

Kirche im Kontrast oder Kirche in der Welt?

Zur Grundlegung und Eigenart christlicher Weltverantwortung

Ursula Nothelle-Wildfeuer

Die Christliche Gesellschaftslehre hat es zu tun mit dem kirchlich-christlichen Anspruch auf Wahrnehmung der Verantwortung für die Gestaltung des menschlichen Lebensraumes, mit einer sich aus der christlichen Botschaft ergebenden Notwendigkeit sozialen und politischen Engagements — wobei sich diese Notwendigkeit besonders deutlich herauskristallisiert, wenn man bedenkt, daß ohnehin »die gesamtgesellschaftliche Entwicklung inzwischen ein Stadium erreicht (hat), in dem es erstmals nicht mehr um bestimmte Mittel und Wege zur sozialen Daseinssicherung geht, sondern um den Zweck und das Ziel selbst: um den Menschen und sein Verhältnis zu sich selbst, zu seiner Welt und zu seiner Zukunft«¹. Die Christliche Gesellschaftslehre reklamiert nun auch eine theologisch begründete, christlich geprägte Theorie der Wahrnehmung solcher Weltverantwortung für sich.

Diese Sicht Christlicher Gesellschaftslehre steht allerdings in einer gewissen Spannung zu dem im Laufe der kirchengeschichtlichen Entwicklung immer wieder gemachten Versuch, das Spezifikum solcher *christlichen* Weltverantwortung durch eine Absonderung von der Welt, durch die Bildung eines Kontrastes zur Welt zum Ausdruck zu bringen². Einen solchen Entwurf haben in der Gegenwart in besonderer Weise die Brüder Norbert und Gerhard Lohfink mit ihrem Konzept von der »Kirche als Kontrastgesellschaft« vorgelegt³.

¹ *Hans-Joachim Höhn*, Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas', Frankfurt a. M. 1985, 271.

² Vgl. dazu etwa die Gründungsintention und die Regeln zahlreicher Orden und Kongregationen sowie mittelalterliche Bettelbewegungen.

³ Der Begriff der Kontrastgesellschaft findet sich auch bei anderen Autoren: in ähnlicher Weise wie die Brüder Lohfink versteht ihn noch Rudolf Pesch. Herwig Büchele spricht im Kontext seiner »Neukonzeption der katholischen Soziallehre« (so der Untertitel seines Buches) auch von »Kontrastgesellschaften« und meint damit offenbar so etwas wie Basisgemeinden: »Da ›Kontrastgesellschaften‹ zwar aus einem Kontrast zur Gesamtgesellschaft hervorgehen, sich aber nicht als Kontrast im Sinne eines sich isolierenden Gegensatzes zur Gesamtgesellschaft verstehen, sondern als Dienst *für* sie, gilt die ›naturrechtliche Menschenpflicht‹ selbstverständlich weiter, sich über ihre ›Zeichenfunktion‹ hinaus ausdrücklich für die Gesamtgesellschaft zu engagieren.« Vgl. dazu *H. Büchele*, Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre, Wien/Düsseldorf 1987, 68, sowie zu seiner Vorstellung von Kontrastgesellschaft insgesamt, ebd., 69–84. Dies aber widerspricht gerade der Lohfinkschen Konzeption (vgl. dazu dezidiert *Gerhard Lohfink*, Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik, Freiburg 1988, 156) und ist aus diesem Grund in die folgenden Überlegungen nicht einzubeziehen.

Der im folgenden geführten Auseinandersetzung mit dieser Konzeption liegt die Absicht zugrunde, unter sozialetischer Perspektive zum einen dieses Konzept der Kirche als Kontrastgesellschaft kritisch zu analysieren und zum anderen damit zugleich auch die Konstitutiva einer umfassenden und adäquaten Theorie christlicher Weltverantwortung aufzuzeigen.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in drei Teile: Ein erster stellt die Lohfink-sche Konzeption der Kirche als Kontrastgesellschaft hinsichtlich der hier interessierenden Frage nach der christlichen Weltverantwortung vor. Der zweite Teil formuliert unter soziologischer, sozialetischer und theologischer Perspektive kritische Anfragen und entwickelt auf diesem Weg die für eine christliche Sozialethik unverzichtbaren Dimensionen einer Theorie christlicher Weltverantwortung. Der dritte Teil enthält einige kurze Schlußüberlegungen zum Ergebnis der vorgetragenen Auseinandersetzung.

I. Modellgesellschaft Gottes als »Stadt auf dem Berg« — Zum Konzept der Kirche als Kontrastgesellschaft

Eine Neukonzeption der Wahrnehmungsweise christlich-kirchlicher Weltverantwortung sowie eine diesbezügliche Besinnung auf das spezifisch Christliche erweist sich, so ist gerade aus innerkirchlichen Kreisen in letzter Zeit immer wieder zu hören, als dringend notwendig und bildet auch den entscheidenden Ausgangspunkt für das Lohfinksche Konzept von der Kirche als Kontrastgesellschaft.

1. Kirche und Welt — Die Begründung der Notwendigkeit einer Kontrastgesellschaft

Zum einen beklagt Norbert Lohfink, daß die Kirche sich im neuzeitlichen Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung nur noch die Funktion der Kontingenzbewältigung hat zuweisen lassen, daß sie nur noch einzuordnen ist als Subsystem, zuständig für die letzte »Sinnggebung im Rahmen einer sonst glaubensunabhängig und nach je eigenen regionalen Gesetzen funktionierenden Gesellschaft«⁴.

⁴ *Norbert Lohfink*, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg ⁴1984, 111. Hat die Kirche sich nicht »heute in einer komplexen nachneuzeitlichen Gesellschaft, die in verschiedene fast voneinander unabhängige Sinnregionen aufgeteilt ist, einen bestimmten Sektor zuweisen lassen und gibt sich mit ihm zufrieden: die sonntägliche und an Lebenskrisenpunkte gebundene tröstende Vermittlung des Leidensdrucks der Menschen mit den geahnten Möglichkeiten der Transzendenz?« (Ebd., 132.) Vgl. hierzu auch ebd., 14–22, wo er diese beklagte Funktionslosigkeit und Begrenzung von Kirche und Religion begründet mit dem Verweis auf verschiedene »Entlastungstheorien« (ebd., 14), mit denen sich die Christen, so seine Interpretation, vor den »gefährliche(n) Texte(n)« (ebd., 13) schützen. Genauerhin spricht er von der Jenseitstheorie, die die »Verheißungen der Propheten ... auf das Jenseits beziehen« und dabei vergessen, daß »das Jenseits, an das man durchaus glaubt, ans Diesseits gebunden und in es hineingezogen« (ebd., 17) ist. Ferner ist die Rede von der Innerlichkeitstheorie, die die prophetischen Verheißungen allein geistig und innerlich verstehen will (vgl. ebd., 17–20), und schließlich von der bürgerlich-privaten Religionstheorie, wonach sich »die Botschaft der Bibel ... nicht auf die ganze menschliche und gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern nur auf das sogenannte Religiöse« (ebd., 20) bezieht. Vgl. auch *G. Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg ⁷1987, 14 f., der ähnlich beklagt, die Kirche sei in unserer Gesellschaft weitgehend »Betreuungskirche für den Einzelnen; Institution, die »freie Angebote« an eine Summe von Individuen macht«, also eine »Angebotskirche« geworden.

Zum anderen spielt die Frage nach der gesamtgesellschaftlich-politischen Relevanz der christlichen Botschaft eine entscheidende Rolle — wobei sich hier, wie vor allem an der Interpretation der Bergpredigt offensichtlich wird, das Bemühen um eine adäquate Antwort als äußerst problematisch herausstellt.⁵ Nach G. Lohfink verlangt die Bergpredigt — und diese steht paradigmatisch für die gesamte Botschaft Jesu Christi — »mit zwingender Notwendigkeit einen Realisierungsbereich, der nicht mit der Gesamtgesellschaft identisch ist, der aber doch so strukturiert ist, daß in ihm die gesellschaftliche Dimension der Bergpredigt öffentlich gelebt werden kann.«⁶ Gemeint ist also eine »neue Ordnung des Zusammenlebens der Menschen, ... eine neue Gesellschaft«⁷, die auch alle entsprechenden gesellschaftlichen Funktionen wahrnimmt.

Zur Präzisierung der Struktur einer solchen Gesellschaft greift Norbert Lohfink den Terminus der Lehre von der Kirche als »*societas perfecta*« wieder auf und übersetzt ihn mit »vollausgestatteter Gesellschaft«⁸. In der damit zum Ausdruck gebrachten speziellen gesellschaftlichen Qualität der Kirche sieht er geradezu ihr christliches Spezifikum aufgewiesen: nämlich, wie Israel, »auf das blickend, was ... von ... Gott her Wirklichkeit geworden ist, auch den anderen Gesellschaften (zu) proklamieren, wie eine gerechte und glückliche Gesellschaft aussieht«.⁹

Es sei daher unumgänglich notwendig, d. h. dem Belieben der Kirche entzogen, in Fortführung der Sammlung Israels¹⁰ eine von der allgemeinen Gesellschaft abgehobene, im Glauben an Jesus gegründete »Gegengesellschaft«¹¹ und »Kontrastgesellschaft«¹² zu

⁵ Nach G. Lohfink wird weder eine »privatistische« Interpretation noch eine politisierende Deutung der Bergpredigt der Intention und Adressatenbestimmung der Bergpredigt gerecht. Vgl. *ders.*, Bergpredigt, a. a. O., 100. Unter einer »privatistischen« Interpretation versteht G. Lohfink (ebd., 100) einen Ansatz, der davon ausgeht, daß »die Bergpredigt ... zunächst den Einzelnen (fordere)«, daß aber dann freilich »der Einzelne ... in die Gesellschaft hineinwirken und sie nach den Weisungen Jesu zu verändern suchen (solle)«. (Er sieht diese Interpretation in ihrer klassischen Form bei Max Weber gegeben.) Damit aber werde, so die Kritik Lohfinks, die Bergpredigt letztlich auf einen flüchtigen und nebulösen »Geist der Bergpredigt« (ebd., 102) reduziert und der einzelne, da die Welt sich nach völlig anderen Strukturen und Gesetzmäßigkeiten verhält, zugleich absolut überfordert. Eine politisierende Deutung der Bergpredigt — hier bezieht sich G. Lohfink vor allem auf Franz Alt — erkennt zwar sehr richtig deren gesellschaftliche Dimension, aber, wenn deren Forderungen »vorschnell und völlig undifferenziert« als Prinzipien für die Politik veranschlagt werden sollen und damit die »Gesamtgesellschaft zum unmittelbaren Adressaten« gemacht wird, wird, so wertet Lohfink, »die viel präzisere Adressatenbestimmung der Bergpredigt« verkannt und die »Position unannehmbar« (ebd., 103 [im Original z. T. kursiv]).

⁶ Ebd., 103.

⁷ *N. Lohfink*, Kirchenträume, a. a. O., 65.

⁸ Vgl. ebd., 139. Die Bedenken, die sich mit diesem Begriff wegen des historischen Mißbrauchs fast notwendig verbinden müssen, scheinen für Lohfink nicht so gravierend zu sein, daß er diesen Begriff vermeiden müßte.

⁹ Ebd., 140.

¹⁰ Das Denken Jesu war nach G. Lohfink in außerordentlichem Maße israelbezogen: Es ging Jesus zuerst und ausschließlich um die Sammlung Israels als des Gottesvolkes der Endzeit. Vgl. dazu *G. Lohfink*, Gemeinde, a. a. O., 17–41. Als besonders bedeutsam erweist sich in diesem Zusammenhang das Drohwort Mt 8, 11 f. par und der dortige Bezug auf Jes 2, 1–3 und damit auf das für die Lohfinksche Gesamtkonzeption von der Kontrastgesellschaft wichtige Motiv der *Völkerwallfahrt zum Zion*: »Entscheidend an der prophetischen Vorstellung von der Wallfahrt der Heidenvölker zum Zion ist folgendes: Die Heiden werden, fasziniert von dem Heil, das in Israel sichtbar wird, ganz von selbst zum Gottesvolk hingetrieben. Sie werden nicht aufgrund von Missionsarbeit gläubig, sondern die Faszination, die vom Gottesvolk ausgeht, zieht sie herbei.« (Ebd., 30.) Ganz analog sieht er Gestalt, Wesen und Wirken der Kontrastgesellschaft.

¹¹ *N. Lohfink*, Kirchenträume, a. a. O., 108.

bilden, die die sichtbare Alternative Gottes darstellen und die durch ihren Modellcharakter »Salz der Erde«¹³ und »Stadt auf dem Berg«¹⁴ sein soll.

2. Theonomismus statt Humanismus — Die Begründung der Wahrnehmung der Weltverantwortung durch Kontrastgesellschaft

Die Kirche als Kontrastgesellschaft stellt der exegetisch begründeten Konzeption der Brüder Lohfink zufolge die ureigene und damit normative Grundform von Kirche¹⁵ dar, die ihr von der Bibel her vorgegeben ist¹⁶. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie »Kirche für die Welt (ist). Aber gerade so, daß sie nicht in der Welt aufgeht, sondern ihre eigenen Konturen ausprägt.«¹⁷ Die leuchtende Stadt auf dem Berg steht, so Gerhard Lohfink, als Chiffre für die Kirche, die gerade und ausschließlich in ihrer Struktur als Kontrastgesellschaft die Welt verändern kann. Nur als dermaßen konzipierte Gesellschaft, die »innerhalb der Gesamtgesellschaft und zugleich deutlich von ihr abgehoben«¹⁸ ist, kann die Kirche für die Menschen attraktiv werden, so daß diese in die Lage versetzt werden, »den wahren Gott zu erkennen und ihm die Ehre zu geben.«¹⁹

Diese Vorstellung impliziert in den Augen Norbert Lohfinks eine grundlegend andere Fragestellung als die der klassischen Christlichen Gesellschaftslehre. Geht es dieser, so formuliert er, darum, »alle Menschen und insbesondere den Staat darüber (zu) belehren, wie eine gerechte Gesellschaft auszusehen habe«, mag dieses Anliegen auch »vermutlich

¹² Ebd., 133. — Der Begriff der Kontrastgesellschaft geht zurück auf die wissenssoziologische Theorie von P. L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/M. 1982, in der folgender Grundsatz den Ausgangspunkt zur revolutionären Verwirklichung des eigenen Gesellschaftsentwurfs bildet: »Subsinwelten brauchen ... Subgesellschaften, Kontrastbestimmungen von Wirklichkeiten brauchen Kontrastgesellschaften« (ebd., 136). Vgl. u. a. G. Lohfink, Bergpredigt, a. a. O., 120.

¹³ Scheint es auch zunächst so, als widerspräche gerade dieses Bild völlig der Auffassung, die Kirche müsse Kontrastgesellschaft sein, da es der traditionell sehr beliebten theologischen Vorstellung Vorschub leistet, die Kirche müsse bis zur Selbstaufgabe in die übrige Gesellschaft eintauchen, so liegt in solchem Verständnis nach G. Lohfink doch eine die eigentliche Sinnspitze verfehlende Auffassung. Es geht — so seine Exegese — eben nicht darum, sich in der Welt aufzulösen, sondern die Würzkraft für die Welt nicht zu verlieren, d. h. Kontrastgesellschaft zu sein. Vgl. G. Lohfink, Bergpredigt, a. a. O., 142.

¹⁴ Hierin sieht G. Lohfink das eigentliche Bild des Matthäus für die Kirche als Kontrastgesellschaft. Durch die Verbindung im Motivkomplex »Licht-Welt-Stadt-Berg« wird seiner Auffassung nach ein deutlicher Bezug hergestellt zum alttestamentlichen Motiv der Völkerwallfahrt zum Zion. Vgl. dazu ebd., 142–147.

¹⁵ Vgl. hierzu auch die Gleichsetzung von ekklesia, Kirche und Gemeinde bei N. Lohfink, Kirchenträume, a. a. O., 134.

¹⁶ Vgl. G. Lohfink, Bergpredigt, a. a. O., 156, der sich mit dem Hinweis auf die biblisch begründete Normativität dieser Form der Kirche zugleich gegen das Mißverständnis wehrt, Kontrastgesellschaft sei eine (Sonder-)Form von Kirche, die man durchaus in die Nähe der Orden rücken könne.

¹⁷ Ebd., 145 f.

¹⁸ N. Lohfink, Kirchenträume, a. a. O., 89.

¹⁹ G. Lohfink, Bergpredigt, a. a. O., 146. N. Lohfink, Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg 1987, 47, sieht diese Leuchtkraft und diese Anziehungskraft der Kirche als Kontrastgesellschaft derart optimistisch und wirkungsvoll, daß er meint, auf diese Weise das pastoralsoziologisch viel diskutierte Problem der Volkskirche lösen zu können, denn »vielleicht werden sie (sc. die Gemeinden der Kontrastgesellschaft. Anm.d. Verf.) ... so leuchtend und attraktiv werden, daß sie eines Tages sogar mehr ›Volk‹ umfassen als das, was sich jetzt Volkskirche nennt und auf seine hohen Zahlen letztlich doch nur in den Karteien kommt.« (Ebd.)

nicht illegitim«²⁰ sein, so ist es in seiner Konzeption gerade nicht um diese »auf ihrer Ebene selbstverständlich ebenfalls berechnete christliche Hilfestellung«²¹ zu tun, sondern um die eigentlich biblische Vorstellung von der richtigen Gesellschaft. Dies impliziert freilich auch eine spezifische Vorstellung von der Weltverantwortung und dem Modus ihrer Wahrnehmung.

Am Beispiel der Gewaltlosigkeit erläutert Gerhard Lohfink drei etwaige Möglichkeiten, wie die heutigen Christen in weltlichen Berufen ihre christliche Verantwortung zu realisieren versuchen: Entweder setzen sie in der Welt radikale Zeichen ihres Glaubens und versuchen so, die Ordnung der Gerechtigkeit in der Welt durchsetzen zu helfen, oder sie streben danach, durch Minimierung der Gewalt den »Geist der Bergpredigt« in die Strukturen dieser Welt einzubringen oder sie bemühen sich, so der letzte Vorschlag, der nach Lohfink das wiedergibt, was die klassische katholische Naturrechtslehre formuliert, mit den rechtsstaatlich sanktionierten Mitteln der Gewalt schlimmere Formen der Gewalt zu verhindern²².

So sinnvoll diese Realisierungsfelder christlicher Verantwortung auch sein mögen — das Spezifische der Botschaft des Evangeliums kommt damit nach G. Lohfink noch nicht zum Ausdruck. Denn diese Realisierungsfelder basierten immer noch auf der »Häresie des ›Einzelkämpfers‹«²³. Demgegenüber müsse aber Weltverantwortung beim *gesellschaftlichen* Willen der Jesusbewegung als deren Wesen ansetzen: Es ist ihr eben »keineswegs um das Heil des je einzelnen Menschen« zu tun, »sondern um das endzeitliche ›Israel‹«²⁴. Wahre christliche Weltverantwortung hat also anzusetzen bei dem, was Jesus will und was Gott immer schon mit Israel gewollt hat: »daß die Herrschaft Gottes in einem bestimmten Volk aufleuchten und über dieses Volk alle Welt erleuchten soll; daß es eine ›Gesellschaft‹ in der Welt gibt, an der man ablesen kann, wie die Lebensordnung Gottes aussieht.«²⁵ »Der beste Dienst, den die Christen der Welt leisten können, ist deshalb der Aufbau lebendiger Gemeinden, in denen die Bergpredigt gelebt und die Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht wörtlich genommen wird.«²⁶

Diese spezifische Sichtweise des christlichen Weltauftrages markiert einen deutlichen Unterschied zum Verständnis der klassischen Christlichen Gesellschaftslehre: Kirche als Kontrastgesellschaft bedeutet die »Trennung von der bisherigen Gesellschaft ... und ... das Entstehen einer neuen Gesellschaft«²⁷, die sich in der Verwirklichung des göttlichen Willens und Plans zwingend ergibt. Die Kirche kommt demzufolge, »wie das Geschick Jesu selbst eindeutig zeigt, nur in einem Prozeß bis ins Letzte gehender Scheidung zustande ... und die ›Welt‹ (tritt) zum Kampf gegen sie an ...«²⁸. Damit wird deutlich, daß

²⁰ Ders., Kirchräume, a. a. O., 65 f.

²¹ Ebd., 66.

²² Vgl. G. Lohfink, Bergpredigt, a. a. O., 60–63.

²³ N. Lohfink, Kirchräume, a. a. O., 135.

²⁴ Ebd., 82.

²⁵ G. Lohfink, Bergpredigt, a. a. O., 62.

²⁶ Ebd., 62 f.

²⁷ N. Lohfink, Kirchräume, a. a. O., 41.

²⁸ Ebd., 63.

die »Welt« letztlich als absolut schlecht, böse, als von Gewalt zusammengehalten²⁹ und mithin nicht reformierbar angesehen wird. Die Strukturen der Welt sind, »vor allem im Sinnbereich der Politik und der Wirtschaft, durchaus von Konkurrenz, Rivalität und nur durch Gegengewalt gebändigter Mordlust getragen.«³⁰ Wenn auch in der Kirche, so wie sie derzeit strukturiert ist, vereinzelt immer wieder die Kraft Jesu durchbricht³¹, so steht man doch nach Norbert Lohfink ratlos vor der »Verschwisterung mit einer Gesellschaft, die man doch beim besten Willen nicht auf die Seite Jesu, sondern nur auf die Seite derer einordnen kann, die Jesus vernichtet haben«³².

Diese aufgezeigte Linie läßt sich ausziehen auf die Problematik des Verhältnisses der Kirche zum Staat; Norbert Lohfink spricht von einer »davidischen Versuchung«³³ für die Kirche. Ausgangspunkt für seinen Gedankengang ist die Tatsache, daß Jesu Verkündigung sich ganz konzentriert auf die Herrschaft Gottes, die zwar »Gesellschaft (meinte), aber nicht in der Form von Staat«³⁴. Die neue Alternativgesellschaft Gottes ist also aus anderer Substanz als der Staat. Sie baut auf dem Glauben auf und darf deshalb nie zu dem Versuch führen, einen Sakralstaat zu schaffen — so die mittelalterliche Variante — beziehungsweise sich die Rolle einer dem Staat zugeordneten funktionalen Systemgestalt, zuständig allein für die letzte Sinnggebung, zuweisen zu lassen — so die entsprechende Charakterisierung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation³⁵. Vielmehr — so Lohfinks Vorstellung — wird die Kirche notwendig ein »Organismus von »Gemeinden«, die alle ihrer Größe zukommenden gesellschaftlichen Funktionen«³⁶ wahrnimmt, woraus sich dann eine ganz neue Verhältnisbestimmung einer derartigen Kirche zum Staat ergibt: »Dann könnte es sein, daß die Kirche nichts dringender wünschte als einen Staat, der einerseits möglichst viele Grundrechte sicherte und andererseits neuen und alternativen Formen gesellschaftlicher Verwirklichung möglichst liberal Raum gewährte.«³⁷

Es drängt sich in diesem Kontext auch die Frage nach dem *Wie* der Weltverantwortung auf: Lohfink findet bereits im Buch Exodus den Hinweis darauf, daß »das Wozu der Be-

²⁹ Vgl. ebd., 121, wo Lohfink auch auf René Girard verweist, auf dessen Gesellschaftstheorie, insbesondere die Sündenbocktheorie (vgl. ebd., 126), sich die Sichtweise der »profanen« Gesellschaft weitgehend stützt, die der Konzeption der Kirche als Kontrastgesellschaft zugrundeliegt. Vgl. ebenfalls *G. Lohfink*, Bergpredigt, a. a. O., 121, wo dieser (auch mit Bezug auf Walter Benjamin und René Girard) die These, »jede vorhandene Gesellschaft ist bis in ihre letzten Wurzeln hinein von Gewalt bestimmt«, als Realismus der Bergpredigt und damit auch als Realismus Jesu selbst darstellt.

³⁰ *N. Lohfink*, Kirchenträume, a. a. O., 133.

³¹ Auf genau diesem Hintergrund ist auch die folgende Bewertung zu lesen: »Wehrdienstverweigerung des einzelnen — respektabel. Amnesty International — o daß sich nur noch mehr beteiligten! Christliche Friedensbewegung — man kann das nur fördern.« (Ebd., 135.) Dennoch aber, so schlußfolgert N. Lohfink in seiner Konzeption weiter: »Die wahre Antwort auf diese geheim und offen unter der Gewalt ächzende Welt ist viel schlichter. Wir müßten uns endlich ganz zur Nachfolge Jesu in konkreter Kirche entschließen.«

³² Ebd., 133.

³³ Vgl. ebd., 91.

³⁴ Ebd., 105.

³⁵ Vgl. ebd., 108–111.

³⁶ Ebd., 111.

³⁷ Ebd. Hier sieht N. Lohfink »klassisch demokratische Leitbilder« und fragt, warum die Kirche immer wieder vom König David träume?

freierung ... nicht das normale Zusammenleben, sondern das Fest«³⁸ ist, daß es also — anders gewendet — nicht primär um eine Orientierung am Menschen, sondern an Gott geht. Für die christliche Gemeinde als Kontrastgesellschaft ergibt sich daraus, daß auch sie aus dem Fest erwächst, daß also nur die Lösung der menschlichen Probleme finden kann, »wer sich nicht um die Probleme der Menschen kümmert, sondern um seinen Gott«³⁹. Hier liegt der entscheidende Schlüssel zum Verständnis dieser Konzeption: Wird die Gesellschaft der Welt direkt angezielt und ist sie auf (angebliche) Humanität hin konstruiert, kann sie im Verständnis der Brüder Lohfink nicht gelingen, sondern muß notwendig immer wieder in die Inhumanität abgleiten, während das volle Humanum, »die richtige Gesellschaft den Menschen da geschenkt wird, wo nicht sie, sondern Gott angezielt wird — im Fest, in der Verkündigung der Botschaft, in der Sorge um die Gemeinde«⁴⁰. Das relevante Prinzip für die richtige Gesellschaft lautet mithin nach Norbert Lohfink nicht »Humanismus«, sondern »Theonomismus«, dem der Humanismus lediglich nachgeordnet wird. Von diesem Hintergrund aus erschließt sich auch die in der Konzeption der Kontrastgesellschaft notwendig implizierte Rangfolge, die an die erste — und man kann fast sagen, an die einzige — Stelle das Einfach-Leben der neuen Gesellschaftsform setzt, das dann höchstens noch zuläßt, sich am Rande und sekundär um den Rest der Welt zu kümmern — wenngleich sich dies als nicht mehr notwendig erweist, da die Entfaltung der Anziehungskraft des Neuen auch auf die alte Gesellschaft zurückwirkt⁴¹.

II. Kirche im Kontrast statt Kirche in der Welt — Zur Kritik am Konzept der Kirche als Kontrastgesellschaft

Das zentrale Anliegen dieser Konzeption, nämlich Volk Gottes zu sein als »jenes Israel, das sich mit seiner ganzen Existenz — und das heißt auch: in seiner ganzen gesellschaftlichen Dimension — von Gott erwählt und berufen weiß«⁴², bzw. Kirche zu sein, die »nicht nur durch die Erlösungstat Christi geheiligt (ist)«, sondern »diese Heiligkeit auch in einem entsprechenden Leben«⁴³ realisiert, ist durchaus auch theologisch gerechtfertigt. Auch der Versuch, das Verhältnis Kirche-Welt nicht in der traditionell proklamierten Zuwendung zur Welt, sondern gerade in der Zuwendung zur Kirche⁴⁴ zu sehen, um so auch im Aufweis eines solchen genuin christlichen Umgangs mit der Welt den An-

³⁸ Ebd., 84.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 85. Vgl. ebenfalls 86–88.

⁴¹ Vgl. ebd., 145. Vgl. dazu ferner *ders.*, Das Jüdische, a. a. O., 12: »Nach der Bibel ist Glaube selbst Stiftung von Gesellschaft. Er ist originär selber schon Drang, Materie zu formen und Welt zu verwandeln. Er fordert dies nicht erst sekundär als notwendige Verpflichtung nach außen. Wo er lebt, muß, damit er selber sei, neue Welt entstehen. Kirche, wenn wirklich aus dem Glauben, hat selbst die Gestalt von Welt. Sie dient nicht einem Volk, sie ist Volk. Sie fördert nicht die Gerechtigkeit, sie lebt Gerechtigkeit. Sie kämpft nicht um Freiheit, sie ist Ort der Freiheit. Die Zuwendung zu einer schon vorhandenen und nicht aus dem Glauben gewachsenen Welt ist nicht der eigentliche Weltbezug des Glaubens, sondern frühestens ein sekundärer — so notwendig und unvermeidlich er als solcher dann ist.«

⁴² G. Lohfink, Bergpredigt, a. a. O., 142.

⁴³ Ebd., 150.

⁴⁴ Vgl. N. Lohfink, Kirchenräume, a. a. O., 6.

spruch auf christliche Weltgestaltung wieder deutliche Konturen gewinnen zu lassen, erweist sich als respektabel. Diese Konzeption gewinnt auch Sympathie dadurch, daß dieser Entwurf mit seinem »Appell, sich der Welt nicht anzugleichen, an ein Grundthema der gesamten Christentumsgeschichte (rührt)« und deren »Skepsis gegenüber einer Kirchlichkeit, die in nicht geringem Umfang auf Konformität mit der Gesellschaft angelegt ist, also auf Opportunitätsdenken beruht, ... zweifellos auch in der Gegenwart angebracht (ist)«⁴⁵.

Wenn nun im folgenden der Versuch einer kritischen Würdigung der Konzeption von der Kirche als Kontrastgesellschaft unternommen wird, so soll allein aus der Perspektive des Vergleichs von Kontrastgesellschaft und (traditioneller) Christlicher Gesellschaftslehre die Dimension der christlichen Weltverantwortung, ihrer Begründung und Gestalt im Mittelpunkt stehen⁴⁶.

1. Die heillose Welt und die heilsame Kirche — Der verengte Interpretationsrahmen von Welt

Ein erster, kritikwürdiger Gesichtspunkt ist das nach Gerhard Lohfink genuin biblische⁴⁷ Verständnis von der »gottfeindlichen Welt«⁴⁸ als Ort des Bösen und der Gewalt⁴⁹ und der damit als christliche Konsequenz geforderten Ablehnung dieser Welt und Abwendung von ihr. Hierin liegt die Gefahr einer Verkürzung der Offenbarung insofern, als die Schöpfungstheologie mit ihrer Bedeutung für das Weltverständnis der Christen nicht fruchtbar gemacht wird beziehungsweise, pointierter, daß Gott nicht mehr als Schöpfer dieser Welt gesehen wird. Die christliche Theologie muß aber demgegenüber darauf bestehen, »daß gerade diese Welt der allgemeinen menschlichen Erfahrung Gottes Schöpfung ist«⁵⁰ — wobei dann zwar anzumerken bleibt, daß die Erfahrung der Welt durchaus eine ambivalente, aber eben auch nicht eine rein negative ist⁵¹. Diese Welt als solche endliche Wirklichkeit ist also, wie alle Wirklichkeit, ohne die Beziehung zu Gott als dem

⁴⁵ H.-J. Höhn, Kirche, a. a. O., 261.

⁴⁶ Wichtige Kritikpunkte aus den Bereichen der Exegese (vgl. hierzu vor allem J. Eckert, Die Bergpredigt Jesu als Utopie?, in: M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Freiheit und Verantwortung. Ethisch handeln in den Krisen der Gegenwart, Berlin 1991, 9–26, sowie zur Exegese der Bergpredigt u. a. H. Merklein, Die Gottesherrschaft und das Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu, Würzburg 21981 und ders., Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze [= SBS 111], Stuttgart 1983; ferner R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 1: Von Jesus zur Urkirche [= Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband], Freiburg 1986, 98–124), der Pastoralsoziologie (hier geht es insbesondere um die Kritik am Gemeindekonzept im Blick auf die Alternative Volkskirche — Gemeindekirche; vgl. dazu neuerdings vor allem E. Jünemann, Gemeinde und Weltverantwortung. Eine historisch-systematische Studie zur Wahrnehmung sozialer Verantwortung durch die christliche Gemeinde [= Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 7], Würzburg 1992, bes. Kap. 4, 6 und Schluß) müssen im vorliegenden Kontext außer Betracht bleiben.

⁴⁷ Vgl. u. a. G. Lohfink, Bergpredigt, a. a. O., 149.

⁴⁸ Ebd., 148. Dieser rein negativen Sicht der Welt korrespondiert ein entsprechendes Menschenbild: »Es gibt in der Welt ›von Natur aus‹ keine Gleichgesinnten, sondern nur die Rivalität und den ewigen Dissens« (ebd., 155).

⁴⁹ Vgl. hierzu den Bezug auf R. Girard ebd., 121.

⁵⁰ W. Pannenborg, Christentum in einer säkularisierten Welt, Freiburg 1988, 67.

⁵¹ »Wenn Gott nicht in Wahrheit als Schöpfer dieser Welt zu verstehen wäre, dann wäre damit die Wahrheit des Glaubens an den einen Gott überhaupt bedroht. Wenn Gott aber Schöpfer der Welt ist, dann ist zu erwarten, daß kein Phänomen der endlichen Wirklichkeit dieser Welt mit Einschluß des Menschen angemessen begriffen ist, solange dabei von seiner Beziehung zu Gott abgesehen wird.« (Ebd.)

Schöpfer letztlich nicht zu denken; um dies heilsgeschichtlich noch weiterzuführen: in Jesus Christus und seiner Inkarnation ist die Angenommenheit der Welt durch Gott, der universale Heilswille, zu sich selbst gekommen⁵². Somit erscheint ein Dualismus, wie er in der Lohfinkschen Charakterisierung der Welt angelegt ist — hier heillose Welt und dort heilsame Kirche — offenbarungstheologisch nicht haltbar⁵³. Ein richtig verstandenes Verhältnis von Schöpfungstheologie und Heilsgeschichte, von Natur und Gnade, macht nicht die Abkehr von dieser Welt als »*massa damnata*«, sondern gerade die Hinwendung zu der Welt und ein Ernstnehmen der Welt in ihren Eigenstrukturen notwendig. Diese *Sichtweise* der Welt im Konzept der Kirche als Kontrastgesellschaft kann mithin nicht für sich beanspruchen, die genuin christliche zu sein — hätte eine solche doch durchaus eine realistische, also die Macht und die Strukturen der Sünde einbeziehende, nicht aber eine derart pessimistische zu sein.

Ein weiterer relevanter Gedankengang betrifft die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat. Kontrastgesellschaft will nicht einen Gegenstaat zu einem schlechten Staat bilden, sondern sie ist das »Gegenteil von Staat«⁵⁴. Die Gegengesellschaft Gottes⁵⁵ zielt aufgrund ihrer völligen Andersartigkeit letztlich ab auf eine Auflösung bisheriger Strukturen, die den Staat kennzeichnen. Dabei allerdings impliziert nach Gerhard Lohfink diese Konzeption keine Verwerfung oder gar Verteufelung des Staates; vielmehr liegt durchaus die Einsicht zugrunde: »Solange die neue Gesellschaft Gottes die Welt noch nicht verwandelt hat — man könnte auch sagen: solange es die unerlöste Welt gibt, muß es auch den Staat geben, der auf seine Weise für Recht, Frieden und Freiheit sorgt.«⁵⁶ Aber trotzdem bleibt demzufolge auch zu bedenken, daß im »Staat Verantwortung übernehmen ... also Teilnahme an der Gewalt (impliziert)«, die zwar »eine kanalisierte, eingegrenzte, rechtlich definierte und damit rational durchleuchtete Gewalt«⁵⁷, aber eben Gewalt und damit negativ zu bewerten ist.

Wenngleich selbstverständlich gilt, daß allen irdischen Verpflichtungen gegenüber doch »die Pflicht zum Dienst Gottes ... als das Wichtigste und Höchste anzusehen«⁵⁸ ist, bleibt doch schon von der Exegese her die negative Sicht des Staates mit einem deutlichen Fragezeichen zu versehen. Die Analyse sowohl der Stellung Jesu zum Staat und zur Staatsgewalt⁵⁹ als auch des Verhältnisses der Urkirche zum Staat⁶⁰ ergibt ein weitaus dif-

⁵² Vgl. dazu *U. Nothelle-Wildfeuer*, »*Duplex ordo cognitionis*«. Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie (= Abhandlungen zur Sozialethik Bd.31), Paderborn 1991, 249–265.

⁵³ *G. Lohfink* gibt in seiner Auseinandersetzung mit den Kritikern der Konzeption der Kirche als Kontrastgesellschaft das — so formuliert er es — folgende »*Mißverständnis*« wieder: »Sehe man Kirche als Kontrastgesellschaft, so sei die übrige Gesellschaft damit zwangsläufig für schlecht erklärt: hie Kontrastgesellschaft, hie böse Welt!« (Bergpredigt, a. a. O., 149). Anschließend geht er auf den sich daraus ergebenden Ghetto-Vorwurf ein, widerlegt damit aber in keiner Weise den zitierten Dualismus-Vorwurf.

⁵⁴ *N. Lohfink*, *Kirchenträume*, a. a. O., 147.

⁵⁵ Vgl. ebd., 145–147.

⁵⁶ *G. Lohfink*, *Bergpredigt*, a. a. O., 151. Vgl. ferner ebd., 59 f.

⁵⁷ Ebd., 59.

⁵⁸ *R. Schnackenburg*, *Sittliche Botschaft*, a. a. O., 253.

⁵⁹ Die Untersuchung verschiedener Perikopen der Evangelien (vgl. ebd., 129 f.) macht offenkundig, daß die These, Jesus habe eine revolutionäre Befreiung des Volkes Israel von der römischen Herrschaft angestrebt, sehr unwahrscheinlich ist. Unmittelbar relevant für die Frage nach Jesu Verhältnis zur Obrigkeit ist beispielsweise

ferenzierteres Bild. Im Blick auf die Suche nach (biblisch-ethischen) Perspektiven für die Gegenwart gilt es hier festzuhalten, daß die Zeugnisse des Neuen Testaments in keiner Weise eine eindeutige und einheitlich gültige Festlegung eines genuin christlichen Verhältnisses zum Staat für jede nur mögliche Situation und für alle unterschiedlichen staatlichen Strukturen zulassen. Gerade der Christ muß den in fast verwirrender Vielfalt wechselnden staatlichen und gesellschaftlichen Strukturen in realistischer Weise Rechnung tragen und sich zugleich inmitten dieser Welt immer wieder an Wort und Werk Jesu orientieren. Damit wird ein Pluralismus an christlichen Einzelantworten in bezug auf politische Entscheidungen notwendig, aber auch theologisch durchaus möglich und gerechtfertigt. Die christlich begründete Sozialethik sieht also keine einheitliche Bestimmung des christlichen Verhältnisses zum Staat vor und rechnet mit den Christen *in* dieser Welt und damit auch in verschiedensten gesellschaftlichen und staatlichen Strukturen.

Auch aus der Perspektive der (theologisch zu integrierenden) Anthropologie ergibt sich hierzu noch ein wesentlicher Aspekt: Diese theologische, in ihrem Ansatz etwa auf Augustinus zurückgehende Begründung des Staates allein in der Sündhaftigkeit des Menschen und die daraus resultierende negative Sichtweise von Institutionen ist in dieser monokausalen Begründungslinie nicht haltbar: Menschliche Bedürfnisse, Aufgaben und Interessen gerinnen notwendig in Institutionen; Institutionen sind »die durch Sitte oder Recht gebundenen Dauerformen einer sozialen Gruppe«⁶¹. Institutionen erweisen sich als zur »*conditio humana*«⁶¹ hinzugehörig, als wesentlicher Bestandteil menschlicher Kultur,

die »Steuer Groschen-Perikope« (Mk 12,12–17 par). Hier wird zum einen deutlich, daß es Jesus nicht vorrangig um gesellschaftlich-politische Probleme ging, sondern daß die religiöse Botschaft für ihn im Vordergrund stand, zum anderen aber auch, daß es ihm nicht um eine Abgrenzung zwischen staatsbürgerlichen Pflichten und dem Gehorsam Gott gegenüber zu tun war, sondern um die Erkenntnis, daß sich beides nicht trennen läßt: »Der Gehorsam gegen Gott umgreift auch die Schuldigkeit gegenüber dem Staat, doch so, daß Gott das höhere Recht besitzt.« (Ebd., 134; vgl. auch die gute Zusammenfassung ebd.)

⁶⁰ So führt Schnackenburg im Blick auf die Apostelgeschichte aus, daß eine Nebenabsicht des Verfassers Lukas darin bestanden haben könnte, »die politische Ungefährlichkeit des Christentums herauszustellen«, die Christen also in ihrem Verhältnis zum römischen Staat zurückzuhalten sowohl »von einer ›radikalen‹ Haltung kompromißloser Gegnerschaft gegen den Staat« wie auch »von einer Resignation, die den Missionswillen lähmen könnte« (ebd., 256). In der näheren Untersuchung der Paulusbriefe erweist sich die immer wieder zu zahlreichen Mißverständnissen Anlaß gebende Perikope Röm 13, 1–7 als relevant: Schnackenburg spricht von einer pragmatischen Zielsetzung des Apostels mit dieser Stelle (da er zweifelsohne das Römische Reich als einen »relativ verlässlichen Ordnungs- und Rechtsstaat ansieht« [ebd., 259], will er »die römischen Christen ernsthaft auf ein korrektes Verhalten gegenüber dem Staat (Steuerzahlung!) ... verpflichten« [ebd., 258]), die aber dann, wenn auch unausgesprochen, in den »eschatologischen Vorbehalt« der gesamten Paraklese eingeschlossen ist (vgl. ebd.). Auch die Pflichterfüllung der Christen im Staat ist als Dienst Gottes zu leisten, »sofern der Staat seine legitimen Rechte — im Einklang mit Gott — einfordert« (ebd., 260). Auch der erste Petrusbrief (1 Petr 2, 13–17) mahnt zu Gehorsam und Ehrfurcht den Vertretern des Staates gegenüber, aber der Verfasser differenziert durchaus zwischen der Liebe zu den Brüdern, der Gottesfurcht und der Ehrung des Kaisers (vgl. ebd., 261). Die Pastoralbriefe bringen ebenfalls »Mahnungen zu bürgerlichem Wohlverhalten und Unterwerfung unter die weltlichen Machthaber« (ebd.) zur Sprache. Die Apokalypse dagegen zeigt den anderen Pol der ganzen Bandbreite des möglichen Verhaltens: Hier enthüllt sich »das Entsetzen der Urchristenheit über die dämonische Selbstvergötzung eines Regenten, der damit nicht mehr Diener Gottes ist, sondern sich zu einem Konkurrenten und Widersacher aufwirft.« (Ebd., 262.) Hier wird mithin nicht christliche Staatsbejahung, sondern vielmehr Widerstand und Ungehorsam einem solchen Staat gegenüber gepredigt.

⁶¹ O. Höffe, Freiheit in sozialen und politischen Institutionen, in: J. Splett (Hrsg.), *Wie frei ist der Mensch? Zum Dauerkonflikt zwischen Freiheitsidee und Lebenswirklichkeit*, Düsseldorf 1980, 54–82, hier 55 (im Original kursiv gedruckt); vgl. ebd., bes. 56f.

die wiederum eine entscheidende Realisierungsmöglichkeit des Menschen als Freiheits- und Vernunftwesen darstellt⁶². Diese positive Sicht und Einordnung korrespondiert darüber hinaus mit der theologisch bereits aufgewiesenen Interpretation der Welt und ihrer verschiedenen Dimensionen.

Auf diesem Hintergrund sei auch schließlich die Frage nach dem Verständnis von Herrschaft und Gewalt erlaubt, das der Konzeption von der Kirche als Kontrastgesellschaft zugrundeliegt. Dort ist die Rede davon, daß die Kontrastgesellschaft durch die Gottesherrschaft alle Strukturen der Welt radikal durchbricht und daß ihre tragenden Grundelemente die Herrschafts- und Gewaltfreiheit sind⁶³. Im Kontext der am Paradigma »Staat« aufgezeigten Gesamtzusammenhänge erhellt, daß der Begriff »Herrschaft« zunächst einmal ein wertfreier und kein ethischer ist, »der einen defizienten moralischen Zustand bezeichnet, sondern ein gesellschaftlicher Terminus technicus«⁶⁴; Gesellschaft ohne Ordnung und damit auch ohne Herrschaft ist nicht möglich. Erst in einem zweiten Schritt erfährt jede Herrschaft eine ethische Qualifizierung — allein durch die Menschen, die sie ausüben. Wenn so aber Dimensionen, die notwendig zum Menschsein hinzugehören und damit auch notwendig die Welt prägen, derart negativ gewertet werden, wenn die Gesamtkonzeption sogar auf deren Eliminierung ausgerichtet ist, liegt dann nicht darin letztlich der Verlust einer realistischen, einer auf Freiheit und menschliche Verantwortung als wesentliche Konstituenten gründenden Anthropologie vor und, in Konsequenz daraus, nicht auch der Verlust einer (Sozial)ethik, die auf einer solchen personalen Anthropologie aufbaut?

Ein letzter Gesichtspunkt im Zusammenhang mit den Überlegungen zum Weltverständnis: Verbirgt sich nicht unter dem Mantel der »Alternativgesellschaft Gottes« erneut die alte Gefahr des Integralismus⁶⁵? Es gehört — so formuliert ein weiterer Vertreter dieser Position der Kirche als Kontrastgesellschaft — immer wieder zur Aufgabe der Christen, »die in der Gesellschaft nötigen Aktivitäten im Bereich der Wirtschaft, der Medizin und der Kultur selbst exemplarisch zu leisten, um in Stellvertretung das Gleichgewicht der Welt als eines humanen Lebensraumes zu erhalten und das Götzenhafte aus den autonomen Bereichen und Formen des Lebens in der ›alten‹ Gesellschaft auszuschmelzen«⁶⁶; es geht also mit anderen Worten jeweils um eigene Alternativen der Christen. Dies bedeutet zum einen aus anthropologisch-soziologischem Blick »entweder eine glatte Überforderung der Gläubigen oder ... die Bildung einer autarken und autonomen Sub-

⁶² Vgl. ebd., 61–70.

⁶³ Vgl. dazu u. a. *G. Lohfink*, Gemeinde, a. a. O., 63–70 und 134–142 sowie *ders.*, Bergpredigt, a. a. O., 39–62.

⁶⁴ *D. Seeber*, Kontrastgesellschaft oder Volkskirche, in: *Lebendige Seelsorge* 37 (1986), 200–207, hier 205.

⁶⁵ Vgl. hierzu u. a. *O. von Nell-Breuning*, Art.: Integralismus, in: *LThK Bd. 5*, 717 f.

⁶⁶ *L. Weimer*, Die Lust an Gott und seiner Sache oder Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?, Freiburg 1981, 279. An dieser Stelle soll nicht näher überprüft werden, inwieweit Weimers Ansatz, der im größeren Kontext von Überlegungen zu Gnade und Freiheit, zu Erlösung und Befreiung entwickelt wurde, ganz entsprechend der Lohfinkschen Konzeption einzuordnen ist. Wichtige Elemente weisen allerdings zumindest auf gewisse Ähnlichkeiten hin: »Die Kraft und Eigenart der Lösung Gottes besteht gerade darin, daß die Jünger Jesu als Gemeinde das Wunder des Gelingen-Könnens vorweisen, das von Gott ermöglicht ist, und daß durch dieses anschauliche Faktum die Strukturen der Gesellschaft humanisiert und kritisch orientiert werden.« (Ebd.) Vgl. ferner ebd., 302, 402, 489 f.

kultur«⁶⁷, zum anderen auch aus theologischem Blickwinkel den Versuch, den im Zweiten Vatikanischen Konzil soeben überwundenen Anspruch des Glaubens auf Alleinherrschaft in diesen »irdischen Sachbereichen« erneut aufzurichten und theologisch, ausschließlich auf der Heiligen Schrift basierend, neu zu legitimieren. Somit wird doch letztlich die (richtige) Autonomie der irdischen Wirklichkeiten wiederum in Abrede gestellt. Wenn auch dann durchaus die Rede ist von der »prinzipielle(n) Offenheit des Gottesvolkes für alles Gute und Kostbare, das es in der Welt gibt«, von einem »lebendigen Austausch mit der Ratio und Kultur der Welt«⁶⁸, so bleibt doch andererseits der Modus dieses Austausches weithin unklar — zumal an anderer Stelle eben der gemeinte Austausch mit der »weltlichen« Kultur wiederum anders und negativer gewertet wird⁶⁹. Prinzipieller Zweifel bleibt hier auch deswegen anzumelden, weil es insbesondere dieses im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils neu gewonnene Verständnis von der Welt und der Autonomie ihrer Sachbereiche gewesen ist, dem erst das Verdienst eines wahren und fruchtbaren Dialogs mit und in dem Pluralismus der Gegenwart zuzuschreiben ist.

2. Weltauftrag durch Ghettomoral — Das reduzierte Verständnis von Weltverantwortung

Aus dieser nun kritisch beleuchteten Sichtweise der Welt folgt ein ganz bestimmter Ansatz für die spezifische Ausgestaltung der Weltverantwortung: Kirche als Kontrastgesellschaft⁷⁰ versteht sich zwar nicht als esoterisch und fast sektenhaft um sich selbst kreisende Gruppe, auch nicht als »Widerspruch zur übrigen Gesellschaft um des Widerspruchs willen«, es geht nicht um »Verachtung der übrigen Gesellschaft aus elitärem Denken heraus«. Vielmehr will die Kontrastgesellschaft allein um der anderen willen Kontrast sein. »Gerade weil die Kirche nicht für sich selbst, sondern ganz und ausschließlich für die Welt da ist, darf sie nicht zur Welt werden, sondern muß ihr eigenes Gesicht behalten. Falls sie ihre Konturen verliert, ihr Licht auslöscht und ihr Salz schal werden läßt, kann sie die übrige Gesellschaft nicht mehr verändern. Dann hilft keine missionarische Aktivität mehr; dann hilft kein noch so betriebsames gesellschaftliches Engagement nach außen hin mehr.«⁷¹

a) Konkrete Utopie oder gesellschaftlicher Realismus? Soziologische Aspekte

Aus *soziologischer* Perspektive ist zunächst zu fragen, ob das Vertrauen auf die unwiderstehliche Faszination einer solchen Gemeinde nicht eher »optimistischem Wunsch-

⁶⁷ H.-J. Höhn, Kirche, a. a. O., 262, der hierin auch ein Neuerstehen des *societas-perfecta*-Gedankens erkennt insofern, als die Kontrastgesellschaft dann »neben den notwendigen geistigen Gütern auch über die entsprechenden sozio-ökonomischen Mittel verfügen müßte« (ebd.). Auf das angebliche Mißverständnis, das die Kirche im Konzept der Kontrastgesellschaft als Ghetto sieht, geht Gerhard Lohfink zwar selber ein, kann es aber offensichtlich nicht hinreichend aufklären. Vgl. dazu G. Lohfink, Bergpredigt, a. a. O., 149.

⁶⁸ Ebd., 150.

⁶⁹ Vgl. dazu beispielsweise ebd., 149f.: Indem sich die Kirche »in die Gesamtgesellschaft hinein auflöst, erhält sie nämlich keineswegs Anteil an deren Kultur. Wie sich längst gezeigt hat, ist es nur der Kulturmüll, der ihr bleibt.«

⁷⁰ Auf die Unklarheit des benutzten Gesellschaftsbegriffs sei an dieser Stelle nur hingewiesen (vgl. D. Seeber, Kontrastgesellschaft, in: HerKorr 38 [1984], 49–51, hier 51, und *ders.*, Volkskirche, a. a. O., 205).

⁷¹ G. Lohfink, Gemeinde, a. a. O., 169 (im Original z. T. kursiv gedruckt).

denken als einer realistischen soziologischen Zeitdiagnose (entspringt)«⁷². Wenn G. Lohfink behauptet, daß der »die Macht dieser Gesellschaft (verkennt)«, der »meint, Kirche als neue Gesellschaft sei überflüssig, da es vollauf genüge, mitten in der alten Gesellschaft zu leben und sie durch den persönlichen Glauben allmählich zu verwandeln«⁷³, so ist ihm im Blick auf die beabsichtigte Wirkung der Kontrastgesellschaft genau der gleiche Vorwurf der Verkenning der gesellschaftlichen Machtstrukturen zu machen. Denn es gilt, das dialektische Bedingungsverhältnis von sozialer Identität und gesellschaftlichem Engagement der Kirche zu bedenken: »Die unleugbare Tatsache, daß sich neue soziale Organisationsformen von den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnissen der ›etablierten‹ Gesellschaft weder völlig abkoppeln können, noch diese sich von ihnen restlos ›patronisieren‹ lassen, zwingt daher zu einem differenzierteren Vorgehen als zur Kontrastierung von kirchlicher Alternativ- und bürgerlicher Restgesellschaft.«⁷⁴ Realistisch betrachtet, muß sich doch auch eine alternative, christliche Sozialordnung gerade aufgrund der Komplexität der gegenwärtigen Gesellschaft »generalisierter Medien des Austausches und komplexer Organisationsformen bedienen«⁷⁵.

Werden nicht, so ist ferner zu fragen, bei der vorgeschlagenen Konzeption zuviele Kräfte für innerkirchliche Vorgänge so stark gebunden, »daß aufgrund der entsprechenden Reibungsverluste zu wenig freie Energie bleibt für die Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Umwelt«⁷⁶?

Die Konzentration allein auf die Gemeinde und deren Ethos⁷⁷ im Konzept der Kontrastgesellschaft legt noch einen weiteren soziologisch-politologisch begründeten Kritikpunkt nahe, insbesondere im Vergleich dieses Konzepts mit der traditionellen katholischen Soziallehre: Letzterer geht es im Blick auf den Menschen als *ens sociale* eben nicht allein um die soziologisch und politologisch unterste, um die Mikroebene, sondern wesentlich auch um den Einbezug der Meso- und Makroebene und der dort relevanten Ordnungsstrukturen und Institutionen.

⁷² H.-J. Höhn, *Kirche*, a. a. O., 262.

⁷³ G. Lohfink, *Bergpredigt*, a. a. O., 148.

⁷⁴ H.-J. Höhn, *Kirche*, a. a. O., 263.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd., 262.

⁷⁷ Vgl. L. Roos, *Überlegungen*, 81, der in diesem Kontext von der Gefahr einer Ghettobildung spricht. An dieser Stelle sei zumindest auf eine — was die Frage nach der Notwendigkeit eines Kontrastes zur Gesellschaft betrifft — gewisse Nähe des Konzeptes der Kirche als Kontrastgesellschaft zu dem von dem Soziologen H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen 1975, 329, vorgetragenen Konzept hingewiesen, das unverkennbar die Handschrift protestantischer Theologie trägt. Bei Schelsky heißt es: »Will sich das institutionalisierte Christentum ... retten, dann bleibt ihm nur der ›anti-soziologische‹ Weg, den nicht zu gehen, ja wie den Teufel zu fürchten, der Konservativismus der traditionellen Volkskirche mit dem Progressismus der ›politischen Theologie‹ einig ist: der bewußte und entschlossene *Weg zur Sekte*. Nur in der Form des christlichen Sektenbewußtseins wird das Christentum in dieser ›Gesellschaft‹ noch den unbedingten Anspruch Christi an die Person vertreten und zur Grundlage von Gemeindebildungen machen können, ohne in anderen, verwechselbaren Heilswahrheiten aufzugehen.«

b) Caritas christiana in der Welt oder in der Modellgesellschaft Gottes? Sozialethische Aspekte

Geht man nun von der Überzeugung aus, daß die Welt Gottes Schöpfung ist und nimmt man demzufolge die auch und gerade theologisch begründete Eigenwertigkeit der Welt ernst, so gilt es im Blick auf die Frage nach der Weltverantwortung folgendes zu bedenken:

Erweist sich nicht, insbesondere im Blick auf die gesellschaftlichen und politischen Strukturen das, was die Konzeption der Kontrastgesellschaft nicht direkt anstrebt, nämlich die Übernahme entsprechender Verantwortung durch einen einzelnen oder eine Gemeinschaft von Christen, gerade dort als notwendig, wo es um Vermeidung von Fremdbestimmung geht? Denn wird von christlicher Seite die Verantwortung nicht übernommen, dann wird sie leicht und nicht ungerne von anderer Seite mit Ideologien oder Programmen abgenommen⁷⁸. Christliche Weltverantwortung bewährt sich darum gerade auch in der Übernahme solcher Verantwortung im öffentlichen Bereich dieser Welt, zumal »politisch-gesellschaftlicher Selbstmord ... etwas anderes (ist) als die von der Kirche freilich unabdingbar geforderte ›Kensis‹ ihrer selbst.«⁷⁹ In diesem Kontext stellt sich auch notwendig die Frage, ob nicht der einzelne und seine »Gesinnung«, sein Bewußtsein, in ihrer Relevanz zu wenig in den Blick genommen werden. Die »Gesinnungsreform«⁸⁰ wird in der Soziallehre aufgrund des Festhaltens an der unaufgebbaren Kategorie des einzelnen immer als gleichrangig neben der »Strukturreform« gesehen, und man geht von einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis aus. Im Zusammenhang der Kontrastgesellschaft und der von ihr intendierten Veränderung der Gesellschaftsstrukturen wird dieser Gesinnungsreform aber keine erkennbare Bedeutung zugesprochen⁸¹.

Mit Blick auf den Gegenstand der katholischen Soziallehre lassen sich drei Fragerichtungen unterscheiden⁸²: den ersten Gegenstand bildet die Kirche als Sozialgebilde selber, insofern es dabei um die Eigenart des gesellschaftl(ichen) Miteinanders der Christen als »Volk Gottes« auf ihrem Weg durch die Geschichte geht. Sodann sieht die katholische Soziallehre ihren zweiten Gegenstand »in der theol(ogischen) und ethischen ›Bewertung‹ der menschlichen Gesellschaft hinsichtlich ihrer institutionellen und habituellen Formen im Hinblick auf das heilsgeschichtl(iche) Beziehungsverhältnis von ›Kirche‹ und ›Welt‹.«⁸³ Als dritter Gegenstand ist schließlich die Sorge um und die sittliche Verantwortung für die menschliche Gesellschaft zu nennen. Ist nun im Lohfinkschen Konzept der Kirche als Kontrastgesellschaft die gesellschaftliche Diakonie der Kirche damit erfüllt, daß alle Mitglieder der Gemeinde »alternativ« im Sinne der Bergpredigt leben, so

⁷⁸ Vgl. A. J. Buch, *Libertà e vincolo del cristiano in politica*, in: *Il Nuovo Areopago* 2 (1983), 90–105, hier 105.

⁷⁹ K. Lehmann, *Glaube und Kirche als Sinnvermittler in der gegenwärtigen Gesellschaft*, in: *LS* 26 (1975), 321–327, hier 321.

⁸⁰ Vgl. dazu D. Seeber, *Volkskirche*, a. a. O., 205.

⁸¹ Mit Recht weist aber D. Seeber, *Kontrastgesellschaft*, a. a. O., 51, darauf hin, daß »Lebensordnung und Gesellschaftsstrukturen, auch wenn beide sich bedingen, nicht dasselbe (sind)« (im Original z. T. kursiv gedruckt).

⁸² Vgl. zum Folgenden insgesamt L. Roos, Art.: *Soziallehre, kath(olische)*, in: Herzog, Roman u. a. (Hrsgg.), *Evangelisches Staatslexikon*, Bd. 2, Stuttgart ³1987, 3231–3240, hier 3232, sowie ders./U. Nothelle-Wildfeuer, *Christliche Gesellschaftslehre*, in: Wohlmuth, Josef (Hrsg.), *Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium*, Würzburg 1990, 298–316, hier 300.

⁸³ L. Roos, *Soziallehre*, a. a. O., 3232.

bleiben mit dieser Engführung zumindest die beiden zuletzt genannten Bereiche, die eher einer nicht sozialtheologisch, sondern sozialphilosophisch argumentierenden Sozialethik zuzurechnen sind, als Angelegenheiten »dieser Welt« und damit in gewissem Sinne als »nicht christlich« unbedacht. Diese Auffassung wird noch einmal an anderer Stelle deutlich, wenn es heißt, daß das Wirtschaften innerhalb der jetzt existierenden Systeme sinnvoll und wichtig sein kann, daß man aber »das nicht schon als christliches Wirtschaften bezeichnen« kann, wenn es ferner heißt, daß diesem »Wirtschaften in unserem vorhandenen gesellschaftlichen Gesamtsystem ... auch die konkrete sogenannte ›Kirchliche Soziallehre‹ zuzuordnen« ist, der »eigentlich noch eine im strengen Sinne des Wortes ›christliche‹ Soziallehre entsprechen (müßte), die die vorgegebene Gesellschaftskonstruktion im Namen der Bibel nicht mehr einfach als Dogma akzeptiert.«⁸⁴ Zwar erachtet Lohfink das Argumentieren von der »Natur der Sache« her als notwendig »innerhalb der existierenden sozialen Konstrukte«, also innerhalb dieser letztlich negativ qualifizierten Welt, »solange keine bessere Alternative durch göttliche Initiative gebracht und unter Menschen frei akzeptiert ist.«⁸⁵

Einem Leben und Agieren »innerhalb dieser Welt« wird damit letztlich die Komponente des Christlichen abgesprochen⁸⁶; die negative Qualifizierung ist eindeutig, denn solches Leben und Agieren in der Welt ist eigentlich nicht »als Teil der Heilsgeschichte« zu betrachten; es »hat nur durch seine Nebeneffekte dazu beigetragen, daß auch die Heilsgeschichte mit Gottes Volk weiterging.«⁸⁷ Dabei erweist sich doch das Bemühen um eine durch die Vernunft zu verantwortende Sozialethik für »alle Menschen guten Willens«, die ethisch reflektierte Sorge um den Weg »von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen«⁸⁸ aus dogmatischen, näherhin aus schöpfungstheologischen sowie auch aus gnadentheologischen beziehungsweise soteriologischen Gründen heraus nicht als sekundäre, eventuell sogar nebensächliche Konsequenz aus dem eigentlich Christlichen, sondern als genuin christliche Aufgabe, die *gleichwertig* und *gleichursprünglich* zu einem von Christen zu verlangenden Ethos gehört, das unter den Bedingungen der angebrochenen Gottesherrschaft steht.

Dies macht offenkundig, daß es im Kontext der Kirche als Kontrastgesellschaft kein *direktes*, im weitesten Sinne »missionarisches« Konzept gibt mit den beiden Dimensionen einer *expliziten* Verkündigung und »zentrale(n) Bezeugung eines Leben und Tod ... (jedes) Menschen umgreifenden Heiles«⁸⁹ auf der einen Seite und auf der anderen Seite einer wenn auch für viele nicht als spezifisch christlich erkennbaren, weithin »*pseudonyme(n)* Realisierung des Grundanstoßes der Caritas christiana«⁹⁰ in der Welt. Gerade zu

⁸⁴ N. Lohfink, Das Jüdische, a. a. O., 120.

⁸⁵ Ders., Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft, in: JBTh 2 (1987), 106–136, hier 115 f., Anm. 18.

⁸⁶ Sieht N. Lohfink in der Kontrastgesellschaft diese »göttliche Initiative« gegeben?

⁸⁷ N. Lohfink, Das Jüdische, a. a. O., 120.

⁸⁸ PP 20.

⁸⁹ A. J. Buch, Geht das Zeitalter der Mission zu Ende, in: LS 39 (1988), 113–117, hier 115.

⁹⁰ J. Ratzinger, Angesichts der Welt von heute. Überlegungen zur Konfrontation mit der Kirche im Schema XIII, in: WuW 20 (1965), 493–504, hier 502 (Hervorhebung v. Verf.). Vgl. hierzu auch H. Fries, Der Gott Jesu Christi — der Gott für uns, in: Buch, Alois J./Fries, Heinrich (Hrsgg.), Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen, Düsseldorf 1981, 118–135, hier 132 f., der den damit auf das Gebiet der Ethik gehobenen Aspekt des

diesem zweiten Aspekt des Dienstes heißt es bei Norbert Lohfink: »Es geht ... nicht um den Dienst für die Gerechtigkeit *irgendwo* oder *überall*, sondern an dem von Gott gesetzten Ort in der Menschheit: in seiner Modellgesellschaft.«⁹¹ Die missionarische Dimension ist also ausschließlich in der Weise einer indirekten Wirkung⁹² einbezogen: Die Kontrastgesellschaft baut allein auf die Leuchtkraft und Wirkung des Beispiels, das von der Kirche ausgeht, deren Mitglieder in der bewußten Entschiedenheit ganz für die Nachfolge Christi in dieser »Alternativgesellschaft Gottes« leben⁹³. Es geht also ausschließlich — und damit wird die Verengung der Konzeption von Weltverantwortung deutlich — um das innere Wachstum der Kirche, die als Kontrastgesellschaft zur Welt den »Herrschaftsraum Christi (aufbaut), in welchem die Bruderliebe Lebensgesetz ist«⁹⁴, um so als wirkmächtiges Zeichen der Welt zu zeigen, was der Plan Gottes ist und um dann auch wie von selbst, ohne Mission, in die heidnische Gesellschaft hineinzuwachsen.

c) Heilszusage für die Welt oder moralischer Leistungsdruck auf die Auserwählten — Theologische Aspekte

Aus *theologischer* Warte ist zu bedenken, daß der Gottessohn in dieser sündigen und gerade nicht in einer eigens dafür geschaffenen exemten Welt Mensch geworden ist. Läßt man nun Inkarnation als interpretatorisches Leitmotiv für jede weltzugewandte Theologie gelten, so bedeutet dies für die Frage nach der Gestalt christlicher Weltverantwortung, daß es auch eine entscheidende Aufgabe der Kirche ist, auf *direkte* Weise im Sinne eines konkreten Weltdienstes die Welt mitzugestalten. Dies gilt noch einmal besonders, wenn doch die Kirche »den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam (geht,) ... das gleiche irdische Geschick mit der Welt (erfährt)«⁹⁵ und eben durch ihre Frohbotschaft, die den ganzen Menschen in all seinen Bezügen betrifft⁹⁶, in ihrem diakonischen Dienst einen wesentlichen Beitrag leisten kann »zur Humanisierung menschlicher Lebensordnungen

»anonymen Christentums« und damit auch die hier vorgebrachte Kritik an der Lohfinkschen Sicht der Welt und der christlichen Weltverantwortung ergänzt durch den Hinweis darauf, »daß das Christliche nicht davon lebt, daß das vor- und außerchristlich Menschliche in einer Hell-Dunkel-Manier möglichst klein- oder schlechtgemacht wird«, sondern gerade davon, »daß alles in eine mögliche positive, anerkennende Relation zum Christlichen gebracht wird.«

⁹¹ N. Lohfink, Kirchenträume, a. a. O., 142 (Hervorhebung v. Verf.).

⁹² Wenn H. Merklein, Studien zu Jesus und Paulus (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 43, hrsg. von M. Hengel und O. Hofius), Tübingen 1987, 215, Anm. 22, ausdrücklich hervorhebt, daß »das ... befürchtete Mißverständnis einer passiv sich abgrenzenden Kirche nicht im Sinne der Brüder Lohfink ist« (im Original z. T. kursiv gedruckt), dann ist ihm insofern Recht zu geben, als es sich tatsächlich nicht um eine *passive* Abgrenzung handelt, wohl aber, und das sei doch betont, um eine ausschließliche innerkirchliche Konzentration, die, wie Merklein ja auch weiter ausführt, nicht dem Verhalten der nachösterlichen Gemeinde entspricht.

⁹³ Im Kontext einer ausführlichen Interpretation des Epheserbriefes kommt Gerhard Lohfink noch eindeutiger zu einer entsprechenden Aussage über das Kirche-Welt-Verhältnis: er führt nämlich aus, daß »für den Verfasser des Epheserbriefes die missionarische Verkündigung des Evangeliums an die Völker *als gegenwärtige Aufgabe* gar keine Rolle mehr spielt.« (G. Lohfink, Gemeinde, a. a. O., 168.)

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ GS 40, 2.

⁹⁶ Vgl. dazu auch RH 13, 2: »Wenn die Kirche auf Christus sieht und auf das Geheimnis, welches ihr Leben ausmacht, dann kann sie nicht unempfindlich bleiben für alles, was dem wahren Wohl des Menschen gilt, sowie es ihr auch nicht gleichgültig sein kann, wenn dieses bedroht wird.« Vgl. ferner CA 53–62.

im individuellen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereich, im Dienst an der Beförderung von Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit, in der Sorge und im Besorgen irdischen Wohls, in der Schaffung und Erstellung irdischer Glücksbedingungen«⁹⁷. Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung kann also gerade nicht bedeuten, sich »gleichsam in eigener Regie so etwas wie eine katholische Sonderwelt aufzubauen«⁹⁸, denn die Welt ist für alle Menschen nur eine einzige, die es allerdings mit dem Geist Christi zu durchdringen gilt! Nur so kann auch die Kirche ihrer wesentlichen Bedeutung als umfassendes Heilssakrament⁹⁹ für die Welt gerecht werden, nicht nur in der Funktion der liturgia und der martyria, sondern auch in der diakonia, also gerade auch in ihrer Weltzuwendung und Wahrnehmung ihrer Verantwortung für die Welt¹⁰⁰. Ist nun die Kirche das universale »salutis sacramentum«, dann muß sie dieses Heil der ganzen Welt zuwenden — und zwar direkt. Sie darf es in keiner Weise dem weitaus größeren Teil dieser Welt, der angeblich völlig von der »Ausweglosigkeit des Heidentums«¹⁰¹ geprägt ist, vorenthalten beziehungsweise nur indirekt übermitteln¹⁰².

Gerade auch das urchristliche Vorgehen der nachösterlichen Gemeinde, die Tatsache, »daß das Geschehen der Gottesherrschaft mit Ostern in eine neue Phase getreten ist und selbst zur Mission drängt«¹⁰³, läßt ganz offenkundig werden, daß dieses Geschehen sich auch nach außen hin ereignen muß und nicht nur in der durch es geschaffenen Kirche. »Die Liebe und das gegenseitige Dienen, die in der Kirche lebendig sind, müssen als Möglichkeiten des Lebens exportiert werden.«¹⁰⁴

Wenn Gerhard Lohfink es für »äußerst fragwürdig hält, wenn nicht wenige engagierte Christen heute so tun, als seien Weltverantwortung und Weltveränderung nur jenseits und außerhalb von Kirche möglich«¹⁰⁵, so ist es aus der hier vorgestellten Perspektive genauso umgekehrt bedenklich, wenn christliche Weltverantwortung und Weltveränderung als direkter Weltdienst nur innerhalb der Kirche angesiedelt werden sollen. Wird mit dem Verzicht auf diesen genuin christlichen Liebesdienst nicht der Welt insgesamt eine unverzichtbare Dimension vorenthalten? Schließlich ist damit natürlich der Sinn christlichen Weltdienstes überhaupt angefragt: Geht es dem Weltdienst und damit der Gottesherrschaft letztlich darum, die Welt insgesamt zur Kirche werden zu lassen, oder geht es

⁹⁷ H. Jorissen, Christliches Verständnis von Welt. Mensch und Geschichte aus dem Glauben an die Menschwerdung Gottes, in: Waldenfels, Hans (Hrsg.), Theologie — Grund und Grenzen (= Festgabe für Heimo Dolch zur Vollendung des 70. Lebensjahres), Paderborn 1982, 125–146, hier 139.

⁹⁸ J. Ratzinger, Welt, a. a. O., 503. Ratzingers bereits 1965 verfaßte Stellungnahme zu dem, was »die Kirche der Welt zu geben hat«, nämlich eben »nicht eine private Musterwelt, die in Wahrheit sehr schnell wieder eine recht typisch menschliche Welt werden würde, wie alle Versuche dieser Art in der Geschichte zur Genüge bewiesen haben« (ebd.), trifft exakt den Kern dessen, was das Konzept der Kirche als Kontrastgesellschaft aus sozial-ethischer Perspektive problematisch werden läßt.

⁹⁹ Vgl. LG 1.

¹⁰⁰ Vgl. H. Jorissen, Christliches Verständnis, a. a. O., 139.

¹⁰¹ G. Lohfink, Gemeinde, a. a. O., 146.

¹⁰² Dies erst recht nicht mit der exegetisch so auch zu undifferenzierten Begründung, Jesus habe sich auch nie um die staatlichen und gesellschaftlichen Strukturen der heidnischen Völker gekümmert (vgl. *ders.*, Bergpredigt, a. a. O., 57.)

¹⁰³ H. Merklein, Studien zu Jesus und Paulus, a. a. O., 216.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ G. Lohfink, Bergpredigt, a. a. O., 60 (im Original z. T. kursiv gedruckt).

nicht vielmehr darum, über die Kirche die ganze Welt von der Gottesherrschaft zu erfassen¹⁰⁶ und Kirche so — nicht nur in extensiver, sondern auch in intensiver Weise — Welt-Kirche werden zu lassen?

Ein weiterer, soteriologisch-eschatologischer Aspekt ist abschließend noch zu bedenken im Blick auf den »heilsbezogenen Leistungsdruck« und die moralische Überforderung der Christen, die im Kontext der Kontrastgesellschaft und des mit ihr verbundenen Anspruchs der leuchtenden Stadt auf dem Berg fast notwendig entstehen müssen:

Angesichts der Erfahrung menschlichen Versagens und Scheiterns, angesichts menschlicher Unzulänglichkeit, Unfähigkeit und menschlichen Unwillens wird auch die Kontrastgesellschaft trotz der Tatsache, daß es sich um eine reine Gemeinschaft der zur konsequenten Nachfolge Entschiedenen handelt, immer hinter ihrem eigenen Anspruch zurückbleiben¹⁰⁷. Wenn nun aber schon die Kirche als Sozialgebilde und die einzelnen Gemeinden dem in keiner Weise entsprechen, was sich als Konsequenz aus der Gottesreich-Verkündigung Jesu ergibt, um wieviel weniger läßt sich fordern und kann es gelingen, die ganze »Welt« — und dann durch ein solches durchaus menschlich-endliches Beispiel — entsprechend umzuwandeln?

Auf der Basis einer realistischen Anthropologie¹⁰⁸, die sowohl mit Scheitern und Schuld des Menschen als auch mit der Zusage der endgültigen, erlösenden Vergebung rechnet, wird im Vergleich zu dem der Kontrastgesellschaft ein scheinbar weitaus geringerer, weil realitätsbezogener, Anspruch an die Christen und an die Kirche gestellt. Hier erhält zugleich der Aspekt des von Gott her kommenden Reiches einen deutlicheren Akzent: Rekuriert man nämlich nicht nur auf menschliches Handeln, sondern bezieht Gottes vorausgehende Heilszusage, sein Wirken und sein Erbarmen mit ein, so ergibt sich angesichts der bleibenden Unabgeschlossenheit von Welt und Weltgestaltung eine durchaus andere Perspektive auf den Modus, nach dem Christen der Welt ihren Dienst leisten können und sollen: Gerade so wird Gelassenheit und das daraus resultierende Engagement einerseits¹⁰⁹ christlich ermöglicht und andererseits die Erkenntnis gewonnen, daß auch ein »Minimalprogramm« in der Welt schon Achtung verdient, daß dann also auch »schon viel gewonnen (ist), wenn das Schlimmste verhindert wird, der Krieg nicht ausbricht, grobe Ungerechtigkeiten beseitigt werden, bestimmte Grundwerte anerkannt sind und die Menschen um die Verbesserung der Verhältnisse ringen«¹¹⁰. Damit wird zugleich auch der in der Konzeption der Kirche als Kontrastgesellschaft entstehende »moralische Hochleistungsdruck«¹¹¹ gemildert — dies dann auch in der zutiefst christli-

¹⁰⁶ Ähnlich auch die Formulierung bei *H. Merklein*, *Studien zu Jesus und Paulus*, a. a. O., 216.

¹⁰⁷ Darauf weist auch *L. Roos*, *Die Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«* in der sozialetischen Diskussion, in: *Baadte, Günter/Rauscher, Anton* (Hrsgg.), *Glaube und Weltverantwortung*, Graz/Wien/Köln 1988, 35–59, hier 40, hin.

¹⁰⁸ Vgl. *DM* 10,3 und *RH* 14,2: »Als schwacher, sündiger Mensch tut er (sc. der Mensch. Anm. d. Verf.) oft das, was er nicht will und was er will, das tut er nicht.«

¹⁰⁹ Vgl. dazu *A. J. Buch*, *Libertà*, a. a. O., 103–105.

¹¹⁰ *L. Roos*, *Dimensionen christlicher Weltverantwortung*, in: *Lebendige Seelsorge* 35 (1984), 97–106, hier 106.

¹¹¹ Vgl. *G. Lohfink*, *Bergpredigt*, a. a. O., 159f., wo er zwar auf das moralistische Mißverständnis des Begriffs der Kontrastgesellschaft eingeht, aber dort den Aspekt des durch die Gesamtkonzeption entstehenden »Leistungsdrucks« nicht bedenkt, sondern allein hervorhebt, zum einen, daß Kontrastgesellschaft gerade davon lebt,

chen und entlastenden Überzeugung, daß das Reich Gottes letztlich nicht vom Menschen abhängt und von Menschenhand zu produzieren ist, sondern umfassend von einem anderen her geschenkt und vollendet wird.

Andererseits darf natürlich gerade der Christ nicht »die Hände in den Schoß legen« und resignieren, sondern muß darauf vertrauen, daß sein Tun nicht sinnlos ist, sondern daß alles, was er zur Verbesserung irdischer Verhältnisse beiträgt, zumindest eine »adumbratio«¹¹² ist, einen »Schimmer«¹¹³ des neuen Himmels und der neuen Erde erfahrbar machen wird.

III. Die Dialektik von Weltzuwendung und Kontrast — Notwendige Elemente einer Theorie christlicher Weltverantwortung

Die vorstehenden Überlegungen zu Begründung und Eigenart christlicher Weltverantwortung, entwickelt an der Auseinandersetzung mit dem Konzept der Brüder Lohfink von der Kirche als Kontrastgesellschaft, rücken zwei zentrale Dimensionen einer Theorie christlicher Weltverantwortung ins Bewußtsein:

Eine erste Dimension läßt sich unter dem Stichwort »Kirche in der Welt« fassen. Sowohl Gestalt und Inhalt der biblischen Frohen Botschaft mit ihrem universalen Heilswillen, der die ganze Welt in allen Dimensionen und alle Menschen umfaßt, als auch Wesen und Realität des Menschen verlangen nicht notwendig nur eine einheitliche uniforme — und zwar nur die aufgezeigte indirekte — Weise des Einwirkens auf die Gesellschaft, sondern eine der Vielfalt der Wirklichkeit angemessene Vielfalt der Formen und Möglichkeiten, die christliche Botschaft zu bezeugen und im Weltdienst, explizit oder auch pseudonym, fruchtbar werden zu lassen. Wenn im Blick auf das Heil der Menschen auch deren irdisches Wohl nicht gleichgültig bleiben kann, dann darf es nicht nur und ausschließlich um die Kirche der Entschiedenen gehen, die in ihrer »Stadt auf dem Berg« Kontrastgesellschaft leben. Vielmehr ist es zum einen wesentlich, auch das ernstzunehmen oder sogar erst herauszufordern, »was, ob in kirchlichen oder nichtkirchlichen Formen, an Glaube, Gläubigkeit oder Glaubensbereitschaft vorhanden ist«¹¹⁴. Zum anderen gilt es aufgrund der Universalität des Heils ebenso, den dringend erforderlichen Versuch zu unternehmen, das, was den Christen auf ihrem Weg durch die Geschichte an geschichtlichen Erfahrungen so wichtig und unverzichtbar geworden ist, daß man dahinter nicht mehr zurück kann, dann auch »so zu formulieren und zu vermitteln, daß es auf der Basis eines geläuterten vernünftigen Denkens von ›allen Menschen guten Willens‹ ...

daß die Menschen sich »ganz von Gott in Beschlag nehmen lassen — einschließlich ihrer Schwachheit und ihrer Schuld« (ebd., 160; im Original kursiv gedruckt) und zum anderen, daß Kontrastgesellschaft nicht durch »selbsterworbene Heiligkeit« oder »krampfhaftige Anstrengungen und moralische Leistungen«, sondern durch »die rettende Tat Gottes« (ebd.) zustandekommt.

¹¹² GS 39.

¹¹³ LE 27.

¹¹⁴ D. Seeber, Kontrastgesellschaft, a. a. O., 51.

verstanden und akzeptiert werden kann¹¹⁵. Gerade im Kontext der gegenwärtigen pluralistischen Gesellschaft erhält diese so geschaffene Basis für einen umfassenden Dialog (zwischen Kirche und Gesellschaft beziehungsweise zwischen Glaube und Welt¹¹⁶) als entscheidende Dimension unseres Glaubens noch einmal besondere Dringlichkeit und Relevanz. In diesem Zusammenhang spielt auch die katholische Soziallehre eine wichtige Rolle. Diese, vor allem auch mit ihren oben angeführten Fragen nach dem (heils geschichtlich relevanten) Verhältnis von Kirche und Welt und nach einer gerechten Gesellschaftsordnung ist dann nicht zu interpretieren als notwendiges Übel, nicht als kompromißlerisches Anpassen an Bestehendes, sondern als Wahrnehmen gleichwertiger genuin christlicher Aufgaben.

Die zweite Dimension christlicher Weltverantwortung läßt sich umschreiben mit der Formel »Kirche im Kontrast«. Soziologisch, kirchlich und theologisch ist das Konzept der Kirche als Kontrastgesellschaft nicht völlig unzulässig, sondern sogar berechtigt, wenn damit nicht notwendig der Anspruch der Normativität für die Gesamtkirche verbunden ist. Ginge es dabei — und dies in deutlicher und berechtigter Abkehr vom bisherigen Glaubens- und Heilsindividualismus — um ein Leben aus dem Glauben in der notwendigen Gemeinschaft als Zeichen einer am Evangelium orientierten Lebenskultur, um »produktive Vorbilder« für das Sicheinüben und Sicheinleben der Gesamtgesellschaft in neue sozio-kulturelle Situationen¹¹⁷, würde sich die Kontrastgesellschaft in ihrer Struktur als ein Element im volkskirchlichen Netzwerk aller übrigen Gemeinschaften, der Orden, Säkularinstitute, Verbände und neuen religiösen Bewegungen, verstehen lassen. Christliche Weltverantwortung ließe sich, eingebettet in diesen Gesamtzusammenhang, sicherlich *auch* in dieser Form des faszinierenden Beispiels und der damit gegebenen Strahlkraft in die Gesellschaft hinein verwirklichen.

Katholische Soziallehre, verstanden als Theorie der Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung, erhält durch dieses Konzept der Kirche als Kontrastgesellschaft mithin auch einen wichtigen Impuls, hat sie doch in der Tat bislang zu wenig die Kirche selbst als Sozialgebilde zum Gegenstand ihrer Überlegungen gemacht. Dies bedeutet aber nicht, daß alle anderen in der Soziallehre relevanten Bereiche damit abgedeckt wären. Dieser Ansatz der Kirche als Kontrastgesellschaft kann also eine christlich verantwortete Sozialethik nicht ersetzen, wohl aber ergänzen und bereichern. Ein umfassendes Verständnis von der Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung hat also auszugehen von einer heilsgeschichtlichen Synthese, die beide Dimensionen, die der »Kirche in der Welt« und der »Kirche im Kontrast«, dialektisch integriert, aber deren Spannung nicht aufhebt.

¹¹⁵ L. Roos, Dimensionen, a. a. O., 104. Roos spricht an dieser Stelle von einem »Minimalprogramm«, von ethischen Hilfen, die den Menschen »in ihrer ›Situation‹ helfen können, das Schlimmste zu verhüten, jeweils bessere Wege zu suchen.« (Ebd., 105.)

¹¹⁶ Zur relativ geringen Einschätzung der Möglichkeit eines solchen Dialogs vgl. N. Lohfink, Das Jüdische, a. a. O., 17.

¹¹⁷ H.-J. Höhn, Kirche, a. a. O., 265.