

»World Christianity Forum«

Bericht über eine theologische Konferenz in Boston MA

Wolfgang Lienemann

1. Die Christenheit weltweit – neue Herausforderungen und Perspektiven

Vom 17. bis 19. 10. 2013 fand in Boston eine kleine, sehr interessante Konferenz mit dem Titel »World Christianity Forum« statt. Ko-Veranstalter waren das »Center for Global Christianity and Mission« der Boston University und das »Center for the Study of Global Christianity« des Gordon-Conwell Theological Seminary in South Hamilton MA. Es trafen sich bei dieser Konferenz Mitarbeitende von zahlreichen theologischen Ausbildungsstätten aus Nordamerika, England, Holland, die allesamt mit praktischen und theoretischen Fragen der »world Christianity« befasst sind. Wir, Christine und Wolfgang Lienemann, hatten das Privileg, als Schweizer Gäste dabei sein zu dürfen. Die Einladung war von Dana Robert ausgegangen, die Professorin an der School of Theology der Boston University ist und seit 2001 das genannte Center leitet und die Christine seit längerem kennt.

World Christianity – Was ist das? Wörtlich übersetzt ist natürlich die »Weltchristenheit« gemeint, aber sofort fragt man: Und was soll das genau sein? Die Menge aller Christenmenschen, zu allen Zeiten und über den ganzen Globus verteilt? Die Gemeinschaft aller Kirchen? Die ganze Skala von Menschen, Institutionen und Organisationen, die mit dem Christentum zu tun haben?

Es gibt keine allgemein geteilte »Definition« von »world Christianity«, und darum ist es sinnvoll, zuerst einmal zu berichten, weshalb und wozu die Konferenz stattfand.

Es ist inzwischen weithin bekannt, dass die wachsende Mehrheit der Christenmenschen der Gegenwart in der südlichen Hemisphäre lebt. Manche sprechen

von einer geo- und zugleich demographischen Verlagerung der Christenheit nach Süden, dem »global shift south«. Die historischen Zentren der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wie Jerusalem, Antiochia, Konstantinopel, Rom, Wittenberg-Zürich-Genf, London und Moskau dominieren die Weltchristenheit nicht mehr, jedenfalls nicht mehr in der Art und dem Ausmaß, wie dies – vielleicht – früher der Fall war oder wie dies viele angenommen haben. Die christlichen Gemeinschaften südlich der Sahara, in Lateinamerika, in China oder Korea haben in den letzten Jahrzehnten gewaltig zugenommen. Sicher ist die römisch-katholische Kirche in diesem globalen Zusammenhang nach wie vor eine Weltkirche mit starken zentralistischen Tendenzen und Strukturen, und insofern bildet sie auch ohne Zweifel in der *world Christianity* den bedeutenden Sonderfall eines kollektiven »Global Players«, was man z. B. von den konfessionellen Weltbünden der Lutheraner und der Reformierten oder der Anglikaner nicht gut behaupten kann. Doch auch die scheinbar so fest gefügte, zentral gesteuerte, durch Lehre und Recht geleitete, zugleich disziplinierte und global verbreitete römisch-katholische Kirche zeigt starke interne Differenzierungsprozesse, und die Wahl eines Lateinamerikaners und zugleich des ersten Nicht-Europäers zum Papst macht deutlich, dass die Katholiken begreifen, was es heißt, in einem neuen und zukunfts-offenen Sinne Weltkirche zu sein.

Dass die Christenheit weltweit verbreitet ist, ist freilich nichts völlig Neues. Im Unterschied zu manchen anderen älteren, großen Religionsgemeinschaften der Menschheit wie dem Buddhismus und Hinduismus hat sich das Christentum schon sehr früh in erstaunlicher Weise ausgebreitet. Eine enge, konstitutive, unlösliche Verbindung von Volk oder Völkern, Sprachen, Kulturen und religiösem Glauben hat das Christentum von früh an nicht gekannt oder alsbald überwunden. Die Missionsreisen des Apostels Paulus, so eng auch ihr Radius in der Mittelmeerwelt aus heutiger Sicht gezogen sein mochte, strebten doch bis an die Grenzen der bewohnten Erde, bis an das äußerste *τερμα της δυσεως* (Grenze des Westens), wie es im I. Clemensbrief (5,7) heißt. Vor allem gehört seit der Spätantike zu den charakteristischen Merkmalen des Christentums seine missionarische Ausbreitung, welche wiederum einen gewissen Höhepunkt – in erfreulicher wie in hoch problematischer Hinsicht – in der frühen Neuzeit, besonders dann im 19. Jahrhundert und bis zum II. Weltkrieg hatte.

Aber man darf sich nicht einbilden, dass die von den nahöstlichen und europäischen Zentren ausgehenden Missionsbewegungen schon das ganze Bild der globalen Ausbreitung des christlichen Glaubens und seiner sozialen Gemein-

schaftsbildungen hergeben würden. Ganz unabhängig von den wichtigen Metropolen der Griechisch und Lateinisch sprechenden Welt gab es Christen, christliche Gemeinschaften und Kirchen, beispielsweise auf dem Wege von Syrien nach Indien, entlang der Seidenstraße, im persischen, vorislamischen Sassanidenreich oder auf den Wegen des transatlantischen Verkehrs, nicht zuletzt im Kontext des interkontinentalen Sklavenhandels. Kurzum: Das Christentum war von seinen ursprünglichen Impulsen und seinen frühesten Organisationsformen her eine auf die bewohnte Erde, die »Oikumene«, angelegte Gemeinschaft, auch wenn es sich im Grunde erst im 19. Jahrhundert auf dem gesamten Globus ausbreitete.

Es waren zunächst vor allem die Missionswissenschaft und hier wiederum die Missionsgeschichte, die sich für diese Prozesse der Globalisierung christlicher Bewegungen, Gruppen, Kirchen und Institutionen interessierten,¹ und erst allmählich entdeckte auch die allgemeine Geschichtswissenschaft, dass man die einseitig eurozentrischen Forschungslinien und Darstellungsweisen überwinden müsse. »Weltgeschichte«, schon im 18. Jahrhundert ein prominentes Forschungsthema (Hegel, Ranke, Gibbon u. a. m.), wurde spätestens im 20. Jahrhundert zu einer immer wichtigeren Aufgabe der Historiographie.² Und dem folgte, spät, aber immerhin, auch die Kirchengeschichte, exemplarisch ablesbar an der Ausrichtung eines Lehrstuhls an der Universität München, der nicht nur der spätantiken Geschichtsforschung gewidmet ist, sondern auch dem »außereuropäischen Christentum« (Klaus Koschorke).

Diese Verlagerung und Ausweitung der Forschungsinteressen, verbunden mit ganz praktischen Erfahrungen und Erfordernissen weltweiter Kommunikation und zwischenkirchlichen Austausches, sind in Europa und besonders in Deutschland und in der Schweiz bisher nur ganz unzureichend wahrgenommen worden. Nicht so in England und vor allem in den USA. Allein im Raum Boston haben sich gut zehn Forschungseinrichtungen zusammengetan, die sich Studien und dem Erfahrungsaustausch im Horizont der *world Christianity* widmen. Dies war

¹ Zu den Anfängen und der Entwicklung des Studiums der »world Christianity« im 20. Jahrhundert siehe Christine Lienemann-Perrin, *World Christianity Studies. Historiographical, sociological, and ecumenical contours of a new concept* (Mskr. Oktober 2013).

² Siehe dazu besonders Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009; Christopher Alan Bayly, *The Birth of the Modern World. Global Connections and Comparisons, 1780–1914*, Oxford 2004, deutsch: *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914*, aus dem Englischen v. Thomas Bertram/Martin Klaus, Frankfurt a. M./New York 2008. Zur globalen Christentumsgeschichte siehe die Bde. 8 und 9 der *Cambridge History of Christianity*, Cambridge 2005/2006.

der Hintergrund der Konferenz in Boston, von der hier nur ein paar Eindrücke berichtet werden sollen.

2. Personen, Konzepte und Trends an der Konferenz in Boston

Einer der Teilnehmenden der Konferenz war Todd M. Johnson. Er ist einer der Herausgeber des »Atlas of Global Christianity«,³ eines beeindruckenden zwei-bändigen, großformatigen Werkes, das einer umfassenden, empirischen Bestandsaufnahme des Christentums in der heutigen Welt, der Beschreibung von Großtrends und – in den gebotenen Grenzen dessen, was methodisch machbar ist – vorsichtigen Prognosen dient. Ihm zur Seite steht eine ebenfalls umfassende neue Enzyklopädie.⁴ Damit ein solches Riesenwerk möglich wird und fortgesetzt werden kann, bedarf es eines gewaltigen Aufwandes. Johnsons Vorgänger, David B. Barrett, soll 210 Länder, also mehr als heute Mitgliedstaaten der UN sind, besucht haben, um Kontakte zu knüpfen und die erforderlichen Daten zu erheben, zu sammeln, zu prüfen und zuzuordnen. Auch wenn es im Einzelfall schwierig ist, abzugrenzen, wer und was alles im Sinne eines solchen Atlas oder einer Enzyklopädie zur Weltchristenheit dazugehört, ist die Sammlung und Aufbereitung der verfügbaren Daten nicht nur eine Riesenleistung, sondern öffnet auf einmal den Mausellochblick des alten Europäers auf ganz neue weltweite Phänomene.

Warum ist das nicht nur interessant, sondern auch – nicht zuletzt und besonders für Europäer – wichtig? Weil man auf diese Weise anschaulich sieht und zu verstehen beginnt, wie mannigfach die globalen Gestalten sind, in denen christlicher Glaube geschichtlich realisiert wird. Wer vielleicht über die viel diskutierte Säkularisierung in Europa und Nordamerika und über geringen Kirchenbesuch oder Mitgliederrückgang in ihrer oder seiner Kirchengemeinde klagt oder den Kopf hängen lässt, könnte, wenn man über die eigenen Kirchturm Grenzen einmal hinaus blickt, ein unglaublich vitales Weltchristentum sehen. Gewiss, manches daran mag stark befremden, etliche Erscheinungen sind hoch problematisch, aber es ist schlicht unausweichlich und geboten, dass man diese aktuellen, mitt-

³ Todd M. Johnson/Kenneth R. Ross (Hg.), Atlas of Global Christianity, Edinburgh 2009 (2010²).

⁴ Todd M. Johnson/Gina A. Zurlo (Hg.), World Christian Encyclopedia, 3rd edition, Oxford (demnächst).

lerweile sorgfältig dokumentierten Entwicklungen wenigstens zur Kenntnis nimmt.

Ein anderer Teilnehmer der Konferenz in Boston war Jehu Hanciles, Professor für »world Christianity« an der (privaten) Emory University in Atlanta. Er stammt aus Sierra Leone und hat in Edinburgh seinen PhD und seinen MTh gemacht. Seine bekanntesten Bücher sind »Euthanasia of a Mission: African Church Autonomy in a Colonial Context« (2002), und »Beyond Christendom: Globalization, African Migration and the Transformation of the West« (2008). Er ist derzeit vor allem an den Fragen interessiert, die sich für die Weltchristenheit aus den aktuellen Migrationsprozessen ergeben und für die Zukunft prägend sein können. Gemeinden von Migranten werden zweifelsohne künftig zunehmen, sie werden neue Gestalten der Frömmigkeit und der gemeindlichen Organisation entwickeln, sie werden wahrscheinlich auch Auswirkungen auf traditionelle religiöse Gemeinschaftsbildungen in den europäischen und nordamerikanischen Ländern und ihre herkömmlichen Kirchenbildungen haben. Auch können diese oft pentekostal oder charismatisch geprägten Migrantenkirchen in Zukunft in den jeweiligen Ländern durchaus politisch und sozial an Einfluß gewinnen. Was wird sich dabei an zwischenkirchlichen, zwischengemeindlichen Interaktionsmöglichkeiten ergeben? Werden traditionelle Gemeinden sich solchen Herausforderungen stellen oder werden sie sich davon fernhalten und abwenden? Und wenn sie sich darauf einlassen – wie werden sie ihr Verhältnis zu neuartigen Gestalten des (doch immerhin zu guten Teilen gemeinsamen) Glaubens gestalten? Fragen dieser und ähnlicher Art stellen sich, wenn man über *world Christianity* und ihre künftigen Entwicklungen nachdenkt.

Als Dritten nenne ich M. Thomas Thangaraj, Inder, Presbyter der Kirche von Südindien und emeritierter Professor für »World Christianity«, ebenfalls an der Emory University in Atlanta GA und an der Boston University tätig. Er unterrichtet sowohl in seiner indischen Heimat als auch in den USA. Für den Weltkirchenrat arbeitete er in einer Kommission mit, die eine Entscheidungshilfe bzw. eine Art »code of conduct« für Fälle von Religionswechsel erarbeiten sollte. Er hat auch Hymnen in der Sprache Tamil für Kirchen in Indien geschrieben. Ein Schwerpunkt seiner Arbeiten gilt den Aufgaben einer Systematischen Theologie in interkulturellen Bezügen.

Beeindruckend an der Konferenz in Boston war auch, dass in Nordamerika eine gute, kreative Kooperation zwischen den verschiedenen Universitäten, Colleges, Seminaren, Kirchen und Gemeinschaften mit großer Selbstverständlich-

keit praktiziert wird. Allein im Raum Boston und Cambridge arbeiten im »Boston Theological Institute« (BTI) zehn akademische Institutionen unterschiedlicher Denominationen eng zusammen, bei denen die Studierenden – es handelt sich um »graduate students«, die oft mit einem nicht-theologischen B.A. ihr Theologiestudium aufnehmen – ihre Leistungen allgemein anerkannt bekommen und die Dozierenden ihren Unterricht anscheinend gut aufeinander abstimmen.⁵ In der kleinen Schweiz mit ihren exzellenten Verkehrsverbindungen sind wir von vergleichbaren attraktiven Kooperationen noch sehr weit entfernt. Auffällig war und ist ferner – auch hier in Princeton, ebenso in Boston und gegenüber auf der anderen Flussseite in Harvard – der hohe Anteil an asiatischen und afrikanischen Studierenden, die, wenn ich richtig beobachtet habe, ganz selbstverständlich und unkompliziert in das kirchliche und akademische Leben einbezogen sind. Das weitet den Blick, stärkt die Toleranz und lässt Unterschiede als Bereicherung erfahren. Davon sind die meisten europäischen Universitäten und hier wiederum besonders die theologischen Ausbildungsstätten leider ebenfalls sehr weit entfernt. Wenn man denn schon im Jahr 2017 der Anfänge der Reformation in Deutschland und der Schweiz aufwändig gedenken will, dann kann dabei nur etwas Gutes herauskommen, wenn man den Blick auf die weltweite Christenheit heute und morgen richtet und nicht in konfessioneller Traditionspflege erstarrt.

3. Anmerkungen und Rückfragen

Natürlich gibt es auch Problematisches zu berichten. Auffällig ist u. a., dass in vielen Fällen der Aufmerksamkeitsausweitung auf die globalen Zusammenhänge die entsprechenden Protagonisten vielfach aus dem evangelikalischen Bereich stammen. Ich bewerte das nicht, aber eine Folge dessen scheint zu sein, dass spezifische Kompetenzen in Strukturfragen etwa sozialetischer Art bisweilen unterbelichtet zu sein scheinen. Es drängen sich viele weitere Fragen auf, wie beispielsweise: Wie werden Studien und Projekte zu Entwicklungen, Problemen und Chancen der *world Christianity* in Beziehung gesetzt zu modernen soziologischen Analysen der Weltgesellschaft, wie sie etwa Immanuel Wallerstein oder

⁵ Im »Board of Trustees«, dem Leitungsgremium, sind u. a. Jesuiten, Anglikaner, Presbyterianer, Griechisch-Orthodoxe und Juden vertreten. Siehe online http://www.bostontheological.org/bti_magaz.html (23. 10. 2013).

Niklas Luhmann vorgelegt haben? Wie ist das Verhältnis zu modernen sozialanthropologischen Forschungen?⁶ Müsste man nicht, wenn man die Weltgesellschaft vor allem im Blick auf moderne Kommunikationstechniken untersucht, den Blick besonders auf die Entwicklungen der Medien richten? Und *last but not least* ist es wohl kaum vertretbar, wenn man die ökonomischen Rahmenbedingungen der *world Christianity*, d. h. die weltumspannende Dominanz des Industriekapitalismus und der von diesem nachhaltig bestimmten Prozesse und Strukturen, nicht umfassend berücksichtigt. Lässt man diese Dimension der Weltgesellschaft außen vor, traut man sich nicht, Fragen einer globalen Wirtschaftsethik kritisch zu erörtern, dann kann das ganze Unternehmen allzu leicht auch zu einem Teil einer Missionsstrategie in neuem Gewande werden.

Ein weiteres Problem etlicher Dokumentationen und Studien zur *world Christianity* sehe ich darin, dass nicht wenige der unter diesem Titel präsentierten Gemeinschaften mit einer derartigen inklusiven Zu- und Einordnung keineswegs einverstanden sind und sein können. So führt der erwähnte Atlas auch die Mormonen auf, obgleich doch völlig klar ist, dass die meisten der christlichen Kirchen und Konfessionsfamilien der Gegenwart eine kirchlich-religiöse Gemeinschaft mit den Mormonen strikt ablehnen. Man kann versuchen, solche Ab- und Ausgrenzungsprobleme dadurch zu unterlaufen, dass man feststellt: Wer sich selbst als Teil der Weltchristenheit – in welchem genaueren Sinne immer – versteht und womöglich in diesem Sinne auch anerkannt zu werden beansprucht, gilt als ein solcher Teil. Man kann das als wertungsneutrales Kriterium der Selbstidentifikation und Selbstzuschreibung verstehen. Man hat damit aber jenes Problem nicht aus der Welt geschafft, das darin besteht, dass Selbst- und Fremdzuschreibung sich nicht decken, ja, bisweilen kontradiktorisch ausschließen. Spätestens an dieser Stelle kommt ein Element ekklesiologischer Normativität ins Spiel, denn die meisten Kirchen, kirchlichen Gruppen und Konfessionsfamilien pflegen sich in irgendeiner bestimmten Weise von anderen abzugrenzen bis dahin, dass es vorkommen kann und immer wieder vorgekommen ist, dass man sich (womöglich gegenseitig) das Kirchesein beziehungsweise die Orthodoxie oder Orthopraxie oder ein sonstiges ‚Alleinstellungsmerkmal‘ abspricht. Schon Paulus hat – freilich noch nicht in einem kirchenrechtlichen Sinne – festgestellt:

⁶ Wie wichtig und ertragreich entsprechende Kooperationen sein können, sieht man am Werdegang und Werk eines weiteren Konferenzteilnehmers, Marthinus L. Daneel, der sich jahrelang dem Studium afrikanischer unabhängiger Kirchen in Zimbabwe gewidmet hat und ein Mitbegründer des »Center for Global Christianity and Mission« der Boston School of Theology war.

Es ist notwendig (oder: unabwendbar), dass es Trennungen gibt (1. Kor. 11,19).⁷ In der Reformationszeit und weit darüber hinaus haben kirchliche Bekenntnisse immer wieder eine starke normative Bedeutung einschließlich rechtlicher Konsequenzen gehabt. Kann es, so muss man im Blick auf die Gegenwart fragen, beispielsweise angehen, die »Ariyan Nations«, eine rechtsradikale, rassistische Gruppe, der Weltchristenheit zuzurechnen?⁸ Kurzum: Wenn man die überaus buntscheckigen Phänomene in der heutigen, empirisch erforschbaren und möglichst umfassend darzustellenden Weltchristenheit in den Blick nimmt, kommt man schwerlich daran vorbei, nicht nur ihre tatsächlichen, sondern auch die nicht zuletzt mit theologischen Gründen gerechtfertigten Differenzen bis hin zu definitiv unabdingbaren Grenzziehungen zu dokumentieren, wenn möglich einschließlich der jeweiligen historischen, politischen und theologischen Anlässe, Ursachen, Ziele und Organisationsformen. Wenn man diese Dimension normativer Ekklesiologie berücksichtigt, wird man sich schließlich auch nicht der Gretchenfrage nach der eigenen, begründeten Auffassung und Stellung in diesem weiten Feld entziehen können und dürfen.

4. Globale Kommunikation und neue Verantwortlichkeiten von Christen und Kirchen

Schließlich will ich nicht verschweigen, dass mich die bisher beobachtbare weitgehende Ausblendung ekklesiologischer und ethischer Themen und Fragen in den Forschungen über *world Christianity* irritiert hat. Es gibt zwar auch auf diesen Feldern eine neue Aufmerksamkeit, aber sie scheint mir noch zu schwach entwickelt zu sein. Natürlich handelt es sich zuerst einmal bei heutigen Untersuchungen zur Weltchristenheit um historische bzw. aktuell-empirische Forschungen. Dabei besteht ein verbindendes Merkmal darin, dass man den Paternalismus theologischer Arbeit aus einer eurozentrischen Perspektive hinter sich lassen will – wieweit das gelingt, mag hier offen bleiben. Man kann aber nicht an der Tatsache oder Aufgabe vorbeigehen (oder sollte es wenigstens nicht tun), dass, genauso wie bestimmte kirchliche Entwicklungen in Europa und Nordamerika

⁷ Griechisch: δεῖ γὰρ καὶ ἀρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι; lateinisch: nam oportet et haereses esse. Zur Wirkungsgeschichte, speziell zur Bedeutung in der Reformationszeit siehe Friedrich Stegmüller, *Oportet haereses esse*. 1 Cor 11,19 in der Auslegung der Reformationszeit, Münster 1965.

⁸ Siehe deren Website <http://www.uiowa.edu/policult/politck/smithson/an.htm> (25.10.2013).

Gegenstand der Kritik sein müssen, auch die kritische Reflexion kirchlicher Prozesse und Strukturen in der südlichen Hemisphäre ihren Ort, ihre Zeit und kundige Zeugen benötigt. Wer die verfehlten Machtansprüche abendländischer Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Vergangenheit und durchaus auch in der Gegenwart kritisiert, darf vor mißbräuchlicher Herrschaftsausübung und Korruption im Süden die Augen nicht verschließen. Mehr noch: Angesichts zahlreicher Kontroversen in theologischen Fragen – vom Streit um ein angemessenes Bibelverständnis und den richtigen Gebrauch der Bibel bis zu polarisierenden ethischen Fragen wie dem Umgang mit homosexuellen Menschen oder den Grundzügen einer heute vertretbaren politischen oder Wirtschaftsethik – bedarf die *world Christianity* dringend einer kontextübergreifenden, global plausiblen und anerkennungsfähigen theologischen Urteilsbildung. Die Relativierung und Überwindung historisch gewachsener Dominanzverhältnisse ruft nachgerade nach einer vertieften Besinnung auf gemeinsam geteilte theologische Grundlagen und sozialtheoretisch fundierte Analysen. Eine Weltchristenheit ohne die Fähigkeit und den Willen zu einer kontextübergreifenden gemeinsamen Rechenschaft der Christen und Kirchen bezüglich ihres Glaubens und ihres Handelns bleibt der Weltgesellschaft etwas Entscheidendes schuldig.

Denn es darf auf längere Sicht bei Studien zur Weltchristenheit nicht sein Bewenden haben mit umfassenden historisch-empirischen Bestandsaufnahmen, womöglich in der leicht triumphalistischen Perspektive, dass »der Norden« oder »der Westen« gegenüber den neuen globalen Aufbrüchen im »global south« zurückgeblieben seien und sich in den Sackgassen von Säkularisierungsschüben des 19. und 20. Jahrhunderts erschöpft hätten, sondern es kommt vielmehr darauf an, die Weltchristenheit (auch) als eine globale Rechenschafts- und Verantwortlichkeitsgemeinschaft wahrzunehmen. Das klingt emphatischer als es gemeint ist, und deshalb sei diese Sicht abschließend kurz erläutert.

Die Verantwortlichkeit von Menschen kann sich sinnvollerweise nur auf diejenigen Sachverhalte, Probleme und Herausforderungen erstrecken, die im Wahrnehmungshorizont der je gegenwärtig lebenden Menschen liegen. Die schwierige, aber überaus wichtige und unumgängliche Frage einer geteilten oder gemeinsamen Rechenschaft für Ereignisse und Entwicklungen in der Vergangenheit klammere ich hier aus, wobei anzumerken ist, dass auch diese Frage immer nur von den je gegenwärtig Lebenden gestellt und – wie immer – beantwortet werden kann.⁹ Zur Zeit der Missionsreisen des Paulus gab es gewiß auch Menschen, Stämme und Völker in Afrika und Amerika, aber von diesen gab es

keine Kunde und kein Wissen und darum auch keinerlei Kontakt-, Erfahrungs- oder Einwirkungsmöglichkeit. Sobald hingegen Menschen und Menschengruppen aufeinander – tatsächlich oder der effektiven Möglichkeit nach – einwirken, entstehen ein gemeinsamer Raum, eine geteilte Gegenwart und reale Kommunikationen, zumindest Kommunikationsmöglichkeiten zwischen natürlichen Personen. Dies ist genau diejenige Konstellation, in der erstmals so etwas wie ein gemeinsamer Kommunikationsraum konstituiert wird. Weil und soweit in diesem Kontinuum simultaner Interaktionen oder Interaktionsmöglichkeiten die Beteiligten sich zudem in ihrem Verhalten und Handeln zwischen unterschiedlichen Optionen entscheiden können und mit Gründen ihre Entscheidungen vor sich und anderen rechtfertigen können und sollen, leben sie in einem geteilten Raum geschichtlicher Mitverantwortung. Reale Kommunikation ist untrennbar mit der Erwartung wechselseitiger Rechenschaft verbunden (vgl. 1. Petr. 3,15). Immanuel Kant hat wohl als erster aus der begrenzten Kugelgestalt der Erde und der dadurch bestimmten Globalisierung der menschlichen Kommunikation den Schluß gezogen, dass, soweit menschliches Handeln reicht, es einer übergreifenden moralischen und rechtlichen Orientierung und Regelung nach Prinzipien bedarf. Ich sehe nicht, dass dieses Konzept, recht verstanden, paternalistische oder imperialistische Züge trägt, denn es stellt ganz auf die Sicherung der Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit der Gesamtheit der beteiligten sozialen Gemeinschaften und der ihnen zugehörigen Personen ab.¹⁰

✓ Doch genügt der Hinweis auf die globale Entschränkung der Kommunikation als Voraussetzung geteilter geschichtlicher Verantwortlichkeit noch keineswegs. Die entscheidende nächste, für Recht und Moral zentrale Frage ist, welche gemeinsamen, reziproken und besonderen Verantwortlichkeiten aus dieser ange deuteten Lage hervorgehen. Auch hier hat Kant ein Postulat aufgestellt, das unverändert Beachtung verdient, wenn er schreibt:

⁹ Wir können heute nicht mehr Thomas Jefferson für sein Verhalten in der Sklavenfrage zur Rechenschaft ziehen, sondern sind selbst gefragt, ob, wieweit und in welcher Form wir eintreten können in ein von anderen überkommenes Erbe, vielfach mit Schuld beladen, das wir nicht selbst geschaffen und hinterlassen haben, im Blick auf das wir indes hic et nunc uns bewusst und aus freien Stücken in eine historische Verantwortlichkeitsgemeinschaft stellen oder stellen lassen. Man sollte im Übrigen bei historischer Schuld sorgsam unterscheiden zwischen Selbst- und Fremdzurechnung.

¹⁰ Kant selbst ging von natürlichen Personen als Zurechnungssubjekten aus, aber es spricht nichts dagegen, auch Kollektivpersonen als solche zu verstehen.

»Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.« (Zum ewigen Frieden, 1795, BA 46f.)

Die These, dass eine »Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird«, ist nicht nur durch den Sachverhalt global entschränkter Kommunikation bestimmt – das ist bloß die empirische Grundlage –, sondern bildet zugleich Basis für die moralische und rechtliche Herausforderung, jede solche Rechtsverletzung wirksam zu unterbinden. Erkennbar ist Kants These von der Weltgesellschaft als einer (auch) moralischen und rechtlichen Weltgesellschaft dem antiken Bild vom Leib und seinen Gliedern, die eine untrennbare Gemeinschaft bilden, nachgebildet, ein Bild, welches Paulus auf die Kommunikation der christlichen Gruppen und Gemeinschaften übertragen hat (1. Kor. 12–31). Dass das auch im Urchristentum nicht lediglich eine fromme Gemeinschaftsidee war, sondern eine reale gegenseitige Solidarität- und Unterstützungspflicht umfaßte, zeigt die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem (2. Kor. 8 und 9).

Ein drittes, neueres bzw. spezifisch modernes Element ist im Blick auf mögliche ethische Implikationen des Verständnisses von Weltchristenheit schließlich zu bedenken. Sowohl für die Spätantike wie auch – wenn auch schon stark verändert – für Kant gilt, dass gesellschaftliche Verantwortlichkeiten überwiegend ‚statisch‘ wahrgenommen wurden, d. h., man hat die zukunftsorientierten Möglichkeiten der Gesellschafts*gestaltung* kaum bedacht. Das ändert sich mit der frühen Neuzeit. Ein neuartiges Könnensbewusstsein verbreitete sich, verbunden mit einer tiefgreifenden Umstellung auf eine starke Zukunftsorientierung. In dem Maße, wie menschliche Handlungsmöglichkeiten zunehmen, ihre Zukunfts- und Eingriffsreichweite wächst, ihre technische Realisierung mehr oder minder planmäßig betrieben werden kann und soweit eine kapitalistische, zukunftsorientierte Wirtschaftsordnung global ausgedehnt wird, nimmt auch die zukunftsgerichtete Seite menschlicher Verantwortlichkeiten zu. Ein Beispiel: Naturkatastrophen oder Hungersnöte sind nicht mehr als ein unabwendbares Schicksal hinzunehmen, sondern soweit man auf diese durch Wissen und Macht

präventiv einwirken kann, wird dieser neue Handlungsraum, der sich weit in die Zukunft erstreckt, zum Gegenstand menschlicher Entscheidungen oder Nicht-Entscheidungen, kurz: zurechenbarer Verantwortlichkeiten.¹¹ Dadurch werden die kollektiven Handlungssubjekte in der Weltgesellschaft und in ihr bzw. als Teil davon auch die kollektiven und individuellen Akteure der Weltchristenheit rechenschaftspflichtig. Ein anderes Beispiel: Migrationsprozesse sind in der Gegenwart keine gleichsam »natürlichen«, schicksalhaften Vorgänge, sondern werden – natürlich in variablen Grenzen – zum möglichen und rechenschaftspflichtigen Gegenstand politischen Handelns, das insofern eine moralische Dimension hat und einer rechtlichen Ordnung bedarf.

Mein Fazit: Künftige Untersuchungen und praktische Beiträge zur Weltchristenheit tun gut daran, wenn sie über die historisch-empirischen Untersuchungen und lokale, regionale und globale Beobachtungen und Aktionen hinaus auch stets die normativen Aspekte der sich entwickelnden und verdichtenden und zugleich differenzierenden Weltgesellschaft im Blick haben. Die Weltgesellschaft muss und kann sich weit präziser und verbindlicher als bisher als eine Völkerrechtsgemeinschaft konstituieren, und dazu kann die Weltchristenheit – in Verbindung mit anderen Religionsgemeinschaften – Entscheidendes beitragen. Ein *universum morale* und eine darauf bezogene, davon aber auch präzise zu unterscheidende Völkerrechtsordnung sind keine alteuropäische Anmaßung, sondern eine historisch möglich gewordene Notwendigkeit.

(Prof. Dr. Wolfgang Lienemann ist Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Bern)

¹¹ G. W. F. Hegel hat das prägnant formuliert: »Gegen die Natur kann kein Mensch ein Recht behaupten, aber im Zustande der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form eines Unrechts, was dieser oder jener Klasse angetan wird. Die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelpen sei, ist eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende.« Philosophie des Rechts (1821), § 244, Zusatz (Theorie Werkausgabe Bd. 7, 390).