

MARTIN MAIER SJ

Die Kirche als »Global Player« – Theologische Überlegungen zu einer menschengerechten Globalisierung

»Globalisierung« ist das zentrale Stichwort zur Beschreibung der Welt-situation an der Jahrtausendwende. Dabei hat Globalisierung zunächst mit Wirtschaftsordnungen und Finanzmärkten, mit Warenaustausch und Politik zu tun. Als »Global Players« werden weltweit operierende Wirtschaftsunternehmen bezeichnet, die die Weltwirtschaft bestimmen. Doch *Franz-Xaver Kaufmann* hat mit Recht darauf hingewiesen, dass der älteste »Global Player« die katholische Kirche sei, »welche sich von alters her unabhängig von territorialen Grenzen definiert und mit einem weltweiten Auftrag verstanden hat«¹. Die Kirche war schon ein »weltweites Unternehmen«, als es noch gar keine internationalen Konzerne gegeben hat. Zutreffend ist die Bezeichnung der Kirche als »Global Player« auch in dem Sinn, dass es neben der wirtschaftlichen und politischen auch eine wachsende zivilgesellschaftliche Globalisierung gibt. Weltweit wird ein immer engeres Netz der nichtstaatlichen Akteure geknüpft, zu denen neben Nichtregierungsorganisationen auch die Kirchen gehören.

Selbstverständlich muss ein globales Engagement der katholischen Kirche sich mit einer ökumenischen und interreligiösen Perspektive verbinden. Daher würde es sich nahe legen, von vornherein die Kirchen im Plural unter dem Thema »Global Players« in den Blick zu nehmen. Diese Perspektive ist im von *Hans Küng* propagierten »Projekt Weltethos« leitend. Doch der begrenzte Umfang dieses Beitrags legt eine Beschränkung auf die katholische Kirche als internationalem Akteur nahe. Ökumenische und interreligiöse Folgerungen können nur angedeutet werden.

¹ *Franz-Xaver Kaufmann*, Globalisierung und Christentum, in: *Peter Hünermann* (Hrsg.), *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*. Einleitungsfragen, Paderborn 1998, 15–30, hier 21.

I. STATISTISCHE DATEN

Auch wenn sich heute in Megafusionen immer mehr Großunternehmen zu immer größeren Konzernen zusammenschließen, so kann es noch keiner von ihnen mit der katholischen Kirche aufnehmen. Dazu nur einige Zahlen aus dem neuesten Päpstlichen Statistischen Jahrbuch der römisch-katholischen Kirche: Seit 1999 rechnet man weltweit zum ersten Mal mit mehr als einer Milliarde Katholiken. Das entspricht einem Anteil von etwa 17 Prozent der Weltbevölkerung. Zwei Drittel davon leben in Ländern der sogenannten Dritten Welt. Hier ist die Verteilung noch einmal sehr unterschiedlich: rund 44 Prozent aller Menschen katholischen Glaubens leben in Lateinamerika, was einem Anteil an der gesamten Bevölkerung von etwa 86 Prozent entspricht. Dagegen stellen die Katholiken in Asien mit zwei bis drei Prozent den geringsten Anteil an der Gesamtbevölkerung. In Europa liegen die Vergleichszahlen bei 41 Prozent, in Deutschland bei 34 Prozent.

Weitet man den Kreis von der katholischen Kirche auf die christlichen Konfessionen insgesamt aus, so kommen weltweit 367 Millionen Protestanten, 224 Millionen Orthodoxe, 70 Millionen Anglikaner und noch einmal 461 Millionen hinzu, die freikirchlichen Vereinigungen angehören. Insgesamt beläuft sich damit die Zahl derjenigen, die sich zum Glauben an Jesus Christus bekennen, auf fast zwei Milliarden. Eindrucksvoll ist auch das organisationelle Netzwerk, mit dem die katholische Kirche praktisch den gesamten Erdball überzieht. Sie ist weltweit in 2776 Diözesen oder vergleichbare Seelsorgs- und Verwaltungseinheiten aufgeteilt. Die Zahl der Bischöfe beträgt 4492. Die Diözesen setzen sich aus 220 583 Pfarrgemeinden zusammen, die in der Regel von einem Priester geleitet werden. Man rechnet derzeit mit 262 899 Diözesanpriestern, dazu kommen 141 437 Ordensgeistliche. Über die Zahl der Ordensfrauen wird gesagt, dass sie zu den Dingen gehöre, die selbst Gott nicht genau wisse. Das Statistische Jahrbuch nennt die Zahl von 819 287. Daneben gibt es auch Laien in der Gemeindeleitung. So dürften die hauptamtlich in der Seelsorge und in Leitungsaufgaben Tätigen eine Million leicht übersteigen.

Unter organisationell-struktureller Rücksicht lässt sich die katholische Kirche als »weltweite, multikulturell verwurzelte Organisation mit globaler Infrastruktur«² charakterisieren. Sie verfügt über das weltweit

² *Wilhelm Guggenberger*, *Universale Kirche und Neue Weltordnung. Zehn Thesen zur politischen Kraft des Evangeliums angesichts der Globalisierung*, in: ZKTh 120 (1998), 420-423, hier 422.

größte Netzwerk mit internationalen Verflechtungen bei gleichzeitig national-kulturellen Bindungen. Mit dem Papst hat sie einen universalen Repräsentanten, der verbindlich im Namen der gesamten Kirche sprechen kann. Ein einzigartiges Instrument zur weltweiten Verständigung und Festlegung von Richtlinien sind auch die ökumenischen Konzilien. Nach dieser statistischen Bestandsaufnahme soll im Folgenden die katholische Kirche als Weltkirche in den Blick genommen werden. Nach einem kurzen biblischen und kirchengeschichtlichen Überblick über die Entwicklung ihres universalen Anspruchs wird ausführlicher auf die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Prozess des Weltkirche-Werdens eingegangen. Abschließend kommen einige Beiträge der Kirche zu einer menschengerechten Globalisierung zur Sprache.

II. UNIVERSALITÄT DES HEILS IM ALTEN UND IM NEUEN TESTAMENT

Das universale Selbstverständnis und der weltweite Auftrag der Kirche sind im Alten und im Neuen Testament grundgelegt. So wird schon dem biblischen Stammvater *Abraham* verheißen, dass durch ihn alle Geschlechter der Erde Segen erlangen sollen (Gen 12, 5). Der Prophet *Jesaja* sieht in einer Vision Jerusalem als den Mittelpunkt des messianischen Reiches, zu dem alle Völker pilgern (Jes 2, 1 ff.). In diesem Zusammenhang steht auch die großartige Friedensverheißung, die in einer Skulptur vor dem Gebäude der Vereinten Nationen in New York dargestellt ist: »Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg« (Jes 2, 4). Auch der sogenannte *Deuterocesaja* vertritt eine Geschichtstheologie, in der Gott die Völker zusammenführt (Jes 45, 1-25). Ebenso findet sich bei dem Propheten *Jeremia* der Glaube an eine bessere Zukunft, in der Jahwe die Völker versammelt (Jer 3, 14-17).

Im Neuen Testament kommt die Universalität des in Jesus Christus geschenkten Heils zum ersten Mal ausdrücklich zur Sprache bei der Aussendung der Jünger durch den Auferstandenen: »Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden. Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern« (Mt 28, 18f.). Diesen universalen Anspruch der Sendung greift auch der Anfang der Apostelgeschichte mit den Abschiedsworten Jesu vor seiner Himmelfahrt auf: »Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien bis an die Grenzen der Erde.« (Apg 1, 8). Die weltweite

Dimension der Kirche kommt keimhaft im Pfingstgeschehen zum Ausdruck, das auch ein Modell der Einheit in Vielfalt für die Kirche anbietet. Die pfingstliche Universalität zielt nicht auf Uniformität, sondern auf Einheit in Verschiedenheit. Nicht eine einzige Sprache wird gesprochen; die bunte Bevölkerung Jerusalems hört die Jünger Jesu in verschiedenen Sprachen die Frohe Botschaft verkündigen: »Als sich das Getöse erhob, strömte die Menge zusammen und war ganz bestürzt. Denn jeder hörte sie in seiner Sprache reden« (Apg 2, 6). Modern gesprochen kann man daraus folgern: Die Kirche darf und soll multikulturell sein. Das Evangelium pflanzt sich in die verschiedenen Kulturen ein und findet in ihnen einen immer neuen Ausdruck.

Die Universalität des Heils in Christus ist auch ein zentraler Gedanke der paulinischen Theologie. *Paulus* schreibt an Timotheus: Gott »will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2, 4). Eine bevorzugte Metapher für *Paulus* ist die des Leibes, der für ihn die Kirche symbolisiert: In einem einzigen Leib sind auf geheimnisvolle Weise alle Menschen durch das Evangelium versöhnt (vgl. Eph 2,11-3,21). Entscheidend war dabei die Öffnung der frühchristlichen Gemeinde für die Heiden, für die sich *Paulus* leidenschaftlich und Petrus »ins Angesicht widerstehend« eingesetzt hat (vgl. Apg 15; Gal 2). Schließlich spricht auch die Apokalypse von einer »großen Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen«, die niemand zählen konnte (Offb 7, 9). Dieser Befund in der Heiligen Schrift läßt sich so zusammenfassen: Der Gedanke von der Universalität des Heils durchzieht die gesamte jüdisch-christliche Tradition. Sie gewinnt ihre Gestalt in der Vision des messianischen Reichs, das die Völker in Gerechtigkeit und Frieden eint. Dieser Anspruch und diese Verheißung haben sich im christlichen Glauben mit der Kirche verbunden.

III. WELTWEITE AUSBREITUNG DER KIRCHE

Kirchengeschichtlich war für die Ausbreitung des Christentums der bereits angesprochene Übergang vom Judenchristentum zum Heidenchristentum entscheidend. An der Frage der Öffnung der frühchristlichen Gemeinde auch für Nichtjuden entzündete sich ein heftiger Streit, der seine personalen Antipoden in *Petrus* und *Paulus* fand. Auf dem Apostelkonzil in Jerusalem wurde schließlich entschieden, dass sich die getauften Heiden nicht dem jüdischen Gesetz unterwerfen mussten. Nur so konnte sich die Kirche über den engen jüdischen Kontext hinaus ausbreiten.

Ein weiterer Schritt der Kirche zu ihrer weltweiten Ausbreitung verbindet sich mit der Entdeckung und meist gewaltsamen Kolonisierung der neu entdeckten Kontinente im 15. und 16. Jahrhundert. Die europäischen Kolonisierungsprozesse können in gewisser Weise als Vorläufer der Globalisierung angesehen werden. Kreuz und Schwert gingen dabei ein verhängnisvolles Bündnis ein. Von einer Inkulturation des christlichen Glaubens konnte aber nicht die Rede sein. Das Christentum wurde in seiner europäischen Gestalt sozusagen exportiert und die Kirchen in Lateinamerika und Asien waren bestenfalls Ableger der europäisch-römischen Kirche.

Einen epochalen Schritt auf dem Weg der katholischen Kirche zur Weltkirche verbindet *Karl Rahner* mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In einer theologischen Grundinterpretation des Konzils verstand er dieses als den »erste(n) amtliche(n) Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche«³. *Rahner* verglich den epochalen Übergang von der abendländisch-eurozentrischen Kirche zur Weltkirche mit der historischen Zäsur, wie sie am Anfang der Kirchengeschichte beim Übergang vom Judenchristentum zum Heidenchristentum gegeben war. Weitsichtig wies er darauf hin, dass dieser Prozess seine Zeit brauche und wahrscheinlich ein ganzes Jahrhundert in Anspruch nehmen werde.

Johann Baptist Metz beschreibt an *Rahner* anknüpfend den Prozess der Universalisierung der Kirche in der folgenden Weise: »Das Christentum war über nahezu 2000 Jahre einem relativ einheitlichen Kulturraum verpflichtet, nämlich dem europäisch-abendländischen. Es weitet sich heute zu einem kulturell vielfach verwurzelten Weltchristentum. Es steht in der vielleicht tief greifendsten geschichtlichen Zäsur seit urchristlicher Zeit. Es ist auf dem Weg von einem kulturell mehr oder weniger einheitlichen, also kulturell monozentrischen Christentum Europas und Nordamerikas zu einem kulturell polyzentrischen Weltchristentum. Für die katholische Kirche kann das jüngste vatikanische Konzil als institutionell greifbarer Ausdruck dieses Aufbruchs zur realen Weltkirche gelten.«⁴

³ *Karl Rahner*, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: *ders.*, Schriften zur Theologie XIV, 287-302, hier 288.

⁴ *Johann Baptist Metz*, Die »eine« Welt – eine Herausforderung an die Christen der Industrieländer, in: AGORA: Arme Kirche – Reiche Kirche, Straßlach-Dingharting 1990, 27-41, hier 28.

IV. DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL: VON DER WESTKIRCHE ZUR WELTKIRCHE

Die Öffnung der katholischen Kirche zur modernen Welt auch im Sinn einer weltweiten Öffnung ist mit der charismatischen Gestalt von Papst *Johannes XXIII.* verbunden. Für ihn war das Bewusstsein bestimmend, unmittelbar vor der Schwelle einer neuen Weltgesellschaft zu stehen. So forderte er die Christen bereits am Anfang seines kurzen Pontifikats im Jahr 1960 auf, »Bürger der einen Welt« zu werden. Mit seiner Enzyklika »Mater et Magistra« 1961 weitete er das Blickfeld der katholischen Soziallehre auf die weltweite Dimension. Darin kommen die Probleme der Entwicklungsländer zur Sprache, und das Verständnis des Gemeinwohls wird vom einzelnen Staat ausgedehnt auf die ganze, mehr und mehr zu einer Einheit zusammenwachsende Welt. Gemeinwohl meint das Wohl der gesamten Menschheitsfamilie.

Die Friedensencyklika »Pacem in terris« führt 1963 die weltweite Perspektive weiter und richtet sich nicht mehr nur an die katholischen Christen, sondern an »alle Menschen guten Willens«. *Johannes XXIII.* bemerkt, »daß die ganze Menschheitsfamilie im sozialen wie im politischen Leben eine völlig neue Gestalt angenommen hat« (Nr. 42). Dies rechnet er unter die Zeichen der Zeit, in denen sich für ihn das Heilswirken Gottes in der Geschichte manifestiert. Nach erbittertem Widerstand der katholischen Kirche gegen die Menschenrechtsbewegung im 19. Jahrhundert werden in »Pacem in terris« die Menschenrechte in die Lehre der Kirche integriert. Schließlich spricht *Johannes XXIII.* in seiner historischen Rede zur Konzilsöffnung vom Weg zur »Einheit der ganzen Menschheit«⁵.

Helmut Hoping erkennt im Gedanken von der »einen Welt« den Leitgedanken des Konzils. Dies heißt, »daß sich das letzte Konzil im Kontext der sich formierenden Weltgesellschaft ereignete und in diesem Kontext auch interpretiert werden muß«⁶. Eine solche Interpretation soll im Folgenden – der doppelten ekklesiologischen Grundorientierung des Konzils entsprechend – in einer nach innen und einer nach außen gerichteten Perspektive skizziert werden.

⁵ *Ludwig Kaufmann/Nikolaus Klein*, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg/Brig 1990, 145.

⁶ *Helmut Hoping*, *Die Kirche im Dialog mit der Welt und der sapientiale Charakter christlicher Lehre. Pragmatik und Programmatik des II. Vatikanums im Kontext der Globalisierung*, in: *Peter Hünermann* (Hrsg.), *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, Paderborn 1998, 83-99, hier 84f.

1. Die Kirche als universales Sakrament des Heils

Einer kopernikanischen Wende vergleichbar ist die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogene Abkehr von der Vorstellung der Kirche als einer in sich geschlossenen »societas perfecta« zu Gunsten ihres Verständnisses als »allumfassendes Heilssakrament« (LG 48). Die Kirche hat so ihren Zweck nicht mehr in sich selbst, sondern sie erfüllt ihre Sendung im Dienst am Reich Gottes für die Menschen. Dementsprechend heißt es programmatisch am Anfang der Kirchenkonstitution »Lumen gentium«: »Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16, 15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1).

In diesem Sinn möchte das Konzil das Wesen der Kirche und ihre universale Sendung eingehender erklären. Die besondere Dringlichkeit dieser Aufgabe liegt darin, »daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit mit Christus erlangen« (LG 1). Immer wieder kehrt in den Konzilsdokumenten der Gedanke von der wachsenden Einheit der Völker, Religionen und Kulturen (LG 1, 9, 13, 28; GS 33, 42, 54, 77, 82; DH 15). Dementsprechend liegen für *Medard Kehl* die Konsequenzen der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums »in einer gewissen Relativierung der partikulär-institutionellen Gestalt der Kirche zugunsten ihrer stärkeren Universalisierung auf die ganze Weite der zum Heil berufenen Wirklichkeit«⁷.

Über Jahrhunderte wurde in der katholischen Kirche die Auffassung vertreten, dass niemand außerhalb der Kirche zum Heil gelangen könne. »Extra ecclesiam nulla salus« hieß dazu die auf *Origenes* und *Cyprian* zurückgehende Formel: außerhalb der Kirche kein Heil. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dieser engen Auffassung ein Ende gesetzt. Das Konzil sprach von Spuren des Wahren und Heiligen auch in nichtchristlichen Religionen (vgl. NA 2). Es verhalf so der im Neuen Testament vertretenen Überzeugung vom universalen Heilswillen Gottes zu neuer Geltung. Damit wurde jedem Menschen guten Willens eine grundsätzliche Heilsmöglichkeit eingeräumt. Auf dieser Grundlage war auch ein

⁷ *Medard Kehl*, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 93 f.

Dialog mit Angehörigen anderer Religionen möglich, ohne dass man von vornherein nur auf deren Bekehrung und Taufe aus sein musste.

2. Die Eigenständigkeit der Ortskirchen

Ein wichtiger Impuls für den Selbstvollzug der katholischen Kirche als Weltkirche kam von einem weiteren Aspekt der Ekklesiologie des Konzils, nämlich der Betonung der Eigenständigkeit der Ortskirchen, die nicht mehr einfach als Filialen von Rom angesehen werden, sondern die selber im Vollsinn Kirchen sind und heißen (vgl. LG 26). Das Missionsdekret nennt die Teilkirchen »ein getreues Abbild der Gesamtkirche« (AG 20). Gegenüber dem einseitig jurisdiktionell und zentralistisch geprägten Kirchenbild des Ersten Vatikanums hat das Zweite Vatikanische Konzil die *Communio*-Struktur im Sinn der »Gemeinschaft von Kirchen« wieder zur Geltung gebracht. Dementsprechend wird die Weltkirche als Gemeinschaft vieler untereinander kommunizierender Ortskirchen verstanden. Ausdrücklich wird den verschiedenen Ortskirchen ihre »eigene Disziplin«, ein »eigener liturgischer Brauch« und ein »eigenes theologisches Erbe« zugestanden (LG 23). Mit einem Wort, das dem Konzil noch nicht zur Verfügung stand, könnte man vom Recht der Ortskirchen auf Inkulturation der Liturgie und der Theologie in ihre jeweiligen kulturellen Kontexte sprechen.

Doch auch im Prozess der Weltkirche-Werdens hat sich nach einer Phase des Aufbruchs im Anschluss an das Konzil eine rückläufige Bewegung durchgesetzt. In der Spannung von kultureller Pluralität und Bewahrung der kirchlichen Einheit setzt Rom massiv den Akzent auf eine zentralistische Kontrolle. So ist in einem Schreiben der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als *Communio* vom 28. Mai 1992⁸ von einem ontologischen Primat der Universalkirche die Rede, so als ob die von Rom zentral verwaltete Kirche, ja letztlich die Kirche von Rom einen Vorrang gegenüber den Ortskirchen hätte. Viele innerkirchliche Konflikte wie etwa um die Theologie der Befreiung und die Basisgemeinden in Lateinamerika⁹, um den Status der katholischen Universitäten in den USA und um die Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland sind damit im größeren Kontext der Spannung zwischen römischem Zentralismus und Eigenständigkeit der Ortskir-

⁸ Vgl. *Joseph Ratzinger/Alberto Bovone*, Kirche als *Communio*. Ein Dokument der Glaubenskongregation, in: *HerKorr* 46 (1992), 319-323.

⁹ Vgl. *Martin Maier*, Theologie der Befreiung in Lateinamerika, in: *StdZ* 215 (1997), 723-735.

chen sowie zwischen Inkulturation und Uniformität des christlichen Glaubens zu sehen.

Eng im Zusammenhang damit steht auch die Frage der Inkulturation des Evangeliums in nicht vom Christentum geprägte Kulturen. Dabei wird immer noch das Christentum in seiner abendländisch-westlichen Gestalt als normativ für andere Kulturräume vertreten. Man übersieht aber geflissentlich, dass der christliche Glaube schon in seinen Anfängen unvermeidlich in einem partikularen und kontextuell begrenzten Gewand in Erscheinung getreten ist. Inkulturation darf nicht nur eine oberflächliche Adaptation sein, sondern der Prozess einer wirklichen Einpflanzung des christlichen Glaubens in einen anderen kulturellen Kontext wird zu etwas Neuem und auch zu einer neuen Theologie führen. So schreibt Bischof *Franz Kamphaus*: »Weltkirche sein erfordert Mut zur Vielfalt in der Einheit. (...) Sie darf nicht nach den Erfahrungen und Vorstellungen, dem Kirchenmodell eines Landes ausgerichtet werden, auch nicht allein von Europa her. Der Weg, der uns heute aufgetragen ist, führt von der Westkirche zur Weltkirche.«¹⁰

Ähnlich beschreibt auch Kardinal *Franz König* die Entwicklung der Kirche im Anschluss an das letzte Konzil: »Aus einer euro-zentrierten Kirche ist nach der Zerstörung Europas durch den letzten Krieg, durch das Ende der europäischen Kolonialgebiete und der daraus folgenden Eigenständigkeit der außereuropäischen Kontinente aus der so gewachsenen Kirche die Weltkirche im letzten Konzil eindrucksvoll in Erscheinung getreten. Die Kirche Christi mit dem Petrusamt hat das europäische Kleid abgelegt oder ist noch damit beschäftigt.«¹¹

3. Weltverantwortung der Kirche

In der Perspektive nach außen verbindet sich der Selbstvollzug der katholischen Kirche als Weltkirche im Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Wahrnehmung ihrer Weltverantwortung. Die Pastorkonstitution »*Gaudium et spes*« befasst sich in ihrem fünften Kapitel ausdrücklich mit der Frage einer neuen und gerechteren internationalen Ordnung. Dabei lag im Zusammenhang mit dem Kalten Krieg damals der Akzent vor allem auf der Friedenssicherung (vgl. GS 77-83). Positiv hervorgehoben werden die internationalen Institutionen als »erste Versuche, eine internationale Grundlage für die Gemeinschaft der ganzen Menschheit zu schaffen« (GS 84). Auch auf wirtschaftlichem Gebiet wird eine stärkere internationale Zusammenarbeit mit dem Ziel einer »echten welt-

¹⁰ *Franz Kamphaus*, Eine Zukunft für alle. Umkehr zur Solidarität. Freiburg 1995, 64 f.

¹¹ *Franz König*, Kollegialität statt Zentralismus, in: *HerKorr* 53 (1999), 176-181, hier 177.

umfassenden Wirtschaftsordnung« (GS 85) gefordert. Ungebrochen aktuell ist der Ruf nach »geeigneten Institutionen zur Förderung und Ordnung des internationalen Handels« (GS 86).

Die Christen werden aufgefordert, einen Beitrag zum Aufbau einer gerechten internationalen Ordnung zu leisten. In diesem Zusammenhang ist vom Ärgernis die Rede, dass einige mehrheitlich christliche Nationen Güter in Fülle besitzen, »während andere nicht genug zum Leben haben und von Hunger, Krankheit und Elend aller Art gepeinigt werden« (GS 88). Papst *Paul VI.* hat 1967 diese Herausforderung in seiner Enzyklika »*Populorum progressio*« aufgegriffen, an deren Anfang er feststellt, dass die soziale Frage heute weltweit geworden ist: »Johannes XXIII. hat dies deutlich ausgesprochen, und das Konzil hat es in der pastoralen Konstitution über Die Kirche in der Welt von heute bestätigt. (...) Die Völker, die Hunger leiden, bitten die Völker, die im Wohlstand leben, dringend und inständig um Hilfe. Die Kirche erzittert vor diesem Schrei der Angst und wendet sich an jeden einzelnen, dem Hilferuf seines Bruders in Liebe zu antworten« (Nr. 3).

Diesen Schrei der Armen stellte die Zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín 1968 ins Zentrum ihrer Aufmerksamkeit. Dort erfassten die Bischöfe die extreme Ungerechtigkeit als größte Herausforderung: »Es ist nicht zu übersehen, daß sich Lateinamerika weithin in einer Situation der Ungerechtigkeit befindet, die man institutionelle Gewalt nennen kann, weil die gegenwärtigen Strukturen fundamentale Rechte verletzen. Es ist eine Situation, die vollständige, kühne, dringende und tiefgreifende erneuernde Umformungen erfordert.« Daraus ergab sich als wichtigster Impuls ein grundlegender Standortwechsel der Kirche auf die Seite der Armen, der im Begriff der »Option für die Armen« seinen Ausdruck fand und in die universale Sozialverkündigung der Kirche eingegangen ist¹².

Der Skandal weltweiter Ungerechtigkeit wurde aber auch von der Kirche in den reichen Ländern als eine zentrale Herausforderung wahrgenommen. So heißt es in den Beschlüssen der Würzburger Synode von 1975: »Die eine Weltkirche darf schließlich nicht in sich selbst noch einmal die sozialen Gegensätze unserer Welt einfach widerspiegeln. Sie leistet sonst nur gedankenverloren jenen Vorschub, die Religion und

¹² Vgl. z. B. *Johannes Paul II.*, *Laborem exercens*. Über die menschliche Arbeit zum neunzigsten Jahrestag der Enzyklika *Rerum novarum* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 32), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981, 8.6 und *ders.* *Sollicitudo rei socialis*. 20 Jahre nach *Populorum progressio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 82), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987, 42.

Kirche sowieso nur als Überhöhung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse interpretieren.«¹³

In den vergangenen 25 Jahren sind die weltweiten sozialen Gegensätze nicht verringert worden, sondern sie haben sich noch verschärft. So hat Papst *Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« 1987 auf die »Verbreiterung des Grabens zwischen dem sogenannten entwickelten Norden und dem unterentwickelten Süden« hingewiesen (SRS 14). Daran hat sich bis heute nichts geändert. So lautet die Kernaussage des 10. Berichts »Globalisierung mit menschlichem Antlitz« über die menschliche Entwicklung des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen von 1999, dass die Globalisierung einen tieferen Keil zwischen die reichen und die armen Länder getrieben hat. Dem Bericht zufolge ist der Einkommensunterschied zwischen dem reichsten und dem ärmsten Fünftel der Weltbevölkerung von dreißig zu eins im Jahr 1960 auf vierundsiebzig zu eins im Jahr 1997 gestiegen. Nach weiteren Daten des Berichts verfügen heute die drei reichsten Männer der Welt über ein Vermögen, das größer ist als das gesamte Bruttoinlandsprodukt aller am wenigsten entwickelten Länder mit 600 Millionen Einwohnern. Das Vermögen von 358 Milliarden entspricht dem Jahreseinkommen von 45 Prozent der Weltbevölkerung. Eine Prognose lautet, dass im Jahr 2025 12 Prozent der Weltbevölkerung über 87 Prozent des Reichtums verfügen werden. Seit 1992 haben die 21 reichsten Länder ihre Entwicklungshilfe für die Länder der Dritten Welt um 24 Prozent gekürzt. Dies ist in den Jahren geschehen, wo die Wirtschaft der reichen Länder kontinuierlich gewachsen ist.

Diese Zahlen machen deutlich, dass die Globalisierung und die Liberalisierung der Märkte die schwachen Volkswirtschaften marginalisieren und die armen Länder auch im Zusammenhang mit der Schuldenkrise noch mehr in die Armut treiben. Der frühere Bundespräsident *Roman Herzog* forderte in seiner Rede auf dem Weltwirtschaftsforum in Davos 1999 eine »weltweite soziale Ordnung« mit dem Menschen im Mittelpunkt¹⁴. Dies entspricht der vielfach wiederholten Forderung von Papst *Johannes Paul II.* nach einer »Globalisierung in Solidarität und ohne Ausgrenzung«¹⁵.

¹³ Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg-Basel-Wien, 84-111, hier: Nr. IV, 3.

¹⁴ *Roman Herzog*, Für eine globale Verantwortungsgemeinschaft, in: FAZ 29. 1. 1999.

¹⁵ So z. B. »Keine Angst vor der Zukunft«. Die Rede Johannes Pauls II. vor der UNO, in: HerKorr 49 (1995), 594-601.

Auch das Gemeinsame Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« befasst sich in einem eigenen Abschnitt mit den globalen Herausforderungen. Darin heißt es: »Die Globalisierung der Wirtschaft bedeutet gleichzeitig die Globalisierung der sozialen und der ökologischen Frage. Damit wächst die Bedeutung einer gemeinsamen Verantwortung der Völkergemeinschaft. Globalisierung ereignet sich nicht wie eine Naturgewalt, sie verlangt nach politischer Gestaltung« (Nr. 88).

Eine der neuesten und interessantesten Auseinandersetzungen Papst *Johannes Pauls II.* mit der Globalisierung und ihren Folgen enthält seine Neujahrsbotschaft 1999, die unter das Thema »In der Respektierung der Menschenrechte liegt das Geheimnis des wahren Friedens« gestellt ist. Darin heißt es: »Die rasch zunehmende Globalisierung der Wirtschafts- und Finanzsysteme weist ihrerseits darauf hin, daß dringend festgeschrieben werden muß, wer das globale Gemeinwohl und die Anwendung der ökonomischen und sozialen Rechte gewährleisten soll. Der freie Markt ist dazu nicht imstande, da es in Wirklichkeit viele menschliche Bedürfnisse gibt, die keinen Zugang zum Markt haben. (...) Dringend notwendig ist eine neue Sicht des globalen Fortschritts in der Solidarität, die eine von der Gesellschaft getragene ganzheitliche Entwicklung vorsieht, so dass jedes ihrer Glieder seine eigenen Fähigkeiten entfalten kann.«¹⁶

Das herrschende neoliberale System als »neue Weltordnung« hat versagt – es sei denn, man hält den Ausschluss von zwei Dritteln der Menschheit für »in Ordnung«. Das Gleichnis, das am treffendsten die Situation unserer Welt darstellt, ist jenes vom reichen Prasser und vom armen Lazarus im Neuen Testament. Die Entwicklungshilfe erscheint dabei wie die Brosamen, die vom Tisch des Reichen fallen. Als Weltkirche, die vor allem die Armen und Ausgeschlossenen verteidigt, muss sich die Kirche für eine Wirtschaftsordnung und einen Umgang mit der Umwelt einsetzen, welche die Lebensmöglichkeit der ganzen Menschheit auf Zukunft im Blick haben.

Es bedarf einer sozialen Weltordnung, die ausgerichtet ist auf die Bedürfnisse der Armen. Dabei ist festzuhalten, dass die Wirtschaftsweise der reichen Länder schon aus ökologischen Gründen und wegen der

¹⁶ Zit. nach *Stephan Herbst*, Menschenrechte – das Geheimnis des wahren Friedens, in: *Orientierung* 63 (1999), 183-187, hier 185 f.

Verknappung der natürlichen Ressourcen nicht universalisierbar ist¹⁷. Was aber nicht universalisierbar ist, kann dem kategorischen Imperativ *Immanuel Kants* zufolge auch nicht ethisch vertretbar sein. Aus einer sozialetischen Perspektive muss verstärkt der Aspekt der Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen in den Blick genommen werden: Als nachhaltig oder zukunftsfähig kann ein Entwicklungsmodell nur dann gelten, wenn die Bedürfnisse heutiger Generationen befriedigt werden, ohne die Lebensgrundlagen zukünftiger Generationen zu zerstören¹⁸. Die Interdependenz von sozialer, ökonomischer und ökologischer Entwicklung ist auch ein zentrales Anliegen des »Ökumenischen Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung«¹⁹.

V. BEITRÄGE DER KIRCHE ZU EINER MENSCHENGERECHTEN GLOBALISIERUNG

Worin kann der Beitrag der Kirche zu einer menschengerechten Globalisierung liegen? Die Kirche kann keine technischen Lösungen vorschreiben, sie kann aber sehr wohl ethische Orientierungs- und Handlungsnormen vorgeben und Lösungen ausschließen, die gegen die personale Würde und die Grundrechte des Menschen verstoßen. Der frühere Generalobere des Jesuitenordens *Pedro Arrupe* hatte bereits in den 70er Jahren diagnostiziert: »Die gegenwärtig bedrohliche Situation der Welt ist zum großen Teil auf die Tatsache zurückzuführen, daß in unserer Zeit der technische Fortschritt und die Entwicklung der Zivilisation schneller vor sich gingen als die Entwicklung der moralischen und ethischen Kräfte des Menschen.«²⁰ Die moralischen und ethischen Kräfte des Menschen zu begründen und zu motivieren ist eine der wichtigsten Aufgaben der Religion. Dies verfolgt *Küng* mit seinem »Projekt Weltethos« in der Suche nach gemeinsamen, die Gesamtmenschheit verbindenden ethischen Normen. Eine Begründung der Unbedingtheit und Universalität ethischer Verpflichtung ist für ihn ohne Religion nicht möglich: »Religion vermag unzweideutig zu begründen, warum Moral, ethi-

¹⁷ Vgl. dazu den Bericht der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz »Handeln für die Zukunft der Schöpfung«, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kommissionsberichte 19, Bonn 1998.

¹⁸ Vgl. *Hans-Jürgen Münk*, Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung. Anmerkung zum Umweltgutachten 1994, in: *StdZ* 213 (1995), 55-66.

¹⁹ Vgl. zuletzt: Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Dokumente der Zweiten Europäischen Versammlung in Graz, Graz 1998.

²⁰ *Pedro Arrupe*, Unser Zeugnis muß glaubwürdig sein. Ein Jesuit zu den Problemen von Kirche und Welt am Ende des 20. Jahrhunderts, Ostfildern 1981, 57.

sche Werte und Normen unbedingt (und nicht nur, wo es für mich bequem ist) und so allgemein (für alle Schichten, Klassen Rassen) verpflichtet sein müssen. Das Humanum wird gerade so gerettet, indem es als im Divinum begründet angesehen wird. Es hat sich gezeigt: Nur das Unbedingte selbst vermag unbedingt zu verpflichten, nur das Absolute absolut zu binden.«²¹ Diese Gedanken *Küngs* greift auch Kardinal *Carlo Maria Martini* in seinem brieflichen Dialog mit *Umberto Eco* auf²².

Die klassischen Prinzipien der katholischen Soziallehre: Personalität, Subsidiarität und Solidarität gewinnen unter den Vorzeichen der Globalisierung eine neue Aktualität und Relevanz. Im Sinn des Personalitätsprinzips nennt eine bemerkenswerte Studie der Französischen Kommission *Justitia et Pax* zu den Herausforderungen der Globalisierung vom März 1999 drei Kriterien, an denen die Globalisierung in all ihren Aspekten geprüft werden muss: »Ist ihr vorrangiges Subjekt der Mensch und seine Entwicklung? Geht sie zum Nutzen von allen Menschen? Respektiert sie ihre Vielfalt?«²³ In diesem Zusammenhang ist auch der Einsatz für die Menschenrechte zu sehen, den Papst *Johannes Paul II.* zu einem der wichtigsten Anliegen seines Pontifikats gemacht hat. Gerade als Weltkirche hat die katholische Kirche besondere Möglichkeiten, die Menschenrechte in den einzelnen Staaten zu fördern und deren notorische Verletzung der Weltöffentlichkeit bewusst zu machen.

So wie das Subsidiaritätsprinzip mit dem Vertrag von Maastricht 1991 Eingang in das europäische Vertragswerk gefunden hat, kann es auch zu einem der wesentlichen Prinzipien einer menschengerechten Globalisierung werden. Globalisierung darf nicht die Universalisierung einer einzigen Lebenswelt bedeuten. Hier gibt es berechtigte Ängste seitens der Länder der sogenannten Dritten Welt gegenüber einem neuen politischen, kulturellen und ökonomischen Imperialismus der Ersten Welt. In diesem Sinn hat *Hans Waldenfels* darauf hingewiesen, dass die Chancen der Religion und damit auch der Kirche im Zwischenraum zwischen Globalisierung der Welt und Rettung der kollektiven Partikularitäten und Identitäten liegen²⁴. Globalisierung schließt im Sinn des Subsidiaritätsprinzips Regionalisierung nicht aus.

²¹ *Hans Küng*, Projekt Weltethos, München 1990, 116.

²² *Carlo M. Martini/Umberto Eco*, Woran glaubt, wer nicht glaubt?, Wien 1998, 77.

²³ *Maîtriser la mondialisation*. Document de la Commission Justice et Paix-France, in: La documentation catholique Nr. 2201 (1999), 330-343, hier 333.

²⁴ *Hans Waldenfels*, Der Einfluß der Religionen auf die Weltpolitik, Vortrag bei dem interdisziplinären Symposium »Weltordnungspolitik für das 21. Jahrhundert« der Rottendorf-Stiftung in München am 12. 6. 1999; im Druck.

Das Prinzip der Solidarität ist im Rahmen der Globalisierung in enger Verbindung mit der Option für die Armen zu sehen. Die Globalisierung muss von den Armen ausgehen und für sie gestaltet werden. Der salvadorianische Befreiungstheologe *Ignacio Ellacuría*, der am 16. November 1989 wegen seines Einsatzes für Frieden und Gerechtigkeit in El Salvador ermordet wurde, hat sich intensiv mit der Frage einer neuen Weltordnung auseinandergesetzt. Dabei betonte er, dass nur der Entwurf einer Weltordnung, die universalisierbar ist, als Modell annehmbar sei. Deshalb plädierte er für eine »Zivilisation der Armut«: »Die Zivilisation der Armut (...) lehnt die Akkumulation des Kapitals als Triebkraft der Geschichte und den Besitzgenuß des Reichtums als Prinzip der Humanisierung ab; sie macht die universale Befriedigung der Grundbedürfnisse zum Prinzip der Entwicklung und das Wachstum der gemeinsamen Solidarität zur Grundlage der Humanisierung.«²⁵

Dem aus der nordamerikanischen Friedensbewegung stammenden Prinzip »Global denken – lokal handeln« entsprechend, müssen sich mit diesen umfassenden ethischen Überlegungen praktische Handlungsschritte verbinden. Hier ist im Bereich der Kirchen die karitative Arbeit ebenso wie der Einsatz kirchlicher Hilfswerke und auch vieler Dritte-Welt- und Solidaritätsgruppen in den Pfarreien und Verbänden zu erwähnen. Die Verdienste der Caritas bzw. der Diakonie beschränken sich nicht nur auf materielle Nothilfe, sondern mit den Armutsberichten wird auch in die politische und gesellschaftliche Debatte eingegriffen. Ähnlich verbinden die kirchlichen Hilfswerke in Deutschland ihre Spendensammlungen zunehmend mit der Frage, was sich bei uns politisch und strukturell verändern muss, um Rahmenbedingungen für die Überwindung weltweiter Armut zu schaffen²⁶.

In politischer Lobbyarbeit ist gegen den Trend anzukämpfen, dass Entwicklungspolitik angesichts knapper Finanzen und anderer drängender Probleme an Bedeutung verliert. Informations- und Bildungsarbeit soll das Bewusstsein dafür schärfen, dass der Lebensstil der reichen Länder unmittelbare Auswirkungen auf die armen Länder hat. Auch beim Engagement europäischer Firmen in Ländern des Südens ist darüber zu wachen, dass die soziale und ökologische Dimension als Kriterium für eine nachhaltige Entwicklung berücksichtigt wird.

²⁵ *Ignacio Ellacuría*, Utopie und Prophetie, in: *ders./Jon Sobrino*, Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern 1995, 383–431, hier 415.

²⁶ Vgl. die Studie *Zukunftsfähiges Deutschland*. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung, hg. v. *BUND* und *Misereor*, Basel 1996.

Mit ihrer diplomatischen Infrastruktur verfügt die katholische Kirche bereits über ein wichtiges Instrumentarium, um ihren Einfluss weltweit bei den Regierungen und den internationalen Organisationen geltend zu machen²⁷. Nach den Lateranverträgen von 1929 hat der Vatikan die Rechte eines souveränen Staats und kann so diplomatische Beziehungen mit anderen Staaten unterhalten und Verträge schließen. Dem Papst kommt damit auch die Funktion eines Staatsoberhauptes zu. Derzeit unterhalten 164 Staaten diplomatische Beziehungen mit dem Vatikan. Der Heilige Stuhl ist in 146 Ländern durch einen Nuntius und in 18 durch einen Pronuntius vertreten. In weiteren 18 Ländern ohne diplomatische Beziehungen ist der Vatikan durch einen apostolischen Delegaten präsent. Im internationalen Recht wird der Heilige Stuhl als eine souveräne juristische Person anerkannt. Bei den Vereinten Nationen hat der Heilige Stuhl seit 1964 einen ständigen Beobachter. Er ist auch durch Beobachter vertreten bei der Europäischen Gemeinschaft, der Organisation amerikanischer Staaten, der UNESCO und der Welternährungsorganisation FAO. Der derzeitige ständige Beobachter des Heiligen Stuhls bei den Vereinten Nationen Bischof *Renato R. Martino* bezeichnet es als die wichtigste Aufgabe seiner Delegation, »Anwalt der Armen und im Dienst am Frieden und an den Menschenrechten« zu sein.²⁸

Vertreten war die katholische Kirche auch bei den letzten Weltkonferenzen der Vereinten Nationen: der Weltkonferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro (1992), der Weltmensenrechtskonferenz in Wien (1993), der Weltbevölkerungskonferenz in Kairo (1994) und der Vierten Weltfrauenkonferenz in Peking (1995). In diesem Zusammenhang ist auch die positive Rolle des Vatikans in den Bemühungen zur Einrichtung eines internationalen Strafgerichtshofs zu erwähnen.

Schließlich ist auch noch auf das asketische und spirituelle Potenzial des Christentums und der Weltreligionen insgesamt im Zusammenhang mit den globalen Menschheitsfragen hinzuweisen. Mit ihren asketischen Traditionen können die Religionen eine Motivation zu einer freiwilligen Begrenzung von Konsum und Genuss um zukünftiger Generationen willen vermitteln. Es bedarf eines spirituellen Fundaments, um das realistische Prinzip Verantwortung mit dem utopischen Prinzip Hoffnung zu verknüpfen. Papst *Paul VI.* hat das in seiner Enzyklika »*Populorum progressio*« in der Vision von einer Welt zum Ausdruck gebracht, »wo jeder Mensch, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Abstam-

²⁷ Vgl. *J. Chélini*, La diplomatie romaine: état des lieux, in: *Etudes* 382 (1995), 463-473.

²⁸ Vgl. *Questions actuelles* Numéro 6, Mars-Avril 1999, 44.

mung, ein volles menschliches Leben führen kann, frei von Versklavungen von seiten der Menschen oder einer Natur, die noch nicht gemeistert ist, wo die Freiheit nicht ein leeres Wort ist, wo der arme Lazarus an derselben Tafel mit den Reichen sitzen kann« (Nr. 47).

Martin Maier SJ, Dr. theol., ist Chefredakteur der Zeitschrift »Stimmen der Zeit«.