



## **Compassion- Initiative**

### **Compassion - Weltprogramm des Christentums**

**Prof. Dr. Johann Baptist Metz, Universität Münster (in Forum 27)**

Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen

I

Wir leben, so sagt man, in einer Welt der unhintergehbaren Pluralität, des konstitutionellen Pluralismus der Kulturen, der Religionen und Weltanschauungen. 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 in unserem Zeitalter der Globalisierung nicht auch Situationen, in denen die formale, die rein verfahrensorientierte Rationalität der Diskurse versagt? Wie auch immer: 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. Gibt es aber in der unwiderruflich anerkannten Vielfalt der Kulturen und Religionen ein alle verpflichtendes und in diesem Sinne wahrheitsfähiges Kriterium der Verständigung? Oder bleibt nun alles der Beliebigkeit des postmodernen Marktes ausgeliefert? Führt die Globalisierung im Bereich der Religionen und Kulturen am Ende zur Trivialisierung? Die ganze Widersprüchlichkeit der Situation lässt sich gegenwärtig gut ablesen an dem inzwischen schon zum Bestseller avancierten Buch "Kampf der Kulturen" von Samuel Huntington. Huntington warnt zwar vor einer Universalisierung der sogenannten "westlichen Werte", gleichzeitig tritt aber auch er für so etwas wie eine universelle Moral ein, die im Fall ihrer systematischen Verletzung sogar zur Intervention nötigen kann. Was ist da gemeint? Welches sind die Kriterien und die Eigenart solcher Universalität? Worin wurzelt die Verantwortung?

Mein Vorschlag zielt auf das Gottesgedächtnis der biblischen Traditionen, soweit es sich als Leidensgedächtnis der Menschen formuliert. In ihm ist der Universalismus, gewissermaßen das Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des konstitutionellen Pluralismus verankert. Beginnen wir mit der "schwierigen Universalität": Gibt es überhaupt einen pluralismusverträglichen Universalismus, der mehr und anderes ist als ein Universalismus der Verfahrensweisen? Gibt es also einen pluralismusverträglichen Universalismus, der nicht völlig von allen Geltungsansprüchen entkleidet ist?

Die Rede von Gott ist allemal eine universalistische Rede. Gott ist entweder ein Menschheitsthema oder überhaupt kein Thema. Götter sind pluralisierbar und regionalisierbar, nicht aber Gott. Er ist nur "mein" Gott, wenn er auch "dein" Gott sein kann, er ist nur "unser" Gott, wenn er auch als der Gott aller anderen Menschen bekannt und angebetet werden kann. Gott eignet sich nicht zur Legitimierung und Befestigung des Freund-Feind-Verhältnisses unter den Menschen. Der Gottesgedanke ist - elementar - ein Friedensgedanke.

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

Die Rede vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist, ist nicht Auszug irgendeines Monotheismus, sondern eines "schwachen", eines verletzbaren, eines empathischen Monotheismus, sie ist in ihrem Kern eine leidempfindliche Gottesrede. Bei diesem biblischen Monotheismus handelt es sich um einen "reflexiven Monotheismus". Das will zweierlei besagen: Zum einen ist dieser Monotheismus von einer Figur der "biblischen Aufklärung" begleitet, d.h. er enthält zwar Elemente eines archaischen Monotheismus mit seinen Gewaltmythen und seinen Freund-Feind-Bildern, gleichzeitig kennt er aber ein "Bilderverbot", eine radikale Mythenkritik und die negative Theologie der Propheten; zum andern ist die Gottesrede der biblischen Traditionen eine Rede, die durch die ebenso unbeantwortbare wie unvergessliche Theodizeefrage - also durch die Frage nach dem Leid in Gottes guter Schöpfung - konstitutionell "gebrochen" ist, eine Rede, die nicht eine Antwort, sondern eine Frage zuviel hat. Sie ist deshalb eine Gottesrede, die sich nur über die Leidensfrage, über die memoria passionis, über das Eingedenken des Leids, des Leids der anderen - bis hin zum Leid der Feinde - universalisieren kann. Universal, also für alle Menschen bedeutsam, kann die Gottesrede nur sein, wenn sie in ihrem Kern eine für fremdes Leid empfindliche Gottesrede ist. Das Ringen um diesen Monotheismus (im Hintergrund der europäischen Moderne) hat vermutlich ausschlaggebende Bedeutung bei den gegenwärtig viel besprochenen Kulturkonflikten - z.B. zwischen der politischen Kultur des Westens und der der islamischen Länder. Ich halte es für aussichtslos, bei diesen und analogen Auseinandersetzungen das "monotheistische Prinzip" überhaupt ausschalten zu wollen. Es geht vielmehr darum, die Züge dieses leidempfindlichen, dieses "schwachen" Monotheismus in den Traditionen aller drei großen monotheistischen Religionen anzurufen und einzuklagen - bei den Juden, bei den Christen und bei den Moslems.

Die biblischen Traditionen der Gottesrede und die neutestamentlichen Jesusgeschichten

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

Diese Empfindlichkeit für das Leid der anderen kennzeichnet Jesu "neue Art zu Leben". Sie ist m.E. der stärkste Ausdruck jener Liebe, die er meinte, wenn er - übrigens ganz in der Tendenz seines jüdischen Erbes - von der unzertrennlichen Einheit von Gottes- und Nächstenliebe sprach. Es gibt Parabeln Jesu, mit denen er sich in besonderer Weise in das Gedächtnis der Menschheit hineinerzählt hat. Dazu gehört vorweg das bekannte Gleichnis vom "Barmherzigen Samariter", dieses Gleichnis mit seiner Kritik am Priester und am Leviten, die beide "in höherem Interesse" an dem unter die Räuber Gefallenen vorübergehen. Wer "Gott" im Sinne Jesu sucht, kennt hier kein dispensierendes "höheres Interesse". Wer "Gott" im Sinne Jesu sagt, nimmt die Verletzung der vorgefassten religiösen Vorstellungen durch das Unglück der anderen in Kauf. Von Gott Jesu reden, heißt unbedingt, fremdes Leid zur Sprache bringen und versäumte Verantwortung, verweigerter Solidarität beklagen. In der Bildersprache einer archaischen Provinzgesellschaft - und natürlich unbekümmert um die Strukturprobleme spätmoderner Gesellschaften - weist diese Parabel in die Leidempfindlichkeit der Gottesrede ein. Dabei ist diese Empfindlichkeit für fremdes Leid nicht die moralische Konsequenz, sondern die imaginative Voraussetzung der biblischen Rede von Gott.

Das Christentum hatte schon sehr früh große Schwierigkeiten mit der ihr angesprochenen elementaren Leidempfindlichkeit seiner Botschaft. Die die biblischen Traditionen beunruhigende Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden wurde allzu schnell verwandelt in die Frage nach der Erlösung der Schuldigen. Die Leidensfrage geriet in einen "soteriologischen Zirkel", die christliche Soteriologie stellte die Theodizeefrage still. Das Christentum verwandelte sich aus einer primär leidempfindlichen in eine primär sündenempfindliche Religion. Nicht mehr dem Leid der Kreatur galt der erste Blick, sondern ihrer Schuld. Das lähmte die Elementarempfindlichkeit für das fremde Leid und verdüsterte die biblische Vision von der großen Gottesgerechtigkeit, der doch nach Jesus aller Hunger und Durst zu gelten hätte.

Im Ringen um einen pluralismusverträglichen Universalismus ist die Konzentration auf diese elementare Leidempfindlichkeit der biblischen Gottesbotschaft von entscheidender Bedeutung. Dieser Universalismus wird im Christentum nicht durch eine verfahrensrationalen Entsubstantialisierung von Geltungsansprüchen gewonnen; die christliche Theologie ordnet hier vielmehr der rein formalen Verfahrensuniversalität eine bestimmte Universalität vor: die Universalität der Leidenserfahrung, in die die Theologie mit ihrer unvergeßlichen wie unbeantwortbaren Theodizeefrage und in die die Reich-Gottes-Parabeln Jesu verweisen. Der damit angesprochene Universalismus des Leidens ist ein "negativer Universalismus" und als solcher kann er auch unter Pluralitätsbedingungen und in globalisierten Verhältnissen ideologiefrei formuliert werden.

### III

Immer wieder habe ich versucht, ein überzeugendes deutsches Wort für die elementare Leidempfindlichkeit der christlichen Botschaft zu finden. "Mitleid" verweist zu sehr in die reine Gefühlswelt, klingt allemal privatisierend, und auch das Fremdwort "Empathie" klingt mir zu unpolitisch und zu unsozial. So bleibe ich bei dem Wort, mit dem ich bei nichtdeutschsprachigen Zuhörern weniger Schwierigkeiten hatte: bei "Compassion". Diese gerechtigkeitssuchende Compassion ist das Schlüsselwort für das Weltprogramm des Christentums im Zeitalter der Globalisierung. 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.

Apropos "Compassion": Inzwischen habe ich auf eine eindrucksvolle Koinzidenz nicht nur im gesuchten Begriff, sondern auch in der intendierten Sache hinzuweisen. Als ich meine Überlegungen zur Compassion in Wien vortrug\*, wurde ich auf ein "Freiburger Experiment" aufmerksam gemacht. In Freiburg, so erfuhr ich, wurde in den letzten Jahren in kirchlicher Trägerschaft ein Schulprojekt namens "Compassion" entwickelt, ein Modellprojekt für soziales Lernen, gewissermaßen ein Lernfach "Mitleidenschaft", das unter dem Stichwort "Compassion" das moralische und soziale Verhalten junger Menschen in unsern hochkomplexen, religiösen kulturell pluralen Gesellschaften einübt. Bei einer Einladung nach Freiburg wurde mir der Zusammenklang zwischen diesem Basisprojekt zur Compassion und meinen theologischen Überlegungen zur elementaren Leidempfindlichkeit der biblischen Botschaft deutlich.

Hier will ich kurz die weltweite, auf die Situation der Menschheit im Ganzen zielende Bedeutung dieser Compassion verfolgen. Diese Compassion schickt nämlich an die Front der politischen, der sozialen und kulturellen Konflikte in der heutigen Welt. Fremdes Leid wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen, ist die unbedingte Voraussetzung aller künftigen Friedenspolitik, aller neuen Formen sozialer Solidarität angesichts des eskalierenden Risses zwischen Arm und Reich und aller verheißungsvollen Verständigung der Kultur- und Religionswelten. Was wäre im ehemaligen Jugoslawien geschehen, wenn die dortigen Ethnien, ob christlich oder muslimisch geprägt, nach diesem Imperativ der Compassion gehandelt hätten? Wenn sie sich also nicht nur der eigenen Leiden, sondern auch der Leiden der anderen, der Leiden ihrer bisherigen Feinde erinnert hätten? Wie viel unsägliches Leid wäre vermieden worden? Was wäre mit den Bürgerkriegen in Nordirland oder in Libanon, wenn Christen nicht immer wieder - wie eben auch im Gang durch die Jahrhunderte - diese Compassion verraten oder vergessen hätten? Und nur wenn auch unter uns - in der neuen EU eine von dieser Compassion inspirierte politische Kultur zunimmt, wächst die Aussicht darauf, dass Europa eine blühende, nicht eine brennende multikulturelle Landschaft sein wird, eine Friedenslandschaft und nicht eine Landschaft implodierender Gewalt, also nicht eine Landschaft eskalierender Bürgerkriege.

Diese Compassion hat auch eine anamnetische Tiefenstruktur, die mir für eine Politik der Freiheit und der gegenseitigen Anerkennung unverzichtbar erscheint. Compassion ist auch Eingedenken vergangener Leiden und damit Protest gegen die Vergesslichkeit der modernen Freiheit. Was wäre denn, wenn sich die Menschen eines Tages nur noch mit der Waffe des Vergessens gegen das Unglück in der Welt wehren könnten, wenn sie ihr Glück nur noch auf das mitleidlose Vergessen der Opfer bauen könnten, also auf eine Kultur der Amnesie, in der allenfalls die Zeit alle Wunden heilt? Woraus würde sich dann noch der Aufstand gegen die Sinnlosigkeit der Leiden in der Welt nähren, was würde dann noch zur Aufmerksamkeit für das fremde Leid und die Vision einer neuen, größeren Gerechtigkeit inspirieren? Was würde Freiheit noch kostbar machen? Die Compassion

protestiert gegen einen Pragmatismus der Freiheit, der sich vom Leidensgedächtnis losgesagt hat und so zunehmend moralisch erblindet. Es kann schließlich in der Politik der Freiheit nicht nur um das Verhältnis der einen Diskurspartner zu den anderen Diskurspartnern gehen, sondern - fundamentaler - um das Verhältnis der Einen zu den bedrohten und geopferten Anderen. Die Politik der Freiheit wurzelt in Anerkennung und Eingedenken. Strikt symmetrische Anerkennungsverhältnisse, wie sie Konzept unserer fortgeschrittenen Diskursgesellschaften unterstellt werden, kommen letztlich über eine Logik der Markt-, der Tausch- und Konkurrenzverhältnisse nicht hinaus. Erst asymmetrische Anerkennungsverhältnisse, erst die Zuwendung der Einen zu den ausgegrenzten und zerstörten Anderen bricht die Gewalt der Logik des Marktes. Nicht wenige werden in dieser Betonung der Asymmetrie einen zu emphatischen Politikbegriff vermuten. Tatsächlich reklamiert er jedoch nur das unverzichtbare Verhältnis von Politik und Moral. Ohne diese "moralische Implikation" wäre Politik, wäre Weltpolitik nur das, als was sie heute bereits weithin scheint: die Geisel von Ökonomie und Technik und ihren sogenannten "Sachzwängen" im Zeitalter der Globalisierung.

#### IV

Compassion (in der erläuterten Bedeutung) wäre die biblische Mitgift für ein sittliches Weltprogramm in diesem Zeitalter der Globalisierung. Nun ist in den gegenwärtigen Versuchen, ein globales Ethos zu formulieren, häufig von einem sittlichen Universalismus die Rede, der auf der Basis eines sogenannten Minimalkonsenses zwischen den Religionen und Kulturen angestrebt wird. Doch sittlicher Universalismus ist kein Konsensprodukt. Er wurzelt vielmehr in der unbedingten Anerkennung einer Autorität, die freilich auch in den großen Religionen und Kulturen der Menschheit angerufen werden kann: in der Anerkennung der Autorität der Leidenden, wie ich sie hier in extremer Abkürzung nennen möchte. Diese Autorität der Leidenden ist nach den Kriterien von Konsens und Diskurs "schwach". Ihr gegenüber geht der Gehorsam der Verständigung und dem Diskurs voraus - und zwar um den Preis jeglicher Moralität. "Sieh hin - und du weißt", hatte das einmal der Philosoph Hans Jonas formuliert.

Diesem Gehorsam bleibt jede Ethik unterworfen, die am Ende nicht zur reinen "Verträglichkeitsethik" werden will, nicht zur Akzeptanz- oder Rechtfertigungsethik in unserer wissenschaftlich-technologischen Weltzivilisation, in der nicht mehr Ziele und Grenzen menschlichen Handelns definiert werden, sondern in der nur eine Versöhnung dieses Handelns mit immer neu auftauchenden "Sachzwängen" aus Ökonomie und Technik gesucht wird. Wo zum Beispiel bliebe denn noch der ethische Einspruch gegen eine Biotechnik, in der "der Mensch" nur als das letzte, noch nicht völlig durchexperimentierte Stück Natur gilt? Wie lange werden die Gesetze gegen das Klonen von Menschen wirklich halten?

Diesem Gehorsam bleibt aber auch die Kirche unterworfen. Er ist also kein willkommenes Faustpfand der Kirche für ihre innerkirchlichen Gehorsamsforderungen. Dieser Gehorsam kann nicht noch einmal ekklesiologisch verschlüsselt werden, denn die Autorität der Leidenden, der dieser Gehorsam gilt, ist auch für die Kirche unhintergebar. Und so kann dieser Gehorsam gerade auch zur Kritik am konkreten kirchlichen Verhalten werden. Hat etwa die Gottesverkündigung der Kirche nicht zu sehr vergessen, dass sich die Gottesrede der biblischen Traditionen im Eingedenken fremden Leids buchstabiert, dass also das dogmatische Gottesgedächtnis nicht vom himmelschreienden Leidesgedächtnis 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 verkündet wird? Wirkt die Verkündigung der Kirche vielleicht deshalb zuweilen so fundamentalistisch, weil in ihr die Autorität Gottes von der Autorität der Leidenden getrennt ist, obwohl doch Jesus selbst in seiner berühmten Gerichtsparabel (Mt. 25) die gesamte Menschheitsgeschichte jedem unter die Autorität der Leidenden gestellt hat?

Für mich ist diese Autorität der Leidenden die einzige, in der sich die Autorität eines richtenden Gottes in der Welt für alle Menschen manifestieren kann. Im Gehorsam ihr gegenüber konstituiert sich das moralische Gewissen, und was wir die Stimme dieses Gewissens nennen, ist unsere Reaktion die Heimsuchung durch dieses fremde Leid. Ich weiß, dies alles bedürfte einer näheren Präzisierung, vor allem aber auch der genaueren Bestimmung der Leidenden als unschuldig, als ungerecht Leidender, wie ich das in Überlegungen zur "Politischen Theologie" versucht habe.

V

Man darf wohl sagen, dass alle großen Religionen der Menschheit um eine Mystik des Leidens konzentriert sind. Und das wäre m.E. auch die Basis einer Koalition der Religionen zur Rettung und Beförderung der sozialen und politischen Compassion in unserer Welt - im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen ungerechten und unschuldigen 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 menschenleeren Systemen der Ökonomie, der Technik und ihrer Kultur- und Informationsindustrie verschwindet und in der die Politik immer mehr ihren Primat an eine Weltwirtschaft mit ihren vom Menschen bereits abstrahierenden Marktgesetzen zu verlieren droht. Hier wäre diese Ökumene der Compassion ein politisches Ereignis, nicht, damit einer traumtänzerischen Gesinnungspolitik oder gar einer fundamentalistischen Religionspolitik das Wort geredet werde, sondern damit gewissenhafte Weltpolitik von den Weltreligionen gestützt werde.

Dabei wird es m.E. künftig vor allem um eine wichtige Frage gehen: Wie verhalten sich zwei klassische Formen dieser Leidensmystik zum Umgang mit fremdem Leid? Zum einen handelt es sich um die Leidensmystik der biblisch-monotheistischen Traditionen, zum anderen um die Leidensmystik in den fernöstlichen, speziell in den buddhistischen Traditionen, die auch in der postmodernen Welt des Westens, in der Welt nach dem proklamierten "Tod Gottes" immer mehr Anhänger gewinnt.

Die Mystik der Bibel - in monotheistischen Traditionen - ist in ihrem Kern eine politische Mystik, näher hin eine Mystik der politischen, der sozialen Compassion. Ihr kategorischer Imperativ lautet: Aufwachen, die Augen öffnen! Jesus lehrt nicht eine Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine Mystik der offenen Augen und damit der unbedingten Wahrnehmungspflicht für fremdes Leid. Dabei rechnet er in seinen Gleichnissen mit unseren kreatürlichen Sehschwierigkeiten, mit unseren eingeborenen Narzissmen. 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 uneindringbar verstrickt und nicht unschuldig passieren lässt? "Sieh hin - und du weißt".

Aus den Gründungslegenden des Buddhismus wird deutlich, dass auch Buddha in der Begegnung mit fremdem Leid sich wandelt, gewiss. Doch schließlich flieht er in den Königspalast in seinem Inneren, um in der Mystik der geschlossenen Augen die

Landschaft zu finden, die immun ist gegen alles Leid. Demgegenüber ist die biblisch-monotheistische Mystik, ist die Mystik Jesu eine "schwache" und "verletzbare" Mystik. Jesus kann sich über die Landschaft des Leidens nicht erheben, seine Mystik mündet in einen Schrei. Und die Wege der Nachfolge führen in die Compassion.

## VI

Mag sein, dass viele ein solches Christentum der Compassion für vage Pastoralromantik halten. Gewiss, diese Compassion ist eine Übertreibung - so wie das Christentum, so wie die Nachfolge, so wie Gott -. In der Sprache einer in sich selbst verfestigten bürgerlichen Religion, die vor nichts so viel Angst hat wie vor dem eigenen Scheitern und dem Eingeständnis eigener Schuld, lässt sie sich nicht besprechen. Gibt es also für ein Christentum der Compassion, der gesteigerten Empfindlichkeit für fremdes Leid, überhaupt offene Ohren unter uns? Und wie steht es gerade um die jungen Menschen und ihr Verhältnis zu dieser Compassion? Ich kann da schließlich - inzwischen ermutigt durch das "Freiburger Experiment zur Compassion" - nur mit einer Gegenfrage antworten: Wem sollte man diese primäre Provokation der Botschaft Jesu und das Übertreibende an ihr zutrauen können? Wem sollte man die abenteuerliche Vorstellung zumuten können, für andere dazusein, ehe man überhaupt etwas von ihnen hat? Wem könnte man die damit angebotene "andere Art zu leben" überhaupt anbieten? Wem, wenn nicht gerade jungen Menschen?

Johann Baptist Metz