

# Das Christentum angesichts des Pluralismus von Kultur- und Religionswelten

*Johann Baptist Metz*

## I.

Wir leben in einer Zeit des konstitutionellen Pluralismus – der Kulturen, der Religionen, der Weltanschauungen. Jeder Versuch, diesen Pluralismus zu hinterfragen, ist verdächtig. Universalismus gilt als latenter Imperialismus, universelle Verbindlichkeit als eine trügerische intellektuelle und moralische Falle. Gefragt und gesucht ist die Wahrnehmung und Sicherung von Differenz und Andersheit – gestützt auf die (»postmoderne«) Empfindlichkeit für die immer wieder lauern den Gefahren universalistischer Konzepte und deren Entwürdigung von Pluralität und Differenz.

Doch diese Krise tradiert universalistischer Ansätze bezeichnet keineswegs ein Ende der Fragen zum Verhältnis »Universalismus-Pluralismus«. Die in meinen Augen wichtigste Frage möchte ich so formulieren: Gibt es in der unwiderruflich anerkannten Vielfalt der Kultur- und Religionswelten noch ein alle verpflichtendes und in diesem Sinne wahrheitsfähiges Kriterium der Verständigung? Oder bleibt nun alles der Beliebigkeit des »postmodernen« Marktes ausgeliefert? Das Zeitalter der »postmodernen« Fragmentierungen birgt eine »ethische Aporie«: Wir leben in einer Zeit, in der die ethischen Probleme unserer wissenschaftlich-technischen und ökonomischen Zivilisation immer mehr außerhalb der Reichweite des einzelnen liegen, so daß sie eigentlich, wenn überhaupt, nur über Politik und politische Ethik besprochen und behandelt werden können. Noch nie in der Geschichte der Menschheit war die sittliche Herausforderung auf eine solche Reichweite und Langfristigkeit angelegt wie in unserer Zeit, noch nie ging es so sehr um den Mut zu einer »Ethik der Fernstenwirkungen« (Hans Jonas) wie heute. Gleichzeitig geriet nun, in unserem Zeitalter der sog. Globalisierungen, jeglicher ethischer Universalismus der Verhaltens- und Handlungsorientierung unter den Verdacht eines pluralismus-feindlichen sittlichen Totalitarismus.

Gibt es überhaupt noch so etwas wie ein ethisch konzeptualisierbares sittliches Universum? Wie etwa lassen sich der Universalismus der Menschenrechte und die Idee von den unaufgebbaren und unverzichtbaren kulturellen Differenzen in der Menschheit miteinander verbinden, ohne daß sie sich wieder nur gegenseitig relativieren und in dieser beziehungslosen bzw. »unverbindlichen« Vielfalt immer wieder zu neuen Konflikten und Gewaltausbrüchen führen? Gibt es noch ein Kriterium, mit dessen Hilfe sich entscheiden läßt, wo die legitime Pluralität inkulturierter ethischer Ansätze ihre Grenze findet?

Wir leben, so sagt man, in einer Welt der unhintergehbaren Pluralität. Was gefordert ist, sei Toleranz, sei Dialog oder Diskurs. Gewiß. Aber ist

das die ganze Antwort? Gibt es nicht auch Grenzen der Toleranz und Kriterien für den Dialog? Und gibt es nicht auch Situationen, in denen die formale, die rein verfahrensorientierte Rationalität der Diskurse versagt? Wie immer, auch der Pluralismus ist nicht einfach die Antwort, sondern zunächst die Frage und das Problem. Dieses Problem lösen heißt freilich nicht, den Pluralismus auflösen, sondern eine allen Menschen zugängliche und zumutbare Form des Umgangs mit ihm zu entwickeln, um so einen kulturalistischen Relativismus zu vermeiden, ohne doch die Kulturen selbst einfach zu relativieren und zu entwichtigen.

Was aber wäre dieses »Allgemeine«, dieses – wie es einmal hieß – »Allgemeine Gute«, das heute zumeist strikt geleugnet wird, sodaß sich die wenigen, die überhaupt noch universalistische Ansätze in unserer Welt der konstitutionellen Pluralität wagen, auf einen rein formalen, rein prozeduralen, vermeintlich kontextfreien Universalismus beschränken? Gibt es denn keine inkulturierte Ethik, die gewaltfrei universalisierbar ist und die den Pluralismus kultureller Lebenswelten nicht zerstört, sondern schützt? Gibt es keine einem geschichtlichen Überlieferungszusammenhang entspringende Lebens- und Handlungsorientierung, die als universal bzw. universalisierungsfähig gelten könnte, ohne imperial oder totalitär zu sein, ohne also die neue Empfindlichkeit für Pluralität und Differenz, für das sog. Anderssein der jeweils anderen, ihre Würde und ihren Anspruch, zu ignorieren?

Zu befragen und zu prüfen wären die Traditionen und Kontexte der Religions- und Kulturwelten. Ich kann hier nur extrem abgekürzt verfahren. Viele favorisieren heute – gerade auch in unseren westlichen Kulturkreisen – eine Religion ohne Gott. Wirkt sie nicht viel »weicher« und toleranter, eben viel pluralismusverträglicher und damit viel geeigneter als religiöses Paradigma in einem Zeitalter des konstitutionellen Pluralismus als etwa die Erinnerung an den biblischen Gott, der schließlich als Gott der Geschichte und der Gesetze überliefert ist? Gleichwohl zielt mein Vorschlag zur Versöhnung zwischen bestimmter Universalität und authentischer Pluralität auf eben diese Traditionen: auf das Gottesgedächtnis der biblischen Überlieferung, soweit es sich als Leidensgedächtnis der Menschen zur Sprache bringt, und auf das Christusgedächtnis der Christen, soweit es sich in einem geschichtlichen Leidensgedächtnis – *memoria passionis* – ausdrückt, das das kultische Auferweckungsgedächtnis – *memoria resurrectionis* – an unsere geschichtlichen Erfahrungen zurückbindet und verhindert, daß es schließlich nur als geschichts- und verantwortungsferner Mythos gefeiert wird. So kryptisch, so umständlich klingt zunächst der Vorschlag zu einem in religiösen Kontexten fundierten sittlichen Universalismus, wenn man diesen Vorschlag nicht primär religionspolitisch, sondern – im Stil der neuen Politischen Theologie – strikt theologisch begründen will. Was ist näherhin gemeint?

## II.

Die biblischen Traditionen kennen eine besondere Gestalt der universellen Verantwortung. Dabei ist freilich, und dies wäre genau zu beachten, der Universalismus dieser Verantwortung nicht primär orientiert am Universalismus der Sünde und des Versagens, sondern am Universalismus des Leidens in der Welt. Jesu erster Blick galt nicht der Sünde der anderen, sondern dem Leid der anderen. Sünde war ihm vor allem Verweigerung der Teilnahme am Leid der anderen, war ihm Weigerung, über den Horizont der eigenen Leidensgeschichte hinauszudenken, war ihm, wie das Augustinus nennen wird, »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 fremdes Leid, diese Berücksichtigung des Leidens der anderen – bis hin zum Leid der Feinde! – beim eigenen Handeln gehört in das Zentrum jener »neuen Art zu leben«, die sich mit Jesus verbindet. Sie ist meines Erachtens auch der überzeugendste Ausdruck jener Liebe, die Jesus uns zugetraut und zugemutet hat, wenn er – ganz in der Tendenz seines jüdischen Erbes – die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe beschwor.

Es gibt Parabeln Jesu, mit denen er sich in besonderer Weise in das Gedächtnis der Menschheit hineinerzählt hat. Dazu gehört vorweg das Gleichnis vom »Barmherzigen Samariter«, mit dem er auf die Frage antwortet: »Wer ist mein Nächster?« In unserem Zusammenhang gefragt: Für wen bin ich verantwortlich? Für wen zuständig? Eines wird aus dieser Parabel in den Bildern einer archaischen Provinzgesellschaft ganz deutlich: Der Bereich der Zuständigkeit, der Umfang der Verantwortung ist prinzipiell unbegrenzt. Kriterium für Maß und Umfang ist und bleibt – das fremde Leid, so wie der unter die Räuber Gefallene in der Geschichte Jesu, an dem der Priester und der Levit »im höheren Interesse« vorübergehen. Wer »Gott« im Sinne Jesu sucht, kennt hier kein entschuldigendes »höheres Interesse«. Wer »Gott« im Sinne Jesu sagt, nimmt die Verletzung der vorgefaßten eigenen Gewißheiten durch das Unglück der anderen in Kauf. Von diesem Gott reden heißt, fremdes Leid zur Sprache bringen und versäumte Verantwortung, verweigerter Solidarität beklagen.

Der Rekurs auf die Leidempfindlichkeit der biblischen Gottesbotschaft wie auf die damit verbundene *memoria passionis* ist keineswegs gekennzeichnet von Resignation oder Evasion. Er hat nichts zu tun mit einem religiös motivierten Narzißmus. Schließlich ist diese *memoria passionis* eine Leidenserinnerung, die immer auch die Leiden der anderen, der Fremden und – unbedingt biblisch – sogar die Leiden der Feinde in Betracht zieht und bei der Beurteilung der je eigenen Leidensgeschichte nicht zu vergessen sucht. Und so schickt sie sie – in der Gestalt dieses Eingedenkens fremden Leids – an die Front der politischen, der sozialen und kulturellen Konflikte in der heutigen Welt. Denn fremdes Leid zur Sprache zu bringen ist die unbedingte Voraussetzung aller künftigen Friedens-

politik, aller neuen Formen sozialer Solidarität angesichts des eskalierenden Risses zwischen arm und reich und aller verheißungsvollen Kommunikation der Kultur- und Religionswelten.

### III.

In den gegenwärtigen Debatten um ein »Weltethos« (Hans Küng) ist von einem sittlichen Universalismus die Rede, der auf der Basis eines sog. Minimal- oder Grundkonsenses – »als das notwendige Minimum gemeinsamer humaner Werte, Maßstäbe und Grundhaltungen« – entstehen soll. Doch in strikt theologischer und nicht nur religionspolitischer Hinsicht ist der sittliche Universalismus kein Konsensprodukt. Er wurzelt in der Anerkennung einer Autorität, die inzwischen auch in allen großen Religionen und Kulturen angerufen werden kann, in der Anerkennung der Autorität der Leidenden. Dieser Autorität gegenüber gilt, was der Soziologe Zygmunt Bauman vom moralischen Gewissen sagt: Es verlangt »Gehorsam ohne Überprüfung, ob dem Folge geleistet werden sollte ... Es kann weder überzeugen noch erzwingen ... Nach den grundlegenden Maßstäben der modernen Welt ist Gewissen schwach.« Eben dies gilt von der Autorität der Leidenden. Sie kann nicht nochmals hermeneutisch vorbereitet oder diskursiv gesichert werden. Ihr gegenüber geht der Gehorsam der Verständigung und dem Diskurs voraus – und zwar um den Preis jeglicher Moralität.

Damit wir uns recht verstehen: Der hier angesprochene Gehorsam ist kein willkommenes Faustpfand der Kirche für ihre Gehorsamsforderungen. Denn auch die Kirche steht nicht über diesem Gehorsam, sondern unter ihm. Dieser Gehorsam kann deshalb nicht ekklesiologisch verschlüsselt werden. Er kann geradezu zur Basis tiefgreifender Kritik am kirchlichen Verhalten selbst werden. Hat die Gottesverkündigung der Kirche nicht zu sehr vergessen, daß sich die biblische Gottesrede 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 vielbesprochenen Kirchenkrise steht, nicht auch durch eine kirchliche Praxis mitverursacht, in der Gott mit dem Rücken zur Leidensgeschichte der Menschen verkündet wurde und wird? Wirkt die Gottesverkündigung der Kirche vielleicht deshalb so fundamentalismusanfällig, weil in ihr die Autorität Gottes von der Autorität der Leidenden getrennt ist, obwohl Jesus selbst in seiner berühmten Gerichtsparabel (Mt 25) die gesamte Menschheitsgeschichte unter die Autorität der Leidenden gestellt hat? Für mich ist deshalb diese Autorität die einzige, in der sich die Autorität des richtenden Gottes in der Welt für alle Menschen manifestiert. Im Gehorsam ihr gegenüber konstituiert sich das moralische Gewissen; und was wir seine Stimme nennen, ist unsere Reaktion auf die Heimsuchung durch dieses fremde Leid. Dies alles bedarf unbedingt der weiteren Präzisierung, der genaueren Bestimmung der Leidenden als unschuldig, als ungerecht

Leidender. Schon bisher suchte ich dieser Frage – schlecht und recht – immer wieder nachzugehen und dabei darauf hinzuweisen, daß das Ringen um Gerechtigkeit nur über seine »negative Vermittlung«, nur über den Widerstand gegen ungerechte Leiden, einen universalen Horizont gewinnen kann.

Ist es nicht der Widerstand gegen ungerechte Leiden, der – inspiriert vom Respekt vor der Autorität der Leidenden überhaupt – die Menschen aus den verschiedensten Religions- und Kulturwelten zusammenführt? Sie folgen dabei nicht eigentlich einer Theorie oder Ideologie der Gerechtigkeit, sondern – ihrer Überzeugung, einer Überzeugung, die in dem eben besprochenen Gehorsam wurzelt, dem nach Paulus (Röm 2,14) alle – auch »die Heiden« – um ihrer Würde willen unterworfen sind. Hier sehe ich die Chance und die Aufgabe einer Ökumene der Religionen – und zwar, ganz im Sinne des Ökumenebegriffs der neuen Politischen Theologie, im Stile einer *indirekten Ökumene der Religionen*: Nicht ein Miteinander und Zueinander im direkten Religionsvergleich, sondern in der Praxis gemeinsamer Weltverantwortung, im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen ungerechten Leidens in der Welt. Gegen Rassismus, gegen Fremdenfeindlichkeit, gegen nationalistisch oder rein ethnisch imprägnierte Religiosität mit ihren Bürgerkriegsambitionen. Aber auch gegen die kalte Alternative einer Weltgesellschaft, in der »der Mensch« immer mehr in den selbstreferentiellen Systemen der Ökonomie, der Technik und ihrer Kultur- und Kommunikationsindustrie verschwindet, einer Weltgesellschaft, in der die Weltpolitik ihren Primat immer mehr an eine Weltwirtschaft mit ihren vom Menschen selbst längst abstrahierenden Marktgesetzen verliert.

Handelt es sich hier nicht vielmehr um eine Situation, in der gerade auch die weltweit verwurzelten religiösen Institutionen politischer sein müßten als die »normale« Gesellschaft? Ist das nicht die Stunde, in der sich die Weltreligionen – im Stile der geschilderten indirekten Ökumene – in die Politik einschalten müßten, nicht um nun einer traumtänzerischen Gesinnungspolitik oder gar einer fundamentalistischen Religionspolitik das Wort zu reden, sondern um eine gewissenhafte Weltpolitik – in der Stunde großer Gefahr – zu stützen? Sie werden das freilich nur zustandebringen, wenn sie dabei nicht das Selbsterhaltungsinteresse ihrer Institutionen, sondern das fundamentale Interesse am fremden Leid im Auge haben.

#### IV.

Gewiß, die biblische Religion der Leidempfindlichkeit spricht nicht primär von einer Moral, sondern von einer Hoffnung; ihre Gottesrede wurzelt nicht in einer Ethik, sondern in einer Eschatologie. Doch für beide gilt, daß weder die Welt der Religion noch die der Moral die Perspektive des unbeteiligten Beobachters verträgt. In die Welt der Religion wird man nicht durch Religionskunde eingeführt, in die Welt der Moral nicht durch Ethik. In beide muß man eingeübt, gewissermaßen biographisch »eingefädelt« sein, ehe man zu ihnen ein reflexives Verhältnis entfaltet.

Moral und Religion, die diesen Namen verdienen, wurzeln eigentlich in Erinnerungsgemeinschaften. Und das gilt natürlich auch für Einstellungen, die sich im Namen der Moral gegen Religion stellen bzw. gestellt haben. Diese konstitutive Bezogenheit von Religion und Moral auf Gemeinschaft und Tradition suspendiert freilich nicht von der Frage, wie sich denn nun – und nach welchen Kriterien – die einzelnen Erinnerungsgemeinschaften in unserer einen Welt zueinander verhalten, ohne in einen beziehungslosen oder allein durch Macht zu begrenzenden Relativismus zu geraten.

Religion, substantiell, ist Widerstand gegen kulturelle Amnesie. Dieser Widerstand, verwurzelt im biblischen Monotheismus, gilt auch für das Christentum. Die Kirche ist – als Institution – vor allem akkumulierte Erinnerung, langfristiges Gedächtnis, »Elefantengedächtnis«, in dem vieles, allzu vieles gespeichert ist, Befreiendes und Belastendes, Leuchtendes und Finsterstes. Die Theologie steht nicht teilnahmslos außer oder über diesem Gedächtnis. Ihre kritische Kompetenz gewinnt sie dadurch, daß sie das von der Kirche repräsentierte kanonische Gedächtnis immer wieder daraufhin befragt, ob und inwieweit es zum praktischen Eingedenken fremden Leids wird, ob und inwieweit sich das Gottesgedächtnis der Kirche und das dogmatische Christusbild nicht längst vom Leidensgedächtnis der Menschen, von der alltäglichen *memoria passionis* entfernt haben. Auf dieser kritischen Frage wird die Theologie auch gegenüber den anderen monotheistischen Religionen unbedingt bestehen: Wirken sie vielleicht nur deshalb oft so fundamentalistisch, weil ihr Gottesgedächtnis das Eingedenken fremden Leids längst außer sich gestellt hat?

Die neue Politische Theologie beharrt darauf, daß der heute zu Recht geforderte Dialog der Religionen und Kulturen unter dem Kriterium der *memoria passionis* – des Eingedenkens fremden Leids – steht. Fremdes Leid zur Sprache zu bringen ist das Wahrheitskriterium dieses Dialogs. Das »schwache« Eingedenken fremden Leids, die von ihm geprägten Narrative können ihre interreligiöse und interkulturelle Kommunikationskraft erweisen und dabei den Pluralismus von Leidensgeschichten in der Welt zur Sprache bringen – etwa in der Begegnung der biblischen Religion mit den Mitleidsethiken der asiatischen Religionen. Entscheidend wird dabei sein, wie sich zwei klassische Formen der Leidensmystik im Umgang mit fremdem Leid bewähren. Es handelt sich, wenn ich das in metaphorischer Verkürzung ausdrücken darf, zum einen um die primär fremd-bezügliche Leidensmystik der offenen Augen in der biblischen Religion und zum anderen um die primär selbstbezügliche Leidensmystik der geschlossenen Augen im Buddhismus. Voneinander lernen wird man nur dann können, wenn man die Differenz im Ansatz nicht aus den Augen verliert.

Natürlich wendet sich die neue Politische Theologie mit ihrem Kriterium auch an die »profanen« Leitbilder und Theorien des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens. Sie fragt z.B. kritisch, ob unsere posttraditionalen Diskursgesellschaften, die sich vom Apriori eines (kulturellen) Leidensgedächtnisses losgesagt haben, wirklich über die anonyme Herrschaft des

Marktes, des Tausches und der Konkurrenz hinauskommen, ob sie also noch eine Vision der Verantwortung der einen für die anderen vor jedem Tausch- und Konkurrenzverhältnis kennen. Und sie sucht sich kritisch aus dem Bann kultureller Amnesie herauszufragen, aus der gedächtnislosen Gegenwart der virtuellen Welten unserer Kultur- und Kommunikationstechnik – nicht um der Selbstbehauptung der Theologie, sondern um des Menschen willen.

Jürgen Holmann

## V.

Nach all diesen abstrakten Erwägungen muß ich zum Schluß noch eine mich ständig beunruhigende Frage loswerden. Gibt es denn für ein Christentum der gesteigerten Empfindlichkeit für fremdes Leid überhaupt offene Ohren? Soll uns Religion nicht vom Schmerz der Negativität abschirmen? Dient sie nicht, wenn überhaupt, dem Triumph des »Positiven«? Was heißt sonst schon »frohe« Botschaft? Und schließlich: Ist die hier angesprochene Leidenssensibilität nicht eine Haltung, die gerade jungen Menschen nur sehr schwer zugänglich ist und zugänglich gemacht werden kann? ... Auf solche und ähnliche Fragen weiß ich immer nur mit einer Gegenfrage zu antworten: Wem sollte man die hier angesprochene Aufmerksamkeit für fremdes Leid, die Haltung der Empathie und das Übertreibende daran zutrauen? Wem sollte man die abenteuerliche Vorstellung zumuten können, für andere dazusein, ehe man überhaupt etwas von ihnen hat? Wem könnte man die damit angedeutete »andere Art zu leben« überhaupt anbieten? Wem, so frage ich, wenn nicht gerade jungen Menschen? Haben wir denn ganz und gar vergessen, daß das Christentum einmal begonnen hat als eine Jugendrevolte innerhalb der damaligen Welt?