
Globalisierung der Solidarität

Die katholische Kirche als Global Player und die Rolle der kirchlichen Hilfswerke in Deutschland

von Gerhard Kruij

1 Einleitung

»Globalisierung« steht für ein ganzes Bündel von weltweit beschleunigt ablaufenden Entwicklungen, die zu einer Verdichtung internationaler Beziehungen verschiedenster Art geführt haben. Die Menschen auf der Welt sind dadurch enger zusammengerückt. Beim Gebrauch des euphemistischen Schlagworts des »global village« darf freilich nicht übersehen werden, dass dadurch nicht alle Länder und Regionen gleichermaßen erfasst werden. Auch wenn insgesamt der Anteil der Armen weiter abnimmt, so gibt es doch in vielen Ländern große Teile der Bevölkerung, die vom wirtschaftlichen Wachstum ausgeschlossen bleiben. Da auch wirtschaftliche und ökologische Krisen in Zukunft nur bewältigt werden können, wenn die Staaten der Welt besser zusammenarbeiten, ist eine »Globalisierung der Solidarität« bitter nötig. Neben den Staaten können und müssen auch global vernetzte nicht-staatliche Akteure dabei eine wichtige Rolle spielen. Zu ihnen gehört sicherlich die katholische Kirche, die damit erhebliche Mitverantwortung für die weitere Entwicklung der Menschheit trägt.¹

2 Ist die Katholische Kirche selbst globalisiert?

Die Frage ist eindeutig mit ja zu beantworten. Dies wird plausibel anhand der Darstellung mehrerer Dimensionen, wobei der historische Aspekt zur Beantwortung der Frage leider nur sehr knapp angesprochen werden kann.²

Ein erster Globalisierungsschritt vollzieht sich im frühen Christentum durch die Lösung vom Judentum und die damit verbundene Ausbreitung in den römisch-hellenistischen Kulturraum hinein. Dabei konnte das Christentum die Möglichkeiten des römischen Reiches, die damals bestehenden Handelswege und militärischen Verflechtungen

1 Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 16. 10. 2009 auf dem ersten Freiburger Forum Weltkirche in der Schweiz gehalten habe. Leider habe ich nicht bei jedem Vortrag wirklich neues zu bieten, sondern muss oft auf bereits veröffentlichte Gedanken zurückgreifen. Bei der Verschriftlichung dieser Vorträge ist es kaum zu vermeiden, dass sich dabei Anklänge oder auch wörtliche Textübernahmen aus bereits veröffentlichten Beiträgen ergeben. Für diesen Aufsatz habe ich Gedanken und Textteile aus den folgenden Ver-

öffentlichen verbunden, dabei stark gekürzt und wo nötig auch aktualisiert: Gerhard KRUIJ, Katholische Kirche in einer globalisierten Welt, in: Reinhard GÖLLNER/Markus KNAPP (Hg.), *Kirche der Zukunft - Zukunft der Kirche*, Münster 2006, 117-136; Gerhard KRUIJ, Weltarmut und globale Gerechtigkeit. Wozu verpflichtet uns die Not der Menschen in anderen Teilen der Welt?, in: Christian SPIESS (Hg.), *Freiheit - Natur - Religion. Studien zur Sozialethik* (FS Anzenbacher), Paderborn 2010, 241-261; Gerhard KRUIJ, Caritas in veritate.

Ein kritischer Kommentar aus sozial-ethischer Perspektive, in: *Theologie und Glaube* 100/1 (2010) 85-107. Der siebte Teil ist aus Anlass des Vortrags neu entstanden.

2 Vgl. hierzu auch die Explikation historischer Bezüge bei José CASANOVA, Globalizing Catholicism and the Return to a »Universal« Church, in: Peter BEYER (Hg.), *Religion im Prozess der Globalisierung*, Würzburg 2001, 201-225.

gewissermaßen als Infrastruktur der eigenen Ausbreitung nutzen. Aber auch interne Triebkräfte wie der Missionsauftrag, der universelle Geltungsanspruch und die Tendenz, dass angesichts der christlichen Heilsbotschaft soziale, geschlechtsbezogene, nationale, ethnische und kulturelle Grenzen an Bedeutung verlieren, spielten dabei eine Rolle. Ich verweise nur auf das berühmte Wort aus dem Galater-Brief: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid eins in Christus Jesus.« (Gal 3,28). Das frühe Christentum war deshalb in der Lage, sich von Anfang an als eine multikulturelle Religionsgemeinschaft zu konstituieren und »global« präsent zu sein, wenn man berücksichtigt, dass so etwas wie »Globalität« damals bereits durch die Ausbreitung im Mittelmeerraum gegeben war.³

Noch während des Bestehens des Römischen Reiches bildete sich mit dem Bischof von Rom ein Zentrum zumindest der westlichen Kirche heraus, das sogar den Untergang des weströmischen Reiches überstand. Die Stellung des Papstes wurde durch das Bündnis mit den Karolingern gestärkt, wobei es den Päpsten nicht zuletzt dank des Investiturstreits im 11. und 12. Jh. gelang, eine gewisse Unabhängigkeit von staatlicher Macht zu erringen. Trotzdem geriet das Papsttum seit der frühen Neuzeit in manchen Ländern in eine Situation der Abhängigkeit, in Frankreich etwa in Form des Gallikanismus, in den spanischen und portugiesischen Kolonialländern in Form des dem Staat verliehenen Patronatsrechts. Auch wenn die Kirche gelegentlich eine kritische Funktion einnahm, profitierte sie massiv vom imperialistischen Expansionsstreben vieler europäischer Staaten und stärkte ihre eigene globale Präsenz gewissermaßen auf dem Rücken von Kolonialismus und Imperialismus.⁴ Was einerseits als »Erfolgsgeschichte« beschrieben werden kann, beinhaltet also zugleich eine »Schuldgeschichte« und eine Geschichte des Verrats an den ursprünglichen Inhalten der christlichen Botschaft, die gleichwohl nie ganz verloren gingen. Umso wichtiger waren die Schuldbekennnisse Johannes Pauls II. im Jahr 2000, die sich ja nicht allein auf die christliche Schuld gegenüber Juden bezogen, sondern auch auf die Rolle der Kirche während der Kolonialgeschichte.⁵

Angelegt schon während der Zeit des Absolutismus verstärkte sich mit der Entstehung demokratischer Staaten die Tendenz zur Trennung von Staat und Kirche. Die Säkularisation und das Ende des Kirchenstaates schwächten die Kirche jedoch nur auf den ersten Blick. Längerfristig führte der Prozess des Verlusts weltlicher Macht zu größerer Unabhängigkeit der Kirche vom Staat und zum Erstarken der Stellung des Papstes, zumindest innerkatholisch. Damit wurden die Grundlagen dafür gelegt, dass sich die katholische Kirche wirklich als eine Weltkirche begreifen konnte. Das zunehmende Bewusstsein, eine global agierende

3 Vgl. hierzu besonders auch die historischen Abschnitte in Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

4 Vgl. Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum: Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992.

5 Dokumentiert z. B. in: INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION (Hg.), *Erinnern und Versöhnen: Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Einsiedeln 2000, 120–128.

6 Vgl. Dieter W. HAITE, *Der achte Tag. Welthafter Fortschrittsglaube und christlicher Gottesglaube im*

Spannungsfeld der Weltausstellungen, Würzburg 2007.

7 So u. a. von Manfred PLATE (Hg.), *Weltereignis Konzil. Darstellung – Sinn – Ergebnis*, Freiburg 1966.

8 Stefan NACKE, *Die Kirche der Weltgesellschaft*. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus, Wiesbaden 2010, 350.

9 Zahlen entnommen von http://www.fides.org/ita/statistiche/2000_o.html (6.3.10). Leider sind auf www.fides.org nur die italienischen Seiten aktualisiert.

10 Ebd., zit. n. http://www.fides.org/ita/statistiche/2000_8.html (6.3.10).

11 http://www.fides.org/ita/statistiche/2000_1.html (6.3.10).

12 http://www.fides.org/ita/statistiche/2000_3.html (6.3.10).

13 http://www.fides.org/ita/statistiche/2000_4.html (6.3.10).

14 Vgl. Paulo SUESS, *Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt: Theologie und Kirche Lateinamerikas vor der Herausforderung des ›dritten Subjekts‹*, Frankfurt a. M. 2001.

15 Vgl. http://www.vatican.va/news_services/pres/documentation/documents/cardinali_statistiche/cardinali_statistiche_continente_ge.html (6.3.10).

16 Vgl. auch CASANOVA, *Globalizing* (wie Anm. 2), 219.

Institution zu sein und den Fortschritt der Menschheit mit befördern zu wollen, zeigte sich beispielsweise sehr deutlich an der Teilnahme des Vatikans an verschiedenen Weltausstellungen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts.⁶

Ein entscheidender Schritt zur Globalisierung der katholischen Kirche war das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Zu mehreren Sitzungsperioden versammelten sich Repräsentanten der Kirche aus der ganzen Welt, tauschten sich über ihre unterschiedlichen Perspektiven aus und versuchten, die Kirche an die neuen Herausforderungen der Zeit anzupassen. Das Konzil wurde von Menschen aus allen Kontinenten interessiert beobachtet und kommentiert. Schon von den Zeitgenossen wurde es als »Weltereignis« gesehen.⁷ Stefan Nacke hat jüngst herausgearbeitet, dass die Kirche damit nach ihrer weltweiten Expansion und der Zentralisierung ihrer Organisationsstruktur im 19. Jahrhundert nun auch einen großen inhaltlichen Fortschritt ihres Selbstverständnisses erlebte, insofern sie sich ihr »In-der-Welt-Sein« einschließlich der globalen Dimension dieser »Welt« bewusst gemacht und sich auf einen Dialog mit der gesamten Menschheit eingelassen hat. Die damit erfolgte »Globalisierung des Katholizismus« bedeutet »vor allem einen qualitativen Wandel [...], nämlich den Prozess von der ›Kirche als Gegengesellschaft‹ hin zu einer ›Kirche der Weltgesellschaft‹.«⁸

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass Katholiken tatsächlich über den gesamten Globus verteilt sind. Seit etwa 30 Jahren leben zwei Drittel der Katholiken in Ländern der so genannten »Dritten Welt«. Weltweit gab es im Jahre 2006 1,13 Milliarden Katholiken, mehr als die Hälfte von ihnen, nämlich 563 Millionen, lebten auf dem amerikanischen Doppelkontinent.⁹ Zum Vergleich: Etwa 380 Millionen sind Protestanten, 220 Millionen Orthodoxe, 81 Millionen Anglikaner, geschätzte 345 Millionen in freikirchlichen Vereinigungen, letztere übrigens mit den stärksten Wachstumsraten (auch in Lateinamerika).¹⁰ Insgesamt gibt es weltweit ca. 2,16 Milliarden Christen, die zweitgrößte Religionsgruppe ist die der Muslime mit ca. 1,34 Milliarden Gläubigen, ebenfalls mit stark steigender Tendenz.

Betrachtet man das Organisationsnetz der katholischen Kirche, so muss man feststellen: Es handelt sich hier um einen »Multi« mit beachtlichen Ausmaßen: Es gab im Jahre 2006 2.923 Diözesen bzw. andere Kirchenbezirke,¹¹ 4.898 Bischöfe¹² und 407.262 Priester,¹³ wobei all diese Zahlen laufend noch leicht ansteigen. Auch nehmen die Laien im kirchlichen Dienst zu, hauptsächlich in der Seelsorge und zunehmend auch in bestimmten Leitungsaufgaben der Kirche. Schätzungen gehen von einer Million katholischer Laien im kirchlichen Dienst aus, die Zahl der ehrenamtlich Tätigen ist sicherlich noch weit höher. Welcher andere »global player« verfügt über solche personellen Ressourcen? Beachtet man, wie sehr kirchliche Institutionen zugleich lokal verwurzelt sind, so lässt sich auf diesen »global player« auch der Begriff der »Glokalisierung« (Ulrich Beck) anwenden.¹⁴

Ein weiteres Indiz für die Globalisierung der katholischen Kirche ist die fortschreitende Pluralisierung des kirchlichen Personals mit erheblichen Rückwirkungen auf das Bewusstsein der Christen »an der Basis«. Johannes Paul II. war der erste Nicht-Italiener auf dem Papststuhl seit ca. 500 Jahren. Sein Nachfolger ist ein Deutscher. Das Kardinalskollegium bestand 1946 noch zu 2/3 aus Italienern, 1978 waren es noch 27 von 111, Anfang 2010 waren nur 19 von 111 wahlberechtigten Kardinälen Italiener. Die Europäer machen derzeit im Kardinalskollegium gerade die Hälfte aus.¹⁵ Noch viel weiter geht die Pluralisierung der nationalen Zugehörigkeiten von Mitarbeitern/innen im Vatikan und von Mitgliedern der Orden. Einem weltweiten Prozess der »Romanisierung« des Katholizismus, zumindest hinsichtlich der Stärkung der römischen Zentralinstanzen, entspricht zugleich ein Prozess der »Internationalisierung Roms«.¹⁶ Auch dies wird »an der Basis« sehr deutlich wahrgenommen und trägt zu einem Bewusstsein und zur Sensibilität für den Wert anderer

Kulturen bei. Auf der Grundlage wichtiger Gemeinsamkeiten von äußeren Riten bis zu theologischen Denksystemen ist eine erstaunliche Vielfalt an Kulturen und Lebensformen möglich, nicht zuletzt in der Volksreligiosität, die über ihre synkretistischen Züge auch nicht-christliche Elemente integrieren kann. So sind für Katholiken nationale und ethnische Identitäten in der Regel von geringerer Bedeutung als für Angehörige anderer Religionen. Das Katholische verbindet über nationale, kulturelle und ethnische Grenzen hinweg.

3 Die katholische Kirche als Akteur in einer globalisierten Welt

In historischer Perspektive ist nicht zu bezweifeln, dass die katholische Kirche durch ihre Missionstätigkeit z. Zt. des Kolonialismus und danach erheblichen, sicher nicht immer nur positiven Einfluss auf viele Entwicklungen genommen hat. Sie war eine Agentin sowohl der Verwestlichung, der Kulturzerstörung und Herrschaftslegitimierung wie zugleich Agentin der Förderung kritischer Potenziale und der Verteidigung der Armen und Unterdrückten, von Bartolomé de Las Casas bis zur Theologie der Befreiung. Die katholische Kirche hat also einen Beitrag zur Hegemonie des Westens geleistet, förderte aber direkt oder indirekt immer auch die dieser Entwicklung gegenüber kritisch eingestellten Potenziale.

Ohne das Aufbrechen des Ost-West-Gegensatzes nach dem Zusammenbruch des »real existierenden Sozialismus« hätte die Globalisierung sicherlich nicht dieselbe Dynamik gewonnen, die sie heute hat. Schon ab Ende der 1960er Jahre wurde von Rom aus die westliche Eindämmungspolitik gegen den Kommunismus durch eine eigene vatikanische Ostpolitik gestützt. Es ist einer besonderen historischen Konstellation geschuldet, dass Papst Johannes Paul II. schon dadurch, dass er als Pole aus einem zum Ostblock gehörenden, aber katholischen Land Papst wurde, einen erheblichen Anteil am Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus und des Ostblocks hatte. Ohne ihn hätte es die Gewerkschaftsbewegung Solidarnosc in Polen nicht gegeben, ohne Solidarnosc keine Revolution in Polen und ohne diese Revolution dort keinen solch dramatischen Wechsel in der Sowjetunion und den anderen Ostblockstaaten.

Allerdings bezieht sich der Einfluss der Kirche nicht auf technische Entwicklungen oder wirtschaftliche oder politische Prozesse, auch wenn hier durch Formen des »Politikdialogs« manches möglich ist, wie die Kampagnen der Hilfswerke, z. B. in der Entschuldungsfrage, beweisen. Entscheidender ist, dass eine weltweite Religionsgemeinschaft wie die katholische Kirche mindestens die Chance hat, symbolisch für die moralische Forderung zu stehen, eine globale Perspektive, einen »global moral point of view« einzunehmen, die Würde aller Menschen weltweit zu behaupten und überall für Solidarität, Frieden und Gerechtigkeit

17 Siehe die Liste unter http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/index_ge.htm.

18 Die Zahlen waren noch im November 2005 in einer Statistik des Pontifikats von Johannes Paul II.: auf <http://www.vatican.va> abrufbar, sind heute (Februar 2006) dort jedoch nicht mehr eingestellt.

19 Viktor CONZEMIUS, Johannes Paul II.: Global Player der Gerechtigkeit, in: *Stimmen der Zeit* 130 (2005) 363-376; vgl. Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN, Die Friedensethik

Papst Johannes Pauls II.: Versuch einer systematischen Zusammenschau, in: *Stimmen der Zeit* 130 (2005) 435-445.

20 CASANOVA, Globalizing (wie Anm. 2), 213. Vgl. Ebd., 217: »The pope has learned to play, perhaps more effectively than any competitor, the role of first citizen of a catholic, that is, a global and universal, human society.«

21 Vgl. z. B. Christoph DOHMEN (Hg.), *Die »Regensburger Vorlesung« Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007. An anderer Stelle habe ich mich in der Beschäftigung mit dem Vernunftbegriff des Papstes auch intensiv mit der Regensburger Rede befasst: <http://www.fiph.de/themenpositionen/religion-in-der-gegenwart/Glaube-Moral-Vernunft-Kruij-Vortragsmanuskript-Ausdruck.pdf> (6.3.10)

einzutreten. Dafür standen schon die vergleichsweise wenig beachteten und erfolglosen Aktivitäten von Papst Benedikt XV. (1914-1922), der während des 1. Weltkriegs für Frieden kämpfte und sich im Verbund mit dem damaligen US-Präsidenten Wilson für den Völkerbund stark gemacht hat. Auch spätere Päpste traten für weltweite Ordnungsstrukturen ein, so z. B. Paul VI. und Johannes Paul II. in Reden vor der Vollversammlung der UNO. Weltweite Aufmerksamkeit fand auch die Kritik von Johannes Paul II. am Krieg der USA gegen den Irak.

Die weltweite Vertretung der Anliegen der Kirche wird dadurch erleichtert, dass der Heilige Stuhl als historisches Erbe des Kirchenstaates international den völkerrechtlichen Status eines souveränen Staates hat. Dies ermöglicht der katholischen Kirche, diplomatische Beziehungen zu Staaten zu unterhalten (derzeit zu 144 Staaten) und offiziell an Weltkonferenzen teilzunehmen. Welche Bedeutung der Papst als Staatsoberhaupt hat, macht auch eine Statistik des Pontifikats von Johannes Paul II. deutlich. Er unternahm 109 Auslandsreisen¹⁷ und sprach in Audienzen persönlich mit 1022 Staats- oder Regierungschefs.¹⁸ In verschiedenen Ländern haben Papstbesuche neue Entwicklungen und Reformen angestoßen oder mindestens gefördert, so in Polen, auf den Philippinen, in Mexiko und in Kuba.

Es ist überdies nicht schwierig für den Papst, eine weltweite Präsenz in den Massenkommunikationsmedien zu erreichen. Johannes Paul II. hat die Medien geschickt zu nutzen gewusst, nicht zuletzt auch durch seine Reisen in über 100 Länder. Auch haben die kirchlichen Großereignisse des Jahres 2005 – Sterben und Beerdigung von Johannes Paul II., Wahl und Amtseinführung von Benedikt XVI. und der Weltjugendtag in Deutschland – nochmals eindrücklich gezeigt, dass inzwischen wichtige Ereignisse in der katholischen Kirche fast automatisch Weltereignisse sind. Viktor Konzemius bezeichnete Papst Johannes Paul II. denn auch als »global player der Gerechtigkeit«. ¹⁹ José Casanova hält den Papst für den ersten Bürger einer globalen Zivilgesellschaft.²⁰

Welche Rolle in dieser Hinsicht Benedikt XVI. zukommt, wird noch abzuwarten sein. Nach der Provokation der Muslime durch unglückliche Äußerungen während der Regensburger Rede²¹ hat sich auch dieser Papst stark auf den interreligiösen Dialog eingelassen und seine Enzyklika *Caritas in veritate* nimmt ausgesprochen klar einen »global moral point of view« ein. Aber die weltweite Aufmerksamkeit der Medien und der hohe moralische Anspruch haben auch Nachteile. Wenn nämlich solche Pannen wie Anfang 2009 die Rücknahme der Exkommunikation des Holocaust-Leugners Richard Williams, einer der vier Bischöfe der Bruderschaft St. Pius X., passieren, dann wird eben auch dies weltweit wahrgenommen und diskutiert.

4 Herausforderungen der Globalisierung für die katholische Kirche

Gerade weil die katholische Kirche ein »global player« ist, wird der Globalisierungsprozess auch auf sie zurückwirken und Lernprozesse erzwingen. Dies beinhaltet große Chancen, aber auch erhebliche Risiken.

Vermutlich wird es zu einer Verschärfung des Problems interner Pluralität und Multikulturalität sogar innerhalb der jeweiligen Ortskirchen kommen. Dies könnte zu manchen Zerreißproben führen, sowohl hinsichtlich des Machtanspruchs der Hierarchie als auch hinsichtlich der Pluralitätstoleranz der Gläubigen. Fundamentalistische Tendenzen gibt es auch in der katholischen Kirche, die einerseits auf Grund von Machtinteressen, andererseits aber auch als Versuche erklärt werden können, die mit Pluralisierung verbundenen Unsicherheiten durch Rückzug auf vermeintlich sichere Positionen zu lösen.

Das Problem wird noch dadurch verschärft, dass je nach Situation vor Ort und je nach Perspektive die Konfliktfelder sehr unterschiedlich sortiert sind. Auf globaler Ebene wird es wachsende Ungleichzeitigkeiten innerhalb der katholischen Kirche geben. Was in der einen Ortskirche als zentral erscheint (hier z. B. der u. a. mit dem Zölibat zusammen hängende Priesterangel) ist woanders kein Problem, wird deshalb wenig verstanden und nicht ernst genommen. Eine kirchliche Zentralinstanz muss sich schwer damit tun, angesichts dieser Ungleichzeitigkeit bei Aufrechterhaltung des Anspruchs gleicher Standards Lösungen zu finden, die überall eine Bewältigung der Probleme ermöglichen.

Der universelle Anspruch wird immer weniger in Form eines römischen Zentralismus, der einfach eine bestimmte Form des Katholisch-Seins zu universalisieren versucht, durchzusetzen sein. Umgekehrt wird ein Verständnis des Universalitätsanspruchs in Zukunft wichtiger, der in der Einsicht besteht, sich anderen Kulturen und Lebensformen zu öffnen, Lernbereitschaft zu zeigen, Inkulturation zu praktizieren und Kontextualität ernst zu nehmen. Insofern besteht in der Verschärfung dieser Pluralitätsproblematik zugleich die Chance, wirklich zu einer polyzentrischen Weltkirche zu werden, in der auch das Verhältnis von Ortskirchen und Universalkirche neu austariert werden muss.²²

Sicherlich wird dazu eine Neujustierung der zentralen Instanzen notwendig, sowohl auf der Ebene von Organisation und Verwaltung, wie auf einer kirchenpolitischen und einer symbolischen Ebene. Es wird eine stärkere Demokratisierung notwendig werden, ohne gleichzeitig den großen Vorteil einer symbolischen Repräsentanz von Einheit durch das Papsttum aufzugeben. Rom wird nach innen verstärkt eine Dienstleistungs- und Koordinationsfunktion wahrzunehmen haben, nach außen aber wird der Papst gleichzeitig eine starke Stellung als religiöse und moralische Autorität behalten müssen. Die berechtigte Kritik am römischen Zentralismus darf nicht dazu führen, den Anspruch auf Einheit und Universalität zu untergraben. So formulierte Forderungen deuten auf eine Quadratur des Kreises hin. Und in der Tat fordert ein solches Aufgabenprofil von jeder menschlichen Person, die ein solches Amt bekleidet, nahezu Unmögliches.²³

Angesichts der bevorstehenden Veränderung der Bedeutung von Einzelstaaten und der allmählichen Entwicklung einer Weltzivilgesellschaft muss die katholische Kirche noch stärker als bisher lernen, ihr politisches Gewicht nicht allein aus diplomatischen Aktivitäten, nicht vorrangig aus den Kontakten zwischen den Spitzen von Staat und

22 Vgl. Walter KASPER, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche: Freundschaftliche Auseinandersetzung mit Kardinal Joseph Ratzinger, in: *Stimmen der Zeit* 125 (2000) 795-804. Auf die Schwierigkeiten in einzelnen Konfliktfeldern wies z. B. schon Georg EVERS, Schwierigkeiten beim Weltkirchewerden: Spannungen sind nicht auf Europa beschränkt, in: *Herder-Korrespondenz* 45 (1990) 129-135, sehr eindrücklich hin.

23 Vgl. Martin MAIER, Die Weltkirche und ihr Papst, in: *Stimmen der Zeit* 130 (2005) 6.

24 Vgl. die berechtigten Warnungen von Karl RAHNER, Marsch ins Getto?, in: Karl LEHMANN/Karl RAHNER (Hg.), *Marsch ins Getto? Der Weg der Katholiken in der Bundesrepublik*, München 1973, 136-138.

25 Wilhelm GUGGENBERGER, Universale Kirche und neue Weltordnung: Zehn Thesen zur politischen Kraft des Evangeliums angesichts der Globalisierung, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 120 (1998) 4, 420-423, hier 423.

26 Die Sozialenzykliken finden sich z. B. in BUNDESVERBAND DER KATHOLISCHEN ARBEITNEHMERBEWEGUNG (Hg.), *Texte zur Katholischen Soziallehre*, 8. erw. Aufl., Kevelaer 1992 sowie im Internet bequem zugänglich unter <http://theol.uibk.ac.at/leseraum/index.html>.

27 Jetzt auch auf Deutsch: PÄPSTLICHER RAT JUSTITIA ET PAX (Hg.), *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg i. Br. 2006, dort speziell zur Globalisierung 263-273.

28 Die beste Quelle für die (lateinischen und deutschen) Konzilstexte sind die Ergänzungsbände 12 bis 14 des LEXIKONS FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, 2. Aufl., Freiburg ab 1966.
29 PÄPSTLICHER RAT DER SEELSORGE FÜR DIE MIGRANTEN UND MENSCHEN UNTERWEGS, *Instruktion Erga migrantes caritas Christi*, Bonn 2004.

Kirche zu beziehen, sondern aus einer aktiven Teilnahme an der öffentlichen Diskussion in einer Weltzivilgesellschaft und den nationalen Zivilgesellschaften. Dies setzt andere und neue Beziehungen zu Nichtregierungsorganisationen voraus und die Bereitschaft zu neuen und vielfältigen Kooperationen mit der Zivilgesellschaft, die sich ebenfalls immer stärker internationalisiert.

Die katholische Kirche hat sich lange Zeit gegen Modernisierungsprozesse gestemmt. Auch heute besteht die Gefahr einer Regression und eines Marsches ins Ghetto. Die Versuchung gibt es heute wie vor 30 Jahren – und dies nicht mehr nur auf nationaler Ebene, sondern durchaus in globalen Dimensionen.²⁴ Wenn die Kirche die Zeichen der Zeit versteht und ihre immer noch großartigen Ressourcen auch zur eigenen Reform nutzt, bestehen große Chancen, sowohl für ihre eigene Weiterentwicklung wie auch den Dienst, den sie einer Menschheit leisten könnte, die dieses Dienstes mehr denn je bedarf. »Dazu freilich müsste vieles, was die katholische Soziallehre in exzellenter Weise formuliert, auch innerkirchlich ernsthafter umgesetzt, müsste die Kirche selbst zum ersten und bereitwilligsten Adressaten dieser Lehre werden.«²⁵

5 Kirchliche Positionen zur Globalisierung unter besonderer Berücksichtigung von »Caritas in veritate«

Die katholische Kirche tritt dafür ein, dass der wirtschaftlichen Globalisierung eine moralische Globalisierung folgt. In der Katholischen Soziallehre wurde spätestens seit der »Menschenrechtscharta der katholischen Kirche«, der Enzyklika *Pacem in terris* von 1963,²⁶ zu weltweiten Problemen Stellung bezogen und die Solidarität der gesamten Menschheitsfamilie eingefordert (PT 132). Ähnliche Aussagen finden sich auch auf der Römischen Bischofssynode 1971, die das Zusammenwachsen der Welt zur »Einen Welt« ausdrücklich begrüßt (IM 7). Schon *Mater et magistra* (1961) hatte von der wachsenden Verflechtung der Menschen untereinander gesprochen, die heute so eng geworden sei, »daß sie sich gleichsam als Bewohner ein und desselben Hauses vorkommen« (MM 157). Die Sozialenzyklika *Centesimus annus* von 1991 und das 2004 veröffentlichte *Kompendium der Soziallehre der Kirche*²⁷ wiederholen die traditionelle Lehre von der »universalen Bestimmung der Güter der Erde«, die letztlich für alle Menschen da sei. Viele Texte fordern neue weltweite Ordnungsstrukturen ein. *Pacem in terris* verlangt sogar explizit eine »universale politische Gewalt« (PT 137), weil anders die weltweiten Ungerechtigkeiten nicht beseitigt werden könnten.

Die katholische Kirche kann aber auch von ihrem Selbstverständnis her in diesen Fragen keine andere denn eine globale Perspektive einnehmen. Nach der Konzilskonstitution *Lumen Gentium*²⁸ versteht sie sich als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«. Der Einheit der Kirche soll eine Einheit der Welt entsprechen, denn Ungerechtigkeiten und Ungleichheit in der Welt sind auch eine Gefahr für die Einheit der Kirche und die Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft. In einer Botschaft des Päpstlichen Rates für Migration, *Erga migrantes*²⁹, heißt es sehr schön: »Sie [die Kirche] ist nämlich eine auch insofern, als sie in einem bestimmten Sinn die Einheit der ganzen Menschheitsfamilie ausdrückt, [...] sie ist katholisch gleichfalls in der Öffnung auf die Verschiedenheiten, die in Einklang gebracht werden sollen [...].« (*Erga migrantes* 97) Vor dem historischen Hintergrund einer Einheit von Kirche und Reich mit der »verhängnisvolle[n] Versuchung, die Einheit der Menschheit unter die Unterordnung eines jeden Menschen unter die eine legitime päpstliche

Macht zu definieren«,³⁰ ist jedoch im selben Atemzug auf die inzwischen unstrittige Anerkennung der »richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten« (Gaudium et spes 36), die Anerkennung kultureller und ethnischer Differenz³¹ sowie das uneingeschränkte Eintreten der katholischen Kirche für die Religionsfreiheit hinzuweisen. In jedem Fall wird die Kirche mit ihrer Botschaft unglaubwürdig, wenn sie nicht globale Gerechtigkeit im Sinne einer sozialen Gerechtigkeit unter allen Menschen fordert. Die Linie der Ausweitung des für das Handeln relevanten Gerechtigkeitskontextes bzw. Solidaritätsraumes setzt sich in der Enzyklika *Deus caritas est* ungebrochen fort. Papst Benedikt XVI. betont, die Sorge für den Nächsten überwinde heute »die Grenzen nationaler Gemeinschaften« und sei bestrebt, »ihre Horizonte auf die gesamte Welt auszubreiten.«³²

Besondere Aufmerksamkeit widmet die Enzyklika *Caritas in veritate* der Globalisierung. Dabei spricht der Papst immer wieder von der »Einheit der Menschheitsfamilie« (7, 33, 50, 54 und im Titel von Kapitel 5), um nochmals einzuschärfen, dass Gemeinwohl und Gerechtigkeit heute notwendig eine globale Dimension haben. Grundsätzlich dürfe die Globalisierung weder glorifiziert noch verteufelt, auf keinen Fall aber fatalistisch hingenommen werden. Wir dürften uns nicht als ihr Opfer begreifen, sondern müssten sie gestalten (42). Ihre Folgen werden jedoch zunächst aus der Perspektive der sozialen Probleme der reichen Ländern betrachtet: Der global gewordene Markt führe zu Produktionsverlagerungen in Niedriglohnländer (25), vielfach seien Sozialleistungen reduziert und dadurch die Rechte der Arbeiter in Gefahr gebracht worden (25). Das habe auch damit zu tun, dass die Gewerkschaften an Einfluss verloren hätten, den sie durch eine stärkere Internationalisierung zurückgewinnen müssten (64). Arbeitslosigkeit und wachsende Mobilität hätten schlimme psychische und soziale Folgen.

Aber auch die armen Länder kommen in den Blick: Alle Menschen hätten ein Recht auf Ernährung und ein Recht auf Wasser (27). Um ihre Gesundheitsversorgung zu verbessern, wendet sich Benedikt XVI. gegen die »strenge Anwendung des Rechts auf geistiges Eigentum, speziell im medizinischen Bereich.« (22) Auch tritt er eindeutig für eine Steigerung der Entwicklungshilfe ein (60), bedauert jedoch, dass die bisherigen Hilfen »oft durch Verantwortunglosigkeit sowohl in der Kette der Geber als auch in der der Nutznießer zweckentfremdet worden« seien (22). Die Hilfe müsse ohne Hintergedanken erfolgen (58), ihre Empfänger müssten in alle Planungen einbezogen werden (47), der Agrarprotektionismus der reichen Länder abgebaut werden.

Umstritten ist die an frühere Aussagen von Päpsten anknüpfende Forderung, es müsse eine »echte politische Weltautorität« errichtet und mit wirksamer Macht ausgestattet werden, damit die globalen Aufgaben bewältigt werden könnten (67). Im Gesamtzusammenhang der Enzyklika erregt insbesondere die Bemerkung Verdacht, eine solche Autorität müsse sich »dem Recht unterordnen, sich auf konsequente Weise an die Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität halten, auf die Verwirklichung des Gemeinwohls hin geordnet sein, sich für die

30 Józef NIEWIADOMSKI, Global Village und Weltkirche, in: <http://theol.uibk.ac.at/iti/379.html>, 1-11, hier 2. – Urspr. publ. in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 148 (2000) 25-32.

31 Vgl. z. B. PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG/KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung: Überlegungen*

und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn 1991.

32 *Deus caritas est*, 29 a. U. a. zu finden in der Ausgabe BENEDIKT XVI., *Deus caritas est: Enzyklika an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2006.

33 Zum Folgenden ausführlicher KRUIJ, *Weltarmut* (wie Anm. 1).

34 Vgl. z. B. Peter SINGER, *Praktische Ethik*, 2., rev. Aufl., Stuttgart 1994. Ähnlich argumentiert Peter UNGER, *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*, Oxford 1996.

35 Jetzt auch auf deutsch: Peter SINGER, *Hunger, Wohlstand und Moral*, in: Barbara BLEISCH/Peter SCHABER (Hg.), *Weltarmut und Ethik* (Ethica 13), Paderborn 2007, 37-51.

Verwirklichung einer echten ganzheitlichen menschlichen Entwicklung einsetzen, die sich von den Werten der Liebe in der Wahrheit inspirieren lässt.« Das klingt fast so, als wolle er selbst die Ausrichtung dieser politischen Weltautorität bestimmen. Eine solche Weltautorität kann aber selbstverständlich nur als eine demokratisch kontrollierte gedacht werden. Aber wie sollten die Großmächte sich dazu bereit finden, sich einer solchen Weltautorität zu unterwerfen? Am ehesten könnte dies noch im Sinne des viel diskutierten Konzepts einer »Global Governance« gelingen, die gerade keine Weltregierung oder eine andere zentrale Machtinstanz vorsieht. An anderer Stelle der Enzyklika wird zugleich vor einer solchen Weltautorität gewarnt: »Um nicht eine gefährliche universale Macht monokratischer Art ins Leben zu rufen, muss die Steuerung der Globalisierung von subsidiärer Art sein [...]« (57)

6 Globale Gerechtigkeit³³

Gerade als »global player« ist es für die katholische Kirche nun freilich wichtig, ihre eigenen Vorstellungen von globaler Gerechtigkeit auf der Basis des letztlich theologischen Begriffs der »Einheit der Menschheitsfamilie« auch allgemein-menschlich philosophisch zu untermauern. Deshalb ist ein Blick auf die aktuelle philosophische Debatte zur globalen Gerechtigkeit unverzichtbar.

Schon 1972 hat der wegen seiner Unterscheidung von »Menschen« und »Personen« besonders in Deutschland heftig umstrittene australische Philosoph Peter Singer³⁴ einen bemerkenswerten Aufsatz zum Thema »Hunger, Wohlstand und Moral« vorgelegt, der die Diskussion um Fragen globaler Gerechtigkeit v. a. im angelsächsischen Sprachraum maßgeblich geprägt hat.³⁵ Seine Argumentation ist utilitaristisch: Hunger und extreme Armut seien ein Übel, das beseitigt werden müsse, wenn damit keine größeren Übel verbunden sind: »Wenn es in unserer Macht steht, etwas Schlechtes zu verhindern, ohne dabei etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung zu opfern, so sollten wir dies, moralisch gesehen, tun.« (Ebd., 39) Um seine These zu veranschaulichen, bemüht Singer das Beispiel eines Kindes, das in einem seichten Teich zu ertrinken drohe. Ein Passant wäre selbstverständlich verpflichtet, das Kind zu retten, selbst wenn dadurch seine Kleider schmutzig würden, weil der Tod des Kindes ein viel größeres Übel darstelle als schmutzige Kleider. Aber lässt sich das moralische Urteil in diesem Beispiel auf die Frage nach unseren Pflichten gegenüber den Armen in Entwicklungsländern übertragen? Naheliegende Gegenargumente weist Singer zurück. So sei die räumliche Distanz zwischen dem notleidenden Menschen und dem zur Hilfe verpflichteten als solche irrelevant, wenn diese Distanz nicht verhindert, dass über die Notlage informiert werden kann und auch tatsächlich Hilfe möglich ist. Beides ist aber in einer modernen globalisierten Welt mit einer großen Zahl von international tätigen Hilfsorganisationen, die man finanziell unterstützen kann, zweifelsohne gegeben. Auch der Einwand, dass viele andere ebenfalls zur Hilfe verpflichtet sind, aber möglicherweise nichts tun, kann für Singer nicht gelten, weil diese Tatsache nichts daran ändert, dass die Maxime der Maximierung des Gesamtnutzens, von der sich alle in ihrem Handeln leiten lassen sollen, dann eine Handlung eines Einzelnen verlangt, wenn diese Leid oder Übel verhindern kann, ganz unabhängig davon, ob andere ihre Pflicht erfüllen oder nicht. Klar ist, dass auf dieser Grundlage die klassische Unterscheidung von strenger moralischer Pflicht und supererogatorischer Wohltätigkeit für Singer entfallen muss (Ebd., 43). Singer behauptet im Gegenteil, dass wirklich von einer moralischen Pflicht zu sprechen ist, wenn es darum geht, den Armen in der Welt zu helfen.

Der deutsch-US-amerikanische Philosoph Thomas Pogge, der sich ebenfalls seit Jahren mit Fragen globaler Gerechtigkeit befasst, geht einen anderen Weg, um die Menschen in den wohlhabenden Ländern stärker in die Pflicht zu nehmen.³⁶ Sein Ausgangspunkt sind die Menschenrechte, die auch international breite Zustimmung finden. Berücksichtigt man, dass es unter ihnen auch eine Reihe positiver Rechte gibt, auch wenn diese im Bewusstsein der reichen Länder weniger stark verankert sind, so können Hunger und Armut als Menschenrechtsverletzungen gebrandmarkt werden. Um dies plausibel zu machen, genügt es, auf die einschlägigen Artikel der UN-Menschenrechtserklärung von 1948 zu verweisen, z. B. Art. 22 (Recht auf soziale Sicherheit), Art. 23/1 (Recht auf Arbeit) in Verbindung mit Art. 23/3 (Recht auf gerechte und befriedigende Entlohnung) oder den umfassenden Art. 25/1. Auch das Recht auf Bildung in Art. 26 sollte erwähnt werden.³⁷ Wichtig für das Verhältnis von positiven und negativen Pflichten ist nicht zuletzt Art. 28: »Jeder hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in der die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können.«³⁸

Um die Argumentationslasten so gering wie möglich zu halten, zieht sich Pogge jedoch darauf zurück, Hunger und Armut in der Welt auf die Verletzung negativer Rechte zurückzuführen und dadurch strengere Kompensationspflichten zu begründen, als sich seiner Meinung nach durch die Erfüllung positiver Pflichten ergeben. Er vertritt die These: »[...] dass die gegenwärtigen institutionellen Strukturen, wie sie im internationalen Recht festgeschrieben sind, eine kollektive Menschenrechtsverletzung ungeheuren Ausmaßes darstellen, zu der die meisten Wohlhabenden dieser Welt einen nicht kompensierten Beitrag leisten.«³⁹ Die Bevölkerungen der reichen Länder müssten, weil sie bislang von dieser Ausbeutung massiv profitiert haben, strenge Kompensationspflichten akzeptieren. Pogge zeigt außerdem, dass die notwendigen Reformen realisierbar wären und die dadurch entstehenden höheren Kosten den reichen Ländern durchaus zuzumuten wären.

36 Zum Folgenden v. a. Thomas POGGE, *Anerkannt und doch verletzt durch internationales Recht: Die Menschenrechte der Armen*, in: BLEISCH/SCHABER, *Weltarmut* (wie Anm. 35), 95-138. Ausführlicher Thomas POGGE, *World Poverty and Human Rights*, Oxford 2008.

37 Siehe hierzu auch eine Reihe von Arbeiten, die im Rahmen eines DFG-Projektes entstanden sind, das ich zusammen mit meiner Kollegin Heimbach-Steins und weiteren Mitarbeitern/innen durchgeführt habe: Marianne HEIMBACH-STEINS / Gerhard KRUIJ (Hg.), *Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit*. Sozial-ethische Sondierungen, Bielefeld 2003; Marianne HEIMBACH-STEINS / Gerhard KRUIJ / Axel-Bernd KUNZE (Hg.), *Das Menschenrecht auf Bildung und seine Umsetzung in Deutschland*. Diagnosen – Reflexionen – Perspektiven, Bielefeld 2007; Marianne HEIMBACH-STEINS / Gerhard KRUIJ / Katja NEUHOFF (Hg.), *Bildungswege als Hindernisläufe*. Zum Menschenrecht auf Bildung in

Deutschland, Bielefeld 2008; Marianne HEIMBACH-STEINS / Gerhard KRUIJ / Axel-Bernd KUNZE (Hg.), *Bildung, Politik und Menschenrecht*.

Ein ethischer Diskurs (Forum Bildungsethik 6), Bielefeld 2009 und Marianne HEIMBACH-STEINS / Gerhard KRUIJ / Axel-Bernd KUNZE (Hg.), *Bildungsgerechtigkeit – Interdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld 2009.

38 Den Text der UN-Menschenrechtserklärung findet man z. B. auf <http://www.igfm.de/Allgemeine-Erklärung-der-Menschenrechte>. 89.o.html (Zugriff 17.01.2010).

39 POGGE, *Anerkannt* (wie Anm. 36), 101.

40 So z. B. exemplarisch vorgeführt bei André HABISCH/Karl HOMANN, *Der Ertrag der Kooperation*. Institutionenethische Zugänge zur Nord-Süd-Problematik, in: André HABISCH/Ulrich PÖNER (Hg.), *Signale der Solidarität*, Paderborn 1994, 113-138. Vgl. auch die Beiträge in Klaus HIRSCH/Klaus SEITZ (Hg.), *Zwischen Sicherheitskalkül, Interesse und Moral*, Frankfurt a. M./London 2005.

41 Inge KAUL/Isabelle GRUNBERG / Marc A. STERN (Hg.), *Global Public Goods*. International Cooperation in the 21st Century, New York 1999; INTERNATIONAL TASK FORCE ON GLOBAL PUBLIC GOODS, *Meeting Global Challenges*. International Cooperation in the National Interest, Stockholm 2006 (Department for Development Policy, Ministry for Foreign Affairs). Vgl. auch deren Website: <http://www.pgptaskforce.org/> (Abruf 18.01.2010).

42 Vgl. James N. ROSENAU/Ernst-Otto CZEMPIEL/Steve SMITH (Hg.), *Governance without Government*. Order and Change in World Politics, Cambridge 1992; COMMISSION ON GLOBAL GOVERNANCE, *Our Global Neighbourhood*. The Report of the Commission on Global Governance (1995), in: <http://www.cgg.ch>. Zur wissenschaftlichen Debatte darüber siehe u. a. Michael REDER, *Für eine Weltgesellschaft ohne Weltregierung*, in: *Stimmen der Zeit* 129 (2004) 507-520.

Die Vorteile dieser Argumentation liegen auf der Hand: Kompensationspflichten auf Grund der Verletzung negativer Rechte haben eine höhere Verbindlichkeit und Dringlichkeit als Ansprüche auf Grund positiver Rechte und vager positiver Hilfspflichten. Aber es gibt auch eindeutige Nachteile: Denn die Argumentation Pogges ist nur dann plausibel, wenn er zeigen kann und die Wohlhabenden davon überzeugen kann, dass die beschriebenen ungerechten Ausbeutungsstrukturen tatsächlich vorhanden sind. Pogge muss als Voraussetzung seiner Argumentation das Vorliegen tatsächlicher Ungerechtigkeiten beweisen und dabei zeigen, dass die reicheren Länder dafür verantwortlich sind – was in Anbetracht der vielen, für Unterentwicklung verantwortlichen internen Faktoren nicht einfach ist. Es genügt für seinen Ansatz nicht, wie bei Singer nur das Vorliegen einer Notlage aufzuweisen, deren Ursachen für die Begründung notwendiger Hilfeleistung letztlich irrelevant sind.

Ein Problem, das schon bei Singer begegnet ist, kann freilich auch Pogge letztlich nicht lösen, denn er kann zunächst nur behaupten, dass die Menschen in den reichen Ländern kollektiv von weltweiter Ungerechtigkeit profitieren. Eine genaue Zuordnung der einzelnen Verantwortlichkeiten aus dem Vorliegen von Ungerechtigkeiten entsprechend der jeweiligen Verursachung der Ungerechtigkeit und/oder entsprechend dem jeweiligen Profit aus der Ungerechtigkeit ist auch ihm nicht möglich. Auch hier kann er nicht viel mehr sagen, als auf die Pflicht zur Organisation kollektiver Hilfeleistung bzw. zur Unterstützung vorhandener Organisationen hinzuweisen.

Eine ganz andere Art der Konstruktion von Pflichten ergibt sich aus einem vertrags-theoretischen Modell, in dem die Hilfe für die Ärmeren als eine Maßnahme ausgewiesen wird, die auch im wohlverstandenen Eigeninteresse der Reichen liegt.⁴⁰ Neuerdings kommt dies auch in Ansätzen zum Tragen, die die Notwendigkeit der Kooperation zur Bereitstellung globaler öffentlicher Güter hervorheben und die Bekämpfung der Armut als Teil einer solchen Notwendigkeit einstufen.⁴¹ Zu diesen globalen öffentlichen Gütern, von denen alle Nationen der Erde profitieren könnten, gehören beispielsweise die Verlangsamung des Klimawandels und die Milderung von dessen Folgen, der Erhalt natürlicher Ressourcen, die Sicherheit vor Terrorismus, allgemein der Frieden zwischen den Staaten in Verbindung mit weitergehender Abrüstung und dementsprechender Einsparung von Rüstungskosten, eine stabile Entwicklung der Weltwirtschaft, insbesondere die Vermeidung von Finanzmarktkrisen, eine Regelung der Verschuldung, die weder einseitig zu Lasten der Gläubiger, noch einseitig zu Lasten der Schuldner geht, die Kontrolle ansteckender Krankheiten und die Bereitstellung verfügbaren Wissens für Wissenschaft und Technik. All dies wird nur möglich sein mit Hilfe geeigneter Institutionen für »global governance«, einer Art globaler Koordination und Ordnungspolitik ohne Weltregierung.⁴² Allerdings haben die reicheren Länder durchaus auch darüber hinausgehende Eigeninteressen, die sie zu besserer Kooperation mit den ärmeren Ländern motivieren könnten, beispielsweise der Schutz vor unkontrollierter Migration, die Sicherung von Rohstofflieferungen oder von Absatzmärkten für eigene Produkte sowie der Import günstiger Waren und Dienstleistungen. Entsprechend gäbe es auch Interessen der Entwicklungsländer, so dass durchaus auch jenseits der öffentlichen Güter Win-Win-Situationen möglich wären, v. a. wenn alle Beteiligten genügend langfristig denken!

Allerdings zeigen Erfahrungen mit internationaler Kooperation, nicht zuletzt die Ereignisse beim Klimagipfel in Kopenhagen im Dezember 2009, dass öffentliche Güter und längerfristige Kooperation nur dann dauerhaft und effizient bereit gestellt werden können, wenn dies in fairer Weise geschieht. Offenbar genügt es nicht, dass die Beteiligten einsehen könn(t)en, dass eine Kooperation in ihrem jeweils individuell kalkulierten Eigeninteresse liegt, es muss dabei auch gerecht zugehen. So wird beispielsweise in dem schon erwähnten

Bericht der International Task Force on Global Public Goods festgestellt, dass Verhandlungen oft an fehlender Fairness scheitern.⁴³ Das hängt unter anderem damit zusammen, dass Regierungen ihre Kooperationsbeiträge vor der eigenen Bevölkerung nur rechtfertigen können, wenn diese den Eindruck haben, dass diese Beiträge und die Bedingungen der internationalen Kooperation fair sind.⁴⁴ Es ist auch nicht unplausibel, Erkenntnisse der empirischen Ökonomie von Individuen auf Staaten zu übertragen: So wurde bei dem berühmten Ultimatum-Spiel festgestellt, dass die Beteiligten nicht allein ihren individuellen Eigennutzen maximieren, sondern auch bereit sind, auf solchen Nutzen zu verzichten, wenn sie sich unfair behandelt fühlen.⁴⁵ Es ist gut vorstellbar, dass potenzielle negative Gefühle unter den Wählern/innen, die meinen, ihr Land werde bei internationalen Abkommen benachteiligt, die Politiker/innen selbst dann von entsprechenden Verträgen abhalten können, wenn diese im Eigeninteresse des betreffenden Landes liegen.

Hilfehandlungen seitens der reicheren Länder gegenüber den Ärmeren wären hier aus einem langfristigen Eigeninteresse heraus motiviert, müssten aber dennoch gewissen Fairnessbedingungen genügen, um wirklich erfolgreich zu sein.

Corinna Mieth äußert sich am Ende ihrer Überlegungen zu positiven Hilfspflichten der reicheren gegenüber den ärmeren Ländern eher skeptisch. Sie meint, dass solche Hilfspflichten keine »starken Pflichten in dem Sinne sind, dass sie vollkommen und genau bestimmt wären«. Obwohl wir »unter nicht-idealen Bedingungen Institutionalisierungspflichten haben, so bleiben diese doch schwach, da unterbestimmt und damit unvollkommen«.⁴⁶ Das Singer'sche Teichbeispiel ist eben doch nicht so ohne weiteres auf die Weltarmutssituation übertragbar. Bei dem Kind, das im Teich zu ertrinken droht, handelt es sich um eine vorübergehende Notlage, die relativ schnell und leicht behoben werden kann und bei der sehr klar ist, wer (nämlich diejenige Person, die sich in der Nähe befindet) wie (nämlich durch das Herausziehen des Kindes) das Problem erfolgreich lösen kann. Anders bei der Weltarmut: es handelt sich dabei um eine bereits seit langem bestehendes, sicher auch nur über länger andauernde Aktivitäten lösbares Problem, zu dessen Bewältigung schon mehrere wenig erfolgreiche Versuche unternommen worden sind, so dass auch nicht so einfach zu klären ist, welche Maßnahmen wirklich helfen würden. »Akute« Notlagen sind eben von »Armut als struktureller Notlage« zu unterscheiden.⁴⁷ Davon abgesehen, gibt es so viele unterschiedliche Akteure, die helfen müssten und könnten, dass das damit verbundene Koordinationsproblem eben ein ganz anderes ist als beim Teichbeispiel. Auf der Seite der Handelnden müssten für eine genauere Pflichtenzuschreibung Fragen der »Zuständigkeit (inklusive klarer Zurechenbarkeit der unterlassenen Hilfeleistung), Zumutbarkeit, Zulässigkeit und Aussicht auf Erfolg«⁴⁸ geklärt werden. Aber auch das Argumentationsmodell

43 INTERNATIONAL TASK FORCE ON GLOBAL PUBLIC GOODS, Meeting (wie Anm. 41), 4.

44 INTERNATIONAL TASK FORCE ON GLOBAL PUBLIC GOODS, Meeting (wie Anm. 41), 109.

45 Beim Ultimatum-Spiel wird einer Person A eine Summe Geld gegeben, von der sie B einen frei bestimmbar Anteil anbieten muss. Nur wenn B diesen Teil annimmt, dürfen beide das Geld behalten. Obwohl es für A ökonomisch vorteilhaft wäre, den abzugebenden Betrag so gering wie möglich zu halten und B auch dann noch rational handelte, wenn der Betrag sehr gering wäre, werden in

der Praxis dieses Experiments Beträge unter einem Drittel der Ausgangssumme häufig zurückgewiesen.

B verzichtet lieber, als einen als unfair empfundenen Beitrag zu erhalten. Vgl. Martin A. NOWAK/Karen M. PAGE/Karl SIGMUND, Fairness Versus Reason in the Ultimatum Game, in: *Science* 289/5485 (2000) 1773-1775. Online verfügbar unter <http://www.sciencemag.org/cgi/content/full/289/5485/1773>.

46 Corinna MIETH, *Positive Pflichten*. Überlegungen zu Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutproblem, Bonn 2009 (unveröff. Habilitationsschrift), 347.

47 Ebd., 16.

48 Ebd., 10.

49 Wie schwierig das ist, zeigt exemplarisch der Beitrag Norbert ANWANDER/Barbara BLEISCH, Beitragen und Profitieren. Ungerechte Weltordnung und individuelle Verstrickung, in: BLEISCH/SCHABER, *Weltarmut* (wie Anm. 35), 171-194.

50 Vgl. Karl GABRIEL u. a., *Christliche Dritte-Welt-Gruppen*. Praxis und Selbstverständnis (Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden 5), Mainz 1995.

Pogges bürdet der ethischen Argumentation hohe Beweislasten auf, insofern gezeigt werden müsste, dass die Bewohner der reicheren Länder in irgendeiner Weise das Problem der Weltarmut verursachen, inwieweit wer unter ihnen davon profitiert und deshalb die korrespondierenden Kompensationspflichten hat.⁴⁹

Deshalb möchte ich ein Argumentationsmodell wählen, das von einem moralisch geläuterten Eigeninteresse der reicheren Länder ausgeht. Ein erheblicher Teil der Motivation, helfende Maßnahmen gegen die Weltarmut zu ergreifen, kann durchaus von Eigeninteressen der Reichen herrühren, wenn diese ergänzt werden durch das Kriterium der Fairness, das hierbei zu berücksichtigen ist. Dabei kann zu dieser Bereitschaft zur Fairness sowohl das Eigeninteresse (wegen der Notwendigkeit von Fairness für den Erfolg des Strebens nach eigenem Nutzen) wie das Gerechtigkeitsempfinden beitragen. In der Realität wird ohnehin kein einzelner Akteur, erst recht kein kollektiver Akteur wie ein Staat, wirklich in der Lage sein, die Folgen seines Handelns präzise abzuschätzen und auf diese Weise den zu erwartenden Nutzen für sich selbst zu kalkulieren. Unter dieser Unsicherheit kann die moralische Motivation, die sich aus einem Gerechtigkeitsgefühl ergibt, die Komplexität der Entscheidungssituation reduzieren und den Ausschlag geben für ein Handeln, das Fairnesskriterien entspricht. Übrigens ist die katholische Sozialverkündigung gar nicht weit entfernt von einem solchen Denkansatz: »Aus der immer engeren und allmählich die ganze Welt erfassenden gegenseitigen Abhängigkeit ergibt sich als Folge, dass das Gemeinwohl [...] heute mehr und mehr einen weltweiten Umfang annimmt und deshalb auch Rechte und Pflichten in sich begreift, die die ganze Menschheit betreffen. Jede Gruppe muss den Bedürfnissen und berechtigten Ansprüchen anderer Gruppen, ja dem Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie Rechnung tragen.« (GS 26) In dieser Formulierung bleibt letztlich offen, ob es sich um eine moralische Einsicht oder um das Ergebnis von Klugheitsüberlegungen handelt.

7 Rolle der Kirchlichen Hilfswerke in Deutschland: Anspruch, Wirklichkeit, Herausforderungen für die Zukunft

Die Kirche ist also nicht nur aus Gründen ihres Auftrags zur Evangelisierung aller Menschen zur globalen Solidarität verpflichtet, sondern wie alle Menschen auch aus Gerechtigkeitsgründen. Zusammen mit den anderen Aufgaben der Kirche ergeben sich daraus komplizierte Abwägungsprobleme bei der Setzung von Prioritäten: Wie viele Mittel sollten in die Unterstützung der eigenen Gemeinde/Diözese fließen, wie viele in die Unterstützung von Armen im eigenen Land, in die Unterstützung von (katholischen) Christen in anderen Ländern oder die Unterstützung der Ärmsten jedweder Religion oder Weltanschauung in anderen Ländern? Die kirchlichen Hilfswerke Misereor, Adveniat, Renovabis, Missio, Caritas International und das Päpstliche Kindermissionswerk, die im Laufe der Zeit in Deutschland entstanden sind und heute als »MARMICK«-Hilfswerke eng zusammenarbeiten, spiegeln diese Vielfalt von Solidaritäten wider. Hinzu kommen das Päpstliche Missionswerk der Frauen, Kirche in Not und die Missionierenden Orden sowie zahlreiche Partnerschaften auf Gemeinde-, Verbands- oder Diözesanebene. Die kirchlichen Solidaritätsgruppen bieten häufig selbst kirchlich Distanzierten eine Identifikationsmöglichkeit mit der Kirche.⁵⁰ Insgesamt sind sie eine unverzichtbare Verkörperung des Einsatzes für globale Gerechtigkeit und globale innerkirchliche und außerkirchliche Solidarität seitens der katholischen Kirche in Deutschland. Sie tragen dazu bei, dass die Kirche in der Gesellschaft viel Anerkennung bekommt. Sie treten als nationale und internationale politische Akteure auf. Vor allem Misereor beweist immer wieder eine starke Kampagnenfähigkeit

mit entsprechenden Rückwirkungen auf das allgemeine Bewusstsein der Kirchenmitglieder. Sichtbar war dies etwa an der Bewusstseinsbildungsarbeit zum Apartheidsregime in Südafrika, an der Studie über ein zukunftsfähiges Deutschland oder erst jüngst an der erfolgreichen Entschuldungskampagne oder der Kampagne gegen »Patente auf Leben«. Trotz gewisser Rückgänge können die Hilfswerke immer noch auf ein erfreulich hohes Spendenaufkommen zählen. Sie sind zugleich wichtige Schnittstellen des transkulturellen Lernens in der Kirche. Viele Lernprozesse werden über die Partner aus den Kirchen in Dritte-Welt-Ländern angestoßen.⁵¹ Umgekehrt können die Hilfswerke auch dort als Anwälte für die Armen eintreten. Auch ökonomisch sind sie kein unerheblicher Faktor: alle weltkirchlichen Aktivitäten der deutschen katholischen Kirche umfassen jährliche Transfers von ca. 500 Millionen Euro. Die katholische Kirche in Deutschland ist sich der Bedeutung und des Werts dieser Aktivitäten durchaus bewusst. In der Einleitung einer Erklärung zum Selbstverständnis weltkirchlich orientierter Einrichtungen und Initiativen schrieben die deutschen Bischöfe, die derzeitige Globalisierung sei »in besonderer Weise die Stunde einer Kirche, der die Katholizität, eine universale, weltweite Sendung und zugleich Verantwortung eingestiftet ist und die mit einer 2000-jährigen Geschichte gleichsam der älteste ›global player‹ ist.«⁵²

Da in einem so breiten und unübersichtlichen Feld kirchlicher Aktivitäten Konkurrenzen und Konflikte sowie unnötige Doppelungen und Überschneidungen nicht ausbleiben, fand in den vergangenen drei Jahren ein Prozess der Verständigung zur besseren Koordination der Hilfswerke und anderer Organisationen, die im Bereich »Weltkirche« tätig sind, statt. Zur Unterstützung dieses Prozesses und zur Reflexion der Rückwirkungen der Veränderung pastoraler Strukturen in den deutschen Diözesen auf die Arbeit der Weltkirche wurde eine wissenschaftliche Studie zur Rolle der Kirchlichen Hilfswerke in Deutschland erarbeitet⁵³ und auf der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 2009 vorgestellt.

In einer aufwändigen Befragung von Haupt- und Ehrenamtlichen in den Gemeinden kamen viele positive Aspekte zum Vorschein. Für die Mehrheit ist weltkirchliches Engagement eines unter mehreren wichtigen Anliegen, für etwas mehr als ein Drittel findet es jedoch eher am Rande des Gemeindelebens statt (27). Das weltkirchliche Engagement hat in den letzten Jahren eher zu statt abgenommen (29). In praktisch allen Gemeinden werden die jahreszeitlich unterschiedlich platzierten Kampagnen der verschiedenen Hilfswerke, die unter den Gläubigen auch durchaus bekannt sind, auch tatsächlich durchgeführt, ohne dass freilich ihre jeweiligen spezifischen Profile allgemein verstanden würden. Viele Gemeinden haben überdies eigene Projektpartnerschaften. Gefragt nach der Motivation für dieses Engagement betonen die meisten das Anliegen, Hilfe zur Selbsthilfe zu fördern, ein allgemeines Solidaritätsbewusstsein zu stärken und für gerechte Lebensbedingungen weltweit einzutreten. Missionarisches Wirken der Kirche oder den Aufbau pastoraler Strukturen wollen allerdings weit weniger unterstützen (31).

⁵¹ Vgl. Dietmar KLOSE, *Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozeß der Weltkirche: Dialog der Kirchen der Ersten und Dritten Welt als dynamische Struktur in der Weltkirche* (Studien zur praktischen Theologie 30), Zürich 1984; Klaus PIEPEL, *Lerngemeinschaft Weltkirche: Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt* (Misereor-Dialog 9), Aachen 1993.

⁵² DEUTSCHE BISCHÖFE, *Die eine Sendung und die vielen Dienste. Zum Selbstverständnis weltkirchlich orientierter Einrichtungen und Initiativen heute* (Die deutschen Bischöfe 65), Bonn 2000, 6. Im sehr informativen Anhang dieser Erklärung werden die verschiedenen Hilfswerke und andere Träger weltkirchlicher Arbeit vorgestellt.

⁵³ Klaus KIESSLING u. a., *Weltkirchliche Arbeit heute für morgen. Wissenschaftliche Studie in Gemeinden deutscher Diözesen* (Arbeits-hilfen 235), Bonn 2009. Die in Klammern gesetzten Zahlen im Text beziehen sich im Folgenden auf diese Studie.

Trotz dieser insgesamt sehr positiven Ergebnisse wies die Untersuchung jedoch auch auf eine Reihe von Problemen hin. So gehen seit Jahren die Kollektenergebnisse für die Hilfswerke kontinuierlich zurück. Dies ist einerseits auf die abnehmende Zahl von Gottesdienstbesuchern, aber natürlich auch auf die größere Konkurrenz verschiedenster Organisationen um Spenden in Verbindung mit der nachlassenden Kirchenbindung der Spender zurückzuführen. Anders als früher kommt es heute durchaus öfters vor, dass ein Katholik oder auch eine Gemeinde für »Brot für die Welt«, ein evangelisches Hilfswerk, oder eine nichtkirchliche Organisation spendet (68). Zugenommen hat auch die Konkurrenz der Hilfswerke untereinander, weil sie darauf angewiesen sind, auch über die Kollekten hinaus und außerhalb der »Schutzzeiten« Spendenwerbung zu betreiben. Angesichts der o. g. Tatsache, dass die meisten Engagierten und die Spender lieber allgemein Entwicklungsprojekte unterstützen wollen, nicht aber missionarische oder pastorale Aktivitäten, wird auch die in der Arbeitsteilung der Hilfswerke angesiedelte Aufgabenverteilung zwischen »entwicklungspolitischen« und »pastoralen« Werken (z. B. Misereor vs. Missio und Adveniat) zum Problem, zumal den Partnern in anderen Kontinenten, die auf der Basis des umfassenden Pastoralbegriffs des Konzils und ihrer Option für die Armen diese Trennung ohnehin kaum verständlich zu machen ist. Noch nicht wirklich abzusehen ist, wie sich pastorale Neustrukturierungen und die Überalterung der Gemeinden langfristig auf das weltkirchliche Engagement auswirken werden. In einigen Gemeinden gibt es offenbar auch eine gewisse Selbstgenügsamkeit der Gruppen. Dies zeigt sich an der Tendenz, Öffentlichkeitsarbeit nur in Bezug auf die eigene Gemeinde zu betreiben, aber keine breite politische Arbeit zu leisten. Auch das Interesse an einer Beratung durch die Hilfswerke oder an weltkirchlicher Fortbildung ist offenbar eher gering. Beklagt wurde auch die zu geringe Unterstützung der Aktivitäten auf Gemeindeebene durch die Weltkirchenreferate in den Diözesen (48-55). Daran sind aber nicht diese schuld, sondern deren schlechte Ausstattung: eine Diözese hat nur eine 1/5-Stelle für weltkirchliche Aufgaben (73-75). Viele Diözesanstellen schätzen selbst den Stellenwert ihrer Arbeit in den Diözesen als nachrangig ein (107). Gerade wenn es um finanzielle Mittel und die Bereitstellung von Personal geht, zeigt sich schnell, dass zwischen den hehren Proklamationen weltkirchlicher Verantwortung und der konkreten Praxis eine große Lücke klafft.

Für die Weiterentwicklung des Feldes weltkirchlicher Arbeit zeichnen sich nach derzeitigem Diskussionsstand einige wichtige erste Schritte ab: So soll die Kooperation der Hilfswerke intensiviert werden, etwa dadurch, dass ein gemeinsamer Jahresbericht vorgelegt wird und sich die Hilfswerke auf einer gemeinsamen Internetseite der Öffentlichkeit präsentieren. Auch könnte die Bildungsarbeit durch gemeinsame Projekte und Aktivitäten verstärkt und koordiniert werden. Ob es allerdings zu verbindlicheren Formen der Zusammenarbeit oder zur stärkeren organisatorischen Verzahnung kommt (etwa im Sinne einer »Holding«), ist noch offen und m. E. derzeit eher unwahrscheinlich. Dringend notwendig scheint mir eine stärkere Aufwertung weltkirchlicher Arbeit durch Bischöfe und Pfarrer und eine Verbesserung der Arbeit und der Ressourcen der Diözesanstellen für weltkirchliche Aufgaben. Es müssen entschieden mehr Mittel und Personal für die Aufgabe der Vernetzung und der Unterstützung Ehrenamtlicher aufgebracht werden. Das Ziel muss darin bestehen, eine stärkere Bewusstseinsbildungsarbeit nicht nur zum Zwecke der Spendeneinwerbung, sondern zur Schaffung von entwicklungspolitischem Problem- und Qualitätsbewusstsein bei den Gläubigen und in der breiteren Öffentlichkeit zu leisten.

Das Potenzial dafür ist vorhanden. »Weltkirchlich Engagierte verstehen ihren Einsatz allen Schwierigkeiten zum Trotz als unerlässlichen Ausdruck ihres Christseins und sind zur Weiterarbeit entschlossen. [...] Dazu brauchen sie eine gut koordinierte Begleitung durch kirchliche Institutionen.« (162)

Zusammenfassung

Die wirtschaftlichen und ökologischen Krisen der Gegenwart können nur bewältigt werden, wenn die Staaten der Welt besser zusammenarbeiten und global vernetzte nicht-staatliche Akteure zu einer »Globalisierung der Solidarität« beitragen. Zu ihnen gehört sicherlich die katholische Kirche, die damit erhebliche Mitverantwortung für die Zukunft der Menschheit trägt. Sie ist ein »global player«, wird aber auch selbst durch die Globalisierung herausgefordert, sich in ihren Positionen und Organisationsstrukturen weiterzuentwickeln. Unter Berücksichtigung der Enzyklika *Caritas in veritate* werden kirchliche Forderungen zum Globalisierungsprozess dargestellt und mit der aktuellen moraltheoretischen Diskussion zu Fragen globaler Gerechtigkeit verknüpft. Konkretisiert wird die Stellung der Kirche in der Weltgesellschaft am Beispiel der Kirchlichen Hilfswerke in Deutschland.

Abstract

Today's economic and ecological crises can only be overcome if the countries of the world work together better and if globally networked, non-government players contribute to a »globalization of solidarity«. The Catholic Church definitely belongs to the latter group and thus bears considerable responsibility, along with others, for the future of humanity. It is a »global player«, but it is also challenged by globalization to develop its positions and organizational structures further. Taking the encyclical *Caritas in veritate* into consideration, the article presents Church demands concerning the process of globalization and links them with the current moral-theological discussion concerning questions of global justice. The position of the church in the world community is put into concrete terms by using the example of church-based aid organizations in Germany.

Sumario

Las crisis económicas y ecológicas del presente sólo pueden ser superadas, si los estados del mundo colaboran mejor y actores no-estatales, pero de proyección global, contribuyen a crear una »globalización de la solidaridad«. Entre los últimos se encuentra sin duda la Iglesia católica, que comparte así una gran responsabilidad por el futuro de la humanidad. Ella es un »global player« y es obligada por la globalización a continuar desarrollándose en sus posiciones y estructuras de organización. Partiendo de la encíclica *Caritas in veritate*, el artículo presenta algunas exigencias de la Iglesia al proceso de globalización y las pone en relación con el actual discurso ético sobre las cuestiones de justicia global. La posición de la Iglesia en la sociedad global es concretizada tomando como ejemplo las instituciones eclesiales de ayuda en Alemania.
