

*Johann Baptist Metz*

## Die Dritte Welt und Europa

Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas

Ich möchte in diesem Beitrag zwei Fragen erörtern. Die erste Frage lautet: Was bedeutet die lateinamerikanische Theologie der Befreiung in der Welt der Theologie überhaupt? Ich will diese Frage erläutern am Zusammenhang zwischen der Politischen Theologie in Europa und der Befreiungstheologie in Lateinamerika. Meine zweite Frage lautet dann: Welche Mentalitäten bestimmen gegenwärtig das Verhältnis Europas zu Lateinamerika wie überhaupt zur sogenannten Dritten Welt? Hier möchte ich auf einen Mentalitätswechsel aufmerksam machen, der auch für die theologische und kirchliche Szene bedeutsam ist.

### Nachidealistische Theologie

Ich gehe davon aus, daß die Befreiungstheologie mehr und anderes ist als eine linke Soziallehre oder eine entsprechende Pastoralstrategie. Sie ist – Theologie. Was bedeutet diese Befreiungstheologie in der Welt der Theologie überhaupt? Vor einigen Jahren machte ich eine längere Vortragsreise durch Lateinamerika. Immer wieder wurde ich gefragt, was denn – bei allen Unterschieden – das Gemeinsame sei zwischen der neuen Politischen Theologie in Europa und der Befreiungstheologie Lateinamerikas. Ich habe folgendes geantwortet: Beide theologische Ansätze sind aus einem besonderen Erschrecken entstanden, nämlich aus dem Erschrecken darüber, daß man der christlichen Theologie die himmelschreiende Leidensgeschichte der Menschen so wenig ansieht und anhört. Beide Theologien sind von einer besonderen Theodizee-Empfindlichkeit geprägt.

Ich könnte beide Theologien auch als „nachidealistisch“ kennzeichnen. In meinen Augen gibt es in der zeitgenössischen katholischen Theologie drei konkurrierende Paradigmen: das neuscholastische Paradigma der Theologie, das transzendental-idealistische Paradigma und eben das nachidealistische Paradigma. Die neue Politische Theologie in Europa wie die Befreiungstheologie in Lateinamerika ordne ich dem nachidealistischen Paradigma zu. Denn beide suchen sich – auf je unterschiedliche Weise – ein Bewußtsein zu bilden von jenem Abschied, vor dem heute jede christliche Theologie steht. Genau besehen handelt es sich um einen zweifachen Abschied: um den Abschied der Theologie von ihrer



gesellschaftlichen und politischen Unschuld und um den Abschied von ihrer ethnisch-kulturellen Unschuld bzw. um den Abschied vom verinnerlichten Eurozentrismus.

### Abschied von gesellschaftlicher und politischer Unschuld

Die Theologie muß Abschied nehmen von ihrer gesellschaftlichen und politischen Unschuld. Dieser Abschied ist eigentlich schon durch die europäische Aufklärung und dann verschärft durch die Ideologiekritik und Religionskritik des 19. Jahrhunderts gefordert. Subjektorientierung und Kontextualisierung der theologischen Prozesse sind unerlässlich geworden. Wer treibt wann und wo für wen Theologie? Das sind heute keine Zusatzfragen, sondern Konstitutionsfragen der Theologie. Sie nimmt damit Abschied von einem zeitlosen und abstrakten Wahrheitsbegriff und Vernunftbegriff, und sie trägt der Tatsache Rechnung, daß sich das Christentum nun angesichts einer Vernunft bewähren muß, die als Freiheit, auch als Freiheit der anderen und damit als Gerechtigkeit, praktisch werden will. Die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube ist also nicht preisgegeben, es ist in das Verhältnis von Theorie und Praxis eingerückt und insofern gesellschaftlich vermittelt. Theologisches Wissen ist ein praktisches Nachfolgewissen in der konstitutionellen Spannung zwischen Mystik und Politik.

Christliche Ethik ist hier nicht nur eine Ethik der Ordnungen, sondern auch eine Ethik der Veränderungen. Diese „Veränderung“, die im Kontext der Befreiungstheologie „Befreiung“ heißt, schließt die Einsicht ein, daß die geschichtlichen Subjekte immer schuldfähig und umkehrbedürftig bleiben. Das führt nicht zu einer politikfernen Romantisierung von Veränderung und Befreiung; es entzieht der Politik der Befreiung nur die Basis des Hasses und der Gewalt.

Das Wort von der „Befreiung“ ist, wenn es in seinen mystisch-politischen Wurzeln ernst genommen wird, tatsächlich eine Provokation für die gesamte Theologie und das gesamte kirchliche Leben. Für bedenklich halte ich freilich die Art, wie man vielfach bei uns in Europa von „Befreiung“ und „europäischer Befreiungstheologie“ spricht. Ich glaube nicht, daß das Wort sich gleichsinnig auf unsere Verhältnisse übertragen läßt. So grassiert in Europa auch zumeist eine folgenlose Rhetorik der Befreiung, die zu hoch und zu abstrakt ansetzt. Freilich bleibt ein verbindendes theologisches Axiom: Vom biblischen Gott, vom Evangelium muß immer, nach Kräften, im Antlitz der Opfer gesprochen werden. Sie prüfen die Strenge und die Authentizität der theologischen Sprache, die unter dieser Prüfung oft sehr arm und klein werden kann. Doch so gewinnt sie die Nähe zu ihrem ursprünglichen Auftrag. Schließlich ist die Mystik, die Jesus lebte und lehrte und die auch den Logos der christlichen Theologie leiten sollte, nicht eine Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine Mystik der geöffneten Au-



gen. An ihren Wahrnehmungen vorbei ist der Gott Jesu nicht zu finden, nicht in Europa, nicht in Lateinamerika.

### Abschied von ethnisch-kultureller Unschuld

Die Theologie muß heute Abschied nehmen von ihrer vermeintlich ethnisch-kulturellen Unschuld, von ihrem verinnerlichten Eurozentrismus. Sie muß sich vor kulturell-monozentrischen und vor ethnozentrischen Kurzschlüssigkeiten hüten, denn sie muß immer mehr die Theologie einer kulturell und ethnisch vielfältig verwurzelten Weltkirche werden. Sie muß den Übergang begleiten von einer europäischen Kirche für die anderen zu einer Kirche der anderen. Zu dem damit aufgeworfenen Problem der „Inkulturation“ möchte ich in diesem Zusammenhang nur bemerken: Sie, die Inkulturation, wird nur gelingen, wenn es – gemäß den Intentionen des Vatikanischen Konzils und entgegen den neueren römischen Tendenzen – zu einer größeren Selbständigkeit, zu einer relativen Autonomie der Teilkirchen kommt, die in den unterschiedlichen Kulturen leben und sich zu entfalten suchen. Theologisch steht hier freilich ein gewaltiges Problem an. Es geht um die Ausarbeitung einer nachidealistischen hermeneutischen Kultur, der Kultur der Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein. Für diese hermeneutische Kultur gibt es durchaus biblische Wurzeln. Um nur dies zu sagen: Die Nächsten im biblischen Zentralgebot der Nächstenliebe sind ja nicht primär die Nahen, sondern die anderen, die fremden anderen. In diesem Sinn muß sich die Sprache der Theologie sowohl von den Armen wie von den anderen, von den Opfern wie von den Fremden „unterbrechen“ lassen – eine Einsicht, die in all ihren Konsequenzen nur langsam reift, auch in der Befreiungstheologie, auch in der Politischen Theologie.

Diese hermeneutische Kultur, der eigentlich jeder „Wille zur Macht“ beim Erkennen der anderen in ihrem Anderssein fremd ist, wurde in der Geschichte Europas immer wieder verdunkelt; sie trat auch in der kirchlichen Missionsgeschichte in den Hintergrund. Nicht Anerkennungsanthropologien, sondern Herrschaftsanthropologien standen im Vordergrund. Zu Beginn der Zeit, die wir in Europa die „neue“ nennen und in der auch die großen europäischen „Entdeckungen“ anheben, vorweg die des Kolumbus, entfaltete sich eine Art Herrschaftsanthropologie: Der Mensch verstand sich als herrschaftliches, als unterwerfendes Subjekt gegenüber der Natur. An dieser herrscherlichen Unterwerfung, an dieser Machtergreifung über die Natur, bildete sich seine Identität. Seine Augen blickten nach unten. Seine Logik wurde eine Logik der Beherrschung, nicht der Anerkennung, eine Logik der Angleichung und der Anverwandlung, nicht aber der Konvivialität. Mit welchen Augen wurde etwa der lateinamerikanische Kontinent „entdeckt“? Spielte dabei die hermeneutische Kultur der Aner-



kennung eine Rolle? Oder war der Christianisierungsprozeß nicht weit mehr von einer Hermeneutik der Beherrschung und der Angleichung geleitet, die keine Augen hatte für die Spur Gottes in der Andersheit der anderen und die deshalb diese unbegriffenen anderen immer wieder auch kulturell entwürdigte und zu Opfern machte?

Gewiß, für dieses Projekt einer neuen hermeneutischen Kultur ist noch nahezu alles zu tun, sowohl theologisch als auch politisch. Und es bleiben auch ernsthafte Fragen, Fragen wie etwa diese: Ist diese Anerkennung und Befreiung der anderen in ihrem Anderssein nicht von einer Verklärung der anderen geleitet? Führt diese Anerkennungskultur nicht in einen heillosen Relativismus der Kulturwelten? Ist diese hermeneutische Kultur überhaupt noch wahrheitsfähig? Zerschallt damit nicht, typisch postmodern, die Welt in einen beziehungslosen Pluralismus von Kulturen, der schon wieder den Keim zu neuer Gewalt in sich birgt? Was ist überhaupt „autonom“: die Kultur oder – die Vernunft? Und natürlich auch diese Frage: Entdecken wir womöglich die Würde des Andersseins der anderen erst in einer Situation, in der es diese anderen kaum mehr oder immer weniger gibt? Sind nicht alle Kulturen inzwischen Untertanen einer profanen Europäisierung der Welt geworden? Hat sich inzwischen nicht Europa wie eine Planierraupe über den ganzen Erdball ausgebreitet – auf dem Weg über die wissenschaftlich-technische Zivilisation samt ihrer Informations- und Kommunikationsindustrie? Und verändert diese profane Europäisierung der Welt nicht auch die Mentalitäten der Völker? Ist nicht ein Balinese, der ein Auto fährt, schon ein halber Europäer? Und was ist mit einem Indio, der fernsieht und sich keine Geschichten mehr erzählen läßt? Ist er nicht auch bereits ein anonymes Europäer geworden? So viele Beobachtungen, so viele Fragen. Ich will das zum Anlaß nehmen, um nun zu meiner angekündigten zweiten Frage zu kommen.

### Europa und die nichteuropäische Welt

Diese zweite Frage soll lauten: Wie läßt sich gegenwärtig das Verhältnis Europas zu Lateinamerika, überhaupt zur Dritten Welt bestimmen? Gibt es da neue Mentalitäten, neue Stimmungen, über die zu berichten wäre?

Europäer sind Universalisten, sie wirken ebenso neugierig wie unempfindlich, sie gelten als Grenzgänger und Grenzüberschreiter, als Eroberer und Unterwerfer, als Missionare, als „Exporteure“ und allemal eben als – Eurozentriker. Was ist daran? Was hat sich geändert? Was ist wichtig gerade auch für die kirchliche und theologische Verständigung zwischen den beiden Kontinenten?

Zunächst etwas über die bleibende Bedeutung, den bleibenden Auftrag Europas in der heutigen Welt und gegenüber der nichteuropäischen Welt. Europa ist auch die kulturelle und politische Heimstatt eines Universalismus, der in seinem



Kern strikt antieurozentrisch ist. Ich meine hier nicht das Europa der rationalen und kommerziellen Herrschaft, nicht das Europa der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, sondern das Europa der politischen Aufklärung. Gewiß, der freiheits- und gerechtigkeitssuchende Universalismus der Aufklärung war zunächst nur semantisch universal, er ist in der konkreten Durchführung bis heute partikular geblieben. Gleichwohl begründet er eine neue politische und hermeneutische Kultur, die auf die Anerkennung der subjekthaften Freiheit und Würde aller Menschen zielt. Im Blick auf die soeben geäußerten Fragen heißt das: Die Anerkennung der kulturellen Authentizität darf den in den europäischen Traditionen entwickelten Universalismus der Menschenrechte nicht preisgeben. Er stellt sicher, daß der kulturelle Pluralismus nicht einfach in Relativismus zerfällt, daß die Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein wahrheitsfähig bleibt. Deshalb wäre hier ausführlicher nachzudenken über das Axiom: Menschenrecht bricht Völkerrecht, Menschenrecht bricht auch Kulturrecht.

Ich möchte hier indes gleich einen anderen Punkt zur Sprache bringen, der sich ausdrücklich auf das Verhältnis der beiden hier in Frage stehenden Kontinente bezieht. Meine kritische Frage lautet: Gibt es nicht zweierlei Menschenrechte in der heutigen Weltpolitik? Wo etwa bleibt das Mitspracherecht der armen Länder dieser Erde, wenn es um die Würde und die Freiheit ihrer Menschen geht? Inzwischen diskutieren wir, wie gesagt, den Gedanken, daß Menschenrecht unter bestimmten Umständen Völkerrecht brechen könne. Ist es aber nicht auffällig, daß wir in Europa dabei spontan immer nur an Krisensituationen in den armen Ländern denken, in denen wir notfalls um der Menschenrechte willen zu intervenieren hätten? Wer käme denn bei uns schon auf die Idee, daß auch die armen Völker ein Recht haben könnten, sich in die Weltpolitik der Industrieländer des Nordens einzumischen und auf eine entschiedenere Demokratisierung der Weltwirtschaft zu drängen? Wer käme bei uns schon auf die Idee, daß die armen Länder ein Recht hätten, die Souveränität der reichen Länder zu befragen, die schließlich nicht nur für die ökologischen Katastrophen verantwortlich sind, sondern die armen und anders entwickelten Völker und Kulturen dieser Erde einem Modernisierungs- und Beschleunigungsdruck ausgesetzt haben, der menschenwürdige Formen des Lebens in diesen Ländern nicht fördert, sondern zerstört?

Gibt es also nicht doch zweierlei Menschenrechte? Und wird diese Ungleichheit nicht wieder deutlich, seit der Kalte Krieg vorüber ist und deshalb die reichen und starken Industrieländer des Nordens keine Angst mehr haben müssen, die armen Länder dieser Erde könnten ins falsche politische Lager abwandern? Müßte hier nicht die Kirche, die im Schnittpunkt zwischen reichen und armen Ländern angesiedelt ist, zur unerschrockenen Lobby für diese armen Länder werden, für deren Mitspracherecht in der Weltpolitik, für die Gleichheit in Menschenrechtsfragen und gegen die herrschende Meinung, wonach Menschen-



rechtspostulate eigentlich systemfremde Imperative im Welthandel seien? Schließlich ist das von der Kirche verkündete Reich Gottes nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen.

Nun aber wieder der Blick auf Europa. Es herrscht eine neue Stimmung, eine neue Mentalität in Europa; es geht ein neuer Geist um in Europa: eine Variante dessen, was man in der intellektuellen Kultur als Postmodernismus diskutiert. Ein alltäglicher Postmodernismus der Herzen breitet sich aus; er rückt die Not und das Elend der sogenannten Dritten Welt wieder in eine größere antlitzlose Ferne. Immer schon gab es im modernen Europa so etwas wie einen Euro-Darwinismus; er dokumentiert sich für mich in der Neigung der Europäer, sich als sieghaften Gipfel in der Menschheitsevolution zu betrachten, und gleichzeitig in der Unfähigkeit der Europäer, sich mit den Augen ihrer Opfer zu beurteilen. Heute nun zeigen sich zwei Züge in der europäischen Mentalität, im europäischen Geist (wenn solch große Worte gestattet sind), die ich einmal als Euro-Ästhetizismus und dann als Euro-Provinzialismus kennzeichnen möchte, zwei Züge, die für das europäische Verhältnis zur Dritten Welt von entscheidender Bedeutung sind bzw. werden könnten.

Euro-Ästhetizismus: Was meine ich damit? Ich will ihn hier anekdotisch erläutern. Im Herbst 1989 reiste unser deutscher Arbeitsminister nach Polen und, beeindruckt von den dortigen Umwälzungen, formulierte: „Marx ist tot. Jesus lebt.“ Dies ist ein respektabler konfessorischer Satz. Aber ist es auch ein diagnostischer Satz? Ich zweifle. Diagnostisch könnte er (zumindest für Europa) allenfalls heißen: „Marx ist tot. Nietzsche lebt.“ Nietzsche kennzeichnet die Ablösung der späten Metaphysik, der Geschichtsphilosophie und Gesellschaftskritik durch Ästhetik und Psychologie. Entsprechend gibt es in der intellektuellen Kultur des gegenwärtigen Europa Tendenzen zur Ästhetisierung, zur Psychologisierung der europäischen Identität. So gräbt man in der gegenwärtigen deutschen Philosophie mit Vorliebe gnostische Traditionen aus; erst jüngst feierte man – vor illustrem Auditorium – in München eine „Stunde der Gnosis“ und begrüßte mit ihr die neue „Weltlosigkeit“ in Europa. Mit metaphysischer Schamlosigkeit plündert man die Mystik und Spiritualität der großen asiatischen Kulturen bzw. das, was man dafür hält. So ist schließlich nicht nur Europa, sondern die ganze Welt dem preisgegeben, was einem „schmeckt“. Die Welt wird verarbeitet zur Nouvelle cuisine der Postmodernität.

Sind aber dieser Euro-Ästhetizismus und dieser Euro-Psychologismus nicht ein Phänomen der Evasion oder der Resignation? Handelt es sich dabei nicht um die schillernde Travestie eines europäischen Krisen- und Elendsgewöhnungsdenkens? Europa steht in der Gefahr, sich an die Armutskrisen in der Welt zu gewöhnen, die sich ohnehin immer mehr verstetigen und die wir Europäer deshalb achselzuckend an eine anonyme, subjektlose gesellschaftliche Evolution delegieren.



Euro-Provinzialismus: Auch das scheint mir ein Symptom der intellektuellen Kultur Europas zu sein, die immer mehr ins alltägliche Bewußtsein eindringt. Was ist gemeint? Gemeint ist eine neue postmoderne „Bescheidenheit“, das Denken und Empfinden in verkleinerten Verhältnissen und mit verkleinerten Maßstäben. Große Begriffe, die zumeist nur utopisch oder visionär zu fassen sind, sind verdächtig. Die Rede von „der“ Geschichte, von „der“ Gesellschaft, von „der“ Welt gilt als obsolet, als latent totalitär. Allzuviel Drängen auf Praxis und Solidarität gerät unter Terrorismusverdacht. Der Amerikaner Francis Fukuyama darf mit seinen viel diskutierten Überlegungen zum „Ende der Geschichte?“ als Beispiel gelten für den neuen Geist, der im Westen bzw. Norden umgeht: Die große Geschichte ist zu Ende, es gibt nur noch kleine Geschichten.

Der europäische Geist liebt es „kleiner“. Ein neuer Unschuldstraum scheint das europäische Denken ergriffen zu haben. Er äußert sich in einer Vorliebe für Mythen, die man mit dem Rücken zu jener Geschichte erzählt, in der gelitten und gestorben wird. Der neue europäische Geist schätzt die ethische und politische Suspension, die in Mythen und Märchen steckt. So sieht der intellektuelle Kult der neuen Unschuld Europas aus, so setzen die geistigen Strategien zur Immunisierung Europas an, so beginnt die intellektuelle Vorbereitung eines politischen Apartheidsdenkens in Europa, so beginnt das, was ich einmal „taktischen Provinzialismus“ Europas genannt habe, so entfaltet sich der Euro-Provinzialismus.

Das Christentum indes kann und darf sich solchen „Provinzialismus“ nicht leisten. Für die Kirche darf sich das Antlitz der armen Völker dieser Erde nicht verdunkeln. Schließlich „hat“ die Kirche nicht nur eine Dritte-Welt-Kirche, sie „ist“ inzwischen weithin eine solche, mit einer unverzichtbaren europäischen Herkunftsgeschichte. Angesichts des massenhaften Elends, das zum Himmel schreit oder auch nicht mehr schreit, weil es ihm längst die Sprache und die Träume verschlagen hat, kann sich die Kirche nicht damit beruhigen, daß es sich hier um Tragödien der Ungleichzeitigkeit in einer immer rapider zusammenwachsenden Welt handelt. Sie kann sich auch nicht damit beruhigen, daß diese Armen eben die Opfer oder auch die Geiseln ihrer eigenen mitleidlosen Oligarchien sind. Deshalb darf sich die europäische Kirche nicht ihre Maßstäbe unter dem Druck der Verhältnisse und neuen Mentalitäten ausreden oder verkleinern lassen. Sie darf sich nicht aus der Spannung zwischen Mystik und Politik zurückziehen in ein geschichtsfernes Mythendenken. Gewiß, die Kirche ist nicht primär eine moralische Anstalt, sondern die Tradentin einer Hoffnung. Ihre Theologie ist nicht primär eine Ethik, sondern eine Eschatologie. Gerade darin aber wurzelt ihre Kraft, auch in der Ohnmacht die Maßstäbe der Verantwortung und der Solidarität nicht preizugeben und den Mut nicht sinken zu lassen.