

Immigranten und Flüchtlinge

Gestalten der Globalisierung und Fragen an die Theologie

Albert Bastenier

Globalisierung, ein neues Element der Moderne

Was man Globalisierung nennt, betrifft natürlich nicht nur die übernationale Kapitalbewegung und die Ortsveränderungen der Unternehmen. Sie bewegt und verlegt auch Personen und sogar ganze Bevölkerungen, die unter der entscheidenden Einwirkung des Marktes, aber auch der gegenwärtigen politischen Erschütterungen gewisser einst kolonisierter Länder durch Migration oder Suche nach einem menschenwürdigen Asyl geradezu verpflanzt werden.

Dieses Phänomen ist nicht ganz neu. Schon im ausgehenden 19. Jahrhundert hatte ein Migrantstrom in die industrialisierten Länder eingesetzt. Aber es radikalisiert einige dieser früheren Tendenzen so sehr, daß deren Wesen verändert und ihnen eine neue Bedeutung verliehen wird: Das systematische Durcheinandermischen von Volkstümern unterschiedlicher Herkunft läuft auf einen Massenkosmopolitismus hinaus, der der Modernität der Gastländer eine entscheidende multikulturelle Komponente hinzufügt. Außerdem läßt sich dieses Transplantationsphänomen wie die Moderne selbst nicht auf eine rein wirtschaftliche Logik reduzieren. Es ist auch ein politisches und kulturelles Phänomen. Will man also die menschlichen Transplantationen als eines der kennzeichnenden Merkmale der Globalisierung verstehen, so setzt das voraus, diese unterschiedlichen Vorgehensmuster miteinander zu verknüpfen.

Als erstes wollen wir das Ausmaß des Phänomens bestimmen. Man schätzt im allgemeinen, daß sechzig bis siebzig Millionen Menschen heute fern ihrer Heimat leben. Sie suchen bessere Lebensbedingungen, sei es vorübergehend oder auf dem Weg einer Neuansiedelung. Ihre grenzüberschreitenden Ortsveränderungen sind verursacht durch die ungleichmäßige Entwicklung, die Naturkatastrophen, die Kriege, die internen Konflikte, die politische oder religiöse Unterdrückung. 15 bis zwanzig Millionen unter ihnen berufen sich auf das Asylrecht aus berechtigter Furcht vor Verfolgungen und sind also politische Flüchtlinge im Sinn der Charta der Vereinten Nationen. Alle diese Grenzüberschreiter streben nach einer neuen, oftmals fragwürdig bleibenden Einwurzelung. Ihre Lage läßt sich analog zu dem sehen, was Karl Marx von Proletariat des 19. Jahrhunderts sagte: „Es kampiert inmitten der Nation, ohne ihr wirklich anzugehören.“ Es geht also um die Frage der sozialen Zugehörigkeit.

Diese „Verpflanzungen“ führen in den Ankunftsändern zum Entstehen einer durch die Massenmedien noch verstärkten Xenophobie. Sie hat komplexe Beweggründe, angefangen von der spontanen Furcht angesichts der „Neuankömmlinge“ von oft anderer Kultur bis zur Furcht vor den Folgen, die sich für die Beschäftigungssysteme und die Krankenversicherungen ergeben können. Das mündet unter den „Alteingesessenen“ der nördlichen Erdhalbkugel in einen Neo-Nationalismus, den J. Habermas als „Wohlstands-Chauvinismus“ bezeichnet hat. Dieser Neo-Chauvinismus kreist tatsächlich um die Frage der Zulagen, die die einen oder anderen vom Vorsorge-Staat erwarten.

Man muß sich auch fragen, ob diese Polarisierung der Beziehungen zwischen „Alteingesessenen“ und „Neuankömmlingen“ nicht eine Neueinschätzung jener Begriffe nach sich zieht, die die gesellschaftlichen Beziehungen und die Zugehörigkeitsweisen im Schoß dieser Gesellschaft definieren. Denn man kann sich nur wundern über die gegenwärtig häufige Situation, daß mit einem auf Sprache, gewohnte Traditionen und Religion sich beziehenden kulturellen Argument im Prozeß der Unterscheidung und der sozialen Hierarchisierung zwischen den Individuen und den Gruppen solches in den Rang einer ausschlaggebenden Bestimmung erhoben wird. Und dies mit demselben Anspruch wie die anderen Bestimmtheiten im Aufbau der Identitäten, wie Geschlecht, Alter, Klasse und Staatsbürgerschaft.

Von daher versteht man besser den unerwarteten, aber immer häufigeren Gebrauch des Begriffs der *ethnischen Minorität* durch die Gesellschaftswissenschaften, wenn diese die Beziehungsdynamik innerhalb der modernen Gesellschaftsformen charakterisieren wollen. Vieles geht tatsächlich so vor sich, als ob die einst von F. Tönnies vorgenommene berühmte typologische Unterscheidung zwischen *Gemeinschaft* und *Gesellschaft*, die fast alle Denker der Moderne zum Einverständnis mit der Idee vom Erlöschen der ethnischen Gruppen bewegen hatte, nicht mehr selbstverständlich sei. Gewiß hatte Kant angesichts des Universalismus der für die Moderne charakteristischen Vernunft betont, wie wichtig der subjektive Partikularismus der Nationalismen in der Welt des Krieges zwischen den Staaten sein wird. Und Marx seinerseits hatte begriffen, mit welcher Macht der Widerstreit des subjektiven Klassenbewußtseins in den Industriegesellschaften wüten werde. Aber weder der eine noch der andere hatte den wachsenden Einfluß der kulturellen Partikularis-

Der Autor

Albert Bastenier, Dr. der Soziologie, lehrt dieses Fach im Rahmen des Département des Sciences Politiques et Sociales an der katholischen Universität Löwen (Belgien). Er ist Chefredakteur der Zeitschrift *Social Compass, Revue Internationale de Sociologie de la Religion*. Außer der Religionssoziologie hat er sich auch auf den Gebieten der Migrationssoziologie und der Wirtschaftssoziologie spezialisiert. Jüngste Veröffentlichungen: *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration* (zus. mit F. Dassetto), Paris 1993; *The importance of religious elements in the ethnic consciousness of Moroccan immigrants in Belgium*, in: Martinello (Hg.), *Multicultural policies and the states: a comparison of two European societies*, Utrecht 1998. Anschrift: Université Catholique de Louvain, Collège Jacques Leclercq, Place Montesquieu / bte 1, B-1348 Louvain-La-Neuve, Belgien.

men in diesem ausgehenden Jahrhundert vorhersehen können. Hier liegt sehr wohl die Schwierigkeit, die gesellschaftliche Zugehörigkeit auf der Grundlage der anscheinend unversöhnlichen Forderungen nach Universalität und Singularität zu bedenken – dieser gegenwärtige Stein des Anstoßes in der politischen Philosophie inmitten der multikulturell gewordenen Demokratien.

Die heutige Erfahrung bestünde also darin, daß gegen alles Erwarten die Identifizierung seiner selbst und der anderen auf einer ethnisch-kulturellen Grundlage sehr wohl in das bleibende Grundbuch der Gesellschaftssymbolik gehört. Dieser Identifizierungstyp würde sogar eine erneuerte Zuständigkeit erreichen, indem er sich ganz besonders gut für die Kombination wirtschaftlicher, politischer und kultureller Interessen eignete, wie sie durch die Globalisierung zustande kommen. Das schafft eine unerwartete Quelle sozialer Hierarchisierung der Individuen und Gruppen und regelt ihre Gegensätze innerhalb der modernen Gesellschaft.

Das Ungenügen der Wirtschaft und der Politik

Wir stehen vor der offenkundigen Unfähigkeit des bloßen Marktes, eine genügende Integration in die Gesellschaft zu gewährleisten. Zeuge dafür sind die Vorgänge der Marginalisierung oder Ausgrenzung der durch eine vor allem wirtschaftliche Globalisierung ortsversetzten Fremden. Wir sehen uns aber auch der Schwäche der bloß staatlich-nationalen politischen Sphäre gegenüber, ihrerseits diese Integrationsaufgabe zu meistern. Und davon zeugen die zunehmenden rechtsextremen Bewegungen im Volk. Die Globalisierung bringt Personen und Gemeinschaften kulturell unterschiedlicher Herkunft auf einem selben Territorium gleichzeitig zusammen. Das führt gegenwärtig zu völligen Umbrüchen, und zwar in den alten national-politischen Ideologien ebenso wie in gewissen gesellschaftlichen Grundeinrichtungen.

So offenbart das Ungenügen des Wirtschaftlichen und Politischen, die multikulturellen Situationen zu meistern, die Notwendigkeit, auch die kulturell-symbolische Dimension in Rechnung zu stellen, die ins gesellschaftliche Leben mit eingreift. Denn keine Gesellschaft besteht außerhalb eines Geflechts durch die Vorstellungskraft gestalteter Symbole. Übrigens würde sich sogar die Idee der „Gesellschaft“ selbst verflüchtigen, würde man sie nicht mehr durch die Kombination der drei grundlegenden Instanzen des Sozialen, nämlich des Politischen, Wirtschaftlichen und Kulturell-Symbolischen betrachten, welche üblicherweise getrennt dargestellt werden, die aber untrennbar sind und sich einander widerspiegeln, so daß entsteht, was M. Mauss das „totale Gesellschaftsfaktum“ nennt, das heißt, das Gesellschaftliche als solches, das wesentliche Element, wo „die Gesellschaft und auch die Menschen als einzelne sich gefühlsmäßig ihrer selbst und ihrer Lage dem anderen gegenüber bewußt werden“.

Um zu ermessen, worum es bei der Kultursymbolik der Globalisierung geht, wird man sich daran erinnern, daß Hannah Arendt in ihren Gedanken über die Ursprünge des Totalitarismus schon in den Minoritäten, den Flüchtlingen und Heimatlosen „die symptomatischste Gruppe der gegenwärtigen Politik“ erkannte.

Das Paradox dieser Gruppe besteht darin, daß sie am besten der universellen und abstrakten Definition der Menschenrechte entspricht und doch fast immer eines wirklichen rechtlichen Schutzes beraubt ist. Das Fehlen einer Anerkennung wirklicher Zugehörigkeit bei Dutzenden von Millionen Menschen „fremden Ursprungs“ wird wahrscheinlich eine der gefährlichsten sozialen Spannungen ausmachen, mit denen wir in den nächsten Jahrzehnten zu leben haben.

Zu dem Problem einer erneuten Verwirklichung von Identitäten, wie sie die neue Situation erfordert, gesellt sich noch eine andere Schwierigkeit. Um nämlich die soziale Spannung zu entschärfen, kann man heute kaum damit rechnen, sich damit befassende gesellschaftliche Kräfte auf seiten der traditionellen Gewerkschaften und der bestehenden Parteien aufzuspüren. Denn diese sind im wesentlichen Verteidiger der erworbenen Rechte und der im bestehenden Rahmen der Staaten schon gegebenen Privilegien geworden. Darum wird das Problem der gesellschaftlichen Nichtzugehörigkeit gewisser Menschen aufgrund ihres Geburtsscheins oder ihrer Kultur zunehmend auf die Opposition zu zählen haben, deren sich die „moralischen Minoritäten“ werden fähig zeigen müssen, das heißt die Zusammenschlüsse entschlossener Individuen, ihre Vorteile nicht zum Hauptdiskussionsgegenstand hochzutreiben und in den öffentlichen Beschlüssen so kräftig wie möglich darauf zu dringen, daß den rechtlosen Marginalisierten Gerechtigkeit zuteil wird.

Die Kirchen, die im Prinzip keine wirtschaftlichen und politischen Interessen zu verteidigen haben, sollten natürlich zu den erwähnten „moralischen Minoritäten“ zählen. Aber wollen sie sich wirklich Gehör verschaffen? Denn um das zu verwirklichen, was man „die wirksame Geschichte der evangeliumstreuen Welt-sicht“ nennen könnte, müßte ihre Aktion natürlich über das Liturgische, ihrem eigenen Funktionieren Innewohnende hinausgehen. Sie dürfte sich nicht mit einem Aufweis von Symbolen der Nächstenliebe im Blick auf Symbole der Menschlichkeit zufriedengeben. Sie müßte sogar, wenn nötig, über das vereinsmäßig organisierte Karitative zum Beistand jener Personen hinausgehen, die Opfer der vielfältig zusammengesetzten Gesellschaft geworden sind. Für die Kirchen würde das bedeuten, es bestünde über die bloßen geistlichen Belange ihres eigenen Dienstes *ad intra* und der als Forderung erkannten materiellen Beihilfe *ad extra* hinaus eine unersetzliche Aufgabe der Erhellung ihrer eventuellen intellektuellen und moralischen - und also theologischen - Implikation in der aktuellen Unfähigkeit der multikulturell gewordenen Gesellschaft, Gruppen unterschiedlicher Herkunft ein Zusammenleben in einer kohärenten Gemeinsamkeit zu ermöglichen.

Doch noch vor einer Antwort auf diese Frage ist es notwendig, einen Blick auf die mehrdeutige Rolle der kulturell-symbolischen Produktionen - an denen die Theologie ja teilnimmt - im Aufbau der menschlichen Gesellschaft zu werfen.

Die Mehrdeutigkeit der kulturell-symbolischen Sphäre

Wir verstehen hier den Begriff Kultur in seinem weitesten anthropologischen Sinn als Äußerung des Bewußtseins und des Denkvermögens eines in Gesell-

schaft Handelnden. Dieser Begriff bezieht sich auf E. Cassirer, der den Menschen als „Symbolwesen“ definiert und nicht einzig und allein als Vernunftwesen. Die symbolischen Produktionen, die sowohl der Vorstellung als der Rationalität entstammen, gehen in die sozio-kulturelle Konstruktion der Wirklichkeit ein mit dem Ziel, unablässig die Welt in einen bestimmten Zustand zu versetzen, dies mit dem gleichen Gewicht, wenn auch nicht auf die gleiche Weise wie die wirtschaftlichen oder politischen Praktiken. Der Mensch erfindet die Sprache. Sie gewährleistet die Kommunikation mit dem anderen. Er schafft Symbole, die der Welt Sinn und Horizont verleihen. Er ordnet sich in Traditionen ein, die ihm sagen, woher er kommt und wohin er geht. Er stellt Institutionen auf, die seinem Leben Gestalt, Schutz und Inhalt geben. Alle diese symbolischen Produkte müssen im Rahmen der Aktivität gesehen werden, durch die eine menschliche Gemeinschaft sich zusammengetan hat, quer durch ihre Gedanken, Träume, Kritiken und Sehnsüchte hindurch. Was anfänglich nur Fatalität des Schicksals war, verwandeln diese Produkte solcherart in eine zwar nicht vollkommen vernunftgemäße, aber doch freiere Wahl. In diesem Sinn ist die Kultur die Großtat, durch welche der Mensch von der Natur Abstand nimmt und sich seine eigene Welt schmiedet.

Die Kultur kann aber auch zurückschlagen und über das hinauswachsen, was man von ihr erwartet hat. Sie kehrt sich dann gegen ihren Schöpfer; sie widersetzt sich gleichsam der Welt, die ihre Autoren konstruieren wollten. Dann werden die Traditionen nicht mehr zu sinn- und richtungweisenden Wirklichkeiten, sondern lasten auf den Menschen als Verpflichtung, das Erbe zu bewahren. Die Institutionen verderben dadurch zu bloßen, vor dem Hintergrund der Versklavung errichteten Monumenten und garantieren nichts anderes mehr als eine illusorische Dauerhaftigkeit mittels einer autoritären Führung der menschlichen Bewegungen. Die Regeln sind nur mehr Quelle einer ständigen Überwachung, die eine stetige Furcht vor Schuld und Strafe erzeugt. Die Wertsysteme und die Ideologien schränken die Denkfreiheit ein, und eine „objektive Kultur“ bemächtigt sich des Körpers und des Geistes, um sie in ihrer Macht festzuhalten.

Übrigens existiert auf der gemeinsamen anthropologischen Grundlage nicht nur *eine* Kultur, sondern Kulturen, die sich kreuzen und sogar bekämpfen. Darum erzeugen die kulturell-symbolischen Darstellungen bei ihren Autoren ständig widersprüchliche Gefühle des Einsatzes und des Entsatzes hinsichtlich der Gestalt ihrer selbst, die durch die hergestellten Kulturwelten hindurchscheint; sie erzeugen auch Beziehungen der Zusage und der kritischen Absage in bezug auf die gesellschaftlichen Rollen, die ihnen vorgeschrieben sind. Da der Bereich der kulturell-symbolischen Tätigkeit also keine geeinten und einigenden Botschaften austellt, sondern im Gegenteil vielfältige und regelmäßig unversöhnliche, darum kann er in keiner Weise als Mittel zu einer einseitigen Integration aller von einem einzigen Zentrum, das heißt von den Normen der mehrheitlichen oder herrschenden Fraktion der Gesellschaft aus angesehen und angenommen werden.

Darum ist die Sphäre der kulturellen Aktivität von einem Bereich harmonischer und befriedeter Praktiken weit entfernt. Es handelt sich vielmehr um ein Feld „umstrittener Fragen“; sie werden von den Individuen und den Gruppen in ihrer

ständigen Suche nach Identität und hierarchisierter Schichtung ihrer selbst als Hilfsmittel angewandt. Die Ambivalenz der kulturell-symbolischen Produkte ist derart groß, daß sich die intellektuellen und moralischen Ideale der Menschheit und die Symbolgewalt hineinverschachteln können, auf welche dann der Wille zur Macht menschlicher Gruppen oft skrupellos zurückgreift.

Auf diesen keineswegs idyllischen Aspekt der kulturellen Tätigkeit abzuheben ist deshalb so wichtig, weil die Leute, die für eine bessere Welt kämpfen, vor dieser Wirklichkeit oft die Augen verschließen. Sie wollen in der Begegnung der Kulturen nur eine mögliche neue Welt sehen. Die Bedingungen aber, unter denen die Globalisierung die verschiedenen Kulturen einander begegnen läßt, machen es erklärlich, warum diese Begegnung nicht friedlich vonstatten geht. Jenseits der schönen Gefühle eines schwatzhaften Humanismus, der in der Begegnung der Kulturen nichts weiter sieht als Verheißungen gegenseitiger Bereicherung, zeigt die Wirklichkeit vielmehr eine Hierarchisierung der verschiedenen Kulturen; sie kommt durch die Ortsverpflanzungen der Bevölkerungen an den Tag. Auf dem Schauplatz des Sozialen sind die Kulturen gar nicht untereinander gleich und besitzen keineswegs die gleiche Würde und auch nicht die gleiche Macht. Es gibt Kulturen, die gesellschaftliche Macht verleihen; und es gibt Kulturen, die an gesellschaftliche Untergeordnetheit grenzen. Das Feld der kulturellen Praktiken kann also nicht von vornherein als friedlich betrachtet werden; und weder auf diesem Gebiet noch auf dem der Wirtschaftsbeziehungen darf man ein wunderbares Gleichgewicht erwarten.

Der Kulturbereich muß also betrachtet werden als zwar wesentliche, aber mehrdeutige Komponente der intensiven Arbeit, die in der globalisierten Gesellschaft zu leisten ist, damit in dem Vorgang der Differenzierung und sozialen Hierarchisierung der Individuen und Gruppen ein jeder seine Anwesenheit und seine ihm geschuldete Zugehörigkeit aushandeln kann.

Die Verantwortung der Kirchen und der Theologie

Mit welchem Recht aber kann man beanspruchen, die intellektuelle und moralische – also theologische – Verantwortung der Kirchen in diesen Gesellschaftsvorgang mit einzubeziehen?

Diesbezüglich wird man zunächst nicht die Tatsache übersehen dürfen, daß die christlichen Kirchen zu einem guten Teil geschichtlich dazu beigetragen haben, auf symbolische Weise die Begriffe des theologisch-politischen Problems der modernen Gesellschaft zu schmieden, Begriffe, mit denen das Begriffspaar Universalismus/Partikularismus zutiefst verbunden ist. Gewiß haben die Kirchen heute die öffentliche Stellung eingebüßt, die sie bis zum Ende des Ancien Régimes innehatten, das aber – vor allem innerhalb des römischen Katholizismus – ohne Verzicht *in petto* auf die politische Theologie, die ihnen Berechtigung verlieh. Zwar hat der Streit zwischen der katholischen Kirche und der modernen Gesellschaft viel von seiner Heftigkeit verloren, doch scheint es nicht, daß er radikal anders geworden wäre. Und außerdem schafft diese Kirche weiterhin eine

religiöse Symbolik, die ganz und gar nicht die politische Philosophie der westlichen Moderne in ihren intellektuellen, universalisierenden Anmaßungen in Abrede stellt.

Wenn es nun darum geht, die Zugehörigkeiten im öffentlichen Raum der multikulturellen Gesellschaft zu bedenken, dann liegt der Stein des Anstoßes für die politische Philosophie - wie man gesehen hat - in der Fragwürdigkeit, an welcher sich anscheinend das Begriffspaar Universalismus/Partikularismus stößt. Man kann sich hier jedoch fragen, ob das, was man für den Knotenpunkt der unüberwindbaren Widersprüche der sozialen Beziehung hält, den diese Aporie offenbaren soll, nicht vielmehr eine Machtlogik ist, die in der Aussage in Form von Fragwürdigkeit nur verheimlicht wird. Denn diese Aporie bringt einen politischen Bruch unserer Tage nur in dem Maße zum Ausdruck, wie man diskussionslos zugibt, daß die gesellschaftlichen Beziehungen im normativen Rahmen einer Ontologie zu denken seien, für die die Kategorien des Universellen und des Partikularen gleichsam „natürliche“ Kategorien sind. Und so sehr natürlich, daß sie überhaupt nicht mehr befragt werden können, daß sie aus einer Art vor-verbalem, zeitlosem Glauben hervorgehen und sogar programmatisch für das menschliche Verhalten werden.

Die Form, die das menschliche Tun im Rahmen einer solchen theoretischen oder doktrinalen Behandlung der Frage unweigerlich annimmt, schließt den Widerspruch zwischen dem Universellen und dem Partikularen in das Wesen einer Verschiedenheit ein, noch vor der Geschichte, die dann ihrerseits fähig ist, der Zufälligkeit gewisser sozialer Formen Dauer zu verleihen und die Freiheit durch den Determinismus zu ersetzen. Und so erlaubt der Einbau ihrer politischen Philosophie in eine vorgebliche Evidenz und sogar transzendente Notwendigkeit, die gesellschaftliche Ordnung, die gegenwärtig den Öffentlichkeitsraum der nationalstaatlichen, von der Globalisierung erfaßten Gesellschaften beherrscht, nicht in Gefahr zu bringen.

Könnte es aber nicht geschehen, daß die aktuelle Lage von Millionen von Menschen ohne soziale Zugehörigkeit die eitlen Anmaßungen einer solchen versachtlichten politischen Philosophie auseinandersprengt? Macht sie nicht die Notwendigkeit deutlich, die Aporie zu überwinden, in die die Begriffe universell und partikular einmünden, sobald sie zur Bewahrung eines als metaphysisch, gemein und allgemein gehaltenen Bezugs hergeholt werden, obwohl ihre Wohltaten nur einigen wenigen zufallen?

Man versteht daher die Tragweite, die heute der sogenannten Repräsentationskrise im Politischen beigemessen wird. Man ahnt auch die Notwendigkeit einer Vertiefung der offensichtlich unvollendeten demokratischen Kultur. Das ist doch schließlich eine Einladung, die Regeln neu zu bedenken, die den Verschiedenheiten ihren Platz zuweisen können, wenn man diese in einem „wir“ koexistieren lassen muß. Dringend notwendig ist heute die neue Sicht einer „Politik der Subjektivität“ (P. Rosanvallon). Zu ihr gehört einerseits eine neue Weise, von Individuum und Sondergruppen zu sprechen, und andererseits ein neues Verständnis von Universalität inmitten des politischen Verbunds.

Wird die Theologie innerhalb der kulturell-symbolischen Sphäre zu dieser Aufgabe den ihr zukommenden Beitrag leisten und Repräsentationen schaffen, die den Menschen helfen, ihre globalisierten Gesellschaften auf eine erneuerte Weise auszubauen?

Wird die Theologie, die ihr eigenes Erbe geradezu verehrt, Gefangene des dogmatischen Konstruktivismus der scholastischen Kultur bleiben, deren ewige und universelle Werte die Endlichkeit entwerten und das wirkliche Leben verachten durch eine gewalttätige Symbolik, die nur die Folge ihrer vorrangigen Ausrichtung auf die Transzendenz des Seins ist? Ein solcher Standpunkt würde bedeuten, daß die römische Kirche die Gottesidee, dieses Produkt der menschlichen Kultur, der Herrschaft einer Begrifflichkeit unterstellt, die auf keine Weise dazu bewegen kann, aus der philosophisch-politischen Sackgasse der globalisierten und multikulturalisierten Gesellschaften herauszutreten - ein Vorgehen in der Absicht, die *für sie*, die römische Kirche, bedeutsame Fähigkeit, Gott in den Begriffen zu denken, wie sie es seit dem 13. Jahrhundert tat, um jeden Preis zu wahren. Oder die Theologie gibt den Standpunkt auf, der eher den Worten als dem Leben Beweiskraft zuschreibt, und sie thematisiert mit anderen Begriffen die im Erbgut des Evangeliums beheimateten Forderungen der Freiheit *für den Menschen* und steigt auf die Erde herab, um auf dem Bauplatz der Menschheit einen bedeutsamen Beitrag zu leisten, indem sie ihr hilft, das zu überwinden, was heute die für die Menschheit so notwendige Herstellung von kulturell-symbolischen Anhaltspunkten hemmt.

Der mit der Globalisierung verbundene Multikulturalismus erschwert den sich demokratisch nennenden Gesellschaften jeden Einsatz. Aber die demokratische Inspiration - zuerst als Kulturprinzip, dann als politisches System - konnte sich dort wirklich einwurzeln, wo man endlich zugegeben hatte, daß es keine homogene und für alle einsichtige Weltanschauung mehr gibt. Und weil man das nicht hat einberechnen wollen, bewegte man sich unweigerlich auf die Durchsetzung des Willens der einen über die anderen zu. Wenn die Pluralität der Weltanschauungen oder der Interessen überwunden werden könnte durch die Vernunft allein oder irgendein anderes, allgemein übernommenes Wissensgebäude, dann wäre die Demokratie selbstverständlich nicht mehr notwendig, denn das Mittel wäre da, um verschiedene und sogar entgegengesetzte Gesichtspunkte miteinander zu versöhnen. Die Demokratie ist also eine andere Metaphysik. Sie ist die Metaphysik, die den Individuen und Gruppen, die ihre Verschiedenheiten anerkennen, ein Zusammenleben ermöglichen soll, indem sie alles das bewahren, was diese Vielfalt an Rechtmäßigem enthält oder mindestens, was sich darin gegenwärtig ohne einen Gewaltstreich von seiten einiger nicht überwinden läßt. Im Verlauf dieses Jahrhunderts haben sich nur die totalitären politischen Regime, die revolutionären Parteien und - die Kirchen als Hüter der definitiven Wahrheit über den Menschen betrachtet. Und diese Gruppen haben sich regelmäßig die Sendung angemaßt, ihre inspirierte Wahrheit mittels eines hartnäckigen Widerstands gegen den Grundsatz der demokratischen Freiheit der Intelligenz allen um jeden Preis aufzudrängen.

Die demokratische Kultur besitzt zweifellos nicht mehr die Klarheit der fertigen Wahrheit, über die die ehemalige theologisch-politische Symbolik verfügen zu können glaubte. Diesbezüglich kann man die demokratische Kultur als nachchristlich bezeichnen in dem Maße, wie sie zwar nicht das Religiöse von der gesellschaftlichen Bühne verabschiedet, aber doch eine Trennungsarbeit zwischen dem Absoluten und der Welt leistet. Beide strukturieren sich niemals mehr gegenseitig auf die gleiche direkte Weise wie früher. Immerhin, die Folgen der Globalisierung sind da. Sie machen das demokratische Prinzip notwendiger denn je. Und das stellt die Theologie erneut einer Kultur der Moderne gegenüber, der sie nicht mehr den Abschied geben kann zugunsten einer älteren, die die Theologen gern bevorzugen würden, weil sie sie selbst erfunden haben.

Und schließlich: Wie könnte heute die Theologie glaubhaft werden, wenn sie fortfährt, sich hinsichtlich privilegierter Beziehungen zu brüsten, die mit der Wahrheit zu unterhalten sie behauptet? Einmal die Kantsche Kritik der Metaphysik und der dogmatischen Theologie zugegeben, ist es für sie nun wichtiger, sich über dieses „Etwas“, das im evangelischen Erbgut die Moderne über deren Aporien hinaustreiben könnte, neu zu fragen. Und es ist nicht einzusehen, wie dieses „Etwas“ anderswo liegen könnte als in der durch den Christus der Kenose ans Licht gebrachten göttlichen Repräsentation, durch ihn, der selbst gesagt hat, er sei nicht gekommen, um zu verdammen, sondern um zu retten, was verloren zu gehen droht. Die Theologie hat also nichts anderes anzubieten als die „Rettung“ der Moderne, das heißt, nicht sie zu verwerfen, sondern zusammen mit allen Menschen guten Willens zu ihrer Umwandlung beizutragen. Es ist daher schwer verständlich, warum die Theologie von den Menschen verlangt, die demokratische Kultur aufzugeben, diese von ihnen selbst geschaffene Kultur, und solches in der Absicht, sich einer anderen Geisteswelt anzuschließen, die den kirchlichen Bequemlichkeiten zuträglicher wäre.

Vom Gesichtspunkt der Originalität der eigenen gesellschaftlich-kulturellen Bilanz der Theologie aus betrachtet - also außerhalb dessen, was lange Zeit von ihr übernommen wurde, fortan jedoch auf das Feld des der Menschheit gemeinen Erbes übergegangen ist - fragt sich nun, was die christliche Theologie anderes beitragen könnte als das, was dieser Jesus, dessen Sorge um den anderen ihn bis zum „Äußersten“ gedrängt hatte, zu einem Leben inspiriert, das endgültig die Menschheit von unannehmbaren Gottesvorstellungen reinigt. Von hier aus nämlich wird es dem Christentum gelingen, sehr verschieden von der kulturell-symbolischen Produktion der natürlichen Religion und der ehemaligen Metaphysik dem Gottesgedanken, diesem Produkt der menschlichen Kultur, eine unbesiegbare Transzendenz zu verleihen. Und es wird der Theologie auch gelingen, auf ihrem Weg der menschlichen Freiheit ihren Inhalt und zugleich die Macht des Sakralen zu vermitteln. Denn dieser Gott duldet nicht, wie es die Metaphysik tut, daß die Menschen übel behandelt werden im Namen der Wahrheit, der abstrakten Vernunft und irgendeiner Strategie oder durch das, was man die „Gesetze der Geschichte“ nennt. Übrigens soll man es wissen: Im Christentum gibt es keine Gesetze der Geschichte. Es gibt nur den Gedanken eines unendlichen Gottes,

unendlich in seiner Liebe zu den Menschen, und - in innerster Einheit damit - die ebenso unbegrenzte Pflicht eines jeden, am Schicksal des anderen mitzuleiden. Das wird die durch die Begriffskategorien von Universal und Partikular inspirierten Gesellschaftsschichtungen umwerfen. Und dies, was es auch kosten mag. Wobei man ganz genau weiß, daß auf diesem Weg die Jünger nicht erwarten brauchen, es bliebe ihnen die gleiche äußerste Prüfung erspart, die auch ihr Meister gekannt hatte.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Überwindung von Grenzen oder Eroberung von Einflußzonen?

Überlegungen zur Politik der Weltbank

Gregory Baum

Bedeutet die Globalisierung der freien Marktwirtschaft einen Prozeß der Überwindung von Grenzen und der Förderung von Einheit und Frieden der Menschheit? Oder stellt er einen Eroberungszug der wirtschaftlichen Machtzentren gegenüber wirtschaftlich weniger entwickelten Gebieten der Welt dar, der Destabilisierung und Verarmung der Massen bewirkt? Ich möchte in diesem Beitrag zeigen, daß die Weltbank selbst begonnen hat, sich solchen Fragen zu stellen.

Die Übernahme neoliberaler Strategien durch die Weltbank

Die Weltbank und der Internationale Währungsfonds (IWF) wurden nach dem Zweiten Weltkrieg durch das Abkommen von Bretton Woods gegründet, um die Weltwirtschaft zu steuern, armen Ländern in akuten Notlagen Kredite zu vermitteln und um finanzielle Zusammenbrüche auf internationaler Ebene zu verhindern. Die Bretton-Woods-Institutionen folgten in wachsendem Maß der neoliberalen Wirtschaftsideologie, nach der ein freier Markt und möglichst wenig staatliche Intervention das beste Rezept zur Schaffung von Wohlstand darstelle und letztlich zum Wohl aller beitrage. Danach sei der Markt der Motor, der die Geschichte auf das Ziel des allgemeinen Wohls hin treibe. Als zu Beginn der 80er