

»Eine Welt«: Die Ökumenische Leitkultur und das Handeln Gottes im Zeitalter der Globalisierung

AXEL SIEGEMUND

Als das Thema „Globalisierung“ neu auf die Agenda der Ökumene kam, führte Klaus Schäfer aus, was „Mission im Zeitalter der Globalisierung“ bedeuten könnte. Sein Anliegen bestand darin, die Dialogfähigkeit der Religionen und ihren Beitrag zur friedlichen Koexistenz heraus zu stellen.¹ Mission war für ihn Indikativ und Imperativ: „Gott bietet der Welt in Christus Heil und Leben in Fülle an – dieses Heil sollte Menschen zur Mission mobilisieren.“² Das Wesen der Mission bestimmte Klaus Schäfer dialogisch: „Gott ist immer einer, der Menschen begegnet, sozusagen in Kommunikation tritt.“³ Er hat zudem die Renaissance der Mission zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht als Rückkehr eines vergangenen Sujets gefasst, sondern konnte sie im Anschluss an die Leipziger EKD-Synode 1999 als kontextuelle, evangelistische und die Breite der Kirche erfassende Neukonstitution des missionarischen Charakters einer christlichen Existenz beschreiben.⁴

Mission ist Begegnung – demzufolge kann es ihr nicht darum gehen, dem Zustand der Welt einfach eine unverbundene Vision gegenüber zu stellen. Sie muss vielmehr nach der Möglichkeit einer von Christus her erneuerten Gemeinschaft unter den gegebenen Bedingungen fragen. Erst wenn die christliche Mission nicht als Gegenbewegung zu säkularen Programmen, sondern als selbstverständliche Begleiterscheinung verstanden wird, wird auch die Integration von Welt- und Gotteserfahrung möglich. Es geht darum, in der modernen Welt kein feindliches System, sondern einen locus

AXEL SIEGEMUND, Prof. Dr., Dipl.-Ing., lehrt am Institut für Katholische Theologie an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule in Aachen zu „Grenzfragen von Theologie, Naturwissenschaft und Technik“. Nach seiner Tätigkeit in der Bischofskanzlei der Evangelisch-Lutherischen Kirche Sachsens war er von 2011 bis 2018 Indienreferent im Zentrum für Mission und Ökumene. Dort kam es zur engeren Zusammenarbeit mit Klaus Schäfer, der Impulse hinsichtlich einer Neuausrichtung der Indienarbeit der Nordkirche setzte, sowie die programmatische Förderung von Bildung und Ausbildung unterstützte.

theologicus zu erblicken. Ich möchte zeigen, wie die Ökumene die Globalisierung unter der Leitvorstellung „Eine Welt“ als säkulare Wirklichkeitsbeschreibung und als religiöses Datum deutet. Die Einheitsvermutung ist (1) eine Antwort auf die postmoderne Dekonstruktion der Wirklichkeit und hat (2) handlungsleitende Funktion. Ihre religiöse Bedeutung liegt darin, dass (3) die mit dem Begriff verbundene Wirklichkeit auf das Versöhnungshandeln Gottes verweist. Schließlich ist (4) die moralische Funktion der Leitvorstellung von ihrer religiösen Dimension zu unterscheiden.

Hunger nach Ganzheit

Globalisierung ist keine Notwendigkeit, sondern eine gestaltbare Kulturleistung. Gestalten aber heißt, Ordnungsstrukturen zu schaffen. Bereits die Formulierung der „Grenzen des Wachstums“ (1972) und der „neuen Grenzen des Wachstums“ (1993) zeigt, wie die Steuerung von Entwicklung geschehen kann:⁵ durch Dekonstruktion und Rekonstruktion der Bedingungen unseres Handelns. Grenzen normieren, indem sie Erfahrungen spiegeln und Entwicklung ermöglichen. Das Ziel globaler Entwicklung wird heute nicht mehr in der Homogenisierung der Lebenswelten gesehen, sondern in der gegenseitigen Bezugnahme unterschiedlicher Wissensformen und Lebensweisen aufeinander. Das Paradoxon, dass sich Menschen als Globalisierungsgegner betrachten und im selben Augenblick das Auseinanderdriften der Kulturen beklagen, ist eine Folge der permanenten De- und Rekonstruktion sozialer Ordnung. Es zeigt, dass die globale Gesellschaft für ihren Zusammenhalt auf Größen angewiesen ist, die vom Faktischen abstrahieren. Der Ruf nach einer „anderen Globalisierung“ ist ein Ruf nach einer Verankerung des Zusammenhalts jenseits des Vorfindlichen. Narrative, die den Zusammenhalt der Gesellschaft begründen können, nehmen eine zentrale Stellung in unserer Suche nach Zukunft ein. Der „Hunger nach Ganzheit“ (Peter Gay) hat die Dekonstruktion überkommener Ordnungsgefüge überlebt.⁶ Dieser Hunger ist Teil unserer Suche nach Selbstverortung. Ganzheit ist uns als solche nicht gegeben, sie beeinflusst die Gegenwart aber normativ. Als transzendente Größe bezieht sie sich auf das Vermögen der Vernunft, Dimensionen jenseits des Vorfindlichen als Sinndimensionen entfalten zu können.

Die Vielfalt der Kulturen hat eine vertikale Dimension, die sich der Gleich-Gültigkeit des Vielfältigen entgegen stellt. Daher gehen heute auch kontextuelle Theologien davon aus, aus ihrer Perspektive für alle sprechen zu können. So stehen bei Wati Longchar aus Kolkata die Adivasi Indiens exemplarisch für die Indigenen in aller Welt und bei dem Dalit-Theologen James Massey werden die Unberührbaren zur beispielgebenden Gruppe für

die Gesamtheit Armer und Entrechteter, die er zeit- und raumübergreifend bis in biblische Zeiten hinein imaginiert.⁷ Inmitten des Kontextuellen gewinnt die Tendenz zur Ganzheit wieder an Kraft. Die Leitvorstellung „Eine Welt“ zeigt, dass die Pluralisierung von Lebenskonzepten und die Dekonstruktion von Ordnungsgefügen keine ausreichende Grundlage für die Zukunft der Globalisierung darstellen, sondern ihrerseits ein Bedürfnis nach Ganzheit wecken. Die Spannung zwischen Partikularität und Universalität zeigt sich neu als ein Anspruch, der „von den Rändern“ kommt. Die Auseinandersetzung zwischen den Kulturen wird nicht mehr durch die „Musealisierung des Anderen“⁸ eingehegt. Die Situation der Globalisierung nach der Postmoderne besteht aber nicht im Verzicht auf universelle Ansprüche, sondern darin, dass es eine weltweite Konkurrenz um die Deutungshoheit über die Wirklichkeit gibt. Wie der Hunger nach Ganzheit zu stillen ist, wird nun interkulturell verhandelt. Jedoch ist es unter den Vorzeichen einer fragmentierten Wirklichkeit nicht möglich, eine objektive Draufsicht auf die Vielfalt der Kulturen zu behaupten. In der Reaktion auf diese Unmöglichkeit werden die vertikalen Dimensionen in der Interpretation der eigenen Lebenssituation relevant. Erst diese ermöglichen den Blick auf das Ganze. Die ökumenische Leitvorstellung „Eine Welt“ ist eine das Handeln orientierende Ganzheitskonstruktion, die zur Überwindung der postmodernen Dekonstruktion von Ordnungsstrukturen beiträgt.

Die „Eine Welt“ und unser Handeln

Klaus Schäfer hat darauf hingewiesen, dass der Begriff Globalisierung erst Ende der 1990er Jahre ins ökumenische Bewusstsein getreten ist. Er verweist auf das „Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe“ von 1987 und die Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1982, in denen der Begriff nicht vorkommt.⁹ Der Eine-Welt-Gedanke stammt aber aus den 1960er Jahren. Er taucht in Martin Niemöllers Aufsatz „Eine Welt oder keine Welt“ auf und wurde von ihm im Rückgriff auf Psalm 133 mit dem Gedanken der Solidarität zwischen weißen und farbigen Völkern verbunden.

Das „Eine Welt“-Konzept ist ein Ergebnis der postkolonialen Ära. Der Kolonialismus und dessen Ende sind seine historischen Voraussetzungen. Niemöller sah die technisch-ökonomische Entwicklung als das zentrale Moment an, das die Bedeutung der farbigen Welt anwachsen lassen würde.¹⁰ Die „Eine Welt“ gründet in den konkreten Erfahrungen einer Gewaltgeschichte, die auch als Movens der Kodifizierung der Menschenrechte unübersehbar ist.¹¹ Die Gegenüberstellung von „Einer Welt“ und „keiner Welt“ zeigt, dass es um eine Legitimation des (entwicklungspolitischen)

Handelns geht. Die Leitvorstellung „Eine Welt“ bietet einen Ordnungsrahmen, der sagt, welches Handeln angemessen ist. Was dem Paradigma nicht entspricht, wird normativ abgewertet. In ihrer programmatischen Verankerung ist die Vokabel zur Grundlage einer ökumenischen und entwicklungspolitischen Leitkultur geworden. Zentral für ihr Funktionieren ist, dass sie die Einheit der Welt für unantastbar und das Postulat ihrer Teilbarkeit und unumschränkten Handhabbarkeit für ungültig erklärt. Nun ist die Teilung der Welt im 20. Jahrhundert zwar Realität gewesen, jedoch hat bereits Hannah Arendt die Dritte Welt als Ideologie und damit als Nicht-Wirklichkeit bezeichnet.¹² Die Leitkultur stellt den partikularen Konstruktionen eine neue Ganzheitskonzeption entgegen und bringt die Unverfügbarkeit der Welt der Anderen zum Ausdruck.

Die Einheit der Welt ist zu einer Prüf-Größe für das entwicklungspolitische Handeln geworden.¹³ Sie kommt dann ins Spiel, wenn konkurrierende Ansprüche aufeinander treffen. So sind zum Beispiel Umweltgerechtigkeit, Generationengerechtigkeit und Geschlechtergerechtigkeit in konkreten Fragen widersprüchlich. Die Förderung lokaler Landwirtschaft ist nicht gleichbedeutend mit Nachhaltigkeit, und soziale Gerechtigkeit wird vom globalen Süden mit Maßnahmen hergestellt, die Deutschland für nicht klimagerecht hält. Um sich über derartige Zielkonflikte zu verständigen, wird die „Eine Welt“ als transzendente Prüfgröße aufgerufen, um das autonome Handeln an ein Gegebenes zu binden. Die moderne Erfahrung, die Grenzen unseres Handelns selbst setzen zu können, bedarf offensichtlich eines handlungsleitenden Weltbildes. Die Leitvorstellung kann den grundsätzlichen Anspruch der Moderne, die Welt, in der wir leben, beständig neu konstruieren zu können, nicht eliminieren. Sie ist daher nicht als eine handlungsbegrenzende Vorstellung, sondern als dessen Ermöglichung zu verstehen. Indem bestimmte Handlungsweisen normativ auf- und andere abgewertet werden, wird Globalisierung zur gestaltbaren Aufgabe. Wenn es der ökumenischen Leitkultur „Eine Welt“ gelingt, Einheit inmitten von Vielfalt Gestalt werden zu lassen, dann tut sie genau das, was den gemeinsamen Horizont von Christentum und Globalisierung bislang ausgezeichnet hat: Sie wird die Entwicklung orientieren können, indem sie die Bedingungen der Globalisierung neu definiert, Zugehörigkeiten konstituiert und Handlungen legitimiert.

Christuswirklichkeit und Eine-Welt-Experiment

Die „Eine Welt“ ist eine universale Konzeption, doch hat die Religionsgeschichte „ständig Versuche hervorgebracht [...], diese universalistischen Ansprüche auf die Mitglieder bestimmter [...] Gemeinschaften einzu-

schränken, Fremde, Barbaren, Feinde, Ungläubige, Sklaven und Werkleute auszuschließen. Diese Gefahr [...] wohnt säkularen Versionen von Universalismus ebenso inne.“¹⁴

Auch die Leitvorstellung „Eine Welt“ kann nicht darüber hinweg täuschen, dass wir die Grenzen der Einheit selbst definieren. Wer „Eine Welt“ sagt, sagt immer auch, was „keine Welt“ ist. Daraus erklärt sich das Paradox, dass der Hinweis auf die Einheit der Welt auch genutzt worden ist, um Freihandelsabkommen, also die ökonomische Dimension transnationaler Lebensvollzüge, zu blockieren. Hier zeigt sich, dass die Einheit der Welt von unseren Grenzziehungen abhängig ist. Sie ist unser Experiment.

Die theologische Aufgabe besteht darin, dieses Experiment als Teil der Verheißungsgeschichte anzusehen, von der die Bibel berichtet. So stellt sich nun die Frage, inwiefern der Eine-Welt-Gedanke an seiner religiösen (protestantischen) Herkunft partizipiert. In welcher Beziehung steht er zur geglaubten Christuswirklichkeit? Diese Frage ist nur zu beantworten, wenn die Globalisierung in einen Bezug zum Handeln Gottes und zum Auftrag der Kirche hineingestellt wird.

Globalisierung und das Handeln Gottes

Aus der Perspektive des christlichen Glaubens ergibt sich die Deutung, dass die Einheit der Welt in Gottes Weltzuwendung wurzelt. Die Kirche bekennt den Geist Christi als die erste transnationale Größe. Nach reformatorischer Tradition ist das göttliche Wort, die Offenbarung in Christus, der Grund des Glaubens. Aus dieser Perspektive ist es der Geist Christi, der die globale Wirklichkeit als Einheit erkennbar macht.

Das christliche Bekenntnis läuft aber weder auf eine Spiritualisierung dieser Wirklichkeit hinaus, noch ergibt es sich aus der Phänomenalität des blauen Planeten. Die religiöse Deutung der Globalisierung stellt vielmehr den empirisch-kontingenten Ablauf der Internationalisierung in den Horizont der Heilsgeschichte hinein. Die Deutung der „Einen Welt“ als „Gottes Welt“ reißt die Ereignisketten des globalen Zusammenwachsens aus ihren reinen Kausalitätszusammenhängen heraus. Globalisierung wird zu einer überzufälligen Entwicklung coram deo. Zentral für die christliche Deutung ist die Behauptung, dass Gottes Welt der „Einen Welt“ voraus geht. Im Blick auf das Kreuz wird man sagen können, dass in Christus die Einheit und die Gebrochenheit dieser Welt zusammen fallen. Das Christusereignis kulminiert nicht in Universalität, sondern in deren Durchbrechung zugunsten eines lebensdienlichen Umgangs mit der Wirklichkeit. Das verdeutlicht

Klaus Schäfer, wenn er unter der Überschrift „Mission im Zeitalter der Globalisierung“ sagt: „Die Bedeutung des Kreuzes und der Versöhnung zu erfassen und zu leben, ist die besondere missionarische Herausforderung der Christen heute. In einer Welt der Gewalt und des Konfliktes die Liebe und Versöhnung Christi zu spiegeln, ist die missionarische Berufung der Kirche Jesu Christi.“¹⁵

Hier zeigt sich, wie Gottes Universalität im geschichtlichen Bezugsrahmen des leidenden Christus real wird: Die mehrdeutigen Erfahrungen der multiplen Moderne werden nicht vereindeutigt, sondern erhalten ihren handlungsleitenden Sinn aus dem Handeln Gottes. Die Vergegenwärtigung Seines Handelns selbst bleibt unverfügbare Gabe des Geistes; Glauben ist Geschenk. Der Glauben erklärt nicht den empirischen Vollzug der Globalisierung, sondern verortet sie in einer gefügten Wirklichkeit. Wort und Werk Christi binden das Wirken Gottes und den Kulturzusammenhang menschlicher Existenz zusammen. In der Ökumene wird dies in der Rede vom Geist deutlich, der unser Handeln leitet. Der Geist, der die christusgemäße Perspektive auf die Wirklichkeit eröffnet, ist „nicht etwas Neues und Besonderes neben und außerhalb der Offenbarung Gottes in Christus, [sondern er unterscheidet sich] von allen anderen Geistern durch seine Identität mit dem Wort und dem Werk des Christus“.¹⁶

Da das Werk Christi im Kreuz besteht, verweist das Wirken des Geistes nicht einfach auf Universalität, sondern vor allem auf Geschichtlichkeit. Eine Zuordnung der Globalisierung zum göttlichen Handeln wird dann theologisch sinnvoll, wenn mit ihr nicht alle möglichen Erfahrungen als Wirkungen des Heiligen Geistes identifiziert werden (wozu die Ökumene hin und wieder tendiert), sondern das Zeugnis von Jesus Christus das Kriterium darstellt. In Christus wird Gottes Wirken nicht nur auf die Identifikation mit dem menschlichen Hunger nach Ganzheit (theologisch: der Auferstehung), sondern ebenso auf die bleibende Fragmentarität der Existenz (theologisch: das Kreuz) bezogen. Was bedeutet dies für die Aufgabe der Kirche?

Die Aufgabe der Kirche

Christliche Sinndeutung stellt die Globalisierung in den Rahmen des Bekenntnisses zu Kreuz und Auferstehung. Dies heißt zunächst, dass sich die Einheit der Welt nicht in universellen Konzepten zeigt, sondern in der Spannung von Universellem und Partikularem, Globalem und Lokalem. Der Kirche geht es darum, anzusagen, wie sich die Wirklichkeit aus der Perspektive des Glaubens darstellt. In dem bereits genannten Globalisie-

rungs-Vortrag benennt Klaus Schäfer drei Dimensionen von Mission, die sich aus dieser Perspektive ergeben: „Im Blick auf das Problem von Globalisierung und Marginalisierung gilt es danach zu fragen, was der Mensch wert ist; im Zusammenhang der Gefährdung der Identität der Menschen gilt es herauszuarbeiten, wie die Kirche vom Evangelium her das Angebot religiöser Beheimatung und Orientierung machen kann; und im Kontext der Frage von Identitätskonflikten und Kontexten der Gewalt gilt es, den missionarischen Auftrag der Versöhnung neu zu akzentuieren.“¹⁷

Was bedeutet es heute, Solidarität, Beheimatung und Versöhnung als Auftrag der Kirche zu operationalisieren?

Solidarität und Nächstenliebe

Zur kulturellen Globalisierung gehören die normative Aufwertung von Vielfalt (diversity, Inklusion, gender) und die Vorstellung globaler Zusammengehörigkeit. Doch zeigt die Umstrittenheit des Globalen, dass transnationale Lebensvollzüge aus sich heraus nicht Normalität werden. In neuen Ordnungsstrukturen wie der „Einen Welt“ werden Vielfalt und Zusammengehörigkeit zu Eigenschaften, denen kulturelle Leitideen genügen müssen. In ihnen wird die Überschreitung der nationalen Grenzen, die in der Neuzeit gezogen worden waren, zum Programm.

Die Dialektik aus Differentiation und Zusammengehörigkeit von Nation, Religion, Kaste, Ethnie und Rasse wird aufgelöst in eine Solidarität, die den Anderen nicht schon als Eigenen vereinnahmt, ihm aber die Chance gibt, nicht der Fremde bleiben zu müssen. Die Anerkennung des Andersseins in der Begegnung – das ist wohl die bedeutendste Aufgabe einer Theologie, die sich aus der postmodernen Dekonstruktion heraus stellt. Gelingen kann dies durch die Inanspruchnahme der die Gruppengrenzen überschreitenden Traditionen des Christentums. An die Stelle der Zugehörigkeit zu jeweils ganz verschiedenen Gruppen würde die Zugehörigkeit der Verschiedenen treten, deren Freiheit in ihrem Anderssein und in der Anerkennung des Andersseins der Anderen gründet.¹⁸

Dass sich zum Beispiel die Mission in Indien immer entlang der ethnischen Grenzen entwickelt hat, zeigt, wie anti-realistisch diese Vision noch immer ist. Aber die Emanzipation der Armen bleibt unvollständig, wenn sie sich nicht zugleich und gemeinsam mit den bereits Emanzipierten als Kinder Gottes, also als aus seinem Wort neu Geborene, verstehen könnten. Nächstenliebe kann es nur zwischen jeweils Anderen geben, die sich auch als Andere verstehen, sonst ginge sie in Selbstliebe auf. Das bedeutet,

dass das Anderssein in der Begegnung nicht negiert werden darf. Es darf in unseren Begegnungen keine Frage der Macht sein; es muss eine Frage des Respekts und der Würde sein. Konkret wird es darum gehen, nicht für andere bestimmen zu wollen, was ihnen Entwicklung bedeutet. Respekt und Würde bewahren davor, Solidarität kollektivistisch werden zu lassen.¹⁹

Beheimatung

Beheimatung heißt, das Eigene wert schätzen und das Fremde zur Quelle des Eigenen werden lassen zu können. In einer missionarischen Kirche beheimatet zu sein, wird bedeuten, die lichte Seite der Mission wieder zu entdecken. Die heutige Zivilisation mit ihren Freiheitsrechten und ihren Gestaltungsansprüchen verdankt sich ja zu großen Teilen der christlichen Mission. Zu dieser Geschichte gehört auch, dass der Glaube kontextuell geworden ist, indem er einst unter germanischen Stammesgesellschaften die tribale Herkunft, deren Hochschätzung wir heute als Neuheidentum bezeichnen, überformt hat. Aus dieser Kontextualität heraus hat sich die Theologie konsequenterweise über viele Stadien hinweg zu einer Interkulturellen Theologie entwickelt. Als eine „interkulturelle“ reflektiert die Theologie die kontextuelle Beheimatung der religiösen Gewissheit. Weltoffenheit gibt es nicht ohne Welt – und so lebt das weltweite Christentum von regionalen Partikularitäten, die sich nicht verrechnen lassen. Die Theologien Asiens, Afrikas und Lateinamerikas zeigen uns, dass sich das Bekenntnis zu Christus konkret vermittelt und nicht in einer allgemeinen Religiosität aufgeht. Der Glaube versteht seine Aussagen als konkrete Erfahrungsurteile, nicht als allgemeine Sätze mit abstrakter Geltung.

Doch geht religiöse Beheimatung nicht in zurückgezogener Volksfrömmigkeit auf. Katrin Fiedler hat gezeigt, wie der weiße Christus in China zum Symbol von Freiheit werden konnte, solange es sie in der eigenen Kultur nicht gab.²⁰ Unfreiheit ist demzufolge ein guter Nährboden für die Beheimatung des Fremden, Freiheit für die dialogische Annäherung zwischen Fremdem und Eigenem. Annäherung aber gründet in der geschichtlichen Positivität des Glaubens, der auf Gespräch und Dialog ausgelegt ist. Er setzt Beheimatung im doppelten Sinne voraus. Christen werden nicht in einen Dialog eintreten, um sich davon überzeugen zu lassen, dass die letzte Form der Wahrheit doch nicht in Jesus, Gottes Sohn, zu finden ist. Sie werden vielmehr nach Fragmenten der Wahrheit im Fremden suchen, die sich in die eigene Überzeugung integrieren lassen. Die eigene Beheimatung und die Beheimatung des Anderen ergänzen sich komplementär. Diese Komplementarität ist Voraussetzung eines jeden Dialogs; sie macht aus ihm eine unhintergebar missionarische Begegnung.

Versöhnung

Mit Blick auf die Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika sagt Klaus Schäfer über den versöhnenden Charakter der Mission: „Der Prozess der Versöhnung, der die neue Menschheit schafft, ist die Erzählung von der Passion, dem Tod und der Auferstehung Christi. [...] Die Auferstehung ist die Bestätigung und die Manifestation der Macht Gottes über das Böse. Die Geschichten der Erscheinungen des auferstandenen Christus sind Geschichten von Gottes heilender und vergebender Macht in der Welt. Und im Zentrum alles dessen steht das Kreuz, zugleich ein Symbol der Machtlosigkeit, des Missbrauchs der Macht und der Macht Gottes. Seine paradoxe Qualität weist auf das Geheimnis von Gewalt und Heilung. Den Sinn des Kreuzes zu verstehen heißt deshalb, die Bedeutung der Versöhnung zu erfassen.“²¹

Versöhnung ist also keine umzusetzende Programmatik, sondern eine Folge von Gottes Weltzuwendung. Die theologische Aufgabe besteht in einer verantworteten Reformulierung der Versöhnungshoffnung. Die Wissensbestände des christlichen Gottes-, Welt- und Menschenbildes sind neu für das Verstehen des gegenwärtigen Zustands der Welt in Anspruch zu nehmen. Die christliche Mission ist von der Zuordnung von Welt und Kirche bestimmt. Dies schließt ein, die weltweite Kirche nicht auf ihren Subjektcharakter als Handelnde zu reduzieren. In reformatorischer Tradition ist sie vielmehr das Objekt der Versöhnung. Die Kirche ist *creatura Euangelii*²², ein Werk von Gottes Versöhnungshandeln. Wenn aber die Kirche *nata ex verbo*²³ ist, dann ist es nur konsequent, auch die Gemeinschaft der Gläubigen – und hier gehören die um ihre Anerkennung Kämpfenden ja dazu – als aus dem Wort Geborene und der Versöhnung verpflichtete Menschen, anzusehen.

Heil inmitten aller Mehrdeutigkeit

Bis hier habe ich die Globalisierung als Gottes Wirken im Hinblick auf die Identifikation mit dem menschlichen Hunger nach Ganzheit und die bleibende Fragmentarität der Existenz gedeutet. Ich beobachte, dass die ökumenische Leitkultur „Eine Welt“ die Einheit und Zusammengehörigkeit dieser Welt auch als eine säkulare Größe betont, während dessen der christliche Glaube Gottes Weltzuwendung gerade in der Partikularität gebrochener Existenzen betont. Der Auftrag der Kirche wurde als Solidarität zwischen Anderen, als religiöse Beheimatung und als Inanspruchnahme von Gottes Versöhnungshandeln beschrieben. Daraus ergibt sich eine Spannung zwischen dem „Hunger nach Ganzheit“, dem durch säkulare Ganzheitskonzeptionen begegnet wird, und der verkündigenden Zusage des Heils inmitten einer fragmentierten Wirklichkeit. Der religiöse Weltzugang ist in der öku-

menischen Leitkultur „Eine Welt“ demnach nicht bereits enthalten. Einheit und Zusammengehörigkeit verankern das Handeln in vertikalen Dimensionen auch dann, wenn in ihnen kein Wirken des Geistes vermutet wird. Es genügt, dass die globale Gesellschaft innerweltliche Vorstellungen des Unantastbaren postuliert, die zur Selbstvergewisserung beitragen. Moralische Orientierungslosigkeit ist deshalb kein zwingendes Ergebnis säkularer Experimente. Wozu brauchen wir eine Heilszusage, wenn die Ökumene die Einheit der Welt selbst konzipieren kann?

Der christliche Glaube öffnet die Augen für den vormoralischen, ja vorgesellschaftlichen Grund der „Einen Welt“. Er bekennt mit der Menschwerdung Gottes das Eintreten des Unantastbaren in die Geschichtlichkeit. Der wahre Mensch Jesus Christus ist uns in allem gleich geworden, er ist als Mensch auch sein eigenes Experiment „geworden“. Das Kreuz stellt die Negation von Ganzheit, die Nichtung allen Seins und die absolute Gebrochenheit der Existenz dar. Weil die Christuswirklichkeit die Dialektik aus Ganzheit und Gebrochenheit aufnimmt, eröffnet nicht die Feststellung der Grenzen unseres Handelns die religiöse Perspektive, sondern unser Verhältnis zum fügenden Handeln Gottes inmitten aller Mehrdeutigkeiten. Die moderne (Welt-)Gesellschaft ist als die konkrete Realität anzusehen, in der sich Gotteserfahrungen abspielen. Damit werden beispielsweise die Ambivalenzen, die man in Indien in einer Fülle, wie wohl sonst nirgendwo auf der Welt erleben kann, zu theologisch relevanten Sachverhalten. Mission wird im Umgang mit Mehrdeutigkeiten konkret – das dürfte Klaus Schäfer regelmäßig erlebt haben.

Da sich Gott in Christus der Welt zuwendet, bedeutet die Orientierung an der Leitkultur „Eine Welt“ Zuwendung in korrigierender Absicht. Weil sich das Wesen der Kirche allein über den Vollzug der Wortverkündigung und die Sakramentenspendung bestimmen lässt, lässt sich die Form ihrer Weltzuwendung allerdings nicht vereindeutigen. Sie bleibt an die Mehrdeutigkeiten dieser Welt gebunden und erkennt gerade darin – als *ecclesia viatorum* –, dass das Heil der Welt nicht in Ganzheitskonzeptionen gründet, sondern in der Erfahrung des gnädigen Eingreifen Gottes. Die Welt als Einheit anzusehen, kann nicht bedeuten, nach einem vereinheitlichenden Konsens in einer ganzheitlich imaginierten Kultur Ausschau zu halten, in der sich die spezifischen Aussagen christlicher Welterkenntnis und Weltzuwendung verlieren. Die Rede von der „Einen Welt“ ist immer auch eine Aussagen über die bleibende Differenz zwischen Wirklichkeit und Ideal. Die Ganzheitskonstruktion „Eine Welt“ klärt insofern über den Wahrheitsgehalt der Reich-Gottes-Vorstellung im Gegenüber zu ihr auf.

Das theologische Problem des Verhältnisses von Globalisierung und Christentum ist demnach nicht der Autoritätsanspruch der säkularen – politischen und ökonomischen – Internationalisierung, die eine widergöttliche Wahrheit vertreten würde, sondern die Frage, wie mit den (menschlichen) Entgrenzungen der Globalisierung christusgemäß umzugehen ist. Dem Glauben ist nicht die Begrenzung unseres Handelns aufzugeben, sondern der Umgang mit einer Pluralität, der bereits viele andere Glaubensformen innewohnen. Mittel und Ziel von Entwicklung ist die Steigerung unseres Handlungsvermögens. Bewirkt der Glauben angesichts dieser zunehmenden Freiheit, was er bezeichnet, nämlich Heil in Differenz zur Ganzheit? Christus ist als das wahre Sühnopfer unser Friede, weil und insofern er uns die verlorene Ganzheit des Daseins gewährt – jene Ganzheit, die mehr ist als die Summe ihrer Teile und die deshalb Heil genannt zu werden verdient.“²⁴

Der christliche Glauben gleicht nicht die Defizite der Globalisierung durch nichtsäkulare Lebenskonzepte aus, sondern er verkündet einen neuen Zustand, der weder mit dem gegenwärtigen Leben der sichtbaren Kirche noch mit dem der Welt identisch ist. Die Aufgabe besteht darin, den Hunger nach Ganzheit als „Hunger nach Transzendenz“²⁵ zu deuten und die Christuswirklichkeit als Realität hinter der ökumenischen Leitkultur zu verkünden. Klaus Schäfer weist die Kirche in der Konsequenz nicht nur als Weg-, Lern- und Arbeitsgemeinschaft, sondern als Hoffnungsgemeinschaft aus: „Es ist die Hoffnung auf eine missionarische Erneuerung der Kirche, für die wir je an unserer Stelle, mit unseren Charismen arbeiten und die wir miteinander erhoffen.“²⁶

- 1 Klaus Schäfer, Mission im Zeitalter der Globalisierung. Vortrag bei einer Veranstaltungsreihe der „Akademie Völker und Kulturen« zum Thema: „Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet«, Sankt Augustin, 2. März 2001.
- 2 Klaus Schäfer, Anstoß Mission: Impulse aus der Missionstheologie, Lembeck 2003, 26.
- 3 Interview mit Klaus Schäfer in: Vera Hofbauer, Bloß keine Mission – aber was dann? Das Ringen um ein ökumenisches Missionsverständnis zu Beginn des 21. Jahrhunderts aus katholischer Perspektive (Manuskript der Diplomarbeit), Wien 2015, 11.
- 4 Klaus Schäfer, Mission in Secular and Postmodern Societies: The Example of Germany, in: International Review of Mission 92.364 (2003), 40.
- 5 Donella H. Meadows et al. (Ed.), The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind, Earth Island 1972; Donella H. Meadows u.a. (Hg.): Die neuen Grenzen des Wachstums, Hamburg 1993.
- 6 Peter Gay, Hunger nach Ganzheit, in: Stürmer, Michael (Hg.): Die Weimarer Republik. Belagerte Civitas, Königstein/ Ts. 1985, 224–236, hier: 231.
- 7 Vgl. zu Wati Longchar: Vincent Ekka, Adivasi Culture and Modernity. Fusion and Horizon (2012), <http://vincentekka.blogspot.in/2012/02/adivasi-culture-and-modernity.html> vom 19.1.2018 und zu James Massey, der den Bogen der „Dalitness« in der biblischen Antike beginnen lässt: James Massey, Dalits in India, Delhi 1995.
- 8 Isabell Dean, Die Musealisierung des Anderen: Stereotype in der Ausstellung „Kunst aus Afrika«, Tübingen 2006.

- 9 A.a.O (wie FN 1).
- 10 Martin Niemöller, *Eine Welt oder keine Welt. Reden 1961 – 1963*, Frankfurt 1964, 147–157.
- 11 Stefan Ludwig Hoffmann, *Zur Genealogie der Menschenrechte*, in: Ders. (Hg.): *Moralpolitik*, Göttingen 2010, 7-37, bes. 23-36; vgl. Jan Eckel/ Samuel Moyn (Hg.), *Moral für die Welt. Neue Menschenrechtsgeschichte*, Göttingen 2012.
- 12 Hannah Arendt, *Crisis of the Republic: Lying in Politics – Civil Disobedience – On Violence – Thought on Politics and Revolution*, New York 1972.
- 13 So zum Beispiel in der Zukunftscharta der Bundesregierung „EINEWELT – Unsere Verantwortung«: https://www.bmz.de/de/mediathek/publikationen/reihen/infobroschueren_flyer/infobroschueren/Materialie257_zukunftscharta_beitraege.pdf vom 12.4.2018.
- 14 Hans Joas, *Die Sakralität der Person*, in: Heinrich Wilhelm Schäfer (Hg.): *Hans Joas in der Diskussion: Kreativität-Selbsttranszendenz-Gewalt*, Frankfurt/ New York: Campus, 147–166, 157.
- 15 A.a.O (wie FN 1), 13.
- 16 Hans-Joachim Kraus, *Heiliger Geist. Gottes befreiende Gegenwart*, München 1986, 85. *Zur Pneumatologie in ökumenischer Hinsicht: Bernd Oberdorfer, Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems, FSÖTh 96*, Göttingen 2001.
- 17 A.a.O (wie FN 1), 6.
- 18 Vgl. Anselm Kyongsuk Min, *The Solidarity of Others in a Divided World: A Postmodern Theology after Postmodernism*, New York/ London 2004.
- 19 Ebd., 228.
- 20 Katrin Fiedler, *Blonder Jesus: chinesische christliche Kunst im Spannungsfeld von Fremdem und Eigenem*, in: *Jahrbuch Mission*, 47 (2015), 172–181.
- 21 A.a.O (wie FN 1), 13.
- 22 Martin Luthers *Resolutiones zur Leipziger Disputation von 1519*: „*Ecclesia enim creatura est Euangelii [...] ait Paulus: per Euangelium ego vos genui.*« (WA 2, 430, 6–8).
- 23 WA 42, 334, 12.
- 24 Eberhard Jüngel, *Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?*, in: Ders., *Wertlose Wahrheit: zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, Tübingen 22003, 261–282.
- 25 Der Ausdruck geht zurück auf Béla Harmati, den aus Ungarn stammenden Studiensekretär des Lutherischen Weltbundes 1966-1970.
- 26 Klaus Schäfer, *Weltmission und Volksmission. Geschichte – Bestandsaufnahme – Perspektiven*, Vortrag auf der Delegiertenversammlung der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, 24.-26. Mai 2005 in Hofgeismar, 24.