

## Stichworte zur Theologie der Compassion

### 1. Mitleid?

»Als ich verkündet bekam, dass ich in die [Werkstätten für Behinderte] kam, war ich nicht so begeistert. ›Behinderte, na toll‹, habe ich gedacht und außerdem habe ich befürchtet, dass ich meine Arbeit nicht bewältigen kann, weil ich es dort psychisch nicht aushalte«, schreibt die Schülerin einer 11. Klasse, die im Rahmen eines Sozialprojekts ihrer Schule zwei Wochen lang mit geistig behinderten Jugendlichen zusammen war. Jetzt aber »bin ich sehr froh, dass ich in [diesen Werkstätten] war. Ich habe gelernt, mit Behinderten umzugehen, ohne Mitleid zu haben. Sie sind glücklich mit ihrem Leben und brauchen es nicht. Sie brauchen Hilfe und Unterstützung, ein offenes Ohr, Verständnis, aber kein Mitleid. Ich glaube, ich habe jetzt auch etwas mehr Geduld. Wenn man hundertmal ein und dasselbe erzählt bekommt, ist man nahe am Ausrasten; aber ich habe gemerkt, wie gut das Zuhören tut. Und die Behinderten sind auch nicht blöd. Sie sind langsam, haben eine schlechte Konzentration oder sind unflexibel, aber sie haben Gefühle. Mehr vielleicht als jeder ›normale‹ Mensch. Dass die Martina aus meiner Gruppe geweint hat, weil ich nach zwei Wochen nicht mehr da bin. Wo passiert einem das sonst noch? Wo fragt einen jemand, ob man Schmerzen oder Angst hat, nur weil man gerade mal etwas müde ist? Der Michi hat's getan.«<sup>1</sup>

Das Sozialprojekt, von dem die Schülerin erzählt, heißt »Compassion«, frei übersetzt: Mitgefühl oder »Mitleidenschaft« (Metz), aber eben nicht Mitleid. Mitleid ist eine ambivalente Vokabel. Klaus Dörner hat den Begriff vom »tödlichen Mitleid« geprägt,<sup>2</sup> und er meinte damit jene Dynamik der Ausgrenzung, die in der Geschichte der Euthanasie wirksam ist und von der Inkriminierung des zu Bemitleidenden über seine Sonderbehandlung schließlich zu seiner Beseitigung führt. Mitleid in diesem Sinne kann mit dem Begriff der Compassion natürlich nicht gemeint sein.

Der französische Philosoph André Comte-Sponville hat daran erinnert, dass Mitleid im Griechischen *sympatheia* heißt und dieses Wort im Französischen wie im Deutschen mit Sympathie wiedergegeben sofort ganz andere Emotionen weckt.<sup>3</sup> Sympathisch wollen alle sein. Sympathie zu empfinden ist ein schönes Gefühl. Mitleid ist jedoch mehr als ein Gefühl. Es meint, sagt Comte-Sponville im Kontext seiner Tugendlehre, eine Haltung der Mitmenschlichkeit,

---

<sup>1</sup> Hoch 1997, 58.

<sup>2</sup> Vgl. Dörner 1993.

<sup>3</sup> Vgl. Comte-Sponville 1996, 125ff.

näherhin eine Haltung, die das Leiden anderer, aus welchen Gründen auch immer, nicht einfach indifferent hinnimmt. Solche Mitleidenschaft ist ganz unideologisch und auch noch weit vor jeder Religion. Mit der Compassion entdeckt die Theologie etwas, was sie mit allen Menschen verbindet.

## 2. Das Samaritergleichnis

Der barmherzige Samariter gilt gemeinhin als Beispiel christlicher Caritas. Aber wir werden gleich sehen, dass aus diesem Gleichnis keine Lehre herauszuholen ist, die den Christen allein gehören würde.

»Er sah ihn (den Überfallenen) und wurde von Mitleid ergriffen (*esplagchnisthe*)«, heißt es bei Lukas 10,33 vom barmherzigen Samariter. Um zu verstehen, warum Jesus diese Geschichte bringt, mit der er sich in das Menschheitsgedächtnis hineinerzählt hat, müssen wir den Rahmen, das Vorgespräch, genauer lesen:

*Und siehe, ein Gesetzeskundiger stand auf, um ihn auf die Probe zu stellen, und sagte: Lehrer, was muss ich tun, um ewiges Leben zu erben? Er aber sagte zu ihm: Was steht im Gesetz geschrieben? Was liest du? Der antwortete und sagte: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und mit deiner ganzen Einsicht, und deinen Nächsten wie dich selbst. Er aber sprach zu ihm: Richtig antwortetest du; tu dies, und du wirst leben. Der aber wollte sich rechtfertigen und sprach zu Jesus: Und wer ist mein Nächster?*

*Da sprach Jesus: Ein Mensch stieg hinab von Jerusalem nach Jericho und fiel unter die Räuber, die zogen ihn aus und versetzten ihm Schläge, gingen weg und ließen ihn halbtot liegen. Durch Zufall aber stieg ein Priester herab auf jenem Weg, er sah ihn und ging vorbei. Gleicherweise kam auch ein Levit an den Ort, er sah ihn und ging vorbei. Ein Samariter aber, der unterwegs war, kam zu ihm, er sah ihn und wurde von Mitleid ergriffen. Und er kam ihm nahe, verband seine Wunden, goss Öl und Wein darauf, setzte ihn auf sein eigenes Lasttier, führte ihn in eine Herberge und sorgte für ihn. Und am Tag darauf nahm er zwei Denare, gab sie dem Herbergswirt und sprach: Sorge für ihn, und was immer du dazu aufwendest, bei meinem Zurückkommen werde ich es dir zurückgeben. Wer von diesen dreien dünkt dir, dem unter die Räuber Gefallenen Nächster geworden zu sein? Der aber sprach: Der das Erbarmen mit ihm getan hat. Jesus sprach zu ihm: Geh, und tu es in gleicher Weise. (Lk 10,25–37)*

Der Samariter handelt aus Mitleid. Er reflektiert nicht, ob seine Hilfe angemessen ist, er wägt nicht erst ab. Die Geschichte ist zumindest so erzählt, dass der Samariter einfach aus einem Impuls heraus zu handeln scheint, ohne zu wissen und zu überlegen, was er von seiner Hilfeleistung hat. Er sieht hin und weiß. Die Geschichte hat insofern kein Ethos. Sie zeigt etwas einfach ganz Menschliches. Der Samariter reagiert als ein Mensch, der sich von Mitgefühl überwältigt einem ›Halbtoten‹ nähert. Er reagiert mit Selbstverständlichkeit und tut, was getan werden muss, während die religiösen Führer in dieser

Geschichte, Priester und Levit, kläglich versagen. Sie handeln vermutlich aus religiösen Motiven (Tote galten als unrein) und versagen möglicherweise deshalb. Der Samariter hat solche Motive nicht. Vielleicht ist er gerade deshalb in der Lage, das menschlich betrachtete Nächstliegende zu tun. Religion ist ganz offensichtlich keine Garantie dafür, dass ein Mensch compassion (Mitleidenschaft) zeigt. Sie ist unter Umständen sogar ein Hindernis.

Doch darin liegt gar nicht so sehr die Provokation dieses Gleichnisses. Der Samariter handelt, weil er keine religiösen Barrieren hat. Er könnte kulturelle Unterschiede geltend machen, wenn wir annehmen, dass der Überfallene Jude ist. Aber das wissen wir nicht genau. Sein Mitleid und Mitgefühl anerkennt jedenfalls keine religiösen, kulturellen oder sozialen Grenzen. Nichts stoppt ihn. Er hilft nicht aus religiösen oder nationalistischen Motiven. Er ist weder Jude, noch ist gesagt, dass der Überfallene ein Samariter ist. Eine christliche Ethik des Helfens ist deshalb aus dieser Geschichte nicht zu ziehen und im Grunde auch nicht nötig.

Die theologische Diskussion des Motivs, aus dem heraus der Samariter handelt, findet in der Rahmenhandlung zu dieser Geschichte statt. Sie beginnt mit dem Streitgespräch über die Frage, was ein Mensch tun müsse, um das »ewige Leben« zu erlangen. Die Antwort der Schrift lautet: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und mit deinem ganzen Denken und deinen Nächsten wie dich selbst« (Lk 10,27). Beide Gebote sind Zitate aus dem Ersten Testament: »Du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und mit aller Kraft!« (Dtn 6,5) und: »Räche dich nicht ... sondern liebe deinen Nächsten wie dich selbst« (Lev 19,18).

»Und wer ist mein Nächster?«, wird Jesus gefragt. Daraufhin erzählt er das Gleichnis vom barmherzigen Samariter.

Das Gleichnis hat eine lange Auslegungsgeschichte. Gerd Theißen,<sup>4</sup> dem ich nun folge, interpretiert es im Blick auf die gegenwärtige Krise des Helfens, die von drei Einwänden bestimmt ist: 1. Hilfe ist Selbstausbeutung. Der Helfer könne sich nicht richtig vom Hilfsbedürftigen abgrenzen, er habe eine Art Helfersyndrom. 2. Mitleid und Barmherzigkeit haben mit Macht zu tun. Der Helfer helfe nur sich selbst. 3. Hilfsbereitschaft ist letztlich egoistisch. Sie diene nur den eigenen Nachkommen und der eigenen Gruppe, soziobiologisch betrachtet der Streuung und Verbreitung der eigenen Gene.

Es lohnt sich, mit diesen Argumenten das Gleichnis vom barmherzigen Samariter zu lesen. Dann zeigt sich ein Modell mitleidigen Handelns, das vom Samariter zu tun verlangt, was er leisten kann, nicht mehr, nicht weniger. Er hat bestimmt kein Helfersyndrom und beutet sich nicht aus. Denn er verabschiedet sich von dem Überfallenen, sobald er im Herbergswirt einen zweiten Helfer, der den Verletzten übernimmt, gefunden hat. Die Zuwendung des

---

<sup>4</sup> Vgl. Theißen 1990.

Samariters bleibt auf jeden Fall zeitlich begrenzt. Er kann sich offenbar gut lösen. Er bleibt nicht, bis er selbst nichts mehr hat, sondern setzt seinen Weg alsbald fort.

Vielleicht aber genießt er die Macht, einen so hilflosen Menschen vor sich zu haben? Er: der Starke, und dort: der Schwache?

Um hier weiterzukommen, muss man den Unterschied zwischen Barmherzigkeit und Nächstenliebe im antiken Umfeld beachten. In der orientalischen Antike war Barmherzigkeit ein Gnadenerweis der Mächtigen. Barmherzigkeit war ein Geschehen unter grundsätzlich Ungleichen. Die Mächtigen und Reichen, die auf gesellschaftliches Ansehen Wert legten, rühmten sich ihrer Barmherzigkeit. Barmherzigkeit war eine Statusfrage und hatte ihren Platz in einer autoritären Gesellschaft mit ausgeprägten Standesunterschieden. Dagegen war (und ist) die Nächstenliebe ein Konzept der Beziehung unter Gleichen. Es taucht ebenfalls in der (römischen) Antike schon auf und ist wie Freundschaft nur unter Gleichgestellten und Gleichberechtigten denkbar. Nächstenliebe in dieser Bedeutung einer Beziehung zwischen Menschen, die sich als gleich und ebenbürtig erachten, ist symmetrisch. Nächstenliebe gibt es nur zwischen Menschen, die sich gegenseitig als gleichwertig akzeptieren. Der »Nächste« ist immer nur der, der mir gleich ist und den ich als mir gleich akzeptiere. Der Nächste ist der mir gleiche Mensch. Wenn es am Ende der Zehn Gebote heißt: »Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten. Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten, noch seinen Knecht, noch seine Magd, noch sein Rind, noch seinen Esel, noch irgend etwas, was deinem Nächsten gehört« (Ex 20,17), dann ist mit dem »Nächsten« der vermögende Nachbar gemeint, nicht irgendein mittelloser und hilfsbedürftiger Mensch. Die Liebe zum Nächsten gibt es nur unter Gleichen. Jedes Machtgefälle muss ausgeschlossen sein.

Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter treffen nun zwei aus der Gesellschaft ausgeschlossene Menschen aufeinander. Der Überfallene ist ausgeschlossen aufgrund seines bösen Geschicks, der Samariter aufgrund seiner Außenseiterrolle auf jüdischem Gebiet. Zwischen beiden Menschen besteht in dieser Hinsicht Symmetrie, und sie begegnen sich auf dieser Ebene als Gleiche. Ein Machtgefälle besteht kaum. Einen Vorteil kann der Samariter aus seiner Hilfsbereitschaft nicht ziehen. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass der Überfallene die gleichen Gene hat. Es ist unklar, ob der »halbtot« daliegende Mann tatsächlich überlebt. Nicht abzusehen ist, ob der Überfallene dem Samariter mit Gleichem vergelten kann. Das würde voraussetzen, dass zwischen beiden nun eine lange Beziehung entsteht. Der Samariter aber geht weiter, nachdem er erste Hilfe geleistet hat. Alle Erwägungen, ob der Samariter nicht doch nur an sich gedacht haben könnte, greifen bei dieser Geschichte also nicht. Und es kommt noch eine Schwierigkeit hinzu, die sich erst am Ende der Geschichte auflöst: Der Samariter ist nicht von vornherein »der Nächste«. Das wird er erst durch die Frage und den Kommentar, den Jesus seiner Geschichte anfügt. »Welcher von diesen dreien [Priester, Levit, Samariter] scheint dir der Nächste

geworden zu sein, dem, welcher unter die Räuber fiel?« (Lk 10,36) Die Fragestellung ist entscheidend. Jesus fragt nicht: »Wer ist der Nächste gewesen?«, sondern: »Wer ist der Nächste *geworden*?« Darum geht es: Wie wird ein Mensch zum Nächsten? Im griechischen Text liegt hier ein kleines Wortspiel vor. Frei übersetzt fragt Jesus nämlich: »Welcher von diesen dreien scheint dir dem, welcher unter die Räuber fiel, *nahe* gekommen zu sein?« Das ist offensichtlich und ganz handfest der Samariter. Der ›Nächste‹ ist der, der sich auf das Opfer zubewegt und ihm dadurch »der Nächste« wird. Das erscheint banal, ist aber für das Verständnis, wer im christlichen Verständnis einem Menschen der Nächste ist, entscheidend. Der Nächste ist nicht jener, der aufgrund seines Status als Familienmitglied oder aufgrund der Rechtslage Anspruch auf Hilfe hat. Das macht ihn noch nicht zum Nächsten. Der Nächste ist der, den wir uns zum Nächsten machen. In christlichem Verständnis ist ›Bruder‹ und ›Schwester‹ dann nicht nur der Mensch, mit dem ich genetisch verwandt bin, sondern prinzipiell jeder Mensch.

Gehen wir nochmals an den Anfang der Geschichte. Für Priester, Levit und Samariter war der Überfallene »halb tot«. Die Frage, ob es sich lohnt, noch zu helfen, musste sich allen drei stellen. Wenn wir annehmen, dass der Überfallene Jude war (das wird nicht ausdrücklich gesagt), müssten Priester und Levit ihm als einem Volksgenossen am nächsten stehen und am ehesten helfen. Sie geben ihn jedoch auf. Er ist aus ihrem Leben herausgefallen. Diesem Verlorenen, Aufgegebenen und Aussortierten wendet sich der Samariter zu. Der Verlorene, Aufgegebene, Aussortierte ist sein »Bruder« und gehört zu jenen »Geringsten«, mit denen sich der Weltenrichter in der großen Gerichtsrede des Matthäusevangeliums selbst identifiziert (Mt 25,31–46).

*Ich hungerte, und ihr gabt mir zu essen, ich dürstete, und ihr gabt mir zu trinken, fremd war ich, und ihr führtet mich ein, nackt, und ihr umkleidetet mich, krank war ich, und ihr schautet nach mir, im Gefängnis war ich, und ihr kamt zu mir (Mt 25,35f).*

Am Schluss des Samaritergleichnisses hat man fast vergessen, dass das Gleichnis im Anschluss an die theologische Frage nach dem »ewigen Leben« erzählt wird. Das »ewige Leben« erlangt, wer das Doppelgebot der Liebe erfüllt, sagt der Gesetzeslehrer, und Jesus stimmt ihm ausdrücklich zu. Er sagt ihm: »Tu das, und du wirst leben« (Lk 10,28). Was heißt hier »leben«?

Die christliche Rede vom Jüngsten Gericht, vom Weltenrichter und ewigen Leben ist ein wenig aus der Mode gekommen. Man kann dieser Mythologie wenig abgewinnen. Kaum einer glaubt daran. Dennoch sollte man den Impuls, der in diesen Bildern vom Endgericht und in der Sehnsucht nach »ewigem Leben« steckt, nicht vergessen. Endgericht meint, dass jedes Leben wichtig ist, keines verloren geht und gerade das übergangene, aufgegebene, aussortierte und weggeworfene Leben von Gott angeschaut wird und vor Gott Wert hat. Ewiges Leben in diesem Sinne ist mehr als biologisches Leben. In biologischer

Sicht unterliegt das Leben des Menschen der Selektion. Mit der modernen Reproduktionsmedizin beginnt der Mensch, die Selektion selbst in die Hand zu nehmen. Das beschädigte Leben, in das zu investieren unendliche Mühe kostet, wird immer früher erkannt und kann aussortiert werden. Um der biologisch und evolutionär notwendigen Auslese willen nimmt der Mensch den Tod in Kauf. Das ist das Leben. »Ewiges Leben« beginnt, wenn die Selektion des verloren gegebenen Lebens aufhört. Der Imperativ des Samaritergleichnisses lautet: Rette das Verlorene! Der christlichen Nächstenliebe, schreibt Theißen, werden die Argumente für das Helfen schnell ausgehen, »solange man nur von einem Leben im biologischen Sinne spricht und Hilfe dadurch begründen will, was biologisch (und evolutionär) funktional ist«; und zwar »gerade dort, wo christliche Nächstenliebe immer ihre besondere Aufgabe gesehen hat: bei den zerstörten, zerrütteten, hilflosen Menschen, die oft nur noch ein Schatten ihrer selbst sind«.<sup>5</sup>

»Ewiges Leben« beginnt, wenn die Selektion des verloren gegebenen Lebens aufhört. Dann ist jedes Leben ewiges Leben.

In den neutestamentlichen Wundergeschichten, in denen immer wieder vom Erbarmen Jesu gesprochen wird, in den Seligpreisungen der Bergpredigt und ihrer Ethik (»Seid barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist«, Lk 6,36) und in der schon erwähnten Gerichtsrede des Matthäusevangeliums (Mt 25,31–46) lenkt Jesus den Blick gerade auf jene, die im Selektionsdruck verloren gehen, und nennt sie »Brüder« (und »Schwestern« wäre zu ergänzen; Mt 25,40). Die christliche Nächstenliebe hat ein Verständnis von Leben, das Selektion, Auslese und Vernichtung nicht akzeptiert und deshalb den Tod aus dem Leben herausnimmt.

### 3. »Leidempfindliche Gottesrede« (Johann Baptist Metz)<sup>6</sup>

Der Gott der Bibel ist ein mitfühlender Gott. Er macht das Leiden der Menschen zu seinem Leiden. Die Armen stehen unter seinem besonderen Schutz: »Wer den Geringen bedrückt, schmäht dessen Schöpfer; aber ihn ehrt, wer sich des Armen erbarmt« (Spr 14,31). »Wer seinen Nächsten missachtet, sündigt; aber wohl dem, der sich der Elenden erbarmt!« (Spr 14,21). Ps 136 preist Gottes compassion mit der gesamten Schöpfung. Sie ist universal.

Freilich gibt es in der Bibel auch die Bilder eines gewalttätigen Gottes, der die Missetaten der Väter an unschuldigen Kindern rächt bis ins dritte und vierte Glied (Ex 34,6f) und der Mitleid mit Feinden verbietet (Dtn 7,1ff; 1 Sam 15,1ff usw.). Diese erschreckend grausamen und lebensfeindlichen Gottesbilder mit ihrem Freund-Feind-Schema mögen ideologiekritisch leicht als Ideologie-

---

<sup>5</sup> Ebd., 393.

<sup>6</sup> Vgl. Kuld 2003, 69ff.

me einer kriegerischen Epoche zu erledigen sein. Aber das genügt nicht. Die biblische Gottesrede geht grundlegend in eine andere Richtung.

Johann Baptist Metz wird nicht müde, darauf zu verweisen, dass »die Rede vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist, [...] nicht Ausdruck irgendeines Monotheismus ist, sondern eines ›schwachen‹, eines verletzbaren, eines empathischen Monotheismus, sie ist in ihrem Kern eine leidempfindliche Gottesrede«.<sup>7</sup> Gott ist ein Gott für alle, oder er ist überhaupt kein Gott. Und wenn er das sein will, dann kann er das nur dort sein, wo er für alle Menschen bedeutsam ist, und das ist dort, wo die Gottesrede »eine für fremdes Leid empfindliche Gottesrede« ist.<sup>8</sup> Die Frage nach dem Leid betrifft jeden, auch die Feinde. Jesu Blick, schreibt Metz, galt zuerst diesem Leid der Menschen, nicht der Sünde. »Die 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 Augustinus das nennen wird, ›Selbstverkrümmung des Herzens‹, Auslieferung an den heimlichen Narzissmus der Kreatur.«<sup>9</sup>

Die Versuchung wegzuschauen ist natürlich. Schon Jesus rechnete »mit unseren kreatürlichen Sehschwierigkeiten [...] Er kennzeichnet uns 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 nicht unschuldig passieren lässt?«<sup>10</sup> Die Mystik des Christentums besteht auf dem Hinsehen. Sein Imperativ lautet: »Aufwachen, die Augen öffnen. Das Christentum ist kein blinder Seelenzauber. Es lehrt nicht eine Mystik der geschlossenen, sondern eine Mystik der offenen Augen. Im Entdecken, im Sehen von Menschen, die im alltäglichen Gesichtskreis unsichtbar bleiben, beginnt die Sichtbarkeit Gottes, öffnet sich seine Spur.«<sup>11</sup> Daran gemahnt die Gerichtsrede Mt 25.

#### 4. Option für die Armen

Die Leiden der Menschen sind verschieden. Die Kontexte sind verschieden. Das eine kann nicht mit dem anderen verrechnet werden. Es gibt viel psychisches Leid, viel körperliches. Es gibt Leiden, das man beheben kann, und es gibt Leiden, das bleibt. Das sicher größte Leid ist heute die Armut ganzer Kontinente. Die Gründe dieser Armut sind vielschichtig.

---

<sup>7</sup> Metz u.a. (Hg.) 2000, 10.

<sup>8</sup> Ebd., 11.

<sup>9</sup> Metz 2001, 11.

<sup>10</sup> Ders. 2000, 17.

<sup>11</sup> Ders. 1997, 57.

Leonardo Boff macht, gewiss in extremer Abkürzung des Argumentationsganges, dafür den Markt, der sich alles unterwirft, verantwortlich.<sup>12</sup> Märkte leben von Tausch und Konkurrenz, weltweit, nicht von Kooperation. Für den Markt uninteressante Regionen der Welt, ganze Länder, fallen einfach heraus. Sie existieren für den Markt nicht. Menschen in diesen Ländern sind dann vom Reichtum dieser Erde ausgeschlossen. Märkte kennen kein Mitleid. Die Folge sei eine weltweite Zunahme der Armut.

Was bedeutet das für die Kirchen im Norden, in den reichen Ländern? Sie müssen ihr »marktgerechtes« Bewusstsein ändern, schreibt Gregory Baum, 1932 in einer jüdischen Familie in Berlin geboren, seit 1940 in Kanada, Konvertit und Konzilstheologe, in seiner 1988 unter dem Titel »Compassion und Solidarity« publizierten Vorlesungsreihe. »Die große Mehrheit der Katholiken in Nordamerika«, sagt Baum, und in Europa, muss man wohl hinzufügen, hat ein humanistisches Verständnis des Christentums und begrüßt die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleitete Offenheit der Kirche für die Welt und für andere Religionen. Sie sind, sagt Baum, in ihrem Bewusstsein jedoch Liberale. »Sie denken in Begriffen von persönlichem Fortschritt und persönlichen Freiheiten.«<sup>13</sup> Religion tut ihnen gut, sie ist für sie eine Quelle der Liebe und Freude. Sie verstehen aber nicht, dass es bei der Option für die Armen und an den Rand Gedrängten nicht darum geht, dass sie noch mehr spenden sollen, sondern um eine grundlegende Kritik der Verhältnisse, welche die Armut hervorbringen. Mitfühlend und von Gottes compassion kann vor den Armen aber nur reden, wer mit ihnen solidarisch ist und ihre Perspektive einbezieht. Dann wird deutlich, dass es Heil nicht gibt, an keinem Ort der Erde, solange andere Menschen an anderen Orten unheil sind.

Kritiker werden einwenden, das seien wohlfeile Reden. Waren es nicht die Kirchen selbst, die – etwa in Lateinamerika – auf der Seite der Herrschenden zum Leiden der Menschen beitrugen? Was bewirkt ihr Mitleiden jetzt? Sprechen die kirchlichen Erklärungen nur für eine Minderheit der Christen?

Diese Einwände wiegen schwer, und es ist an ihnen auch etwas Wahres. Man sollte jedoch, gibt Gregory Baum zu bedenken, nicht die radikale Veränderung in der Spiritualität der christlichen Kirchen verkennen, die mit der Option für die Armen, zuerst in den lateinamerikanischen Kirchen vorgetragen, eingeleitet ist. Ihre Forderung nach Gerechtigkeit, Mitgefühl und Solidarität wird stärker werden, und sie wird in dem Maße eine Zumutung und Herausforderung, wie die Gesellschaft härter wird.

---

<sup>12</sup> Vgl. Boff 1999, 13.

<sup>13</sup> Baum 1988, 35.

## Literatur

- Baum, G. 1988, *Compassion and Solidarity. The Church for Others*, Montreal.
- Boff, L. 1999, *Das Prinzip Mitgefühl*, Freiburg-Basel-Wien.
- Comte-Sponville, A. 1996, *Ermütigung zum unzeitgemäßen Leben. Ein kleines Brevier der Tugenden und Werte*, Reinbek bei Hamburg.
- Dörner, K. 1993, *Tödliches Mitleid*, Gütersloh.
- Hoch, V. 1997 [o.T.], In: ru – Ökumenische Zeitschrift für den Religionsunterricht 2 (1997), 58.
- Kuld, L. 2003, *Compassion – Raus aus der Egofalle*, Münsterschwarzach.
- Metz, J.B. 1996, *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*, In: Ders. / J. Reikerstorfer / J. Werbick (Hg.), *Gottesrede*, Münster, 3–20.
- Ders. 1997, *Die Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christentums*, In: *Süddeutsche Zeitung*, 24.12.1997, Nr. 296, 57.
- Ders. u.a. (Hg.) 2000, *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg-Basel-Wien.
- Theißen, G. 1990, *Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter*, In: G. Schäfer / Th. Strohm (Hg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*, Heidelberg, 376–401.