



## Globalisierung oder weltweite Verantwortung?

Biblische Anmerkungen zur Globalisierungsdebatte

VON WALTER KLAIBER<sup>1</sup>

Angesichts der Komplexität der Frage der Globalisierung erscheint es als ein Wagnis, dieses hochmoderne Phänomen mit den schlichten Überlegungen aus Texten zu konfrontieren, die vor 2000 Jahren und mehr in einem eher abgelegenen Landstrich des Vorderen Orients verfasst worden sind.

Trotz dieser Bedenken will ich das Wagnis eingehen und beginne mit

### *1. Biblische Beobachtungen zum Thema*

Auf den ersten Blick erscheint das Alte Testament als ein ziemlich ethnozentrisches Dokument mit einem lokal sehr begrenzten, höchstens regionalen Horizont. Doch gibt es schon im Alten Testament bemerkenswert universale Aspekte. Ich erinnere nur an Genesis 10, die sogenannte „Völkertafel“, laut Claus Westermann „eines der bedeutsamsten Kapitel der Bibel, obwohl in ihm von Gott gar nicht geredet wird“.<sup>2</sup> Auch wenn dieser Text zunächst nichts anderes zu sein scheint als eine relativ eintönige Liste aller Nachkommen Noahs und weder Israel noch Gott erwähnt werden, zeigt er doch viel von dem weiten Horizont des Glaubens Israels. Die Liste ver-

<sup>1</sup> Dr. Walter Klaiber war Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland (1989–2005) und Präsident der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (2001–2007) und ist im Herausgeberkreis der Ökumenischen Rundschau.

<sup>2</sup> Claus Westermann, *Welt und Mensch im Urgeschehen. Die biblische Urgeschichte* (1 Mose 1–11), Stuttgart 1999, 113; vgl. weiter Frank Crüsemann, *Menschheit und Volk. Israels Selbstdefinition im genealogischen System der Genesis*, EvTh 58, 1998, 180–195; Walter Klaiber, *Schöpfung. Urgeschichte und Gegenwart*, BThS 27, Göttingen 2005, 175–181.

sucht offensichtlich, möglichst alle damals bekannten Völkerschaften in einem genealogischen System zu erfassen, und zwar ohne jede moralische Wertung. Alle gehören dazu. Die implizite Botschaft ist klar: Alle diese Völker und Stämme gehören zu *einer* menschlichen Familie und sind einbezogen in den Bund, den Gott nach Genesis 9 mit der Menschheit geschlossen hat.

In diesem Konzept gehören Einheit und Diversifikation zusammen. Die Nachkommen der Noah-Söhne sind aufgeführt „nach ihrer Familie, ihrer Sprache, ihrem Land und ihrer Nationalität“ (10,31). Offensichtlich wird hier die Differenzierung in verschiedene Kulturen als natürlicher Prozess und Erfüllung des Mandats „füllet die Erde“ von Genesis 1,27 gesehen. Faszinierend ist dabei, dass in den letzten Jahren Anthropologen in vergleichbarer Weise genetische Stammbäume der Menschheit entwickelt haben, die auf deren gemeinsamen Ursprung (allerdings „out of Africa“) hinweisen, und parallel dazu auch die Differenzierung der Sprachen verfolgt haben.<sup>3</sup>

Im alttestamentlichen Kontext scheint dies allerdings Genesis 11 zu widersprechen, denn in dieser Erzählung wird die gemeinsame Sprache als eine urzeitliche Segnung gesehen, die erst infolge der Hybris des Turmbaus verloren ging. Doch hat die neuere Exegese auf die Möglichkeit einer komplexeren Deutung hingewiesen:<sup>4</sup> Die *eine* Sprache ist eine der Voraussetzungen, um ein zentralisiertes Imperium um die Stadt herum zu bauen (vgl. 11,4b: „... denn wir werden sonst zerstreut in alle Länder“). Das aber widerspricht Gottes Befehl, die Erde zu füllen. Hier steht also einer friedlichen Globalisierung die imperialistische Babelisierung der Welt gegenüber. So ist die Verwirrung der Sprache einerseits Strafe, zugleich aber auch Hindernis für einen hegemonialen Imperialismus und Hilfe zur gottgewollten Diversifikation der Kulturen.

Mit Genesis 12 wird diese universale Sicht zunächst verlassen; Jahwe erscheint als der Gott einer Familie und eines Volkes. Und doch bleibt ein globaler Horizont in der Verheißung für Abraham: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden“ (Genesis 12,3). Aber merkwürdigerweise beruft sich dieses Volk auf einen doppelten Migrationshintergrund:

<sup>3</sup> Luca Cavalli-Sforza / Francesco Cavalli-Sforza, Verschieden und doch gleich. Ein Genetiker entzieht dem Rassismus die Grundlage, München 1994; Die Evolution der Sprache. Spektrum der Wissenschaft Dossier, Heidelberg 2004.

<sup>4</sup> Siehe vor allem Christoph Uehlinger, Weltreich und „eine Rede“. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). OBO 101, Göttingen/Fribourg 1990, 406–512; Klaiber, Schöpfung 181–188.

Der Erzvater Abraham stammt aus Ur bzw. Haran, und Israel wurde erst durch die Herausführung aus Ägypten zum Volk. Das hindert Israel daran, sich ganz mit dem Land zu identifizieren, in dem es lebt – es entstammt ihm nicht –, und ist Motivation für eine ausgesprochen fremdenfreundliche Gesetzgebung. Es hindert dieses Volk allerdings auch nicht daran, die anderen Völker meist als Feinde Israels und seines Gottes zu erleben und zu beschreiben.

Das ändert sich im Exil und danach. Gerade aus der Vernichtung der nationalen Existenz erwächst die Erkenntnis der Universalität des Gottes Israels.<sup>5</sup> Das depotenziert einerseits die Völker und ihre Götter („... die Völker sind geachtet wie ein Tropfen am Eimer und wie ein Sandkorn auf der Waage“, Jesaja 40,15), macht sie aber andererseits zu Adressaten nicht nur des Gerichts, sondern auch des Heilshandelns Gottes. Dies geschieht besonders eindrücklich in den Gottes-Knechts-Liedern Deuterijosajas:

„Ich habe ihm meinen Geist gegeben; er wird das Recht unter die Heiden bringen. ... Er selbst wird nicht verlöschen und nicht zerbrechen, bis er auf Erden das Recht aufrichte; und die Inseln warten auf seine Weisung“ (42,1.4). Oder: „Es ist zu wenig, dass du mein Knecht bist, die Stämme Jakobs aufzurichten und die Zerstreuten Israels wiederzubringen, sondern ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht, dass du seist mein Heil bis an die Enden der Erde“ (49,6).

Diese universale Perspektive wird auch von den im dritten Teil des Jesajabuches gesammelten Worten bewahrt: „Und ich will ein Zeichen unter ihnen aufrichten und einige von ihnen, die errettet sind, zu den Völkern senden, nach Tarsis, nach Put und Lud, nach Meschech und Rosch, nach Tubal und Jawan und zu den fernen Inseln, wo man nichts von mir gehört hat und die meine Herrlichkeit nicht gesehen haben; und sie sollen meine Herrlichkeit unter den Völkern verkündigen.“ (66,19) Das ist für antike Verhältnisse durchaus eine globale Perspektive und nicht einfach identisch mit dem Motiv der Völkerwallfahrt, das mit diesen Aussagen verbunden ist (vgl. 66,20). Man vergleiche damit den entsprechenden Horizont der Lehrerzählung des Jonabuches: Der Prophet will nach Tarsis fliehen und soll doch nach Ninive, ins Herz des Imperiums!

Die Weite der spätesajanischen Texte wird aber erst wieder im Neuen Testament aufgenommen. Wer immer den Wortlaut der sogenannten Missionsbefehle formulierte, für eine kleine religiöse Gruppe in der 2. Hälfte

<sup>5</sup> Zu dieser Entwicklung vgl. *Fritz Stolz*, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996, bes. 172ff.

des 1. Jahrhunderts weisen diese Zielvorgaben eine bemerkenswert universale Perspektive auf: „Gehet hin und machet zu Jüngern *alle Völker*“, heißt es in Matthäus 28,19, „Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium *aller Kreatur*“, in Markus 16,15 und in Apostelgeschichte 1,8: „Ihr ... werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und bis ganz Judäa und Samarien und *bis an das Ende der Erde*.“ Wie immer sich diejenigen, die das in Worte fassten, das vorgestellt haben, sie waren davon überzeugt, dass das Evangelium für die ganze Menschheit lebenswichtig war.

Dabei dachte man keineswegs nur in den Dimensionen des Römischen Reiches, obwohl dessen Ausdehnung sicher dazu beitrug, eine überregionale Perspektive zu gewinnen. Die Sprachenliste in der Pfingstgeschichte in Apostelgeschichte 2 nennt auch „Parther und Meder und Elamiter und die wir wohnen in Mesopotamien“. Der Horizont war die ganze bewohnte Welt, wie die Argumentation in Apostelgeschichte 17,26 zeigt.

Paulus teilt die Weite dieser Perspektive. Seine Pläne für eine Spanienmission (Römer 15,23f) zeigen, dass dies nicht nur seine Theologie prägte, sondern auch seine praktische Missionsstrategie. Er ist sich bewusst, dass diese Vision auch das Überschreiten kultureller Grenzen einschließt, und zwar nicht nur zwischen Juden und Nichtjuden, sondern auch – wie Römer 1,14 zeigt – zwischen Griechen und Barbaren, also den Trägern der hellenistisch-römischen Bildungskultur und des internationalen Handels und den vielen Menschen, die wegen mangelnder Sprachkenntnisse und Bildung leicht Opfer von Ausbeutung und Unterdrückung wurden. Allerdings hat kaum einer die Infrastruktur des Reiches und die Vorteile einer linguistisch weltweit dominanten Kultur so wie Paulus für seine missionarische Arbeit genutzt. Für ihn war das Imperium, das für damalige Sicht fast die ganze bewohnte Welt umfasste, eine Hilfe.

Wie Paulus sich das Überwinden von Milieugrenzen praktisch vorstellt, zeigt er in 1 Korinther 9,19–23. Sein Versuch, „allen alles zu werden“, bedeutet ja gerade, auf die je besondere Lebenskultur einzelner Gruppen einzugehen. Aber er beschreibt diesen Prozess als eine Identifizierung mit einer letzten Differenz. Der Jude Paulus wird den Juden *wie* ein Jude, weil seine letzte Identität nicht mehr in seinem Judesein, sondern in seiner Christuszugehörigkeit liegt<sup>6</sup>. Und aus der Verpflichtung allen Menschen gegenüber beruht die Vereinbarung in Jerusalem, von der Galater 2,6 berichtet, auf dem ersten differenzierten Konsens in der Geschichte der Kirche. Er

<sup>6</sup> Ich verweise auf meine Überlegungen in: *Walter Klaiber*, Das Leben teilen. Biblische Anleitung zu einer missionarischen Existenz, Stuttgart o.J. [2003].

wird mit dem Handschlag der Kirchengemeinschaft besiegelt, kommt aber, wie Galater 2,11–14 zeigt, dort, wo beide Gruppen zusammenleben, an eine schmerzliche Grenze. Paulus hat versucht, mit dem Grundsatz: „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob“ (Römer 15,7), eine Hilfe zur Bewältigung von Verschiedenheit in lokalen Spannungsfeldern zu geben und tut das gerade mit dem Hinweis auf den universalen Horizont von Gottes Heilshandeln für Juden und Heiden (Römer 15,8–13)!

Die Johannesapokalypse nimmt dann auf ganz eigene Weise die Vision einer neuen Menschheit vorweg. Offenbarung 7,9 heißt es: „Danach sah ich, und siehe, eine große Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen; die standen vor dem Thron und vor dem Lamm ...“ In den hier genannten Kategorien spiegeln sich die Differenzierungen der Völkertafel von Genesis 10 wider. Auch die erlöste Menschheit ist multikulturell, multiethnisch und vielsprachig.

Allerdings kennt die Apokalypse in der Schau des endzeitlichen Babels auch die Gegenvision eines globalisierten Imperiums, der Babelisierung aller Völker in einem äußerst erfolgreichen globalen Markt, der all denen Wohlstand und Luxus gibt, die seinen Regeln folgen (Offenbarung 17–19). Sie entlarvt die Selbstvergötterung der Menschheit, die die Seelen derer tötet, die sich ihr unterwerfen. Das Imperium wird zur Bedrohung.

Versuchen wir eine kurze Zwischenbilanz der biblischen Aussagen zu ziehen:

1. Die Bibel verkündigt den einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, die Quelle des Lebens und den Ursprung aller Menschen. Das gibt den biblischen Aussagen von Anfang an eine globale Perspektive. Gottes Schöpfung hat Raum für die Vielfalt des Lebens. Sie schafft eine Gemeinschaft von Gemeinschaften.
2. Gott hat Abraham und seine Nachkommen erwählt, um exemplarisch zu zeigen, was es heißt, zu ihm zu gehören. Gottes rettendes Wort ist in Jesus von Nazareth als Angehöriger des jüdischen Volkes Mensch geworden. Seine Bestimmung aber ist es, der ganzen Welt Heil zu bringen. Grundsätzlich ist keine Kultur Gott näher als die andere. Gottes Liebe möchte in alle Kulturen inkarniert werden. Das fordert uns heraus, alle Kulturen als Ausdruck der von Gott geschenkten Fülle zu respektieren und sie zugleich kritisch mit der Liebe Christi zu durchdringen.

3. Die Bibel beschreibt das, was Gott „allen Völkern“ zudedacht hat, auf eine doppelte Weise:
  - Nach Deuterocesaja trägt der Beauftragte Gottes das *Recht* Gottes zu den Völkern. Damit ist wohl nicht unbedingt das mosaische Gesetz gemeint, wohl aber der Rechtsspruch Gottes, der allen zu ihrem Lebens-Recht verhilft.
  - Nach dem Neuen Testament begegnen die Menschen in der Verkündigung Jesu Christi der rettenden und lebensschaffenden *Gerechtigkeit* Gottes. Auch der Auftrag, „alle Völker zu Jünger zu machen“ (Matthäus 28,19) bedeutet nicht nur, sie zu Christen zu machen, sondern vor allem, sie in die von Gottes Gerechtigkeit bestimmte messianische Lebensform Jesu, wie sie die Bergpredigt beschreibt, hineinzunehmen.
4. Wenn wir im Glaubensbekenntnis die *eine, heilige, katholische und apostolische Kirche* bekennen, bekennen wir uns auch zur Universalität und Globalität der christlichen Kirche, die dem in der Bibel bezeugten universalen Heilswillen entspricht. Die Kirche ist ihrer Natur nach global, verwirklicht sich aber lokal in ihrem Dienst und ihrer Liebe.
5. Das (römische) Imperium erweist sich sowohl als Ermöglichung als auch als Bedrohung des universalen Charakters der Kirche. Seine Infrastruktur kann – selbst über seine Grenzen hinaus – Hilfe für die Ausbreitung des Evangeliums bieten. In ihr liegt aber auch die Versuchung zur totalitären Beherrschung und ideologischen Vereinheitlichung der Menschheit. Die Wohlstandsverheißung eines globalen Marktes (Offenbarung 18) wird in seiner religiösen Problematik gesehen; die ökonomischen und sozialen Folgen sind noch nicht im Blick.

## 2. Überlegungen zur heutigen Situation

Es wäre nun reizvoll zu beobachten, wie die Kirche in ihrer Geschichte ihre Universalität und Globalität gelebt hat. Wir würden feststellen, dass dies auf sehr unterschiedliche Weise geschah, manches Mal sehr partikularistisch und provinziell, manches Mal sehr expansiv, oft – aber nicht immer – im Schlepptau der imperialistischen Expansion europäischer Mächte.

Für die römisch-katholische Kirche war der Anspruch auf Universalität im Prinzip durch ihr Kirchenverständnis vorgegeben. In den Kirchen der Reformation war meist sehr viel stärker der nationale Horizont prägend. Ähnliches dürfte für die Kirchen der Orthodoxie gelten. Im Protestantismus waren es dann der Pietismus, die methodistische Bewegung und die

Erweckung des 19. Jahrhunderts, die den universalen Auftrag der Christenheit neu entdeckten. Die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 mit ihrem Motto: „Die Welt für Christus in dieser Generation“ war einer der Höhepunkte dieser Entwicklung.

Es ist bekannt, und ist oft heftig kritisiert worden, dass für diese missionarische Bewegung die Verkündigung des Evangeliums und die Propagierung der westlichen „Zivilisation“ Hand in Hand gingen. Insofern gehört die Missionsbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts zu den Wegbereitern der kulturellen Globalisierung.

Heute stellt aber dieses Phänomen nur noch einen Teilaspekt der Globalisierung dar. Diese lässt sich nicht mehr nur als Verwestlichung oder Amerikanisierung beschreiben, sondern ist zugleich durch eine zunehmende Interdependenz zwischen unterschiedlichen Kulturen und ein Wiedererstarken regionaler, ethischer oder religiöser Identitätssuche gekennzeichnet.<sup>7</sup>

So hat die Globalisierung auf das religiöse Leben sehr unterschiedliche Auswirkungen<sup>8</sup>:

- An vielen Stellen kommt es zu einer *Revitalisierung* religiöser Traditionen.
- Mit Ausnahme der islamischen Welt geht dies aber meist einher mit einer weiteren *Privatisierung* des religiösen Lebens.
- Typisch für die neuere Entwicklung ist eine „*commodification*“ von Religion: Auch religiöse Überzeugungen werden zur Ware.
- Das enge Nebeneinander religiöser Wahrheitsansprüche führt zu einer zunehmenden *Relativierung* religiöser Gewissheit.
- Das aber erzeugt als Gegenbewegung den modernen religiösen *Fundamentalismus*<sup>9</sup>.

Gerade von den unterschiedlichen biblischen Akzenten her kommt es in der christlichen Theologie und in den Kirchen zu sehr unterschiedlichen Reaktionen auf das Gesamtphänomen Globalisierung. Es lassen sich folgende Typen unterscheiden:

<sup>7</sup> Ich verweise auf: *Malcolm Waters*, *Globalization*, London/New York, 1995; *Benjamin Barber*, *Jihad vs. McWorld. How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, New York 1996; *Roland Robertson*, *Globalization and the Future of „Traditional Religion“*. In: *Max L. Stackhouse with Peter J. Paris* (ed.), *God and Globalization*, Vol. 1, *Religion and the Powers of the Common Life*, Harrisburg PA, 2000, 53–68.

<sup>8</sup> .Vgl. *Peter Beyer*, *Religion and Globalization*, London, 1994; *Max L. Stackhouse with Diane B. Obenchain* (ed.), *Christ and the Dominions of Civilization. God and Globalization*, Vol. 3, Harrisburg PA 2002.

<sup>9</sup> Cf. *Mary Ann Tétreault & Robert A. Denemark* (ed.), *Gods, Guns and Globalization. Religious Radicalism and International Political Economy*, London/Boulder 2004.

1. Es gibt den prophetisch-ethisch motivierten Protest gegen eine von neo-liberalen Prinzipien geleitete ökonomische Globalisierung.<sup>10</sup> Besonders scharf wird dabei die gottgleiche Stellung des Marktes als „unsichtbare Hand“, die alles lenkt, bekämpft.<sup>11</sup>
2. Ganz anders sind die Motive einer apokalyptisch-heilsgeschichtlichen geprägten Ablehnung dieser Entwicklung als Anfang eines antichristlichen Weltimperiums. Dabei wird die ökumenische Bewegung häufig als Beginn einer widergöttlichen Welteinheitskirche denunziert.
3. Daneben steht die heilsgeschichtlich missionarisch begründete Bejahung dieser Entwicklung, weil sie die besten Möglichkeiten zu einer Missionierung der ganzen Welt biete, die es je in der Geschichte gab. Mit Hilfe von Internet und Videos bzw. DVDs lassen sich auch bisher für die Evangeliumsverkündigung verschlossene Gebiete erreichen.
4. Und nicht zuletzt gibt es auch eine vom Fortschrittsglauben inspirierte Bejahung der Globalisierung, weil man in ihr die beste Möglichkeit für Freiheit und Wohlstand für die ganze Welt sieht. Wir treffen diese Haltung in ganz unterschiedlichen Kreisen an: die konservativ Evangelikalen um George W. Bush vertreten diese Hoffnung und ein Teil seiner *Ansprachen an die Nation* sind vom Pathos dieser Erwartung geleitet.<sup>12</sup> Sie herrscht aber auch im klassischen Liberalismus, auch christlicher Prägung, hier oft verbunden mit der Hoffnung auf eine Friedenskoalition der Weltreligionen, wie etwa im Projekt *Weltethos*.<sup>13</sup>
5. Eine sehr viel differenziertere Sicht, die stark an die unterschiedlichen Nuancen des biblischen Befundes anknüpft, vertritt der konstruktiv kritische Ansatz des katholischen Theologen Robert Schreiter, der den Auftrag der Kirche in dem Spannungsfeld zwischen Globalität und Kontextualität beschreibt.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Vgl. *Matthew Griffith*, *Globalization and its Critics – An Examination of the „Anti-globalization Movement*. In: *Reinhard C. Meier-Walser/Peter Stein* (ed.), *Globalisierung und Perspektiven internationaler Verantwortung*, München 2004, 81–97.

<sup>11</sup> *Adam Smith*, *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, <sup>5</sup>1789, Book iv, Ch. ii. par. iv.

<sup>12</sup> Vgl. *The National Security Strategy of the United States of America*, September 2002, p. 23.

<sup>13</sup> Vgl. die sehr unterschiedlichen Konzepte bei *M. Douglas Meeks*, *Being human in the Global Market Society*. In: *Dietmar W. Winkler/Wilfried Nausner* (ed.), *Oikos Europa zwischen Oikonomia und Oikumene*, Innsbruck – Wien 2004, 27–48; *Jörg Hübner*, *Globalisierung mit menschlichem Antlitz*, Neukirchen-Vluyn, 2004; *Hans Küng*, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München 1997.

<sup>14</sup> *Robert J. Schreiter*, *Die neue Katholizität: Globalisierung und die Theologie. Theologie interkulturell 9*, Frankfurt am Main 1997.

Klar sollte sein, dass die biblische Botschaft keine direkten Handlungsanweisungen für die mit dem Gesamtphänomen Globalisierung verbundenen Fragen bietet. Aber sie zeigt Leitlinien auf, die uns helfen, selber Antworten zu finden:

1. Gottes Schöpfung hat Raum für die Fülle des Lebens. Die Vielfalt seiner Lebensformen entspricht dem Willen Gottes ebenso wie die Vielfalt menschlicher Gemeinschaft.
2. Vor Gott sind alle Menschen gleich, gerade auch in ihrer Verschiedenheit. Das bedeutet, dass wir allen Menschen Achtung und Beachtung schulden.
3. Gottes Parteinahme für die Schwachen, die Armen, die Benachteiligten und an den Rand Gedrängten und sein Einsatz für das Recht, d.h. für lebensdienliche Verhältnisse für alle, gilt nicht nur für die überschaubaren Verhältnisse in Israel, sondern hat universale Bedeutung.
4. Der Auftrag, die in Jesus Christus Mensch gewordene Liebe Gottes über alle Grenzen hinweg mit anderen Menschen zu teilen, ist bleibende Herausforderung für die Christenheit.
5. Die Fähigkeit der Kirche Jesu Christi, in ihren unterschiedlichen situations- und traditionsgeprägten Gestalten zum Wohl und zum Heil aller Menschen miteinander zu kooperieren, den Menschen vor Ort ganz nahe und doch über trennende Grenzen hinweg weltweit verbunden zu sein, ist ein Zeichen für das Wirken des Geistes Gottes und seines Schaloms.