

Peter Rottländer

Die Eine Welt: Chance oder Gefahr für die Weltkirche?

In der gegenwärtigen mit weltkirchlichen Fragen befaßten theologischen Diskussion spielen die beiden Begriffe «Eine Welt» und «Inkulturation» eine wichtige Rolle, wobei häufig wenig beachtet wird, daß gerade diese beiden Begriffe gegenläufige Prozesse kennzeichnen: Mit dem Ausdruck Eine Welt wird das Verschwinden von Grenzen und Differenzen beschrieben, wohingegen bei der Inkulturation die Betonung von Differenz und Andersheit und der Versuch, sie vor Nivellierung zu schützen, den Ausgangspunkt der Bemühungen bilden. In der einen Sicht erscheint die Welt als ein rapide homogener werdender Raum, der immer mehr die Metapher vom globalen Dorf aufdrängt, während in der Sicht der Inkulturation die Welt als von unterschiedlichen Kulturen geprägt unterstellt wird, die das Christentum zum Wagnis einer Identitätsfindung in multikultureller Verschiedenheit drängen. Die folgenden Überlegungen kreisen um eine Verhältnisbestimmung zwischen beiden Tendenzen.

Eine Welt — sozioökonomisch

Bei der Überreichung eines Filmpreises sagte ein Schauspieler der Fernsehserie Dallas (Dynasty), das Schönste an seiner Arbeit sei, daß er sich überall in der Welt, ganz gleich wo er hinkomme, sofort zu Hause fühle, weil überall Dallas (Dynasty) gesehen werde. Vermutlich hat er kaum übertrieben. Die Homogenisierung der Welt durch die Massenmedien ist ein augenfälliges Merkmal der Einen Welt, das selbst dem flüchtigen Blick des durchreisenden Touristen nicht entgeht.

Es wäre verkürzt, hier ausschließlich einen auf die Ebene (der Entfremdung) des Bewußtseins konzentrierten Neokolonialismus zu vermuten, der die Menschen von ihrer unter anderen Vorzeichen stehenden realen Lebenssituation abtrennt: Der Siegeszug der westlichen Zivilisation

und ihrer «Kultur der Waren» erfaßt alle gesellschaftlichen Bereiche. So zeigt ein Blick auf die globalen ökonomischen Entwicklungen, daß der Weltmarkt in den letzten Jahrzehnten immer mehr und erstmalig zu einem voll entwickelten Markt geworden ist. In seiner Studie zum «Sachzwang Weltmarkt» zeigt der Ökonom E. Altvater, daß sich in den 50er Jahren dieses Jahrhunderts vor allem eine schnelle Ausweitung des *Welthandels* realisierte, während seit den 60er Jahren «neben dem Warenkapital auch das *produktive Kapital* internationalisiert» wird¹: «Mit der Errichtung des Weltwährungssystems von Bretton Woods 1944, mit dem GATT-Abkommen wenig später (auch wenn es nur ein blasser Abklatsch des in der Havanna-Charter vorgesehenen Freihandelssystems war) und den großzügigen Hilfeleistungen der USA an das vom Krieg hart betroffene Westeuropa (Marshall-Plan) entstand tatsächlich auch ein *institutioneller Rahmen* für die Internationalisierung der Waren-, Kapital- und Geldzirkulation. Und in dem Maße, wie der ökonomische Internationalisierungsprozeß vorankam, verallgemeinerten sich Konsum- und Lebensformen der Menschen und politische Regulierungstypen gesellschaftlicher Konflikte. Eine spezifische gesellschaftliche Rationalität erreichte eine globale Reichweite und konnte so... selbst bislang «abgelegene» Regionen in ihren Bann ziehen.»²

Hinzu kommt auf der politischen Ebene ein differenziertes System internationaler politischer Organisationen, die den Weltmarkt strukturieren (vgl. z.B. UNO, Internationaler Währungsfond, Weltbank, GATT usw.). Der Weltmarkt greift im Verbund mit dem jeweiligen Nationalstaat selbst in die abgelegensten Regionen ein und krepelt sie auf seine Logik und Bedürfnisse hin um. E. Altvater zeigt dies exemplarisch für das Amazonasgebiet Brasiliens. Die «Inwertsetzung» dieser Region verändert auch die dortige Kultur zutiefst, bis hin zu den elementaren Wahrnehmungsweisen von Raum und Zeit³.

Eine Welt — ökologisch

Wenn gegenwärtig von der Einen Welt gesprochen wird, steht allerdings meist nicht die Entwicklung des Weltmarktes im Zentrum der Überlegungen, sondern eher ihre Kehrseite: die Einsicht in die globalen ökologischen Vernetzungen und die von der Ignoranz gegenüber die-

sen ökologischen Dynamiken hervorgebrachten Bedrohungen der Natur und damit der gesamten Menschheit. Zumindest das Bewußtsein dieser Problematik erobert zur Zeit in beeindruckender Geschwindigkeit Köpfe und Herzen der Menschen und macht die jeden angehende Bedeutung auch weit entfernt stattfindender Prozesse plausibel. So gelingt es Solidaritätsgruppen, die in der Ersten Welt gegen die Bedrohung des Lebens der Indianer bei der Erschließung des brasilianischen Amazonasraumes protestieren, erst dann, relevante politische Aufmerksamkeit zu erreichen, wenn sie darauf hinweisen können, daß die Vernichtung des amazonischen Regenwaldes katastrophale ökologische Folgen globalen Ausmaßes nach sich zieht. Die erwachende Sensibilität für diese Probleme kommt nun unter Umständen indirekt auch den Indianern zugute.

Die Entstehung eines Bewußtseins von der Einen Welt durch Einsicht in die ökologischen Zusammenhänge soll hier nicht weiter diskutiert, sondern nur als Faktum benannt werden. Auch die wichtige Frage, wie sich westliche Zivilisation und ökologische Herausforderung zueinander verhalten, kann nur als Problemanzeige genannt werden: Viele in ökologischen Fragen besonders Engagierte verstehen die in der Ökologie thematisierten Prozesse als mit der westlichen Zivilisation letztlich nicht vereinbar (und würden die Ökologie einer Eine-Welt-Solidarität zuordnen, wie sie im abschließenden Abschnitt angesprochen wird). Nachdenklich stimmt dabei allerdings, daß gerade die Eliten in der westlichen Zivilisation durchweg ausgesprochen aufnahme- und handlungsbereit auf die ökologischen Herausforderungen reagieren.

Die Eine Welt ohne Alternative?

Lange Zeit wurden — insbesondere in der Dritten Welt — unter dem Stichwort des Sozialismus verschiedenste Konzepte zusammengefaßt, die alle darin übereinkamen, die Vorherrschaft des Marktes bzw. des Wertgesetzes und seiner Rationalität zu brechen, so daß das Leben nicht mehr von einer willkürlich und subjektlos regierenden Ökonomie durchdrungen und bestimmt würde. Auf diesem Wege hätten die strukturellen Voraussetzungen für die Erhaltung und Entfaltung einer multikulturellen Realität geschaffen werden können. Nun ist die Bilanz der Versuche

zum Aufbau des Sozialismus in dieser Hinsicht nicht gerade ermutigend. Schon 1980 schrieb H.M. Enzensberger, einst glühender Vertreter grundlegender Alternativen: «Seitdem das letzte alternative Projekt der Geschichte, das Projekt Mao Tse-Tungs aufgegeben worden ist, scheint es nur noch eine Zukunft zu geben. Die Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas sind einem universellen Cargo-Kult verfallen: Alles Neue kommt, im Guten und im Bösen, aus den Industrieländern, und alles Alte muß diesem Neuen zum Opfer gebracht werden.»⁴

Inzwischen hat sich diese Problematik noch verschärft. Nicht nur China, sondern auch die Sowjetunion befindet sich in einem umfassenden Umbruchprozeß, bei dem noch nicht klar ist, ob er zu einer neuen, attraktiveren Gestalt des Sozialismus führt oder zu zunehmenden Angleichungen zumindest der Ökonomie dieser Länder an westliche Modelle.

Länder der Dritten Welt, die versucht haben, eine sozialistische Gesellschaft aufzubauen, sind durchweg ökonomisch in große Schwierigkeiten geraten. Wie immer man dabei das Verhältnis von äußerem Druck und inneren Problemen näher bestimmt, es wird inzwischen allgemein anerkannt, daß durchgängig auch erhebliche innere Strukturprobleme für diese ökonomische Krise mitverantwortlich sind. Ein wichtiges Moment der Reaktion auf diese Krisen besteht gegenwärtig darin, (weltmarkt-)strukturanpassende Maßnahmen durchzuführen, was aber den Verzicht auf grundlegend alternative Entwicklungswege impliziert. Mit Blick auf die Dritte Welt sagt H.M. Enzensberger kurz und bündig: «Eine exotische Alternative zur industriellen Zivilisation existiert nicht mehr.»⁵

Auch wenn man es nicht so eindeutig und endgültig sieht, kann auf jeden Fall festgehalten werden, daß weltweit so etwas wie eine Neubewertung marktwirtschaftlicher Elemente stattfindet. Dies verschärft die Frage nach der Möglichkeit einer multikulturellen Welt, die nicht innerlich längst vom kapitalistischen Weltmarkt auf einen gemeinsamen Nenner gebracht und infolgedessen folklorisiert worden ist.

Gesellschaftstheoretische Einschätzung der Einen Welt

Damit ist die Frage nach dem Verhältnis des globalen Siegeszuges der westlichen Zivilisation zu

den nichtwestlichen Kulturen gestellt. Bleiben die anderen Kulturen im Prozeß der «Modernisierung» der betreffenden Länder in ihrer gesellschaftlichen Stellung weitgehend erhalten oder werden sie so umgewandelt, daß sie zwar äußerlich weiterexistieren, aber jede essentiell lebensprägende Kraft für die Menschen eingebüßt haben? In einem neueren Aufsatz mit dem Titel «Kultur und Entwicklung» stellen sich die Entwicklungstheoretiker U. Menzel und D. Senghaas dieser Problematik, allerdings unter der etwas technokratischen Fragestellung, ob andere Kulturen «Entwicklung» behindern. Sie wollen dabei weder eine (allemaal künstliche) Renaissance der traditionellen Kultur noch eine totale Verwestlichung propagieren, sondern erwarten Entwicklungserfolge gerade aus einer Kombination von Innovationen im sozioökonomischen Bereich und kultureller Selbstfindung. Sieht dies nach einer Synthese aus, so zeigt ihre unmittelbar folgende Bemerkung, wie sich die Gewichte in dieser Kombination verlagern: «Je erfolgreicher jedoch solche Maßnahmen dann sind, umso mehr verwestlicht sich unausweichlich die jeweilige *Wirtschaftsstruktur*, und umso mehr tritt die spezifische kulturelle Identität gegenüber der ökonomischen Eigendynamik relativ in den Hintergrund.»⁶

Dies verweist auf Einschätzungen der westlichen Zivilisation als eines totalitären Prozesses im Weltmaßstab, wie sie etwa von der Kritischen Theorie, insbesondere von T. W. Adorno und H. Marcuse entwickelt worden sind. Ursprünglich ausgegangen von der Marxschen Wertlehre bzw. der Verdinglichungsproblematik, die sie ausweiteten im Sinne der Kritik einer Vernunft, die auf Naturbeherrschung gründet, kommen sie zum Begriff einer negativen Totalität, eines umfassenden objektiven Verblendungszusammenhangs, der seine Negation nicht mehr aus sich selbst hervorbringt. «Als ein technologisches Universum ist die fortgeschrittene Industriegesellschaft ein *politisches* Universum — die späteste Stufe der Verwirklichung eines spezifischen geschichtlichen *Entwurfs* — nämlich die Erfahrung, Umgestaltung und Organisation der Natur als des bloßen Stoffs von Herrschaft. Indem der Entwurf sich entfaltet, modelt er das gesamte Universum von Sprache und Handeln, von geistiger und materieller Kultur. Im Medium der Technik verschmelzen Kultur, Politik und Wirtschaft zu einem allgegenwärtigen System, das alle Alternati-

ven in sich aufnimmt oder abstößt» (H. Marcuse)⁷.

In dieser Deutungslinie bleibt auch kein Platz mehr für die Hoffnung auf außereuropäische Kulturen und deren Kraft zu einer alternativen Weise der Weltgestaltung. Durch eine vor allem aufgrund von technologischen Innovationen gewonnene neue Qualität in der Durchdringung anderer Kulturen scheint die westliche Zivilisation heute erstmalig in der Lage zu sein, auch solche Kulturen, die ihr zum Teil schon jahrhundertlang standgehalten haben, in ihren Bannkreis zu ziehen und ihrer eigenständigen Lebenskraft zu berauben. H. M. Enzensberger formuliert diese Einschätzung konkret-anschaulich: «Unsere idiotische Architektur, unsere Supermärkte, unsere Drei-Zimmer-Wohnungen, unsere Kosmetika, unsere Fernsehprogramme, die sich über den ganzen Erdball ausbreiten, sind nur einzelne Momente einer offenbar unwiderstehlichen Totalität. Wir haben mit den «ehernen Gesetzen der Geschichte» mehr als einen Reifall erlebt, aber ein Mensch, der fernsieht, ist und bleibt ein anderer als der, der sich Geschichten erzählen läßt. Eine These des Marxismus, die bisher noch niemand widerlegt hat, besagt, daß die entfesselten Produktivkräfte der kapitalistischen Industrie mit jedem widerpenstigen Erbe, jedem autonomen Überbau fertigwerden. Sie sind der Bulldozer der Weltgeschichte, der alles abräumt, was sich in seinen Weg stellt, und jede traditionelle Kultur planiert.»⁸

Im Bereich der Theologie macht sich etwa J. B. Metz diese Einschätzung weitgehend zu eigen, verbindet sie aber — die Kritische Theorie ebenso aufnehmend wie ihr widersprechend — mit der These von der rettenden Kraft des Gottesgedächtnisses, von der her den subjektauflösenden Tendenzen der westlichen Zivilisation, widerstanden werden könne⁹. Exemplarisch versucht Metz damit für den Bereich der Religion zu zeigen, daß es prinzipiell möglich ist, die umfassende Eindimensionalisierung zu durchbrechen. Die daran anschließende Frage lautet, ob dies einzig von der Religion her gedacht werden kann, oder ob Impulse zur Abwendung der Selbsterstörung der Moderne ebenfalls aus anderen gesellschaftlichen Bereichen zu erhoffen sind. Dies führt zu Ansätzen, die den alles durchdringenden, den totalitären Charakter der westlichen Zivilisation bestreiten.

Im weiteren Bereich der Kritischen Theorie ist es insbesondere J. Habermas, der der These von der umfassenden Verdinglichung widerspricht, ohne hinter das von der «älteren» Kritischen Theorie erreichte Niveau zurückzufallen. Er versucht mit seiner Unterscheidung von System und Lebenswelt und der damit verbundenen Unterscheidung von instrumenteller (bzw. funktionalistischer) und kommunikativer Vernunft, eine «duale» Grundlage des Prozesses westlicher Gesellschaftsentwicklung aufzuweisen und so der verdinglichenden Systemrationalität von Anfang an das Potential einer Logik kommunikativer Vernunft entgegenzustellen, das sich aus dem lebensweltlichen Eigensinn speist. Praktisch erweist sich die Angemessenheit dieses Konzeptes für Habermas in der Gegenwart vor allem im Rekurs auf das Aufbegehren gegen die Systemrationalität im Kontext der Industrienationen selbst, wie es sich etwa in den «neuen sozialen Bewegungen» artikuliert. Gerade weil auf einen inneren Widerspruch der westlichen Zivilisation selbst zurückgegriffen werden kann, ist Raum geschaffen für die Denkbarkeit einer weiterbestehenden lebenprägenden Kraft außer-europäischer Kulturen auch dann, wenn die entsprechenden Länder sich nach westlichem Muster modernisieren. In diesen Zusammenhang gehören auch die im entwicklungstheoretischen Bereich formulierten Überlegungen zu einer selektiven Übernahme von Elementen der westlichen Zivilisation nach Maßgabe der gegebenen Kultur (wobei allerdings darauf hingewiesen werden muß, daß es noch keine gelungenen historischen Beispiele für eine solche Praxis gibt)¹⁰.

Auch in diesen Konzeptionen wird die Gefahr eines Überrollt- bzw. Durchdrungenwerdens der anderen Kulturen von der westlichen Zivilisation thematisiert, auch hier ist der Ausgangspunkt eine Situation der Bedrohung dieser Kulturen. Es gibt heute keine Kultur mehr, die gewissermaßen «in Ruhe gelassen» wird, mit anderen Worten: Die in der Inkulturationstheologie unterstellte multikulturelle Welt ist heute zugleich auch ein geschichtliches Projekt.

Die Weltkirche vor der Entscheidung

Diese Situation fordert die Weltkirche zu einer Entscheidung heraus: Treibt sie den von der In-

kulturationstheologie geforderten Prozeß in Richtung auf ein multikulturelles Christentum voran oder versucht sie, über ein Arrangement mit der westlichen Zivilisation Universalität als Begleitreligion der kapitalistischen Eroberung der Welt zu erreichen? Letzteres enthält die große Versuchung für die Kirche, die Praxis der traditionellen, im Kontext des Kolonialzeitalters entwickelten Mission «modernisiert» und endlich global erfolgreich weiterführen zu können. Gerade weil das Christentum wesentlich von der europäisch-abendländischen Kultur geprägt ist, bietet sich diese Orientierung an, und es ist zu fragen, ob sie nicht auch bei dem Projekt eines Weltkatechismus eine Rolle spielt.

Von den vielen Einwänden gegen eine solche Anbindung des Christentums an die eine «westliche» Welt seien zwei besonders wichtige genannt:

1. Die westliche Zivilisation ist gerade nicht gekennzeichnet durch ein Ineinander von Kultur und Religion, wie es für andere Kulturen wohl zutrifft¹¹, sondern sie kann zwischen Religion und Kultur trennen. Ihre «Toleranz» ist gerade ein Moment ihres Erfolgs: Sie erhebt gar nicht den Anspruch, eine bestimmte Kultur und Religion verbreiten zu wollen, sie gibt sich bescheiden, rein instrumentell orientiert — und durchherrscht gerade so zunehmend alle Kulturen und Religionen. Es wäre vermessen anzunehmen, das Christentum könne sich diesem Prozeß entziehen; im Gegenteil kann beobachtet werden, wie die westliche Zivilisation versucht, sich die Religion zu unterwerfen: Deren befreiendes und kritisches Potential wird verkehrt zur Kompensation der durch die Modernisierung aufgerissenen existentiellen Wunden, bzw. der tröstenden Bearbeitung des Unvermeidlichen¹². Religion und Kultur werden so zum Begleitprogramm der Modernisierung, sie sind von ihr her funktionalisiert.

2. Wichtiger noch ist ein zweiter Grund, der aus der Sendung der Kirche herrührt. Die in den letzten Jahrzehnten realisierte (und in dieser Zeitschrift vielbesprochene) Rückbesinnung der Kirche auf ihren spezifischen Ort an der Seite der Armen, der Opfer, in denen sie ihren Herrn erkennt, führt sie auf die Seite derer, die von der westlichen Zivilisation bedroht bzw. die Opfer der Modernisierungsprozesse sind (was für das europäische Christentum die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen kulturellen Her-

kunft impliziert.) Diese aus Schrift und Tradition begründete Parteilichkeit der Kirche erfordert, daß sie nicht zuerst nach einer möglichst effizienten globalen Selbstverbreitung fragt, sondern nach den Notwendigkeiten des Dienstes an den Armen, Ohnmächtigen, Marginalisierten und kulturell «Anderen». Diese Parteilichkeit kann die Kirche aber nur realisieren, wenn sie wirklich in der Welt der bedrohten «Anderen» lebt, wenn sie die Inkulturationsprozesse vorantreibt.

Inkulturation — zwischen Uniformismus und Kontextualismus

Damit stellt sich aber ein grundlegendes Problem für die eine Kirche. Das Christentum ist schon «inkulturiert», zunächst in die jüdische, dann in die hellenistisch geprägte europäisch-abendländische Kultur, und bei näherem Hinsehen wird deutlich, daß es ein «nicht-inkulturiertes Christentum», das dann in die jeweilige Kultur «ingesenkt» werden soll, gar nicht gibt, auch nicht geben kann (eine Tatsache, die durch das Assoziationsfeld des Begriffs Inkulturation leicht überdeckt wird)¹³. Dies bedeutet aber, daß es keine «Identitätsgarantie» bei der Inkulturation gibt, keinen «Kernbestand», der vom Inkulturationsprozeß unberührt bliebe. Wenn Inkulturation kein Trickbegriff ist, mit dessen Hilfe nur auf subtile Weise die Eingliederung in die westliche Kirche befördert werden soll¹⁴, dann bedeutet sie für die Kirche ein großes Wagnis: Darauf zu verzichten, den christlichen Glauben von außen an eine andere Kultur heranzutragen, vielmehr Inkulturation als eine Praxis zu verstehen, den Glauben aus dem Inneren einer anderen Kultur heraus, aus deren eigenen «Rationalitätsstrukturen», und das heißt von den dieser Kultur angehörigen Menschen her zu formulieren¹⁵.

Dies führt nicht, wie manchmal vermutet wird, in einen radikalen Kontextualismus, der die nach «innen» gewonnenen Plausibilitäten nicht mehr für nach außen vermittelbar hält, denn die Forschungen zur interkulturellen Kommunikation zeigen die prinzipielle Möglichkeit kulturübergreifender Verständigung. Sie zeigen zugleich aber auch, wie sehr der interkulturelle Dialog auf der Bereitschaft zu Veränderungen auf *beiden* Seiten basiert.

J. Habermas faßt dies so zusammen: «Die Verschmelzung der Interpretationshorizonte, auf die nach Gadamer jeder Verständigungsprozeß abzielt, bedeutet keine Assimilation an «uns», sondern immer eine Konvergenz «unserer» und «ihrer» Perspektiven — gleichviel ob «sie» oder «wir» oder beide Seiten die bis dahin üblichen Rechtfertigungspraktiken mehr oder weniger reformieren müssen. Noch im schwierigsten Verständigungsprozeß stützen sich alle Parteien auf den gemeinsamen, wenn auch jeweils aus dem eigenen Kontext heraus entworfenen Bezugspunkt eines möglichen Konsenses. Denn Konzepte wie Wahrheit, Rationalität oder Rechtfertigung spielen in *jeder* Sprachgemeinschaft, auch wenn sie verschieden interpretiert und nach verschiedenen Kriterien angewendet werden, *dieselbe* grammatische Rolle. Gewiß haben sich einige Kulturen mehr als andere in der Fähigkeit geübt, sich von sich zu distanzieren. Aber alle Sprachen bieten die Möglichkeit, zwischen dem, was wahr ist, und dem, was wir für wahr halten, zu unterscheiden. In die Pragmatik jeden Sprachgebrauchs ist die Unterstellung einer gemeinsamen objektiven Welt eingebaut . . . An der Möglichkeit sprachlicher Verständigung können wir einen Begriff situierter Vernunft ablesen, die ihre Stimme in zugleich kontextabhängigen und transzendierenden Geltungsansprüchen erhebt. Die für Propositionen und Normen beanspruchte Geltung transzendiert Räume und Zeiten, aber der Geltungsanspruch wird jeweils hier und jetzt in bestimmten Kontexten erhoben und mit faktischen Handlungsfolgen akzeptiert oder zurückgewiesen.»¹⁶

Die Notwendigkeit, zugleich kontextabhängige und diesen Kontext transzendierende Geltungsansprüche zu erheben, beschreibt P. Suess im Blick auf die spezifischen kirchlichen Fragestellungen als Notwendigkeit einer «Zweisprachigkeit» (bilinguismo). «Die geographischen und kulturellen Räume, in denen ein Zeichen exakt dieselbe Bedeutung hat . . . sind ziemlich klein. Wie soll man sich in einer universalen Kirche verständigen, wenn die kommunikative Fähigkeit ihrer Symbole und Zeichen derart eingeschränkt ist? Die Lösung geht in Richtung eines «Bilinguismus», durch den eine «allgemeine Sprache» die zwischenkirchliche Kommunikation sichert, und eine «spezifische Sprache» die Kommunikation im Inneren einer Ortskirche.»¹⁷ Mit der Frage, wie diese beiden Sprachen inner-

lich miteinander verbunden sind, eröffnet sich ein ganzes Spektrum weiterer Probleme, die hier nicht mehr angesprochen werden können.

Es ist ohnehin so, daß sich diese Fragen interkultureller Kommunikation erst als weltkirchlich relevante Fragen stellen, wenn es ein in verschiedene Kulturen inkulturiertes Christentum gibt, was noch nicht der Fall ist. Bislang gibt es erst Versuche, die ahnen lassen, wie es gehen könnte¹⁸.

Solidarität in der Einen, multikulturellen Welt

Wenn sich die Kirche angesichts des global drohenden Zusammenschlusses zur einen, westlich durchherrschten Welt für das Wagnis eines multikulturellen Christentums entscheidet, dann ist dies auch eine politische Option. Es ist die Absage an eine Nachbildung der einheitlichen Welt in Form einer einheitlichen Kirche, und es ist zugleich auch die Ablehnung einer Aufsplitterung des Christentums in eine Vielzahl beziehungslos nebeneinander stehender Kulturen. Das Projekt eines multikulturellen Christentums in einer multikulturellen Welt ist auf eine gegenseitige Solidarität der Beteiligten allein schon deshalb angewiesen, weil es anders keine Realisierungschance hätte. Auch in diesem Zusammenhang der Überlegungen zur Solidarität der von der Vereinheitlichung bedrohten Kulturen begegnet der Begriff «Eine Welt». Er zielt hier auf die Überwindung einer als klassifizie-

rend empfundenen Unterscheidung von 1., 2., 3. und 4. Welt und betont die Solidarität derer, die entweder Opfer der Modernisierungsprogramme westlicher Zivilisation sind oder es zu werden drohen, und derer, die im Kontext der westlichen Industrieländer selbst eine kritische politische Praxis verfolgen, weil sie sich die «Perspektive der Opfer» zu eigen gemacht haben. Ihre Solidarität in der einen, multikulturellen Welt hat einen spezifischen Charakter, weil sie nicht auf eine Angleichung untereinander zielt, sondern Differenz und Andersheit achtet und gerade so ihre Stärke zu bestimmen versucht.

Von einer solchen Solidaritätskonzeption her wird auch die innere Verbindung der beiden großen theologischen Themen «Inkulturation» und «Befreiung» deutlich, und es ist leicht nachvollziehbar, daß die in der «Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen» (EATWOT) einige Jahre lang leidenschaftlich geführte Debatte, ob der Schlüsselbegriff einer von der Dritten Welt her formulierten Theologie «Inkulturation» oder «Befreiung» heiße, im Sinne einer Konvergenz des von beiden Bezeichneten gelöst werden konnte¹⁹. «Inkulturation» und «Befreiung» stehen für eine andere «Eine Welt» als die, deren Konturen in der Wirklichkeit gegenwärtig immer deutlicher sichtbar werden. Es ist notwendig, die «Eine Welt» der westlichen Zivilisation von der «Einen Welt» derer zu unterscheiden, die sich dieser Zivilisation nicht unterwerfen wollen. Jene Eine Welt ist eine Gefahr, diese eine Chance für die Weltkirche.

¹ E. Altwater, Sachzwang Weltmarkt (Hamburg 1987) 228.

² Ebd., 228.

³ Vgl. ebd., 104–107; 172–190 u.ö.

⁴ H.M. Enzensberger, Eurozentrismus wider Willen. Ein politisches Vexierbild, in: Ders., Politische Brosamen (Frankfurt 1982) 31–52; hier: 47f.

⁵ Ebd., 50. Zugleich muß mitbedacht werden, daß die Form der nachholenden «fordistischen» Industrialisierung allein schon wegen der Begrenztheit der natürlichen Ressourcen gar nicht allen Ländern der Erde möglich sein kann.

⁶ U. Menzel/D. Senghaas, Kultur und Entwicklung, in: Dies., Europas Entwicklung und die Dritte Welt. Eine Bestandsaufnahme (Frankfurt 1986) 73–86; hier: 84.

⁷ H. Marcuse, Der Eindimensionale Mensch (Neuwied/Berlin 1967) 18f.

⁸ H.M. Enzensberger, Eurozentrismus... (Anm. 4), 41.

⁹ Vgl. J.B. Metz, Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? in: F.-X. Kaufmann/Ders. Zukunftsfähigkeit. Suchbewegung im Christentum (Freiburg i.B. 1987) 124–147.

¹⁰ Vgl. etwa R. Kößler, Entwicklungs-Optionen zwischen Weltmarktzusammenhang und Selbstbestimmung. Aspekte eines multifokalen Entwicklungsbegriffs, in: Peripherie (Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt), 8. Jg., Nr. 29 (Januar 1988), 6–23.

¹¹ Vgl. dazu beispielsweise A. Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (Freiburg i.B. 1986) 80f.

¹² Vgl. z.B. die Beschreibung der gesellschaftlichen Rolle des Christentums bei H. Lübke, Religion nach der Aufklärung (Graz/Wien/Köln 1986).

¹³ Vgl. dazu den Beitrag von J.B. Metz in diesem Heft. Auf eine ausführliche begriffliche Diskussion der hier verwendeten Begriffe wie Kultur, Inkulturation, westliche Zivilisation usw. mußte verzichtet werden; vgl. dazu A. Pieris, Theologie... (Anm. 11), insbes. 79–91; P. Suess, Inculturação. Desafios — caminhos — metas, erscheint Anfang 1986 in der Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis.

¹⁴ A. Pieris, Theologie... (Anm. 11), 83f zitiert einen Buddhisten (G. Vitanage), der über die Inkulturationsbewegung sagt: «Es scheint sich dabei um eine Tarnung zu han-

deln, zu der man seine Zuflucht nimmt, um in die beeindruckende Masse der Buddhisten einzubrechen und aus ihnen Proselyten zu werben, wobei man die beträchtlichen finanziellen Mittel der Kirche ausnützt. Dieses Vorgehen gleicht der Taktik eines Chamäleons, welches die Farbe seiner Umgebung annimmt, um sein Opfer zu überlisten.»

¹⁵ Bisher war es in der Regel so, daß das Bekenntnis zum Christentum einen mehr oder weniger starken Bruch mit der eigenen Kultur (und Religion) bedeutete. A. Pieris, *Theologie* . . . (Anm. 11), betont die Notwendigkeit, ein inkulturiertes Christentum gerade im Durchgang durch die eigene Kultur und Religion zu finden. Er verweist dazu auf die Taufe Jesu durch Johannes, denn nicht Jesus taufte Johannes (wie die Kirche in ihrem Selbstverständnis gerne unterstellt), sondern umgekehrt. «Indem er (Jesus) eintauchte in den Strom einer alten Spiritualität, trat er aus dieser hervor mit seiner eigenen neuen Mission. . . . Ist es nicht die Furcht vor dem Verlust ihrer Identität, die die Ortskirche daran hindert, dies zu entdecken? Ist es nicht die Furcht zu sterben, die sie davon abhält zu leben?» (S. 74f.)

¹⁶ J. Habermas, *Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*, in: *Merkur* (Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken), 42 (1988/1) 1-14; hier: 11f.

¹⁷ P. Suess, *Inculturação* . . . (Anm. 13); hier zitiert nach dem Manuskript, 42 S.; S. 31.

¹⁸ Vgl. dazu z. B. A. Wagua, *Erfahrungen im Dialog zwischen dem Christentum und der einheimischen Religion der Kuna*, in: J. B. Metz/P. Rottländer (Hg.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen* (München/Mainz 1988) 135-145; A. Pieris, *Christentum und Buddhismus im Dialog aus der Mitte ihrer Traditionen*, in: A. Bsteh (Hg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie* (Mödling, Österreich, 1987) 131-178.

¹⁹ Die Inkulturation-Befreiung-Debatte entzündete sich an der Rede von A. Pieris auf der III. EATWOT-Konferenz (Asiatische Theologische Konferenz, Colombo/Wennapuwa 1979), vgl. Pieris, *Theologie der* . . . , 131-160; wichtige Beiträge der Debatte: C. H. Abesamis, *Faith and Life Reflections from the Grassroots in the Philippines*, in: V. Fabela, *Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology* (New York 1980) 123-139; verschiedene Beiträge in *Logos*, Vol. 20, Nr. 1 (März 1981); die Klärung zeigte sich auf der V. EATWOT-Konferenz, New Dehli 1981, vgl. die Rede von A. Pieris, in: Ders. *Theologie der* . . . , 161-199, sowie das Abschlußdokument dieser Konferenz in: Herausgefordert durch die Armen. *Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983* (Freiburg i. B. 1983) 144-135.

PETER ROTTLÄNDER

1953 in Gummersbach, Bundesrepublik Deutschland, geboren. Studium der Theologie in Bonn und Münster, 1979-83 theologischer Referent an einer Jugendbildungsstätte, 1983-89 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fundamentaltheologischen Seminar der Universität Münster, 1987 theologische Promotion, seit 1.2.89 tätig bei Misereor, Aachen. Publikationen: Verschiedene Buch- und Zeitschriftenaufsätze; Herausgeber von: «Theologie der Befreiung und Marxismus» (Münster 1986); zusammen mit J. B. Metz: *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen* (München/Mainz 1988). Anschrift: Mozartstr. 9, D-5100 Aachen.