

Von Isolierung und Nivellierung bedroht

Zur Problematik kirchlicher Entwicklungsarbeit

Der folgende Beitrag geht auf einen in den Anfangs- und Schlüßpassagen leicht gekürzten Vortrag zurück, den Stephan Puhl, Grundsatzreferent bei Misereor, im Januar dieses Jahres im Rahmen einer Ringvorlesung an der katholischen Universität Eichstätt gehalten hat. Puhl gibt darin eine „Diagnose von Übeln“, die vor allem im kulturellen Vorfeld (aufseiten der Kirche, aufseiten der mit Entwicklungspolitik befaßten angewandten Wissenschaften, aufseiten der Gesellschaften bei uns und in Entwicklungsländern selbst) angesiedelt sind. Puhl diagnostiziert dabei mit einer bei Vertretern von Hilfswerken selten anzutreffenden Offenheit.

Zum 20jährigen Bestehen der Fastenaktion Misereor erschien 1978 eine kleine Schrift „Damit die Hoffnung lebt ...“. In einem Beitrag zu diesem Buch sagte Bischof Klaus Hemmerle: „Misereor geht der Kirche ans Mark“; und er stellt seinen Überlegungen die Aussage voraus, daß Menschsein und Christsein gleichermaßen von Isolierung und Nivellierung bedroht sind. Da sich in Texten über die kirchliche Entwicklungsarbeit – Analoges gilt für das entwicklungspolitische Schrifttum insgesamt – sehr häufig die Stichworte „Dialog“, „Zusammenarbeit“ und „Partnerschaft“ finden, alles Vokabeln, welche Gemeinschaft und Miteinander ausdrücken, so schien es mir reizvoll, die Problematik, in der die kirchliche Entwicklungsarbeit als solche steckt (und nicht die Probleme, auf die die kirchliche Entwicklungsarbeit lediglich stößt), einmal unter dem Aspekt der Isolierung zu betrachten, denn es könnte ja sein, daß das häufige Reden von Zusammenarbeit und Gemeinschaft ein Indiz dafür ist, daß wir lediglich eine Sehnsucht verbalisieren und nicht etwas Bestehendes aussagen.

In diesem Sinne greife ich drei Bereiche heraus: 1. die Isolierung in der Kirche 2. die Isolierung zwischen Praxis und Wissenschaft 3. die Isolierung der Kulturen (interkulturelle Sprachlosigkeit).

1. Die Isolierung in der Kirche

Wenn Entwicklungsarbeit der Kirche oder auch Entwicklungshilfe überhaupt mehr ist als eine gelegentlich vom Gläubigen oder vom Steuerzahler erbetene milde Gabe, um in anderen Teilen der Welt Gutes zu tun, dann müssen wir immer wieder feststellen, daß das eigentliche Anliegen der Entwicklungsarbeit weder in den Parteien noch in den Gewerkschaften, noch in der Kirche ein mehrheitsfähiges Thema ist. Immer wieder ist festzustellen, daß die Tendenz besteht, in der Entwicklungshilfe eine Spielwiese zu sehen, die man für Träumer und utopische Weltverbesserer bereithält, damit sie im eigenen Gehege nicht im Wege

stehen. Man paßt lediglich auf, daß sie nicht zu wild werden und ihre Weide nicht verlassen. Die kirchliche Öffentlichkeit wird erst dann aufmerksam, wenn mit dem sozialen Engagement Äußerungen verbunden sind, die mit der Lehre oder der Disziplin der Kirche nicht in Einklang zu stehen scheinen. Theologie der Befreiung, marxistische Gesellschaftsanalyse, kirchliche Basisgemeinschaften mögen hierfür als Hinweise genügen. Zwei Beispiele aus Lateinamerika können dies noch verdeutlichen:

Von 1950 – 1981 arbeitete von Europa aus ein lateinamerikanischer Radiodienst; die Verantwortlichen dieses Radiodienstes suchten immer wieder den Kontakt mit der Hierarchie – vielleicht nicht immer in der geeignetsten Form –, aber es gelang ihnen nicht, eine generelle und ihrer Arbeit entsprechende Aufmerksamkeit zu erzielen, bis dieser Radiodienst im Frühjahr 1981 mit einer Produktion bei verschiedenen lateinamerikanischen Bischöfen größte Bedenken gegen die darin sich widerspiegelnde Christologie und Ekklesiologie hervorrief. Der Sturm war groß und endete mit der Selbstaflösung des Radiodienstes im November 1981.

Das zweite Beispiel: 1975 mußte ich nach Ecuador reisen, da die christliche Gewerkschaftsbewegung sich in einen marxistischen und einen nichtmarxistischen Flügel gespalten hatte. Die Bischöfe waren sehr besorgt und Misereor natürlich auch; wie mir aber Betroffene vor Ort sagten, ist es ihnen in den Jahren zuvor nie gelungen, die Bischöfe für die Arbeit der christlichen Gewerkschaftsbewegung zu interessieren.

Mit beiden Beispielen beabsichtige ich nicht eine Kritik an bestimmten Bischöfen; es handelte sich ja um eine Personengruppe, die meist hoffnungslos überfordert ist und sich nicht retten kann vor Verpflichtungen.

Die Träger kirchlicher Entwicklungsarbeit in der Dritten Welt und die europäischen Hilfswerke, die mit ihnen zusammenarbeiten, stehen manchmal in dem Ruf, ihre *Sorge um die Rechtgläubigkeit* stehe ihrer Sorge um die soziale Entwicklung etwas nach und sie nähmen es mit der Disziplin in der Kirche nicht gar zu ernst. Ein Nährboden für diesen Verdacht ist die ohnehin in fast jeder Ortskirche seit den 60er Jahren sich abzeichnende Polarisierung, die dazu führt, daß das Gespräch schwieriger wird, wenn nicht gar verstummt. Das gemeinsame Suchen oder auch Ringen um Antworten auf brennende Fragen wird in einer solchen Situation leicht abgelöst durch Taktieren. Das Ergebnis ist dann nur allzu oft, daß man nicht mehr das Gespräch sucht, um gemeinsam Lösungen zu finden; vielmehr schottet man sich ab zur Wahrung – durchaus berechtigter – institutioneller Interessen. Man will sich nicht

gefährden. Ist einmal der Weg der Taktik eingeschlagen, so zeugt er zusätzliche Schwierigkeiten, da die jeweils andere Seite Mangel an Loyalität und ungenügende Information vermutet.

Vielleicht gelingt es unseren Partnern in der Dritten Welt und den Hilfswerken in Europa, durch mühsame Kleinarbeit doch nachzuweisen, daß die Bewahrung des rechten Glaubens und die Einhaltung von Sitte und Disziplin auf der einen Seite und die sprengende sowie befreiende Kraft dieses Glaubens im gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Leben auf der anderen Seite durchaus vereinbar sind, ja miteinander vereinbar sein müssen. Nur so kann kirchliche Entwicklungsarbeit sich von dem *latent* vorhandenen Verdacht, kirchlichen Ordnungen abträglich zu sein, befreien.

Jede Diözese und jede Bischofskonferenz wie auch jeder Orden und jede Kongregation hat bei dem ihr zur Verfügung stehenden Personal eine funktionale Arbeitsteilung vorgenommen. Übliche Abteilungen mit dem dazugehörigen Personal sind Pastoral, Schule und Erziehung, Medien, Liturgie und eben auch Entwicklung. Naturgemäß arbeiten Hilfswerke wie Misereor enger mit jenen zusammen, die unmittelbar in der Entwicklungsarbeit stehen. Es kann geschehen, daß dadurch eine *nicht nur finanzielle Schiefelage* in der Ortskirche entsteht. Andere Bereiche fühlen sich vernachlässigt; Eifersucht kommt auf, und die sich benachteiligt fühlen, versuchen manchmal krampfhaft, die Entwicklungsrelevanz ihrer Tätigkeiten in Projektanträgen an Hilfswerke unter Beweis zu stellen, um so ebenfalls an die Fleischtöpfe europäischer Hilfswerke zu gelangen. Tatsächlich besteht die Gefahr, daß für soziale Anliegen und Entwicklungsarbeit mehr Geld vorhanden ist, so daß diese Aktivitäten möglicherweise unter Vernachlässigung anderer wichtiger Bereiche überstark aufgebläht werden.

Ein anderer Aspekt der Isolierung, sogar der inneren Zerrissenheit, ergibt sich daraus, daß kirchliche Entwicklungsarbeit fast immer von *verlorenen kleinen* Gruppen oder gar *Einzelkämpfern* getragen wird. Darin liegt ihre Stärke, aber auch ihre Schwäche. Die einzelnen sehen angesichts der ungeheuren Ausmaße des Elends und der Ungerechtigkeit die – menschlich gesprochen – Hoffnungslosigkeit ihres Ansatzes und ihrer Möglichkeiten, etwas zum Besseren zu wenden. In Anbetracht dieser aufreibenden Erfahrung mag es in ihren Ohren wie Hohn klingen, wenn man ihnen sagt, ihr Einsatz müsse ausgewogen sein, die Kirche müsse sich um alle kümmern. Die Option für die Armen mag für den einzelnen eine radikale, das gesamte Leben prägende Einstellung sein, welche die Vernachlässigung anderer Sorgen durchaus rechtfertigt. Die Kirche insgesamt darf sich jedoch nicht auf Einseitigkeiten festlegen lassen, deswegen haben z. B. die lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla (vgl. *La Evangelización en el Presente y en el Futuro en América Latina*; III. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Bogotá 1979, S. 180 Ziff. 733) festgestellt, die Option der Kirche für die Armen sei eine „opción preferencial“ und nicht etwa eine „opción exclusiva“. Daneben besteht auch die

Gefahr, daß der einzelne sein Aktionsgebiet losgelöst und isoliert von anderen ebenfalls wichtigen Tätigkeitsbereichen sieht und absolut setzt. Wer z. B. die Bedeutung der nichtformalen Bildung erkannt hat und sich darin voll und ganz engagiert, neigt unter Umständen dazu, nicht nur in seiner persönlichen Arbeit, sondern auch theoretisch formale Bildung nicht nur zu vernachlässigen, sondern ihr die Existenzberechtigung geradezu abzusprechen, was natürlich bei all jenen, die ihr Leben dem Schuldienst gewidmet haben, eine Gegenreaktion hervorruft und den an sich guten Ansatz der nichtformalen Bildung bei ihnen in Verruf bringt. So haben wir es immer wieder mit der *Versuchung zur Ausschließlichkeit*, zum trennenden „Entweder – Oder“ anstelle des verbindenden „Sowohl – Als auch“ zu tun . . . Wie nahe Stärke und Schwäche kirchlicher Entwicklungsarbeit in diesem Zusammenhang beieinanderliegen, zeigt eine Weltbankstudie aus dem Jahre 1978 über kirchliche Radioschulen in Lateinamerika (vgl. *Antonio und Rosario Cabezas: La Emisora Regional para el Desarrollo*; Quito 1980, S. 20), die zu dem Ergebnis kommt, vielleicht sei die einzige Konstante, die den Schlüssel zum Erfolg in vielen Radioschulen darstelle, die Leitung durch eine charismatische Person. Dieses Ergebnis mag zwar für die kirchlichen Radioschulen in Lateinamerika als Kompliment verstanden worden sein, es weist aber auch unmißverständlich auf einen großen Nachteil hin, denn Charisma läßt sich nicht durch Statuten festschreiben und durch Institutionen absichern. Die Stärke kirchlicher Entwicklungsarbeit, von unten, unbürokratisch neue Wege zu weisen, ist auch ihre Schwäche, nämlich die Kontinuität des Vorhabens nicht genügend absichern zu können.

Ein anderer isolierender Faktor in Entwicklungsländern liegt oft an den äußeren Umständen, die einen Erfahrungsaustausch oder gar eine Abstimmung mit anderen kirchlichen Entwicklungsaktivitäten einfach nicht zulassen. So konnte ich auf einem Seminar über vocational training, an dem ich 1978 in Ghana teilnahm, feststellen, daß Misereor über die Regierungspolitik des Landes im Berufsschulwesen mehr wußte als die Vertreter der kirchlichen Einrichtungen in Ghana selbst. Und noch größer war meine Überraschung, als ich feststellen mußte, daß die Einrichtungen aus den verschiedenen Diözesen nichts oder kaum etwas voneinander wußten.

Was Hilfswerke hierzu tun können, ist helfen, Brücken zu schlagen, Verbindungen herzustellen und zu versuchen, das Gespräch nach Möglichkeit mit allen Gruppierungen der Kirche in einem Lande weiterzupflegen, damit die Polarisierung nicht verschärft wird.

2. Die Isolierung zwischen Praxis und Wissenschaft

Als Praktiker kirchlicher Entwicklungsarbeit sind Projektverantwortliche und Hilfswerke oft daran interessiert, von Wissenschaftlern und anderen Fachleuten nicht nur zu hören, was sie in der Vergangenheit falsch gemacht ha-

ben, sondern was und wie sie es künftig besser machen könnten. Solange es dabei um „handfeste“ Fragen im technischen oder wirtschaftlichen Bereich eines Projektes geht, macht dies in der Regel kaum Schwierigkeiten grundsätzlicher Art. Alles, was sich nach Maß, Zahl oder Gewicht quantifizieren läßt, ist kein Problem. Schwieriger wird es dort, wo es nicht nur um Quantität und Zwecke, sondern um Qualitäten und Sinn geht. Die Gründe hierfür sind vielschichtig. Hier sei nur kurz versucht, auf Zusammenhänge einzugehen, wie ich sie sehe: Philosophische Schulstreitigkeiten und der vor allem in den Sozialwissenschaften ausgetragene *wissenschaftstheoretische Streit* führt manchmal anscheinend zu einem Wissenschaftspositivismus und Relativismus, in dessen Folge der Eindruck entsteht, als habe die Anerkennung des Wahrheitsanspruchs rational begründeter Wissenschaft ein Ende gefunden. Ein Karikaturist könnte es wie folgt zeichnen: Früher vermochte die Vernunft viel, dann maßte sie sich alles an, heute kann sie nichts mehr. Mit der hieraus resultierenden Legitimationskrise der Wissenschaft ist das verbunden, was Johannes Paul II. am 15. November 1980 im Kölner Dom vor Wissenschaftlern die „Orientierungskrise unserer gesamten wissenschaftlichen Kultur“ nannte. Auf die Objektivität in wissenschaftlichen Arbeiten wird mitunter unter Berufung auf vorwissenschaftliche erkenntnisleitende Interessen ausdrücklich verzichtet. Wahrheit wird verzichtbar, als Erkenntnis gilt, was zum Erfolg führt, und dieser wird durch das erkenntnisleitende Interesse definiert. Statt einem Wahrheitsbegriff, der auf *Einsicht in die Wirklichkeit* abstellt, wird eine Wahrheit postuliert, die nicht mehr ist als Konsens in der Einsicht. Dies ist Konsensstheorie der Wahrheit unter Selbstpreisgabe der kritischen Urteilskraft (vgl. *Martin Kriele*: *Befreiung und Aufklärung*. Plädoyer für die Würde des Menschen; Freiburg, Basel, Wien 1980, S. 91 und S. 157. Diese Erscheinungen sind an den theologischen Wissenschaften und an der Soziallehre der Kirche, der christlichen Sozialethik und verwandten Bereichen, die sich in besonderer Weise für Fragen der kirchlichen Entwicklungsarbeit interessieren, nicht spurlos vorbeigegangen.

Es ist wahrhaftig nichts dagegen einzuwenden, wenn ein Verfasser an den Beginn seiner soziologischen Untersuchung das Bekenntnis setzt, von welchen vorsoziologischen Positionen er ausgeht, welches sein Anliegen ist, worauf er hinaus will, welche erkenntnistheoretischen oder ethischen Optionen er seiner Arbeit zugrunde legt. Wenn diesem Bekenntnis aber die Annahme zugrunde liegt, die Soziologie oder andere Einzelwissenschaften hätten sich mit Fakten zu befassen, Fakten seien wertneutral und Objektivität der Wissenschaft erweise sich in der klugen Einschränkung auf deskriptive Analysen der Fakten und in der Meidung normativer Aussagen (die ja dann nur subjektiv sein können), dann ist es nur noch ein Schritt zu der These, Wissenschaft sei rational, objektiv und wertfrei und dementsprechend seien Werte subjektiv und entzögen sich wissenschaftlichem oder rationalem Diskurs. Wenn dem so wäre, müßten Projektträger oder

Hilfswerke, die an einer wissenschaftlich fundierten Auswertung ihrer Arbeit interessiert sind, sich nicht nach dem Experten umsehen, der fachlich ausgewiesen ist, sondern nach dem, der die „rechte“ Gesinnung aufweist, das gewünschte erkenntnisleitende Interesse glaubhaft macht: dem Haus-Evaluierer als Hofberichterstatler.

Auf dieser Basis betriebene *angewandte Forschung* steht vor zwei Gefahren. Entweder bekennt sich der Forschende zu seinem erkenntnisleitenden Interesse und sieht in diesem Bekenntnis einen Freibrief dafür, den Fakten Gewalt anzutun; oder er scheut sich vor diesem Bekenntnis und liefert nur nach diversen Rastern durchkämmt und sortierte Fakten, die niemandem Orientierungs- und Entscheidungshilfe sind. Beide Alternativen sind in gleichem Maße steril und ungeeignet für ein spannendes und weiterführendes Gespräch zwischen Entwicklungsarbeit und der sie so begleitenden Wissenschaft. Sie werden einem Praktiker die Kühnheit verzeihen, hier unumwunden durch diese grobe Schilderung seinen Eindruck wiederzugeben von dem, was er mit Unbehagen feststellt, wenn er um sich blickt und statt Orientierung oft mehr *Verunsicherung seitens der Theorie* erfährt. Vielleicht bin ich arglos zu weit gegangen. Ich will jedoch anhand einiger konkreter Beispiele noch verdeutlichen, worum es mir geht. Jesuitengeneral *Pedro Arrupe* in einem Brief an die Regionaloberen der Gesellschaft Jesu in Lateinamerika (Können Christen die marxistische Gesellschaftsanalyse übernehmen? In: HK, Mai 1981, 242–246) oder auch der lateinamerikanische Episkopat (vgl. CELAM [Hrsg.]: *Fe Cristiana y Compromiso Social. Elementos para una reflexión sobre América Latina a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*; Lima 1981) warnen vor der kritiklosen Übernahme der marxistischen Gesellschaftsanalyse. Dem gegenüber stehen andere Publikationen (vgl. *Michael van Lay*: *Kirche im Entkolonisierungskonflikt. Eine Fallstudie zum Krieg um die Entkolonisierung Mosambiks 1964–1974*; In: *Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 23*. Herausgeber: Wissenschaftliche Kommission des Katholischen Arbeitskreises *Entwicklung und Frieden*. München 1981, S. 356), in denen eindeutig gefordert wird, die Kirche müsse sich von einem innerkirchlichen Meinungs- und Standpunktpluralismus gegenüber den politisch-sozialen Grundfragen der westdeutschen und der Weltgesellschaft abwenden, wobei ihr die marxistisch orientierte Kapitalismus- und Imperialismusanalyse helfen könne. Selbstverständlich werden mit solchen Grundforderungen auch Erwartungen an die Arbeit der kirchlichen Hilfswerke verbunden.

Die Zeitschrift „Bildung und Erziehung“ widmete ihr Heft vom Oktober 1980 dem Thema *Bildungspolitik und Bildungsreform* in der Dritten Welt. Da Misereor täglich mit Anträgen für Schulen und nichtformale Bildungsprogramme aus der Dritten Welt konfrontiert wird und immer zu einer Entscheidung kommen muß – sei sie nun negativ oder positiv –, studierte ich alle Beiträge in der Erwartung, für die konkrete Projektarbeit Entscheidungshilfen und eine Orientierung zu finden – und war

enttäuscht. In einem abschließenden Beitrag wird rückblickend die Frage behandelt, welchen Beitrag die deutsche sozial- und erziehungswissenschaftliche Forschung der letzten 20 Jahre zur Erhellung der *Wechselbeziehungen zwischen Erziehungswesen und den sozio-ökonomischen sowie politischen Gegebenheiten* in der Dritten Welt geleistet hat (Michael Fremerey: Erziehung und Entwicklung als Gegenstand deutscher Forschung. Rückblick auf eine annähernd 20jährige Suche nach Zusammenhängen, Erklärungen und Perspektiven: In: Bildung und Erziehung. 33. Jahrgang, Heft 5 1980, Stuttgart 1980, S. 475–489).

Das Ergebnis ist sehr bescheiden und lautet: „Die Deonstruktion unrealistischer Konzepte hat Fortschritte gemacht, zur Konstruktion angemessener Modelle konnten jedoch vorerst nur wenige Bausteine zusammengetragen werden“ (a. a. O. S. 488). Das heißt, die Wissenschaft kann mir zwar sagen, wie es nicht gehen soll, sie gerät jedoch ins Stottern, wenn es darum geht, mir zu sagen, wie es gehen sollte. Das Dilemma ist jedoch, daß zwar die Forschung, wie es ein anderer Verfasser in dem Heft „Bildung und Erziehung“ im Zusammenhang mit dem formalen Bildungswesen in der Dritten Welt sagt, sich in eine Art *Wartestand* begeben kann (vgl. Theodor Hanf: Die Schule der Staatsoligarchie. Zur Reformunfähigkeit des Bildungswesens in der Dritten Welt; ebd. S. 426). Dies können aber nicht die Kirche und Erzieher in der Dritten Welt und die Hilfswerke: *ars longa, vita brevis est*.

Sie mögen nun nach diesen Beispielen mir aufmunternd auf die Schulter klopfen und sagen: „Nur Mut, mit Pioniergeist und Entscheidungsfreude an die Arbeit!“ Ich danke Ihnen für diesen gut gemeinten Rat und versichere Ihnen, an uns soll es nicht liegen. Unsere Partner und wir leiden nicht an übertriebener Wissenschaftsgläubigkeit. Aber, gnade uns Gott, ein Diplomand oder Doktorand nimmt ein von uns gefördertes Projekt oder unsere Arbeit im allgemeinen kritisch unter die Lupe, ja entdeckt gar noch unbestreitbare Mängel darin. Wir könnten die Kritik ja noch ertragen, und Insider könnten sie wahrscheinlich noch substantiell anreichern, aber uns graut vor den Auswirkungen in vorschnellen Trugschlüssen derer, die sich in ihren Vorurteilen rasch bestätigt sehen. Wir wissen um die Verwundbarkeit unserer und unserer Partner Arbeit und neigen deswegen dazu zu beschönigen; dies wiederum nährt finstere Verdächtigungen bei denen, die uns argwöhnisch beobachten. Dieser Teufelskreis wäre bei gutem Willen aller Beteiligten leicht zu durchbrechen, aber so einfach ist dies nicht: Denn wo nüchtern ausgewogene Gedankenführung bereits im wissenschaftlichen Raum schwer anzutreffen ist, dort sind in der ohnehin rauheren Atmosphäre der politischen Praxis schwerlich gedeihliche und erspriessliche Auseinandersetzungen zu erwarten. Und noch eins ist zu bedenken: Wo Objektivität und Gelassenheit fehlen und wo Begeisterung allzu oft Wissen ersetzt, und dies ist im Bereich der Entwicklungspolitik leider zu häufig der Fall, dort halten leicht moralisierende, monokausale Erklärungsversuche Einzug. Statt

nüchternem Angehen komplexer Fragestellungen im Bemühen um eine umfassende Sicht, werden inbrünstig Sehnsüchte und Ängste in unbefleckter Philosophentoga schwärmerisch kultiviert, während andererseits die Praktiker sich ihrer schwierigen Hände schämen und sich in blinden Aktivismus stürzen, um ihres Pragmatismus und ihrer Phantasielosigkeit nicht gewahr zu werden. All das mag nur als eine karikierende Vision erscheinen, aber auffallend muß bleiben, wie oft in Fragen der Entwicklungspolitik und der Entwicklungshilfe *Beschwörungsformeln* – Neue-Welt-Wirtschaftsordnung, der Dritte Weg, Authentizität, Identität, Befreiung, alternativer Lebensstil etc. – und Sündenböcke – Multis, Ausbeutung, Imperialismus, Judentum, Kulturimperialismus etc. – den Ton angeben und die Szene beherrschen.

3. Interkulturelle Sprachlosigkeit

Kultur „als neue Dimension der Entwicklungspolitik“ ist nicht mehr umstritten (vgl. Entwicklung und Zusammenarbeit, Beiträge zur Entwicklungspolitik, Bonn 7/8/1981). Aussagen wie: „Die Welt ist kleiner geworden“ oder „Es geht um unsere Entwicklung“ oder „Wir müssen die fremden Kulturen besser kennen“ sind heute allgemein akzeptierte Floskeln, die kein Aufsehen mehr erregen. Freilich, die Praxis sieht anders aus. Hier zählt noch, was man zählen kann. Daher ist es vielleicht treffender, von interkultureller Sprachlosigkeit zu sprechen als von interkultureller Kommunikation – dieser Ausdruck ist zu glatt und trifft nicht die Realität. Da kirchliche Entwicklungsarbeit für sich in Anspruch nimmt, Ziel und Weg ihres Mühens sei der Mensch, und zwar nur der Mensch und der ganze Mensch, ist sie vielleicht in besonderer Weise dazu berufen, feinfühlig Probleme in diesem Bereich festzustellen und auf sie hinzuweisen. Es geht darum zu vermeiden, in Naivität durch Entwicklungshilfe mehr zu zerstören als aufzubauen, die Förderung von Menschen in einem Bereich nicht durch die Zersetzung von Werten in anderen Bereichen zu erkaufen. Wir können für uns nicht mehr die Unschuld der Europäer – Missionare, Eroberer, Kaufleute, Politiker – des ausgehenden Mittelalters oder des 19. Jahrhunderts in Anspruch nehmen, die davon ausgingen, das Abendland, unsere Kultur und Technik seien unbesehen nicht nur anderen Kulturen überlegen, sondern hätten auch zweifellos das Recht, sich auf Kosten anderer Kulturen und Techniken breitzumachen. Aus dem *Zusammenhang zwischen Mission und Entwicklung* ergeben sich hier bestimmte Fragestellungen für die kirchliche Entwicklungsarbeit mit besonderer Schärfe. Es dreht sich nicht nur darum, den Kurzschluß abzuwehren, als sei die einzige menschliche Logik mit Daseinsberechtigung unsere europäische Rationalität oder als sei die einzig legitime Form des Wirtschaftens die Erwerbswirtschaft oder als sei die einzige Form von Glück und Befriedigung der Gewinn an Macht, Lust oder Geld. Solche Engführungen sind in unserer alten Welt zu Hause und wir haben sie inzwischen überall eingeschleppt. De facto le-

ben wir doch so, als zähle nicht die Wahrheit oder die Erkenntnis, sondern der Erfolg (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hrsg.] ebd. S. 26–34). Die eigentliche Gefahr geht aber m. E. nicht von dem offenen, vielleicht sogar zynischen Eurozentrismus aus, sondern von dem gutgläubigen und wohlmeinenden – von dem *schleichenden Eurozentrismus*, dem wir alle erliegen, ohne uns Rechenschaft darüber abzulegen. Es ist doch niemand von uns dagegen gefeit, unsere Probleme und Ansichten auf Situationen fremder Kulturen zu projizieren und die Beseitigung der daraus resultierenden Diskrepanz auch noch großzügig Entwicklungshilfe zu nennen.

Sind wir nicht ständig gezwungen oder wenigstens versucht, von unseren eigenen Vorstellungen, Werten, Erfahrungen, Ängsten und Hoffnungen auszugehen, sie zur *Grundlage der Beurteilung fremder Situationen* zu nehmen und unser Hilfsangebot entsprechend zu formulieren? Oder anders gefragt: Orientieren sich unsere Projekte oder die von uns geförderten Projekte an den Bedürfnissen der Menschen in der Dritten Welt oder orientieren sie sich an unserem Bedürfnis, sog. Hilfe zu leisten? Diese Fragestellung habe ich nicht erfunden, sie steckt implizit in dem Vorwurf, den wir manchmal hören, die von uns geförderten Vorhaben in der Dritten Welt entsprächen eher unserer Hilfsbereitschaft als der tatsächlich empfundenen Not vor Ort, ja die schlichte Existenz von Hilfswerken in Europa führe zu mehr Not in der Dritten Welt. Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es geht nicht um nicht gewollte Nebenwirkungen, sondern darum, ob wir überhaupt in der Lage sind, Entwicklungshilfe anders als durch Zerstörung einheimischer Kulturen, soweit sie sich uns nicht anpassen, zu leisten.

Die *vom Westen ausgeformten Organisationsweisen des staatlichen und gesellschaftlichen Zusammenlebens*, unsere Rechts- und Werteordnung, die Art und Weise zu denken, zu wirtschaften und zu produzieren sind doch im wesentlichen Früchte unserer Kultur, die – ob wir wollen oder nicht – geprägt sind von Judentum und Christentum, griechischer Philosophie und römischer Staatskunst, wie sie uns in der europäischen Geschichte überkommen sind. Diese Zivilisation und Technik als Früchte unserer Kultur sind in ihrem Siegeszug um den Globus ungebrochen – wenn auch bei uns nicht mehr unangefochten. Diese Früchte lassen sich jedoch nicht ohne erhebliche Rückwirkungen auf die verschiedensten Gastkulturen übertragen, ohne diese bis in ihre Wurzeln zu erschüttern. Ich kann bei den Turkan im Norden Kenias keinen Brunnen bohren, ohne ihren Glauben an Gottheiten und Geister zu zerstören. Ich kann ebensowenig eine Massai-Gemeinschaft seßhaft machen und zum Ackerbau anhalten, ohne ihre Familien- und Gesellschaftsstruktur in Innersten zu treffen.

Notgedrungen müssen viele Kulturen sich anpassen oder untergehen (vgl. *Arnold Toynbee: Change and Habit*. London 1966, S. 151); ich sehe keine andere Wahl, denn bei aller Skepsis gegen die „Segnungen“ unserer Zivilisation und Technik sehe ich keine Alternative zu ihnen in

ihrer umfassenden Gesamtheit. Gäbe es eine solche *Alternative* doch, so müßte man immer noch zweifeln, ob es irgendwo den politischen Willen gäbe, diese Alternative durchzusetzen. In dem eben bereits erwähnten Buch „*Fe cristiana y compromiso social*“ wird darauf hingewiesen, daß neben der wirtschaftlichen und politischen Aggression die schwerwiegendste Aggression, unter der Lateinamerika leidet, die kulturelle Aggression sei (vgl. CELAM Hrsg.: *Fe Cristiana y Compromiso Social*, ebd.). So sehen es die Bischöfe für Lateinamerika bereits in Puebla (vgl. CELAM: Puebla, ebd. S. 64). Die kulturelle Aggression, die im Kielwasser des Technologietransfers vonstatten geht, schafft in den traditionellen Wert- und Rechtsordnungen ein Vakuum, das auszufüllen uns selbst äußerst schwerfällt. Insofern sehe ich den jetzigen Zeitpunkt für denkbar ungünstig für den sog. interkulturellen Dialog, denn wir sind in unserem eigenen kulturellen Selbstverständnis sehr unsicher.

Wer nicht unumschränkt *seine eigene Geschichte und seine menschliche Existenz* in all ihren Dimensionen einschließlich der Religion akzeptiert, bringt wohl kaum die Voraussetzungen für interkulturelle Kommunikation mit. Jeder Gesprächspartner muß sich selbst in dem ihm zu eigen gewordenen Instrumentarium selbst bestimmen können und wollen, ehe er das Gespräch mit dem Partner mit anderem kulturellen Hintergrund aufzunehmen in der Lage ist.

Es ist sicher richtig zu fordern, unser normatives Denken müsse sich für das der anderen Kulturen öffnen, wie dies *Johannes Schwartländer* im Zusammenhang mit den Menschenrechten tut, wobei er hinzufügt, dies dürfe nicht zu einer Relativierung des Verbindlichkeitsanspruchs der Menschenrechte noch zu einer Leugnung unserer eigenen Tradition führen (vgl. *Johannes Schwartländer: Demokratie und Menschenrechte im Horizont sittlich-autonomer Freiheit* S. 44; In: *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte, Entwicklung und Frieden*, München 1981). Es ist aber nicht klar, was von der geforderten Öffnung übrig bleibt, wenn etwas später gesagt wird, wer zu Menschenrechten ja sage, müsse auch ja sagen zur modernen (parlamentarischen) Demokratie (vgl. *Schwartländer*, ebd. S. 57; vgl. dazu *Josef Isensee: Menschenrechte – Staatsordnung – Sittliche Autonomie*, ebd. S. 87).

Wie oft kommen uns bei der Beobachtung bestimmter Situationen z. B. in Afrika und Indonesien vorwurfsvoll die Worte „Bestechung“ und „Korruption“ in den Sinn, und es fällt uns schwer zu begreifen, daß der Sachverhalt vor dem Hintergrund örtlicher Wertmaßstäbe nichts anderes bedeutet als das selbstverständliche Erfüllen einer moralischen Verpflichtung als Teil des traditionellen sozialen Netzes in der Großfamilie, im Clan oder im Stamm. – Und ein letztes Beispiel: Ich nehme an, alle Mitarbeiter bei Misereor stehen auf dem Boden des Grundgesetzes; wir alle versuchen, aufrechte Demokraten zu sein, und doch müssen wir uns draußen davor hüten, die parlamentarische Demokratie, wie wir sie als höchste Errungenschaft unserer politischen Kultur vielleicht empfinden,

zum Maßstab der Beurteilung z. B. der zahlreichen Einparteiendemokratien, die uns wie Diktaturen erscheinen, zu nehmen. Andererseits stehen z. B. viele Asiaten fassungslos vor dem inhumanen System der parlamentarischen Demokratie bei uns in Europa, das ja darauf angelegt ist, daß permanent eine doch sehr erhebliche Minderheit in Abstimmungen ihr Gesicht verlieren und Abstimmungsniederlagen einstecken muß. Das ist einfach barbarisch für sie.

Die drei von mir skizzierten Bereiche möglicher Isolierung: in der Kirche, von Wissenschaft und Praxis, zwi-

schen den Kulturen, welche kirchliche Entwicklungsarbeit belasten können, treten natürlich nicht säuberlich getrennt nebeneinander auf, sondern durchwirken und potenzieren einander. Mir scheint wichtig, daß wir uns der Schwierigkeiten bewußt sind und nicht in Kulturbehäbigkeit und Problemwehleidigkeit verfallen. Die Probleme der Menschen in der Dritten Welt sind eben leider Gottes oft nicht so, wie wir es uns wünschten oder wie sie uns ins Konzept paßten. Wir müssen die Isolierung als Gefahr und als Herausforderung sehen und sie nicht resignierend einfach hinnehmen.

Stephan Publ

Länderberichte

Großbritannien vor dem Papstbesuch

Der beschwerliche Auszug der katholischen Kirche aus dem Getto

Der historische erste Besuch eines Papstes in England, Schottland und Wales am Pfingstwochenende war dem ursprünglichen Konzept nach als *pastorale Visite bei der katholischen Minderheit* geplant, „bei meinen katholischen Untertanen“, wie die englische Königin gesagt hatte, um seinen Besuch von dem eines Staatsbesuches zu unterscheiden. Die „katholische“ Dimension wurde jedoch sehr bald in der außerordentlich heftigen britischen Debatte, die dem Ereignis voranging, gesprengt. Der Umstand, daß Johannes Paul II. in der Kathedrale von Canterbury gemeinsam mit dem anglikanischen Primas einen Gottesdienst feiert und der englischen Königin, die verfassungsrechtlich „Governor“ der Church of England und auch oberste Autorität der presbyterianischen Staatskirche in Schottland ist, einen Besuch abstattet, hat symbolische Bedeutung für die gesamte britische Insel.

Zwischen Sympathie und Protest

Für den Papst, dessen Weltsicht stark von seinem polnischen Verständnis des Nationalstaats als Ausdruck der Kultur und Religion eines Volkes geprägt ist, hatte sich bereits der Besuch in der irischen Republik 1979, so triumphal dieser auch verlaufen war, schwieriger erwiesen, als dieser vorher aufgrund gewisser äußerlicher polnischer und irischer Gemeinsamkeiten gedacht haben mochte. Im vereinten Königreich begegnet der Papst einer ganz anderen Welt. Das keltische Wales und Schottland mit ihrem kulturellen Nationalbewußtsein mögen ihn bekannt anmuten. England aber präsentiert eine kompliziertere Situation. Die Engländer sind in neueren Zeiten nicht als besonders religiöses Volk bekannt, aber „die Religion“ hat in ihrer Geschichte und Kultur eine wichtige Rolle gespielt, und in dieser Rolle war das Verhältnis zum Papsttum entscheidend.

Sogar die *Proteste*, die der Papstbesuch bei fanatischen protestantischen Sektenführern wie Pastor Paisley in Nordirland und Pastor Glass in Schottland auslöste, zeugen zumindest von einem tiefen religiösen Gefühl, das sich, so abstoßend und haßerfüllt es auch ist, immerhin von der totalen religiösen Indifferenz der heutigen Gesellschaft abhebt. Die Iren dagegen wehrten sich mit allen Kräften, von der britischen und schottischen protestantischen Union verschluckt zu werden, und bewahrten um so entschlossener ihre Bande mit Rom. Dieser *Irische Faktor* prägt auch das britische historische Verhältnis zur katholischen Kirche. Die „irische Frage“ hat die britische Politik in den letzten 150 Jahren dominiert, und noch heute ist im Rahmen des nordirischen Konflikts der Begriff „katholisch“ praktisch gleichbedeutend mit „irisch-nationalistisch“ oder „republikanisch“, d. h. englandfeindlich.

Der von Heinrich VIII. ausgelöste Bruch mit Rom führte 25 Jahre später unter seiner Tochter Elisabeth I. zur Entwicklung der englischen Staatskirche, die stark romfeindlich war und geliebt ist. Zugleich war sie aber bemüht, einen Ausgleich zwischen Katholizismus und dem „radikalen“ Protestantismus Luthers und Kalvins zu schaffen. Die protestantische Unzufriedenheit mit diesem Kompromiß rief das Entstehen von Dissidentengruppen, nämlich den *non-konformistischen Kirchen*, hervor, die heute mit ihrer presbyterianischen Ordnung genauso weiterbestehen wie die elisabethanische Church of England, wenngleich letztere sich mehr als anglikanische Weltgemeinschaft (mit 70 Millionen Anhängern) denn als englische Staatskirche versteht. Die Unruhe, die der Papstbesuch bei den Nonkonformisten erweckt hat, geht auf ihre alte Furcht zurück, von der Staatskirche übervorteilt zu werden, die einen solchen Anlaß für sich monopolisieren würde.