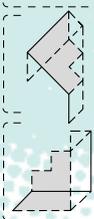


unilu



universität luzern



johann baptist metz

das christentum im pluralismus
der religionen und kulturen

luzerner
universitätsreden **14**

festvortrag anlässlich
der thomas-akademie der
theologischen fakultät
der universität luzern
am 25. januar 2001

Die Luzerner Universitätsreden enthalten öffentliche Vorträge, die an der Universität Luzern (UniLu) gehalten wurden. Damit sollen wissenschaftliche Inhalte an eine breitere Öffentlichkeit vermittelt werden. Diese Publikationsreihe, die durch private Mittel finanziert wird, erscheint in unregelmässigen Abständen.

Impressum:

Im Auftrag des Senates der Universität Luzern (UniLu)

herausgegeben vom Rektorat, Luzern 2001

Für den Inhalt dieser Nummer ist der Autor verantwortlich.

Redaktion: Edith Zingg

Layoutkonzept: schifferli DESIGN, Basel

Auflage: 2200 Exemplare

Schutzgebühr: Fr. 10.-

Finanziert von «Garage Emil Galliker AG» und «Raeber Bücher & Medien»

johann baptist metz

das christentum im pluralismus
der religionen und kulturen

luzerner **14**
universitätsreden

festvortrag anlässlich
der thomas-akademie der
theologischen fakultät
der universität luzern
am 25. januar 2001

Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen

JOHANN BAPTIST METZ

geboren 1928 in Auerbach (Oberpfalz). Johann Baptist Metz zählt zu den bedeutendsten Theologen der Gegenwart und hat sich als Mitbegründer der neuen Politischen Theologie international einen Namen gemacht. Der emeritierte Theologieprofessor lehrte von 1963 bis 1993 als Ordinarius für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Mit seinen über tausend Veröffentlichungen leistete Metz einen wesentlichen Beitrag zur theologischen Diskussion der Gegenwart und hatte, nicht zuletzt durch seine zahlreichen Schüler und Schülerinnen aus aller Welt, grossen Einfluss auf die Theologie der Befreiung. In seinen Büchern begründete Metz den bleibenden Anspruch einer biblischen Gotteslehre, die sich stets an ihrem «Leidensgedächtnis» und der unhintergehbaren «Autorität der Leidenden» zu messen habe.

Eine zentrale Rolle im Werk des Münsteraner Fundamentaltheologen spielt nicht zuletzt der Begriff der «gefährlichen Erinnerung»: Das christliche Denken und Handeln müsse sich nach Auschwitz grundlegend verändern, ist Metz überzeugt und versuchte in den vergangenen Jahren immer wieder, gegen die postmoderne Vergesslichkeit zur Jahrhundertkatastrophe Auschwitz, Erinnerungsarbeit zu leisten.

Das Thema meines Vortrags «Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen» mag unwillkürlich zwei Texte unserer kirchlichen und theologischen Tradition in Erinnerung bringen. Zum einen ein Werk des Jubilars dieses Tages, ein Werk des Thomas von Aquin, seine «Summa contra Gentiles», ein Werk, das in seiner geistigen Durchdringung der Weltsituation seiner Zeit und mit seinem Versuch, das mittelalterliche Christentum gegenüber den damaligen Gentes, also vor allem gegenüber den Muslimen, nicht mit Kreuzzugsmentalität, sondern mit Begegnungsbereitschaft zu verteidigen, immer noch Bewunderung wecken und Ansporn sein kann. Zum anderen einen aktuellen Text, nämlich das jüngste römische Dokument «Dominus Jesus», das bei uns vor allem als enttäuschende Stellungnahme zur innerchristlichen Ökumene gelesen wird (was es ja wohl auch ist), obwohl es sich hauptsächlich mit der Herausforderung der Kirche durch den heutigen Religionspluralismus beschäftigt. Es kreist dabei um das zentrale Thema «Pluralität der Religionen und der Anspruch der Wahrheit». Wichtige Aussagen dieses Dokuments – «Das Heil liegt in der Wahrheit.» – sind in meinen Augen zu ekklesiologisch verschlüsselt formuliert. Doch auch dieser Text kann hier nicht ausführlich kommentiert werden. Ich möchte Ihnen vielmehr einen Vorschlag unterbreiten, wie eine Theologie «mit dem Gesicht zur Welt» (wie also eine recht verstandene «politische Theologie») mit diesem Pluralismus offensiv umgeht, ohne dabei der Wahrheitsfrage und der Autoritätsfrage auszuweichen und ohne die Überzeugung preiszugeben, daß das Christentum auch und gerade angesichts dieses konstitutionellen Pluralismus allen Menschen etwas zu sagen habe.

Das viel zitierte Zeitalter der Globalisierung ist das Zeitalter des Pluralismus der Religions- und Kulturwelten. Religion lebt heute nicht mehr in einem geschlossenen Universum; sie ist der Konkurrenz mit anderen Religionen und deren Geltungsansprüchen ausgesetzt. So empfiehlt man Toleranz, Dialog oder Diskurs. Das ist gewiß wichtig. Aber ist es die hinreichende Antwort auf den konstitutionellen Pluralismus der Religionen? Gibt es nicht auch Grenzen der Toleranz und Kriterien für den Dialog? Und gibt es in Zeiten der Globalisierung nicht auch Situationen, in denen die formale, die rein verfahrensorientierte Rationalität der Diskurse versagt?

Diese Fragen zu berücksichtigen heißt freilich nicht, den Pluralismus zu leugnen oder aufzulösen, sondern eine allen Menschen zugängliche und zumutbare Form des Umgangs mit ihm zu entwickeln. Gibt es aber in der unwiderruflich anerkannten Vielfalt der Religionen und Kulturen ein alle verpflichtendes und in diesem Sinne wahrheitsfähiges Kriterium der Verständigung? Oder bleibt nun alles der Beliebbarkeit des postmodernen Marktes ausgeliefert? Führt die Globalisierung im Bereich der Religionen und Kulturen am Ende zu einer Relativierung aller Geltungsansprüche, zu einer Vielzahl von religiös-kulturellen Sprachspielen, die letztlich einander beziehungslos gegenüberstehen und in dieser Beziehungslosigkeit zu neuen Konflikten und Gewaltausbrüchen führen können?

Zu befragen und zu prüfen sind die Traditionen und Kontexte der Religions- und Kulturwelten. Viele favorisieren heute – gerade auch in unseren westlichen Kulturkreisen, in dieser postmodernen Zeit, in dieser Zeit des «atmosphärischen Nietzsche», in dieser Zeit der religionsfreundlichen Gottlosigkeit – die «weiche Lösung» einer Religion ohne Gott. Wirkt sie nicht viel toleranter und pluralismus-verträglicher als die Erinnerung an den biblischen Gott, der schließlich als Gott der Geschichte und der Gesetze überliefert ist? Gleichwohl zielt mein Vorschlag auf diese «harte» Lösung: auf das Gottesgedächtnis der biblischen Überlieferungen, soweit es sich als Leidensgedächtnis der Menschen buchstabiert, auf die Gottesleidenschaft, soweit sie sich als Mitleidenschaft zum Ausdruck bringt. Darauf basiert mein Vorschlag für ein Christentum im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten.

Beginnen wir mit der – in diesen Zeiten des konstitutionellen Pluralismus – «schwierigen Universalität». Das monotheistische Prinzip der biblischen Traditionen ist nämlich ein universalistisches Prinzip. Gott ist entweder ein Menschheitsthema oder überhaupt kein Thema. Götter sind pluralisierbar und regionalisierbar, nicht aber Gott. Er ist nur «mein» Gott, wenn er auch «dein» Gott sein kann, er ist nur «unser» Gott, wenn er auch der Gott aller anderen Menschen sein kann. Der monotheistische Gottesgedanke eignet sich eigentlich nicht zur Legitimierung und Befestigung des Freund-Feind-Verhältnisses unter den Menschen. Er ist – elementar – ein Friedensgedanke, kein Unterwerfungsgedanke; er zielt auf die Anerkennung der Gotteskindschaft aller Menschen.

Freilich, immer wieder nahm die christliche Gottesrede die Züge eines «starken», eines machtpolitischen Monotheismus an, der schärfster politischer Kritik durch die Moderne ausgesetzt ist. Er gilt

zumeist und nicht zu Unrecht als Legitimationsquelle eines vordemokratischen, eines gewaltenteilungsfeindlichen Souveränitätsdenkens, als Wurzel eines obsoleten Patriarchalismus und als Inspirator politischer Fundamentalismen. Angesichts solcher Kritik kann das Christentum sich übrigens nicht dadurch schadlos halten, daß es – wie das in der gegenwärtigen Theologie nicht selten geschieht – in die Trinitätstheologie ausweicht und nun aus der Dreifaltigkeit Gottes die Pluralismus- und Modernitätsverträglichkeit des Christentums zu erweisen sucht. Damit nämlich würde das Christentum z.B. den strikt monotheistischen Religionen aus jüdischer und auch aus islamischer Tradition von vorn herein jede Pluralismusverträglichkeit absprechen – ganz abgesehen davon, dass ein Christentum, das seinen eigenen monotheistischen Hintergrund aus den Augen verliert, offensichtlich gegen die biblischen Traditionen steht und mit seiner Christologie und Trinitätstheologie in die Gefahr einer baren Mythologie gerät.

Die Rede vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist, ist nicht Ausdruck irgendeines Monotheismus, sondern eines «schwachen», eines verletzbaren, eines empathischen Monotheismus, sie ist im Kern eine leidempfindliche Gottesrede. Lassen Sie es mich so sagen:

Bei diesem biblischen Monotheismus handelt es sich um einen «reflexiven Monotheismus». Das bedeutet zweierlei: Zum einen ist dieser Monotheismus von einer Figur der «biblischen Aufklärung» begleitet, d.h. er enthält zwar Elemente eines archaischen Monotheismus mit seinen Gewaltmythen und seinen friedensfeindlichen Freund-Feind-Bildern, gleichzeitig kennt er aber ein «Bilderverbot», eine radikale Mythenkritik und die negative Theologie der Propheten. Zum anderen ist die Gottesrede der biblischen Traditionen eine Rede, die durch die ebenso unbeantwortbare wie unvergeßliche Theodizeefrage – also durch die Frage nach dem Leid in Gottes guter Schöpfung – konstitutionell «gebrochen» ist, eine Rede, die nicht eine Antwort, sondern eine Frage zu viel hat. Sie ist deshalb eine Gottesrede, die sich nur über die Leidensfrage, über die memoria passionis, über das Eingedenken des Leids, insbesondere des Leids der anderen – bis hin zum Leid der Feinde – universalisieren kann. Universal, also für alle Menschen bedeutsam, kann diese Gottesrede nur sein, wenn sie in ihrem Kern eine für fremdes Leid empfindliche Gottesrede ist.

Das Ringen um diesen Monotheismus hat vermutlich ausschlaggebende Bedeutung bei den gegenwärtig viel diskutierten Kulturkonflikten – z.B. zwischen der politischen Kultur des Westens und

der der islamischen Länder. Ich halte es für aussichtslos bei diesen und analogen Auseinandersetzungen, das «monotheistische Prinzip» überhaupt ausschalten zu wollen. Es geht vielmehr darum, die Züge dieses leidempfindlichen Monotheismus in den Traditionen aller drei großen monotheistischen Religionen anzurufen und einzuklagen – bei den Juden, bei den Christen und bei den Muslimen.

Freilich sind alle monotheistischen Religionen gebrandmarkt durch ihren historischen Verrat an dem Grundaxiom des biblischen Monotheismus, wonach das Gottesgedächtnis an das Eingedenken fremden Leids gebunden ist. Und sind es heute nicht immer noch die monotheistischen Religionen selbst, die gegen dieses Eingedenken fremden Leids immer wieder verstoßen und so Situationen des Hasses und der Gewalt wachrufen oder stabilisieren – in Exjugoslawien, in Irland, im Israel-Palästina-Konflikt, im Libanon, auf dem indischen Subkontinent usw.?

Die biblischen Traditionen der Gottesrede und die neutestamentlichen Jesusgeschichten kennen eine unverzichtbare Gestalt des Universalismus, der universellen Verantwortung. Dabei ist freilich, und dies wäre genau zu beachten, der Universalismus dieser Verantwortung nicht primär orientiert am Universalismus der Sünde der Menschen, sondern am Universalismus des Leidens in der Welt. Jesu erster Blick galt nicht der Sünde der anderen, sondern dem Leid der anderen. Die Sünde war ihm vor allem Verweigerung der Teilnahme am Leid der anderen, war ihm Weigerung, über den dunklen Horizont der eigenen Leidensgeschichte hinaus zu denken, war ihm, wie das Augustinus genannt hat, «Selbstverkrümmung des Herzens», Auslieferung an den heimlichen Narzissmus der Kreatur. Und so begann das Christentum als eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu, dessen erster Blick dem fremden Leid galt.

Diese Empfindlichkeit für das Leid der anderen kennzeichnet Jesu «neue Art zu Leben». Sie ist m. E. der stärkste Ausdruck jener Liebe, die er meinte, wenn er – übrigens ganz in der Tendenz seines jüdischen Erbes – von der unzertrennlichen Einheit von Gottes- und Nächstenliebe sprach: Gottesleidenschaft als Mitleidenschaft. Es gibt Parabeln Jesu, mit denen er sich in besonderer Weise in das Gedächtnis der Menschheit hineinerzählt hat. Dazu gehört vorweg das bekannte Gleichnis vom «Barmherzigen Samariter», dieses Gleichnis mit seiner Kritik am Priester und am Leviten, die beide – auf ihrem Weg zwischen Jericho und Jerusalem – «in höherem Interesse» an dem unter die Räuber Gefallenen vorübergehen. Wer «Gott» im Sinne Jesu

sucht, kennt hier kein dispensierendes «höheres Interesse». Wer «Gott» im Sinne Jesu sagt, nimmt die Verletzung der vorgefassten religiösen Vorstellungen durch das Unglück der anderen in Kauf. Vom Gott Jesu reden, heißt unbedingt, fremdes Leid zur Sprache bringen und versäumte Verantwortung, verweigerter Solidarität beklagen. In der Bildersprache einer archaischen Provinzgesellschaft – und natürlich unbekümmert um die Strukturprobleme spätmoderner Gesellschaften – weist diese Parabel in die Leidempfindlichkeit der Gottesrede ein.

Das Christentum hatte schon sehr früh große Schwierigkeiten mit der hier angesprochenen elementaren Leidempfindlichkeit seiner Botschaft. Die die biblischen Traditionen beunruhigende Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden wurde nämlich allzu schnell verwandelt und umgesprochen in die Frage nach der Erlösung der Schuldigen. Die Theodizeefrage wurde durch die Soteriologie, durch die Botschaft vom Sühnetod Jesu, beruhigt bzw. stillgestellt. Die christliche Erlösungslehre dramatisierte zu sehr die Schuldfrage und relativierte die Leidensfrage. Das Christentum verwandelte sich aus einer primär leidempfindlichen in eine primär sündenempfindliche Religion. Nicht mehr dem Leid der Kreatur galt der erste Blick, sondern ihrer Schuld. Das führte übrigens im Gang der Moderne zu fatalen Gegenreaktionen – bis heute, bis zur gegenwärtigen Konjunktur einer völligen Trennung von Religion und Schuld, von Mystik und Moral.

Gewiß, diese Betonung der Leidempfindlichkeit der christlichen Botschaft und ihrer Gottesrede will nicht die Bedeutung von Sünde und Schuld, von Sühne und Erlösung in Frage stellen (und dies schon gar nicht im Blick auf einen heute grassierenden gesellschaftlichen Unschuldswahn). Es geht einzig um die Frage von Priorität und Proportion und um die gefährliche Einseitigkeit eines christlichen Sündenabsolutismus.

Nun gibt es in der deutschen Sprache kein Wort, das diese elementare Leidempfindlichkeit – und die Tatsache, daß Jesu erster Blick dem fremden Leid galt – unmißverständlich zum Ausdruck bringt. «Mitleid» klingt zu gefühlsbetont, zu praxisfern, zu unpolitisch. Es steht im Verdacht, die gesellschaftlichen Zustände durch Übermoralisierung zu entpolitisieren, die herrschenden Ungerechtigkeiten durch Sentimentalität zu verschleiern. So verwende ich versuchsweise das Fremdwort «Compassion» als Schlüsselwort für das Weltprogramm der biblischen Religion im Zeitalter der Globalisierung und ihres konstitutionellen Pluralismus der Religionswelten. Und ich verstehe diese Compassion als die der Gottesleidenschaft entspringende Mitleiden-

schaftlichkeit, als teilnehmende Wahrnehmung fremden Leids, als tätiges Eingedenken des Leids der andern. Als solche ist diese Compassion in meinen Augen die biblische Mitgift für Europa so wie die theoretische Neugierde die griechische Mitgift und das republikanische Rechtsdenken die römische Mitgift für Europa in unseren globalisierten Verhältnissen ist.

Die Compassion als Weltprogramm des Christentums heute. Ich erwähne drei Gesichtspunkte.

- - - *Zum einen* kann diese Compassion als Inspiration für eine neue Politik des Friedens gelten. Fremdes Leid wahrzunehmen und beim eigenen Handeln zu berücksichtigen, ist die unbedingte Voraussetzung aller künftigen Friedenspolitik. Bei einer der üblichen Umfragen zur Jahrhundertwende wurde ich nach dem Ereignis gefragt, das mich in der letzten Zeit besonders beeindruckt hätte. Ich erwähnte eine Szene aus dem Jahr 1993, als in Washington – im Beisein des amerikanischen Präsidenten – der Israeli Rabbin und der Palästinenser Arafat einander erstmals die Hand reichten und sich gegenseitig versicherten, daß sie künftig nicht nur auf die eigenen Leiden schauen wollten, sondern daß sie bereit seien, auch die Leiden der anderen, die Leiden ihrer bisherigen Feinde nicht zu vergessen und bei ihrer Politik in Betracht zu ziehen. Das war für mich der Ansatz zu einer Friedenspolitik aus der memoria passionis, aus dem Eingedenken fremden Leids. Was z.B. wäre im ehemaligen Jugoslawien geschehen, wenn die dortigen Völker – ob christlich oder muslimisch – nach diesem Imperativ der Compassion gehandelt hätten? Wenn sie sich also in ihren ethnischen Konflikten nicht nur der eigenen Leiden, sondern auch der Leiden der anderen, der Leiden ihrer bisherigen Feinde erinnern hätten? Was wäre mit den Bürgerkriegen in den anderen Gegenden Europas, wenn Christen nicht immer wieder diese Compassion verraten hätten? Und nur, wenn auch unter uns – in dieser neuen EU – eine von dieser Compassion inspirierte politische Kultur zunimmt, wächst die Aussicht darauf, daß Europa eine blühende, und nicht eine brennende kulturelle Landschaft sein wird, eine Friedenslandschaft, und nicht eine Landschaft implodierender Gewalt, also nicht eine Landschaft eskalierender Bürgerkriege.
- - - *Zum anderen* kann diese Compassion als Anstiftung zu einer neuen Politik der Anerkennung gelten. Es kann in den globalen politischen Verhältnissen nicht nur um das Verhältnis der einen Diskurspartner zu den anderen Diskurspartnern gehen, sondern – fundamentaler – um das Verhältnis der Einen zu den

bedrohten und ausgeschlossenen Anderen, also auch um das Verhältnis zu den Opfern der Globalisierung. Strikt symmetrische Anerkennungsverhältnisse, wie sie im Konzept unserer fortgeschrittenen Diskursgesellschaften unterstellt werden, kommen letztlich über eine Logik der Markt-, der Tausch- und Konkurrenzverhältnisse nicht hinaus. Erst asymmetrische Anerkennungsverhältnisse, erst die Zuwendung der Einen zu den ausgegrenzten und vergessenen Anderen bricht die Gewalt der reinen Logik des Marktes. Nicht wenige werden in dieser Betonung der Asymmetrie einen zu emphatischen Politikbegriff vermuten. Tatsächlich reklamiert er jedoch nur die unverzichtbare Beziehung zwischen Politik und Moral. Ohne diese «moralische Implikation» wäre Politik, wäre Weltpolitik nur das, als was sie heute bereits weithin erscheint: die Geisel von Ökonomie und Technik und ihren sogenannten «Sachzwängen» im Zeitalter der Globalisierung.

- - - *Schließlich* kann diese Compassion zur Schärfung des humanen Gedächtnisses überhaupt führen. Sie protestiert gegen einen Pragmatismus der modernen Freiheit, der sich vom Leidensgedächtnis losgesagt hat und so zunehmend moralisch erblindet. Sie ist ein Protest gegen die Vergeblichkeit der modernen Freiheit. Was wäre denn, wenn sich die Menschen eines Tages nur noch mit der Waffe des Vergessens gegen das Unglück in der Welt wehren könnten? Wenn sie ihr Glück nur noch auf das mitleidlose Vergessen der Opfer bauen könnten, also auf eine Kultur der Amnesie, in der allenfalls die Zeit alle Wunden heilen soll? Woraus würde sich dann noch der Aufstand gegen die Sinnlosigkeit der Leiden in der Welt nähren? Was würde dann noch zur Aufmerksamkeit für das fremde Leid und die Vision einer neuen größeren Gerechtigkeit inspirieren?

In den gegenwärtigen Versuchen, ein globales Ethos zu formulieren, ist häufig von einem sittlichen Universalismus die Rede, der auf der Basis eines sogenannten Minimal- oder Grundkonsenses zwischen den Religionen und Kulturen gewonnen werden soll. Doch in strikt theologischer und nicht nur religionspolitischer Sicht gilt: Ein globales Ethos ist kein Konsensprodukt. Wer dieses globale Ethos auf die Zustimmung aller zurückführen möchte, vergißt, daß der Konsens, daß die Zustimmung aller zwar die Folge, nicht aber der Grund und das Kriterium eines universalen Anspruchs sein kann. Das globale Ethos wurzelt vielmehr in der unbedingten Anerkennung einer Autorität, die freilich auch in den großen Religionen und Kulturen der Menschheit angerufen werden kann: in der Anerkennung der Autorität der Leidenden, wie ich

sie hier in extremer Abkürzung nennen möchte. Diese Autorität der Leidenden (nicht des Leidens!) ist – zuzugenermaßen – nach den modernen Kriterien von Konsens und Diskurs eine «schwache» Autorität. Sie kann weder hermeneutisch noch diskursiv gesichert werden. Der Gehorsam gegenüber dieser Autorität geht der Verständigung und dem Diskurs voraus – und zwar um den Preis jeglicher Moralität. «Sieh hin – und du weißt», so hat das einmal der Philosoph Hans Jonas formuliert. Diese «schwache» Autorität der Leidenden ist die einzige Autorität, die uns in unseren aufgeklärten autoritätskritischen Verhältnissen geblieben ist. Ich nenne kurz ihre Dimensionen:

--- *Dieser Autorität der Leidenden ist die menschliche Vernunft um ihrer Vernünftigkeit willen unterworfen*, will sie nicht zur rein instrumentellen, zur rein funktionalen Vernunft geraten. «Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit» (Theodor W. Adorno). Verständigung ist nicht der Grund, sondern eine Folge der Wahrheitsfähigkeit der Vernunft. Wahrheitsfähig aber ist allein die leidgeschärfte Vernunft, Vernunft sozusagen mit Leidensapriori. Fremdes Leid zur Sprache bringen ist die primäre Ausdrucksform ihres universalen Geltungsanspruchs – auch unter noch- oder nachmodernen Pluralitätsbedingungen.

--- *Dieser Autorität der Leidenden ist jede Ethik unterworfen*, sofern sie immer auch auf Gegenseitigkeit, auf Intersubjektivität beruht, d.h. sofern sie nicht einfach davon handelt, wie jeder mit sich selbst umgehen soll, sondern wie wir uns gegenseitig behandeln sollen. Hier spielt die Autorität der Leidenden eine normative Rolle. Sie verhindert die schleichende Abschaffung der Ethik durch Technik. Sie unterbricht die Auflösung des Menschen ins totale biotechnische Experiment, das mit der Maxime «Erlaubt ist, was gelingt» einen ethischen Regelbruch nach dem andern riskiert. Die Autorität der Leidenden widersteht einer Biotechnik bzw. Anthropotechnik, in der «der Mensch» völlig objektiviert wird und eigentlich nur als das letzte, noch nicht gänzlich durchexperimentierte Stück Natur gilt.

--- *Dieser Autorität der Leidenden ist auch die Kirche unterworfen*. Diese Autorität kann nicht noch einmal ekklesiologisch verschlüsselt werden, denn sie ist auch für die Kirche unhintergebar. Und so kann sie gerade auch zur Kritik am konkreten kirchlichen Verhalten werden. Hat etwa die Gottesverkündigung der Kirche nicht zu sehr vergessen, daß sich die Gottesrede der biblischen Traditionen im Eingedenken fremden Leids buchstabiert, daß also das dogmatische Gottesgedächtnis nicht vom himmelschreienden Leidensgedächtnis der

Menschen abgesprengt werden darf? Ist die «Gotteskrise», die im Hintergrund der heute viel besprochenen Kirchenkrise steht, nicht auch durch eine kirchliche Praxis mitverursacht, in der Gott mit dem Rücken zur Leidensgeschichte der Menschen verkündet wurde und verkündet wird? Wirkt die Verkündigung der Kirche vielleicht deshalb zuweilen so fundamentalistisch, weil in ihr die Autorität Gottes von der Autorität der Leidenden getrennt ist, obwohl doch Jesus selbst in seiner berühmten Gerichtsparabel von Mt 25, 31–46 die gesamte Menschenheitsgeschichte eben unter die Autorität der Leidenden gestellt hat?

--- *Dieser Autorität der Leidenden sind alle Religionen und Kulturen der Menschheit unterworfen*, denn sie ist, genau besehen, auch religiös und kulturell unhintergebar. Die Anerkennung dieser Autorität ist meines Erachtens noch überzeugender als die übliche Rede von Menschenrechten und Menschenwürde jeder kulturellen Relativierung entzogen. Sie läßt sich deshalb auch als jenes Kriterium formulieren, das den Religions- und Kulturdiskurs in globalisierten Verhältnissen orientieren kann. Kann es womöglich zu einer Ökumene der Compassion unter den Religionen der Menschheit kommen?

«Die Welt», so habe ich beim Direktor des Washingtoner Counsel of Foreign Relations gelesen, «steuert unerbittlich auf einen dieser tragischen Momente zu, der künftige Historiker fragen lassen wird, warum nicht rechtzeitig etwas unternommen wurde. Haben die wirtschaftlichen und politischen Eliten nicht bemerkt, zu welchem tiefgreifenden Verwerfungen der ökonomische und technische Wandel führte? Und was hat sie davon abgehalten, die notwendigen Schritte zu unternehmen, um eine globale soziale Krise zu verhindern?» Wer treibt eigentlich in diesem Sinne gewissenhafte Weltpolitik? Wo sind die Institutionen, die eine unter moralischen Gesichtspunkten geforderte «globale Verantwortung» übernehmen könnten?

Etwa die UN mit ihren divergierenden Interessen in Menschenrechtsfragen? Sind es am Ende nur so renommierte Subinstitutionen wie amnesty international (für die Freiheitsrechte in der Welt), wie etwa Terre des Hommes (für die Armen in der Welt) oder wie Green Peace (für die weltweiten ökologischen Fragen)? Aber, bei allem Respekt, genügen sie? Kann man mit ihnen die Weltpolitik ermöglichen und garantieren, in der der Primat der Politik gegenüber Ökonomie und Technik gewahrt bleibt – angesichts der beschleunigten Globalisierung der Märkte und angesichts einer überschießenden kulturellen

Amnesie in den virtuellen Welten unserer Kultur- und Informationstechnologie? Bedarf da die Politik nicht der Unterstützung durch ein breiter und fundamentaler verwurzelt Gedächtnis? Braucht sie nicht auf eine neue Weise das in den Religionen der Menschheit akkumulierte Leidensgedächtnis – wohlgemerkt: im Sinne der Compassion, im Sinne der teilnehmenden Wahrnehmung fremden Leids?

Damit die Globalisierung nicht zur kulturellen und moralischen Trivialisierung führt (= «Weltkultur auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner»), darf der religiöse Kern der Kulturen der Menschheit gerade heute nicht vernachlässigt werden. Nun sind alle großen Religionen der Menschheit um eine Mystik des Leidens konzentriert. Sie könnte auch die Basis sein für eine Koalition der Religionen zur Rettung und Beförderung der sozialen und politischen Compassion in unserer Welt – im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen des ungerechten und unschuldigen Leidens, aber auch gegen die kalte Alternative einer Weltgesellschaft, in der «der Mensch» immer mehr in den menschenleeren Systemen der Ökonomie, der Technik und ihrer Kultur- und Informationstechnologie verschwindet. Diese Ökumene der Compassion wäre nicht nur ein religiöses, sondern auch ein politisches Ereignis. Dies freilich nicht, um einer traumtänzerischen Gesinnungspolitik oder einer fundamentalistischen Religionspolitik das Wort zu reden, sondern um in diesen Zeiten der Globalisierung gewissenhafte Weltpolitik zu ermöglichen und zu stützen.

Dabei wird künftig vor allem eine Frage von entscheidender Bedeutung sein und den weltweiten Religionsdiskurs bestimmen: Wie verhalten sich zwei klassische Formen dieser Leidensmystik der Religionen zum Umgang mit fremdem Leid? Es handelt sich zum einen um die biblisch monotheistischen Traditionen, zum andern um die Leidensmystik in den fernöstlichen, insbesondere in den buddhistischen Traditionen, die inzwischen auch in der postmodernen Welt des Westens, in der Welt nach dem proklamierten «Tod Gottes», immer mehr Anhänger gewinnt.

Lassen Sie mich die Schwierigkeiten bei der Begegnung abendländisch-westlicher Mystik mit der fernöstlich-buddhistischer Mystik schließlich in eine Frage kleiden. (Wo eine westliche Buddhismusrezeption diese Frage in den Wind schlagen würde, führte sie schließlich nur zu Trivialformen einer großen Religion der Menschheit und bestätigte damit indirekt nur jene wachsende Skepsis, die der originäre Buddhismus des Ostens gegen seine ungenierte Übernahme in westliche Lebensformen hegt.) Gibt es nämlich in der buddhistischen Lei-

densmystik nicht eine Hintergrundsannahme, die der westliche Mensch wohl verstehen, aber schwerlich als eigene Lebensform akzeptieren kann (Arthur C. Danto)? Geht die fernöstliche Leidensmystik nicht davon aus, daß alle leidenschaftlichen Gegensätze zwischen Ich und Welt dadurch überwunden werden, daß sich das Ich schließlich in die vorgängige Alleinheit und Harmonie des Universums auflöst? Ist also hier das Ich nicht eine mystisch durchschaubare Illusion oder, wie das schon Friedrich Nietzsche formulierte, etwas nur «Dahintergestecktes», sozusagen der erste und eigentliche Anthropomorphismus, der die gesamte abendländische Geistes- und Religionsgeschichte beirrt – ?

Nun liegt in solcher Betrachtungsweise zwar etwas durchaus Verführerisches für gestresste und moralisch überbeanspruchte europäische Subjekte. Doch, wo das eigenständige Subjekt mystisch zur Disposition steht: Verflüchtigen sich in solcher Mystik nicht auch alle anderen Subjekte ins Illusionäre? Wo wäre da noch eine unhintergehbare Verpflichtung zur Compassion, zur Empfindlichkeit für und Sorge um das Leid der Anderen, der «Geringsten unter den Brüdern» vorweg? Entspannt deshalb die fernöstliche Leidensmystik das Verhältnis von Mystik und Moral nicht zu einem allzu hohen Preis? Kann, ja muß das nicht gefragt werden – auch und gerade dann, wenn man um die Gefahr der Übermoralisierung in unserer abendländischen Leidensmystik weiß?

Die Leidensmystik der biblisch monotheistischen Traditionen ist jedenfalls in ihrem Kern eine politische Mystik, eine Mystik der politischen und sozialen Compassion. Sie ist eine Antlitzmystik, nicht eine antlitzlose Natur – bzw. kosmische Alleinheitsmystik. Ihr kategorischer Imperativ lautet: Aufwachen, die Augen öffnen! Jesus lehrte nicht – bei allem Respekt vor Buddha und fernöstlicher Spiritualität sei dies gesagt – eine Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine Mystik der offenen Augen, eine Mystik der unbedingten Wahrnehmungspflicht für fremdes Leid. Dabei rechnete er in seinen Gleichnissen mit den kreatürlichen Sehschwierigkeiten der Menschen, mit ihren eingeborenen Narzissen – er kennzeichnete sie als solche, die sehen und doch nicht sehen. Gibt es womöglich eine elementare Angst vor dem Sehen, vor dem genauen Hinsehen, vor jenem Hinsehen, das uns ins Gesehene unentrinnbar verstrickt und uns nicht unschuldig passieren läßt? «Sieh hin – und du weißt!» Hier ist jene unhintergehbare Verantwortung des Ich verankert, die christlich «Gewissen» heißt; und was wir die «Stimme» dieses Gewissens nennen, ist unsere Reaktion auf die Heimsuchung durch das fremde Antlitz der Leidenden.

Man kann wohl von primären und sekundären Provokationen der Botschaft Jesu sprechen. Die geschilderte Compassion wäre dann die erste Provokation seiner Botschaft. Haben die Christen da womöglich im Laufe der Zeiten etwas durcheinander gebracht? Mag ja sein, daß viele dieses Christentum der Compassion für vage Pastoralromantik halten. Und gewiß, diese Compassion ist eine übertreibende Provokation – so wie eben das Christentum überhaupt, so wie die Nachfolge, so wie – Gott. In der Sprache einer in sich verfestigten bürgerlichen Religion, die vor nichts so viel Angst hat wie vor dem eigenen Scheitern und die deshalb immer den Spatz in der Hand der Taube auf dem Dach vorzieht, läßt sie sich schwerlich besprechen. Gibt es also für ein Christentum der Compassion, der gesteigerten Empfindlichkeit für fremdes Leid, überhaupt offene Ohren? Und wie steht es gerade um junge Menschen und ihr Verhältnis zu dieser Compassion? Ich kann da schließlich nur mit einer Gegenfrage antworten: Wem sollte man diese primäre Provokation der Botschaft Jesu und das Übertreibende an ihr zutrauen können? Wem sollte man die abenteuerliche Vorstellung zumuten können, für andere dazusein, ehe man überhaupt etwas von ihnen hat? Wem könnte man diese «andere Art zu leben» nahebringen, auch heute, gerade heute? Wem, wenn nicht jungen Menschen?

Doch laßt uns die Frage nicht allzu hoch hängen! Achten wir auf Spuren, Spuren eines nachhaltigen Mitgefühls, einer unverzagten Bereitschaft, dem Leid anderer nicht auszuweichen, auf Bündnisse und Basisprojekte der Compassion, die sich dem gegenwärtigen Strom kultivierter Gleichgültigkeit und gepflegter Apathie entziehen und die sich weigern, Glück und Liebe ausschließlich als narzißtische Selbstinszenierungen zu leben und zu feiern. Vielleicht ist das, was Friedrich Nietzsche am Christentum so sehr verachtete, genau das, was die Christen heute – im Angesicht unserer pluralistischen Welt – am ersten zu bezeugen hätten: Compassion, Mitleidenschaft als Ausdruck ihrer Gottesleidenschaft.

Zum Schluß ein Traumbild, eines jener Tagtraumbilder, die plötzlich auftauchen und dann wieder schnell zerfallen: Es gibt inzwischen – gewiß, rein statistisch gesprochen – auf unserer Erde über eine Milliarde Katholiken. Was wäre, wenn sie wirklich in ihren unterschiedlichen Lebenswelten dieses Experiment der Compassion wagen würden, wie klein auch immer, aber immer neu, unverdrossen, und wenn es schließlich zu einer Ökumene der Compassion unter allen Christen käme: was wäre? Würde das nicht ein neues Licht auf unsere Erde werfen, auf diese globalisierte und doch so leidvoll zerrissene Welt?

**IN DER REIHE «LUZERNER UNIVERSITÄTSREDEN» SIND BIS JETZT
ERSCHIENEN UND BEIM REKTORAT ERHÄLTlich:**

1 Walter Kirchschräger, Pluralität und inkulturierte Kreativität. Biblische Parameter zur Struktur von Kirche
finanziert von: *Luzerner Kantonalbank* (vergriffen)

2 Helmut Hoping, Göttliche und menschliche Personen. Die Diskussion um den Menschen als Herausforderung für die Dogmatik
finanziert von: *Winterthur Versicherung*

3 Rudolf Zihlmann, Zur Wiederentdeckung des Leibes. Vom Zenbuddhismus zu neueren westlichen Erkenntnissen
finanziert von: *Bank Julius Bär & Co. AG* (vergriffen)

4 Clemens Thoma, Das Einrenken des Ausgerenkten. Beurteilung der jüdisch-christlichen Dialog-Geschichte seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges
finanziert von: *Otto's Warenposten AG* (vergriffen)

5 Walbert Bühlmann, Visionen für die Kirche im pluralistischen Jahrtausend
finanziert von: *Neue Luzerner Zeitung*

6 Charles Kleiber, L' Université de Lucerne, quel avenir?
finanziert von: *Gemeinnützige Gesellschaft Luzern*

7 Helga Kohler-Spiegel, «Wenn ich könnte, gäbe ich jedem Kind einen Leuchtglobus...»

8 Rolf Dubs, Universitätsstudium – Anforderungen aus Sicht der Lehr- und Lernförderung; Dokumentation des Dies academicus 1999
finanziert von: *Universitätsverein Luzern*

9 Kaspar Villiger, Bildung an der Schwelle des 21. Jahrhunderts; Dokumentation der 400-Jahr-Feier
finanziert von: *Dr. Josef Schmid-Stiftung Luzern*

10 Menschen züchten? Nach der Sloterdijk-Debatte: Humanismus in der Krise. Enno Rudolph, Gabriel Motzkin, Beat Sitter-Liver, Uwe Justus Wenzel,
finanziert durch einen *anonymen Spender*

11 Kurt Seelmann, Thomas von Aquin am Schnittpunkt von Recht und Theologie
finanziert von: *Ordinariatsstiftung der Diözese Basel*

12 Paul Richli, Das Luzerner Universitätsgesetz im Fokus der Rechtswissenschaft, Dokumentation des Dies academicus 2000
finanziert von: *Universitätsverein Luzern*

13 Andreas Graeser, Nachgedanken zum Begriff der Verantwortung
finanziert von: *Hilfiker AG*