dieses Entgegenkommen einzustellen, die Gunst dieser Stunde nicht zu verpassen (vgl. Mk 1,15).

Darum gilt es, aufzupassen, wachsam und geistesgegenwärtig sich auf eine Unterbrechung des „business as usual“ einzustellen (vgl. Mk 13,33–36). Diese Zeitansage ist nicht chronologisch zu verstehen. Sie zielt nicht auf ein berechenbares Datum, sondern auf eine bestimmte Offenheit für den undatierbaren *Kairos* des Reiches Gottes, für den rechten Augenblick, um auf sein Kommen zuzugehen. Eine solche Einstellung ist nicht nur spiritueller, sondern auch ethischer beispielhaft. Ein kairologisches Bewusstsein ergibt sich nicht dem, was jeweils als aktuell oder modern ausgegeben wird.

Vielmehr macht es bewusst, dass jetzt die Zeit drängt, einen Wert zu verwirklichen, für den man sich vorher schon entschieden haben muss, um überhaupt ermessen zu können, dass für ihn die Stunde jetzt günstig ist. Nur wer Ziele und Ideale hat, die über den Tag hinaus bestehen, vermag im *Kairos* auch einen Fingerzeig Gottes zu erkennen und für sich zu nut-

zen. In diesen Koordinaten bewegt sich das Bemühen des Volkes Gottes, „in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes sind“ (GS 11).

Christliche Zeitgenossenschaft vollzieht sich dabei auch als eine „Unterscheidung der Geister“, die von den Irrlichtern und Strohuern des Fortschritts nachhaltige Entwicklungen zur Beförderung eines globalen Gemeinwohls abzuheben anleitet. In diesem Sinn zählt zu den zentralen Kategorien einer christlichen Zeitgenossenschaft auch die prophetische Kritik. So ist der vermeintliche Fortschrittsoptimismus des Konzils, der an der „Freude und Hoffnung“ der Menschen teilhat, keineswegs so ungeboren, dass nicht auch „Trauer und Angst“ (GS 1) und ein Wissen um die Ambivalenz des Fortschritts deutlich vernehmbar sind. Eindeutig wird auch kritisch Stellung bezogen zur Tatsache der ungerechten Verteilung der irdischen Güter mit den Folgen von Hunger und Elend (GS 69) und zur unerträglichen Schädigung der Armen durch den Rüstungswettlauf (GS 81).

Zur Wahrnehmung christlicher Zeitgenossenschaft gehört unabdingbar eine dialogische Beziehung zwischen Kirche und Welt (vgl. GS 40 ff., 90), die bei aller notwendigen Sozialkritik in der Welt nicht bloß alles Negative und alles Negative nicht bloß in der Welt wahrnimmt. Vielmehr gilt es auch das anzuerkennen, „was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist“, und mit Achtung zu blicken „auf alles Wahre, Gute und Gerechte, das sich die Menschheit in den verschiedenen Institutionen geschaffen hat und immer neu schafft“ (GS 42). Diese Anerkennung lebt im und vom Dialog mit allen Menschen guten Willens, mit den Angehörigen anderer Religionen und Konfessionen. Dabei gelten nach „außen“ wie nach „innen“ dieselben Regeln des Gebens und Nehmens (GS 42–44), des Hörens aufeinander und des Lernens voneinander: „Anerkennung aller rechtmäßiger Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, (...) im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe“ (GS 92).

Wie schwierig es ist, Einheit und Verschiedenheit in ein produktives Verhältnis zu setzen, ist seit kurzem auf zwei Feldern zu beobachten, die in prominenter Weise darauf warten, dass neue Zeichen gesetzt werden. Es mehren sich die Stimmen, die sowohl für den ökumenischen Austausch als auch für den interreligiösen Dialog Unterschiede wieder wichtiger nehmen als Gemeinsamkeiten. Sei es, dass die Rede von einer „Ökumene der Profile“ umgeht oder dass in der Begegnung der Religionen das „spezifisch“ Christliche angemeldet wird, verstärkt wird auf Merkmale des Andersseins insistiert.

Immer häufiger wird aus den eigenen Reihen gefordert, Christen sollten im Kontext religiöser, konfessioneller und weltanschaulicher Pluralität primär etwas Eigenes und von ihren Mitbürgern Verschiedenes sein und sagen. Auf den ersten Blick scheint dies eine selbstverständliche Dialogbedingung zu

## „Innere Befreiung des Glaubens“

Franz-Xaver Kaufmann

Als im Jahre 1950 die Enzyklika *Humani generis* von *Pius XII.* erschien, wurde ich 18 Jahre alt. Mein zweitältester Bruder, der Jesuit *Ludwig Kaufmann*, hatte bei mehreren der durch sie kritisierten Theologen in Lyon-Fourvière studiert, sodass mich deren Maßregelung recht unmittelbar betroffen machte. Von da an begann ich allmählich, mich mit meiner Kirche im Ganzen auseinander zu setzen. An Ankündigung und Verlauf des Konzils – wiederum anschaulich vermittelt durch meinen bald aus Rom berichtenden Bruder Ludwig – nahm ich dementsprechend starken Anteil. Einen weiteren Impuls verdanke ich *Hans Urs von Balthasar*, dessen innovierende Bedeutung für die katholische Theologie meines Erachtens in Deutschland bis heute unterschätzt wird. Sein Bändchen „Schleifung der Bastionen“ war mir eine frühe Ermutigung.

Das Konzil bedeutete für mich eine innere Befreiung und Verlebendigung des Glaubens. Erstmals fühlte ich mich als Laie von meiner Kirche ernst genommen, was die Bereitschaft zum persönlichen Engagement und zur intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Wandel der kirchlichen Verhältnisse anregte. Besonders wichtig ist mir eine eher unterschwellige Begleiterscheinung des Konzils: Die „Entsakralisierung“ der Kirche als Institution, eindrücklich versinnbildlicht im Verzicht auf die Tiara durch *Paul VI.*

Als Soziologe bestaune ich die Energie, mit der die zweitausendjährige, durch ihren Antimodernismus rigide gewordene Institution sich in einem historisch unvergleichlichen mehrjährigen kommunikativen Prozess ein neues Selbstverständnis gegeben hat. Dass dies trotz der tief greifenden kulturellen, mentalitätsmäßigen und theologischen Unterschiede im Weltepiskopat gelingen konnte, lässt sich nur durch den allen gemeinsamen Glauben an das Wirken des Heiligen Geistes soziologisch (!) erklären: „Wenn Menschen Situationen als real behaupten, sind sie in ihren Konsequenzen real“ (*William I. Thomas*). Im Kontext eines pluralen Säkularismus in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft sowie einer permissiven individualistischen Kultur kann sich Kirche nicht mehr durch soziale Kontrolle, sondern nur noch durch die Lebendigkeit ihres Glaubens historisch bewähren.

Mit dem Epochen übergreifenden Blick des Kirchenhistorikers äußerte der Münsteraner Theologe *Bernhard Kötting* kurz nach Abschluss des Konzils: „Die Kirche wird mindestens ein Jahrhundert brauchen, um dieses Konzil zu verarbeiten.“ Keiner von uns Zeitgenossen wird demzufolge seine Wirkungen überschauen können.

*Franz-Xaver Kaufmann lehrte bis zu seiner Emeritierung Sozialpolitik und Soziologie an der Universität Bielefeld.*

sein. Ein Gespräch lebt davon, dass alle Beteiligten etwas Eigenes einbringen und dieses Eigene soll gegenüber Anderen etwas Verschiedenes sein. Diese Auffassung hinsichtlich der jeweiligen Verschiedenheit und Andersheit, an der sich alle Gesprächsteilnehmer orientieren sollen, kann aber auch der geschickt getarnte Versuch sein, in diesem Verschiedenen einen Grund zu sehen, sich nicht mit dem Eigenen im Anderen zu identifizieren. Das Verschiedene ist dann dasjenige, worin Katholiken und Protestanten, Christen und Muslime sich nicht gleichen, das heißt worin und wodurch sie einander nicht gleich sind. Das Verschiedene wird dann rasch zum Vorwand, um Ungleichheiten zu betonen und zu pflegen. Unter diesen Vorzeichen dient ein Dialog allein der Festigung eines Dissenses.

Prekär ist dieser Ansatz auch, weil er auf Seiten der Christen ein Selbstmissverständnis begünstigt: Etwas Eigenes und Unverwechselbares sein und sagen zu sollen, wird hier so gedeutet, dass es sich um etwas unterscheidend Christliches handelt. Aber das ist ein logischer und theologischer Kurzschluss. Das unterscheidend Christliche muss nicht identisch sein mit dem unterscheidend Christlichen. Gerade für den weiteren Weg der christlichen Ökumene wird es unabdingbar sein, das unterscheidend Christliche im gemeinsamen Erbe der Konfessionen zu entdecken.

Ähnliches gilt für eine „Ökumene der Religionen“: Wer etwas vermeintlich exklusiv Christliches reklamiert, verfügt damit keineswegs schon über ein hinreichendes Kriterium, um jenes

zu identifizieren, was das Christentum ausmacht. Entscheidend für eine ökumenische Zeitgenossenschaft ist, dass sie die größtmögliche Solidarität mit den säkularen und religiösen Zeitgenossen der Christen nicht dem Streben nach Alleinstellungsmerkmalen opfert. Wer unterscheidet, muss ausscheiden und ausschließen. Der wohlthuende Unterschied des Christentums zu allen Ideologien, die mit derartigen Ausschlussverfahren operieren, besteht darin, dass es das unterscheidend Christliche als dasjenige identifiziert, das alle Menschen verbindet, eint und sie einander gleich macht.

Eben dies ist der universale Heilswille Gottes, der jeden Menschen zum Adressaten einer unbedingten Zuwendung macht. Die Gottebenbildlichkeit jedes Menschen begründet Gleichheit, Wert und Würde jeder menschlichen Person (vgl. GS 12, 24, 29). Es ist diese Orientierung an alle Menschen Verbindenden, das die Kirche zum Einsatz für Menschenrechte und ein globales Gemeinwohl motiviert (vgl. GS 3, 26, 92). Dies macht das unterscheidend Christliche im sozialen und politischen Kontext aus. Und die Orientierung daran macht die Kirche unterscheidbar von sozialen und religiösen Bewegungen, die nur partikulare Eigeninteressen vertreten oder sich der Lobbyarbeit hingeben. Die Kirche muss darum auf andere Weise anders sein als alle anderen! Und für dieses Anderssein muss sie deutliche Zeichen setzen. Zu den Zeichen der Zeit gehört auch, dass wir in einer Zeit der Zeichen leben.

*Hans-Joachim Höhn*