

Die Vieldeutigkeit der Rede von der Kirche als Kontrastgesellschaft und ihre moraltheologischen Implikationen

Von Marian Machinek MSF, Lützelburg

»Kirche ist diejenige Gesellschaft, deren einziger Zweck es ist, daß sie sich ständig in die Welt hinein auflöst.¹« Ernst Steinbach, der diese »soziologische Definition« der Kirche schon in den dreißiger Jahren formuliert hat und der gegenüber dem Konzept der Kirche als einer soziologisch erfassbaren Größe mehr als skeptisch war, wollte eigentlich mit seiner Forderung zur Auflösung der Kirche in der Welt das soziale und politische Potential des Evangeliums vor Vergessenheit bewahren.

Ausgerechnet die Betonung der sozialpolitischen Relevanz des Evangeliums scheint der Grundtenor vieler theologischer Ansätze der letzten Jahrzehnte zu sein, nicht nur in solchen Krisenherden wie den südamerikanischen Armutsgebieten, die zur Geburtsstätte einer revolutionären Befreiungstheologie wurden, sondern auch in der »alten Welt«, die vor der Gefahr nie gefeit war, durch den stark individualisierten Ansatz die weltgestaltende Kraft der Botschaft Jesu zu vergessen. Viele Entwürfe verpflichteten der Forderung nach Auflösung der Kirche in die Welt bei. Sie müsse zwar in der Welt präsent sein, aber incognito, anonym, um jeden Anschein der Aufdringlichkeit zu vermeiden.

Im Vergleich zu der vom Zweiten Vatikanum so betonten Offenheit der Kirche gegenüber der Welt scheint die Bezeichnung der Kirche als »Kontrastgesellschaft« in die Gegenrichtung zu steuern. Will die Rede von der Kirche als »Kontrastgesellschaft« wirklich der alten Versuchung nachgeben, die Mauer zwischen Kirche und Welt wiederzuerrichten? Oder will sie lediglich die Kirche vor einer Nivellierung und Profillosigkeit bewahren, indem sie jene Stimmen ernst nimmt, welche der Kirche das Dasein eines »zahnlosen Riesen« diagnostizieren? Der vorliegende Artikel will sich mit diesen Fragen auseinandersetzen. Nach einigen, im ersten Punkt formulierten Vorbemerkungen und der notwendigen Eingrenzung des Themas werde ich mich im zweiten Punkt der Frage nach dem gesellschaftlichen Anspruch der Bibel widmen. Der dritte Punkt des Artikels beschäftigt sich mit der gesellschaftlichen Dimension der Kirche und leitet zu den zentralen Erörterungen des Vortrages über, nämlich zur Untersuchung der verschiedenen Bedeutungsfelder des Begriffes »Kontrastgesellschaft«, die dann auf ihre moraltheologische Relevanz hin untersucht werden.

Vorbemerkung: Eingrenzung des Themas

Verfolgt man den theologischen Gebrauch des Begriffes »Kontrastgesellschaft«, wird man in den Bereich einer biblischen Theologie verwiesen, die mit den Namen

¹ E. Steinbach, *Konkrete Christologie*, München 1934, 119.

Gerhard und Norbert Lohfink, Georg Braulik und Rudolf Pesch verbunden ist. Kann jedoch der Begriff »Kontrastgesellschaft« für die Moralthologie von Interesse sein? Und ist es überhaupt sinnvoll, daß sich ein Anwarter im Fachgebiet »Moralthologie« in das ihm zunächst fremde Gebiet der Bibelwissenschaft wagt? Berücksichtigt man die moralthologischen Implikationen, welche die verschiedenen Bedeutungen des Begriffes »Kontrastgesellschaft« in bezug auf die Kirche nach sich ziehen, erscheint dieses Wagnis als berechtigt. Die Grundzüge der bibeltheologischen Entwürfe der vorhin genannten Exegeten dürfen hier nicht fehlen, aber es wird kein exegetisches, sondern ein moralthologisches Interesse verfolgt, das noch zusätzlich eingeschränkt werden muß. Das Augenmerk dieses Artikels richtet sich nämlich nicht auf die Fragen der Spezialmoral, sondern es wird versucht, den Begriff »Kontrastgesellschaft« für einige Grundprobleme der Fundamentalmoral, nämlich für die Probleme der Normfindung und Normbegründung, zu erschließen.

Noch eine andere Abgrenzung muß vorgenommen werden. Wer von der Größe »Gesellschaft« spricht, begibt sich auf das Gebiet der Sozialwissenschaften, der Soziologie und der Gesellschaftslehre mit ihren eigenen Problemstellungen. Außer einigen notwendigen Grunddaten aus diesem Bereich, die berücksichtigt werden müssen, will die vorliegende Skizze jedoch keine grundlegende Diskussion mit den verschiedenen Spezialproblemen bieten, die sich in solchen Stichworten artikulieren, wie z.B. »offene« und »geschlossene Gesellschaft«, »Zivil- und Bürgergesellschaft«, »Industriegesellschaft« und »postindustrielle Gesellschaft«.

Der gesellschaftliche Anspruch der Bibel

Religion hat mit dem Inneren, mit der Seele des Menschen zu tun. Die Wahrheit dieses Satzes ist unbestritten. Und dennoch, gerade seine Verabsolutierung kann dazu führen, wie die Kirchengeschichte zeigt, daß die Religion aus dem Bereich der Öffentlichkeit in den Bereich des Privaten verdrängt und somit ihrer sozialpolitischen Relevanz beraubt wird. Würde man eine individualreligiöse Folie auf die Bibel legen, könnte man genug Stellen herauslesen, die dann als eine Bestätigung für die anfangs angeführte Meinung von der Innerlichkeit des Religiösen dienen könnten. Und dennoch ist die Botschaft der Bibel eine andere.

Ihre soziale Grundorientierung steht außer Frage. Auch dort im Alten Testament, wo die Geschichte Gottes mit einzelnen Menschen nacherzählt und reflektiert wird und somit quasi die Einzeltöne angeschlagen werden, scheint immer die große Polyphonie vorausgesetzt zu sein: das eine Volk Gottes. Gerade dieses Volk, und in ihm selbstverständlich auch der einzelne, darf das Eingreifen des geheimnisvoll erscheinenden Gottes in die Geschichte erleben. Gerade dieses Volk wird zum Ort der Gottesbegegnung, zum Sammelbecken der Gotteserfahrungen, die, immer wieder neu reflektiert und gedeutet, zum Mutterboden für das Phänomen des Christentums wurden.

Hat aber nicht gerade Jesus Christus die Perspektive radikal verändert? So wird oft gefragt. Hat Jesus nicht zuerst den einzelnen angesprochen und zu einer radikalen persönlichen Entscheidung angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft aufgefordert? Sind nicht die weiten Passagen solcher Grundtexte der Christenheit, wie der matthäischen Bergpredigt, an den einzelnen und seine innere Welt gerichtet? Solche Fragen, unbeschadet ihrer grundsätzlichen Richtigkeit, spiegeln lediglich einen Aspekt der jesuanischen Botschaft wider.

Es waren unter anderen *Norbert* und *Gerhard Lohfink*, die in ihren vielen Veröffentlichungen auf die grundsätzliche soziale Relevanz der Bibel verwiesen haben. Gott braucht ein eigenes Volk, ein Volk, in dem nicht nur die wahre Gotteserkenntnis stattfinden kann, sondern in dem die Urabsicht Gottes gegenüber dem Menschen und gegenüber der menschlichen Gesellschaft zeichenhaft vorgelebt werden kann – so lautet ihre Prämisse. Will man im Licht dieser Prämisse die Geschichte Israels betrachten, muß die Fülle der gesellschaftlichen Experimente auffallen, die – manchmal in langen und schmerzlichen Prozessen – aufgenommen und wieder verworfen wurden. Der unerbittliche Widerstand Israels nicht nur gegenüber den fremden Göttern, sondern auch gegenüber den dahinterstehenden gesellschaftlichen Systemen, ist auffallend. Israel erkennt den Ruf seines Gottes, der es auffordert, »anders zu sein als andere Völker«. Angefangen von einer akephalen Stammesgesellschaft der Urzeit über die staatliche Existenz, welche, mit großem Widerstand eingeführt, mit einer Katastrophe endete, über die Gestalt einer Tempelgemeinde, also einer substaatlichen Größe, bis zur Gestalt eines Synagogenverbundes, hat sich das Volk Gottes in seiner Geschichte auf verschiedene Gesellschaftsformen eingelassen. Auch die Tora gilt nicht einfach nur als eine der Heiligen Schriftsammlungen, sondern läßt sich – so *Georg Braulik* – als eine Sozial- und Gesellschaftsordnung betrachten, so daß die ganze Gesellschaft auf das Lernen der Tora aufgebaut wird.

Verfolgt man die theologischen Konzepte der neutestamentlichen Schriften, muß die Selbstverständlichkeit auffallen, mit der die neutestamentlichen Gemeinden diesen Anspruch Israels, das Volk Gottes zu sein, übernahmen und sich als das endzeitlich gesammelte Volk Gottes verstanden, ein Volk nämlich, in dem die Tora, die Sozial- und Gesellschaftsordnung Gottes, endlich verwirklicht wird, freilich in einer neuen Weise, d. h. entsprechend der endgültigen, messianischen Deutung Jesu, deren Prinzipien exemplarisch in den Antithesen der Bergpredigt gezeigt wurden.

Jesus wäre mißverstanden, würde man ihn lediglich als einen Religionsstifter betrachten, der den Menschen eine Lehre verkündigt. Und die Kirche wäre demnach ebenfalls falsch verstanden, würde man in ihr bloß eine lockere Zusammenkunft von Gleichgesinnten sehen, die sich am Rande der übrigen Gesellschaft ereignet, um sich wieder schnell aufzulösen. Bedenkt man die Konsequenz, mit der sich Jesus und die urchristlichen Wandermissionare an Israel und nicht unterschiedslos an die ganze Welt gewandt haben, so wird man sagen dürfen, daß die Sammlung Israels, um es als Volk, als Gesellschaft Gottes zum »Licht der Welt« und zur »Stadt auf dem Berge« werden zu lassen, das Ziel der Sendung Jesu und das Selbstverständnis der Urkirche war.

Die Kirche also als eine Gesellschaft Gottes? Ja, antwortet *Gerhard Lohfink*, eine Gesellschaft in Gestalt von überschaubaren Gemeinden, die ganz aus der Kraft der angebrochenen Gottesherrschaft leben und ihr Miteinander in einer neuen Weise gestalten. Spätestens an dieser Stelle müssen die Begriffe »Gesellschaft«, »Gemeinschaft« und »Gemeinde« reflektiert werden.

Warum wird Kirche »Gesellschaft« genannt?

Fragt man nach den modernen Gesellschaftsdefinitionen, wird man mit einer Fülle von Konzepten konfrontiert. Im deutschen Sprachgebrauch wird seit Ferdinand Tönnies zwischen »Gesellschaft« und »Gemeinschaft« unterschieden. »Gesellschaft« meint ganz allgemein eine Vereinigung, in der sich Individuen nach zweckrationalen Erwägungen zusammentun, um ihre eigenen Interessen zu verfolgen. Koordination und Kooperation, Infrastrukturleistung und kollektive Güter bilden die notwendigen Voraussetzungen einer funktionierenden Gesellschaft. Wo zusätzlich zwischen »Gesellschaft« und »Staat« unterschieden wird, schreibt man dem Staat eine Ordnungsfunktion im Verhältnis zur Gesellschaft zu: Wenn der »Staat« mit der »öffentlichen Gewalt« im Sinne des Grundgesetzes zusammenfällt, tritt ihm die »Gesellschaft« als der Inbegriff aller Grundrechtsträger gegenüber, die den Herrschaftsinstitutionen unterworfen sind.² Demgegenüber wird »Gemeinschaft« als eine »Vereinigung« bezeichnet, so *Walter Bühl*, »in der das Zusammensein zum Hauptzweck wird, d.h. in der die Individuen ihr zweckrationales Kalkül aufgeben, um vielmehr ihre Sinnerfüllung, ihren Wertbezug, ihre Identität durch die Intergration in ein Kollektivum zu suchen«³.

Würde man versuchen, die Grunddaten der Gesellschaftslehre für eine ethische Fragestellung zu erschließen, müßte man zwei Ebenen konstatieren. Die individual-ethische Ebene beschäftigt sich mit den ethischen Subjekten, die je nach der spezifischen Fragestellung als Individuen (soziologisch), Bürger (politologisch) bzw. Personen (onto-axiologisch) fungieren. Die andere, nämlich die sozialetische Ebene betrifft die Strukturen bzw. die Institutionen. Beide Ebenen lassen sich freilich voneinander nicht trennen; ihre spezifischen Betrachtungsweisen müssen als komplementär betrachtet werden.

Was ergibt sich aus diesen Grunddaten der Gesellschaftslehre für die Frage nach der gesellschaftlichen Dimension der Kirche? Würde man die »Gesellschaft« als Inbegriff aller aus der naturgegebenen Veranlagung des Menschen hervorgehenden Erscheinungen⁴ verstehen und einen so verfaßten Gesellschaftsbegriff auf die Kirche anwenden, müßte man von der Kirche eine extensive Autarkie, d.h. die Herausbildung aller Funktionen und Institutionen verlangen, welche die Gesamtgesellschaft

² *J. Isensee*, Der Dualismus von Staat und Gesellschaft, in: *E.-W. Böckenförde*, Staat und Gesellschaft, Darmstadt 1976, 328f.

³ *W. Bühl*, Gesellschaft. I. Soziologisch, in: *LthK*³, Bd. 4, 575–576.

⁴ *F. Klüber*, Katholische Gesellschaftslehre, Bd. 1: Geschichte und System, Osnabrück 1968, 840.

leistet.⁵ In diesem Sinne kann die Kirche selbstverständlich nicht als »Gesellschaft« betrachtet werden. Es stellt sich also die Frage, ob nun der Begriff »Gesellschaft« als Grundbegriff für eine biblische Ekklesiologie, wie sie von *Gerhard* und *Norbert Lohfink* entwickelt wurde, geeignet ist, zumal dieser Begriff in der Bibel nicht vorkommt.

Der Rede von der Kirche als »Gesellschaft« scheint der Widerstand gegen eine Reduktion der Kirche zu einem sektorialen Subsystem der Gesamtgesellschaft zugrunde zu liegen. »Unser hartnäckiges Festhalten daran, daß die Kirche eine ›Gesellschaft‹ sein muß,« – schreiben die Brüder *Lohfink* in einer Antwort auf die Kritik *David Seebers* – »hängt eben auch damit zusammen, daß wir um keinen Preis bereit sind, die Kirche von einer individualistischen bürgerlichen Gesellschaft, die sich inzwischen in ein höchst sublimes Zusammenspiel vieler Systeme entwickelt hat, in die Abteilung für Religiöses und Transzendentes abdrängen zu lassen.«⁶

Dieses Anliegen scheint in der kirchlichen Tradition eine Stütze zu finden, in der die Kirche, bis hin zu den Konzilsdokumenten, als »societas« bezeichnet wurde. Eine wie auch immer gesellschaftlich verfaßte Größe muß die Kirche bleiben, will sie die geschichtliche Präsenz der Botschaft von der in Jesus Christus anbrechenden Gottesherrschaft bewahren. Nur – in welcher gesellschaftlichen Form soll sich ihre geschichtliche Präsenz ausdrücken?

Soll die Kirche eine Kontrastgesellschaft sein?

Mit allen oben erwähnten Vorbehalten und Einschränkungen kann eine Einigung darüber erzielt werden, daß der Begriff »Gesellschaft« als ein analoger Begriff in bezug auf die Kirche verwendet werden kann. Wird jedoch dieser Begriff durch das Wort »Kontrast« erweitert, erntet eine solche Kirchendefinition großen Widerspruch. Die Kirche als »Kontrastgesellschaft«? Was will dieser Begriff besagen? Je nach der Bedeutung kann eine solche Definition weitreichende Folgen implizieren, nicht zuletzt in dem für unsere Fragestellung wichtigen moraltheologischen Bereich. *David Seeber*, einer der erklärten Kritiker des lohfinkschen Konzeptes, formuliert sein Unbehagen sehr prägnant: »Entweder endet das Ganze in dem integralistischen (oder gar theokratischen) Mißverständnis: Eine Gegengesellschaft kann nur die Tendenz haben, die Gesellschaft, der sie sich entgegensetzt, zu überwinden bzw. aufzusaugen. Oder es kommt zu dem angesichts der geschichtlichen Situation naheliegenden Mißverständnis, die Kirche könne als resakralisierte Glaubensgemeinschaft [...] am besten in Gestalt einer Sekte überleben.«⁷ Eine Theokratie oder eine Sekte?

⁵ Vgl. *G. Lohfink/N. Lohfink*, »Kontrastgesellschaft«. Eine Antwort an David Seeber, in: *HerKorr* 38 (1984), H. 5, 190.

⁶ *G. Lohfink/N. Lohfink*, »Kontrastgesellschaft«. Eine Antwort an David Seeber, in: *HerKorr* 38 (1984), H. 5, 191.

⁷ *D. Seeber*, Kontrastgesellschaft, in: *HerKorr* 38 (1984), H. 2, 51.

Sprengstoff genug, um diesen Vorwürfen gegen das Konzept der Kirche als »Kontrastgesellschaft« nachzugehen.

a) *Kontrastgesellschaft – ein Gottesstaat?*

Wollte man das Wort »Kontrastgesellschaft« im Sinne einer »Gegengesellschaft« verstehen, müßte man zunächst an die Vorstellung eines Gottesstaates denken. Eine Gegengesellschaft mit dem erklärten Ziel, die zivile Gesellschaft zu überwinden oder aufzusaugen, ein Gottesstaat, dessen Gesetz mit dem göttlichen Gesetz identisch ist und seine Einhaltung notfalls mit der ganzen Autorität des Staates erzwungen werden kann – das sind Visionen, die allgemein als erschreckend empfunden werden müssen. Gleichzeitig jedoch spiegeln sie Erfahrungen wider, die weder Israel noch der Kirche erspart blieben. Betrachtet man die uns in den alttestamentlichen Schriften zugängliche Reflexion über die staatliche Periode Israels, muß der erbitterte Widerstand gegen die Einsetzung eines Königs und die folgende prophetische Staatskritik auffallen (die Jotamfabel vom König der Bäume aus Ri 9,7–15 ist eines der eindrucksvollsten Beispiele dafür). Auch die Kirche, nachdem sie durch die politisch-soziale Konstellation der Antike zur Übernahme der politischen Verantwortung fast gedrängt wurde und sie jahrhundertlang tatsächlich ausübte, hat das Existenzmodell als Staat endgültig aufgegeben. Die Identifikationsprozesse zwischen Staat und Kirche, deren Zeuge die christliche Geschichte immer wieder war, lassen eher eine ernüchternde denn eine überschwenglich positive Bilanz ziehen, eine Bilanz, die in der endgültigen Distanzierung der Kirche vom Staatskirchentum gipfelte, formuliert im Dekret über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums (DH, 1–3).

Stellen wir schon jetzt die Frage nach den moraltheologischen Implikationen, die sich aus einem solchen Konzept von Kontrastgesellschaft ergeben. Würde man »Moraltheologie« ganz allgemein definieren als eine Reflexion über das Phänomen der Sittlichkeit, deren logischer Zusammenhang sich aus der Annahme der Gottesexistenz ergibt, müßte man nach dem Gottesbild fragen, das sich hinter dem Konzept der Kirche als Kontrastgesellschaft in Form eines Staates verbirgt. Der Seitenblick auf die Entwicklung einiger radikaler Strömungen im Islam, deren erklärtes Ziel es ist, mit Hilfe der islamischen Nationalstaaten *einen* einzigen islamischen, die ganze Welt umfassenden und auf den Prinzipien der Sharia aufgebauten Staat zu errichten, kann eine Lesehilfe bieten. Wird der Anspruch, zuerst einen »islamischen«, d. h. einen dem Willen Gottes ergebenen und gehorsamen Menschen und dann eine gerechte Gesellschaft aufzubauen⁸, an eine Staatsideologie gekoppelt, entsteht eine religiös legitimierte Diktatur, aus der es, außer einer territorialen Distanz, keinen Ausweg gibt.

Die sittlichen Normen und Maßstäbe fallen in einem konfessionellen Staat mit den Rechtsnormen zusammen. Die moralischen Überzeugungen, und zwar nicht nur solche, die den in jeder Gesellschaft unerläßlichen grundsätzlichen Wertekonsens widerspiegeln, sondern auch jene, die unmittelbar der herrschenden Religion ent-

⁸ B. Breiner, Shari'a in der politischen Anwendung, in: Cibedo 4 (1990), 163.

springen, werden gesetzlich verankert und können auch politisch abverlangt werden. Für ihre lückenlose Annahme und Einhaltung sorgt der Staatsapparat mit entsprechender Rechtsprechung und den dazu gehörenden Maßnahmen. Einen Abfall von der staatlich garantierten Glaubensordnung darf es in einer solchen »Kontrastgesellschaft« genausowenig geben wie ein Abweichen vom »Gottesgesetz«, das zum Staatsgesetz wird. Das dahinterstehende Bild Gottes als eines Weltherrschers, der mit Hilfe der politischen Macht seine Ziele verfolgt, muß dem christlichen Gottesbild als äußerst fremd erscheinen.

Kein Wunder, daß sich auch die Befürworter des Konzeptes der Kirche als »Kontrastgesellschaft« von einer solchen Vision entschieden distanzieren. Sie weisen auf die Tatsache hin, daß es gerade die alternative Ausübung der Macht war, welche den auffallenden Unterschied zwischen dem römischen Staat und den ersten christlichen Gemeinden ausmachte. Der Verzicht auf die Herrschaft im herkömmlichen Sinn, den Jesus verkündet und vorgelebt hatte, führte zur Entstehung solidarischer Gemeinden, die bei aller Anerkennung der Autorität der zivilen Obrigkeit dennoch in einem betonten Gegensatz zu ihren Strukturen standen. »Die Kirche ist kein Staat und darf es nie wieder sein« – betont *Gerhard Lohfink*. »Wo es heute noch Staatskirche oder Kirchenstaaten gibt, ist das ein Anachronismus.«⁹

Nun stellt sich jedoch eine weitere Frage: Wenn die Kirche ihr gesellschaftliches Sein nicht in Gestalt einer Theokratie bzw. eines Staates leben darf, wird sie nicht ihre Eigenständigkeit gerade darin bewahren, daß sie sich in eine Gruppe der Gleichgesinnten flüchtet und von der Gesamtgesellschaft aussondert?

b) Kontrastgesellschaft – eine Sekte?

Es muß zu denken geben, daß sich eine der am meisten expandierenden Sekten der Gegenwart selbst als »Wachstumsgesellschaft« bezeichnet. Anhand der Zeugen Jehovas läßt sich die Gestalt einer sektenartigen »Kontrastgesellschaft« beobachten. Der hermetisch abgeriegelte Binnenraum der Sekte wird für ihre Mitglieder zum einzig legitimen Lebensraum. Eine Sekte kann nur auf einer Verteufelung der übrigen Welt und scharfen Ablehnung der zivilen Gesellschaft entstehen. Anhand eines gruppenideologisch verabsolutierten Erwählungsbewußtseins wird der Binnenraum der Gruppe als der ausschließliche Erlösungsraum proklamiert und der ganze Außenbereich, d. h. die übrige Welt, zum Ort der Verdammnis herabgesetzt.

Die Normfindung und Normbegründung wird innerhalb einer solchen Alternativgesellschaft, zum einen, an eine fundamentalistische Interpretation der Bibel gekoppelt. Die biblischen Weisungen und Normen werden ohne jegliche Hermeneutik in den gegenwärtigen Kontext übertragen und erhalten, sowohl auf der individual-ethischen als auch auf der sozialen Ebene, undifferenziert den Rang eines »göttlichen Gesetzes«. Die Notwendigkeit, bei aller Hochschätzung der Heiligen Schrift, ihre sittlichen Maßstäbe einem mehrfachen hermeneutischen Filter unterziehen zu müssen, kann für das sektiererische Bewußtsein nur als Verrat an Prinzipien eingestuft

⁹ G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt*, Freiburg – Basel – Wien 1993, 151.

werden. Die Tatsache, daß das Enthaltensein in der Schrift – wie es *Klaus Demmer* formuliert hat – nicht notwendigerweise das Enthaltensein in der Offenbarung bedeuten muß¹⁰, hat bei der Normfindung innerhalb einer Sekte keine Bedeutung. Nicht selten wird dieses biblizistische Verständnis der Schrift mit der Ablehnung der Möglichkeit einer natürlichen Erkenntnis des sittlich Gesollten verbunden. Wie es zwischen dem Raum der Sekte und dem Außenraum der Welt keine Gemeinsamkeit geben kann, so gibt es außer der Autorität der Schrift keinerlei Möglichkeit, den Willen Gottes zu erkennen.

Zum anderen erhalten jedoch die Sektenführer nicht selten den Rang einer nicht hinterfragbaren Autorität, oft mit dem Anspruch einer exklusiven Erkenntnis, wobei sie sich ebenfalls von der Autorität der Schrift bestätigt wissen. Die sittliche Unterweisung innerhalb der Sekte der Zeugen Jehovas – wie übrigens auch die dogmatische –, die aufgrund der zentral herausgegebenen Schriften vermittelt wird, beruht auf diesen zwei Pfeilern: der biblizistisch verstandenen Heiligen Schrift und auf den nicht hinterfragbaren Interpretationen aus dem Führungsgremium der Sekte.

Eine sektenartige »Kontrastgesellschaft« erhebt keinen Anspruch auf die Mitgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Gegenüber der Gesamtgesellschaft tritt sie ultimativ mit der Forderung der Bekehrung auf, verstanden als ein bedingungsloser Austritt aus der Welt und Eintritt in die Sekte. Mehr oder weniger ähnlich funktionieren auch andere Sekten, nicht nur christlicher Provenienz.

Die von vielen Kritikern formulierte Befürchtung einer als unausweichlich erscheinenden Verkümmern der Kirche zu einer Sekte, wollte man sie in der Kategorie einer »Kontrastgesellschaft« definieren, betrachten ihre Befürworter als überzogen. Weder auf eine »Sonderwelt« und »geschlossene Gesellschaft« noch auf eine »reine« und »vollkommene Gemeinde« zielt der Begriff der Kirche als »Kontrastgesellschaft«, beteuert *Gerhard Lohfink*. Eine arrogante Verweigerung der Kommunikation mit der Welt und eine gesellschaftliche Abkapselung dürften die Kirche als »Kontrastgesellschaft« nicht auszeichnen.

Wenn also das Verständnis der Kirche als »Kontrastgesellschaft« weder in Gestalt eines theokratischen Staates noch in Gestalt einer abgeriegelten Sekte der Sendung der Kirche gerecht wird, muß der Begriff »Kontrastgesellschaft« in bezug auf die Kirche nicht als untauglich und unadäquat abgewiesen werden?

c) Kontrastgesellschaft in Form solidarischer Gemeinden

Mag das von den Brüdern *Lohfink* oft herangezogene Bild vom »Licht für die Welt« und der »Stadt auf dem Berge« den Eindruck einer gewissen Urkirchenromantik erwecken, sind es doch gerade jene biblischen Motive, die in Israel für die Sendung des Volkes Gottes gegenüber der Welt standen und welche die neutestamentlichen Gemeinden mit aller Selbstverständlichkeit für sich in Anspruch nahmen. Anhand dieser Bilder versuchen auch die Befürworter des Konzeptes der Kir-

¹⁰ *K. Demmer*, *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg – Wien 1989, 112.

che als »Kontrastgesellschaft« einen dritten Weg zwischen einem Gottesstaat und einer Sekte zu skizzieren.

Es sprengt den Rahmen dieses Artikels, das Konzept der Kirche als »Kontrastgesellschaft« zu rekapitulieren, das *Gerhard Lohfink* in seinen Büchern »Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?« (1982), »Wem gilt die Bergpredigt?« (1988) sowie dem jüngst erschienenen Buch »Braucht Gott die Kirche?« (1998) präsentiert hat. Es soll hier lediglich versucht werden, einige Elemente dieses Konzeptes für die Erörterung der Titelfrage dieses Artikels zu erschließen.

Als erstes darf *die Frage nach der sittlichen Erkenntnis innerhalb der Kirche als »Kontrastgesellschaft«* gestellt werden. Als Synonym für den Begriff »Kontrastgesellschaft« verwenden ihre Befürworter gern die Wendung »neutestamentlich konzipierte Gemeinden«. Man könnte also die bereits aufgeworfene Frage beantworten, indem man kurz die Wege der sittlichen Erkenntnis in den neutestamentlichen Gemeinden reflektiert. *Heinz Schürmann* hat die Gemeinde des Neuen Bundes als »Quellort des sittlichen Erkennens«¹¹ bezeichnet. Das Erkennen des Willens Gottes wird zunächst dem einzelnen Getauften zugeschrieben, der die Erfüllung der Ezechielprophetie vom neuen Herzen (Ez 36,26f) in der Taufe erfahren durfte. Diese Erkenntnis des einzelnen ist jedoch nicht ungetrübt. Es ist die Gemeinde, die den geistlichen Raum bildet, in dem die subjektive, pneumatisch ermöglichte sittliche Erkenntnis »geläutert und geprüft, aber auch als Weisung verbindlich vorgelegt wird.«¹² Dieses sittliche Erkennen geschieht jedoch nicht nur auf rein pneumatischem Wege. Es gibt auch eine äußere Belehrung. Da jede sittliche Verbindlichkeit christologisch begründet wird, sind die überlieferten Worte und Taten des Herrn selber ein Maßstab für jeden Getauften. Außerdem gibt es Autoritäten, die, wie es wiederholt z. B. Paulus getan hat, in Vollmacht konkrete Einzelweisungen erteilen und um die richtige Auslegung des Willens Gottes mit den einzelnen und den Gemeinden ringen.

Die jüdisch-christliche Tradition hat in Gestalt ätiologischer Erzählungen das Wissen um die pervertierende Macht der Sünde behalten, ein Wissen, das gerade im Kontext unserer Titelfrage nicht unterschätzt werden darf. Es scheint, daß gerade mit einer solchen Unterschätzung jene moraltheologischen Konzepte behaftet sind, welche die sittliche Erkenntniskraft des einzelnen zu einer moralischen Autarkie verabsolutieren. Das Konzept des autonomen einzelnen, der durch sein normsetzendes Gewissen den sittlichen Willen Gottes in letztgültiger Form erkennt, scheint weder biblisch noch kirchengeschichtlich legitimiert zu sein.

Nun kann der Eindruck entstehen, daß die christliche Sittlichkeit allein die Frucht des Glaubens an Christus ist und auf einem exklusiven, geistgewirkten Weg gewonnen wird. Gerade diese Überzeugung prägt die sittliche Lehre vieler Sekten. Aber bereits ein oberflächlicher, religionsgeschichtlicher Vergleich der konkreten Einzelgebote im Neuen Testament muß eine solche These in Frage stellen. Die Kirche be-

¹¹ *H. Schürmann*, Die Gemeinde des neuen Bundes als Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus, in: *Catholica* 26 (1972), 15f.

¹² *Ebd.*, 18.

diente sich reichlich nicht nur beim jüdischen Mutterboden, sondern auch bei der antiken Popularphilosophie. Die Behauptung jedoch, die Kirche mußte sich aufgrund der ausgebliebenen Parusie auf eine Auseinandersetzung mit der Welt einrichten und in Ermangelung eigener übernahm sie die Spitzenforderungen der heidnischen Ethik, scheint sehr undifferenziert zu sein. Anscheinend sahen schon damals die christlichen Gemeinden keinen Widerspruch zwischen dem göttlichen Gesetz und den Spitzenforderungen der paganen Ethik.

Die Art der Rezeption des fremden Materials durch die neutestamentlichen Gemeinden muß unbedingt beachtet werden. *Hans Halter* hat diese Art der Rezeption untersucht und die Behauptung, die heidnische Populärethik wäre von den neutestamentlichen Gemeinden unkritisch rezipiert, falsifiziert. Drei Stichworte geben das von *Halter* aufgedeckte rezeptorische Verfahren der Gemeinden wieder: Selektion, Modifikation und Akzentuierung. Dadurch wurden die ethischen Normen und Maßstäbe der Umwelt nicht nur quantitativ überboten, sondern manchmal sogar qualitativ umgeprägt und neu bestimmt.

Was hier angeschnitten wird, ist im moraltheologischen Diskurs als *die Frage nach dem »Proprium« der christlichen Moral* bekannt. Die christliche Sittlichkeit nimmt ihren Anfang und bekommt ihre Kraft aus der in Jesus Christus geschenkten Rettung. Bedeutet das jedoch, daß die Christen, zumal sie als Kirche zu einer »Kontrastgesellschaft« werden sollten, andere sittliche Normen befolgen und andere sittliche Maßstäbe setzen als die Nichtchristen? Würde man die Frage bejahen, müßte man faktisch einen unüberbrückbaren Graben zwischen der Gesamtgesellschaft und der Kirche konstatieren. Dies wird nicht nur von den Befürwortern der Kirche als »Kontrastgesellschaft«, sondern von der gesamten moraltheologischen Tradition bestritten. Was in der katholischen Moraltheologie als die Einheit der Schöpfungs- und Erlösungsordnung bezeichnet wird, ist die Überzeugung, daß die gottgewollten sittlichen Maßstäbe und die Verhaltensweisen der menschlichen Vernunft sich nicht gegenseitig widersprechen und daß durch die Vernunft beides erkannt werden kann. Wenn jedoch diese Prämisse bejaht wird, müßte dann nicht das ganze Plädoyer für Kirche als »Kontrastgesellschaft« als überflüssig erscheinen? Wozu eine Kontrastgesellschaft, wenn die humane Gesellschaft das sittlich Gesollte kraft der Vernunft erkennen kann?

In seinen »Kirchenträumen« bringt *Norbert Lohfink* eine Beobachtung zur Sprache, die er unter dem Stichwort »das geschenkte Humanum« behandelt. Es ist für *Lohfink* bemerkenswert, daß jene Gesellschaft, die nicht rational-zweckhaft konstruiert und in der nicht direkt die Menschen, sondern Gott angezielt wird, eine tief menschliche Gestalt annimmt, während eine Gesellschaft, die um ihrer selbst willen angezielt wird, sich oft als destruktiv und menschenfeindlich erweist. »Das Paradoxe des Ganzen« – so *Lohfink* – »tritt nochmals darin zutage, daß nun gerade so die wahrhaft humane Gesellschaft entsteht, während wir bei allen direkt auf den Menschen hin konstruierten Gesellschaften beobachten, wie sie ständig wieder ins Inhumane abgleiten. Da wo diese Gesellschaft auch nur ansatzweise das ist, zeigt sich überhaupt erst das volle Humanum.«¹³

¹³ *N. Lohfink*, Reden gegen den Trend, Freiburg – Basel – Wien 1982, 86–87.

Damit ist ein anderes Problem verbunden, das ebenfalls auf der sozialetischen Ebene angesiedelt ist, nämlich *das Problem der politischen Aktivität der Kirche*. Wenn auch die Verbindung, das gegenseitige Angewiesen-Sein zwischen der Gesamtgesellschaft und der »Kontrastgesellschaft« Kirche konstatiert wird, stellt sich dennoch die Frage, wie soll sich die Kirche politisch engagieren.

Gerhard Lohfink beantwortet diese Frage mit Hilfe eines Rückgriffs auf die Frühzeit der Kirche. Er muß sich zwar den Vorwurf gefallen lassen, daß seine Ausführungen die sogenannte Konstantinische Wende zu sehr wie eine strenge Zäsur erscheinen lassen und die vorkonstantinische Zeit hochstilisieren. In einem Punkt muß man ihm jedoch zustimmen, nämlich in der Behauptung, daß die Kirche der ersten Jahrhunderte, also in der Zeit, da sie noch keine direkte politische Verantwortung hatte, dennoch einen immensen politischen Einfluß nahm. Oft geschah das indirekt durch die Gestalt ihrer Gemeinden, welche gegenüber der Gesamtgesellschaft eine kritische Funktion ausgeübt haben, wohlgemerkt – bei einer grundsätzlichen Loyalität gegenüber den Trägern der weltlichen Macht. Diese Art und Weise, einen politischen Einfluß auszuüben, in der Gesamtgesellschaft ein echtes »Politikum« zu sein, kann fernab von einer billigen Tagespolitik geschehen.

Hier kann auf ein ebenfalls sozialetisch relevantes Problem eingegangen werden, das im Kontext der Rede von der Kirche als »Kontrastgesellschaft« gestellt wird und das in dem *Vorwurf des ungerechtfertigten Exklusivitätsanspruchs* und des Versuchs, sich als Kirche auf Kosten der Welt selbstzuerwirklichen, gipfelt.

Die Befürworter des Konzeptes der Kirche als Kontrastgesellschaft versuchen diesen Vorwurf mit Hilfe von biblischen Bildern und Gleichnissen für eine universale Ausrichtung des Volkes Gottes zu entkräften. Dazu gehört auch das biblische Motiv der sogenannten »Völkerwallfahrt«. Dieses Motiv diente im Alten Testament der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis Israels zu den Heidenvölkern. Die Erwartung, daß in den messianischen Zeiten die Völker, bewegt vom überzeugenden Zeugnis Israels, zum Zion pilgern, um die Tora zu lernen, bezeugt übrigens die Unzulänglichkeit des immer noch gängigen Schemas, nach dem das Alte Testament im Gegensatz zum Neuen fremdenfeindlich sei. Die Selbstverständlichkeit, mit der dieses Motiv von den neutestamentlichen Gemeinden übernommen wurde, muß zu denken geben. Der Durchbruch zur Heidenmission konnte mit Hilfe dieses Motives als selbstverständlich gedeutet werden, wobei es dabei eine Umdeutung erfuhr: nicht die Völker machen sich nun auf den Weg, sondern die Kirche geht zu ihnen. Allerdings mit demselben Ziel: die Völker zu Jüngern zu machen, wie es Matthäus im Missionsbefehl des Auferstandenen formuliert (Mt 28,19).

Gerade von dieser Vorstellung lebt auch der analoge Begriff »Kontrastgesellschaft« in bezug auf die Kirche. Sie ist eine Gesellschaft, in der die Sozial- und Gesellschaftsordnung in ihrer endgültigen, durch Jesus proklamierten Form gelebt wird, und zwar nicht *gegen* die Welt (als eine »Gegengesellschaft«), sondern gerade im Bewußtsein der Sendung *für* die Welt. Wogegen sich dieses Konzept allerdings tatsächlich richtet, ist der immer wieder unternommene Versuch, die Botschaft Jesu von der anbrechenden Gottesherrschaft zu domestizieren. Die Verweisung dieser Botschaft in das Innere des Menschen oder in das Jenseits der Geschichte führte im-

mer wieder dazu, die Gottesherrschaft »ortlos«, also im wörtlichen Sinne des Wortes »utopisch« zu machen, sie zu einem »Überall und Nirgends« werden zu lassen.

Wenn es wahr ist, was immer deutlicher in der globalen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung sichtbar wird, daß sich die Sünde ausgerechnet in der Gesellschaft am gefährlichsten »inkarniert« bis zur Schaffung sündhafter Strukturen, dann darf der christliche Glaube nicht bloß zu einer inneren Angelegenheit des Menschen und das Miteinander der Christen zu einer »societas in cordibus« wegstilisiert werden, sondern es muß sich ebenfalls »verleiblichen«, und zwar in einer sichtbaren gesellschaftlichen Form. Diese neue Gesellschaftsform würde selbstverständlich die bestehende Gesellschaft einer kritischen Prüfung unterziehen, und zwar schon allein durch die alternative Art des Miteinanders.

An dieser Stelle muß jedoch eine Abgrenzung vorgenommen werden, die *Gerhard Lohfink* unter dem Stichwort »das schlimmste, nämlich *moralistische Mißverständnis des Begriffes der Kontrastgesellschaft*« behandelt. Der Begriff »Kontrastgesellschaft« in bezug auf die Kirche wäre mißverstanden, würde man sie im Sinne einer Gemeinde der Makellosen verstehen, die sich gegenseitig auf den Weg zu den Höhen der sittlichen Vollkommenheit verhelfen. *Gerhard Lohfink* bemerkt dazu: »Kirche als Kontrastgesellschaft kommt nicht dadurch zustande, daß Christen noch entschiedener und noch heroischer oder noch moralischer leben als andere. Kirche als Kontrastgesellschaft kommt nur dann zustande, wenn sich Menschen ganz von Gott in Beschlag nehmen lassen – einschließlich ihrer Schwachheit und ihrer Schuld.«¹⁴

Hier wird eine der Grunddimensionen des biblischen Ethos angesprochen, die nicht nur für das Neue, sondern schon für das Alte Testament gilt: die unaufgebbare Verbindung zwischen dem Imperativ und dem Indikativ. Das sittliche Sollen entspringt der rettenden Tat Gottes, und die neue Lebensordnung ist nicht ein Ergebnis der selbsterworbenen Heiligkeit durch krampfhaftige Anstrengungen und moralische Leistungen, sondern die Frucht der geschenkten Versöhnung. Die moraltheologische Dimension des Begriffes »Kontrastgesellschaft«, die an dieser Stelle sichtbar wird, könnte man mit dem Stichwort »Ermöglichung« versehen. Dieses Glaubenstopos wird oft im Zusammenhang mit einer Gnadenmoral auf der individualetischen Ebene behandelt. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß dem einzelnen Neues, sowohl auf der Ebene der Erkenntnis als auch auf der Ebene der Tat, ermöglicht wird und zwar schon durch die Einbindung in eine solidarische, gläubige Gemeinde, also auf der sozialetischen Ebene.

Abschließende Bemerkungen

Die Rede von der Kirche als »Kontrastgesellschaft« birgt in sich viel Raum für Mißverständnisse und ideologischen Mißbrauch. Der Vorwurf, der Begriff »Kon-

¹⁴ *G. Lohfink*, Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit des Christlichen, Freiburg – Basel – Wien 1993, 159–160.

trastgesellschaft« in bezug auf die Kirche fördere einerseits die sektiererischen, andererseits die triumphalistischen Tendenzen, muß zweifellos ernstgenommen werden. Aber auch die Gegenfragen, formuliert von den Befürwortern der Kirche als »Kontrastgesellschaft«, lassen sich nicht als unberechtigt abtun. Ist die Existenz der Sekten nicht gerade die Folge der Tatsache, daß die Kirche ihre ursprüngliche Gestalt aufgegeben hat? Sind beschwörende Appelle an die Politik und die moralische Aufrüstung der einzelnen wirklich das letzte Wort in der Frage der gesellschaftlichen Relevanz der Kirche? Und vor allem: Ist nicht gerade die Entscheidung, lieber eine breite Mehrheit zu erreichen um den Preis der Aufgabe eigener Identität, als eine Minderheit mit eindeutigen Konturen zu sein, die größte Quelle der heutigen Not? So wird man dem Konzept der Kirche als »Kontrastgesellschaft«, bei aller berechtigten Kritik, viele positive Anstöße abgewinnen können. Der Begriff »Kontrastgesellschaft«, die keine »Gegengesellschaft« meint, will nicht zum Inbegriff eines unüberbrückbaren Grabens zwischen Kirche und Welt werden. Gerade aus der Überzeugung der tiefgreifenden Gemeinsamkeit im Bereich dessen, was gut und richtig ist, resultiert die sittliche Dimension der Kirche als »Kontrastgesellschaft« in ihrer Sendung gegenüber der Gesamtgesellschaft: Sie soll – um nochmals mit *Heinz Schürmann* zu sprechen – eine »Kläranlage« sein, die es dem Humanum ermöglicht, die eigentliche Absicht Gottes gegenüber der menschlichen Gesellschaft zu entdecken. Dadurch wird die Kirche als »Kontrastgesellschaft« notwendigerweise zum Politikum, jedoch nicht nur in der Art des Engagements der einzelnen Christen oder der kirchenamtlichen Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Themen, wie notwendig diese auch sind, sondern direkt durch ihr alternatives Gesellschaft-Sein. »Kontrastgesellschaft« meint keine Verteufelung der Welt, sondern eine kritische Wachsamkeit gegenüber jenem Bereich der Wirklichkeit, der die Herrschaft Christi nicht anerkennt; eine Wachsamkeit, die sich genauso in Kooperation und Gemeinsamkeit wie in Verweigerung und Kontrast ausdrücken kann.