

Kultur der Compassion

Versuch einer theologischen Antwort auf die Reflexionsgruppe
,Die geistige und kulturelle Dimension Europas‘

Piotr Kubasiak

1. Einleitung

Die Europäische Einheit scheint angesichts der jüngsten politischen Entwicklungen in Frage gestellt zu sein. Die Rückkehr von rein nationalstaatlichen Interessen, infolge derer der Hauptgedanke der Integration in den Hintergrund rückt, stellt in ihren verschiedenen Erscheinungsformen eine besonders schwierige Herausforderung für das heutige Europa dar. Man kann sicherlich nicht von einem absehbaren Zerfall der Union sprechen, aber die Risse scheinen auf der europäischen Karte immer deutlicher zu werden.¹ Somit stellt sich wieder die klassische Frage der europäischen Integration, nämlich was den Zusammenhalt Europas sichern kann. Donald Tusk, Präsident des Europäischen Rates, räumte in einem Fernsehinterview ein, dass die Europäische Union ein hochsensibler Mechanismus sei, der schwer am Laufen zu erhalten ist. Tusk zufolge verlangt die Union ständige Bemühungen um ihre Existenz. Jene Bemühungen haben als Voraussetzung – so Tusk – „guten Willen und eindeutige Solidarität“². Versuche, wie hier von Tusk, die Frage nach dem Zusammenhalt Europas zu beantworten, hat es bereits in früheren Kontexten gegeben. Ein besonders bemerkenswerter Versuch soll im Folgenden näher beleuchtet werden.

¹ Vgl. *D. Tusk* im Gespräch mit *M. Olejnik*, „Kropka nad i“, 20.12.2016, verfügbar unter: <http://www.tvn24.pl/kropka-nad-i,3,m/donald-tusk-w-kropce-nad-i,701360.html> [zuletzt abgerufen am 16.01.2017].

² *D. Tusk* im Gespräch mit *T. Lis*, in: „Tomasz Lis. Wydanie specjalne“, 07.12.2016, verfügbar unter: <http://wiadomosci.onet.pl/kraj/donald-tusk-w-programie-tomasz-lis-pis-robi-wszystko-by-splenil-sie-czarny-scenariusz/rx2d30> [zuletzt abgerufen am 16.01.2017].

Im Jahr 2004 stand Europa von der sog. Osterweiterung. Fünfzehn Jahre nach der Wende von 1989 versuchte man die zwei Teile Europas, die sich in Folge der Nachkriegsentwicklungen auseinander entwickelt hatten³, in einem demokratischen Gebilde erneut zu verbinden. Das Symbol der Europäischen Union sollte plötzlich auf den Pässen der 70 Millionen neuen Mitglieder erscheinen, die aus Ländern kamen, die wirtschaftlich und kulturell deutliche Unterschiede zu dem alten Westen aufwiesen. Diese Entwicklung und die zugleich stattfindenden Arbeiten an der EU-Verfassung, in der Europa als solches und die Verwandlung in eine politische Einheit definiert werden sollten, warfen u. a. folgende Fragen auf⁴:

„Was könnte in dieser Situation einer wachsenden Vielfalt bei gleichzeitig anspruchsvoller Einheit die erweiterte, neu definierte Europäische Union zusammenhalten? Welche Wertvorstellungen, welche Traditionen, welche Ziele sind geeignet, die Litauer und die Basken, die polnischen Bauern und die schottischen Kumpel in *einem* demokratischen Gebilde zusammenzubringen – und auf diese Weise die künftige europäische Verfassung zu untermauern und damit realitätsfest zu machen?“⁵

Romano Prodi, der damalige Präsident der Europäischen Kommission, bat in diesem Zusammenhang das Wiener Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM), eine Gruppe von Intellektuellen zu berufen, die über die grundlegenden europäischen Werte nachdenken und ihm somit bei der Frage nach dem Zusammenhalt Europas mit Rat zur Seite stehen sollten.⁶ So wurde die Reflexions-

³ Nach einem halben Jahrhundert des realen Sozialismus wurden „[i]n allen Bereichen [...] systematisch alte Strukturen zerstört, ohne daß es gelang, lebensfähige neue an ihre Stelle zu setzen. Heute [d.i. 1990] fehlt es allenthalben an Zusammenhängen und Institutionen, die für das Leben einer modernen demokratischen Gesellschaft notwendig sind. Dies betrifft insbesondere die Wissenschaften und das Bildungswesen“, in: K. Nellen (Red.), Institut für die Wissenschaften vom Menschen 1986–1990 (Selbstdarstellungsbroschüre), Wien 1990, 5.

⁴ Vgl. K. Michalski, Zur Arbeit der Reflexionsgruppe über die geistige und kulturelle Dimension Europas. Editorial, in: Transit. Europäische Revue 26 (2003), 3–6, 3.

⁵ Ebd., 3–4.

⁶ Ebd., 3. Die Früchte dieser Zusammenarbeit wurden als ein eigenes Heft der Europäischen Kommission veröffentlicht. Vgl. *Europäische Kommission*, Die geis-

gruppe „Die geistige und kulturelle Dimension Europas“ ins Leben gerufen. Bei der Suche nach den Wertvorstellungen, die den Zusammenhalt Europas sichern könnten, konzentrierte sich diese Gruppe auf den Begriff der Solidarität. In den folgenden Überlegungen sollen daher die Hauptgedanken der Reflexionsgruppe „Die geistige und kulturelle Dimension Europas“ zu Solidarität und Religion dargestellt und auf ihre theologischen Anknüpfungspunkte hin untersucht werden.

2. Impulse der Reflexionsgruppe zur Rolle der Solidarität

Krzysztof Michalski als Vorsitzender dieser Reflexionsgruppe beginnt seine Ausführungen zu ihrer Arbeit mit dem Phänomen der Solidarität, die 1989 die Menschen zusammenbrachte:

„Das Jahr 1989 hat Europa von Grund auf verändert. Lebt dieses Jahr noch weiter, in dem, was wir tun – oder ist es zu einem bloßen Museumsstück verkommen? Immerhin war Solidarität die Parole der Revolution von 1989. Gibt es noch Lehren, die man der damaligen Solidarität für die heute notwendige abgewinnen könnte? In den revolutionären achtziger Jahren stand der Name ‚Solidarität‘ – zuerst in Polen, dann, schon teilweise als Mythos, auch in anderen Ländern – für ein gesellschaftliches Band, das die Menschen unabhängig von den bestehenden politischen Institutionen zusammenbringt. Dieses Band erwies sich als die Grundlage für eine radikale, lebensnotwendige Reform – eine Revolution eben – der politischen Ordnung. Es zeigte sich, dass ein wirklicher politischer Realismus diese Realität in Betracht ziehen muss – und nicht nur die in den ‚real existierenden‘ politischen Institutionen organisierten Interessen.“⁷

tige und kulturelle Dimension Europas, Wien – Brüssel 2004. Es wurde darüber hinaus eine Reihe von öffentlichen Debatten in verschiedenen Europäischen Hauptstädten, wie Warschau, Wien, Paris oder Berlin organisiert. Die Mitglieder dieser Gruppe schrieben über die besprochenen Themen in Zeitungskolumnen, die 2003 in 40 Zeitungen und 32 Ländern veröffentlicht wurden. Vgl. ebd., 5–6.

⁷ Ebd., 4.

Neben der Solidarität zieht Michalski aus den Ereignissen von 1989 eine weitere Lehre: die Ausrichtung auf die Zukunft, die vor allem die Wünsche und Träume der Menschen umfasst.

Die Reflexionsgruppe versuchte dann einen groben Blick auf die damaligen Entwicklungen innerhalb der Union zu werfen. Neben allen Erfolgen des gemeinsamen europäischen Projekts wie Friedensordnung, Freiheit, Rechtsstaatlichkeit und soziale Gerechtigkeit wuchs – der Gruppe zufolge – mit der Zeit die Bedeutung der wirtschaftlichen Ziele dieser Gemeinschaft: „Wirtschaftliches Wachstum, Steigerung des Lebensstandards, Ausbau der sozialen Systeme und Vollendung des gemeinsamen Marktes traten in den Vordergrund.“⁸ Diese Entwicklung, die viele positive Aspekte hervorbrachte, zeigte auch, dass endloses wirtschaftliches Wachstum eine Utopie ist und den Zusammenhalt und die Identität der EU nicht sichern kann: „Wirtschaftliche Integration führt eben nicht ohne weiteres zur politischen Integration. Märkte erzeugen keine politisch belastbare Solidarität.“⁹ Es genügt, an die letzte Finanzkrise oder an die gegenwärtige Situation in Griechenland zu denken, um die Diagnose der Reflexionsgruppe zu verstehen:

„Die politische Union braucht also einen politischen Zusammenhalt, eine politisch begründete Solidarität und Gemeinsamkeit. Ob es diese politischen Kohäsionskräfte gibt und ob sie auch in Zeiten der Krise und für die Überwindung wirtschafts- und sozialpolitischer Rückschläge ausreichen – daran entscheidet sich die Zukunft der Europäischen Union ebenso wie die Dimension ihrer politischen Integration.“¹⁰

Es handelt sich jedoch nicht einfach um die Brauchbarkeit der Solidarität bei der wirtschaftlichen Integration. Es ist nicht schwer sich vorzustellen, so die Mitglieder dieser Gruppe, wie sehr die Solidarität schon in den gegenwärtigen Herausforderungen benötigt wird, die in der Zukunft noch deutlicher sichtbar werden dürften. Probleme wie die Folgen der demographischen Entwicklung, der Immigration, der wachsenden Ungleichheit sowie der Friedenssicherung

⁸ Vgl. K. Biedenkopf/B. Geremek/K. Michalski/M. Rocard, Was hält Europa zusammen?, in: *Transit. Europäische Revue* 28 (2005), 82–93, 83.

⁹ Ebd., 84.

¹⁰ Ebd., 84–85.

in der Welterperspektive¹¹ scheinen ohne Solidarität unlösbar zu sein. Wie aber die Autoren zu Recht bemerken, sind das nicht nur politische Aufgaben, sondern die Umsetzung der Solidarität kann nur durch die Zivilgesellschaft gesichert werden.¹² Deswegen fordert die Reflexionsgruppe eine europäische Solidarität, eine Solidarität der Europäer. Diese kann wiederum nicht nur institutionell sein, sondern muss von Europäern auch individuell empfunden werden. Dies ist natürlich keine leichte Aufgabe, denn die gegenwärtigen Tendenzen der fortschreitenden Individualisierung fordern die Solidarität nicht unbedingt.¹³ Das werde aber wahrscheinlich die wichtigste Aufgabe – sagen die Mitglieder der Reflexionsgruppe –, die in den kommenden Jahren vor uns liege:

„Die Mobilisierung einer gesamteuropäischen Solidarität gehört zu den wichtigsten dauerhaften Aufgaben europäischer Politik. Dabei dürfen wir uns nicht der Illusion hingeben, der Solidaritätsbedarf könnte allein durch institutionelle Maßnahmen befriedigt werden. Die institutionellen Maßnahmen müssen vielmehr von der Bereitschaft der Bevölkerung zur Solidarität getragen werden. Deshalb ist es wichtig, diese individuelle Solidarität nicht passiv, sondern aktiv zu definieren: im Hinblick auf die neu zu bewältigenden, gemeinsamen Aufgaben – und nicht nur auf den bisher angehäuften Besitz und seine Verteilung.“¹⁴

Die EU-Erweiterung erforderte von den Westeuropäern große Solidaritätsbereitschaft gegenüber den östlichen Nachbarn. Auf der anderen Seite – so die Reflexionsgruppe – hätten die Westeuropäer sich selbst überzeugen können, welche Kraft die Solidarität haben kann: „Die osteuropäische Revolution zeugt von der Tragfähigkeit der Solidarität der Bürgergesellschaft.“¹⁵ Wie schwach die östlichen Länder von der Solidarität auf Dauer zeugen können, zeigt in den letzten Monaten u. a. der Umgang einiger dieser Länder mit der sog. Flüchtlingskrise.

¹¹ Vgl. ebd., 86.

¹² Vgl. ebd., 88–89.

¹³ Vgl. ebd., 89–90.

¹⁴ Ebd., 90.

¹⁵ Ebd., 91.

Solidarität wird in den abschließenden Bemerkungen dieser Gruppe „Was hält Europa zusammen“¹⁶ in verschiedenen Bereichen buchstabiert. Was einen Mangel der Überlegungen dieser Gruppe darstellt, ist allerdings das Fehlen einer Definition der Solidarität. Man kann jedoch ausgehend von den zuvor genannten Punkten vermuten, dass es Solidarität – nach der Unterscheidung von Steinkamp – nicht nur Betroffenheit meint, sondern eine aktive Teilnahme.¹⁷

Interessanterweise wird im Zusammenhang der beiden am Anfang erwähnten Phänomene, der Ausrichtung auf die Zukunft und der Solidarität, auch die Frage nach der Rolle der europäischen Religionen erörtert. Religionen galten und gelten immer noch als ein spaltender Faktor in der Gesellschaft. Michalski sieht aber in den Religionen auch ein entgegengesetztes Wirkungspotential und fragt: „Vielleicht aber bergen die Religionen auch ein Potenzial, die Menschen in Europa zueinander statt auseinander zu bringen?“¹⁸ Denn nach Michalski haben die Religionen auch eine gemeinschaftsstiftende Funktion: „Ihre gemeinschaftsstiftenden Fähigkeiten sollten gefördert und für den Zusammenhalt des neuen Europas genutzt werden.“¹⁹ Die Mitglieder der Reflexionsgruppe stellten sich daher auch die Frage, welche Herausforderung die EU-Erweiterung für die europäische Solidarität bringen würde und wie die Religion die Bildung einer neuen europäischen Solidarität fördern könnte.²⁰ Der zweite Teil dieser Frage bleibt nach wie vor aktuell. Was können Theologie und Kirche zu einer neuen europäischen Solidarität beitragen und damit zur Integration der Europäischen Gemeinschaft?

¹⁶ Vgl. K. Biedenkopf/B. Geremek/K. Michalski/M. Rocard, Was hält Europa zusammen? (s. Anm. 8), 82–93.

¹⁷ Vgl. H. Steinkamp, Solidarität. Praktisch-theologisch, in: LThK 9 (32000), 710.

¹⁸ K. Michalski, Zur Arbeit der Reflexionsgruppe (s. Anm. 4), 5.

¹⁹ K. Biedenkopf/B. Geremek/K. Michalski/M. Rocard, Was hält Europa zusammen? (s. Anm. 8), 91.

²⁰ Vgl. K. Michalski, Zur Arbeit der Reflexionsgruppe (s. Anm. 4), 6.

3. Eine kontextualisierte Theologie der Solidarität für das Projekt Europa

Die Reflexionsgruppe kam zu dem Ergebnis, dass die europäische Gemeinschaft nur dann möglich ist, wenn sowohl auf der institutionellen wie auch individuellen Ebene die Solidarität das leitende Prinzip darstellt. In die gleiche Richtung führt uns Papst Franziskus, indem er in seinem Apostolischen Schreiben „*Evangelii Gaudium*“ feststellt, dass die Solidarität eine neue Mentalität verlangt:

„Das Wort ‚Solidarität‘ hat sich ein wenig abgenutzt und wird manchmal falsch interpretiert, doch es bezeichnet viel mehr als einige gelegentliche großzügige Taten. Es erfordert, eine neue Mentalität zu schaffen, die in den Begriffen der Gemeinschaft und des Vorrangs des Lebens aller gegenüber der Aneignung der Güter durch einige wenige denkt.“²¹

Nach Papst Franziskus kommt es bei der Solidarität auf zwei Aspekte an: es geht um eine neue Mentalität im Hinblick auf die Gemeinschaft und auf den Vorrang des Lebens. Man kann sagen, es handelt sich wieder um die zwei Ebenen: um die Ebene der Gemeinschaft (die in sich auch die Institutionen beinhaltet) und um die individuelle Ebene. Was also kann die Theologie machen, damit die Solidarität auf beiden Ebenen geschaffen und gefördert wird?

Es scheint, dass die Theologie nicht mehr universalistisch bleiben kann. Eine Theologie, die fähig wäre, das Leben in Europa mit zu gestalten, muss kontextualisiert werden. Ein Beispiel für eine solche Theologie, die eine neue Mentalität dank der Kontextualisierung hervorbringt, ist die Neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz. In diesem Kontext sollen allerdings nicht seine ausdrücklichen Gedanken zur Solidarität (die neben Erinnerung und Erzählung eine der Hauptkategorien seines Konzepts einer praktischen Fundamentaltheologie ist) dargestellt werden, sondern seine Theologie der Compassion, die einen Leitfaden für eine neue Kultur der Solidarität bieten kann. Die Compassion gilt nämlich für Metz als eine der drei Säulen, auf denen Europa aufgebaut wurde:

„Diese gerechtigkeitssuchende Compassion ist das Schlüsselwort für das Weltprogramm des Christentums im Zeitalter der Globalisie-

²¹ *Franziskus*, *Evangelii Gaudium* 188.

rung. Sie ist in meinen Augen die biblische Mitgift für den europäischen Geist, so wie die theoretische Neugierde die griechische Mitgift und das Rechtsdenken die römische Mitgift für Europa ist.²²

Die Compassion ist, wie es Metz formuliert, eine „gerechtigkeits-suchende“ Compassion. Diese Compassion wird in einer aktiven Solidarität gelebt, die eben auf der institutionellen und individuellen Ebene praktiziert werden muss.²³

3.1 Politische Relevanz der kirchlichen Gemeinschaft

Die Frage nach der Präsenz der Kirche in der Gesellschaft ist für Metz die Frage nach der Situation von Theologie und Kirche überhaupt. Es handelt sich bei dieser Frage nicht um eine Anwendung oder Konkretisierung von Theologie, sondern um ihre Substanz und um das Wesen der Kirche.²⁴ Eine glaubwürdige Theologie nach Metz kann nur ‚politische‘ Theologie sein, d. h. eine Theologie, die nicht stumm bleibt bezüglich der Probleme der Öffentlichkeit, des Rechtes und der Freiheit.²⁵ Die Kirche ist nach Metz immer schon eine politische Größe und die Rede von der ‚Neutralität‘ der Kirche unkritisch oder unehrlich. In dieser Situation muss auf der anderen Seite eine kritisch-politische Hermeneutik der Kirche geschaffen werden, um zu verhindern, dass die Kirche sich mit einer Ideologie identifiziert und eine rein politische Religion wird.²⁶ Aus diesem Grund will die ‚politische Theologie‘ eine fundamentale Aufgabe der heutigen Theologie erfüllen:

²² J. B. Metz, Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: J. B. Metz/L. Kuld/A. Weisbrod (Hrsg.), *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i. Br. 2000, 9–18, 13.

²³ Dies ist ausgeführt in meiner unveröffentlichten Diplomarbeit: P. Kubasiak, *Das Christentum im eschatologischen Horizont. Zum Zeitverständnis und dessen Konsequenzen für die Kirche und Theologie im Lichte der Neuen Politischen Theologie von Johann Baptist Metz*, Regensburg 2014.

²⁴ Vgl. J. B. Metz, Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: H. Klingen/P. Zeillinger/M. Hölzl (Hrsg.), *Extra ecclesiam ... Zur Institution und Kritik von Kirche (JPT 6/7)*, Berlin 2013, 317.

²⁵ Vgl. J. B. Metz, Zur Präsenz der Kirche (s. Anm. 23), 317.

²⁶ Vgl. ebd., 318.

„Sie bietet nicht frustrierten Christen ein neues Beschäftigungsfeld, nämlich die Politik, an. Sie sucht vielmehr die alte und immer gleiche Aufgabe jeder christlichen Theologie wahrzunehmen: vom Gott Jesu zu reden, indem sie den Zusammenhang der christlichen Botschaft mit der gegenwärtigen Welt sichtbar zu machen und ihre Überlieferung in dieser Welt als unabgegoldene und gefährliche Erinnerung auszudrücken sucht. [...] In diesem Sinne ist ‚politische Theologie‘ nicht einfach Theorie der nachträglichen Anwendung der christlichen Botschaft, sondern Theorie der Wahrheit dieser Botschaft in praktisch-kritischer Intention für unsere Gegenwart.“²⁷

3.2 Kirche als Ort der Erinnerung

Als theologische Basis, in der gleichzeitig die Hauptaufgabe der Kirche gezeigt wird, stellt Metz folgende These auf: *„Kirche muss sich verstehen und bewähren als öffentliche Zeugin und Tradentin einer gefährlichen Freiheitserinnerung in den ‚Systemen‘ unserer emanzipatorischen Gesellschaft.“*²⁸ In dieser Definition spielt die Kategorie der Erinnerung – der memoria – eine zentrale Rolle. Die memoria wendet sich, bei ganzer Vieldeutigkeit im Werk von Metz, gegen die Sieger der Geschichte. Sie ist also eine Erinnerung der Verlorenen, der Leidenden. Diese memoria bedeutet nicht Flucht vor der Zukunft, sondern – im Gegenteil – Antizipation der Zukunft als Zukunft der Hoffnungslosen und Verlorenen der Geschichte. Der Glaube der Christen muss als memoria verstanden werden und die Kirche ist gewissermaßen ‚die Form ihrer Öffentlichkeit‘. Die Kirche muss in der heutigen Gesellschaft ‚die öffentliche Erinnerung der Freiheit Jesu‘ sein.²⁹

Diese Erinnerung verpflichtet die Menschen zur Verantwortung für die Geschichte der Freiheit, sie ist eine emanzipatorische Erinnerung, die die Mächte dieser Welt relativiert und von ihrer Verabsolutierung befreit.³⁰

²⁷ Ebd., 318.

²⁸ Ebd., 318. Herv.i.O.

²⁹ Vgl. ebd., 318–319.

³⁰ Vgl. ebd., 320. Mehr zu Aufgaben der Kirche als Schutz der Individualität, als Kritik des Totalitarismus und die Liebe als kritisch-revolutionäres Prinzip und deren Folgen für die Kirche: J. B. Metz, Das Problem einer „politischen Theo-

Metz fragt, wer für die Werte, die zur wirklichen Freiheitsgeschichte gehören, Zeugnis ablegen solle. Metz geht es hier nicht um irgendwelche abstrakten Theorien, sondern um folgende Werte: am Leiden der Anderen zu leiden; fremdes Leid zu achten; alt zu werden in einer Zeit, in der das Alter verleugnet wird; Kontemplation in einer Zeit von Arbeit, Leistung und Planung; die eigene Endlichkeit und Fragwürdigkeit vor Augen zu haben in einer Zeit der Suggestion harmonischen Lebens; Freiheitsanspruch für das vergangene Leiden und Gerechtigkeit für die Toten; Solidarität mit den Lebenden und den Toten.³¹ Metz fragt, ob nicht genau diese Bereiche zu den Pflichten der Kirche gehören. Die Erinnerung an die Freiheit Jesu sieht Metz als Hauptaufgabe der Ekklesiologie. Hier wurzelt für Metz jede kirchliche Reform, in der es nicht um ‚billige‘ Modernität geht, sondern um die Frage nach ihrer Identität.

3.3 Reform der Kirche³² ‚ex memoria passionis‘

Die oben genannten Aspekte der Erinnerung und des aus ihr kommenden Handelns können unter den Oberbegriff ‚Compassion‘ gestellt werden. Kirche als Ort der Erinnerung sollte gleichzeitig eine

logie“ und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: *Conc(D)* 4 (1968), 403–411.

³¹ Vgl. J. B. Metz, *Zur Präsenz der Kirche* (s. Anm. 23), 320–231.

³² Das Thema der Kirchenreform bei Metz würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Es ist nur anzumerken, dass sich die Intention, die Kirche zu reformieren, durch das ganze Metz'sche Werk hindurchzieht (eine Sammlung von Texten zur Kirchenreform bietet: J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums* (GT.FPT 1), München 1980). Die Metz'sche Arbeit auf diesem Feld fasst T. R. Peters mit folgenden Worten zusammen: „Johann Baptist Metz beansprucht, was ihm nicht alle honoriert und viele nie wirklich abgenommen haben: *kirchliche* Theologie zu treiben, die leibhaftige Kirche im Prozeß der theologischen Reflexion erfassen und selbst noch einmal mitgestalten zu wollen. Niemand unter den zeitgenössischen katholischen Theologen hat wohl nach Rahner eindringlicher über die Notwendigkeit kirchlicher Reform, ja einer erneuten ‚Reformation‘, vor allem auch über den ‚Glauben der Reformier‘ gesprochen als Metz. Kaum einer hat sich deswegen so exponiert. Es sind die nachkonziliaren und vorsynodalen Jahre, die seine Theologie in ihrer ambitionierten Kirchlichkeit zeigen“ (T. R. Peters, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Mainz 1998, 93). Metz selbst erzählt in diesem Kontext eine Anekdote: „Bei einer Kontroverse mit dem verstorbenen Kardinal Höffner hat mich jemand bei ihm verteidigt und gesagt: ‚Aber der Metz liebt doch seine Kir-

„Kirche der Compassion“³³ sein. Aus diesem Grund ist eine Kirchenreform für Metz nur dann möglich, wenn die Kirche über ihre Grenzen hinausblickt, wenn sie ‚der Welt ins Gesicht‘ sieht. In dieser Reform geht es darum, dass die Kirche der Tendenz zur Selbstprivatisierung entgehen und zu einer Kirche der Compassion werden muss.³⁴

Als einen Vorschlag gegen die Selbstprivatisierung der Kirche greift Metz zur Metapher des ‚katholischen Elefanten‘, „der sich schon vom Bild her schwerlich in eine Nische sperren lässt und der in seinem veritablen Umfang immerhin schon über viele Epochenschwellen hinweggezogen ist – meist schweren, schleppenden Schritts und nicht selten eben auch wie der Elefant im Porzellanladen.“³⁵ Dieses Bild zeigt in Umrissen eine Antwort auf diese Situation der Kirche:

Die katholische Kirche wirkt noch immer riesengroß wie ein Elefant. Sie ist mit der großen Zahl ihrer Mitglieder eine Weltkirche, was auch heißt, dass es für sie kein ‚fernes Unglück‘ gibt.

Die Kirche hat ein ‚Elefantengedächtnis‘ – sie vergisst nicht, sie trägt nach. Die Kirche weiß um die dunklen Seiten ihrer Geschichte, was sie aber auch fähig macht zur Selbstkritik.³⁶ Dieses Gedächtnis hat in der Kirche die Gestalt der *memoria passionis*, die die öffent-

che.‘ Darauf soll Höffner geantwortet haben: ‚Der Metz liebt eine Kirche, die es so noch gar nicht gibt‘“ (*E. Schuster/R. Boscherd-Kimmig*, Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch, Mainz 1993, 44). – Den realen Einfluss auf die Gestalt der Kirche konnte Metz ausüben, indem ihm die Arbeit auf den Synodentext „Unsere Hoffnung“ anvertraut wurde, der auch in Würzburg nur mit einigen Veränderungen angenommen wurde.

³³ Diese Formulierung stammt von Metz: Vgl. *J. B. Metz/J. Reikerstorfer*, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006, 185. – Man muss auch anmerken, dass bei Metz ein Übergang stattfindet, in dem von Kirche als ‚Institution gesellschaftskritischer Freiheit‘ zu einer Kirche der ‚Compassion‘ die Rede ist (vgl. *J. Reikerstorfer*, Im „Theodizeeblick“. Die neue politische Theologie von Johann Baptist Metz, in: *Theologien der Gegenwart*. Eine Einführung, Darmstadt 2006, 157).

³⁴ Vgl. *J. B. Metz*, *Memoria Passionis* (s. Anm. 32), 186.

³⁵ Ebd., 188.

³⁶ „Ohne diese Kirche, ohne dieses Gedächtnis von 2000 Jahren, belastet von dunklen und auch befreienden Erfahrungen, würden wir wahrscheinlich über Gott und die Theologie gar nicht mehr reden. [...] Dieser Raum, in dem von Heil, von Gott geredet wird, ist nicht beliebig“ (*T. R. Peters u. a.* (Hrsg.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau in Ahaus, Mainz 1999, 85).

liche Amnesie in Frage stellt. Es ist gleichzeitig eine Chance und Inspiration für die Europapolitik, weil durch die memoria an das eigene Ethos erinnert werden kann.

In zweifacher Hinsicht wirkt die Kirche dickfellig und störrisch wie ein Elefant. Einerseits zeigt sich die Kirche rückständig, misstrauisch dem Zeitgeist gegenüber. Andererseits – was fataler ist – wird sie durch beflissene Selbstsäkularisierung als überflüssig betrachtet. Es müsste deswegen bedacht werden, inwieweit der *sensus fidelium* nur proklamiert und inwiefern er respektiert wird.

Wo ist die Seele des dickhäutigen Elefanten? Für Metz ist sie in der politischen Mystik der Compassion enthalten. Die Mitleidenschaft ist ein lebendiger Ausdruck der Gottesleidenschaft. Das heißt zugleich, dass die Kirche nicht über, sondern unter der Autorität der Leidenden steht.

Die Compassion könnte demnach auch als ein Mittel zur Einpflanzung des Evangeliums in allen Kulturwelten dienen und auch als Kriterium für Kultur- und Religionsdialoge.

Und noch einmal zu der Größe des Elefanten: Was wäre, wenn die Kirche dieses Experiment der Compassion wagen würde und es zu einer Ökumene der Compassion käme?³⁷

Die Kultur der Compassion muss also zuerst von der Kirche als Institution angenommen und gelebt werden. Wenn die Kirche selbst diese Compassion lebt, kann sie auch als Beispiel/Vorbild für die europäischen Institutionen gelten.

4. Der einzelne Mensch

Ein Kapitel in Metz' Werk „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ trägt den Untertitel „Wider die subjektlosen Subjekttheologien“³⁸. Hier wendet sich der Autor gegen die existentielle Entmythologisierungstheologie, Personaltheologie und Transzendentaltheologie. Metz versucht in seiner Theologie, sich der Gefahr der Individualisierung in der Theologie zu entziehen. Die Theologie von Metz ist zwar ein Kampf um die Subjektwerdung, aber um die Subjekt-

³⁷ Zu den vorangegangenen Punkten vgl. *ebd.*, 188–193.

³⁸ Vgl. J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ²1978, 59–63.

werdung *aller* Menschen. Wenn die Theologie das Subjektsein aller Menschen proklamieren soll, muss sie das als ein ‚Subjektsein vor Gott‘ jedes einzelnen Menschen und gleichzeitig als Subjektsein aller tun:³⁹ „Die Geschichte der biblischen Religion ist eine Geschichte der Subjektwerdung eines Volkes und des einzelnen in ihm, im Angesichte seines Gottes.“⁴⁰

Herbert Haslinger zieht folgende Konsequenzen aus dieser Feststellung: Das Subjektsein ist das Sein des Menschen vor Gott oder Bestimmtsein zur Verwirklichung als ein Subjektsein. Der Mensch solle sich aus den Zwängen, Ängsten und Unterdrückungen befreien und so Subjekt werden. Die eigene Lebensgeschichte ist der Ort der Subjektwerdung des einzelnen Menschen, allerdings in der Geschichte der Menschheit. Jeder Mensch muss als individuelle Persönlichkeit seine Lebensgeschichte führen. Der Mensch gehört zwar zu einer Gemeinschaft, aber er ist mehr als das Kollektiv.⁴¹ Hinter dieser Argumentation steht natürlich eine theologische Perspektive: Gott kennt und ruft den Menschen bei seinem Namen (Gen 5,2), er meint jeden einzelnen Menschen als Individuum, jeder Mensch hat seine unverwechselbare Identität.⁴² Daraus folgt:

„Versteht der Mensch sich als ein Subjekt vor Gott, dann erhält das Subjektsein eine neue Qualität jenseits der Alternative von Individualismus und Kollektivismus. Es bedeutet das Aufbrechen der Selbstabschließung des Menschen und darin die Bewahrung des Menschen als Individuum.“⁴³

Hiervon ausgehend macht Haslinger einen nächsten, für unsere Überlegungen entscheidenden, Schritt: das Subjektsein des Menschen als ein Subjektsein vor Gott ist immer schon als ein solidarisches Subjektsein zu verwirklichen. Vor Gott stehen alle Menschen und kein Mensch kann einem anderen sein Sein vor Gott absprechen. Gleichzeitig ist das Ich, wenn es nach seinem Subjektsein

³⁹ Vgl. H. Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, in: STPS 18 (1996), 93.

⁴⁰ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte* (s. Anm. 37), 57.

⁴¹ Vgl. H. Haslinger, *Diakonie* (s. Anm. 38), 93–94.

⁴² Vgl. ebd., 95.

⁴³ Ebd., 95.

strebt, auch dazu berufen, mit anderen und für andere um das Subjektsein aller zu kämpfen. Selbstverständlich muss man sich dabei gegen gesellschaftlich-politische Strukturen, die das Subjektwerden der Menschen verhindern, wenden:⁴⁴ „Es ist ein solidarisches Subjektsein. Von diesem kann kein Mensch ausgeschlossen werden. Folglich muß sich das Subjektsein als universale Solidarität erweisen [...]“⁴⁵ Oder mit Metz gesprochen:

„Der Mensch im apokalyptischen Blick der Bibel lebt unter Menschen und deshalb von vornherein in einer moralischen und in einer (im weitesten Sinn des Wortes) „politischen“ Welt. Schließlich geht es im Zeithorizont der Apokalyptik nicht nur um „meine Zeit“, sondern auch um „deine“ Zeit, um die Zeit der anderen, aller anderen, schließlich um die Zeit der Menschheit. Und bei der Frage nach dem „Ende der Zeit“ geht es nicht nur um „meinen“ Tod, sondern auch um „deinen“ Tod, um den Tod aller anderen, um das „Ende der Menschheit“. Entsprechend kann nicht die individuelle Lebenszeit allein die Matrix der biblischen Hoffnung sein.“⁴⁶

In die gleiche Logik zwingt das Gleichnis vom ‚Barmherzigen Samariter‘. Mit ihm antwortet Jesus auf die Frage ‚Wer ist mein Nächster?‘ In unserem Zusammenhang stellt sich die Frage: Für wen bin ich verantwortlich? Für wen zuständig? Es geht sicher nicht nur um die Menschen, die in unserer Nähe sind:⁴⁷

„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 Gefal-

⁴⁴ Vgl. ebd., 95. Die Kategorie der Erinnerung spielt natürlich in solchem Subjektwerden des Menschen eine zentrale Rolle: Erinnerung ist ein Faktor zur Bewahrung von Identität; sie verhindert das Ausblenden der Verlierergeschichte und stiftet eine Solidarität nach Rückwärts. Die Erzählungen von den verstorbenen Unterdrückten brechen die Siegersgeschichte auf und geben dem vergangenen Leiden ein Gedächtnis (vgl. Ebd., 96–97).

⁴⁵ Ebd., 98.

⁴⁶ J. B. Metz, *Biblische Apokalyptik – verleugnete „Mutter der christlichen Theologie“?*, in: I. Müllner u. a. (Hrsg.), *Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger* (HBS 71), Freiburg i. Br. 2012, 203.

⁴⁷ Vgl. J. B. Metz, *Baptist Johann, Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basis-kategorie christlicher Gottesrede*, in: J. B. Metz, *Gottesrede* (ReGG.FS 1), Münster 2001, 11–12.

lene in der Geschichte Jesu, an dem der Priester und der Levit ‚im höheren Interesse‘ vorübergehen. 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.“⁴⁸

Das Subjektsein eines Menschen ist theologisch gesehen damit immer ein solidarisches Subjektsein. So wird die zweite, also die individuelle Ebene der Solidarität theologisch begründet und gefordert. Diese Solidarität ist auf der einen Seite eine moralische Aufgabe, andererseits kann sie nur bestehen, wenn sie auch eine politische Dimension hat.

5. Abschließende Gedanken

Die Mitglieder der Reflexionsgruppe „Die Geistige und Kulturelle Dimension Europas“ kamen zu dem Ergebnis, dass die Europäische Union nur auf der Grundlage einer individuellen und institutionellen Solidarität möglich ist. Hier können die Theologie und die Kirche einen wichtigen Beitrag zu einer – mit Papst Franziskus – neuen Mentalität der Solidarität liefern. Eine für den Menschen und die Gesellschaft fruchtbare Theologie kann nicht universalistisch bleiben, sondern muss kontextualisiert werden. Ein solcher Versuch, die Theologie für die Gesellschaften auf dem europäischen Boden fruchtbar zu machen, war die Neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz. Nach ihm muss der Einzelne und die ganze Kirche eine Kultur der Compassion leben. Compassion erlaubt uns nicht ruhig weiter zu leben. Compassion beunruhigt uns und zwingt uns, uns immer wieder die Frage zu stellen, „Wer ist mein Nächster?“. Und zwar unabhängig von jeder Grenze des Staates, der Kultur oder der Religion. Nur wenn die Kirche diese institutionelle Solidarität lebt und der einzelne Christ nach der neuen Mentalität der Solidarität handelt, kann das Christentum eine glaubwürdige Instanz sein, die die europäischen Institutionen und die Europäer inspiriert, die neue Mentalität zu verinnerlichen und nach ihr zu handeln. An

⁴⁸ Ebd., 12.

der neuen Mentalität der Solidarität zu arbeiten, ist aber gleichzeitig eine gemeinsame Aufgabe des Staates und der Kirche – der Kirche, damit sie ihren Auftrag treu bleibt (vgl. z. B. GeS 40)⁴⁹ und der Mitgliedsstaaten, damit einer der Grundsätze der Europäischen Gemeinschaft („Sie fördert den wirtschaftlichen, sozialen und territorialen Zusammenhalt und die Solidarität zwischen den Mitgliedstaaten“⁵⁰) nicht zu einer leeren Worthülse verkommt. Auf dieser Basis kann eine Solidarität entstehen, ohne die das Projekt ‚Europa‘ zum Scheitern verurteilt ist. Denn:

„Europa ist ein Zukunftsprojekt. Nicht nur seine Friedensordnung, seine Institutionen, seine politische, wirtschaftliche und soziale Ordnung, sondern auch seine Identität und Selbstbestimmung stehen immer wieder – potentiell mit jeder Entscheidung – zur Debatte und auf dem Spiel. So war es immer schon in der Geschichte Europas. Europas Fähigkeit zur ständigen Entwicklung und Erneuerung war und ist die wichtigste Quelle seines Erfolgs und seiner Einmaligkeit. Diese Quelle muss immer neu erkannt und institutionell gefasst werden: politisch, durch die Bürgergesellschaft und durch die kulturellen Kräfte Europas. Worauf es letztlich ankommen wird: Wir müssen das europäische Erbe erhalten und nutzen – und dürfen es nicht verschütten.“⁵¹

Das Konzept der Solidarität bietet in vielen Fällen keine konkreten Lösungen an – genau wie die Compassion die Frage nach der Spannung zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht lösen kann. Die Solidarität aber kann und sollte eine Grundhaltung der Europäer und vor allem der Christen sein, die erst die Wahrnehmung und den Willen zur Lösung dringender gegenwärtiger Probleme ermöglicht und die notwendige Voraussetzung für jene Lösungen darstellt.

⁴⁹ Vgl. N. Jackowska, *Solidarność europejska – odpowiedzialność chrześcijan*, in: *Biuletyn Instytutu Zachodniego* 279 (2016), 5.

⁵⁰ Vertrag über die Europäische Union (Konsolidierte Fassung), in: *Amtsblatt der Europäischen Union* C 326/13, 26.10.2012, Art. 3,3.

⁵¹ K. Biedenkopf/B. Geremek/K. Michalski/M. Rocard, *Was hält Europa zusammen?* (s. Anm. 8), 93.