

Johann Baptist Metz
Gesammelte Schriften
Band 7

Johann Baptist Metz
Gesammelte Schriften

Herausgegeben von
Johann Reikerstorfer

Band 7
Mystik der offenen Augen

Johann Baptist Metz

Mystik der offenen
Augen

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-34807-5

Inhalt

Vorbemerkungen des Herausgebers	7
Erster Teil	
Spiritualität, Mystik im Heute	
Christliche Spiritualität in dieser Zeit (2012)	11
Von einer „transzendentalen“ zu einer „politischen“ Mystik des Christentums (1982)	26
<i>Exkurs: Politische Mystik? Zum Begriff des Politischen in der Neuen Politischen Theologie (2011)</i>	35
Ich-werden im Mitsein. Zur Anthropologie der „anthropologischen Wende“ (1991)	39
Sis eis Deus: Gott um Gott bitten (2007)	43
Zweiter Teil	
Antlitzmystik – Annäherungsversuche / Erfahrungsprotokolle	
Augen-Blicke im Bann der Bilderwelt (1991)	55
So viele Antlitze, so viele Fragen (1991)	57
Mit den Augen des Feindes (2002)	65
Blickschärfung: Passion und Passionen (2007)	68
Politische Mystik der Feindesliebe? (2011)	74
Ordensleben – „mit offenen Augen“ (2011)	77
„Ich suche Dein Antlitz“. Eine Mutmaßung über die visio Dei beatifica (2011)	79
Dritter Teil	
Hintergrundtexte zu Spiritualität und Mystik	
Gott in Welt – Ignatianische Spiritualität heute (1957)	83
Von der Geborgenheit und Ungeborgenheit des Menschen. Eine Besinnung am Jahresbeginn (1957)	90
Armut im Geiste. Vom Geist der Menschwerdung Gottes und der Mensch-Werdung des Menschen (1962)	95
Vom Geist der Menschwerdung Gottes	98

Vom Geist der Mensch-Werdung des Menschen	102
Die eingeborene Armut des Menschseins	104
Die angenommene Armut des Menschseins: Armut im Geiste	106
Armut – Gestalten und Einübung	109
Armut der Armut: die Anbetung	116
Mystik und Mythos. Kleine Bemerkungen zur „Armut im Geiste“ (1989)	119
Verhüllte Freiheit. Meditationsgedanken zum Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (1963)	122
Das religiöse Buch. Krise und Kriterien (1965)	128
Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi (1970)	136
Über den Trost (1974)	141
Ostern als Erfahrung. Kleine Beobachtungen zu neutestamentlichen Texten (1976)	144
Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (1977) ...	150
Vorworte (1977, 2014)	151
I. Versuch einer allgemeinen Bestimmung von Orden. Erste Fragen und Konsequenzen	152
II. Die Stunde der Nachfolge für die Kirche	163
III. Die evangelischen Räte als Einweisungen in die Nachfolge	176
IV. Nachfolge und Naherwartung: Ordensexistenz als Hoffnungsexistenz mit apokalyptischem Stachel	193
Seligpreisungen als Einweisungen in die Gottespassion (1991) ..	208
Kirche in der Gotteskrise (1995)	216
Anhang	
Quellenverzeichnis	235
Kurzzitationen	239
Personenregister	242
Sachregister	244

Vorbemerkungen des Herausgebers

In diesem Band seiner „Gesammelten Schriften“ ringt Johann Baptist Metz um das spirituelle Profil des Christentums im Widerstand gegen die Tendenzen einer undialektischen Privatisierung und Individualisierung der christlichen Hoffnungsbotschaft. Denn als Hoffnung „für alle“ verbindet sich der christliche Glaube nicht nur mit dem „Hören“, sondern auch mit den „Augen“, mit einer allen Menschen zugetrauten und vergönnten „Antlitzerfahrung“, die inmitten unserer säkularen Welt zur Gotteserfahrung werden kann. – Mit dem 2011 in 1. und 2. Auflage erschienenen gleichnamigen Buch („Mystik der offenen Augen“) decken sich die in diesem Band verfolgten Perspektiven nur partiell. Aus der früheren Veröffentlichung wurden thematisch einschlägige Beiträge, wie sie dort vor allem im Zweiten Teil des Buches versammelt sind, neu aufgegriffen und in eine Gesamtanordnung gebracht, die auch theologische Hintergründe, treibende Motive und Entwicklungsschritte dieser politischen „Antlitzmystik“ sichtbar macht.

Der *Erste Teil* dieses Bandes setzt mit einer grundlegenden Orientierung im Umkreis heutiger – zumeist recht diffuser – Spiritualitätsangebote ein. („Christliche Spiritualität in unserer Zeit“: 11–25). Metz sucht unter der Metapher einer „Mystik der offenen Augen“ die im biblischen Gottesgedächtnis fundierte und geforderte „Antlitzmystik“ mit ihrer gesteigerten Wahrnehmungsbereitschaft aufzudecken und sie als produktiven Impuls für ein Weltchristentum heute zu erläutern. Sie wurzelt in einer anamnestischen Anthropologie des Mitseins, in der das Subjekt der Menschen nur mit und an den Anderen zu sich selbst kommt und in dieser zwischenmenschlichen Begegnung auch den Raum für seine Gotteserfahrung findet. Darin ist bereits der „politische“ Horizont einer mystischen Gotteserfahrung mit ihrer praktischen Verantwortung in den geschichtlichen und sozialen Feldern weltlicher Exponiertheit vorausentworfen. Ein schon in GS 3/2 dokumentierter Text („Zum Begriff des Politischen in der Neuen Politischen Theologie“: 35–38) soll hier als Exkurs erneut Missverständnisse in der Konzeption einer politischen Basismystik des Christentums und seiner Kirche abwehren helfen.

Die im *Zweite Teil* exemplarisch zur Sprache gebrachten Bewährungs- und Erfahrungsorte dieser Antlitzmystik verstehen sich als Wegprotokolle einer theologischen Annäherung. Sie alle wollen darauf aufmerksam ma-

chen, dass in der herausfordernden Begegnung mit den Antlitzen der leidenden und bedrohten Anderen auch das Antlitz Gottes in seinem Christus erfahrbar werden kann. Sie zielen mithin auf eine „populäre“ Basismystik der Compassion, die immer mehr als Kennwort und Ausdrucksgestalt für die Praxis der Nachfolge Jesu gilt. So gewinnt die biblisch bezeugte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ihren politisch geschärften Ausdruck in der unzertrennlichen Einheit von Gottesleidenschaft und Mitleidenschaft, von Gottespassion und tätiger Compassion: „Die Rede von Gott und seinem Christus ist welthaltiger und in diesem Sinn politischer geworden, die Passionsgeschichte der Menschheit ist eingedrungen in die theologische Rede von der Heilsgeschichte der Menschheit, Theologie mündet nicht nur in Gesänge, sondern auch in Schreie.“ (J. B. Metz)

Der *Dritte Teil* konzentriert sich einerseits auf frühe Hintergrundtexte, in denen sich das Anliegen dieser politischen Anlitzmystik im „Alteritätsparadigma“ anbahnt und in zunehmender Deutlichkeit auch hervorbricht. Andererseits vermag die praktische Frage nach den Subjekten dieser politischen Nachfolgemystik die innovative Kraft der kirchlichen Orden für die Einwurzelung, für die Verwirklichung und Bezeugung dieser mystisch-politischen Nachfolgebereitschaft innerhalb einer oft überangepassten und verbürgerlichten Großkirche zu erschließen.

Ybbs an der Donau, im Frühjahr 2017

Johann Reikerstorfer

Erster Teil
Spiritualität, Mystik im Heute

Christliche Spiritualität in dieser Zeit (2012)

1. Spiritualität?

Ich spreche zu Ihnen nicht als theologischer Fachmann für Mystik und Spiritualität, sondern als systematischer Theologe, als Vertreter einer fundamentalen Theologie, die sich Rechenschaft zu geben sucht über den heute immer fraglicher gewordenen Zusammenhang zwischen Glaubensgeschichte und Lebensgeschichte, zwischen Glaubenswelt und Vernunftwelt, zwischen Bekenntnis und Erfahrung. Seit langem benütze ich die Metapher „Mystik der offenen Augen“, um den spirituellen Hintergrund meiner theologischen Arbeit zu kennzeichnen. Der biblische Gott ist ein praktischer Gedanke, der die theologische Gottesrede unter den Primat einer praktischen Vernunft stellt, die die Wahrheitsfrage über die Unterscheidungen bei Kant hinaus dialektisch formuliert – und zwar nicht in einer reinen Begriffsdialektik, sondern in einer erfahrungs- und handlungsbezogenen Geschichtsdialektik.

„Spiritualität“ ist inzwischen zu einem nahezu inhaltslosen Modewort geworden. Vielleicht darf man sagen, dass sie in der westlichen Welt zum Kennwort für den undurchsichtigen Kern eines postmodernen Lebensgefühls avanciert ist. So hat sie im Zuge ihres entgrenzten Gebrauchs nahezu jede begriffliche Bestimmtheit verloren. Die Art, wie „Spiritualität“ heute gebraucht wird – nicht nur hierzulande, sondern z. B. auch in den USA –, setzt sich vielfach schon von jedem religiösen oder religionsähnlichen Kontext ab. Und auch innerhalb der Religionswelten taucht „Spiritualität“ in den verschiedensten Konnotationen auf. Was heißt bei diesen wuchernden Angeboten eigentlich überhaupt noch „christliche Spiritualität“?

Ich möchte deshalb für den Sprachgebrauch zunächst versuchsweise einen Vorschlag machen. Man sollte m. E. innerhalb der Religionswelten zwischen Mystik und religiöser Spiritualität unterscheiden und dabei den Gebrauch von „Mystik“ auf die monotheistischen Religionen beschränken, da es in ihrer Spiritualität ausdrücklich um eine besondere Erfahrungsnahe gegenüber dem geht, den die monotheistischen Religionen „Gott“ nennen. Von Karl Rahner gibt es ein geflügeltes Wort über den Christen von morgen, der entweder ein Mystiker sein wird oder nicht mehr sein wird. Rahners Satz, der schon von 1966 stammt, wird zumeist in verräterischen Verkürzungen zitiert. Genau lautet er: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er

wird nicht mehr sein.“¹ Zu lernen wäre hier, dass diese Mystik nicht eigentlich eine elitäre Angelegenheit spiritueller bevorzugter Einzelner ist, sondern gewissermaßen eine populäre Angelegenheit aller Frommen. Und dass es um Erfahrung geht, damit dem immer mehr sich verbreitenden Schisma zwischen Glaubensgeschichte und Lebensgeschichte, zwischen Glaubensbekenntnis und Lebenserfahrung, zwischen Glaubenssprache und Erfahrungssprache Einhalt geboten und dem „Erfahrungshunger“ der Glaubenden Rechnung getragen wird. Eine so verstandene Spiritualität ist freilich nicht dazu da, um kritischen Fragen fromm auszuweichen oder die Enttäuschung über versäumte Reformen möglichst unaufgeregt zu absorbieren. Sie versucht sich vielmehr in der gegenwärtigen Krisensituation „radikal“ zu orientieren. Mein Orientierungsvorschlag zur christlichen Spiritualität zielt auf das *Gottesthema* selbst: auf die „Mystik der offenen Augen“ als Mystik der Gottesgerechtigkeit.

2. „Mystik der offenen Augen“ als Mystik der Gottesgerechtigkeit

Deus caritas est, „Gott ist Liebe“ betonte die erste große Enzyklika Benedikt XVI. „Gott ist Liebe“ gilt mit vollem Recht als ein Hauptwort christlicher Verkündigung. Doch es gibt da noch einen zweiten biblischen Gottesnamen, der auch in der neutestamentlichen Gottesbotschaft Wiederhall und Bestätigung findet und der deshalb auch nicht aus dem Gedächtnis der Christen verschwinden darf: Deus et iustitia est, „Gott ist (auch) Gerechtigkeit“. „Dies wird sein Name sein ... Der Herr unsere Gerechtigkeit“ (Jer 23,6). „Sonne der Gerechtigkeit“ wird Gott auch in den Präfationen der kirchlichen Liturgie genannt. Für den christlichen Glauben ist Gerechtigkeit nicht nur ein politisches, nicht nur ein sozialetisches Thema, sondern ein strikt theologisches: eine Glaubensauskunft über Gott und seinen Christus. Gerechtigkeit als Gottesname mag für die Rede von einem platonischen Ideengott sekundär erscheinen, unverzichtbar ist er aber für den biblisch bezeugten Geschichtsgott in beiden Testamenten christlichen Glaubens. „Gott ist Gerechtigkeit“, setzt die Glaubensaussage „Gott ist Liebe“ unseren geschichtlichen Erfahrungen aus. Der Logos des Christentums muss im Unterschied zum griechischen Logos Geschichte wagen. Er ist ein Logos, der nicht geschichtsfrei idealisiert, der nicht un-

¹ KRSW 23, 31–46, 39.

sere geschichtlichen Erfahrungen nur nachträglich belehrt und erklärt, sondern der auch selbst konkret erfährt und dadurch Gott „lernt“.

An der Wurzel des biblischen Gottesbekenntnisses schlummert immer eine unabgeholte Gerechtigkeitsfrage, die Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden im geschichtlichen Leben der Menschen. Diese Frage zielt auf die biblische Version der Theodizeefrage, also auf die Frage nach Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, „seiner“ Welt. Die literarische Heimat für den Zusammenhang von Gottesfrage und Gerechtigkeitsfrage lässt sich m. E. in den biblischen Texten und ihrer Theodizee entdecken, also dort, wo die Passionsgeschichte der Menschen von Anfang an in die Botschaft vom gerechtigkeitsschaffenden Heil der Menschheit eingerückt ist. Es handelt sich – und hier bitte ich um Ihre besondere Aufmerksamkeit – um die Sprache der apokalyptischen Traditionen in der Bibel. Als systematischer Theologe, der nicht Fachmann in der Bibelkunde ist, habe ich mir gleichwohl – nicht zuletzt aus hermeneutischem und dialektischem Interesse – immer wieder die Frage gestellt: Gibt es in der Polyphonie der biblischen Sprachwelt so etwas wie einen Grundton, der beide Testamente des christlichen Glaubens durchzieht? Für mich ist das der apokalyptische Grundton der biblischen Sprachwelt. Man hört ihn und erkennt ihn in der Krisensprache der Propheten und in der Leidenssprache der Psalmen, nicht zuletzt in der Rede vom „Leiden an Gott“ in Kapiteln der Weisheitsliteratur. Diese Sprache der biblischen Apokalyptik sucht dem Schrei der Menschen ein Gedächtnis zu geben und der Zeit der Welt ihre Zeitlichkeit, d. h. ihre Frist. Für diese Sprache ist Gott gleichsam das noch nicht zu Ende gebrachte Geheimnis der Zeit: „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht? Der Wächter antwortet: Es kommt der Morgen, es kommt auch die Nacht. Wenn ihr fragen wollt, kommt wieder, und fragt!“ (vgl. Jes 21,11 f.) Hier bereiten sich die Rede Jesu vom „Wachen“ und der apokalyptische Schrei am Ende des Neuen Testaments, dieser ersten Biographie des Christentums, vor.

Diese so charakterisierte biblische Apokalyptik enthält also keine naive oder extremistische Katastrophenbotschaft, sondern eine Zeitbotschaft, nämlich die epochale Wende von der „Ewigen Zeit“ (wie sie in allen damaligen Religions- und Kulturwelten unterstellt ist) in die Verzeitlichung der Zeit, in ihre Befristung: Die Welt der Menschheit hat nun einen Anfang und ihre Zeit ein Ende.² Die biblische Gottesbotschaft bricht erst-

² Genaueres dazu in JBMGS 5, 14–124.

mals den Bann der „Ewigen Zeit“. Wer vom biblischen Gott spricht, spricht immer auch von der Zeit, von der befristeten Zeit, von ihrem Anfang und ihrem Ende, von Alpha und Omega und vom Wandel der Gottesrede im Seinshorizont zur Gottesrede im Zeithorizont. Dieser späte Einbruch des Zeitlichkeitsdenkens in die Religionen und Kulturen der Welt durch die biblische Apokalyptik darf inzwischen auch als religions- und kulturgeschichtlich diskutabel gelten. Er verweist gewissermaßen auf den religionsgeschichtlichen, den sog. achsenzeitlichen Rang der biblischen Apokalyptik.¹

Diese apokalyptischen Texte der Bibel sind daher in ihrem Kern keineswegs Dokumente leichtsinniger oder zelotisch angeschärfte Untergangphantasien, sie sind auch keine gnostisch-spekulative „Entschleierung der letzten Weltgeheimnisse“, sondern literarische Zeugnisse einer Weltwahrnehmung, die die Antlitze der Leidenden „aufdecken“ will, Zeugnisse einer Weltsicht, die „wacht“ und das „enthüllt“, was wirklich „der Fall ist“ – gegen die in allen Weltanschauungen immer wieder auftauchende Neigung zur mythischen oder metaphysischen Verschleierung des himmelschreienden Unglücks in der Welt und gegen jene kulturelle Amnesie, die heute auch die Leidenden der Vergangenheit unsichtbar und ihre Schreie unhörbar macht. „Schreib, was ist ...“ lautet deshalb der Auftrag zu Beginn der sog. Johannes-Apokalypse des Neuen Testaments (Offb 1,9).

Auch die Jesusgeschichte selbst muss als eine apokalyptische Geschichte verstanden werden, die nicht in der Logostradition Athens, sondern in der anamnetischen Kultur Jerusalems erfahren, erlitten und erzählt wurde. Und für den, der an den biblischen Gott Jesu glaubt, heißt glauben immer auch „aufwachen“, „wachsam sein“, „verantwortlich sein“ – angesichts der augenblicklichen Zustände seiner Welt. In einer geradezu prophetischen Weise hat Dietrich Bonhoeffer diese „apokalyptische Gotteserfahrung“ so definiert: „Gott ist ‚immer‘ gerade ‚heute‘ Gott“.³ (Vgl. die Übersetzung der „Selbstdefinition“ Gottes Exodus 3,14: Ich bin der „Ich-bin-da“.⁴)

Für die biblische Apokalyptik ist die Kontinuität der Zeit kein menschenleeres Kontinuum, sondern die Spur der Leidenden in der Geschich-

¹ N. Cohn, Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse, Frankfurt a. M. 1977.

³ DBW 11: Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932, hg. v. E. Amelung u. Ch. Strohm, München 1991, 332.

⁴ Vgl. dazu JBMGS 5, 72.

te der Menschheit. Ein apokalyptisch gewissenhaftes Christentum kann deshalb dazu anregen, jene einzige „Großerzählung“ zu formulieren, die uns heute – nach der Religions- und Ideologiekritik der Aufklärung, nach Marxismus und nach Nietzsche und den postmodernen Fragmentierungen der Geschichte – überhaupt noch geblieben ist: die Lesbarkeit der Welt als Passionsgeschichte der Menschen.⁵ Sie formuliert – sozusagen *via negativa*, nämlich in einer negativen Dialektik des Eingedenkens fremden Leids – jenen geschichtlichen Universalismus, der unverzichtbar zur christlichen Gottesrede gehört. Universal – also nicht nur Kirchenthema, sondern auch Menschheitsthema – kann die christliche Rede von Gott nämlich nur sein, wenn sie in ihrem Kern eine für fremdes Leid empfindsame, am „Leiden der Anderen“ orientierte und gerechtigkeitssuchende Rede ist. Solcher Universalismus wäre in seinem transkulturellen Ansatz gleichwohl strikt antitotalitär, gewaltfrei und pluralismusfähig. Einen solchen Universalismus muss die christliche Theologie auch heute vertreten.⁶ Gerade heute.

Freilich: Wurde bei der Theologiewerdung des Christentums die die biblischen Traditionen zutiefst beunruhigende Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden nicht zu schnell verwandelt und zu ausschließlich umgesprochen in die Frage nach der Erlösung der Schuldigen? Die christliche Erlösungslehre dramatisierte die Schuldfrage und entspannte die Leidensfrage im Christentum. Lähmte das aber nicht die elementare Empfindlichkeit für das Leid der Anderen und verdüsterte das nicht die biblische Vision von der großen Gottesgerechtigkeit, der doch nach Jesus aller Hunger und Durst zu gelten hätte? Haben sich also die Christen von der Provokation der biblischen Gerechtigkeitsfrage vielleicht zu schnell und zu früh verabschiedet? Hat sich das Christentum – im Lauf der Zeit – zu ausschließlich als eine sündenempfindliche und zu wenig als eine leid-empfindliche Religion interpretiert? Warum tut sich die Kirche mit unschuldigen Opfern immer schwerer als mit schuldigen Tätern? Haben wir womöglich den Schrei der Menschen in den abgründigen Leidensgeschichten ihrer Welt zu schnell und zu unbekümmert aus unserer christlichen Glaubenssprache und Glaubenserfahrung verbannt?

Der christliche Glaube ist jedenfalls ein gerechtigkeitssuchender Glaube. Gewiss, Christen sind dabei immer auch Mystiker, aber eben nicht

⁵ Vgl. JBMGS 3/2, 173, 201, 278 f.; JBMGS 4, §§ 14 u.17.

⁶ Ausführlicheres zu diesem „Universalismus“ der Gottesrede in: JBMGS 3/2, 174–187; JBMGS 6/1, 242–293.

ausschließlich Mystiker im Sinne einer spirituellen Selbsterfahrung, sondern auch im Sinne einer spirituellen Solidaritätserfahrung. Sie sind vor allem „Mystiker mit offenen Augen“. Ihre Mystik ist keine antlitzlose Naturmystik. Sie ist vielmehr eine antlitzsuchende Mystik, die in die Begegnung mit den Anderen, vorweg mit dem Antlitz der Unglücklichen und der Opfer führt. Sie gehorcht in erster Linie der Autorität der Leidenden. Die in diesem Gehorsam aufbrechende und sich abzeichnende Erfahrung wird für diese antlitzsuchende Gerechtigkeitsmystik zum irdischen Vorschein der Nähe Gottes in seinem Christus: „Herr, wann hätten wir dich je leidend gesehen ...?“ heißt es in der sog. Kleinen Apokalypse Mt 25. „Und er antwortete ihnen: Wahrlich, ich sage euch, was ihr einem dieser Geringsten getan habt, habt ihr mir getan.“

Es sind die offenen, die wachen Augen, die in uns den Aufstand gegen die Sinnlosigkeit unschuldigen und ungerechten Leidens anzetteln. Sie sind es, die in uns den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit wecken, nach der großen Gerechtigkeit für alle und die es uns verwehren, uns ausschließlich innerhalb der verkleinerten Maßstäbe unserer reinen Bedürfniswelt einzurichten. „Selig, die Trauernden“, sagt Jesus in der Bergpredigt. „Selig, die Vergesslichen“, verkündet Friedrich Nietzsche als Prophet der Postmoderne.⁷ Gut: Wo kein Gott (mehr) ist, da mag das Vergessenkönnen die einzige Bedingung für ungestörtes Glück sein. Leben aber wir, die wir doch ständig im Angesicht der Anderen leben, wirklich auf solch ungestörtes Glück hin? Zielt unsere Sehnsucht nur auf eine solche „halbierte“ Gerechtigkeit? Was ist, wenn wir uns eines Tages nur noch mit der Waffe des Vergessens gegen das Unglück und die Leiden in der Welt wehren können? Wenn wir also unser eigenes Glück nur auf das mitleidlose Vergessen der Opfer bauen können, auf die Großveranstaltung eines kulturellen Vergessens, in der eine endlose Zeit alle Wunden heilen soll? Woher dann noch der Aufstand für unschuldig und ungerecht Leidende unter uns?

Die Mystik der Mitleidenschaft, der Compassion, zielt nicht auf eine blinde, ausschließlich nach innen gewendete Gotteserfahrung, sondern auf jene „unterbrechende“ Erfahrung, die im Umgang mit den Anderen, die in der zwischenmenschlichen Begegnung von Antlitz zu Antlitz einsetzt. Sie ist mystisch und politisch zugleich. Sie ist insofern „mystisch“, als sie eine Grenzerfahrung der Unantastbarkeit, der „Absolutheit“ und

⁷ KSA 5, 153.

in diesem Sinn eine Art „Gotteswitterung“ sein kann. Und sie ist und bleibt gleichzeitig „politisch“, weil in diesen zwischenmenschlichen „Unterbrechungserfahrungen“ die verletzlich und verletzten Anderen in einer letzten Unverletzlichkeit sichtbar werden können, in jener Unverletzlichkeit des Menschen, die eigentlich unser gesamtes politisches Bewusstsein und Handeln zu prägen hätte: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“

So ist diese politische Mystik der offenen Augen zwar keine Mystik der Politik oder der Politiker, so wie eben auch Jesus kein Politiker war. Aber diese Mystik ist politisch, so wie auch die Botschaft Jesu politisch ist – nicht zwar in einem staatspolitischen Sinn, wohl aber in einem gesellschaftlichen Sinn. Eine christliche Spiritualität, die heute politisch zu sein beansprucht, beruft sich damit auf einen Begriff des Politischen, der gerade durch die politische Aufklärung vom Staat auf die Gesellschaft hin ausgeweitet wurde.⁸ Diese politische Spiritualität unterscheidet dabei durchaus zwischen einer heute geforderten religionsneutralen Säkularität des Staates und dem dialektischen Prozess der Säkularisierung in der Gesellschaft, in dem der religiöse neben dem nichtreligiösen Zeitgenossen, der Glaubende neben dem Nicht- oder Andersglaubenden öffentlich zur Sprache und zur Geltung kommen kann – auch wenn dabei wir Katholiken uns immer wieder, immer noch an einem eigentümlichen Staatlichkeitsfundamentalismus unserer Kirche reiben müssen.

Diese christliche Spiritualität der offenen Augen hat nicht nur im Blick auf das öffentliche Zusammenleben, sondern gerade auch auf das innerkirchliche Gemeindeleben eine durchaus aktuelle Bedeutung. Wo nämlich diese Spiritualität praktiziert wird, lehrt sie die Christen zunächst, dass sie immer mehr „auf Augenhöhe“, von Antlitz zu Antlitz einander begegnen müssen, mehr jedenfalls als das in unseren durchschnittlichen Gemeindefahrungen der Fall sein dürfte. Angesichts des zunehmenden Zerfalls der traditionellen Volkskirche und ihrer bisherigen Größenverhältnisse sind wir ja auch hierzulande auf der Suche nach neuen Gemeindebildern. Die werden wir aber m. E. kaum mit einer pastoralen Strategie erreichen, die sich an territorial zusammengefassten Großpfarreien in sog. „pastoralen Großräumen“ orientiert. Werden nämlich so nicht nur noch anonyme, noch antlitzlosere und beziehungslosere Gemeinden organisiert? Immer wichtiger wird heute der Austausch der Glaubenden untereinander

⁸ Vgl. Exkurs: Politische Mystik? Zum Begriff des Politischen in der Neuen Politischen Theologie, hier in JBMGS 7, 35–38.

der, in dem Glaubensgeschichte und Lebensgeschichte näher zusammenrücken können als in der zumeist erfahrungsfernen Unterweisungssprache des Lehramtes oder der Argumentationssprache der Theologen. Eine Neualphabetisierung der Glaubenswelt mit ihren Anreizen zum zeitgenössischen Nachfolgehändeln tut not! Zeichnet sich nicht gerade darin ein wichtiges Kriterium für den Anlauf zu neuen Gemeindebildern in der Kirche ab? Und könnte sich in solchen Gemeindebildern nicht etwas von der Gründungsgeschichte des Christentums spiegeln: nämlich die zur Eucharistie versammelte Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu, deren gerechtigkeitssuchender Glaube sie immer davor bewahren wird, in den Augen der Welt zur „Sekte“ zu werden?⁹ Schließlich ist der Gott, den die Kirche verkündet, nicht nur ein Kirchenthema, sondern ein Menschheitsthema. Der biblische Gott ist niemandes Privateigentum, auch nicht das der Kirche. Und deshalb hat mich bei der Rede von der „Mystik der offenen Augen“ immer der Eindruck bewegt, dass an den biblischen Gott glauben vor allem und immer wieder heißt: „Wachen, Aufwachen“.

3. Biblische Imperative für heute

Ohne eine Ethik der Konvivialität und ohne eine von ihr gestützte Kultur der Empfindsamkeit wird ein Miteinander unterschiedlicher Kulturwelten auf Dauer nicht gelingen können. Zu diesem Gelingen hätte jedoch ein Christentum, das sich an seiner Wurzel fasst, durchaus etwas beizutragen. Und so gerät das Problem, das uns hier beschäftigt, nicht nur zum Testfall für unsere Demokratie, sondern auch für die moralischen Reserven des Christentums.

Ohne Ehrgeiz auf Vollständigkeit nenne ich zwei jener biblischen Imperative, die für eine Ethik in der interkulturellen Konvivialität von entscheidender Bedeutung sind. Alles hängt davon ab, ob sie sich – angesichts des schleichenden Zerfalls zentraler Wertsysteme – noch verankern lassen in unseren „klassischen“ Gesellschaften und Institutionen, in Familie, Schule, Kirche usw. Die sind schließlich immer noch die bevorzugten Lern- und Tradierungsräume unserer Gesellschaft.

Erstens: „Wachen, aufwachen, die Augen öffnen“. Diese Aufforderung durchzieht immer wieder die biblischen Aussagen. Sie kann geradezu als

⁹ Zu dieser Kirchendefinition vgl. insbesondere JBMGS 6/1, 85–87, 91, 118, 175, 206, 229, 257.

kategorischer Imperativ der biblischen Traditionen gelten. Danach soll das Christentum vor allem auch dies sein: Eine Schule des Sehens, des genauen Hinsehens, und der Glaube dies: eine Ausstattung der Menschen mit wachen Augen, mit Augen für die Anderen, vor allem für jene, die im vertrauten Gesichtskreis zumeist unsichtbar bleiben. Wir Christen freilich setzen in Sachen Gott und Heil nur zu gern auf Unsichtbarkeit, auf Wahrnehmungsferne, auf „unsichtbare Gnade“. Entgegen der landläufigen Rede vom „blinden Glauben“ bestehen die biblischen Traditionen, besteht vor allem Jesus selbst auf Sichtbarkeit, auf Sichtbarmachen, auf gesteigerter Wahrnehmungsbereitschaft und Wahrnehmungspflicht. Blind macht nicht der Glaube, blind macht der Hass, der die Anderen nicht anblickt und sich selbst nicht anblicken lässt. Das Christentum wäre also weder eine besondere Art von Schläfrigkeit, wie sie das neutestamentliche Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen vorführt, noch ein blinder Seelenzauber (vgl. Mt 25,1–13).

Die Menschen werden in diesen biblischen Traditionen immer wieder gekennzeichnet als solche, „die sehen und doch nicht sehen“ (vgl. Mk 8,18), und sie werden aufmerksam gemacht auf ihre Narzissmen, auf ihre elementare Angst vor dem genauen Hinsehen, vor jenem Hinsehen, das sie ins Gesehene unentrinnbar verstrickt und sie nicht unschuldig passieren lässt. Schließlich sind nicht nur die Ohren, sondern auch die Augen ein Organ der Gnade.

Und gibt es nicht besondere Sehbehinderungen heute? Wie wirkt sich die fehlende Antlitz-zu-Antlitz-Kommunikation „im Netz“ auf die Dauer aus? Gerade die allgegenwärtige Flut der Bilder lässt uns leicht erblinden. Die rasende Beschleunigung, in der wir leben, der überstürzte Wechsel im Umgang miteinander und im Verbrauch gewährt kaum mehr verlässliche Anschauung. Immer antlitzloser, unanschaulicher werden unsere Wahrnehmungen, weil wir den begegnenden Menschen und Dingen oft nur noch nachblicken, gewissermaßen nur noch in den Rücken schauen können. Das Sehen, das Hinsehen braucht seine Zeit, es besteht auf einer anderen Gangart der Zeit, es nimmt die Hast aus unserem Leben.

Viele Worte und Gleichnisse Jesu legen das nahe, vorweg das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10,25–37), das uns ein besonderes Exerzitium des Sehens zumutet. An der Straße zwischen Jerusalem und Jericho ist einer unter die Räuber gefallen. Der Priester geht vorüber, sieht und sieht doch nicht, der Levit geht vorüber, sieht und sieht doch nicht. Ihre Religiosität hat keine Augen für die Anderen. Jesus insistiert: Wer nicht aufwacht, wer die Augen nicht öffnet, kurzum, wer nicht genau

hinsieht, ist auch nicht für den Tempel disponiert, ihm bleibt auch das göttliche Geheimnis verschlossen. Im Entdecken, im „Sehen“ von Menschen, die in unserem alltäglichen Gesichtskreis gerne gemieden werden und die deshalb zumeist unsichtbar bleiben, beginnt der Vorschein, beginnt die Sichtbarkeit Gottes unter uns, befinden wir uns in seiner Spur.

Das Aufwachen, das genaue Hinsehen hat auch eine eigene moralische Würde. Ja, es gehört zur Wurzel jeglicher Moral. „Sieh hin und du weißt“, hat der Philosoph Hans Jonas einmal formuliert und das Sehen, die Augen für die Anderen zur Wurzel für eine Kultur der Empfindsamkeit wie auch für eine neue Art universalistischer Moral gemacht. Das „Gewissen“ ist danach ein Wissen, das aus solchem Hinsehen stammt und ohne solches Hinsehen nicht ist, nicht ohne den Versuch, auch dem herausfordernden Antlitz der Armut und den traum- und wunschlosen Augen der Unglücklichen standzuhalten. Was wir die Stimme unseres Gewissens nennen, ist unsere Antwort auf die Heimsuchung durch das fremde, durch das leidende Antlitz.

Zweitens: „Du sollst dir kein Bildnis machen“. Auch dieser biblische Imperativ gehört in eine Ethik der Konvivialität. Er warnt vor Vorurteilen, vor Projektionen, vor „Übertragungen“. Er ist wie die Rückseite jenes ersten Imperativs vom Augen-öffnen: Wer blickt, wird auch angeblickt. Du sollst dich nicht von augenlosen Klischees beherrschen lassen. Du sollst dich ganz schlicht anblicken lassen. Nistet da in uns nicht auch eine elementare Angst vor dem Gesehenwerden, vor dem Angeblicktwerden? Wer erträgt schon die Flut der stummen Blicke, die zahllosen Augen des Elends, das zum Himmel schreit oder nicht mehr schreit, weil es ihm längst die Sprache verschlagen hat? Aus diesem Angeblicktwerden erwächst ein Verantwortungshorizont für Zustände und Situationen, die wir nicht selbst verursacht haben. Diese traum- und wunschlosen Augen klagen eine Solidarität ein, die weit über unsere vertraute Familien- und Nachbarschaftsmoral hinausgeht.

Warum sind unsere gegenwärtigen Debatten um die Integration immer noch so angstbesetzt? Warum ist das Verhältnis zu kulturell fremden Deutschen immer wieder so krisenanfällig? Warum gilt der Fremde spontan als Gefahr, ja als Feind? Weil wir, so unterstellt diese biblische Verhaltensregel, nicht ihm, dem Fremden, begegnen, sondern unserem Bild von ihm und darin noch einmal uns selbst, also dem in uns, worin wir uns selbst fremd und unheimlich sind, unserer Selbstverfeindetheit. Fremdenhass ist projizierter Selbsthass, ist Selbstentlastung zulasten der