

UNIVERSITÄT HEIDELBERG

**Das transformative Potential der Begegnung von Sozialethik und
Ekklesiologie im ökumenischen Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft**

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades

Dr. theol.

eingereicht am

18.04.2017

in der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

von Jan Fellhauer.

Prof. Dr. Friederike Nüssel

Erstbetreuerin

Prof. Dr. Ulrich Duchrow

Zweitbetreuer

Jan Fellhauer

Kautzelweg 9, 69190 Walldorf

Handy: 0174/8318907

E-Mail: jfellhau@gmail.com

Ev. Theol. Promotionssem.: 7

Die Abkürzungen in dieser Dissertation folgen Schwertner, Siegfried M.: IATG³ - Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. 3., überarb. und erw. Aufl. 2014 Berlin.

Im Zuge einer Gendergerechten Sprache findet die Binnen-I-Variante Anwendung.¹

Bei der Kennzeichnung der Fußnoten wurde bewusst auf die gängige Verweis-Praxis über a.a.O. und ebd. verzichtet, sofern es sich nicht um dieselbe Fußnote handelt. Diese Darstellungsweise soll zu einer besseren Nachvollziehbarkeit beitragen.

¹ Siehe Universität Heidelberg (2014): http://www.uni-heidelberg.de/md/gsb/gendergerechte_sprache.pdf.

Inhalt	
Vorwort	5
I. Einleitung.....	6
II. Auseinandersetzung mit dem ökumenischen Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft 1948-2013	25
1. Die verantwortliche Gesellschaft: Amsterdam 1948 - Neu Delhi 1961.....	25
1.1 Zusammenfassung.....	34
2. Integration befreiungstheologischer Aspekte: Genf 1966 - Nairobi 1975	38
2.1 Genf 1966: Weiterentwicklung und Transformation	38
2.2 Uppsala 1968: Ein strukturorientiertes Entwicklungsverständnis	43
2.3 Montreux 1970: Die Geburtsstunde von CCPD	46
2.4 Löwen 1971: Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit	49
2.5 Bangkok 1973: Die zwei Dimensionen des Heils.....	52
2.5.1 Exkurs zur lateinamerikanischen Theologie der Befreiung	65
2.6 Bukarest 1974: Humanisierung des Fortschritts	88
2.7 Montreux II 1974: Die reiche Kirche und die Armen.....	92
2.8 CCPD Bossey Workshop 1974: Dominanz und Abhängigkeit	94
2.9 Nairobi 1975: Gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gesellschaft (JPSS).....	98
2.10 Zusammenfassung.....	104
3. Die Armen und die Kirche: Bossey 1976 – Rom 1980.....	109
3.1 Bossey 1976: Das Konzept der self-reliance	109
3.2 Zürich 1978: Ein neues Paradigma politischer Ökonomie	111
3.3 Kingston 1979: Einheit der Kirche und der Menschheit	115
3.4 Boston 1979: Glaube, Wissenschaft und die Zukunft.....	116
3.5 Melbourne 1980 (Teil I): Gute Nachricht für die Armen	118
3.6 Exkurs: Julio de Santa Ana und die gute Nachricht für die Armen.....	119
3.7 Melbourne 1980 (Teil II): Gute Nachricht für die Armen.....	125
3.8 CCPD-Studie 1980: Transnational Corporations, Technology and Human Development	128
3.9 Zusammenfassung.....	131
4. Die Begegnung von Sozialethik und Ekklesiologie: Vancouver 1983	134
4.1 Zusammenfassung.....	143
5. Das Ringen um die Einheit im konziliaren Prozess: Glion 1986 - Bossey 1993	146
5.1 Glion 1986: Ein ekklesiologischer Rahmenplan.....	146
5.2 AGEM 1987: Das internationale Finanzsystem.....	147

5.3	Basel 1989: Das Basler Ereignis: Ein Ruf zur Umkehr	156
5.4	Seoul 1990: Ethik ohne Ekklesiologie	159
5.5	Canberra 1991: Die politische Ökonomie des Heiligen Geistes.....	163
5.6	EKD-Denkschrift 1991: Der Beitrag der sozialen Marktwirtschaft	171
5.7	AGEM 1992: Die Gerechtigkeit Gottes als vorrangige Option für die Armen	173
5.8	Rønde 1993: Kirche ist Koinonia-Ethik.....	187
5.9	Bossey 1993: Nachhaltiges Wachstum	189
5.10	Zusammenfassung.....	193
6.	Der processus confessionis: Kitwe 1995 – Accra 2004	196
6.1	Kitwe 1995: status confessionis	196
6.2	Exkurs: status confessionis	198
6.3	Debrecen 1997: processus confessionis	204
6.4	Harare 1998: Die Sklaverei unserer Zeit.....	210
6.5	Der AGAPE-Prozess: Wirtschaften im Dienst des Lebens	215
6.5.1	Bangkok 1999	215
6.5.2	Budapest 2001	216
6.5.3	Fiji 2001	218
6.5.4	Soesterberg 2002	219
6.5.5	Buenos Aires 2003.....	223
6.6	Winnipeg 2003: Die Gemeinschaft des Leibes Christi.....	227
6.7	Accra 2004: Therefore we reject.....	231
6.8	Zusammenfassung.....	235
7.	Perspektivische Integration: Porto Alegre 2006 – Busan 2013.....	242
7.1	Das AGAPE-Dokument.....	242
7.2	Porto Alegre 2006: Entspricht die Agape des Nordens nicht der AGAPE des Südens?.....	255
7.3	Das PWE-Programm: Der Zusammenhang von Armut, Reichtum und Umwelt	262
7.3.1	Dar es Salam 2007	263
7.3.2	Guatemala Stadt 2008.....	265
7.3.3	Chiang Mai 2009	266
7.3.4	Budapest 2010	267
7.3.5	Calgary 2011.....	268
7.3.6	Bogor 2012	269
7.4	Greed Line Study: Die Obergrenze der Gier	272

7.5 São Paulo 2012: Die Verwerfung der Ideologie des Empire.....	283
7.6 Kreta 2012: Die Missionserklärung Gemeinsam für das Leben.....	289
7.7 Busan 2013: Ein Pilgerweg zu Gerechtigkeit und Frieden.....	297
7.8 Zusammenfassung.....	302
III. Gesamtzusammenfassung, Würdigung und Anmerkungen aus evangelikaler Perspektive	307
Literaturverzeichnis	323

Vorwort

Mein Dank gilt Frau Prof. Dr. Friederike Nüssel und Prof. Dr. Ulrich Duchrow, die mir in der Promotionszeit betreuend zur Seite standen. Ihnen habe ich die Beschäftigung mit dem ökumenischen Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft zu verdanken. Durch sie wurde ich einerseits auf die entscheidende anthropologische Dimension des Themas sowie die Diskussion um die Werte aufmerksam gemacht, andererseits auf die Zentralität der Denkkategorien, welche dem ökumenischen Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft unterschwellig inhärent sind.

Ferner möchte ich allen Menschen, die mich auf dem Weg bis zur Fertigstellung dieser Arbeit im Gebet begleitet haben, meinen Dank aussprechen. Diese sind u.a.:

- meine Mutter Ursula Fellhauer;
- meine Großeltern und die weitere Familie Fellhauer, Golter und Odoyo;
- Familie Epah, Konyango, Lewis, Walter, Waskow;
- Andreas Rennig, der diese Arbeit Korrektur gelesen hat.

Ein ganz besonderer Dank gilt meiner Ehefrau Beryl Konyango-Fellhauer, die mir Freiräume zur Verfassung dieser Dissertation geschaffen hat und mich ebenfalls im Gebet unterstützte.

Am meisten danke ich Gott, Jesus Christus, der das Schwache der Welt auserwählt hat, um das Starke zuschanden zu machen. Soli Deo Gloria.

Ich widme diese Arbeit den Geschwistern in aller Welt, die unter dem Joch der Strukturen leiden – vergebte uns.

I. Einleitung

Ein erster Zugang zu dem Thema der Weltwirtschaft bietet die „Frage, welche Wirtschaftsordnung am besten Effizienz und Humanität verbindet“². Hier lässt sich urteilen: „Wo Ökonomie und Menschlichkeit in Widerspruch zueinander geraten, stimmt etwas an der ökonomischen Ordnung nicht mehr“³. Als Problem kommt die Weltwirtschaft in Betracht, wenn sich das Verhältnis von Effizienz und Humanität zu Ungunsten Letzterer auswirkt. Dies lässt sich paradigmatisch⁴ am Beispiel des Hungers⁵ mit einem Zitat von Jean Ziegler beschreiben:

„Der jährliche Hungertod von mehreren zehn Millionen Männern, Frauen und Kindern ist der Skandal unseres Jahrhunderts. Alle fünf Sekunden verhungert ein Kind unter zehn Jahren“⁶.

Ca. 18 Millionen Menschen sterben pro Jahr durch Unterernährung und Hunger, sie sind die Haupttodesursachen der Menschen.⁷ Im Jahr 2010 stammten von 925 Millionen hungernden Menschen weltweit, allein 578 Millionen aus Asien und der Pazifik Region und 239 Millionen aus Schwarzafrika.⁸ Diese Zahlen stehen beispielhaft für einen geographischen Hungerschwerpunkt, welcher auch schon in früheren Jahren (1990 und 2007) so bestand und sich in den Jahren 2010 und 2012 ebenfalls fortsetzte.⁹ Dabei beheimatete die Dritte Welt¹⁰ fast hundert Prozent aller unterernährten Menschen.

² Honecker (1995), 432.

³ EKD (2014), Die Verbindung von Freiheit und Gerechtigkeit.

⁴ Es gibt eine Vielzahl sozio-ökonomischer und miteinander wechselwirkender Auswirkungen auf den Menschen. Darunter befinden sich neben Hunger u.a.: fehlende Trinkwasserversorgung, Luft- und Wasserverschmutzung, fehlende Partizipation an der Wirtschaft, Wohnungslosigkeit, Analphabetismus, Zwangs- und Kinderarbeit, Menschenhandel, Prostitution, Verschuldung, Lohnsklaverei, psychische Erkrankungen, etc.

⁵ Ziegler (2012), 26: „Für Erwachsene hat die Weltgesundheitsorganisation (WHO) ein Existenzminimum von 2200 Kilokalorien festgesetzt. Darunter kann der Erwachsene seine Lebenskraft nicht mehr ausreichend herstellen“. Siehe auch a.a.O., 31f.: Grundsätzlich lassen sich a) „struktureller“ und b) „konjunktureller“ Hunger unterscheiden: a) „Der strukturelle Hunger resultiert aus den unzulänglich entwickelten Produktionsstrukturen der Länder des Südens“; b) der „konjunkturelle“ Hunger resultiert aus Naturkatastrophen, Kriegen und Wirtschaftskrisen.

⁶ Ziegler (2012), 14f.

⁷ Vgl. Ziegler (2012), 28. Zur Erfassungsmethode dieser Zahlen siehe a.a.O. (2012), 29f.

⁸ Siehe Ziegler (2012), 41.

⁹ Im Folgenden vgl. Ziegler (2012), 42f.45.

¹⁰ Duden Wirtschaft von A-Z (2016), Art. Dritte Welt: Die Dritte Welt ist eine „umstrittene Bezeichnung für wirtschaftlich unterentwickelte Staaten Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, die früher meist Kolonien waren. Die Zuordnung wird aufgrund verschiedener Kennzahlen, z. B. Pro-Kopf-Einkommen, industrieller Entwicklungsstand, Bildungsstand und Lebenserwartung vorgenommen. Dritte Welt war ursprünglich die Sammelbezeichnung für die Staaten, die während der Zeit des Ost-West-Konflikts zwischen den demokratischen westlichen Industriestaaten (‘Erste Welt’) und den kommunistischen östlichen Staaten (‘Zweite Welt’) standen“.

Wenngleich die Zahl der weltweit Hungernden im Vergleich zu Beginn der 70er Jahre in den ersten fünf bis sieben Jahren nach der Jahrtausendwende nur geringfügig niedriger war, so darf man doch positiv vernehmen, dass der prozentuale Anteil der Hungernden an der Weltbevölkerung in diesem Zeitraum von 26% auf 13% gefallen ist. Der Kampf gegen den Hunger wurde durch das Recht auf Nahrung in Artikel 25 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 formuliert.¹¹ Eine „Wirtschaft im Dienst des Lebens“ widmet sich diesem Kampf. Im blanken Widerspruch dazu steht jedoch die Verteilung der Nahrung durch die Weltwirtschaft; so schreibt Jean Ziegler weiter:

„[...] In ihrem augenblicklichen Zustand könnte die Weltwirtschaft problemlos zwölf Milliarden Menschen ernähren, was gegenwärtig fast der doppelten Weltbevölkerung entspräche“¹².

Diese Beobachtung gibt Anlass zu der Frage, ob die Weltwirtschaft den Hunger nicht nur nicht ausreichend bekämpft, sondern ihn gar fördert.

Schon zwischen 1961 und 1981 steigerte sich die Verwendung von Getreide als Viehfutter um 10%, von 37% auf 47%. Zweieinhalb Milliarden Menschen hätten mit dieser Menge an Getreide ernährt werden können, welches größtenteils wörtlich „inkarnierte“ und als Fleisch auf den Tellern der Industrielandbewohner und in den Fressnapfen von Hunden und Katzen landete.¹³ „Hunger wird produziert“¹⁴ lautet daher das Urteil Rudolf Strahms.

In dieser Dissertation sollen die Bezeichnungen Erste, Zweite und Dritte Welt besonders als ein Verweis auf die katastrophalen sozio-ökonomischen Zustände in den Nicht-Erste-Welt-Ländern aufgenommen werden.

¹¹ Auszug aus Vereinte Nationen (1948), Artikel 25: „Jeder hat das Recht auf einen Lebensstandard, der seine und seiner Familie Gesundheit und Wohl gewährleistet, einschließlich Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Versorgung und notwendige Sozialleistungen, sowie das Recht auf Sicherheit im Falle von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Invalidität oder Verwitwung, im Alter sowie bei anderweitigem Verlust seiner Unterhaltsmittel durch unverschuldete Umstände“.

¹² Ziegler (2012), 14f.

¹³ Siehe Strahm (1985), 45f. Diese divergente Verteilung betraf auch andere Bereiche siehe a.a.O., 12-17: Die Industrieländer stellten 1980 mit 26% weniger als ein Drittel der Weltbevölkerung dar, dennoch belief sich ihr Anteil an der weltweiten Produktion auf 78%, am Energieverbrauch auf 81%, am Kunstdüngerverbrauch auf 70%, am Traktorenbesitz auf 85%, am Eisenerzverbrauch bzw. an dessen Weiterverarbeitung auf 88% und an der Rüstungsindustrie auf 87%. Der Anteil am Energieverbrauch innerhalb der Industrieländer entfiel wiederum am höchsten auf die USA mit mehr als doppelt so viel wie die Gesamtheit der Entwicklungsländer.

¹⁴ Strahm (1985), 39: „Auf der Welt gibt es an sich genügend Nahrung für alle Menschen. Hunger und Fehlernährung sind nicht ein Mangelproblem, sondern die Folge ungleicher Verteilung zwischen Ländern, Regionen, Einkommensklassen und sogar innerhalb der Dörfer und Haushalte. [...] Nach FAO-Schätzungen waren in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre in der Dritten Welt 435 Millionen Menschen beträchtlich unterernährt: 304 Millionen in Asien, 72 Millionen in Afrika, 41 Millionen in Lateinamerika und 19 Millionen im Nahen Osten“.

Zu dieser Produktion des Hungers trägt die liberalisierte, staatlich nicht ausreichend regulierte Privatisierung von Land drastisch bei: Allein im Jahre „2010 wurden in Afrika von amerikanischen Hedgefonds, europäischen Banken, saudischen, südkoreanischen, singapurischen, chinesischen etc. Staatsfonds 41 Millionen Hektar Ackerboden gekauft, gepachtet oder ohne Gegenleistung übernommen“¹⁵. So erhielt beispielsweise der texanische Konzern Nile Trading and Development Inc. 600 000 Hektar südsudanesisches Land (1% des Landes) für den Preis von 25 000 Dollar, also 3 Cent pro Hektar.¹⁶ Die zweihundert führenden Agrarkonzerne beherrschen 25% der weltweiten Herstellung von Lebensmitteln.¹⁷ Allen voran ist Cargill, „der mächtigste Getreidehändler der Welt“¹⁸.

Paradigmatisch ist das Beispiel des Hungers eben deswegen, da sich an ihm die Ambivalenz der Weltwirtschaft demonstriert, der eine tiefer liegende Spaltung der Weltbevölkerung in arm und reich zugrunde liegt. Übersteigerte ökonomische Effizienz auf der einen Seite, wie sie u.a. bei der Privatisierung von Land Anwendung findet, führt zu schwerwiegender Exklusion von Bevölkerungsgruppen auf der anderen Seite. In diesem Zusammenhang lässt sich von Hyperinklusion und Hyperexklusion sprechen. Dabei sind In- und Exklusion zwei Seiten einer Medaille: „Die Exkludierenden bedürfen geradezu der Exkludierten, um ihre Inklusion sichtbar werden zu lassen“¹⁹. Mit der Bezeichnung „Neue Armut“ lässt sich ökonomische Exklusion besonders gut beschreiben.²⁰ Hier greift der Inklusions-Exklusionsmechanismus bei welchem die Kapitalakkumulation einer Elite zur Exklusion anderer führt,²¹ welches sich maximal als Ausschluss aus der Arbeitswelt, dann aber auch aus dem Konsum darstellt.²²

¹⁵ Ziegler (2012), 281. Anders sieht dies Sachs (2005), 429: „Die Globalisierungsgegner sollten mittlerweile begriffen haben, dass in erster Linie die Globalisierung die Zahl der in extremer Armut lebenden Menschen seit 1990 in Indien um 200 Millionen und in China um 300 Millionen verringert hat. Diese Länder und viele andere mehr wurden von den multinationalen Konzernen keineswegs ausgebeutet; vielmehr führten die ausländischen Direktinvestitionen (FDI) und in deren Gefolge die Exporte zu einem beispiellosen Wachstumsschub. Die Globalisierungsgegner vertreten meines Erachtens die richtige ethische Überzeugung und haben das Herz auf dem rechten Fleck, aber ihre Diagnose der zugrunde liegenden Probleme ist falsch“.

¹⁶ Siehe Ziegler (2012), 282.

¹⁷ Vgl. Ziegler (2012), 140.

¹⁸ Ziegler (2012), 142.

¹⁹ Noack (2014), 9.

²⁰ Noack (2014), 70.

²¹ Vgl. Noack (2014), 74.

²² Siehe Noack (2014), 79.

Problematisch ist im Besonderen die Kopplung von Wirtschaftssystem mit anderen Teilsystemen. So folgt auf die ökonomische Exklusion oftmals die Exklusion aus anderen Teilsystemen.²³

Mit der Untersuchung des ökumenischen Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft soll die parallel zur wirtschaftlichen Globalisierung stattfindende Globalisierung der christlichen Wirtschaftskritik auf der Ebene der Ökumene nachgezeichnet werden.

Die vorliegende Dissertation ist dem Fach Systematische Theologie zuzuordnen. Sie weist inter- und intradisziplinäre Bezüge auf: Der maßgebliche interdisziplinäre Bezug besteht zur Ökonomie. Obzwar der thematische Gegenstand fachlich gesehen jenseits der Theologie liegt, so hat er doch seinen *locus classicus* innerhalb der „ordo triplex hierarchicus“ der Dogmatik lutherisch-evangelischer Kirchen. Auch weitere *loci* wie Anthropologie, Soteriologie, Pneumatologie und Ekklesiologie kommen in der Auseinandersetzung mit der globalen Wirtschaft in den Blick. Die systematisch-theologische Verarbeitung findet des Weiteren in der angewandten Wirtschafts- bzw. Sozialethik statt. Diese Grundkonstellation deutet an, dass der ökumenische Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft in der reziproken Beziehung zwischen Dogmatik und Ethik seinen theologischen Rahmen hat. Er stellt eine Kohärenzprobe des christlichen Glaubens in Wort und Tat dar, an der sich erweisen muss, ob und wie das geglaubte Wort Fleisch wird.

Das Thema soll auf vierfache Weise begrenzt werden:

- 1) Der zeitliche Rahmen ist – nach einer kurzen Rückblende der ersten Diskussionsphase (1948-1961) – die Periode zwischen der Weltkirchenkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ (1966, Genf), welche als Wende zu einer Theologie der Revolution galt, und der 10. ÖRK Versammlung (2013, Busan).
- 2) Inhaltlich beschränkt sich die Arbeit auf die wesentlichen Prozesse innerhalb des ÖRK, wobei in einer fortgeschrittenen Diskussionsphase bedeutsame Akzente aus KEK, LWB und RWB thematisiert werden. Die Einbeziehung röm.-kath. Sozialethik und deren Kooperation mit dem ÖRK, wie beispielsweise über SODEPAX, wird aus Umfangsgründen ausgelassen.

²³ Siehe Noack (2014), 76f.

3) Fachlich gebührt der Theologie das Primat gegenüber der Ökonomie, was sich aus der Verankerung der Promotion im Fachbereich der Theologie ergibt.

4) Sachlich ergibt sich schließlich eine Begrenzung, welche dem Umstand der Komplexität des ökumenischen Diskussionsprozesses geschuldet ist.²⁴ Diese Komplexität setzt sich verallgemeinernd aus vier Variablen zusammen:

a) aus der Verschiedenheit der kulturellen und theologischen Prägung der am Prozess Beteiligten;

b) aus den sich daraus ergebenden Differenzen bzw. der Polyphonie im sozioökonomischen und theologischen Erkenntnisprozess;

c) aus der Vielgestaltigkeit der daraus resultierenden Handlungsoptionen;

d) aus der „Unschlüssigkeit der ökumenischen Bewegung“²⁵ im Hinblick auf ihre Ziele, Methoden und Träger.

Die interne Verarbeitung und der gesetzte organisatorische Rahmen des Diskussionsprozesses machen sich in den Dokumenten fortlaufend in Form von unausgeglichene Positionen und abstrakten Allgemeinplätzen bemerkbar. Weder die eindeutigen Motive der Entscheidungsfindung bei den Beschlüssen noch die Dynamik als solche können nachgezeichnet werden. Sie müssten erfahren worden sein und unterlägen selbst dann subjektiven Beobachtungskriterien.

Die vier genannten Variablen stellen den Verfasser als externen Beobachter daher vor ein erkenntnistheoretisches Problem bei der Organisation des Stoffes. Er ist zu „Reduktionsverfahren“²⁶ gezwungen. Reduktion impliziert Selektion, wobei sich, nach Verfassermeinung mit jeder Selektionsentscheidung die Werteprämissen des Beobachterstandpunktes unterschwellig mit eintragen.²⁷ Ipso facto muss der Position des Verfassers Rechnung getragen werden, bevor eine Reduktion erfolgen kann.

²⁴ Siehe Luhmann (2004), 267: „Ein Sachverhalt ist komplex, wenn er aus so vielen Elementen besteht, daß diese nur selektiv zueinander in Beziehung treten. Sowohl operativ als auch in der Beobachtung setzt Komplexität daher immer ein Reduktionsverfahren voraus, das ein Muster der Selektion von Beziehungen festlegt und anderen Möglichkeiten der Verknüpfung von Elementen als bloße Möglichkeiten vorläufig ausschließt (‘potentialisiert’)“. Zu den verschiedenen Definitionen von Komplexität siehe auch Rittmann (2013), 30f.

²⁵ Raiser (1989), 11. Zu den einzelnen Punkten siehe a.a.O., 11-49.

²⁶ Luhmann (2004), 267.

²⁷ Vgl. hierzu die Vorstellung des Radikalen Konstruktivismus, wie sie Ernst von Glasersfeld (1996) dargelegt hat, welche vom Verfasser allerdings nicht geteilt wird. Stattdessen liegt ihm der Gedanke der *konstruktiven* Unterscheidung wie ihn Spencer-Brown (1969) in den „Laws of Forms“ vertrat, nahe.

Der Autor versteht seinen theologischen Standort – hinsichtlich des Kampfes „*der Liebe Gottes gegen die Mächte des Bösen*“²⁸ - vor allem durch zwei Erfahrungen gekennzeichnet: Erstens durch die persönliche Heilserfahrung in der Begegnung mit seinem Herrn und Erlöser Jesus Christus; zweitens durch einen elfmonatigen Dienst mit den Armen an den Armen in Guatemala.²⁹ Die Verschränkung der Erfahrungsebenen des rechtfertigenden Glaubens und der heilsamen Solidarität mit den Armen führte zum einen zur Aufnahme einer ehrenamtlichen Tätigkeit bei der Heidelberger Initiative für Obdachlose H.O.P.E. e.V.³⁰, zum anderen zu dem Promotionsvorhaben selbst. Letzteres stellt gewissermaßen die akademische Verarbeitung des Erfahrenen dar. Die Begegnung mit Christus und mit den Armen hat eine sukzessive Reflexionsbewegung angestoßen, welche auf die Auseinandersetzung mit den globalen Prozessen der Ökonomie hinausgelaufen ist. Parallel dazu wurde der Verfasser von Prof. Ulrich Duchrow auf den Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft in der Ökumene aufmerksam gemacht. Diese Reihenfolge, Erfahrung - Reflexion, verleiht der Promotion als Ganzes einen pragmatischen Charakter, in welcher das Nachdenken geschieht, „weil wir handeln müssen, nicht umgekehrt“³¹. Biblisch ausgedrückt geht es um „die Offenbarung des Geistes zum Nutzen“ (1.Kor 12,7) für den Leib Christi.

Bei der Sichtung der ökumenischen Dokumente stieß der Verfasser erneut auf diese selbst erfahrene, doppelte Begegnung mit Christus und den Armen. Es ist sein Anliegen, dieses Verhältnis im ökumenischen Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft nachzuzeichnen und die dogmatisch-ethische Fragestellung: „Was steht in dem Gesetz geschrieben? Wie liest du?“ (Lk 10,26)³² dadurch zu beleuchten. So versteht sich diese Dissertation erstens als ein Beitrag, bei dem primär der Hauptstrang der Entwicklung des ökumenischen Diskussionsprozesses zur Weltwirtschaft deskriptiv anhand der

²⁸ Duchrow (1980), 26.

²⁹ Über den Verein „Solidarität mit Guatemala e.V.“ verbrachte der Autor elf Monate bei lateinamerikanischen Franziskanerschwestern, um mit ihnen gemeinsam guatemalteken Waisen, Halbwaisen und verarmten Kindern zu helfen. Den zwei genannten Dimensionen könnten sicherlich noch weitere Erfahrungen zugeordnet werden wie die Ehe mit einer Kenianerin sowie der intensive Kontakt zu afrikanischen, amerikanischen, lateinamerikanischen und deutschen Christen verschiedener Denominationen.

³⁰ www.hopeministry.de.

³¹ Vgl. Hellmann (2010), 147.

³² Vgl. Haslinger (2009), 246-262 zum Samaritergleichnis.

Beschlüsse der ökumenischen Trägerorganisationen verfolgt wird; zweitens als ein Versuch einer Verhältnisbestimmung zwischen christlichem Glauben und Weltwirtschaft, wie er in der Ökumene stattgefunden hat.

Eine vollständige Zusammenfassung und Auswertung des ökumenischen Diskussionsprozesses zur Weltwirtschaft im Zeitabschnitt von 1966 bis zur Gegenwart liegt bislang noch nicht vor. Damit liefert diese Erörterung einen besonders wertvollen und notwendigen Beitrag, mit dem u.a. die bestehende Forschungslücke ab Mitte der 90er Jahre bis zur Gegenwart aufgearbeitet wird. Aufgenommen werden kann aber u.a. das - unter der Mitarbeit von Wolfram Stierle erstellte - Quellenmaterial („Ethik für das Leben“, 1996) sowie sein Buch: „Chancen einer ökumenischen Wirtschaftsethik“, 2001. Zudem ist das Werk „Orthodoxie und Ökumene: Gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, 1999 von Stylianos Tsompanidis zu nennen. Einen weiteren Betrag liefert die „Ökumenische Sozialethik“, 1994 von Martin Robra. Zuletzt sei auf die Veröffentlichungen von Ulrich Duchrow im Rahmen von Kairos Europa und seiner Autorentätigkeit verwiesen, welcher die beschriebenen Prozesse seit langer Zeit begleitet hat.

Der Terminus „Weltwirtschaft“ soll als Gesamtheit aller „globalen und ökonomischen Verflechtungen und Beziehungen zwischen verschiedenen Staaten der Erde, die durch den Außenhandel sowie durch Transaktionen und Bewegungen von Kapital und Arbeitskräften zwischen unterschiedlichen Volkswirtschaften entstehen“³³ verstanden werden. Die Expansion der Weltwirtschaft ist mit dem Fortschreiten des „Welthandels“ verbunden, welcher den internationalen Warenhandel umfasst.³⁴ In diesem „Beziehungsgefüge der unterschiedlichen Akteure“³⁵ gilt „Wirtschaft“ als Inbegriff aller Tätigkeiten bzw [sic] Lebenssachverhalte, die der Versorgung der Menschen mit knappen Gütern und Dienstleistungen dienen“³⁶.

Diese kontextualisierungs-offene Definition der Weltwirtschaft befähigt zu einer Annäherung an die jeweils zeitlich gebundene, konkrete Gestalt der globalen Ökonomie.

³³ Bpb, Lexikon der Wirtschaft, Artikel „Weltwirtschaft“.

³⁴ Vgl. bpb, Lexikon der Wirtschaft, Artikel „Weltwirtschaft“.

³⁵ Tietje (2009a), 4.

³⁶ Tietje (2009a), 4.

Eine geschichtliche Annäherung an das Thema der Weltwirtschaft ist *eigentlich* „unerlässlich“³⁷, kann aber aus Platzgründen in der vorliegenden Arbeit nicht ausführlich vorgenommen werden. Vielmehr soll im Weiteren über einen komprimierten Abriss der jüngeren Weltwirtschaftsgeschichte ein Zugang zum Herzstück der gegenwärtigen „global economy“ gefunden werden. Dabei soll es sich um eine Problembeschreibung handeln, bei welcher wirtschaftskritische Stimmen mitaufgenommen werden, um die oder den LeserInn für die Situation der Weltwirtschafts-Opfer zu sensibilisieren. Die hierbei entstehende subjektiv-perspektivische Darstellung³⁸ soll bewusst als Ausdruck einer vorrangigen Option für die Armen miteingebracht werden.

³⁷ Duchrow (1991), 7: „Mit der Eroberung Amerikas ab 1492 beginnt die neuzeitliche Geschichte als von Europa bestimmte Weltgeschichte. Sie ist geprägt von verschiedenen Gestalten des kapitalistischen Systems, in dem verschiedene Handlungssubjekte dem Grundgesetz der gewinnbringenden Kapitalverwertung folgen. Hauptakteure werden die Bank-, Handels- und Industrieunternehmen, die mit wechselnden politischen und gesellschaftlichen Bündnispartnern innerhalb von Europa (später auch in den USA und Japan) Machtzentren aufbauen, mit Hilfe derer zunehmend die ganze Welt durchkapitalisiert wird. Die Geschichte des kapitalistischen Weltsystems und auch des Widerstands dagegen zu kennen, ist für heutiges verantwortliches Handeln unerlässlich“.

³⁸ Zum Problem der Abhängigkeit von Sprach- und Weltbild und ein Vorschlag zum möglichen Umgang damit aus pragmatischer Perspektive siehe Hellmann (2010), 151-159.

Der Kolonialismus,³⁹ die Industrielle Revolution,⁴⁰ der Erste Weltkrieg,⁴¹ die Weltwirtschaftskrise ab 1929,⁴² der Zweite Weltkrieg⁴³ und das Bretton-Woods-

³⁹ Rodney (1973), 162: „Colonialism was not merely a system of exploitation, but one whose essential purpose was to repatriate the profits to the so-called ‘mother country’“. A.a.O. (1973), 187f.: „But, Africa’s contribution to European capitalism was far greater than mere monetary returns. The colonial system permitted the rapid development of technology and skills within the metropolitan sectors of imperialism. It also allowed for the elaboration of the modern organizational techniques of the capitalist firm and of imperialism as a whole. Indeed, colonialism gave capitalism an added lease of life and prolonged its existence in Western Europe, which had been the cradle of capitalism. [...] At the end of colonialism (say 1960), Europe was on the verge of another epoch – that of nuclear power. It is common knowledge that the gap between the output of the metropolises and that of the colonies increased by at least fifteen to twenty times during the epoch of colonialism“. Vgl. Duchrow (1991), 19: Das Dreiecks-Geschäft: Baumwolle, Zucker und Tabak kamen von amerikanischen Plantagen auf den europäischen Markt und brachten den Kaufleuten enorme Gewinne ein. Die zu Tüchern verarbeitete Baumwolle sowie Gewehre verschiffte man nach Afrika und tauschte sie gegen Sklaven. Letztere wurden nach dem Abtransport nach Amerika an die dortigen Plantagenbesitzer verkauft. Ein Teil des daraus gewonnenen Geldes wurde zum Erwerb von Baumwolle, Zucker und Tabak verwendet, der andere Teil des Geldes durfte als Gewinn verzeichnet werden. A.a.O., 24: „Mithilfe der Kapitalakkumulation durch Kolonial- und Sklavenhandel finanzierte England die industrielle Revolution. Freihandel und Lohnarbeit in der Form des ‘Manchesterkapitalismus’ erweisen sich als profitlicher, verglichen mit merkantilistischen Protektionismus und Sklavenarbeit“. Anders Sachs (2005), 51: „Die Vorteile Großbritanniens ergaben sich also aus einer Mischung sozialer, politischer und geographischer Faktoren. [...] In anderen Regionen der Welt fehlten solche günstigen Voraussetzungen ganz oder teilweise, weshalb sie den Übergang zum modernen Wirtschaftswachstum erst später vollziehen konnten. In den besonders benachteiligten Ländern ist er bis heute nicht erfolgt“.

⁴⁰ Sachs (2005), 49: „Der entscheidende Durchbruch kam mit Isaac Newtons Principia Mathematica im Jahr 1687, einem der wichtigsten Bücher, die jemals geschrieben wurden“. Acemoglu (2014), 140: „Die Wucht der Industriellen Revolution ging vom Markt aus, der profitable Bedingungen bot, neue Technologien zu entwickeln und anzuwenden. Der inklusive Charakter des Marktes erlaubte den Menschen, ihre Fähigkeiten in den richtigen Branchen einzusetzen. Außerdem stützte sich der Markt auf Bildung und Fachwissen, und das relativ hohe Ausbildungsniveau, jedenfalls nach den Maßstäben der damaligen Zeit, begünstigte das Auftreten von Unternehmern, welche die neuen Technologien in ihren Betrieben einsetzen wollten und dafür qualifizierte Mitarbeiter brauchten. Es ist kein Zufall, dass die Industrielle Revolution in England ein paar Jahrzehnte nach der Glorreichen Revolution begann“. A.a.O., 252: „Um 1760 zeigte die Kombination all dieser Faktoren – sicherere, neue Eigentumsrechte, eine bessere Infrastruktur, ein verändertes Steuersystem, ein freierer Zugang zu finanziellen Mitteln, eine aggressive Protektion von heimischen Händlern und Herstellern – allmählich Wirkung. Die Zahl der Patente stieg schlagartig, und der technologische Wandel, der den Kern der Industriellen Revolution bilden sollte, gedieh unverkennbar. Auf vielen Gebieten fanden Innovationen statt, was das verbesserte institutionelle Umfeld widerspiegelte. Ein entscheidender Bereich war die Energie, vor allem der neue Einsatz der Dampfmaschine, die auf James Watts Ideen in den 1760er Jahren zurückging“. Sachs (2005), 59: „Die erste Welle der Industriellen Revolution ist durch die Entwicklung der Dampfmaschine und damit verwandter Techniken gekennzeichnet, einschließlich der Organisation von Massenproduktion, neuer Maschinen in der Textil- und Bekleidungsindustrie und neuer Verfahren in der Stahlproduktion. Eine zweite Welle technischer Durchbrüche kam Mitte des neunzehnten Jahrhunderts mit der Erfindung der Eisenbahn und des noch bemerkenswerteren Telegrafen, der erstmals die augenblickliche Übertragung von Nachrichten rund um den Globus ermöglichte, ein phänomenaler Fortschritt hinsichtlich der Fähigkeit, Informationen in großem Umfang zu verbreiten. Zur zweiten Welle gehörten außerdem Ozeandampfer und zwei gewaltige Infrastrukturprojekte [gemeint sind der Suez- und Panamakanal] als Voraussetzung für weltumspannenden Handel. [...] Die dritte Welle technischer Neuerungen Ende des neunzehnten Jahrhunderts umfasste die Elektrifizierung von Industrie und Städten“.

⁴¹ Sachs (2005), 61: „Mit dem Jahr 1914 kam der große Bruch des zwanzigsten Jahrhunderts, eine so dramatische Umwälzung, dass sie sogar den Zivilisationsbruch durch den Zweiten Weltkrieg in den Schatten stellte“.

⁴² Diese traf gerade auch Entwicklungsländer vgl. Boris (2009), 27: Als Konsequenz des Börsenkrachs von 1929 wurde der Exportsektor der gesamten lateinamerikanischen Wirtschaft entscheidend geschwächt. Dies führte zu einer Verringerung der Importe, was zusätzlich durch Schuldentrückzahlungen und durch die Verlagerung von Kapital ins Ausland begünstigt wurde. Unverhältnismäßig war zudem die Abnahme der Exportpreise im Vergleich zu den Importpreisen. Damit war es de facto zu einer Verschlechterung der Handelsbedingungen gekommen.

⁴³ Sachs (2005), 63: „Am Ende des Zweiten Weltkrieges war das System der Weltwirtschaft, wie es vor 1914 bestanden hatte, zerschlagen. Der internationale Handel lag am Boden“. Chomsky (2000), 23: „Mit Kriegsende besaßen die Vereinigten Staaten den Reichtum der halben Welt und eine in der Geschichte beispiellose Machtposition“.

Abkommen⁴⁴ stellen entscheidende Wegmarker und die maßgebliche Grundlage für unsere heutige Weltwirtschaft dar. Während das Nachkriegseuropa in den 50er und 60er Jahren prosperierte,⁴⁵ der moderne Wohlfahrtsstaat entstand⁴⁶ und sich die USA als Verteidiger des Kapitalismus gebar,⁴⁷ kam es zu einer Verschlechterung der „Terms of Trade“⁴⁸ und der Gesamtsituation der Entwicklungsländer.⁴⁹

⁴⁴ Zum Bretton-Woods-System siehe Sautter (2012). Arrighi (1996), 278: „In this connection it must be underscored that the world monetary system established at Bretton Woods was far more than a set of technical arrangements aimed at stabilizing parities between select national currencies and at anchoring the ensemble of these parities to production costs via a fixed rate of exchange between the US dollar and gold. Had that been all, the new monetary regime would have simply restored the late nineteenth- and early-twentieth century international gold standard, with the dollar and the Federal Reserve System taking over the role of the pound and of the Bank of England. But that was far from all. Underneath this old technical drapery, a major revolution in the agency and in the mode of ‘production’ of world occurred [...]. In all previous world monetary systems – including the British – the circuits and networks of high financiers who organized and managed them with a view to making a profit. World money was thus a by-product of profit-making activities. In the world monetary system established at Bretton Woods, in contrast, the ‘production’ of world money was taken over by a network of governmental organizations motivated primarily by considerations of welfare, security, and power – in principle the IMF and the World Bank, in practice the US Federal Reserve system acting in concert with the central banks of the closest and most important of US allies. World money thus became a by-product of state-making activities”.

⁴⁵ Arrighi (1996), 296: „The Marshall Plan initiated the remaking of Western Europe in the American image and, directly and indirectly, made a decisive contribution to the ‘take-off’ of the expansion of world trade and production of the 1950s and 1960s”. Altwater (2007), 93: „Die EWG, die der EU seit den Römischen Verträgen von 1957 voranging, ist in die Epoche des ungestümen Wachstums in der ‘Rekonstruktionsperiode’ nach den Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges hineingegründet worden. Bei hohen Wachstumsraten und Vollbeschäftigung während der ‘Wirtschaftswunder’ war auch die Dynamik der Integration hoch. Die nationalstaatlichen Regierungen konnten noch in Ökonomie und Gesellschaft intervenieren und sowohl auf Vollbeschäftigung zielen als auch den Sozialstaat ausbauen. Das war die sichere Grundlage für einen ‘Basiskonsens’, der auch die integrationspolitischen Anstrengungen der Regierungen der EWG getragen hat“. Kaelble (2007), 413: „In den 1950er und 1960er Jahren erlebte Europa, vor allem Westeuropa, das genaue Gegenteil der Nachkriegszeit, die Glanzzeit des Wirtschaftswunders – eine einzigartige ökonomische Wachstumsphase, ein außergewöhnlich günstiger Arbeitsmarkt, eine einmaligen [sic] Steigerung der privaten Einkommen und der staatlichen Einnahmen. Die Europäer kehrten zur klassischen Familie zurück, gleichzeitig nahm [sic] die Erwerbsarbeit von Müttern und die Ausbildung für Mädchen zu. Die europäische Industriegesellschaft erlebte ihre letzte Hochphase, in der die Karrierechancen außergewöhnlich gut waren. Die Massenkonsumentengesellschaft setzte sich in dieser Zeit durch, mit ihr das Automobil und das Fernsehen. Die Werte veränderten sich: mehr Permissivität in der Familie, mehr Selbstverwirklichung in der Arbeit und mehr Säkularisierung“.

⁴⁶ Kaelble (2007), 414.

⁴⁷ Vgl. Chomsky (2000), 24f.64: Die USA versuchte teilweise erfolgreich auf die Regierungen verschiedener Länder Einfluss zu nehmen wie bspw. in Italien 1948, Guatemala 1954 oder dann später auch Chile 1973. Galeano (2012), 314: „Das Imperium entsendet seine Marines, um die Dollar seiner Monopole zu retten, wenn sie sich in Gefahr befinden, und verteilt darüber hinaus, und mit noch größerem Erfolg, seine Technokraten und Anleihen zur Erweiterung der Geschäfte und Sicherung von Rohstoffen und Märkten“. Prinzipiell unterscheidet man zwar zwischen Marktwirtschaft und Zentralverwaltungswirtschaft, jedoch dominiert insbesondere seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion die kapitalistische Wirtschaftsordnung. Dazu siehe auch Honecker (1995), 433 und Chomsky (2000), 28: „Die sogenannten ‘kommunistischen’ Staaten standen außerhalb dieses Weltsystems. Während der siebziger Jahre wurde China reintegriert. Die Stagnation der sowjetischen Wirtschaft setzte in den sechziger Jahren ein, und das ganze verrottete Gebäude brach 20 Jahre später zusammen. Im großen und ganzen kehrt diese Region zu ihrem ehemaligen Status zurück“.

⁴⁸ Strahm (1985), 123: Unter „Terms of Trade“ versteht man das „Verhältnis von Exportpreisen zu den Importpreisen“.

⁴⁹ Parmar (1979), 38: „Wegen der Verschlechterung der terms of trade zwischen 1950 und 1962 zuungunsten der Entwicklungsländer – d.h. Absinken der Preise für Exporte aus den Entwicklungsländern bei gleichzeitigem Anstieg der Preise für Importe aus den Industrieländern – ergab sich ein Verlust von 3600 Millionen US-Dollar“.

Ein kritisches Gesamturteil lautet dazu:

„Seit der Kolonialzeit sind die meisten Entwicklungsländer vom Export eines oder einiger weniger Rohstoffe abhängig. [...] Diese einseitige Produktionsstruktur der Entwicklungsländer verursacht bis heute Armut und Auslandsabhängigkeit.“⁵⁰

Ein statistischer Nachweis belegt die Verschlechterung der Lebensumstände in Lateinamerika zwischen den Jahren 1934/38 und 1963/64 und zeigt, dass die Nahrungsmittelproduktion per capita zwischen 12-45 Prozent weltweit stieg, während sie in Lateinamerika um 7 Prozent fiel.⁵¹ Aus ökonomiegeschichtlicher Perspektive lässt sich dazu parallel ein abnehmendes Interesse Europas an Lateinamerika, zugleich aber eine Zunahme an amerikanischen Investoren nach dem Zweiten Weltkrieg verzeichnen.⁵²

So auch Strahm (1985), 116-119. 122. 125: Preisschwankungen und Spekulationen verschlechterten die Exportbedingungen für die Entwicklungsländer. Ab 1978 nahmen die Importpreise für die Entwicklungsländer übermäßig zu. Eine Verschlechterung des Realaustauschverhältnisses führt dazu, dass um dieselbe Importmenge zu erzielen, mehr exportiert werden muss. Zu Chile vgl. Frank (1969), 111f.: Ende der 60er Jahre ließ sich für die chilenische Wirtschaft resümieren, dass ca. neun Milliarden Dollar des wirtschaftlichen Ertrages in die USA abgeschöpft worden waren. In dieser Zeit befanden sich etwa 90 Prozent der Kupferminen des Landes (dem zu dieser Zeit wichtigsten Exportgut) in US-amerikanischer Hand. Knapp die Hälfte der daraus erwachsenen Einnahmen kam den US-Amerikaner zugute, ein weiteres Drittel entfiel auf die chilenische Regierung, während der einfachen Arbeiterschaft nur ca. 13 Prozent zuflossen. A.a.O., 126: „Der chilenische Staat und seine Einrichtungen, demokratische und andere, waren immer wesentlicher Bestandteil des kapitalistischen Systems in Chile und in der Welt und ein Instrument der Bourgeoisie“. Vgl. a.a.O., 127: Alle strukturellen Veränderungen, welche in der Wirtschaftsgeschichte Chiles stattfanden, trugen zur Stabilität des Status quo bei. Zu Brasilien: A.a.O., 171: „Es war nicht die Isolation, sondern die Integration, welche die Realität der brasilianischen Unterentwicklung schuf“. Vgl. a.a.O., 151: Unterentwicklung und der daraus resultierende Militärputsch 1964 sind Kinder des Kapitalismus. Vgl. a.a.O., 206-208. 212f: Neben den „terms of trade“ spielt auch die Importsubstitution für die brasilianische Wirtschaft eine große Rolle. Letzteres, zwar vielfach gelobt, erforderte aber einen intensiven Kapitaleinsatz und den Import von Produktionsmittel und Rohmaterial. Gerade auch der Bereich der Technologie sorgte für Stabilität in der Metropole-Satellit-Struktur. A.a.O., 217: „Beide Sektoren der brasilianischen Bourgeoisie, der ‘nationale’ und der ‘internationale’, sind von der gleichen Art: Sie sind Instrumente und Hilfsorgane des kapitalistischen Ausbeutungssystems, das ihnen ihre wirtschaftliche Existenz ermöglicht, und ihnen ihr politisches Überleben erlaubt“. A.a.O., 220: „Die übliche Ansicht der westlichen Bourgeoisie lautet, daß die Landwirtschaft in Lateinamerika feudalistisch ist und daß diese feudalistische Struktur der Landwirtschaft die wirtschaftliche Entwicklung verhindert“. Siehe a.a.O., 276: Das eigentliche Problem liegt aber gerade in der Integration der Landwirtschaft in die brasilianische Wirtschaft und damit in das kapitalistische System. Zu Venezuela: Galeano (2012), 230f.: „Aus Venezuela stammt beinahe die Hälfte der Gewinne, die das nordamerikanische Kapital in ganz Lateinamerika entzieht. Es ist eines der reichsten Länder des Planeten und gleichzeitig eines der ärmsten und gewalttätigsten. [...] Seine unmittelbar zur Verfügung stehenden unterirdischen Erdöl-, Erdgas- und Eisenreserven könnten jeden Venezolaner zehnmal reicher machen“. Siehe a.a.O. (2012), 232. 234.237: Die Bilanzen der im Erdölsektor tätigen Unternehmen verzeichneten für das Jahr 1961/62 einen 15/17 prozentigen Gewinn; der tatsächliche Gewinn belief sich jedoch auf satte 38-48 Prozent. Dies ist einmal mehr ein Beispiel für den Abfluss des Reichtums eines Entwicklungslandes in die industriellen Zentren. Zum Erhalt dieses Systems trugen eine korrupte Elite bzw. Diktatoren bei, welche die Interessen von gerade mal ca. einem Drittel der Bevölkerung vertraten.

⁵⁰ Strahm (1985), 115.

⁵¹ Vgl. Frank (1969), 312.

⁵² Galeano (2012), 284: „Seit dem Zweiten Weltkrieg verstärkte sich der Rückzug der europäischen Interessen aus Lateinamerika zugunsten des niederwalzenden Vormarsches amerikanischer Investitionen. Seitdem lässt sich eine

„Zwischen 1950 und 1967 beliefen sich die neuen amerikanischen Investitionen in Lateinamerika, ohne Berücksichtigung der reinvestierten Gewinne, auf 3,92 Milliarden Dollar. Im selben Zeitraum betrugen die von den Unternehmen ins Ausland transferierten Einkünfte und Ausschüttungen 12,82 Milliarden Dollar. Die ausgeführten Gewinne sind mehr als dreimal höher als die Gesamtsumme des in die Region geflossenen neuen Kapitals. Seitdem stieg laut CEPAL der Aderlass der Gewinne erneut an, sodass er in den letzten Jahren die neuen Investitionen um das Fünffache übertraf; Argentinien, Brasilien und Mexiko waren die Hauptopfer dieses Kapitalschwunds.“⁵³

Diese finanzielle Vormachtstellung der Vereinigten Staaten machte sich ebenso auf dem afrikanischen Kontinent bemerkbar: Die Kolonialherren England und Frankreich waren auf amerikanisches Geld in ihren afrikanischen Kolonien angewiesen; dies zeigte sich hier gleichfalls deutlich in der Zunahme der amerikanischen Investitionen zwischen 1945 und 1958, die von 110 Millionen auf satte 789 Millionen US-Dollar angestiegen waren. Währenddessen verbuchten amerikanischen Firmen im Zeitraum von 1946 bis 1959 ein Gewinn von 1234 Millionen US-Dollar.⁵⁴ „Zu der Durchdringung des Manufaktursektors kam die immer größere Präsenz im Bank- und Handelswesen: Nach und nach wurde der lateinamerikanische Markt in den internen Markt der multinationalen Konzerne integriert.“⁵⁵ Es mag an dieser Stelle offen bleiben, ob all dies nur zum Wohl der US-Wirtschaft diente.⁵⁶

entscheidende Veränderung hinsichtlich der Bestimmung der Investitionen beobachten. Nach und nach, Jahr für Jahr, nimmt der Anteil der dem öffentlichen Dienst und dem Bergbau bestimmten Finanzierungen ab, während die Investitionen im Erdöl- und vor allem im Manufakturindustriesektor zunehmen. Heute geht jeder dritte in Lateinamerika investierte Dollar in die Industrie“.

⁵³ Galeano (2012), 312.

⁵⁴ Vgl. Rodney (1973), 211.

⁵⁵ Galeano (2012), 293. Siehe a.a.O., 309: „Allein im Jahr 1968 wurden über 70 neue Zweigstellen amerikanischer Banken in Mittelamerika, der Karibik und den kleineren Ländern Südamerikas eröffnet“.

⁵⁶ Vgl. Galeano (2012), 315. Eindeutig Position bezieht a.a.O., 338: „Die lateinamerikanische Unterentwicklung ist keine Phase auf dem Weg in die Entwicklung, auch wenn die Deformierungen ‚modernisiert‘ werden; die Region erfährt den Fortschritt, ohne sich von den Strukturen seiner Rückständigkeit befreit zu haben [...]. Die Symbole des Wohlstands sind Symbole der Abhängigkeit“. A.a.O., 344: „In jedem Land wird das internationale Dominanzsystem reproduziert, dem sich das jeweilige Land ausgesetzt sieht“. A.a.O., 337: „Der reine Transfer der Technologie aus den Industrieländern bedeutet nicht nur eine kulturelle und letztlich auch wirtschaftliche Unterordnung; nach viereinhalb Jahrhunderten der Erfahrung mit der Multiplizierung von Oasen der Modernität, die in Wüsten der Rückständigkeit und Ignoranz importiert wurden, kann man außerdem davon ausgehen, dass sie keine Lösung für die Probleme der Unterentwicklung darstellt“. A.a.O., 378: „Lateinamerikas Hauptprodukt bleibt, egal was es verkauft, ob Rohmaterial oder Manufakturen, seine billige Arbeitskraft“. Frank (1969), 26f.: Diese „Polarisierung in Metropolzentrum und periphere Satelliten“ bedingte einander. Das wirtschaftliche Surplus der Entwicklungsländer wurde durch die Metropole „enteignet“ und gewährleistete die Entwicklung der Metropole bzw. die Unterentwicklung des Satelliten.

Das „Ende der Nachkriegszeit“ wurden durch die Auflösung der festen Wechselkurse 1973, dem darauffolgenden „Ölpreisschock“ im gleichen Jahr und der „Krise der Regierbarkeit“ markiert.⁵⁷ „Mit der Ölkrise und mit dem Wertewandel der später [sic] 1960er Jahre begann eine neue Epoche, eine Zeit der Schwierigkeiten, aber auch der neuen Optionen. Die Wirtschaft wuchs langsamer. In den 1970er entstand eine bedrohliche Inflation.“⁵⁸

Mit der Demontage des Bretton-Woods-Systems entwickelte sich die USA zum „Weltbankier“⁵⁹. Die gesunkene Rate des Profits und die „veränderten Akkumulationsbedingungen von Kapital“⁶⁰ führten zu einer Expansion der Finanzmärkte.⁶¹

Die Deregulation der Ströme des Kapitals kehrte das Verhältnis real Kapital zu spekulativem Kapital in den folgenden Jahrzehnten drastisch um:

„1971 bezogen sich 90 Prozent der internationalen Finanzgeschäfte auf reales Kapital – Handel oder langfristige Investitionen – und 10 Prozent auf spekulatives Kapital. 1990 hatte sich das Verhältnis ins Gegenteil verkehrt, und 1995 sind etwa 95 Prozent der sehr viel größeren Summen spekulativ, wobei an jedem Tag die Summe des hin- und zurückfließenden Kapitals sich auf mehr als

⁵⁷ Vgl. Altvater (2007), 94. Arrighi (1996), 301: „For the rest of the 1970s, US strategies of power came to be characterized by a basic neglect of world governmental functions. It was as if the ruling groups within the United States had decided that, since the world could no longer be governed by them, it should be left to govern itself. The result was a further destabilization of what was left of the post-war world order and a step decline of US power and prestige through the Iranian Revolution and the hostage crisis of 1980“.

⁵⁸ Kaelble (2007), 414.

⁵⁹ Chomsky (2000), 27f. Arrighi (1996), 297: „Massive rearmament during and after the Korean War solved once and for all the liquidity problems of the post-war world-economy. Military aid to foreign governments and direct US military expenditures abroad – both of which grew constantly between 1950 and 1958 and again between 1964 and 1973 – provided the world-economy with all the liquidity that it needed to expand. And with the US government acting as a highly permissive world central bank, world trade and production did expand at unprecedented rates“. A.a.O., 275: „Moreover, for the first time in US history, US claims on incomes generated abroad came to exceed by a good margin foreign claims on incomes produced in the United States, so that after the war the current account surplus was much greater than the trade surplus. As a result of this new and enlarged upward movement of its trade and current account surplus, the United States came to enjoy a virtual monopoly of world liquidity. In 1947, its gold reserves were 70 per cent of the world’s total“. A.a.O., 321f.: „After the Vietnam War had demonstrated that the most expensive, technologically advanced, and destructive military apparatus the world had ever seen was quite powerless in curbing the will of one of the poorest people on earth, the US government temporarily lost most, if not all of its credibility as the policeman of the free world. The result was a power vacuum which local forces, in open or tacit collusion with the USSR and its allies“.

⁶⁰ Altvater (2007), 93.

⁶¹ Arrighi (1996), 299: „by the mid-1970s the volume of purely monetary transactions carried out in offshore money markets already exceeded the value of world trade many times over. From the on the financial expansion became unstoppable“.

eine Billion Dollar beläuft und damit die gesamten Fremdwährungsreserven der sieben führenden Industrienächte übersteigt.“⁶².

Ab 1973/74 lässt sich ein explosionsartiger Anstieg der Auslandsverschuldung bei den Entwicklungsländern feststellen: Während sie 1973 113 Milliarden US-Dollar betrug, lag sie 1984 bereits bei 895 Milliarden US-Dollar (und dies bei einer Zinsrate von wenigstens 14% pro Jahr für das Jahr 1984/85).⁶³

Als Grund dafür sahen Zeller und Strahm die Abwälzung der Überproduktion des Westens auf die Entwicklungsländer, wobei das in westlichen Banken akkumulierte Kapital als Kredite an die Entwicklungsländer ausgegeben wurde, um den nördlichen Absatzmarkt auszuweiten.⁶⁴ Dieser Prozess sei ein „Ausdruck des Bestrebens die Überakkumulation durch einen spatio-temporal fix zeitlich und räumlich hinauszuschieben“⁶⁵. Da die USA seit 1980 ihren Zinssatz stetig erhöhte, mussten die Entwicklungsländer, deren Schuld in Dollar notiert war, auch größere Rückzahlungen leisten.⁶⁶ Das bedeutete, dass die Entwicklungsländer 1984 mehr Tilgungs- und

⁶² Chomsky (2000), 27f. Die Spekulationsgeschäfte waren allerdings schon von den Engländern her bekannt siehe Galeano (2012), 275: „Die Spekulationsgeschäfte machten die freien Länder zu gefangenen. Mitte des 19. Jahrhunderts absorbierte die Auslandsschuld bereits fast 40 Prozent des brasilianischen Staatsbudgets, und ein ähnliches Panorama bot sich in beinahe allen anderen Ländern“. Arrighi (1996), 316: „in all previous phases of financial expansion of the capitalist world-economy two different kinds of concentration of capital have occurred simultaneously. One kind occurred within the organizational structures of the cycle of accumulation that was drawing to a close; and the other kind prefigured the emergence of a new regime and cycle of accumulation. [...] a concentration of the first kind has indeed been one of the most prominent features of the Reagan era“.

⁶³ Siehe Strahm (1985), 93. A.a.O., 97: „Wenn ein Entwicklungsland jedes Jahr einen Neukredit von 100 Millionen mit zehn Jahren Laufzeit und 10% Zins erhält, so kommt nach zehn Jahren der Zeitpunkt, bei dem die Verzinsung der laufenden und die Tilgung der fälligen Schulden die neuerhaltenen Kredite übersteigt. Vom zehnten Jahr an muß jedes Jahr ein fälliger Kredit von 100 Millionen getilgt und dazu erst noch die gesamte Schuld laufend verzinst werden“. A.a.O., 21: „Im Entwicklungsjahrzehnt 1970-80 ist das reale Bruttosozialprodukt in den ärmsten Entwicklungsländern um 17 Dollar pro Kopf angestiegen, in den öllexportierenden Entwicklungsländern um 624 Dollar und in den westlichen Industrieländern um durchschnittlich 2117 Dollar pro Kopf“. Chossudovsky (2003), 311: „Die Schuldenkrise Anfang der 80er Jahre, die grob mit der Reagan-Thatcher-Ära zusammenfiel, trat eine Lawine von Unternehmenszusammenschlüssen, Firmenübernahmen und Bankrotten los“. A.a.O., 59: „Die Schuldenlast der Entwicklungsländer ist seit den frühen 80er Jahren ständig gestiegen, trotz der verschiedenen Umschuldungs-, Umschichtungs- und Schuldenkonversionsprogramme. Tatsächlich haben diese Verfahren in Verbindung mit neuen, an politische Bedingungen geknüpften Krediten von IWF und Weltbank im Rahmen von Struktur Anpassungsprogrammen die Schulden der Entwicklungsländer noch vermehrt, während sie gleichzeitig dafür sorgten, dass sie ihren Schuldendienst nachkommen, also rechtzeitig ihre Zinsen zahlen konnten“.

⁶⁴ Siehe Zeller (2004), 83 und Strahm (1985), 93: „Der massive Schuldenanstieg begann nach 1974. Nach dem Ausbruch der Weltwirtschaftskrise 1974/75 versuchten die westlichen Industrieländer, ihre Überproduktion in die Entwicklungsländer zu verkaufen. [...] Wenn das betreffende Schuldnerland zahlungsunfähig wird, zahlt die Regierung des Industrielandes die fällige Schuld an die Bank oder den Exporteur und übernimmt die Forderung gegenüber dem Entwicklungsland. Von nun an wird die Regierung des Industrielandes als Gläubiger gegenüber dem Schuldnerland auftreten. Dies ist eine Sozialisierung der Kosten und Risiken, entsprechend der Tendenz in der westlichen Marktwirtschaft, wonach Gewinne privatisiert (privat angeeignet) und Kosten sozialisiert (der Allgemeinheit überwält) werden“.

⁶⁵ Zeller (2004), 83.

⁶⁶ Strahm (1985), 99: „In der Zeit von 1978 bis 1984 ist der Durchschnittzinssatz der langfristigen Schulden mit variablen Zinssätzen für die Entwicklungsländer von 8,4 auf 11,5% gestiegen. Der Durchschnittszins für alle

Zinsrückzahlungen (92 Milliarden Dollar) erbringen mussten als sie an Krediten (85 Milliarden Dollar) erhielten.⁶⁷ Hinzu kam das Stimmen-Übergewicht der Industrienationen im IWF (im Jahr 1983 hatten die Industrieländer knapp 60% der Stimmen).⁶⁸ Logische Konsequenz war eine zunehmende Verschuldung des globalen Südens, welche durch den Zinsanstieg und Rezession ab den 80er Jahren verstärkt wurde. Die Strukturanpassungsprogramme des IWF führten letzten Endes zur Paralyse der Wirtschaft der Schuldnerländer, sodass die 80er Jahre zum „verlorenen Jahrzehnt“ für Lateinamerika erklärt wurden.⁶⁹

Zum einen fand seit der Entstehung des Bretton-Woods-Systems bereits eine Akkumulation von Kapital statt, auf deren Grundlage sich eine fortschreitende Mondialisierung entwickeln konnte. Zum anderen war es vor allem die Regierungspolitik der USA und Großbritanniens seit Beginn der 80er Jahre, welche in einer allgemeinen Befreiung des Marktes soziale und demokratische Handelsschranken zerbrach. Die vielfache Nachahmung durch weitere Regierungen und die Unterstützung durch die neuen Technologien des Kommunikationssektors schufen optimale Bedingungen zur globalen Akkumulation von Kapital und damit auch zur multinationalen Präsenz von Unternehmen.⁷⁰ Die Vereinigung der Finanzmärkte brachte mitunter den Verlust der realen Beziehung zwischen Geld und Ware hervor - begünstigt wurde dies durch die Etablierung des elektronischen Geldes.⁷¹ Dadurch entwickelte sich der Finanzsektor zum „Angelpunkt des Globalisierungsprozesses“⁷²:

„Die Bildung des Eurodollar-Marktes außerhalb der nationalen Kapitalmärkte und des Kontrollbereichs der Nationalbanken legte die Grundlage für die finanzielle Globalisierung und für die internationalisierten Finanz- und

Schulden der Entwicklungsländer insgesamt (also auch die Darlehen der Weltbank und andern Entwicklungsbanken inbegriffen) hat sich von 6,3 auf 9% verteuert“.

⁶⁷ Vgl. Strahm (1985), 103.

⁶⁸ Vgl. Strahm (1985), 106f.

⁶⁹ Siehe Zeller (2004), 83. Ebenso vgl. Strahm (1985), 109: Die Strukturanpassungsprogramme des IWF bestehen häufig in dem Einfrieren der Löhne, in der Kürzung der Sozialausgaben und Subventionen und in der Abwertung der Währung. Siehe auch Sachs (2005), 105: „Die Programme von IWF und Weltbank richteten sich lediglich gegen die vier Krankheiten, die angeblich allen ökonomischen Übeln zugrunde liegen: schlechte Regierungsführung, hemmungslose Eingriffe der Regierung in den Markt, hemmungslose staatliche Ausgabenpolitik und zu viel Staatseigentum. Sparen, Privatisieren, Liberalisieren und gute Regierungsführung standen ganz oben auf der Tagesordnung“.

⁷⁰ Vgl. Zeller (2004), 81-83.

⁷¹ Vgl. Zeller (2004), 84.

⁷² Zeller (2004), 84.

Geldmärkte. [...] Seit 1979/80 hat ein hochkonzentriertes Finanzkapital zunehmend seine Bedeutung ausgeweitet, nachdem es während sechzig Jahren dem industriellen Kapital untergeordnet war. Das Kapital erlangte eine Freiheit, die es seit 1914 nicht mehr hatte“⁷³.

Die herausragende Rolle der USA im Bereich der Wirtschaft entsprach dem politischen Ziel der Stärkung des Westens gegen den Ostblock.⁷⁴ So wurden auch die „Unterschiede im Bereich des Konsums und der Konsumpolitik“⁷⁵ zu einem wesentlichen Faktor des Verfalls der sozialistischen Länder. Hier vollzog sich der Prozess der Deindustrialisierung zu schnell und sozial zu wenig abgesichert wie es anders in Europa der Fall gewesen war.⁷⁶

Mit dem Niedergang der Sowjetunion konnte der internationale Kapitalismus seinen bis heute andauernden Siegeszug fortsetzen, bei dem die Prinzipien „Freiheit“ und „Totaler Markt“ in der Humanität ihren ideellen Begründungszusammenhang finden.⁷⁷

Im Jahre 1989 wurde von John Williamson mit der Bezeichnung „Washington Consensus“ eine Sammlung des wirtschaftspolitischen Instrumentariums eingebracht, welches in den 80er Jahren von IWF und Weltbank eingesetzt wurde.⁷⁸ Williamson selbst wehrt sich gegen die, seines Erachtens nach, missbräuchliche Verwendung der Bezeichnung als „synonym for neoliberalism or market fundamentalism“⁷⁹. Diese in der Folge von Wirtschaftskrisen entstandene Abneigung gegenüber der Formulierung

⁷³ Zeller (2004), 83.

⁷⁴ Siehe Altvater (2007), 55. Zeller (2004), 86: „Der kombinierte Rückgriff auf Securitisation der Obligationenanleihen in liberalisierten und deregulierten Märkten, ein starker Anstieg des Dollarkurses zwischen 1980 und 83 sowie die Festlegung der Zinssätze durch den Anleihemarkt erlaubten es den USA in kürzester Zeit die liquiden Mittel der Welt anzuziehen. Damit konnte sich die USA eine unbestrittene Position auf den weltweiten Finanzmärkten verschaffen“.

⁷⁵ Kaelble (2007), 415.

⁷⁶ Chossudovsky (2003), 47: „Heute, mehr als zehn Jahre nach dem Ende des Kalten Krieges, sind die ehemaligen Ostblockländer als Folge der IWF-Reformen verarmt und werden von der Weltbank zusammen mit den Ländern niedrigen und mittleren Einkommens der Dritten Welt als ‚Entwicklungsländer‘ eingestuft“.

⁷⁷ Amery (2002), 27: „Denn längst vor 1989, spätestens seit der Wahl Reagans zum US-Präsidenten, stiegen hinter der Kulisse des kalten Krieges zwei viel wichtigere Probleme empor: erstens die Auseinandersetzung mit dem sogenannten sozialdemokratischen Jahrhundert, zweitens die Unversehrbarkeit der Reichsreligion mit der aufkeimenden biosphärischen Bedrohung. Der Nutzen des kalten Krieges [sic] für die aufsteigenden Reichsreligion bestand also darin, daß er jene zwei wesentlichen Konfliktstoffe an den Rand des Bewußtseins schob und verschleierte und daß er dahin instrumentalisiert werden konnte, ‚Freiheit‘ und Totalen Markt immer unverfrorener als Identität auszurufen, gegen die niemand, dem Menschenwürde kostbar war, etwas haben konnte und durfte“.

⁷⁸ Williamson (2004), 3: „1) Fical discipline. [...] 2) Reordering Public Expenditure Priorities. [...] 3) Tax Reform. [...] 4) Liberalizing Interest Rates. [...] 5) A Competitive Exchange Rate. [...] 6) Trade Liberalization. [...] 7) Liberalization of Inward Foreign Direct Investment. [...] 8) Privatization. [...] 9) Deregulation. [...] 10) Property Rights“.

⁷⁹ Williamson (2004), 7.

beruht auf der weitläufigen Meinung der Betroffenen und BeobachterInnen, dass die Umsetzung des Washington Konsens zu einem sozioökonomischen Desaster geführt habe. Williamson hält dagegen, dass zum Beispiel Argentinien zeige, dass man sich gerade nicht umfassend an den Washington Consensus gehalten habe, sondern dem Eigenwillen der Bretton-Woods-Institutionen folgte.⁸⁰ Er merkt zudem an, dass der Washington Konsens weder die schlechthinnige Antwort auf die globale Entwicklungssituation von 1989 gewesen sei, noch, dass er als Schablone für die Gegenwart übernommen werden könnte. Der Raum-Zeit-Kontext sei das Lateinamerika Ende der 1980er Jahre gewesen, für die jetzige Wirtschaftssituation Lateinamerikas bedürfe es einer Reihe von Überarbeitungen.⁸¹

Eine der vielen Gegenstimme zu Williamsons Verständnis des Washington Konsens ist Chomsky. Er versteht ihn wie folgt:

„Der neoliberale 'Konsens von Washington' bezieht sich auf eine Reihe von Marktprinzipien, die die US-amerikanische Regierung mit den von ihr weitgehend beherrschten internationalen Finanzinstitutionen entworfen und durchgesetzt hat, was für die ärmeren Gesellschaften oftmals einschneidende strukturelle Anpassungsprogramme zur Folge hat. Die Grundsätze dieser neoliberalen Ordnung lauten: Liberalisierung von Handel und Finanzen, Preisregulierung über den Markt, Beendigung der Inflation ('makroökonomische Stabilität'), Privatisierung“⁸².

Derartige Prinzipien lassen sich dem Begriff „Neoliberalismus“⁸³ zuordnen. Dieser Terminus ist bei seinen VertreterInnen unbeliebt.⁸⁴ Er steht „für die Kritik und das Unbehagen gegenüber einer entwurzelten Ökonomie im globalen Maßstab“⁸⁵. Aus Sicht der KritikerInnen des Neoliberalismus vereinnahmte diese die Parteien des ganzen politischen Spektrums und machte sie zu Instrumenten von Investoren und

⁸⁰ Vgl. Williamson (2004), 7.

⁸¹ Vgl. Williamson (2004), 8f.14.

⁸² Chomsky (2000), 21f.

⁸³ Eine Wirtschaftslehre, die schon in den 1930er Jahren entstand. Grundlegend lässt sich der Neoliberalismus in zwei Theoriezweige einteilen siehe Ptak (2008), 32-50: Man unterscheidet zwischen Ordoliberalismus (z.B. Misch) und einer spontanen Ordnung der Märkte (v.a. Hayek). Letztere Vorstellung dominiert heutzutage. Gemein haben beide Ansätze, dass sie die Rolle des Wohlfahrtsstaates begrenzen und die freien Märkte fördern wollen. Der Ordoliberalismus trägt aktiv-zyklisch zur Wirtschaft bei, während im Rahmen der spontanen Bildung der Märkte dem Staat vor allem die Rechtssicherung zukommt.

⁸⁴ Butterwegge (2008), 11.

⁸⁵ Ptak (2008), 13. Zu seinen Ursprüngen siehe Ptak (2008), 15-22.

Großkonzernen.⁸⁶ VertreterInnen des Neoliberalismus würden blind auf die regulierende, unsichtbare Hand des Marktes vertrauen. Der geradezu religiöse Anspruch dieser alternativlosen Gangart entpuppe sich als ein 'Kapitalismus ohne Maske', wobei er am besten auf dem Boden einer parlamentarischen Demokratie gedeihe, welche zugleich Partizipationsblockaden errichte.⁸⁷ Kritisiert wird in diesem Zusammenhang auch die 1994 entstandene Welthandelsorganisation (WTO), die zusammen mit IWF und Weltbank ein „Machtdreieck“⁸⁸ bilde.

Die Uruguay-Runde intensivierte die Liberalisierung der Weltwirtschaft in noch nie dagewesenem Ausmaß, wovon nach Meinung der Weltbank und OECD „in erster Linie die Industriestaaten profitieren“⁸⁹. Heute steht die Welthandelsorganisation „im Zentrum der modernen Welthandelsordnung“⁹⁰ und verfügt auf der Ebene des Völkerrechts (Art. VIII: 1 WTO-Abkommen) über eine „Rechtspersönlichkeit“⁹¹. Der Kernbestand der WTO setzt sich aus dem GATT (General Agreement on Tariffs and Trade) und weiteren multilateralen Abkommen zusammen.⁹²

Die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung steht damit erkennbar unter dem Eindruck des Washington Konsenses. Ihre Gesamtausrichtung „zielt auf eine Liberalisierung des grenzüberschreitenden Wirtschaftsverkehrs durch den Abbau von Handelshemmnissen und anderen Beschränkungen des Zugangs zu nationalen Märkten“⁹³.

Nach der Auffassung vieler GlobalisierungskritikerInnen sind es die Mächtigen dieser Welt, allen voran die USA und multinationale Konzerne, welche die (Aus-)Richtung der Weltwirtschaft vorgeben.⁹⁴ Historisch und wirtschaftstheoretisch betrachtet bleibt festzuhalten, dass vor dem 19. Jahrhundert die Diskrepanz zwischen Erster und Dritter

⁸⁶ Vgl. Chomsky (2002), 7.

⁸⁷ Vgl. Chomsky (2002), 8f.

⁸⁸ Chossudovsky (2003), 47.

⁸⁹ Herdegen (2014), 152.

⁹⁰ Herdegen (2014), 46. Zur WTO und dem Recht des Weltwarenhandels siehe Tietje (2009b), 145-214.

⁹¹ Herdegen (2014), 153.

⁹² Siehe Herdegen (2014), 148-151: Das „Allgemeine Zoll- und Handelsabkommen“ (General Agreement on Tariffs and Trade, GATT) trat als Bestandteil der Havanna Charta 1948 in Kraft und bildete bis zu seiner institutionellen Reform im Rahmen der Gründung der Welthandelsorganisation (World Trade Organization, WTO) das maßgebliche Regelwerk.

⁹³ Herdegen (2014), 45: „Dahinter steht vor allem die Einsicht, dass der Außenhandel über die beteiligten Volkswirtschaften jeweils Vorteile bringe. Diese Theorie des 'comparative advantage', welche die Marktvorstellungen von Adam Smith auf internationale Transaktionen überträgt, geht auf die Engländer David Ricardo und John Stuart Mill zurück“.

⁹⁴ Vgl. Chomsky (2000), 23.

Welt wesentlich geringer ausfiel als im darauffolgenden Jahrhundert⁹⁵ und dass dieses Inklusions-Exklusionsschema weder die Geographie-Hypothese,⁹⁶ noch die Kultur-Hypothese,⁹⁷ noch die Ignoranz-Hypothese⁹⁸ ausreichend erklären können, obzwar derartige Faktoren wie zum Beispiel im Rahmen einer „klinischen Ökonomie“⁹⁹ ihre Berechtigung haben.

Die entscheidenden Faktoren für die genannten Prozesse sind in der Stellung zum freien Markt und in der Rolle des Staates zu suchen.¹⁰⁰ Diese Aspekte wurden und werden besonders durch den Umgang mit der Trias Liberalisierung, Deregulierung und Privatisierung festgelegt und wirken sich direkt auf die Beziehung zwischen Mensch und Wirtschaft aus. Diese zentrale Problematik wurde im Rahmen des ökumenischen Diskussionsprozesses zur Weltwirtschaft erkannt und soll im Folgenden dargestellt werden.

⁹⁵ Vgl. Chomsky (2000), 35.

⁹⁶ Acemoglu (2014), 77: „Die Geschichte belegt, dass es keinen einfachen oder dauerhaften Zusammenhang zwischen Klima oder Geographie und wirtschaftlichem Erfolg gibt“. A.a.O., 82: „Die Geographie-Hypothese versagt nicht nur bei der Begründung der Ursprünge des Wohlstands im Lauf der Geschichte“, sondern sie sei zudem „inkorrekt in ihrer Schwerpunktbildung“.

⁹⁷ Siehe Acemoglu (2014), 92.

⁹⁸ Acemoglu (2014), 97: „Obwohl die Ignoranz-Hypothese bei den meisten westlichen Ökonomen und in den maßgeblichen politischen Kreisen des Westens, die sich fast ausschließlich mit der Erzeugung von Wohlstand befassen, noch immer den höchsten Stellenwert hat, funktioniert sie genauso wenig wie die übrigen Hypothesen“.

⁹⁹ Sachs (2005), 93. Zur klinischen Ökonomie a.a.O., 102-105: Diese muss zur Kenntnis nehmen, dass die Wirtschaft erstens ein komplexes und verflochtenes System ist, dass zweitens daher immer eine Differentialdiagnose unternommen werden muss, dass drittens auch die Rahmenbedingungen für den „Patienten“ zu seinen Gunsten verändert werden müssen, dass der Vollzug der Entwicklung evaluiert und kontrolliert werden muss und dass die Wirtschaftsethik bei der Ausarbeitung von „Therapieplänen“ besonders berücksichtigt werden muss.

¹⁰⁰ Vgl. Chomsky (2000), 37.

II. Auseinandersetzung mit dem ökumenischen Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft 1948-2013

1. Die verantwortliche Gesellschaft: Amsterdam 1948 - Neu Delhi 1961

Der christliche Westen verstand sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts – ganz im Sinne der fünften Rede aus dem Werk Schleiermachers „Über die Religionen. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“¹⁰¹ – als Vertreter einer überlegenen Religion und damit als Missionar der Völker. Der technische Fortschritt schien die Wahrhaftigkeit dieses Anspruches zu erweisen und bestärkte die Tendenz, nicht nur das Evangelium zu predigen, sondern zugleich die westliche Kultur. Die Weltverantwortung und das pädagogische Mandat zur Erziehung der Völker führte zu dem Konzept einer „Christianisierung aller Lebensstrukturen“¹⁰². Die 1910 in Edinburgh stattfindende Weltmissionskonferenz griff dieses Sichtweise weitgehend unkritisch auf und kam damit Ernst Troeltschs Beschreibung der damaligen Missionsbestrebungen sehr nahe.¹⁰³

Zugleich entwickelte sich unter den evangelischen ChristInnen verstärkt ein soziales Problembewusstsein, welches durch die Soziale Frage des 19. Jh. und die aufkommende Social Gospel Bewegung ausgelöst wurde. In der Folge fand „[i]m 20. Jahrhundert [...] das christliche soziale Denken seinen Ausdruck in der ökumenischen Bewegung“¹⁰⁴. Die 1925 stattfindende Stockholmer Konferenz von „Praktisches Christentum“ begründete die kirchliche Rede über Themen der Ökonomie mit dem Gedanken der Menschlichkeit.¹⁰⁵ Dieser Gedanke verfestigte sich in der Folge, so dass bis in die Gegenwart der Begriff der Humanität „als nicht weiter erklärungsbedürftiger und so konsensstiftender ‚Inbegriff aller ethisch gerechtfertigten und verbindlichen Handlungsziele‘“¹⁰⁶ gilt.

Im Anschluss an Stockholm erkannte man auf der Konferenz des Internationalen Missionsrats 1928 in Jerusalem, „daß in der imperialen Expansion der westlichen

¹⁰¹ Peter (2012).

¹⁰² Dejung (1973), 27.

¹⁰³ Vgl. Dejung (1973), 29f.

¹⁰⁴ Munby (1962), 94. Vgl. Munby (1962), 92f.: Das Scheitern der ersten Generation christlicher Sozialisten sei v.a. durch die fachliche Inkompetenz und den theoretischen Charakter ihrer Arbeit bedingt gewesen.

¹⁰⁵ Siehe Munby (1962), 94.

¹⁰⁶ Zippert (2008), 1947.

Industriestaaten die primären Hindernisse für die Entwicklung Afrikas, Asiens und Lateinamerikas zu suchen sind“¹⁰⁷. Deswegen sprach man sich, biblisch begründet, für eine Beschränkung der Freiheit der imperialen Mächte aus. Dieser erste Hinweis fand zu einem späteren Zeitpunkt Eingang in der Dependenztheorie, welche die wechselseitige Bezogenheit des globalen Nordens und Südens im Zentrum-Peripherie-Modell zum Ausdruck brachte. Trotz des Einflusses des überwiegend postmillenaristischen Gedankenguts der Social Gospel Bewegung hatte sich die Verbindung des Verständnisses einer immanenten Reich-Gottes-Verwirklichung und der dazu korrespondierenden Gestalt der Mission ganzheitlichen Charakters in der ökumenischen Bewegung noch nicht vollzogen; der Charakter der Mission war überwiegend dogmatisch bestimmt.¹⁰⁸

In den dreißiger Jahren traten die Spannungen und Differenzen zwischen den jungen Kirchen und den Kirchen des Westens deutlicher zu Tage, was sich beispielsweise bei der Konferenz von Oxford zeigte.¹⁰⁹ Die 1937 stattfindende Konferenz wies ausdrücklich darauf hin, dass es vier Relationen gebe, „in denen der Mensch ‚durch die Anmaßungen und das Vorgehen der Wirtschaftsordnung der industrialisierten Welt beleidigt wird‘: die Vergrößerung der Gewinnsucht, die Ungleichheit in der Wirtschaftsordnung, der unverantwortliche Besitz wirtschaftlicher Macht und die Beseitigung des Gefühls für ein christliches Berufsethos“¹¹⁰.

Der Kontakt mit den Kirchen der Dritten Welt induzierte einen langatmigen und teilweise noch ausstehenden Lernprozess zur Sensibilisierung des sozialen Problembewusstseins auf globaler Ebene. Die Konferenzen der ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts stellten hierbei erste ökumenische Versuche dar, sich der Thematik der (Welt-)Wirtschaft vor allem in der Entwicklungsfrage gemeinschaftlich anzunähern.¹¹¹ Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Entwicklungsdebatte jedoch sekundär

¹⁰⁷ Dejung (1973), 63.

¹⁰⁸ Vgl. Dejung (1973), 65.

¹⁰⁹ Vgl. Dejung (1973), 105-108.

¹¹⁰ Munby (1962), 95f.

¹¹¹ Munby (1962), 95: „Heute klingen die Erklärungen sehr allgemein und nichtssagend. Dennoch stellen sie einen ernsthaften Versuch der Christen dar, mit den vorhandenen Problemen fertig zu werden und einen für die Kirche wesentlichen Beitrag zu leisten“.

verhandelt und in der ökumenischen Diskussion dem Konflikt zwischen Osten und Westen nachgeordnet.¹¹²

Die Vollversammlung von Amsterdam 1948 stand ihrerseits noch unter dem erschütternden Eindruck des Zweiten Weltkrieges. Auf der Suche nach Wegen zur Sicherung des Friedens erkannte man die Notwendigkeit, sich über die nationalen Interessen hinaus um eine allgemein anerkannte, internationale Instanz zu bemühen, welche man in den Vereinten Nationen zu finden hoffte.¹¹³ Im Nachklang des Nationalsozialismus und Stalinismus hatte sich der in Amsterdam gegründete ÖRK vor allem mit dem Thema der Freiheit gegenüber staatlicher Herrschaft auseinandergesetzt.¹¹⁴ Dejung kam zu dem Urteil, dass die konstitutive Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948 eine gewisse Neigung zur und Aneignung der westlichen Position bedeutete.¹¹⁵ Zugleich aber bekannte man in der Botschaft von Amsterdam:

„Wir haben oft versucht, Gott und dem Mammon zu dienen; wie oft haben wir über die Bindung an Christus andere Bindungen gestellt. Wir haben die frohe Botschaft verfälscht, indem wir sie mit unseren eigenen wirtschaftlichen, völkischen und rassistischen Interessen gleichsetzten“¹¹⁶.

Weiter hieß es:

„Ein Nein zu allem, was der Liebe Christi zuwider ist, zu jedem System, zu jedem Programm, zu jedem Menschen, die einen Menschenbruder behandeln, als wäre er nicht Gottes Geschöpf, sondern ein Stück Ware, das man ausnutzen kann [...]. Ein Ja aber zu allem, das mit der Liebe Christi zusammenstimmt, zu allen Menschen, die das Recht aufrichten, zu allen, die in der Welt einen echten Frieden schaffen möchten, zu allen, die um des Menschen willen hoffen, kämpfen und leiden, ein Ja zu all denen, die – selbst ohne es zu wissen – sich ausstrecken nach einem neuen Himmel und einer neuen Erde, in welchen Gerechtigkeit

¹¹² Vgl. Dejung (1973), 156.

¹¹³ Vgl. Schmitthenner (1999), 29. Wegener-Fueter (1979), 53 deutet eine „auffällige Parallelität zwischen Organisation und Selbstverständnis der Gemeinschaft der Kirchen und der Gemeinschaft der Nationen, wie Amsterdam sie versteht“ an. „Auf der Basis des Sittengesetzes bzw. seiner Interpretation im Sinne des Planes Gottes sind die Vereinten Nationen und der ökumenische Rat beide Organe einer neuen weltweiten Zusammenarbeit und Ausdruck einer – freilich noch unzulänglich realisierten – Einheit aller Kinder Gottes“.

¹¹⁴ Vgl. Schmitthenner (1999), 30.

¹¹⁵ Vgl. Dejung (1973), 157.

¹¹⁶ Neill (1948), 12f.

*wohnt. [...] Indem wir gute Werke des Glaubens und Gehorsams tun, können wir auf Erden Zeichen aufrichten [...] die auf den kommenden Sieg weisen.*¹¹⁷

Sowohl das menschliche Verhalten gegenüber dem Nächsten als auch der Einsatz für eine friedlichere und gerechtere Welt wurden in eine Entsprechungsbeziehung zur Liebe Christi gesetzt. Zugleich erteilte man jedem inhumanen System eine klare Absage. Mit diesen scheinbar banalen, aber grundlegenden Aussagen, wurde das ökumenische Arbeitsfeld für die Bearbeitung der Weltwirtschaftsfrage abgesteckt. Der Einsatz für die Menschlichkeit wurde als dem Willen Gottes entsprechend verstanden und erforderte eine Absage an alles Unmenschliche. Entgegen der Vermutung, dass damit eine revolutionäre Stoßkraft von Amsterdam ausgegangen wäre, wurde die explizite Zuschreibung des Prädikats ‚unmenschlich‘ zu *einem* bestimmten System bewusst unterlassen.

Das gesellschaftliche Engagement für Humanität verband die Sorge um die Armen mit der Liebe Christi. Dies zeigte sich ebenso im gemeinsamen Glaubensbekenntnis, in dem bekräftigt wurde, dass die Kirche sich „im Dienste der ganzen Menschheit in Glaube und Liebe durch die Kraft des gekreuzigten und auferstandenen Herrn und Seinem [sic] Vorbild gemäß“¹¹⁸ befinde. Ihr missionarisches Mandat liege in der „Verkündigung einer ewiggleichen Botschaft in den konkreten Ausdrucksweisen einer Zeit und einer bestimmten Umgebung“¹¹⁹. Mit dieser Formulierung wurde wohl versucht, der Kritik der jungen Kirchen zu begegnen, welche die Gefangenschaft der westlichen Mission in Kultur und Tradition sah. So wurde gar der Gedanke artikuliert, „einen Zustand herzustellen, in dem die Stimme des Evangeliums vernommen werden kann“¹²⁰. Nicht nur das Seelenheil des Einzelnen, sondern gleichfalls seine soziale Realität sollte in den Blick der Mission kommen. Dieser Vorschlag fruchtete zwanzig Jahre später, als erkannt wurde, dass die Mission das Heil auch im sozialen Umfeld zum Vorschein bringen muss. Infolgedessen wurde mit jeder Form der Komplizenschaft mit möglichen „Unheilsbringern“ gebrochen.

¹¹⁷ Neill (1948), 14.

¹¹⁸ Zu finden im Bericht der Sektion I, Neill (1948), 23.

¹¹⁹ Sektion II, Neill (1948), 29.

¹²⁰ Neill (1948), 29.

Die Vollversammlung in Amsterdam machte in den gegenwärtigen Gesellschaften zwei Grundübel aus: „Machtkonzentration“¹²¹ und „Eigentriebkraft“¹²², die der Technik entspränge und ebenso zur Machtkonzentration beitrüge. Mit dieser allgemeinen Formulierung konnte man sich sowohl vom Kapitalismus als auch vom Kommunismus distanzieren und vermied somit, sich von einer der beiden Seiten ausspielen zu lassen. So kam der Rat zu dem Ergebnis, dass weder der Laissez-faire Kapitalismus noch der Kommunismus der christlichen Zielvorstellung entsprechen:¹²³

„Die Kirche kann die Debatte zwischen denjenigen, die glauben, daß die primäre Lösung in der Sozialisierung der Produktionsmittel besteht [sic] und jenen anderen nicht entscheiden, die fürchten, daß auf diese Weise nur neue und unmäßige Machtansammlungen politischer und wirtschaftlicher Art entstehen, die schließlich in einem für alles zuständigen Staat gipfeln. Vom christlichen Verständnis des Menschen her aber müssen wir den Befürwortern der Sozialisierung sagen, daß die Institution des Eigentums als solches nicht die Wurzel der Verderbnis der menschlichen Natur ist. Wir müssen gleichermaßen den Verteidigern der bestehenden Besitzverhältnisse sagen, daß Privateigentum kein unbedingtes Recht ist. Das Eigentum muß deshalb den Erfordernissen der Gerechtigkeit gemäß erhalten, eingeschränkt oder verteilt werden.“¹²⁴

Dadurch wurde hervorgehoben, dass in Mitten der Hoffnung auf gesellschaftlichen Wandel „die Sünde im menschlichen Herzen immer am Werke ist“¹²⁵. Insofern dürfe man sich keinerlei Illusion hingeben, da beide Seiten Defizite aufweisen:

„Die kommunistische Ideologie betont wirtschaftliche Gerechtigkeit und verheißt, die Freiheit werde sich automatisch aus der Vollendung der Revolution ergeben. Der Kapitalismus betont die Freiheit und verheißt, die Gerechtigkeit werde sich ganz von selbst aus der freien Wirtschaft ergeben. Auch dies ist eine Ideologie, die sich als falsch erwiesen hat“¹²⁶.

¹²¹ Neill (1948), 45.

¹²² Neill (1948), 45.

¹²³ Vgl. Schmitthenner (1999), 30.

¹²⁴ Neill (1948), 47. Munby (1962), 99: Die Kritik am Kommunismus sei eine „Kritik am kommunistischen Glauben“, während die Kritik am Kapitalismus „eine Verdammung der gesellschaftlichen Struktur“ darstelle. Zu Kommunismus und Kapitalismus vgl. Neill (1948), 49-51.

¹²⁵ Neill (1948), 45.

¹²⁶ Neill (1948), 51.

Ebenso wenig wurde aber „ein christliches System“¹²⁷ vorgeschlagen. Stattdessen sprach man von einer „verantwortlichen Gesellschaft“¹²⁸:

*„Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind.“*¹²⁹

Diese menschliche Verantwortung habe sich in die Herrschaft Gottes einzubetten.¹³⁰ Sie sei die „Verantwortung vor“¹³¹ Gott und „Verantwortung für“¹³² den Nächsten. Kirchlicherseits bedeutet dies *erstens*, dass der Unordnung der Gesellschaft „mit dem Glauben an die Herrschaft Jesu“¹³³ begegnet wird. Das mittlere Axiom der ‚verantwortlichen Gesellschaft‘ bedeutet ferner das Streben nach einer konstitutionellen Gewalt, die rechtlich gebunden ist, nach Mitsprache und nach einer Streuung von Machtkonzentration auf dem Markt.¹³⁴

Daher wurde auch jegliche Beschränkung einer die Gesellschaft gestaltenden Partizipation verworfen, da dies eine Pflicht sei, „die mit der Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber seinem Nächsten gesetzt ist“¹³⁵. Im Gegenzug wurde gefordert, dass „wirtschaftliche Gerechtigkeit und die Bereitstellung gleicher Entfaltungsmöglichkeiten für alle Mitglieder der Gesellschaft gesichert werden“¹³⁶.

¹²⁷ Neill (1948), 42.

¹²⁸ Neill (1948), 42.

¹²⁹ Neill (1948), 48.

¹³⁰ Neill (1948), 40.

¹³¹ Vischer (2001), 32.

¹³² Vischer (2001), 32.

¹³³ Neill (1948), 44.

¹³⁴ Vgl. Stierle (2001), 278.

¹³⁵ Neill (1948), 48.

¹³⁶ Neill (1948), 48. Munby (1962), 96f.: Im Abschlussdokument werden fünf Prüfkriterien für Wirtschaftsfragen genannt: „Erstens gibt es die Regel der ‚rechten Gemeinschaft von Mann zu Mann als einer Bedingung für die Gemeinschaft des Menschen mit Gott‘; zweitens [...] angemessene Ausbildungsmöglichkeiten [...]; drittens soll Kranken, Gebrechlichen und Alten besondere Fürsorge zuteil werden; viertens wird der ‚innere Wert und die Würde‘ der Arbeit anerkannt; fünftens ‚sollten die Hilfsquellen der Erde, wie das Ackerland und die Bodenschätze, als eine Gabe Gottes an die ganze Menschheit angesehen und mit Überlegung für die Bedürfnisse der gegenwärtigen und der zukünftigen Generation genutzt werden‘. [...] Man sieht, daß dieser Bericht viele soziale und wirtschaftliche Übel der Zeit bloßstellte, deren Beseitigung ‚drastische Veränderungen im wirtschaftlichen Leben mit sich bringen‘ würde. In der Kritik an der bestehenden Ordnung trifft viel in geringerem Ausmaß für die Nachkriegswelt zu, mit ihrer größeren Gleichheit des Einkommens, ihren Sozialversicherungen, ihrer Vollbeschäftigung und ihrer weit größeren Kontrolle der Industrie im Interesse der Gesellschaft; zumindest in den

Zweitens liege das größte Potential zur gesellschaftlichen Veränderung seitens der Kirche in der „Erneuerung“ des „eigenen Lebens“¹³⁷. Hier kam der Kirche die Verantwortung zu, ihre Mitglieder für andere wirtschaftliche Systeme zu sensibilisieren, um ihnen das Verständnis nahezubringen, dass jedem Menschen wirtschaftliche und politische Freiheit zustehe.¹³⁸ Vischer schreibt:

*„Eine verantwortliche Gesellschaft ist per definitionem eine partizipatorische Gesellschaft [...]. Um sich entfalten zu können, bedarf sie einer demokratischen Ordnung, und es gehört zu den Aufgaben der Kirche, für die Sicherung der grundlegenden demokratischen Rechte einzutreten.“*¹³⁹

Seiner Meinung nach muss die Kirche auch heute „[d]ie Alternative der verantwortlichen Gesellschaft“¹⁴⁰ antizipieren.

Kritik erfuhr das Leitbild der „verantwortlichen Gesellschaft“ dagegen vor allem dafür, dass es einen allgemein gültigen und politisch neutralen Anspruch habe. Es sei nicht erkannt worden, dass die Begriffe und das Axiom selbst einer historischen und sozio-ökonomischen Genese entstammten. Das Leitbild der „verantwortlichen Gesellschaft“ entpuppe sich daher als eine „sozialethische Hilfestellung [...] für Christen in westlichen Demokratien“¹⁴¹, bei welchem eine „bedingte Bevorzugung des kapitalistischen Systems erkennbar wird“¹⁴².

Im Anschluss an die Amsterdamer Vollversammlung trat vermehrt die Frage nach der „ekklesiologischen Bedeutung“¹⁴³ des Ökumenischen Rates der Kirchen in den Vordergrund. Bei der Beschreibung des Diskussionsprozesses um die Weltwirtschaft ist dies von Interesse, da ausgehend von der autoritativen Kraft der Aussagen des ÖRK die Mitgliedskirchen entsprechend in die Pflicht genommen werden. Man stellte 1950 in Toronto jedoch eindeutig fest: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist keine ‘Über-

Ländern, in denen der ‘Wohlfahrts-Staat’ errichtet wurde. Unter diesen Umständen ist die Marschrichtung für das christliche Zeugnis auf sozialem Gebiet viel weniger klar“.

¹³⁷ Neill (1948), 51.

¹³⁸ Vgl. Neill (1948), 63.

¹³⁹ Vischer (2001), 51.

¹⁴⁰ Vischer (2001), 64.

¹⁴¹ Wegener-Fueter (1979), 47. A.a.O., 68: „Unter politisch-geographischem Aspekt spiegeln die Berichte überwiegend die Diskussionslage im nordatlantischen Raum; daneben werden die Probleme der Dritten Welt oder die Situation der osteuropäischen Kirchen nicht angemessen berücksichtigt“.

¹⁴² Wegener-Fueter (1979), 68.

¹⁴³ ÖRK (1950), 2.

Kirche` und darf niemals eine werden. [...] Die `Autorität` des Rates besteht nur `in dem Gewicht, das er durch seine eigene Weisheit bei den Kirchen erhält` (William Temple)¹⁴⁴. Damit wurde unzweifelhaft zum Ausdruck gebracht, dass der ÖRK nicht aufgrund ekklesiologischer Prämissen unmittelbaren Einfluss auf Entscheidungen einzelner Kirchen nehmen kann.¹⁴⁵ Infolgedessen fehlte dem ökumenischen Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft die entscheidende Verbindlichkeit bei seinen Mitgliedskirchen. Da die Bewertung dieser Tatsache unterschiedlich ausfällt, ist m.E. wichtig zu betonen, dass die Ökumene einerseits „nur als Kirche [...] Verheißung“¹⁴⁶ hat, andererseits aber der Umstand autoritativer Macht auf Seiten des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Gefahr stünde, durch interne und externe Instanzen missbraucht zu werden. Mit der Dezentralisierung von Macht scheint das Verhältnis von Sein und Handeln als ein *simul justus et peccator* bestimmt worden zu sein: So wie es das eine christliche System nicht geben konnte, so konnte es die *eine* christliche Kirche auf institutioneller Ebene aufgrund der „Sünde im menschlichen Herzen“¹⁴⁷ nicht geben. Hieran zeigt sich die theologische und zeitliche Nähe Torontos zur Vollversammlung in Amsterdam.

Die Vollversammlung von Evanston 1954 wiederholte und konkretisierte das Leitbild der „verantwortlichen Gesellschaft“, indem man sich dem keynesianischen Wirtschaftsansatz zuwandte.¹⁴⁸ Dieser Schritt war durch die protektionistisch definierte Funktion des Staates auf der Konferenz von Oxford 1937 vorbereitet worden. Hinzu kam das zunehmend positive Bild des produktiven Wohlfahrtsstaates, bei welchem die antizyklische Wirtschaftspolitik einer staatlichen Maßnahme zur Schaffung sozialer Gerechtigkeit gleichkam. Es wurde angenommen, dass Politik und Wirtschaft in die richtige Beziehung zueinander gesetzt werden können. Eine Konkretisierung dieser Idee blieb jedoch aus und so schien es, „daß die `Dispute über `Kapitalismus` und `Sozialismus` die viel bedeutendere Fragen auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Sozialpolitik nur verhüllen [...]“.¹⁴⁹

¹⁴⁴ ÖRK (1950), 2.

¹⁴⁵ Vgl. ÖRK (1950), 3.

¹⁴⁶ Duchrow (1980), 269.

¹⁴⁷ Neill (1948), 45.

¹⁴⁸ Im Folgenden: Vgl. Stierle (2001), 279.

¹⁴⁹ Munby (1962), 99.

Das latente sozio-ökonomische Thema wurde in dem Moment unausweichlich, als die Kirchen der Dritten Welt der ökumenischen Bewegung beitraten. Begonnen hatte dies mit dem Eintritt des IMR (Internationalen Missionsrates) und der Orthodoxen Kirche 1961 in Neu Delhi. Newbiggin schrieb dazu: „Das Gebot des Evangeliums hat beiden Räten die Mission und die Einheit der Kirche zum Anliegen werden lassen. Ihre Verschmelzung ist eine natürliche und logische Folge dieses Gebotes“¹⁵⁰. Diese vom Evangelium gestiftete, geistliche Einheit musste sich in der Praxis erweisen. Ins Zentrum rückten daher verstärkt die Themen Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit: „[T]he so-called Third World clearly developed its own voice“¹⁵¹. Die Stimme der Dritten Welt wurde mit Nachdruck erhoben und unterschied sich von der des Westens in signifikanter Weise, sodass in der Folge die Maxime der „verantwortlichen Gesellschaft“ in Frage gestellt wurde. Die Verwirklichung humaner Gerechtigkeit verstand man nicht mehr nur als ein ethisch-verantwortliches Handeln in der Gegenwart, sondern als eine aktive Zusammenarbeit in der Distribution des Wohlstandes.¹⁵² Im Zuge dieser Entwicklung wurde die Emanzipation von der Fremdherrschaft des Westens gefordert, wobei zugleich die verstärkte Förderung des Nationalismus in den Entwicklungsländern einherzugehen habe.¹⁵³ Im Blick auf die Ökonomien der Dritten Welt wurde deshalb die Abkehr von der „Wirtschaftsbeihilfe“¹⁵⁴ formuliert und stattdessen die Bedeutsamkeit des (gemeinsamen) Handels hervorgehoben. So ließ man verlautbaren:

„Um sichere Märkte für die Entwicklungsländer zu garantieren, ist internationale Zusammenarbeit erforderlich. Die Wirtschaft dieser Länder muß gegen die Einflüsse eines Wechsels in internationaler Finanzpolitik oder gegen Schwankungen im Preis der Rohstoffe und der Maschinen zu ihrer Verarbeitung geschützt werden.“¹⁵⁵

¹⁵⁰ Newbiggin (1962), 537.

¹⁵¹ Schmitthenner (1999), 32.

¹⁵² Visser't Hooft (1962), 297: „Menschliche Gerechtigkeit verlangt eine gerechtere Verteilung der von Gott gegebenen Hilfsquellen unter allen Menschenkindern“.

¹⁵³ Vgl. Visser't Hooft (1962), 295f.

¹⁵⁴ Visser't Hooft (1962), 297.

¹⁵⁵ Visser't Hooft (1962), 297f.

Zudem wurde eine „Kontrolle des Bevölkerungswachstums“¹⁵⁶ vorgeschlagen, welches der Entwicklung der Wirtschaft entsprechen sollte.

Bei der Konferenz in Neu Delhi 1961 geriet der Entwicklungsoptimismus voriger Konferenzen in eine Grundlagenkrise: Die Überzeugungskraft der Trickle-down-Theorie erlosch zusehends und wurde vom Gedanken der Protektion der Ökonomie unterentwickelter Länder abgelöst, so dass ein Perspektivwechsel weg von den internen Entwicklungshemmnissen hin zu den problematischen Strukturen selbst vollzogen wurde.

1.1 Zusammenfassung

„Was steht im dem Gesetz geschrieben? Wie liest du?“ (Lk 10,26). Diese Fragen könnten die ersten dreizehn Jahre im ökumenischen Diskussionsprozess der Weltwirtschaft innerhalb des ÖRK beschreiben. Zu Beginn der Debatte war die Hoffnung groß, dass der Verantwortung vor Gott die Verantwortung für den Nächsten entspreche. Der Ausgangspunkt für diese Sichtweise bildete der eher dogmatische und westliche Zugang zum christlichen Schriftzeugnis. Simplifizierend könnte man dies als deduktive Erkenntnisgewinnung westlicher Prägung beschreiben. Quasi als natürliche Emanation dieser „sachlichen Priorität“¹⁵⁷ der Gottesbeziehung ordnete man der Verantwortung vor Gott die Selbstverständlichkeit des verantwortlichen Umgangs mit dem Nächsten zu. So scheint auch hier „[d]as erste und höchste, alleredelste gute Werk [...] der Glaube an Christus“¹⁵⁸ zu sein, dem die anderen Werke zu entspringen haben. Munby vermerkt: „Im christlichen Denken steht das Sein immer über dem Handeln“¹⁵⁹. Die ersten Schritte in der ökumenischen Wirtschaftsdebatte orientierten sich vielmehr am christlichen Gegenstand selbst als an der Wirkung der Weltwirtschaft auf den Nächsten. Zugleich aber wurde man durch kritische Stimmen aus den jungen Kirchen darauf aufmerksam, dass man das Evangelium aufgrund eigener Interessen verzerrt hatte. Ungeachtet dessen nahm man in der Frage nach den Systemen eine möglichst neutrale Position ein, indem man sagte: Weder sei das Eigentum an sich für die

¹⁵⁶ Visser't Hooft (1962), 298.

¹⁵⁷ Hille (2015), 34.

¹⁵⁸ Luther (1520), 42.

¹⁵⁹ Munby (1962), 28.

Korruption der menschlichen Natur verantwortlich, noch bestehe ein unerschütterliches Recht darauf; es gehe vielmehr um den gerechten Umgang damit. Im Rahmen dieser grundlegenden Überlegungen identifizierte man die zentralen gesellschaftlichen Übel des Kapitalismus und Kommunismus in der Konzentration von Macht und in der gesellschaftlichen Eigentriebskraft aufgrund von Technik und verband diese mit der Sünde im menschlichen Herzen. Da beide Systeme wirtschaftliche Gerechtigkeit und Freiheit unzulänglich herbeiführten, entwarf man mit dem Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft eine Konzeption, bei welcher freie Menschen sich für Gerechtigkeit auf allen Ebenen einsetzen sollten. Dies bedeute eine Verantwortung vor Gott und für den Nächsten, welche sich im Streben nach einer rechtlich gebundenen, konstitutionellen Gewalt, nach Mitsprache und nach Dezentralisierung von Marktmacht konkretisieren sollte. Die Kirche habe dabei der gesellschaftlichen Unordnung mit dem Glauben an Christi Herrschaft und mit der eigenen Lebenserneuerung zu begegnen.

Die Vollversammlung in Amsterdam war gekennzeichnet von einer Anthropologie der Ambivalenz: Einerseits sprach man der Weltgesellschaft Verantwortlichkeit zu, andererseits sah man gerade die beiden Systeme durch menschliche Sündhaftigkeit geprägt. Insofern trägt das Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft diese Widersprüchlichkeit in sich, wenn es Verantwortung verordnet und sich gleichzeitig von den unverantwortlichen Systemen abgrenzt. Der entsprechende, wirtschaftsethische Typus, welcher hier Anwendung fand, hat einen appellativen Charakter wie man ihn später aus der Schule der „Integrativen Wirtschaftsethik“ kennen sollte.¹⁶⁰ Wie auch bei der auf Peter Ulrich zurückzuführenden Schule wurde hier die Ethik außerhalb der Ökonomie verortet. Eine solche externe Position der Ethik führt zu einem „dualistischen Ansatz“¹⁶¹ und hatte sein theologisches Korrelat in der dualistischen Trennung von Dogmatik und Ethik, bei welcher das Reden über das Sein und das Handeln gemäß des Seins voneinander getrennt werden.

Evanston führte die sich in Amsterdam abzeichnende Tendenz fort und konkretisierte sie, indem es die ethische Verantwortung auf den Staat und seine anti-zyklische Politik

¹⁶⁰ Siehe Oerman (2014), 412f.

¹⁶¹ Oerman (2014), 413.

übertragen wissen wollte. Erst als mit dem Beitritt des IMR und der orthodoxen Kirche viele junge Kirchen in den ÖRK mitaufgenommen wurden, leitete sich ein Perspektivwechsel weg von der externen ethischen Verortung ein, bei welcher man die internen Entwicklungshemmnissen gesehen hatte, hin zu einer Ethik, welche sich innerhalb der Ökonomie verortete und den Blick auf das Äußere, die Rahmenbedingungen wendete. Damit bahnte sich ein Wechsel hin zu dem wirtschaftsethischen Modell der „ökonomischen Ethik“, wie man es später bei Karl Homann vorfand, an, welches die kommenden Dekaden bestimmen sollte.¹⁶² In der Folge kam nicht nur die Trickle-down-Theorie in die Kritik, sondern auch das Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft, da man in ihrer Neutralität eine westliche Position erkannte, welche bestehende Unrechtsverhältnisse weiter stützte.

Aus Sicht des Verfassers war das erste Leitbild des ÖRK zeitgemäß und bildete einen wichtigen Ausgangspunkt für den weiteren Diskussions- und Lernprozess. Eine ambivalente Anthropologie wurde zur theologischen Prämisse eines deduktiven Zugangs zur Thematik der Weltwirtschaft. Dass die Aufnahme der Themen von Ebenbildlichkeit und Sünde von zentraler Bedeutung sind, erkannte auch Drimmelen, wenn er schrieb:

„Von entscheidender Qualität für die Wirtschaftsethik sind die verschiedenen Anthropologien der kirchlichen Traditionen, genauer der Umgang mit der Sündhaftigkeit des Menschen. Je optimistischer die Einschätzung der menschlichen Fähigkeit ausfällt, desto mehr wirtschaftliche Freiheit wird befürwortet. Entsprechend führt eine bspw. reformierte Sichtweise mit deutlich kritischerer Anthropologie zu einem Gutheißen staatlicher Intervention. Vertritt man eine solche Position, dann wird man daran anschließend auch eher auf eine wirtschaftliche Kooperation als auf den erbarmungslosen Wettbewerb des Marktes vertrauen“¹⁶³.

Auch hieran sieht man, dass die anthropologische Ambivalenz Amsterdams eine Entscheidung für ein bestimmtes System unmöglich machte, da sowohl optimistische als auch weniger optimistische Anthropologie Eingang fanden.

¹⁶² Siehe Oerman (2014), 412f.

¹⁶³ Drimmelen (1999), 227.

Mit dem Hinzukommen der „kontextuellen“ Perspektive der jungen Kirchen sollte die eigene theologische Kontextualität des bisherigen westlich-ökumenischen geprägten Standpunktes der Ökumene offenbar werden. So könnte man sagen, dass die Befreiungsökumene die Frage stellte „wie liest du?“ und damit nach dem kontextualisierten Verständnis des Evangeliums in Zeit und Raum fragte. Im Mittelpunkt standen dabei insofern weniger anthropologische Fragen, sondern vielmehr die Analyse der Gegenwartserfahrung. Ab diesem Zeitpunkt konnte der Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft sein wahres Potential entfalten, da nun zum Aspekt theologischer Tradition noch der Aspekt theologischer Kontextualität hinzugetreten war. Wirtschaftlich entsprach diesen einerseits die Trickle-down-Theorie, andererseits das Aufkommen des Nationalismus unter den Dritte-Welt-VertreterInnen. Im Weiteren war die Spannung der Polarität der unterschiedlichen hermeneutischen Herangehensweisen maßgeblich und führte zur *metanoia* in der Mission selbst.

2. Integration befreiungstheologischer Aspekte: Genf 1966 - Nairobi 1975

2.1 Genf 1966: Weiterentwicklung und Transformation

„In dem Moment, in dem die ökumenische Bewegung tatsächlich Menschen von allen Enden der Welt zusammenbringt, muß sie sich der Wahrnehmung von den Rändern des Prozesses her stellen“¹⁶⁴. Dies geschah auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf.

Besonders die VertreterInnen Asiens und Lateinamerikas drängten auf eine Neugestaltung des ökumenischen Entwurfs der „verantwortlichen Gesellschaft“. So war die Genfer Konferenz „the symbol of this challenge“¹⁶⁵. Zwei besondere Umstände trugen zu dieser Veränderung maßgeblich bei: Einerseits war die Anzahl der VertreterInnen des Südens und des Nordens weitgehend gleichmäßig verteilt; andererseits gab es erstmalig mehr Laien als Angehörige des geistlichen Standes unter den KonferenzteilnehmerInnen.¹⁶⁶

Zum einen wurden auf diese Weise die Anliegen der Dritten Welt auf ökumenischer Ebene amplifiziert, zum anderen begegnete man mit der Hinzunahme von Wirtschaftswissenschaftlern u.a. dem rasanten Wandel in den Wirtschaftswissenschaften, welcher sich seit der Vollversammlung in Amsterdam 1948 vollzogen hatte. So konnte gewährleistet werden, dass die Stimme der Notleidenden gehört und dem komplexer werdenden Feld der Wirtschaft angemessen begegnet wurde.¹⁶⁷ Diese „Methodik“ bekräftigte man auf der Sagorsk Konsultation, welche zwei Jahre später die ekklesiologische Bedeutung der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft herausstellte und bestätigte, dass induktive Vorgehensweisen für die Ekklesiologie von Relevanz seien.¹⁶⁸

In Genf stellte man einmal mehr fest, dass kein wirtschaftliches System mit dem Prädikat „christlich“ versehen werden dürfe. Obgleich viele Christen aufgrund ihres jeweiligen Kontextes dazu neigen, das jeweils eigene Wirtschaftssystem zu

¹⁶⁴ Robra (1994), 89.

¹⁶⁵ Schmitthenner (1999), 34.

¹⁶⁶ Vgl. Schmitthenner (1999), 34.

¹⁶⁷ Vgl. Stierle (2001), 267.

¹⁶⁸ Vgl. Stierle (2001), 251.

befürworten, sollten sie doch idealerweise eine gesellschaftskritische Position einnehmen.¹⁶⁹

Im Zentrum der Konferenz stand die Auseinandersetzung um die Entwicklungsfrage, die das Herzstück der ökumenischen Wirtschaftsdebatte damaliger Zeit darstellte.¹⁷⁰ Dabei trafen die unterschiedlichsten Lebenswelten und Ansichten aufeinander, wodurch offenbar wurde, dass es sich für alle Beteiligten um existentielle und substantielle Sachverhalte handelte. Dies deutete sich bereits in der Vorbereitungsphase an, trat jedoch auf der Hauptversammlung offen und spannungsvoll zu Tage. Exemplarisch lässt sich der Konflikt an der Auseinandersetzung zwischen dem niederländischen Ökonomen Jan Tinbergen, Sektion I und dem indischen Ökonomen Samuel Parmar, Sektion III, dessen Ansatz besonders durch die lateinamerikanischen Vertreter begrüßt wurde, zeigen.¹⁷¹

Tinbergen sprach sich für eine Fortentwicklung des weltwirtschaftlichen Systems hin zu einer Weltregierung mit globaler Wirtschaftsplanung aus, welche ihrerseits der Fortentwicklung von Technik und Politik Rechnung zu tragen hätte. Die internationalen Wirtschaftsinstitutionen des status quo seien dabei nur ein schwaches Abbild des Kommenden. Er strebte die Versöhnung der Völker durch Harmonisierung der unterschiedlichen Systeme an.¹⁷²

Parmar dagegen vertrat ein Entwicklungsverständnis, das er „nicht mit einem planbaren und kontinuierlichen Wandlungsprozess über verschiedene Stadien hinweg gleichsetzte, sondern mit der Veränderung der entscheidenden Rahmenbedingungen des wirtschaftlichen Handelns identifizierte“¹⁷³. Entsprechend seiner „One-World“-Idee sollte der internationale Markt zugunsten der Entwicklungsländer dergestalt transformiert werden, dass es möglich würde, das für das Wirtschaftswachstum eines Landes eingesetzte Fremdkapital durch eine positive Handelsbilanz zurückzuzahlen.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Vgl. ÖRK (1968), 114.

¹⁷⁰ Vgl. Stierle (2001), 251.

¹⁷¹ Vgl. Stierle (2001), 253.

¹⁷² Vgl. Stierle (2001), 259. 268: Im Hintergrund seines Denkens stand der Keynesianismus.

¹⁷³ Stierle (2001), 257.

¹⁷⁴ Vgl. Stierle (2001), 258. Ebd.: Parmar versuchte das „nationale Konzept einer sektoralen Industriepolitik auf die internationale Ebene zu erheben“.

In Sektion III wurden insbesondere externe Entwicklungshemmnisse als Ursache für die Probleme ausgemacht: Dazu zählte nach Meinung dieser Teilnehmer der missbräuchliche Einsatz von Macht im internationalen Handel, die zögerliche Entwicklungsunterstützung, die Einflussnahme in einem Entwicklungsland durch die Entwicklungshilfe reicher Nationen, die hohe Zinsnahme bei Krediten und die fehlende Ausbildung im Umgang mit technischen Entwicklungsgaben.¹⁷⁵ Im Anschluss an diese Aufzählung lautete es: „We confess with sorrow our involvement in all these failings, and call upon all Christians to join with others in seeking the necessary transformation of attitudes, practices, and international structures“¹⁷⁶.

Der Begriff der Transformation war durch die Arbeiten von Keynes, Schumpeter und Polanyi in den Wirtschaftswissenschaften bekannt.¹⁷⁷ Darunter lässt sich im Allgemeinen „ein Phänomen, eine besondere Form des gesellschaftlichen Wandels – die Umgestaltung einer Ordnung im politischen, wirtschaftlichen oder kulturellen Bereich“¹⁷⁸ verstehen.¹⁷⁹ Vier Beobachtungen im Zitat können an dieser Stelle zu dem Begriff „transformation“ gemacht werden: Erstens werden Schuldbekenntnis und Transformationsgedanke zusammengebunden, wodurch der Wandel eine religiöse Konnotation erfährt; zweitens bezieht sich der Transformationsgedanke auf die gesamte Spannweite des menschlichen Daseins und betrifft Denken, Handeln und Strukturen; drittens wird die Transformation von einer Gemeinschaft her initiiert und viertens liegt das Bewegungsziel der Transformation stärker im Bereich des „Weg-von“ als des „Hin-zu“, d.h. das Motiv der Abgrenzung wird stärker betont als das Formulieren von Alternativen.

Die Natürlichkeit der Zusammenstellung von Schuldbekenntnis und Transformation wird vor dem Hintergrund des englischen Bedeutungsspektrums deutlich: Im Englischen ist der Begriff religiös konnotiert, da er sich in den gängigen

¹⁷⁵ Vgl. WCC (1967), 137f.

¹⁷⁶ WCC (1967), 138.

¹⁷⁷ Siehe Wagener (1997), 179. Polanyi (1957) spricht vom „disembedding“ der Wirtschaft aus der Gesellschaft als „the great transformation“.

¹⁷⁸ Wagener (1997), 179.

¹⁷⁹ Aus Wageners Sicht zu eng ist die Definition von Kloten (1991), 6: „Transformation von Wirtschaftssystemen soll hier jener durch politischen Gestaltungswillen und politisches Handeln ausgelöste Transformationsprozeß heißen, der durch eine Substitution gegebener ordnungskonstituierender Merkmale durch andere einen ‚qualitativen‘ Sprung derart bewirkt, daß es zu einer Ablösung des alten Systems durch ein neues kommt“.

Bibelübersetzungen in Verbform bei der prominenten Stelle von Röm 12,2 wiederfindet: „but be ye transformed [μεταμορφώω] by the renewing of your mind“ (KJV).¹⁸⁰ Von diesem Blickwinkel aus kann man Transformation als Niederreißen alter und Aufbauen neuer Strukturen verstehen. Ob nun ein System im christlichen Sinne als „transformiert“ gelten kann, entscheidet sich wohl vor allem am dies- oder jenseitigen Reich-Gottes-Verständnis.

Seit Genf 1966 ist der Transformationsgedanke in der radikalen Bedeutung struktureller Veränderungen nicht mehr aus der ökumenischen Debatte wegzudenken und bildet seit dem das Fernziel der ökumenischen Weltwirtschaftsdiskussion. Diese kritische Haltung gegenüber dem Weltwirtschaftssystem markierte eine deutliche Zäsur in der noch jungen ökumenischen Diskussion zur Weltwirtschaft.¹⁸¹ Doch der Vorschlag zur Transformation des internationalen (Wirtschafts)Systems war umstritten, was in Genf durch Tinbergens Weiterentwicklungsansatz zum Ausdruck gebracht wurde.¹⁸² Letztlich scheinen die Sektionen I und III beispielhaft für ein altes und für ein sich anbahnendes neues Verständnis in der ökumenischen Diskussion zu stehen. Neu im Sinne der Forderung radikaler Transformation der Architektur des Weltwirtschaftssystems statt seiner bloßen Reform oder Fortentwicklung.

Neu wurde ebenso das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft bestimmt, welches nun *auch* von der Gesellschaft her gedacht wurde, präziser: von den Marginalisierten her. Insofern trug sich hier ein Heilsverständnis ein, welches im weiteren Sinne auf eine sozialpolitische bzw. ökonomische Veränderung abzielte. Dem Ökumenischen Rat der Kirchen kam somit, vermittelt durch die Ökonomen der Dritten Welt, eine gewisse Vorreiterrolle zu, welche zu einem Bruch mit dem ökonomischen Mainstream der Zeit führte. Dies galt zumindest für den Teil des Ökumenischen Rates, welcher einen radikalen Wandel forderte, die rein sozialetischen Kategorie von Gerechtigkeit transzendierte und wirtschaftliche Angelegenheiten sowie den Einsatz für die Marginalisierten mit der Ekklesiologie verknüpfte.¹⁸³ Zwangsläufig bahnte sich damit

¹⁸⁰ Siehe ESV; KJV, NAS, NIV.

¹⁸¹ Vgl. Stierle (2001), 251f.

¹⁸² Vgl. Stierle (2001), 260.

¹⁸³ Vgl. Stierle (2001), 284.

eine Entfunktionalisierung der Kirche als Anwalt der bestehenden Wirtschaftsordnung an.¹⁸⁴

Dieses Spannungsfeld, welches sich zwischen Sektion I und III, zwischen Kontinuität und Revolution, abzeichnete, spiegelte sich ebenso in den Wirtschaftstheorien jener Zeit wider, wobei der technologiegläubigen Mehrheit eine aufbegehrende Minderheit gegenüberstand. Letztere bezweifelten den für obligatorisch erklärten Kausalzusammenhang von technologischer und sozialer Revolution. Für sie war eine soziale Veränderung ohne eine veränderte politische Ökonomie nicht länger denkbar.¹⁸⁵

Die technologieaffine Fraktion, vertreten in Sektion I, begrüßte dagegen den technischen Fortschritt und wollte ihn möglichst human gestalten:

„Die Technik muß menschlichen Zwecken dienstbar gemacht werden; sie darf sie nicht überrollen. [...] Damit sei gesagt, daß die christliche Theologie das Verständnis des Menschlichen als Kriterium zur Beurteilung des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandels darlegen und verteidigen muß“¹⁸⁶.

Ihrer Methode nach wurde in Sektion I christologisch argumentiert, indem die Heilstat Gottes in Christus als umfassendes Werk verstanden wurde, welches die Trennung zwischen Kirche und Welt in der wirtschaftlichen Sphäre aufhob.¹⁸⁷ Das *Dominium terrae* war zugleich an die Liebe bzw. Solidarität zum Nächsten gebunden:

„Das christliche Verständnis des Menschlichen leitet sich von dem Glauben her, daß für uns Jesus Christus die Offenbarung sowohl des wahren Gottes als auch des wahren Menschen ist. In ihm sehen wir in letzter Klarheit die Bedeutung des Wortes, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen wurde, daß der Christ in seinem Umgang mit der materiellen Welt dazu aufgerufen ist, die Herrschaft Christi auszudrücken, und daß er dies mit einem Gefühl der Solidarität mit allen Menschen tun soll. [...] Die Gemeinschaft der Kirche muß Zeugnis geben von dem, was im gesamten politischen und gesellschaftlichen Leben des Menschen Ausdruck finden soll.“¹⁸⁸

¹⁸⁴ Vgl. Stierle (2001), 281f.

¹⁸⁵ Vgl. Stierle (2001), 285f.

¹⁸⁶ ÖRK (1968), 109.

¹⁸⁷ Vgl. Stierle (2001), 266.

¹⁸⁸ ÖRK (1968), 109f.

In Sektion I finden sich auch eschatologische Aussagen, welche für das Verständnis innenweltlicher Heilsverwirklichung und für die Deutung der radikalen Handlungsoptionen von großer Bedeutung sind. Im Hinblick auf das Reich Gottes wurde vermerkt, dass es nicht zu bestimmen sei, in welchem Ausmaß es bereits auf Erden anbreche, Gott aber seinerseits „keine Grenzen gesetzt hat“¹⁸⁹. Die Herrschaft Gottes befähige dazu, „verantwortlich in mitten der Revolution zu leben“¹⁹⁰. Auch hieran lässt sich erkennen, wie in Genf 1966 konservative und revolutionäre Züge zusammenkamen und wie sich so dem Gedanken der „verantwortlichen Gesellschaft“ der Gedanke der Transformation entgegenstellte.

Wenn auch im Abschlussbericht eine vermittelnde Position eingenommen wurde, so blieb „unter dem Einfluss Tinbergens das durch Planung anzustrebende Wachstum das dominante entwicklungspolitische Leitkonzept dieser ökumenischen Versammlung“¹⁹¹. Allerdings erfuhr das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ durch den Einbruch des Keynesianismus eine fundamentale Schwächung, was sich dergestalt im ökumenischen Denken niederschlug, dass man sich infolgedessen zusehends von der Vorstellung einer Übertragbarkeit des Wohlfahrtsstaates auf die internationale Ebene distanzierte.¹⁹²

2.2 Uppsala 1968: Ein strukturorientiertes Entwicklungsverständnis

In Uppsala 1968, der vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, beschäftigten sich Sektion III mit der wirtschaftlichen und sozialen Weltentwicklung. Dieses Mandat sah man dadurch legitimiert, dass das Gewissen der Ökumene und die Glaubwürdigkeit ihres Zeugendienstes in dieser Welt maßgeblich an ihrer Bereitschaft zur „umfassenden Sorge um die Welt, um deren wirtschaftliche und politische Gerechtigkeit“¹⁹³ gemessen würde.¹⁹⁴ Inhaltliche und zeitliche Parallelen finden sich

¹⁸⁹ ÖRK (1968), 112.

¹⁹⁰ ÖRK (1968), 112.

¹⁹¹ Stierle (2001), 263.

¹⁹² Vgl. Stierle (2001), 270. 283.

¹⁹³ Goodall (1968), 39.

¹⁹⁴ Beyerhaus (1976), 50: „Die IV. Vollversammlung in Uppsala 1968 fand auf dem Höhepunkt der weltweiten, neomarxistischen studentischen Revolution statt“.

sowohl auf der II Generalkonferenz der CELAM 1968 in Medellín sowie in der fünften Enzyklika unter Papst Paul VI 1967.¹⁹⁵

Samuel Parmar betonte erneut die Wichtigkeit der Ausweitung des Wohlfahrtsstaates zur „Wohlfahrtswelt“¹⁹⁶. Er wies jedoch auf den Mangel an politischen und wirtschaftlichen Strukturen hin, welche die Möglichkeiten der technischen Revolution in den Industrienationen mit der Notwendigkeit der sozio-politischen Revolution in der Dritten Welt hätten verbinden können. Der Gang der Geschichte zeige, dass kaum eine herrschende Klasse zwanglos auf ihre Privilegien verzichtete. Ebenso sei das Bild des Wohlfahrtsstaates glorifizierend überzeichnet worden, da auch hier Armut existiere.¹⁹⁷ Er befürchtete eine Projektion der „Elemente der Ungleichheit und der Ungerechtigkeit auf die Weltebene“¹⁹⁸. Für ihn war Entwicklung folglich gleichbedeutend mit „Unordnung, weil sie die bestehenden sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse verändert, alte Institutionen zerbricht und neue schafft und radikale Änderungen im Wertesystem und in der Struktur einer Gesellschaft herbeiführt. [...] Entwicklung [...] bedeutet Revolution“¹⁹⁹. So dürfe Ordnung nie ungerechte Verhältnisse verschleiern, sondern müsse auf der Gerechtigkeit aufbauen.

Da viele Entwicklungsversuche von zu optimistischen Konzepten getragen wurden, deren entpolitisierte Entwürfe zum Scheitern verurteilt waren, und ferner der reale institutionelle Status quo vielfach außer Acht gelassen wurde, schwang auf der IV. Vollversammlung ein politischer Unterton mit, der vom Bemühen zeugte, der Entwicklungsproblematik kompetent zu begegnen. Um zu einer Lösung dieser Frage zu gelangen, müssten einerseits die dazu notwendigen politischen Instrumente von souveränen Staaten hervorgebracht werden; andererseits unterläge es der Verantwortung der Entwicklungsländer, dass eine Partizipation des Volkes an politischen und ökonomischen Prozessen gelinge.²⁰⁰

¹⁹⁵ Vgl. Stierle (2001), 376.

¹⁹⁶ Goodall (1968), 42.

¹⁹⁷ Vgl. Goodall (1968), 42f.

¹⁹⁸ Goodall (1968), 43.

¹⁹⁹ Goodall (1968), 43. Der Begriff der Unordnung darf allerdings nicht mit dem an späterer Stelle auftauchenden Begriff verwechselt werden. Hier ist Armut Folge und Ursache der Unordnung, siehe Goodall (1968), 76.

²⁰⁰ Vgl. Schmitthenner (1999), 36.

Mit diesem Fokus reflektierte man über den Rahmen des wirtschaftlichen Systems gemäß des Anstoßes von Samuel Parmar.²⁰¹ In Sektion IV, wo die Themen Gerechtigkeit und Frieden auf internationaler Ebene besprochen wurden, kam man zwar auch zu dem Schluss, dass strukturelle Änderungen sowohl national (in Entwicklungsländern und Industrieländern) als auch global stattzufinden hätten,²⁰² jedoch fiel dies in der Konsequenz weniger „*transformativ*“ aus als Parmar es vorgesehen hatte.²⁰³ Im Gegenteil wurde gesagt:

„Die wirtschaftliche Ungerechtigkeit kann in der Welt mit friedlichen Mitteln am besten vermindert werden, wenn im Fortgang der Zusammenarbeit zwischen Entwicklungs- und entwickelten Ländern die weiten Bereiche gemeinsamer Interessen ermittelt und ausgenützt werden“²⁰⁴.

Zweierlei ist hierbei bemerkenswert: Erstens sollte der Weg zur wirtschaftlichen Gerechtigkeit auf friedlichem Wege geschehen, wobei man in Sektion IV folglich von einem revolutionären Umsturz absah; zweitens verkannte man mit dem Gedanken des kooperativen Nutzens abermals die Wirkung von interessengeleiteter Macht.²⁰⁵ Nichtsdestotrotz betonte Wolfram Stierle zurecht die „entwicklungspolitische Grundentscheidung der Vollversammlung“²⁰⁶, bei welcher die Industrienationen dazu aufgerufen wurden, „ihre Hilfe und ihren Handel so zu strukturieren, daß diese nicht zu Instrumenten der politischen, ideologischen und Sicherheitsinteressen der entwickelten Länder werden“²⁰⁷. Dies zeugt von einem ersten strukturorientierten Entwicklungsverständnis im ÖRK.

²⁰¹ Vgl. Stierle (2001), 378.

²⁰² Vgl. Goodall (1968), 70.

²⁰³ Man spricht im angenommenen Bericht von einer Umformung der Wirtschaftsstruktur, was mehr dem Charakter der Reform als Transformation entspricht, siehe hierzu Goodall (1968), 54.

²⁰⁴ Goodall (1968), 70f.

²⁰⁵ Zu ersterem vgl. Schmitthener (1999), 36: „With regard to social concerns the Uppsala Assembly has taken up justice in its economic, social and political dimensions“. Zu letzterem sei angemerkt: Es ist unwahrscheinlich, dass hier der Gedanke des Nicht-Nullsummenspiels, wie von Robert Wright (1999) in *Nonzero: The Logic of human Destiny* dargelegt wurde, eine prägende Rolle gespielt hat.

²⁰⁶ Stierle (2001), 378f.

²⁰⁷ Goodall (1968), 50. Vgl. Stierle (2001), 379-382: Zwei Ausprägungen wurden deutlich: zum einen setzte man auf die kirchliche Lobbyarbeit zur Veränderung der institutionellen Bedingungen des Entwicklungsrahmens; zum anderen verfolgte man eine globale Planung der Wirtschaft. Ein solcher bipolarer Ansatz vermied es, sich nur für einen der beiden Entwürfe entscheiden zu müssen. Im Hintergrund stehen Barbara Wards Vorstellung eines internationalen Keynesianismus und Samuel Parmars Vision der Entwicklungsländer als gleichberechtigten Handelspartnern innerhalb einer gerechten Wirtschaftsordnung.

Diese Ausführungen zeigen jedoch auch, dass das Anliegen der Dritten Welt, wie es beispielhaft von der Person Samuel Parmars repräsentiert wurde, zwar vernommen, aber nicht kompromisslos angenommen wurden. Dies vollzog sich wohlgerne auf der Ebene der Reflexion und war von jeglicher ökonomischer Realität weit entfernt. Dennoch nahm der Gedanke der sozialen Gerechtigkeit im Anschluss an Uppsala – beim Gipfel in Montreux 1970 – eine Schlüsselrolle für das weitere Entwicklungsverständnis ein.

2.3 Montreux 1970: Die Geburtsstunde von CCPD

In Montreux 1970 fand die erste Entwicklungskonferenz des Ökumenischen Rates über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte statt. Im Ergebnis wurde die CCPD (Commission of Churches Participation in Development) ins Leben gerufen.²⁰⁸ Die Initiierung der CCPD ging auf den Methodisten Julio de Santa Ana zurück, einem ins Exil getriebenen uruguayischen Befreiungstheologen²⁰⁹ der ersten Generation.

Im Hintergrund stand die Reflexion über das richtige Handeln der Ökumene im Hinblick auf die Entwicklungsfrage. Verschiedene Schwerpunkte für die Arbeit von CCPD kristallisierten sich im Laufe der Zeit heraus. Sie bestanden in der Unterstützung der kirchlichen Entwicklungsarbeit durch Organisation und Theorie, sowie der Lokalisierung der sowohl theologischen als auch wirtschaftswissenschaftlichen Teilnahme der Kirche an der Entwicklung mittels gemeinsamer Fachberatungen und Studien.

Maßgeblich wurde der CCPD Prozess von Samuel Parmars Grundentscheidung bezüglich der Entwicklungsziele geprägt:

„Als roter Faden zieht sich durch die ganze Darstellung der Gesichtspunkt der sozialen Gerechtigkeit. Ich möchte sie als das übergreifende Ziel der Entwicklung herausstellen, dem die beiden anderen genannten wichtigen Ziele, nämlich Wirtschaftswachstum und Eigenständigkeit, untergeordnet werden müssen“²¹⁰.

²⁰⁸ Vgl. zum Folgenden Stierle (2001), 289f. Zur Geschichte von CCPD siehe ebenso Best (1990), 265-277.

²⁰⁹ Zu einem Exkurs über die lateinamerikanische Befreiungstheologie siehe 2.5.1.

²¹⁰ Parmar (1970), 43.

Parmar war davon überzeugt, dass die Eigenständigkeit eines Landes einen Zustand wirtschaftlicher Stabilität erfordere, welcher letztlich nur bestehen könne, wenn Macht gerecht verteilt sei. Mit diesem integralen Ansatz wurde die Trennung zwischen einem wirtschaftlichen und einem nicht-wirtschaftlichen Bereich aufgehoben.²¹¹ Montreux führte so zu einem perspektivischen Bruch und Neuaufbruch. Dies drückte sich allerdings nicht durch fachliche Unschärfe aus, da die gedankliche Nähe Parmars zu Gunnar Myrdal und dem Institutionalismus den ökonomischen Unterbau bildete, auch wenn Parmar diesen transzendierte.²¹² Stierle kam in seinem Urteil über Montreux zu folgender Erkenntnis:

„Pointiert formuliert ließe sich die These vertreten, dass nach Montreux in der ökumenischen Analyse des Entwicklungskonfliktes nichts vom Ansatz her Neues dazukam. In der Folgezeit sah man im ÖRK eine vornehmliche Aufgabe darin, die Facetten der Option für die Armen theologisch bzw. ekklesiologisch auszudifferenzieren, die Elemente in den Strukturen der Unterdrückung umfassend zu identifizieren und zu analysieren und [...] die erkannten Desiderate der wirtschaftstheoretischen Forschung vertiefend zu verfolgen.“²¹³

Neben Parmar trat im römisch-katholischen Kontext insbesondere auch Hélder Câmara als Sprecher für die Entwicklungsländer auf. Dies tat er mit klaren Worten:

„Welch großes und herrliches Zeugnis könnten wir ablegen, wenn wir uns mit unseren christlichen Brüdern in den Entwicklungsländern zusammenschließen, um alles zu tun, was in unseren Kräften steht, damit die nördliche Hemisphäre, die christliche Hemisphäre, die christlich oder doch christlichen Ursprungs ist, ihren Egoismus durchbricht und sich konsequent darüber Rechenschaft ablegt, was Gerechtigkeit für ihr Verhältnis zur Welt der Entwicklungsländer bedeutet“²¹⁴.

In die bisherige Beschreibung der polaren Spannung zwischen einem reaktionären und einem transformativen Zugang zur Thematik der Weltwirtschaft lässt sich mittels dieser Aussage nun eine implizite geographische Zuschreibung vornehmen. Dabei wird der

²¹¹ Vgl. Stierle (2001), 342f.

²¹² Vgl. Stierle (2001), 348.

²¹³ Stierle (2001), 350.

²¹⁴ Camara (1970), 70.

nördlichen Hemisphäre - die eine weitere Zuschreibung erfährt, in dem sie mit der westlichen Welt gleichgesetzt wird - unterstellt, für eine theologisch begründete Konservierung des Status quo einzustehen, um den Erhalt des sozio-ökonomischen Status quo zu legitimieren.

Câmara sprach sich gegen die Anfertigung neuer Sozialtexte aus, da seiner Meinung nach das eigentliche Problem in der (mangelhaften) „Anwendung dieser schönen Theorien“²¹⁵ lag. Dieses Anwendungsproblem ergebe sich aus der ständigen Befürchtung als Förderer des Kommunismus zu gelten.²¹⁶ Zwar wurde einhellig anerkannt, dass sozialer Wandel geboten sei, doch gab es im Blick auf Dringlichkeit bzw. Bearbeitungsgeschwindigkeit der einzelnen Anliegen erhebliche Unterschiede.²¹⁷ Der zentrale Bezugspunkt lag seines Erachtens nach im Privateigentum, dass man zu einem „Recht von Gottes Gnade erhoben habe, während das von Gott gewollte Recht doch darin besteht, daß alle am Eigentum partizipieren, nicht darin, daß das Eigentum monopolartig als gemeines Instrument der Unterdrückung eingesetzt wird“²¹⁸. So gebe es „in der Welt Entscheidungszentren, Metropolen von Imperien [...], in denen die internationale Politik gemacht, die Preise festgesetzt und die Beschlüsse gefaßt werden, durch die die reichen Länder immer reicher und die armen Länder immer ärmer werden“²¹⁹.

In seiner radikalen Forderung nach einer revolutionären Umgestaltung des Weltwirtschaftssystems glich Câmara's Position der von Parmar: „Es geht nicht nur um eine neue Einstellung zu den armen Ländern: es geht um eine umwälzende Veränderung der Welthandelspolitik“²²⁰. Eine Möglichkeit sah er in der „öffentlichen Meinung“²²¹ und dem von ihr ausgehenden „moralischen Druck“²²². Hierzu schlug er u.a. eine Versammlung der Vertreter der Weltreligionen vor, „um gemeinsam Gerechtigkeit zu

²¹⁵ Câmara (1970), 71.

²¹⁶ Câmara (1970), 72: „Wer wirklich demokratisch gesinnt ist, wer an die Macht der Wahrheit und der Liebe glaubt und sprechen möchte, kann dies nicht, ebenso wie er auch nicht schreiben oder Versammlungen einberufen kann. Seine Absichten werden böswillig verdreht, ohne daß er den wahren Sachverhalt darstellen kann“.

²¹⁷ Vgl. Câmara (1970), 71.

²¹⁸ Câmara (1970), 71f.

²¹⁹ Câmara (1970), 73.

²²⁰ Câmara (1970), 74.

²²¹ Câmara (1970), 75.

²²² Câmara (1970), 75.

fordern, ohne die kein Frieden möglich ist“²²³. Obzwar derartige Umgestaltungen geschichtlich betrachtet in der Regel durch Gewalt bewerkstelligt wurden, sah Câmara in den „mächtigen Mitteln der sozialen Kommunikation“²²⁴ eine wahre Chance zur Transformation gegeben. Câmaras Vorschlag zur Versammlung der VertreterInnen der Weltreligionen sollte im Verlauf der Diskussion zur Weltwirtschaft insbesondere im Blick auf den interreligiöser Dialog eine Rolle spielen, sowie zur Sammlung gemeinsamer Werte beitragen.

2.4 Löwen 1971: Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit

1971 tagte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen, bei welcher erstmals die römisch-katholische Kirche durch mehrere Vollmitglieder vertreten war. In einem Leitfaden zur Löwener Diskussion hieß es:

„Gemäß der Verfassung des ÖRK soll die Kommission (u.a.) folgende Aufgabe wahrnehmen: 'Der wesenhaften Einheit der Kirche Christi Ausdruck zu geben und dem ÖRK und den Kirchen besonders vor Augen zu halten, daß sie verpflichtet sind, diese Einheit um der Glaubwürdigkeit von Weltmission und Evangelisation willen sichtbar zu machen'“²²⁵.

Dabei wurde das Thema „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit“ umfassend in den Blick genommen, welches im Anschluss an Uppsala aufgekommen war.²²⁶

Cardinal Suenens begann seine Ansprache mit folgendem Satz: „Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit, diese beiden Einheiten ziehen einander an, setzen einander voraus und sind dennoch nicht miteinander zu verwechseln“²²⁷. Damit machte er deutlich, dass das Engagement in der Welt einerseits an den ökumenischen Auftrag zur Einheit gebunden wurde und andererseits betonte er dadurch, dass die Kirche „niemals auf einen bloßen Sozialdienst an den Menschen reduziert werden“²²⁸ dürfe. Prof.

²²³ Camara (1970), 76.

²²⁴ Camara (1970), 76.

²²⁵ Lange (1972), 106.

²²⁶ Besonders tritt hier der Gedanke der globalen Interdependenz auf z.B. bei Kohnstamm (1971), 181.

²²⁷ Suenens (1971), 172.

²²⁸ Suenens (1971), 177.

Meyendorff fügte dem später hinzu, dass man genauso wenig erwarten solle, dass die Einheit der Kirche und die der Menschheit *vor* der Vollendung des Gottesreiches koinzidieren. Erst aus diesem Blickwinkel ließe sich dagegen sagen, dass „die Einheit der Kirche eine Antizipation der Einheit der Menschheit sei“²²⁹, welche in der Eucharistie vernehmbar würde, wie es überzeugend von Konrad Raiser dargelegt wurde.²³⁰

Beide Sprecher versuchten möglicherweise mit diesen Äußerungen der Konferenz einen begrenzenden Rahmen zu geben, da sie sich in ihrem Ausmaß viel basaler gestaltete als es ursprünglich intendiert worden war.²³¹ Erstens blieb das Thema der kirchlichen Einheit *das* zentrale Thema der Kommission Glaube und Kirchenverfassung. Zweitens führte dessen Kontextualisierung zu einem Wandel des Kirchenverständnisses von dem Wesen der Kirche hin zur Funktion der Kirche.²³² Drittens musste die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung ihre „Aufgabe neu formulieren“²³³. Die Neuformulierung bestand darin, die kirchliche Einheit über „die Untersuchung der Funktion der Kirche für das Überleben der Menschheit“²³⁴ zu gewinnen. Biblisch trug man dazu jedoch nichts Relevantes bei.²³⁵ Dies wurde auch nicht für notwendig erachtete, da man davon ausging, dass sich die Botschaft der Bibel in der Geschichte entfalte.²³⁶ Die Verbindung zwischen dem Partikularen und Universalen, zwischen Kirche und Menschheit, gründe sich im „konkreten Universalismus“²³⁷ Gottes und in seinem „missionarischen Partikularismus“²³⁸. Dies bedeute, dass die Kirche im Dienst an der Einheit der Menschheit ihrer Aufgabe treu bleibe.²³⁹ Darüber hinaus stellte man

²²⁹ Deschner (1971), 190.

²³⁰ Vgl. Suenens (1971), 175.

²³¹ Vgl. Lange (1972), 107.

²³² Siehe Lange (1972), 107.

²³³ Lange (1972), 108.

²³⁴ Lange (1972), 110. Ganz im Sinne der Funktionsfrage versteht sich auch die Frage nach der Rolle Christi, vgl. Lange (1972), 114.

²³⁵ Lange (1972), 110.

²³⁶ Siehe Lange (1972), 111. Vgl. auch Raiser (1971), 215: „Der Studienbericht hat deutlich gemacht, daß verschiedene historische Situationen nicht nur verschiedene Interpretationen der biblischen Zeugnisse erlauben, sondern sie sogar erfordern“.

²³⁷ Lange (1972), 111.

²³⁸ Lange (1972), 111.

²³⁹ Lange (1972), 112: „Man muß füglich bezweifeln, ob die Argumentation des Dokuments hier sehr weit trägt. Denn das Problem von Löwen ist ja eben gar nicht die Spannung von ‚Universalität‘ und ‚Partikularität‘, sondern die Konkurrenz zweier Universalitäten und die Tatsache, daß das Partikulare je nachdem, zu welcher Universalität es in Bezug gesetzt wird, einen anderen Stellenwert bekommt“.

gar fest, dass der Dienst an der Einheit der Menschheit eine Bekräftigung der Eucharistie darstelle: „Der Christus der Eucharistie ist auch der Christus der Armen. Ohne die Verkündigung sozialer Gerechtigkeit verlieren die Sakramente an Ausdruckskraft, auch wenn sie ihre ‚Zeichen‘-Qualität behalten“²⁴⁰. Insofern wollte die Konferenz von Löwen zur Sichtbarmachung der „‚Einheit um der Glaubwürdigkeit von Weltmission und Evangelisation willen“²⁴¹ beitragen. Entsprechend hieß es: „Die Kirche, die nicht gegen Ungerechtigkeit protestiert, ist unglaubwürdig“²⁴². Später, in Vancouver 1983, sollte die Konferenz von Löwen mit ihren Erkenntnissen zur Eucharistie von großer Bedeutung sein.

Kritik erfuhr die Konferenz darin, dass in ihr die Einheit der Menschheit nicht als „ein Problem theologischer Theorie, sondern als Programm geschichtlichen Handelns“²⁴³ besprochen wurde. Zudem geriet, wie zu erwarten, die „Funktionalisierung des Kirchenbegriffs“²⁴⁴ in Spannung mit den traditionellen Ekklesiologien der katholischen und protestantischen Kirche.

Seitdem in Genf der Gedanke der Transformation aufgetreten war, befürchteten Teile des Ökumenischen Rates einen Verlust an der Substanz des Gottesbezugs. Lange schreibt:

„Ist man dabei, über der ‚Horizontalen‘ der kirchlichen Weltverantwortung den eigentlichen Lebensgrund der Kirche, das Gottesverhältnis, also die ‚Vertikale‘, zu vernachlässigen? Steckt hinter der Hypertrophierung des Ethischen nicht die Resignation der Theologie auf ihre eigentliche, freilich schwierig gewordene Aufgabe: die Verantwortung der christlichen Rede von Gott? Wird in der ökumenischen Bewegung nicht mehr und mehr Evangelium in Gesetz, Theologie in Anthropologie aufgelöst? Hier liegt die Gefahr schismatischer Entwicklungen. Die ökumenische Theologie im engeren Sinne muß also ganz stark ins Zentrum der Arbeit des ÖRK gerückt werden, auch institutionell und optisch. Das aber gelingt nur, wenn ‚Glauben und Kirchenverfassung‘ die entscheidenden Themen

²⁴⁰ Deschner (1971), 192.

²⁴¹ Lange (1972), 106.

²⁴² Deschner (1971), 198.

²⁴³ Lange (1972), 112.

²⁴⁴ Lange (1972), 107.

*der ökumenischen Bewegung, die ja nicht beliebig, sondern von der Weltentwicklung und der Lage der Kirchen in der Welt zwingend gestellt sind, in seine traditionelle Aufgabenstellung einbezieht, also stärker als bisher 'theologische Abteilung' des ÖRK wird, ohne freilich das Theologische zu monopolisieren*²⁴⁵.

Einmal mehr wurden so in Löwen 1971 die spannungsgeladene Beziehung zwischen Dogmatik und (Sozial-)Ethik sichtbar. Für eine Gruppe in der Ökumenischen Bewegung schien der Dienst an Gott im Widerspruch zu der Form des Dienstes an der Menschheit zu stehen oder zumindest einen Vorrang zu haben, für eine andere Gruppe zeigte sich der Dienst an Gott gerade im Dienst an der Menschheit durch die politische Option. Auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973 wurden die missionstheologischen Weichen im ÖRK eindeutig zugunsten des befreiungstheologischen Ansatzes der Unteilbarkeit des Dienstes an Gott und Menschheit gestellt.

2.5 Bangkok 1973: Die zwei Dimensionen des Heils

Auf der ersten Vollversammlung in Amsterdam hieß es:

*„Ökumenische Studienarbeit kann nur von solchen durchgeführt werden, die bereit sind, anzuerkennen, daß Gott auch zu anderen gesprochen haben kann, und daß an bestimmten Punkten der eigene Unglaube durch den Glauben der anderen bloßgestellt werden kann. Tatsächlich ist es möglich, die unbedingte Treue gegenüber der Wahrheit, die Gott uns gezeigt hat, mit der Bereitschaft zu verbinden, neue Wahrheit von anderen zu lernen, die Ihm ebenso vertrauen*²⁴⁶.

Rund hundert Jahre nach der Gründung der Evangelischen Allianz (1846) war es demnach auf der Amsterdamer Konferenz zur Institutionalisierung dieses gegenseitigen Lernprozesses gekommen. „[S]owohl geistlich-theologische als auch soziale und politische Anliegen“²⁴⁷ waren dem ÖRK und dem ihm beigetretenen Vertretern der Evangelischen Allianz wichtig. Ausgehend von der Entstehung des „Praktischen Christentums“ in Stockholm war von Beginn an ein innerweltlicher Akzent der Reich-

²⁴⁵ Lange (1972), 108.

²⁴⁶ Neill (1948), 9.

²⁴⁷ Hille (2015), 37.

Gottes-Erwartung vorhanden, welches dem heilsgeschichtlichen Missionsverständnis gegenüber stand.²⁴⁸

Die unterschiedlichen Sichtweisen im Missionsverständnis setzten sich in der Weltmissionskonferenz von Willingen 1952 fort. Dabei lag der Schwerpunkt auf der missionarischen Verpflichtung der Kirche, die sich neu auf ihren grundlegenden Auftrag besinnen musste. Besonders herausgefordert war dieser Auftrag durch das Ende der Kolonialzeit, durch den Verlust des Vertrauens in die Zivilisation des Westens nach dem Zweiten Weltkrieg und durch die Expansion des Kommunismus.²⁴⁹ In Willingen einigte man sich auf drei Missionsmodelle: das heilsgeschichtliche, das verheißungsgeschichtliche und das trinitarische Modell, wobei die beiden letzt genannten optimistischer bezüglich der innerweltlichen Verwirklichung des Reiches Gottes waren.²⁵⁰ Komprimiert wurden die drei Modelle im Anschluss an die Konferenz in der Formulierung „Missio Dei“²⁵¹, bei welcher es um eine „Anteilhabe an der Sendung des Sohnes [...] mit dem umfassenden Ziel der Aufrichtung der Christusherrschaft über die ganze erlöste Schöpfung“²⁵² ging.

In den 60er-Jahren wurde dieses Missionskonzept in der ökumenischen Bewegung rezipiert und „transformiert“. Nachdem sich die Eingliederung des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen 1961 in Neu Delhi vollzogen hatte und dabei zahlreiche VertreterInnen der Dritten Welt in den ÖRK aufgenommen wurden, nahm entsprechend der Einfluss der Dritt-Welt Theologien, insbesondere der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (später auch der Minjung-Theologie), auf den ÖRK zu.

Ein entscheidendes Datum für die Entwicklung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie war die Konferenz des Lateinamerikanischen Bischofsrats in Medellín, welche im selben Jahr wie die ÖRK Vollversammlung in Uppsala stattfand. Der argentinische Theologe J. Míguez Bonino schrieb über das Dokument der Konferenz: „[E]l documento se le transforma en un documento de trabajo para la

²⁴⁸ Vgl. Hille (2015), 38.

²⁴⁹ Siehe Hardmeier (2015), 22-25.

²⁵⁰ Dazu Hardmeier (2015), 25f.

²⁵¹ Hardmeier (2015), 29 führt dies auf Karl Hartenstein zurück.

²⁵² Hartenstein, in: Hardmeier (2015), 30.

comprensión de su propia misión y la de su iglesia. Esta es, creo, la naturaleza ecumenérica más profunda de Medellín“²⁵³. Die ökumenische Dimension, welche Bonino damals nur erahnen konnte, sollte fünf Jahre später in der Weltmissionskonferenz von Bangkok Gestalt annehmen.²⁵⁴ Dies war u.a. durch die strukturelle Amplifizierung der Stimme von Dritt-Welt-TheologInnen im Zuge der Integrationsprozesse in den ÖRK möglich geworden; nach der Integration des Internationalen Missionsrates 1961 wurde ebenso der Weltrat für christliche Erziehung 1971 integriert, dem seit 1970 Paulo Freire vorstand.

Ein spezifischer Blick in das Studiendokument von Bangkok verdeutlicht den Einfluss der Befreiungstheologie auf die Ausprägung des Heilsverständnisses. In den Beiträgen zum „Heil in biblischer Sicht“ sieht man zwar keineswegs nur befreiungstheologische Vertreter der Dritten Welt am Werk, jedoch ist hier deutlich der Einfluss dieser Theologie vernehmbar. Dafür sprechen u.a. die Verwendung des Exodus-Motivs, der Befreiungsgedanke, das Christusverständnis als Befreier der Armen und die Parteinahme für die Armen.²⁵⁵ Neben der befreiungstheologischen Exegese darf man ebenso Einflüsse der sozialgeschichtlichen Exegese annehmen,²⁵⁶ da beide sich Ende der 60er bzw. Anfang der 70er Jahre etablierten.²⁵⁷

²⁵³ Bonino (1969), 229 (Übersetzung): „Das Dokument verwandelt sich in ein Arbeitspapier für das Verständnis seiner eigenen Mission und das seiner Kirche. Das ist, glaube ich, die tiefgreifendste, ökumenische Natur Medellíns“.

²⁵⁴ Medellín hatte sich der Herkulesaufgabe angenommen, eine historische Momentaufnahme aus Sicht der Lateinamerikaner zu unternehmen, welche durch das Wort, durch Christus selbst, beleuchtet werden sollte. Dabei wurde in der Anthropologie der „*locus teológico*“ (Bonino (1969), 230) ausgemacht und die Richtung der Transformation von weniger zu mehr menschlich vorgegeben, siehe Bonino (1969), 228.

²⁵⁵ Zwiefelhofer (1977), 34: „Die Theologie der Befreiung versteht sich als eine neue Weise theologischen Denkens und Tuns, die einen totalen Bruch mit den traditionellen Erkenntnismodellen voraussetzt. In Absetzung zu den ‚Theologien der reichen Welt‘ haben die Befreiungstheologen die konkrete historische Situation, d.h. die kulturellen Bedingungen einer Zeit und Region zum ‚Sitz im Leben‘ ihres theologischen Reflektierens erklärt. Theologie und Theologen müssen sich konkreten Problemen zuwenden, diese mit soziopolitischen Instrumenten analysieren und daraus politische Optionen ableiten“.

²⁵⁶ Hochschild (1999), 25f.: „Unter dem Begriff ‚sozialgeschichtliche Exegese‘ sollen diejenigen wissenschaftlichen Unternehmungen verstanden werden, die sich mit der Geschichte der sozialen Welt des Urchristentums befassen. Sozialgeschichtliche Exegese analysiert die sozialen Dimensionen des biblischen Textes im Horizont seines sozialen und kulturellen Kontextes. Sie rekonstruiert diese Welt und versucht ebenso, den Einfluß dieser sozialen Welt auf Glauben und Leben des Urchristentums zu erhellen, wie sie diese Welt für uns heute verstehbar und begreifbar machen will“. Der Verfasser bezieht sich vor allem auf die „materialistische“ und „sozialkerygmatische“ Form sozialgeschichtlicher Exegese, vgl. Hochschild (1999), 26.

²⁵⁷ Zur Entstehung der Befreiungstheologie in der zweiten Hälfte der 60er Jahre siehe Oeming (2013), 120. Vgl. beispielhaft hierzu das Werk von Gustavo Gutiérrez: „*Teología de la liberación*“ (1972) bzw. die deutsche Fassung „*Theologie der Befreiung*“ (1973). Zur Etablierung der sozialgeschichtlichen Exegese seit 1970, siehe Hochschild (1999), 27ff.

Schon die Gliederung des Studiendokuments der Bangkokener Konferenz hatte hermeneutische Implikationen: Zuerst orientierte man sich an der „Sache“²⁵⁸ und besprach „[d]as Heil in biblischer Sicht“, dann ging es um die „Rezipienten und ihre Welt“²⁵⁹, nämlich um das „Heil im Horizont der Erfahrung“. Beides sollte miteinander in Beziehung gebracht werden, wobei der Modus dieser Relation neuartige Züge aufwies. Dies soll im Folgenden in der Auseinandersetzung mit den exegetischen Ausarbeitungen des ersten Teils herausgestellt werden.

Das Studiendokument fasste die exegetischen Beiträge unter dem Titel „Heil in biblischer Sicht“ zusammen. Es begann zunächst im Alten Testament mit Ausführungen von Benjamin Uffenheimer über das „Heil im Exodus“. Er schrieb:

„Vom rein sprachlichen Standpunkt aus kommt das Thema der Erlösung also nur am Rande des Exodus-Buches vor. Dabei ist es selbstverständlich, daß das Heil weder in Exodus noch in den Deuteronesaja-Texten als individuelle Kategorie im Sinne des menschlichen Sehns nach der Gegenwart Gottes oder nach persönlicher sittlicher Vollkommenheit verstanden wird. Was dieses Buch jedoch für denjenigen interessant macht, der sich mit der Frage des Heils befasst, ist die begeisterte Erzählung von der Befreiung eines Volkes von den Banden der Sklaverei durch den Eingriff Gottes und den anschließenden freien Entschluß eines ganzen Volkes, diese Königsherrschaft als Leitprinzip seiner nationalen Existenz anzunehmen und alle Lebensbereiche davon durchdringen und formen zu lassen“²⁶⁰.

Hier wurde das Befreiungsmotiv der Exodus-Erzählung als Erweis der kollektiven Befreiung einer Nation aus der Sklaverei durch Gott angeführt. Erforderlich sei dazu die gehorsame Kooperation Mose gewesen:

„Er [Mose] identifizierte seine ganz persönliche Existenz mit ihrer Not - was noch durch das Wort Brüder hervorgehoben wird. Ohne Zögern tötete er den Ägypter. Die Bibel berichtet darüber ohne ein Wort der Verurteilung. Damit wird zugegeben, daß die Mächte des Teufels, der Finsternis der Tyrannei und des Mordes nicht durch Predigen oder Überredung bewältigt werden können und

²⁵⁸ Gemäß des hermeneutischen Vierecks bei Oeming (2013), 5.

²⁵⁹ Oeming (2013), 5.

²⁶⁰ Uffenheimer (1973), 46.

*daß nur eine Möglichkeit bleibt, sie zu neutralisieren: nämlich sie zu bekämpfen*²⁶¹.

Die Hörer- bzw. LeserInnen wurden implizit angesprochen und aufgefordert, sich den Mächten der Finsternis entgegenzustellen. Heil wurde an dieser Stelle also deutlich durch eine kämpferische Handlung eingeleitet. Es ging um „[d]ie Verwirklichung des göttlichen Königtums im Leben - das ist das eigentliche Ziel der Befreiung Israels aus der Knechtschaft und seines Einzugs in das verheißene Land“²⁶². Insofern ziele, nach Uffenheimer, der Text auf eine innerweltliche Heilsverwirklichung ab.

Im zweiten Text zum Heil in biblischer Sicht untersuchte Christoph Barth „[d]as Heil nach Psalm 30“. Er gelang zu der Einsicht, dass es dem Wesen Gottes entspricht, ein

*„Helfer des Menschen zu sein [...]. Es gehört zu seinem Namen und zu seiner Herrlichkeit, Menschen aus dem selbstgewählten Elend herauszuholen [...]. Nicht nur im kritischen Moment tödlicher Gefahr, sondern während ihres ganzen Lebens. [...] Heil bedeutet Wiederherstellung des Lebens.“*²⁶³

Es gehe um „Errettung vom sinnlosen Tod und gleichzeitig Errettung vom sinnlosen Leben, vor allem aber Rettung zu einem neuen sinnvollen Leben“²⁶⁴. Die Heilsvorstellung des Psalms ist zweifellos individuell, aber der Psalm als Ganzes „drängt auf Gemeinschaft“²⁶⁵. So konnte Barth sagen: „Heil - sogar persönliches Heil - hat soziale Folgen. Es führt zur Gemeinschaft und zur Verpflichtung“²⁶⁶.

In seiner Auslegung verschränkte Barth somit sowohl die Heilserfahrung des Einzelnen mit der des Kollektivs, als auch die transzendente und die immanente Heilskomponente.

In Text drei beleuchtete Samuel Amirtham „[d]as Heil nach Deuterocesaja“. In seiner Exegese sah er ebenso eine enge Korrelation zwischen politischer und geistlicher Ebene.

Er schrieb:

„Die Botschaft von Jesaja 40-55 (=Deuterocesaja) ist im wesentlichen eine Botschaft des Heils und der Befreiung von Unterdrückung und Gefangenschaft,

²⁶¹ Uffenheimer (1973), 47f.

²⁶² Uffenheimer (1973), 49.

²⁶³ Barth (1973), 55.

²⁶⁴ Barth (1973), 56.

²⁶⁵ Barth (1973), 57.

²⁶⁶ Barth (1973), 56.

gerichtet an die Juden in Babylon. [...] Das Wesen des Heils, wie es Deuterjesaja verkündete, hat eine politische und eine geistliche Seite. Zunächst bedeutet es politische Befreiung aus dem Exil in Babylon (43,5-7; 45,33; 48,20; 49,9; 53,2)“²⁶⁷.

Gemeinsam mit der „politische[n] Freiheit verheißt Jahwe auch materielles Wohlergehen.“²⁶⁸. Die geistliche Dimension des Heils beziehe sich auf die Vergebung der Sünden durch JHWH.²⁶⁹ „Die gute Botschaft betrifft Israels Befreiung“²⁷⁰, wobei „das Universalistische dem Partikularistischen dient“²⁷¹. So beinhalte Deuterjesaja universale und partikularistische Heilsperspektiven auf „daß `die Enden der Erde gerettet werden` (45,22)“²⁷². „Gott schafft sein Heil durch menschliche Mittler“²⁷³, diese seien „sekundär [...] um des ersten willen gewählt“²⁷⁴. Für Amirtham ergab sich daraus folgender Deutungshorizont:

„Wer vermittelt das Heil heute? Natürlich die Kirche, wenn sie ihrem Herrn treu ist. Da sind aber auch andere, all die, welche für menschliche Befreiung, Würde und Gerechtigkeit kämpfen. Der Weg der Kirche ist derjenige des Leidens und des stillen Zeugnisses. Für andere kann es politische Aktion, Revolution, Gewaltanwendung oder ein Machtkampf sein. Wir würden gern die beiden Wege getrennt halten und uns von den negativen Elementen freihalten. Doch ist dies realistisch und möglich? Würden wir dann die Wirklichkeit der Sünde ernst nehmen? Die Aufgabe der Kirche scheint klar zu sein: Während sie ihrer eigenen Berufung treu sein soll, soll sie gleichzeitig andere Mittler von Gottes Heil anerkennen. [...] Die Kirche ist berufen, Gottes Mittler in der Weltgeschichte zu erkennen und sie der Welt bekannt zu machen“²⁷⁵.

Für Samuel Amirtham bedeutete Heil die Verbindung der Sündenvergebung mit der politischen Befreiung. Er lud zur Identifizierung von Mittler-Gestalten in der Geschichte

²⁶⁷ Amirtham, (1973), 59.

²⁶⁸ Amirtham, (1973), 59f.

²⁶⁹ Vgl. Amirtham, (1973), 60.

²⁷⁰ Amirtham, (1973), 61.

²⁷¹ Amirtham, (1973), 61.

²⁷² Amirtham, (1973), 60.

²⁷³ Amirtham, (1973), 62.

²⁷⁴ Amirtham, (1973), 63.

²⁷⁵ Amirtham, (1973), 63.

ein und wollte hierüber zur Verwirklichung des Gottesreiches in der Geschichte beitragen.

Nach nunmehr drei alttestamentlichen Beiträgen folgten drei Neutestamentliche. Ulrich Wilckens beschrieb „[d]as christliche Heilsverständnis nach dem Lukasevangelium“. Zunächst wies er auf die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament hin: „Alle Heilserfahrungen Israels, die im Alten Testament bezeugt sind, sind im Neuen Testament unvergessen. [...] Der Gott, der die Elenden und Armen rettet, schützt und führt, ist auch der Gott der Christen“²⁷⁶.

Unter Aufnahme von Lk 4,16-30 fuhr Wilckens fort:

„Es ist also inhaltlich nichts Neues, was Jesus verkündigt. Die Propheten des Alten Testaments haben die gesammelte Hoffnung und brennende Erwartung des bedrängten Gottesvolkes bereits ebenso ausgedrückt. Von Anfang an hat Israel Gott so erfahren, daß er den Hilflosen zu Hilfe kommt, Niedrigen sich zuwendet und sie erhebt, Bedrückten aufhilft, Schreiende erhört und Arme reich macht. Gott ist Gott - als Anwalt der Schwachen“²⁷⁷.

In Jesus komme alsdann der

„Bote Gottes [...], der die große Wende im Geschick der zu kurz Gekommenen dieser Erde ansagt, die endliche Befreiung all derer, die von Krieg und Hunger und Unterdrückung und Diskriminierung geschlagen sind und fort und fort weitergeschlagen werden - zum Teil von der Hand derer, die sich Christen nennen, und jedenfalls unter faktischer, mittelbarer Mitwirkung ganzer Nationen von Christen“²⁷⁸.

Das Reich das Jesus ankündigt, „dringt darauf, daß jeweils die Stärkeren für die Schwächeren da sind; seine Bewegung geht immer von der Höhe hinab zur Tiefe“²⁷⁹. Dies aber stelle eine eindeutige Parteinahme für die Armen und gegen die Nutznießer ihrer desperaten Lage dar:

²⁷⁶ Wilckens (1973), 65.

²⁷⁷ Wilckens (1973), 66.

²⁷⁸ Wilckens (1973), 69.

²⁷⁹ Wilckens (1973), 72.

„Wie Gott seine ganze Macht zur Rettung der Elenden und Verlorenen einsetzt, damit sie, wenn das Reich Gottes anbricht, Heil erfahren, so bringt es seine Macht umgekehrt dort zur Wirkung, wo Menschen Schuld sind am Elend von Menschen, damit beim Anbruch des Reiches Gottes kein Gewalttätiger, kein Ausbeuter, kein Bedrucker und Verfolger Eingang findet in Gottes heile Welt“²⁸⁰.

Damit war für Wilckens klar, dass sich Christen „mit den Schwachen zu solidarisieren“²⁸¹ hätten, wobei diese Solidarisierung die Grenze der Gewaltlosigkeit nicht überschreiten dürfe:

„Das Kreuz Jesu ist das Charakterzeichen des Reiches Gottes als eines Reiches, in dem bis zum Schluß die Liebe herrscht, die sich nicht dienen läßt, sondern dient, sich nicht mit Gewalt durchsetzt, sondern leidet: Und eben der leidende, gekreuzigte Christus ist es, den Gottes Allmacht vom Tode auferweckt hat“²⁸².

Wilckens adressierte mit seinem Beitrag die Armen als Heilempfänger, wobei er jedoch aus der heilsgeschichtlichen Perspektive heraus argumentierte.

Den zweiten neutestamentlichen Text besprach Kenneth Graystone und beschrieb „[d]as Heil bei Paulus nach Römer 8“. Heil bedeute zunächst generell „Rettung aus einer höchst gefährlichen oder schwierigen Situation und Aussicht auf dauernde Sicherheit“²⁸³. Zum Aspekt der Rettung gehört aber auch der Aspekt der Befreiung,²⁸⁴ der Gerechtigkeit, der Rechtfertigung und der Erlösung.²⁸⁵ Er wies jedoch darauf hin, dass „die im Vordergrund stehende Eschatologie im Denken des Paulus [...] darauf ausgerichtet [ist], vorzeitige Ansprüche auf ein bereits erreichtes Heil zu verhindern“²⁸⁶. So sprach sich Graystone für ein heilsgeschichtliches Heilsverständnis mit starker innerweltlicher Ausrichtung aus.

²⁸⁰ Wilckens (1973), 72.

²⁸¹ Wilckens (1973), 73.

²⁸² Wilckens (1973), 74.

²⁸³ Graystone (1973), 75.

²⁸⁴ Graystone (1973), 80: „Es gibt auch Befreiungs-Begriffe, die ein positives Verständnis dessen vermitteln, wodurch Rettung erreicht wird, und die auch auf die Konsequenzen für die Geretteten hinweisen. Sie warten auf die Erfahrung der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes – eine Aussage, die sowohl den Freiheitsbereich deutlich werden läßt als auch auf die soziale und moralische Struktur hinweist“.

²⁸⁵ Vgl. Graystone (1973), 80.

²⁸⁶ Graystone (1973), 81.

Paul Minear erörterte im dritten neutestamentlichen Text „[d]as Heil in der Offenbarung des Johannes“. Hier ging es ihm vor allem um die Auseinandersetzung mit der Hure Babylon:

„Die Errichtung des Gottesreiches wie die Vernichtung Babylons sind eine Sache der Entscheidung, bei der eine unsichtbare Macht sich als stärker als eine andere erweist. Die Art des Kampfes macht es unmöglich, eine simple Gleichsetzung vorzunehmen: Babylon - Römisches Reich oder Babylon - amerikanischer Imperialismus. Es ist überhaupt viel zu einfach, Babylon mit jeder Institution zu identifizieren, die unsere eigene Sicherheit bedroht, denn in einer solchen Identifizierung liegt genau die Ursache der Selbsttäuschung. Es ist unsere Selbstliebe, die uns auf diesen Trick hereinfallen läßt. Babylon verkörpert nämlich die unerhörte Macht jener Selbstliebe, die uns so leicht täuscht und korrumpiert, gerade weil wir erlöst werden möchten, das heißt, wir wollen Wohlstand, Sicherheit, Glück oder wonach immer sonst unser Herz verlangt“²⁸⁷.

Den seiner Meinung nach wichtigsten Beitrag des Propheten Johannes beschrieb er folgendermaßen:

„[W]enn wir den Begriff Heil benutzen, denken wir zuerst an den Menschen anstatt an Gott. Gerade diese Selbstbezogenheit ist, im Vokabular des Johannes, babylonisch - die dämonische Quelle der Selbsttäuschung und Verderbnis“²⁸⁸.

Unsere Heilsvorstellung sei nicht nur selbstbezogen, sondern zumeist auch irdisch verankert: „Wir meinen, die politischen und wirtschaftlichen Nöte seien die grundlegendsten und die aus ihnen erwachsende Frustration die unerträglichste“²⁸⁹.

Diesem Verständnis widersprach er und folgerte:

„Der Schrei nach Heil ist ein Schrei nach Befreiung der Seele von sich selbst und ihrem winzigen, selbstbezogenen Raum. Es ist ein Schrei nach Transzendenz, nach Himmel, nach direktem Kontakt mit dem Thron Gottes, nach einem Sieg über seine dämonischen Feinde, nach einer Einladung zum Hochzeitsfest des Lammes. Die Johannesoffenbarung ist eine Antwort auf diesen Schrei“²⁹⁰.

²⁸⁷ Minear (1973), 87.

²⁸⁸ Minear (1973), 90.

²⁸⁹ Minear (1973), 92.

²⁹⁰ Minear (1973), 93.

Zusammenfassend lässt sich zu Minears Beitrag sagen, dass er ein heilsgeschichtliches Verständnis an den Tag legte, worin seine erhebliche Skepsis gegenüber jeglichem Versuch, die Verwirklichung des Gottesreiches innenweltlich zu deuten, offenbar wird.

Bei der Aufnahme der exegetischen Hauptbeiträge kann folgendes beobachtet werden:

1) Mit Ausnahme des Beitrages von Christoph Barth nehmen alle den Begriff der Befreiung auf; 2) die Beiträge zum Alten Testament deuten diese Befreiung vor allem politisch, die Beiträge zum Neuen Testament sowohl sozial als auch heilsgeschichtlich; 3) es kommen bevorzugt die Armen und Unterdrückten in den Blick; 4) die Vorstellungen von individuellem und kollektivem Heil sind miteinander verbunden oder werden einseitig betont; 5) im Blick auf die Frage nach dem Umgang mit Gewalt unterschieden sich die Positionen deutlich: Samuel Amirtham, der zum (gewaltsamen) Kampf und zur Identifizierung von Mittler-Gestalten (zur Durchsetzung von Gottes Willen) ermutigte,²⁹¹ stehen Ulrich Wilckens und Paul Minear entgegen, die beim Thema der Gewalt eine klare Grenze zogen und vor der Täuschung der Selbstliebe als Identifizierung des Bösen in der Welt warnten.

Betrachtet man die biblische Themenwahl, so lassen die Texte im Alten Testament dem Pentateuch, den Weisheits- bzw. Lehrbüchern (nach christlichem Bibelaufbau) und den Propheten zuordnen; im Neuen Testament den Evangelien, sowie der paulinischen und johannäischen Literatur.²⁹² Insgesamt findet man ein kanonisch ausgewogenes Verhältnis vor, das allerdings spezifisch auf das Thema des Heils im Hinblick auf die Befreiung abgestimmt wurde. Dies wurde als legitim erachtet, da es in der Gesamtheit um die Bedeutung des Heils *heute* ging. Im Studienbuch wurde darüber reflektiert, ob dieser Gegenwartsbezug so einfach herzustellen sei. Dies zeigt sich in dem von Hans-Ruedi Weber verfassten Dokument „Die Bibel im Babel von Bangkok“. Er vermerkte, dass bei der Konferenz nicht die gewöhnliche Vorgehensweise, nämlich der Aufbau auf einer biblischen Grundlage, Anwendung fand, sondern zuerst Texte der Gegenwart betrachtet wurden, in denen menschliche Erfahrungen und Sehnsüchte mit und nach

²⁹¹ Allerdings ist die Geschichte selbst ein Mittler und Lehrmeister, welcher vor einem solchen Akt warnt; man erinnere sich nur an die theologischen Wirren vor dem ersten Weltkrieg. Eine Mittler-Gestalt kann entweder nur retrospektiv ausgemacht werden oder im Rahmen eines prophetischen Erkennens.

²⁹² Ob der zahlreichen Zweifel an der Verfasserschaft der Offenbarung durch den Apostel Johannes, sei an dieser Stelle auf Schnelle (2007), 550 verwiesen, der den Verfasser als „judenchristlich[en] Wanderprophet[en]“ ausweist.

Heil dargestellt wurden.²⁹³ Dieser „unorthodoxe“ Weg erforderte im Studium der Bibeltexte die Berücksichtigung des damaligen und heutigen Kontextes.²⁹⁴ Weber selbst fragte skeptisch an:

„Kann die Exodus-Geschichte so unmittelbar für die Befreiung der Schwarzen in Nordamerika in Beschlag genommen werden [...]? Kann sie so selbstverständlich immer wieder aktualisiert werden, wie das im Laufe der letzten drei Jahrtausende im jüdischen Gottesdienst und Selbstverständnis getan wird? Ist dies legitimer oder illegitimer Gebrauch einer biblischen Geschichte? Ist es wahr, daß die Exodus-Geschichte der Schlüssel für das Verständnis der ganzen biblischen Botschaft und deshalb auch des biblischen Heilsverständnisses sein kann, wie heute verschiedene Theologen behaupten?“²⁹⁵.

Die Antwort auf diese Frage erfolgte nur partiell: Die Exodus Erzählung sei tatsächlich „eine politische Befreiungsgeschichte“²⁹⁶, wengleich sie das Politische überschreite. Ebenso würde sie „als eine Adoption der Israeliten durch ihren Gott gedeutet“²⁹⁷. Wichtig sei aber, dass dem Pharaο als einem „Agent der Unterdrückung“²⁹⁸ durch die Hebammen mit gottesfürchtigem „Mut zur politischen Gehorsamsverweigerung“²⁹⁹ begegnet wurde.

Die exegetischen Erkenntnisse wurden vor allem im Bericht von Sektion II („Heil und soziale Gerechtigkeit“) aufgenommen: Man sprach sich dafür aus, dass das Heil in seiner Ganzheitlichkeit erfasst werden solle. Hierbei komme die „Entfaltung wahrer Menschlichkeit in der Fülle der Gottheit (Kol 2,9)“³⁰⁰ zum Tragen. Dies verpflichte zum Mandat Gottes für seine Kinder: „Wer sich Gottes Auftrag entzieht, entzieht sich dem Heil“³⁰¹. Beide, Mensch und System, stünden unter dem Einfluss des Bösen, weshalb „sich Gottes Gerechtigkeit in der Rechtfertigung des Sünders und in sozialer politischer

²⁹³ Siehe Weber (1973), 98.

²⁹⁴ Vgl. Weber (1973), 99.

²⁹⁵ Weber (1973), 100.

²⁹⁶ Weber (1973), 100.

²⁹⁷ Weber (1973), 100.

²⁹⁸ Weber (1973), 101.

²⁹⁹ Weber (1973), 101.

³⁰⁰ Potter (1973), 197.

³⁰¹ Potter (1973), 197.

Gerechtigkeit kund³⁰² tue. Da Schuld individuell und kollektiv sei, würden sowohl der Mensch als auch das System durch Gottes Eingreifen verändert. So hieß es:

„Darum betrachten wir das Ringen um wirtschaftliche Gerechtigkeit, politische Freiheit und kulturelle Erneuerung als Elemente der umfassenden Befreiung der Welt im Namen Gottes. Dieses Befreiungswerk wird erst vollbracht sein, wenn 'der Tod in den Sieg verschlungen ist' (1. Kor. 15,55). Dieser umfassende Heilsbegriff fordert von dem ganzen Volk Gottes gleichermaßen umfassende Bereitschaft zur Mitarbeit am Erlösungswerk.“³⁰³

Diese Bereitschaft beginne bereits in den eigenen Reihen: „Ohne die Befreiung der Kirchen und der Christen aus ihrer Komplizenschaft mit institutioneller Ungerechtigkeit und Gewalt kann es für die Menschheit keine befreiende Kirche geben“³⁰⁴. Kirchen und ChristInnen hätten sich zu entscheiden zwischen dem Dienst an Gott oder am Mammon (Mt 6,24). Gefordert wurde eine Kirche, welche „als Katalysator für Gottes Erlösungswerk in der Welt“³⁰⁵ fungiere und einen „Zufluchtsort der Erlösten“³⁰⁶ sowie eine „Gemeinschaft der in Christi Liebe der Welt dienenden Menschen“³⁰⁷ darstelle.

Zusammenfassend band Sektion II - gemäß ihres Themas „Heil und soziale Gerechtigkeit“ –vier soziale Dimensionen des Erlösungswerkes an den Heilsbegriff:

- „1. Das Heil wirkt im Kampf um wirtschaftliche Gerechtigkeit gegen Ausbeutung des Menschen durch den Menschen.*
- 2. Das Heil wirkt im Kampf um die Menschenwürde gegen politische Unterdrückung durch Mitmenschen.*
- 3. Das Heil wirkt im Kampf um Solidarität gegen die Entfremdung der Menschen.*
- 4. Das Heil wirkt im Kampf um die Hoffnung gegen die Verzweiflung im Leben des einzelnen [sic]“³⁰⁸.*

³⁰² Potter (1973), 197.

³⁰³ Potter (1973), 197.

³⁰⁴ Potter (1973), 197f.

³⁰⁵ Potter (1973), 198.

³⁰⁶ Potter (1973), 198.

³⁰⁷ Potter (1973), 198.

³⁰⁸ Potter (1973), 198. Das Thema Gewalt wird ebenfalls behandelt, vgl. Potter (1973), 199: „In diesem Zusammenhang diskutierten wir über die Anwendung physischer Gewalt zur Befreiung als Gegenmittel gegen unterdrückerische Gewaltanwendung. Die christliche Tradition gibt auf diese Frage keine eindeutige Antwort, denn sie rechtfertigt weder die Gewaltanwendung, noch verwirft sie politische Macht. Jesu Gebot, liebet eure Feinde, setzt Feindschaft voraus. Wir sollen unseren Feinden aber nicht feindselig begegnen, sondern sollen sie von ihrer Feindschaft befreien (Matth. 5,43-48). Dieses Gebot untersagt uns brutale Gewaltanwendung und

Wichtig war es den SektionsteilnehmerInnen, die Relationalität dieser Dimensionen im Prozess der Erlösung hervorzuheben: „Ohne politische Freiheit gibt es keine wirtschaftliche Gerechtigkeit, ohne wirtschaftliche Gerechtigkeit keine politische Freiheit“³⁰⁹.

Die genuine Leistung der Weltmissionskonferenz von Bangkok lag in der Erbringung der bis dahin noch ausstehenden biblischen Begründung für den Transformationsgedanken durch die Herausarbeitung der doppelten Heilsdimension. Maßgeblich trug dazu die *Methode* kontextueller Exegese der lateinamerikanischen Befreiungstheologie bei. Dieser für viele neue Aspekt blieb jedoch nicht unumstritten: Das ökumenische Seminar in Tübingen formulierte fünf hermeneutische Beobachtungen im Anschluss an Bangkok, welche den Umgang der Ökumene mit dem christlichen Schriftzeugnis klassifizieren.³¹⁰ Der Evangelikale Peter Beyerhaus fasste diese zusammen:

„Die Tragfähigkeit des exegetischen Brückenpfeilers wird also durch die aus der dialektischen Theologie stammende zerklüftende Unterscheidung zwischen Offenbarungswort und Schriftgestalt, durch das mangelnde Verständnis für das heilsgeschichtlich-organische Beziehungsverhältnis der biblischen Schriften untereinander sowie durch die situationalistische und synkretistische [...] Auflösung der Endgültigkeit der biblisch-geschichtlichen Offenbarung in Frage gestellt“³¹¹.

Polarisierend dürfte dabei wohl nicht so sehr die Tatsache gewesen sein, dass man überhaupt von zwei Heilsdimensionen sprach, sondern vielmehr die „Einseitigkeit“, mit der man in Sektion II die vier sozialen Dimensionen des Erlösungswerkes ausformuliert hatte. Zugleich muss jedoch gesagt werden, dass mit der Themenwahl für die Konferenz - „Heil und soziale Gerechtigkeit“ - bewusst eine Kontextualisierung des Heils intendiert worden war, welche die „Einseitigkeit“ organisatorisch hervorrief und einen angemessenen Ausdruck für die Nöte der Zeit darstellte. Nach Meinung des Verfassers

rücksichtslose Mißachtung des Lebens. In den Fällen institutionalisierter Gewaltanwendung, struktureller Ungerechtigkeit und legalisierter Unmoral schließt Liebe indessen auf das Recht auf Widerstand und die Pflicht, 'der Tyrannei entgegenzutreten' (Schottisches Bekenntnis), unter verantwortlicher Wahl der uns zu Gebote stehenden Möglichkeiten, ein“.

³⁰⁹ Potter (1973), 198.

³¹⁰ Bei Beyerhaus (1973), 20-22.

³¹¹ Beyerhaus (1973), 22.

zeigt Bangkok 1973 das Potenzial und die Schwäche des ökumenischen Diskussionsprozesses zur Weltwirtschaft: Großes Potential lag in der Verbindung der zwei Dimensionen des Heils, da die Thematik der Weltwirtschaft nun erstmals unter dem Heilsaspekt der politischen Befreiung behandelt wurde, wenn auch unter theoretischen Gesichtspunkten. Als gravierendes Defizit muss die fehlende Verdeutlichung der Beziehung zwischen den Dimensionen genannt werden: So sagte man in Sektion III, welche die „Erneuerung der Kirchen in der Mission“ erörterte: „Heil ist die Befreiung der Menschen durch Jesus Christus - Befreiung von der Sünde und allen ihren Folgen. Heil ist aber auch das Werk, das Jesus Christus durch seine Kirche zur Befreiung der Welt von allen Formen der Unterdrückung vollbringt“³¹². Ebenso vermittelnd trug Rubem Alves vor:

„Das Zeichen der Gegenwart des Gottesreiches ist die Wirklichkeit der Macht Gottes. Heil ist somit ein Geschehen, das sich ereignet, wenn die Macht Gottes sowohl die - politisch, wirtschaftlich, kulturell - objektiven Strukturen der Schöpfung als auch die innersten Bereiche des menschlichen Herzens durchdringt.“³¹³

In beiden Aussagen wurde das Heil als Sowohl-als-auch-Verbindung aufgefasst, allerdings wurde es versäumt, ausreichend zu klären, worin diese Verbindung bestand. Im Anschluss an Bangkok wurde deshalb der Versuch unternommen, eine solche Beziehung herzustellen, was vor allem über das Thema der Ekklesiologie geschah.

2.5.1 Exkurs zur lateinamerikanischen Theologie der Befreiung

Nachdem in Kapitel 2.5 festgestellt wurde, dass von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie die entscheidenden Impulse zur „(Wieder-)Entdeckung“ der immanenten Heilsbedeutung hervorgegangen waren, soll in diesem Exkurs nun eine genaue Untersuchung über die lateinamerikanische Befreiungstheologie angestellt und sowohl kritische als auch würdigende Stimmen miteinbezogen werden.

³¹² Potter (1973), 212.

³¹³ Alves (1973), 242.

„Die Theologie der Befreiung in der Einzahl gibt es nicht.“³¹⁴ Sie ist auch weniger ein „geschlossenes theologisches System“³¹⁵, sondern eher eine „kirchliche Praxis“³¹⁶. Dennoch darf der Einfachheit halber von *der* Theologie der Befreiung gesprochen werden, welche ausgehend von Kreisen der lateinamerikanischen röm.-kath. Kirche auch in den evangelischen Kirchen und im ÖRK Einzug hielt. Die Befreiungstheologie im ÖRK ist somit zunächst ein Beitrag von ihren lateinamerikanischen Mitgliedskirchen.³¹⁷

In einem maßgeblichen Aufsatz analysierte Sobrino die lateinamerikanisch-befreiungstheologische und die europäische Denkweise im Blick auf ihre unterschiedlichen Ansätze bei der Gewinnung ihrer theologischen Erkenntnisse.³¹⁸ Beide verstand er zwar im Horizont der Befreiung, doch er verwies in origineller Weise auf die Aufklärung, die seines Erachtens nach zwei grundlegende Befreiungsoptionen eröffnet hat: So gebe es einerseits die „Befreiung der Vernunft von jedem Autoritarismus“³¹⁹ und andererseits die „Befreiung aus dem Elend der Wirklichkeit“³²⁰. Entsprechend sei das europäische Interesse der Rationalität gewidmet, das lateinamerikanische Interesse der Umwandlung.³²¹ Daraus resultiere ferner die Wahl der jeweilige wissenschaftlichen Gesprächspartner: Die westliche Theologie finde sie in der Philosophie; die lateinamerikanische in den Sozialwissenschaften. In der Konsequenz ergebe sich eine Ideologiefälligkeit der europäischen Theologie, da sie darauf abziele „das Elend innerhalb des Denkens einer Versöhnung zuzuführen, nicht aber die Wirklichkeit von ihrem Elend zu befreien“³²². Der befreiungstheologische Zugang unternehme stattdessen den „Schritt von der abstrakten zur konkreten Orthodoxie [...] im wesentlichen [sic] nicht durch die Vermittlung der Ideengeschichte, sondern

³¹⁴ Honecker (1985), 75.

³¹⁵ Held (1985), 57.

³¹⁶ Held (1985), 57.

³¹⁷ Siehe Held (1985), 53.

³¹⁸ Vgl. Sobrino (1977), 124.

³¹⁹ Sobrino (1977), 125.

³²⁰ Sobrino (1977), 125.

³²¹ Vgl. Sobrino (1977), 126. Siehe hierzu ebenso Kee (1990), 189-195, welcher das Ausbleiben eines epistemologischen Bruchs in der europäischen Theologie bezweifelt und zudem anmerkt a.a.O., 191: „It was Enlightenment reason which first of all liberated theology from a web of ignorance and error endemic in ancient world-view“.

³²² Sobrino (1977), 132.

durch die Geschichte der Praxis“³²³. Dem griechischen Denken mangle es vor allem an „der Kritik an dem, was schon besteht“³²⁴, wobei nur die „positive Struktur der Wirklichkeit“³²⁵ in den Blick komme. Dem entgegen räume die Befreiungstheologie dem Schrei der Armen ein Primat ein.³²⁶ Insofern würde die Theodizee-Frage durch die Anthropodizee-Frage vermittelt werden und Gott müsse nicht so gedacht werden, dass sich das Elend mit ihm versöhnen ließe, sondern es gehe darum, „eine Welt zu gestalten, die Gott entspricht“³²⁷. Die „Aporie des Triumphes der Sünde über die Liebe“³²⁸ sei daher nicht gedanklich aufzulösen, „sondern nur im Leben selbst“³²⁹ anzugehen. Zur geschenkten Gottesherrschaft bedürfe es demzufolge der menschlichen Anstrengung. Sobrino schrieb: „Das Reich Gottes schaffen` ist keine abstrakte Phrase, welche notwendig im Widerspruch steht zu dem theoretisch anerkannten Geschenksein; vielmehr ist es zunächst eine Aufgabe, die in die Wirklichkeit umgesetzt werden soll“³³⁰. Diese Umsetzung darf als Befreiung verstanden werden.

Nach L. Boff seien „historisch-soziologische“³³¹, „politische“³³², „ethisch-religiöse“³³³, „pädagogische“³³⁴ und „utopische“³³⁵ Inhalte der Befreiung zu differenzieren. Begrifflich zwar unterschieden, jedoch im Denkansatz analog zu Sobrino argumentierte er, dass in Europa bevorzugt der Begriff der Freiheit genutzt würde, in Lateinamerika dagegen der Begriff der Befreiung. Zurückzuführen sei diese Differenz auf die kontextuellen Unterschiede der Kontinente:

„Europa ist metropolitan und Lateinamerika kolonial. Darum ist Europa unabhängig und Lateinamerika abhängig. Europa ist zentral und Lateinamerika peripher. Europa hat eine ökonomische und politische Entwicklung, die von ihm selbst gesteuert wird, Lateinamerika aber geht einen untergeordneten, assoziierten und von auswärts kontrollierten Weg. Europa ist weiß,

³²³ Sobrino (1977), 135.

³²⁴ Sobrino (1977), 137.

³²⁵ Sobrino (1977), 137.

³²⁶ Siehe Sobrino (1977), 138.

³²⁷ Sobrino (1977), 139.

³²⁸ Sobrino (1977), 142.

³²⁹ Sobrino (1977), 142.

³³⁰ Sobrino (1977), 142.

³³¹ Boff (1988), 32.

³³² Boff (1988), 32.

³³³ Boff (1988), 32.

³³⁴ Boff (1988), 32.

³³⁵ Boff (1988), 33.

Lateinamerika indianisch, schwarz, gemischt, weiß – also geprägt von kulturell verschiedenen Matrizen und komplexen Produktionsweisen. Das spezifisch Europäische beruht auf seiner Selbstbestimmung und seiner Autonomie. Darum spricht es von seiner Freiheit wie von einer selbstverständlichen Gegebenheit, wenigstens für die herrschenden Klassen und die ihr Assoziierten. Das spezifisch Lateinamerikanische liegt im Beherrscht-sein und in der Entfremdung aller, einschließlich der herrschenden Klasse, die von den Metropolen der Macht abhängig sind. Freiheit ist keine selbstverständliche Gegebenheit, sondern etwas, das verwehrt wird und darum erobert und gewonnen werden muß. Daher spricht man von Befreiung als von einer kreativen Handlung, welche die gefangene Freiheit zurückgewinnen muß, oder man sagt auch: daß die Freiheit geschaffen werden muß“³³⁶.

Die Zentralanliegen Sobrinos und L. Boffs lassen sich mit dem Begriff der Befreiung wiedergeben. Spieker schrieb dazu:

„Die Theologie der Befreiung interpretiert das Evangelium als Auftrag zur umfassenden Befreiung des Menschen aus sozialer Not und politischer Unterdrückung, die Heilsgeschichte als Befreiungskampf, den Befreiungskampf als Ort der Offenbarung Gottes und die Teilnahme an diesem Kampf als Gnade. Der Begriff der Befreiung ist also der Schlüsselbegriff dieser Theologie. Er gibt ihr den Namen. Er soll wie ein Brennglas alle Bereiche der Theologie vereinen und mit dem praktischen Leben verbinden.“³³⁷

Die sozio-ökonomische Differenzenerfahrung zwischen den Kontinenten macht Befreiung erforderlich und führt demnach zur Wahl zwischen Marx und Kant sowie zur Wahl zwischen den Begriffen Befreiung und Freiheit. Nach L. und C. Boff besteht lateinamerikanische Befreiungstheologie demnach in den „drei Hauptvermittlungen: der *sozio-analytischen*, der *hermeneutischen* und *praktischen Vermittlung*“³³⁸. Hier kommt es zum epistemologischen Bruch, welcher sich in dem „Ortswechsel [...] an die Seite der Armen“³³⁹ vollzieht, von wo aus die Geschichte neu betrachtet wird.

³³⁶ Boff (1988), 37.

³³⁷ Spieker (1985), 35.

³³⁸ Boff/Boff (1986), 34

³³⁹ Duchrow (1986), 216.

Zur Auseinandersetzung mit der *sozio-analytischen Vermittlung* seien zwei längere Marx-Zitate erlaubt, um die basale Beziehung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung zu Marx zu verdeutlichen. Das erste stammt aus Marxs Auseinandersetzung mit der deutschen Ideologie:

„Das Bewußtsein kann nie etwas Anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dieses Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen. Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. D.h., es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen; es wird von den wirklichen tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt. Auch die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen sind notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses. Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbstständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“³⁴⁰

Im zweiten Zitat schildert Marx seine zentralen Erkenntnisse aus der Untersuchung über die „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie“³⁴¹:

³⁴⁰ Marx (1978), 26f.

³⁴¹ Marx (1961), 8.

„Das allgemeine Resultat, das sich mir ergab und, einmal gewonnen, meinen Studien zum Leitfaden diene, kann kurz so formuliert werden: In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. [...] Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären.“³⁴².

Die Nähe zu den befreiungstheologischen Denkmustern wie sie durch Sobrino und L. Boff repräsentiert werden, ist nicht von der Hand zu weisen: Erstens ist der historische Lebensprozeß der hermeneutische Schlüssel oder die Prämisse zum Verständnis von Geschichte und Bibel; zweitens korrespondieren die ökonomische Basis und der Überbau; drittens werden ideologischen Zerrbilder kritisiert, die selbst die Religion

³⁴² Marx (1961), 8-10.

durchdringen; viertens geht es um eine Umwälzung der Wirklichkeit, welche Befreiung oder Revolution genannt wird.³⁴³

Im Zitat von L. Boff zeigte sich jedoch auch ein Moment der Abhängigkeit zwischen den Kontinenten. Bei ihm und anderen Befreiungstheologen geht es nicht primär um das vom Bürgertum abhängige Proletariat, sondern um die von den Reichen abhängigen Armen. Nach Ellacuría bestehe hier die „Konvergenz zwischen der Erkenntnis, daß das Proletariat der beste ‚Ort‘ der Interpretation der Geschichte ist und der Erkenntnis, daß der Arme der beste ‚Ort‘ der theologischen Interpretation ist“³⁴⁴. Jedoch muss dazu gesagt werden, dass sich die Armen hinsichtlich des ökonomischen Status unter den Proletariern befinden.³⁴⁵ Auch bei Marx findet man Momente der Abhängigkeit im globalen Kontext:

„In der bisherigen Geschichte ist es allerdings ebensosehr eine empirische Tatsache, daß die einzelnen Individuen mit der Ausdehnung der Tätigkeit zur weltgeschichtlichen immer mehr unter einer ihnen fremden Macht geknechtet worden sind (welchen Druck sie sich auch als Schikane des sogenannten Weltgeistes etc. vorstellten), einer Macht, die immer massenhafter geworden ist und sich in letzter Instanz als Weltmarkt ausweist“³⁴⁶.

L. Boffs Verständnis eines Zentrum-Peripherie-Gefüges ist jedoch nicht direkt auf Marx zurückzuführen, sondern lässt sich der sogenannte Dependenz-Theorie zuordnen.³⁴⁷

Unter ihr habe man Folgendes zu verstehen:

„Die Industrieländer halten die Entwicklungsländer in wirtschaftlicher, politischer, kultureller und kirchlicher Abhängigkeit (dependencia). Sie beuten sie aus. Es ist dies das Zentrum-Peripherie-Schema“³⁴⁸.

³⁴³ Gemäß der Marxs elfter These über Feuerbach ziehen auch die Befreiungstheologen die Veränderung der Interpretation vor, siehe Marx (1978), 7.

³⁴⁴ Ellacuría (1987), 91.

³⁴⁵ Siehe Ellacuría (1987), 106.

³⁴⁶ Marx (1978), 37.

³⁴⁷ Vgl. Lienkamp (1992), 108-110. Auch hier gibt es notwendige Differenzierungen innerhalb der Dependenztheorie.

³⁴⁸ Honecker (1985), 71.

Honecker sieht dahinter die „sogenannte marxistische Imperialismustheorie“³⁴⁹. Gemeint ist damit wohl die marxistische Imperialismustheorie Lenins (1916).³⁵⁰ Jedoch müsste man präzisierend dazu sagen,

„daß die Dependenztheorie aus einer doppelten Kritik hervorgegangen ist: an der Unterbewertung negativer externer Beeinflussungen seitens der 'bürgerlichen' Theorien und an der ausschließlichen Einbeziehung exogener Faktoren seitens der 'klassischen' Imperialismusanalysen sowie dogmatischer Positionen im lateinamerikanischen Marxismus“³⁵¹.

Der Fortschrittsoptimismus der 60er Jahre, manifest in den Modernisierungstheorien, hatte sich als unzureichend entpuppt.³⁵² In dieser Zeit entfalteten sich dependenztheoretische Ansätze,

„die sich im Gegensatz zu den (von ihrer Genese her) kontextfremden Modernisierungstheorien und 'klassischen' Imperialismustheorien als eine genuine lateinamerikanische Theorie-Antwort auf die Probleme der Unterentwicklung des Subkontinents begreifen“³⁵³.

Es ist wichtig dabei hervorzuheben, dass die Dependenztheorie endogene Faktoren nicht ausblendet wie ihr vielfach vorgeworfen wird: „Zur Erklärung der Unterentwicklung wird auf die entscheidende Rolle exogener Faktoren verwiesen, die jedoch mit den endogenen kumulativ verkettet seien“³⁵⁴. Interessanterweise würde die Dependenztheorie im ÖRK auch außerhalb der Befreiungstheologie vertreten.³⁵⁵ Honecker sprach sich dennoch deutlich gegen die Verwendung dieser Theorie aus:

„Man kann dynamische Abläufe wie den Kolonialismus, dessen Unmenschlichkeit mitnichten übersehen und geleugnet werden soll, eben nicht

³⁴⁹ Honecker (1985), 71. Honecker (1985), 73 meint, dass diese Theorie insofern unzureichend ist als das „sie alles auf wirtschaftliche Interessen zurückführt“.

³⁵⁰ Lenin (1960), 270: „Würde eine möglichst kurze Definition des Imperialismus verlangt, so müßte man sagen, daß der Imperialismus das monopolistische Stadium des Kapitalismus ist. Eine solche Definition enthielte die Hauptsache, denn auf der einen Seite ist das Finanzkapital das Bankkapital einiger weniger monopolistischer Großbanken, das mit dem Kapital monopolistischer Industriellenverbände verschmolzen ist, und auf der anderen Seite ist die Aufteilung der Welt der Übergang von einer Kolonialpolitik, die sich ungehindert auf noch von keiner kapitalistischen Macht eroberte Gebiete ausdehnt, zu einer Kolonialpolitik der monopolistischen Beherrschung des Territoriums der restlos aufgeteilten Erde“.

³⁵¹ Lienkamp (1992), 101.

³⁵² Siehe Lienkamp (1992), 98.

³⁵³ Lienkamp (1992), 99f.

³⁵⁴ Lienkamp (1992), 101. Siehe Honecker (1985), 82: Die Dependenztheorie externalisiere die Schuld zu sehr.

³⁵⁵ Vgl. Honecker (1985), 81f. mit Verweis auf den LWB.

ohne Beachtung der vorkolonialen Geschichte dieser Länder und nicht ohne Berücksichtigung der technischen, ökonomischen und politischen Neuerungen, die etwa den wirtschaftlichen Aufschwung Englands schufen, erklären. Das ist keine bloße historische Frage. Denn eine allzu einfache Abhängigkeitstheorie verstellt den Blick für Änderungen in der 'Zentrum-Peripherie-Struktur'“³⁵⁶.

Geht man jedoch bei der *dependencia* nicht von einer Theorie, sondern von einer kritischen Analyse der Situation aus, so kann die Aktualität der *dependencia* auch bestehen bleiben.³⁵⁷

Der Gebrauch von marxistischen Elementen zeigte sich als zentraler Kritikpunkt an der lateinamerikanischen Befreiungstheologie.

Nach Kardinal Höffner habe sich die röm.-kath. Kirche schon vor Marxs „Kommunistischem Manifest“ gegen übermäßigen Wettbewerb, die Spaltung in Klassen, gegen das Elend der Arbeiterklasse und ideologische Indoktrination gewendet, insofern sei die marxistische Analyse nicht notwendig.³⁵⁸ In der sonst in sich gespaltenen Befreiungstheologie machte er einen gemeinsamen Nenner aus: „Befreiung wird an erster Stelle als Errettung der ausgebeuteten Armen aus gesellschaftlicher Unterdrückung verstanden“³⁵⁹. Weiter meinte er: „Im Hinblick auf das Heilswerk Christi ist diese einseitige Ausrichtung nicht unbedenklich“³⁶⁰. Gerade hierin sah er die Gefahr, dass die Befreiungstheologie der katholischen Glaubensauffassung widerspreche. So dürfe die Option für die Armen nicht bedeuten, „daß die Heilsbotschaft Christi nur für die materiell Armen, für die Verelendeten gelte“³⁶¹ oder gar dass sie als „Epiphanie des Herrn“³⁶² verstanden würde, bei welcher dem Proletariat das Heilsmandat zukomme „die ganze Menschheit in das sozialistische irdische Paradies zu führen“³⁶³. Für Höffner war der Marxismus ein „Anti-

³⁵⁶ Honecker (1985), 82.

³⁵⁷ Siehe Lienkamp (1992), 115.

³⁵⁸ Vgl. Höffner (1985), 11f. A.a.O., 9f.: Dem bereits verstorbenen Kardinal Höffner zufolge, gebe es in der katholischen Kirche ein vierfaches Freiheitsverständnis: Erstens die „Willensfreiheit“; zweitens die „gnadenhafte Befreiung des Menschen“; drittens die „innerkirchliche Freiheit“ und viertens die „Freiheit im gesellschaftlichen Bereich“.

³⁵⁹ Höffner (1985), 13.

³⁶⁰ Höffner (1985), 13.

³⁶¹ Höffner (1985), 19.

³⁶² Höffner (1985), 19.

³⁶³ Höffner (1985), 19.

Evangelium“³⁶⁴, denn „[w]ären die Armen Heilsbringer, so wäre das Heilswerk Jesu Christi überflüssig“³⁶⁵. Zudem verlagere die Befreiungstheologie (z.B. nach Leonardo Boff) den „Klassenkampf in das Innere der Kirche“³⁶⁶. Im Gebrauch der marxistischen Analyse habe man die „marxistische Ideologie von der realen Basis und dem ideologischen Überbau“³⁶⁷ gewählt. Marx zufolge stünde die Religion in Abhängigkeit zu der ökonomischen Basis. Höffner schreibt: „Man wird fragen müssen: Sind die ökonomischen Verhältnisse unabhängig von Verstand und Wille – und auch von der Religion – des Menschen?“³⁶⁸. Papst Johannes Paul II habe die Position, dass Jesus ein politisch-revolutionärer Umstürzler sei zurückgewiesen.³⁶⁹ Katholischerseits seien deswegen diverse befreiungstheologische Aussagen nicht vertretbar.³⁷⁰

Speziell die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre setzte sich mit der Theologie der Befreiung auseinander. Ihr Grundvorwurf bestand darin, dass die Theologie der Befreiung, aufgrund marxistischer Ansichten, zu sehr von der katholischen Glaubenslehre abweiche. Nach Ellacuría resultiere diese Sichtweise aus einer verzerrten Darstellung des Marxismus.³⁷¹ Zentrale Angriffspunkte fänden sich in der Erfassung des Marxismus als atheistische Weltanschauung, welche zur parteilichen Praxis vor dem Hintergrund des Klassenkampfes in einer Ökonomie-bestimmten Welt rufe und dabei „das transzendente Prinzip der Unterscheidung von Gut und Böse“³⁷² leugne.³⁷³

Positiv hält Ellacuría dagegen, dass der Marxismus erstens einen ethischen Beitrag leiste, bei welchem zum Engagement gegen einen Unrecht produzierenden, imperialistischen Kapitalismus verpflichtet würde; zweitens erweitere sie den epistemologisch-analytischen Bereich der Theologie, und drittens liefere sie eine substantielle philosophische Interpretation der Realität.³⁷⁴ Fast alle marxistischen

³⁶⁴ Höffner (1985), 20.

³⁶⁵ Höffner (1985), 20.

³⁶⁶ Höffner (1985), 21.

³⁶⁷ Höffner (1985), 25.

³⁶⁸ Höffner (1985), 25. A.a.O., 26: Höffner sieht sich bestärkt durch Weber und Troeltsch.

³⁶⁹ Siehe Höffner (1985), 29.

³⁷⁰ Vgl. Höffner (1985), 33.

³⁷¹ Siehe Ellacuría (1987), 77.

³⁷² Ellacuría (1987), 82.

³⁷³ Vgl. Ellacuría (1987), 77-83.

³⁷⁴ Siehe Ellacuría (1987), 88-94. A.a.O., 89: Mit dem Marxismus trete eine größere Schärfe für die Ungerechtigkeit in der Welt ein, bei welchem der Marxismus helfe „den Dualismus von persönlicher und geschichtlicher Verwirklichung zu überwinden“. A.a.O., 91: Es käme zur „Konvergenz zwischen der Erkenntnis,

Elemente fänden zudem ihr „Gegenstück in typisch christlichen Elementen“³⁷⁵. So kann Ellacuría sagen,

„daß keines der [...] Elemente so spezifisch marxistisch sei, daß die Theologie der Befreiung darauf angewiesen wäre, es vom Marxismus bekommen zu haben: Tatsächlich ist es so, daß die Theologie der Befreiung, vor allem als originär kirchliche Bewegung, diese Elemente im Licht des Marxismus wiederbelebt hat“³⁷⁶.

Ein weiteres positives Moment bestehe in der Überwindung des „liberalistischen Individualismus“³⁷⁷ und der Besinnung auf das „Gemeinwohl“³⁷⁸. Die Theologie der Befreiung verbinde mit dem „Ruf zur persönlicher Umkehr“³⁷⁹ und der Thematisierung der Strukturen die beiden wichtigen Anliegen und weise zudem auf den Aspekt der Sünde hin.³⁸⁰

Aus befreiungstheologischer Sicht sah man den Umgang mit dem Marxismus aus einer Notwendigkeit heraus gegeben, wobei sowohl Castillo als auch C. Boff darauf hinwiesen, dass es den einen Marxismus nicht gebe.³⁸¹ Nach C. Boff gelte der Marxismus „als ein Ensemble von grundlegenden Prinzipien [...], mit denen die Gesellschaft begriffen werden kann“³⁸². Die Verwendung des Marxismus in der Theologie der Befreiung sei „immer ausgehend und abhängig von den Armen“³⁸³ und in einem „rein instrumentalen Sinn“³⁸⁴. Aufgenommene „methodologische Anhaltspunkte“ seien „die Bedeutsamkeit der wirtschaftlichen Faktoren, die Aufmerksamkeit für den Klassenkampf, die Mystifikationsmacht der Ideologien, auch

daß das Proletariat der beste 'Ort' der Interpretation der Geschichte ist und der Erkenntnis, daß der Arme der beste 'Ort' der theologischen Interpretation ist“. Aber zugleich befänden sich die Armen bezüglich des ökonomischen Status unter den Proletariern siehe a.a.O., 106. A.a.O., 92: Der Marxismus sensibilisiere für die Dimension des Ökonomischen und fordere zu einem geschichtlichen Heilsverständnis heraus. Der Klassenkampf sei dabei kein bloßes Faktum, sondern eine Interpretationsversuch mit „heuristische[r] Wirkung“. Fruchtbar sei die dialektische Methode im Vergleich zur v.a. traditionellen Theologie, welche durch die „deduktiv-metaphysischen Methode des Aristoteles“ geprägt sei. A.a.O., 93: die „Materialität“ von Geschichte und Mensch betone die „Bedeutung des geschichtlichen Heils“.

³⁷⁵ Ellacuría (1987), 94. Siehe Ellacuría (1987), 94-96.

³⁷⁶ Ellacuría (1987), 96.

³⁷⁷ Ellacuría (1987), 101.

³⁷⁸ Ellacuría (1987), 101.

³⁷⁹ Ellacuría (1987), 102.

³⁸⁰ Siehe Ellacuría (1987), 102f.

³⁸¹ Siehe Castillo (1987), 33 und Boff (1987), 39.

³⁸² Boff (1987), 39.

³⁸³ Boff/Boff (1986), 38.

³⁸⁴ Boff/Boff (1986), 39.

der religiösen usw.³⁸⁵. Die Befreiungstheologie verhalte sich gegenüber dem Gebrauch marxistischer Elemente jedoch kritisch, daher „können der marxistische Atheismus und Materialismus für einen Befreiungstheologen nicht [...] zur Versuchung werden“³⁸⁶.

Eine kritische Haltung ist angesichts des gewichtigen Vorwurfs der Verlagerung des Klassenkampfes in das Innere der Kirche besonders wichtig. Gustavo Gutiérrez schrieb dazu:

„Von dem Konflikt als einer gesellschaftlichen Tatsache zu sprechen bedeutet nicht, ihn apodiktisch als etwas zu behaupten, über das man ausschließlich auf der Ebene der Gesellschaftsanalyse reden kann. Aus pastoralen und theologischen Gründen dürfen gesellschaftliche Tatsachen nicht verleugnet werden; denn das würde bedeuten, diejenigen Christen, die ihnen täglich ausgesetzt sind, zu verspotten“³⁸⁷.

Daher müsse man unter der Annahme, dass es den Klassenkampf als eine mögliche Konfliktform gebe, entsprechend fragen, wie man aufgrund dessen Christ sein kann.³⁸⁸

Zudem sei der Klassenkampf von Marx selbst als seine genuine Erkenntnisleistung bestritten worden. Marx schrieb in einem Brief:

„Was mich nun betrifft, so gebührt mir nicht das Verdienst, weder die Existenz der Klassen in der modernen Gesellschaft noch ihren Kampf unter sich entdeckt zu haben. Bürgerliche Geschichtsschreiber hatten längst vor mir die historische Entwicklung dieses Kampfes der Klassen, und bürgerliche Ökonomen die ökonomische Anatomie derselben dargestellt“³⁸⁹.

Eine genauere Untersuchung der Beziehung zwischen der Theologie der Befreiung und dem Marxismus unternahm Kee. Die Entstehung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika verdanke sich der geschichtlich einzigartigen Verbindung von post-stalinistischem Marxismus in der kubanischen Revolution und der ekklesiologischen Situation zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils.³⁹⁰ Wichtige (prä-)Akteure dieser Verbindung seien Che Guevara, der Priester Camilo Torres Restrepo, Erzbischof Helder

³⁸⁵ Boff/Boff (1986), 39.

³⁸⁶ Boff/Boff (1986), 39.

³⁸⁷ Gutiérrez (1987), 62.

³⁸⁸ Siehe Gutiérrez (1987), 62.

³⁸⁹ Marx (1963), 507f.

³⁹⁰ Vgl. Kee (1990), 131.

Câmara und Papst Paul VI.³⁹¹ Letzterer habe als Kardinal Giovanni Montini ein bereits eingebrachtes Anliegen von Kardinal Suenes beim Zweiten Vatikanischen Konzil wiederholt und die Überprüfung der Lehrdoktrin angesichts der modernen Welt gefordert.³⁹² Als Papst habe er eine relative, doch beachtliche Modernisierung der katholischen Kirche vollzogen und die sozialen Angelegenheiten der Zeit verstärkt fokussiert. Seine Enzyklika *Populorum Progressio* kommentierte Kee wie folgt: „It is with this document that we encounter analyses and value judgements which would have greatly encouraged the humanist, socialist Marx“³⁹³. Das zweite Vatikanische Konzil sei in zweifacher Hinsicht ökumenisch gewesen, da erstens die Vertreter der Dritten Welt anwesend waren und zweitens der Papst nicht nur die Perspektive der nördlichen Hemisphäre eingenommen habe. So habe er im Rahmen eines „höheren“ Humanismus der Frage des Privateigentums und des Marktliberalismus die Frage der Gerechtigkeit übergeordnet, sodass die Option der staatlichen Enteignung für bestimmte Fälle gelten dürfe.³⁹⁴ Kee führte diese und weitere Elemente auf Marxs Philosophie zurück: „This is true of the curtailment of private property and its appropriation by the state for the common good, the restriction for free enterprise, the control on the movement of capital, the dehumanizing conditions of labour, the production of misery by capitalism“³⁹⁵. Dies bedeute jedoch nicht, dass Papst Paul VI ein Anhänger des Marxismus sei. Letztlich sah Kee die Genese der Befreiungstheologie von einer überraschenden und geradezu paradoxen Situation her gegeben:

„From the Cuban revolution, specifically the example of Che Guevara, comes a new and deepened understanding of redemption. It challenges the old doctrinal order in the name of contemporary experience in Latin America. At the same time the value of Marx’s critical philosophy is demonstrated not by the revolution, but by the papacy. It challenges the old accommodation of religion and the interests of the ruling class. [...] The stimulus to use Marx’s critical philosophy in the

³⁹¹ Siehe Kee (1990), 132-156.

³⁹² Vgl. Kee (1990), 160.

³⁹³ Kee (1990), 160.

³⁹⁴ Siehe Kee (1990), 161.

³⁹⁵ Kee (1990), 162.

*service of God's demand for justice and peace came to Latin America from the pope himself*³⁹⁶.

Nach Kee lasse sich am Beispiel von Gustavo Gutierrez, als quasi *Gründer* der Befreiungstheologie, zeigen, dass er in mindestens fünf Bereichen von der Sozialkritik Marxs beeinflusst wurde.³⁹⁷ Darüber hinaus scheint er Marxs historischen Materialismus zwar nicht zu übernehmen,³⁹⁸ jedoch stimme er der Ansicht zu, dass Religion zur Versöhnung mit der Ungerechtigkeit führen und ideologische Züge annehmen könne.³⁹⁹ Eine Religionskritik von ontologischer Qualität vermeiden Gutierrez wie auch andere Befreiungstheologen: Es handele sich um das Verständnis der Religion als Umkehrung der Realität.⁴⁰⁰ Daher möchte Kee letztlich von einem Versagen der Befreiungstheologie sprechen: „The failure arises not from too much attention to Marx's social analysis, but from too little attention to his criticism of religion“⁴⁰¹.

Im zweiten, befreiungstheologischen Schritt, der *hermeneutischen Vermittlung*, lasse sich nach Oeming die Befreiungstheologie im hermeneutischen Viereck bei den Lesern und ihrer Welt einordnen.⁴⁰² Sie sei eine kontextuelle, politische Theologie, welche danach trachte, marginalisierte Gruppen gesellschaftlich zu emanzipieren. Dabei interpretiere sie den „jüdisch-christlichen Glauben [...] als Programm der Weltgestaltung“⁴⁰³, was sowohl die Historie Israels als auch das Leben Jesu betreffe. Hierin bestehe ihre unmittelbare Nähe zur sozialgeschichtlichen Exegese.⁴⁰⁴ „Der hermeneutische Akzent liege nachhaltig auf der Applikation“⁴⁰⁵, bei welcher die

³⁹⁶ Kee (1990), 162.

³⁹⁷ Siehe Kee (1990), 164-169.

³⁹⁸ Vgl. Kee (1990), 168f.

³⁹⁹ Vgl. Hinkelammert (1987), 168: „Das Wort: 'Im Anfang war die Tat', ist das in sein Gegenteil verwandelte Johanneswort: 'Im Anfang war das Wort.' Genau diese Verwandlung in sein Gegenteil wirft Marx der bürgerlichen Ideologie vor“. Ebd. verwies Hinkelammert auf den Zusammenhang mit dem „Antichrist-Vorwurf“ bei Marx (1962), 101: „Illi unum consilium habent et virtutem et postatam suam bestiae tradunt. Et ne quis possit emere aut vendere, nisi qui habet characterem aut nomen bestiae, aut numerum nominis ejus` (Apokalypse.)“.

⁴⁰⁰ Siehe Kee (1990), 68.182ff.

⁴⁰¹ Kee (1990), 267.

⁴⁰² Vgl. Oeming (2013), 120-129.

⁴⁰³ Oeming (2013), 120: „Im Hintergrund steht deutlich die Gesellschaftsanalyse von K. Marx und F. Engels“. Marx war jedoch selbst auch jüdisch-christlich geprägt, siehe Kee (1990), 3-11.

⁴⁰⁴ Siehe Oeming (2013), 121.

⁴⁰⁵ Oeming (2013), 121.

„Orthopraxie [...], nicht Orthodoxie“⁴⁰⁶ entscheidend sei. Dem Armen komme in der Befreiungstheologie – als erster Adressat der biblischen Botschaft – eine hervorgehobene Stellung zu. Nach diesem Verständnis bilde Armut ein hermeneutisches Kriterium – sie sei sozusagen eine Prämisse für das *richtige* Verständnis der Heiligen Schrift.⁴⁰⁷ Die Befreiungstheologie sei für die Exegese der Bibel eine Bereicherung, da sie die politische Dimension derselben offenlege.⁴⁰⁸ Zugleich müsse man im Umgang mit ihr drei Sachverhalte bedenken: Erstens sei sie nicht die einzige Herangehensweise an die Bibel, sondern erschließe lediglich einen Teilaspekt der Heiligen Schrift;⁴⁰⁹ zweitens dürfe die Existenz verschiedener sozialer Schichten von AutorInnen und HörerInnen bzw. LeserInnen der biblischen Texte nicht einseitig ausgedeutet werden;⁴¹⁰ drittens bestehe die Gefahr, dass die im Hintergrund stehende marxistische Gesellschaftsanalyse prägend sei für die Weltanschauung.⁴¹¹

Ähnliches gelte für die sozialgeschichtliche Exegese: Sie orientiere sich an den Autoren und ihrer Welt und bringe dabei, wie die Befreiungstheologie, den politischen Horizont biblischer Texte ans Licht⁴¹², wodurch eine „unsachgemäße Spiritualisierung der Bibel“⁴¹³ verhindert werden könne. Aber: auch die biblischen Texte als mögliche Stabilisatoren der Klassengesellschaft stünden unter Verdacht.⁴¹⁴ So betrachtet würden sich enorme Schwierigkeiten theologischer Art stellen: „Wie ist die Grenzziehung zwischen historischem Materialismus und dem Glauben an die Wirksamkeit Gottes systematisch-theologisch zu leisten?“⁴¹⁵. Außerdem sei die „sozialgeschichtliche Exegese selbst ideologiefähig“⁴¹⁶ und müsste in letzter Konsequenz zudem die „biblische Religion [...] als Überbau“⁴¹⁷ entlarven.

⁴⁰⁶ Oeming (2013), 121.

⁴⁰⁷ Vgl. Oeming (2013), 122.

⁴⁰⁸ Siehe Oeming (2013), 126.

⁴⁰⁹ Dies wird auch von wichtigen Vertretern der Befreiungstheologie nicht bestritten siehe Boff/Boff (1986), 44, welche die Befreiungstheologie nicht als die einzig legitime Lesart sehen: „Aber für uns heute in der Dritten Welt ist sie die bevorzugte, die ‘epochale Hermeneutik’“.

⁴¹⁰ Siehe Oeming (2013), 127f.

⁴¹¹ Vgl. Oeming (2013), 128f.

⁴¹² Vgl. Oeming (2013), 47.

⁴¹³ Oeming (2013), 49.

⁴¹⁴ Vgl. Oeming (2013), 50.

⁴¹⁵ Oeming (2013), 49.

⁴¹⁶ Oeming (2013), 50.

⁴¹⁷ Oeming (2013), 51.

Im dritten befreiungstheologischen Schritt, der *praktischen Vermittlung* geht es um das (politische) Handeln. Nach Spieker propagiere die lateinamerikanische Befreiungstheologie eine „‘politische Hermeneutik’ des Evangeliums“⁴¹⁸, bei welcher die sozio-politische Wirklichkeit nicht mehr vom Evangelium her in den Blick komme, „sondern das Evangelium vom sozialen und politischen Kampf her betrachtet werden müsse“⁴¹⁹. Das Politikverständnis in der Befreiungstheologie weise drei Charakteristika auf: Erstens sei Politik Klassenkampf; zweitens sei Politik die „konstitutive Grundlage aller Bereiche des menschlichen Lebens“⁴²⁰ und drittens stelle Politik „den Menschen [...] immer in den status confessionis, vor die Entscheidung also zwischen Gut und Böse, zwischen Gnade und Sünde“⁴²¹. Vertieft man diese drei Aspekte, so ergebe sich für die Politik verstanden als Klassenkampf in ihrem Zentrum das Modell einer „Freund-Feind-Bestimmung“⁴²², welche bei Nicht-Akzeptanz bereits eine Parteilichkeit unterstelle.⁴²³ Des Weiteren stünden alle Bereiche des Lebens nicht nur unter dem Einfluss der Politik, sondern seien in sich schon politisch. Zuletzt ist das „von der politischen Ethik der katholischen Soziallehre wohl am radikalsten abweichende und für die politische Auseinandersetzung folgenreichste Merkmal des Politikbegriffs der Befreiungstheologie [...] die Sakralisierung oder die Dämonisierung der Politik“⁴²⁴, welche eben die Wahl zwischen Gnade und Sünde erfordere:

„Die Identifizierung der Politik mit dem Kampf um eine totale Befreiung, ja um die Verwirklichung des Reiches Gottes impliziert, daß jede politische Option zu einer Frage des persönlichen Heils mithin zu einer Wahl zwischen Gut und Böse wird. Politik wird zur Bekenntnisfrage“⁴²⁵.

Dies sei in mehrfacher Hinsicht zu problematisieren, denn es würde ein politischer Pluralismus unterbunden, bei welchem nur in dualistischen Denkkategorien gedacht werden dürfe, der dritte Optionen verböte und zu einem „neuen und fatalen

⁴¹⁸ Spieker (1985), 36.

⁴¹⁹ Spieker (1985), 36

⁴²⁰ Spieker (1985), 37.

⁴²¹ Spieker (1985), 37.

⁴²² Spieker (1985), 37.

⁴²³ Vgl. Spieker (1985), 37f. Ebd. zur Legitimation von Gewalt.

⁴²⁴ Spieker (1985), 39.

⁴²⁵ Spieker (1985), 40.

Klerikalismus“⁴²⁶ führe. Spieker schrieb darüber hinaus: „Die Befreiungstheologie zerstört auf Grund ihrer Divinisierung der Politik die Basis ihrer eigenen Existenz. Sie wird zur Ideologie.“⁴²⁷. Hierbei würde die „Sakralisierung des Klassenkampfes“⁴²⁸ die Zerstörung von Politik und kirchlicher Gemeinschaft bedeuten und historische Ereignisse stets mit dem Deutungsschema des Klassenkampfes gewertet.⁴²⁹ In der Folge zeichne sich das Ökonomieverständnis der Befreiungstheologie aus durch das Verständnis des „Kapitalismus als Ort der Sünde“⁴³⁰ und des „Sozialismus als Ort der Gnade“⁴³¹ und der „Revolution als Sakrament“⁴³².

Nachdem nun verschiedene Perspektiven zur Befreiungstheologie aufgenommen wurden, muss gefragt werden, inwieweit die Befreiungstheologie mit den Hauptanliegen des ÖRK prinzipiell vereinbar ist. Als diese dürfen gelten:

„die Bemühung um die Einigung der Kirchen auf dem Feld der theologischen Lehre und der sakramentalen gottesdienstlichen Gemeinschaft einerseits und die Anstrengungen um eine gemeinsame Bezeugung des Willens Gottes durch die Kirchen auf dem Gebiet des gesellschaftlichen und politischen Lebens in der Welt andererseits“⁴³³.

Entsprechend seien die Proklamation der Sündenvergebung als Herzensbekehrung und der verwandelnde Kampf um humane sozio-ökonomische Bedingungen „im Verständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht voneinander zu trennen“⁴³⁴. Nach befreiungstheologischem Verständnis vollziehe sich Gottes Befreiungshandeln am Menschen in einer dreifachen, zwar unterschiedenen, doch zusammenhängenden Weise:

„die persönliche Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde; die gesellschaftliche Befreiung aus ungerechten und menschenunwürdigen Lebensverhältnissen; und

⁴²⁶ Spieker (1985), 41. Ursächlich sei die „Erhebung der Politik zur Bekenntnisfrage zusammen mit ihrer Entgrenzung und der Aufhebung der Unterscheidung von Spiritualia und Temporalia“. Damit mache man sich zum „Weltenrichter“.

⁴²⁷ Spieker (1985), 42.

⁴²⁸ Spieker (1985), 42.

⁴²⁹ Siehe Spieker (1985), 44.

⁴³⁰ Spieker (1985), 45.

⁴³¹ Spieker (1985), 48.

⁴³² Spieker (1985), 50.

⁴³³ Held (1985), 55.

⁴³⁴ Held (1985), 61.

die endzeitliche Befreiung der Menschen im Zuge der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde durch Gott“⁴³⁵.

Insofern lässt sich zunächst sagen, dass die lateinamerikanische Befreiungstheologie innerhalb des ÖRK ein Exempel darstellte, welches eine mögliche Verbindung der Grundanliegen des ÖRK aufzeigte. Doch auch außerhalb der röm.-kath. Kirche stieß die Befreiungstheologie auf Kritik. So distanzieren sich die protestantischen Kirchen Lateinamerikas bereits in den 70er Jahren von der Theologie der Befreiung.⁴³⁶ Aus protestantischer Sicht trug Honecker einen schwerwiegenden Einwand vor:

„Evangelische Theologie könnte aufgrund ihrer reformatorischen Überlieferung schwerlich so einfach Heil und Erlösung mit Befreiung wiedergeben. Nicht gegen die Theologie der Befreiung richtet sich dann der Vorbehalt, sondern gegen die Gleichsetzung der Befreiung mit der Theologie des Heils und der Erlösung. Gegen diese Gleichsetzung spricht einmal das reformatorische Verständnis von Rechtfertigung allein aus Gnaden (sola gratia) und zum anderen die daraus folgende Notwendigkeit, im Befreiungsbegriff zwischen dem 'Frei aus Glauben und im Glauben' und einer politisch-sozialen Befreiung zu unterscheiden“⁴³⁷.

Wenngleich die Bedeutung der Rechtfertigungslehre seit der Helsinki-Tagung des LWB 1963 in eine schwere Krise geraten war,⁴³⁸ so darf dieser betont konfessionelle Aspekt gegenüber einer aus dem katholischen Umfeld stammenden Befreiungstheologie nicht

⁴³⁵ Held (1985), 61. Hier besteht auch eine gewisse Nähe zur Freiheit des Christenmenschen bei Luther, siehe Held (1985), 69: Nach Luther verwirklicht sich die Freiheit eines Christenmenschen in der Freiheit vom Zwang der Selbstverwirklichung, der Askese und der (gerade auch materiellen) Ich-Bezogenheit sowie in der Freiheit vom Zwang der eigenen Rechtfertigung. Im Gegenzug sei man befreit zur Hingabe an den Nächsten und frei zum Mittragen der Schwächen anderer.

⁴³⁶ Honecker (1985), 76: „Die protestantischen Kirchen in Lateinamerika haben sich, in ihren offiziellen Gremien, anders als die katholische Kirche gegenüber der Theologie der Befreiung während der siebziger Jahre eindeutig distanzieren und zurückhaltend, zum Teil direkt ablehnend verhalten“.

⁴³⁷ Honecker (1985), 77. A.a.O., 80f.: Positiv sei dagegen die „Ganzheitlichkeit“ und „Abkehr von einem esoterischen Verständnis von Glaube und Theologie“, sowie die Überwindung eines reinen „theologische[n] Personalismus“.

⁴³⁸ Vgl. Härle (1998), 101. Im selben Jahr der Helsinki-Tagung veröffentlichte Krister Stendahl den seit 1962 als Arbeitspapier vorliegenden Aufsatz „The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West“. Stendahl (1963), 202 argumentierte: „The famous formula 'simul justus et peccator' - at the same time righteous and sinner - as a description of the status of the Christian may have some foundation in the Pauline writings, but this formula cannot be substantiated as the center of Paul's conscious attitude toward his personal sins, Apparently, Paul did not have the type of introspective conscience which such a formula seems to presuppose“. Weiter schrieb er a.a.O., 214: „We should venture to suggest that the West for centuries has wrongly surmised that the biblical writers were grappling with problems which no doubt are ours, but which never entered their consciousness“. Stendahls Einsichten fanden in der akademischen Welt zwar viel Zustimmung, sind aber m.E. zumindest der kirchlichen Basis in Deutschland eher fremd.

verachtet werden.⁴³⁹ Dem biblischen Zeugnis nach ist Rechtfertigung „ein augenblicklicher, rechtlicher Akt Gottes, in dem er erstens unsere Sünden als vergeben und Christi Gerechtigkeit als uns gehörend betrachtet und uns zweitens für gerecht vor ihm erklärt“⁴⁴⁰. Die Gerechterklärung durch Gott⁴⁴¹ schließt die Aufhebung der Strafen für die Sünden (Röm 8,1.33f.) und die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi ein (Röm 4,5f.; 1.Kor 1,30; Phil 3,9). Gott schenkt uns seine Gnade ohne Verdienst (Röm 3,23f.; Eph 2,8f.; Tit 3,7) im Glauben (Röm 3,28; 5,1; Gal 2,16 und Phil 3,9).⁴⁴²

Wie sich in der späteren „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999) zeigte, ging es in der Differenz zwischen dem röm.-kath. Rechtfertigungsverständnis und dem lutherischen Rechtfertigungsverständnis zentral um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigung, welche katholischerseits nicht vertreten wurde,⁴⁴³ und speziell um das *sola fide*.⁴⁴⁴ In der Gemeinsamen Erklärung lautete der Passus hierzu: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi“⁴⁴⁵. Während dem *sola gratia*

⁴³⁹ Siehe Honecker (1985), 76.

⁴⁴⁰ Grudem (2013), 800.

⁴⁴¹ Siehe hierzu Röm 3,20-28: „Darum: Aus Gesetzeswerken wird kein Fleisch vor ihm gerechtfertigt werden; denn durchs Gesetz <kommt> Erkenntnis der Sünde. Jetzt aber ist ohne Gesetz Gottes Gerechtigkeit offenbart worden, bezeugt durch das Gesetz und die Propheten: Gottes Gerechtigkeit aber durch Glauben an Jesus Christus für alle, die glauben. Denn es ist kein Unterschied, denn alle haben gesündigt und erlangen nicht die Herrlichkeit Gottes und werden umsonst gerechtfertigt durch seine Gnade, durch die Erlösung, die in Christus Jesus ist. Ihn hat Gott hingestellt als einen Sühneort durch den Glauben an sein Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit wegen des Hingehenlassens der vorher geschehenen Sünden unter der Nachsicht Gottes; zum Erweis seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, daß er gerecht sei und den rechtfertige, der des Glaubens an Jesus ist. Wo bleibt nun der Ruhm? Er ist ausgeschlossen. Durch was für ein Gesetz? Der Werke? Nein, sondern durch das Gesetz des Glaubens. Denn wir urteilen, daß <der> Mensch durch Glauben gerechtfertigt wird, ohne Gesetzeswerke. Ebenso siehe Röm 5,1: „Da wir nun gerechtfertigt worden sind aus Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus“; Röm 8,30: „Die er aber vorherbestimmt hat, diese hat er auch berufen; und die er berufen hat, diese hat er auch gerechtfertigt; die er aber gerechtfertigt hat, diese hat er auch verherrlicht“; Röm 10,4: „Denn das Endziel des Gesetzes ist Christus, jedem Glaubenden zur Gerechtigkeit“; Röm 10,10: „Denn mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, und mit dem Mund wird bekannt zum Heil“; Gal 2,15: „aber <da> wir wissen, dass der Mensch nicht aus Gesetzeswerken gerechtfertigt wird, sondern nur durch den Glauben an Christus Jesus, haben wir auch an Christus Jesus geglaubt, damit wir aus Glauben an Christus gerechtfertigt werden und nicht aus Gesetzeswerken, weil aus Gesetzeswerken kein Fleisch gerechtfertigt wird“; Gal 3,24: „Also ist das Gesetz unser Erzieher auf Christus hin geworden, damit wir aus Glauben gerechtfertigt werden“.

⁴⁴² Vgl. Grudem (2013), 802-811. A.a.O. (2013), 809: „Es liegt offenbar daran, dass der Glaube eine Herzenshaltung ist, die das genaue Gegenteil des Sich-Verlassens auf uns selbst ist“. Vor dem Hintergrund des Glaubens stellt Jak 2 eine besondere Herausforderung dar a.a.O. (2013), 810: „Paulus spricht über die Zeit, als Gott Abraham ein für alle mal rechtfertigte, indem er ihm infolge seines Glaubens an Gott Gerechtigkeit zurechnete. Jakobus aber spricht über etwas, was viel später geschah, nachdem Abraham viele Jahre auf die Geburt Isaaks gewartet hatte und nachdem Isaak alt genug war, um Holz für ein Brandopfer auf den Berg hinaufzutragen. Zu jenem Zeitpunkt wurde Abraham durch seine Werke ‚als gerecht erwiesen‘, und in diesem Sinne sagt Jakobus, dass Abraham ‚aus Werken gerechtfertigt worden [ist], da er Isaak, seinen Sohn, auf dem Altar opferte‘ (Jak 2,21; Elbf)“.

⁴⁴³ Zur kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre siehe Schwarz (1998), 14-46. A.a.O., 45: „Ihre kriteriologische Funktion bewährt Luthers Rechtfertigungslehre darin, daß andere Hauptstücke der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben geprägt sind“.

⁴⁴⁴ Siehe Wendebourg (1998), 163.165f.

⁴⁴⁵ GE (1999), Paragraph 15.

katholischerseits zugestimmt werden konnte, hatte man dagegen die Formulierung *allein* im Glauben unterbunden.⁴⁴⁶ Auch VertreterInnen der Befreiungstheologie könnten dem *sola gratia*, verstanden als Teilnahme am Kampf, zustimmen. Analog zur Auseinandersetzung mit der röm.-kath. Kirche in der Rechtfertigungsfrage ließe sich jedoch der kriteriologischen Funktion der Rechtfertigung in der lutherischen Theologie eine kriteriologische Funktion der Befreiung in der befreienden Theologie gegenüberstellen. Entsprechend stünde dann dem *sola fide* die Politik gegenüber, welches sowohl eine Distanz zu protestantischen Kirchen als auch zur röm.-kath. Kirchen erzeugt. Mit dieser Argumentationsweise vollzieht sich aber zugleich eine kategoriale Trennung von Transzendenz und Immanenz.

Diese Art von Transzendenz-Immanenz-Dualismus lässt sich in einer Kritik durch den Evangelikalen Peter Beyerhaus an der Entwicklung des ÖRK konkretisieren.⁴⁴⁷ Entzündet an der Weltmissionskonferenz 1973 kritisierte er die Entwicklung der letzten Jahre des ÖRK: Schon die siebte Weltmissionskonferenz in Mexiko Stadt 1962, habe, so Beyerhaus, ein „Umkippen der entscheidenden Dimension des Heilsverständnisses aus der Senkrechten in die Waagrechte, d.h. aus dem Grundverhältnis Gott-Mensch in die soziale Beziehung der Mitmenschlichkeit“⁴⁴⁸ eingeleitet. Offenkundig sei dieses „Umkippen“ im ÖRK auf der Vollversammlung von Uppsala 1968 durch das Leitwort „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,5) geworden. Hier seien sich „Horizontalisten und Vertikalisten“⁴⁴⁹, also Ökumeniker und Evangelikale begegnet. Der ebenfalls evangelikale Rolf Hille notierte hierzu:

*„Das christologische 'Ich mache alles neu' wurde unter der Hand zum Ich des aktiven Menschen, der mit seinen Möglichkeiten die neue Weltgesellschaft realisiert. Das Oszillieren zwischen göttlichem und menschlichem Aspekt bei der Transformation ist in Uppsala mithin zum schwerwiegendsten theologischen Stolperstein geworden.“*⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ Siehe Wendebourg (1998), 163.

⁴⁴⁷ Auch die evangelikale Bewegung hat verschiedene Lager. Siehe bspw. den Linksevangelikalen Ronald Sider (1978), 162, der eine „progressive Selbstbesteuerung“ um materialistische Bande zu lösen.

⁴⁴⁸ Beyerhaus (1973), 14. Keine große Veränderung in den Missionsthemen zwischen 1866 und 1966 sah dagegen Stowe (1966).

⁴⁴⁹ Beyerhaus (1973), 15. Vgl. den Bericht der Sektion II: Erneuerung in der Mission in Goodall (1968), 19-38.

⁴⁵⁰ Hille (2015), 39.

Diesem „Oszillieren“ bzw. der Mensch-Gott-Mensch-Beziehung stellten also- wie eben gesehen - einige Evangelikale das Denkschema vertikal (Gott-Mensch) und horizontal (Mensch-Mensch) gegenüber. Der Lernprozess im innerökumenischen Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft stellte damit in seiner Tiefengrammatik eine Auseinandersetzung unterschiedlicher Denkkategorien dar: Auf der einen Seite wurde die Trennung von persönlicher Rechtfertigung und politischem Handeln vorgenommen, auf der anderen Seite sah man den stärksten Ausdruck des Gottesverhältnisses in der „Begegnung mit Gott in den Armen“⁴⁵¹ gegeben und damit in direkter Verbindung zum politischen Engagement.

Hardmeier meinte, dass sich „[d]er missionstheologische Fokus [...] weg von der Kirche auf das Wirken Gottes in der Welt“⁴⁵² verlagerte. Nach dieser Interpretation bedeutete die Teilhabe an der *Missio Dei* die Kooperation mit Gott in der Welt, um das biblische Schalom zu errichten⁴⁵³: „Das Eintreten für das Heil wurde zum politischen Kampf, durch den der Mensch Anteil habe am Erlösungswerk Gottes in der Welt“⁴⁵⁴.

Die Ergebnisse der Konferenz in Bangkok beurteilte Hardmeier wie folgt:

„Heil wird hier seiner eschatologischen Dimension beraubt und auf ein zwischenmenschliches Ereignis reduziert. Bangkok führte zu einer Umdeutung des Heilsverständnisses und damit zu einer radikalen Neuorientierung der Mission. Nicht mehr der Glaube an Christus und der Ruf zum Glauben standen im missionarischen Fokus. Es ging jetzt um die Verwirklichung des Heils im Diesseits durch den politischen Kampf. Die Missio Dei war auf Grund gelaufen“⁴⁵⁵.

Dieser Interpretation folgend führe die „Emanzipation“⁴⁵⁶ des *Missio Dei*-Begriffs zu Religionspluralismus, einer Begrenzung verkündigender Mission im alten Sinne, ja gar zur Stagnation der westlichen Mission.⁴⁵⁷ Mission würde so als „Befreiung und Humanisierung verstanden, nicht mehr als das Angebot der Rechtfertigung durch den

⁴⁵¹ Collet (1988), 7.

⁴⁵² Hardmeier (2015), 33.

⁴⁵³ Siehe Hardmeier (2015), 34.

⁴⁵⁴ Hardmeier (2015), 34.

⁴⁵⁵ Hardmeier (2015), 35.

⁴⁵⁶ Hardmeier (2015), 35.

⁴⁵⁷ Hardmeier (2015), 35f.

Glauben an Christus⁴⁵⁸. Ein Teil des evangelikalen Flügels erkannte darin die Preisgabe des soteriologischen Propriums und mit der Abspaltung der Lausanner Bewegung 1974 vom Ökumenischen Rat der Kirchen wurde diese theologische Differenz strukturell gefestigt, wobei dies ausdrücklich nur für einen Teil der Lausanner Bewegung zu gelten hat.⁴⁵⁹

Ein Grund für die Trennung von vertikalem und horizontalem Missionsverständnis sah der Befreiungstheologe Rubem Alves in der „optimistische[n] Identifizierung der Macht Gottes mit der westlichen Macht“⁴⁶⁰. Er schrieb:

„Die passive Hinnahme dieser Verhältnisse ist jedoch vorbei. Die Konferenz von Bangkok war erfüllt von Empörung und Ärger derer, die kolonial-missionarischer Herrschaft unterworfen waren, und von Schuldgefühlen derer, die die westliche wirtschaftliche, politische und ideologische Invasion der Dritten Welt unterstützt haben. [...] Wenn der Westen nicht aufhört, die Dritte Welt zu beherrschen, gibt es keine Möglichkeit des Heils.“⁴⁶¹

Als weiteren Anlass für die Trennung von vertikalem und horizontalen Missions- bzw. Heilsverständnis nannte Philip Potter das Eindringen von „Begriffsspaltungen“⁴⁶² (wie „Leib - Geist, Individuum - Gemeinschaft“⁴⁶³) in die „Theologie und Methodik der Mission“⁴⁶⁴. Daher gelte es „die biblische Dimension des Evangeliums im Blick auf Freiheit, Gerechtigkeit und Gnade neu [zu] entdecken“⁴⁶⁵. Erst hier würde der Mensch als ganzer angesprochen, worin die „befreiende Kraft gegen die Mächte der Unterdrückung, die auch die Ohnmächtigen stark macht“⁴⁶⁶, liege.

Aus der Perspektive Luthers erfordert die Rechtfertigung eine Entscheidung für ein Verständnis der Rechtfertigung gemäß der Exklusivpartikel (auch und gerade des *sola fide*). Aus befreiungstheologischer Sicht ist eine Entscheidung für ein Verständnis von

⁴⁵⁸ Hardmeier (2015), 36.

⁴⁵⁹ Siehe Hille (2015), 39.

⁴⁶⁰ Alves (1973), 243.

⁴⁶¹ Alves (1973), 243.

⁴⁶² Potter (1973), 203.

⁴⁶³ Potter (1973), 203.

⁴⁶⁴ Potter (1973), 203.

⁴⁶⁵ Potter (1973), 203.

⁴⁶⁶ Potter (1973), 203.

Befreiung, welches sich im politischen verwirklicht, erforderlich. Bei beiden Aspekten handelt es sich um eine *Glaubensentscheidung*, da bezüglich der Autorität der Entscheidungsgrundlage „ein Element eines Zirkelschlusses nicht zu vermeiden“⁴⁶⁷ ist. Letzten Endes geht es also nicht nur um den theologischen Gegenstand, es geht um die Prämissen der Wissenschaft überhaupt: Sei dies einerseits die cartesianische Subjekt-Objekt-Spaltung und der Injunktiv „[d]raw a distinction“⁴⁶⁸ oder seien es andererseits nicht-aristotelische (bzw. nicht-decartesische) Ansätze.⁴⁶⁹ Während die lateinamerikanische Befreiungstheologie der europäischen Theologie ideologische Züge unterstellen kann, kann die europäische Theologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie im Gegenzug vorwerfen, dass sie zwar bewusst ausgewiesen bei der ökonomischen Basis an der Seite der Armen ihren Ausgang nehmen möchte, jedoch mit Elementen einer Theorie beginnt, welche selbst eine vorgeformte *Bewusstseins-Perspektive* darstellt. Insofern gibt es kein *von unten*, es sei denn von oben vermittelt. Jedoch kann man sagen, dass Marxs *Bewusstseins-Perspektive* der Überbau einer verarmten ökonomischen Basis darstellt. Diese „Kehrseite der Geschichte“ (Gutierrez) muss ebenfalls gehört werden!

M.E. beinhalten beide Denklinien etwas Wahres; entscheidend ist für beide, wie bewusst sie sich ihrer *Basis* sind und wie sie sich miteinander in Beziehung setzen lassen. Die Aufgabenstellung des ÖRK, kurz Einheit und Zeugendienst, weist nach Verfassermeinung eine Strukturanalogie zu den trinitarischen und christologischen Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts auf:

„Während es die Trinitätslehre mit der Frage der Einheit Gottes angesichts der geglaubten Gottheit nicht nur des Vaters, sondern auch des Sohnes und des Heiligen Geistes zu tun hat, geht es in der Christologie um die Frage, wie sich Göttliches und Menschliches in der Person Jesu Christi zueinander verhalten“⁴⁷⁰.

Analog zum trinitarischen Streit erfordert der Gedanke der Einheit (statt der Einheit Gottes nun die der Kirchen) eine ternäre Logik. Auf dieses „*Was*“ folgt ein „*Wie*“,

⁴⁶⁷ Grudem (2013), 88.

⁴⁶⁸ Spencer Brown (1972), 3.

⁴⁶⁹ Siehe bspw. Günther (1959).

⁴⁷⁰ Lohse (1988), 77.

welches die Bezeugung des Göttlichen im Menschlichen, in unserem Fall der Weltwirtschaft, intendiert. Im christologischen Streit kam ebenso eine ternäre Logik zur Anwendung: Das Chalcedonense lehrt uns im Hinblick auf die Naturen Christi, er sei „unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungesondert“⁴⁷¹. Analog zu den verschiedenen Denklinien im Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft lassen sich im Fall der chalcedonensischen Christologie die Unterschiedenheit und Einheit auf unterschiedliche philosophische Prämissen zurückführen.⁴⁷² Da hier verschiedene Auffassungen (Relationen) von Jesus Christus („*Relat*“) summiert werden, lässt sich in der Terminologie Brodbeck's ausdrücken, dass die Gesamtheit der Relationen die *Relate* konstituiert.⁴⁷³ Nicht dass Christus selbst durch die wahrnehmenden Relationen im Sinne eines verdrehten „*esse est percipi*“⁴⁷⁴ konstituiert würde, jedoch konstituiert sich auf diese Weise die stückweise Erkenntnis Christi (1.Kor 13,9). In diesem Sinne sind der Gegenstand der Weltwirtschaft einerseits und das jeweilige Gottesbild andererseits zwei unterschiedliche *Relate*, über deren jeweilige Identitäten kein Konsens besteht. Dies liegt wie wir wohl sagen können an den unterschiedlichen sozioökonomischen und geistesgeschichtlichen Hintergründen, also an der Differenzerfahrung der Kontexte.⁴⁷⁵ Das eigentliche *Relat* auf welches man sich ökumenischerseits zu beziehen hätte, ist die Relation zwischen Unterschiedenheit und Einheit, konkret: zwischen dem Transzendenz-Immanenz-Dualismus auf der einen Seite und dem Dualismus des Klassenkampfes auf der anderen Seite. Die Frage hierbei würde dann für eine befreiungstheologisch-protestantische Begegnung lauten, wie verbinden sich *sola fide* und Politik?

2.6 Bukarest 1974: Humanisierung des Fortschritts

Die Konferenz in Bukarest fand vom 24. Juni bis zum 2. Juli 1974 in der Hauptstadt Rumäniens statt und trug den Titel „Science and Technology for Human Development - The Ambiguous Future and the Christian Hope“. Mit der Konferenz endete ein

⁴⁷¹ Lohse (1988), 98. Man könnte hier die Züge der dialektischen Methode als Einheit von Einheit und Differenz erkennen.

⁴⁷² Damals handelte es sich um die platonische und aristotelische Anthropologie vgl. Lohse (1988), 85f.

⁴⁷³ Vgl. Brodbeck (2012), 195.

⁴⁷⁴ Spierling, (2010), 190. Berkeley selbst ging im Gegenteil davon aus, dass die Realität von Gottes Bewusstsein abhinge, vgl. a.a.O., 193f.

⁴⁷⁵ Siehe das Modell sozialer Grundstruktur bei Brodbeck (2012), 193.

fünfjähriger Studienprozess über die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer technik-basierten Welt.⁴⁷⁶ Im fünften Teil des Berichtes wurde das Thema der sozialen Gerechtigkeit in einem technologischen Zeitalter besprochen. Hier hieß es:

*„But in Christ a new vision is given us, the possibility of being transformed by the renewing of our beings in love, which should allow us to use technology in a deep feeling of concern before God for the good of our brothers, of the society, and of the world in which we live. The humanization of technology depends upon the humanization of human beings.“*⁴⁷⁷

Wie bereits bei früheren Konferenzen tauchte erneut der Humanitätsgedanke auf. Die Humanisierung der Gesellschaft solle gemeinschaftlich mit Menschen anderer Glaubensrichtungen und Weltanschauungen auf eine Transformation der Gesellschaft hin geschehen.⁴⁷⁸ Die Ressourcen des christlichen Glaubens, welche zu diesem Prozess beitragen könnten, seien vor allem die Gerechtigkeit als Gottes Bejahung der Armen, Unterdrückten und Schwachen dieser Welt. Dazu gehörten der verantwortungsvolle Gebrauch der technologischen Errungenschaften und die Nachordnung von Wohlstand hinter die Qualität menschlicher Gemeinschaft. Dies müsse dazu führen, dass Kirchen dem politischen, ökonomischen und technischen Kampf um die Kontrolle von Macht zum Einsatz für menschliche Zwecke, beitreten. All dies müsse geprägt sein durch ein Gerechtigkeitsverständnis, welches an Gottes Gericht und an seine Gnade gebunden sei. In diesem Sinne sagte man prophetisch: „God’s hand is in the judgement that will befall us if we do not find ways of curtailing the greed of technological societies and of securing justice for the poor“⁴⁷⁹! Aussagen dieser Stärke erinnern an die Gewissheit biblischer Propheten oder eines Martin Luther Kings.

Aus dem christlichen Glauben heraus erschließe sich letztlich auch der Horizont des gelingenden Lebens, dessen Bedeutung einer Welt, die selbst Ernüchterung im Hinblick auf ihre wissenschaftlichen Entdeckungen und technologischen Errungenschaften erfahren hat, ins Gedächtnis gerufen werden müsse. So fragte man hoffnungsvoll: „Who

⁴⁷⁶ Siehe den Studienbericht in WCC (1974).

⁴⁷⁷ WCC (1974), 24.

⁴⁷⁸ Vgl. WCC (1974), 24.

⁴⁷⁹ WCC (1974), 24.

knows whether our world of science-based technology will in the end respond as Nineveh to the prophet Jonah rather than as Babylon to Daniel?“⁴⁸⁰.

Die Rolle der Kirche ergebe sich aus ihrer Teilhabe an der Gesellschaft und erfordere das Eintreten für Verantwortung für soziale Gerechtigkeit und Entwicklung. Konkret beziehe sich diese Verantwortung auf den liberalen Freiheitsbegriff im Weltwirtschaftssystem, welcher dem christlichen gegenüber gestellt werden müsse. Das liberale Freiheitsverständnis selbst-regulierender Märkte führe zu einer „organized concupiscence“⁴⁸¹, wohingegen aus christlicher Sichtweise zur Freiheit auch immer die Dimension der Gerechtigkeit gehöre: „Without justice, freedom becomes arbitrariness, without freedom justice becomes tyrannical“⁴⁸².

Wenngleich die Kirchen sich in heterogenen Kontexten befänden, so würden doch alle durch die wissenschaftsbasierte Technologie, welche die weltwirtschaftliche Architektur präge, herausgefordert werden. Die Aktionen der Kirche hätten deswegen auf globaler, kontinentaler, regionaler, nationaler und lokaler Ebene zu erfolgen: „There is a need for an interrelated strategy of church action on all levels“⁴⁸³. In besonderer Weise müsse der die Wissenschaft und Technologie betreffende Entscheidungsfindungsprozess in den Reflexionsfokus kommen. Es bedürfe sozialer Mechanismen, welche die Erscheinung der Wissenschaft und den Einsatz von Technologie menschenwürdig gestalten:

„Church praxis (reflection-action) has to be more than moral good will. It has to act in solidarity with the oppressed by participating in the struggle against oppressive structures with the aim of liberating both oppressed and oppressors, in order that power may be shared. This is the precondition of true reconciliation and community“⁴⁸⁴.

Für die Mitgliedskirchen wurden eine Reihe von kurz- und langfristigen Maßnahmen vorgeschlagen: Hierzu zählen die Bewusstmachung des geschehenden sozialen Wandels; die Unterstützung der Unterdrückten auf materielle und politische Weise; die

⁴⁸⁰ WCC (1974), 25.

⁴⁸¹ WCC (1974), 25.

⁴⁸² WCC (1974), 25.

⁴⁸³ WCC (1974), 25.

⁴⁸⁴ WCC (1974), 25.

Entblößung von Ausbeutung, Unterdrückung und Geiz; das Vorleben eines alternativen Lebensstils; die Förderung von Institutionen und Bewegungen, die für Freiheit, die Durchsetzung der Menschenrechte und Gerechtigkeit eintreten; sowie der allgemeinen Teilnahme am geistlichen Dienst, welcher für den Nächsten frei mache.⁴⁸⁵

Im Bukarest-Bericht wurde eigens ein Textabschnitt aufgenommen, welcher die Perspektive der Entwicklungsländer zu den Themen Technologie, Macht und Gerechtigkeit aufzeigt. Große Bedeutung kam hierin dem Wirken transnationaler Konzerne zu, welche sich mehrheitlich mit einer reichen Elite verbündet hätten, um ihre Gewinne zu maximieren. Dadurch trugen sie zwar zur sichtbaren Steigerungen des Bruttonationaleinkommens bei – jedoch nicht zur Förderung der Entwicklung des jeweiligen Landes. Daher sei es geboten, die Ressourcen des Landes selbst zu verwalten, ohne dass dies ein Rückzug aus dem Weltwirtschaftssystem zu bedeuten habe. Es hieße jedoch, „a posture of maximum strength, to minimize dependence. It means nationalism as a precondition of responsible internationalism“⁴⁸⁶. Eine solche protektionistische Handhabung erfordere sowohl eine starke Regierung als auch eine hohe politische Beteiligung des Volkes.⁴⁸⁷

Nachdem allgemeine Vorschläge zu den kirchlichen Maßnahmen gemacht worden waren und ebenso die Sichtweise der Entwicklungsländer dargestellt wurde, blieb unklar, wie sich der kirchliche Widerstand im Einzelnen zu gestalten habe. Dies lag insbesondere daran, dass kein Konsens darüber hergestellt werden konnte, welche konkreten Optionen sowohl für die armen als auch für die reichen Nationen realisierbar wären.⁴⁸⁸ In Montreux II 1974 sollte dies nachgeholt werden.

⁴⁸⁵ WCC (1974), 25.

⁴⁸⁶ WCC (1974), 25.

⁴⁸⁷ WCC (1974), 25.

⁴⁸⁸ Vgl. Stierle (2001), 353. A.a.O., 355: Es bildeten sich zwei Lager: die eine Seite befürwortete eine Reduktion des Konsums und eine Neudefinition der Fortentwicklung als ein sozial-gerechtes Leben. Eine grundlegende Umorientierung wurde gefordert, die in der Vorstellung einer Marktwirtschaft mit Privatbesitz und staatlicher Intervention ihre Konkretion fand. Demgegenüber betonte die andere Seite die Gefahr für die Entwicklungsländer, welche im Zuge einer solchen Adaption der Industrienationen entstehen könnte. Ein Gegensatz, der sich später auch im JPSS-Konzept wiederfinden sollte.

2.7 Montreux II 1974: Die reiche Kirche und die Armen

Die zweite Entwicklungskonferenz in Montreux griff die Themen aus Montreux I auf und diente damit als Vorbereitung auf Nairobi 1975, indem sie sich mit der Entwicklung und Stellung der Kirche zu den Armen beschäftigte. Ökonomietheoretisch bildete eine aus dem Institutionalismus stammende Untersuchung den Ausgangspunkt für die ekklesiologischen Überlegungen. Eine solche Analyse stand allgemein im Hintergrund der Arbeit des CCPD.⁴⁸⁹

„Zwei Themenkomplexe ökonomischer Theoriebildung sind somit gewissermaßen tragende Elemente im Hintergrund der theologischen Überlegungen zu den ekklesiologischen 'Implikationen für die ökumenische Struktur'. Erstens: Die Integration Institutionen-bezogener Fragestellungen einschließlich der Frage, ob Entwicklung eher als kontinuierliche Strukturveränderung oder als Ergebnis einer umkämpften, durch Parteinahmen gekennzeichneten Situation zu beschreiben ist. Zweitens: Ob das durch Rationalitäten gekennzeichnete Modell des homo oeconomicus kompatibel ist mit ökumenischen Situationsbeschreibungen, die in den reichen Ländern Habgier, Konsumismus und Sünde als dominante Verhaltensweise sehen.“⁴⁹⁰

Jan Pronk, der damalige niederländische Entwicklungsminister, identifizierte eine schwache politische Führung und das Fehlen von wirksamen ökonomischen Ansätzen als die ausschlaggebenden Punkte des Entwicklungsmissstandes. Seiner Meinung nach konnten sieben Punkte dem entgegenwirken: Eigenständigkeit; eine Gleichsetzung mit den Armen; Eingriffe zu Gunsten der Marginalisierten direkter und indirekter Art; eine globale Beschränkung des Konsums lebensnotwendiger Güter; eine Angleichung überentwickelter Länder an Unterentwickelte und die Errichtung einer globalen Partizipationsmöglichkeit für die Armen.⁴⁹¹ In dem Positionspapier selbst lautete es:

„We have been caught in a distorted perception of the movement from the old to the new as the ascent from underdevelopment to development, as if these were two stages through which all had to pass to attain life abundant. We know now that overdevelopment and underdevelopment are two sides of the same reality,

⁴⁸⁹ Vgl. Stierle (2001), 356.

⁴⁹⁰ Stierle (2001), 359.

⁴⁹¹ Vgl. Stierle (2001), 359f.

the one existing because of the other. The patterns of our captivity can be seen in this network of political and economic power relations within each nation and between nations. So long as the pattern of power remains one of dominance and dependence all development can only strengthen that pattern and will fail to liberate the oppressed as well as the oppressor from the captivity of the old age. Affluence is not liberation."⁴⁹²

Hieran lässt sich zunächst der Bezug zur Dependenztheorie erkennen, was ein klassisches befreiungstheologisches Element darstellt: „Unterentwicklung ist kein der Entwicklung zeitlich vorausgehendes Stadium, sondern beide sind historisch gleichzeitige, funktional aufeinander bezogene Seiten desselben historischen Prozesses der Entwicklung des kapitalistischen Weltsystems“⁴⁹³. Unterentwicklung könne demnach nur beseitigt werden, wenn Abhängigkeit und Dominanz überwunden würden.⁴⁹⁴ Ferner wurde daher die Entwicklungshilfe, welche innerhalb des dominanten politisch-ökonomischen Machtfeldes erfolgte, gänzlich in ihrer Funktion in Frage gestellt. Damit verbunden sei das Leben der Kirche, welches von ihrer weltweiten Parteinahme abhängt, so der argentinische Theologe J. Míguez Bonino. Die Kirche müsse eine Kirche der Armen sein, gelinge ihr dies nicht, stünde ihr eigenes Wesen auf dem Spiel.⁴⁹⁵ Im Positionspapier kam dies folgendermaßen zum Ausdruck:

*„Jesus Christ reveals the righteousness of God also in this partisanship with the poor and we need to ask the ecclesiological question whether the Church can be the Church if it is not identified with the poor. Some would even go further and insist that the Church has to be poor in order to be identified with the poor”*⁴⁹⁶.

Insofern war es legitim zu sagen: „Since Montreux II the struggle of the poor for liberation from oppression has been the new name for development and has become an integral part of ecumenical ecclesiology“⁴⁹⁷.

Die Befreiung der Kirche aus den Strukturen der Gefangenschaft umfasse, ohne dass man den Anspruch auf Vollständigkeit erhebe, folgende Elemente: 1) den Ruf zur

⁴⁹² WCC (1975a), 44.

⁴⁹³ Zwiefelhofer (1977), 40.

⁴⁹⁴ Vgl. Zwiefelhofer (1977), 40.

⁴⁹⁵ Siehe Gern (2006), 105.

⁴⁹⁶ WCC (1975a), 45.

⁴⁹⁷ Gern (2006), 105.

Umkehr; 2) die Verteidigung derer, die sich nicht verteidigen können; 3) die prophetische Kritik an den Unterdrückern und die Verkündigung von Hoffnung für die Armen; 4) die Errichtung eines Ortes für die Armen, an dem sie sich organisieren können und 5) die priesterliche Rolle der Fürbitte und des Gebets für die Armen und Unterdrückten.⁴⁹⁸ Diese Maßnahmen stellten ein praktisches Beispiel für die Verschränkung der Heilsdimensionen dar.

2.8 CCPD Bossey Workshop 1974: Dominanz und Abhängigkeit

Mit dem Bossey workshop von 1974 zeigte sich ein weiteres Mal, dass eine Bewegung von den Reichen zu den Armen, zumindest auf der Reflexionsebene, stattgefunden hatte.⁴⁹⁹ Der Workshop unter der Leitung des Studien- und Forschungskordinators Júlio de Santa Ana hatte sich mit den Themen Dominanz und Abhängigkeit auseinandergesetzt. Durch diese Auswahl wurde bereits eine perspektivische Prämisse getroffen, indem die Sicht der Entwicklungshilfe als Ausgangspunkt gewählt wurde. Während es 1970 in Montreux noch um die Öffnung ungerechter Fesseln ging,⁵⁰⁰ titulierte der ökumenische Studienprozesses sein Studiendokument mit „To Break the Chains of Oppression“⁵⁰¹. Die Enttäuschung über die wirtschaftliche Entwicklung war groß und wurde in seiner Bedeutung schon zu diesem Zeitpunkt auf eine universale Ebene ausgeweitet: „After more than two decades of development aid and effort, recent studies have revealed a grim situation in which the very survival of the human race is threating“⁵⁰². Dieser Gedanke sollte die Entwicklung des neuen Leitbildes in Nairobi 1975 inspirieren.

Ursächlich für den Entwicklungsmissstand seien die Dominanz der entwickelten Länder und die Abhängigkeit der Unterentwickelten. Dieses Verhältnis halte gleichsam Einzug in die Beziehungen unter den Kirchen. Das ökumenische Denken führte zu der Erkenntnis, „that the main issue in development is not growth but justice – justice in world economic and trade relations, and justice in social and economic wellbeing within

⁴⁹⁸ Vgl. WCC (1975a), 46.

⁴⁹⁹ Vgl. Stierle (2001), 383.

⁵⁰⁰ Vgl. Gruber (1970).

⁵⁰¹ WCC (1975b).

⁵⁰² Santa Ana (1975), vf.

the nations“⁵⁰³. So sei wahre Entwicklung „an inter-related process of growth, social justice and self-reliance“⁵⁰⁴, wobei die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit maßgeblich von Strukturveränderungen abhängt.

Das Anliegen der Partizipation im Entwicklungsprozesse betreffe die Kirche selbst, wobei sich drei grundlegende Kirchentypen finden ließen: die der Tradition verbundenen Kirchen; die Kirchen, die die soziale Wohlfahrt der Unterprivilegierten fördern wollten und zuletzt jene, die die unterdrückerischen Bedingungen durch einen Befreiungsprozess überwinden wollten.⁵⁰⁵ Der Titel des Dokuments zeigt an, dass man sich innerhalb von CCPD für die dritte Option entschieden hatte. Den drei Positionen ließen sich wiederum drei Entwicklungskonzepte zuordnen: Das Erste hänge von den Möglichkeiten ab, welche den Unterprivilegierten gegeben würden; das Zweite von Veränderungen und Reformen und das Dritte von der Fähigkeit der Unterdrückten, den Weg zu Gerechtigkeit und Eigenständigkeit einzuschlagen, was eines „constant militant involvement“⁵⁰⁶ bedürfe.⁵⁰⁷ Grundbedingung für alle drei sei jedoch, dass die Kirche sich selbst auf den Kampf um die eigene Befreiung von Strukturen und Gefangenschaft einlasse. Dabei verwies man auf die Ergebnisse von Montreux II, auf die dependenztheoretische Einsicht der mutualen Bedingtheit und auf die Vorschläge zur Gestaltung der kirchlichen Befreiung:⁵⁰⁸

„Elements of the Church’s own liberation, according to Montreux II, are: repentance, defence of the defenceless, prophetic criticism of the oppressor and proclamation of hope to the poor, being a place for the poor to organize their struggle, engaging in intercession and prayer for the poor, and participating in struggles for social justice and liberation“⁵⁰⁹.

Im Vergleich zu Montreux II wurde diese Liste jedoch um eine wichtige Größe erweitert, die so nicht in dem Positionspapier auftauchte: die Partizipation am Kampf für soziale Gerechtigkeit und Befreiung. So beantwortete man die Frage, was die wichtigste Ressource für den Kampf um Befreiung darstelle mit der Hinzufügung des

⁵⁰³ Santa Ana (1975), vi.

⁵⁰⁴ Santa Ana (1975), vi.

⁵⁰⁵ Vgl. WCC (1975b), 5.

⁵⁰⁶ WCC (1975b), 8.

⁵⁰⁷ Vgl. WCC (1975b), 5-8.

⁵⁰⁸ Siehe WCC (1975b), 8.

⁵⁰⁹ WCC (1975b), 8.

Partizipationsgedankens.⁵¹⁰ Die Eintragung dieses Leitthemas der CCPD deutete die Solidarisierung mit den Armen in Richtung des politischen Engagements im Kampf für und mit den Armen aus.

Gleichfalls wurde die Erkenntnis von Montreux II, dass die Entwicklung der westlichen Länder und die Unterentwicklung der Dritten Welt einander bedingen, aufgenommen und konsequent zu Ende gedacht: „The political independence of the poorer countries is an important step towards justice and liberation“⁵¹¹. Dies führe aber nur zum Erfolg, wenn die Bindung an „metropolitan centers“⁵¹² gelöst würde. Auch hier kam der Ansatz der Dependenztheorie voll zur Geltung.⁵¹³ Ökonomische Abhängigkeit tauche sowohl in den Bereichen des Handels und der Finanzen als auch in Technologie und Wissenschaft sowie in Politik und Kultur auf, wodurch das Motiv direkter bzw. indirekter Dominanz deutlich würde.⁵¹⁴

Betont wurde ebenfalls der Aspekt der Eigenständigkeit:

„Self-reliance is a philosophy of the poor within and among nations. It is a philosophy which argues the intrinsic worth of every individual who is a producer and who is therefore entitled to control and consume what he or she produces. [...] Self-reliance seeks to ensure that the person's producing pattern is related to his or her consumption pattern“⁵¹⁵.

Das Verhältnis von Produktion und Konsum stehe auf Seiten der Industriestaaten in einem asymmetrischen Verhältnis und bedürfe daher der Transformation.⁵¹⁶ Für die ChristInnen bedeute dies, dass sie zum Kampf gegen Ungerechtigkeit im Namen der Humanität gerufen seien:⁵¹⁷ „For the Church to be passive is to support the historical process of domination and dependence and its present stage – and for many this is incompatible with the spirit and the values of the Gospel“⁵¹⁸. Dies erklärt, weshalb die

⁵¹⁰ Siehe WCC (1975a), 47.

⁵¹¹ WCC (1975b), 13.

⁵¹² WCC (1975b), 13.

⁵¹³ Zwiefelhofer (1977), 40f.: „Die Entfaltung der kapitalistischen Produktionsweise im Weltmaßstab war verknüpft mit einer ungleichen Weltarbeitsteilung, die schon vor der industriellen Revolution angelegt worden war, und die nicht nur mit ökonomischen Mitteln durchgesetzt wurde. Die Gesellschaften in der Peripherie wurden dabei jeweils nach den Interessen der Metropolen auf die Produktion von Exportgütern für die metropolitanen Märkte spezialisiert“.

⁵¹⁴ Vgl. WCC (1975b), 17f.

⁵¹⁵ WCC (1975b), 19.

⁵¹⁶ Siehe WCC (1975b), 19f.

⁵¹⁷ Siehe WCC (1975b), 15.

⁵¹⁸ WCC (1975b), 23.

konservativen theologischen Entwürfe aus der Perspektive der Entwicklungsländer kritisiert wurden.

Im Kapitel über die „Agenten der Dominanz“ wurde über die Internationalisierung von Macht und Kapital berichtet, welche allgemein unter dem Stichwort „Imperialismus“ zusammengefasst wurde. Dieser sei maßgeblich verantwortlich für Marginalisierung und Ressourcen-Vergeudung.⁵¹⁹ Eine solche westliche Dominanz konfrontierte man mit der Gegenmacht Christi, welche drei Dimensionen beinhalte: a) die Entscheidungsmacht Christi; b) der Einfluss seiner Person und c) die Macht seiner Nachfolger.⁵²⁰ Zu b) hieß es:

„As a matter of fact, since the constantinization of Christianity, the powerful influence of Jesus has become a countervailing power within the established Church itself. Unfortunately, for centuries, the powers which submitted the churches to captivity corrupted the understanding of the Gospel. The teachings of Jesus, for instance, were very often neutralized and made powerless when they were interpreted on the basis of the idealism and the other-worldly spirituality of ancient Greek philosophy”⁵²¹.

Diese Bemerkung zeigt wie tief der Graben zwischen *der* westlichen Theologie und *der* Dritte-Welt-Theologie im Allgemeinen war. Die westliche Theologie habe seit der konstantinischen Wende die Botschaft des Evangeliums verfälscht. Nachfolger Jesu seien entsprechend die, welche den Willen Jesu tun, nicht diejenigen, welche ihn bloß als Herrn bezeichnen.⁵²² Es seien Letztere, „conservative forces“⁵²³, die hingeebene ChristInnen zum Schweigen verdammt oder sie als subversive Subjekte denunzierten. Dementgegen urteilte man:

„The power of Jesus Christ must be understood [...] as a power at work in public opinion for justice and liberation. This trend takes shape within structures which partake of the limitations and possibilities of our time. They do not escape the ambiguities of history. But they can, by virtue of the inherent power of Jesus

⁵¹⁹ Siehe WCC (1975b), 31-33.

⁵²⁰ Siehe WCC (1975b), 37.

⁵²¹ WCC (1975b), 39.

⁵²² Vgl. WCC (1975b), 40.

⁵²³ WCC (1975b), 40.

Christ, be signs of the kingdom which is not of this world, but whose dynamism is at work in this world."⁵²⁴

Diese Dynamik sah man im vielgestaltigen Sozialismus am Werk.⁵²⁵

2.9 Nairobi 1975: Gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gesellschaft (JPSS)

Im August 1974 erging in West-Berlin, zum Ende des fünfjährigen Studienprozesses über die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer technikbasierten Welt, die Bitte des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates an die Abteilung Kirche und Gesellschaft „[t]he socio-economic and ethical implications of the idea of a sustainable and just society“⁵²⁶ zu bedenken. Diese Formulierung bildete eine Vorlage für das kommende Leitbild (Just Participatory and Sustainable Society) der Konferenz in Nairobi. Es nahm den Partizipationsgedanken auf, der bereits in Upsala 1968 artikuliert wurde und maßgeblich geprägt war durch die Studienarbeit der CCPD.⁵²⁷ Das entstehende Leitbild bündelte demnach die vorausgegangenen Studien- und Diskussionsbeiträge. Die Konferenz in Nairobi 1975 kam außerplanmäßig zu Stande und ersetzte die für Indonesien geplante fünfte Vollversammlung, die unter dem Titel: „Jesus Christus befreit und eint“ vorgezogen wurde. Unter Berücksichtigung des bisherigen Diskussionsverlaufes lässt sich unschwer erkennen, welches Potential zur Entfaltung befreiungstheologischer Ansätze in diesem Leitwort steckte.

Sektion V beschäftigte sich mit den Strukturen der Ungerechtigkeit und dem Kampf um Befreiung, welcher keine andere Grundlage als Jesus Christus habe und somit „Gottes eigene Solidarität mit den Menschen“⁵²⁸ sei. Dieser Kampf habe keine andere Grundlage als Jesus Christus.⁵²⁹ Er sei „Gottes eigene Solidarität mit den Menschen“. Diese Solidarität gehe soweit, dass auch die Unterdrücker, welche von den Unterdrückten abhängen, der Liebe Gottes bedürfen.⁵³⁰ Nichtsdestotrotz müssten die strukturellen

⁵²⁴ WCC (1975b), 44.

⁵²⁵ Siehe WCC (1975b), 78.

⁵²⁶ WCC (1974), 43.

⁵²⁷ Siehe Zwiefelhofer (1977), 36. Das Fehlen von aktiver und passiver Partizipation wird als „Marginalität“ bezeichnet. In der Übersetzung ins Deutsche ging der Partizipationsgedanke leider verloren: „Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst“.

⁵²⁸ Krüger (1976), 74.

⁵²⁹ Vgl. Krüger (1976), 74.

⁵³⁰ Vgl. Krüger (1976), 75. Hinter dieser Einsicht lassen sich Paulo Freires Gedanken zur „Pädagogik der Unterdrückten“ vermuten. Freire leitete seit 1970 den Weltrat für christliche Erziehung, der 1971 in den ÖRK integriert wurde. Sein Werk „Pedagogy of the Oppressed“ erschien 1970 (die deutsche Auflage erschien 1971;

Misstände verändert werden: „Die Strukturen der Ungerechtigkeit und der Kampf um Befreiung können nicht voneinander getrennt werden“⁵³¹. Der Kampf um Befreiung schließe auch den Kampf für Menschenrechte ein, welcher „eine grundlegende Antwort auf Jesus Christus“⁵³² sei und erfordere damit das Angehen der Strukturen.⁵³³

Es fällt auf, dass sich ein gedankliches Netzwerk der Themen Menschenrechte, Strukturen, Solidarisierung und Kampf um Befreiung ergeben hatte, welches unter dem Thema des Heils summiert wurde. Die wichtige Erkenntnis des politischen Heilsaspekts, zu welcher man in Bangkok 1973 gekommen war, bildete eine biblisch begründete (wenn auch nicht von allen geteilte) Operationsbasis für die Humanisierung der Welt mitsamt ihren Strukturen wie sie von Nairobi '75 intendiert wurde.

Veränderung erfordere Partizipation: Um wahrhaft frei zu sein, müssten alle Menschen an der Arbeit für ihre Befreiung partizipieren.⁵³⁴ Erreichen wollte man dies über eine Beteiligung an den Entscheidungsfindungsprozessen und über Selbstbestimmung,⁵³⁵ wobei an dieser Stelle der Erziehung eine wichtige Aufgabe zukomme. Es solle dafür Sorge getragen werden, dass insbesondere junge Gemeindemitglieder in einem „spirit of social and political participation and responsibility“⁵³⁶ erzogen würden. Nicht zu übersehen ist hierbei die Nähe zu Paulo Freires Konzept der Bewusstseinsbildung.

Der Bewusstwerdungsprozess in Sektion VI führte zu der Einsicht, dass Christen um einer überlebensfähigen Gesellschaft willen auf eine Neuordnung der Weltwirtschaft hinwirken müssten.⁵³⁷ Dafür wären allerdings persönliche Opfer notwendig, wie beispielsweise die Begrenzung der eigenen Wohlstandsvergrößerung bis zu dem Zeitpunkt, an dem das Existenzminimum aller gesichert ist.⁵³⁸ Ein zentraler Aspekt sei das Umdenken im Entwicklungsverständnis weg vom bloßen Wachstumsdenken hin zur Entwicklung „als Befreiungsprozeß [...], der auf soziale Gerechtigkeit, Eigenständigkeit und wirtschaftliches Wachstum ausgerichtet ist“⁵³⁹. Im

verfasst hatte er das Werk aber bereits 1968). Siehe auch Sektion IV: Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft Krüger (1976), 57-70.

⁵³¹ Krüger (1976), 75.

⁵³² Krüger (1976), 76.

⁵³³ Vgl. Krüger (1976), 76.

⁵³⁴ Siehe Lefever (1987), 110.

⁵³⁵ Vgl. Lefever (1987), 107.

⁵³⁶ Lefever (1987), 108.

⁵³⁷ Siehe Krüger (1976), 101.

⁵³⁸ Vgl. Krüger (1976), 106.

⁵³⁹ Krüger (1976), 108.

Befreiungsprozess würden die Unterdrücker identifiziert, welche oftmals eine „subtile Form des Neokolonialismus“⁵⁴⁰ angenommen hätten. Dazu zählten „[t]ransnationale und staatliche Unternehmen“⁵⁴¹. So seien es reiche Länder, internationale Konzerne und Elitegruppen, welche Dominanz über die Welt ausübten.⁵⁴² In Nairobi widmete man sich primär den transnationalen Konzernen.⁵⁴³ Im englischen Originaltext hieß es:

„(a) The present international economic structures are dominated by a few rich countries who control a large proportion of the world’s resources and markets. (b) Transnational corporations, often in league with oppressive regimes, distort and exploit the economies of poor nations. (c) National economies are controlled in many cases by a small group of elites who also often give special access to transnational corporations. (d) Patterns of land ownership are often exploitative”⁵⁴⁴.

Die thematische Zusammenstellung von wohlhabenden Nationen und transnationalen Konzernen auf einer Vollversammlung des ÖRK zeigt, wie stark die Befreiungsoökumene inzwischen geworden war. Unterschwellig verstand man transnationale Konzerne als Herrschaftsinstrument der westlichen Staaten.

Auch die Kirche und die einzelnen ChristInnen müssten sich einer Prüfung unterziehen inwieweit sie an den unterdrückerischen Strukturen Anteil hätten.⁵⁴⁵ Sinn und Zweck des Lebens sei nicht der Besitz, sondern die Beziehung zum himmlischen Vater und zu den Geschwistern.⁵⁴⁶

„Kurz gesagt: Wir Christen müssen erkennen, daß der letzte Prüfstand für Lebensqualität auf Erden das gehorsame Opfer entsagungsvoller christlicher Nachfolge ist. Darum leben Christen nach einer Ethik der Hingabe und Selbstbeschränkung, wie sie uns unser Herr Jesus Christus, der Gott und Mensch zugleich ist, vorgelebt hat.“⁵⁴⁷

⁵⁴⁰ Krüger (1976), 109.

⁵⁴¹ Krüger (1976), 109.

⁵⁴² Siehe Krüger (1976), 78.

⁵⁴³ Vgl. Krüger (1976), 87.

⁵⁴⁴ Lefever (1987), 107.

⁵⁴⁵ Siehe Krüger (1976), 112.

⁵⁴⁶ Vgl. Krüger (1976), 115.

⁵⁴⁷ Krüger (1976), 115f.

Nairobi zeigte jedenfalls, dass das Bekenntnis zu Christus Befreiungsprozesse notwendig mache, seien sie politischer, wirtschaftlicher, sozialer oder kultureller Natur.⁵⁴⁸ Insofern fand der sich in den 70er Jahren anbahnende Paradigmenwechsel in der Ökumene seine Konkretion im JPSS-Leitbild. Damit wurde die klassische Gegenüberstellung der Ideologien hinter sich gelassen.⁵⁴⁹ Zudem bedeutete Nairobi „die Überwindung der sakralisierten Ordnungsvorstellungen des alten Christenheits-Modells“⁵⁵⁰. Wegen des „ungeschichtlichen, dogmatischen Charakter[s] des christozentrischen Universalismus“⁵⁵¹ war das Amsterdamer Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ in die Kritik gekommen, mit Nairobi hatte man ein christologisch begründetes, aber kontextualisiertes Handlungskonzept gefunden, welches konkrete christliche Zielvorstellungen wiedergab. Die Verabschiedung von der Idee der Verantwortlichkeit wurde vermutlich auch durch die im Jahre 1972 veröffentlichte Studie „The limits of growth“ für den Club of Rome eingeleitet. Für die Zukunftsfähigkeit der Weltwirtschaft wurde prognostiziert, „that the ultimate result of a continued attempt to grow according to the present pattern will be a disastrous collapse“⁵⁵². Insofern war das Ziel einer überlebensfähigen Gesellschaft plausibel.

Bischof Mortimer Arias aus Bolivien betonte in einem Vortrag, dass Evangelisation ein Teil des Wesens Kirche selbst sei und ihr eine primäre Aufgabe zukomme.⁵⁵³ Zentral war für ihn der Begriff der Ganzheitlichkeit:

„Wahrhafte Evangelisation ist ganzheitlich: das ganze Evangelium für den ganzen Menschen und für alle Menschen. Adressat der Evangelisation ist der Mensch in seiner Gesamtheit: in seiner Individualität und Sozialität, in Leib und Geist, in Zeitlichkeit und Ewigkeit. Darum verwerfen wir alle Versuche der Vergangenheit und Gegenwart, den Menschen zu spalten, Versuche, die das Evangelium auf eine einzige Dimension reduzieren oder den zum Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen zerteilen wollen. Wir nehmen die Auffassung nicht hin, daß Evangelisation allein 'Rettung der Seelen' und ausschließlich Suche nach

⁵⁴⁸ Vgl. Krüger (1976), 153f.

⁵⁴⁹ Vgl. Raiser (1989), 99f.

⁵⁵⁰ Raiser (1989), 122.

⁵⁵¹ Raiser (1989), 123.

⁵⁵² Meadows (1972), 178. Der Gegenvorschlag einer Wachstumsgrenze wurde als „equilibrium state“ bezeichnet, dazu siehe Meadows (1972), 170-184.

⁵⁵³ Vgl. Krüger (1976), 137.

einem besseren Jenseits für den einzelnen sei, weil sie biblisch nicht erschöpfend ist. Und wir nehmen es auch nicht hin, daß das Evangelium schlechthin auf ein Dienst- oder soziales Entwicklungsprogramm oder auf ein bloßes Werkzeug sozio-politischer Konzepte reduziert wird (Mt9,35-38; Lk4,18-19; Apg16,31; 1.Tim4,6-10;2.Tim1,10)“⁵⁵⁴.

Dies war ein weiterer Vermittlungsversuch zwischen den theologischen Lagern in der Ökumene, denn wenngleich sich ein Teil der Evangelikalen abgesondert hatte, wünschte man sich im ÖRK und in Teilen der evangelikalen Bewegung ein gemeinsames Engagement. So mancher Evangelikaler hatte die Befürchtung gehegt, dass Nairobi in seiner Wucht Uppsala und Bangkok in der Ausdeutung des Heils als politisches Engagement übertreffe. Dies war jedoch nicht der Fall und kann erstens durch die „ideologische Ernüchterung“⁵⁵⁵ zwischen 1968 und 1975 erklärt werden, welche die Hoffnung auf einen schnellen Wandel durch die Resistenz des Systems gedämpft hatte. Zweitens hatten weltwirtschaftliche Einschnitte auch den ÖRK getroffen:

„Die absurde Lage war eingetreten, daß die Kirchen der beiden kapitalistischen Länder Deutschland und USA gemeinsam über 70% des Genfer Etas zu bestreiten hatten und darüber hinaus um eine weitere Erhöhung ihres Beitrages um 30% gebeten werden mußten, während die sozialistischen Länder keinen Rubel nach Genf transferieren konnten. Und dabei machten sich doch die Vorbereitungspapiere der 5. Sektion darüber Gedanken, wie man den Kapitalismus zerschlagen und durch eine sozialistische Gesellschaftsordnung ersetzen könne!“⁵⁵⁶.

Drittens sind dafür „theologische und kirchengeschichtliche Gründe“⁵⁵⁷ anzuführen, wie die Kritik einzelner Landeskirchen, „[d]er Aufbruch der *Evangelikalen*, das Erwachen des ökumenischen Selbstbewußtseins der *Orthodoxen* und das erneute Zaudern *Roms*“⁵⁵⁸.

⁵⁵⁴ Krüger (1976), 138.

⁵⁵⁵ Beyerhaus (1976), 50.

⁵⁵⁶ Beyerhaus (1976), 51.

⁵⁵⁷ Beyerhaus (1976), 52.

⁵⁵⁸ Beyerhaus (1976), 52. Hierzu siehe auch ebd., 52-59.

Die schwierige Aufgabe, vor die der ÖRK gestellt war, lag darin, die Balance zwischen abstraktem Christentum und konkreter politischer Aktion zu finden.⁵⁵⁹ Dies geschah laut Beyerhaus durch eine sich anbahnende „Zuordnung der ekklesiologischen Fragen zu den soziopolitischen Herausforderungen unserer Zeit“⁵⁶⁰. Nairobi habe einen integralen Grundansatz verfolgt, bei welchem Einheit, Mission und Dienst miteinander verknüpft und in Beziehung zur Situation der Gegenwart gesetzt wurden.⁵⁶¹

Obzwar Nairobi weniger radikal ausfiel als erwartet, wurde die Vollversammlung von einigen Evangelikalen kritisiert:

„Das Leitwort 'Jesus Christus befreit und eint' mußte in diesem Licht als Losung für eine dreifache Verwandlung des ökumenischen Denkens erscheinen: 1. Die Symbolisierung des biblischen Christusbildes zum vorbildhaften Grundmotiv für die Teilnahme an allen zielgerichteten weltgeschichtlichen Prozessen; 2. die Umwandlung der christlichen Erlösungsbotschaft in die Herausforderung zu einem Programm permanenter sozial-politischer Revolution; 3. die Ausweitung der interkonfessionellen Einigungswerkes hin zum Einsatz für eine universal-religiös-ideologisch begründete Weltfriedensordnung“⁵⁶².

Das grundlegende Problem aus Sicht des evangelikalen Beyerhaus schien demnach die Gefahr des Synkretismus sowie der Politisierung des Evangeliums unter Verlust des vertikal verstandenen Heilsverständnisses zu sein. Wie die Lausanner Verpflichtung von 1974 zeigt, wurde in der evangelikalen Bewegung die „Einzigartigkeit und Universalität Jesu Christi“⁵⁶³ und die Erlösung von den Sünden durch Tod und Auferstehung Christi als Kern der Evangelisation verstanden. Zwar fand das Thema der sozialen Gerechtigkeit keinen Eingang in das Missionsverständnis der Lausanner Verpflichtung, aber die „Sorge um Gerechtigkeit und Versöhnung in der ganzen menschlichen Gesellschaft“⁵⁶⁴, welche „auf die Befreiung der Menschen von jeder Art von Unterdrückung“⁵⁶⁵ abziele, wurden dennoch in ihr fixiert.

⁵⁵⁹ Drimmelen (1999), 226 bemerkt zur spannungsreichen Konstellation innerhalb des ÖRK: „In a sense, the WCC could be said to be a victim of its own success“.

⁵⁶⁰ Beyerhaus (1976), 97.

⁵⁶¹ Siehe Krüger (1976), 233-253. Ebenso Beyerhaus (1976), 95f. mit Bezug auf M.M. Thomas.

⁵⁶² Beyerhaus (1976), 40.

⁵⁶³ Lausanner Bewegung Deutschland (2000), dritter Artikel.

⁵⁶⁴ Lausanner Bewegung Deutschland (2000), fünfter Artikel.

⁵⁶⁵ Lausanner Bewegung Deutschland (2000), fünfter Artikel.

2.10 Zusammenfassung

Der eigentliche ökumenische Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft begann mit dem Hinzukommen der jungen Kirchen, welche die Perspektive der Wirtschafts-Opfer miteinbrachten. In Genf 1966 diskutierte man einerseits die Fortentwicklung des weltwirtschaftlichen Systems hin zu einer Weltregierung mit globaler Wirtschaftsplanung (Tinbergen), andererseits wehrte man sich gegen die Vorstellung eines kontinuierlichen Wandlungsprozesses über verschiedene Stadien hinweg und nahm die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen selbst in den Blick (Parmar). In diesem Licht wurden u.a. das Machtungleichgewicht im internationalen Handel und die Einflussnahme auf Entwicklungsländern durch die Entwicklungshilfe der Industrieländer kritisiert. Dieser Kritik entsprang der Transformationsgedanke der alle Einstellungen, Praktiken und internationalen Strukturen adressierte und auf eine totale Umwandlung der weltwirtschaftlichen Architektur abzielte. Demnach zeigte sich bereits in Genf ein neuer Diskussionshorizont, bei dem sich die Stellung der Ethik von außerhalb der Wirtschaft in das Innere derselben verlagerte und so Transformations- statt Reformprozesse auslösen wollte. Die kirchliche Rolle des Advokaten der damals gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung war damit im Begriff ihre Legitimation zu verlieren, wenngleich der Abschlussbericht von Genf Tinbergens Fortentwicklungskonzept den Vorzug gab. In der Folge jedoch erfuhr das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ mit dem Einbruch des Keynesianismus eine radikale Schwächung und die Vorstellung einer Übertragbarkeit des Wohlfahrtsstaates auf die internationale Ebene war nicht länger haltbar.

Dies betonte Parmar auf der Vollversammlung in Uppsala 1968 ausdrücklich, als er sich für die Ausweitung des Wohlfahrtsstaates zur Wohlfahrtswelt einsetzte und so die Gefahr der Amplifizierung von Fehlern auf internationaler Ebene vermeiden wollte. Ihm zufolge könne die Entwicklung der Welt zur Wohlfahrtswelt nur durch Unordnung geschehen, da Entwicklung Revolution bedeute. Inhaltlich spiegelte dieser radikale Kurs zwar das Anliegen vieler Dritt-Welt-VertreterInnen wieder, schlug sich jedoch in der Vollversammlung *nur* als eine entwicklungspolitische Grundentscheidung nieder, bei der den Industrienationen anbefohlen wurde, ihre Entwicklungshilfe und ihren Handel nicht derart zu gestalten, dass sie Instrumente ihrer eigenen Interessen seien. Auf

diese Weise wurde in Uppsala 1968 der Zeugendienst der Ökumene mit ihrem Engagement für wirtschaftliche und politische Gerechtigkeit verknüpft. Als nach der Vollversammlung die CCPD in Montreux 1970 initiierte wurde, orientierte man sich an Parmars Gedanken die soziale Gerechtigkeit als das übergreifende Ziel der Entwicklung herausstellen. Dieser Aspekt ist bis heute maßgebend und wurde in der Folge als Option für die Armen in verschiedenen theologischen und speziell ekklesiologischen Varianten ausdifferenziert. Darüber hinaus fruchtete ein in Montreux eingebrachter Vorschlag Câmaras Dekaden später: Das Thema der Weltwirtschaft sollte im interreligiösen Dialog eine zentrale Rolle spielen.

Mit Löwen 1971 bahnte sich ein Wandel des Kirchenverständnisses von dem Wesen der Kirche hin zur Funktion der Kirche an. Die Neuformulierung der Aufgabe von Glaube und Kirchenverfassung bestand darin, die kirchliche Einheit über ihre Funktion für das Überleben der Menschheit zu gewinnen. Die Botschaft der Bibel entfalte sich in der Geschichte, wobei die Verbindung zwischen dem Partikularen und Universalen, zwischen Kirche und Menschheit, sich in einem „konkreten Universalismus“ Gottes und in seinem „missionarischen Partikularismus“ gründe. Der Dienst an der Einheit der Menschheit stelle daher eine Bekräftigung der Eucharistie dar, das als Sakrament an Ausdruckskraft verlöre, wenn man ohne die Verkündigung sozialer Gerechtigkeit auskommen wolle. Gerade hier büße die Kirche ihre Glaubwürdigkeit ein.

Während Löwen 1971 kaum biblisch argumentierte, holte man in Bangkok 1973 die seit Genf 1966 ausstehende biblische Begründung einer doppelten Heilsdimension nach. Eindeutig ist der befreiungstheologische Einfluss zu vernehmen, der dem Heilsbegriff seine kontextuelle Bedeutung beimaß: Das Heil wirke im Kampf um wirtschaftliche Gerechtigkeit gegen Ausbeutung des Menschen durch den Menschen; im Kampf um die Menschenwürde gegen politische Unterdrückung durch Mitmenschen; im Kampf um Solidarität gegen die Entfremdung der Menschen und im Kampf um die Hoffnung gegen die Verzweiflung im Leben des Einzelnen.

In derselben Linie stand auch die Konferenz von Bukarest 1974: Mit Menschen anderer Glaubensrichtungen und Weltanschauungen wollte man gemeinsam auf eine humanisierende Transformation der Gesellschaft hin arbeiten. Die Hauptressource des christlichen Glaubens liege in der Gerechtigkeit als Gottes Bejahung der Armen,

Unterdrückten und Schwachen dieser Welt, was einen verantwortlichen Umgang mit der Technik einschlieÙe. Im Widerspruch zum christlichen Freiheitsverständnis sah man den liberalen Freiheitsbegriff im Weltwirtschaftssystem, der als zugrunde liegender Wert des selbst regulierenden Marktes Begierden organisiert („organized concupiscence“). Aus christlicher Sicht sei Freiheit auch immer die Dimension der Gerechtigkeit inhärent. Diese wurde befreiungstheologisch als Solidarität mit den Unterdrückten durch die Teilnahme an ihren Kämpfen gegen unterdrückerische Strukturen ausgedeutet; ebenso betroffen davon sei die zerstörerische Wirkung der TNCs.

Montreux II 1974 wies klare Anleihen aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf: Die Beziehung von Unterentwicklung und Entwicklung wurde nicht mehr als Entwicklungsstadien verstanden, sondern als zwei Seiten einer Medaille, die in gegenseitiger Bezogenheit abhängig voneinander existieren. Seit Montreux II wurde Entwicklung daher als Kampf der Armen um die Befreiung aus der Unterdrückungssituation gedacht und mit ekklesiologischen Überlegungen verknüpft. So fragte man sich, ob die Kirche noch Kirche sein könne, wenn sie sich nicht mit den Armen identifiziere bzw. sogar wie diese arm werde, um sich mit ihnen zu identifizieren.

Ebenfalls 1974 setzte sich die CCPD beim Bossey-workshop mit den Themen Dominanz und Abhängigkeit auseinander. Erkannt wurde dabei, dass das Hauptproblem der Entwicklung nicht das Wachstum sei, sondern Gerechtigkeit, welche entscheidend von der Veränderung der Strukturen abhängt. Innerhalb der CCPD einigte man sich auf eine Form der Partizipation am Kampf der Armen, welche die unterdrückerischen Bedingungen durch einen Befreiungsprozess überwinden wollten. Ausschlaggebend sei dabei die Fähigkeit der Unterdrückten, den Weg zu Gerechtigkeit und Eigenständigkeit einzuschlagen, wozu sie aus den Bindungen an die metropolitanen Zentren gelöst werden müssten. Denn Macht und Kapital bildeten eine Art westlichen Imperialismus, der bereits in der Konstantinisierung und der damit verbundenen Verfälschung des Evangeliums angelegt war.

In Nairobi 1975 interpretierte man Jesus Christus, Gottes eigene Solidarität mit den Menschen, als die Grundlage des Kampfes an der Seite der Armen. Der Kampf gegen die Ungerechtigkeit bedeute zugleich den Kampf gegen ungerechte Strukturen. Damit

die Gesellschaft überlebensfähig bleibe, müsse auf eine Neuordnung der Weltwirtschaft hingewirkt werden. Auch der Einzelne wurde zur Begrenzung der eigenen Wohlstandsvergrößerung bis zu dem Zeitpunkt, an dem das Existenzminimum aller gesichert ist, aufgerufen. Der Befreiungsprozess, welcher an das Bekenntnis zu Christus gebunden sei, richtete sich auf soziale Gerechtigkeit, Eigenständigkeit und wirtschaftliches Wachstum aus. In die Kritik gerieten insbesondere „[t]ransnationale und staatliche Unternehmen“⁵⁶⁶. So seien es reiche Länder, internationale Konzerne und Elitegruppen, die Dominanz über die Welt ausübten.

Theologisch gestaltete sich der ökumenische Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft in den Jahren 1966 bis 1975 als äußerst spannungsreich, was durch einen zunehmenden organisatorischen und – in der Folge – theologischen Integrationsprozess im ÖRK ausgelöst wurde. Verschiedene theologische Abteilungen mit unterschiedlichen Arbeitsschwerpunkten waren schon bei der Entstehung des ÖRK integriert worden, doch die Inklusion der Kirchen der Dritten Welt entwickelte sich zu einer kategorialen Herausforderung. Die große Bereicherung, welche der ÖRK im verstärkten Hinzukommen von Dritt-Welt-VertreterInnen erfahren hatte, führte schon bald zum Aufeinanderprallen gegensätzlicher Weltbilder und Bibelzugänge. Im ökumenischen Diskussionsprozess forderte die befreiungs-politisch ausgerichtete Theologie der Dritten Welt das gesamte westliche Selbstverständnis mitsamt ihrer theologischen Denkvoraussetzungen und gesellschaftlichen (Wirtschafts-)Strukturen heraus. Ordnet man die Beobachtungen des Weges von Genf 1966 nach Nairobi 1975 den Fragen „was sagt das Gesetz?“ und „wie liest du?“ zu, dann kann man sagen, dass spätestens mit der Missionskonferenz von Bangkok 1973 das „Wie des Lesens“ aus der Sicht des Notleidenden partiell begann, jedoch noch nicht zur Aktualität gekommen war. Bangkok hatte die biblische Grundlage für die Addition des politischen Heilsverständnisses zu dem bislang eher persönlich rechtfertigenden Missionsverständnis gelegt. Dies war zwar kein kirchengeschichtliches Novum, aber wann, von wem und wie es gesagt wurde war neu, insofern das befreiungstheologische *Wie* aus dem historischen Lebensprozess heraus und in der dependenztheoretischen

⁵⁶⁶ Krüger (1976), 109.

Annahme einer Zentrum-Peripherie-Beziehung zwischen nördlicher und südlicher Hemisphäre Gestalt annahm.⁵⁶⁷

Der integrale Grundansatz Nairobis, bei welchem Einheit, Mission und Dienst in Beziehung mit dem Kontext gesetzt wurden, brachte den sich seit Genf vollziehenden thematischen Integrationsprozess zum Vorschein. Nicht mehr der individuelle Rechtfertigungsgedanke und das soziale Engagement standen im Zentrum, sondern primär die Befreiung der Völker. Damit löste der – der Einheit dienende – Integrationsprozess die Überpolarisierung zwischen Teilen des evangelikalen und des befreiungstheologischen Flügels der Ökumene aus und forcierte folglich die Abspaltung der Mehrheit der Evangelikalen. Daran lässt sich auch das unterschiedliche Verhältnis zur Ökumene erkennen: Während die sozialen Herausforderungen der Zeit, wie sie die Befreiungsökumene vortrug, das gemeinsame und konzentrierte ökumenische Engagement erforderten, konnten die Evangelikalen ihren missionarischen Auftrag auch jenseits der Ökumene erfüllen. Im Ausgang der Konferenz von Nairobi wurden die ChristInnen vor die Wahl gestellt, entweder eine *metanoia* in der Mission zu vollziehen und die sakralisierten Ordnungsvorstellungen sowie den ungeschichtlichen, dogmatischen und christozentrischen Universalismus hinter sich zu lassen oder darin eine *metastrophe* der Mission und des Evangeliums (Gal 1,7) zu erkennen wie es der Evangelikale Peter Beyerhaus tat, als er dem theologischen Kurs der Ökumene Synkretismus und die Politisierung des Evangeliums unterstellte.

⁵⁶⁷ Vgl. die Ankündigung des Reiches Gottes durch Jesus bei Moltmann (1976), 114: „Nicht was er verkündigte, war das eigentlich Neue. [...] Aber daß er das ausstehende Reich Gottes jetzt ansagt und daß er es sagt und wie er es sagt, war in der Tat so neu, daß es zu seiner Kreuzigung führte“.

3. Die Armen und die Kirche: Bossey 1976 – Rom 1980

3.1 Bossey 1976: Das Konzept der self-reliance

Die Bossey-Konsultation 1976 behandelte das Thema „Self-reliance and solidarity in the quest for international justice“. Unter „self-reliance“, das hier mit Eigenständigkeit wiedergegeben wird, verstand man „a process of struggle“⁵⁶⁸, dessen Organisationsprinzip darin bestehe, dass Menschen an eigenständigen Gemeinschaften partizipieren, welche zu anderen eigenständigen Gemeinschaften Beziehungen unterhalten. Auch auf nationaler Ebene geschehe dies unter Abwesenheit von Abhängigkeit und Herrschaft. Inspirieren ließ man sich dabei vom der Idee der „self-reliance“ des Ujamaa-Sozialismus Tansanias, welche durch Julius Nyerere repräsentiert wurde.⁵⁶⁹

Zur Eigenständigkeit als Befreiungskampf gehöre, wenn notwendig, auch das Ende am Kreuz.⁵⁷⁰ Die Konsequenz dieser Radikalität erfordere schon jetzt, dass die Christenheit ihren eigenen Lebensstil taxiert, denn die Verhaltensweisen einzelner ChristInnen „are deeply implicated in exploitation, injustice and dominance“⁵⁷¹. Allerdings wurde kritisiert, dass das Bewusstsein dafür in den Kirchen in ebenso geringem Maße vorhanden ist wie die Bereitschaft zur Partizipation bzw. zur Eigenständigkeit der Kirchen.⁵⁷² Wenngleich es einzelne ChristInnen gebe, welche sich selbst verleugneten und diesen Weg beschritten, so dürfe der westlichen Gesellschaft die grundlegende Kritik ihrer Strukturen nicht erspart bleiben. Ein wichtiges Element zur Förderung der Eigenständigkeit bilde dabei die Vorstellung der Kirche als Gemeinschaft der Treuen, welche mit ihren gemeinschaftlichen Aufgaben zur Eigenständigkeit beitragen. Der individuelle Erlösungsglaube führe dagegen vielfach zur Weltflucht, da an die Stelle des Engagements in der Gemeinde das reine Erlernen der befreienden Wahrheit trete.⁵⁷³

Solidarität sei daher ein erster Schritt, der mit einer gewissen Entwestlichung einherzugehen habe. Solidarität lasse sich lediglich in der Praxis definieren und müsse folglich auf die Nöte der Armen und Unterdrückten abzielen.⁵⁷⁴ Dem ÖRK wurde

⁵⁶⁸ Blancy (1976), 4.

⁵⁶⁹ Siehe Blancy (1976), 49.

⁵⁷⁰ Vgl. Blancy (1976), 4.

⁵⁷¹ Blancy (1976), 5.

⁵⁷² Siehe Blancy (1976), 5.

⁵⁷³ Siehe Blancy (1976), 5.

⁵⁷⁴ Vgl. Blancy (1976), 5f.

deswegen empfohlen, problembewusstseins-fördernde Maßnahmen zu ergreifen wie bspw. das Reisen von Christen in Entwicklungsländer. Zudem sollte er Studien zum Lebensstil in Auftrag geben und die eigenen Investments überprüfen.⁵⁷⁵ Es wurde die Frage gestellt, welche Rolle die westliche Theologie bei der Bildung und Stabilisation von ungerechten Strukturen gespielt hatte (und noch spielt), wobei man zu folgendem Ergebnis gelangte:⁵⁷⁶

„The Gospel was thus used as an agency for a softening of national resistance to the plunder by the foreigners and a domestication of the minds and cultures of the dominated converts. [...] In the process Christian teaching became badly tainted by the search for selfish gain of the peoples who called themselves Christian and exercised power in the name of emperors and spiritual rulers”⁵⁷⁷.

Dementgegen beobachtete man in Lateinamerika, Asien und Afrika „[a] new vision of a theology committed to the integral liberation of persons and structures”⁵⁷⁸.

Entsprechend positionierte man sich gegenüber der westlichen Theologie:

„Indeed, we must, in order to be faithful to the Gospel, and to our peoples, reflect on the realities of our own situations and interpret the word of God in relation to these realities. We reject as irrelevant an academic type of theology that is divorced from action. We are prepared for a radical break in epistemology which makes commitment the first act of theology and engages in critical reflection on praxis of the reality of the Third World”⁵⁷⁹.

Erneut wurde versucht, der Verbindung von „human sinfulness and the socio-economic structures“⁵⁸⁰ Rechnung zu tragen, wobei die Überzeugung teilt wurde, dies am besten durch einen interdisziplinären Ansatz zu verwirklichen, welcher die Armen in den Fokus nehme, denn: „Theology is not neutral“⁵⁸¹. Nichtsdestotrotz war man sich darüber im Klaren, wie sehr die Kirchen in Traditionen, Theologien und Institutionen ihrer eigenen

⁵⁷⁵ Siehe Blancy (1976), 9.

⁵⁷⁶ Vgl. Blancy (1976), 44.

⁵⁷⁷ Blancy (1976), 45.

⁵⁷⁸ Blancy (1976), 47.

⁵⁷⁹ Blancy (1976), 48.

⁵⁸⁰ Blancy (1976), 48.

⁵⁸¹ Blancy (1976), 48.

kolonialen Vergangenheit verhaftet waren und das dies eine bleibende Herausforderung darstelle.⁵⁸²

3.2 Zürich 1978: Ein neues Paradigma politischer Ökonomie

Seit Beginn der 1970er Jahre stellte man zusehends in Frage, ob das politische Wirtschaftssystem überhaupt kontrollierbar sei. Dazu trugen ökologische, ökonomische und institutionelle Faktoren bei.⁵⁸³ Mit JPSS als Leitbild hatte man sich auf die Suche nach einer neuen Ökonomie gemacht. Die Züricher Konsultation 1978 stellte sich als einen dafür wichtigen Meilenstein heraus, insofern die Themen politische Ökonomie, Ethik und Theologie in einen Zusammenhang gestellt wurden. Die Verbindung dieser drei Größen eröffnete die Chance, eine politische Ökonomie zu rekonstruieren. Zugleich wurde erkannt, dass auch das soziale und kulturelle System rekonstruiert werden müsste, aus denen sich die politische Ökonomie ableitet. Hier deutete sich ein Wandel an, bei welchem die traditionellen westlichen Wirtschaftsformen herausgefordert und in ihrer Beschränktheit wahrgenommen wurden.⁵⁸⁴ Ziel der Rekonstruktion der politischen Ökonomie sei es, „the enhancement of the quality of human life, both personal and social, in the process of human beings‘ creative interaction with each other and with their environment“⁵⁸⁵ zu erreichen.

Zentral für diesen integrativen Ansatz sei es, Normen für die Produktion, Verteilung und den Konsum zu finden, welche das ökonomische Gefüge reguliere. Dies schließe vier Erwägungen mit ein: 1) die Partizipation des Einzelnen an Entscheidungen, welche ihn betreffen; 2) die Abschaffung von Einkommensungleichheiten sowie die Etablierung eines Höchst- und Mindestmaß an Einkommen; 3) die Bestätigung eines zunehmenden Maßes an Eigenständigkeit und 4) ökologische Verantwortlichkeit.⁵⁸⁶

Zu bedenken seien ebenso der Konsumismus des Westens, sein Umgang mit den Ressourcen und das Verhältnis zwischen dem Reich Gottes (Produktion für das Sozialwesen) und dem jetzigen Produktionssystem (Produktion für das Individuum und

⁵⁸² Siehe Blancy (1976), 47.

⁵⁸³ Vgl. WCC (1979a), 25. Dazu zählen u.a. Wachstumsprobleme und Transnationalisierung von Kapital und Produktionsprozessen.

⁵⁸⁴ Siehe WCC (1979a), 25f.28f.

⁵⁸⁵ WCC (1979a), 26.

⁵⁸⁶ Vgl. WCC (1979a), 26.

die Elite). Institutionelle und strukturelle Fragen, die sich aus diesen Erwägungen ergeben, erfordern Antworten, die letztlich nicht ausschließlich von Experten, sondern vom Volk gegeben werden müssten.⁵⁸⁷

In der Ausdeutung der JPSS wurde zunächst das Thema „Gerechtigkeit“ aufgegriffen, indem man auf das Alte und Neue Testament verwies.⁵⁸⁸ Die Schrift zeige, dass die Verknüpfung von Gerechtigkeit und Liebe nicht als bloße politische „charity“ geschehen könne, sondern die Strukturen selbst zu adressieren habe.⁵⁸⁹ „Hence the importance for Christians for seeing that it is in history that the word of God, both of individuals and structures, is encountered and the tension between human obedience to the Gospel and human sin is experienced.”⁵⁹⁰

Ebenso umschließe Gerechtigkeit den Gedanken der Partizipation. Es gehe darum mitbestimmen zu können, was und wie produziert würde. So müsse die Macht von Kapital und Technologie durch die Macht von sozialen und politischen Institutionen ausgeglichen werden. Insofern sei die Gegenläufigkeit des Prozesses der Dezentralisation gegenüber der zunehmenden Machtkonzentration westlicher Gesellschaften zu fördern.⁵⁹¹

Umwelt und Technologie unterstünden dem Aspekt der Nachhaltigkeit, welcher in direktem Bezug zur Gerechtigkeit stehe, da eine ungerechte Gesellschaft nicht erhalten werden müsste und eine gerechte Gesellschaft, die jedoch nicht überlebensfähig ist, nicht erhalten werden könnte, weil sie sich gegen sich selbst richtet. Wie folgt definierte man eine nachhaltige Gesellschaft: „A sustainable society is conceived as one in which

⁵⁸⁷ Siehe WCC (1979a), 26.

⁵⁸⁸ Arruda (1980), 12: „The Old Testament conception of ‘righteousness’, for which the prophets battled, was applied more to Israel as a commonwealth than to individuals. In the name of ‘righteousness’ they challenged the injustices of a society in which the poor went hungry and were exploited by the rich. This social understanding of righteousness as related to structures of political economic organization needs special attention at this time. In the New Testament (see e.g. Luke 1:51-53; 4:18; 5:20-21; 5,24-25; 18:24; James 2,1-7; 4:13-5:6), justice means the vindication of the poor and the oppressed. Thus the Gospel leads Christians to a commitment to an equitable society in which every human being has significance and dignity and where none is oppressed. [...] Justice is inseparable from the Christian concept of love or agape, which means, among other things, creative sympathy for the suffering and the oppressed, siding with them and furthering the interests of others even at the expense of one’s own. The Latin equivalent of agape, caritas, is the source of the English word ‘charity’, whose meaning has often been perverted in the churches. It has frequently been misinterpreted to mean optional, individual charity to those in need, without any reference to efforts to correct the structures which created that need. In our time, the concept has taken political economic shape as optional, voluntary aid from nation to nation. This can be no substitute for dealing with the international structures which give rise to the need. The demand for justice applies to structures of relationships between nations, within nations, between regions and groups in a nation, and so on”.

⁵⁸⁹ Siehe WCC (1979a), 27.

⁵⁹⁰ Arruda (1980), 13.

⁵⁹¹ Vgl. WCC (1979a), 27.

the number of people, the rate of use of resources, and the rate of pollution of the biosphere are within the capacity of the earth to support and in which an acceptable quality of life could be sustained indefinitely for all people”⁵⁹². Zur fehlenden Nachhaltigkeit trüge neben Konsum und Wirtschaftswachstum auch die unkontrollierte Akkumulation von Kapital in Privat- und Staatshänden bei.⁵⁹³ Im Hinblick auf kommende Generationen zeige sich Gerechtigkeit in der Dimension Zeit als Nachhaltigkeit.⁵⁹⁴

Diese Erkenntnis bestätigte das Erfordernis eines neuen Paradigmas in der politischen Ökonomie:

„The paradigm of political economy currently prevailing in western industrialized societies, and influential in many others, can be criticized in three broad aspects: it gives insufficient weight to the historical (and spatial) dimension, it relies on a reductionist approach, and it defines its area of concern too narrowly”⁵⁹⁵.

Die Kritik betraf erstens das Wechselverhältnis zwischen Natur und Mensch, welches zu unilateral sei; zweitens diene das gegenwärtige Paradigma den Interessen einer Minderheit; drittens würden Akkumulation und Wachstum als Hilfsmittel gegen Arbeitslosigkeit missverstanden; viertens würde dem Markt bei der Ressourcenverteilung eine zu gewichtige Rolle zukommen; fünftens herrsche der Grundirrtum vor, dass das Verfolgen des Eigeninteresses dem Gemeinwohl diene; sechstens ginge man fälschlicherweise von der Souveränität des Konsumenten aus; siebtens ignoriere die Zufluchtnahme bei Gleichgewichtsanalysen die Einstellungsprobleme in Kurz-Langzeit-Analysen; achtens fehlen Werturteile in der Produktion, im Verbrauch und in der Verteilung und neuntens führe die selbst auferlegte Sichtbeschränkung zu einer verengten Perspektive auf die Wechselwirkungen zwischen Sozialleben und Politik.⁵⁹⁶ Vorgeschlagen wurde daher ein neues Paradigma, welches

⁵⁹² WCC (1979a), 27.

⁵⁹³ Vgl. WCC (1979a), 27.

⁵⁹⁴ Siehe WCC (1979a), 28.

⁵⁹⁵ WCC (1979a), 28.

⁵⁹⁶ Vgl. WCC (1979a), 28.

die historisch-zeitliche Dimension berücksichtige, eine integrative Perspektive einnehme und Wirtschaft als politische Ökonomie gestalte.⁵⁹⁷

Die Konsultation von Zürich 1978 „ist ein Höhepunkt in der Ausbildung der ökumenischen Sozialethik im Rahmen des JPSS-Leitbildes“⁵⁹⁸. In Verbundenheit mit Genf 1966 schuf sie eine Brücke zu dem auf der Vollversammlung in Vancouver (1983) beginnenden konziliaren Prozess⁵⁹⁹ und stellte die „entscheidende Weichenstellung für die neuere ökumenische Sozialethik“⁶⁰⁰ dar. Insofern manifestierte sich das hier vorbereitete in Seoul (1990). So kann man Zürich als den sozial-ethischen Kulminationspunkt der JPSS-Leitvorstellung verstehen, der in seiner Wirkung weit über die 1979 stattfindende Weltkonvokation hinausging.⁶⁰¹

Das bedeutendste Resultat Zürichs war die Gründung von AGEM, der Advisory Group of Economic Matters. Als Untergruppe der CCPD war es die Zielsetzung AGEMs, einem wirtschaftstheoretischen Dilettantismus vorzubeugen. Diese Gruppe verhalf zur neuen Vision von JPSS und später zum konziliaren Prozess.⁶⁰² Das wohl wichtigste Dokument AGEMs ist das 1992 veröffentlichte Dokument „Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft“.

Den wirtschaftstheoretischen Rahmen dieser Arbeitsgruppe bildete das in Zürich zugrunde gelegte neue Paradigma politischer Ökonomie, welches die Kritik an den zu dieser Zeit existierenden Wirtschaftstheorien verdeutlichte.⁶⁰³ Der Vollzug der Kritik resultierte aus der Beschäftigung mit generellen Fragen über Ordnung und Struktur der Wirtschaft und versuchte u.a. die Freiheit der wirtschaftlichen Akteure nicht zu sehr zu

⁵⁹⁷ Siehe WCC (1979a), 28f.

⁵⁹⁸ Stierle (2001), 361.

⁵⁹⁹ Vgl. Stierle (2001), 361.

⁶⁰⁰ Stierle (2001), 360.

⁶⁰¹ Vgl. Stierle (2001), 355.

⁶⁰² Vgl. Stierle (2001), 291.

⁶⁰³ Vgl. Stierle (2001), 362. Arruda (1980), 20: „economic growth must be a prelude to social justice and not vice versa; inequality is needed to produce savings and capital formation; economic growth itself promotes equitable redistribution; rationalization means mechanization; stabilization and the absence of inflation are to be preferred to the inevitable uncertainties associated with dynamic change; economic development in the developing countries should be modeled on that of the industrialized countries; the chances of development of underdeveloped countries are dependent upon, or even optimally secured by, a continued rapid economic growth in the rich western countries“.

begrenzen.⁶⁰⁴ Insbesondere durch die Teilnahme der Gesellschaft an wirtschaftlichen Prozessen sollte einer zu großen Ordnungsdominanz das Wort geredet werden.⁶⁰⁵

3.3 Kingston 1979: Einheit der Kirche und der Menschheit

Der Zentralkomitee des Ökumenischen Rates der Kirchen traf sich 1979 zu Jahresbeginn in Kingston, Jamaika. Mitunter sollte es um die Frage nach der Hauptaufgabe des Ökumenischen Rates gehen. Diese, so meinte man, liege entweder darin, für die Einheit der Kirche zu arbeiten oder für die der Menschheit, was in Verbindung zur sozialen Gerechtigkeit stehe.⁶⁰⁶ Bischof Paulos Mar Gregorios aus Indien kommentierte diesen Sachverhalt folgendermaßen:

*„[T]he unity of the Church as well as the unity of mankind can only be unity in righteousness. We speak sometimes about unity in love, unity in truth, but we seldom speak about what is an ancient Christian insight – that unity is in the good. It is not the unity of good and evil that we want; it is the unity in the good, and every moment towards good is a movement towards unity. Every movement towards justice is a movement towards unity; even though at the moment it looks as though the struggle for justice divides, the struggle for justice is part of the movement for unity, not something additional to it”.*⁶⁰⁷

Mit seinen Aussagen kann Paulos Mar Gregorios paradigmatisch für die Stimmen der Dritten Welt stehen, wie sie im zweiten Bericht des Beratungsausschusses für JPSS zur Geltung kamen. Die Wichtigkeit des vorgetragenen Anliegens wurde zwar nicht bezweifelt, trotzdem kritisierte man die theologische Herangehensweise und lehnte den Bericht in der Folge ab.⁶⁰⁸ Dazu lautete es im Abschlussbericht des JPSS Beratungsausschusses:

„Where criticisms, reservations or hesitations were expressed, the following reason were given: (a) 'The distinction between the human and the divine, history and eschatology is not made clearly enough'; (b) 'There is a tendency at

⁶⁰⁴ Vgl. Stierle (2001), 368.

⁶⁰⁵ Vgl. Stierle (2001), 368.

⁶⁰⁶ Siehe WCC (1979b), 202.

⁶⁰⁷ WCC (1979b), 202.

⁶⁰⁸ WCC (1979b), 202f. Vorgetragen und verteidigt wurde der gesamte Bericht v.a. durch den Befreiungstheologen José Míguez Bonino.

time towards an unexamined messianism‘; (c) The elements of ‘sin‘, ‘humility‘, ‘repentance‘, ‘sacrificial servant‘, etc., are not given sufficient consideration; (d) ‘The use of biblical materials should be more carefully treated‘; (e) ‘A great deal more work needs to be done in order to move from theological categories to political categories‘’’⁶⁰⁹.

Diese Aussagen kann man als klares Veto zu dem intendierten Kurs der Dritten Welt verstehen. In ihnen zeigte sich einerseits die schon in Bangkok von Peter Beyerhaus getroffene vertikal-horizontal Unterscheidung als Trennung zwischen Göttlichem und Menschlichem, sowie die damit verbundene eschatologische Bedeutung des Reiches Gottes; andererseits zeigte sich die Befürchtung einer vorzeitigen und fehlerhaften Identifizierung des Wirken Gottes in der Geschichte. Noch war man nicht zu dem Übergang von Glaube zu Politik bereit.

3.4 Boston 1979: Glaube, Wissenschaft und die Zukunft

Im MIT (Massachusetts Institute of Technology) fand im Juli 1979 eine Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Thema „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“ statt. Die in dieser Dreigestalt implizierte Frage nach der Verwirklichung des JPSS-Leitbildes beantwortete der Ökonomie-Professor C.T. Kurien aus einer Dritt-Welt-Perspektive derart:

„I submit that we do not achieve it either through technical calculations of sustainability supplied by scientists and experts or through theoretical assertions about justice, put forward by philosophers and theologians. What determines whether a society is just or will be sustained is the actual pattern of participation in its affairs by its members. [...] Effective participation by all members of society in the social processes does not come about without effort in any part of the world. In most instances it will call for sustained struggle‘‘⁶¹⁰.

Für Rubem Alves war klar, dass schon bei der Konferenz die Partizipation der Armen nicht gewährleistet sei. Insofern hielt er die eigens eingerichtete Plenarsitzung für die Dritt-Welt-VertreterInnen, welche die Armen zu vertreten hätten, für gerechtfertigt.⁶¹¹

⁶⁰⁹ WCC (1979c), 198.

⁶¹⁰ Kurien (1980), 225.

⁶¹¹ Vgl. Alves (1980), 373.

Zu diesem Unterfangen sah man sich gezwungen, da, so die Meinung der Dritt-Welt-Vertreter, die Konferenz von den Industrienationen vereinnahmt worden sei.⁶¹² Angesichts der artikulierten Zielsetzung war dies durchaus plausibel, hatte man sich doch vorgenommen, ein theologisches Fundament „for appraising the existing socio-economic order and for transforming it“⁶¹³ zu legen. Die Verknüpfung zwischen Theologie und Politischer Ökonomie sollte daher nicht einseitig westlich vorgegeben werden. Ausgangspunkt war die in Zürich 1978 abgehaltene Konferenz, welche den Kirchen und den ChristInnen in Denken und Handeln eine Richtung vorgeben sollte.⁶¹⁴ Politische Ökonomie verknüpfe „economic analysis with wider social goals“⁶¹⁵. In dieser Umsichtigkeit wähte man die Stärke der neuen Politischen Ökonomie, deren erweiterter Referenzrahmen der christlichen Sicht entspreche.⁶¹⁶

Das größte ökonomische Problem bestünde in der Armut, welche vor allem durch den Umgang mit den Ressourcen geschaffen würde. Ausschlaggebend sei das vorherrschende lineare Entwicklungskonzept. Unter linear verstand man Fortschritt ohne Nachhaltigkeit, der in dieser Form vielen Kulturen fremd ist.⁶¹⁷ Umso notwendiger sei es, das Ziel der Gerechtigkeit anzuvisieren. Nachhaltigkeit allein führe nicht zur Gerechtigkeit, stattdessen betonte man, dass es ohne Partizipation weder Gerechtigkeit noch Nachhaltigkeit geben könne. Ohne sie sei es nicht möglich, die Transformation und Humanisierung der Strukturen herbeizuführen. Partizipation erfordere ihrerseits die Zerstreung⁶¹⁸ von Macht: „Whatever label one may give to the political frame for just society, it must be seen as the institutionalization of solidarity among human beings and as the recognition that the community is responsible for the welfare of its members“⁶¹⁹. Erforderlich sei es daher, dass die Menschen sowohl die Güterproduktion, als auch die Aufrechterhaltung der Ordnung und die Kulturentwicklung kontrollierten.⁶²⁰

⁶¹² Siehe Alves (1980), 372.

⁶¹³ Albrecht (1980), 125.

⁶¹⁴ Vgl. Albrecht (1980), 126.

⁶¹⁵ Albrecht (1980), 126.

⁶¹⁶ Siehe Albrecht (1980), 126f.

⁶¹⁷ Beispielhaft sei die andine Kultur genannt, deren zyklisches Zeitverständnis den Entwicklungsgedanken erübrigt, vgl. Estermann (1999), 201-215.

⁶¹⁸ Im englischen Original wird hier der Begriff „dispersal“ statt „distribution“ verwendet. Möglicherweise stand der Aufsatz des Soziologen James S. Coleman (1974) „Processes of concentration and dispersal of power in social systems“ im Hintergrund.

⁶¹⁹ Albrecht (1980), 128.

⁶²⁰ Siehe Albrecht (1980), 128.

Partizipation gewinne ihre praktische Relevanz am Ort der Entscheidungsfindung, wobei dies nicht lokal zu beschränken sei, sondern auf allen Ebenen nötig und durch die Technologie möglich sei. Selbst die globale Informationsordnung sei davon nicht ausgeschlossen.⁶²¹ Davon ausgehend begrüßte man den Vorschlag der Vereinten Nationen zu einer neuen Weltwirtschaftsordnung.⁶²² Dieses Bündnis könne man eingehen, denn, so hieß es an anderer Stelle: „Christians are called to work with all people of good will to build a just and peaceful society, in which the work of human minds and hands may serve the loving purposes of the creator“⁶²³.

3.5 Melbourne 1980 (Teil I): Gute Nachricht für die Armen

Die Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980 trug den Titel „[d]ein Reich komme“. Sie verstand sich nicht als „Abschluß einer Entwicklung, sondern als bewußte Weiterführung einer ganzheitlichen Mission“⁶²⁴. Ein Abschluss konnte die Konferenz schon im Hinblick auf die verschiedenartigen Ergebnisse von Sektion I („Gute Nachricht für die Armen“) nicht sein, da es sich dabei eher um die Eröffnung eines Gesprächs handelte, in welchem sich die verschiedenen Lebenskontexte und Zugänge zur Bibel bemerkbar machten.⁶²⁵ So war der Weltmissionskonferenz in Melbourne mit Bangkok gemeinsam, dass „Menschen aus verschiedenen Kulturen und Gesellschaftssystemen ermutigt wurden, selbst auszubuchstabieren und mitzuteilen, was z.B. ‚das Heil‘, in ihrer je eigenen Situation und im Spannungsfeld unserer in Arm und Reich geteilten Welt für sie bedeutete“⁶²⁶. Entsprechend kamen gegensätzliche Positionen zum Vorschein, die sich vom Vorschlag zum revolutionären Umsturz bis hin zum Erhalt des Status quo erstreckten.⁶²⁷ Entweder

⁶²¹ Siehe Albrecht (1980), 129.

⁶²² Vgl. Albrecht (1980), 132.

⁶²³ Albrecht (1980), 151. Die Formulierung „good will“ erinnerte stark an die Erklärung von Bishop Paulos Mar Gregorios in Kingston 1979. Er sprach von der Einheit im Guten. Hörte man die Stimme der MIT-StudentInnen so wurde klar, dass eine solche Zusammenarbeit aufgrund des Zeugendienstes dringend geboten sei. Vgl. Albrecht (1980), 173: „Christian communities of the past and present have been guilty of unwillingness fully to comprehend the radical nature of the Gospel, and the Christian witness has thereby become an instrument of political and economic oppression“.

⁶²⁴ Reiß (1980), 30.

⁶²⁵ Vgl. Buttler (1980), 30f.; Lehmann-Habeck (1980), 130: Die „Armen“ werden im Dokument nicht als homogene Gruppe verstanden, sondern als Menschen, denen es an „Lebensnotwendigem“ fehlt, die arm sind „inmitten materiellen Reichtums“ und die freiwillig arm sind.

⁶²⁶ Hoffmann (1980), 17.

⁶²⁷ Vgl. Hoffmann (1980), 17f.

entfliehe man der Welt mitsamt ihren ungerechten Strukturen innerlich, wie es Idealismus und Gnosis täten, oder man stelle sich der Frage nach der Macht. Gerhard Hoffman beschrieb den Weg von Bangkok nach Melbourne als Entscheidung des ÖRK für diesen zweiten Weg: „Wer zu beten wagt ‚Dein Reich komme‘, stellt die Machtfrage hier in dieser Welt und Geschichte und wagt damit den Konflikt mit den Gegenkräften des Heils. Dieser risikogeladene Weg entspricht dem Ethos der ökumenischen Bewegung“⁶²⁸. Die Botschaft der Konferenz verkündigte demgemäß: „Unser Gebet ‚Dein Reich komme‘ muß in Solidarität mit dem Schrei der Millionen gebetet werde [sic], die in Armut und ungerechten Verhältnissen leben“⁶²⁹.

Den Nachdruck, den man in Sektion I („Gute Nachricht für die Armen“) auf die Armen legte, deutete den inhaltlichen Bezug derselben auf das gleichnamige Werk Julio de Santa Anas an, welches als englisches Original bereits 1977 unter dem Titel „Good News to the Poor“ erschienen war. Im Folgenden soll daher ein Blick auf Auszüge des Werkes erfolgen, um abermals zu kennzeichnen, welchen Einfluss die Befreiungstheologie auf die ökumenische Bewegung bereits genommen hatte.

3.6 Exkurs: Julio de Santa Ana und die gute Nachricht für die Armen

Das Buch war das erste einer Studienreihe über die „Kirche und die Armen“, welche von CCPD im Anschluss an die Vollversammlung in Nairobi veranlasst worden war. Teil eins versuchte den biblisch-kirchengeschichtlichen Charakter der „Guten Nachricht für die Armen“ zu erfassen. Im Folgenden soll der exegetische Teil (Evangelien, Paulus und Jakobus) sowie die daraus gewonnenen Ergebnisse für die Gegenwart beleuchtet werden, da sie insbesondere für die Beziehung zwischen kontextueller Bibelauslegung, Missionsverständnis und Weltwirtschaft von Interesse sind.

Im Alten Testament stelle Armut eine leidvolle Erfahrung dar, „aus der Abhängigkeit und Unterdrückung resultieren“⁶³⁰. Im Widerspruch zu Gottes Willen werden die Armen von den Mächtigen erniedrigt. Santa Ana kritisierte insbesondere Pleonexie und

⁶²⁸ Hoffmann (1980), 20.

⁶²⁹ Lehmann-Habeck (1980), 125.

⁶³⁰ Santa Ana (1979), 14.

Akkumulation, welche in sich selbst bereits „eine Herausforderung an die Herrschaft Gottes“⁶³¹ darstellten und von einer fehlenden Vertrauensbeziehung zu Gott zeugten. Eine hervorgehobene Rolle komme in der Unterdrückungssituation den von Gott gesandten Propheten zu:

„Sorge um die Situation der Armen war schon im Mittleren Osten aufgetreten, bevor man mit der Niederschrift der alttestamentlichen Bücher begonnen hatte. Das Alte Testament verstärkte aber die Rechte der Armen und Hilflosen. [...] Die schlechte Situation der Armen und Erniedrigten wird als Angriff auf die Solidarität der Gottesfürchtigen empfunden. Der Herr des Bundes zollt den Enterbten seines Volkes besondere Aufmerksamkeit. Im Hinblick auf diese Perspektive des Bundes übernehmen die Propheten des 8. Jahrhunderts die Verteidigung der Armen, der Opfer der sozialen Krise ihrer Zeit. Sie verurteilen damit jegliche Form der Unterdrückung, die mit wirtschaftlichem Fortschritt Hand in Hand geht: Steuern und erdrückende Abgabe des Zehnten (Am 4: 1; 5: 11-12; Jes 3: 14-15), betrügerische Geschäfte (Am 8: 45), die Besitzergreifung von Land (Mi 2: 1-3), den Verkauf derer in Sklaverei, die ihre Schulden nicht bezahlen können (Am 2: 6; 8: 6), ungerechte Urteile (Am 5: 12; Jes 10: 1-2; 32: 7; Jer 5: 28; 22: 16), die der Ungerechtigkeit des Unterdrückers innewohnende Brutalität (Ez. 16: 49; 18: 12-13)“⁶³².

Die Propheten geißelten die Armut und prangerten die Unrechtsverhältnisse öffentlich an. Ihre Vision sei getragen von dem mosaischen Vorbild einer „gerechteren Gesellschaft“⁶³³, die zur Anfangszeit der Nationenbildung Israels erfahren worden sei.⁶³⁴ Ihr Tun stehe im Zusammenhang mit Gottes Handeln, der seine Gerechtigkeit verwirklicht und daher durch die Propheten gegebenes Unrecht herausgefordert sehen möchte. In diesem Sinne bedeute „die Armut ausmerzen wollen [...] Gott treu zu sein, den wir erwarten und der zu uns kommen wird“⁶³⁵.

Die Haltung Gottes gegenüber den Armen, welche sich in den Propheten bezeugte, führe zu einer veränderten Auffassung des Phänomens Armut: „Armut bekam einen

⁶³¹ Santa Ana (1979), 14.

⁶³² Santa Ana (1979), 16.

⁶³³ Santa Ana (1979), 17.

⁶³⁴ Vgl. Santa Ana (1979), 17.

⁶³⁵ Santa Ana (1979), 19.

geistlichen Wert“⁶³⁶. Arme waren damit Menschen, „die auf Jahwe warteten“⁶³⁷. Sie unterwarfen sich ihm in Demut und hegten eine große Hoffnung auf das Kommen des Messias.⁶³⁸ Die „Armen Jahwes“⁶³⁹ seien Gottes Freunde. „Den höchsten Ausdruck für diese Art Frömmigkeit finden wir – Jahrhunderte später ausgesprochen - in den Seligpreisungen Jesu.“⁶⁴⁰

Darin stellte Jesus die Armen als „glücklich“ dar. Abhängig von der Auslegung dieser Aussage ergebe sich das Verständnis über die richtige Nachfolge und über den richtigen Umgang mit den Armen.⁶⁴¹ Santa Ana schrieb:

*„Jesus verkündet die frohe Botschaft tatsächlich denen, die im Elend und Unglück leben, und real bedeutet diese frohe Botschaft das Ende ihrer Leiden. Dieser Kontext legt also die Spiritualisierung des Armutsbegriffes nicht nahe.“*⁶⁴²

Die Seligpreisung der Armen könne ausgesprochen werden, da „das Kommen des Reiches durch die Errichtung einer brüderlichen Welt ihrer Armut ein Ende setzen wird“⁶⁴³.

*„In dieser Perspektive können wir den Grund für die Seligpreisung besser erkennen: die Verkündigung des kommenden Gottesreiches und seiner rettenden Gerechtigkeit soll all denen Glückseligkeit bringen, die in Elend und Unglück gelebt haben, denn zu ihrem Besten soll die neue, vom Reich Gottes eingeleitete Zeitepoche dienen. Mit anderen Worten, der Grund für den Segen, das Privileg der Armen, liegt weder in deren materiellen Umständen noch in ihrer geistigen Verfassung, sondern darin, wie Gott die Aufgabe für sein Reich geplant hat: 'Selig sind die Armen, nicht weil sie besser als andere sind oder besser darauf vorbereitet, das kommende Reich zu empfangen, sondern weil Gott sein Reich zu einer realen Offenbarung seiner Gerechtigkeit und Liebe für die Armen, Leidenden und im Elend Lebenden machen möchte. Anders ausgedrückt: die Glückseligkeit der Armen hat ihre theologische Basis in Gott selbst“*⁶⁴⁴.

⁶³⁶ Santa Ana (1979), 19.

⁶³⁷ Santa Ana (1979), 19.

⁶³⁸ Vgl. Santa Ana (1979), 20f.

⁶³⁹ Santa Ana (1979), 22.

⁶⁴⁰ Santa Ana (1979), 22.

⁶⁴¹ Siehe Santa Ana (1979), 26.

⁶⁴² Santa Ana (1979), 27.

⁶⁴³ Santa Ana (1979), 28.

⁶⁴⁴ Santa Ana (1979), 28.

Abermals hob Santa Ana hervor, dass hiermit jedoch keine Spiritualisierung intendiert sei: Armut dürfe nicht als „Ideal für Christen“⁶⁴⁵ verstanden werden. Am Beispiel des Lebens Jesu würde die „Bedeutung der Armen“ sichtbar: „Jesu ganze Existenz ist eine klare Demonstration wirklichen Armseins“⁶⁴⁶, welches sich jedoch nicht passiv gestaltete. Demgemäß bestehe der Zeugendienst der Armen Jahwes „in ihrem aktiven Warten auf das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, nicht in der Kultivierung der Armut als einem Lebensideal“⁶⁴⁷.

Auch die Reichen kämen bei Jesus in den Blick. Jesus weise sie nicht zurück, sondern rief sie dazu auf, „den Weg der Gerechtigkeit zu gehen und sich bekehren zu lassen“⁶⁴⁸. Eine folgenschwere Frage schließe sich daran: Habe die Bekehrung den Verzicht auf materiellen Besitz zu bedeuten? Dazu sagte Santa Ana:

*„Wir meinen also, daß die Interpretation, wonach der Verzicht auf materielle Güter im Zusammenhang mit dem Aufruf Jesus zu folgen (sequela Christi) verstanden werden muß, sich als richtig bestätigt. [...] Wie wir gesehen haben, verlangt das Wesen der Jüngerschaft zunächst einmal, aus Liebe zum Meister die Familie zu verlassen. Zweitens, in der Nachfolge Jesu sein Kreuz zu tragen (das heißt, sich so weit zu verleugnen, daß sogar das Leben selbst unbedeutend wird). Drittens, zugunsten der Armen auf allen materiellen Besitz zu verzichten.“*⁶⁴⁹

Daher sei „[n]ach den synoptischen Evangelien [...] die Wahl klar: Gott oder Reichtum“⁶⁵⁰.

*„Der Meister sagt, Reichtum sei ein Hindernis für die Jüngerschaft und Erwartung des Gottesreiches; wer Jünger ist, muß seinen Reichtum mit anderen teilen als Zeugnis seiner Gerechtigkeit.“*⁶⁵¹

Reichtum vermöge das Herz gegenüber der Gerechtigkeit Gottes und der brüderlichen Liebe zu verschließen.⁶⁵² Nichtsdestotrotz ist „[d]er uns gewiesene Weg [...] nicht der

⁶⁴⁵ Santa Ana (1979), 29.

⁶⁴⁶ Santa Ana (1979), 33.

⁶⁴⁷ Santa Ana (1979), 33.

⁶⁴⁸ Santa Ana (1979), 34.

⁶⁴⁹ Santa Ana (1979), 39: „Dieser letzte Aspekt weist nochmals darauf hin, daß die Armut weder als eine Tugend noch als ein Ideal angesehen wird. Das Spenden von Almosen für vermutete oder erwiesene Armut zeigt, daß man bereit ist, am Leben derer teilzunehmen, die ihre einzige Hoffnung auf die Offenbarung der Liebe und Gerechtigkeit Gottes gesetzt haben“.

⁶⁵⁰ Santa Ana (1979), 40.

⁶⁵¹ Santa Ana (1979), 40.

⁶⁵² Vgl. Santa Ana (1979), 42.

der Armut, sondern der der Barmherzigkeit, die in der Pflicht zum 'Almosen-geben' zum Ausdruck kommt“⁶⁵³.

Jedoch könne man sich aus Liebe zum Nächsten auch solidarisch in Armut begeben.⁶⁵⁴

Santa Ana merkte an: „Ablehnung des Reichtums und brüderliche Liebe für den notleidenden Nächsten sind die Zeichen dafür, daß der Mensch Jesus rückhaltlos akzeptiert und sein Herz dem kommenden Reich Gottes geöffnet hat“⁶⁵⁵.

Paulus und seine Beziehung zur Armut ließen sich in den folgenden Punkten zusammenfassen:

„[E]rstens: der Umstand, daß das Thema der Armut in den paulinischen Briefen keine hervorragende Bedeutung zu haben scheint, liegt zum großen Teil daran, daß es zur damaligen Zeit keine ernstliches Problem innerhalb der paulinischen Gemeinden war. Dies würde das seltene Auftreten des Wortes 'arm' in den paulinischen Schriften erklären. Zweitens: Wenn Geld auch nicht erretten kann, so kann es doch zumindest von seinem Fluch erlöst werden, indem es für die Bedürfnisse der Gemeinden zur Verfügung gestellt wird. Drittens: der Gläubige darf es sich nicht erlauben, zum Sklaven des Reichtums zu werden, sondern sollte die Haltung der Selbst-Verleugnung einnehmen, die sich auf die Freiheit des Lebens in Christus und dem Heiligen Geist gründet und von ihr genährt wird. So kann der Apostel, obwohl selbst in Not, sagen: 'Alles vermag ich durch den, der mich stark macht' (Phil 4: 13). Viertens: Paulus fordert, daß jeder Christ so weit wie möglich seine Bedürfnisse durch eigene Arbeit befriedigt (1 Thess 4: 12). Mit anderen Worten, freiwillige Armut erscheint ihm nicht erstrebenswert.“⁶⁵⁶

Bei Jakobus gehe es vor allem um den Gedanken der „Doppel-Gesinnung“⁶⁵⁷. Diese betreffe „solche, die innerhalb einer die Gerechtigkeit Gottes verkündenden Gemeinschaft leben, trotzdem aber Anhänger der alten, schon von Christus überwundenen Welt bleiben“⁶⁵⁸. Sie würden das Gottesvolk gefährden, „denn letzten Endes wirken sie als eine 'Gegenmacht, des Herrn, als Widerstand gegen den Heiligen

⁶⁵³ Santa Ana (1979), 45.

⁶⁵⁴ Vgl. Santa Ana (1979), 45f., der sich hier auf Gustavo Gutierrez bezieht.

⁶⁵⁵ Santa Ana (1979), 46.

⁶⁵⁶ Santa Ana (1979), 58f.

⁶⁵⁷ Santa Ana (1979), 60f.

⁶⁵⁸ Santa Ana (1979), 60f.

Geist Gottes“⁶⁵⁹. Jakobus hingegen betone die enge Zusammengehörigkeit von Eschatologie und Ethik, welche sich als Problem für den Reichen herausstelle, der „alles andere der Verwaltung seines Kapitals“⁶⁶⁰ unterordne.⁶⁶¹

In der Konsequenz sah Santa Ana folgende Lektionen gegeben:

„1. Der Begriff der Armut beschränkt sich in der Bibel nicht nur auf wirtschaftliche Armut. Er bezieht sich vielmehr auf die Abhängigen, die Notleidenden, deren Leben eingeschränkt ist, und die sich daher an Gott wenden, damit er ihre Lage ändere und ihnen Gerechtigkeit bringe. Armut kann also nie als Tugend angesehen werden; sie ist das Resultat des Bösen, oder, wenn man so will, der in menschlichen Beziehungen so weit verbreiteten Ungerechtigkeit. Da jedoch die Armen in der Hoffnung auf Gerechtigkeit leben, wird Armut zu einer Vorbedingung wahrer Frömmigkeit - der Eigenschaft jener, die leiden aber trotzdem fortfahren, auf den Herrn zu hoffen und in Demut vor ihm zu verharren.

2. Jesus bestätigt dieses Vorrecht der Armen, denn er verkündet, daß sie das Gottesreich erben werden. Gott der es auf sich nimmt, menschliche Fehler auszugleichen, wird den Armen die Schlüssel zum Himmelreich geben, denn dort wird Gerechtigkeit herrschen. Es ist ganz natürlich, daß die Opfer von Ungerechtigkeit und Ausbeutung als erste das Vorrecht auf das Gottesreich erhalten. Außerdem sehen wir in Jesus das Vorbild für die Lebensweise des Armen, der auch ein 'Knecht Jahwes', ist; er findet sich nicht mit seiner Armut ab, sondern manifestiert eine Hoffnung, die auch in anderen Hoffnung entzündet.

3. Alles dies enthält ein hartes Gericht über diejenigen, die ihre Existenz auf die Ansammlung von Reichtümern gründen. Jesu Botschaft an sie ist ganz eindeutig: Gott oder Mammon. Der Mensch kann nicht zwei Herren dienen. Jesus fordert die Reichen auf, die Güter dieser Welt aufzugeben, um mit dieser Tat zu beweisen, daß Gott der Gott der Gerechtigkeit und Liebe, der der Herr ist - in ihren Herzen lebt, aber auch, um Solidarität mit denen zu zeigen, die Ungerechtigkeit und Not

⁶⁵⁹ Santa Ana (1979), 63.

⁶⁶⁰ Santa Ana (1979), 62.

⁶⁶¹ Santa Ana (1979), 65. „Auch andere Schriften des Neuen Testaments empfahlen eine wachsame Haltung gegenüber den Gefahren des Reichtums, wenn auch weniger radikal als Jakobus. Im Brief an die Epheser, zum Beispiel, wird der Hang zum Geld als eine Form des Götzendienstes angesehen, und Habsucht ist der Erben des Gottesreiches ebenso unwürdig wie Unzucht und Unkeuschheit (Eph 5: 5)“.

erleiden durch die Gier und Habsucht anderer. Der Verzicht auf die Gier nach Reichtümern ist eins der Merkmale von Jesu Jüngern. Mehr als irgendeine andere soziale Gruppe müssen die Reichen ihren Besitz aufgeben, wenn sie ernstlich Jesus folgen wollen“⁶⁶².

Santa Ana stellte mit seiner Analyse klar heraus, dass Armut eine Prämisse wahrer Frömmigkeit darstellt und es daher für den Reichen nur die Wahl zwischen Gott und Mammon gibt. Theologisch bedeutet dies, dass sich das biblische Heil an dem ethischen Kriterium der Solidarität mit den Armen entscheidet. Die Entscheidung für das Heil bedeutet demnach materielle *kenosis* und damit das Ende des Akkumulierens.

Diese Einsichten wandte die CCPD auf die Kirchen an, als sie anmerkte:

„[W]ir müssen die ekklesiologische Frage stellen, ob die Kirche überhaupt die Kirche sein kann, wenn sie nicht mit den Armen identisch ist. Manche möchten sogar noch weiter gehen und darauf bestehen, daß die Kirche arm sein muß, um mit den Armen identisch zu sein, und daß in einer reichen und mächtigen Kirche das Wort Gottes gefesselt sein könnte“⁶⁶³.

Anhand dieses Exkurses kann nachvollzogen werden, dass der befreiungstheologische Zugang zur Bibel einen direkten Einflussfaktor auf den ökumenischen Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft (hier über den Weg der Studienarbeit der CCPD) darstellte. Der Ort der Kirche hatte aus befreiungstheologischer Sicht an der Seite der Armen zu sein und entschied darüber, ob es sich um eine wahre oder falsche Kirche handelte.

3.7 Melbourne 1980 (Teil II): Gute Nachricht für die Armen

Die ekklesiologische Bedeutung der guten Nachricht für die Armen zeigte sich in Sektion I, in der man Mission als „Solidarität mit den Kämpfen der Armen“⁶⁶⁴ verstand.

Dort hieß es:

„Von den Kirchen wird eine missionarische Bewegung gefordert, die das unterstützt, was die Armen bereits angefangen haben, und sich darauf konzentriert, evangelisierende und bezeugende Gemeinschaften der Armen

⁶⁶² Santa Ana (1979), 105f.

⁶⁶³ Santa Ana (1979), 130.

⁶⁶⁴ Lehmann-Habeck (1980), 134.

aufzubauen, die Ausdrucksformen des Glaubens unter den Massen der Armen und Unterdrückten entdecken und leben werden“⁶⁶⁵.

Die Kirche habe „dem Kampf gegen die Mächte der Ausbeutung und Verarmung“⁶⁶⁶ beizutreten. Legitim sei dies für sie, da das in Christus begonnene Reich Gottes die Freiheit von den dämonischen Mächten bringe. Im Gegenteil offenbare sich „Gottes Gericht [...] als eine Umwälzung der Normen, Werte und Strukturen dieser Welt. Im Blick auf das Reich bevorzugt Gott die Armen“⁶⁶⁷. Seine Begründung fand der Gedanke der Solidarität mit den Armen in der Identifizierung Jesu mit den Armen:

„In Jesus identifizierte sich Gott mit den Armen und Unterdrückten indem er seinen Sohn sandte, damit er als Galiläer lebt und dient - der direkt zum einfachen Volk sprach; der versprach, die zu segnen, die die Bedürfnisse der Hungrigen, der Durstigen, der Fremdlinge, der Nackten, der Kranken und Gefangenen erfüllten; und der schließlich den Tod am Kreuz als politischer Missetäter erlitt. Die gute Nachricht, die der Kirche anvertraut ist, besteht darin, daß Gottes Gnade in Jesus Christus war, der 'ob er wohl reich ist, doch um euretwillen arm wurde, auf daß ihr durch seine Armut reich würdet' (2Kor 8,9)“⁶⁶⁸.

Erinnert sei an dieser Stelle an die kategoriale Trennung von vertikaler und horizontaler Ausrichtung des Heils und der Mission, mit welcher Peter Beyerhaus die Ergebnisse Bangkoks 1973 kritisiert hatte. Während darin scheinbar die Frage des Vorrangs der Beziehung zu Gott oder Mensch in den Blick gekommen war, also zwei Relationen angesprochen wurden, vereinte man die Relationen in Melbourne durch die Identifizierung Gottes mit den Armen. Aus befreiungstheologischer Sicht schloss damit 'der Gott in den Armen' eine gedankliche Trennung dieser Beziehungen aus, weshalb damit die Forderung nach politischem Engagement als Ausdruck von Solidarität verstärkt wurde.

Die Christen sollten, so der Sektionsbericht weiter, die „Entscheidung für die Armen“⁶⁶⁹ nachahmen. Sie „wird zum Vorbild und zu einer Herausforderung für jeden und zeigt,

⁶⁶⁵ Lehmann-Habeck (1980), 134.

⁶⁶⁶ Lehmann-Habeck (1980), 134.

⁶⁶⁷ Lehmann-Habeck (1980), 127.

⁶⁶⁸ Lehmann-Habeck (1980), 127.

⁶⁶⁹ Lehmann-Habeck (1980), 128.

wie das Reich Gottes zu empfangen ist⁶⁷⁰. Die Armen seien „glücklich“ oder „selig“, da sie die Gerechtigkeit und Befreiung erwarteten: „Sie nehmen das Versprechen an, daß Gott gekommen ist, um sie zu retten, und entdecken und erkennen in seiner Zusage ihre Hoffnung auf Befreiung und auf ein Leben in menschlicher Würde“⁶⁷¹.

Wie auch in Santa Anas Werk wurden die Reichen zur Buße aufgerufen, was konkret für sie bedeute:

„- auf die Sicherheit von Reichtum und materiellen Besitz zu verzichten, die tatsächlich Götzenverehrung ist;

- die ausbeuterische Macht als eine dämonische Erscheinungsform von Reichtum aufzugeben;

- sich von Gleichgültigkeit und Feindseligkeit gegenüber den Armen der Solidarität mit den Unterdrückten zuzuwenden“⁶⁷².

Aufgrund des Verlusts an Menschlichkeit bedeute das Kommen des Gottesreiches für die Armen Hoffnung, für die Reichen aber Gericht. Durch den Status quo würden beide ihrer Menschlichkeit beraubt: Die Armen durch den tatsächlichen materiellen Raub, die Reichen durch die Sünde des Raubens.⁶⁷³

So verstanden, vollziehe sich das Gericht Gottes zum Vorteil der Armen, weshalb sie auf den Sturz der sie bindenden Mächte hinwirken sollten: „Damit werden die Reichen von der Notwendigkeit zu herrschen befreit“⁶⁷⁴. Erst danach könne eine beidseitige Zunahme der Menschlichkeit stattfinden. Insofern sei der Weg der Reichen „als gründliche Buße und Entsagung“⁶⁷⁵ vorgezeichnet.

Der Umfang der immanenten Verwirklichung des Gottesreiches wurde zwar als begrenzt erachtet, zugleich wurde jedoch – wie bereits in früheren Dokumenten – die Identifizierung der Dynamik des Gottesreiches in der Geschichte befürwortet.⁶⁷⁶

⁶⁷⁰ Lehmann-Habeck (1980), 128.

⁶⁷¹ Lehmann-Habeck (1980), 128.

⁶⁷² Lehmann-Habeck (1980), 128.

⁶⁷³ Siehe Lehmann-Habeck (1980), 128.

⁶⁷⁴ Lehmann-Habeck (1980), 128.

⁶⁷⁵ Lehmann-Habeck (1980), 128.

⁶⁷⁶ Lehmann-Habeck (1980), 128: „Da das Reich in seiner Fülle nur eine Gabe von Gott selbst ist, kann jede menschliche Errungenschaft in der Geschichte zum endgültigen Ziel nur annähernd und relativ sein - dem verheißenen neuen Himmel und der neuen Erde, in der die Gerechtigkeit wohnt. Dieses Reich ist aber die Erleuchtung und ständige Herausforderung in all unserem Ringen“.

Demzufolge merkte man in Sektion II („Das Reich Gottes und menschliches Ringen“) an:

„Die Aufgabe der christlichen Kirchen wird es deshalb sein, an jedem Ort und in jedem Kontext die verschiedenen Werkzeuge - innerhalb und ausserhalb der Kirche - zu erkennen, die Gott für seine Zwecke brauchen mag. Er hat verschiedene kulturelle und historische, wie auch religiöse und ideologische Mittel im Dienst seines Reiches genutzt und nutzt sie noch.“⁶⁷⁷

Daher gelte: „Wo immer eine Religion oder ihre Erneuerung Menschenwürde, Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit für alle Menschen stärkt und Befreiung und Frieden für alle bringt, sollte Gott am Werk gesehen werden“⁶⁷⁸.

3.8 CCPD-Studie 1980: Transnational Corporations, Technology and Human Development

Im Oktober 1980 tagte AGEM, die Advisory Group for Economic Matters, in Rom zu dem Thema: Transnational Corporations, Technology and Human Development. Ausgangspunkt war die Fragestellung, was die beste Anwendungsmöglichkeit der Technologie für eine menschliche Entwicklung im Sinne des JPSS sei. Damit verbunden versuchte man, die Beziehung von Technologie und ökonomischer Wirklichkeit zu klären. Spezifischer wurde gefragt, was der menschlichen Entwicklung am besten diene: Als notwendige Integrale wurde hierfür die globale Suche nach dem gemeinsamen Nenner menschlichen Wohlergehens genannt, sowie die angemessene Integration von Mensch und Natur; die gedankliche Miteinbeziehung der Zeit-Raum-Relation; eine ganzheitlichen Betrachtungsweise der Realität; das Selbstbestimmungsrecht und die Erkenntnis und Ausübung der Liebe.⁶⁷⁹ An dem erweiterten ökonomischen Blickfeld ließ sich die Kontinuität zu der in Zürich begonnen Politischen Ökonomie vernehmen. Die Forderung nach einer humanen, befreienden Entwicklung sollte im ÖRK „support for the poor and the powerless in their struggle against all systems of exclusion and oppression“⁶⁸⁰ hervorrufen. Ziel sei es, die Armen selbst Subjekt ihrer Geschichte

⁶⁷⁷ Lehmann-Habeck (1980), 136f.

⁶⁷⁸ Lehmann-Habeck (1980), 145.

⁶⁷⁹ Siehe Arruda (1981), 10f.

⁶⁸⁰ Arruda (1981), 58.

werden zu lassen und auf eben dieses Ziel seien Technologie und Wissenschaft zu verpflichten.⁶⁸¹

Zwar wurde die Fähigkeit des Menschen zu Gutem und Bösen angesprochen, doch es wurde versäumt, einen Bezug zwischen Anthropologie und dem Paradoxon von Wachstum und Umweltzerstörung bzw. dem Widerspruch zwischen der Möglichkeit zur Bedürfnisbefriedigung einerseits und der dennoch existierenden Not andererseits, herzustellen.⁶⁸² Diese führe vor Augen, dass jedwedem „trickle down“-⁶⁸³-Verständnis aufgegeben werden müsse.

Eine wichtige Erkenntnis war, dass Technologie nicht als neutral einzustufen sei, sondern vielmehr von ihrem Kontext her verstanden werden müsse: „It is neither produced, controlled nor consumed independently of systemic global and national structures of social, political and economic organization“⁶⁸⁴. Technologie stünde aber bislang in der Verfügungsgewalt einer Minderheit, welche sich durch die Zentralisation von Wohlstand, Macht und Wissen auszeichne. Demgegenüber müsse die Technologie im Dienst der Mehrheit stehen und einer „logic of countervailing power, of basic human needs and of participation“⁶⁸⁵ unterstellt werden. Das JPSS–Leitbild bedeute somit für den Umgang mit der Technologie die Ausrichtung auf grundlegende menschliche Bedürfnisse, die Beteiligung an den Entscheidungsprozessen und der verantwortliche Ressourceneinsatz. Hinzu komme die Dimension der kollektiven Eigenständigkeit.⁶⁸⁶ Man empfahl u.a. „the search for alternative forms of human development and for ways of radically restructuring the existing order“⁶⁸⁷.

Wiederum befasste sich ein eigenes Kapitel mit transnationalen Konzernen samt ihrer Verbindung zur Technologie. Darin hieß es: „The TNCs [Transnational Corporations] constitute the dominant organizational form of the international economic system“⁶⁸⁸. Mit dem Einsetzen der Internationalisierung der Produktion nach dem Zweiten Weltkrieg sei es zu einer Internalisierung ausländischer Firmen gekommen. Dies habe

⁶⁸¹ Vgl. Arruda (1981), 58.

⁶⁸² Siehe Arruda (1981), 59.

⁶⁸³ Arruda (1981), 59.

⁶⁸⁴ Arruda (1981), 59.

⁶⁸⁵ Arruda (1981), 59. Partizipation wird als Beteiligung an den Entscheidungsprozessen ausgedeutet.

⁶⁸⁶ Siehe Arruda (1981), 60.

⁶⁸⁷ Arruda (1981), 62. Zu den weiteren Vorschlägen Arruda (1981), 60ff.

⁶⁸⁸ Arruda (1981), 28

zu einer Ausweitung der Profitmaximierung über Nationalgrenzen hinweg geführt, wobei sich transnationale Konzerne von den Interessen ihrer Gast- und Heimatländer entkoppeln hätten.⁶⁸⁹ Gleichwohl lasse sich eine Kapitalakkumulation in den „metropolitan countries“⁶⁹⁰ feststellen. Es sei leider weiterhin zu erwarten, dass die Kluft zwischen Industrienationen und Entwicklungsländern weiter zunehme, „because this widening is a natural result of the present North-South economic structural links and interactions“⁶⁹¹.

In zunehmendem Maße würden Wettbewerber verdrängt, was in der Natur der freien Marktwirtschaft liege.⁶⁹² Auch der Einsatz von Technik durch die TNCs sei von ihrem Grundmotiv der Profitmaximierung her bestimmt und bestehe geradezu als „technology oligopoly“⁶⁹³.

Technologie spiele eine „integrative role in internationalizing capitalist (private or state) ways of organizing and managing production, distribution and consumption, and in homogenizing needs, tastes and expectations of people of different cultures and traditions“⁶⁹⁴. Dabei käme der Peripherie die Rolle eines untergeordneten Systems zu, welches von dem übergeordneten Zentrum abhängig sei. Die Peripherie sei nicht integriert, sondern vielmehr gefangen und infiltriert.⁶⁹⁵ Sie diene lediglich als Ressourcenlieferant für Luxusgüter der Ersten Welt.⁶⁹⁶ Insofern würden sich die TNCs als machtvolle Veranstalter der Integration der Dritte-Welt-Länder in die internationale Wirtschaftsordnung zeigen, wobei sie jedoch im eigenen Interesse, zugunsten einer reichen Minderheit, handeln.⁶⁹⁷ Dies geschehe durch die Faktoren der kapitalistischen Produktion: „capital, knowledge and organization“⁶⁹⁸, welche die ausschlaggebenden Kriterien für die Schöpfung, Wahl, Verteilung und den Preis von Technologie bilden würden.

⁶⁸⁹ Arruda (1981), 28f.

⁶⁹⁰ Arruda (1981), 29.

⁶⁹¹ Arruda (1981), 29.

⁶⁹² Vgl. Arruda (1981), 29f.

⁶⁹³ Arruda (1981), 30. Zu Patenten siehe Arruda (1981), 31f.

⁶⁹⁴ Arruda (1981), 32.

⁶⁹⁵ Siehe Arruda (1981), 32f.

⁶⁹⁶ Vier Fünftel der Produktion in der dritten Welt betreffen Energie und Mineralien vgl. Arruda (1981), 33.

⁶⁹⁷ Siehe Arruda (1981), 35.

⁶⁹⁸ Arruda (1981), 36.

3.9 Zusammenfassung

Nach der Vollversammlung in Nairobi 1975 war man in der darauffolgenden Periode darum bemüht, die Bedeutung des JPSS-Leitbildes praktisch auszuformulieren. Ein solches Leitbild ließ zunächst offen, ob man sich für einen reformierenden oder transformierenden Ansatz bezüglich des Weltwirtschaftssystems entscheiden würde. In Bossey 1976 schien man mit dem Begriff Eigenständigkeit, der als Abwesenheit von Abhängigkeit und Herrschaft interpretiert wurde, eine erste Spur in Richtung eines transformierenden Ansatzes zu legen. Während die Kirche als Gemeinschaft der Treuen zur Eigenständigkeit beizutragen habe, führe der individuelle Erlösungsglaube häufig zur Weltflucht. Westliche Theologie habe demgemäß bei der Bildung und Stabilisation von ungerechten Strukturen eine zentrale Rolle gespielt, daher wurde eine entwestlichende Solidarisierung mit den Armen gefordert. Theologisch sprach man von einer integralen Befreiung der Personen und Strukturen. Zudem verwarf man jedwede akademische Theologie, die von der Praxis getrennt war und erhob das Engagement zum ersten Akt der Theologie, welche zur kritischen Reflexion über die Praxis der Dritten Welt anrege.

Eine fruchtbare, thematische Konstellation gelang auf der Züricher Konsultation 1978: Die Themen politische Ökonomie, Ethik und Theologie wurden in einen Zusammenhang gestellt, wodurch die Defizite des damaligen Paradigmas politischer Ökonomie offensichtlich wurden. Dieses schenke der zeitlich-räumlichen Dimension zu wenig Raum und sei sowohl in der Wahl ihres Gegenstandsgebietes als auch in ihrem Grundansatz zu sehr eingeengt. Ebene diese Aspekte sollten in einem neuen Paradigma politischer Ökonomie berücksichtigt werden. Ein weiteres, wichtiges Ergebnis Zürichs war die Initiierung von AGEM, der Advisory Group of Economic Matters, welche der Erhöhung wirtschaftlicher Sprachfähigkeit dienen und im weiteren Prozess reichhaltige sozialanalytische und biblische Erkenntnisse beitragen sollte.

Auch wenn der Ausdifferenzierungsprozess, wie er an AGEM zu beobachten war, eine breite theologische Zustimmung in der Ökumene vermuten lässt, so zeigten doch die Vorgänge in Kingston 1979, dass dies nicht zutraf: Hier lehnte der Beratungsausschuss für JPSS als Reaktion auf einige Vorschläge aus der Dritten Welt eine unklare Unterscheidung zwischen Menschlichem und Göttlichen sowie zwischen Geschichte

und Eschatologie ab, wehrte sich gegen einen ungeprüften Messianismus und das Fehlen klassischer theologischer Element wie zum Beispiel. Sünde. Insgesamt hielt er die Bewegung von theologischen Kategorien zu politischen für verfrüht.

Unbeirrt von derartigen theologischen Diskrepanzen sah man 1979 in Boston auf der sozio-ökonomischen Ebene die Armut als Folge linearer Entwicklungskonzepte, welche den Aspekt der Nachhaltigkeit vernachlässigen. Über die Partizipation am Ort der Entscheidungsfindung könnten die Ziele Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit erreicht werden. Eine Verwirklichungshilfe stellte die Partizipation in Bündnissen dar, weswegen der Vorschlag der Vereinten Nationen zu einer neuen Weltwirtschaftsordnung begrüßt wurde. ChristInnen seien dazu gerufen, mit allen Menschen guten Willens zu kooperieren.

Ganz unter dem Eindruck von Julio de Santa Anas Buch „Good News to the Poor“ stehend, stellte man in Melbourne 1980 die ekklesiologische Bedeutung der guten Nachricht für die Armen als „Solidarität mit den Kämpfen der Armen“⁶⁹⁹ heraus. Die Bevorzugung der Armen, Gottes Gericht als eine Umwälzung der Normen, Werte und Strukturen dieser Welt sowie seine Identifizierung mit den Armen in Jesus Christus zeigten die Nähe zu dem befreiungstheologischen Zugang zur Bibel. Melbourne unterstrich damit die Bedeutung der Konferenz in Bangkok 1973, bei der man sich gegen eine Trennung von horizontalem und vertikalem Heilsverständnis gewehrt hatte. Konsequenterweise fragte man, ob die Kirche überhaupt Kirche sein kann, wenn sie nicht mit den Armen identisch ist. Dieser Gedanke wurde von Santa Anas Buch in seiner Radikalität sogar übertroffen, der Armut für eine Prämisse wahrer Frömmigkeit hielt und das biblische Heil an dem ethischen Kriterium der Solidarität mit den Armen entschied. Der Ort der Kirche war aus befreiungstheologischer Sicht an der Seite der Armen; eben hier zeigte sich ein erstes transformatives Potential einer sich anbahnenden Begegnung von Ekklesiologie und Sozialethik im ÖRK (als transformativ ist dieses Potential hinsichtlich seiner Wirkung auf das Weltwirtschaftssystem zu bezeichnen: Dahinter verbirgt sich die Vorstellung, dass sich die ChristInnen aller Welt gegen die Herrschaft des Weltwirtschaftssystem zur Wehr setzen und zu dessen Transformation beitragen).

⁶⁹⁹ Lehmann-Habeck (1980), 134.

Parallel dazu befürwortete man die Identifizierung der Dynamik des Gottesreiches in der Geschichte und sah Gott da am Werk, wo Humanisierungsprozesse stattfanden. Diese noch neben einander stehenden Vorgänge sollten zu einem späteren Zeitpunkt stärker zueinander in Beziehung gesetzt werden.

Im Jahre 1980 legte die CCPD eine Studie vor, welche die beste Anwendungsmöglichkeit von Technologie im Sinne der JPSS diskutierte. Im Ergebnis wollte man Technologie und Wissenschaft darauf verpflichten, die Armen selbst Subjekt ihrer Geschichte werden zu lassen. Diese Verpflichtung sei notwendig, da Technologie nie neutral, sondern stets Kontext gebunden sei. Am Bsp. der TNCs zeige sich ihr missbräuchlicher Einsatz, bei welchem eine Profitmaximierung über nationale Grenzen hinaus ohne die Wahrung der Interessen des jeweiligen Landes geschehe. Das technologische Oligopol der TNCs führe daher zwar zur Integration der Dritten-Welt-Länder in den Weltmarkt, sei aber in seiner Anwendung meist eigennützig motiviert. Kapital, Wissen und Organisation stünden demzufolge im Dienst einer reichen Minderheit in den Zentrumsländern, welche die Kriterien von der Produktion bis zum Verkauf von Technologie festlege.

Die in dieser Diskussionsphase geschehende theologische Zusammenführung westlicher und befreiungstheologischer Theologien bereitete die sich anbahnende Begegnung von Ekklesiologie und Sozialethik, wie sie in Vancouver geschehen sollte, vor. Der Begegnungsraum, in dem die Aushandlung des Verhältnisses von dem „Was des Gesetzes“ und dem „Wie des Lesens“ geschah, wurde maßgeblich durch den Gedanken der Identifizierung Gottes mit den Armen, der die Relation zwischen Ekklesiologie und Sozialethik herstellte, bestimmt.

4. Die Begegnung von Sozialethik und Ekklesiologie: Vancouver 1983

Am Ende der Vollversammlung von Vancouver 1983 lautete ein Beschluss des Ausschusses für Programmrichtlinien: „Die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung einzubinden, sollte einen Arbeitsschwerpunkt der ÖRK-Programme bilden“⁷⁰⁰. Preman Niles kommentierte:

„In taking this position, Vancouver clearly shifted from the position of understanding Christian involvement in world affairs largely as a concern of Christian ethics – to translate the values of the kingdom into achievable social goals (the middle axioms of the responsible society). Instead, it placed the emphasis on confessing the faith, which calls for a new understanding of the missionary task of the church”⁷⁰¹.

Wie war es zu dieser Entwicklung gekommen? Im Hintergrund standen dringliche Zeitgeschehnisse wie die Schuldenkrise der Südländer, die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und die zunehmende Umweltverschmutzung.⁷⁰² Zu diesem historischen Kontext stellte man eine Verbindung zu Jesus Christus, dem Leben der Welt und damit zur Kirche her. Ulrich Duchrow fasste die damalige Situation in dem einleitenden Referat zu den biblisch-theologischen Sichtweisen in der Fachgruppe 6 folgendermaßen zusammen: „1. hat der Machtmißbrauch in Politik, Wirtschaft und Technik zunehmend dämonische Züge angenommen, 2. wird immer deutlicher, daß die Unterstützung solchen Machtmißbrauchs mit dem kostbaren Namen Christi Häresie (Irrlehre) und nicht nur Sünde ist.“⁷⁰³ Die Auffassung über die Verwobenheit des christlichen Westens mit der unheilvollen Allianz des Todes teilte eine große Anzahl der VollversammlungsteilnehmerInnen. Der Grund dafür war aber nicht allein in den historischen Ereignissen zu sehen: Das Zentralkomitee des ÖRK hatte 1980 zur Vorbereitung auf die Vollversammlung in Vancouver vorgeschlagenen, Teambesuche und regionale Treffen zu veranstalten: „it [das Zentralkomitee] had in mind a few carefully selected and carefully organized visits“⁷⁰⁴. Aus den zunächst 24 angedachten

⁷⁰⁰ Müller-Römheld (1983), 261.

⁷⁰¹ Niles (2003).

⁷⁰² Vgl. Schmitthenner (1999), 44.

⁷⁰³ Duchrow (1986), 118.

⁷⁰⁴ Traitler (1983), 121.

Treffen waren über 70 Teambesuche in mehr als 90 Ländern geworden.⁷⁰⁵ Der dadurch entstandene intensive Austausch zwischen ChristInnen aller Welt hinterließ bei den Beteiligten einen tiefen Eindruck. Beispielhaft angeführt sei hierzu die Schilderung eines amerikanischen Kirchenoffiziellen, der den ersten Teambesuch in die USA begleitete:

„There were times when I was proud as the team reflected to one another they saw of us. There were other times when I was acutely embarrassed. They saw us to be personally generous and hospitable even if heedless of the human need to take a break for purposes other than yet another cup of coffee in daily schedules that often extended from 7 a.m. to 10 p.m. They found us profoundly self-sufficient with little awareness that we had any need for a Christian community broader or more diverse than the local community at hand. They were not sure how to interpret the fact that not once in two weeks were the visitors from Ghana and Uruguay asked any questions about their countries or churches... They found us attending church services in numbers far exceeding their expectations. Inside and outside the institutional church they found us wealthy beyond exaggeration. They also saw us walking past persons sleeping in doorways, under bridges and in parked cars at night. In the daylight they saw the bag ladies and the garbage-scavengers.

What I began to see of ourselves in a forceful way through the eyes of this team was that we are not only tempted to create and worship false gods but also to create and war against false demons. The latter creates as serious a problem as the former... creating the false demon labelled 'the communist threat' leads us to ignore the genuinely demonic forces of racism and greed which are eating away at the vitals of our society, nationally and globally. God grant us the grace to accept more and more frequently the gift to see ourselves as others see us'”⁷⁰⁶.

Die Teambesuche hatten eine starke Rückkopplungswirkung auf die Vollversammlung in Vancouver und sorgten für eine Erhöhung der organisatorischen Entropie, welche die

⁷⁰⁵ Vgl. Traitler (1983), 121.

⁷⁰⁶ Traitler (1983), 126f. Laut Duchrow (2008b), 291 kam in den Jahren 1979-1982 der „neoliberale Kapitalismus auch in Zentrumsländern zum Durchbruch“, dies war sicherlich ebenfalls ein Faktor, welcher die Sensibilität für Folgen desselben stärkte.

maßgeblich finanziell und administrativ bestimmten Organisationsstrukturen, auf direkte oder subtile Weise, lockerte.⁷⁰⁷

Bei der Vollversammlung selbst kam diese perspektivische Erweiterung insbesondere in Fachgruppe 6, „Für Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen“, zum Tragen.⁷⁰⁸

Die Ausführungen zu den grundlegenden biblischen und theologischen Überzeugungen fanden darin ihre Grundlegung in Jesus Christus, dem Sieger über alle Mächte. Von ihm her wurden die missbräuchlichen Entwicklungen in Wirtschaft, Wissenschaft und Technik als Verstoß gegen das Erste Gebot verstanden: „Wir legen diese Entwicklung als Götzendienst aus; sie entspringt der Sünde des Menschen und ist ein Werk satanischer Mächte. Wir befinden uns in einer Situation, in der wir über die normalen prophetischen und fürbittenden Funktionen der Kirche hinausgehen müssen“⁷⁰⁹.

Anstatt mit der Schöpfung verantwortlich umzugehen, habe man eine „Kultur der Gewalt“⁷¹⁰ hervorgebracht, welche durch „internationale Sicherheitssysteme“⁷¹¹ geschützt würde. Es seien „fundamentalistische Sekten“⁷¹², Kirchen-, Partei- und Regierungsmitglieder, welche „diese Entwicklung als ‚christlich‘ zu legitimieren“⁷¹³ versuchen. Die „Identifizierung der Kirche mit den Armen“⁷¹⁴, welche das Reich Gottes bezeuge, sei daher nicht in ihrem Sinne, da dadurch der Status quo gefährdet würde. Daraus folgerte man, dass nicht nur das kirchliche Handeln zweifelhaft war, sondern dass der Glaube und das Wesen der Kirche selbst in Frage gestellt werden mussten.

Man stellte eine Analogie zur Häresie der Apartheid her, welche einst eine eindeutige Positionierung erfordert hatte, da das Bekenntnis zu Christus auch das Sündenbekenntnis miteinschließe. Der spirituelle Kampf müsse zur Partizipation am Kampf der Armen führen - dies entspreche schließlich dem „Geist [...] unter den Kämpfenden“⁷¹⁵. Folglich seien die Christen dazu gerufen, „jeder Macht zu widerstehen, die Komplizenschaft mit der Sünde fordert“⁷¹⁶. Gegründet in dem

⁷⁰⁷ Vgl. Bridston (1983), 153.

⁷⁰⁸ Der Bericht findet sich bei Müller-Römheld (1983), 110ff. oder bei Duchrow (1986), 253ff.

⁷⁰⁹ Duchrow (1986), 253.

⁷¹⁰ Duchrow (1986), 254.

⁷¹¹ Duchrow (1986), 254.

⁷¹² Duchrow (1986), 254.

⁷¹³ Duchrow (1986), 254.

⁷¹⁴ Duchrow (1986), 254.

⁷¹⁵ Duchrow (1986), 254.

⁷¹⁶ Duchrow (1986), 254.

rechtfertigenden Glauben gelte es, „um das Leben als ein Zeichen des kommenden Reiches“⁷¹⁷ zu kämpfen. Die unterdrückenden Mächte entlarvte man als „[e]litäre Machtgruppen“, welche „Reichtum zur Kontrolle politischer und wirtschaftlicher Instrumente und Institutionen in ihrer Hand“⁷¹⁸ konzentrieren. Dies bewirke eine Enthumanisierung in gesellschaftlichen Relationen und zeige sich in besonderem Maße „in der heute bestehenden Weltwirtschaftsordnung, in der die Wirtschaftssysteme der nördlichen Hemisphäre Handel, Finanzen, Produktion, Nahrungsmittelverarbeitung und Know-how fest in der Hand haben“⁷¹⁹. Weiter hieß es: „Die Wirtschaftsordnung, die hauptsächlich von transnationalen Konzernen beherrscht wird, ordnet die Wirtschaftssysteme des Südens denen des Nordens unter und macht sie abhängig“⁷²⁰. Diese missbräuchliche Machtkonstellation habe sich „gegen die Würde des Lebens der Welt verschworen [...] gegen Jesus Christus selbst“⁷²¹. Deswegen müsse man dem „Götzen des Todes“⁷²² widerstehen. Zur Partizipation an Christi „Kampf gegen die dämonischen Mächte“⁷²³ schlug man die Ausbildung von Netzwerken vor. Es erging die Empfehlung an „die Kirchen [...] auf allen Ebenen [...] zusammen mit dem ÖRK in einem konziliaren Prozeß zu einem Bund zusammenzufinden“⁷²⁴. Diesem „Bund für Gerechtigkeit und Frieden“⁷²⁵ wollte man sich verpflichten und in der Konsequenz die „häretischen Kräfte verwerfen, die den Namen Christi oder die Bezeichnung ‘christlich’ dazu mißbrauchen, die Mächte des Todes zu rechtfertigen“⁷²⁶.

Die Form des Widerstandes sollte sich zum einen in der Spiritualität äußern. Dazu zählen die Integration der Themen Gerechtigkeit und Menschenwürde in das Glaubensleben sowie die Bejahung anderer kultureller, religiöser und ideologischer Werte als Ressourcen für den Kampf. Zum anderen gehe es um die Solidarität mit den Marginalisierten und mit denen, welche im Kampf gegen derartige Unrechtszustände

⁷¹⁷ Duchrow (1986), 254.

⁷¹⁸ Duchrow (1986), 255.

⁷¹⁹ Duchrow (1986), 255.

⁷²⁰ Duchrow (1986), 255.

⁷²¹ Duchrow (1986), 255.

⁷²² Duchrow (1986), 255.

⁷²³ Duchrow (1986), 258.

⁷²⁴ Duchrow (1986), 258.

⁷²⁵ Duchrow (1986), 258.

⁷²⁶ Duchrow (1986), 258.

stunden.⁷²⁷ Die Solidarität der Mitgliedskirchen erweise sich im konkreten Beispiel der „Bekämpfung ungerechter Wirtschaftsstrukturen“ als

„i) theologische Reflexion über die Grundsätze von Arbeit und Menschenwürde sowie über neue wirtschaftliche Modelle mit dem Ziel einer gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft; ii) intensive Aufklärung und Information ihrer Glieder über das Wesen unterdrückerischer Wirtschaftsstrukturen und über ihre eigene Mitschuld an deren Erhaltung; iii) Bloßstellung der Rolle transnationaler Konzerne bei der Verfestigung ungerechter Wirtschaftsstrukturen durch Stützung rassistischer Regime, durch Ausbeutung von Frauen als billige Arbeitskräfte und durch die Anwendung von Technologien, die zum Verlust von Arbeitsplätzen führen und Arbeitslosigkeit schaffen; iv) sorgfältige Überprüfung der Wertpapierbestände der Kirchen und ihrer Investitionen in alternative Entwicklungsprojekte und Handelsstrukturen“⁷²⁸.

Ebenso genannt wurden die Ausbildung von Kontaktnetzen und finanzielle Unterstützung („2%-Appell“).⁷²⁹

Vancouver forderte die Einheit der Ökumene neu heraus, indem die Bereiche „Glauben und Kirchenverfassung“ und „Praktisches Christentum“ im konziliaren Prozess zu einer einheitlichen Stoßrichtung zusammengebunden wurden. Im Vergleich zu früheren Verbindungsversuchen zeichnete sich Vancouver durch den enormen Rückhalt für das Anliegen unter den Delegierten aus und ermöglichte so einen einzigartigen Kulminationspunkt der Verbindung von Ekklesiologie und Sozialethik in der die vollständige Realität umfassenden „eucharistischen Vision“⁷³⁰. Zu dem in dieser Beziehung angelegten transformativen Potential trugen die Gedanken der Konferenz von Löwen 1971 bei: Die Einheit der Kirche stelle eine Antizipation der Einheit der Menschheit dar, welche in der Eucharistie vernehmbar würde. Der Christus der Eucharistie sei der Christus der Armen, weswegen sich die Kirche um die

⁷²⁷ Vgl. Duchrow (1986), 258.

⁷²⁸ Duchrow (1986), 259.

⁷²⁹ Duchrow (1986), 259f.

⁷³⁰ Vgl. Tsompanides (1999), 12f. bzw. vgl. Müller-Römheld (1983), 71f.

Sichtbarmachung dieser Einheit zu bemühen habe, da sie sonst ihre Glaubwürdigkeit verliere. Die Kirche erfülle darin eine klare Funktion und leiste ihren Beitrag zum Überleben der Menschheit. Die christliche Mission hatte demnach eine zweifältige Aufgabe: die Verkündigung und Ausweisung des Reiches Gottes.⁷³¹

Neben dem Aspekt der Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung verpflichtete man sich im konziliaren Prozeß auch in der Friedensfrage. Fachbereich 5 begegnete „[d]en Bedrohungen des Friedens und Überlebens“ und setzte sich vor allem mit der atomaren Auf- und Abrüstung auseinander. Der Zusammenhang zwischen Frieden und Gerechtigkeit kam deutlich zum Vorschein: „Die ökumenische Haltung zu Frieden und Gerechtigkeit beruht auf dem Glauben, daß es nirgendwo je Frieden geben kann, wenn es nicht für alle Gerechtigkeit gibt“⁷³². Diese Reziprozität war bereits in der Vergangenheit angeklungen, Vancouver jedoch stellte eine unlösliche Verbindung zwischen Frieden und Gerechtigkeit her,⁷³³ wengleich es dabei geographische Interessensschwerpunkte gab; so urteilte Mayer: „Das Thema ‘Frieden’ bedrängt vor allem die Völker der nördlichen Welthälfte, das Thema ‘Gerechtigkeit’ vor allem die der südlichen“⁷³⁴. Im Zentrum des JPIC-Prozesses (Justice, Peace and Integrity of Creation) stand die Ansicht, dass das Wesen der Kirche selbst durch ihr Handeln zum Ausdruck komme und daher das Praktische Christentum immer auch ekklesiologische Relevanz habe.⁷³⁵

1982 war der Aufruf des RWB (Reformierter Weltbund) ergangen, dass die Kirchen der Welt in einem Bündnis für Frieden und Gerechtigkeit zusammen stehen sollten. Dieser Aufruf fand Anklang in der Fachgruppe 6,⁷³⁶ hinzu kam ein Anstoß der DDR-Delegierten aus Fachgruppe 5,⁷³⁷ welche in Anlehnung an Dietrich Bonhoeffer den Vorschlag zu einem Friedenskonzil einbrachten.⁷³⁸ Ein Hindernis für ein derartiges

⁷³¹ Vgl. Tsompanides (1999), 53.

⁷³² Müller-Römheld (1983), 162.

⁷³³ Vgl. Tsompanides (1999), 50.

⁷³⁴ Mayer (1988), 73.

⁷³⁵ Vgl. Tsompanides (1999), 51f.

⁷³⁶ Vgl. Tsompanides (1999), 17.

⁷³⁷ Vgl. Tsompanides (1999), 15.

⁷³⁸ Coenen (1984), 206: „Um die Erfüllung all dieser Aufgaben näher zu kommen, sollte geprüft werden, ob die Zeit reif ist für ein allgemeines christliches Friedenskonzil, wie es Dietrich Bonhoeffer angesichts des drohenden 2. Weltkrieges vor 50 Jahren für geboten hielt“.

Konzil bot einerseits die aus der Sicht der orthodoxen Kirche nicht vorhandene gemeinsame ekklesiologische Basis der beteiligten Kirchen, andererseits die katholische Autoritätsfrage im Hinblick auf die Befugnis zur Einberufung eines solchen Konzils.⁷³⁹ Letzten Endes verständigte man sich auf die Formulierung „konziliarer Prozess“. Dabei hatten sich Impulse zur Wortwahl und zur inhaltlichen Füllung durch das Mitwirken von Ulrich Duchrow in Fachgruppe 6 niedergeschlagen. Auf ihn lässt sich die Formulierung „konziliarer Bekenntnisprozeß“⁷⁴⁰ zurückführen. Der konziliare Prozeß ist so gesehen im eigentlichen Sinne bereits ein *processus confessionis*.

Die Verbindung der Friedens- und Bekenntnisfrage durch die Aufnahme von Bonhoeffers Vorschlag zum Friedenskonzil war nicht unumstritten. Gerungen wurde dabei um die eigentliche Intention Bonhoeffers. Im Jahre 1934 hatten der Ökumenische Rat für praktisches Christentum und der Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen zur Konferenz in Fanö eingeladen. Der damalige Jugendreferent Bonhoeffer wurde aufgrund der durch die Bekennende Kirche entstandenen und für die Genfer Zentrale nicht hinnehmbaren Vertretung einer zweiten Kirche in Deutschland nur unter dem Status „Experte“ eingeladen. Nachdem Hitler das Reichspräsidenten- und Reichskanzleramt in sich vereinigt hatte, war Bonhoeffer als einziger Vertreter der Bekennenden Kirche „[v]or die Grenze zwischen theologischem und politischem Engagement der Kirche“⁷⁴¹ im Kirchenkampf und speziell in der Judenfrage gestellt:

„In erster Linie (a) strebte Bonhoeffer in Fanö eine ökumenische Stellungnahme zum Kirchenkampf in Deutschland, also Barmen auf internationaler Ebene an. An zweiter Stelle (b) sollte gemäß der Ziele des 1914 in Konstanz gegründeten Weltbundes und angesichts der gefährlichen politischen Lage ein 'Beitrag der christlichen Kirchen zum internationalen Frieden' gegeben werden, denn allein auf dem Boden der christlichen Kirchen kann 'zu diesem Thema sachlich, d.h. neutral, verantwortlich gesprochen werden'“⁷⁴².

⁷³⁹ Vgl. Schmitthenner (1999), 45.

⁷⁴⁰ Duchrow (1986), 123.

⁷⁴¹ Mayer (1988), 77.

⁷⁴² Mayer (1988), 80f.

Nach Mayer wurde die Frage des Friedens von Bonhoeffer radikalisiert und theologisch erfasst. Es sei ihm vor allem um das gemeinsame Bekenntnis zu Christus als Basis für ein ökumenisches Zeugnis zum Frieden gegangen: „Das heißt: Für Bonhoeffer steht in Fanö die Bekenntnisfrage im Mittelpunkt. Die *Friedensfrage ist ihm Teil und Exponent der Bekenntnisfrage, nicht umgekehrt*, wie es heute oft erscheint!“⁷⁴³. Insofern wurde Mayer zufolge die Intention Bonhoeffers invertiert, da „[n]icht die äußerliche Vollständigkeit, sondern die geistliche Vollmacht entscheidet! Das Konzil spricht nicht zuerst zur Welt, sondern zu den Christen“⁷⁴⁴.

Bonhoeffer selbst sagte jedoch in seiner Friedenspredigt:

*„Nur das eine große ökumenische Konzil der heiligen Kirche Christi aus aller Welt kann es so sagen, daß die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muß und daß die Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt [...] Wir wollen reden zu dieser Welt, kein halbes, sondern ein ganzes Wort, ein christliches Wort“*⁷⁴⁵.

Dieser Aussage ist zu entnehmen, dass Bonhoeffer sehr wohl vom Konzil erwartete, dass es seine Stimme erhebt und zur Welt spricht. Demnach ist der Adressat die ganze Welt und nicht nur die Christenheit. Bonhoeffer drängte in Fanö geradezu darauf, dass man das Theologisieren überwindet und den Glauben in der Tat erweist.⁷⁴⁶

Mayer fährt fort und bezweifelt, dass der Frieden für Bonhoeffer eine Bekenntnisfrage ist, auch wenn beide in einem unbestreitbaren Zusammenhang stehen:

*„Der Hinweis darauf ist eine theologische Selbstverständlichkeit. Entscheidend ist jedoch die Frage, wie sie zusammengehören, in welcher Weise sie aufeinander bezogen sind. In der heutigen Diskussion wird mit der genannten Formel die Bekenntnisfrage als Funktion der Friedensfrage beschrieben. Bonhoeffer hingegen hat die Friedensfrage vom Bekenntnis des Glaubens abhängig gemacht“*⁷⁴⁷.

⁷⁴³ Mayer (1988), 85.

⁷⁴⁴ Mayer (1988), 87.

⁷⁴⁵ Bonhoeffer (1986), 23f.

⁷⁴⁶ Siehe Metaxas (2011), 295.

⁷⁴⁷ Mayer (1988), 87.

Nach diesem Verständnis von Bonhoeffers Absicht bildete „die Friedensfrage den Zugang zur Bekenntnisfrage“⁷⁴⁸. Demgemäß musste den Mächten des Todes mit „Gebet und Fasten“⁷⁴⁹ widerstanden werden. Im Anschluss an diese Beobachtungen kritisiert Mayer die theologische Gangart Vancouvers in ihren Grundfesten, wenn er schreibt:

*„Die Überzeugung hingegen, daß man über das Handeln das vereinen könne, was in der Lehre getrennt ist, bildet eine ökumenische Illusion! Beim Handeln entscheidet zuletzt das Motiv! Über Aktionsgemeinschaft läßt sich Wesensgemeinschaft nicht erringen“*⁷⁵⁰.

Nach Mayer sei es daher sowohl falsch ein Lehrbekenntnis für politische Zwecke zu missbrauchen als auch politische Äußerungen der Kirche zu vermeiden:⁷⁵¹

*„Die konservative Angst vor politischen Äußerungen eines Friedenskonzils ist ebenso wenig angebracht wie die Erwartung kirchlicher Polit-Gruppen, sich ihre Meinung durch ein Konzil theologisch sanktionieren zu lassen. Es geht heute um das gemeinsame Wagnis eines neuen Situationsbekenntnisses unter der Voraussetzung des Grundbekenntnisses zu Jesus Christus und der reformatorischen Lehrbekenntnisse“*⁷⁵².

Die Argumentationsweise von Mayer impliziert durch die Priorisierung der Bekenntnisfrage zu Christus vor der Friedensfrage die Trennung von vertikalem und horizontalem Heilsverständnis, während die Bekenntnisfrage als Funktion der Friedensfrage diese Dimensionen verbunden sieht. Bonhoeffer selbst sah den Weg zum Frieden als einen genuinen Gehorsamsausdruck des Glaubens:

„Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit. Denn Friede muß gewagt werden, ist das eine große Wagnis, und läßt sich nie und nimmer sichern. Friede ist das Gegenteil von Sicherung. Sicherheiten fordern heißt Mißtrauen haben, und dieses Mißtrauen gebiert wiederum Krieg. Sicherheiten suchen heißt sich selber schützen wollen. Friede heißt sich gänzlich ausliefern dem Gebot Gottes, keine Sicherung wollen, sondern in Glaube und Gehorsam dem allmächtigen Gott die Geschichte der Völker in die Hand legen und nicht

⁷⁴⁸ Mayer (1988), 88.

⁷⁴⁹ Mayer (1988), 88.

⁷⁵⁰ Mayer (1988), 88.

⁷⁵¹ Siehe Mayer (1988), 88.

⁷⁵² Mayer (1988), 89.

*selbstsüchtig über sie verfügen wollen. Kämpfe werden nicht mit Waffen gewonnen, sondern mit Gott. Sie werden auch dort noch gewonnen, wo der Weg ans Kreuz führt*⁷⁵³.

Der Verfasser teilt die Auffassung, dass ein Situationsbekenntnis nur als Derivat „des Grundbekenntnisses zu Jesus Christus und der reformatorischen Lehrbekenntnisse“ zu erlangen ist. Diese jedoch voraussetzend kann das Situationsbekenntnis einen Mißbrauch des Grund- und Lehrbekenntnisses anzeigen. Ist dies der Fall, wie es im Nationalsozialismus zutraf, so hat das Situationsbekenntnis den Charakter eines Grundbekenntnisses.

Die Sanktionierung politischer Ziele durch ein Konzil impliziert ebenfalls die Trennung von Glauben und Politik, so als ob die „kirchliche[n] Polit-Gruppen“ nur unter dem christlichen Deckmantel operierten, wobei sie ihre eigentliche politische Agenda verfolgten. Für den Verfasser sind die einzelnen Motive damaliger Akteure nicht nachvollziehbar, jedoch meint er, dass es zumindest im Rahmen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie um eine authentische christliche Bewegung handelt, bei welcher das politische Handeln nicht zu trennen ist von dem christlichen Glauben. Es ist dem Verfasser ein Anliegen darauf hinzuweisen, dass die befreiungstheologische Tradition ihre Arbeit im Dialog mit der Bibel verrichtet, die kontextuellen Gegebenheiten aber je verschieden sind zu denen der westlichen Welt. Aus befreiungstheologischer Sicht würde man demnach ein Bekenntnis in der Wirtschaftsfrage nicht als ein Kriterium des echten Glaubens neben dem Kreuz verstehen, sondern als einen genuinen Ausdruck desselben.

4.1 Zusammenfassung

Nairobis sozialetisches Leitbild der gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft (JPSS) wurde in Vancouver um den ekklesiologischen Bedeutungswandel erweitert, der sich in Löwen 1971 hinsichtlich der Funktion der Kirche für das Überleben der Menschheit vollzogen hatte. Mit Vancouver war es demnach zu einer reflektorischen Synthese zwischen „Life and Work“ und „Faith and Order“ gekommen, bei welcher sozialetische und ekklesiologische Momente in einer

⁷⁵³ Metaxas (2011), 296.

bisher nicht vorhandenen Dichte vereint wurden. Man könnte auch sagen, dass die Entdeckung der doppelten Heilsdimension, wie sie in Bangkok geschehen war, nun zur vollen kirchlichen Geltung gelangte – zumindest auf ökumenischer Ebene und zumindest zu dieser Zeit.

Die Identifizierung Gottes mit den Armen in Christus, welches durch die Ausarbeitung des doppelten Heilsverständnisses in Bangkok vorbereitet worden war, hatte zur Reflexion über die Identifizierung der Kirche mit den Armen angestoßen und damit eine Begegnung von Ekklesiologie und Sozialethik eingeleitet, welche sich in der „eucharistischen Vision“ vollzog. In der Beziehung des Christus der Eucharistie, der auch als der Christus der Armen gelten musste, wurden nun das Heil in Kirche und Welt aufeinander bezogen:

„Frieden und Gerechtigkeit auf der einen Seite, Taufe, Eucharistie und Amt auf der anderen haben unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Sie gehören zusammen. In der Tat ist der Aspekt der christlichen Einheit, der für uns hier in Vancouver am meisten in den Vordergrund gerückt ist, die eucharistische Gesamtschau. Christus – das Leben der Welt – eint Himmel und Erde, Gott und Welt, Geistliches und Weltliches. Sein Leib und Blut, die uns in den Elementen Brot und Wein gegeben werden, vereinigen Liturgie und Diakonie, Verkündigung und heilendes Amt. [...] So schließt unsere eucharistische Vorstellung die ganze Wirklichkeit des christlichen Gottesdienstes, Lebens und Zeugnisses ein und vermag – wenn wir sie in Wahrheit gefunden haben – ein neues Licht auf die christliche Einheit in der Fülle seiner reichen Vielfalt zu werfen.“⁷⁵⁴

Abgegrenzt wurde die Ethik der eucharistischen Vision von unethischen ökonomischen, wissenschaftlichen und technischen Praktiken, welche als Verstoß gegen das Erste Gebot ausgewiesen wurden. Den „Götzen des Todes“ machte man in der von transnationalen Konzernen beherrschten Wirtschaftsordnung aus, der die Wirtschaftssysteme des Südens dominiere und sich gegen Christus selbst verschworen habe. Da hierbei u.a. fundamentalistische Sekten und Kirchen involviert seien und dies als christlich legitimierten, sah man den Glauben und das Wesen der Kirche selbst in Frage gestellt. Dagegenwirken wollte man über die Ausbildung von Netzwerken und

⁷⁵⁴ Müller-Römheld (1983), 71.

die Integration einer Spiritualität des Widerstandes, die sowohl Gerechtigkeit und Menschenwürde als auch andere kulturelle, religiöse und ideologische Werte bejahte. Hieran zeigte sich, dass die Frage nach dem dogmatischen „Was des Gesetzes“ und dem ethischen „Wie des Lesens“ im Christus der Eucharistie und im Christus der Armen ihre Verbindung fand. Aber, und dies war von immenser Bedeutung, da wo der Ethik des Christus der Armen nicht mehr entsprochen wurde, sah man die Verbindung zum Christus der Eucharistie in Frage gestellt. Der konziliare Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung ist folglich ein Bekenntnisprozess bei dem die Begegnung von Ekklesiologie und Sozialethik zur Verbindung derselben wird und bei dem diese Verbindung zumindest von bekennender Qualität ist. Hierin liegt ihr transformatives Potential: Wenn sich die Kirche zu einer bestimmten Sozialgestalt kirchlichen Seins bekennt, dann muss sie auch auf die Transformation der Strukturen der Weltwirtschaft hinarbeiten, solange bis diese dem kirchlichen Sein entsprechen.⁷⁵⁵ Damit ist die Thematik der Weltwirtschaft ein Thema des Glaubens selbst oder anders gesagt: Tätiger Glaube zeigt sich als Engagment innerhalb dieser gegenseitigen Verpflichtung des konziliaren Prozesses.

Maßgeblich hatte zu Vancouvers „Erfolg“ der interkulturelle Austausch der Teambesuche beigetragen. Diese Erfahrung ist in Deutschland gegenwärtig von immenser Bedeutung, da der interkulturelle Austausch durch viele Schutzsuchende mehr und mehr zur Alltagserfahrung avanciert.

⁷⁵⁵ Dies da die kirchliche Sozialgestalt nicht ohne die Strukturen existiert.

5. Das Ringen um die Einheit im konziliaren Prozess: Glion 1986 - Bossey 1993

5.1 Glion 1986: Ein ekklesiologischer Rahmenplan

In Glion 1986 fand die erste Konsultation zu JPIC statt. Dabei wurde klar, dass die Themen des konziliaren Prozesses Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung nicht nur aufeinander zu beziehen, sondern unzertrennbar waren. Besonders hervorgehoben wurde die Verbindung von Frieden und Gerechtigkeit als Ausdruck der Ganzheit und Einheit des Gottesvolkes, eine Verbindung, die man imperativisch auffasste.⁷⁵⁶ Schmitthenner kommentierte:

„Linked to that prominent ecclesiological dimension is the demand for new forms of unity. There is a recognition that, at certain points of the struggle, the very being (not only the actions) of the church is at stake. That means the church, in faithfulness to the Gospel, is compelled to render its witness by suffering with the people, irrespective of its political effectiveness. The new framework implies that justice, peace and integrity of creation biblically, are notions intimately linked to the idea of covenant; justice: the behavior and action that is faithful to the community of covenant; peace: shalom, the order of relationships under the covenant; integrity of creation: the state of creation as subject, as partner in its own right within God's covenant”⁷⁵⁷.

Die Gefährdung des kirchlichen Seins erforderte die Ausschöpfung aller Möglichkeiten, um die gemeinsame Solidarisierung im Kampf mit den Leidenden zu erreichen. Dazu sammelte und unterbreitete die Glion Konsultation verschiedene Zugänge zur Teilnahme am konziliaren Prozess: Es wurden unterschiedliche ekklesiologische Konzepte aufgegriffen, an welche die einzelnen Traditionen anknüpfen sollten. Hierzu zählten die eucharistische Vision, die Liturgie nach der Liturgie, die bekennende Kirche, das Konzept der Jüngerschaft, die prophetische Kirche, die Kirche der Armen und das Koinonia-Konzept.⁷⁵⁸ Damit versuchte man - aufgrund der fehlenden Autorität der Stellungnahmen des ÖRK - bei den Mitgliedskirchen des ÖRK selbst anzusetzen. Die prägnantesten Anschauungen der kirchlichen Strömungen stellte man im Rahmenplan

⁷⁵⁶ Siehe Schmitthenner (1999), 46f.

⁷⁵⁷ Schmitthenner (1999), 47.

⁷⁵⁸ Vgl. Schmitthenner (1999), 48.

von Glion zusammen und bejahte damit ausdrücklich die ekklesiologischen Traditionen der Mitgliedskirchen.⁷⁵⁹

Bedauerlicherweise wurde der Rahmenplan aber nie offiziell vom ÖRK publiziert. Dazu trug eventuell die Hoffnung auf eine mögliche Teilnahme der röm.-kath. Kirche in Seoul bei, an deren Erwartungshaltung man sich orientierte und der mögliche Unwille des Generalsekretärs Emilio Castro zur ekklesiologischen Ausarbeitung von JPIC. Des Weiteren gab es häufige Veränderungen im Personalstab sowie eine mangelnde Kooperation mit der Abteilung „Glaube und Kirchenverfassung“.⁷⁶⁰ Stattdessen beschloss man in Genf 1986, eine Art sozial-ethischen Katechismus zur Vorbereitung auf die Weltversammlung in Seoul zu erstellen. Der konziliare Prozess sollte so in den verschiedenen Kontexten etabliert werden.⁷⁶¹ In Konferenzen, Konsultationen und regionalen Foren mühte man sich angesichts des eigenen Kontextes und der eigenen Tradition, dem konziliaren Prozess beizutreten.⁷⁶²

Interessanterweise wurde der Rahmenplan von Glion zwar nie vom ÖRK veröffentlicht, jedoch kann retrospektiv geurteilt werden, dass die prinzipielle Idee in anderer Form eine Wiederaufnahme fand. Hatte man einst vorgeschlagen, dass der stärkste Ausdruck der christlichen Traditionen zum Engagement im konziliaren Prozess eingebracht werden sollte, so wurden spätestens ab der Jahrtausendwende die stärksten Ausdrücke der Weltreligionen aufgenommen, um gegen das ungerechte Weltwirtschaftssystem vorzugehen.⁷⁶³

5.2 AGEM 1987: Das internationale Finanzsystem

Im Jahre 1987 publizierte der kirchliche Entwicklungsdienst der Evangelischen Kirche in Deutschland eine kritische Stellungnahme zum internationalen Finanzsystem im Auftrag von CCPD. Der Bericht stellte die Ergebnisse einer Tagung von AGEM

⁷⁵⁹ Vgl. Tsompanides (1999), 99.

⁷⁶⁰ Zu den Hintergründen siehe Tsompanides (1999), 102ff.

⁷⁶¹ Vgl. Schmitthenner (1999), 48f.

⁷⁶² Siehe Schmitthenner (1999), 50-58: Hier findet sich eine kurze Darstellung zum konziliaren Prozess in den verschiedenen Kontexten (Afrika, Asien, Pazifik, Australien und Neuseeland, Lateinamerika, Nordamerika und Europa).

⁷⁶³ Ein Zeugnis dieser interreligiösen und zivilgesellschaftlichen Kooperation bietet das Colloquium 2000, siehe Duchrow (2000). Aufnahme fand das Colloquium auch in das ÖRK AGAPE-Dokument. In derselben Linie stehend stellte Seoul 1990 heraus, dass der ÖRK mit dem konziliaren Prozess eine interreligiöse und zivilgesellschaftliche Kooperation intendierte.

zusammen und bot eine tiefgründige Auseinandersetzung mit dem Finanzsystem. Kapitel 1 stellte die ökumenischen Werte den Werten des Systems gegenüber. Kapitel 2 zeichnete die historischen Entwicklungen v.a. seit den Bretton-Woods-Institutionen bis 1987 nach. In Kapitel 3 wurden die reziproken Beziehungen zwischen Geldwesen, Finanzsystem und Realsektor beschrieben, spezifischere Probleme nannte man in Kapitel 4. Die ausleitenden Kapitel 5 und 6 unterbreiteten Vorschläge zur Reform und reflektierten den Zusammenhang von Kirche und Finanzsystem.⁷⁶⁴

Bereits im Prolog wurde die Basis der Reflexion über die Weltwirtschaft unterbreitet: „Das Heil ist unlöslich mit der Geschichte und der materiellen Wirklichkeit verknüpft“⁷⁶⁵. Daher, so stellte man in Kapitel 1 fest, habe die Ökumene die Pflicht, „die heute in der Welt wirksamen wirtschaftlichen Prozesse im Licht des Evangeliums zu beurteilen“⁷⁶⁶. Im Zentrum stand die Subjektwerdung des Menschen im Wirtschaftsgeschehen; er solle seine passive Rolle als Objekt durch aktive Partizipation im Prozess der Entwicklung überwinden.⁷⁶⁷ Objekt würden die Menschen insbesondere durch die Strukturanpassungsprogramme im Zuge der Schuldenkrise. Auf nationaler Ebene seien Interdependenzen daher nur möglich, wenn die unterschiedlichen Interessen Berücksichtigung fänden, was wiederum „Gleichheit, Eigenständigkeit und internationale Solidarität“⁷⁶⁸ voraussetze. Wichtige Aspekte seien zudem demokratische Strukturen und Teilhabe. Letztere bedeute „Ausstattung der Armen mit Macht“⁷⁶⁹, konkret: Zugang zu Land, Wissen, Arbeitsmarkt, Gesundheitssystem etc. In diesem Sinne sei „[d]ie wichtigste Einzelmaßnahme, welche die Regierungen ergreifen können, [...] die Beendigung der Unterdrückung“⁷⁷⁰ oder gar Anleitung zur Autonomie. Die eigentliche Kritik am Finanzsystem war, dass es weder Gleichheit, noch Gerechtigkeit, noch Überlebensfähigkeit gefördert habe.⁷⁷¹ In Kapitel 2 verfolgte man diese historische Fehlentwicklung bis auf die Kreditnahme vieler Entwicklungsländer im 19. Jahrhundert zurück, welche dies aus Modernisierungsgründen getan hatten. Mit der Etablierung des

⁷⁶⁴ Vgl. Inhaltsverzeichnis Green (1987).

⁷⁶⁵ Green (1987), 14.

⁷⁶⁶ Green (1987), 31.

⁷⁶⁷ Siehe Green (1987), 32.

⁷⁶⁸ Green (1987), 33.

⁷⁶⁹ Green (1987), 36.

⁷⁷⁰ Green (1987), 37.

⁷⁷¹ Siehe Green (1987), 37.

Bretton-Woods-Systems durch die alliierten Mächte 1944 wurden drei internationale Institutionen ins Leben gerufen, „um einen institutionellen Rahmen für die Sicherung von Wirtschaftswachstum und –stabilität auf internationaler Ebene“⁷⁷² darzustellen. Dabei handelte es sich um das Allgemeine Zoll- und Handelsabkommen (GATT = General Agreement on Tariffs and Trade) zur Expansion des Welthandels, um den Internationalen Währungsfond (IWF bzw. IMF = International Monetary Fund) zur Etablierung stabiler Wechselkurse und zur Vergabe von an Bedingungen geknüpften Krediten und um die Weltbank bzw. die Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung, welche Regierungen Kredite für langwierige Investitionen anbot. Nachdem sich das Volumen der Weltwirtschaft verdreifacht hatte, erwiesen sich die Bretton-Woods-Institutionen nicht mehr als angemessen. Dies lag vor allem an der System inhärenten Paradoxie „fester Wechselkurse und angemessener internationaler Liquidität für kontinuierliche Handelsexpansion“⁷⁷³. Die Expansion des Welthandels überschritt bald die vorhandene Menge an Gold und wurde daher durch den Dollar als Reservewährung gedeckt, was aber zugleich dazu führte, dass „ständige Defizite in der außenwirtschaftlichen Grundbilanz der Vereinigten Staaten“⁷⁷⁴ Einzug hielten. Ende der sechziger Jahre kam es mit der Bekämpfung der Armut in den USA und dem Vietnamkrieg zu einem „Leistungsbilanzdefizit“⁷⁷⁵ und einer globalen „Liquiditätsschwemme“⁷⁷⁶, sodass die Konvertierbarkeit von Dollar in Gold aufgelöst wurde. Nach gescheiterten Reformversuchen und dem rapiden Anstieg der Energiepreise verstärkte sich der in den 60er Jahren wiederaufkommende Protektionismus seitens der Industrienationen, in dessen Folge es zu Exporteinbußen und Zahlungsrückständen von Seiten der Entwicklungsländer kam. Der Anstieg der Realzinsen verschärfte die Schuldenkrise zusätzlich,⁷⁷⁷ weshalb sich die Krise für viele Entwicklungsländer weiter zuspitzte.⁷⁷⁸

In Kapitel 2 wurden ferner die Hauptakteure des Finanzsystems ausgemacht: „Die Beschlussfassungskompetenz im internationalen Finanzsystem konzentriert sich in der

⁷⁷² Green (1987), 42.

⁷⁷³ Green (1987), 44.

⁷⁷⁴ Green (1987), 45.

⁷⁷⁵ Green (1987), 45.

⁷⁷⁶ Green (1987), 45.

⁷⁷⁷ Green (1987), 45f.

⁷⁷⁸ Zu den regionalen Auswirkungen siehe Green (1987), 55-73.

Hand von drei Typen von Akteuren: 1. Privatinstitutionen, insbesondere großen transnationalen Banken; 2. Nationalen Regierungen von entwickelten, Entwicklungs- und zentralen Planwirtschaften; und 3. Internationalen Finanzinstitutionen, besonders der Weltbank, dem IWF und den regionalen Entwicklungsbanken“⁷⁷⁹. Des Weiteren wurde eine vierte Gruppe genannt, nämlich die Menschen der Länder, welche zwar die Konsequenzen der Beschlüsse zu tragen hätten, jedoch kaum Einfluss auf die Entscheidungsprozesse nehmen könnten.

Kapitel 3 führte die Finanzkrise vieler Entwicklungsländer „zunächst auf das chronische Ungleichgewicht ihrer Zahlungsbilanzen zurück“⁷⁸⁰. Als äußere Ursachen wurden dazu die Verschlechterung der Bedingungen im Export durch Protektionismus und technologisch geschaffenen Substitute genannt; innere Ursachen seien zum Beispiel die falsche Ausrichtung in den Exportprodukten sowie Korruption. Auch strukturelle Probleme im Industrialisierungsprozess seien zu berücksichtigen.⁷⁸¹ Von außerordentlicher Wichtigkeit sei das „Wachstum der Realproduktion“⁷⁸². Gleichfalls reiche dies jedoch nicht aus:

„Langfristig wird das Produktionswachstum von erhöhten Investitionen in die Infrastruktur und unmittelbar produktive Wirtschaftsgüter in Landwirtschaft und Industrie kommen; von Menschen mit besserer Bildung, Ausbildung und Gesundheit; und von der Entwicklung und effektiven Einführung von neuen und angepassten Technologien und Institutionen. Außerdem sollte langfristig bei einer entsprechenden Politik das Produktionswachstum mit der schnellen Schaffung von Beschäftigungsmöglichkeiten außerhalb des Agrarsektors und der Erzielung einer tragbaren Zahlungsbilanzsituation vereinbar sein“⁷⁸³.

Auch die nationale Leistung gelte es zu betonen und die Schuld nicht allein auf die Institutionen zu schieben. Unter anderem beträfe dies die „Produktions- und Produktivitätssteigerung“⁷⁸⁴, „[d]ie Fähigkeit, Schulden zu bedienen“⁷⁸⁵, und die

⁷⁷⁹ Green (1987), 48.

⁷⁸⁰ Green (1987), 74.

⁷⁸¹ Green (1987), 74-76.

⁷⁸² Green (1987), 81.

⁷⁸³ Green (1987), 81.

⁷⁸⁴ Green (1987), 85.

⁷⁸⁵ Green (1987), 86.

„Verminderung von Anfälligkeit, mehr Zugang zu grundlegenden Dienstleistungen, Teilhabe der Armen an Produktion und Macht“⁷⁸⁶.

In Kapitel 4 wurden spezifische Probleme angesprochen wie die Genese von Strukturanpassungsprogrammen. Dabei machte man eine wichtige Beobachtung: „Letztlich beruhen viele Beschlüsse und Entscheidungen darüber, wie, in welchem zeitlichen Rahmen und mit welcher Gewichtung von Instrumenten und Zielen die Anpassung erfolgen soll, auf Werturteilen“⁷⁸⁷. An späterer Stelle folgerte man daraus:

„Eine Verpflichtung den Armen gegenüber kann man gewöhnlich nicht wirksam zum Ausdruck bringen, indem man sich der Anpassung widersetzt, sondern nur dadurch, daß man auf Wahlmöglichkeiten in Bezug auf Anpassungsmaßnahmen hinweist und insbesondere auf die Alternativentscheidungen darüber, wer leidtragender und wer Nutznießer sein soll. Die Antworten hierauf vom Standpunkt einer Verpflichtung, die letztlich aus einem Wertsystem und einer Ideologie erwächst, unterscheiden sich von jenen, die auf Produktionsmaximieren als alles beherrschenden Selbstzweck, auf die Maximierung der nationalen militärischen Kapazität oder die Stabilisierung und Erweiterung der Macht und der Vorrechte der zur Zeit herrschenden Elite abzielen“⁷⁸⁸.

Ein weiteres zentrales und spezifisches Problem sei der drastische Schuldenanstieg durch den Anstieg der US-Zinsen. Beschleunigt würde die Schuldenkrise durch Leistungsbilanzdefizite, welche sich über einen längeren Zeitraum erstrecken. Neben den Zinszahlungen tragen dazu vor allem das Importübergewicht im Vergleich zum Export bei.⁷⁸⁹ Die Regulation der Handelsbedingungen durch das GATT habe nicht für eine „gleichberechtigte Behandlung der Entwicklungsländer gesorgt“⁷⁹⁰: Erstens konnten die Entwicklungsländer aufgrund ihrer schwachen Verhandlungsposition keine Zollermäßigungen für ihre zentralen Exportprodukte erreichen; zweitens habe man eine Sicherheitsbestimmung des GATT missbräuchlich zur Protektion der Industrieländer

⁷⁸⁶ Green (1987), 86.

⁷⁸⁷ Green (1987), 96.

⁷⁸⁸ Green (1987), 96.

⁷⁸⁹ Siehe Green (1987), 102f.

⁷⁹⁰ Green (1987), 105.

gegen Dritt-Welt-Exporte angewandt; drittens habe der Protektionismus seit den 50er Jahren im Textilsektor zu einem „Netz von nicht-zollmäßigen Handelsbeschränkungen“⁷⁹¹ geführt, der sich weiter ausbaute und „[v]iertens wurde GATT nie voll auf Agrarprodukte angewandt“⁷⁹², was zu protektionistischen Maßnahmen besonders seitens der EG geführt habe. Angesichts dieser Lage müssten die Entwicklungsländer vermehrt auf die „Mobilisierung heimischer Ressourcen“⁷⁹³ setzen, ohne dies als „Autarkie“⁷⁹⁴ misszuverstehen.

Die Wege zur Reform des internationalen Finanzsystems wie sie in Kapitel 5 behandelt wurden, zielten auf die dem System zugrunde gelegten Werte. Besonders der Wachstumsgedanke, ohne Rücksichtnahme auf eine gerechte Wohlstandsverteilung, wurde durch vier Prinzipien herausgefordert: Mit dem ersten Prinzip Universalität forderte man eine Miteinbeziehung aller Länder in das internationale Finanzsystem; Prinzip zwei votierte für eine ausgewogene und gleichberechtigte Stimmenverteilung in den Finanzinstitutionen, welche sich an der Einwohnerzahl eines Landes, nicht an seiner wirtschaftlichen Stärke orientieren sollte; das dritte Prinzip zielte auf Verantwortlichkeit und Rechenschaftspflicht der Finanzinstitutionen gegenüber der Öffentlichkeit ab und das vierte Prinzip verlangte eine angemessene Entlohnung für die Arbeitsleistung und stellte sich so gegen eine Begünstigung Reicher.⁷⁹⁵ Man unterschied dabei drei Kategorien, in denen sich die Reformen vollzogen:

„solche, die auf Änderungen in den Geschäftsprinzipien gegründet sind, welche für das internationale Finanzsystem und die Finanzbeziehungen zwischen den Staaten gelten; solche, deren Durchsetzung allgemein von veränderten wirtschaftlichen Machtgleichgewichten abhängt, welche zu parallelen Verschiebungen innerhalb der oder in Bezug auf die Finanzinstitutionen führen, und solchen, die einen weniger drastischen Wandel von Einstellungen, Sichtweisen und Machtkonstellationen erfordern und sich – so sollte man meinen

⁷⁹¹ Green (1987), 106.

⁷⁹² Green (1987), 106.

⁷⁹³ Dazu siehe Green (1987), 107-109.

⁷⁹⁴ Green (1987), 109.

⁷⁹⁵ Vgl. Green (1987), 110-112.

– *entweder ganz ohne oder als erster Schritt zu einer radikaleren Umgestaltung des Systems erreichen ließen*“⁷⁹⁶.

Der Ökumene empfahl man, sich auf die erste Reformkategorie zu beziehen. Reformen am Finanzsystem seien jedoch, aufgrund der wechselseitigen Beziehung, nicht von Reformen im Welthandelssystem zu trennen.⁷⁹⁷ Dies adressiere das GATT-System, welches sich seit den 70er Jahren „in einem Prozeß der Auflösung und – so könnte man sagen – der Pervertierung“⁷⁹⁸ befinde. Es gehe dabei um die Neubekräftigung der „Prinzipien der Nichtdiskriminierung, des Multilateralismus und der Transparenz“⁷⁹⁹. Weitere Reformmaßnahmen beträfen die „Verfügbarkeit von langfristigen zinsvergünstigten Finanzmitteln“⁸⁰⁰, die „Wechselkursstabilität und Reservewährung“⁸⁰¹ (Sonderziehungsrecht) sowie die „Beschlußfassung in internationalen Finanzforen“⁸⁰² (demokratischer Zugang für alle Beteiligten). Zuletzt sei es notwendig, eine „Umstrukturierung der großen Finanzinstitutionen“⁸⁰³ anzustreben, für welche zwei grundlegende Prinzipien zu gelten hätten:

„a) Internationale Verantwortung für alle Menschen der Erde, was auf globaler Ebene dem jetzt anerkannten Prinzip der Verantwortlichkeit der nationalen Regierung für das Wohl aller ihrer Bürger entspricht. b) Universalität bei der Suche nach und Finanzierung von Lösungen. Dies bedeutet, daß die Spaltung zwischen kapitalistischem 'Westen' und sozialistischem 'Osten' sich in zunehmendem Maße schädlich auf das unbedingt erforderliche gemeinsame Vorgehen bei der Findung und Verwirklichung von politischen und wirtschaftlichen Lösungen für die Probleme der Welt auswirkt“⁸⁰⁴.

Die nationalstaatliche Souveränität wurde damit herausgefordert und die „Notwendigkeit einer 'internationalen moralischen ethischen Ordnung' als normsetzende Instanz und Beurteilungsgrundlage für das Verhalten in der

⁷⁹⁶ Green (1987), 112.

⁷⁹⁷ Siehe Green (1987), 112-114.

⁷⁹⁸ Green (1987), 114.

⁷⁹⁹ Green (1987), 115.

⁸⁰⁰ Green (1987), 117.

⁸⁰¹ Green (1987), 119.

⁸⁰² Green (1987), 121.

⁸⁰³ Green (1987), 124.

⁸⁰⁴ Green (1987), 124f.

internationalen Gemeinschaft“⁸⁰⁵ impliziert. Den zu dieser Zeit geltenden Entwicklungsansatz der Finanzinstitutionen nannte man falsch. So verwarf man die Vorstellung, dass freie Märkte notwendigerweise eine Grundbedingung für wirtschaftlichen Fortschritt darstellen würden und dass die entsprechend ausgerichteten Strukturanpassungsprogramme die einzigen Mittel zu Bekämpfung von Defiziten in der Zahlungsbilanz seien.⁸⁰⁶ Daher sei eine Reform des IWF erforderlich, bei welcher man die Führungsrolle der USA ablösen und die Beschlussfassung demokratisieren wollte. Zudem sprach man sich für eine universale Mitgliedschaft mit ethischem Codex, für das Lernen aus Fehlern der Vergangenheit, für eine Veränderung der Anpassungsbedingungen und für eine verantwortliche Haushalterschaft der nationalen Regierungen aus.⁸⁰⁷

Diese Art der Haushalterschaft, so fuhr man in Kapitel 6 fort, spiegele sich im Begriff *oikumene* wieder, welcher in seiner Urbedeutung die „Wirtschaftsführung“⁸⁰⁸ meine. In die Aufgaben der Kirche falle die Reflexion über und Kritik am Finanzsystem. Es sei zu beachten, dass man diesen Weg nicht alleine beschreite, sondern Verbündete in der katholischen Kirche und in der Zivilgesellschaft habe. Gefordert wurde eine kritische Selbstprüfung, da auch die Kirchen „nicht isoliert von wirtschaftlichen Transaktionen und Systemen“⁸⁰⁹ existieren (z.B. Bestände an Wertpapieren). Gesondert wurde die Haltung gegenüber dem damaligen Apartheidssystem in Südafrika thematisiert. Der ÖRK hatte den IWF wegen seiner Kredite an das Land wiederholt kritisiert. Das Fallbeispiel Südafrika zeige, dass es gelingen kann, Druck auf Banken und Institutionen auszuüben, wenngleich die Miteinbeziehung von Menschenrechtsfragen in das wirtschaftliche Kalkül einer langwierigen Basisarbeit bedürfe. Der Erfolg hänge auch davon ab, inwieweit man willens sei mit der Zivilgesellschaft zu kooperieren.⁸¹⁰

Der ÖRK habe mit der Ökumenischen Entwicklungsgenossenschaft (EDCS) und dem Ökumenischen Darlehensfonds (ECLOF) Transferalternativen geschaffen, welche der

⁸⁰⁵ Green (1987), 125.

⁸⁰⁶ Green (1987), 125.

⁸⁰⁷ Vgl. Green (1987), 126f.

⁸⁰⁸ Green (1987), 128.

⁸⁰⁹ Green (1987), 131.

⁸¹⁰ Vgl. Green (1987), 131-135.

Solidarität mit den Armen entsprächen. Kirchen konnten somit Aktien von der EDCS kaufen, welche den Gewinn für die Kreditverleihung für Entwicklungsprojekte nutzen würde. Im Unterschied zu der EDCS ist der ECLOF eine „karitative Einrichtung“⁸¹¹, welche mit gespendeten Geldern arbeitet. Da diese Hilfsdienste vergleichsweise klein seien gegenüber dem weltweiten Ausmaß des Elends, sei es die wesentliche Aufgabe der ChristInnen, „festzustellen, welche Prinzipien für die Umgestaltung oder Reform des internationalen Finanzsystems relevant sind und mit welchen Mitteln dieses Ziel zu erreichen ist“⁸¹². So stellte man am Ende des Dokuments, obzwar dies kontextuell zu formulieren sei, einige Richtlinien für einen breiteren Aktionsrahmen auf: Notwendig seien Sachkenntnis, Situationsanalyse, Selbstkritik, verantwortliche Haushalterschaft, Debattieren über die existierenden Werte in den Institutionen, die verständliche Vermittlung der wirtschaftlichen Sachverhalte, Kooperation mit der Zivilgesellschaft, Konkretisierung statt Abstraktion und ein langfristiges Engagement.

Mit der Analyse des internationalen Finanzsystems hatte AGEM ein sehr umfassendes Dokument vorgelegt, das die maßgebliche sozio-analytische Grundlage in der weiteren Diskussionsphase darstellte. Die Adressierung von Finanz- und Handelssystem, die Nennung der Hauptakteure des Finanzsystems, die Schuldenkrise und die Kritik an den Strukturanpassungsprogrammen sowie der Eingang der Werte in dieselben bildeten und bilden auch im 21. Jahrhundert die Grundlage der Kritik am Weltwirtschaftssystem. Umso konkreter sich die sozial-analytischen Ergebnisse zeigten, umso konkreter wurde klar, was es bedeutet sich an die Seite der Armen zu stellen. So wurde der Ökumene nahe gelegt, auf die Reform der wirtschaftlichen Rahmenordnung in der vorgeschlagenen Weise hinzuarbeiten: nämlich auf die Änderungen in den „Geschäftsprinzipien“, welche für das internationale Finanzsystem und die Finanzbeziehungen zwischen den Staaten gelten.

⁸¹¹ Green (1987), 138.

⁸¹² Green (1987), 138.

5.3 Basel 1989: Das Basler Ereignis: Ein Ruf zur Umkehr

Die kontinentale Konvokation in Basel 1989 stellte ein geschichtliches Novum dar: Seit dem großen Schisma zwischen Ost- und Westkirche im Jahre 1054 kamen erstmals alle christlichen Konfessionen Europas zusammen. Der Entschluss der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), gemeinsam zur europäisch ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ einzuladen, führte zur Steigerung der ursprünglich geplanten 200 Abgesandten auf 700 Delegierte. Wie in Vancouver zeigte sich eine viel größere Reaktion als dies im Vorfeld erwartet wurde und es ging davon – auch dies ist eine Parallel zu Vancouver – ein enormer Demokratisierungsprozess aus, der verkrustete Strukturen aufbrach.

Die KEK und CCEE hatten bereits 1988 ein Arbeitsdokument für die Versammlung veröffentlicht, auf welches etwa 600 Antworten aus fast allen europäischen Nationen ergingen. Auch der zweite Entwurf erhielt zahlreiche Verbesserungsvorschläge. Dieser Prozess machte sich bei der Verabschiedung des Enddokuments bemerkbar, welche mit einer 95,4%igen Bejahung weit über der benötigten Zwei-Drittel-Mehrheit lag. Dieses einzigartige Ereignis erfasste man auch im Schlussdokument, indem es lautete: „Es darf mit großer Sicherheit gesagt werden, dass dieses Dokument aus einem noch nie dagewesenen Konsultations- und Partizipationsprozess in den europäischen Kirchen erwachsen ist“⁸¹³.

Der Aufbau des Dokuments spricht eine deutliche Sprache, er „folgt den drei Schritten ‘Sehen, Urteilen, Handeln’“⁸¹⁴, was mit dem Schema katholischer Soziallehre („sehen, urteilen, handeln“⁸¹⁵) bzw. der Methode lateinamerikanischen Befreiungstheologie („Analyse der Wirklichkeit – theologische Reflexion – Perspektiven für die pastorale

⁸¹³ EKD (1989), 8. Vgl. ferner KEK (1989).

⁸¹⁴ EKD (1989), 10.

⁸¹⁵ Auszug aus den Praktischen Anregungen, 236 des vierten Teils der Enzyklika MATER ET MAGISTRA (1961) von Papst Johannes XXIII. Auch Nimi Wariboko greift diesen Ansatz auf, dazu vgl. Wariboko (2012), 107-129. Vgl. Ferner ders., Augustine (2014), 258: „The work is staged by a comprehensive introduction, which, together with the first chapter, systematically unfolds the essence of the ‘Pentecostal principle’ as the religious synthesis of Tillich’s ‘Protestant principle’ and the Catholic substance. Yet, in the occasionally overwhelming density of Wariboko’s prose and rigor of theological argument, the reader may grasp the breathtaking vastness of the Pentecostal principle as being nothing less than the very socio-transformative energy that drives the historical process forward toward an open-endedness of a perpetual renewal”.

Arbeit“⁸¹⁶) übereinstimmt. Im Dokument selbst erkannte man, dass die einzelnen Länder nicht im Stande waren die Probleme globaler Armut und Ungerechtigkeit beseitigen zu können, weshalb es einer neuen internationalen Ordnung bedürfe. Der technische Fortschritt, auf den man lange gehofft hatte, sei eben nicht nur segensreich, sondern gleichsam bedrohlich für die Zukunft. Die eigentliche Wurzel der Krise liege aber „in den Herzen der Menschen, in ihrer Einstellung und Mentalität“⁸¹⁷. Die optimistische Fehleinschätzung des Menschen hinsichtlich der Machbarkeit von Weltgestaltung und eine unmoralische Wachstumsideologie hätten den Glauben gefestigt, „daß die geschaffene Welt uns zur Ausbeutung und nicht zur Fürsorge und Pflege übergeben sei“⁸¹⁸. In der Umkehr zu Jesus Christus jedoch sei die ganzheitliche Bedeutung des Lebens erkennbar. In der Erklärung über den gemeinsamen Glauben wollte man mit dem vorherrschenden Paradigma brechen: „Damit muss die in den letzten Jahrhunderten vorherrschende Ethik neu durchdacht werden, die - im Gegensatz zur wahren Bedeutung des Wortes Gottes - der Menschheit gestattete, sich die Schöpfung für ihre eigenen Zwecke 'untertan' zu machen. Stattdessen sollten die Menschen Haushalter im Dienste Gottes und der Schöpfung sein“⁸¹⁹. Die ganze Konvokation war von diesem Geist der *metanoia* durchzogen. Als Teil Europas und des geschichtlichen Erbes erkannte man die eigene Schuld in Bereichen wie Kolonialismus und wirtschaftlicher Ausbeutung. Ein neues Europa sollte geboren werden.⁸²⁰

Hinsichtlich der Wirtschaft ließ man verlauten:

„Die gesamte Menschheit, aber vorrangig die Armen, Unterdrückten und Machtlosen, benötigen dringend eine neue Weltwirtschaftsordnung. Jede wirtschaftliche Entwicklung muß den Kriterien sozialer Verträglichkeit, internationaler Verträglichkeit, Verträglichkeit im Blick auf die Umwelt und im Blick auf zukünftige Generationen genügen. Diesen Kriterien sollten auch die Regeln der internationalen Handelsbeziehungen und die Erleichterung der Schuldenlast für die armen Länder unterworfen werden“⁸²¹.

⁸¹⁶ Boff (1977), 46.

⁸¹⁷ EKD (1989), 14.

⁸¹⁸ EKD (1989), 15.

⁸¹⁹ EKD (1989), 20.

⁸²⁰ Vgl. Schmitthenner (1999), 59.

⁸²¹ EKD (1989), 37f.

Unter „Erleichterung“ stellte man sich einen Schuldenerlass für die ärmsten Entwicklungsländer und eine Schuldenreduzierung für alle anderen Länder vor. Regierungen seien nicht nur fähig, Tilgungen und Umschuldungen vorzunehmen, sie sollten ebenso die internationalen Institutionen dabei unterstützen. Ebenso wichtig sei es, dass die Rahmenbedingungen auf eine Verhinderung von Neuverschuldung ausgerichtet seien, was konkret bedeute: „Verhinderung von Kapitalflucht, Überprüfung des internationalen Währungssystems, Veränderung der Politik des Internationalen Währungsfonds [IWF], Revision der Terms of Trade usw.“⁸²². Man rief die eigenen Kirchen auf, am „Kampf der Völker in Lateinamerika, Afrika und Asien für soziale Gerechtigkeit, Menschenwürde und Erhaltung ihrer Umwelt“⁸²³ zu partizipieren. Doch auch der Lebensstil der Einzelperson kam in den Blick und es sollte die eigene Mittäterschaft und Verantwortung bedacht werden.⁸²⁴ Dies konnte geschehen, da man davon überzeugt war, dass der „Heilige Geist die tiefste Quelle des Lebens, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung“⁸²⁵ sei. Überhaupt rückte der pneumatologische Aspekt auffällig in den Vordergrund, in dessen Sinne man den konziliaren Prozess hauptsächlich als ein „Werk des Heiligen Geistes“⁸²⁶ verstand.

Die erwähnte breite Zustimmung machte das Basler Dokument zu einem Meilenstein im Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit, was sich auch in der Aneignung als Grundlage weiteren kirchlichen Handelns durch die Protestantische Kirche Österreichs zeigte. Wirkungsgeschichtlich ist des Weiteren der Einfluss auf die friedliche Revolution in der DDR zu nennen sowie die Bildung von „Kairos Europa“.⁸²⁷ Kairos Europa wurde zu einer Dachorganisation für zahlreiche christliche Basisgruppen in ganz Europa: „In this way a powerful response was given to the Conciliar Process in Europe“⁸²⁸.

Trotz der Bemühungen die Kirchen im konziliaren Prozess in der Sache miteinander zu vernetzen, gestaltete sich der Prozess als recht mühsam: „One problem regarding the cooperation of churches is the asymmetry of learning processes and different priorities in the respective world regions regarding questions of justice, peace and integrity of

⁸²² EKD (1989), 38.

⁸²³ EKD (1989), 42.

⁸²⁴ Vgl. EKD (1989), 42.

⁸²⁵ EKD (1989), 50.

⁸²⁶ EKD (1989), 50.

⁸²⁷ Vgl. Schmitthenner (1999), 59f.

⁸²⁸ Schmitthenner (1999), 60.

creation.“⁸²⁹ So hatte sich der globale Norden vermehrt mit der Friedensthematik beschäftigt, während der globale Süden verstärkt das Thema der Gerechtigkeit aufgriff. Dies führte in den jeweiligen Bereichen zu einem Wissensvorsprung und einer gewissen Fremdheit gegenüber dem vom Anderen gewählten Zugang zum JPIC Prozess.⁸³⁰

Basels Stärke liegt darin, dass hier sowohl eine anthropologische als auch eine kulturelle Fundamentalkritik geübt wurde. Wenngleich das korrumpierte Herz und die *metanoia* von der verdrehten Werteordnung in den Blick kamen, so unterblieb die Ausformulierung dieses Zusammenhangs. Dadurch wurde es versäumt, den Gedankengang auszuführen, dass sich ChristInnen durch die Heiligung einer zunehmenden Ökonomisierung widersetzen können. In einer späteren Diskussionsphase konzentrierte man sich zu Recht weiterhin auf die desaströse ökonomische Werteordnung des Westens, blendete jedoch verstärkt die Sündhaftigkeit aller Menschen und jeder menschlichen Ordnung aus. Dies birgt die Gefahr einer weiteren optimistischen Fehleinschätzung des Menschen in sich.

5.4 Seoul 1990: Ethik ohne Ekklesiologie

Am 5.-12. März 1990 fand in Seoul die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung statt. Im Anschluss an die Weltversammlung sprach die deutsche Presse fast durchweg von einem Scheitern der Versammlung, da man sehr hohe Erwartungen an Seoul hatte.⁸³¹ Das Ziel des konziliaren Prozesses war es

„eine Antwort aus christlichem Glauben auf die Krise der Überlebensfähigkeit von Mensch und Natur in Gerechtigkeit gemeinsam als Kirchen und Christen zu geben und diese Antwort zusammen mit Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen praktisch werden zu lassen“⁸³².

In der Selbstreflexion des ÖRK sah man mit Seoul einerseits eine wichtige Etappe erreicht, andererseits gestand man sich ein, dass in dem Prozess des Sehens, Urteilens und Handelns, die Schritte des Sehens und Handelns zu unscharf blieben. Eine der größten Schwierigkeiten lag in der Vorbereitungsphase selbst. Aus dem nachfolgenden

⁸²⁹ Schmitthenner (1999), 60.

⁸³⁰ Vgl. Schmitthenner (1999), 60. Zu den Beiträgen der Kirchen zu JPIC siehe Schmitthenner (1999), 61ff.

⁸³¹ Siehe ÖRK (1990), 5. Bspw. hatten manche einen weiteren Schritt hinzu einem Friedenskonzils erwartet.

⁸³² ÖRK (1990), 4.

Zitat soll hervorgehen, wie sehr der organisatorische Rahmen und die in- bzw. externen Machtfaktoren im ÖRK eine Rolle spielten:

„Die Mitwirkung der römisch-katholischen Kirche ist eines der grössten Probleme der Vorbereitung gewesen. Die ursprüngliche Einladung an den Vatikan, Mitveranstalter der Versammlung zu sein, lehnte dieser aus ekklesiologischen Gründen ab. Aus dem gleichen Grund wurde die Hoffnung enttäuscht, dass die römisch-katholische Kirche mit 50 stimmberechtigten Delegierten nach Seoul kommen werde. 20 Beobachter wurden schliesslich als 'Experten' für Seoul benannt, von denen 18 kamen. Damit wurde das relativ unverbindlichste Modell der Zusammenarbeit gewählt und die Mitteilung an den ÖRK erfolgte erst am 18. November 1989. Dieses Hinhalten hat die Vorbereitungen für Seoul über lange Strecken gelähmt. Als Ergebnis der dadurch verursachten Zeitverzögerung konnten bestimmte inhaltliche und organisatorische Vorhaben sehr spät geklärt werden.

Das Defizit fehlender Klarheit wurde wiederum von Rom beklagt: Die Voraussetzungen der Zusammenarbeit seien nicht klar. Dieser Vorwurf ist aber zum grossen Teil ein Resultat des Hinhaltens. Wir erwarteten bis Mitte November 1989 eine stärkere Mitarbeit Roms und haben deswegen bestimmte Probleme mit ihnen gemeinsam lösen wollen. Zum Zeitpunkt der Entscheidung des Vatikans war aber der ökumenische Prozess so weit fortgeschritten, dass nicht von Rom benannte Katholiken ihr Interesse an der Mitwirkung in Seoul bekundeten“⁸³³.

Dieses Verhalten wies strategische Züge auf. Ebenso strategisch schien das bereits genannte Ausbleiben der Veröffentlichung des Rahmenplans von Glion durch den ÖRK zu sein.⁸³⁴ In Bezug auf die ekklesiologische Dimension des JPIC zog man sich „auf ältere Denkformen“⁸³⁵ zurück, „wonach die Frage der Einheit der Kirche ganz den klassischen theologischen Themen zuzuordnen ist, während die sozialetischen Fragen demgegenüber als bloße Folgeprobleme bzw. als nebensächlich gesehen werden“⁸³⁶. Verständlich wird daher die Herausbildung der zehn Grundüberzeugungen in Seoul als

⁸³³ ÖRK (1990), 6. Auch bei Tsompanides (1999), 103-105.

⁸³⁴ Tsompanides (1999), 102f.

⁸³⁵ Tsompanides (1999), 103.

⁸³⁶ Tsompanides (1999), 103.

ausschließlich „sozialethischer ökumenischer Katechismus“⁸³⁷. Sie umfassten eine Reihe von Bekräftigungen, welche die Themen Machtausübung, Parteinahme für die Armen, Gleichwertigkeit von Rassen und Völkern, Mann und Frau als Bild Gottes, Wahrheit als Grundlage einer Gemeinschaft freier Menschen, Friede, Schöpfung, Erde als Eigentum Gottes, Würde und das Engagement der jüngeren Generation sowie Menschenrechte aufnahmen.⁸³⁸ In der zweiten Grundüberzeugung bekräftigte man, dass „Gott auf der Seite der Armen“⁸³⁹ stehe. Ihre Armut sei oftmals „das Ergebnis einer bewußt darauf gerichteten Politik, Reichtum und Macht zu vergrößern“⁸⁴⁰, folglich sei es Blasphemie, von einer Entsprechung mit dem Gotteswillen auszugehen. Christus habe die Fülle des Lebens gebracht und die Mächte besiegt, daher höre man „[i]n den Schreien der Armen [...] die uns herausfordernde Stimme Gottes“⁸⁴¹. Es gelte zu erkennen, „daß die Bedürfnisse der ‚Geringsten‘ nur dadurch befriedigt werden können, wenn die Strukturen der Weltwirtschaft grundlegend verändert werden“⁸⁴². So könne die Schuldenkrise nur durch eine gerechte und globale Wirtschaftsordnung gelöst werden. Gottes Parteinahme für die Armen verpflichte die ChristInnen dazu, „Gottes Handeln im Kampf der Armen für die Befreiung [...] zu unterstützen“⁸⁴³:

*„Wir werden allen Kräften, politischen Maßnahmen und Institutionen widerstehen, die Armut verursachen und verlängern oder sie als unvermeidlich und unveränderlich hinnehmen. Wir verpflichten uns, solche Organisationen oder Bemühungen zu unterstützen, die für die Abschaffung von Ausbeutung und Unterdrückung arbeiten“.*⁸⁴⁴

In der Vorbereitung auf Seoul hatte man den Bundesschluss als Grundlage gewählt, wobei nicht eindeutig war, was damit genau gemeint war. Für das Unbehagen vieler Beteiligten sorgte darüber hinaus die im Vorbereitungsdokument genannte „Erneuerung“ des Bundes mit Gott.⁸⁴⁵

Dazu äußerte Tsompanides:

⁸³⁷ ÖRK (1990), 2f.

⁸³⁸ Siehe ÖRK (1990), 16-26.

⁸³⁹ ÖRK (1990), 18.

⁸⁴⁰ ÖRK (1990), 18.

⁸⁴¹ ÖRK (1990), 18.

⁸⁴² ÖRK (1990), 18.

⁸⁴³ ÖRK (1990), 18.

⁸⁴⁴ ÖRK (1990), 18.

⁸⁴⁵ Vgl. Tsompanides (1999), 108f.

„Die Auswahl des theologischen Schlüsselbegriffes muß wohl als übereilt, als wenig durchdacht und als unzulänglich, ja als dem Geist des ‚konziliaren Prozesses‘ entgegenstehend bezeichnet werden. Im Aufruf von Vancouver findet sich der Begriff in Klammern und wird nur als ein Modellbeispiel unter anderen angesehen, um die geforderte gegenseitige Verpflichtung zu beschreiben. Das stellte sich im Rahmenplan für JPIC und auf der Glion-Konsultation vollends klar heraus. Wie wir sahen war dort eine offene ekklesiologische Betrachtungsweise verfolgt und ausdrücklich festgestellt worden, daß in Seoul die ekklesiologischen Auffassungen der verschiedenen Traditionen respektiert werden müssen“⁸⁴⁶.

Das problembehaftete Konzept des Bundes als vorherrschender ekklesiologischer Ausdruck führte letztlich zu dem Misslingen der Beziehung zwischen den sozialemischen Grundüberzeugungen und der Ekklesiologie, sodass die Versammlung ohne ekklesiologische Grundlage bleiben musste.⁸⁴⁷ Im Anschluss an Tsompanides müssen jedoch auch die positiven Aspekte Seouls hervorgehoben werden: Sie liegen in der Horizonterweiterung des JPIC von der europäischen auf die globale Ebene; in der Bereitschaft der überwiegenden Mehrzahl der Mitgliedskirchen zur Fortsetzung von JPIC; in der gegenseitigen Abhängigkeit von kirchlichen Gruppen und sozialen Bewegungen sowie in den zehn Bekräftigungen samt Bundesschlüssen.⁸⁴⁸ „Offen bleibt nach Seoul freilich die Frage nach der Verpflichtung und Verbindlichkeit im JPIC-Prozeß.“⁸⁴⁹ In der Folge schlug man daher vor, dass die Verständigung über die Begrifflichkeiten ‚Bundesschluss‘ und ‚Konziliarität‘ vertieft werden sollte und die Verbindung von Ekklesiologie und Ethik eingehend geklärt werden müsste (dies geschah gerade auch im Hinblick auf die nachstehende Vollversammlung in Canberra 1991 und die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela). Überdies sah man „die JPIC-Anliegen im Zentrum der ökumenischen Vision für das nächste Jahrtausend stehen“⁸⁵⁰.

⁸⁴⁶ Tsompanides (1999), 110.

⁸⁴⁷ Vgl. Tsompanides (1999), 111f.

⁸⁴⁸ Vgl. Tsompanides (1999), 114.

⁸⁴⁹ Tsompanides (1999), 116.

⁸⁵⁰ Best (1990), 215.

5.5 Canberra 1991: Die politische Ökonomie des Heiligen Geistes

Das Thema der 7. Vollversammlung in Canberra 1991 lautete: „Komm Heiliger Geist - erneuere die ganze Schöpfung!“. Dieser Gebetsanruf deutete bereits an, dass man sich bei dieser Vollversammlung voll und ganz auf das Wirken des Geistes Gottes konzentrieren würde.⁸⁵¹ Der pneumatologische Aspekt war spätestens seit der Konferenz in Basel im konziliaren Prozess in den Vordergrund gerückt.

In der Vorbereitungsphase zu Canberra gab Ulrich Duchrow im Dezember 1990 als Sonderdruck der Jungen Kirche „Die politische Ökonomie des Heiligen Geistes“ von Julio de Santa Ana heraus. Hierin wurde der Heilige Geist als eine „subversive Kraft“⁸⁵² aufgefasst, welche sowohl theologische als auch ideologische Bollwerke herausfordere. Eine genauere Betrachtung des Dokuments lohnt sich, da es die befreiungstheologisch-pneumatologische Dimension eröffnet, die in Seoul wirksam war.

Ziel des Textes war es, den Ansatz von CCPD im Lichte des Heiligen Geistes zu bedenken. Dazu hieß es:

„Um dies zu tun, genügt es nicht, einfach den Glauben an den Heiligen Geist zu bekennen; vielmehr muß gewagt werden, in die geschichtliche Wirklichkeit einzutauchen, in der der Heilige Geist am Werk ist, und durch solches Tun den Bankrott solcher Formen der Spiritualität herauszustellen, die danach streben, den Heiligen Geist zu individualisieren und ihn in Formen zu privatisierter Frömmigkeit einzusperren. Jeder, der behauptet, den Heiligen Geist empfangen zu haben oder von ihm geleitet zu sein, muß sich notwendigerweise mit dem Geist identifizieren und sich am Kampf der Menschen um Befreiung und Gerechtigkeit beteiligen.“⁸⁵³

Eine zweifache Begegnung mit dem Geist solle den Einzelnen befreien und ihn zum Befreier anderer machen. Hierbei würde die „instrumentale Vernunft“⁸⁵⁴ des Eigeninteresses durch eine „pneumatologische Vernunft“⁸⁵⁵ ersetzt werden, welche dem Anliegen des konziliaren Prozesses entspreche.

⁸⁵¹ Castro (1991), 7.

⁸⁵² Santa Ana (1990), 7.

⁸⁵³ Santa Ana (1990), 8.

⁸⁵⁴ Santa Ana (1990), 8.

⁸⁵⁵ Santa Ana (1990), 8.

In Kapitel 1 wurden historische Prozesse der achtziger, Anfang neunziger Jahre geschildert, die in den Bereichen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als hoffnungsvoll oder bedrückend empfunden wurden. Genannt wurden einerseits die Erfahrung der „Emanzipation der Völker“⁸⁵⁶ bspw. in Form des Widerstandes von Volksbewegungen gegen das Apartheidssystem oder der Unabhängigkeit Namibias. Andererseits wurde der „Neokolonialismus [...] in der Form multinationaler Konzerne“⁸⁵⁷ angeführt. Die Kultur des Westens, welche maßgeblich durch die Logik des Marktes geprägt sei, habe sich zur Leitkultur aufgeschwungen und offenbare, „wie Ungerechtigkeitsstrukturen mit gewissen sozialen, rassischen und kulturellen Gruppen zusammenhängen“⁸⁵⁸.

Umso mehr wurden die „Kämpfe des Volkes“⁸⁵⁹ hervorgehoben: „Solche Zeichen zeigen an, daß Gott der den Bund mit unseren Vorfahren geschlossen hat, in der Geschichte auch heute am Werk ist, um diese Welt zu einer besseren Welt zu machen“⁸⁶⁰. Die „herrschende kapitalistische Wirtschaftsordnung“⁸⁶¹ dränge sich den Kulturen auf und diktiere den Lauf der Geschichte nach westlichem Vorbild. Dabei sei die „Notlage der Armen [...] eng mit dem Wohlstand der Reichen verkettet“⁸⁶²; die Reichen bedürften der Armen und richteten ihre Distributionsstrukturen darauf aus, Asymmetrien hervorzurufen.

Dem politischen Unwillen geschuldet, seien drei Jahrzehnte Entwicklungsarbeit erfolglos geblieben, die Situation der Armen habe sich gar verschlechtert. Da Freiheit nicht mehr dem Menschen gelte, sondern „den Waren, Unternehmen, dem Privatbesitz und dem Markt“⁸⁶³, sei ein wirtschaftlich-gesellschaftliches Gesamtgefüge entstanden, das die meisten Menschen opfere. Insofern vermochte man zu sagen: „Die Armen und Unterdrückten sind die Gekreuzigten unseres Zeitalters“⁸⁶⁴. Insofern stelle sich der

⁸⁵⁶ Santa Ana (1990), 9.

⁸⁵⁷ Santa Ana (1990), 9.

⁸⁵⁸ Santa Ana (1990), 10.

⁸⁵⁹ Santa Ana (1990), 11.

⁸⁶⁰ Santa Ana (1990), 11

⁸⁶¹ Santa Ana (1990), 12.

⁸⁶² Santa Ana (1990), 13.

⁸⁶³ Santa Ana (1990), 14.

⁸⁶⁴ Santa Ana (1990), 14.

Kirche die Frage, „ob sie sich selbst mit den Macht- und Sprachlosen identifizieren wird oder nicht“⁸⁶⁵.

Kapitel 2 des Dokuments besprach das Verhältnis von Macht und Kraft. Das westliche „Einheitsbild“⁸⁶⁶ erinnere an den Turmbau zu Babel und auch in dieser Kulturentwicklung sei der „Dämon [...] der Macht verborgen“⁸⁶⁷. Dieser zeige sich gerade in der zerstörerischen Verabsolutierung von Macht.⁸⁶⁸ Jesus habe dem Missbrauch von ökonomischer, religiöser und politischer Macht widerstanden; dazu sei die Geisterunterscheidung von großer Wichtigkeit:

„Die Gegenwart des Geistes in Aktion wahrzunehmen, scheint der Erfahrung sehr nahezustehen, bei der wir unsere Möglichkeiten entdecken, anderen durch die Manipulation von Macht unsere Ansichten und Wünsche aufzuzwingen. Die Unterscheidung darf nicht in erster Linie auf der Ebene der Logik durch die Anwendung von Vernunft und Begriffen gesucht werden, sondern muß das Ergebnis der spirituellen Erfahrungen des Lebens mit Gott sein. [...] Sie ist eine Frage der pneumatischen Praxis“⁸⁶⁹.

Die Gestaltung der Realität stünde jedoch unter dem Eindruck „instrumentaler Vernunft“⁸⁷⁰, welche das menschliche Vermögen darstelle, „die erwünschten Resultate ohne Rücksicht auf die Konsequenzen für andere sicherzustellen“⁸⁷¹.

Wiewohl man über die instrumentale Vernunft versuchte, menschliche Probleme zu lösen, so schuf man doch immer Neue. Der schärfste Ausdruck hiervon sei die Inbesitznahme und der Abusus von Land. Die darin auftretende Ignoranz grundlegender menschlicher Bedürfnisse in der Form von Utilitarismus sei „eine Lästerung gegen den Heiligen Geist“⁸⁷². Sie manifestiere sich in fünffacher Gestalt: 1) als freie Marktwirtschaft, „der höchste Ausdruck der Anwendung instrumentaler Vernunft durch die westliche moderne Kultur“⁸⁷³; 2) als moderner Nationalstaat, eine „Verkehrung

⁸⁶⁵ Santa Ana (1990), 15.

⁸⁶⁶ Santa Ana (1990), 16.

⁸⁶⁷ Santa Ana (1990), 16.

⁸⁶⁸ Vgl. Santa Ana (1990), 17.

⁸⁶⁹ Santa Ana (1990), 18.

⁸⁷⁰ Santa Ana (1990), 19.

⁸⁷¹ Santa Ana (1990), 19.

⁸⁷² Santa Ana (1990), 20.

⁸⁷³ Santa Ana (1990), 21.

spiritueller schöpferischer Energien in Herrschaftsmächte⁸⁷⁴; 3) als „Militarisierung und Gewalt“⁸⁷⁵; 4) als „Verschuldung und Abhängigkeit“⁸⁷⁶ der Entwicklungsländer durch den plötzlichen Zinsanstieg Ende der 70er und 5) als Zerstörung der Umwelt. Endergebnis der instrumentalen Vernunft sei daher ein Lebensstil, der in Akkumulation, Konsumismus und Utilitarismus bestehe. Diese Art von Lebensstil sei selbst eine „Blasphemie gegen den Heiligen Geist“⁸⁷⁷. Gegenläufig bedeute das Leben im Geist, der „Versuchung der Absolutierung der Macht“⁸⁷⁸ zu widerstehen.

Kapitel 3 eröffnete mit Schilderungen über die Kraft des Volkes und wagte anschließend, „sichtbare Zeichen“⁸⁷⁹ der Bewegung des Geistes in der Kooperation mit dem Volk auszumachen. Dazu zählen *metanoia*, das Denken als Kollektiv, die Entstehung von Netzwerken, die „Stärkung der Zivilgesellschaft“⁸⁸⁰ sowie Bündnisse der Kirche mit der Zivilgesellschaft bzw. dem Volk.⁸⁸¹

Kapitel 4 widmete sich der Diakrisis, der Geisterunterscheidung, und führte die Ambivalenz verschiedener biblischer Situationen vor Augen. Eindeutig wurde festgehalten, dass der Heilige Geist in fester Beziehung zur Freiheit stünde.⁸⁸² Freiheit sei jedoch nicht ausschließlich individuell zu verstehen: „Geistliche Kraft bedeutet nicht die Befriedigung spiritueller Bedürfnisse, vielmehr strebt sie nach der Befreiung der Menschen zum Leben im Geist“⁸⁸³. Bedeutsam sei dabei die Bindung der Geisterunterscheidung an eine Bewegung oder Gemeinschaft, welche „messianischen Charakter“⁸⁸⁴ habe. So würde „[i]n der Beteiligung an der Bewegung des Messias [...] der Geist erfahren“⁸⁸⁵.

Kapitel 5 besprach die Themen Freiheit und Ordnung. Letzterer bedürfe es, jedoch solle sie nicht überbetont werden, wie etwa im Fall wirtschaftlicher „Strukturanpassungen“⁸⁸⁶. Biblisch wurden unter anderem die Gabe der Zehn Gebote,

⁸⁷⁴ Santa Ana (1990), 22.

⁸⁷⁵ Santa Ana (1990), 24.

⁸⁷⁶ Santa Ana (1990), 26.

⁸⁷⁷ Santa Ana (1990), 27.

⁸⁷⁸ Santa Ana (1990), 28.

⁸⁷⁹ Santa Ana (1990), 31.

⁸⁸⁰ Santa Ana (1990), 34.

⁸⁸¹ Siehe Santa Ana (1990), 31-36.

⁸⁸² Vgl. Santa Ana (1990), 39.

⁸⁸³ Santa Ana (1990), 41.

⁸⁸⁴ Santa Ana (1990), 41.

⁸⁸⁵ Santa Ana (1990), 42.

⁸⁸⁶ Santa Ana (1990), 44.

die Schöpfungsgeschichte als „ein Beispiel eines ideologischen Kampfes gegen die Unterdrücker“⁸⁸⁷ und die Tradition von Sabbat- und Jubeljahr angeführt.⁸⁸⁸ Besondere Bedeutung erfuhr auch das Pfingstereignis: „Babel war mit Dominierung [sic] gleichzusetzen, während Pfingsten ein Befreiungssymbol ist“⁸⁸⁹.

In Kapitel 6 wurde das Leben im Geist als eine „doppelte innerweltliche Transzendenz“⁸⁹⁰ beschrieben, welche das „Unterscheidungsmerkmal einer ‚pneumatischen Praxis‘“⁸⁹¹ darstelle. Diese beiden Aspekte beträfen zum einen ein neues Wertesystem, zum anderen den beständigen Widerstand. Konkreter Ausdruck seien z.B. „Fürbitte, Fasten, Boykott, öffentliche Liturgien usw.“⁸⁹².

Vertieft nahm Kapitel 7 die Handlungsoptionen in Augenschein: Diese bewegten sich zwischen der Selbstprüfung Einzelner und der Kirchen und dem Aufruf an die 7. Vollversammlung des ÖRK, „die Beratungsgruppe zu Wirtschaftsfragen AGEM/CCPD zu beauftragen, einen umfangreichen Studienprozeß über die Humanisierung des Marktes zu organisieren“⁸⁹³. Dieser Prozess solle die Reform von Weltmarkt, Geldsystem, IWF und Weltbank sowie die Entwicklung „transnationale[r] politische[r] Institutionen“⁸⁹⁴ erörtern. Zudem sollten die Handelsbedingungen, die Machtverteilung und die Absicherungssysteme der Reichen thematisiert werden.⁸⁹⁵

Die politische Ökonomie des Heiligen Geistes hat einen fast „kosmologischen Charakter“, bei welchem das Weltbild der Unterdrückten bzw. ihrer VertreterInnen ersichtlich wird. Indem man sich von der instrumentalen Vernunft des Westens abzugrenzen sucht, stellt man sich sowohl gegen den Utilitarismus als auch gegen den individualistischen Rückzug in die Privatfrömmigkeit. Es wird deutlich, weshalb die ekklesiologische Frage aus befreiungstheologischer Sicht nur im Rahmen der Solidarisierung mit den Armen zu beantworten ist. Die Art der Solidarisierung und Identifizierung kann sich aus dieser Perspektive nicht nur auf Empathie mit den

⁸⁸⁷ Santa Ana (1990), 46.

⁸⁸⁸ Siehe Santa Ana (1990), 45-50.

⁸⁸⁹ Santa Ana (1990), 50.

⁸⁹⁰ Santa Ana (1990), 54.

⁸⁹¹ Santa Ana (1990), 54.

⁸⁹² Santa Ana (1990), 55.

⁸⁹³ Santa Ana (1990), 58.

⁸⁹⁴ Santa Ana (1990), 59.

⁸⁹⁵ Siehe Santa Ana (1990), 59.

Geschwistern beschränken, sondern erfordert eine Kooperation mit der sich in der Bewegung des Heiligen Geistes befindenden Volks bzw. Zivilgesellschaft. Jenseits dieser Kooperation gibt es nichts außer die Lästerung des Geistes, da die von Reichen geschaffenen Strukturen die Armut der Armen bedingt. Insofern stellt sich nach diesem Dokument von CCPD und aus befreiungstheologischer Sicht letztlich die Frage, ob man in der instrumentalen Vernunft verharrt und um des Wachstums- bzw. Eigeninteresses willen alles andere zum Mittel degradiert oder ob man sich selbst von der pneumatologischen Vernunft in den mittelhaften Dienst nehmen lässt, um der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung willen.

Von Bedeutung für unsere Überlegungen ist die Frage, welche Gedanken der „politischen Ökonomie des Heiligen Geistes“ in der Vollversammlung in Canberra Aufnahme gefunden haben.

Die Versammlung selbst sah sich „auf dem Weg zu einer ökologischen Wirtschaftsethik“⁸⁹⁶. Nachweislich gehörten Wirtschaft und Mitwelt zusammen. Der Gedanke des Sabbat- und Jubeljahres habe „gezeigt, wie wir Ökonomie und Ökologie miteinander versöhnen können, wie wir Mensch und Gesellschaft erneuern können (Ex 23; Lev 25)“⁸⁹⁷. Es gehe um einen effektiven und nachhaltigen Ressourceneinsatz. Dieser Zusammenhang wurde zu einem Maßstab, an dem sich menschliches Handeln messen lassen müsse: „Jede Politik und jede Handlung, die die Überlebensfähigkeit der Schöpfung bedroht, muß in Frage gestellt werden“⁸⁹⁸.

Die fehlende Moral des globalen Wirtschaftssystems sei einer der Primärfaktoren des Ausbruchs des Golfkriegs und gefährde den Planeten mitsamt der Menschheit. Es zeige sich somit, dass die bestehende Wirtschaftsordnung sowohl dem Frieden als auch dem Leben selbst widerspreche. Da „habsüchtiger Materialismus [...] zur beherrschenden Ideologie“⁸⁹⁹ geworden sei, sah man sich mit einer fortschreitenden Ausbeutung der natürlichen Ressourcen konfrontiert. Dem entgegen setzte man „Hilfe zur Selbsthilfe

⁸⁹⁶ Müller-Römheld (1991), 244: So lautet ein Untertitel der Sektion I (die ihrerseits den Titel trug: “Spender des Lebens - erhalte deine Schöpfung“).

⁸⁹⁷ Müller-Römheld (1991), 244.

⁸⁹⁸ Müller-Römheld (1991), 245.

⁸⁹⁹ Müller-Römheld (1991), 245.

auf lokaler Ebene⁹⁰⁰, „staatliche Kontrolle“⁹⁰¹, eine Revision ökonomischer Grundsätze (z.B. Knappheit in Güterpreise miteinzubeziehen), einen „neue[n] Wertbegriff“⁹⁰² beruhend auf „Überlebensfähigkeit und Gebrauchswert“⁹⁰³, eine „Allgemeine Erklärung der Pflichten des Menschen gegenüber der Natur“⁹⁰⁴ und „Bewußtseinsbildung“⁹⁰⁵. Diese Schritte seien Teil einer neuen Art der christlichen Mission, welche sich in die Opposition gegen alles Lebensverneinende begeben.

Der „pneumatischen Praxis“, wie sie im Dokument „Die politische Ökonomie des Heiligen Geistes“ eingeführt worden war, entsprachen die Verbindung von Ökonomie und Ökologie, von Freiheit und Heiligem Geist sowie die Aufnahme des Bußaufrufs, die Kritik an Schuldenlast und Militarismus, die Etablierung eines neuen Wertbegriffs und der solidarische Widerstand. So hieß es in Canberra:

„Der Geist der Freiheit und Wahrheit drängt uns, Zeugnis von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes abzulegen und uns der Ungerechtigkeit in der Welt zu widersetzen. Wir bringen das lebendige Wirken des Heiligen Geistes zum Ausdruck, indem wir uns für die Befreiung derjenigen einsetzen, die der Sünde verfallen sind, und den Unterdrückten in ihrem Kampf um Befreiung, Gerechtigkeit und Frieden beistehen. Durch den Geist befreit, sind wir fähig, die Welt aus der Perspektive der Armen und Schwachen zu verstehen, uns der Mission und dem Dienst zu widmen und unsere Güter und Gaben miteinander zu teilen. [...]“⁹⁰⁶

Konkret bedeutete diese Solidarisierung mit den Marginalisierten in der Wirtschaftsfrage

„eine Umgestaltung des Weltwirtschafts- und Weltwährungssystems mit dem Ziel, ihre Strukturen rechenschaftspflichtig und gerechter zu machen und sie der Zuständigkeit der Vereinten Nationen und des Internationalen Gerichtshofs zu

⁹⁰⁰ Müller-Römheld (1991), 245.

⁹⁰¹ Müller-Römheld (1991), 246.

⁹⁰² Müller-Römheld (1991), 246.

⁹⁰³ Müller-Römheld (1991), 246.

⁹⁰⁴ Müller-Römheld (1991), 246.

⁹⁰⁵ Müller-Römheld (1991), 247.

⁹⁰⁶ Müller-Römheld (1991), 248.

unterstellen. Die Schaffung einer gerechten Weltwirtschaftsordnung kann auch die Gründung neuer internationaler Organisationen notwendig machen“⁹⁰⁷.

Einerseits drängte Canberra damit auf eine Transformation hin, andererseits verhielt sich die 7. Vollversammlung erstaunlich unauffällig im Hinblick auf die ekklesiologische Relevanz dieser sozialetischen Forderung. Andeutungsweise könnte man den ekklesiologischen Aspekt in der Aufnahme des Koinonia-Begriffs sehen, der aber erst in den nachfolgenden Studien zu Ekklesiologie und Sozialetik zu großer Bedeutung gelangen sollte.⁹⁰⁸ Im Vergleich mit dem vorausgegangenen Arbeitsdokument der CCPD zeigt sich so, dass erstens lediglich rudimentär auf die pneumatische Praxis eingegangen wurde, es zweitens zu keinem Bruch mit der instrumentalen Vernunft kam und drittens die ekklesiologische Bedeutung kaum berührt wurde.

Harakas urteilte, dass der JPIC-Prozess mit Canberra an Geltung hinzugewonnen habe, wengleich nur verhaltene Fortschritte erzielt wurden.⁹⁰⁹ In der Beschreibung der Bewegung von Seoul nach Canberra formulierte er: „In Seoul führte uns das Programm für ‚Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‘ zu der Verpflichtung (dem Bundesschluß), den Willen Gottes zu *tun* [...]. In Canberra haben wir erkannt, daß wir unseren Teil nicht ohne die Gnade, die Kraft und die Gegenwart des Heiligen Geistes leisten können“⁹¹⁰. Auf diese Weise wurde ausgedrückt, dass die Umsetzung des Bundes bzw. die Teilnahme am JPIC-Prozess zuallererst in Abhängigkeit des Heiligen Geistes geschehe. Harakas erläuterte des Weiteren, dass es nicht an den Kirchen läge, das Reich Gottes auf Erden zu realisieren, sondern Gott der Garant dessen sei und die Christen sich lediglich in Treue zu üben hätten.⁹¹¹ Tsompanides sah darin jedoch eine Trennung von Glauben und sozialem Handeln. Nicht derart, dass diese beiden Aspekte nicht zusammen gehörten, sondern dass das Handeln in der Welt einen eher ethischen als verheißungsvollen Charakter annehme. Er fragte an, ob hierbei nicht das Sein der Kirche von ihrem Handeln getrennt würde.⁹¹² Die Kritik von Tsompanides entsprach dem

⁹⁰⁷ Müller-Römheld (1991), 249.

⁹⁰⁸ Siehe Müller-Römheld (1991), 252f. In den Fokus geriet der Begriff Koinonia durch einen Text von Glaube und Kirchenverfassung aus dem Jahre 1987 („Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“), welcher von der Vollversammlung aufgenommen wurde.

⁹⁰⁹ Vgl. Bühring (1991), 71f.

⁹¹⁰ Harakas (1991), 74.

⁹¹¹ Vgl. Harakas (1991), 75.

⁹¹² Vgl. Tsompanides (1999), 111f.

Anliegen der Befreiungstheologie, deren ethische Impulse zwar zur Kenntnis genommen, doch in ihrer ekklesiologischen Relevanz gerne überhört wurden.

Als Fazit von Canberra stand jedenfalls die Anweisung zur Fortsetzung von JPIC mit der Aussicht, ein Austauschzentrum zu etablieren. Auf lange Sicht sollte der konziliare Prozeß „eine zentrale Perspektive und ein Programmschwerpunkt des ÖRK, ausgerichtet auf das Jahr 1998 als einer Zeit der wechselseitigen Rechenschaft über die Verpflichtung auf den Bundesschluß von Seoul“⁹¹³, einnehmen. Eine Besonderheit, welche sich in Canberra zeigte und wie sie wieder in Busan 2013 auftauchen sollte, ist die Verankerung der Solidarisierung mit den Armen in der Pneumatologie.

5.6 EKD-Denkschrift 1991: Der Beitrag der sozialen Marktwirtschaft

Die Evangelische Kirche Deutschlands veröffentlichte im Jahre 1991 die Denkschrift „Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft“. Aufgebaut war die Denkschrift in vier Teilen. Zuerst wurden die grundlegenden „Herausforderungen an die Zukunftsfähigkeit wirtschaftlichen Handelns“⁹¹⁴ besprochen, dann wurde das wirtschaftliche Handeln im deutschen Kontext beleuchtet. Auf diese ersten beiden Kapitel folgte die „Wirtschaft als Ort christlicher Verantwortung“⁹¹⁵ und darauf der Schlussteil mit der Konkretisierung der Verantwortung.⁹¹⁶ In ihrer Stellung sind die Denkschriften der Evangelischen Kirche ebenso wenig verpflichtend wie die Beschlüsse des ÖRK für die Mitgliedskirchen.

In der Denkschrift ging es um die „Schöpfungsverträglichkeit, Sozialverträglichkeit und Demokratieverträglichkeit“⁹¹⁷ der Wirtschaft. Dabei sah man in der sozialen Marktwirtschaft ein zukunftsfähiges Wirtschaftsmodell. Sie wäre ein „Integrations- und Kompromißmodell für wirtschaftliches Handeln, politische Verantwortung und soziales Engagement“⁹¹⁸.

Berücksichtigung fand in der Erläuterung der EKD ebenfalls die historische Genese der zunehmenden Verarmung der Dritt-Welt-Länder und der Vermögensanhäufung in der

⁹¹³ Raiser (1991), 142.

⁹¹⁴ Aus dem Inhaltsverzeichnis siehe EKD (1991).

⁹¹⁵ Aus dem Inhaltsverzeichnis siehe EKD (1991).

⁹¹⁶ Die Zitate entsprechen den Überschriften der Kapitel.

⁹¹⁷ EKD (1991), 19.

⁹¹⁸ EKD (1991), 34.

Ersten Welt. Es wurden externe und interne Faktoren unterschieden: Äußerlich trügen dazu das Realaustauschverhältnis, die Rückläufigkeit von Investitionen und die hohe Verschuldung im Ausland bei.⁹¹⁹ Interne Faktoren seien das sich als „Solidargemeinschaft“⁹²⁰ abzeichnende sozio-kulturelle Gefüge in der Dritten Welt, die fehlende Infrastruktur, „Kapitalflucht“⁹²¹, eine korrupte Elite, Niedriglöhne und ein explosives Wachstum der Bevölkerung. Ein weiterer interner Verarmungsgrund stelle die differente Auffassung von Wirtschaft dar:⁹²²

„Eine Wirtschaftsgesinnung, die im Verlauf von Jahrhunderten auf dem Boden der abendländischen Kultur, insbesondere von Aufklärung, Rationalität und Individualität, gewachsen ist, läßt sich, wie die Erfahrung zeigt, nicht ohne weiteres in einen anderen Kontext übertragen. Sie wirkt dort, wenn keine wesentlichen Modifikationen vorgenommen werden und die Anpassungszeit zu kurz bemessen ist, in vieler Hinsicht zerstörerisch“⁹²³.

Der abendländischen Tradition verpflichtet, geschah auch die Aufnahme biblischer Motive und Richtungsimpulse. Dabei erfuhr der Akt der persönlich erfahrenen Barmherzigkeit Gottes ein Vorrang vor ethischen Aspekten:

„Um zu prüfen, was das Gute und Gerechte nach Gottes Wille ist, orientieren sich Christen am Zeugnis der Bibel. [...] Die Bibel ist jedoch kein Rezeptbuch, aus dem unmittelbar Anweisungen für bestimmte Maßnahmen in Wirtschaft und Politik entnommen werden können. In der Auslegung der Bibel geht es um die ‚Erneuerung unseres Sinnes‘ und um die Veränderung unserer Wahrnehmung dessen, was wir tun sollen. Das Maß unserer ethischen Verantwortung ist nicht das Maß, nach dem wir von Gott gemessen werden. Vor allem unserem Tun gilt die Zusage des Evangeliums, daß wir Menschen durch Jesus Christus zum Vertrauen auf Gott befreit sind. Im Lichte dieser ‚Barmherzigkeit Gottes‘ erhält die ethische Verantwortung ihr eigenes Maß als ‚vernünftiger Gottesdienst‘ in der Freiheit des Glaubens und in der Bindung an das Gebot Gottes“⁹²⁴.

⁹¹⁹ Siehe EKD (1991), 22f.

⁹²⁰ EKD (1991), 24.

⁹²¹ EKD (1991), 24.

⁹²² Siehe EKD (1991), 23.

⁹²³ EKD (1991), 23.

⁹²⁴ EKD (1991), 84.

Man sah gleichfalls einen „unlösbaren inneren Zusammenhang zwischen der Glaubensgerechtigkeit und dem Verständnis und der Praxis sozialer Gerechtigkeit“⁹²⁵ gegeben. Im Vordergrund stand der verantwortungsvolle Lebensvollzug der ChristInnen. Diese Position erinnerte stark an das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ von Amsterdam 1948. Wenngleich man urteilte, dass „[d]ie Kluft zwischen Armen und Reichen [...] immer ein Anzeichen für einen Mangel an Gerechtigkeit“⁹²⁶ sei, so fiel die daraus gezogenen Handlungskonsequenz deutlich milder aus als die Forderung nach Transformation des Wirtschaftssystems durch die Dritte Welt:

*„Der Einsatzpunkt der Suche nach Gerechtigkeit ist nicht das Anprangern von Ungerechtigkeit, sondern - in der Orientierung am Wohl der Armen - die Bereitschaft, denen gerecht zu werden, die der Hilfe und der Unterstützung bedürfen. [...] Soziale Gerechtigkeit hat insofern völlig zu Recht den Charakter der Parteinahme für alle, die auf Unterstützung und Beistand angewiesen sind.“*⁹²⁷

„Parteinahme“ bedeute jedoch ebenso den „Abbau der strukturellen Ursachen für den Mangel an Teilhabe und Teilnahme an gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozessen“⁹²⁸. Für die Wirtschaftsnation Deutschland hieße dies, die „eigenen Erfahrungen mit der Sozialen Marktwirtschaft in die Bemühungen um eine gerechtere Gestaltung der Weltwirtschaft“⁹²⁹ einzubringen.

5.7 AGEM 1992: Die Gerechtigkeit Gottes als vorrangige Option für die Armen

Im Jahre 1992 veröffentlichte der ÖRK das Studiendokument „Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft“. Es entstammte einem 1988 einsetzenden Studienprozess innerhalb der CCPD, welcher durch AGEM ausgeführt wurde. Nach einem einführenden Kapitel wurden die Verbindungslinien zwischen christlichem Glauben und Wirtschaft in Kapitel 2 herausgestellt. Kapitel 3 bot einen Einblick in die ökonomisch bedingte, zerrüttete Weltsituation. Mit der Entwicklung des Maßstabes

⁹²⁵ EKD (1991), 108.

⁹²⁶ EKD (1991), 94.

⁹²⁷ EKD (1991), 108.

⁹²⁸ EKD (1991), 108.

⁹²⁹ EKD (1991), 133.

wirtschaftlicher Entscheidungsfindung befasste sich Kapitel 4, welches mit der Frage nach den Handlungsoptionen der ChristInnen in Kapitel 5 übergang.⁹³⁰

Die Gliederung zeigt, dass nun nicht mehr dem katholischen bzw. befreiungstheologischen Dreischritt-Schema (Sehen, Urteilen und Handeln) eins zu eins gefolgt, sondern die biblische Bestandaufnahme als Teil des Urteilens bereits vorverlagert wurde. Kapitel 4 stellt dann eine Anwendung der elaborierten Grundprinzipien aus Kapitel 2 dar. In der Darstellung der Grundsätze in Kapitel 2 wird der Weg von den „Grundsätzen zur Praxis“ beschritten. Dieses Einsetzen mit der Bibel suggeriert einen deduktiven Weg, während der nachfolgende Dreischritt einen induktiven Charakter hat. Die Komposition des Dokumentes ist nach Verfassermeinung daher ein Paradebeispiel ökumenischer Theologie, da, je nach theologischem Ansatz, eine doppelte Anschlussmöglichkeit angeboten wird.

In der Einführung zitierte man das Vaterunser und Joh 10,10. Die Bitte um das „tägliche Brot“ (Mt 6,11) und das Schriftwort „Leben und volle Genüge“ (Joh 10,10) traten fortan im Diskussionsprozess immer wieder auf. Da „[d]er christliche Glaube [...] nicht scharf zwischen dem Reich des Leibes und dem Reich der Seele“⁹³¹ trenne, umfasse das von Christus gebrachte Leben sowohl die physische als auch die spirituelle Dimension. Die Erfassung beider Kategorien zeige sich auch in der Gottesbeziehung: „Im Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31-46) hat Jesus die Treue zu Gott mit der Pflege der menschlichen Gemeinschaft und der Sorge für sie in Verbindung gesetzt“⁹³². Das AGEM Dokument hatte demnach eine klare befreiungstheologische Grundorientierung, mit welcher der Versuchung einer Leib-Seele-Spaltung gleich zu Beginn begegnet wurde.

In Kapitel 2 steckte man mit einer schlichten Arbeitsdefinition das Gebiet der Ökonomie ab. Sie „befasst sich mit der Produktion; der Verteilung und dem Verbrauch von materiellen Waren und von Dienstleistungen sowie mit der Art und Weise, wie diese verschiedenen Prozesse kontrolliert werden“⁹³³. Wirtschaft sei aber nie wertfrei. Darum müsse man die „unsichtbare Hand“ transparent machen, d.h. die realen Gegebenheiten,

⁹³⁰ Siehe ÖRK (1992), 3 bzw. Inhaltsverzeichnis.

⁹³¹ ÖRK (1992), 1.

⁹³² ÖRK (1992), 2.

⁹³³ ÖRK (1992), 5.

die „Mächte des Bösen“⁹³⁴, welche sich auch in den Wirtschaftsstrukturen inkarniert haben, entlarven.

In der Positionierung des christlichen Glaubens gegenüber der Wirtschaft verwies man auf den alleinigen Grundbesitzer der Erde, Gott. Gottes Kommen in Menschengestalt habe einen Prozess anbrechen lassen, der - in menschlicher Konformität mit seinem Weg der Liebe - in seinem Reich, ja in der Verwirklichung der Fülle des Lebens für alle daran Beteiligten, münden sollte. Dieser Vorstellung lasse sich dreierlei entnehmen: 1) die „Wahrheit“ der Vision einer besseren Welt, die Gott schaffe; 2) die „Hoffnung“ auf die Umsetzung des Reiches durch die Auferstehung und 3) der sich in „Liebe“ gestaltende Weg zu dieser Zielvorstellung.⁹³⁵

Die Bibel weise zahlreiche Überschneidungen mit dem Thema der Wirtschaft auf. Das Alte Testament, beginnend mit der Torah, offenbare eine Reihe von Bestimmungen zu Handel, Agrikultur, Tierzucht und wirtschaftlichem Agieren, die allesamt in der Bundesrelation zu Gott gründeten. Auch soziale, karitative und ökologische Themen würden angesprochen. Außerhalb der Torah seien es vor allem die Propheten, welche ihre Stimme für die Unterdrückten laut werden ließen. Auch im Neuen Testament veranschauliche Jesus Christus ein Lebenskonzept, dass auf Gott ausgerichtet sei und eine „Aufteilung des Lebens in einem ‚religiösen‘ und einen nicht religiösen Bereich“⁹³⁶ verbiete.⁹³⁷ Der Ablehnung einer solchen Trennung zum Trotz, habe sich im Laufe der Jahrhunderte - v.a. mit dem Aufkommen der Wirtschaft als Wissenschaft - eine derartige Entkoppelung durchgesetzt.⁹³⁸ Die Selbstständigkeit der Fachrichtungen sei zwar eine positive Errungenschaft der Moderne, dürfe aber nur in der Beziehung zu dem „Primat des Göttlichen Willens“⁹³⁹ gesehen werden.

Im Dokument wurde die Vielzahl der christlichen Traditionen und Sichtweisen auf- sowie ihre Stärke und Schwäche zur Kenntnis genommen: „All diese Perspektiven

⁹³⁴ ÖRK (1992), 6.

⁹³⁵ Vgl. ÖRK (1992), 8.

⁹³⁶ ÖRK (1992), 9.

⁹³⁷ Das Engagement für die Armen zeige auch kirchengeschichtliche Kontinuität, siehe ÖRK (1992), 10.

⁹³⁸ Vgl. ÖRK (1992), 10.

⁹³⁹ ÖRK (1992), 11.

haben sich in bestimmten Situationen als wertvoll erwiesen, während sie in anderen Kontexten wesentliche Schwächen zeigten. Keine unserer einzelnen Traditionen oder Gemeinschaften ist für sich genommen adäquat“⁹⁴⁰.

Zur Formulierung und Realisierung von Wahrheit, Hoffnung und Liebe bedürfe es des Beitrags aller Kirchen und deswegen komme dem ÖRK eine gewichtige Rolle im Austausch zwischen den Welten zu.⁹⁴¹ Da sich die Dritte-Welt-Länder „in Situationen postkolonialer revolutionärer Gärung und Hoffnungen“⁹⁴² befunden hätten, habe eine größere Offenheit für die Gestaltung der Zukunft bestanden. Entsprechend werden

„[i]n den neuen unabhängigen Ländern [...] radikale Veränderungen nicht als Bedrohung einer vorgegebenen gesellschaftlichen Ordnung empfunden, sondern vielmehr als Herausforderung und Manifestation von Gottes Wirken in der Geschichte, das die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit für alle Menschen zum Ziel hat“⁹⁴³.

In den Vermittlungsversuchen des ÖRK sei klargeworden: „Wirtschaftspolitik und Wirtschaftssysteme müssen kontextuell sein und die riesigen Unterschiede in den jeweiligen historischen, sozialen und kulturelle Situationen berücksichtigen“⁹⁴⁴.

Daran anknüpfend erarbeitete man deshalb vier Leitkriterien, die in jedem Kontext Gültigkeit haben sollten. Hervorgehoben wurde erstens „[d]as essentielle Gutsein der geschaffenen Ordnung und die der Menschheit für diese Ordnung übertragene Verantwortung“⁹⁴⁵. Damit sollte jeder cartesischen Spaltung von Seele und Leib, Mensch und Umwelt das Wort geredet werden. Zweitens galt „[d]er unveräußerliche Wert und die unveräußerliche Freiheit jedes Menschen und der ganzen Menschheit“⁹⁴⁶. Damit sollte einerseits die Ebenbildlichkeit und Würde des Menschen markiert werden, andererseits „[d]ie Gabe der Freiheit des Individuums [...] im Zusammenhang gesehen werden mit der Verantwortung für andere Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft und für die gesamte Schöpfung“⁹⁴⁷. Individualismus und Kollektivismus wurden so in

⁹⁴⁰ ÖRK (1992), 11.

⁹⁴¹ Vgl. ÖRK (1992), 12.

⁹⁴² ÖRK (1992), 13.

⁹⁴³ ÖRK (1992), 13.

⁹⁴⁴ ÖRK (1992), 14.

⁹⁴⁵ ÖRK (1992), 15.

⁹⁴⁶ ÖRK (1992), 16.

⁹⁴⁷ ÖRK (1992), 16.

eine gesunde Spannung zueinander gesetzt. Drittens: „Gottes Sorge und der Bund in Christus gelten für die ganze Menschheit und reißen alle Schranken nieder, die wir zwischen uns errichtet haben“⁹⁴⁸. Dies war eine wichtige und versöhnende Grundlage für die Beziehung zwischen globalem Norden und Süden und betraf die Einheit in Christus. Dazu hieß es: „Oft trennen uns wirtschaftliche Maßnahmen und Strukturen voneinander statt uns zu verbinden; so wird geleugnet, dass Gottes Liebe sich auf alle erstreckt“⁹⁴⁹. Viertens: „Die wichtigste Richtschnur für die zwischenmenschlichen Beziehungen und das Verhalten der Menschen untereinander ist Gottes Gerechtigkeit, die wir durch eine ‚vorrangige Option für die Armen‘ entdecken können“⁹⁵⁰. Gottes Gerechtigkeit wende sich immer gegen unterdrückerische Zustände, da diese dem „Bund gegenseitiger Verantwortung“⁹⁵¹ widersprächen:

„In solchen Situationen heißt Gerechtigkeit Rettung und Widerstand, Zurechtweisung und Wiedergutmachung. Gottes Gerechtigkeit bedeutet für die Unterdrückten Befreiung von Unterdrückung (z.B. 2. Mose 3,15), für die Unterdrücker Zurechtweisung und Wiedergutmachung (z.B. Lukas 19,8)“⁹⁵².

Daraus schlussfolgerte man, dass „die tatsächliche Erfahrung der Opfer von Ausbeutung und Unterdrückung der entscheidende Prüfstein ist, um die Mächte, die am Werk sind, erkennen zu können“⁹⁵³. Folgerichtig bedeute die vorrangige Option für die Armen nicht nur ein karitatives Handeln, sondern „zusammen mit ihnen [den Armen] zu kämpfen und Möglichkeiten zu schaffen – durch die Kirche und auf andere Weise - , dass sie

⁹⁴⁸ ÖRK (1992), 16.

⁹⁴⁹ ÖRK (1992), 17.

⁹⁵⁰ ÖRK (1992), 17. Zur Auffassung biblischer Gerechtigkeit siehe ÖRK (1992), 17f.: „Der biblische Gerechtigkeitsbegriff ist viel reicher und bezieht sich stets und in erster Linie auf Gottes Gerechtigkeit (die engl. Begriffe ‚justice‘ und ‚righteousness‘, die im deutschen beide mit ‚Gerechtigkeit‘ wiedergegeben werden, sind im Hebräischen praktisch synonym), die Gott in der Geschichte der Menschheit offenbart hat. Bei der biblischen Gerechtigkeit geht es um die rechten Beziehungen zwischen Gott und den Menschen, zwischen den Menschen untereinander und zwischen den Menschen und der Schöpfung als ganzer. Gerechtigkeit beruht auf Verantwortung und auf gegenseitiger Verpflichtung, und nicht auf ‚Rechten‘, die gegenüber anderen durchgesetzt werden sollen. Der Bund im Zeichen des Regenbogens (1.Mose 9,13) verweist darauf, dass das Wohlergehen jedes einzelnen vom anderen abhängt. [...] Weil das Ringen des Menschen um Gerechtigkeit nur unvollkommen und nur teilweise erfolgreich sein kann, sind ständige Selbstanalyse und Selbstkorrektur erforderlich. Eines ist allerdings klar: Ein echtes Bewusstsein von Gottes Gerechtigkeit muss mit der Verpflichtung beginnen, den Armen, den Unterdrückten und den Schwachen zuzuhören (Jer 22,16). Diese ‚vorrangige Option für die Armen‘ ist fest auf die Bibel gegründet und kommt im Besten der späteren christlichen Tradition zum Ausdruck. Jede wirtschaftspolitische Massnahme und jedes Wirtschaftssystem muss daher unter dem Gesichtspunkt geprüft werden, wie sie bzw. es sich auf die Situation der Armen auswirkt“.

⁹⁵¹ ÖRK (1992), 17.

⁹⁵² ÖRK (1992), 17.

⁹⁵³ ÖRK (1992), 18.

gehört werden, damit ihr Kampf um Gerechtigkeit an Stärke und Stosskraft gewinnt“⁹⁵⁴. Mit dem vierten Grundsatz wurde die innerweltliche Heilsdimension im Kampf mit den Armen befürwortet, bei welcher die Partizipation an ihrem Kampf dem Charakter der Gerechtigkeit Gottes entspreche.

Kapitel 3 stellte den sozialanalytischen Teil des Dokumentes dar. Man war sich darüber im Klaren, dass die Handlungsoptionen eine Ableitung des Erfassten darstellen würden.⁹⁵⁵ Infolgedessen betonte man, dass die folgende Darstellung zwar „nicht völlig objektiv [...] und selektiv“⁹⁵⁶ sei, aber doch viele Menschen aus unterschiedlichen Kontexten einbezüge. Man kennzeichnete neun Problemareale, die weltweit insbesondere durch drei Faktoren beeinflusst würden:

„(1) Die zunehmende Globalisierung von Wirtschaftssystemen führt zu einer integralen Verknüpfung der lokalen und internationalen Aspekte der Probleme, die auf internationaler Ebene angegangen werden müssen; (2) Die jüngsten wirtschaftlichen und politischen Veränderungen haben eine neue Weltsituation geschaffen, die vor die Probleme und Chancen gestellt ist, welche ein System im Zustand des Zusammenbruchs und/oder der Neubildung mit sich bringt; (3) Die Aufeinander-Bezogenheit aller dieser Probleme erschwert die Suche nach Lösungen für ein jedes von ihnen“⁹⁵⁷.

M.E. taucht hier erstmals der Globalisierungsbegriff in einem Dokument des ÖRK auf. Mit seinem bekannten Aufsatz „The globalization of markets“ prägte Theodore Levitt seit 1983 den wirtschaftlichen Globalisierungsbegriff. Schon damals formulierte er geradezu religiös: „The globalization of markets is at hand“⁹⁵⁸. Globalisierung soll im Weiteren als „Zusammenwachsen von Menschen und Organisationen in aller Welt“⁹⁵⁹ verstanden werden.⁹⁶⁰

⁹⁵⁴ ÖRK (1992), 18.

⁹⁵⁵ Siehe ÖRK (1992), 19.

⁹⁵⁶ ÖRK (1992), 18.

⁹⁵⁷ ÖRK (1992), 19. Zur damaligen Weltsituation siehe ÖRK (1992), 20ff.

⁹⁵⁸ Levitt (1983), 92. Vgl. die englische Formulierung in Mt 4,17 (King James Version): „Repent: for the kingdom of heaven is at hand“.

⁹⁵⁹ Bloomquist (2005), 130.

⁹⁶⁰ Im Anschluss an den Lutherischen Weltbund hat der Verfasser speziell bei der wirtschaftlichen Globalisierung acht Hauptmerkmale im Sinn, wie sie im „Aufruf zur Beteiligung an der Verwandlung der wirtschaftlichen Globalisierung“ zu einer späteren Entwicklungsphase der Globalisierung im Jahre 2002 formuliert wurden. Siehe bei Bloomquist (2005), 131. Ausgeführt werden diese Merkmale bei Winnipeg 2003.

Die neun miteinander vernetzten Problembereiche, welche im AGEM Dokument ausgemacht wurden, waren die absolute Armut, die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich, die „internationale Schuldenkrise“⁹⁶¹, die Umweltbedrohung, die Behandlung von Land als Ware, die unterschiedlichen Geschlechterrollen, „Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung“⁹⁶², „Konflikt, Krieg und Militärisierung“⁹⁶³ sowie die „Schlüsselrolle [...] der Kommunikationssysteme“⁹⁶⁴.

Man bezog sich auf die Einschätzung der Weltbank, nach welcher zwischen 1,2 und 1,3 Milliarden Menschen in absoluter Armut lebten. Besonders deutliche Anzeichen hierfür seien Hunger, Krankheit und fehlendes sauberes Trinkwasser. Des Weiteren betreffe dies den Mangel an Kleidung, Unterkünften, Bildungs- sowie Kommunikationsmöglichkeiten. Es wurde erkannt: „Absolute Armut stellt eine Verletzung des grundlegendsten aller Menschenrechte dar: des Rechts auf das Geschenk des Lebens“⁹⁶⁵. Von zentraler Stellung für das Dokument war die damit verbundene „internationale Dichotomie“⁹⁶⁶ in der Wohlstandsverteilung, welche sich zwischen den reichen Nordländern und den armen Südländern aufgetan hatte. Man war sich bewusst, dass es sich hierbei um stereotype Zuschreibungen handelte, die durchaus Ausnahmen enthielten, dennoch meinte man: „[E]s kann keinen Zweifel geben, dass das auffälligste Merkmal der heutigen Weltwirtschaft mit dieser Spaltung zu tun hat“⁹⁶⁷. Zurückzuführen sei dieser Umstand auf die asymmetrische Verteilung von Macht und die Vergrößerung ihrer Einzugsgebiete im Rahmen der Globalisierung. Die Europäische Gemeinschaft, Nordamerika und Japan seien „Vorboten der Entwicklung einer zweigleisigen Weltwirtschaft“⁹⁶⁸, welche sich vor allem durch die Senkung der Preise für Südprodukte bemerkbar mache. Zu diesen schlechten Handelsbedingungen komme die Macht der transnationalen Konzerne, die ganze Märkte beherrschten und zur Abwanderung von potentiellen Leistungsträgern führten.⁹⁶⁹ In der Schuldenkrise seien innerhalb von zwei Jahrzehnten „viele der ärmeren Staaten in den Schraubstock einer

⁹⁶¹ ÖRK (1992), 23.

⁹⁶² ÖRK (1992), 30.

⁹⁶³ ÖRK (1992), 31.

⁹⁶⁴ ÖRK (1992), 32.

⁹⁶⁵ ÖRK (1992), 20.

⁹⁶⁶ ÖRK (1992), 21.

⁹⁶⁷ ÖRK (1992), 21.

⁹⁶⁸ ÖRK (1992), 21.

⁹⁶⁹ ÖRK (1992), 22f.

drückenderen Schuldenlast geraten, ohne irgendwelche Aussicht auf Erleichterung zu haben“⁹⁷⁰. NordvertreterInnen hätten zu der Aufnahme von Krediten geraten, die für Militärausgaben, Infrastruktur aber auch zur persönlichen Bereicherung genutzt worden seien. Nach dem Zinsanstieg in den USA in den 1980er Jahren seien die Zinssätze in die Höhe geschneit und hätten den Entwicklungsländern weit mehr abverlangt als sie zu leisten imstande waren. Infolgedessen habe man die Strukturanpassungsprogramme eingeführt, welche die ohnehin schon knappen Gelder für Sozialleistungen in den Entwicklungsländer zusätzlich beschnitten: Zwischen 1982 und 1990 flossen so nur für den Schuldendienst 1345 Milliarden US-Dollar aus den Entwicklungsländern, was den Mittelzufluss in die Entwicklungsländer zu diesem Zeitpunkt um 418 Milliarden US-Dollar überstieg.⁹⁷¹ „In ihren Auswirkungen kommt die Schuldenkrise einer modernen Version der Sklaverei nahe“⁹⁷².

Zudem stünden viele Umweltbedrohungen in direktem Zusammenhang mit der Ökonomie und den dort vorherrschenden Ungerechtigkeiten:

„Die kumulativen Auswirkungen des Treibhauseffekts, der Zerstörung der schützenden Ozonschicht, der Landzerstörung durch Entwaldung, Erosion, Desertifikation, Versalzung sowie der Verschmutzung des Wassers, der Luft und des Bodens lassen sich mehr oder weniger direkt auf industrielle Prozesse zurückführen, die von Menschen in Gang gesetzt worden sind, um Reichtum zu schaffen“⁹⁷³.

Einen Antrieb für diese desaströse ökonomische Entwicklung bilden sozio-kulturelle und ideologische Aspekte, welche auch die Theologie nicht verschont hätten und besonders stark in anthropozentrischen Herrschaftsansprüchen über die Natur, wie sie der Norden ausübe, zum Ausdruck kämen. Hier gehe es um die „Grenze zwischen Haushalterschaft und Herrschaft“⁹⁷⁴.

Ein zusätzlicher Einflussfaktor auf das Verständnis von Haushalterschaft seien Begriffsverwechslungen wie Bedürfnis und Wunsch; Wirtschaftswachstum und

⁹⁷⁰ ÖRK (1992), 23.

⁹⁷¹ Vgl. ÖRK (1992), 24.

⁹⁷² ÖRK (1992), 24.

⁹⁷³ ÖRK (1992), 25.

⁹⁷⁴ ÖRK (1992), 25.

Entwicklung oder Wert und Marktpreis.⁹⁷⁵ Die außer Sichtweite des ökonomischen Blickfeldes geratenen Umweltkosten seien über eine entsprechende Handelspolitik, wie sie das GATT (General Agreement on Tariffs and Trade) im Zuge des Schutzes von Menschen, Flora und Fauna zulasse, einzuholen. Gerade die Armen leiden „überproportional“⁹⁷⁶ unter den Folgen der Zerstörung ihrer Umwelt. Sie seien oftmals gezwungen, in belasteten Gebieten zu leben und verschmutzte Ressourcen zu konsumieren. Des Weiteren sei das rasante Bevölkerungswachstum in den Südländern zu nennen. Hier stelle sich auch die Frage nach den Rohstoffen und Energiressourcen, welche vom Norden in zehnfacher Höhe benötigt würden.⁹⁷⁷

Als großes Problem wurde das Verständnis von Land als Ware ausgemacht. Dies habe mit dem Aufkommen des kapitalistischen Systems dazu geführt, dass Land als Profitquelle betrachtet wurde.⁹⁷⁸ Die „Akkumulation von Land in den Händen einiger weniger [...] führt dazu, dass viele Bauern landlos werden und oft unter beklagenswerten Umständen arbeiten müssen“⁹⁷⁹. In der Folge zögen viele in die Städte, wobei sich Slums ausbilden.

Eine weitere Herausforderung stellen die unterschiedlichen Rollen der Geschlechter und deren unterschiedliche Integration in die Wirtschaft dar: „Nach Schätzungen machen die Arbeiten aller Art, die von Frauen verrichtet werden, weltweit zwei Drittel der gesamten Arbeitsstunden aus, obwohl sie nicht mehr als einen winzigen Bruchteil des Einkommens erhalten“⁹⁸⁰. Ganz zu schweigen von dem Austragen und Erziehen der Kinder sowie der Haushaltsführung. Die mit den Strukturanpassungsprogrammen verbundenen Kürzungen im Bildungs- und Gesundheitswesen würden ebenso zu einer erhöhten Belastung der Frauen führen:⁹⁸¹ „Es ist in erheblichem Mass [sic] zu einer ‚Feminisierung‘ der Armut gekommen“⁹⁸².

Die Folgen von Unterbeschäftigung bzw. Arbeitslosigkeit hätten auch schwerwiegende Konsequenzen im sozialen Bereich. Nicht nur die Bestreitung des Lebensunterhalts sei

⁹⁷⁵ Siehe ÖRK (1992), 26.

⁹⁷⁶ ÖRK (1992), 26.

⁹⁷⁷ Siehe ÖRK (1992), 27.

⁹⁷⁸ Vgl. ÖRK (1992), 27.

⁹⁷⁹ ÖRK (1992), 28.

⁹⁸⁰ ÖRK (1992), 28.

⁹⁸¹ Siehe ÖRK (1992), 30.

⁹⁸² ÖRK (1992), 30.

ungewiss, sondern auch psychische und geistliche Folgen seien ein Ergebnis langanhaltender Arbeitslosigkeit.⁹⁸³

Ein weiteres Problemfeld seien Konflikte, Kriege und Militarisierung. Zwischen 1945 und 1980 seien über zehn Millionen Menschen in der Dritten Welt aufgrund von Kriegen umgekommen. Da viele dieser Konflikte durch Strukturanpassungen hervorgerufen wurden, hielt man die Militarisierung für „ein Symptom des Scheiterns der Entwicklungspolitik“⁹⁸⁴. Darunter fallen auch die extrem hohen Rüstungsausgaben: „In vielen Ländern in Afrika und in Südasien sind die Militärausgaben zwei- oder dreimal so hoch wie die Ausgaben für das Bildungs- und das Gesundheitswesen zusammengenommen“⁹⁸⁵. Eine Kultur, welche vom Militär geprägt sei, erweise sich zudem als anfällig für Korruption und schlechte Ressourcenallokation.⁹⁸⁶

Eine Schlüsselrolle wurde dem Kommunikationssystem zugeschrieben, welches als Segen und Fluch existiere. Zu den Nachteilen wurden der missbräuchliche Umgang mit Informationen, welche selbst zur Ware würden, und die manipulative Lenkung der Massen gezählt: „Durch die wirtschaftliche und politische Kontrolle über die Medien können die Denk- und Vorstellungswelten vieler Menschen stark beeinflusst werden“⁹⁸⁷.

Kommen wir nun zu Kapitel 4 des AGEM Dokuments. Hier fusionierten die Wegweiser von Kapitel 2 mit den Ergebnissen der Sozialanalyse aus Kapitel 3 in den Problembereichen der Partizipation in Entscheidungsprozessen und der „Suche nach neuen ökonomischen Paradigmen“⁹⁸⁸, welche Politik, Wirtschaft, Mensch und Umwelt richtig zueinander in Beziehung zu setzen suchte.

Dazu gehörte als erster Wegweiser die Förderung der natürlichen Ordnung unter gleichzeitiger Orientierung menschlicher Ordnung am Gutsein. Dies bedeute in einer ersten Konsequenz, „die menschlichen Erfindungs- und Organisationsfähigkeiten“⁹⁸⁹ zu bejahen und zu entwickeln. Doch schon hier deutete sich mit der Idee einer Konsum-

⁹⁸³ Siehe ÖRK (1992), 30.

⁹⁸⁴ ÖRK (1992), 31.

⁹⁸⁵ ÖRK (1992), 31.

⁹⁸⁶ Vgl. ÖRK (1992), 32.

⁹⁸⁷ ÖRK (1992), 32.

⁹⁸⁸ ÖRK (1992), 33.

⁹⁸⁹ ÖRK (1992), 35.

Obergrenze an, was rund zwanzig Jahre später in ähnlicher Weise mit der Greed Line verwirklicht werden sollte.⁹⁹⁰ Angesichts von Umweltverschmutzung und Verschwendung stelle sich die Frage der Effizienz, welche nicht allein am Geld gemessen werden solle, sondern zudem von Faktoren wie Energie und Ressourcen abhänge.

Der zweite Wegweiser betonte die Unveräußerlichkeit des Wertes und der Freiheit jedes Einzelnen und der ganzen Menschheit. Hier gehe es um das Wechselspiel von Individualismus und Solidarität, deren „Spannung [...] einer der Schlüssel für die heutigen ökonomischen Dilemmata“⁹⁹¹ sei. So hätte die Mehrzahl der Kirchen das Privateigentum als Recht ausgewiesen, was nun auf internationaler Eben im Widerspruch zu den Rechten der Allgemeinheit stünde. Die zentrale Frage betreffe daher die Mitbestimmung bei der Entscheidungsfindung in Fragen, welche jeden Menschen direkt betreffen. Weitere Aspekte des zweiten Wegweisers fänden sich in dem Bereich der Arbeit und sozialen Sicherung sowie in einer Transparenzpflicht. Besonders wichtig sei überdies die Regulierung des Marktes: Er dürfe nicht als Subjekt verstanden werden, da er immer „in andere soziale Systeme und Institutionen eingebettet“⁹⁹² sei. Ein solcher übergeordneter Rahmen habe zu berücksichtigen, dass es innerhalb von Märkten Informationsasymmetrien gebe, dass zwischen Gier und wahren Bedürfnisse nicht unterschieden würde, dass der Markt blind sei für alles, was sich nicht in Geld ausdrücken ließe, dass ein absolut freier Markt aufgrund der sich im Handel verstärkenden sozialen Differenzen eine Gesellschaft auseinanderreiße und dass die Reichen auf dem Markt protektionistisch agieren und die Armen zur Marktöffnung drängen. Insofern habe die Wahl des richtigen Wirtschaftsmodells nicht zwischen freiem Markt und Planwirtschaft zu bestehen, sondern sie sei eine Kombination aus den Vorzügen beider. Daran angeschlossen sei die Frage, ob man das Wirtschaftsmodell auf Wettbewerb oder Kooperation zu gründen habe.⁹⁹³ Theologisch verberge sich dahinter das Verständnis einer schon wirksamen Erlösung Christi, welche zur Zusammenarbeit

⁹⁹⁰ Siehe ÖRK (1992), 35.

⁹⁹¹ ÖRK (1992), 37.

⁹⁹² ÖRK (1992), 41.

⁹⁹³ Siehe ÖRK (1992), 41-43.

anleite, und einer noch ausstehenden Erlösung, welche „die Gefallenheit der Menschheit in vollem Umfang“⁹⁹⁴ zu berücksichtigen habe:

„Beide haben gewissermaßen recht; die Christen müssen auf ihrer Pilgerreise in dieser Welt versuchen, sowohl so klug zu sein wie die Schlangen (sich der Sünde und ihrer Macht voll bewusst sein), als auch ohne Falsch zu sein wie die Tauben (stets Liebe zu erwarten und willkommen zu heißen)“⁹⁹⁵.

In der Wirtschaft bedürfe es beides, quasi antizyklisch aufeinander bezogen, sodass gegenseitige Fehlentwicklungen korrigiert würden.

Der dritte Wegweiser wies darauf hin, dass in Christus, dass Heil zu allen Menschen gelangt sei und sämtliche Schranken niedergerissen würden. Damit wurde einerseits der Aspekt der Universalität angesprochen, bei welchem internationale Wirtschaftsregeln für alle Akteure zu gelten hätten, andererseits die Reformbedürftigkeit des Weltwährungssystems.

Der vierte Wegweiser konzentrierte sich auf Gottes Gerechtigkeit in der vorrangigen Option für die Armen. Thematisiert wurden das enteignete Land der Urvölker und die Schuldenkrise des Südens: „Gerade im Jahr 1992 besteht Anlass zu der Frage, inwieweit 500 Jahre der Kolonialisierung zu einer historischen Schuld des Nordens dem Süden gegenüber geführt haben“⁹⁹⁶. Die Schuldenkrise sei ebenso wenig zu trennen von „tiefgreifenden Veränderungen des politisch-wirtschaftlichen Systems und der Strategien“⁹⁹⁷. Zu diesem Zeitpunkt sei darauf zu achten, dass die UNO nicht falsch vereinnahmt würde, sondern in einem „Geist der Gerechtigkeit“⁹⁹⁸ seine Arbeit verrichte.

Kapitel 5 besprach die Handlungsoptionen für Kirchen und Christen. Speziell die Dimension des Glaubens kam dabei in den Blick. Wer Gottes Gabe des Lebens bejahe, müsse in der Folge Reue über die Macht der Sünde zeigen und zum Dienst an anderen befreit werden. Die lebenslange Buße habe drei Implikationen für das Handeln in der Wirtschaft: Erstens müsse man den Götzen eine Absage erteilen und sich für das Wirken

⁹⁹⁴ ÖRK (1992), 43.

⁹⁹⁵ ÖRK (1992), 43.

⁹⁹⁶ ÖRK (1992), 47.

⁹⁹⁷ ÖRK (1992), 48.

⁹⁹⁸ ÖRK (1992), 48.

des Heiligen Geistes öffnen; zweitens bedürfe es des Willens, den „Versuchungen des Fatalismus und der Resignation“⁹⁹⁹ zu widerstehen; drittens sei es erforderlich, „gegen die Kräfte der Zersetzung zu kämpfen“¹⁰⁰⁰, welche Materielles von Spirituellem trennten und Schranken zwischen den Menschen für ihre Zwecke errichten.¹⁰⁰¹ Gesellschaft und Wirtschaftssystem müssten sich messen lassen, „nicht an Macht, Reichtum oder Grösse, sondern daran, wie diese Gesellschaft oder dieses Wirtschaftssystem für ihre oder seine ärmsten und schwächsten Mitglieder sorgt“¹⁰⁰².

Handeln im Kontext bildete eine weitere Handlungsoption, bei welcher auf die Bedeutung und globalen Auswirkungen lokalen Handelns hingewiesen wurde. Auch die persönliche Ebene und Familiengruppen wurden angesprochen. Genannt wurden ein Lebensstil, welcher mit Gottes Heilsplan übereinstimme (Sabbat, Konsum und Ressourceneinsatz); berufliche Entscheidungen vor dem Gesichtspunkt wirtschaftlicher Gerechtigkeit; Engagement für wirtschaftliche Gerechtigkeit in Organisationen und Politik; Zugehen auf Marginalisierte; Bibelstudium mit anderen zur Entlarvung kultureller Verflochtenheit; „diszipliniertes Gebet, öffentlicher Gottesdienst und theologische Reflexion“¹⁰⁰³ zur Erbauung im Trachten nach Gerechtigkeit.

Handlungsmöglichkeiten böten sich auch in der lokalen christlichen Gemeinschaft. Hier solle das Thema der Wirtschaft mit in den Gottesdienst aufgenommen, Bildungsprogramme eingerichtet und Dialoge mit der zivilgesellschaftlichen Organisationen geführt werden.¹⁰⁰⁴ Über die lokale Ebene hinaus bedürfe es aber auch des kirchlichen Handelns auf nationaler Ebene. Dabei kam die eigene Wirtschaftlichkeit der Kirche in den Blick (Kirche als Arbeitgeberin, Vermögens- und Landbesitzerin sowie als Investorin und Haushalterin) ebenso wie nationale Bildungsprogramme und die Schärfung des öffentlichen Bewusstseins. In einem letzten Schritt gehe es zudem um das Handeln auf der internationalen Ebene über internationale Organisationen und Netzwerke (ÖRK, NGOs und UNO).¹⁰⁰⁵

⁹⁹⁹ ÖRK (1992), 51.

¹⁰⁰⁰ ÖRK (1992), 51.

¹⁰⁰¹ Vgl. ÖRK (1992), 51f.

¹⁰⁰² ÖRK (1992), 52.

¹⁰⁰³ ÖRK (1992), 52.

¹⁰⁰⁴ Siehe ÖRK (1992), 52-55.

¹⁰⁰⁵ Vgl. ÖRK (1992), 55-59.

Mit Kapitel 5 kam das AGEM Dokument zum Abschluss. Zuletzt wurden noch ein Ausblick auf weitere Texte zum Thema gegeben sowie neuere kirchliche Veröffentlichungen und Stellungnahmen angeführt. Diese Literaturhinweise fügen sich in das Gesamtbild einer sehr intensiven Auseinandersetzung mit der Materie, wie sie AGEM in dem Dokument geleistet hat.

Wie der Titel des Studiendokuments „Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft“ impliziert, zielte man auf die Aufhebung der Trennung von Religiösem und Nicht-Religiösem. Der Rekurs auf das Grunddokument des christlichen Glaubens, die Bibel, sollte diese genuine Beziehung zwischen Glauben und Wirtschaft erweisen. Diese zeige sich in entsprechenden Anweisungen in der Torah, im Kampf der Propheten gegen Ungerechtigkeit und bei Jesus selbst. Nach der Analyse des Finanzsystems wie sie 1987 unternommen worden war, war man damit einen entscheidenden Schritt weiter gegangen und hatte den Widerspruch zwischen Realität und Gottes Willen herausgestellt. Die Autonomie der Wirtschaft müsse daher in der Beziehung zu dem „Primat des Göttlichen Willens“¹⁰⁰⁶ gesehen werden, welche sich besonders in der Wertschätzung der Schöpfung, in der Wertschätzung der Menschen (individuell und kollektiv), in der Wertschätzung der Einheit zwischen den Menschen und in der Wertschätzung der Armen in einer vorrangigen Option für sie konkretisiere. Demgegenüber stellte man die sozio-ökonomische Realität, welche einerseits eine klare Dichotomie in der Reichtumsverteilung zwischen Norden und Süden erkennen ließ, andererseits eine zunehmende ökonomische Integration auf globaler Ebene aufwies. In der Schuldenfrage wurde dabei das Vorgehen des Nordens gegenüber der Dritten Welt angeprangert: Nach der Überredung zur Verschuldung habe man über die Strukturanpassungsprogramme Verhältnisse geschaffen, welche einer modernen Version der Sklaverei ähneln. Damit zeigte man indirekt, dass das Handeln des Nordens an der Dritten Welt nicht Gottes Willen entsprochen hat. Theologisch lässt sich dieser Sachverhalt zuspitzen, wenn man darin den diabolischen Grundzug von Verführung und Anklage ausmacht.

¹⁰⁰⁶ ÖRK (1992), 11.

Letztendlich ging es um die Kontrastierung zweier Wertesysteme: Das wirtschaftliche Wertesystem stand dem Wertesystem Gottes gegenüber. Damit waren die ChristInnen vor die Wahl zwischen Gott und Mammon gestellt.

5.8 Rønde 1993: Kirche ist Koinonia-Ethik

In Rønde kamen im Februar 1993 Einheit I (Einheit und Erneuerung) und Einheit III (Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung) des ÖRK zu einer Tagung über „Koinonia und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ zusammen. Das Dokument zur Tagung ließ keinen Zweifel daran zu, um was es den Beteiligten ging. Ein- und ausgeleitet wurde das Dokument mit nachfolgendem Satz: „Solange die ökumenische Bewegung nicht in der Lage ist, eine lebendige Interaktion zwischen dem konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung [...] und der Diskussion über die Einheit zu entwickeln, wird ihr dies schaden“¹⁰⁰⁷. Seitdem man zehn Jahre zuvor in Vancouver 1983 zu einem konziliaren Prozess aufgerufen hatte, war die Verbindung von Ekklesiologie und Ethik, welche in der Formulierung „konziliar“ einerseits und „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ andererseits angelegt war, nicht geglückt. Die fehlende Interaktion zwischen den beiden Bereichen konnte aus Sicht des ÖRK nur schädlich sein, da man inhaltlich hinter der formellen Vorgabe Vancouvers zurückblieb. Auf diese Weise kam man nicht nur über ein reines Lippenbekenntnis nicht hinaus, sondern man ignorierte ferner das – das Wesen der Kirche selbst betreffende - Anliegen. Entsprechend erkannte man in Rønde, dass im JPIC-Prozess das „Sein (esse) der Kirche auf dem Spiel“¹⁰⁰⁸ stehe. Die genuine Beziehung zwischen dem Wesen der Kirche und dem konziliaren Prozess finde den gemeinsamen Nenner in der „Koinonia“¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰⁷ Siehe ÖRK (1993), 5.

¹⁰⁰⁸ ÖRK (1993), 8.

¹⁰⁰⁹ ÖRK (1993), 8. ÖRK (1993), 15f.: „Zunächst einmal ist darauf hinzuweisen, dass er [der Begriff Koinonia] weitaus mehr abdeckt als lediglich Teilen. Er bezeichnet *Teilhabe* an etwas, dass man gemeinsam hat oder weiss (Apg 2). Es gibt z.B. *Koinonia* in Gott, im Heiligen Geist, in Jesus Christus, im Glauben, im Leib Christi, im Blut Christi. Schon dies allein lässt eine erweiterte Verwendung des Begriffs zu. Paulus verwendet *Koinonia* für die Beschreibung der Beziehungen zwischen Gemeinden in verschiedenen Städten. Auch die Geldsammlung für die Gemeinde in Jerusalem nennt er *Koinonia*. Die Verwendung von *Koinonia* hier und an anderen Stellen des Neuen Testaments lässt auf eine Begriffserweiterung schliessen: es ist nicht mehr nur das Bekannte und vertraute gemeint, sondern es werden Brücken gebaut zu anderen und unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften. Dies ist ein kühner theologischer Schritt, vor allem dort, wo Paulus die Berufung Israels auf die Heiden ausdehnt. Die *Koinonia*, von der er spricht, bezieht sich nun - über ethische und familiäre Bande hinaus - auf eine Gemeinschaft, deren Grundlage das Evangelium ist“.

Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, welche ethisch engagiert sei, produziere ein Zugehörigkeitsgefühl. Derartige Erfahrungen seien auch während des JPIC-Prozesses gemacht worden, weshalb man auch hier von Koinonia sprechen könne.¹⁰¹⁰ Diese gehe über das unmittelbare soziale Gefüge hinaus und solle Bestandteil einer jeden Gemeinschaft sein, „deren Grundlage das Evangelium ist“¹⁰¹¹. Auch die Thematik des Bundes sei ein Gegenstand der Koinonia. Sie würde in einem Bund zwischen Menschen konkret (wie er in Seoul geschlossen wurde), wenn er darauf abziele, Gottes Bund im Gehorsam zu bejahen.¹⁰¹² Der Bund solle gar in einem „sozialen Credo“ zum Ausdruck kommen.¹⁰¹³

Die wahrscheinlich wichtigste Erkenntnis Røndes war die, „dass die Kirche nicht nur eine Sozialethik oder eine Koinonia-Ethik hat, sondern sie auch selbst verkörpert“¹⁰¹⁴. Damit lasse sich das soziale Engagement im Rahmen des konziliaren Prozesses nicht mehr von dem Sein und dem Handeln der Kirche trennen, wenngleich „das ethische Handeln der Kirchenmitglieder [...] weder für die Kirche konstitutiv noch für die weitere Existenz ausschlaggebend“¹⁰¹⁵ sei.

Erkennbar zeige sich jedoch so der Unterschied zwischen „billiger“ [...] und ‚teurer‘ Einheit“¹⁰¹⁶. Um des Friedens der teilweise bestehenden Einheit willen, versuche die billige Einheit den unbequemen ethischen Fragen aus dem Weg zu gehen, während die teure Einheit kirchliche Einheit vielmehr als ein Geschenk begreife, welches bei der sich vollziehenden Durchsetzung von Gerechtigkeit und Frieden empfangen würde.¹⁰¹⁷ Bester Ansatzpunkt auf dem Weg zu kirchlicher Einheit sei, wie man auch schon in Vancouver bemerkte, die „ethische Bedeutung der Sakramente“¹⁰¹⁸: „Auch die im Neuen Testament deutlich werdende enge Verbindung zwischen Taufe und neuem

¹⁰¹⁰ Siehe ÖRK (1993), 8.

¹⁰¹¹ ÖRK (1993), 16.

¹⁰¹² Vgl. ÖRK (1993), 16. ÖRK (1993), 17: „Bund‘ ist ein unermesslich reicher biblischer Ausdruck. Gottes Bund mit Noah z.B. macht deutlich, dass Gott für alle seine Geschöpfe Sorge trägt, ja, dass der Bund sich nicht nur auf alles Lebendige erstreckt, sondern die Schöpfung an sich miteinschließt. [...] Zahlreiche Stellen im Neuen Testament, besonders im Epheser- und im Kolosserbrief, sprechen diese Bedeutungsnuancen an und beziehen den Bund auch wieder auf die Erneuerung der Schöpfung“.

¹⁰¹³ Vgl. ÖRK (1993), 18. Man verwies auf die in Kapitel IV von „Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft“, ÖRK (1992), enthaltenen Kriterien zur Entscheidungsfindung in der Ökonomie.

¹⁰¹⁴ ÖRK (1993), 8.

¹⁰¹⁵ ÖRK (1993), 9.

¹⁰¹⁶ ÖRK (1993), 10.

¹⁰¹⁷ ÖRK (1993), 10.

¹⁰¹⁸ ÖRK (1993), 11.

Leben (Eph 2,1-10) zeigt, dass die Entscheidung, sich dieser Gemeinschaft anzuschließen, ethische Entscheidungen implizierte¹⁰¹⁹.

Rönde ist ein Zeugnis für die theologische Integration im ÖRK, bei welcher Einheit I (Einheit und Erneuerung) und Einheit III (Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung), die zwei Grundpfeiler von Sein und Handeln, im Koinonia-Gedanken zusammengebunden wurden. Dass die Kirche nicht nur eine Sozialethik oder eine Koinonia-Ethik hat, sondern sie auch selbst verkörpert, weist auf diese neue Verhältnisbestimmung hin. Die Tragweite dieser Erkenntnis ist vor dem Hintergrund des Diskussionsprozesses zur Weltwirtschaft kaum zu unterschätzen, da damit indirekt ausgesagt wurde, dass das ökonomische Handeln ebenso wenig vom Sein der Kirche zu trennen ist. Hier zeigt sich abermals die intendierte Eintragung der Werte des Glaubens in das Wertesystem der Wirtschaft. Ein gewichtiger Vorbehalt blieb jedoch bestehen: das ethische Handeln der Kirchenmitglieder galt weder für die Kirche als konstitutiv noch für die weitere Existenz als ausschlaggebend. Damit ergab sich die paradoxe Situation, dass zwar das „Was“ und das „Wie“, also der Glaube und das Handeln, in Kontinuität zueinander gesehen wurde, dies jedoch nur einseitig gedacht werden konnte. Einerseits fand damit der Gedanke der externen Begründung der Kirche in Christus Beachtung, andererseits wurde die Sündhaftigkeit des Menschen berücksichtigt. Doch die Leserichtung der Beziehung von Sein und Handeln ausgehend beim Sein musste zu der befreiungstheologischen Leserichtung, welche bei der Praxis beginnt, in den Widerspruch geraten. Der wenige Jahre später beginnende *processus confessionis* kann als theologischer Versuch verstanden werden, diese einseitige Leserichtung zu korrigieren.

5.9 Bossey 1993: Nachhaltiges Wachstum

Zu Ehren von W.A. Visser't Hooft (1900-1985) wurde die „Visser't Hooft Foundation of Ecumenical Leadership“ 1993 gegründet. Ziel war es, aus einer unabhängigen Position heraus etwas zur großen ökumenischen Bewegung beizutragen.¹⁰²⁰ 1993 fand in Kooperation mit dem Ökumenischen Institut in Bossey die erste Konsultation zu dem

¹⁰¹⁹ ÖRK (1993), 12.

¹⁰²⁰ The Visser't Hooft Foundation (1993): Alle Angaben zur Konsultation beziehen sich auf die Informationen unter <http://www.jaysquare.com/resources/growthdocs/grow.htm>.

Thema „Sustainable Growth: A Contradiction in Terms? Economy, Ecology and Ethics after the Earth Summit“ statt. Der Bericht unterteilt sich in sechs Kapitel. Eine nachhaltige Gesellschaft verstand man dabei wie folgt: „In the understanding of this consultation, a sustainable society leaves the world as rich in resources and opportunities as was the world inherited from the past“¹⁰²¹. In dreierlei Hinsicht wurden gängige Entwicklungsmodelle in Frage gestellt: sie seien 1) ökonomisch nicht nachhaltig, 2) moralisch ungerecht und 3) geistlich hemmend.

Die Schuldenlast und Handelsbedingungen trügen zu diesen Missständen bei, wobei sowohl die Glorifizierung des Individualismus als auch des Kommunismus menschliche Gemeinschaft destabilisiert hätten.¹⁰²² Folglich böte die Idee einer gerechten und nachhaltigen Gesellschaft „the basis for a critique of all systems and regnant ideologies. It also calls for imaginative, yet rigorous explorations of new possibilities“¹⁰²³.

Ursächlich werden die europäische Renaissance und die Aufklärung, welche traditionelle Grenzen sprengten, genannt. Hier habe eine Entwicklung eingesetzt, die stark durch einen Fortschrittsglauben und eine Rationalität bestimmt war und unter welcher sich die westliche Kultur tief ins Gedächtnis vieler Nationen brannte, insbesondere durch den Kolonialismus.¹⁰²⁴

„In some ways this new outlook was a biblical heresy. It echoed the biblical sense of historical dynamism, a secularized version of the belief in a God who can 'do a new thing.' [sic] To some, it was liberating: freed from traditional restraints, they were enabled to express creative powers. To others, it brought domination from outside and alienation from communities where they had felt at home“¹⁰²⁵.

In Bossey kam man zu der Erkenntnis, dass nicht nur die Wirtschaft, als wichtiges gesellschaftliches Subsystem, eine Veränderung zu erfahren habe, sondern dass die

¹⁰²¹ The Visser't Hooft Foundation (1993), Chapter I. p1.

¹⁰²² Vgl. The Visser't Hooft Foundation (1993), Chapter I.p1.

¹⁰²³ The Visser't Hooft Foundation (1993), Chapter I.p1.

¹⁰²⁴ Vgl. The Visser't Hooft Foundation (1993), Chapter I.p2.

¹⁰²⁵ Vgl. The Visser't Hooft Foundation (1993), Chapter I.p2. Ebd.: „In theological terms, the emerging new world order failed to take into account that humankind is made of dust, akin to all of nature. It distorted the biblical sense of dominion away from a notion of responsible care of the earth into a license to plunder. Theologians occasionally talked even of the humanization and the hominization of the universe -- language as alien both to the book of Job, with its awe before the mysteries of creation, as to contemporary astronomers investigating myriads of galaxies and black holes“.

Fülle der Gesellschaften „are called to rethink the nature and destiny of human life and community“¹⁰²⁶. Dabei habe man sich insbesondere mit der konzeptuellen Neuausrichtung der heutigen Wirtschaft, der Durchführung von wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen sowie dem theologischen Verständnis und der Rolle der Kirche zu befassen.¹⁰²⁷

Im Rahmen eines Paradigmenwechsels müsse man anerkennen, dass die Kultur mittlerweile in die Wirtschaft eingebettet sei, dass ein neues Konzept von Wohlstand nicht auf Wachstum, sondern auf Angemessenheit zu basieren habe,¹⁰²⁸ dass der Mangel an Ressourcen, welcher zu einer massiven Armut führe, gleichzeitig ein integraler Bestandteil des Umweltproblems darstelle und dass reiche Industriestaaten unverzüglich Schritte zur Transformation ihrer Wirtschaftssysteme einzuleiten haben, um durch nachhaltiges Wirtschaften eine ökologische Katastrophe abzuwenden.¹⁰²⁹ Den ersten Schritt in diese Richtung sah man in einem perspektivischen Umbruch: „Transformation must begin with seeing the world in a new way, i.e., with the paradigm shift, and studying the consequences that flow from this view“¹⁰³⁰.

Die Kirchen wurden dazu eingeladen, von dieser Perspektive her die Themen Begrenzung materieller Ausdehnung, nachhaltiger Produktions- und Konsumumfang, Bewegung von Konsum zu Bewahrung, wirtschaftliche Umverteilung und kurz- und langfristige Maßnahmen zu diskutieren.¹⁰³¹ Zu den Trägern des sozialen Wandels gehören Individuen, organisierte Gruppen, Korporationen, Regierungen und internationale Organisationen.¹⁰³² Die Kirchen hätten sich einer Selbstprüfung zu unterziehen: Die Theologie müsse neu gesichtet und der Anthropozentrismus überwunden werden;¹⁰³³ die wahre Bedeutung von Entwicklung und der Fülle des

¹⁰²⁶ The Visser't Hooft Foundation (1993), Chapter I.p2.

¹⁰²⁷ Siehe The Visser't Hooft Foundation (1993), Chapter I.p2.

¹⁰²⁸ The Visser't Hooft Foundation (1993), Chapter II: „A new concept of 'abundance' based not on growth but on sufficiency is required in the definition of the limits inherent in the new reality. It must recognize the value of elements such as love, caring, enjoyment of nature and of music, of meditation and of prayer in addition to material well-being. When Christ said he came that we might have life, and have it more abundantly, he was not speaking of economic growth“.

¹⁰²⁹ The Visser't Hooft Foundation (1993), Chapter II.

¹⁰³⁰ The Visser't Hooft Foundation (1993), Chapter II.

¹⁰³¹ The Visser't Hooft Foundation (1993), Chapter III.

¹⁰³² The Visser't Hooft Foundation (1993), Chapter IV.

¹⁰³³ The Visser't Hooft Foundation (1993), Chapter V: „Place and role of human beings in the whole of creation: Recognition that the economic system has to be understood as a sub-system of the eco-system raises the question of the relationship of human beings to the whole of creation. On the one hand, there is the biblical affirmation that men and women have been created in the image of God; on the other, there is recognition that human beings are

Lebens müssten „in the context of understanding biophysical limits“¹⁰³⁴ erschlossen werden;¹⁰³⁵ die christliche Hoffnung müsse angesichts des Zusammenbruchs von Utopien und der Dimension der Umweltzerstörung neu bedacht werden;¹⁰³⁶ eine Verknüpfung von Lehre und Anbetung müssten zum Thema der Nachhaltigkeit hergestellt werden; zuletzt komme den Kirchen eine Gesellschafts-begleitende Funktion zu, die sich über die Übergangsphase der Transformation erstrecke.¹⁰³⁷ Des Weiteren

part of the whole creation, one species in the community of the living. How are these two affirmations related to one another? There has been a long-standing tendency to over-emphasize the unique role of human beings within creation. Their relationship to the rest of creation was often described in dualistic and anthropocentric terms. Their role was understood as that of having dominion over the earth, too often with arrogance and a neglect of responsibility. Today, however, the need to overcome such misunderstandings of the Genesis command 'to subdue the earth' is generally recognized in Christian theology. Revisiting key strands in the biblical heritage has helped Christians to rethink the theological categories in which they discuss the inter-relationship between God, human beings, and the wider creation. This new emphasis leaves open the question of how the role of human beings within the community of the living is to be understood. What is their uniqueness? How is their responsibility to be described? Equally urgent is the question: what does respect for God's creation mean in concrete terms? In the light of the ecological crisis, we have come to recognize that human beings have trespassed their limits and caused destruction and death. There is agreement on the need for a new respect for life (*Ehrfurcht vor dem Leben*), a recognition of the dignity and intrinsic value of all creation. But what does this mean? Are there criteria which allow going beyond the general principle to assess the 'value' of creation? In what sense can we speak about rights of animals and even the rights of nature?"

¹⁰³⁴ The Visser 't Hooft Foundation (1993), Chapter V.

¹⁰³⁵ The Visser 't Hooft Foundation (1993), Chapter V: „Development in the context of life to the full (John 10:10): The shift of emphasis from concentrating on material growth toward qualitative development raises the question of the moral values underlying human society. Such reorientation has spiritual implications and requires a deeper understanding of the true 'quality of life.' [sic] In fact, this shift corresponds to the deepest convictions of Christian faith. Fulfilment of life can finally be found only in developing all God's gifts, in creating space where a communion of life and solidarity can flourish, and in developing harmonious relationships with the rest of creation. Jesus adamantly rejects the human desire to accumulate more and more material goods. He denounces as idolatry the commitment to material acquisition as an end in itself. Therefore, from the point of view of the Christian faith, a culture defined primarily or exclusively in economic terms is in danger of losing its true human quality. The Christian tradition does not despise material goods. It affirms the excellence of God's creation and rejoices in God's gifts, at the same time emphasizing the need for an inner freedom which liberates from the desire to acquire and to dominate. At its best, the ascetic tradition in Christianity sought to foster this inner freedom. Facing the challenge of progress and expansion in modern times, there is a tendency to minimize the importance of this tradition. How can it be recovered in a meaningful way?"

¹⁰³⁶ The Visser 't Hooft Foundation (1993), Chapter V: „Hope in a period of survival: The ecological crisis represents a threat to human survival on the planet. The question is on the minds and in the hearts of many: is it still possible to counteract the destructive forces? Will there be the wisdom and will to achieve the changes which are necessary to secure the way into the future? What is Christian hope in this time? How can we recognize the mortal danger in which we live and yet avoid falling into disillusionment and fatalism? Where are the resources for hope to be found? Hope cannot be obtained by minimizing or even denying the danger. Christians are realists. On the other hand, without hope many of the insights needed to discern the true shape of the present danger are lost. We will forfeit the capacity to repent and to accept the inevitable changes in our personal and collective behaviour which are necessary to protect life and to create a sustainable society. Neither faith nor love can survive without hope. Ultimately, Christian hope does not depend on human history. It is grounded in God's kingdom which transcends history. Whatever the course of history, even should it lead to the destruction of human life, no force in heaven or on earth can separate us from God's love. But this ultimate assurance does not permit neglect of our responsibility in history. On the contrary, ultimate hope inspires us to struggle against everything that buttresses the destructive forces in society. It leads us to share in the suffering which stems from the ecological crisis and the inevitable pain in any attempt to address it" .

¹⁰³⁷ Siehe The Visser 't Hooft Foundation (1993), Chapter V.

solle die Kirche eine prophetische Stimme sein, sich der Ökumenischen Bewegung verpflichten und ein Ort der Feier der Hoffnung sein.

5.10 Zusammenfassung

Die Diskussionsperiode 1984 -1994 war gekennzeichnet von dem Versuch, den in Vancouver 1983 begonnen konziliaren Prozess zu verwirklichen. In Glion 1986 intendierte man eine ekklesiologische Basis für JPIC durch das stärkste ekklesiologische Leitbild der jeweiligen Tradition zu schaffen. Da dieser Versuch keine Aufnahme durch den ÖRK fand, war er zunächst gescheitert. Dies war angesichts der sozialanalytischen Schärfe der 1987 veröffentlichten AGEM Studie zum internationalen Finanzsystem tragisch, da hierbei nicht nur eine kritische Grundlage zum Umgang mit dem Finanzsystem geboten, sondern die weitere Auseinandersetzung mit der Weltwirtschaft basal vorbereitet wurde. Mit der Besprechung von Finanz- und Handelssystem, der Nennung der Hauptakteure des Finanzsystems, der Kritik an der Schuldenkrise und an den Anpassungsprogramme sowie der Diskussion um die Werte wurde die wirtschaftswissenschaftliche Grundlage des Diskussionsprozesses bis hinein in das 21. Jahrhundert geliefert.

Basel 1989 zeigte die mittlerweile große Bereitschaft zur Umkehr von der Korruption des Herzens und von den falschen Werten sowie zur Partizipation am Kampf der Völker vieler Kirchen an. Aus dem demokratischen Beschlussfindungsprozess Basels gingen starke pneumatologische Impulse hervor, die auch in der Folgezeit andauern sollten. In Seoul 1990 formulierte man zehn Grundüberzeugungen, über welche der konziliare Prozess in rein sozialetische Bahnen gelenkt wurde. Mitverantwortlich dafür war das Konzept des Bundes als dominanter ekklesiologischer Ausdruck, der aufgrund seines ekklesiologisch einseitigen Charakters die Beziehung zwischen den sozialetischen Grundüberzeugungen und der Ekklesiologie scheitern ließ.

In Canberra 1991 strebte man eine ökologische Wirtschaftsethik an, wie sie beispielhaft im Sabbat- und Jubeljahr zum Ausdruck kam. Politisches und wirtschaftliches Handeln müsse sich an diesem Maßstab messen lassen. Dazu plädierte man u.a auch für die Einführung eines neuen Wertbegriffs, der auf der Überlebensfähigkeit und dem Gebrauchswert beruhen sollte. Fortan sollte die Perspektive der Armen prägend sein,

was eine Umgestaltung des Weltwirtschafts- und Weltwährungssystems erforderlich mache. Ziel sei es dabei, ihre Strukturen rechenschaftspflichtig und gerechter zu machen. Julio de Santa Ana hatte im Vorfeld zu Canberra „die Politische Ökonomie des Heiligen Geistes“ verfasst. Darin intendierte er eine Lösung von der instrumentalen Vernunft des Westens, die über utilitaristisches Denken und den individualistischen Rückzug in die Privatfrömmigkeit einen Lebensstil der Akkumulation und des Konsums hervorbringe, was Santa Ana als Blasphemie gegen den Heiligen Geist verstand. Diese Erkenntnisse nahm man in Canberra jedoch nur peripher auf. Es kam weder zum Bruch mit der instrumentalen Vernunft noch fand die ekklesiologische Bedeutung der Solidarisierung mit den Armen Eingang. Canberra schien damit theologisch vor Vancouver zu liegen, da es eine gewisse Trennung vom Sein der Kirche und von ihrem Handeln vollzog. Ähnlich zeigte sich dies in der Denkschrift der EKD 1991: Zwar wurde der Zusammenhang zwischen der Glaubensgerechtigkeit und dem Verständnis und der Praxis sozialer Gerechtigkeit nicht bestritten, doch war damit eher an eine verantwortungsvolle Lebensführung im Sinne der „verantwortlichen Gesellschaft“ zu denken als eine radikale Identifizierung und Solidarisierung mit den Armen. Daher verwundert es auch nicht, dass man in der Denkschrift die eigenen Erfahrungen mit der sozialen Marktwirtschaft in die Diskussion zur Weltwirtschaft miteinbringen wollte. An weiterer Kraft gewann der Diskussionsprozess durch ein zentrales Dokument zur Weltwirtschaft, welches AGEM 1992 nach mehrjähriger Studienarbeit vorlegte und welches in der Folge immer wieder aufgegriffen werden sollte. Im Gegensatz zur Studie über das Finanzsystem wurde nun theologisch gearbeitet und das Verständnis von Gerechtigkeit als vorrangige Option Gottes für die Armen in den Mittelpunkt gestellt. Das Primat des göttlichen Willens gegenüber der Ökonomie erfordere eine Wertschätzung der Schöpfung, der Menschen, der Einheit zwischen den Menschen und der Armen. Indem das Studiendokument einerseits eine Verbindung von Glaube und Weltwirtschaft unternahm, erwies es andererseits den Kontrast zwischen Gottes Willen und den real existierenden sozio-ökonomischen Verhältnissen. Die Dichotomie in der Reichtumsverteilung zwischen Norden und Süden sei in der Differenz zwischen Gottes Wertesystem und dem Wertesystem der Ökonomie begründet.

Da der Prozess bis zu diesem Zeitpunkt einen unausgewogenen sozialemischen und nicht-ekklesiologischen Charakter angenommen hatte, identifizierte man in Rønde das eigentliche Defizit des konziliaren Prozesses in der fehlenden Verbindung von Ekklesiologie und Sozialethik, weshalb man in der Folge beide Bereiche in der Vorstellung der Koinonia - einer Gemeinschaft, welche nicht nur eine Ethik habe, sondern selbst eine Koinonia-Ethik sei – verband. Diese Erkenntnis ist die Frucht des Ringens um die Einheit im konziliaren Prozess. Obwohl man damit aus dogmatischer Sicht nahe an die Ethik heranrückte, blieb ein letzter Vorbehalt bestehen, bei welchem das Ethische nicht das Dogmatische konstituieren dürfe. Der später einsetzende *processus confessionis* kann als theologischer Versuch verstanden werden, diese einseitige Leserichtung zu korrigieren.

In Bossey plädierte man für einen Perspektivwechsel, der die angeklungene Wertediskussion aufnahm. Dieser Perspektivwechsel sollte sich jedoch nicht nur auf das Wirtschaftssystem beschränken, sondern er betraf alle Gesellschaftssysteme, denen das Wesen und Ziel des menschlichen Lebens und der menschlichen Gemeinschaft zu bedenken aufgegeben war. Zugleich forderte man unter dem Aspekt der Nachhaltigkeit die Zivilgesellschaft und Kirchen dazu auf, eine Transformation der Weltwirtschaft anzustreben.

Diese Diskussionsphase scheint theologisch eher vor der Vollversammlung von Vancouver anzusiedeln zu sein. Die Verbindung von Ekklesiologie und Sozialethik entwickelte sich mehr in Richtung der Ethik, so als ob man sich abermals versichern müsste, dass das Wirtschaftssystem einen unethischen Charakter hat. Darin zeigt sich die Beschäftigung mit dem „Wie des Lesens“ ohne die eindeutige Rückbindung an das „Was“. Gleichfalls interessant gestaltet sich die Konfrontation zwischen dem Wertesystem Gottes und dem der Ökonomie. Die impliziten, aber entsprechenden geographischen Zuschreibungen von Süden und Norden zeigen, dass hier der Dualismus des Klassenkampfes auf globaler Ebene Einzug hielt.

6. Der processus confessionis: Kitwe 1995 – Accra 2004

6.1 Kitwe 1995: status confessionis

Im Oktober 1995 fand in Kitwe, Sambia, zur Vorbereitung auf die 23. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes ein regionales Treffen der südlichen Länder Afrikas zu dem Thema „Reformed Faith and Economic Justice“ statt, welches durch den Reformierten Weltbund gesponsert und von der südlichen afrikanischen Allianz Reformierter Kirchen veranstaltet wurde. Das Arbeitspapier erschloss das Thema mittels der drei Aspekte Sehen, Urteilen und Handeln. Im sozialanalytischen Teil kritisierte man „colonialism, slavery, racism, sexism and repressive labour practices“¹⁰³⁸ als Missstände der damaligen Zeit. Gleichfalls erwähnt wurde die vielerorts stattfindende Vorherrschaft der Weißen in der Wirtschaft. Alle gesellschaftlichen Sphären seien durch diese Art von Rassismus gekennzeichnet. Global betrachtet, sprach man von einer „systematic exclusion of Africa from the world economy“¹⁰³⁹. Man machte eine verborgene Prämisse aus, welche der Weltwirtschaft zugrunde liege: „that peoples from the South have no right to their own labour; they have to be subservient to market forces“¹⁰⁴⁰. Dies führe zur Versklavung durch die eigenen Produkte und verwandle die eigenen Kulturen in Güter, die im Dienste einer Wirtschaft stehen, welche eigene Ziele verfolgt. Die westliche Kultur homogenisiere die Kulturen und toleriere andere Kulturformen nur insofern sie den (eigenen) Marktinteressen dienen. Politische Freiheit, die Souveränität der Nationalstaaten und gar die Demokratie würden durch Transnationale Konzerne unterminiert, denen zudem kleine Unternehmen schutzlos ausgeliefert wären. Im Großen und Ganzen sei das Elend des afrikanischen Kontinents dadurch bedingt, „because money flows from the poor South to the rich North to enrich the North still further“¹⁰⁴¹.

Diese „systematic impoverishment of Africa“¹⁰⁴² zeige sich ironischerweise in einer Zeit nie zuvor dagewesener globaler Reichtumsakkumulation und technologischen Fortschritts.

¹⁰³⁸ WARC (1995).

¹⁰³⁹ Ebd.

¹⁰⁴⁰ Ebd.

¹⁰⁴¹ Ebd.

¹⁰⁴² Ebd.

Im Schritt des Urteils stellte man fest:

„Today, the global market economy has been sacralized, and elevated to an imperial throne. It has changed places with the human beings who created it. By redefining what it means to be human, it has become the creator of human beings. Thereby it usurps the sovereignty of God, claiming a freedom that belongs to God alone. For us as Christians, this raises the question of idolatry and of loyalty to God or mammon”¹⁰⁴³.

Die götzendienerische und entmenschlichende Natur der Weltwirtschaft zeige sich gerade am Ausschluss afrikanischer Menschen aus der Familie der Menschheit. Dies stehe in direktem Gegensatz zu der biblischen Aussage über die Ebenbildlichkeit des Menschen. Demzufolge sprach man von Afrika als einem gekreuzigten Kontinent, dessen Bewohner geopfert würden. Darüber hinaus führe dieses „sacrifice of humanity on the altar of the global economy”¹⁰⁴⁴ zu einer Zerstörung der Natur, was ein weiteres Indiz für die Missinterpretation von Herrschaft darstelle.

Als VertreterInnen afrikanischer Kirchen bekannte man sich schuldig für die Unterlassungssünden. Man habe nicht genug Widerstand geleistet und sei nun vor die Wahl zwischen Mammon und Gott gestellt. Daher müsse man die schmerzhafteste Schlussfolgerung ziehen, „that the African reality of poverty caused by an unjust economic world order has gone beyond an ethical problem and become a theological one. It now constitutes a status confessionis. The gospel to the poor is at stake in the very mechanism of the global economy today”¹⁰⁴⁵.

Im Schritt der Handlung rief man demgemäß den reformierten Weltbund dazu auf, „to consider our submission that a status confessionis be declared in the light of the African theological experience”¹⁰⁴⁶.

¹⁰⁴³ Ebd.

¹⁰⁴⁴ Ebd.

¹⁰⁴⁵ Ebd.

¹⁰⁴⁶ Ebd.

6.2 Exkurs: status confessionis

Nach Notger Slenczka leitet sich „[d]er Begriff [...] von der Bekenntnissituation nach Mt 10,32f. her, in der es (in der Situation der Verfolgung) um die Entscheidung über die Proklamation der Zugehörigkeit zu Christus oder die Absage an Christus geht“¹⁰⁴⁷. Ursprünglich kam der theologisch geprägte Ausdruck im Adiaphoristischen Streit zwischen den Philipisten und Gnesiolutheranern durch Matthias Flacius auf. Die Gnesiolutheraner sprachen sich gegen ein Verständnis von Adiaphora im Falle der Bekenntnissituation und des geschwisterlichen Anstoßes aus.¹⁰⁴⁸ Im 20. Jahrhundert erfuhr der Terminus status confessionis eine Neubelebung: dem Konzept nach geschah dies in der Bekenntnisfrage zur Zeit des Dritten Reiches (Barmer Theologische Erklärung), der Sache nach in der Apartheidsfrage durch den Lutherischen Weltbund 1977 in Dar-es-Salaam.¹⁰⁴⁹ Der genaue Gebrauch des Terminus status confessionis sei in heutiger Zeit allerdings nicht mehr eindeutig.¹⁰⁵⁰

Für Ulrich Duchrow ist die Wirtschaftsfrage im eigentlichen Sinne kein Adiaphoron, sondern nach der reformatorischen Lehre seit jeher eine Bekenntnisangelegenheit. Erst aufgrund der neulutherischen Zweireichelehre würden Wirtschaftsfragen als Adiaphoron behandelt werden und damit der status confessionis wieder relevant.¹⁰⁵¹

Rainer Mayer beschreibt den casus confessionis als „Bekenntnisfall“¹⁰⁵², welcher die Gegebenheiten benenne, die zum Bekenntnis führen. Der status confessionis dagegen stelle einen Bekenntnis(not)stand dar, der die Situation kennzeichne, in welcher sich ChristInnen aufgrund ihres Bekenntnisses befänden.¹⁰⁵³ Mayer orientiert sich an der

¹⁰⁴⁷ Slenczka (2004), 1692. Mt 10,32f.: „Jeder nun, der sich vor den Menschen zu mir bekennen wird, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem Vater, der in den Himmeln ist. Wer aber mich vor den Menschen verleugnen wird, den werde auch ich verleugnen vor meinem Vater, der in den Himmeln ist“.

¹⁰⁴⁸ Siehe Konkordienformel Sol. Decl. X.

¹⁰⁴⁹ „Jede Erklärung des status confessionis gründet sich in der Überzeugung, daß die Integrität des Evangeliums auf dem Spiel steht. Sie ist ein Ruf vom Irrtum zur Wahrheit. Sie erfordert von der Kirche eine klare, eindeutige Entscheidung für die Wahrheit des Evangeliums und identifiziert die gegenteilige Ansicht in Lehre und Leben als häretisch. Die Erklärung des status confessionis bezieht sich sowohl auf die Praxis der Kirche als auch auf ihre Lehre. Die Praxis der Kirche muß mit dem Bekenntnis übereinstimmen, das die Erklärung des status confessionis fordert. Die Erklärung des status confessionis richtet sich auf eine bestimmte Situation. Sie bringt den Irrtum ans Licht, der eine bestimmte Kirche bedroht. Dennoch stellt die diesem Irrtum zugrunde liegende Gefahr die Integrität der Verkündigung aller Kirchen infrage. Die Erklärung eines status confessionis in einer bestimmten Situation richtet sich gleichzeitig an alle Kirchen und ruft sie auf, in das Bekenntnis einzustimmen.“ Das Zitat wurde bei Rauhaus (2008), 1 entnommen und findet sich nach dortiger Angabe bei RWB, Dokumente und Berichte, Generalversammlung Seoul, 15.-26. August 1989, Genf 1990, 85.

¹⁰⁵⁰ Siehe Rauhaus (2008), 4-6.

¹⁰⁵¹ Vgl. Duchrow (1986), 32.135.

¹⁰⁵² Mayer (1996), 307.

¹⁰⁵³ Vgl. Mayer (1996), 307.

biblischen Verankerung des Bekenntnisbegriff und findet dieses in der Verbindung von „Buße und Lob Gottes“¹⁰⁵⁴: „Als polare Einheit bilden Vergebungsverkündigung und Gotteslob gemeinsam das christliche Bekenntnis“¹⁰⁵⁵. Dabei ist es vor allem der inhaltlichen Distanz des biblischen Bekenntnisbegriffes zum heutigen Verständnis geschuldet, dass er heutige Bekenntnisse (z.B. im Falle eines Boykotts eines Wirtschaftskonzerns) eher als geäußerte Meinung denn als Bekenntnis des Glaubens erachtet. Mit Verweis auf Röm 10,9 ist für ihn „das christliche Bekenntnis [...] zentral ein Christusbekenntnis“¹⁰⁵⁶. Entsprechend versteht er das Dogma als geschichtlich bedingte Ausdifferenzierung des Glaubensbekenntnisses angesichts von Irrlehren:

„Darum ist es höchst problematisch, dem Begriff der 'Orthodoxie' den der 'Orthopraxie' an die Seite zu stellen und der Verwerfung von häretischem Lehren den Begriff der ethischen 'Häresie' zuzuordnen. Jede Proklamation eines 'status confessionis', die sich sowohl auf Lehren wie auf Handlungen bezieht, muß folglich zur Rechenschaft darüber fähig sein, wie sich in der bestimmten geschichtlichen Situation, die einen status confessionis darstellen soll, Glaube und Werke zueinander verhalten“¹⁰⁵⁷.

Mayer führte Bonhoeffers Aufsatz zur Zwei-Regimenten-Lehre Luthers an und hob hervor, dass Bonhoeffer die Aufgabe der Kirche darin sah, „den Staat für die Staatlichkeit seines Handelns haftbar“¹⁰⁵⁸ zu machen, welche in dem richtigen Maß an Ordnung und Recht bestehe. Verfehlt der Staat das richtige Maß, so gebe es drei kirchliche Handlungsmöglichkeiten, bei welchen erstens der Staat zur Verantwortung gerufen würde („mahnende Worte/Verkündigung“¹⁰⁵⁹), zweitens den Opfern gedient würde („caritatives Handeln/Diakonie“¹⁰⁶⁰) und drittens die Strukturen selbst angegangen würden („unmittelbar politisches Handeln/kurzfristiger aktiver Widerstand“¹⁰⁶¹). Die letzte Option unterliege jedoch einer Konzilsentscheidung.

¹⁰⁵⁴ Mayer (1996), 311.

¹⁰⁵⁵ Mayer (1996), 311.

¹⁰⁵⁶ Mayer (1996), 311.

¹⁰⁵⁷ Mayer (1996), 312.

¹⁰⁵⁸ Mayer (1996), 313.

¹⁰⁵⁹ Mayer (1996), 314.

¹⁰⁶⁰ Mayer (1996), 314.

¹⁰⁶¹ Mayer (1996), 314.

Für Mayer sind damit aus theologischer Sicht die Kriterien für die Ausrufung eines status confessionis gegeben: „In einen eindeutigen status confessionis ist nach Bonhoeffer die Kirche nur dann versetzt, wenn der Staat in der Weise seiner Aufgabe untreu wird, daß er in Leben und Lehre der Kirche eingreift“¹⁰⁶². Damit seien aber nicht nur ethische, sondern auch dogmatische Inhalte betroffen. Insofern sei der status confessionis direkt an „das Zentrum des Glaubens, die Artikel“¹⁰⁶³ gebunden. Die Verbindung zu den Glaubensartikeln unternehme Bonhoeffer daher in Teil zwei des Vortrages „Die Kirche vor der Judenfrage“. Hierbei identifiziere er die Vertreter der Rassenideologie mit den Judaisten, welche die Beschneidung forderten und damit de facto „menschliche Voraussetzungen für das Heil aufrichten“¹⁰⁶⁴. Kernfrage des status confessionis sei daher die Bekenntnisfrage.

Auch Alfred Rauhaus sieht die Verbindung des status confessionis zu den kirchlichen Bekenntnissen gegeben. Seiner Meinung nach besteht gerade deswegen die Möglichkeit, dass es einen ethischen status confessionis geben kann:

„Die evangelischen Landeskirchen in Deutschland sind bekenntnisgebundene Kirchen. Das sie bindende Bekenntnis ist in den Bekenntnisschriften zu finden, die in der Regel in der für eine Landeskirche grundlegenden Urkunde (Kirchenverfassung, Kirchenordnung, Grundordnung) benannt werden. Die Bekenntnisschriften sowohl der lutherischen wie der reformierten Kirchen (in Deutschland) und damit auch der unierten Landeskirchen enthalten Katechismen: Luthers Großer und Kleiner Katechismus in den lutherischen, der Heidelberger Katechismus in den reformierten Bekenntnisschriften. Katechismen sind immer so konzipiert, dass in ihnen mindestens eine Erklärung des Glaubensbekenntnisses, des Unservater-Gebets und der Zehn Gebote gegeben wird. Letztere enthalten in ihrer „zweiten Tafel“ ethische Weisungen. Somit sind ethische Weisungen Teil der Bekenntnisschriften und also Teil des kirchlichen Bekenntnisses“¹⁰⁶⁵.

¹⁰⁶² Mayer (1996), 314.

¹⁰⁶³ Mayer (1996), 315.

¹⁰⁶⁴ Mayer (1996), 315.

¹⁰⁶⁵ Rauhaus (2008), 3.

Da nach Rauhaus alle Handlungen ethische Prämissen haben und da die Menschen „verantwortliche Wesen“¹⁰⁶⁶ sind, „beruht jedes nach christlicher Auffassung verwerfliche Verhalten auf nach christlicher Auffassung unvertretbaren Überzeugungen, die ‚ethische Häresie‘ also auf dogmatischer Häresie im weitesten Sinne des Wortes“¹⁰⁶⁷.

Mayer argumentiert an dieser Stelle zurückhaltender und schlussfolgert in Anlehnung an Bonhoeffers Ansatz, dass die Gefahr des Judaismus bestünde, die dann eintrete, wenn „eine bestimmte politische Ansicht zur Voraussetzung der vollen Glaubensgemeinschaft“¹⁰⁶⁸ gemacht würde. Ähnlich formuliert Notger Slenczka:

„Die Grenze mißbräuchlicher Verwendung des Begriffes [status confessionis, s.c.] ist dann erreicht, wenn durch das Ausrufen eines s.c. das Gottesverhältnis des Menschen unter Bedingungen gestellt wird, die mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus nur durch die Willkür dessen verbunden sind, der den s.c. ausruft“¹⁰⁶⁹.

Ein status confessionis unter einer solchen Voraussetzung führe dazu, „daß diejenigen, die in Bezug auf politische Ermessensfragen den status confessionis ausrufen, mit diesen Irrlehren ihrerseits die Kirche in den casus confessionis versetzen“¹⁰⁷⁰.

Fällt die Differenzierung zwischen Politik und Glaubensangelegenheit schwer, dann

„müßte ein evangelisches Konzil - unter Beachtung der bei Bonhoeffer genannten Vorbehalte - feststellen, daß im konkreten Fall
- das Evangelium nicht mehr allein als heilsnotwendig gilt;
- Gesetz und Evangelium verwechselt werden;
- die Wahrheit des Evangeliums verkürzt wird;
- die Kirche selbst durch ihr Verhalten das Evangelium so verdunkelt, daß es unglaubwürdig wird;
- die Verkündigung des Evangeliums unmöglich wird“¹⁰⁷¹.

¹⁰⁶⁶ Rauhaus (2008), 4.

¹⁰⁶⁷ Rauhaus (2008), 4. Für Anna Karin Hammar (2002), 19 gelten zwei Situationen, die für einen status confessionis in Betracht kommen: „Der systematische Ausschluss und die Verleugnung der Grundbedürfnisse des Menschen ist die erste Situation, für die überlegt werden muss, ob der Fall status confessionis eingetreten ist. Der zweite Fall für den status confessionis könnte die Frage des Götzendienstes sein“.

¹⁰⁶⁸ Mayer (1996), 316.

¹⁰⁶⁹ Slenczka (2004), 1692.

¹⁰⁷⁰ Mayer (1996), 316.

¹⁰⁷¹ Mayer (1996), 317.

Einen Vergleich zwischen der Bekenntnisfrage während des Nationalsozialismus und der Apartheidsfrage auf der einen Seite und der Frage nach einem status confessionis angesichts des Weltwirtschaftssystems auf der anderen Seite stellte Ulrich Duchrow an. Die heutige Situation sei „unübersichtlicher“¹⁰⁷²:

„Dort waren es die intentionalen, sichtbaren und hörbaren Akte, die Ausschließlichkeit und Mord, die Trennung und Diskriminierung bewirkten, im globalen Markt sind es die indirekten Effekte eines intentional Wohlstand verheißenden, freilich sich offen als absolut und alternativlos bezeichnenden Systems, die das Leben zerstören und den Tod von Menschen und Natur herbeiführen“¹⁰⁷³.

Darum gehe es nicht primär um die individuelle ethische Schuldzuschreibung, sondern um die Adressierung eines Systems, „dass die Absolutsetzung von privatem Eigentum, gekoppelt mit den Kapitalmechanismen zur Geldvermögensvermehrung im absoluten Markt“¹⁰⁷⁴ zum Schaden des Gemeinwohls veranstaltet. Das eigentlich „moralisch Verwerfliche“¹⁰⁷⁵ liege demnach in dem Unterlassen der notwendigen Veränderungsschritte. Die Ursachen des Weltwirtschaftssystems seien geschichtlich sogar bis in die „Sprache und Denkstruktur“¹⁰⁷⁶ eingewachsen. Schon Bonhoeffer habe die Kernproblematik erkannt: „Die Verbindung des westlichen Imperialismus mit dem Kapitalismus, und zwar nicht allein als politisch-ökonomische, sondern als religiöse Macht“¹⁰⁷⁷.

Im Bonhoefferschen Sinne handele es sich bei der Weltwirtschaftsproblematik einerseits um ein Zuwenig an Staat, wo er die gemeinwohlgefährdenden Globalisierungswirkungen nicht abfedert, andererseits um ein Zuviel an Staat, wo er selbst im Rahmen der G7-Regierungen „neoliberale Globalisierung“¹⁰⁷⁸ politisch mitgestaltet.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷² Duchrow (2005), 249.

¹⁰⁷³ Duchrow (2005), 250.

¹⁰⁷⁴ Duchrow (2005), 250.

¹⁰⁷⁵ Duchrow (2005), 251.

¹⁰⁷⁶ Duchrow (2005), 251.

¹⁰⁷⁷ Duchrow (2005), 255.

¹⁰⁷⁸ Duchrow (2005), 260.

¹⁰⁷⁹ Die sich hieraus ergebenden Optionen siehe bei Duchrow (2005), 261-263.

Daran anzuschließen ist die Frage, was ein status confessionis in der Praxis bedeutet. Alfred Rauhaus schrieb im Hinblick auf die Kirchengemeinschaft:

„Die Proklamation des status confessionis zieht Rechtsfolgen nach sich:

a. Rechtsfolgen [sic] nach innen sind: Amtsträger der Kirche (Pastoren und Pastorinnen wie Presbyter und Presbyterinnen), die gegenüber dem in statu confessionis zur Entscheidung gestellten Sachverhalt eine von der Kirche abweichende Position einnehmen, verlieren ihre Ämter; genau genommen verlieren dementsprechend auch im Widerspruch beharrende Gemeindeglieder ihre Kirchengliedschaft. Weil in statu confessionis wahre und falsche Kirche gegeneinander stehen, sind Trennungen unvermeidlich. Darum wird die Folge der Proklamation des status confessionis in der Regel das Schisma sein.

[...]

b. Rechtsfolgen nach außen sind: jede Art von zwischen der den status confessionis erklärenden Kirche und anderen Kirchen bestehender Kirchengemeinschaft wird zur Disposition gestellt. Sofern die Kirchen, mit denen Kirchengemeinschaft besteht, der den status confessionis erklärenden Kirche nicht folgen und den erklärten status confessionis nicht ihrerseits proklamieren, zerbricht die Kirchengemeinschaft“¹⁰⁸⁰.

Ein processus (status) confessionis hinsichtlich der Weltwirtschaft bedeute nach Ulrich Duchrow

„öffentlich und unzweideutig verwerfen müssen, nämlich: (1) den vom machtvergötternden Imperium und seinen Institutionen durchgesetzten totalen Weltmarkt. Denn dieser setzt den Mechanismus der Vermehrung des Kapitaleigentums absolut, vergötzt sich damit selbst und zerstört so zunehmend das Leben der Menschen und der Erde – und schließlich sich selbst; (2) alle religiösen, zumeist individualistischen, Frömmigkeits- und Glaubensformen, die direkt oder indirekt, bewusst oder unbewusst Macht im Sinn absoluter Autorität, insbesondere imperiale Macht, sowie Akkumulation von Eigentum, insbesondere

¹⁰⁸⁰ Rauhaus (2008), 14f.

die darauf zielenden politisch deregulierten Mechanismen des Kapitalismus, legitimieren“¹⁰⁸¹.

Die Verwerfung schließe jedoch ein selbstkritisches Moment mit ein, in welchem die Kirchen ihre Ordnungen, Gelder, Aktien und Landeigentum nach sozial- und umweltverträglichen Standards gestalten und einsetzen müssten. Des Weiteren sei ein Prozess an der Basis und ein bewusstseinsschaffende öffentliche Stellungnahme der Kirche notwendig.¹⁰⁸²

6.3 Debrecen 1997: processus confessionis

In Debrecen fand 1997 die 23. Generalversammlung der Reformierten Weltbundes statt. Schon im Vorwort des Abschlussberichtes wurde ersichtlich, dass mit Debrecen ein geschichtliches Novum aufgetreten war. Man hatte den Ruf der südlich-afrikanischen, reformierten Kirchen vernommen und den kirchlichen Ernstfall des status confessionis in Erwägung gezogen:

„Eine der Resolutionen, durch die die ökumenische Diskussion über die globale, wirtschaftliche Ungerechtigkeit weitergebracht werden soll, möchte ich hier hervorheben. Die 23. Generalversammlung hat zu einem Prozeß der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens (processus confessionis) bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung aufgerufen [...]. Moralische und ethische Fragestellungen wurden dadurch auf die qualitativ andere Ebene des Glaubens und Bekennens gehoben. Das Leiden und Sterben unzähliger Menschen und die bedrohte Existenz der ganzen Schöpfung stellen die Glaubwürdigkeit reformierten Glaubens als solche in Frage“¹⁰⁸³.

Augenscheinlich war die Angelegenheit der Weltwirtschaft nicht mehr nur ein Thema unter anderen, sondern es wurde nun als zentrale Glaubensfrage behandelt.

Maßgeblich beeinflusst wurde diese Entwicklung von Milan Opočenský, einem tschechischen Theologen, der ab 1989 Generalsekretär des Reformierten Weltbundes war. Mit seinem Engagement für den konziliaren Prozess richtete er in der zweiten

¹⁰⁸¹ Duchrow (2005), 256.

¹⁰⁸² Vgl. Duchrow (2005), 257-259.

¹⁰⁸³ Opočenský (1997), 5.

Hälfte der 80er Jahre mehrere Konsultationen für die VertreterInnen der Ersten und Radikalen Reformation aus. Hierbei begegnete man von der Grundlage der Bibel her individualistischen und konstantinisierenden Tendenzen.¹⁰⁸⁴ Im Anschluss an Ulrich Duchrow fasste Milan Opočenský die Weltwirtschaft als Bekenntnisfrage auf und setzte sich schon ab 1987 für einen status oder processus confessionis ein.¹⁰⁸⁵ Beistand leistete ihm dabei Seong-Won Park, der von 1995 bis 2004, mit der Koordination des processus confessionis betraut war. Dies führte u.a. zur Organisation mehrerer regionaler Konsultationen zum Thema „Reformierter Glaube und wirtschaftliche Gerechtigkeit“ wie beispielsweise der der Kitwe-Konsultation.¹⁰⁸⁶ Mit dem Zerfall der Sowjetunion hatte die Auseinandersetzung mit der Weltwirtschaft eine neue Ebene erreicht. In seiner Ansprache auf der 23. Generalversammlung sah Opočenský den Niedergang der Zweiten Welt zum einen durch eine einseitig konzentrierte Machtansammlung, zum anderen durch das Nacheifern des kapitalistischen Modells bedingt. Die defizitäre Anthropologie des Individualismus, welche dem Kapitalismus zugrunde liege, habe die liberalen Tendenzen gestärkt. Eine Gesellschaft, wie sie dem biblischen Bild entspreche, müsse aber den Menschen als Individuum und Beziehungswesen, also immer in ein Kollektiv eingebettet, verstehen. Demnach müsse „jedes Gesellschaftskonzept der Zukunft [...] liberale und sozialistische Elemente beinhalten“¹⁰⁸⁷. Vorherrschend seien dagegen, dank globaler Reklame, „eine Monokultur des Konsumerismus und unstillbare Wünsche“¹⁰⁸⁸. Opočenský schloss sich der Aussage an, dass es sich hierbei um eine „Kolonisierung des Bewußtseins“¹⁰⁸⁹ handele: „Biblisch gesprochen kann diese Situation mit der Entfesselung des Götzen Moloch verglichen werden (1 Kön 11,7; Apg

¹⁰⁸⁴ Vgl. Duchrow (2007), 126.

¹⁰⁸⁵ Die Formulierung „processus confessionis“ hatte Ulrich Duchrow bereits 1982 auf einer Präsidialversammlung des Kirchentages eingebracht, siehe Duchrow (1986), 136.

¹⁰⁸⁶ Siehe Duchrow (2007), 127. A.a.O., 126f.: Duchrow bezeichnet Opočenský als „einen der wichtigsten Ökumeniker des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts“, der „den RWB zur ökumenischen Pionierorganisation“ gemacht hatte.

¹⁰⁸⁷ Opočenský (1997), 77f. A.a.O., 78: „Wenn wir die frühere zweite Welt betrachten, reicht es aber nicht aus, die Realität des Totalitarismus im Gegensatz zum Pluralismus und Liberalismus hervorzuheben. Wir dürfen nie die Frage der wirtschaftlichen Mechanismen und der sozialen Gerechtigkeit außer acht lassen. Die Macht des Kapitals kann niemals ganz kontrolliert werden. Sie entzieht sich demokratischer Kontrolle und stellt deshalb eine Bedrohung für Freiheit und Pluralismus dar, aber genauso für die Umwelt und die ganze Schöpfung. [...] Das Thema 'Sprengt die Ketten der Ungerechtigkeit' zwingt uns dazu, zunehmend die Frage zu stellen: Welche Strukturen könnte die politische Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit ermöglichen?“

¹⁰⁸⁸ Opočenský (1997), 81.

¹⁰⁸⁹ Opočenský (1997), 81.

7,34)¹⁰⁹⁰. Vom Moloch sprach bereits Karl Marx in seinen Ausführungen über das zinsträchtige Kapital.¹⁰⁹¹

Die wirtschaftliche Globalisierung sei in ihrer schlimmsten Konsequenz eine todbringende Angelegenheit, welche den Segen Gottes verneine. Geradezu prophetisch formulierte er:

„Unter Christen gibt es unzweifelhaft Übereinstimmung, daß Rassismus Sünde ist und die Rechtfertigung von Rassismus Häresie. Analog dazu werden wir eines Tages feststellen, daß unsere Einstellung zu Geld und Wirtschaftsfragen einen Bezug zur Integrität des Glaubens hat und daß bestimmte Situationen eine Bekenntnishaltung erfordern“¹⁰⁹².

Anhand dieser gesammelten Aussagen Opočenskýs wird verständlich, dass der RWB eine Vorreiterrolle in der Wirtschaftsfrage innerhalb der ökumenischen Bewegung einnehmen sollte. Im Folgenden sollen besonders Sektion II (Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung) und der Bericht des Forums für wirtschaftliche Gerechtigkeit in den Blick kommen.

Innerhalb von Sektion II ist für unsere Überlegungen die Untersektion 2.1 „Reformierter Glaube und wirtschaftliche Gerechtigkeit“ relevant. Wie der Name verrät, handelte es sich um die Ergebnisse der gleichnamigen, regionalen Konsultationen, die man im Reformierten Weltbund veranlasst hatte.

Hier diagnostizierte man eine Verdrehung des Verhältnisses zwischen Ökonomie und Haushalterschaft. Die globale Wirtschaft stehe nicht mehr in der Dienstfunktion des Haushaltes, sondern habe „den Haushalt zum Diener der Wirtschaft gemacht“¹⁰⁹³. In einem Dreischritt, gekennzeichnet als „Analyse und Reflexion über die Ökonomie“¹⁰⁹⁴, „Reformierter Glaube und ökonomische Ungerechtigkeit“¹⁰⁹⁵ und „Einschätzungen und Empfehlungen“¹⁰⁹⁶ erschloss man den thematischen Gegenstand.

¹⁰⁹⁰ Opočenský (1997), 81.

¹⁰⁹¹ Dies findet sich im dritten Band des Kapitals, siehe Marx (1983), 410.

¹⁰⁹² Opočenský (1997), 86f.

¹⁰⁹³ Réamonn (1997), 52.

¹⁰⁹⁴ Siehe Réamonn (1997), 52-58.

¹⁰⁹⁵ Vgl Réamonn (1997), 58-61.

¹⁰⁹⁶ Siehe Réamonn (1997), 61-64.

Analytisch erfasste man die Globalisierung der Ökonomie als „die Integration der nationalen und internationalen Märkte“¹⁰⁹⁷, wobei „Globalisierung noch viel mehr eine Ideologie als eine Realität“¹⁰⁹⁸ darstelle. Die weltweite Transferierbarkeit des Kapitals und die Entkopplung von der Realwirtschaft sei ein Destabilisationsfaktor der nationalen Wirtschaften. Problematisch sei die Heimatlosigkeit der transnationalen Konzerne, welche „auf der internationalen Ebene keinen politischen Strukturen Rechenschaft über ihre Arbeit schuldig“¹⁰⁹⁹ seien. Trotz des enormen Wachstums exkludiere die globale Ökonomie ganze Kontinente. Die Maßnahmen des IWF auf die Schuldenkrise der Südländer in den 80er Jahren habe über die Strukturanpassungsprogramme zu einer Zunahme der Armut, Auflösung sozialer Strukturen und einer Verschlechterung der medizinischen Versorgung geführt. Daher wurde die Validität der Strukturanpassungsprogramme zurückgewiesen.¹¹⁰⁰ Als wichtiger Schritt zur Erlangung von Kontrolle über die wirtschaftlichen Mächte galten der Austausch, die Transparenz und die Verständlichkeit von Informationen über die Weltwirtschaft.¹¹⁰¹

In der Reflexion über die Beziehung von Glauben und wirtschaftlicher Ungerechtigkeit setzte man mit Selbstkritik ein, indem man sich vornahm, das eigene „Gottesverständnis von allen abgöttischen Zügen zu befreien“¹¹⁰². Weiter hieß es:

„Die Macht, die uns dazu treibt, immer mehr anzuhäufen, den Erdball für Gewinnzwecke zu umkreisen, kommt nicht von Gott, der Segen schenkt, sondern sie ist die Macht des Mammon, die das Vertrauen in die Anhäufung weltlicher, vergänglicher Güter in einem bedeutungslos gewordenen Leben fördert (Mt 6,19-24). Indem wir unkritisch auf diese Kräfte der Anhäufung und der Konkurrenz vertrauen, heiligen wir den Markt. Der Markt ist aber nicht Gott“¹¹⁰³.

Daher wurde eine Umkehr der Verhältnisbeziehung zwischen Wirtschaft und Mensch gefordert.¹¹⁰⁴ Im Anschluss an Polanyi könnte man hier von einer Umkehr der großen

¹⁰⁹⁷ Réamonn (1997), 52.

¹⁰⁹⁸ Réamonn (1997), 53.

¹⁰⁹⁹ Réamonn (1997), 53.

¹¹⁰⁰ Réamonn (1997), 55-57.

¹¹⁰¹ Siehe Réamonn (1997), 57f.

¹¹⁰² Réamonn (1997), 58.

¹¹⁰³ Réamonn (1997), 58.

¹¹⁰⁴ Siehe Réamonn (1997), 58.

Transformation sprechen.¹¹⁰⁵ Als Alternativmodell für eine Wirtschaft, in der man teilt, sah man die Speisung der 5000.

Aufgrund der Aufspaltung der Wirklichkeitssphären in einen körperlichen und geistlichen Bereich sei es zu einem Missverhältnis zwischen der Wertschätzung der Menschenwürde und der Wertschätzung der Produktionswerten gekommen.¹¹⁰⁶ Gerade körperlicher Arbeit solle eine größere Wertschätzung zukommen.¹¹⁰⁷

In einer selbstkritischen Einschätzung bekannte man die „Mittäterschaft“¹¹⁰⁸ an unterdrückerischen und tödlichen Strukturen. Entsprechend klar fiel die Verpflichtungserklärung aus:

„Wir verpflichten uns dazu, aktiv Widerstand zu leisten, für die Veränderung der Weltwirtschaftsordnung einzutreten und uns der Suche nach einer gerechten Ökonomie, die Leben für alle sichert, zu beteiligen. Wir verstehen diese Bejahung des Lebens, die Verpflichtung zum Widerstand und den Kampf für Umgestaltung als einen integralen Teil des reformierten Glaubens und Bekenntnisses unserer Zeit“¹¹⁰⁹.

Nachfolgend artikulierte man Forderungen und Aufrufe „[u]m die Ketten der Ungerechtigkeit zu sprengen“¹¹¹⁰. Adressaten waren im Allgemeinen Regierungen, im Speziellen WHO, IWF, Weltbank, Entwicklungsbanken, TNCs, NGOs und weitere Organisationen innerhalb der globalen Ökonomie. Sie sollten ihre Kräfte für die Armen einsetzen. IWF und Weltbank wurden insbesondere zur Rechenschaft und Transparenz aufgerufen. Der RWB selbst solle sich für einen Schuldenerlass für die allerärmsten Länder und eine teilweise Tilgung armer Staaten stark machen. Konkret wandte man sich mit diesem Anliegen an die Weltbank und forderte von ihr, ihre Darlehnsbedingungen sozial und umweltverträglich zu gestalten.¹¹¹¹ Die internationale

¹¹⁰⁵ Vgl. Polanyi (1978).

¹¹⁰⁶ Vgl. Réamonn (1997), 59.

¹¹⁰⁷ Siehe Réamonn (1997), 60.

¹¹⁰⁸ Réamonn (1997), 61.

¹¹⁰⁹ Réamonn (1997), 61.

¹¹¹⁰ Réamonn (1997), 61.

¹¹¹¹ Réamonn (1997), 62: Genannt wurden die „Einschränkung unnötiger militärischer Ausgaben“; die „Aufrechterhaltung der Haushaltsmittel für grundlegende Bedürfnisse, einschließlich Bildung und Gesundheitswesen“; die „Zusicherung eines Sicherheitsnetzes für diejenigen, die am meisten durch notwendige Anpassungen in der Ökonomie geschädigt werden“; die „Verhinderung negativer ökologischer Auswirkungen, wie zum Beispiel Abholzung und Bodenerosion“ und die Errichtung von einem „System zur Beobachtung und Korrektur (wenn nötig) der Auswirkungen und Anpassungsmaßnahmen“.

Gemeinschaft wurde dazu aufgefordert, die TNCs in den Bereichen Arbeit, Produktion und Umwelt zu regulieren.¹¹¹² Diese Gebiete sollten ebenso durch WHO-Zölle und Förderungen geschützt werden. Die Berücksichtigung der Rolle von Frauen komme in der Entwicklung eine hervorgehobene Stellung zu.

Allen sei das Vorbild der Widerstandsbewegungen gegeben, welches unabhängig von Religion und Ideologie Geltung habe.¹¹¹³ Das Zeugnis eines Ketten sprengenden Glaubens sei auf allen Ebenen zu geben, daher rühre „[d]ie Suche nach wirtschaftlicher Gerechtigkeit an der Integrität unseres Glaubens als Kirchen und Einzelne“¹¹¹⁴.

Im Bericht von Sektion II wurde die Arbeit der Untersektion 2.1 verschiedentlich aufgenommen. Unter anderem unterstrich man fünf Aspekte der Globalisierungseffekte auf die globale Ökonomie: 1) eine Zunahme des globalen Handels inklusive TNCs; 2) das Phänomen der Casinoökonomie durch spekulatives Kapital; 3) die globale Vernetzung und Technisierung sowie die Einheitskultur des Verbrauchs; 4) der Warenverkehr von Massenvernichtungswaffen und Schwarzhandel und 5) die Ignoranz gegenüber der Ressourcenknappheit und Belastbarkeit des Planeten. Diese Prozesse würden allesamt von einem starken Wettbewerbsgeist und dem Bestreben nach uneingeschränkter Ausdehnung begleitet.¹¹¹⁵

In seiner Kraft wurde der Sektionsbericht jedoch deutlich durch ein Forum über wirtschaftliche Gerechtigkeit durch die TeilnehmerInnen des Südens bestimmt. Man sprach die Empfehlung an die Generalversammlung aus, in „einen processus confessionis im Hinblick auf wirtschaftliche Ungerechtigkeit“¹¹¹⁶ einzutreten, sowie „ein Programm der weiterführenden Analyse, der Erkenntnis und des Bekennens bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit“¹¹¹⁷ zu beginnen.

Dies schlug sich im Bericht von Sektion II in den folgenden Worten nieder:

„In vielen Teilen der Welt sind reformierte Kirchen und Gemeinschaften durch die entsetzlichen Lebensumstände vieler Menschen und durch die Bedrohung fortschreitender Umweltzerstörung herausgefordert. Viele glauben, daß die Zeit

¹¹¹² Vgl. Réamonn (1997), 62.

¹¹¹³ Vgl. Réamonn (1997), 63.

¹¹¹⁴ Réamonn (1997), 64.

¹¹¹⁵ Vgl. Opočenský (1997), 214.

¹¹¹⁶ Opočenský (1997), 275.

¹¹¹⁷ Opočenský (1997), 275.

gekommen ist, von unserem Glauben her ein Bekenntnis abzulegen, das diese Ungerechtigkeiten verwirft und gegen sie kämpft, gleichzeitig aber unseren Glauben an den dreieinigen Gott bekräftigt, der in Christus eine neue Schöpfung aufbaut. [...] Heute rufen wir die Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes auf allen Ebenen zu einem verbindlichen Prozess der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens (processus confessionis) bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung auf.“¹¹¹⁸

An Debrecen sieht man die Bereitschaft der VertreterInnen des RWB das Thema der Weltwirtschaft zu einem zentralen Thema des Glaubens zu erheben. Ferner wird deutlich, dass man gewillt war, nicht nur die abstrakte Gegenüberstellung Gott - Mammon als Denkkategorie gelten zu lassen, sondern ihre kirchenpolitische Konsequenz anzugehen. Mit dem processus confessionis als Beschluss einer Generalversammlung hatte der Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft nun erstmals einen eindeutigen und verbindlichen Charakter erhalten.

6.4 Harare 1998: Die Sklaverei unserer Zeit

An der Schwelle zum dritten Jahrtausend fand die 8. Vollversammlung des ÖRK 1998 in Harare, Simbabwe, statt. „Die Last der sozialen, politischen und ökologischen Kosten der unentrinnbaren Schuldenknechtschaft“¹¹¹⁹, wie der Weisungsausschuss für Grundsatzfragen II formulierte, zeige sich allzu deutlich am afrikanischen Kontinent. Vor diesem Hintergrund bemühte sich der ÖRK um die Realisierung des biblischen Gedankens des Sabbat- und Erlassgebotes.¹¹²⁰ Man war zu dem Schluss gekommen, dass „[d]ie Verschuldung der ärmsten Länder gegenüber westlichen Regierungen und Gläubigern [...] die Sklaverei unserer Zeit“¹¹²¹ sei. Ein entscheidender Kritikpunkt war

¹¹¹⁸ Opočenský (1997), 220f.

¹¹¹⁹ Wilkens (1999), 295.

¹¹²⁰ Wilkens (1999), 349: „In diesen Tagen der Vollversammlung sind wir häufig an das Erlaßjahr erinnert worden, eine Zeit der Befreiung, der Wiederherstellung gerechter Beziehungen und des Neubeginns (3 Mose 25, Jes 61, Lk 4). Mit dem Erlaßjahr wird anerkannt, daß Macht, wenn man sie ihrem normalen und ungehinderten Lauf überläßt, sich immer stärker in einigen wenigen Händen konzentriert, daß ohne ein Eingreifen jede Gesellschaft in die Ungerechtigkeit abgleitet. Wie es in der hebräischen Bibel heißt, 'bringen' die Mächtigen 'ein Haus zum anderen und rücken einen Acker an den anderen' (Jes 5,8). Die Schwachen und Armen sind schutzlos, werden marginalisiert und ausgegrenzt. Die Wiederherstellung gerechter Beziehungen erfordert, gegen diesen Lauf der Geschichte anzugehen (Mi 7, Neh 5). Die Unversehrtheit der Menschen und eines Volkes bedarf des Eingreifens, der regelmäßigen Unterbrechung des gewöhnlichen Laufs der Dinge“.

¹¹²¹ Wilkens (1999), 296.

die systematische Förderung von Krediten - begünstigt durch die liberalisierten Kapitalströme - an die Entwicklungsländer. Problematisch sei hierbei vor allem die Schuldentrückzahlung, welche in harter Währung zu erfolgen habe. Diese ausländischen Zahlungsmittel gelangten nur durch neue Kredite oder Exporte in das Schuldnerland. Folglich richteten sich die Volkswirtschaften solcher Länder auf Produkte aus, welche den Konsumenten-Bedürfnissen der Gläubigerländer entsprechen. Dabei würde die Nahrungsmittelproduktion vernachlässigt und, um diese zu gewährleisten, müssten weitere Kredite aufgenommen werden. Dies sei eine „verheerende Spirale“¹¹²². Die Folgen seien eine zwangsläufige Unterwerfung unter die Bedingungen des IWFs, was de facto zu einer Aufgabe ökonomischer Selbstverwaltung führe. In der Konsequenz würde die Schuldentrückzahlung priorisiert, was dazu führt, dass der Staat seiner sozialen Verantwortung nicht gerecht werden kann.¹¹²³

Hier müsse eine Verlagerung der Verantwortung für die Gestalt der Entschuldung von den Gläubigern auf unparteiische Instanzen stattfinden. Dies würde u.a. konkret in der Form eines „internationalen Insolvenzgesetzes“.¹¹²⁴

Die Kirchen könnten hier über Lobby- und Öffentlichkeitsarbeit einen wertvollen Beitrag leisten. Der ÖRK forderte, wie dies auch der RWB getan hatte, eine Tilgung für besonders hoch verschuldete Länder sowie eine Verringerung der Schuldenlast für stark betroffene Länder:¹¹²⁵

„[...] Die Achte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen ruft die Mitgliedskirchen und die Ökumenische Bewegung auf, sich einzusetzen für
a. die Streichung der Schulden für hochverschuldete, verarmte Staaten, um ihnen im neuen Jahrtausend einen Neuanfang zu ermöglichen; b. eine erhebliche Herabsetzung der Schulden für stark verschuldete Länder mit mittlerem Einkommen innerhalb desselben zeitlichen Rahmens; c. Beteiligung der Zivilgesellschaft an der Entscheidung und Kontrolle über die Umwidmung der freigewordenen Mittel zur Behebung gesellschaftlicher und ökologischer Schäden; d. Einführung eines unabhängigen, transparenten

¹¹²² Vgl. Wilkens (1999), 297.

¹¹²³ Vgl. Wilkens (1999), 298.

¹¹²⁴ Siehe Wilkens (1999), 299.

¹¹²⁵ Vgl. Wilkens (1999), 300f.

*Schlichtungsverfahrens für die Streichung der Schulden und ethisch fundierter Regelungen für die Vergabe und Annahme von Krediten, die einen Rückfall in die Schuldenkrise künftig verhindern; e. eine ethisch vertretbare fundierte Regierungsführung in allen Ländern und Gesetze gegen alle Formen von Korruption und die missbräuchliche Verwendung von Krediten; f. umfassende Unterstützung der verarmten Menschen in verschuldeten Staaten, die den Schuldendienst nicht mehr aufbringen können und infolgedessen sanktioniert werden*¹¹²⁶.

Wie auch zuvor der RWB 1997 in Debrecen setzte man sich in der 8. Vollversammlung intensiv mit dem Thema der Globalisierung auseinander.¹¹²⁷ Im Rahmen der Besprechung des Themas „Globalisierung“ lesen sich Abschnitt 2. und 3. des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen II wie folgt:

„[...] Die Logik der Globalisierung muß durch ein alternatives Lebenskonzept, nämlich der Gemeinschaft in Vielfalt, in Frage gestellt werden. Christen und Kirchen sollten über die Herausforderung der Globalisierung aus der Perspektive des Glaubens nachdenken und deshalb Widerstand gegen die einseitige Dominanz wirtschaftlicher und kultureller Globalisierung leisten. Die Suche nach Alternativen zum gegenwärtigen Wirtschaftssystem sowie die

¹¹²⁶ ÖRK (1998). Ebd.: „[...] Im Einklang mit der Sabbat/Erlassjahr-Tradition appelliert die Achte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen an die Regierungschefs der G8-Staaten, anzuerkennen, dass es dringend notwendig ist, a. den ärmsten Ländern die Schulden zu erlassen, um ihnen einen Neuanfang im neuen Jahrtausend zu ermöglichen; b. den Ländern mit mittlerem Einkommen innerhalb desselben zeitlichen Rahmens die Schulden erheblich herabzusetzen; c. zu akzeptieren, dass der Erlass der Schulden nicht so lange hinausgeschoben werden kann, bis die von den Gläubigern auferlegten Bedingungen erfüllt sind; d. ein neues, unabhängiges und transparentes Schlichtungsverfahren für die Verhandlungen und Vereinbarungen zu einer internationalen Schuldenstreichung einzuführen; e. Massnahmen zu treffen, die den Schuldnerländern eine Rechenschaftspflicht auferlegen, wenn die Schulden erlassen worden sind; diese Bedingungen sind von örtlichen Gemeinwesenorganisationen [sic], einschliesslich der Kirchen, und anderen repräsentativen Organisationen der Zivilgesellschaft, festzulegen und sollen gewährleisten, dass der Erlass der Schulden zu einer gerechten Verteilung des Reichtums führt; f. ihre Macht dafür einzusetzen, dass illegal auf Nummernkonten ins Ausland transferiertes Kapital in die Schuldnerstaaten zurückgeführt wird; g. sich im Zusammenwirken mit der Zivilgesellschaft an einer globalen Wirtschaftsreform zu beteiligen, um die Bedingungen für eine gerechte Verteilung des Reichtums zu schaffen und neue Schuldenkrisen zu verhindern“.

¹¹²⁷ Auch im Ökumenischen Institut von Bossey hielt man 1997 eine Konsultation zu „Sustainability and Globalization“ ab. Diesem Anliegen verbunden, gab Julio de Santa Ana 1998 das gleichnamige Sammelwerk heraus. Santa Ana (1998), 18: „When globalization is affirmed as the only way, it becomes sacralized. An idol is shaped, a fetish is crafted. A false God justifies the striving for domination of powerful agents who respect neither nature nor their neighbours' rights. Christians are called to confess that God is gracious and just, and that God cannot be confused with Mammon“. Im selben Band: Petrou (1998), 127: „Globalization functions as a modern idolatry which we cannot overcome with non-rational exorcisms, but only through analysis and knowledge. Paradoxically, although there is an economic power behind very single modern problem, theological efforts at the analysis of these problems are limited to the level of registering their results or pointing out the role of the intermediate elements (science, technology, biotechnology)“.

Einführung wirksamer politischer Beschränkungen und Korrekturen des Globalisierungsprozesses und seiner Auswirkungen sind dringend erforderlich. [...] Wir würdigen den Aufruf der 23. Generalversammlung des reformierten Weltbundes (Debrecen 1997) zu einem engagierten Prozeß der Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens (processus confessionis) im Hinblick auf wirtschaftliche Ungerechtigkeit und Umweltzerstörung und wir ermutigen die ÖRK-Mitgliedskirchen, sich diesem Prozeß anzuschließen“¹¹²⁸.

Die Bedeutung dieses Beitritts in den processus confessionis kann nicht überschätzt werden. Der ÖRK hatte den Impuls einer einzelnen Mitgliedskirche aufgenommen und begann sich selbst, dem Anspruch der Marginalisierten zu stellen. Nicht nur bringe die Globalisierung Konkurrenz mit sich, sondern sie stehe auch in Konkurrenz zu „der christlichen Vision der oikoumene“¹¹²⁹. Daher drängte der ÖRK auf Gegenvorschläge zur aktuellen Tätigkeit von TNCs, OECD, IWF, WB, WTO, ILO etc.¹¹³⁰ Des Weiteren befürwortete man eine veränderte Finanzarchitektur mitsamt Tobin-Steuer,¹¹³¹ deren Erträge für den Ausbau von Alternativen, der Eindämmung des deregulierten Kapitalstromes und weitere Zwecke eingesetzt werden könnten. Ein weiteres Handlungsfeld sah man im Engagement von Aktionsgruppen im Hinblick auf den Zugang zum Arbeitsmarkt und dessen Bedingungen. Lokale Ausweichmöglichkeiten in Produktion, Handel, Finanzsektor ferner ein Wandel im Maße des Güterverbrauchs und der Höhe des Lebensstandards (besonders in den Industrieländern) wollte man verwirklicht wissen. Für die Kirchen gezieme es sich, ihre Ressourcen und ihre Verwaltung der Geldmittel bzw. ihre Kapitalanlagen auf deren moralische Annehmbarkeit zu überprüfen. Zudem sollten neben der informellen Erschließung der Wirtschaftsthematik vermehrt wirtschaftliche Schwierigkeiten als Frage des Glaubens in Betracht kommen.¹¹³²

Kapitel 4.3 des offiziellen Versammlungsberichts stellte einen weiteren Passus dar, welcher sich mit dem Zeitalter der Globalisierung befasste. Hier wurden u.a. die Themen

¹¹²⁸ Wilkens (1999), 303.

¹¹²⁹ Wilkens (1999), 302.

¹¹³⁰ OECD (Organisation for Economic Co-operation and Development); ILO (International Labour Organization).

¹¹³¹ Eine Finanztransaktionssteuer, welche Währungsspekulation vorbeugen soll.

¹¹³² Vgl. Wilkens (1999), 303f.

der Machtkonzentration, der Verschuldung, des Widerstandes gegen Herrschaft und der Bejahung des Lebens aufgegriffen. Eingangs stellte man die Frage, wie der Glaube vor dem Hintergrund der Globalisierung zu praktizieren sei.

In der Darstellung entlarvte man den Kontext der Globalisierung als eine Art Neo-Kolonialismus, dessen Rückgrat wirtschaftliche Kräfte seien, welche sowohl politisch als auch ideologisch dem liberalisierten Markt den Weg zu bahnen suchten. Damit einher gehe die Ausweitung der Macht der nördlichen Hemisphäre:

„Die planvolle Globalisierung der Produktion, des Kapitals und des Handels führt zu einer weiteren Stärkung der Macht der Finanzzentren des Weltmarktes [...]. Sie trägt zur Aushöhlung des Nationalstaates bei, zerstört den Zusammenhalt der Gesellschaft und verstärkt die Eroberung der Natur in einem gnadenlosen Angriff auf die Unversehrtheit der Schöpfung. Die Schuldenkrise und strukturelle Anpassungsprogramme wurden instrumentalisiert, um mehr Kontrolle über Staatshaushalte zu gewinnen und - verbunden mit unerträglichen Kosten für die betroffenen Menschen - ein profitbringendes und sicheres Umfeld für Investitionen durch die Privatwirtschaft zu schaffen“¹¹³³.

Mit der Erfassung der Globalisierung war zugleich ein Moment der Verantwortlichkeit und Zurechnung gegeben. Hier sah man eine „neoliberalen Ideologie“¹¹³⁴ am Werk, auf welcher die Globalisierung basiere:

„Das Credo des freien Marktes ist die feste Überzeugung, daß durch die Konkurrenz von wirtschaftlichen Kräften und Absichten eine 'unsichtbare Hand' das bestmögliche Ergebnis herbeiführt, wenn jedes Individuum nur auf seinen eigenen wirtschaftlichen Vorteil bedacht ist“¹¹³⁵.

Das Globalisierungsprojekt sei insofern eine mehrdimensionale Herausforderung für die Ökumene und stehe „in Konkurrenz zur Vision der oikumene, der Einheit der Menschheit und der ganzen bewohnten Erde“¹¹³⁶.

Kirchengeschichtlich könne man die „Theorie und Praxis der Katholizität [...] als frühe Form einer christlichen Antwort auf die imperiale Form der Einheit, die durch das

¹¹³³ Wilkens (1999), 344.

¹¹³⁴ Wilkens (1999), 347.

¹¹³⁵ Wilkens (1999), 347.

¹¹³⁶ Wilkens (1999), 348.

Römische Reich geprägt und vertreten wurde¹¹³⁷ verstehen und von ihr für das kirchliche Leben im globalen Kontext lernen. Vier Grundbedingungen zur Bejahung des Lebens wurden anerkannt: 1) Partizipation aller in allen Bereichen; 2) Gleichstellung als Basis; 3) Pflicht zur Transparenz und 4) verhältnismäßiger Konsum mit dem Ziel der Bedarfsdeckung aller.¹¹³⁸

In den Empfehlungen der Vollversammlung zur Globalisierung sprach man sich dafür aus, dass die Kritik an letzterer ein Kernstück der weiteren Arbeit des ÖRK werden sollte.¹¹³⁹

6.5 Der AGAPE-Prozess: Wirtschaften im Dienst des Lebens

In Harare 1998 wurde mit dem Anspruch, „[d]ie Logik der Globalisierung [...] durch ein alternatives Lebenskonzept“¹¹⁴⁰ in Frage zu stellen, zugleich ein neuer Arbeitsschwerpunkt formuliert. In der Folge gab es verschiedene Konsultationen, an denen Kirchen, Zivilgesellschaft und ökumenische Träger wie RWB, LWB und KEK beteiligt waren: „Dieser Prozess erhielt den Namen AGAPE: Alternative globalization addressing peoples and earth` [sic] (Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde)“¹¹⁴¹.

6.5.1 Bangkok 1999

Die erste Konsultation im AGAPE-Prozess fand in Bangkok 1999 unter dem Titel „Economy, a matter of faith“ statt. Die Konsultation war geprägt von der Finanz-, Währungs- und Wirtschaftskrise Ostasiens und dem verheerenden Einfluss der Globalisierung auf Mensch und Natur. Biblisch argumentierte man, dass innerhalb des Leibes (1.Kor 12,24) eine Verbundenheit vorherrsche, bei welcher das Leid eines Gliedes die anderen mitleiden lasse. Nach reformierter Tradition sei die Ökonomie „ein sozialer Rahmen, der den Leib Christi erhalten soll“¹¹⁴². Das neoliberalistische Ordnungsgefüge habe stattdessen zerstörerische Züge angenommen. Zu dem Leid

¹¹³⁷ Wilkens (1999), 348.

¹¹³⁸ Vgl. Wilkens (1999), 351f.

¹¹³⁹ Siehe Wilkens (1999), 352.

¹¹⁴⁰ Wilkens (1999), 303.

¹¹⁴¹ ÖRK (2006).

¹¹⁴² Botschaft der Asienkonferenz (2002), 41.

geselle sich so die systematische Exklusion bestimmter Glieder des Leibes Christi. Angesichts dessen fragte man, inwiefern der Gedanke der leiblichen Einheit in Christus mit der Erfahrung von Leid und Exklusion kompatibel sei. Man schlussfolgerte: „Es ist Zeit für uns alle, uns zu entscheiden. Die Wahl heißt: Gott oder Mammon, der eine wahre Gott oder der Götzendienst des Reichtums“¹¹⁴³. In Verbindung mit dieser Entscheidung forderte man die westliche Welt zu einem Umdenkprozess auf. Der westlichen Weltanschauung liege fälschlicherweise das Verständnis der Zukunftsgestaltung als stete Verbesserung zugrunde, selbst wenn dies andernorts innerhalb nördlicher und südlicher Gesellschaften die Gegenwart verschlechtere. Insofern missverstehe man die Bedeutung wahren Reichtums, welche darin bestehe „einfach genug zum Leben zu haben“¹¹⁴⁴. Wie der Titel der Konsultation bereits angedeutet hatte, verstand man „Economy, [as] a matter of faith“, nicht als zu erörterndes Gebiet, bei welchem man ein mögliches Verhältnis zwischen Wirtschaft und Glauben überhaupt zu bedenken hatte. Im Gegenteil forderte man die Kirchen des Westens dazu auf, diese genuine Verbindung anzuerkennen: „Wirtschaftliche Ungerechtigkeit ist eine Verletzung der fundamentalen Artikel unseres Glaubens. Wir rufen euch auf, an unsere Seite zu treten in dem Bekenntnis, dass Wirtschaft eine Frage des Glaubens ist.“¹¹⁴⁵

6.5.2 Budapest 2001

Im Jahr 2001 fanden zwei Konsultationen nacheinander statt.¹¹⁴⁶ Die erste Konsultation ereignete sich im Juni in Budapest, gefolgt von der Fiji Konsultation im August. In Budapest wurde der Kurs der Bangkok-Konsultation unterstützt und fortgesetzt.¹¹⁴⁷ Das Dokument trug den Titel „Serve God, not Mammon“. Man erfasste die diskrepante Entwicklung seit Beginn der 90er Jahre zwischen den ehemaligen, verarmten,

¹¹⁴³ Botschaft der Asienkonferenz (2002), 41.

¹¹⁴⁴ Botschaft der Asienkonferenz (2002), 41.

¹¹⁴⁵ Botschaft der Asienkonferenz (2002), 42.

¹¹⁴⁶ Im Jahr zuvor hatte das Weltgipfeltreffen für soziale Entwicklung stattgefunden, zu dem ein ökumenisches Team entsandt worden war, welches für eine weltweite Gemeinschaft eintrat und sich gegen die Verwandlung aller Werte in Geld sowie die Umformung von Leben in Waren aussprach, siehe Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 40f. Im Januar 2001 fand die Tagung „Die Politik zur wirtschaftlichen Globalisierung des ÖRK-Zentralausschusses“ in Potsdam statt, vgl. Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 40. Man war auf der Suche nach Alternativen gemäß christlicher Werte innerhalb der Marktwirtschaft, im Handel und im Finanzsystem.

¹¹⁴⁷ Vgl. Aufruf der mittel- und osteuropäischen Konsultation (2002), 42.

kommunistischen Blockländern und den immer reicher werdenden westlichen Staaten und formulierte daraufhin:

„Diese Ideologie der Privatisierung um jeden Preis hat die bestehenden Infrastrukturen ausgehöhlt. Sie hat die Rolle des Staates auf ein Minimum beschränkt, so dass die Armen ohne ausreichenden Schutz und angemessene Unterstützung da stehen, und sie hat der Kriminalität und Spekulation Tür und Tor geöffnet. Verantwortungslose Unternehmensbesitzer, denen das Los von Unternehmen und Angestellten gleichermaßen gleichgültig ist, haben viele der frisch privatisierten Unternehmen und Banken aufgekauft. Alternative Zugangsmöglichkeiten zum Eigentum wurden kaum in Betracht gezogen, genauso wenig wie der Umstand, dass ein solcher Besitz auch soziale Verpflichtungen mit sich bringt“¹¹⁴⁸.

Ausgehend von dem Titel des Dokuments wurde in einem weiteren Schritt die Zentralkategorie für die Wirtschaft als Glaubensfrage, nämlich die Eigentumsfrage, identifiziert. Auch dieses Mal war der Blick gen Westen gerichtet. Die Westkirchen wurden zum Widerstand gegen die zerstörerischen Mächte im Rahmen der Globalisierung der Ökonomie aufgefordert:

„Wir bitten die Kirchen und die Menschen im Westen, Einfluss auf die öffentliche Meinung zu nehmen und die Entscheidungsträger in Politik, Wirtschaft und anderen Bereichen der Gesellschaft von der Notwendigkeit zu überzeugen, der Ausbeutung und Ausgrenzung des größten Teils der Weltbevölkerung und der Zerstörung der Erde durch die 'goldene Milliarde' - die Bevölkerung der westlichen Industrieländer - ein Ende zu setzen“¹¹⁴⁹.

Hierzu sollten „christliche Werte wie Selbstbeschränkung und Askese“¹¹⁵⁰ im Gegensatz zu Individualismus und Konsumismus erneut vermittelt werden.

¹¹⁴⁸ ÖRK (2001b).

¹¹⁴⁹ Aufruf der mittel- und osteuropäischen Konsultation (2002), 42.

¹¹⁵⁰ Aufruf der mittel- und osteuropäischen Konsultation (2002), 42.

6.5.3 Fiji 2001

Fiji 2001 knüpfte an die Konsultation in Budapest an. Wieder wurde auf eine entschiedene Parteinahme gedrängt. In der Bestandsaufnahme kam man zu dem Ergebnis: „Die Ethik ökonomischer Globalisierung ist eine Ethik der Konkurrenz und der Beherrschung, die den Individualismus begünstigt und Konsumismus fördert – auf Kosten von sozialer Kohäsion und Nachhaltigkeit der Gemeinschaft des Lebens“¹¹⁵¹. Dieser Ethik gegenüber stellte man die Ethik der „Insel der Hoffnung“, welche für eine umfassende Achtung der Lebensgemeinschaft stehe.¹¹⁵² Abermals sah man sich vor die Entscheidung zwischen Gott und Mammon gestellt.¹¹⁵³ Es hieß:

„Das Projekt wirtschaftlicher Globalisierung gaukelt uns mit religiöser Glut vor, dass Wirtschaftswachstum, freier Kapitalfluss und die Allokation von Ressourcen und Gütern durch Marktmechanismen dem Gemeinwohl dienen. Doch der Markt als Instrument ist amoralisch und führt automatisch nicht zu mehr Gerechtigkeit und Lebensqualität. Er vergrößert eher bestehende Ungleichheiten und eine ungleiche Verteilung von Macht und führt in großem Maße zu Ausschluss und zu ökologischer Zerstörung. Das ist der Grund warum Widerstand und Alternativen essentiell und drängend sind“¹¹⁵⁴.

Dagegen identifizierte man die Funktion der Wirtschaft als Dienst, nicht als Dominanz. Man sprach sich für kontextbezogene Ansätze aus. So lautete es im englischen Original:

„In each situation it has uniquely to be decided, which kind of political framework and intervention is necessary to make the economy function, how to find the right balance between state, communal and private initiatives, between local and global orientation, production and consumption“¹¹⁵⁵.

Vorgeschlagene Alternativen zielten auf Eigenständigkeit und Beteiligung wie auch auf Verhaltensregeln für die TNCs. Ebenso aufgenommen wurde die Idee der Tobin-Steuer und eine Art Gesundheitsfond.¹¹⁵⁶ Den Kirchen falle die Aufgabe der Verdeutlichung und Kritik globaler Strukturen zu. Hierzu gelte es sich theoretisch in Ausarbeitung von

¹¹⁵¹ Pazifische Konsultation (2002), 43.

¹¹⁵² WCC (2001a), 7: „‘The Island of Hope’ is life-centered, affirming the very soul of the Pacific Islanders. The concepts of whenua, fenua, enua, vanua all mean that the land is the people’s identity, life and soul”.

¹¹⁵³ Vgl. Pazifische Konsultation (2002), 43.

¹¹⁵⁴ Pazifische Konsultation (2002), 44.

¹¹⁵⁵ WCC (2001a), 14.

¹¹⁵⁶ WCC (2001a), 14f.

Theologien, welche das Leben fördern, sowie praktisch an den „struggles of the people“¹¹⁵⁷ zu beteiligen. In diesen Bewusstmachungsprozess solle auch die Jugend mit eingeschlossen, alternative Konzepte wie Subsistenzwirtschaft gewürdigt, Treffen mit Finanzinstitutionen und WTO arrangiert und auf radikale Veränderungen im Wirtschaftssystem hingearbeitet werden:

“Put people first. Restore national and people’s control over development. End protectionism in the world’s richest countries. Give priority to the poor. Make multinationals accountable and transparent to civil society [sic] Make international organizations (IMF, World Bank, WTO) subject to democratic decision-making. Build democratic space for genuine debate. Regulate financial transactions with instruments that avoid flying capitals or speculation, such as currency transaction tax. Help in the enforcing of the Kyoto Protocol on Climate Change. Every country is responsible on reducing air pollution. Learn from the experience of the Programme to Combat Racism (PCR) and work towards an Exxon boycott as a method of the work on Climate Change”¹¹⁵⁸.

6.5.4 Soesterberg 2002

Die für unsere Belange relevanten Dokumente zur Soesterberg Konsultation im Jahre 2002 sind ein „Brief an die Kirchen in Westeuropa“ sowie der dazugehörige Begleitbrief der Generalsekretäre von ÖRK, RWB, LWB und KEK.¹¹⁵⁹ Ziel der Soesterberg Konsultation war es eine Antwort auf die Anfragen an den Westen in vorigen Konsultationen zu geben sowie das Phänomen wirtschaftlicher Globalisierung und die Bedeutung des Mediums Geld vor dem Hintergrund westeuropäischer Gesellschaften zu betrachten.¹¹⁶⁰ Schon im Begleitbrief wurde deutlich, dass das globale Finanz- und Monetärsystem eine Machtakkumulation hervorgebracht hätte, bei welcher das Kapital einer Zweckentfremdung mit verheerenden Folgen unterzogen würde. Die Kirchen sollten daher über die Regierungen auf internationale Institutionen wie IWF, WB, WTO

¹¹⁵⁷ WCC (2001a), 15.

¹¹⁵⁸ WCC (2001a), 15. Der Exxon Boykott lief vor allem über die „Stop Esso campaign“ von Greenpeace, siehe <http://web.archive.org/web/20070107165747/http://www.greenpeace.org.uk/climate/climatecriminals/esso/index.cfm>

¹¹⁵⁹ Zu finden in Wirtschaften im Dienst des Lebens (2002), 6-13. Ausgelassen wurden diverse Antwortbriefe aufgrund inhaltlicher Übereinstimmung.

¹¹⁶⁰ Siehe Wirtschaften im Dienst des Lebens (2002), 7.

und BIZ Einfluss nehmen, welche „Schlüsselinstitutionen im Prozess der ökonomischen Globalisierung“¹¹⁶¹ darstellen. Dabei seien ebenso Bündnisse mit der Zivilgesellschaft einzugehen, welche sich in diesem Bereich engagieren.¹¹⁶²

Der Brief an die Kirchen in Westeuropa wurde im bekannten Dreischrittschema 'Sehen, Urteilen, Handeln' entfaltet. Zu Beginn analysierte man die Auswirkung des Finanzsystems und des Kapitalflusses auf die nationalen Ökonomien. Es seien „nur etwa 2% der Geldbewegungen durch Handelsaktivitäten begründet“¹¹⁶³. Als Konsequenz dieser Entkoppelung von der Realwirtschaft seinen Menschen weltweit, sogar in ihren Lebensgrundlagen, betroffen. Während menschliche Mobilität für die Angehörigen der Dritten Welt zunehmend eingeschränkt werde, zeige der Finanzmarkt eine zunehmende Integration.¹¹⁶⁴ Man teilte „miteinander die tiefe Sorge über die Militarisierung globaler Politik, steigende Militärausgaben und den starken Unilateralismus der Regierung der Vereinigten Staaten von Amerika (USA) auf Kosten des multilateralen Systems der Vereinten Nationen“¹¹⁶⁵.

Zur Einschätzung der Situation aus biblischer Sicht hielt man sich an die Verheißung des Evangeliums, dass Jesus gekommen sei, „Leben in Fülle für alle Menschen und die ganze Schöpfung (Joh 10:10)“¹¹⁶⁶ zu bringen. Infolgedessen strebe man nach einer Gemeinschaft ohne Exklusion, welcher eine „Wirtschaft im Dienst des Lebens“¹¹⁶⁷ zugrunde liegt. Markt und monetäres Medium hätten allein im Dienst der menschlichen Bedürfnisbefriedigung und des Gemeinschaftsaufbaus zu stehen, stattdessen sei die ökonomische Realität durch Akkumulation, Konkurrenz und Profit gekennzeichnet, die vielmehr individuelle und unternehmerische Interessen widerspiegeln als das Interesse der Gemeinschaft.¹¹⁶⁸ Man erkannte:

„Politische und militärische Macht werden als Instrumente benutzt, um ungefährdeten Zugang zu Ressourcen und zum Schutz von Investitionen und Handel sicherzustellen. Diese leitende Logik wird als Neoliberalismus [sic]

¹¹⁶¹ Wirtschaften im Dienst des Lebens (2002), 7.

¹¹⁶² Wirtschaften im Dienst des Lebens (2002), 7.

¹¹⁶³ Wirtschaften im Dienst des Lebens (2002), 8.

¹¹⁶⁴ Vgl. Wirtschaften im Dienst des Lebens (2002), 8.

¹¹⁶⁵ Wirtschaften im Dienst des Lebens (2002), 8f.

¹¹⁶⁶ Wirtschaften im Dienst des Lebens (2002), 9.

¹¹⁶⁷ Wirtschaften im Dienst des Lebens (2002), 9.

¹¹⁶⁸ Siehe Wirtschaften im Dienst des Lebens (2002), 9.

bezeichnet. Die neoliberale Wirtschaftslehre entbindet die Kräfte der ökonomischen Globalisierung auf eine Weise, die Grenzen nicht anerkennt. Diese Form der Liberalisierung hat schnell zu tiefgreifenden politischen, sozialen, kulturellen und sogar religiösen Rückwirkungen geführt, die das Leben von Menschen in aller Welt durch wachsende Ungleichheit, Verarmung, Ungerechtigkeit und Umweltzerstörung betreffen“¹¹⁶⁹.

Die an dem *processus confessionis* beteiligten Kirchen stimmten darüber überein, dass es sich hierbei um einen Widerspruch zur *oikoumene*-Vision und dem Gedanken der Einheit handle: „Was hier auf dem Spiel steht, ist die Qualität christlicher Gemeinschaft, die Zukunft des Gemeinwohls der Gesellschaft sowie die Glaubwürdigkeit des Bekenntnisses der Kirchen und ihrer Verkündigung Gottes, der mit den Armen und für die Armen da ist“¹¹⁷⁰.

Das Ergebnis vorheriger Konsultationen sei demnach ein zunehmender Konsens darüber, „dass es Götzendienst gleichkommt, den globalen Markt nach Maßgabe einer unhinterfragten neoliberalen Wirtschaftslehre auszugestalten“¹¹⁷¹. Weil dieser Zustand gegeben sei, sei es erforderlich, zum Erhalt kirchlicher Glaubwürdigkeit „gegen die neoliberale Wirtschaftslehre und -praxis aufzutreten und Gott zu folgen“¹¹⁷². Im Anschluss wurden eine Reihe von Anfragen an die kirchliche Praxis formuliert sowie konkrete Maßnahmen vorgeschlagen.¹¹⁷³ Der Gegenstandskatalog nahm Bezug auf die Schuldenfrage, das Finanzsystem, die Geschäftswelt, die Europäische Union, die internationalen Organisationen und das System der Vereinten Nationen sowie die Zivilgesellschaft.

Den Kirchen käme einerseits die Aufgabe zu, zum Bekenntnis historischer, sozialer und ökologischer Schuld sowie andererseits zur Debatte um den Schuldenerlass beizutragen. Man forderte eine „Reform der internationalen Finanzarchitektur“¹¹⁷⁴, damit sie eine gebührende Vertretung der sich entwickelnden Länder sowie der Zivilgesellschaft darstellen kann. Gegen Währungsspekulation verlangte man die Einführung

¹¹⁶⁹ *Wirtschaften im Dienst des Lebens* (2002), 9.

¹¹⁷⁰ *Wirtschaften im Dienst des Lebens* (2002), 9.

¹¹⁷¹ *Wirtschaften im Dienst des Lebens* (2002), 9.

¹¹⁷² *Wirtschaften im Dienst des Lebens* (2002), 9.

¹¹⁷³ Fragen zur Weiterarbeit siehe *Wirtschaften im Dienst des Lebens* (2002), 9f.

¹¹⁷⁴ *Wirtschaften im Dienst des Lebens* (2002), 10.

regulierender Mechanismen wie der Tobin Steuer.¹¹⁷⁵ Zudem wurden die Erfassung von Geld als Ware, Maßnahmen zum Schutz gegen Steuerhinterziehung und zur Überwachung des Geldmarktes, die Besteuerung von TNCs, die Überantwortung illegaler Vermögen, die Erhöhung des Entwicklungshilfeetats und von Fonds für allgemeindienliche Zwecke, diskutiert.¹¹⁷⁶ Im Bereich der Geschäftswelt habe man sich um eine Verbesserung des rechtlichen Rahmens zu bemühen, welcher zu sozio-ökologischer „Rechenschaftspflicht“¹¹⁷⁷ anhalte. Insgesamt setzte man sich für ethische Investitionen und individuelle Sozialverantwortung ein. Internationale Institutionen müssten sich ausweisen durch eine Übereinstimmung mit den Menschenrechten, größerer Transparenz und Partizipationsmöglichkeiten. Zugleich habe die WTO davon abzusehen, den Privatisierungszwang gegen das öffentliche Interesse und Allgemeinwohl aufrechtzuerhalten. Ebenso wenig seien kriegerische Handlungen und die „Militarisierung globaler Politik“¹¹⁷⁸ z.B. im Krieg gegen den Terrorismus zu billigen. Dies sei vielmehr ein sozio-ökonomisches Problem und müsse durch Gerechtigkeit und Kooperation beseitigt werden.¹¹⁷⁹ In diesem Zusammenhang wurde auch stark auf die Verbindung mit der Zivilgesellschaft gesetzt. Man fasste zusammen:

„Diese Initiativen sind konkrete Schritte für eine Gezeitenwende und die Überwindung neoliberaler Globalisierung. Sie sind Beispiele für die Auseinandersetzung und die Kommunikation zwischen ökonomischen, ethischen und theologischen Perspektiven mit sich häufig antagonistisch gegenüberstehenden zugrundeliegenden Werten, Sprachen und institutionellen Logiken. Oft erfordern sie hohe Sensitivität, um eine konstruktive Begegnung zu ermöglichen. Kirchen können möglicherweise eine herausragende Rolle dabei spielen, die Kommunikation zwischen oft einander entfremdeten Weltanschauungen zu entwickeln“¹¹⁸⁰.

¹¹⁷⁵ Siehe *Wirtschaften im Dienst des Lebens* (2002), 11. Vertreter solcher Mechanismen sind u.a. Kirchen und ökumenische Gruppen sowie die ATTAC-Vereinigung (Association pour une Taxation des Transactions financières pour l'Aide aux Citoyens).

¹¹⁷⁶ Siehe *Wirtschaften im Dienst des Lebens* (2002), 11.

¹¹⁷⁷ *Wirtschaften im Dienst des Lebens* (2002), 11.

¹¹⁷⁸ Siehe *Wirtschaften im Dienst des Lebens* (2002), 12.

¹¹⁷⁹ Vgl. *Wirtschaften im Dienst des Lebens* (2002), 12.

¹¹⁸⁰ *Wirtschaften im Dienst des Lebens* (2002), 12.

6.5.5 Buenos Aires 2003

Nachdem ein afrikanisch-asiatisches Treffen in Bandung, Indonesien, 2002 erfolgt war, kamen nun auch die lateinamerikanischen Kirchen zur Konsultation in Buenos Aires im April 2003 zusammen.¹¹⁸¹ Das Dokument „Auswege suchen...Fortschritte machen. Die evangelischen Kirchen sagen: Es ist genug!“¹¹⁸² bildete die hauptsächliche Diskussionsgrundlage der Konsultation. Dieses von dem lateinamerikanischen Rat der Kirchen (CLAI) vorgelegte Dokument verarbeitete zunächst die schmerzlichen Erfahrungen der Menschen Lateinamerikas. Daran anknüpfend wurde die vorherrschende Ideologie analysiert und abschließend die Hoffnung des christlichen Glaubens eingebracht. Die Kirchen sahen sich selbst als Komplizen in der Erschaffung einer “civilización de las desigualdades”¹¹⁸³. Das Problem sei dabei nicht nur die Wirtschaft selbst, sondern es handele sich um eine Problem der Moral, Ethik und der Werte sowie der fehlenden Sensibilität gegenüber des Leides. Die Fundamentalaufgabe der Kirchen sah man darin, Gehilfin des Menschen zu sein und „[p]or fidelidad a la misión de proclamar el Evangelio“¹¹⁸⁴ gegen Ungerechtigkeiten zu kämpfen. Diese seien so groß geworden, dass die Kirchen außerstande seien, ein barmherziger Samariter am Wegrand zu sein, da es zu zahlreiche Menschen gebe, die dort lägen. Daher kam man zu dem Schluss: „Ya es hora de enfrentar el problema de los ladrones y asaltadores del camino“¹¹⁸⁵. Dieses Entgegenzutreten solle in der Globalisierung der Fülle des Lebens geschehen.¹¹⁸⁶ Der Charakter der Globalisierung habe perverse Züge angenommen, mit ihr expandiere das jeher bestehende Zentrum-Peripherie-Gefüge, in welchem sich eine kleine Elite auf Kosten der Masse bereichere.¹¹⁸⁷ Daher sahen sich die evangelischen Kirchen gezwungen, dem pervertierten, neoliberalen Projekt eine Absage im Namen des Evangeliums zu erteilen: „¡BASTA!“. Es ist genug. Besonders in der Kritik standen die

¹¹⁸¹ Zur Bandung-Konsultation siehe Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 43.

¹¹⁸² Buscando salidas..., caminando hacia adelante. Las Iglesias Evangelicás dicen ¡Basta! siehe CLAI (2003), <http://www.alainet.org/de/node/107485>.

¹¹⁸³ CLAI (2003). Nach eigener Übersetzung (NeÜ): „Zivilisation der Ungleichheit“.

¹¹⁸⁴ CLAI (2003). NeÜ: „aufgrund der Treue gegenüber der Mission der Evangeliumsverkündigung“.

¹¹⁸⁵ CLAI (2003). NeÜ: „Jetzt ist es Zeit dem Problem der Diebe und Angreifer des Weges entgegenzutreten“.

¹¹⁸⁶ Siehe CLAI (2003).

¹¹⁸⁷ CLAI (2003): „hay poderes centrales que acumulan riqueza, periferias que son explotadas en todo sentido [...] Lo que hoy es llamado globalización es el momento actual de los cambios de lo que llamamos capitalismo. Es decir, un régimen económico basado en la dominación de ciertos grupos sociales, ejercido a través de instituciones políticas e instrumentos culturales, que permite a esos sectores disponer de una posición preponderante en las relaciones sociales de producción, en la producción del conocimiento científico y sus aplicaciones tecnológicas, y consecuentemente en las relaciones culturales“.

unmoralischen, externen Schulden, welche eine Zwangsjacke zur widerstandslosen Übernahme struktureller Anpassungsprogramme darstelle. Deswegen rief man die Schuldnerländer dazu auf, dass sie sich gemeinsam verweigern sollten, die externen Schulden zu bezahlen.¹¹⁸⁸

Die internationalen Institutionen rief man zur Regulierung der Banken und zur Bekämpfung von Kapitalflucht auf. Zudem sah man sich durch zahlreiche Studien in der Ansicht bestätigt,

„que las Instituciones Financieras Internacionales, tales como el Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio no están cumpliendo sus cometidos originales y mas bien colaboran en la instauración de un modelo económico injusto, que atenta contra la democracia y que no contribuye al desarrollo sostenible. Los actuales criterios de su funcionamiento no responden a los criterios esenciales de la democracia como son los de transparencia, participación, control social, promoción y cumplimiento de los derechos humanos universalmente reconocidos”¹¹⁸⁹.

Diese Aussagen hatten angesichts der Treffen mit VertreterInnen der Weltbank und des IWF, welche zwischen 2002 und 2003 stattfanden, besondere Brisanz.¹¹⁹⁰ Die Radikalforderung zur Verweigerung im Schuldendienst tritt jedoch nicht wieder im Diskussionsprozess auf.

Ausgehend von der Buenos Aires Konsultation wurde ein Brief verfasst, der explizit an die Kirchen in den USA, Kanada und Europa adressiert war.¹¹⁹¹ Interessanterweise ist

¹¹⁸⁸ CLAI (2003): „Llamamos a los países deudores de América Latina a que unidos tengan el coraje y la voluntad política de no pagar la deuda externa”.

¹¹⁸⁹ CLAI (2003): Man bezichtigte IWF, WB und WHO, dass sie ein ungerechtes Wirtschaftssystem stützten, nicht zur nachhaltigen Entwicklung beitragen und sich nicht an demokratische Prinzipien hielten.

¹¹⁹⁰ Siehe Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 45f. 2003 wurden auch die Ergebnisse des „Projekts 21“ der ÖRK/APRODEV-Studie (ÖRK und diverse europäische Entwicklungsorganisationen) über Christenheit, Reichtum und Armut vorgestellt. Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 46 stellte fest, dass „übermäßiger Reichtum gegen die Lehren des Evangeliums verstößt. Er ist von der Armut nicht zu trennen. Beide haben dieselben Ursachen und ihre Eigenschaften bedingen sich gegenseitig: die Möglichkeit der Reichen, ihren Lebensunterhalt zu verdienen, macht es beispielsweise den Armen unmöglich, dasselbe zu tun; die Kraft der Reichen ist die Schwäche der Armen. Schlimmer noch: Übermäßiger Reichtum ist an sich schon eine Ursache für Armut. Auch profitieren Arme und Reiche nicht gleichermaßen vom Antrieb nach immer mehr Reichtum. Er setzt der Armut kein Ende, sondern im Gegenteil, verschärft sie häufig zusätzlich. Und indem man sich immer nur auf die Armut konzentriert, wird die Aufmerksamkeit von den Reichen abgelenkt. Bestenfalls werden sie als mögliche Lösung für das Armutsproblem betrachtet und nicht als wesentlicher Bestandteil des Problems“. Man fragte sich ferner, ob es analog zur Armutsgrenze eine Reichtumsgrenze geben solle.

¹¹⁹¹ Siehe WCC (2003).

in dem Brief trotz der betonten Hinzunahme von Experten keine konkrete Maßnahme hinsichtlich des Weltwirtschaftssystems zu entnehmen. Man stellte zwar eine größere Herausforderung an die pastorale Arbeit und an den Glauben als solches fest, grenzte sich aber lediglich gegenüber „the strength of the fragmentation and idolatry that current globalising efforts impose on weak and impoverished peoples through the militarization of social, political and economic conflicts of our time“¹¹⁹² ab. Am Ende stand der Entschluss, die Fülle des Lebens zu globalisieren.¹¹⁹³ Dieser Verzicht auf die sonst aus der befreiungstheologischen Tradition gewohnte Schau der sozio-ökonomischen Realität verwundert, angesichts des kraftvollen Dokuments, das als Diskussionsgrundlage diente. Im Hauptdokument das in Buenos Aires entstand verzichtete man keineswegs auf den befreiungstheologischen Dreischritt und damit eine sozio-ökonomische Bestandsaufnahme.¹¹⁹⁴ Im Gegenteil, man weitete seinen Blick auf die sozio-ökonomische Wirklichkeit verschiedener Länder des Süden aus und kam zu dem Ergebnis: „The most significant feature of these reports is the dramatic convergence of the crises for countries of the South“¹¹⁹⁵. Dies führte zu der Überzeugung, dass das neoliberale Wirtschaftsmodell nicht verändert oder angepasst werden könnte, sondern dass es in sich widersprüchlich sei. Daher urteilte man: „We are united in our rejection of this model“¹¹⁹⁶. Als Hauptgründe für dieses Versagen sah man Mächte, die wirtschaftlichen Wandel zu ihren Gunsten herbeiführten.¹¹⁹⁷ Letztlich sei dafür die von Menschen gemachte, neoliberale Deregulation des kapitalistischen Marktes verantwortlich.¹¹⁹⁸ So hieß es:

¹¹⁹² WCC (2003).

¹¹⁹³ WCC (2003).

¹¹⁹⁴ Vgl. WARC (2003).

¹¹⁹⁵ WARC (2003).

¹¹⁹⁶ WARC (2003).

¹¹⁹⁷ WARC (2003): „1. *Change driven by the powers that be.* We are aware not only of rapidly changing social, cultural and economic reality, but, also, that the most painful and difficult changes and pressures are being forced upon us from the outside. For example, previous colonial powers still have a hand in a lot of so-called ethnic conflicts; transnational corporations, not national industries, take the lead in the (so-called) modernisation of the economy. The actions of these firms are often accompanied by increasing poverty (especially in the traditional sectors of the economy); a systematic deterioration of nature and a loss of indigenous cultures; the world of finance and international financial institutions demand continual reduction in wages, subsidies and government budgets, and in doing so, they claim authority over national governance and economic policies. 2. *Change driven toward the ends of the global market.* We are also deeply concerned with the direction of the changes made by the powers that be. The question we must always ask is: will these changes lead toward fullness of life for God's creation? Overwhelmingly, the primary concern of global market players is financial profit, even at the expense of life. When poverty deepens, then comes suffering and death. And if violence grows between groups, and is even accelerated by political and economic powers from outside, then again we see the dynamics of death at work“.

¹¹⁹⁸ Vgl. WARC (2003).

„In short, through neoliberal globalization, the economy, designed to sustain life and the wellbeing of all, has become a totalitarian faith system of wealth accumulation for the few, endangering life as a whole on our planet. This system is structural sin. Globalized neoliberalism is in complete contradiction to the central tenets of the Christian faith“¹¹⁹⁹.

Anlässlich dieser neoliberalen Ideologie, welche die absolute Macht beanspruche und sich über Gottes Souveränität erhebe, sei es zur Wahrung der Integrität des Glaubens geboten, einen Glaubensstandpunkt („faith stance“) einzunehmen.¹²⁰⁰ Dieser Vollzug sich wiederholt in der Reihenfolge: Bestätigung, Buße, Verwerfung, Widerstand und Verkündigung. Alternativ wurde in gewohnt befreiungstheologische Manier die biblische Vision entfaltet (zudem formulierte man in Anlehnung an den Dekalog einen Bund für das Leben¹²⁰¹):

„The Biblical vision is different in the following ways. a) It is orientated to the fulfilment of basic needs and blossoming, not to maximum productivity and consumption (Is 65, 1 Tim 6). b) It has care and distribution as its primary force not accumulation (Lk 12.16-21). c) It promotes solidarity, serving living communities, and is not individualistic (Acts 4-5). d) It subjects finance to the service of the real economy, not the real economy to the rule of the financial markets (Lk 19). e) It corrects systemic indebtedness and loss of land by Jubilee measures (Lev 25). f) It binds the economy to the restraint of ecological respect instead of allowing profits to include ecological destruction (Lev 25)“¹²⁰².

Die Entscheidung für ein „faith stance“ statt eines status confessionis sieht Kairos Europa vor dem Hintergrund der Erfahrung einiger weißer Mitgliedskirchen des RWB

¹¹⁹⁹ WARC (2003).

¹²⁰⁰ WARC (2003).

¹²⁰¹ WARC (2003): „I. We shall not make Mammon our God, accumulating power and wealth. II. We shall not make ourselves an idol, worshipping the effectiveness of our achievements. III. We shall not make wrongful use of the name of the Lord God, calling the implementation of the wealth-accumulating market and imperial wars a Christian policy. IV. We will observe the Sabbath day by not exploiting human labour and destroying Mother Earth. V. We will provide for solidarity between the generations, not only by securing a decent living for the aged but also by not burdening the coming generations with ecological damage and debt. VI. We shall not murder, excluding from the economy those who have no private property nor ability to sell their labour in the market. VII. We shall not tolerate the commodification and sexual exploitation of women and children. VIII. We shall not allow the manifold robberies of economic and financial actors. IV. We shall not misuse the legal system for our personal profit but promote the economic, social and cultural rights of all people. X. We shall not follow the greed of limitless accumulation by depriving our neighbours of their means of production and income so that all may live in dignity on God's rich and beautiful earth“.

¹²⁰² WARC (2003).

im Jahre 1982. Diese hatten sich geweigert, dass Apartheidssystem eindeutig zu verwerfen, weswegen ihre Mitgliedschaft suspendiert wurde: „Aus diesem Vorgang lasen insbesondere RepräsentantInnen westeuropäischer Kirchen heraus, dass im Blick auf die Globalisierungsfrage abermals ein Ausschluss von Mitgliedskirchen der Gemeinschaft der Kirche drohe“¹²⁰³. Damit wurde unmittelbar vor der 24. Generalversammlung des RWB 2004 in Accra die Weichenstellung entscheidend geändert.

6.6 Winnipeg 2003: Die Gemeinschaft des Leibes Christi

In Winnipeg, Kanada, fand die 10. Vollversammlung des LWF im Juli 2003 zu dem Thema „Zur Heilung der Welt“ statt. Im Studienbuch der Versammlung setzte man sich biblisch mit dem Thema „Transforming Economic Globalization“ auseinander.¹²⁰⁴

Durch das Nächstenliebegebot sah man sich dazu aufgerufen, „to transform what harms the neighbor“¹²⁰⁵:

„By our silence or reluctance to challenge these assumptions and engage these realities of economic globalization, we risk compromising the very faith we confess. This form of globalization tends to weaken those very bonds that theologically are constitutive of who we are in relation to others”¹²⁰⁶.

Der Glaube erinnere daran, dass der Mensch, geschaffen als Ebenbild Gottes, in Beziehungen existiere. Würde und Wert des Menschen entspringen der Gemeinschaft. Entsprechend sah man den Gott gegebenen Zweck der Wirtschaft darin, „that it should serve the well-being of the whole household of God (oikos)“¹²⁰⁷. Biblische Impulse mit

¹²⁰³ Kairos (2005a), 6f.

¹²⁰⁴ Vgl. LWF (2002), 215-222.

¹²⁰⁵ LWF (2002), 216. Ebd.: „According to Luther, there are two principles of Christian faith. The first is that Christ has given himself ‘that we may be saved.’[sic] The second is to ‘love ... as he gives himself for us ... so we too are to give ourselves with might and main for our neighbor.’[sic] Luther insists on the inseparability of the two: they are ‘inscribed together as on a tablet which is always before our eyes and which we use daily.’[sic] As beloved creatures of God, and as Christ’s body, we are to embody Christ’s love by loving God, self and neighbor far and near. Lutherans have often referred to this as faith active in love. This love is lived out in the world by seeking justice through social structures, policies and practices. Faith motivates us to seek change in what harms the neighbor. However, it is difficult to discern how to live out this ‘faith active in love’ in the morally convoluted realities of economic life, which today are pervasively shaped by complex and powerful globalizing forces”.

¹²⁰⁶ LWF (2002), 220.

¹²⁰⁷ LWF (2002), 220.

Bezügen zur Wirtschaft und Überlegungen mit befreiungstheologischem Potential gab es ebenfalls in den täglichen Bibelstudien.¹²⁰⁸

Die Botschaft der Vollversammlung wurde bereits bei der Eröffnung dargelegt, als betont wurde, dass die Welt der Heilung bedürfe. Man wies insbesondere auf die Gespaltenheit der Menschheit durch die Globalisierung hin, die mit der Schaffung des neuen Himmels und der neuen Erde vollständig überwunden würde (Jes 65,17ff.).¹²⁰⁹ In dem Dokument, das knappe 26 Seiten umfasst, tritt der Begriff Globalisierung 15 Mal auf, Derivate des Begriffs Wirtschaft gar 26 Mal (sowie einmal das Adjektiv „ökonomisches“¹²¹⁰).¹²¹¹ Die größte Dichte weist, wie zu erwarten, das neunte Kapitel „die wirtschaftliche Globalisierung verwandeln“¹²¹² auf. Im Aufbau der Botschaft zeigt sich ein Weg von der persönlichen Rechtfertigung über die kirchliche Gemeinschaft und Einheit hin zur Mission (verstanden als „Diakonie, Verkündigung und Dialog“¹²¹³), dann weiter über die Aufhebung von Diskriminierungsbarrieren, den Heilungsdienst der Kirche („[k]örperlich, psychische und spirituelle Heilung“¹²¹⁴), die Gerechtigkeit und Heilung in den Familien, die Überwindung von Gewalt, die Verwandlung der Wirtschaft bis hin zu der Heilung der Schöpfung.¹²¹⁵ Einerseits ist die Wirtschaft somit ein Thema neben anderen, andererseits das Rahmenthema schlechthin, das zu allen anderen in Beziehung steht.

¹²⁰⁸ Beispielsweise zum Magnificat Lk 1, 46-55 siehe Melancthon (2002), 105f.: „The first part (verses 47–49) describes Mary’s exultation at what God is doing for her and the second (verses 50–55) is her exultation at what God is doing for Israel. They have a common theme: the lowly being lifted up and what is high being cast down. All this is done in remembrance of God’s mercy. She portrays her new vision of God in poetry. In Israel, as in many other cultures, poetry is a recognized form of theology. It is a cultural revolution that could serve as the forerunner to social revolution. [...] Mary sees her own experience as being also applicable to social patterns. Deprived groups were raised up, and those on top cast down. [...] God has brought down the powerful from their thrones, and lifted up the lowly. Those who are powerful politically, economically, culturally, religiously, racially, sexually, or by virtue of their caste, those who manipulate, control and subjugate others, and rob them of their humanity will be brought down or toppled. Those who have no power, the ‘no people,’—Dalits, women, people who until now have not mattered, whose destinies have always been in the hands of the powerful, whose identity and individuality have been demoralized and whose culture has been erased—they will be lifted up. [...] The celebration of God’s sovereignty and power in the Magnificat is placed within the context of God’s liberative activity in favor of the oppressed and lowly. God’s power is not an enslaving but a liberative power that promises to rectify injustices”.

¹²⁰⁹ Vgl. LWB (2003a), 1.

¹²¹⁰ LWB (2003a), 22.

¹²¹¹ Der Begriff Globalisierung findet sich auf den Seiten 1, 20-22. Die Derivate des Begriffs Wirtschaft auf den Seiten 4,5,16,20-22,24.

¹²¹² Siehe LWB (2003a), 20-22.

¹²¹³ LWB (2003a), 9.

¹²¹⁴ LWB (2003a), 14.

¹²¹⁵ Siehe Aufbau des Gesamtdokuments LWB (2003a).

Die wirtschaftliche Globalisierung produziere Leid, das vor allem die südlichen Nationen betreffe und historisch im „Kolonialismus und der ungerechten Entwicklung des modernen Handels- und Finanzsystems“¹²¹⁶ verwurzelt sei. Die vorherrschende Logik des Marktes wurde aus schwerwiegenden theologischen Gründen kritisiert:

„In unseren vielfältigen Lebenssituationen sind wir alle mit denselben negativen Konsequenzen neoliberaler Wirtschaftspolitik (dem sog. 'Washington Consensus') konfrontiert, die zu wachsender Not, vermehrtem Leid und grösserem Unrecht in unseren Gemeinschaften führen. Als Communio müssen wir der falschen Ideologie der neoliberalen wirtschaftlichen Globalisierung so begegnen, dass wir dieser Realität und ihren Auswirkungen Widerstand entgegensetzen, sie grundlegend umwandeln und verändern. Diese falsche Ideologie gründet auf der Annahme, dass der auf Privateigentum, ungezügelm Wettbewerb und der unabänderlichen Geltung von Verträgen aufgebaute Markt das absolute Gesetz ist, das [sic] das menschliche Leben, die Gesellschaft und die Umwelt beherrscht. Hier handelt es sich um Götzendienst. Er führt dazu, dass die, die kein Eigentum besitzen, systematisch ausgeschlossen werden, die kulturelle Vielfalt zerstört wird, instabile Demokratien demontiert werden und die Erde verwüstet wird“¹²¹⁷.

Das neoliberale Paradigma des Washington Consensus, in Form von Liberalisierung, Deregulierung und Privatisierung, führe im Umgang mit dem Eigentum (vgl. die Budapest Konsultation 2001) durch die Privatisierung, den fehlendem Schutz der Schwachen und die Vereinnahmung des Rechts durch die Mächtigen zu sozialer Exklusion sowie nationaler und ökologischer Destruktion. Daher lehnte man die „falsche Ideologie“ als Götzendienst ab und schloss sich damit den Zusammenkünften von RWB und ÖRK in Kitwe 1995, Debrecen 1997 (Opočenský sprach vom Götzen Moloch), Bangkok 1999, Soesterberg 2002 und Buenos Aires 2003 an. Im Unterschied zu dem bisherigen theologischen Zugang zur Weltwirtschaftsthematik setzte man

¹²¹⁶ LWB (2003a), 20.

¹²¹⁷ LWB (2003a), 20. Im englischen Original, LWF (2003b), 17, wurden Widerstand, Umwandlung und Veränderung mit der Alliteration „confronting, converting and changing“ wiedergegeben. Ob aus stilistischen oder aus theologischen Gründen auf den Ausdruck „to transform“, in Anlehnung an die Transformation der Weltwirtschaft, verzichtet wurde, muss an dieser Stelle offen bleiben.

„diesmal nicht bei der Frage des ‚status confessionis‘, sondern bei der Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi (communio)“¹²¹⁸ an.

Als lutherische Communio wolle man die Wirtschaft im Dienst des Lebens unterstützen, weshalb sich der LWB dazu verpflichtete, den „Aufruf zur Beteiligung an der Verwandlung der wirtschaftlichen Globalisierung“ zur weiteren Arbeitsgrundlage zu nehmen.¹²¹⁹

Man betonte „gemeinsam mit Martin Luther, dass wirtschaftliche Praktiken, die dem Wohlergehen des/der Nächsten (und insbesondere der Schwächsten) zuwiderlaufen, verworfen und durch Alternativen ersetzt werden müssen“¹²²⁰. So stand am Ende die Verpflichtung des LWB auf die Mitwirkung bei der „Verwandlung der wirtschaftlichen Globalisierung“¹²²¹ und auf die Kooperation mit der Zivilgesellschaft. Ferner setzte sich der LWB dafür ein, den Prozess der Bewusstmachung zu fördern, konkrete Aktionen zu ermöglichen, welche die Aufnahme von „Fragen der wirtschaftlichen Globalisierung“¹²²² zum Thema hatten, sowie eine Plattform für den Informationsaustausch zu schaffen.¹²²³

Kairos Europa fasste die Ergebnisse Winnipegs bündig zusammen:

„1. Das neoliberale Weltwirtschaftssystem ist aus Glaubensgründen und um der Communio willen mit dem Christ- und Kirchesein unvereinbar; 2. Der LWB verpflichtet sich und ruft seine Mitgliedskirchen auf, an der Umwandlung dieses Systems hin zu einer Wirtschaft im Dienst des Lebens zu arbeiten; 3. Dies kann

¹²¹⁸ Kairos Europa (2005a), 3.

¹²¹⁹ Der Aufruf findet sich bei Bloomquist (2005), 129-142. Der Aufruf nennt acht besondere Merkmale wirtschaftlicher Globalisierung. Bloomquist (2005), 131: „1. Grenzenlose Mobilität: Es ist zu einer rasant zunehmenden Bewegung von Gütern, Dienstleistungen und Kapital (Handel, Investitionen, Spekulationsgelder) über internationale Grenzen hinweg gekommen. 2. Deregulation: Vorschriften werden abgeschafft oder gemildert, damit dieser Austausch ungehindert stattfinden kann. 3. Macht der Unternehmen: Grosse Unternehmen haben wachsenden Einfluss auf grosse Volkswirtschaften, sind der Bevölkerung aber insgesamt nicht rechenschaftspflichtig. 4. Privatisierung: Viele öffentliche Güter und Dienstleistungen, wie z.B. Wasser-, Strom-, Gesundheitsversorgung und Ausbildung, werden privatisiert. 5. Vermarktung des Lebens: Immer mehr Lebensbereichen wird ein Geldwert zugeordnet, damit sie weltweit vermarktet werden können. 6. Vereinheitlichung: Westliches Konsumdenken wird in der ganzen Welt verbreitet, sodass lokale Produkte und kulturelle Besonderheiten schliesslich untergehen. 7. Spekulative Investitionen: Kauf und Verkauf von Geldprodukten zur Erzielung hoher kurzfristiger Profite überholen den Handel mit realen Waren und Dienstleistungen und langfristige Investitionen in den Produktivsektor der Wirtschaft. 8. Souveränitätsverlust: Angesichts dieser Tendenzen vermitteln Regierungen zunehmend das Gefühl, dass sie wenig tun können, um ihr Volk und ihre Ressourcen zu schützen“.

¹²²⁰ LWB (2003a), 21f.

¹²²¹ LWB (2003a), 22.

¹²²² LWB (2003a), 22.

¹²²³ Vgl. LWB (2003a), 22.

*nur in Bündnissen mit anderen Kirchen, ökumenischen Organisationen, Glaubensgemeinschaften und sozialen Bewegungen gelingen*¹²²⁴.

6.7 Accra 2004: Therefore we reject

Die 24. Generalsversammlung des RWB begann am 30. Juli 2004 und zog sich bis zum 12. August desselben Jahres. Mit dem Versammlungsort Accra, Ghana, hatte man sich für die Auseinandersetzung mit der kolonialen Vergangenheit entschieden. So wurden im Bericht des Botschaftsausschusses die „bewegendsten und bleibendsten Erlebnisse“¹²²⁵ der Zeit in Ghana in der Begehung von Sklavenfestungen gesehen.

Da man sich sieben Jahre zuvor in Debrecen auf einen Prozeß der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens (processus confessionis) bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung verständigt hatte, war die Erwartung an Accra hoch. Wenngleich sicherlich viel über die Versammlung in Accra zu berichten wäre, so interessiert doch vor allem die Reaktion auf den processus confessionis. Diese findet sich in dem Dokument zum „Bund für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit“¹²²⁶. Nach einer Einleitung unternahm man es, die Zeichen der Zeit zu erkennen, anschließend bekannte man den Glauben angesichts der Ungerechtigkeiten in der Weltwirtschaft und der Umweltzerstörung.

Der lebensbedrohliche Zustand der Welt sei „vor allem das Produkt eines ungerechten Wirtschaftssystems, das mit politischer und militärischer Macht verteidigt und geschützt wird. Wirtschaftssysteme sind eine Sache von Leben und Tod“¹²²⁷. Man erkannte, dass die krisenhafte Entwicklung an die Entwicklung der globalen Ausweitung des Neoliberalismus gebunden sei, welchen man als Ideologie auffasste.¹²²⁸ Ideologie deshalb, da mit dem Konzept des Neoliberalismus eine Reihe von (falschen) „Überzeugungen“¹²²⁹ globalisiert würde. Dazu zählen: Konkurrenz, Konsum,

¹²²⁴ Kairos Europa (2005a), 5.

¹²²⁵ RWB (2004), 253. Der Hinweis stammt von Kairos Europa (2005a), 7f. und wurde aufgenommen, da ein ähnlich erschütterndes Szenario dem ebenso radikalen Statement von São Paulo vorausging.

¹²²⁶ RWB (2004).

¹²²⁷ RWB (2004), 1.

¹²²⁸ Siehe RWB (2004), 2: „Diese Ideologie, die von sich behauptet, es gäbe zu ihr keine Alternative, verlangt den Armen und der Schöpfung unendliche Opfer ab und verspricht fälschlicherweise, die Welt durch die Schaffung von Reichtum und Wohlstand retten zu können. Sie tritt mit dem Anspruch auf, alle Lebenssphären beherrschen zu wollen und verlangt absolute Gefolgschaft, was einem Götzendienst gleichkommt“.

¹²²⁹ RWB (2004), 1.

Wachstum, Akkumulation, Privatbesitz ohne Sozialpflicht, „Finanzspekulation, Liberalisierung und Deregulierung des Marktes, Privatisierung öffentlicher Versorgungsbetriebe und nationaler Ressourcen, ungehinderter Zugang für ausländische Investitionen und Importe, niedrigere Steuern und ungehinderter Kapitalverkehr“¹²³⁰, welche für alle Beteiligten zum Wohlstand führen sollten und bei dem das ökonomische Wachstum und die Kapitalvermehrung über dem Sozialen stünden. Gegenteilig sah man jedoch die Konzentration des Wohlstandes in den Händen weniger und formulierte:

„Wir beobachten also eine dramatische Konvergenz zwischen der Wirtschaftskrise [sic] einerseits, und dem Integrationsprozess von wirtschaftlicher Globalisierung und Geopolitik andererseits, und dies vor dem Hintergrund der neoliberalen Ideologie. Es handelt sich hier um ein globales System, das die Interessen der Mächtigen verteidigt und schützt. Wir sind alle davon betroffen und keiner kann sich ihm entziehen. In biblischen Begriffen wird ein solches System der Anhäufung von Reichtum auf Kosten der Armen als Treuebruch gegenüber Gott angesehen, das verantwortlich ist für vermeidbares menschliches Leid und Mammon genannt wird. Jesus sagte, wir könnten nicht zugleich Gott und dem Mammon dienen (Lk 16,13)“¹²³¹.

Die Weltwirtschaft wurde demnach nicht als ein fehlerhaftes System aufgefasst, sondern als ein planvolles Kontrollinstrument zur Bereicherung einer Elite. Umso eindeutiger fiel die Entscheidung auf der Generalversammlung im Verhältnis zur Weltwirtschaft aus. Im Folgenden sind mehrere Zitate aneinandergereiht, welche die Position des RWB im processus confessionis ab Accra 2004 zum Ausdruck bringen sollen. Diese stellen Auszüge aus dem „Bekenntnis des Glaubens (confession of faith) angesichts wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung“ dar:

„19. Darum sagen wir Nein zur gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung, wie sie uns vom globalen neoliberalen Kapitalismus aufgezwungen wird. Nein aber auch zu allen anderen Wirtschaftssystemen, - einschliesslich der Modelle absoluter Planwirtschaft, - die Gottes Bund verachten, indem sie die Notleidenden, die Schwächeren und die Schöpfung in ihrer Ganzheit der Fülle des Lebens

¹²³⁰ RWB (2004), 2.

¹²³¹ RWB (2004), 2.

berauben. Wir weisen jeden Anspruch auf ein wirtschaftliches, politisches und militärisches Imperium zurück, das Gottes Herrschaft über das Leben umzustürzen versucht, und dessen Handeln in Widerspruch zu Gottes gerechter Herrschaft steht. [...]

21. Darum sagen wir Nein zur Kultur des ungebändigten Konsumverhaltens, der konkurrierenden Gewinnsucht und zur Selbstsucht des neoliberalen globalen Marktsystems oder jedes anderen Systems, das von sich behauptet, es gäbe keine Alternative. [...]

23. Darum sagen wir Nein zur unkontrollierten Anhäufung von Reichtum und zum grenzenlosen Wachstum, die schon jetzt das Leben von Millionen Menschen gefordert und viel von Gottes Schöpfung zerstört haben. [...]

25. Darum sagen wir Nein zu jeder Ideologie und jedem wirtschaftlichen Regime, das den Profit über die Menschen stellt, das nicht um die ganze Schöpfung besorgt ist und jene Gaben Gottes, die für alle bestimmt sind, zum Privateigentum erklärt. Wir weisen jede Lehre zurück, die zur Rechtfertigung jener dient, die einer solchen Ideologie im Namen des Evangeliums das Wort reden oder ihr nicht widerstehen. [...]

27. Darum sagen wir Nein zu jeder Theologie, die den Anspruch erhebt, dass Gott nur auf der Seite der Reichen stehe, und dass Armut die Schuld der Armen sei. Wir weisen jegliche Form der Ungerechtigkeit zurück, die gerechte Beziehungen zerstört – Geschlecht, Rasse, Klasse, Behinderung, Kaste. Wir weisen jede Theologie zurück, die vorgibt, menschliche Interessen dürften die Natur beherrschen. [...]

29. Darum sagen wir Nein zu jeder kirchlichen Praxis oder Lehre, die die Armen und die Bewahrung der Schöpfung in ihrer Missionsarbeit nicht berücksichtigt, die deshalb denen, die 'zu stehlen, zu schlachten und umzubringen' (Joh 10,10) kommen, Beistand leisten, statt dem 'guten Hirten' zu folgen, der für das Leben aller gekommen ist (Joh 10,11). [...]

31. Darum sagen wir Nein zu jedem Versuch, im kirchlichen Leben Gerechtigkeit und Einheit voneinander zu trennen¹²³².

¹²³² RWB (2004), 3f.

Es sei zunächst angemerkt, dass die deutsche Übersetzung „Darum sagen wir Nein“ nicht dem theologischen Charakter der ursprünglichen Formulierung „Therefore we reject“¹²³³ entspricht. Diese englische Formulierung wurde bewusst der englischen Übersetzung der Barmer Theologischen Erklärung entlehnt.¹²³⁴ Im Deutschen müsste die Übersetzung daher richtigerweise mit „Darum verwerfen wir“¹²³⁵ wiedergegeben werden. Mit der englischen Formulierung schuf man eine eindeutige Verknüpfung zur Bekenntnissituation in der Zeit des Nationalsozialismus, zugleich aber überschritt man die Barmer Erklärung, „[d]enn in Barmen wurden nur die falschen kirchlichen Lehren zurückgewiesen, die den Nationalsozialismus rechtfertigten. In Accra hingegen wurden ausdrücklich auch System und Ideologie des Neoliberalismus selbst verworfen“¹²³⁶.

Trotz der scharfen Verwerfung des Weltwirtschaftssystems unter dem Vorzeichen des neoliberalen Kapitalismus hatte man mit Accra den status confessionis in der Weltwirtschaftsfrage bewusst nicht erreicht. Dies wurde bereits 2003 in Buenos Aires von den - wohlgerneht - VertreterInnen des Südens ausgeschlossen, da „abermals ein Ausschluss von Mitgliedskirchen aus der Gemeinschaft der Kirchen drohe“¹²³⁷, wie dies im Falle der Apartheid einst geschehen war. Daher entschied man sich in Accra dazu eine Glaubensverpflichtung einzugehen:

„Eine Glaubensverpflichtung (faith commitment) kann ihre Ausdrucksform gemäss der jeweiligen regionalen und theologischen Tradition in unterschiedlicher Weise finden: als Bekenntnis (confession), als gemeinsamem Akt des Bekennens (confessing), als Glaubenserklärung (faith stance) oder als einem Akt der Treue (being faithful) gegenüber dem Bund Gottes. Wir haben das Wort Bekennen/Bekenntnis (confession) gewählt, nicht im Sinne eines klassischen Lehrbekenntnisses (doctrinal confession) - denn dazu ist der Reformierte Weltbund nicht befugt - sondern um auf die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer aktiven Antwort auf die Herausforderungen unserer Zeit, sowie auf den Appell von Debrecen hinzuweisen. Wir laden die Mitgliedskirchen

¹²³³ WARC (2004), 7f.

¹²³⁴ Siehe EKD: The Barmen Declaration.

¹²³⁵ Siehe EKD: Die Barmer Theologische Erklärung.

¹²³⁶ Kairos Europa (2005a), 5.

¹²³⁷ Kairos Europa (2005a), 6f.

ein, sich unser gemeinsames Zeugnis anzueignen und sich damit auseinanderzusetzen“¹²³⁸.

Damit war erstens klar, dass die „Explikation des geltenden Bekenntnisses im Blick auf bestimmte aktuelle Sachverhalte“¹²³⁹ intendiert war und dass es sich, so verstanden, um eine „geschichtliche Notwendigkeit“¹²⁴⁰ handelte. Zweitens stellte die „Pluralität der Ausdrucksformen“¹²⁴¹ eine Einladung an alle Kirchen und Traditionen dar, sich im Kampf um eine gerechtere Weltwirtschaft zu positionieren. Mit diesem pluralen Zugang wiederholte man den methodischen Ansatz des überhörten Vorschlags von Glions Rahmenplan.

6.8 Zusammenfassung

Mit Aufkommen des Washington Consensus im Ausgang der 80er Jahre zeigte sich eine rigorose Anwendung eines ökonomischen Paradigmas, das von seinen KritikerInnen als neoliberal bezeichnet wurde. Geprägt von der postkommunistischen Phase triumphierte der Kapitalismus zwar weltweit, doch zugleich zog er verheerende Folgen in der Praxis nach sich. In Kitwe 1995 erkannte man, dass der systematische Ausschluss des afrikanischen Kontinents von der Welt die heimliche Voraussetzung offenbare, dass die Menschen des Südens dazu bestimmt seien, den Marktkräften zu dienen. Ihre Kultur würde dabei der westlichen angepasst und ihre nationalstaatliche Souveränität, ja sogar die Demokratie selbst durch TNCs untergraben. Der Markt sei auf einen Thron erhoben worden, von wo aus er neu definiere, was Menschsein zu bedeuten habe und der biblischen Aussage über die Ebenbildlichkeit des Menschen diametral widerspreche. Die Menschen würden auf dem Altar der globalen Ökonomie geopfert. Dies sei nicht mehr ein ethisches Problem, da es sich hierbei um Götzendienst handle, der die Christen zur Wahl zwischen Gott und Mammon in der Form eines status confessionis stelle. Die Gute Nachricht für die Armen selbst stehe auf dem Spiel. Drei zusätzliche Umstände trugen zu dieser theologischen Notstandserklärung bei: Erstens waren es reformierte Kirchen, die zusammenkamen und schon seit ihrer Entstehung den ethischen

¹²³⁸ RWB (2004), 4.

¹²³⁹ Rauhaus (2008), 9.

¹²⁴⁰ Rauhaus (2008), 10.

¹²⁴¹ Kairos Europa (2005a), 7.

Akzent in ihrer Theologie betonen. Aus dieser Tradition ging auch der Theologe Karl Barth hervor, welcher maßgeblich an der Gestaltung der Barmer Theologischen Erklärung beteiligt war.¹²⁴² Zweitens kam hinzu, dass mit dem südlichen Afrika die geographische Nähe zu einem Kontext, in welchem der status confessionis durch die Auseinandersetzung mit dem Apartheidssystem Anwendung gefunden hatte, gegeben war.¹²⁴³ Drittens fand die Kitwe-Konsultation auf dem Kontinent statt, der das größte soziale Elend erfahren hatte.

Der damalige Generalsekretär des RWB Milan Opočenský hatte selbst in Kitwe mitgewirkt und nahm den Hilferuf der afrikanischen Geschwister auf der 23. Generaalversammlung des RWB in Debrecen 1997 mit auf. Die anthropologische Grundlage des Kapitalismus, der Individualismus, habe zu einer Steigerung des ökonomischen Liberalismus geführt. Dies widerspreche dem biblischen Menschenbild, bei dem der Mensch zwar auch als Einzelner, aber immer in seinen Beziehungen in den Blick komme. Während im Kapitalismus eine Monokultur durch Bewußtseins-Kolonisierung geschaffen würde, welche Konsumerismus und unstillbare Wünsche hervorrufe, müssten zukünftige Ansätze zwar auch liberale, doch vor allem auch sozialistische Elemente beinhalten. Jedenfalls sei die Priorisierung der Ökonomie vor der Haushalterschaft nicht tragbar und müsse umgekehrt werden, sodass der Mensch wieder das Primat vor der Wirtschaft einnehme. Diese pervertierte Verhältnisbestimmung zeige sich auch im Rahmen der Schuldenkrise der Südländer in den 80er Jahren, in welchen durch Strukturanpassungsprogramme des IWF eine Auflösung der sozialen Strukturen und eine Zunahme an Armut festzustellen sei. Ein Grund für das Missverhältnis von Menschenwürde und Produktionswerten liege in der Unterteilung der Wirklichkeit in einen körperlichen und einen geistlichen Bereich begründet. Dagegen wollte man aktiven Widerstand leisten und auf eine Veränderung der Weltordnung hinarbeiten. Erste Schritte dazu waren die Aufforderung an den IWF und die WB, transparent und rechenschaftspflichtig zu werden. Des Weiteren drängte man auf einen Schuldenerlass für die allerärmsten Länder und eine teilweise Tilgung der Schulden armer Staaten. Daher sollte die WB ihre Darlehnsbedingungen sozial und

¹²⁴² Siehe Schuegraf (2015), 203.

¹²⁴³ Der Lutherische Weltbund hatte 1977 in Dares-salam mit Blick auf das Apartheidssystem in Südafrika den status confessionis erklärt. 1982 zog der Reformierte Weltbund nach.

umweltverträglich gestalten. Ein besonderes Anliegen, zu dem man die internationale Gemeinschaft aufforderte, war die Regulation der TNCs.

Das Streben nach wirtschaftlicher Gerechtigkeit sah man im Zusammenhang mit der Vertrauenswürdigkeit des Glaubens der Kirche und des Einzelnen und entschied sich daher zu einem verbindlichen Prozess der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens (*processus confessionis*) bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung.

Kurz nach Debrecen kam der ÖRK zur Vollversammlung 1998 in Harare zusammen. Geprägt war diese Zusammenkunft vor allem von den Folgen der Schuldenlast in den Dritte-Welt-Ländern und man fragte, wie der Glaube vor dem Hintergrund der Globalisierung zu praktizieren sei. Die „Sklaverei unserer Zeit“ erfordere von den Schuldnerländern eine Übertragung ihrer Verwaltung an den IWF im Rahmen der Strukturanpassungsprogramme. Diese nationalstaatliche Unterminierung führe zur Vernachlässigung der sozialen Verantwortung, da nun die Schuldenrückzahlung im Vordergrund stehe. Gefordert wurden für den Entschuldungsprozess unparteiische Instanzen, die Streichung der Schulden für hochverschuldete, verarmte Staaten sowie eine Herabsetzung der Schulden für stark verschuldete Länder. Grund für einen solches Verfahren mit den Schulden war die Auffassung, dass die planvolle Globalisierung der Produktion, des Kapitals und des Handels eine Art Neo-Kolonialismus befördere, die die Macht der Finanzzentren des Weltmarktes stärke, die Nationalstaaten aber aushöhle. So seien die Schuldenkrise und Strukturanpassungsprogramme zu Instrumenten der Kontrollgewinnung über Staatshaushalte geworden. Auch deswegen würdigte man den Aufruf der 23. Generalversammlung zu einem Prozess der Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens (*processus confessionis*) im Hinblick auf wirtschaftliche Ungerechtigkeit und Umweltzerstörung und ermutigte die ÖRK-Mitgliedskirchen, sich diesem Prozess anzuschließen. Im Grunde genommen stellen diese Vorgänge die stille Umsetzung des Rahmenplans von Glion dar, in dem vorgesehen war, dass die Gliedkirchen des ÖRK in ihrer jeweils stärksten ekklesiologischen Tradition dem konziliaren Prozess beitreten sollten. Mit dem Beginn des *processus confessionis* stellte sich sodann die Frage nach dem „Wohin“ desselben. Eberhard Bethge schrieb an Ulrich

Duchrow bereits im Jahre 1983: „Der processus-Begriff hat eine gute Hilfsfunktion, aber kann und wird den des status confessionis nicht ersetzen“¹²⁴⁴. Damit soll angedeutet werden, dass, wer auch immer in einen processus confessionis eintritt, letzten Endes vor eine Entweder-oder-Entscheidung gestellt wird. Dies bahnte sich im Rahmen der kontinentalen Konsultationen des AGAPE-Prozesses immer mehr an: In Bangkok 1999 sah man sich vor die Wahl zwischen Gott oder dem Götzendienst des Mammonismus gestellt. Die westliche Welt forderte man zum Umdenken auf, da sie die Gestaltung der Zukunft als stete Verbesserung verstand und den wahren Reichtum des Genug-Habens verkenne. In der daraus resultierenden Ungerechtigkeit erkannte man eine Verletzung fundamentaler Glaubensartikel und rief die Westkirchen dazu auf, Wirtschaft als Glaubensfrage aufzunehmen. In Budapest folgte man dieser Spur unter dem Titel „Serve God, not Mammon“ und identifizierte als zentrale Glaubensfrage der Wirtschaft die Eigentumsfrage. Es sei die Ideologie der Privatisierung, welche der Infrastruktur, dem Staat und den Armen Schaden zugefügt habe. Die ChristInnen des Westens bat man darum, sowohl auf die öffentliche Meinung als auch auf Zentralfiguren in Politik und Wirtschaft Einfluss zu nehmen und so die Ausbeutung und Ausgrenzung des größten Teils der Weltbevölkerung zu beenden. Dafür sollten christliche Werte wie Selbstbeschränkung und Askese eingebracht werden.

Auch auf den Fiji 2001 galt die Entscheidung zwischen Gott und Mammon. Im Projekt wirtschaftlicher Globalisierung sah man die Zunahme sozialer Diskrepanzen angelegt und sprach sich daher für kontextbezogene Ansätze aus, welche intern Eigenständigkeit und Partizipation regeln sollten. Extern votierte man sowohl für Verhaltenscodices für die TNCs als auch für die Einführung der Tobin-Steuer. Ein weiteres, wichtiges Element sei dabei ein Bewusstmachungsprozess, in den man insbesondere junge Menschen einbeziehen wollte.

Als Antwort auf die Anfragen an die Westkirchen formulierte man in Soesterberg 2002 einen Brief, der die Aufforderungen aufnahm: Man bestätigte, dass das globale Finanz- und Monetärsystem eine Akkumulation von Macht evoziert habe, bei welcher Kapital missbräuchlich eingesetzt würde und so dramatische sozio-ökonomische Folgen nach sich zog. Daher stimmte man mit den Dritte-Welt-Kirchen überein und forderte die

¹²⁴⁴ Duchrow (2005), 265.

eigenen Kirchen dazu auf über die Regierungen auf internationale Institutionen wie IWF, WB, WTO und BIZ Einfluss zu nehmen. Politik und Militär seien unter dem Eindruck der neoliberalen Logik zur Sicherung von Ressourcen wie auch der Protektion von Investitionen und Handel instrumentalisiert worden. Das Paradigma einer solchen grenzenlosen Wirtschaftslehre komme einem Götzendienst gleich, der, um die kirchlicher Glaubwürdigkeit zu erhalten, zur Entscheidung für Gott und gegen den Neoliberalismus führen müsse. Man verschrieb sich einer Wirtschaft des Lebens, die eine Gemeinschaft ohne Exklusion entstehen lassen sollte. Schritte in diese Richtung seien die Anerkennung historischer, sozialer und ökologischer Schuld, die Partizipation an der Debatte um den Schuldenerlass, eine Reform der internationalen Finanzarchitektur, das Engagement gegen Privatisierungszwang und Währungsspekulation, das Verständnis von Geld als Ware und die Besteuerung von TNCs.

In Buenos Aires 2003 sah man sich einem totalitären Glaubenssystem der Reichtumsakkumulation gegenüberstehen. Dieses System sei strukturelle Sünde, welches in seiner neoliberalen Form einen krassen Widerspruch zum christlichen Glauben darstelle. In Buenos Aires wurde daher nicht nur die Formulierung „reject“ (verwerfen) etabliert wie sie in Accra 2004 und auch später Anwendung finden sollte, sondern ebenso die entscheidende Vorform des späteren „confession of faith“ (Bekenntnis des Glaubens) im „faith stance“ (Glaubenserklärung) gefunden.

Der LWB schlug in Winnipeg 2003 dieselbe Richtung ein und geißelte ein Wirtschaftssystem, das seine geschichtlichen Wurzeln im Kolonialismus und der ungerechten Entwicklung des modernen Handels- und Finanzsystems habe. Wie zuvor geriet auch hier die Logik des Marktes in die Kritik. Daher entschloss man sich als Communio der falschen Ideologie neoliberaler wirtschaftlicher Globalisierung, die sich durch das Privateigentum, den Wettbewerb und die Verträgen im Markt manifestiere, zu widerstehen. Dieser Götzendienst führe zur Exklusion derer, die kein Eigentum besitzen und zur Zerstörung von Kulturen, Demokratien und der Erde. Der theologische Zugang wurde über das Verständnis der Kirche als Leib Christi (Communio) eröffnet. Demzufolge sei das neoliberale Weltwirtschaftssystem aus Gründen des Glaubens

weder mit dem Christ- noch mit dem Kirche-Sein vereinbar. Daher rief man die Mitgliedskirchen dazu auf, sich an dem Umwandlungsprozess des Systems hin zu einer Wirtschaft im Dienst des Lebens zu beteiligen.

Auch in Accra 2004 sah man sich mit den falschen Überzeugungen des Neoliberalismus konfrontiert, das den Hintergrund eines globalen Systems bilde, das die Interessen der Mächtigen verteidige und schütze. Angesichts dieser Bereicherung auf Kosten der Armen, war der Norden vor die Wahl zwischen Gott und Mammon gestellt.

Nachdem die Südkirchen in Buenos Aires selbst von einem status confessionis aufgrund der kirchenpolitischen Konsequenzen abgesehen hatten, entschied man sich in Accra 2004 mit dem „confession of faith“ zwar auch wie mit dem „faith stance“ für eine Glaubensverpflichtung, überbot letztere aber durch die sprachliche Nähe zum Lehrbekenntnis, wenngleich dieses nicht gemeint war. Insofern war hier ein Moment der Steigerung zu erkennen. Des Weiteren wurde die Formulierung der Verwerfung in Accra nicht nur von Buenos Aires übernommen, sondern ebenso stark ausgeweitet: Man verwarf die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung; die Kultur des Konsumerismus, der Selbst- und Gewinnsucht; die grenzenlose Reichtumsakkumulation; jede Art von Ideologie und Theologie, die diese Zustände legitimierte; jede kirchlichen Praxis oder Lehre, die die Armen und die Bewahrung der Schöpfung in ihrer Missionsarbeit nicht berücksichtigte sowie jeden Versuch, Gerechtigkeit und Einheit im kirchlichen Leben zu trennen. Die theologische Verwerfung der Weltwirtschaftsordnung in ihrer anthropologischen, kulturellen und ökonomischen Dimension verwirklichte der Intensität nach zwar die Bekenntnisqualität eines status confessionis, konnte dabei aber auf die kirchenrechtlichen Folgen verzichten. Theologisch gesehen handelt es sich insofern um eine geschickte Kompromisslösung, welche einerseits genügend *Offenheit* wahrte für Kirchen, die mehr Zeit im Erkenntnisprozess benötigten und andererseits genügend *Geschlossenheit* aufwies, um den Mächten des Todes zu widerstehen. Damit hatten der RWB und LWB methodisch den Vorschlag des Rahmenplans von Glion aufgenommen und ihren jeweils eigenen Zugang zum Thema der Weltwirtschaft als Glaubensfrage gefunden.

Betrachtet man diese Ereignisse vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik, so wird auffallen, dass mit dem Vorschlag des status confessionis zwar ein

dogmatisches Konzept gewählt wurde, dieses sich jedoch nicht primär in einem dogmatischen, sondern in einem ethischen Zustand begründete. Auch wenn der status confessionis nicht direkt ausgesprochen wurde, so ist er in den Verwerfungen Accras doch indirekt angelegt, wenn die Verwerfung der kirchlichen Praxis oder Lehre ausgesagt wird, die die Armen und die Bewahrung der Schöpfung in ihrer Missionsarbeit nicht berücksichtigt. Damit wurde ein ethisches Kriterium Anlass für eine dogmatische Verwerfung als Häresie.

7. Perspektivische Integration: Porto Alegre 2006 – Busan 2013

7.1 Das AGAPE-Dokument

Der bisherige AGAPE-Prozess wurde im AGAPE-Hintergrunddokument gebündelt, welches als Studiendokument der 9. Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre dienen sollte. Wie der Name AGAPE (Alternative Globalisation Addressing People and Earth) bereits erkennen ließ, wollte man bewusst über die Prozessschritte des Sehens und Urteilens hinausgehen und intendierte das Stadium des Handelns zu erreichen oder zumindest diese Möglichkeit zu eröffnen. Rogate R. Mshana äußerte im Vorwort des AGAPE-Dokuments, dass es sich bei ökonomischer Ungerechtigkeit um die „größte Herausforderung unserer Zeit“¹²⁴⁵ handle. Das Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung war deswegen sichtlich darum bemüht, bei der Erstellung des Textes ein möglichst breites kirchliches Spektrum anzusprechen, doch – das machte Mshanas Vorwort ebenso klar – ging es nicht nur darum, den verschiedenen ekklesiologischen Traditionen Anschluss zu ermöglichen, sondern den beständig aufkommenden Ideologieverdacht generell auszuräumen:

„Die theologische Grundlage, auf der das AGAPE-Konzept aufgebaut ist – Gottes Gnadengaben und Liebe in Fülle – zieht sich wie ein roter Faden durch den gesamten Text, denn es soll betont werden, dass die Kirchen nicht aufgrund einer Ideologie, sondern aus theologischen und spirituellen Gründen zum Handeln aufgefordert sind. Genau darin unterscheidet sich die Rolle der Kirchen und der ökumenischen Familie von der anderer Entwicklungsorganisationen. Als Kirchen und als ökumenische Familie handeln wir, weil wir von Gott berufen sind, Friede und Gerechtigkeit in der Welt zu schaffen“¹²⁴⁶.

Das es derartige Einwände geben könnte, bestätigte sich im Nachhinein beispielhaft in der Aussage eines (ehemaligen) Oberkirchenrates, dass „das AGAPE-Dokument [...] Positionen des Neomarxismus bedenklich nahe“¹²⁴⁷ komme. Eben dies wollte man vermeiden und versuchte zu verdeutlichen, dass das Engagement für eine Verwandlung der Weltwirtschaft den Glaubenskern betrifft und keine Sache der Beliebigkeit ist. Den

¹²⁴⁵ Mshana (2005), 2. Das Dokument findet sich auch bei Kairos Europa (2005b).

¹²⁴⁶ Mshana (2005), 2f.

¹²⁴⁷ Kairos Europa (2006a), 3. Mindestens genauso problematisch wie die mögliche Nähe zu neomarxistischen Positionen ist die mögliche (unbewusste) Nähe des Sprechers zu neoliberalen Positionen.

ersten Teil des Dokuments leitete man daher mit der verbleibenden Fragestellung von Harare 1998 ein, bei welcher nach dem Leben des Glaubens im Kontext der Globalisierung gefragt worden war. In der dazugehörigen Fußnote wurde vermerkt:

„Auf diesem Weg hat der ÖRK von Anfang an eine klare Unterscheidung getroffen zwischen der Globalisierung als vielschichtigem historischen Prozess einerseits und der gegenwärtigen Form eines gefährlichen wirtschaftlichen und politischen Projekts des globalen Kapitalismus andererseits. Diese Form der Globalisierung beruht auf einer Ideologie, die von den Gruppen und Bewegungen des Weltsozialforums als ‚Neoliberalismus‘ bezeichnet wurde“¹²⁴⁸.

Die inhaltliche Anlehnung an das Weltsozialforum entsprach auch der geographischen Entscheidung für die 9. Vollversammlung in Porto Alegre, wo das erste, zweite, dritte und fünfte Weltsozialforum (2001, 2002, 2003 und 2005) stattgefunden hatte.¹²⁴⁹ Diese Verbindung machte sich auch in der Übernahme der vom Weltsozialforum verwendete Formulierung „Um outro mundo é possível“¹²⁵⁰ (in der deutschen Ausgabe: „Eine andere Welt ist möglich“¹²⁵¹) bemerkbar.

Die Arbeitsgrundlage zu dem sich anschließenden AGAPE-Prozess war mit dem Abschnitt über die Globalisierung im Vollversammlungsbericht von Harare gegeben. Mit dem Anschluss an eine Vollversammlung brachte man zum Ausdruck, dass es sich beim AGAPE-Hintergrunddokument nicht um eine willkürliche Genese durch die Hand einiger weniger handelte, sondern, dass man ganz in der ökumenischen Tradition stand. Seit der 8. Vollversammlung, so meinte man, hätten die wirtschaftliche Herausforderung weiter zugenommen, weshalb man nun umso mehr darauf drängte, dass auf der 9. Vollversammlung in Porto Alegre der Bereich appellativer Kritik

¹²⁴⁸ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 5. Der zögerlich eingeführte Begriff wurde im Laufe des Dokuments zwölfmal verwendet.

¹²⁴⁹ Siehe <http://www.weltsozialforum.org>. Das Weltsozialforum versteht sich nach eigenen Angaben (siehe das Kapitel der Webseite: Einführung) als „Gegenveranstaltung“ zu Treffen von WTO und WEF. Man positioniert sich allgemein gegen das „vorherrschende Denkmodell des globalen Neoliberalismus“.

¹²⁵⁰ Siehe <http://www.scielo.br/pdf/es/v22n75/22n75a14.pdf>.

¹²⁵¹ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 28: „Der prophetische Auftrag der Kirchen bezüglich internationaler Finanzen bestätigt: ‚Eine andere Welt ist möglich‘“. Sinngemäß auch a.a.O., 8: „Paulus verkündet die frohe Botschaft, dass auch angesichts der heutigen Mächte und Gewalten eine andere Welt möglich ist“.

verlassen und „die Vision einer gerechten, barmherzigen und inklusiven Welt“¹²⁵² entwickelt und vertreten würde.

Das Dokument untergliederte sich in sechs Abschnitte sowie der Schlussfolgerung. Der befreiungstheologische Dreischritt Sehen, Urteilen und Handeln kam zwar vor, wurde aber - wie erwähnt – auf das Handeln zugespitzt. Die Kontinuität zwischen Glion, Accra und dem AGAPE-Prozess ergab sich besonders durch den methodischen Ansatz, bei welchem nicht versucht wurde, ausschließlich eine Tradition für den Kampf gegen die Ungerechtigkeit wirtschaftlicher Globalisierung stark zu machen, sondern bei welchem die Pluralität der Traditionen gewahrt wurde und insbesondere der stärkste ekklesiologische Ausdruck - oder in diesem Fall der Ausdruck der „Glaubenstreue“¹²⁵³ – der jeweiligen Tradition eingebracht werden sollte.¹²⁵⁴ Zugleich aber wurde mit der Beschränkung auf das Christentum gebrochen und – dies ist die Ausweitung des methodischen Ansatzes auf interreligiöser Ebene – gesagt: „Zusammen mit den Einsichten anderer Religionen und Kulturen können die christlichen Traditionen zur Vision eines Lebens beitragen, das durch den Geist Gottes von gerechten Beziehungen geprägt ist, und inspirierende Anregungen für Alternativen anbieten“¹²⁵⁵. Die Vorlage hierzu bot das Colloquium 2000, welches von der Jungen Kirche veröffentlicht worden war.¹²⁵⁶

Die Freiheit zu diesem Schritt schien angesichts der mächtigen Bedrohung der 'Wirtschaft des Todes' legitim zu sein. Letzterer wurde eine 'Wirtschaft des Lebens' gegenübergestellt und so sehr der Text auch von „Gottes Gnadengaben und Liebe in Fülle“ durchzogen wurde, so sehr auch von dem Dualismus der tod- und lebenbringenden Wirtschaft. Gefährdet sah man auch Teile der christlichen

¹²⁵² Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 5.

¹²⁵³ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 9.

¹²⁵⁴ Vgl. Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 9: „Die Kirchen können ihre Glaubenstreue zum Ausdruck bringen, indem sie: ♦ ihre Nachfolge Jesu mit dem hohen Preis des Märtyrertums bezahlen; ♦ mit einer klaren Glaubensverpflichtung reagieren, wenn die Integrität des Evangeliums durch die Mächte der Ungerechtigkeit und der Zerstörung auf dem Spiel steht; ihren Glauben durch ein klares 'NEIN!' gegenüber Mächten und Gewalten bekennen; ♦ an der Gemeinschaft (koinonia) des Dreieinigen Gottes für ein Leben in Fülle teilnehmen; ♦ in der Gegenwart von Gottes Geist, der mit der Schöpfung seufzt (Röm 8,22-23), die Nöte und Schmerzen von Menschen und Erde mitleiden; ♦ mit den Völkern und allen Geschöpfen Gottes einen Bund der Gerechtigkeit und des Lebens schließen; ♦ sich mit den notleidenden Menschen und der Erde solidarisieren und gegen die Mächte der Ungerechtigkeit und der Zerstörung Widerstand leisten“.

¹²⁵⁵ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 8.

¹²⁵⁶ Siehe Duchrow (2000).

Gemeinschaft durch eine „Pseudo-Spiritualität des Konformismus“¹²⁵⁷, welche der Konfrontation bedürfe. „[A]uf Gott vertrauende Christen und Glaubensgemeinschaften“¹²⁵⁸ seien zu ermutigen, „die Spiritualität des Lebens und die Verwandlung durch Gottes Gnade mit offenen Armen zu empfangen“¹²⁵⁹.

Nach Sichtung der verheerenden sozio-ökonomischen Auswirkungen wirtschaftlicher Globalisierung,¹²⁶⁰ kennzeichnete man die ‚Wirtschaft des Todes‘ als „Ideologie“¹²⁶¹, welche „von vielen Neoliberalismus genannt“¹²⁶² wurde. Diesem Phänomen ordnete man den Kapitalismus und die Globalisierung zu, die beide mit dem Adjektiv „neoliberal“ belegt wurden. „Der Neoliberalismus liefert demnach“, so folgerte man,

*„einen ideologischen Deckmantel für das Projekt der wirtschaftlichen Globalisierung, das seine Macht und Vorherrschaft durch eine Verflechtung von internationalen Institutionen, nationalen Politiken, Unternehmens- und Investitionspraktiken und dem Verhalten der Einzelnen weltweit ausdehnt“*¹²⁶³.

Abermals rückte man von der Ansicht ab, dass es sich lediglich um eine weltwirtschaftliche Verfehlung mit absichtslosem Charakter handele. Stattdessen entschloss man sich mit der Bezeichnung „Projekt“ dazu, die desaströse Weltwirtschaft als ein planvolles Vorhaben aufzufassen. Worauf dieses Unterfangen abzielte, geht jedoch nicht hervor. Die Rechtfertigung dieser Auffassung zeige sich in der Degradierung des „Menschen zur Handelsware“¹²⁶⁴ und in der Entmachtung nationaler

¹²⁵⁷ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 8.

¹²⁵⁸ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 8.

¹²⁵⁹ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 8.

¹²⁶⁰ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 6: „Im Jahr 2003 besaßen 7.7 Million Personen ein Vermögen von mindestens einer Million US\$. Insgesamt lag ihr Vermögen bei 28,9 Billionen US\$, d.h. beinahe dreimal höher als das Sozialprodukt der USA im selben Jahr. Zur gleichen Zeit waren 840 Million Menschen weltweit unterernährt und 1,5 Milliarden Menschen – mehrheitlich Frauen, Kinder und indigene Völker – müssen mit weniger als einem Dollar am Tag auskommen. Die 20 % Reichsten der Welt konsumieren 86 % aller Güter und Dienstleistungen weltweit. Das Jahreseinkommen der Reichsten ein Prozent entspricht dem der Ärmsten 57% und 24 000 Menschen sterben jeden Tag an den Folgen von Armut und Unterernährung. Umweltprobleme – Erderwärmung, Ausbeutung natürlicher Ressourcen und Rückgang der Artenvielfalt – werden immer bedrohlicher. So werden beispielsweise innerhalb von 20 bis 30 Jahren zwischen 30 und 70% der Arten auf unserer Erde verschwinden. In vielen Teilen der Welt wüten Kriege; Militarisation und Gewalt sind Teil unseres täglichen Lebens. Finanzkrisen sind häufiger und intensiver geworden. Arbeitslosigkeit ist allgegenwärtig und gefährdet den Lebensunterhalt vieler Menschen. In einem Wort: das menschliche Leben und unsere Erde sind in großer Gefahr“.

¹²⁶¹ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 6.

¹²⁶² Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 6.

¹²⁶³ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 7.

¹²⁶⁴ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 7.

Regierungen. Des Weiteren in der Allokation der Ressourcen und der Förderung des Wachstums durch die Hauptinstrumente 'Privateigentum' und 'freier Markt'.¹²⁶⁵

Das Zentrum des Neoliberalismus bilde das Kapital, der Wettbewerb sei das alles bestimmende Ethos. Die Verkehrung des Verhältnisses von Materie und Mensch dehumanisiere und opfere das Leben der Pleonexie: „Es ist eine Wirtschaft des Todes“¹²⁶⁶.

Ihr gegenüber stehe „Gottes Haushalt des Lebens“¹²⁶⁷, aus welchem sich eine Wirtschaft im Dienst des Lebens ableiten lasse. Ihre Hauptmerkmale wurden wie folgt angegeben:

„♦ *Die Ökonomie Gottes (oikonomia tou theou) lässt alle auf Dauer und in Fülle an den*

Gnadengaben Gottes teilhaben;

♦ *Ein Wirtschaften aus der Gnade Gottes verlangt, dass wir mit der Fülle des Lebens gerecht, teilhabend und nachhaltig umgehen;*

♦ *Die Ökonomie Gottes ist eine Wirtschaft des Lebens, welche das Teilen, die weltweite Solidarität, die Menschenwürde sowie die Liebe und die Sorge für die Integrität der Schöpfung fördert;*

♦ *Die Ökonomie Gottes ist eine Wirtschaft für die gesamte oikoumene – die gesamte Erdengemeinschaft;*

♦ *Gottes Gerechtigkeit und ihre vorrangige Option für die Armen sind die Merkmale der Ökonomie Gottes“*¹²⁶⁸.

Als Marker einer Ökonomie Gottes hatte man die vier Wegweiser zur Entscheidungsfindung aufgenommen, welche im AGEM Dokument 1992 elaboriert worden waren.¹²⁶⁹

Der erste Teil des Dokuments endete mit einem Aufruf an die Kirchen, verwandelnde Gemeinschaften zu sein. Dabei nahm man Bezug auf den Römerbrief und stellte heraus: „Alle Menschen und Völker sind gefangen in der Habsucht (Röm 1,24 ff.) und werden von der Sünde beherrscht, welche die gesamte Schöpfung in Tod und Verderben

¹²⁶⁵ Vgl. Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 7.

¹²⁶⁶ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 7.

¹²⁶⁷ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 7.

¹²⁶⁸ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 7.

¹²⁶⁹ Siehe Gliederungspunkt 5.7.

stürzt“¹²⁷⁰. Die Gnade Gottes schaffe jedoch „eine neue Menschheit aus allen Völkern“¹²⁷¹, was durch den Geist geschehe.

Die Praxis tätiger Liebe der Gemeinde Gottes führe zu einer Wirtschaft, die im Dienst des Lebens steht. Dies fordere den Widerstand gegen zerstörerische Mächte, denn der Ort der Kirche sei dort, wo Gottes Werk verrichtet würde: „Kirchen, die von diesem konkreten Ort des Dreieinigen Gottes fern bleiben, können nicht von sich behaupten, treue Kirchen zu sein“¹²⁷². Insofern sei eine Beteiligung der Kirchen an der „Spiritualität des Lebens“¹²⁷³ um der Menschheit willen notwendig, was dazu führe, dass man das Wirken Gottes in der Geschichte zu bezeugen habe.

Der zweite Teil des Dokuments wiederholte bereits angeführte Daten und Fakten und vertiefte die Grundannahmen der „neoliberalen Ideologie“. Als Prämissen hätten zu gelten, dass erstens die Vertragsfähigkeit und der Privatbesitz alleinige Kriterien zur ökonomischen und gesellschaftlichen Partizipation darstellten; zweitens, dass die Gesellschaft die Summe von „selbstinteressierten Individuen“¹²⁷⁴ darstelle; drittens, dass alles zur Ware werden könne; viertens, dass der freie Markt die alternativlose Gesamtlösung sei; fünftens, dass die „Deregulierung der Arbeitsplätze unabdingbar“¹²⁷⁵ sei; sechstens, dass „kreative Zerstörung“¹²⁷⁶ erforderlich sei; siebtens, dass Strukturanpassungen zu einem trickle-down-Effekt führten; achtens, dass beim Markt ein höherer Effizienzgrad liege als beim Staat; neuntens, dass die Selbstregulation des Marktes den Wohlstand aller fördere und zehntens, dass die Integration von Nationen in die globale Ökonomie deren Wohlstand fördere.¹²⁷⁷

In Anbetracht dessen hieß es:

„Unser Glaube an Gott und an das Leben als Geschenk Gottes verlangt, dass wir uns gottlosen Behauptungen, ungerechten Herrschaftssystemen und der Politik der Ausbeutung, welche die heutige Weltwirtschaftsordnung prägen,

¹²⁷⁰ Vgl. Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 8.

¹²⁷¹ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 8.

¹²⁷² Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 8.

¹²⁷³ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 9.

¹²⁷⁴ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 12.

¹²⁷⁵ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 12.

¹²⁷⁶ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 13.

¹²⁷⁷ Siehe Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 12-14.

*entgegenstellen. Wirtschaft und wirtschaftliche Gerechtigkeit sind immer eine Frage des Glaubens, denn sie berühren den Kern des Willens Gottes zur Schöpfung*¹²⁷⁸.

Anschließend wurde die AGAPE-Liebe besprochen, welche daran erinnere, dass Gott Urheber und Ureigentümer der Schöpfung sei und dessen Gnade vom Tod zum Leben führe. „Agape-Beziehungen“ betreffen alle Lebensbereiche, in welchen Jesus die Fülle des Lebens verheißen habe. Mit der Agape sei zugleich das Moment des Widerstandes gegeben, insbesondere an den Stellen, an denen die Realität hinter der Fülle des Lebens und der Verwirklichung von Agape zurückbleibe.¹²⁷⁹

Signifikant sei die „verwandelnde Gerechtigkeit“¹²⁸⁰, welche sich biblisch in Protektionsmaßnahmen wie Zinsverbot, Sabbat, Erlassjahr und Sabbatjahr zeige. Geprägt im Kampf gegen den Rassismus betone die verwandelnde Gerechtigkeit „die konstruktive Aufgabe [...] überall dort gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gemeinschaft aufzubauen, wo Menschen unter den Folgen von Ungerechtigkeit und Ausgrenzung im wirtschaftlichen und politischen System leiden“¹²⁸¹. Zentral für den Aspekt der Gerechtigkeit seien die Möglichkeit zur Partizipation und die Anerkennung des Einzelnen in der Gemeinschaft. Dies wirke sich einerseits auf die Verteilung von Macht in der Gemeinschaft und andererseits auf den Umgang mit den Ressourcen aus. Die Konzentration von Macht bei wenigen sei hingegen zu vermeiden.¹²⁸² Verwirklicht sah man die Agape-Gemeinschaft beispielhaft im Agape-Mahl, welches vor die Herausforderung stelle, „in martyria, leitourgia, diakonia und koinonia (Zeugnis, Liturgie, Dienst und Gemeinschaft) geeint zu bleiben“¹²⁸³.

Mit Teil drei und Teil vier des Dokuments ging man nun konkret auf die Fundamente des Neoliberalismus ein, den Handel (Teil drei: gerechter Handel) und das Finanzsystem (Teil vier: gerechte Finanzen). Aus theologischer Sicht seien Rahmen und Werte des Handelssystems „ein Verstoß gegen die biblischen Werte der Nächstenliebe, der

¹²⁷⁸ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 14.

¹²⁷⁹ Vgl. Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 15.

¹²⁸⁰ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 16.

¹²⁸¹ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 16. Zur Definition von Ungerechtigkeit ebd.: „Ungerechtigkeit ist der systematische Ausschluss von Menschen aus den Entscheidungen, die ihre Gemeinschaften betreffen. Ungerechtigkeit ist die Zerstörung ihrer Fähigkeiten, sich selbst zu versorgen, zu organisieren und zu regieren, um ihre eigenen Bedürfnisse und die des Landes zu decken“.

¹²⁸² Siehe Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 16.

¹²⁸³ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 17.

Beteiligung und des gerechten Teilens“¹²⁸⁴. In die Kritik geriet insbesondere die WTO, welche dafür zuständig sei, „die Freihandelsregeln umzusetzen und ihren Geltungsbereich auszudehnen“¹²⁸⁵ und dieses Mandat in übertriebenen Maße ausgeführt habe. Alle ökonomischen Tätigkeitsbereiche seien nunmehr davon betroffen, wobei „[d]ie Behauptung, bei den internationalen Regeln über Dienstleistungen, Investitionen und geistiges Eigentum ginge es um ‚Handel‘, [...] ein zynisches Täuschungsmanöver“¹²⁸⁶ sei. Die eigentliche Intention liege darin, den TNCs globalen Zugriff zu allen erschließbaren Märkten zu gewähren.¹²⁸⁷ Man geißelte die WTO, da ihre Regularien die wirtschaftliche Dominanz der Mächtigen widerspiegeln, sie die Anliegen der Südländer ignorieren (siehe Doha Entwicklungs-Agenda) und ihre Entscheidungen nach Belieben be- oder missachtet würden.¹²⁸⁸

Darüber hinaus seien Freihandelsabkommen problematisch, welche sich inhaltlich grundsätzlich auf Liberalisierung, Deregulierung und Privatisierung verständigten und damit den Charakter der Strukturanpassungsprogramme widerspiegeln. Mit den TRIPS-Abkommen zum geistigen Eigentumsschutz trete zugleich das Problem der Vereinnahmung lebenswichtiger pharmazeutischer Erzeugnisse durch die Industrienationen auf. Wenngleich Zusatzregelungen die Entwicklungsländer unterstützten, so seien deren Auflagen überkomplex und von den Regierungen nicht zu bewältigen. Nicht zuletzt kritisierte man das Recht auf ein Veto, welches speziell in Beitrittsverhandlungen missbräuchlich eingesetzt würde und zu übertriebenen Anforderungen führe.¹²⁸⁹

Besonderes Augenmerk erhielt der Zusammenhang von „Ernährungssicherheit und Ernährungssouveränität“¹²⁹⁰. Grundsätzlich gelte: „Kein Land kann das Überleben seiner Einwohner sichern, ohne die Produktionsmittel für die im Land verbrauchten Nahrungsmittel zu kontrollieren“¹²⁹¹. Trotz der satten Gewinne im Agrarsektor stürben jährlich neun Millionen Menschen an Hunger und dessen Folgeerscheinungen.¹²⁹² In

¹²⁸⁴ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 18.

¹²⁸⁵ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 19.

¹²⁸⁶ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 19.

¹²⁸⁷ Siehe Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 19.

¹²⁸⁸ Vgl. Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 19.

¹²⁸⁹ Vgl. Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 19f.

¹²⁹⁰ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 20.

¹²⁹¹ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 20.

¹²⁹² Siehe Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 20.

Verbindung mit dem genannten Skandal wurden Namen angeführt: „Cargill, Continental, ConAgra [...] Monsanto, Syngenta, Bayer und Dupont [...]. Vivendi und Suez Lyonnais, die amerikanischen Bechtel und Coca Cola und die deutsche RWE“¹²⁹³, die zu der Situation beitragen: „Diese um sich greifende Kontrollübernahme wird nicht nur als normal, sondern auch als unvermeidlich dargestellt. Doch aus der Sicht des gerechten Handels ist sie weder normal noch unvermeidlich und muss unbedingt gestoppt werden“¹²⁹⁴. Missbilligt wurde zudem der Protektionismus der Agrarwirtschaft in den Industrienationen, welche „gleichzeitig ihre hochsubventionierte Überschussproduktion zu Dumpingpreisen auf den Märkten des Südens“¹²⁹⁵ verkaufe (dabei kämen auch zwangsläufig gentechnisch veränderte Organismen ins Land). Der Wirtschaft Gottes entspreche es aber, dass man das Recht dazu habe, die eigenen Lebensmittel zu produzieren. In dieser Freiheit stehend müsse es jeder Gemeinschaft offenstehen, „die Frage von Grundbesitz und Lebensunterhalt“¹²⁹⁶ selbst zu bestimmen. Aus biblischer Sicht, so beschließt man den Urteilsprozess, sei die vorrangige Option für die Armen und Marginalisierten das Kriterium für gerechte Handelsregeln.

Der Widerstand gegen Ungerechtigkeiten wachse durch den Druck sozialer Bündnisse auf allen Ebenen (beispielsweise Via Campesina).¹²⁹⁷ Problematisch gestalten sich bei der Ablösung des Handelssystems die bilateralen Handelsabkommen sowie das sich in den Abkommen niederschlagende asymmetrische Kräfteverhältnis zwischen den Handelspartnern.¹²⁹⁸ Man entwickelte die „Vision [...] eines alternativen Paradigmas für den Handel“¹²⁹⁹. Allgemein zählten dazu die Werte: „Solidarität, Umverteilung, Nachhaltigkeit, Sicherheit und Selbstbestimmung“¹³⁰⁰. Hinzu kamen ebenso die bewusste Zuwendung zu den Marginalisierten, Nachhaltigkeit in den wirtschaftlichen Strategien zur Entwicklung und Armutsbekämpfung, die rechtliche Absicherung der Grundbedürfnisse, die Konformität mit völkerrechtlichen und internationalen Schutzbestimmungen, die spezielle Berücksichtigung indigener Anliegen und die

¹²⁹³ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 20f.

¹²⁹⁴ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 21.

¹²⁹⁵ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 21.

¹²⁹⁶ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 21.

¹²⁹⁷ Siehe Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 22.

¹²⁹⁸ Vgl. Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 22.

¹²⁹⁹ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 23.

¹³⁰⁰ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 23.

grundlegende Wahrung der Souveränität der Völker, die Achtung der Schöpfung, die Betonung des staatlichen Auftrags zur Fürsorge an allen Gesellschaftsmitgliedern, die Förderung globalen Friedens, Transparenz und „Sozialpflichtigkeit des Privateigentums“¹³⁰¹, welche gezielt durch darauf basierende Gesetze erwirkt werden solle.

Mit dem vierten Kapitel widmete man sich dem zweiten, großen Grundpfeiler der Weltwirtschaft: dem Finanzsystem. Analog zur Ernährungssouveränität formulierte man: „Die Geschichte hat gezeigt, dass Menschen und Nationen ihren Entwicklungsprozess nur kontrollieren können, wenn sie auch die Kontrolle über ihre Finanzen haben“¹³⁰². Auch hier zielte man auf eine Verwandlung des Systems ab, die von der Transformation des Handelssystems nicht zu trennen sei. Dabei in den Blick kamen IWF und WB, deren Konditionen zur Darlehensgabe und Schuldentilgung seit den 80er Jahren eine „makroökonomische Pauschalpolitik“¹³⁰³ widerspiegeln. Exemplarisch für das Versagen des Methodenkanons von Privatisierung und Strukturanpassungen wurden Argentinien und Sambia genannt.¹³⁰⁴

In der Schlussfolgerung erläuterte man:

„Diese Erfahrungen sind ein Zeichen für die systemische Krise des gesamten internationalen Finanzsystems. Keine internationale Finanzinstitution, Regulierungspolitik oder Macht ist in der Lage oder willens, die täglich in Höhe von insgesamt 1,9 Billionen US\$ durchgeführten Devisengeschäfte zu kontrollieren. Da die Finanzspekulation den Handel mit Waren und Dienstleistungen beherrscht, werden Ressourcen von langfristig produktiven Investitionen und den Bereichen abgezweigt, wo die Not am größten ist. Auch werden die Finanzmärkte immer instabiler, Spekulationsblasen und Finanzkrisen immer häufiger“¹³⁰⁵.

¹³⁰¹ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 23.

¹³⁰² Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 24.

¹³⁰³ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 24.

¹³⁰⁴ Siehe Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 24f.

¹³⁰⁵ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 25.

Eine Vorherrschaftsstellung nähmen die USA ein, welche ihrerseits die höchste Verschuldung aufweisen, zugleich aber „geopolitische Kriege führen“¹³⁰⁶.

Zwei Arten von Schulden erachtete man als illegitim: Jene, die bspw. durch Diktatoren zustande gekommen sind, und solche, bei denen „Menschen aufgrund dieser Zahlungen ihres grundlegenden Rechts auf Nahrung, Unterkunft, Gesundheitsfürsorge und Bildung beraubt werden“¹³⁰⁷. Diese Situation treffe besonders auf die subsaharischen Länder Afrikas zu. Der Schuldendienst sei größer als die Direktinvestitionen und gegebenen Darlehen. Da dies schon Jahrzehnte angehalten habe, sei es, mit Ende der 90er Jahre, zu einem Verhältnis von eins zu sieben gekommen an Dollar, die in die Länder hinein und wieder herausfließen. „Die Macht über den internationalen Devisenmarkt“¹³⁰⁸ liege bei den G7-Staaten (bzw. mit Russland G8-Staaten), welche ebenso die Kontrolle über IWF und WB inne hätten.

Biblich sei ein solches „System der Anhäufung von Reichtum“¹³⁰⁹ ein Bruch gegenüber der Treue zu Gott, werde als „Mammon“¹³¹⁰ bezeichnet und stehe für „die Wurzel alles Bösen“¹³¹¹. Die biblische Entscheidungsfrage zwischen Gott und Mammon fordere die Anwendung des Sabbat- und Erlassjahres. Es gehe „um die Wiederaufrichtung von Gottes Bund mit den Menschen. Dazu werden ganz bewusst alle Institutionen abgebaut, die die Menschen in Schuldknechtschaft versklaven“¹³¹². Eine andere Welt sei möglich und zeige sich konkret, wenn das Finanzsystem „Transparenz, Rechenschaftspflicht und demokratische Kontrolle“¹³¹³ aufweise, der Realwirtschaft diene und die Souveränität der Nationalstaaten im Verschuldungsfall wahre.

Demgemäß stellte man Reformforderungen an den IWF, bei denen das Vetorecht der USA ausgeräumt, die Strukturanpassungsprogramme abschafft, Transparenz gegenüber der und Partizipation für die Zivilgesellschaft geschaffen sowie IWF und WB eigene Quellen für die Schuldenkrise eingesetzt werden sollten (zudem sollte die Auslösung privater Gläubiger beendet werden).¹³¹⁴

¹³⁰⁶ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 25.

¹³⁰⁷ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 26.

¹³⁰⁸ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 27.

¹³⁰⁹ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 27.

¹³¹⁰ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 27.

¹³¹¹ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 27.

¹³¹² Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 27f.

¹³¹³ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 28.

¹³¹⁴ Siehe Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 28.

Da diese Maßnahmen von der Gunst derer abhänge, welche ganz eigene Interessen hätten, seien alternative Handlungsvorschläge erforderlich, welche sich an die Regierungen richteten. Diese wurden dazu aufgerufen, die Dominanz der Finanzinstitutionen und TNCs zu beenden und letztere zu regulieren. Zinszahlungen sollten ausgesetzt und neue Räume geschaffen werden, in denen das Finanzsystem kontrolliert werden könnte. Hinzu kam die Aufforderung, den unverhältnismäßigen Süd-Nord-Strom einzustellen und „Wiedergutmachung für die Ausbeutung in der Vergangenheit“¹³¹⁵ zu leisten. Zuletzt drängte man auf die „Einführung einer Devisenumsatzsteuer“¹³¹⁶, welche sowohl Spekulationsgeschäfte reduzieren als auch Entwicklungshilfe fördern sollte. Geschichtlich verwies man auf den Erfolg dieser Konzeption in der malaysischen Politik während der asiatischen Finanzkrise. Hier hatte sich die Regierung ausdrücklich gegen die Vorschläge des IWF entschieden und positive Erfahrungen gemacht.¹³¹⁷

Die Aufgabe der Kirchen sei es zwar, auch alternative Finanzierungen auf lokaler Ebene sowie ethisch vertretbare Praktiken zu fördern,¹³¹⁸ jedoch müsse man sich hauptsächlich auf „eine systemische Verwandlung“¹³¹⁹ konzentrieren. Aufgabe der Kirche sei es daher, gegen das System selbst vorzugehen.

Damit war Teil fünf des Textes erreicht, welcher die Überschrift trug: „Verwandelndes Handeln und lebendige Alternativen“. Hier hieß es, dass die Lösung vom „todbringenden Paradigma der neoliberalen Globalisierung“¹³²⁰ einer Verschreibung der „lebensbejahenden Vision der ‘oikoumene’“¹³²¹ gleichkomme und „die Schaffung von Alternativen zur bestehenden Weltordnung eine Aufgabe ist, die zum Wesen selbst der Kirche gehört“¹³²². Insofern müsse „Kirche hier und jetzt eine Gemeinschaft der Alternativen sein“¹³²³.

¹³¹⁵ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 29.

¹³¹⁶ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 29.

¹³¹⁷ Siehe Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 29.

¹³¹⁸ Vgl. Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 29-31.

¹³¹⁹ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 31.

¹³²⁰ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 32.

¹³²¹ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 32.

¹³²² Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 32.

¹³²³ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 32.

Aufgrund der kolonialen Vergangenheit der Kirche sei die „Solidarität zwischen den alten und den neuen Opfern dieser Neo-Kolonialisierung unabdingbar“¹³²⁴. Dazu führte man eine Reihe von beispielhaften Gemeinschaften an wie die „Adivasis, Dalits und Fischerstämme in Orissa“¹³²⁵ oder ein „agrochemische[s] Unternehmen in São Paulo“. Zum Widerstand gehöre ebenfalls der „Kampf für ökologische Gerechtigkeit“¹³²⁶, wie er vorbildhaft durch die bolivianische Bevölkerung in der Frage der Wasserprivatisierung in Cochabamba geleistet wurde.¹³²⁷

Die „imperiale Matrix“¹³²⁸ erfordere eine Einmütigkeit unter den Kirchen: „Ethik, Ekklesiologie und Mission fließen in dieser ökumenischen Bemühung zusammen“¹³²⁹. Von ebenso großer Bedeutung sei die Kooperation „mit anderen Akteuren in der Gesellschaft und anderer Glaubensgemeinschaften“¹³³⁰. Als positive Beispiele werden genannt:

- „♦ *der Kampf der Frauen für gerechte und fürsorgliche Beziehungen kann die patriarchalen, hierarchischen Strukturen in unserem Leben und unseren Einrichtungen verwandeln;*
- ♦ *die afrikanische Tradition ubuntu, Person in Gemeinschaft sein, die eine Wirtschaft der Solidarität und der Fürsorge erfordert;*
- ♦ *das Konzept 'Insel der Hoffnung' der Kirchen im Pazifischen Raum, das auf den Wertvorstellungen ihrer traditionellen Lebensweise und des Glaubens aufbaut;*
- ♦ *das Streben nach einer Sang-Seng, einer Wirtschaft des Teilens und der Fürsorge, in Korea;*
- ♦ *das Wirtschaftsverständnis der Taoisten, das durch Wasser versinnbildlicht wird – es ist gut für alle, rivalisiert nicht, fließt beständig, erreicht auch die niedrigsten Schichten, ohne an irgend einer Stelle eine zu hohe oder zu niedrige Konzentration befürchten zu müssen;*

¹³²⁴ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 32f.

¹³²⁵ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 33.

¹³²⁶ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 34.

¹³²⁷ Siehe Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 35.

¹³²⁸ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 36.

¹³²⁹ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 37.

¹³³⁰ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 37.

- ◆ *Islamische Banken, welche die christlichen Kirchen an die biblische Warnung vor unrechtem Zinsnehmen erinnern;*
- ◆ *die christliche Gemeinschaftswirtschaft der Focolari-Bewegung. Wir sind aufgerufen, für Veränderung einzutreten und damit das Leben zu wählen, auf dass wir und unsere Nachkommen leben können (Dtn 30). Dies tun wir, geleitet vom Heiligen Geist, im treuen Glauben an Gott den Schöpfer des Lebens, der in Jesus Christus gekommen ist, damit alle ein Leben in Fülle haben.*¹³³¹

Im sechsten Teil wurden die Dokumente und Initiativen der ökumenischen Bewegung seit Harare 1998 gelistet, welche mit der Thematik Weltwirtschaft grundlegend in Beziehung standen (siehe Kapitel VI). Am Ende des AGAPE-Hintergrunddokuments werden die Ergebnisse als „Maßnahmen“ gebündelt. Diese hilfreiche Zusammenstellung soll, da sie das Gesagte nur wiederholte, aus Platzgründen ausgespart werden, ist jedoch online verfügbar.¹³³² Stattdessen wird in der folgenden Besprechung der neunten Vollversammlung in Porto Alegre der AGAPE-Aufruf angeführt, welcher zwar weniger konkret, jedoch ebenso bündelnd ist.

7.2 Porto Alegre 2006: Entspricht die Agape des Nordens nicht der AGAPE des Südens? Das AGAPE-Hintergrunddokument war das Studiendokument der neunten Vollversammlung zur Auseinandersetzung mit der Globalisierung. Wenngleich das Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung bei der Erstellung des Dokumentes sichtlich darum bemüht gewesen war, die Kohärenz zu den vorherigen ökumenischen Aussagen herauszustellen, so „machten Kirchen des Nordens, allen voran einige westeuropäische Kirchen im Vorfeld von Porto Alegre Front gegen das AGAPE-Dokument.“¹³³³ Eingang fand es letztlich in dem komprimierten AGAPE-Aufruf, der von der Kommission für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung eingebracht und vom Zentralausschuss 2005 angepasst wurde.

Im Text sah man die Möglichkeit einer Welt ohne Armut in „Übereinstimmung [...] mit Gottes Gnade für die Welt“¹³³⁴. Begründet sei dies in dem „Gebot unseres Glaubens“¹³³⁵,

¹³³¹ Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung (2005), 37.

¹³³² Siehe Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung, 48-51.

¹³³³ Kairos Europa (2006a), 3.

¹³³⁴ ÖRK (2006). Auch bei Wilkens (2007), 288-293.

¹³³⁵ ÖRK (2006).

der Option für die Armen. Auch hier sprach man von dem „Projekt der wirtschaftlichen Globalisierung“¹³³⁶, welches durch IWF und WHO gefördert würde, sowie von der „Ideologie der freien Märkte“¹³³⁷. Man bestätigte abermals die Beobachtung der zunehmenden Asymmetrie der Reichtums- und Machtverteilung und bekannte im gemeinsamen Gebet, dass viele es versäumt hätten mit „einer klaren Glaubenserklärung und geeigneten Maßnahmen zu reagieren“¹³³⁸. Auf nachfolgende Verpflichtungen legte man sich fest:

*„1. **Beseitigung der Armut** Wir verpflichten uns erneut, durch die Entwicklung solidarischer Volkswirtschaften und überlebensfähiger Gemeinschaften für die Beseitigung von Armut und Ungerechtigkeit zu arbeiten. Wir werden von unseren Regierungen und den internationalen Institutionen verlangen, dass sie über die Umsetzung ihrer Verpflichtungen zur Armutsbeseitigung und zur Nachhaltigkeit Rechenschaft ablegen.*

*2. **Handel** Wir verpflichten uns erneut, uns durch kritisches Hinterfragen von Freihandel und einschlägigen Verhandlungen für gerechte internationale Handelsbeziehungen zu engagieren und in enger Zusammenarbeit mit sozialen Bewegungen für faire, gerechte und demokratische Handelsabkommen einzutreten.*

*3. **Finanzen** Wir verpflichten uns erneut, die Kampagne für den bedingungslosen Schuldenerlass sowie für die Kontrolle und Regulierung der globalen Finanzmärkte fortzusetzen. Investitionen sollten nur noch in Unternehmen getätigt werden, die soziale und ökologische Gerechtigkeit hochhalten, bzw. in Banken oder Institutionen, die weder an Spekulation beteiligt sind noch zur Steuerflucht ermutigen.*

*4. **Nachhaltige Nutzung von Land und natürlichen Ressourcen** Wir verpflichten uns erneut, uns an Aktionen zugunsten von nachhaltigen und gerechten Methoden der Nutzung und des Abbaus von Ressourcen zu beteiligen, in Solidarität mit indigenen Völkern, die versuchen, ihr Land, ihr Wasser und ihre Gemeinschaften zu schützen.*

¹³³⁶ ÖRK (2006).

¹³³⁷ ÖRK (2006).

¹³³⁸ ÖRK (2006).

Wir verpflichten uns erneut, den Konsumwahn in Wohlstandsgesellschaften zu hinterfragen, damit letztere sich zunehmend für Selbstbeschränkung und einen einfachen Lebensstil entscheiden.

5. Öffentliche Güter und Dienste *Wir verpflichten uns erneut, uns dem weltweiten Kampf gegen die Zwangsprivatisierung von öffentlichen Gütern und Dienstleistungen anzuschließen und aktiv für das Recht jedes Landes und jedes Volkes einzutreten, ihr Gemeingut selbst zu bestimmen und zu verwalten.*

Wir verpflichten uns erneut, Bewegungen, Gruppen und internationale Initiativen zu unterstützen, die sich für den Schutz lebenswichtiger Güter wie Artenvielfalt, Wasser und Luft einsetzen.

6. Leben spendende Landwirtschaft *Wir verpflichten uns erneut, uns in Solidarität mit Kleinbauern und landlosen Bauern für Landreformen einzusetzen und mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln für die Selbstbestimmung in der Nahrungsmittelversorgung einzutreten. Wir verpflichten uns auch, die Erzeugung von genetisch veränderten Organismen (GVO) und die Liberalisierung des Handels als Pauschallösung abzulehnen. Wir verpflichten uns ferner, ökologische Anbaupraktiken zu fördern und uns solidarisch auf die Seite von Bauerngemeinschaften zu stellen.*

7. Menschenwürdige Arbeitsplätze, selbstbestimmte Arbeit und ein angemessener Lebensunterhalt *Wir verpflichten uns, mit sozialen Bewegungen und Gewerkschaften, die sich für menschenwürdige Arbeit und gerechte Löhne einsetzen, Bündnisse zu schließen. Wir verpflichten uns, als Fürsprecher aller Arbeiter und Arbeiterinnen sowie aller in Schuldknechtschaft arbeitenden Menschen aufzutreten, die ausgebeutet werden und denen das Recht verweigert wird, sich gewerkschaftlich zu organisieren.*

8. Kirchen und die Macht des Imperiums *Wir verpflichten uns erneut, uns aus biblischer und theologischer Sicht über die Frage von Macht und Imperium Gedanken zu machen und aus unserem Glauben heraus gegen hegemoniale Mächte standhaft Stellung zu beziehen. Jede Macht ist Gott gegenüber rechenschaftspflichtig.*

Wir sind uns bewusst, dass der Prozess der Umgestaltung von uns als Kirchen verlangt, dass wir den Opfern der neoliberalen Globalisierung gegenüber Rechenschaft ablegen. Ihre Stimmen und Erfahrungen sind ausschlaggebend dafür, wie wir dieses Projekt im Einklang mit dem Evangelium prüfen und beurteilen. Das bedeutet, dass wir als Kirchen aus verschiedenen Regionen einander Rechenschaft ablegen und dass sich diejenigen unter uns, die den Machtzentren näher sind, in erster Linie ihren Brüdern und Schwestern verpflichtet fühlen, die täglich unter den negativen Auswirkungen der weltweiten wirtschaftlichen Ungerechtigkeit leiden“¹³³⁹.

Dieser Aufruf zu tätiger Liebe war gleichermaßen ein Gebetsruf mit der Bitte um die Verwandlung ungerechter Strukturen. Dies sollte als Fokus für die weitere Auseinandersetzung mit der Wirtschaft gelten.¹³⁴⁰ Für Kairos Europa lag darin die größte Errungenschaft Porto Alegres, dass der AGAPE-Prozess fortgesetzt werden sollte.¹³⁴¹

Bischof Dr. Wolfgang Huber hielt das Einleitungsreferat zur wirtschaftlichen Gerechtigkeit über die „Zeichen der Zeit“¹³⁴². Er hob die fehlende Neutralität des christlichen Glaubens in Wirtschaftsfragen bewusst hervor und betonte: „Er fügt sich nicht einem Allmachtsanspruch der Ökonomie; denn er bekennt sich zu Christus als dem einen Herrn der Welt. Er überlässt das wirtschaftliche Handeln nicht seinen eigenen Gesetzen; denn er richtet sich an Gottes Gebot aus“¹³⁴³. Für ihn stand der Schritt zu den konkreten Handlungsoptionen in Verbindung mit der Option für die Armen und mit ökonomischer Fachkompetenz.¹³⁴⁴ Jedoch blieb diese Erörterung weit hinter dem zurück, was im AGAPE-Prozess erarbeitet wurde. Heinrich Bedford-Strohm schrieb im Rückblick auf seine Erfahrungen in Porto Alegre:

„Die Diskussion um eine ethisch verantwortliche Globalisierung weckte vermutlich die meisten Emotionen während der Vollversammlung. Wie können

¹³³⁹ ÖRK (2006).

¹³⁴⁰ ÖRK (2006).

¹³⁴¹ Vgl. Kairos Europa (2006a), 5.

¹³⁴² Siehe Huber (2007), 261-264.

¹³⁴³ Huber (2007), 262.

¹³⁴⁴ Siehe Huber (2007), 263.

die Kirchen des Nordens - so fragten die Stimmen aus dem Süden – mit einem neoliberalen System paktieren, das im Stile eines 'Imperiums' notfalls mit militärischer Gewalt seine Interessen gegen die wirtschaftlich schwächeren sichert, während sich die Armut in diesen wirtschaftlich schwächeren Ländern immer mehr ausbreitet? Wird eine solche Gegenüberstellung – so fragten zahlreiche Stimmen aus dem Norden zurück – der Komplexität der wirtschaftlichen Zusammenhänge wirklich gerecht und muss nicht viel genauer hingeschaut werden, welche marktwirtschaftlichen Maßnahmen den Armen nützen und welche ihnen schaden? Die Zeit zur Diskussion fehlte“¹³⁴⁵.

Bedford-Strohm verwies zudem auf Hitzler, der herausgestellt habe, dass sich eine größere Konvergenz der „zentralen Dokumente“¹³⁴⁶ zur Diskussion um die Globalisierung mit den Anliegen der Nordkirchen und weniger mit denen des globalen Südens decke. Handelt es sich hierbei um den Versuch der Nordkirchen, die *drohenden* Konsequenzen für sich selbst in der Weltwirtschaftsfrage abzuwenden?

Da Bedford-Strohm der ökumenischen Bewegung „eine Führungsrolle in der weltweiten zivilgesellschaftlichen Diskussion um die Globalisierung“ zudachte, musste er darauf hinweisen, dass „[d]ie gemeinsame Basis des von den Christinnen und Christen in aller Welt geteilten Glaubens [...] noch nicht annähernd hinreichend als Trieb- und Produktivkraft für eine Transformation der wirtschaftlichen Globalisierung genutzt worden“¹³⁴⁷ sei.

Den Grund dafür kann man Nancy Cardosos Vortrag „Die mächtigen Imperien und die Religion: Das Evangelium, die Ökumene und Prophezeiungen für das 21. Jahrhundert“ entnehmen. Sie hält dafür, dass die „Spiritualität der Marktwirtschaft einige Teile der Christenheit vollkommen im Griff“¹³⁴⁸ habe. In einer plakativen, selektiven und sprunghaften Umdeutung des Vaterunsers prangerte sie die multinationalen Konzerne und das kapitalistische System an.¹³⁴⁹ Das Wirtschaftssystem mache alles zur Ware und bediene sich der religiösen Sprache des Westens: „Dabei werden religiöse Güter als Ware angeboten und Gottesdienste als mächtige fundamentalistische und

¹³⁴⁵ Bedford-Strohm (2006), 458.

¹³⁴⁶ Bedford-Strohm (2006), 460.

¹³⁴⁷ Bedford-Strohm (2006), 460f.

¹³⁴⁸ Cardoso (2007), 265.

¹³⁴⁹ Vgl. Cardoso (2007), 265-267.

charismatische Spektakel des Vermarktens und des Wohlstandes“¹³⁵⁰. Die problematische Distanz der Theologie zur Wirklichkeit liege in der Sterilität, die sich „hinter systematischen und exegetischen Verallgemeinerungen“¹³⁵¹ verberge. Unverzüglich ließ sie eine konkrete Exegese folgen und deutete den biblischen Bericht von Kain und Abel als repräsentativen Konflikt zwischen einem System der Ausbeutung und einer selbstorganisierten, unabhängigen Gruppierung aus. Dazu kommentierte sie: „Der wesentliche Punkt ist, dass Gott diese letztere Lebensart der ersteren vorzieht und diese erwählt. Das erklärt den Konflikt“¹³⁵². Sie fährt an späterer Stelle fort:

„Aus verschiedenen Gründen schlummert diese Erzählung in unseren Theologien vor sich hin. Diese radikale Auffassung von einem Gott, der bevorzugt, der unterscheidet, der wählt, hat einer kooptierten Theologie das Feld überlassen, die nicht mehr weiß, wie schwierige Fragen gestellt werden können. Sie ist Ausdruck eines Gemeindelebens, das nicht mehr als den Raum sieht, wo Leben wertgeschätzt wird und wahre Werte festgelegt werden“¹³⁵³.

Daher sei auch die Vollversammlung vor die Wahl gestellt zwischen Gott und Mammon und „einen prophetischen und auf dem Evangelium beruhenden Standpunkt in dieser Welt einzunehmen“¹³⁵⁴.

Yashpal Tandon, ein Ökonom aus Uganda und Exekutivdirektor des „South Centre“ in Genf, sprach über „Reichtum und Armut: Eine Herausforderung für die Kirchen“.¹³⁵⁵ Er meinte, dass die Kirchen vor der Entscheidung zwischen Leben und Tod stünden. Deswegen forderte er die Kirche, „die Wächter der Ethik“¹³⁵⁶, dazu auf, eine Welt ohne Armut anzustreben und ihre Denkweise hinsichtlich des Konsums, der Produktion und der Ressourcenallokation zu ändern.¹³⁵⁷ Als wichtigstes Erfordernis erschien ihm „die Veränderung der ganzen globalen Produktions- und Tauschstruktur“¹³⁵⁸. Erforderlich

¹³⁵⁰ Cardoso (2007), 268.

¹³⁵¹ Cardoso (2007), 268.

¹³⁵² Cardoso (2007), 270.

¹³⁵³ Cardoso (2007), 272.

¹³⁵⁴ Cardoso (2007), 273.

¹³⁵⁵ Siehe Tandon (2007), 282-288 oder online Tandon (2006) unter: https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/2-plenary-presentations/economic-justice/yashpal-tdandon-presentation?set_language=en.

¹³⁵⁶ Tandon (2007), 283.

¹³⁵⁷ Vgl. Tandon (2007), 283.

¹³⁵⁸ Tandon (2007), 285.

sei dazu die Arbeit auf multiplen Ebene: „A) Auf der globalen politischen und ideologischen Ebenen; B) Auf der nationalen und regionalen Ebene; C) Auf der Basis mit den Menschen vor Ort“¹³⁵⁹.

Global zeige sich eine Frontenstellung zwischen dem Weltwirtschafts- und dem Weltsozialforum, wobei man sich hier auf die Seite des WSF zu stellen habe.¹³⁶⁰

National sei eine Widerstandshaltung gegen die Forderungen des IWF angemessen (als Beispiel wurde Argentinien genannt, das nur 25% seiner externen Schulden zurückzahle) und eine mögliche Loslösung von der Globalisierung in Betracht zu ziehen. An der Basis gehe es um die Bewusstmachung, dass es entgegen Thatchers Behauptung, es gebe keine Alternativen zum neoliberalen Weltwirtschaftssystem, sehr wohl Alternativen gibt. Hier stünde „There is No Alternative (TINA)“¹³⁶¹ gegen „There Are Hundreds of Alternatives (TAHA)“¹³⁶².

Tandon beschloss seine Ausführungen mit den Worten:

„Ich hoffe, dass die Kirchen von diesem Ort mit zwei Botschaften nach Hause fahren und weiter arbeiten werden:

- 1. Wie die Welt vom Fluch des Neoliberalismus erlöst werden kann.*
- 2. Wie die vielen hundert Alternativen (TAHA) von Menschen, die für eine andere Welt arbeiten, gestärkt werden können“¹³⁶³.*

Neben dem deutlichen Hervortreten der Gegensätze zwischen Nord und Süd, scheint sich in Porto Alegre nicht allzu viel Neues ereignet zu haben. Dies ist in Anbetracht des wirkungsgeschichtlichen Gründungsortes einer starken sozialen Bewegung wie des WSF und dem Kontext eines Landes mit ungleicher Vermögensverteilung gewiss verwunderlich. Bestärkt wird dieser Eindruck, wenn man sich die klare Positionierung des RWB in Accra 2004 in Erinnerung ruft. Kairos Europa erinnerte an die

¹³⁵⁹ Tandon (2007), 285.

¹³⁶⁰ Vgl. Tandon (2007), 286: „Auf globaler Ebene kommt es jetzt zu einer Konfrontation der Musterstrategien zwischen dem Weltwirtschaftsforum (WEF) und dem Weltsozialforum (WSF). Man kann die beiden Seiten auch als 'Entwicklungslager' und 'Freihandelslager' bezeichnen. Letzteres glaubt, dass man dem Ziel der Entwicklung am meisten dient, wenn man den Kräften des Marktes freien Lauf lässt. Dabei sollen Bedingungen geschaffen werden, nach denen jedes Land am internationalen Handel auf der Basis seines vergleichbaren Vorteils teilnimmt. Dieser Standpunkt wird schon seit zwanzig Jahren hinterfragt. Im Gegensatz der Einschätzung der Theoretiker der freien Marktwirtschaft haben wir jetzt genug Beweise, dass sich all dies tatsächlich gegen eine Entwicklung auswirkt. Die Praktiken dieser Strategen führen zu einer Behinderung der Entwicklung. Sie schaffen einerseits extremen Reichtum und andererseits extreme Armut“.

¹³⁶¹ Tandon (2006).

¹³⁶² Tandon (2006).

¹³⁶³ Tandon (2007), 287.

„Schlüsselrolle“¹³⁶⁴ der Kirchen Europas „bei der Bekehrung ihrer selbst und der europäischen Bevölkerung – wenn sie denn klar an die Seite der Betroffenen und der mit diesen solidarischen sozialen Bewegungen treten“¹³⁶⁵. Europa sei „das einzige Machtzentrum in der Welt, das sich dem von den USA ökonomisch wie militärisch dominierten ‚Weltsystem‘ entgegenstellen und gleichzeitig Einfluss auf die globalen Verhältnisse nehmen kann“¹³⁶⁶. Unvermeidlich sei daher die Austragung der Globalisierungsdebatte in der Ökumene:

„1. Es geht bei diesem Konflikt um das Kirchesein der Kirche [...].

2. Die Beschlüsse der Vollversammlung müssen umgesetzt werden. Versuche, dies zu missachten oder zu verhindern, würden den Konflikt in der Ökumene verschärfen.

3. Vor allem aber holt die Realität der lebensgefährdenden wirtschaftlichen, politischen, ökologischen und militärischen Entwicklungen des herrschenden Systems auch immer mehr Menschen im Norden ein. Die Kirchen in Europa würden ihren Auftrag an den eigenen Mitgliedern verraten, wenn sie die Chance verpassten, von den Rändern her die Wirklichkeit realistischer sehen und die Ursachen der wachsenden Ungerechtigkeit, Gewalt und Naturzerstörung gemeinsam mit den Schwestern und Brüdern aus dem Süden bekämpfen zu lernen“¹³⁶⁷.

7.3 Das PWE-Programm: Der Zusammenhang von Armut, Reichtum und Umwelt

Der Skandal der Armut hatte in Porto Alegre den Anlass dazu gegeben, im AGAPE-Prozess und innerhalb des ÖRK-Programms „Öffentliches Zeugnis: Macht hinterfragen, für Frieden eintreten“ den Studienprozess „Armut, Reichtum und Umwelt“ (Poverty, wealth and ecology; kurz PWE) einzuleiten. Maßgebliches Ziel war es, das reflektorische und analytische Defizit im Hinblick auf den Reichtum und bezüglich der

¹³⁶⁴ Kairos Europa (2006a), 16.

¹³⁶⁵ Kairos Europa (2006a), 16.

¹³⁶⁶ Kairos Europa (2006a), 16.

¹³⁶⁷ Kairos Europa (2006a), 16.

Verbindung von Reichtumsgenerierung und Armut bzw. Umwelt einzuholen.¹³⁶⁸ Der Prozess sollte auf den verschiedenen Kontinenten zwischen 2007 und 2011 ablaufen.¹³⁶⁹ Mshana stellte fest:

„Economic concerns have emerged as a divisive issue for the churches. The AGAPE process in particular revealed that many of the old North-South tensions and conflicts remain. Differences in analyses and recommendations among churches and ecumenical partners stem largely from divergences in ideological standpoints that are, in turn, determined by social and historical locations”¹³⁷⁰.

Insofern sollte der PWE-Prozess einen „shift in churches’ understanding and actions“¹³⁷¹ herbeiführen. Vordringlich sollte dabei eine „‘greed line“¹³⁷² definiert werden. Dies sei die letzte von drei Komponenten, welche die Forschung in Verbindung mit regionalen Kirchengremien und die Verpflichtung von Kirchen umfasse.¹³⁷³

Im Folgenden sollen die wesentlichen Ergebnisse des PWE-Studienprozesses herausgestellt werden.

7.3.1 Dar es Salam 2007

In Dar es Salam, Tansania, besann man sich zunächst auf die im Rahmen des AGAPE-Aufrufes betonten Aktionen:

„The AGAPE Call invited Churches to act together for transformation of socio-economic injustice and to continue analysing, reflecting and acting on the challenges posed by economic globalisation. Eight actions were outlined, namely: poverty eradication, trade, finance, sustainable use of land and natural resources, public goods and services, life-giving agriculture, decent jobs, emancipated work and people’s livelihoods, and Churches and the power of empire“¹³⁷⁴.

¹³⁶⁸ Siehe Mshana (2007), 1f.

¹³⁶⁹ Einen Überblick bietet Mshana (2007), 17f.

¹³⁷⁰ Mshana (2007), 2.

¹³⁷¹ Mshana (2007), 2.

¹³⁷² Mshana (2007), 2.

¹³⁷³ Vgl. Mshana (2007), 14-16.

¹³⁷⁴ ÖRK (2007), 4.

Den Link zwischen Armut,¹³⁷⁵ Reichtum und Umwelt machte man in der Bedingtheit der Armut und Umweltzerstörung durch die neoliberale Globalisierung aus. Da die treibenden Motive „endless economic expansion and profit maximisation“¹³⁷⁶ seien, statt einer Vorsorgefunktion für die Gemeinschaft und die Umwelt, bedrohe das neoliberale Wirtschaftsmodell „the entire web of life“¹³⁷⁷. In der Konsequenz ließ man verlautbaren:

„We, therefore: • Denounce neo-liberal economic globalisation; • Remind the countries of the North of the wealth that was built and sustained on the continued extraction and plunder of Africa’s resources as well as the exploitation of African people; • Reclaim African communities’ sovereignty over decision-making processes, productive means and resources; and • Affirm that African people are creditors of a tremendous economic, socio- cultural, and ecological debt“¹³⁷⁸.

Die Kirchen rief man dazu auf, die Systeme und Mächte im prophetischen Zeugendienst mit der Wahrheit über Herrschaftsverhältnisse sowie der Knechtschaft von Handel und Schulden zu konfrontieren. Ebenso solle „greed as the cause and manifestation of empire (Isaiah 5: 7-10)“¹³⁷⁹ kritisiert werden. Habgier verletze die Unversehrtheit der Schöpfung Gottes und widerspreche „ubuntu/botho/ujamaa which affirm dignity and wholeness in community (uzima)“¹³⁸⁰. Habgier verkörpere sich in Überproduktion und -konsum und erfordere daher eine „radical transformation (metanoia)“¹³⁸¹.

Kirchen seien dazu aufgerufen das Imperium herauszufordern und müssten sich vor falschen Bündnissen hüten.¹³⁸² Im Gegenteil sollten die Kirchen das Bewusstsein ihrer Mitglieder und MitarbeiterInnen, u.a. in der theologischen Ausbildung, für die

¹³⁷⁵ In der Erklärung der Jugend wurde der Begriffe definiert, vgl. ÖRK (2007), 25: „We understand ‘poverty’ to mean the lack of basic needs (food, shelter, clothing and opportunities), quality of life, economic justice, dignity and human rights“.

¹³⁷⁶ ÖRK (2007), 8.

¹³⁷⁷ ÖRK (2007), 8.

¹³⁷⁸ ÖRK (2007), 8.

¹³⁷⁹ ÖRK (2007), 9: „We understand ‘empire’ to mean ‘the convergence of economic, political, cultural, military and religious power, in a system of domination that imposes the flow of benefits from the vulnerable to the powerful. Empire crosses all boundaries, distorts identities, subverts cultures, subordinates nations-states, and either marginalise or co-opts religious communities’ (World Alliance of Reformed Churches 2005/6)“.

¹³⁸⁰ ÖRK (2007), 9.

¹³⁸¹ ÖRK (2007), 9.

¹³⁸² ÖRK (2007), 18: „The Church must be very cautious about getting entangled with empire issues, such as working with international industries, multinational companies, or the powers that be“. Bewusst oder unbewusst klingt bei „the powers that be“ nicht nur die King James Übersetzung von Röm 13,1 durch, sondern auch Walter Winks „The Powers that Be“ (1998).

Zusammenhänge in Politik, Wirtschaft und Sozialsektor schärfen.¹³⁸³ Damit eben dies geschehen könne, bedürfe es der genaueren Betrachtung der Zusammenhänge von Armut, Reichtum und Umwelt. Im Blick auf den afrikanischen Kontinent hielt man fest, dass dieser ursprünglich große Reichtümer besaß, jedoch durch das Aufkommen des Kolonialismus ausgebeutet wurde, während Europa sich daran bereicherte. So wurde festgehalten:

„In the current context of neo-liberal economic globalisation, powerful nations and international economic institutions, namely the International Monetary Fund (IMF), World Bank (WB), and World Trade Organisation (WTO), have forced Africa to liberalise trade, deregulate capital flows including foreign direct investments, and privatise social and other strategic sectors, resulting in huge socio-economic chasms between poor and rich countries and between the poor and rich within Africa“¹³⁸⁴.

7.3.2 Guatemala Stadt 2008

Das PWE-Treffen in Guatemala Stadt zeichnete ein ähnliches Bild hinsichtlich des kolonialen Erbes wie das Treffen in Tansania. Der globale Norden und „the institutions that reproduce patriarchal models in our countries owe a social and ecological debt to humanity and the Earth“¹³⁸⁵. Diese Schuld sei über Jahrhunderte hinweg gewachsen und habe eine Schneise der Zerstörung, des Todes und der Armut hinterlassen: „It has imposed on us a system that puts the market at the centre rather than human beings and nature, and this system is having a devastating impact on us“¹³⁸⁶.

Die Finanzkrise nehme ihren Ursprung im Wucher und der grenzenlosen Anhäufung, welche das eigentliche Wesen des Kapitalismus darstellen. Im Zuge der Finanzkrise sei das US-Rettungspakt von ca. 700.000 Millionen US-Dollar für die Banken auf das Volk abgewälzt worden. Man schrieb:

„This domination by finance capital is unprecedented and goes hand-in-hand with speculation and the indebtedness of peripheral countries, from which the

¹³⁸³ Siehe ÖRK (2007), 18.

¹³⁸⁴ ÖRK (2007), 19f.

¹³⁸⁵ ÖRK (2008).

¹³⁸⁶ ÖRK (2008).

central countries extract immense flows of resources, thereby limiting social investment in, for example, health, education, housing, roads and drinking water”¹³⁸⁷.

Neoliberale Wirtschaft führe zu einer drastischen Interventionsbeschränkung des Staates in den Markt, zu Austerität, zu Privatisierung, zur Öffnung der internationalen Wirtschaft und zur Orientierung an Strategien, welche den Markt begünstigen. In der Folge dieses Einfluss entstünden Armut und Zerstörung der Umwelt.¹³⁸⁸

Die Kirchen wurde dazu aufgerufen, die Ergebnisse ihrer Studienarbeit zu veröffentlichen, um die ethischen, ökonomischen und ökologischen Grenzen der Kapitalanhäufung aufzuzeigen. Man forderte die Kirchen dazu auf, ihre gesamten ethischen und geistlichen Ressourcen einzubringen, um eine weitläufige Mobilisierung und Koordination sozialer Bewegungen zu erzielen. Dadurch wolle man einen Weg finden „towards the construction of another kind of logic for the reproduction of life”¹³⁸⁹.

7.3.3 Chiang Mai 2009

Das asiatische PWE-Treffen in Chiang Mai, Thailand, 2009 teilte mit den vorausgegangenen Studienkonferenzen die Einsicht, dass das neoliberale System tiefgreifende soziale und ökologische Schulden bei der Wohlstandsgenerierung erzeugt habe. Hinzu komme der Aspekt der Gewalt, welcher oftmals von den Mächtigen zur Ressourcensicherung eingesetzt worden sei¹³⁹⁰. Dahinter vermutete man tiefere Ursachen:

„We believe that the interlinked economic and ecological crises are manifestations of a larger ethical, moral and spiritual crisis. For it is in putting absolute faith in “free markets”, in worshipping wealth and material goods, and in following a gospel of consumerism and mindless expansion that human beings have exploited their own sisters and brothers and have ravaged their only home”¹³⁹¹.

¹³⁸⁷ ÖRK (2008).

¹³⁸⁸ Vgl. ÖRK (2008).

¹³⁸⁹ ÖRK (2008).

¹³⁹⁰ ÖRK (2009): „Imperialist terror and greed desecrate both Mother Earth and women’s bodies”.

¹³⁹¹ ÖRK (2009).

Um dem zu entgegen, bedürfe es einer radikalen geistlichen Erneuerung, welche sich auf Basis des biblischen Imperativs von Gottes vorrangiger Option für die Marginalisierten (Gerechtigkeit) und der Heiligkeit der ganzen Schöpfung (Nachhaltigkeit) zu gründen habe. Es sei erforderlich, an alternativen Lebensstilen, welche die Kultur des Konsums ablehnen, teilzunehmen, indem man einen gemeinsamen Raum des Widerspruchs, der Gestaltung und Beteiligung an dem öffentlichen Bewusstsein und der Bildung von jungen Menschen schaffe sowie einen Dialog zu Armut, Reichtum und Umwelt organisiere, der von verschiedenen Glaubensrichtungen besucht würde.¹³⁹²

7.3.4 Budapest 2010

In Budapest 2010 bekannte man, selbst ein Teil der Gesellschaften zu sein, „which are obsessed by the ideology of growth and consumerism“¹³⁹³. Deshalb wurde gefordert, den Menschen ins Zentrum der Wirtschaft zu stellen. Den Akzent setzte dieses PWE-Treffen im Bereich der Ökologie. So liest man im Budapest-Statement: „The global impacts of climate change are the greatest threat to the future of our planet“¹³⁹⁴. Aus dieser Perspektive beobachtete man eine Gleichzeitigkeit der ökologischen und sozialen Krise, welche ihrerseits an die Krise des neoliberalen Wirtschaftssystems gekoppelt sei:

„The concurrence of climate change, limitation of fossil fuels, climate change induced migration, food crisis, water crisis, energy crisis, biodiversity crisis and the 2008-2009 financial and economic crisis, deepening the debt crises affecting individuals and states, might be indicators that the whole system of production, consumption, profit maximization, poverty and ecological destruction prevailing in industrialized countries runs into a deep and open-ended transformation crisis. The concurrence of these crises calls for urgent action“¹³⁹⁵.

Das Vorzeichen der Klima-Gerechtigkeit impliziere soziale und ökologische Werte und solle daher „a central goal of policy-making“¹³⁹⁶ sein. Für die Industrieländer gelte

¹³⁹² Siehe ÖRK (2009).

¹³⁹³ ÖRK (2010).

¹³⁹⁴ ÖRK (2010).

¹³⁹⁵ ÖRK (2010).

¹³⁹⁶ ÖRK (2010).

damit, dass das Wirtschaftswachstum nicht länger als Ziel in sich gesehen werden solle.¹³⁹⁷

7.3.5 Calgary 2011

Das letzte PWE-Treffen fand in Calgary, Kanada, statt. Der Aufbau des Dokuments orientierte sich an den „Standing Stones“¹³⁹⁸ der Cree-Indianer.

Man habe es versäumt, Liebe zu leben und dabei zugelassen, dass IWF, WB und WTO mit ihrer Finanz- und Handelspolitik Nationen in die Schulden getrieben haben und sie zum Dienst an der Wirtschaft statt an der eignen Bevölkerung gezwungen haben. Daher betete man:

„Redeemer, save us from our greed, and the structures, policies and laws we’ve established that sustain and protect unearned privilege. We have heard the indictment in the gospel of Luke: ‘we take what we did not deposit, we reap what we did not sow.’ Already, we are taking more than Earth can offer, and returning more waste than Earth can absorb”¹³⁹⁹.

Dabei wandte man sich ebenso gegen ein falsches theologisches Verständnis, wie es im „‘prosperity gospel’“¹⁴⁰⁰ zum Ausdruck komme, da es eine Verleugnung des Evangeliums der Gerechtigkeit darstelle. Dankbar war man dagegen für die jungen Menschen, die neue Formen des Widerstandes gegen Habgier und Ungerechtigkeit hervorbrächten, und „for the prophets among us who challenge our idolatry of the unregulated Market and who confront us with our addiction to the carbon economy“¹⁴⁰¹. Die eigenen Regierungen rief man dazu auf, ein Moratorium gegenüber der Teersand- bzw. Ölsandförderung auszusprechen,¹⁴⁰² und generell auf höhere Arbeits- und Umweltstandards zu drängen. Auch die Einführung einer Transaktionssteuer zur

¹³⁹⁷ Siehe ÖRK (2010).

¹³⁹⁸ ÖRK (2011): „There are four primary quadrants represented by the four directions. It begins in the East where we welcome the rising sun, recognize our relationship to the Creator and confess our identity as part of Creation. It progresses to the South where we seek Wisdom from Scripture and from the teachings of our Elders. It then moves to the West where we ask for healing from the hurts we have caused and the hurts that have been done to us. It ends in the North where we give thanks for the many blessings the Creator has provided for us in our lives. These quadrants have been written as a prayer”.

¹³⁹⁹ ÖRK (2011).

¹⁴⁰⁰ ÖRK (2011).

¹⁴⁰¹ ÖRK (2011).

¹⁴⁰² Kanada verfügt über große Ölsandvorkommen. Das Verfahren steht u.a. aufgrund des hohen Energie- und Wasseraufwandes sowie der giftigen Wasserbecken in der Kritik. Siehe dazu <http://www.greenpeace.de/teersand-kanada>.

Begleichung ökologischer Schuld wurde gefordert. Außerdem drängte man auf eine Verlagerung der Rüstungsausgaben in eine lebensfördernde Wirtschaft. Eine neue Finanzarchitektur solle eine klare Trennung zwischen dem Geschäftsbankwesen und dem Investmentbanking gewährleisten.¹⁴⁰³ Zuletzt verdeutlichte man die Dringlichkeit des Anliegens: „It is the 11th hour. Make haste. The cry of Earth and the cry of the poor are one“¹⁴⁰⁴.

7.3.6 Bogor 2012

In Bogor, Indonesien, 2012 mündete das gesamte PWE-Programm in einem weltweiten Forum und einer AGAPE-Feier.¹⁴⁰⁵ Bogors Handlungsaufruf fasste man als Resultat des Beratungs- und Studienprozesses auf. Man betonte die Gerechtigkeit Gottes als Basis einer Ökonomie des Lebens. Wichtig dabei sei ebenfalls das zugrunde liegende Verständnis der Menschheit „als Teil eines größeren Lebensgewebes“¹⁴⁰⁶ wie sie die Bibel bezeuge. Entsprechend sei die Gemeinschaft ein „lebender Organismus“¹⁴⁰⁷, der sich durch Wachstum und Kooperation auszeichne. Zu dieser Form der Gegenseitigkeit ließ man sich von indigenen Völkern inspirieren. Habgier und Egoismus bedrohten Menschheit und Erde. Dies mache den Zeugendienst und die Teilhabe an den Kämpfen der Marginalisierten erforderlich und zeige sich in einer „'verwandlenden Spiritualität' [...], die uns wieder mit den anderen verbindet (Ubuntu und Sansaeng)“¹⁴⁰⁸. Dabei sei „die Kirche Gottes Vermittler der Verwandlung“¹⁴⁰⁹.

Die Notwendigkeit der Verwandlung kam in einem Passus zum Ausdruck, welcher die bisherigen Studienergebnisse grundsätzlich zusammenfasste:

„Wir erkennen die fatale Verflechtung der globalen finanziellen, sozioökonomischen, klimatischen und ökologischen Krisen, die an vielen Orten auf der Welt einhergehen mit dem Leiden der Menschen und ihrem Kampf ums Leben. Die weitreichende Marktliberalisierung, Deregulierung und uneingeschränkte Privatisierung von Gütern und Dienstleistungen beuten die

¹⁴⁰³ Siehe ÖRK (2011).

¹⁴⁰⁴ ÖRK (2011).

¹⁴⁰⁵ Siehe ÖRK (2012a).

¹⁴⁰⁶ ÖRK (2012a).

¹⁴⁰⁷ ÖRK (2012a).

¹⁴⁰⁸ ÖRK (2012a).

¹⁴⁰⁹ ÖRK (2012a).

gesamte Schöpfung aus, zerstören soziale Programme und Dienste und eröffnen Wirtschaftsmärkten über Grenzen hinweg ein scheinbar grenzenloses Produktionswachstum. Unkontrollierte Finanzströme destabilisieren die Wirtschaft in einer wachsenden Zahl von Ländern weltweit. Die verschiedenen Aspekte der Klima-, Umwelt-, Finanz- und Schuldenkrisen sind gegenseitig voneinander abhängig und verstärken einander. Man kann nicht länger separat mit ihnen umgehen“¹⁴¹⁰.

Diese integrative Sichtweise von Armut, Reichtum und Umwelt spiegelte die wichtige Einsicht Budapests (2010), nämlich die der „concurrance“, wieder. Die Größe des Wohlstandes auf der einen Seite und die Verteilung des Reichtums auf der anderen Seite fordere die Weltgemeinschaft zum Handeln angesichts des Unrechts auf.

„Grundursachen der verflochtenen Krisen“¹⁴¹¹ seien „Habgier und Ungerechtigkeit, das Streben nach schnellem Profit, ungerechte Privilegien und kurzfristige Vorteile auf Kosten langfristiger und nachhaltiger Ziele“¹⁴¹². Man habe einen sich langsam vollziehenden Wertewandel beobachten können, welcher sich nun in den Strukturen manifestiere und die Ressourcenknappheit sowie Menschenrechte mit zu wenig Achtung thematisiere: „Die Krise hat deshalb tiefe moralische und existenzielle Dimensionen. Die Herausforderungen, vor denen wir stehen, sind nicht in erster Linie technologischer und finanzieller, sondern ethischer und geistlicher Art“¹⁴¹³. Präziser formulierte man: „Der Marktfundamentalismus ist mehr als ein Wirtschaftsmodell, er ist eine gesellschaftliche und moralische Philosophie“¹⁴¹⁴. Seit den 80er Jahren habe das Vertrauen auf den freien Markt stets zugenommen. Dadurch seien alle Lebensbereiche, einschließlich der Medien und Bildung, mehr und mehr einer Monetarisierung unterworfen worden, welche vor allem diejenigen begünstige, die bereits reich seien.¹⁴¹⁵ Das neoliberale Wirtschaftsmuster ermangele der autoregulativen Bewältigungsmechanismen für das eigens geschaffene „Chaos“¹⁴¹⁶. Sprach man zuvor noch von einer Philosophie, so wurde sie nun als Ideologie ausgewiesen,

¹⁴¹⁰ ÖRK (2012a).

¹⁴¹¹ ÖRK (2012a).

¹⁴¹² ÖRK (2012a).

¹⁴¹³ ÖRK (2012a).

¹⁴¹⁴ ÖRK (2012a).

¹⁴¹⁵ Vgl. ÖRK (2012a).

¹⁴¹⁶ ÖRK (2012a).

möglicherweise weil die „gesellschaftliche und moralische Philosophie“ massenwirksam wurde.¹⁴¹⁷

Die Frage, ob der Planet unter kapitalistischer Vorherrschaft eine Zukunft haben könnte, wurde mit einem klaren Nein beantwortet:

„Diese Ideologie durchdringt alle Bereiche des Lebens und zerstört es von innen wie von außen, indem sie in das Leben von Familien und lokalen Gemeinschaften eindringt, in der natürlichen Umwelt und in traditionellen Lebensformen und Kulturen ein Chaos anrichtet und die Zukunft der Erde zunichte macht. Auf diese Weise droht das vorherrschende globale Wirtschaftssystem sowohl den Bedingungen für eine friedliche Koexistenz als auch dem Leben, wie wir es kennen, ein Ende zu setzen“¹⁴¹⁸.

Die Assoziation von ökonomischen Wachstum und gesellschaftlichem Nutzen sei fehlgeleitet. Gegenteilig ging man davon aus, dass wirtschaftliche Hypertrophie zur Hypotrophie des Lebensraumes führe.¹⁴¹⁹ Diese Umstände veranlassten die Versammlung in Bogor zu folgender Forderung:

„Wir rufen deshalb die 10. Vollversammlung in Busan auf, sich zu verpflichten, die Rolle des ÖRK zu stärken, indem er die Kirchen zusammenruft, mithilft, mit einer gemeinsamen Stimme zu sprechen, die ökumenische Zusammenarbeit fördert und eine größere Kohärenz sicherstellt bei der Verwirklichung einer Ökonomie des Lebens für alle. Vor allem die entscheidend wichtige Arbeit am Aufbau eines neuen internationalen Finanz- und Wirtschaftsgefüges (ÖRK-Erklärung zu einem gerechten Finanzsystem und einer Wirtschaft, die dem Leben dient) im Blick darauf, die Anhäufung von Reichtum und die systemische Habgier herauszufordern und Maßnahmen gegen die Habgier zu fördern (Bericht der Studiengruppe über die Habgiergrenze), ökologische Schuld wiedergutzumachen und ökologische Gerechtigkeit zu fördern (Erklärung zu Öko-Gerechtigkeit und

¹⁴¹⁷ Mende (2009), 116 bezieht sich hier auf das Ideologieverständnis Gramscis (1994), 1255: „Die Ideologien werden sogar die ‚wahre‘ Philosophie sein, weil sie sich als diejenigen philosophischen ‚Vulgarisierungen‘ herausstellen, welche die Massen zum konkreten Handeln, zur Veränderung der Wirklichkeit bringen. Sie werden also die Massenseite jeder philosophischen Auffassung sein, die im ‚Philosophen‘ Züge abstrakter Universalität annimmt, außerhalb von Zeit und Raum, besondere Züge literarischen und antihistorischen Ursprungs“.

¹⁴¹⁸ ÖRK (2012a).

¹⁴¹⁹ Siehe ÖRK (2012a).

ökologischer Schuld), muss in den kommenden Jahren Vorrang haben und weiter vertieft werden”¹⁴²⁰.

7.4 Greed Line Study: Die Obergrenze der Gier¹⁴²¹

Ein Blick in die Literaturliste des Dokuments der Greed Line Study Group lässt erkennen, dass eine zeitliche Überschneidung zwischen den Beiträgen des Studienprozesses und dem zu bearbeitenden Zeitrahmen der Promotionsarbeit besteht. Dies zeigt sich exemplarisch an den in der Ecumenical Review veröffentlichten Artikeln von Andrianos, Larrea, Raiser und Sung.¹⁴²² Der Einfluss des Gedankens einer Habgiergrenze auf die Genese von Dokumenten, welche in dieser Zeit entstanden, scheint naheliegend zu sein.¹⁴²³

Zunächst sollen daher einige Einsichten der Beiträge aus der Ecumenical Review aufgenommen werden, dann soll der Bericht der Studiengruppe zur Habgiergrenze selbst zur Sprache kommen.

In der Frage nach der Definition von Gier ging Andrianos von dem Gedanken der Pleonexie, dem Wunsch ständig mehr haben zu wollen, aus: „Greed can be vaguely defined as the desire of human being to acquire more material goods than necessary to reach happiness, satiety and security”¹⁴²⁴. Ähnlich äußerte sich Larrea, wobei bei ihm ein relationales bzw. strukturelles Moment hinzukam: „Greed. Can be defined as acquisition of a desirable good by one person or a group beyond need, resulting in unequal distribution to the point that others are deprived”¹⁴²⁵. Dementsprechend nahm er das relationale Moment in die Definition einer Greed Line mit auf: „Greed line. Represents the maximum morally acceptable individual consumption in a given

¹⁴²⁰ ÖRK (2012a).

¹⁴²¹ Die wichtigsten Auszüge des Abschlussberichts finden sich in deutscher Sprache bei Kairos Europa (2014), 23-28.

¹⁴²² Vgl. hierzu Ecumenical Review, Vol. 63 Issue 3 - Oct2011. Ebenfalls zu finden sind hier die Artikel von Dommen und Taylor zur Greed Line.

¹⁴²³ In Bogor wurde die Studie erwähnt ÖRK (2012a), die Missionserklärung von 2012, ÖRK (2012c), sprach mehrfach von grenzenlosen Wachstum und Konsum (5, 7, 21) sowie von (Hab-)Gier (5, 7, 21, 22). Auch in São Paulo (2012b): „sets clear limits to greed“, und Busan, ÖRK (2013a), 3, wurde von Habgier gesprochen.

¹⁴²⁴ Andrianos (2011), 313.

¹⁴²⁵ Larrea (2011), 274.

historical context, above which any increase in individual consumption is negative for society and/or for future generations and nature”¹⁴²⁶.

Konrad Raiser suchte die Etablierung einer Greed Line biblisch zu begründen und sprach davon, dass Wohlstand in der Bibel zum Wohlstand aller diene:

„Wealth is to be used for the benefit of the whole community and especially for those who are unable to provide for their own needs, i.e. the poor, the widows and orphans. Trust in God’s providence and blessing and willingness to share with the neighbour in the community are the basic points of orientation that determine the attitude towards wealth”¹⁴²⁷.

Habgier sei daher „a sign of loss of faith (1 Tim. 6:10)“¹⁴²⁸, eine Art des Götzendienstes, welche „essentially a denial of Christ, who ‘did not regard equality with God as something to be exploited, but emptied himself..’“¹⁴²⁹, darstelle. Zugleich sprach er von nicht-materiellen Bedürfnissen, welche niemals durch Akkumulation befriedigt werden könnten:

„True life is being in communion and can be received only as a gift, like love. The Christian tradition confesses the Holy Spirit as the ‘giver of life’. It is the Spirit of God who is the breath of life that maintains the web of life in all creation (Ps. 104:29f). Through the Spirit, God creates and sustains human community. Life in the Spirit, according to the New Testament witness, is not simply a particular dimension or quality of life to be cultivated through spiritual praxis. Rather, it is new life altogether, life in its fullness, life in true communion with God, with other humans and with all of creation. The fruits of the Spirit – like love, joy, peace, patience, kindness, goodness, faithfulness (Gal. 5:22) – are all related to life in community. The fruits of the Spirit are the visible signs of the active presence of the power of God’s reign, of which the apostle Paul says, ‘The kingdom of God is not food and drink but righteousness and peace and joy in the Holy Spirit’ (Rom. 14:17)“¹⁴³⁰.

¹⁴²⁶ Larrea (2011), 274. A.a.O., 263: „The term is defined as the maximum ethically acceptable individual consumption in the current global economy”.

¹⁴²⁷ Raiser (2011), 278.

¹⁴²⁸ Raiser (2011), 279.

¹⁴²⁹ Raiser (2011), 279.

¹⁴³⁰ Raiser (2011), 278-280.

Jung Mo Sung, ein katholischer Befreiungstheologe aus Brasilien, näherte sich dem Thema Habgier, Verlangen und Theologie in seinem Beitrag zunächst historisch an. Er stellte heraus, dass unter dem Vorzeichen der Moderne dem Menschen ein neues Konzept, in Bezug auf das, was er zu sein hat, zu Eigen geworden sei: „human can develop limitlessly“¹⁴³¹. Die seit der Renaissance einhergehende “secularization of myth”¹⁴³² führte zu einem Verständnis biblischer Zeugnisse als moralische Gleichnisse: „There thus cease to be two qualitatively different worlds, heaven and earth, the divine world and the human world, with a border, a limit, separating them. Instead, they become one homogeneous world. The basic difference between God and humankind no longer exists”¹⁴³³.

In Anlehnung an Franz Hinkelammert und Agnes Heller, welche von der Menschwerdung Gottes und der Vergöttlichung der Menschen als zentralem, westlichen Mythos ausgingen, sah er eine Umkehrung in der Bedeutung der Hybris gegeben: „In the ancient world, the attempt by humans to surmount human limits, or hubris, was regarded as a transgression, while in the modern world it is regarded as a virtue, since one recognizes no limits to human development”¹⁴³⁴.

Sung erkannte drei theologische Herausforderungen, welche dieser Entwicklung der Moderne begegnen könnten: 1) die „Vergöttlichung“ des Menschen habe in der wahrhaften Menschwerdung zu bestehen;¹⁴³⁵ 2) erst die wahrhafte Menschwerdung befähige zum Widerstand gegen die Spiritualität des Konsums und zum Verständnis

¹⁴³¹ Sung (2011), 253.

¹⁴³² Sung (2011), 253.

¹⁴³³ Sung (2011), 253f.

¹⁴³⁴ Sung (2011), 253f.

¹⁴³⁵ Sung (2011), 258f.: „I believe that an initial contribution concerns the foundational narrative of the West: the incarnation of God. In this Christian concept, God became a human being, and thus human beings can become divine. But the God whom human beings need to imitate or to become is the God who became human. Thus, becoming like God does not consist in surmounting the human condition, but does consist in becoming human. In other words, for Christianity, to become godlike is to become truly human – to become reconciled to the constraints inherent in the human condition. It is the recognition of this insuperable limit that leads Christianity to state that salvation (the complete fulfilment of the deepest human desires) can happen only by a free act of God’s grace. We can thus escape from the ‘transcendental illusion’ of attempting to attain the infinite by our own human actions, which are always finite. That illusion is much more than a mere cognitive illusion, in that it leads to a dehumanizing and perverse spirituality (the spirituality of consumption) and to idolatry, the demand that human lives be sacrificed”.

einer Habgiergrenze;¹⁴³⁶ 3) die Aufgabe der Kirche sei es, ihre Stimme für die Stimmlosen zu erheben.¹⁴³⁷

Lucas Andrianos stellte eine theologische Reflexion über strukturelle Habgier und Schöpfung an, wobei s.E. der Kausalzusammenhang zwischen sozialer, ökologischer und wirtschaftlicher Krise und Habgier, „which is the outer expression of the inner spiritual and ethical crisis of humankind“¹⁴³⁸, deutlich hervortritt.

Ähnlich wie Raiser verstand er die Bedürfnisbefriedigung des Menschen ganzheitlich. Er schrieb: „The meaning of human life consists in satisfying our entire humanity – which is made up of not only our bodies but also our minds and souls“¹⁴³⁹. Dieser Dreiklang finde sich im Liebesgebot wieder und würde darin erfüllt:¹⁴⁴⁰

„The meaning of a Christian life is to love God (spiritual), to love our neighbour (social and ecological) and to love ourselves (self-interest and material). The accumulation of wealth, which is the ultimate goal of structural greed, covers only a small part (one- third) of human need“¹⁴⁴¹.

¹⁴³⁶ Sung (2011), 260f.: „A second major contribution that Christianity can make is in the area of spirituality. Humans, consciously or unconsciously, seek a deeper meaning to their lives. Capitalism makes use of this pursuit to increase sales and profits through advertising and marketing. Through these efforts, famous products and brands are presented as bearers of the infinite or as having a deeper meaning that will fulfil people’s desires for the infinite. In the ten commandments we find some very useful teaching for us today. The first commandment – to have no other gods and not make idols – is in parallel with the tenth commandment and, through the chiasmus structure, has the same focus or force, commanding us not to covet our neighbour’s possessions. From ancient days, people have sought to fulfil their desire to ‘be’ by possessing something belonging to their neighbour. The intention of the ten commandments is to demonstrate to us that fulfilment of the desire to ‘be’ is not to be found in the constant pursuit of consumption, nor in owning things that others desire, which is basically idolatry. Rather, this fulfilment is to be found in living in community with one’s neighbour. Our being is not to be found in an object of desire external to ourselves but within ourselves, just as God is not to be found in material objects or in temples but within us. The desire to ‘be’ can be fulfilled only in love for God, who freed the oppressed from slavery, and in love for our neighbour. Over against the spirituality of globalized consumerism, the Christian churches should witness to a spirituality that accepts the human condition and knows that our ‘being’ does not consist in possessions, in products, in grand mansions or imposing churches, but rather lies in loving relationships between people. We read in 1 John 4:12, ‘No one has ever seen God; if we love one another, God lives in us, and [God’s] love is perfected in us.’ In other words, we human beings cannot attain the infinite (to see God) but we are able to experience the presence of God among us, to find fulfilment of our infinite desires, as far as it is possible, in relationships of love and solidarity. Without an alternative and authentic way of becoming human, it is not possible to expose the spirituality of consumption as perverse and make the greed line understandable and desirable”.

¹⁴³⁷ Sung (2011), 261f.: „Thus, a basic task for the Christian churches and for ecumenical organizations is to give visibility to the lives of those living on the periphery or outside the system, and then to make it possible for their voices to be heard by the privileged. Actually seeing the people who are suffering and hearing their cry (Ex. 3:7) can lead people to want to understand the connection between their desire to improve their standard of living, their pattern of consumption and the suffering of the poor”.

¹⁴³⁸ Andrianos (2011), 313.

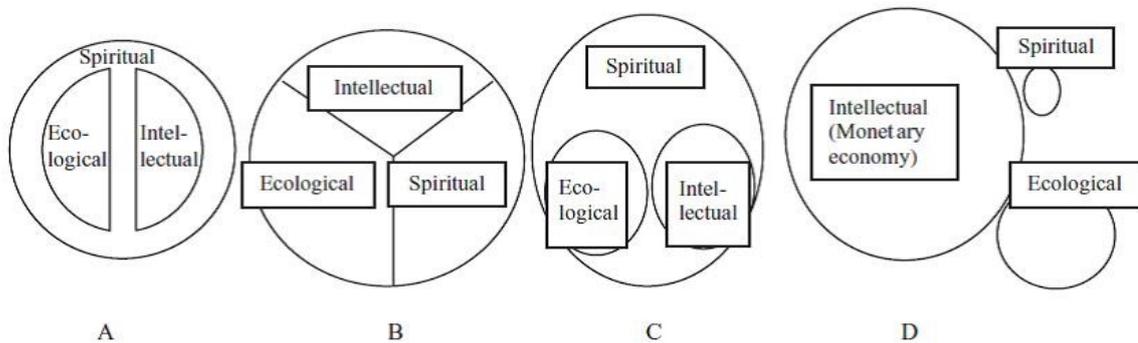
¹⁴³⁹ Andrianos (2011), 313.

¹⁴⁴⁰ Andrianos (2011), 314: „In other words, we should love God with our whole being, which includes our heart (physical body), our soul (spiritual body) and our mind (intellectual body)”.

¹⁴⁴¹ Andrianos (2011), 314.

Korrespondierend sieht er dazu die Außenwelt als Repräsentation des inneren Verhältnisses dieser drei Komponenten zueinander. An dieser Stelle sei ein längeres Zitat mit einer Graphik erlaubt:

„Esoterically, the inter-dominance of the threefold components of human nature is in direct relation to the structural system that every individual or society adopts. The following schemes explain the predominance of each component of human nature and the controlling mechanism of human behaviour, depending on one’s beliefs and choice of life-style.



A- TRINITARIAN HUMAN NATURE: IMAGE OF THE TRINITARIAN GOD (Then God said, 'Let us make humankind in our image, according to our likeness: (Gen 1:26))

B- BALANCED HUMAN NEEDS: GREEK PHILISOPHY ('Everything is best in moderation` – Cleobulus of Ancient Hellas)

C- CHRISTIAN BEHAVIOUR: SPIRITUALITY AS GREED LINE ('But strive first for the kingdom of God and his righteousness, and all these things will be given to you as well` (Matt. 6:33))

D- MAMMONISTIC BEHAVIOUR: UNLEASHED STRUCTURAL GREED (Accumulation of wealth and money is the principal motivation for living and the source of happiness) ”¹⁴⁴².

Ausgehend von Jesu Forderung, dem Kaiser zu geben, was des Kaiser ist, Gott aber, was Gottes ist, sah Andrianos die Berechtigung für ein Geldsystem zwar gegeben, gleichzeitig aber die Notwendigkeit der Beziehung zu Gott und Natur als essentiell an.¹⁴⁴³ Theoretisch habe deswegen menschliche Habgier eine Begrenzung in einem

¹⁴⁴² Andrianos (2011), 316f.

¹⁴⁴³ Vgl. Andrianos (2011), 317f.

ausgewogenen, christlichen Leben zu erfahren, „because greed is controlled by the spiritual and ecological needs for fulfilling the wholeness of existence“¹⁴⁴⁴. Seine Forderung lautet daher, dass in der westlichen Theologie eine Bewegung von traditionellen zu modernen Zugängen zu erfolgen habe, welche sich in einer In-Beziehung-Setzung von Evangelisierung, sozialer Verantwortung und ökologischem Bewusstsein äußere.¹⁴⁴⁵

Der Bericht der Greed Line Study Group ist online im englischen Original verfügbar.¹⁴⁴⁶

Das Gesamtdokument gliedert sich in sieben Teile, welche die Hintergründe (Teil I), die Begriffsklärung (Teil II), die Verbreitungsursachen (Teil III), den Glaubensstandpunkt (Teil IV), die kirchliche Maßnahmen (Teil V), die Messung und Überwachung von Habgier (Teil VI), sowie Schlüsse und Empfehlungen (Teil VII) besprechen.¹⁴⁴⁷

Bei den Hintergründen konzentriert man sich in Teil I besonders auf die Ökologie- und Finanzkrise (2007-2009), welche in der Habgier wurzelt. Die einseitige Vermögensverteilung seit den 80er Jahren verstand man als Folge der ökonomischen Agenda in Form von Deregulierung, Privatisierung und Liberalisierung.¹⁴⁴⁸ Der Anstoß zur Habgiergrenze sei durch die APRODEV-Studie „Christianity, Poverty and Wealth“¹⁴⁴⁹ gegeben worden, woraufhin der ÖRK im Rahmen des PWE-Programmes die Greed-Line Gruppe 2009 einberufen habe.¹⁴⁵⁰

Teil II erkannte die Schwierigkeit einer eindeutigen Definition von Habgier und bezog sich auf Raisers eingebrachten Gedanken eines rechtmäßigen Anteils („legitimate share“):

„Having more than one’s ‘legitimate share’ implies a violation of a limit. The benchmarks for recognising when and where to draw the limit could be derived from different frameworks of assessment. The first comprises moral obligations which are part of different religious and cultural traditions [...]. The second is based on the human rights framework, especially economic, social and cultural

¹⁴⁴⁴ Andrianos (2011), 318.

¹⁴⁴⁵ Siehe Andrianos (2011), 327.

¹⁴⁴⁶ Vgl. Peralta (2014).

¹⁴⁴⁷ Siehe die Gliederung des Dokuments bei Peralta (2014).

¹⁴⁴⁸ Vgl. Peralta (2014), 1.

¹⁴⁴⁹ Siehe Taylor (2003).

¹⁴⁵⁰ Siehe Peralta (2014), 3.

rights, which specifies minimum standards as a basis for political action. The third considers the socio-economic and ecological consequences of processes of accumulation where the limit can be determined on the basis of empirically measured indicators. With respect to the latter, the limit is said to be approached, first of all, when the generation and accumulation of wealth and power adversely affect other individuals' and societies' capacities to support themselves; and, second, when this undermines the common good or threatens the global commons including the atmosphere, oceans and forests”¹⁴⁵¹.

Mit Verweis auf die buddhistisch-christliche Sicht,¹⁴⁵² verdeutlichte man, dass Selbstinteresse nicht gleichzusetzen sei mit Habgier. Analog sei das Streben nach Wohlstand und Profit nicht automatisch ein Hinweis auf Habgier. Die Frage stelle sich vielmehr, zu welchem Zeitpunkt ein solches Streben den Charakter der Habgier in sich trage. Dazu formulierte man vier Kriterien: 1) wenn die Wohlstands-/Profitvergrößerung zum Ziel an sich würde; 2) wenn die sozialen und ökologischen Auswirkungen der Gewinnsteigerung missachtet würden; 3) wenn Aneignung von Land, Gütern oder Kapital dazu führe, dass die Gemeinschaft darunter leide und 4) wenn das wirtschaftliche Verhalten zu Ungleichheiten führe, welche den sozialen Zusammenhalt und die menschliche Würde ignorieren.¹⁴⁵³

Verschieden Ebenen von Habgier wurden ausgemacht: sie erstreckten sich vom Einzelnen über die Gruppe hin zum Finanz- und Handelssystem, ja gar bis in die Weltanschauung oder Kultur: „These different levels build on and feed each other in a dynamic, complex cause-and-effect relationship“¹⁴⁵⁴.

Strukturelle Gier verstand man in Anlehnung an Raiser als „the institutional arrangement aiming at the excessive accumulation of goods, means (especially capital) and power which results in structural deprivation of the conditions of life in dignity for the majority of people”¹⁴⁵⁵. Im Unterschied zur Gier des Einzelnen sei „structural

¹⁴⁵¹ Peralta (2014), 4.

¹⁴⁵² „The Buddhist-Christian Common Word on Structural Greed” entsprang einem Treffen zwischen BuddhistInnen, ÖRK und LWB 2010 in Chiang Mai. Online zu finden unter <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/buddhist-christian-common-word-on-structural-greed.html>.

¹⁴⁵³ Siehe Peralta (2014), 5.

¹⁴⁵⁴ Peralta (2014), 5.

¹⁴⁵⁵ Peralta (2014), 6.

greed” nicht direkt zurechenbar, wobei Jung Mo Sung anmerkte, dass bei struktureller Habgier vor allem die Eigendynamik der Strukturen zur Geltung komme. Die kulturelle Habgier liefere durch ihre Werte die Rahmenbedingungen struktureller Gier, „centred on the relentless accumulation of material goods, capital and power“¹⁴⁵⁶.

Bei der Besprechung der Ausbreitung der Habgier nannte Teil III den Sinneswandel in den Bereichen Moral und Kultur, welcher sich seit der „neoliberal revolution“¹⁴⁵⁷ vollzogen habe:

„Today, greed appears to have become officially sanctioned and entrenched in our economic systems – the intrinsic goals of which are to grow limitlessly, to generate the highest possible returns in the shortest time frame and to maximise utility or pleasure from the consumption of material goods. At the same time, neoliberal assumptions about the inherent selfishness and greediness of human beings – assumptions that have been widely transmitted through media, education and government policies – are now, in the words of Robert Merton (1968), more likely to ‘self-fulfil[...]’”¹⁴⁵⁸.

Die Existenz von Habgier im Finanzsystem sei Apichai Puntasen zufolge im Geldsystem verwurzelt. Habgier sei in dem Moment institutionalisiert worden als das Geld die Entwicklung von einem reinen Tauschmittel zu einem (Wert-)Aufbewahrungsmittel vollzogen habe. Die Finanzmärkte hätten sich seit den letzten drei Jahrzehnten immer stärker von der Realwirtschaft entkoppelt, wobei durch die Finanzspekulation die Profite in die Höhe geschneit seien. Harry De Lange und Bob Goudzwaard spürten dem Entkopplungsprozess der Finanzwirtschaft von der Realwirtschaft bis zu dem Punkt der Verwandlung des Geldes von einem öffentlich Gut, welches der staatlichen Verwaltung oblag, hin zu einem Privatgut, welches nun der Kontrolle der Finanzinstitute unterliege, nach.¹⁴⁵⁹

Im Zuge der Inbeziehungsetzung von Habgier und kapitalistischer Ordnung nahm man Rosario Guzmans Erkenntnis auf, dass Habgier seine wissenschaftliche Basis in den Gesetzen des Kapitalismus habe, „‘which is to maintain profitability’ at all costs“¹⁴⁶⁰.

¹⁴⁵⁶ Peralta (2014), 7.

¹⁴⁵⁷ Peralta (2014), 7.

¹⁴⁵⁸ Peralta (2014), 7.

¹⁴⁵⁹ Siehe Peralta (2014), 7.

¹⁴⁶⁰ Peralta (2014), 8.

Mit Raiser ergänzte man diese Aussage durch eine weitere Einsicht: „Since the economic order of capitalism is based on the individualism of the homo oeconomicus and the pursuit of ‘rational’ self-interest, it not only fosters greed but depends on the unlimited desire of greed”¹⁴⁶¹.

Habgier sei demnach geradezu existentiell für das Fortbestehen des Kapitalismus, woraus sich eine Habgierkultur entwickle, welche die Akkumulation von Gütern und Macht zum Götzen habe. Grundlegend sei hierfür, nach Jung Mo Sung's Meinung, die moderne Wissenschaft, „which promotes itself as the singular arbiter of knowledge, and which privileges quantification over qualitative and ethical criteria and methodologies”¹⁴⁶². Insofern stellte man die Frage, ob der Kapitalismus ein Ausdruck für eine Kultur der Habgier sei.

Bevor man sich in Teil IV mit der theologischen Sicht auf Habgier beschäftigte, erläuterte man die tieferen, anthropologischen Ursachen für Habgier auf psychologisch-soziologischer Basis. Angeführt wurden dazu der Gedanke der Unsicherheit, der Geltungsdrang und der Mythos des Westens, welcher die Entgrenzung menschlichen Konsums bewirkt habe.¹⁴⁶³

Mit Teil IV wurde der reichhaltige biblische Befund zum Thema Habgier gesichtet. Hauptsächlich würden biblische Einsichten darauf gründen, dass Gott der Schöpfer sei, „who lovingly provides for all living beings what they need in order to live and live fully“¹⁴⁶⁴. Die Bibel selbst unterscheidet zwischen legitimen und illegitimen Reichtum (Dekalog). So habe schon Calvin geurteilt, dass jemand, der sich auf Kosten anderer bereichere, ein Dieb sei.¹⁴⁶⁵ „On the whole the biblical tradition provides a consistent normative framework for the social responsibility of wealth and considers greed as something to be strongly denounced.“¹⁴⁶⁶

¹⁴⁶¹ Peralta (2014), 8.

¹⁴⁶² Peralta (2014), 8.

¹⁴⁶³ Vgl. Peralta (2014), 8-10.

¹⁴⁶⁴ Peralta (2014), 10.

¹⁴⁶⁵ Peralta (2014), 10f.

¹⁴⁶⁶ Peralta (2014), 12. Darauf folgt ein Verweis auf Lk 12,15: „Take care! Be on your guard against all kinds of greed; for one's life does not consist in the abundance of possessions”.

Aus buddhistischer Sicht entstamme die Habgier menschlicher Ignoranz und sei in kollektiver Form strukturelle Gier. Das richtige Konsumverhalten begegne Bedürfnissen, welche die körperliche und geistige Gesundheit, sowie die Gemeinschaft und das Ökosystem erhalte. Was darüber hinausgehe, sei Habgier.¹⁴⁶⁷

Auch aus islamischer Sicht stelle Habgier ein Laster dar, welches Selbstbezogenheit, Arroganz und Materialismus fördere, die Liebe Gottes untergrabe und Werte wie Gerechtigkeit, Fairness, Großzügigkeit und Erbarmen zerrütte und insgesamt die Gesellschaft korrumpiere.¹⁴⁶⁸ Mit Blick auf den Umgang mit der Habgier im Islam hieß es:

„In Islam, there are at least five injunctions and practices which underscore the importance of economic justice and which serve to curb greed: first, the prohibition of interest (riba); second, the wealth tax (zakat); third, the division of inheritance (faraid); fourth, the endowment of personal wealth for the public good (waqf); and, fifth, charity (sedaqah). These restrictions have, as underlying objectives, the equitable distribution of wealth and the reduction of social disparities. Notably, however, these restrictions do not necessarily weaken the significant role played by the market in the economy and society”¹⁴⁶⁹.

In Teil V des Dokuments stellte man sich die Frage, was Kirchen anlässlich des Habgier-Problems bewirken könnten. Hierbei könne die Theologie erstens zu einer Kritik der fundamentalen Ideologien des gegenwärtigen Habgier-Systems beitragen. Entgegen dem Marktfundamentalismus sei Christus, der die wahre Bedeutung des Menschseins herausstelle, hervorzuheben. Zweitens müssten Theologie und Kirche der Spiritualität eines globalisierten Konsumismus und dem Götzendienst des Kapitalismus widersprechen. Drittens gehe es um die Verdeutlichung des Zusammenhangs zwischen persönlicher Bereicherung (bzw. dem Streben nach Verbesserung des eigenen Lebens) und der Armut des Nächsten. Die Kirche müsse die Stimme für die Marginalisierten erheben und ihre prophetische Verantwortung wahrnehmen. Viertens hätten die Kirchen

¹⁴⁶⁷ Siehe Peralta (2014), 12f.

¹⁴⁶⁸ Vgl. Peralta (2014), 13. Die Ergebnisse der Konferenz „Muslims and Christians Engaging Structural Greed Today“ finden sich unter LWF (2011): http://www1.lutheranworld.org/lwf/wp-content/uploads/2011/10/DTS-KotaKinabalu2011_FinalDoc.pdf.

¹⁴⁶⁹ Peralta (2014), 13.

und kirchliche Organisationen das gemeinsame Anliegen im Feld der Politik deutlich zu bezeugen.¹⁴⁷⁰

Teil VI befasste sich mit der möglichen Messung und Überwachung der Habgier. Eine Erkenntnis, die ans Licht gebracht wurde, war die Einsicht, dass man Habgier nicht ausschließlich mit Geldwert erfassen könne. Als grundlegender Zugang orientierte man sich dabei an Bob Goudzwaards Vorschlag, die Kriterien einer Greed-Line aus sozialen und ökologischen Implikationen zu erheben. Um möglichst objektive Instanzen zu wählen, von denen aus die Kriterienwahl stattfindet, könne man sich an „the natural law or human rights approach, the enrichment approach, and the carrying capacity approach“¹⁴⁷¹ halten.¹⁴⁷²

Im letzten Teil VII zog man die Schlüsse aus dem Vorausgegangenen und sprach Empfehlungen aus. Habgierkritik werde sowohl aus christlicher, islamisch-buddhistischer Perspektive als auch von indigenen Konzepten wie Ubuntu und Sumak Kawsay geübt. Ein erster notwendiger Schritt im Widerstand sei die Differenzierung zwischen Selbstinteresse (und Reichtum an sich) und Habgier. Daran schließe sich ein zweiter Schritt an, bei welchem man die desaströsen sozialen und ökologischen Auswirkungen der Habgier aufzuzeigen habe. Man betonte, dass ein Habgier-Maßstab nur ein Instrument der Bewußtseins-schaffung, Anwaltschaft und Unterscheidung sei, jedoch nicht die Lösung des Problems: „In the long run, overcoming greed entails

¹⁴⁷⁰ Siehe Peralta (2014), 14f. A.a.O., 15: „In support of these tasks, the development and establishment of a greed line or a set of indicators of greed could offer guidance to individual Christians and churches by:

- analysing and exposing the distorted values and symbolic representations of the ‘culture of greed;’
- engaging in theological analysis of the demonic power of greed and its influence on the everyday life of people, including the life of the Christian community;
- addressing the perverted spirituality of consumerism and in response nurture a spirituality of contentment that recognises human finiteness and accepts the challenge of limits to the accumulation of wealth and power;
- sharpening the awareness that there is a fundamental contradiction between the Christian understanding of life in sustainable communities and the values disseminated by the system of global capitalism;
- re-appropriating in the present context those fundamental principles regarding the appreciation and use of wealth that have been developed in the tradition of the church, especially stressing the common good;
- challenging Christians, communities and churches to critically examine their own ways of generating and using wealth as well as their temptation by greed; and
- revitalising proposals to accept a certain level of self-taxation on income earned, either individually or collectively, and other initiatives that could generate a dynamic of redistribution (Raiser 2011, 2014 forthcoming)“.

¹⁴⁷¹ Peralta (2014), 16.

¹⁴⁷² Vgl. zu den einzelnen Ansätzen Peralta (2014), 17-24.

nothing less than radical spiritual and cultural renewal as well as deep-seated transformations in our economic and political systems“¹⁴⁷³.

Den Kirchen wurde die „Weiterentwicklung und Überwachung von Habgier-Indikatoren“¹⁴⁷⁴, die „[g]ründlichere Erforschung der Dynamik der Habgier“¹⁴⁷⁵, der weitere „[i]nterreligiöse Dialog und interreligiöses Handeln“¹⁴⁷⁶, „Selbstkritik und Transformation“¹⁴⁷⁷, eine „[k]ulturelle Transformation“¹⁴⁷⁸, „Maßnahmen zur Begrenzung der Habgier auf der strukturellen Ebene“¹⁴⁷⁹ und die Förderung „[ö]kologische Gerechtigkeit“¹⁴⁸⁰ empfohlen.

Die integrale Sichtweise Budapests und Bogors von Armut, Reichtum und Umwelt ist in der Greed Line Study um die anthropologische Komponente der Habgier erweitert worden. Hier liegt ein großes theologisches Potential vor, das die ökumenische Bewegung zu weiterer Reflexion antreiben sollte. Nach Meinung des Verfassers wurde der von Andrianos gezeigten Verbindung von Außen- und Innenwelt im Bericht zu wenig Beachtung geschenkt. Vielleicht sah man dazu die Notwendigkeit nicht gegeben, da die „*buddhistische*“ Tradition (im Dokument begegnen Christentum, Buddhismus und der Islam als abstrakte Größen, welche in der Realität so nicht vorkommen) die Wechselseitigkeit von einzelner und kollektiver Ignoranz andeutete.

7.5 São Paulo 2012: Die Verwerfung der Ideologie des Empire

In São Paulo tagte von 29. September bis zum 5. Oktober 2012 in Guarulhos, einer Gemeinde im Bundesstaat São Paulo, Brasilien, die globale ökumenische Konferenz zum Bau einer neuen Wirtschafts- und Finanzarchitektur. Mitwirkende waren der ÖRK, die WGRK (Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen) und das CWM (Council for

¹⁴⁷³ Peralta (2014), 25: „The key functions of a greed line and greed indicators then are at least two-fold: firstly, to expose the collective and structural manifestations of greed and their economic, social and ecological consequences; and secondly, to serve as alarms or ‘red lights,’ signalling to the general public and policymakers that critical limits are being overstepped with potentially disastrous effects”.

¹⁴⁷⁴ Kairos Europa (2014), 26. Zur deutschen Übersetzung von Auszügen aus Teil III und Teil VII siehe Kairos Europa (2014), 23-28.

¹⁴⁷⁵ Kairos Europa (2014), 26.

¹⁴⁷⁶ Kairos Europa (2014), 26.

¹⁴⁷⁷ Kairos Europa (2014), 26.

¹⁴⁷⁸ Kairos Europa (2014), 27.

¹⁴⁷⁹ Kairos Europa (2014), 27.

¹⁴⁸⁰ Kairos Europa (2014), 27.

World Mission). Die gegebene Erklärung sah man selbst in Kontinuität mit dem Accra-Bekenntnis, was sich deutlich in der Sprache und Radikalität des Textes niederschlug.¹⁴⁸¹ Eine weitere Gemeinsamkeit fand sich in den einprägsamen Erlebnissen, welche die KonferenzteilnehmerInnen in Form eines Armenviertelbesuches in São Paulo durch den persönlichen Kontakt zu den Menschen machen konnten. Die Interpretation dieser Erfahrungen zeigt die Richtung und Prämissen des Dokumentes an:

„This was a visible encounter with those whom society has left on the periphery. Patriarchal perceptions, racist subjugative ideologies, anthropocentric domination and discriminative comprehensions of the human hierarchical order induced by the sin of neoliberalism, supported by heretical theology which justifies it, and legitimised by the idolatry of imperial globalisation have perverted relationships between God, human beings and the Earth”¹⁴⁸².

Interessant ist, dass man die verdrehten Wertvorstellungen „als Folgeerscheinung der Sünde des Neoliberalismus“¹⁴⁸³ thematisiert, den Strukturgeber, den Menschen, oftmals aber nur sekundär thematisierte. Neben dem Accra-Bekenntnis wurde ebenso der AGAPE-Aufruf aufgenommen sowie die Erklärung des CWM: „Mission in the Context of Empire“¹⁴⁸⁴. Als besonderer Hintergrund wurde die Finanz- und Wirtschaftskrise seit 2008 ausgewiesen, welche auch die Wirtschaft der nördlichen Hemisphäre in Mitleidenschaft gezogen hatte.

In der Positionierung votierte man im Dokument für eine radikalisierte „transformative theological praxis“¹⁴⁸⁵ und bekannte sich konkret zu „liberative theologies that respond to concrete systematic struggles“¹⁴⁸⁶. In der Folge wurde eine Reihe von Verwerfungssätzen ausgesprochen, welche diesmal in der deutschen Übersetzung korrekt wiedergegeben wurden. Wieder, wie im englischen Text in Accra 2004, wurde die Barmer Formulierung „wir verwerfen“ bzw. „we reject“ als Vorbild gewählt. Das

¹⁴⁸¹ Zur deutschen Fassung des Dokuments siehe Kairos Europa (2014). Für das englische Original siehe ÖRK (2012b).

¹⁴⁸² ÖRK (2012b).

¹⁴⁸³ Kairos (2014), 30.

¹⁴⁸⁴ Siehe CWM (2010).

¹⁴⁸⁵ ÖRK (2012b).

¹⁴⁸⁶ ÖRK (2012b).

sehr umfassende Dokument soll aus Umfangsgründen nur auf seine zentralsten Aussagen hin untersucht werden.

Verworfen wurde „Empire“¹⁴⁸⁷ (ohne Artikel, die deutsche Übersetzung gab hier etwas freier und in Anlehnung an die dortige Erläuterung die „Ideologie des Empire“¹⁴⁸⁸ wieder); die Beteiligung an Systemen, die den Tod brächten; die Aggressivität neoliberaler Politik und Militarismus; die Zuordnung von Geldwerten und Reduzierung aller Lebensaspekte zur Ware;¹⁴⁸⁹ eine Wirtschaft, die auf Schulden und Finanzialisierung¹⁴⁹⁰ beruhe;¹⁴⁹¹ die Ideologie des Konsumismus;¹⁴⁹² eine Wirtschaft des (individualistischen) Überkonsums und der Habgier sowie die Vorstellung eines *homo oeconomicus*.¹⁴⁹³

¹⁴⁸⁷ ÖRK (2012b): „Therefore, we reject Empire and our complicity with all systems of death, including militarism, and affirm movements of social concern and other radical traditions that are a rejection of Empire and seek to build life in community outside the logic of hierarchy and discrimination. We reject political and military offences perpetrated in the name of neoliberalism that threaten human security and result in massive violations of human rights“. In der fünften Fußnote wurde vermerkt: „In using the term ‘empire’ we mean the coming together of economic, cultural, political and military power that constitutes a system of domination led by powerful nations to protect and defend their own interests‘ (Accra Confession)“.

¹⁴⁸⁸ Kairos (2014), 30.

¹⁴⁸⁹ ÖRK (2012b): „Therefore, we reject the explosion of monetisation and the commodification of all of life and affirm a theology of grace which resists the neoliberal urge to reduce all of life to an exchange value (Rom. 3:24). Means have become ends; instruments have become a means for the coercion of facts“.

¹⁴⁹⁰ Siehe http://www.fb03.uni-frankfurt.de/45448224/finanzialisierung?legacy_request=1: „Der Begriff der Finanzialisierung bezeichnet Prozesse gesellschaftlichen Wandels, die sich aufgrund der zunehmenden Bedeutung der Kredit- und Kapitalmärkte auch auf Sphären jenseits des Finanzsystems erstrecken“.

¹⁴⁹¹ ÖRK (2012b): „We reject an economy that is driven by debt and financialisation in favour of an economy of forgiveness, caring and justice and declare that debt and speculation have reached their limits. We affirm the words of the Lord’s Prayer in which we pray to have our own debt forgiven in the same manner as we forgive the debts of others (Matt. 6:12)“.

¹⁴⁹² ÖRK (2012b): „Therefore, we reject the ideology of consumerism and affirm an economy of Manna, which provides sufficiently for all and negates the idea of greed (Ex. 16)“. Angemerkt sei hier ebenso der unscheinbare, jedoch in seiner Konsequenz weitreichende Satz ÖRK (2012b): „Based on the moral principle of the diversity of the cosmos, we therefore exclude notions of exclusivity by promoting and affirming the need for interfaith dialogue“. Erstens argumentierte man hier von dem Standpunkt eines moralischen Prinzips aus, dass seinerseits ein Differenzierungsprodukt aus interreligiösem Dialog und einer Jahrtausende andauernden Christentumsgeschichte ist, welche den Absolutheitsanspruch Christi (Joh 14,6) über Jahrhunderte betonte; zweitens exkludierte man im Namen der „diversity of the cosmos“, was dessen moralisches Prinzip gerade ignoriert, da man drittens offensichtlich die fehlerhafte Assoziation zugrunde legte, dass Exklusivität zwingend exkludierend sei (obzwar die lateinische Wortwurzel identisch ist, wurden hier Produkt und Prozess miteinander verwechselt); viertens ist fraglich, inwieweit Vielfalt ohne Exklusivität überhaupt bestehen kann (dazu vergleiche man nur die biologischen Erkenntnisse zur Notwendigkeit einer System/Umwelt-Grenze, welche auf eine Exklusivität hinweist). Das sich Exklusivitäts- bzw. Absolutheitsansprüche oftmals in exkludierender Ignoranz zeigen, ist diese zu kritisieren. Wenn man aber ein vermeintlich ignorantes Weltbild durch ein anderes Weltbild exkludiert, dann steht vermeintliche Ignoranz gegen wahrhaftige Ignoranz.

¹⁴⁹³ ÖRK (2012b): „We reject increasing individualistic consumerism by affirming and celebrating the diversity and interconnectedness of life. [...] We reject an economy of over-consumption and greed, recognising how neoliberal capitalism conditions us psychologically to desire more and more, and affirm instead Christian and Buddhist concepts of an economy of sufficiency that promotes restraint (Luke 12:13-21), highlighting, for example, the Sabbath economy of rest for people and creation, and the Jubilee economy of redistribution of wealth. We reject the economic abstraction of Homo Oeconomicus, which constructs the human person as being essentially insatiable and selfish, and affirm that the Christian perception of the human person is embedded in

Implizit identifizierte man den Dienst am Mammon mit dem Kapitalismus und sah sich so zu dessen Überwindung genötigt bzw. vor die Entscheidungsfrage Jesus oder Mammon gestellt.

Dafür strebte man die Überwindung der Profitsucht, eine ganzheitliche Inklusion aller Bevölkerungskreise, die Gerechtigkeit unter den Geschlechtern und in der Ökologie, die hoffnungsvolle Zuversicht auf Alternativen sowie eine Verbindung von Spiritualität und Ökonomie an.¹⁴⁹⁴ Man entwarf einen „Aktionsplan und Grundsätze für eine neue internationale Finanz- und Wirtschaftsarchitektur“¹⁴⁹⁵ und stellte fest, dass die Globalisierung der Weltwirtschaft und des Finanzsystems von den einzelnen Nationalstaaten nicht demokratisch eingeholt werden konnte: „The key democratic problem is the lack of sovereignty over our lives, the planet and the future. Markets rule. As a result, we see a patchwork of governing systems with overlapping and often competing competencies“¹⁴⁹⁶. In der Folge schlug man kurz-, mittel- und langfristige Maßnahmen vor, die unmittelbare und mittelfristige Aktionen umfassten:¹⁴⁹⁷ „Alternative Indikatoren des wirtschaftlichen Wohlbefindens“; „Regulierung des Finanzsektors“¹⁴⁹⁸; „Finanztransaktionssteuer“; „Zugang für arme ausgegrenzte

community relationships of Ubuntu[6], Sansaeng,[7] Sumak Kawsay,[8] conviviality and mutuality. Contrary to the logic of neoliberals, as believers we are called to think not only of our own interests but also of the interests of others (Phil. 2:4)“.

¹⁴⁹⁴ Vgl. ÖRK (2012b).

¹⁴⁹⁵ Kairos Europa (2014), 34.

¹⁴⁹⁶ ÖRK (2012b).

¹⁴⁹⁷ Vgl. für das Folgende Kairos Europa (2014), 34-36.

¹⁴⁹⁸ ÖRK (2012b): „A number of measures are necessary to regulate and transform the financial sector:

- A comprehensive regulation of the entire financial sector, including the lightly regulated shadow banking sector (which in the US and Europe is larger than the banking sector) is required.
- There is a need to ensure that banks have adequate capital to absorb losses. Regulations on permitted leverage and minimum liquidity must be rigorous; likewise, counter-cyclical prudential regulation can assist in macroeconomic management.
- Basic banking activities of deposit taking and lending to enterprises and households should be tightly regulated and separated from more risky activity (as in the United States in the 1930s with the Glass-Steagall Act).
- Banks that are “too big to fail” should be broken up.
- Speculative activity should be restricted so that the counterpart to real-economy hedging needs is met without overwhelming enterprise on a “sea of speculation”. Regulators should set “position limits” on commodity traders in all globally relevant markets, especially those of foodstuffs, to limit unnecessary price volatility. Regulators should also require that market participants are capable of accepting delivery of the actual commodities. Further Credit Default Swaps, which have played a harmful role in the recent financial crisis, should be banned.
- Public policy should be directed to the reform of bankers’ remuneration systems, to link them to long term social and environmental performance rather than short-term results. For example, bonuses could be set at a maximum of 100% of fixed remuneration (as demanded by the European Parliament). Commission should be forbidden when selling financial products to retail investors“.

Sektoren zu grundlegenden finanziellen Dienstleistungen sicherstellen“; „Richtlinien für Investitionen und nachhaltige Entwicklung“; „Progressive Besteuerung“; „Gendergerechter steuerlicher Anreiz und Sozialschutz“; „Bekämpfung von Steuerhinterziehung und Steuerflucht“; „Ökosteuer“; „Regulierung der Finanzströme, um Nachhaltigkeit zu fördern“; „Umschuldungsmechanismus“ und „Informations- und Kommunikationsarchitektur“.

Bei der Adressierung langfristiger, struktureller Maßnahmen schlug man die Schaffung eines Rates der Vereinten Nationen vor, den sogenannten UN Economic, Social and Ecological Security Council (UNESESEC). Dieser solle ein „potential instrument for enhanced, effective and coherent global governance“¹⁴⁹⁹ sein (so auch 2009 von der Stiglitz-Kommission gefordert). Ein weiterer Schritt sei die Substitution des IWF durch eine „neue internationale Währungsorganisation (IWO)“¹⁵⁰⁰. Dazu hieß es:

*„A new International Monetary Organisation (IMO) needs to be created and should be guided by universal principles of economic, social and ecological justice. The IMO would have oversight over monetary policies and transactions and would deploy funds without structural adjustment conditions to establish a globally effective, stable, fair and socially responsible global financial and economic architecture, bringing democratic accountability to financial markets. Its actions should not be dominated by policies of interest groups and its policies should be equitable and responsive to the social consequences of financial activities at financial sector and national levels“*¹⁵⁰¹.

Darüber hinaus zielte man auf eine „alternative internationale Reservewährung“¹⁵⁰², welche ähnlich der SZR (Sonderziehungsrechte) zu funktionieren habe und die Begünstigung der USA durch den US-Dollar, welcher als faktische Reservewährung funktioniere, aufhebe.

¹⁴⁹⁹ ÖRK (2012b).

¹⁵⁰⁰ Kairos Europa (2014), 37.

¹⁵⁰¹ ÖRK (2012b).

¹⁵⁰² Kairos Europa (2014), 38.

Die Aufgabe der Kirche sei es in erster Linie, die Arbeit der Stiglitz-Kommission fortzusetzen und mit „anderen Glaubensgemeinschaften, Organisationen der Zivilgesellschaft, interessierten Regierungen, Institutionen und anderen relevanten Interessengruppen“¹⁵⁰³ in Verbindung zu treten und sich zu vernetzen, „to develop a concrete proposal for the governance of a new world economic and financial architecture“¹⁵⁰⁴. Den ökumenischen Trägern solle dabei die Aufgabe zukommen, Strategien zu entwickeln, welche die Befürwortung eines solchen neuen Ordnungsgefüges angemessen kommunizieren. Zur Steigerung der Fachkompetenz wurde beabsichtigt, eine „ecumenical school of Governance, Economics and Management (GEM)“¹⁵⁰⁵ zu etablieren. Weiter lautete es: „Kirchen sollten sich zu einem Verfügungsrecht über Kommunikationsmittel bekennen, damit sie Gemeinschaften dazu ermächtigen können, Alternativen zu den heutigen Finanz- und Wirtschaftsstrukturen zu entwickeln“¹⁵⁰⁶. Weiter gefordert wurde die Begleitung sozialer Protestgemeinschaften von unten (wie bspw. die Occupy-Bewegung). Zuletzt sah man vor, dass die Kirchen sich zur Rechenschaft gegenüber ethischen Investitionsempfehlungen verpflichten lassen sollten.¹⁵⁰⁷

Das notwendige Ziel definierte man als „a *metanoia* of the international economic and financial system“¹⁵⁰⁸ und ließ verlautbaren: „Ultimately, changes will need to go beyond technical and structural requirements. What the world needs is a change of heart so that financial and economic systems do not have individual gain as their compass but justice, peace and the protection of God’s creation“¹⁵⁰⁹.

Kairos Europa kommentierte die São Paulo – Erklärung wie folgt:

„Das Dokument ist das weitgehendste, dem der ÖRK bisher zugestimmt hat. Offensichtlich hat die Mitwirkung der reformierten VertreterInnen mit ihrem Rückgriff auf das Bekenntnis von Accra und des Council for World Mission mit

¹⁵⁰³ Kairos Europa (2014), 38.

¹⁵⁰⁴ ÖRK (2012b).

¹⁵⁰⁵ ÖRK (2012b).

¹⁵⁰⁶ Kairos Europa (2014), 39.

¹⁵⁰⁷ Siehe ÖRK (2012b).

¹⁵⁰⁸ ÖRK (2012b).

¹⁵⁰⁹ ÖRK (2012b).

*seiner Erklärung zum 'Missionsauftrag in einem von der Empire-Ideologie geprägten Zeitalter' zu dieser Klarheit beigetragen*¹⁵¹⁰.

7.6 Kreta 2012: Die Missionserklärung Gemeinsam für das Leben

Seitdem 1961 der Internationale Missionsrat dem ÖRK beigetreten war, hatte es neben der 1982 veröffentlichten ökumenischen Erklärung „Mission und Evangelisation“ (M.u.E.) keine weitere Missionserklärung mehr gegeben. Ab Porto Alegre 2006 arbeitete man an einem neuen Missionspapier, welches bei der 10. Vollversammlung des ÖRK in Busan 2013 mit dem Titel „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“ (G.f.d.L.) vorgelegt wurde. Vorausgegangen war ein längerer Prozess, der 2012 auf Kreta endete.

Die doppelte Heilsdimension, wie sie in Bangkok 1973 herausgestellt worden war, wurde bereits in dem 1982 veröffentlichten Missionspapier miteinbezogen. Damals lautete es:

*„Das evangelistische Zeugnis wendet sich auch an die Strukturen dieser Welt, ihre wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Institutionen. Wir müssen wieder von den Kirchenvätern lernen, dass die Kirchen der Mund und die Stimme der Armen und Unterdrückten gegenüber den Mächten dieser Welt sind. In einer unserer Zeit angemessenen Form müssen wir wieder lernen, wie wir im Interesse des Volkes 'Ratgeber des Königs' werden können... Der Zweck der Sendung Christi war nichts Geringeres, als die Welt in Gottes Leben hineinzunehmen*¹⁵¹¹.

Die Armen wurden vormals als Opfer einer zweifaltigen Ungerechtigkeit beschrieben. Einerseits verstand man sie als Unterdrückungsopfer einer ungerechten ökonomischen oder politischen Ordnung, andererseits meinte man, dass ihnen Gottes fürsorgliches Dasein vorenthalten wurde. Konsequenterweise bedeute die Verkündigung des Evangeliums für die Armen, „damit anfangen, ihnen die ihnen zustehende Gerechtigkeit angedeihen zu lassen“¹⁵¹². Denn auch der Herr der Kirche, Jesus, „erkannte die Armen

¹⁵¹⁰ Kairos Europa (2014), 7.

¹⁵¹¹ ÖRK (1982), Paragraph 15.

¹⁵¹² ÖRK (1982), Paragraph 32.

als diejenigen, gegen die gesündigt wurde, Opfer sowohl persönlicher als auch struktureller Sünde“¹⁵¹³. Die Armen hätten in dieser Hinsicht gar einen unterweisenden Charakter, da sie Wort und Tat in eine Verbindung brächten, welche Gegensätze nicht zuließen. So schloss man: „Das ‚geistliche Evangelium‘ und das ‚materielle Evangelium‘ waren bei Jesus ein Evangelium“¹⁵¹⁴.

Das neue Missionspapier hat einen vergleichsweise größeren Umfang, was nicht verwundert, da der sich wandelnde Kontext den Rahmen der Mission vergrößerte. Im Vergleich zum Dokument von 1982 war M.u.E. eher zirkulär, denn linear, wie man es etwa von asiatischen Denktraditionen gewohnt ist.¹⁵¹⁵ Einen deutlichen Unterschied machten die theologischen Ausgangspunkte: Während M.u.E. Eschatologie und Harmatiologie wählte und insgesamt einen stärkeren anthropozentrischen Charakter hatte, begann G.f.d.L. mit einer kosmischen Perspektive bei der Schöpfung.¹⁵¹⁶ Beide Dokumente wurzeln in der „missio dei“ Tradition Willingens (1952), wobei G.f.d.L. „a stronger Trinitarian focus, especially in its emphasis on the mission of the Holy spirit within the context of the Trinity’s mission“¹⁵¹⁷ hatte.

Der Text von G.f.d.L. baute sich besonders um die Mission des Geistes in der Welt und der kirchlichen Partizipation auf.¹⁵¹⁸ Paragraph 1-11 stellten eine Zusammenfassung des Textes dar: Die der Dreieinigkeit (Gott des Lebens) entspringende Mission werde in der Kraft des Heiligen Geistes ausgeführt und veranlasse die Kirche zur Beteiligung an der Bewahrung der ganzen Schöpfung. Vorrangig würden dabei die marginalisierten ChristInnen des globalen Südens in die Kooperation hineingerufen. Dies müsse der Fall sein, aufgrund der engen Verzahnung von Marktmythos und Glaube, so bedrohe der „Mammon die Glaubwürdigkeit des Evangeliums“¹⁵¹⁹. Der Glaube solle „vertrauensvoll, aber in Demut“ mitgeteilt werden, was vor allem angesichts des zeitlichen Kontextes geboten sei, welcher interreligiösen und interkulturellen Austausch

¹⁵¹³ ÖRK (1982), Paragraph 32.

¹⁵¹⁴ ÖRK (1982), Paragraph 33.

¹⁵¹⁵ Vgl. Bevans (2013), 2.4.

¹⁵¹⁶ Siehe Bevans (2013), 4.

¹⁵¹⁷ Bevans (2013), 4.

¹⁵¹⁸ Siehe Bevans (2013), 5.

¹⁵¹⁹ ÖRK (2012c), Paragraph 7.

erfordere. In diesem Sinne verstand man die Kirche als „eine Gabe Gottes an die Welt, um die Welt zu verwandeln und dem Reich Gottes näherzubringen“¹⁵²⁰. „Ihre Mission ist es“, hieß es weiter, „neues Leben zu bringen und die Gegenwart des Gottes der Liebe in unserer Welt zu verkünden“¹⁵²¹.

Das Thema der Wirtschaft nahm im Text einen gewichtigen Platz ein.¹⁵²² Einer Wirtschaft, welche die Glaubwürdigkeit des Evangeliums bedrohe, stellte man eine verwandelnde „[m]issionarische Spiritualität“¹⁵²³ gegenüber. Die Bedrohung der Glaubwürdigkeit und der Aspekt des Verwandelns erinnerten zu Recht an das AGAPE-Hintergrunddokument von Porto Alegre, welches neben dem Accra-Bekenntnis und weiteren mitaufgenommen wurde. Man wehrte sich gegen die behauptete Alternativlosigkeit, wie ihn die Ideologie des „grenzenlosen Wachstums durch die Herrschaft des globalen freien Marktes“¹⁵²⁴ vertrete und kennzeichnete diese Entwicklung mit dem Accra Bekenntnis als Götzendienst. Dieser Mammonherrschaft stehe das Reich Gottes „diametral entgegen“¹⁵²⁵.

Eine prägnante Zusammenfassung der Grundüberzeugungen des Textes bieten die Paragraphen 101-112, welche im Folgenden dargestellt werden sollen, da sie nicht nur das Missionsverständnis und den Bezug zur Weltwirtschaft gut erfassen, sondern viel mehr noch ein Gespür dafür verleihen, wie verwoben miteinander man Leben, Mission und Weltwirtschaft verstand:

„101. Wir sind Diener des dreieinigen Gottes, der uns mit der Mission beauftragt hat, der ganzen Menschheit und Schöpfung, insbesondere den Unterdrückten und Leidenden, die sich nach einem Leben in Fülle sehnen, die gute Nachricht zu verkünden. Mission – als gemeinsames Zeugnis von Christus – ist eine Einladung zum Festmahl im Reich Gottes (Lukas 14,15). Die Mission der Kirche ist es, das Festmahl vorzubereiten und alle Menschen zum Fest des Lebens einzuladen. Das Fest ist eine Feier des [sic] Schöpfung und der Fruchtbarkeit, die aus der Liebe

¹⁵²⁰ ÖRK (2012c), Paragraph 10.

¹⁵²¹ ÖRK (2012c), Paragraph 10.

¹⁵²² Dies zeigt sich schon rein statistisch, da Substantiv und Adjektiv des Wortes „Wirtschaft“ im dreiundzwanzig seitigen Dokument vierzehnmal erscheinen.

¹⁵²³ ÖRK (2012c), Paragraph 30.

¹⁵²⁴ ÖRK (2012c), Paragraph 31.

¹⁵²⁵ ÖRK (2012c), Paragraph 31.

Gottes, Quelle des Lebens in Fülle, überströmend hervorgeht. Es ist Zeichen der Befreiung und Versöhnung der ganzen Schöpfung, die das Ziel der Mission ist. Ausgehend von einem erneuerten Verständnis der Mission des Geistes Gottes gelangen wir zu folgenden Grundüberzeugungen, die wir als Antwort auf die zu Beginn dieses Dokuments gestellte Frage unterbreiten.

102. Wir bekräftigen, dass der Zweck der Mission Gottes ein Leben in Fülle ist (Johannes 10,10) und dass dies das Kriterium für die 'Unterscheidung der Geister' in der Mission ist. Daher sind wir aufgerufen, den Geist Gottes überall dort zu erkennen, wo Leben in Fülle ist, insbesondere in der Befreiung unterdrückter Völker, der Heilung und Versöhnung zerbrochener Gemeinschaften und der Wiederherstellung der Schöpfung. Wir sind herausgefordert, die Leben stiftenden Formen des Geistes Gottes, die wir in verschiedenen Kulturen spüren, anzuerkennen und Solidarität mit all jenen zu üben, die sich für die Stärkung und Bewahrung des Lebens einsetzen. Wir erkennen auch Geister des Bösen, wo immer die Mächte des Todes und der Zerstörung des Lebens erfahren werden, und widersetzen uns ihnen.

103. Wir bekräftigen, dass die Mission mit Gottes Schöpfungsakt beginnt und in der Neu-Schöpfung durch die lebendig machende Kraft des Heiligen Geistes fortgesetzt wird. Der Heilige Geist, der an Pfingsten in Feuerzungen ausgegossen wurde, erfüllt unsere Herzen und zieht uns mit in die Kirche Christi hinein. Der Geist, der in Christus Jesus war, inspiriert uns zu einem Leben der Selbstentäußerung und der Kreuzesnachfolge und er begleitet Gottes Volk in seinem Streben, in Wort und Tat Zeugnis von der Liebe Gottes abzulegen. Der Geist der Wahrheit führt uns in alle Wahrheit und gibt uns die Kraft, die Mächte des Todes herauszufordern und die Wahrheit in Liebe zu verkünden. Als erlöste Gemeinschaft teilen wir mit anderen das Wasser des Lebens und setzen unsere Hoffnung in den Geist der Einheit, dass er die ganze Schöpfung heilt, versöhnt und erneuert.

104. Wir bekräftigen, dass Spiritualität die Kraftquelle der Mission ist und dass Mission im Geist verwandelt. Daher suchen wir neue Orientierung in unserem Verständnis von der Beziehung zwischen Mission, Spiritualität und Schöpfung.

Die missionarische Spiritualität, die aus Liturgie und Gottesdienst erwächst, verbindet uns neu miteinander und mit der ganzen Schöpfung. Wir verstehen, dass unsere Teilnahme an der Mission, unsere Existenz im Schoß der Schöpfung und unser Leben aus dem Geist miteinander verwoben sind, denn sie verändern sich gegenseitig. Die Mission, die mit der Schöpfung beginnt, lädt uns ein, das Leben in all seinen Dimensionen als Gottes Gabe zu feiern.

105. Wir bekräftigen, dass die Mission des Geistes Gottes in der Erneuerung der ganzen Schöpfung besteht. 'Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist' (Psalm 24,1). Der Gott des Lebens schützt, liebt und bewahrt die Natur. Die Menschheit ist nicht Herr über die Erde, sondern trägt Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung. Übermäßige Gier und grenzenloser Konsum, die zur fortschreitenden Zerstörung der Natur führen, müssen ein Ende haben. Gottes Liebe verkündet die Erlösung der Menschheit nicht getrennt von der Erneuerung der ganzen Schöpfung. Wir sind aufgerufen, an Gottes Mission teilzunehmen und dabei unsere anthropozentrisch verengten Sichtweisen zu überwinden. Gottes Mission schließt alles Leben ein und wir müssen dies sowohl anerkennen als auch neue Wege gehen, um uns in den Dienst dieser Mission zu stellen. Wir bitten Gott um Buße und Vergebung, aber wir rufen auch dazu auf, jetzt zu handeln. Die Schöpfung ist Herzstück der Mission.

106. Wir bekräftigen, dass die heutigen Missionsbewegungen aus dem globalen Süden und Osten hervorgehen, in viele Richtungen verlaufen und sehr vielfältig sind. Die Verlagerung des Schwerpunkts des Christentums in den globalen Süden und Osten stellt uns vor die Herausforderung, missiologische Ausdrucksformen zu erkunden, die in diesen Kontexten, Kulturen und Spiritualitäten verwurzelt sind. Wir müssen unsere Partnerschaft und gegenseitigen Beziehungen weiter entwickeln und unsere gegenseitige Verbundenheit in der Mission und der ökumenischen Bewegung bekräftigen. Unsere missionarische Praxis sollte Solidarität mit leidenden Völkern zeigen und in Harmonie mit der Natur sein. Evangelisation geschieht in sich selbst entäußernder Demut, in Achtung vor anderen und im Dialog mit Menschen anderer Kulturen und Religionen. Sie sollte sich in dieser Ausrichtung ebenso unterdrückerischen und dehumanisierenden

Strukturen und Kulturen widersetzen, die im Widerspruch zu den Werten des Reiches Gottes stehen.

107. Wir bekräftigen, dass Menschen in Situationen der Marginalisierung eine aktive Rolle in der Mission übernehmen und ihnen die prophetische Rolle zukommt, ein Leben in Fülle für alle zu fordern. Die Menschen am Rande der Gesellschaft sind die Hauptpartner in Gottes Mission. Marginalisierte, unterdrückte und leidende Menschen haben die besondere Gabe zu unterscheiden, was für sie in ihrem bedrohten Leben eine gute Nachricht oder aber eine schlechte Nachricht ist. In unserer Verpflichtung auf Gottes Leben spendende Mission müssen wir auf die Stimmen der Menschen an den Rändern der Gesellschaft hören, um zu erfahren, was dem Leben dient und was es zerstört. Wir müssen unsere Mission neu auf die Wege ausrichten, die die Marginalisierten heute selbst gehen. Gerechtigkeit, Solidarität und Inklusion sind zentrale Ausdrucksformen der Mission, die von den Rändern der Gesellschaft ausgeht.

108. Wir bekräftigen, dass die Ökonomie Gottes auf den Werten der Liebe und der Gerechtigkeit für alle basiert und dass die verwandelnde Mission sich dem Götzendienst in der freien Marktwirtschaft widersetzt. Die wirtschaftliche Globalisierung hat den Gott des Lebens durch Mammon ersetzt, den Gott des freien Marktkapitalismus, der die Macht für sich beansprucht, die Welt durch die Anhäufung unmäßigen Reichtums und Wohlstands zu retten. Mission in diesem Kontext muss eine Gegenkultur vorleben und Alternativen zu solch götzendienerischen Visionen anbieten, denn die Mission gehört dem Gott des Lebens, der Gerechtigkeit und des Friedens und nicht diesem falschen Gott, der Mensch und Natur Leid und Elend bringt. Aufgabe der Mission ist es somit, die Ökonomie der Habgier anzuprangern und die göttliche Ökonomie der Liebe, des Miteinanderteilens und der Gerechtigkeit zu praktizieren.

109. Wir bekräftigen, dass das Evangelium Jesu Christi zu allen Zeiten und an allen Orten gute Nachricht ist und im Geist der Liebe und Demut verkündet werden sollte. Wir bekräftigen, dass Inkarnation, Kreuz und Auferstehung in unserer Botschaft und auch in der Art und Weise, wie wir Evangelisation

betreiben, im Mittelpunkt stehen müssen. Daher weist die Evangelisation immer auf Jesus und das Reich Gottes hin und nicht auf Institutionen, und sie gehört zum eigentlichen Wesen der Kirche. Die prophetische Stimme der Kirche sollte in Zeiten, in denen sie sich zu Wort melden muss, nicht schweigen. Die Kirche ist zu einer Erneuerung der Methoden ihrer Evangelisation aufgerufen, um die gute Nachricht mit Überzeugung, Überzeugungskraft und Inspiration kommunizieren zu können.

110. Wir bekräftigen, dass Dialog und Zusammenarbeit für das Leben integraler Bestandteil von Mission und Evangelisation sind. Authentische Evangelisation geschieht im Respekt vor der Religions- und Glaubensfreiheit aller Menschen, die als Gottes Ebenbild geschaffen sind. Proselytismus mit gewalttätigen Methoden, wirtschaftlichen Anreizen oder durch Machtmissbrauch steht im Widerspruch zur Botschaft des Evangeliums. In der Evangelisation ist es wichtig, respektvolle und vertrauensvolle Beziehungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen aufzubauen. Wir würdigen alle menschlichen Kulturen und erkennen an, dass das Evangelium nicht im Besitz irgendeiner Gruppe ist, sondern allen Völkern gehört. Wir verstehen unsere Aufgabe so, dass nicht wir selbst es sind, die Gott irgendwohin bringen, sondern dass wir Zeugnis von dem Gott ablegen, der bereits da ist (Apostelgeschichte 17,23-28). Durch die Gemeinschaft mit dem Geist werden wir befähigt, kulturelle und religiöse Schranken zu überwinden, um uns gemeinsam für das Leben einzusetzen.

111. Wir bekräftigen, dass es Gott ist, der die Kirche in der Mission lebendig hält und ihr die nötige Kraft schenkt. Die Kirche als Volk Gottes, als Leib Christi und als Tempel des Heiligen Geistes ist eine dynamische Realität und wandelt sich in der Fortführung der Mission Gottes. Dies führt zu einer Vielfalt von Formen des gemeinsamen Zeugnisses, die die Vielfalt des weltweiten Christentums widerspiegeln. So müssen die Kirchen sich aufmachen, in der Mission gemeinsame Wege beschreiten und die Mission der Apostel fortsetzen. Praktisch bedeutet das, dass Kirche und Mission eins sein sollten und dass unterschiedliche kirchliche und missionarische Einrichtungen um des Lebens in Fülle willen zusammenarbeiten müssen.

112. *Der dreieinige Gott lädt die ganze Schöpfung zum Fest des Lebens ein, durch Jesus Christus, der gekommen ist, 'damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen' (Johannes 10,10), durch den Heiligen Geist, der die Vision vom Reich Gottes bekräftigt: 'Denn siehe, ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen!' (Jesaja 65,17). In Demut und Hoffnung verpflichten wir uns zur Mission Gottes, der alles neu schafft und alles versöhnt. Und wir beten: 'Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden!'*¹⁵²⁶.

Mit dieser Missionserklärung wurde der Zuständigkeitsbereich und die eigentliche Aufgabe der Kirche deutlich: Sie habe alle Menschen zum Festmahl einzuladen mit dem Ziel der Versöhnung der Schöpfung. Der Zweck der Mission sei es somit, eine Gehilfin in der Fülle des Lebens zu sein, welches „das Kriterium für die 'Unterscheidung der Geister' in der Mission“¹⁵²⁷ sei und eine Identifizierung von Gottes Wirken „insbesondere in der Befreiung unterdrückter Völker, der Heilung und Versöhnung zerbrochener Gemeinschaften und der Wiederherstellung der Schöpfung“¹⁵²⁸ erlaube. Spiritualität wurde zum Sammelbegriff für alle religiösen und nicht-religiösen Motive, welche zur Förderung des Lebens beitragen. Nelus Niemand kommentierte: „Missionaries and theologians are challenged by TTL [G.f.d.L.], and for that matter by another important ecumenical declaration, the Accra Confession (2004), to sail with pirates towards a new economic dispensation“¹⁵²⁹. Laut Kairos Europa entspreche die Missionserklärung nicht nur dem Anliegen des konziliaren Prozesses und verdichte die Arbeit seit Vancouver 1983,

*„sondern sie stellt die Kirchen, Gemeinden und Gruppen vor die Entscheidungsfrage heute und inspiriert und bevollmächtigt sie gleichzeitig durch biblische Tiefe und prophetische Klarheit, Jesu gute Nachricht für die Armen (einschließlich der bedrohten Erde) in die Tat umzusetzen“*¹⁵³⁰.

¹⁵²⁶ ÖRK (2012c).

¹⁵²⁷ ÖRK (2012c), Paragraph 102.

¹⁵²⁸ ÖRK (2012c), Paragraph 102.

¹⁵²⁹ Niemand (2015), 344.

¹⁵³⁰ Kairos Europa (2014), 9.

7.7 Busan 2013: Ein Pilgerweg zu Gerechtigkeit und Frieden

In Busan, Südkorea, kamen vom 30. Oktober bis 8. November 2013 die TeilnehmerInnen und Delegierten des ÖRK zur 10.Vollversammlung zusammen. Zu Grundlage für mögliche Diskussionsgruppen hatte man ein kleines Buch veröffentlicht, in dem sechs exegetische Beiträge im thematischen Gesamtzusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit enthalten waren. Entscheidend sind für unsere Überlegungen nicht die Bibelstudien an sich, sondern die hermeneutischen Hinweise im Einleitungskapitel:

„In a world where the lives of people and the whole of creation are at stake, it is urgent to listen to the word of the God of life. It is vital to discern where and how God is leading God’s people to affirm abundance of life for all. So it is important to study how the people in the Bible responded to the leads and calls by God in their very different contexts and in various ways”¹⁵³¹.

Anhand der kontextuellen biblischen Antworten der Bibel wollte man die *eigene* Situation vom Gott des Lebens her beleuchten, was durch sechs VertreterInnen unterschiedlicher kontinentaler und traditioneller Kontexte geschehen sollte.¹⁵³² Diese Vorgehensweise wurde explizit bezeichnet: „The method of Bible study used here is broadly one of Contextual Bible study“¹⁵³³.

Die zwei Hauptprinzipien der hierbei geltenden biblischen Hermeneutik seien erstens exegetischer Natur mit literarischen oder historisch-kritischen Fragestellungen, welche auf den geschichtlichen und sozialen Kontext abzielen; zweitens interpretativer Natur ausgehend von den Erfahrungen der Gemeinde. Diese Konstellation erlaube dem biblischen Text, „to be in dialogue with the context of the reader“¹⁵³⁴. Man nannte fünf Schlüsselkomponenten kontextueller Bibellektüre:¹⁵³⁵ 1) Die Gemeinschaft, in welcher der Text gemeinsam ausgelegt würde; 2) der soziale Kontext der LeserInnen, welcher zu möglichen perspektivischen Überformungen führt; 3) die Anwendung kritischer Auslegungsmethoden wie der sozialgeschichtlichen Exegese; 4) Bewusstwerdung,¹⁵³⁶

¹⁵³¹ Keum (2013), 1.

¹⁵³² Vgl. Keum (2013), 1f.

¹⁵³³ Keum (2013), 3.

¹⁵³⁴ Keum (2013), 3.

¹⁵³⁵ Keum (2013), 3. Im Englischen ebd.: „the five key Cs [...]: Community [...]. Context [...]. Criticality [...]. Conscientization [...] Change [...]”.

¹⁵³⁶ Ein Fachbegriff bei Paulo Freire, siehe <http://www.freire.org/component/easytagcloud/118-module/conscientization/>: „The process of developing a critical awareness of one’s social reality through reflection and action. Action is fundamental because it is the process of changing the reality”.

welche sicherstellen solle, dass die Bibel nicht nur als Befreiungs- sondern auch als Unterdrückungsinstrument in den Blick zu kommen hat und 5) Veränderung, welche aus der Bewusstseinsbildung resultiere und zur Transformation führe.¹⁵³⁷ In der Anwendung kontextueller Bibelauslegung stellte man heraus, dass Wissen dazu diene, Leben zu bestätigen;¹⁵³⁸ dass religiöse Selbstsicherheit oft durch trügerische Anbetungsformen entstünde;¹⁵³⁹ dass die Gemeinde eine hermeneutische Gemeinschaft sei, welche die Botschaft Christi im Hier und Jetzt anzusagen habe;¹⁵⁴⁰ dass die Mission von den Rändern erfolge;¹⁵⁴¹ dass die ersten Christen kein individualistisches Wohlstandsevangelium kannten, sondern eine alternative Gemeinschaft mit einer Wirtschaft des Mitgefühls und Teilens waren¹⁵⁴² und dass die Komplexität der Realität oftmals die einfache Dichotomie von JHWH-Ökonomie und Baals-Ökonomie übersteige.¹⁵⁴³

Dies sollte selbstverständlich nicht in einer Positionslosigkeit münden, so sagte man in der Einheitserklärung:

„Wann immer wir mit dem Leben Missbrauch treiben, indem wir Menschen praktisch ausgrenzen und an den Rand drängen, uns weigern, Gerechtigkeit zu verfolgen, nicht den Willen aufbringen, in Frieden zu leben, dabei versagen, Einheit zustande zu bringen und indem wir die Schöpfung ausbeuten, verschmähen wir die Gaben, die Gott uns anbietet“¹⁵⁴⁴.

Über die kontextuelle Exegese wurde nicht nur der Widerstand gegen (wirtschaftliche) Ungerechtigkeit zum zentralen Glaubenthema, sondern - angesichts der Herausforderung - auch die Kooperation mit Nicht-ChristInnen bestärkt:

„Wenn wir uns nun auf eine Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens begeben, müssen wir mit allen Menschen guten Willens, die unsere Visionen und unser Engagement teilen, zusammenarbeiten. Wir sehen, dass unsere Schwestern und Brüder, die anderen Religionen angehören, viel zu bieten haben. Unsere

¹⁵³⁷ Vgl. Keum (2013), 3f.

¹⁵³⁸ Siehe Keum (2013), 12.

¹⁵³⁹ Vgl. Keum (2013), 18.

¹⁵⁴⁰ Siehe Keum (2013), 28f.

¹⁵⁴¹ Vgl. Keum (2013), 34.

¹⁵⁴² Siehe Keum (2013), 36.

¹⁵⁴³ Vgl. Keum (2013), 42f.

¹⁵⁴⁴ ÖRK (2013c), 2.

*Pilgerreise muss auch eine Einladung an andere beinhalten, mit uns zu gehen, Gaben und Erkenntnisse einzubringen, den gemeinsamen Wert des Lebens für alle widerzuspiegeln, und sie sollte unsere Beziehungen zu unseren jüdischen, muslimischen, buddhistischen, hinduistischen Brüdern und Schwestern sowie allen anderen gläubigen Menschen weiter verbessern*¹⁵⁴⁵.

Andererseits wurde ausdrücklich vor der „Politisierung von Religion und der ‚Religionisierung‘ von Politik“¹⁵⁴⁶ gewarnt.

In der Erklärung für den gerechten Frieden widmete man der Wirtschaftsthematik ein Absatz mit dem Titel „Für einen gerechten Frieden in der Wirtschaft – damit alle in Würde leben können“. Man eröffnete den Abschnitt mit dem Hinweis: „Es liegt etwas grundlegend im Argen, wenn das Vermögen der drei reichsten Menschen der Welt größer ist als das Bruttoinlandsprodukt der 48 ärmsten Länder der Welt“¹⁵⁴⁷. Diese „sozioökonomische Ungerechtigkeit“¹⁵⁴⁸ stelle nicht nur das Wirtschaftskonzept in Frage, sondern fordere die gesamte Weltgemeinschaft heraus, unter welcher die Kirchen sich „energisch für wirtschaftliche Gerechtigkeit“¹⁵⁴⁹ einzusetzen hätten. Man verwies auf das Engagement des ÖRK und seine Bündnisse mit der Zivilgesellschaft. In der ökumenischen Bewegung lege man großen Wert auf „Genügsamkeit“¹⁵⁵⁰, was vor allem durch die Auseinandersetzung mit der Habgier bedingt sei. „Die Schaffung einer ‚Ökonomie des Lebens‘“ sei „ein Schritt, Frieden in der Wirtschaft zu stiften“¹⁵⁵¹. Eine solche Ökonomie fördere die Nachhaltigkeit in der Ressourcenverwaltung, im Konsum, sowie ein Wachstum, welches zu einer Distribution des Wohlstandes führe. Des Weiteren fördere sie „die Arbeiterrechte, gerechte Steuern, fairen Handel und die Versorgung aller Menschen mit sauberem Wasser, sauberer Luft und anderen Gemeingütern“¹⁵⁵². In der Regulation der Finanzökonomie mahnte man zu einer

¹⁵⁴⁵ ÖRK (2013d), 18.

¹⁵⁴⁶ ÖRK (2013e).

¹⁵⁴⁷ ÖRK (2013a), 3.

¹⁵⁴⁸ ÖRK (2013a), 3.

¹⁵⁴⁹ ÖRK (2013a), 3.

¹⁵⁵⁰ ÖRK (2013a), 3.

¹⁵⁵¹ ÖRK (2013a), 3.

¹⁵⁵² ÖRK (2013a), 3.

gesunden Orientierung an menschlichen Bedürfnissen, Nachhaltigkeit und Produktion. Zudem betonte man eine neue Würdigung „fairer Arbeit“¹⁵⁵³.

Kairos Europa setzte sich mit den Beschlüssen Busans auseinander und machte auf die Milde der Sprache aufmerksam.¹⁵⁵⁴ Dies mag der Konsensfähigkeit und dem Charakter einer Vollversammlung geschuldet sein. Aus der Sicht Kairos Europas sei das wichtigste Ergebnis Busans der Beschluss des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens.¹⁵⁵⁵ In der Botschaft der Vollversammlung hieß es dazu:

„Unsere gemeinsame Pilgerreise folgte dem Thema 'Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden'. [...] Durch die Flammen des Geistes in unseren Herzen beten wir zu Christus, dass er die Welt erhellen möge, damit sein Licht unser ganzes Sein dazu wandle, zur ganzen Schöpfung Sorge zu tragen und zu bekräftigen, dass alle Menschen zum Bilde Gottes geschaffen sind. Im Hören auf die Stimmen, die oft von den Rändern der Gesellschaft kommen, lasst uns das miteinander teilen, was Hoffnung und Beharrlichkeit uns lehren. Wir wollen uns neu dazu verpflichten, für Befreiung zu arbeiten und in Solidarität zu handeln. Möge das erleuchtende Wort Gottes uns auf unserer Reise leiten. [...] Wir wollen den Weg gemeinsam fortsetzen. Herausgefordert durch unsere Erfahrungen in Busan rufen wir alle Menschen guten Willens dazu auf, ihre von Gott gegebene Gaben für Handlungen einzusetzen, die verwandeln. Diese Vollversammlung ruft euch auf, euch unserer Pilgerreise anzuschließen. [...] Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden!“¹⁵⁵⁶

¹⁵⁵³ ÖRK (2013a), 3.

¹⁵⁵⁴ Kairos Europa (2014): „Es ist auffallend, dass die Teilnehmenden – anders als das Accra-Bekenntnis – das kapitalistische System und seine imperiale Durchsetzung nicht ausdrücklich als solches bezeichnen und analysieren. Der Schwerpunkt liegt auf den Werten des Systems und deren Überwindung. Dies kann man als Zugeständnis an die Interessen der Kirchen des globalen Nordens interpretieren“.

¹⁵⁵⁵ Vgl. Kairos Europa (2014), 4f. ÖRK (2014), 5: „Diese globalen Ziele des Engagements des ÖRK auf dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens kommen in seiner Programmarbeit zum Ausdruck. Als Schwerpunkt der Programmarbeit für die nächsten sieben Jahre wird der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens Initiativen in den Gemeinschaften, Advocacy für gerechten Frieden auf nationaler und internationaler Ebene miteinander verbinden und sich dabei auf folgende Aspekte konzentrieren: • lebensbejahendes Wirtschaften • Klimawandel • gewaltfreie Schaffung von Frieden und Versöhnung • Menschenwürde einhergehend mit einer kontinuierlichen Analyse, Untersuchung und Reflexion darüber, was es für die Kirchen in der heutigen Welt bedeutet, sich auf einem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens zu befinden“.

¹⁵⁵⁶ ÖRK (2013b).

An anderer Stelle entfaltete man drei Aspekte dieses Pilgerwegs, welche in reziproker Beziehung zueinander stehen. Es gehe um drei Pilgerpfade, welche als „via positiva“¹⁵⁵⁷ sich dem gegebenen Segen empfangend im Gebet zuwende, als „via negativa“¹⁵⁵⁸ die Gebrochenheit der Schöpfung im Gebet lauschend vernehme sowie als „via transformativa“¹⁵⁵⁹ die eigene Verwandlung im Gebet erfahre und durch das Handeln im Gebet Ungerechtigkeiten in der Welt verwandle. Wenngleich damit ein transformatives Moment gegeben ist, könnte es zunächst so scheinen, als markiere das Leitbild des achtjährigen Pilgerwegs im Anschluss an den *processus confessionis* das Ende des letzteren. Dagegen spricht die Aufnahme der vorausgegangenen Dokumente: der AGAPE-Aufruf von Bogor 2012, die Greed Line Study sowie die São Paulo Erklärung (2012).¹⁵⁶⁰ Hinzu kam ebenso die neue Missionserklärung, welche ebenfalls von der Vollversammlung in Busan 2013 bewilligt wurde. Wie bereits herausgestellt wurde, beinhalten diese Dokumente eine scharfe Kritik am gegenwärtigen neoliberalen Wirtschaftsparadigma. Wird der gegebene Rahmen in dem kommenden Jahren beachtet, dann scheint die Bewegung zu einem bekenntnismäßigen Standpunkt - im Hinblick auf die Wirtschaftsfrage für die einzelnen Mitgliedskirchen des ÖRK - wahrscheinlicher denn je. Der ÖRK, der keine Überkirche ist, kann jedoch nicht zu einem *status confessionis* aufrufen. Jedoch befindet er sich im Strom einer Gesamtbewegung, welche

¹⁵⁵⁷ ÖRK (2014), 4: „Die Gaben feiern (via positiva) Wir sind nicht mit leeren Händen oder alleine unterwegs. Der 'ursprüngliche Segen', nach dem Bilde Gottes geschaffen und zusammen – in Gemeinschaft – zu sein, ist, dass wir ein einzigartiger Bestandteil des Lebensnetzes sind, das uns in Erstaunen versetzt. Gemeinsam feiern wir Gottes großartige Gabe des Lebens, die Schönheit der Schöpfung und die Einheit einer versöhnten Vielfalt. Wir fühlen uns ermächtigt von dieser Gnade, an Gottes Bewegung der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens teilhaben zu dürfen. – Wir empfangen im Gebet“.

¹⁵⁵⁸ ÖRK (2014), 4: „Sich mit den Wunden beschäftigen (via negativa) Der Pilgerweg wird uns an Orte führen, an denen schreckliche Gewalt und Ungerechtigkeit herrschen. Wir wollen auf Gottes menschengewordene Gegenwart inmitten des Leids, der Exklusion und der Diskriminierung schauen. Die wahre Begegnung mit realen, kontextabhängigen Erfahrungen einer zerbrochenen Schöpfung und des sündigen Gebarens gegenüber anderen Menschen kann uns an das Wesentliche des Lebens selbst erinnern. Es kann dazu führen, dass wir Buße tun und uns – in einem Prozess der Reinigung – von der Besessenheit mit Macht, Besitz, Ego und Gewalt befreien, so dass wir Christus immer ähnlicher werden. – Wir lauschen im Gebet“.

¹⁵⁵⁹ ÖRK (2014), 4: „Ungerechtigkeit verwandeln (via transformativa) Wenn wir selbst verwandelt werden, kann uns der Pilgerweg zu konkretem Handeln für Verwandlung führen. Wir können vielleicht den Mut aufbringen, in wahren Mitgefühl für einander und für die Natur zu leben. Dazu gehört auch die Stärke, allem Bösen zu widerstehen – aller Ungerechtigkeit und aller Gewalt, auch wenn eine Kirche in einer Minderheitssituation lebt. Wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit sowie die Heilung der Verwundeten und das Streben nach friedlicher Versöhnung ist unser Auftrag – in jedem Kontext. Die Glaubwürdigkeit unseres Handelns kann durch die Qualität unserer Gemeinschaft – einer Gemeinschaft der Gerechtigkeit und des Friedens – wachsen. – Wir lassen uns verwandeln durch unser Gebet und unser Handeln im Gebet. Wir glauben, dass das Vaterunser uns auf unserem Weg helfen wird, uns leiten wird und uns den gemeinsamen Weg weisen wird“.

¹⁵⁶⁰ Vgl. Kairos Europa (2014), 4-12. Hinzu kommt auch das Dokument „Erklärung der Einheit“, welches die Einheit der Kirche in Verbindung mit der Einheit der Menschheit sah, vgl. Kairos Europa (2014), 11.

nicht nur in den protestantischen und orthodoxen Kirchen stattfinden, sondern ebenso in der Zivilgesellschaft und der röm.-kath. Kirche, wie das Evangelii Gaudium von Papst Franziskus zeigt.¹⁵⁶¹ Letzterer schrieb in seiner Grußbotschaft nach Busan:

„In fidelity to the Gospel, and in response to the urgent needs of the present time, we are called to reach out to those who find themselves in the existential peripheries of our societies and to show particular solidarity with the most vulnerable of our brothers and sisters: the poor, the disabled, the unborn and the sick, migrants and refugees, the elderly and the young who lack employment“¹⁵⁶².

7.8 Zusammenfassung

In der Phase des Diskussionsprozesses zwischen 2006 und 2013 wurde auf dem reichen Befund der vergangenen Jahre aufgebaut. Eingeleitet durch das AGAPE-Dokument war klar, dass im Zentrum dieser Prozessphase der dritte befreiungstheologische Schritt des Handelns zu stehen hatte, dabei wurden schwerpunktmäßig die Grundpfeiler des Weltwirtschaftssystems mit Handels- und Finanzsystem adressiert. Insbesondere kamen die Rahmenordnung des Weltwirtschaftssystems mit WHO, IWF und WB in den Blick, die vor allem da kritisiert wurden, wo sie durch Liberalisierung, Deregulierung und Privatisierung die nationalstaatliche Souveränität untergruben. Im AGAPE-Dokument bemühte man sich darum zu vermitteln, dass das kirchliche Handeln im Falle der Weltwirtschaft nicht durch irgendwelche Ideologien motiviert sei, sondern theologische und spirituelle Gründe habe. Das von Gott gegebene Mandat bestehe darin Friede und Gerechtigkeit in der Welt zu schaffen. Das Projekt ökonomischer Globalisierung beruhe auf den Überzeugungen des Neoliberalismus, welchen man als todbringende Form von Wirtschaft kennzeichnete. Überhaupt zeigte sich ein starker Dualismus zwischen neoliberaler Wirtschaft und der Ökonomie Gottes, welcher mit Zuschreibungen zu Norden und Süden verbunden war. Die Ökonomie Gottes verstand man als Überwindung einer Pseudo-Spiritualität des Konformismus. Sie lade alle Menschen zur Partizipation an Gottes Gnadengaben ein, erfordere einen gerechten, teilhabenden und nachhaltigen Umgang mit der Fülle des Lebens, zeige sich in Solidarität und in der

¹⁵⁶¹ Vgl. Kairos Europa (2014), 13f.63ff.

¹⁵⁶² ÖRK (2013f).

Bewahrung der Schöpfung sowie einer vorrangigen Option für die Armen. Dafür sah man konkrete Beispiele für Alternativen in Konzepten wie ubuntu, Sang-Seng, der Focolari-Bewegung oder den Islamischen Banken gegeben.

Nachdem der RWB 2004 in Accra mit der Verwerfung des herrschenden Weltwirtschaftssystems deutlich Stellung bezogen hatte, war die Erwartungshaltung an die 9. Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre entsprechend groß. Zwar sprach man auch hier von der Option für die Armen als einem Gebot des Glaubens, sowie von einem wirtschaftlichen Globalisierungsprojekt und der Ideologie der freien Märkte, doch insgesamt fielen die Ergebnisse Porto Alegres erstaunlich verhalten aus: Weder wurde eine Glaubensverpflichtung noch eine direkte Verwerfung des Weltwirtschaftssystems ausgesprochen. So zeigte sich in der Bewegung von „There is No Alternative (TINA)“ zu „There Are Hundreds of Alternatives (TAHA)“ eine gewisse Tendenz zu den vielen kleineren alternativen Konzepten wie sie im AGAPE-Dokument dargestellt wurden, ohne dass die große Umwandlung der Weltwirtschaftsordnung radikal forciert wurde. Das Ergebnis von Porto Alegre lässt sich durch die theologisch-sozialen Differenzen zwischen dem Norden und Süden erklären, was sich in der Fortsetzung des AGAPE-Prozesses im PWE-Programm deutlich bestätigte. Die dabei stattfindenden kontinentalen Konsultationen machten erneut klar, dass die überwiegende Mehrheit der Mitglieder des ÖRK eine Umwandlung des Weltwirtschaftssystems intendierte. Immer deutlicher trat zu Tage, dass die vom Individualismus geprägte Frömmigkeit des Westens die maßgebliche Legitimation für eine Wirtschaftsordnung lieferte, welche zerstörerische Folgen nach sich zog. Höhepunkt und Abschluss des PWE-Programms bildete Bogor 2012. Die Frage, ob der Planet unter kapitalistischer Vorherrschaft eine Zukunft haben könnte, wurde mit einem klaren Nein beantwortet. Dazu hatte die integrative Sichtweise von Armut, Reichtum und Umwelt beigetragen, bei welcher sich die Hauptursachen der Krise als Habgier, Ungerechtigkeit, dem Streben nach schnellem Profit, ungerechten Privilegien und kurzfristigen Vorteilen auf Kosten langfristiger und nachhaltiger Ziele herauskristallisierten. Zunehmend erkannte man, dass die eigentliche Krise, aufgrund ihrer moralischen und existenziellen Dimensionen, einen ethischen und geistlichen Charakter hatte. Die perspektivische Integration des PWE-Programms im Zusammenhang von Armut, Reichtum und Ökologie offenbarte die Schuld des Nordens

am Leid des Südens; konsequent bedacht und angewandt wurde diese Erkenntnisse anschließend in der Greed-Line.

Während vorige Sozialanalysen die sozio-ökonomischen Konsequenzen und Erwirtschaftung des Reichtums bearbeitet hatten, wurde mit der Habgiergrenze erstmals die eigentliche Legitimation der westlichen Pleonexie aufgrund des Kausalnexus in Frage gestellt. Hier trat neben dem Aspekt des Systems eine anthropologische Größe auf, welche sich in Form kollektiver Werte im System als Wert desselben manifestierte. Gefordert wurde die Etablierung eines Habgier-Maßstabes, der als ein Instrument der Bewußtseinsschaffung, Anwaltschaft und Unterscheidung funktionieren sollte. Jedoch war man sich im Klaren, dass dies das eigentliche Problem nicht löse, sondern dass es sowohl einer radikalen geistlichen und kulturellen Erneuerung bedürfe als auch einer tiefgreifenden Transformation des wirtschaftlichen und politischen Systems. In dieser Zusammenstellung verband man die außerhalb der Wirtschaft verortet appellative Ethik mit einer Ethik innerhalb der Wirtschaft, welche die Rahmenordnung adressiert. Verfolgt wurde damit eine Doppelstrategie auf den Ebenen von Person und Struktur. Theologisch ist m.E. damit der Zutritt zum eigentlichen theologischen Thema im Rahmen der Anthropologie eröffnet worden, sodass sich hier das Proprium christlicher Verkündigung entfalten kann.¹⁵⁶³

Im Verlauf des Studienprozesses zur Habgiergrenze kam man in São Paulo zur globalen ökumenische Konferenz zum Bau einer neuen Wirtschafts- und Finanzarchitektur zusammen. Die Ergebnisse dieser Konferenz stellen die bislang radikalste Stellungnahme dar, welche vom ÖRK unterstützt wurde. In der Rede von der Verwerfung der Ideologie des neoliberalen Imperiums begab man sich an die Seite der Entrechteten gegen eine Allianz des Bösen, welche sich als ökonomisches, kulturelles und militärisches Herrschaftssystem bekunde und von mächtigen Staaten aus Eigeninteresse geschützt würde. Obgleich die Idee des status confessionis nicht mehr Eingang in die theologische Sprache fand, so traf ihr Sachverhalt inhaltlich immer noch deutlich hervor und konkretisierte sich in einer Vielzahl von Aktionsvorschlägen.

Es wurden kurz- und mittelfristige Aktionen vorgeschlagen: Alternative Indikatoren des wirtschaftlichen Wohlbefindens; Regulierung des Finanzsektors;

¹⁵⁶³ Siehe dazu Oermann (2014), 411-426.

Finanztransaktionssteuer; Zugang für arme ausgegrenzte Sektoren zu grundlegenden finanziellen Dienstleistungen sicherstellen; Richtlinien für Investitionen und nachhaltige Entwicklung; Progressive Besteuerung; Gendergerechter steuerlicher Anreiz und Sozialschutz; Bekämpfung von Steuerhinterziehung und Steuerflucht; Ökosteuern; Regulierung der Finanzströme, um Nachhaltigkeit zu fördern; Umschuldungsmechanismus und Informations- und Kommunikationsarchitektur. Langfristig zielte man erstens auf die Schaffung des UN Economic, Social and Ecological Security Council (UNESSEC) ab, der zu einer global Governance beitragen sollte; zweitens auf die Ersetzung des IWF durch den IWO und drittens auf die Einführung einer alternativen internationalen Reservewährung. São Paulo erstaunt daher nicht nur durch seine Radikalität, sondern auch durch seine Konkretion.

Mit der 2012 unternommenen Missionserklärung des ÖRK ging man besonders auf dasjenige Bekenntnis des Glaubens von Accra ein, welches die kirchlichen Praxis und Lehre, die die Armen und die Bewahrung der Schöpfung in ihrer Missionsarbeit nicht berücksichtigt, verwarf. In der Einladung aller Menschen zum Festmahl mit dem Ziel der Versöhnung der Schöpfung kam dies besonders gut zum Ausdruck. Diesem Ziel ordnete man die Mission als Gehilfin an der Fülle des Lebens mittelhaft unter, was gleichzeitig als Kriterium der Geisterunterscheidung in der Mission gelte. Dies ermögliche eine Identifizierung von Gottes Wirken in der Befreiung unterdrückter Völker, der Heilung und Versöhnung zerbrochener Gemeinschaften und der Wiederherstellung der Schöpfung. Spiritualität wurde zum Zentral- und Sammelbegriff für alle religiösen und nicht-religiösen Motive, welche zur Fülle des Lebens beitragen. Die Missionserklärung von 2012 war erstens eine offene Einladung an alle, welche sich am Versöhnungsdienst an der Welt beteiligen möchten und zweitens war sie der Abschluss eines Fusionsprozesses der seit Bangkok 1973 angehalten hatte: Es existieren nicht nur zwei Heilsdimensionen, sondern diese sind als pneumatische Einheit zudenken. Insofern wird das transformative Potential, das in der Begegnung von Ekklesiologie und Sozialethik besteht, im Raum des Geistes aktualisiert und die Verbindung von Ekklesiologie und Sozialethik, wie sie in Vancouver geschehen war, wiederhergestellt. Dass die Verwirklichungsform wiederum *nur* auf einer Metaebene vollzogen wird, bleibt der biblischen Abfolge von metanoia vor metapraxis treu.

Theologisch verblüffend ist hierbei die Identifizierung des Dogmatischen mit dem Ethischen oder gar die Dogmatisierung des Ethischen in dem diakritischen Prinzip der Fülle des Lebens.

Das besondere an der Vollversammlung von Busan 2013 lag weniger in der Hinzugewinnung neuer Erkenntnisse als vielmehr in der sich in ihrer Aufnahme vollziehenden Legitimierung des AGAPE-Aufrufs von Bogor 2012, der Greed Line Study, der São Paulo Erklärung 2012 sowie der Missionserklärung von Kreta 2012. Diese offene Spiritualität des Widerstandes, verstanden als Mission Gottes, bietet nun eine grundlegende Basis für all diejenigen, die der Wirtschaft des Todes widerstehen wollen. Sie ist die Umsetzung des Rahmenplans von Glion auf einer interreligiösen Ebene, bei welcher es nicht mehr so sehr um die ekklesiologischen Traditionen geht, sondern um die Werte der Traditionen, die in den Diskussionsprozess mit eingebracht werden können. All diese Vorgänge scheinen die Forderung nach einer alternativen Weltwirtschaftsordnung konkreter denn je zu machen.

III. Gesamtzusammenfassung, Würdigung und Anmerkungen aus evangelikaler Perspektive

Nach Etablierung der Weltwirtschaftsordnung 1948 wurde das Thema der Weltwirtschaft in der ersten Phase des ökumenischen Diskussionsprozesses zur Weltwirtschaft zunächst unter dem Aspekt der Menschlichkeit behandelt. Die hoffnungsvolle Stimmung zum Ende des zweiten Weltkrieges trug mitunter zu dem Optimismus im Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft bei, in welchem man die Verantwortung vor Gott und vor dem Nächsten zusammenführte. Will man diese Position der Frage nach Handeln oder Struktur zuordnen, so wurde der Ausgangspunkt klar bei dem handelnden Menschen genommen gemäß der Vorstellung, dass mit Ausbreitung des Evangeliums die Menschlichkeit der Strukturen zunehme. Damit war die erste Phase der Auseinandersetzung mit der Weltwirtschaft von einem eher dogmatischen Verständnis geprägt. Ethisch verortete man sich außerhalb der Wirtschaft und verhielt sich ihr gegenüber appellativ. Diesem dualistischen Ansatz korrespondierte theologisch die Verortung der Dogmatik außerhalb der Ethik. Ein Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft entstand erst als sich der bislang westliche Monolog durch die VertreterInnen der Dritten Welt im Rahmen des Beitritts vieler junger Kirchen in den ÖRK in Neu Delhi zu einer Diskussion (keinem Dialog) ausweitete. Nun konnte nicht länger von einer verantwortlichen Gesellschaft gesprochen werden, da mit den VertreterInnen der Dritten Welt Zeitzeugen menschlicher Unverantwortlichkeit am Prozess beteiligt waren.

In der zweiten Phase des Diskussionsprozesses vollzog sich im Rahmen der organisatorischen Integration zugleich ein Prozess der Integration von Werten, der sich politisch im Transformationsgedanken äußerte, der in Genf 1966 eingebracht worden war. Der Erfüllungswunsch dieser ultima ratio-Option besteht bis heute und darf als eigentliches Ziel des Diskussionsprozesses aus der Perspektive vieler Dritt-Welt-VertreterInnen gelten.

Mit der Gründung der CCPD 1970 in Montreux wurde das bis heute maßgebliche Kriterium der sozialen Gerechtigkeit als das übergreifende Ziel der Entwicklung

herausgestellt. Helder Câmara schlug geradezu prophetisch vor, dem Thema der Weltwirtschaft im interreligiösen Dialog eine zentrale Rolle zukommen zu lassen. Dekaden später sollte dies in die Tat umgesetzt werden. Der bisher stark ethische Impetus durch die Befreiungstheologie Lateinamerikas wurde in Löwen 1971 um seine ekklesiologische Dimension ergänzt, als es zum Wandel des Kirchenverständnisses von dem Wesen der Kirche hin zur Funktion der Kirche kam und die kirchliche Einheit nun über ihre Funktion für das Überleben der Menschheit zu bestimmen war. Diesen Dienst an der Einheit der Menschheit bekräftigte man in der Eucharistie, deren Sakramente an ihrer Kraft beraubt würden, wenn sie ohne die Verkündigung von Gerechtigkeit gespendet werden sollten. Die gedankliche Entwicklung bereitete Probleme, sodass es bei dem Versuch, die organisatorische Integration auch theologisch umzusetzen, zur Entstehung einer deutlichen Spannung kam. Die Kontextualität lateinamerikanischer Befreiungstheologie, welche sich der Wirtschaftsthematik von der prekären Situation der Wirtschaftsoffer her näherte, entlarvte die Kontextualität westlicher Theologie. Fortan, und dies ist auf die Verwendung marxistischer Denkkategorien durch die lateinamerikanische Befreiungstheologie zurückzuführen, sollte erstens der Ansatz nicht primär beim Handeln, sondern bei den Strukturen selbst angesetzt werden, zweitens sollte sich der Dualismus des Klassenkampfes in den Diskussionsprozess eintragen. So stand als Instrumentarium nun nicht mehr wie einst klassisch die Philosophie mitsamt ihrer Auswüchse im Vordergrund, sondern die konkrete Sozialanalyse der jeweiligen Situation.

Ein klares Anzeichen für diesen hermeneutischen Umbruch stellte die Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973 dar, welche die Dimension des Heils verstanden als soziale Gerechtigkeit herausstellte. In Montreux II 1974 verwies man auf die Bezogenheit von Entwicklung und Unterentwicklung im Rahmen der Dependenztheorie und fragte an, ob die Kirche noch Kirche sein könne, ohne sich mit den Armen zu identifizieren oder gar wie sie arm zu werden. Im selben Jahr kritisierte man in Bossey die westliche Theologie offen und warf ihr eine Verfälschung des Evangeliums seit der Konstantinisierung vor. Hier prallten gegensätzliche Weltbilder und Bibelzugänge aufeinander, wobei das gesamte westliche Selbstverständnis mitsamt der theologischen Denkvoraussetzungen und gesellschaftlichen (Wirtschafts-

)Strukturen herausgefordert wurde. Diese nun mehr theologisch geschehende Integration lateinamerikanischer Befreiungstheologie in den ÖRK führte zur Desintegration eines Teils der Evangelikalen und beflügelte mitunter den Zusammenschluss der Lausanner Bewegung, da man durch die Ausdeutung des Heils auf der politischen Ebene den Kern der individuell verstandenen Rechtfertigungsbotschaft bedroht sah.

Der integrale Ansatz Nairobis 1975, bei welchem Einheit, Mission und Dienst in Beziehung mit dem Kontext gesetzt wurden, förderte das Wirken lateinamerikanischer Befreiungstheologie im ÖRK. Mit dem Leitbild des JPSS wurde dem verengten ökonomischen Horizont ein beständiges Korrektiv in den Dimensionen Gerechtigkeit, Partizipation und Nachhaltigkeit beigelegt, welches den Transformationsgedanken weiter bestärkte.

In der dritten Diskussionsphase drängte man auf die Konkretisierung des JPSS und sah dies in Bossey 1976 national besonders unter dem Aspekt der „self-reliance“ gegeben. In den Blick kamen dabei eindringlich die TNCs, welche als Agenten der Zentrum-Peripherie-Struktur angesehen wurden. Zudem kritisierte man abermals die stützende Funktion westlicher Theologie, deren Erlösungsglaube zur Weltflucht führe. Daraufhin verwarf man die akademische Theologie, welche nicht die Praxis zum ersten Kriterium erhob und forderte eine Solidarisierung mit den Armen und eine Entwestlichung.

Zur Manifestation des JPSS in der Wirtschaftswissenschaft kam es durch die Gewinnung eines neuen Paradigmas politischer Ökonomie in Zürich 1978, welches die ökonomische Dimension um die raumzeitliche Dimension erweiterte. Initiiert wurde dort ebenso AGEM, die Advisory Group of Economic Matters, welche den weiteren Diskussionsprozess mit wertvollen sozio-analytischen und theologischen Einsichten speisen sollte.

Die Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980 stand ganz unter dem Eindruck von Julio de Santa Anas Buch „Good News to the Poor“: Die vorrangige Option für die Armen, die Umwälzung der Normen, Werte und Strukturen als Gottes Gericht, sowie seine Identifizierung mit den Armen in Jesus Christus offenbarten die sich verstärkende Vermischung ekklesiologischer und sozialetischer Themen im ÖRK

am Vorabend zu Vancouver 1983. Alle Humanisierungsprozesse wollte man als Werk Gottes in der Geschichte verstehen. Diese Offenheit gegenüber zivilgesellschaftlichen und religiösen Bewegungen sollte in Verbindung mit dem Rahmenplan von Glion zur Erfüllung der Aufforderung von Helder Câmara, die Weltwirtschaft zum zentralen Topos des interreligiösen Dialogs zu machen, führen.

In der vierten Diskussionsphase wurde, wie schon unter dem Leitbild des JPSS, der Zusammenhang zwischen Mensch und Mitwelt gesehen und um den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Frieden im neuen Leitbild JPIC erweitert. Hinzu kam, dass man sich auf einen konziliaren Prozess verständigt hatte, der dessen ekklesiologische Bedeutsamkeit unterstrich.

Konnte man bislang von einem organisatorischen und theologisch teilweise gelungenen Integrationsprozess sprechen, so wurde dieser nun um eine persönliche Komponente erweitert. Der interkulturelle Austausch im Rahmen der Teambesuche zur Vorbereitung auf Vancouver trug in sich offensichtlich mehr Potential zu einer ekklesiologischen Beschäftigung mit der Weltwirtschaft als die reine Reflexion. Man könnte sagen, dass durch diese Ereignisse viele westliche ÖRK-VertreterInnen eine Art kontextuellbedingte metanoia erfahren hatten. Die reflektorische Synthese zwischen „Life and Work“ und „Faith and Order“ wie sie sich in Vancouver vollzogen hatte, bekundete sich in der eucharistischen Schau, da der Christus der Eucharistie auch als der Christus der Armen galt und so Liturgie und Diakonie zusammengebunden wurden. Eben weil dies der Fall war, sah man sich einem „Götzen des Todes“ in der Gestalt der von transnationalen Konzernen beherrschten Wirtschaftsordnung gegenüber, welcher sich gegen Christus selbst verschworen habe und die Wirtschaftssysteme des Südens beherrsche. Abermals wies man auf die problematische Rolle fundamentalistischer Sekten und Kirchen hin, welche dieses Gesamtgefüge legitimierten.

Beflügelt von den Ereignissen in Vancouver hob man in der fünften Phase des Diskussionsprozesses zur Verwirklichung des konziliaren Prozesses an und schlug mit Glion 1986 vor, dass die Mitgliedskirchen ihr jeweils stärkstes ekklesiologisches Leitbild in diesen Prozess miteinbringen sollten. Obzwar dieser Rahmenplan vom ÖRK

nicht aufgenommen wurde, sollte er doch in der Folge seinen heimlichen Siegeszug antreten.

Auf der Konferenz der Europäischen Kirchen in Basel 1989 zeigte sich eine enorme Bereitschaft zu Umkehr und Beteiligungsbereitschaft am Kampf der Völker. Hervorgegangen waren zudem pneumatische Impulse, welche die Weltwirtschaftsdiskussion im ÖRK bis in die Gegenwart prägen sollten. Nichtsdestotrotz zeigte sich die Phase nach Vancouver 1983 ekklesiologisch zurückhaltend und dagegen erneut stark sozialetisch bestimmt. Bestärkt wurde dies durch die Formulierung von zehn sozialetischen Grundüberzeugungen in Seoul 1990 und der Wahl des einseitig ekklesiologischen Konzeptes des Bundes.

Canberra 1991 lässt zwar ansatzweise den Einfluss des befreiungstheologischen Werkes „die Politische Ökonomie des Heiligen Geistes“ von Julio de Santa Ana erkennen, schaffte es aber nicht, sich von der dort kritisierten instrumentalen Vernunft des Westens, dem utilitaristischen Denken und den individualistischen Rückzug in die Privatfrömmigkeit zu lösen. In der Folge blieb die ekklesiologische Bedeutung der Solidarisierung mit den Armen theologisch gesehen vor Vancouver stehen.

1992 wurde das Studiendokument „Der christliche Glaube und die Weltwirtschaft“, welches durch die AGEM elaboriert worden war, veröffentlicht. Im Gegensatz zur Studie über das Finanzsystem die AGEM früher unternommen hatte, wurde nun theologisch gearbeitet und das Verständnis von Gerechtigkeit als vorrangige Option Gottes für die Armen in den Mittelpunkt gestellt. Das Primat des göttlichen Willens stand im Kontrast zu dem Wertesystem der Ökonomie, welches weder die Wertschätzung der Schöpfung noch der Menschen noch der Einheit zwischen den Menschen noch der Armen aufweise. Das Studiendokument stellte eine Verbindung von Glaube und Weltwirtschaft her, um die Dichotomie in der Reichumsverteilung zwischen Norden und Süden, die in der Differenz zwischen Gottes Wertesystem und dem Wertesystem der Ökonomie begründet lagen, zu überbrücken.

In Rønde wies man auf das eigentliche Defizit des konziliaren Prozesses hin: die fehlende Verbindung von Ekklesiologie und Sozialetik. Zur Förderung der Einheit im konziliaren Prozess betonte man demgegenüber die Vorstellung der Koinonia - einer Gemeinschaft, welche nicht nur eine Ethik habe, sondern selbst eine Koinonia-Ethik sei.

Aus dogmatischer Sicht handelte es sich hierbei zwar um eine Annäherung an die Ethik, jedoch wurde die Konstitution des Dogmatischen durch das Ethische ausgeschlossen. Der sich anschließende *processus confessionis* kann als theologischer Versuch verstanden werden, diese unilaterale Dimension zu überwinden.

Ganz unter dem Eindruck des Untergangs der UdSSR, der Anwendung des Washington Consensus und des Triumphzugs des neoliberalen Kapitalismus stehend, wurde mit Kitwe 1995 die sechste Phase des ökumenischen Diskussionsprozesses zur Weltwirtschaft eingeleitet. In Kitwe sahen sich Mitglieder des RWB aufgrund der verheerenden Folgen ökonomischer Strukturanpassungen dazu gezwungen, sich der weltwirtschaftlichen Entwicklung mit der theologischen Forderung eines *status confessionis* zu widersetzen. Dies, weil es sich bei dieser Form um Götzendienst handele, was ein theologisches Problem darstelle und die gute Nachricht für die Armen bedrohe. Daher seien die ChristInnen zur Wahl zwischen Gott und Mammon aufgerufen. Zwei Jahre später wurde auf der Generalversammlung des RWB in Debrecen dieses Anliegen in den *processus confessionis* umgewandelt. Der Kapitalismus habe das Bewußtsein der Menschen mittels des Individualismus und einer westlichen Monokultur des Konsumerismus kolonisiert und das Verhältnis zwischen Mensch und Ökonomie pervertiert. Konkrete Maßnahmen sollte zur Veränderung der Weltwirtschaftsordnung eingeleitet werden. Dies betraf die Aufforderung an den IWF und die WB zu Transparenz und Rechenschaftspflicht, den Schuldenerlass für die allerärmsten Länder und eine teilweise Tilgung der Schulden armer Staaten, die sozio-ökologische Verträglichkeit von Darlehnsbedingungen durch den WB sowie die Regulation von TNCs.

Sodann traten dem *processus confessionis* ebenso der ÖRK 1998 in Harare und der LWB 2003 in Winnipeg bei. Auf diese Weise verwirklichte sich in den Mitgliedskirchen partiell, was man im Rahmenplan Glions angedacht hatte: Der Widerstand gegen die Weltwirtschaft geschah aus der jeweils eigenen ekklesiologisch-theologischen Tradition der Mitgliedskirchen. Für den ÖRK wurde die Frage, wie der Glaube angesichts der Schuldenkrise und der Globalisierung zu leben sei, zur zentralen Frage des konzilaren Prozesses hinsichtlich der Weltwirtschaft. Der LWB widerstand dem Götzendienst der

falschen Ideologie neoliberaler wirtschaftlicher Globalisierung aufgrund des Communio-Gedankens.

Im darauffolgenden Jahr nahm der RWB wieder einmal seine Vorreiterrolle bei seiner Generalversammlung in Accra 2004 wahr. Da bereits in Buenos Aires 2003 der Beschluss gefasst wurde auf einen status confessionis zu verzichten, entschied man sich in Accra zu einer „confession of faith“ und wählte die theologisch belegte Formulierung der Verwerfung. Somit wurde einerseits die Bekenntnisqualität des status confessionis bezüglich des Weltwirtschaftssystems gewahrt, ohne andererseits mit den Mitgliedskirchen zu brechen, welche diese Auffassung nicht teilten.

In der siebten Phase des ökumenischen Diskussionsprozesses zur Weltwirtschaft intendierte man mit dem AGAPE-Dokument die praktische Umsetzung der langen theologischen Auseinandersetzung und adressierte sowohl die Grundpfeiler des Weltwirtschaftssystems mit Handels- und Finanzsystem als auch die maßgeblich durch WHO, IWF und WB bestimmte Rahmenordnung des Weltwirtschaftssystems. Kritik wurde vor allem da geäußert, wo Liberalisierung, Deregulierung und Privatisierung die nationalstaatliche Souveränität untergruben. Trotz der Klarheit des AGAPE-Dokuments, das in der darauffolgenden Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre 2006 als Hintergrunddokument diente, fielen die Beschlüsse von Porto Alegre aus der Perspektive der Dritten Welt eher enttäuschend aus. Hier trugen sich die theologisch-sozialen Differenzen zwischen dem Norden und Süden deutlich ein, wobei sich der Norden in der Beschlussfassung durchsetzte.

Diesem Umstand widersprachen nahezu sämtliche kontinentalen Konsultationen, welche im Verlauf des beschlossenen AGAPE-Prozesses stattfanden. Es zeigte sich, dass die vom Individualismus geprägte Frömmigkeit des Westens eine Legitimation für die bestehende Wirtschaftsordnung lieferte. Dagegen versuchte man mit dem PWE-Prozess zu zeigen, dass Armut, Reichtum und Ökologie zusammenhängen und es daher einer Greed-Line bedürfe. Mit diesem Schritt der perspektivischen Integration hatte man nun eine Verbindung vom System zu dem Menschen selbst geschaffen, welche jedoch im Vergleich zum Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft eine pessimistische Anthropologie zugrunde legte. Dieser Pessimismus galt jedoch in erster Linie den

Menschen des reichen Nordens, da sie die Möglichkeiten zum Ausleben von Habgier hatten. Da eine Habgier-Grenze die Probleme nicht löse, plädierte man für eine radikale geistliche und kulturelle Erneuerung sowie eine tiefgreifende Transformation des wirtschaftlichen und politischen Systems. Damit kombinierte man eine appellative Ethik außerhalb der Wirtschaft mit einer Ethik innerhalb der Wirtschaft und adressierte so Mensch *und* Struktur.

Auch im ÖRK selbst wurden transformative Stimmen laut: Mit der Verwerfung der Ideologie des neoliberalen Imperiums in São Paulo wurde die bislang radikalste Stellungnahme aufgenommen. Die Rede vom Imperium weist auf eine Allianz des Bösen hin, welche sich als ökonomisches, kulturelles und militärisches Herrschaftssystem bekundete und welcher man sich entschieden entgegenstellen wollte. Dazu gab São Paulo einen klaren Gegenstandskatalog kurz-, mittel- und langfristiger Aktionen vor. Auch die 2012 entstandene Missionserklärung lud mit ihrer offenen Spiritualität zum Widerstand gegen die Wirtschaft des Todes ein. Mission diene dem Ziel der Fülle des Lebens, was als Kriterium der Geisterunterscheidung in der Mission gelte. Die Begegnung von Ekklesiologie und Sozialethik hatte damit zumindest auf der theoretischen Ebene ihre Verbindung in der Spiritualität des Widerstandes gefunden. Die Tatsache, dass die Fülle des Lebens, also ein ethisches Kriterium zum dogmatischen Prüfstein geworden war, überrascht, da dies nichts weniger als die Dogmatisierung des Ethischen bedeutet, bei der alle zivilgesellschaftlichen und religiösen Kräfte nach Vorlage des Rahmenplans von Glion ihre Werte in den Kampf gegen die Wirtschaft des Todes miteinbringen können. Busan 2013 drückte die Anerkennung dieses Prozesses durch die Vollversammlung des ÖRK aus, da hier der AGAPE-Aufruf von Bogor 2012, die Greed Line Study, die São Paulo Erklärung 2012 sowie die Missionserklärung von Kreta 2012 zur Grundlage des Pilgerweges der Gerechtigkeit und des Friedens gemacht wurden.

Der Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft kann in seiner Bedeutung nicht überschätzt werden. Die Tatsache, dass die Stimmen von den Rändern der Welt immer mehr zum Zentralkriterium für den Umgang mit Wirtschaftsthematik geworden sind, zeigt den Gesinnungswandel in der Ökumenischen Bewegung an. Es ist freilich nicht so, dass

diese Vorgänge ohne Widerstand geblieben sind, nichtsdestotrotz kann sich das westliche Christentum nicht länger vor den Schreien seiner Geschwister verschließen. Im Zuge der Welle von Schutzsuchenden wurde in der sogenannten Ersten Welt deutlich, dass die Distanz zum Nächsten in einer globalen Welt schwindend gering ist. Während man dabei neue physische und politische *Barrikaden* (man denke an Grenzzäune und den Vertrag mit der Türkei) errichtet hat, scheint es auch wirtschaftlich immer wieder zu neuen Distanzierungsversuchen in der Frage der Reichtumsverteilung zu kommen. So ist das transformative Potential der Begegnung von Sozialethik und Ekklesiologie auf ökumenischer Ebene noch nicht zu seinem *telos* - verstanden als praktische Umsetzung - gelangt, steht jedoch als Ressource in einer immer unruhiger werdenden Welt zur Verfügung.

Die sozialetisch-ekklesiologische Vorarbeit, welche im ÖRK geleistet wurde, trägt aber schon jetzt in den einzelnen Mitgliedskirchen Frucht. Weit darüber hinaus hat sich die Begegnung von Sozialethik und Ekklesiologie im ÖRK zur Begegnungsstätte von Sozialethik und Religion überhaupt entwickelt. Ihr eigentliches transformatives Potential liegt daher in der Aushandlung des viel grundlegenderen Verhältnisses des Universalen zum Partikularen, da im ÖRK eine pluralistische Plattform zum Widerstand gegen das Weltwirtschaftssystem entstanden ist. Der ökumenische Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft stellt damit eine intrareligiöse „Selbstzivilisierung“¹⁵⁶⁴ dar, deren Ergebnis, die Dogmatisierung des Ethischen, zum interreligiösen Dialog im Sinne eines Weltethos befähigt.¹⁵⁶⁵ Dies ist aufgrund des „Primats des Ethischen“, wie es im Rahmenplan von Glion angelegt war und welcher stillschweigend umgesetzt wurde, möglich. Helder Câmara hatte solches Jahrzehnte zuvor gefordert und es ist der Verdienst der (lateinamerikanischen) Befreiungstheologie, dass es zur theoretischen Überwindung eines Transzendenz-Immanenz-Dualismus - und damit einer Frontenstellung zwischen Ekklesiologie und Sozialethik - gekommen ist, bei der nun die „Fülle des Lebens“ eine kriteriologische Funktion in der ökumenischen Theologie einnimmt.

¹⁵⁶⁴ Vgl. Bauschke (2014), 88.

¹⁵⁶⁵ Vgl. Bauschke (2014), 94f.

Seit der „Differenzierung der Religion von den Sphären der Politik und Wirtschaft“¹⁵⁶⁶ im Zuge des Westfälischen Friedens von 1648 und dem damit verbundenen Aufkommen der nationalstaatlichen Souveränität im internationalen, politischen System, scheint mit der Globalisierung erstmals wieder die transnationale Dimension von Religionsgemeinschaften zur Geltung zu kommen. Dabei ist „[d]er Heilige Stuhl [...] der am besten aufgestellte Akteur für die religiöse Alternative der Globalisierung“¹⁵⁶⁷. Aus sozioethischer Sicht sind die Vorgänge im ÖRK zu begrüßen; allerdings sind sie von einem ekklesiologischen Standpunkt und einer dezidiert protestantischen Perspektive heraus zu bedenken. Dies gesagt kann der Eindruck entstehen, dass der Autor die Identifizierung von Dogmatik und Ethik im Sinne der lateinamerikanischen Befreiungstheologie nicht vollzogen hat. Dies ist zutreffend, sofern es um die konstitutive Leserichtung der Beziehung von Dogmatik zu Ethik, wie sie in Rønde gewahrt und im *processus confessionis* erweicht wurde, geht. Analog lässt sich hierzu mittels des Chalcedonense 451 n. Chr. sagen:¹⁵⁶⁸ Wort und Fleisch (Joh 1,14) sind unvermischt und ungetrennt, was demnach ein ständiges Oszillieren - in unserem Fall zwischen der Trennung von Dogmatik und Ethik und ihrer Verbindung – verlangt. Insofern gilt: „Distinction is perfect continence“¹⁵⁶⁹. Dies bedeutet erstens, dass weder Dogmatik und Ethik miteinander zu verwechseln sind, denn: „[a] map is not the territory“¹⁵⁷⁰. Zweitens, dass ihre Relation nicht aus dem Blick kommen darf, und

¹⁵⁶⁶ Baumgart-Ochse (2014), 21.

¹⁵⁶⁷ Barbato (2014), 137. A.a.O. 112f.: „In der postkolonialen Welt der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit ihrem fulminanten Bevölkerungswachstum wuchs die Katholische Kirche in die Rolle eines echten globalen Players hinein, der zwar weiter in Rom sein Zentrum und unter den Kardinälen eine weiße Mehrheit hat, seine Basis aber zunehmend im Süden aufweist. Das Zweite Vatikanische Konzil kann in dieser weltkirchlichen Dimension gelesen werden [...]. In dieser Hinsicht ist der Heilige Stuhl nicht nur ein quantitativ und qualitativ gut positionierter Streiter in den weltpolitischen Auseinandersetzungen unter Religionen und zwischen säkularen und religiösen Fraktionen, er hat auch die stärkste Variante einer kosmopolitischen, weltumspannenden Gemeinschaft entwickelt, in der versucht wird, einer Milliarde Menschen in wichtigen Lebensbereichen aus der römischen Weltzentrale heraus Vorschriften zu machen und Regeln an die Hand zu geben, ohne deren Einhaltung erzwingen zu können. Diese Gemeinschaft umfasst den Norden und den Süden mit solidarischer Ausrichtung und erhebt den Anspruch, sich auf die ganze Welt auszudehnen und alle zu integrieren, beschränkt sich bei diesem Unternehmen aber ausschließlich auf friedliche Mittel. Entlang dieser Linien lässt sich die vom Heiligen Stuhl geführte Katholische Kirche als stärkster kosmopolitischer Akteur begreifen, der Aufgaben einer kommenden Weltgesellschaft vorweg nimmt“.

¹⁵⁶⁸ Eine solche Analogie ist aufgrund der Prozeption von Sinn möglich vgl. die Gedanken von Simon (2013), 16 zu psychischen und sozialen Systemen.

¹⁵⁶⁹ Spencer Brown (1972), 1. Am besten zu übersetzen als „Unterscheidung ist vollzogener Zusammenhang“ siehe Schönwälder-Kuntze/Wille (2009), 71.

¹⁵⁷⁰ Korzybski (2000), 750. Dazu Simon (2013), 10: „Der fatalste Irrtum, der aus solchen Verwechslungen resultieren kann, ist m.E. die Verwechslung von Logik und Leben: die Annahme, die Welt funktioniere nach den Gesetzen der zweiwertigen, aristotelischen Logik“.

drittens, dass die Beziehung zwischen dieser Unterschiedenheit und Einheit gewahrt werden muss. Im ökumenischen Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft zeigt sich die Bezogenheit von Unterschiedenheit und Einheit als die Differenz zwischen Transzendenz-Immanenz-Dualismus auf der einen Seite und der Verbindung der Ekklesiologie und Sozialethik auf der anderen Seite. Diese Differenz ist im jeweiligen Gottesbild begründet: Der Gott des Einzelnen, der rechtfertigt, wird dem Gott des Kollektivs, der sich mit den Armen identifiziert hat, gegenübergestellt. Keines der beiden Gottesbilder erschließt den trinitarischen Gott ganz, denn „wir erkennen stückweise“ (1.Kor 13,9), beide aber haben ihre Berechtigung. So ist es zwar durchaus verständlich, dass man sich zu einer Wirtschaft, die das Verhältnis von Mittel und Zweck umkehrt, dialektisch durch die Umkehrung der austarierten Beziehung von Dogmatik und Ethik verhält. Und ebenso nachvollziehbar ist die organisatorische und theologische Integration christlicherseits, die als Reaktion auf eine zunehmende wirtschaftliche Integration stattfindet. Dabei wird aber die entscheidende Leserichtung zwischen Dogmatik und Ethik umgekehrt und so die Dialektik der Bezogenheit von Unterschiedenheit und Einheit auf der Seite des Ethischen aufgelöst. Die Fragestellung: „Was steht in dem Gesetz geschrieben? Wie liest du?“ wird hierdurch zur Frage: „Wie liest du? Was steht in dem Gesetz geschrieben?“ und verkehrt „die sachliche[...] Priorität“¹⁵⁷¹. Eine sachliche Priorität besteht aus biblischer Sicht eben deswegen, *weil* Gott den Menschen schuf (Gen 1,26f.) und *weil* sein Gesetz erst die Reflexion über ethische Kategorien, wie den Gedanken der Humanität, ermöglichte (Röm 3,20).¹⁵⁷² Der Versuch der Verhältnisbestimmung zwischen dem christlichen Glauben, der Dogmatik und Ethik umfasst, und der Weltwirtschaft, wie er in der Ökumene stattfand, führte so zur Dogmatisierung des Ethischen und damit zum Einzug des Klassenkampf-Dualismus in die Ökumene selbst. Diese Ethisierung des ökumenischen Diskussionsprozesses nötigt den Verfasser daher, gemäß der Dialektik von Unterschiedenheit und Einheit zu einem abschließenden Plädoyer für das Dogmatische und zur Einbringung eines eigenen Diskussionsvorschlags:

¹⁵⁷¹ Hille (2015), 34.

¹⁵⁷² Im Hintergrund steht dabei die Frage nach der Autorität der Schrift, die letztlich eine persönliche Entscheidung erfordert.

Auch wenn der ÖRK gegenüber den Religionen und zivilgesellschaftlichen Kräften der Zeit eine vorbildliche Vermittlerrolle in einem globalen Versöhnungsdienst einnimmt, so verliert er doch zugleich – und das ist nun eben zutiefst dogmatisch gesprochen – aufgrund seines Versöhnungsdienstes unter den Menschen sein Proprium, wenn man es denn in Anlehnung an Carl Ratschow in dem diakritischen Prinzip der rechtfertigenden Gnade Gottes, die allein durch den Glauben an Jesus Christus in der Verkündigung vermittelt wird, sehen möchte.¹⁵⁷³ Wieder andere werden sagen, dass es dem Charakter des Christentums entspricht, sein Leben für andere zu lassen. Dies jedoch verkennt die Kontinuität der Identität Christi in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung. Letzten Endes geht es nicht nur um die Wahrung einer christlichen Kultur, sondern um die Wahrung der Erkenntnis, dass es der dreieinige Gott so gut mit uns meint, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern ewiges Leben hat (Joh 3,16). Aus dieser Perspektive kann es einen status confessionis daher nur aus dogmatischen Gründen geben, auch wenn ethische Missstände auf dogmatische Missstände hinweisen können.¹⁵⁷⁴

Dass damit für viele die Gegenwart außer Blick gerät, ist fatal, und dass die Rechtfertigungslehre zur ökonomischen Ignoranz und Ausschweifung führt, ist nicht hinnehmbar. Umso wichtiger ist es, die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für den Einzelnen, die Gemeinschaft und die Strukturen neu zu bedenken und deren Korrelation zu beleuchten. Der kirchlichen Verkündigung kommt dabei erstens die Aufgabe zu, den „Wechsel vom Tatsünden- bzw. Übertretungs- zum Entfremdungsparadigma“¹⁵⁷⁵, also von den Sünden zum Sünder-Sein, deutlich zu machen und der „Absage an die Sünde insgesamt“¹⁵⁷⁶, die uns „wieder ein Stück weit entmündigt und verantwortungsunfähig

¹⁵⁷³ Vgl. Ratschow (1985). Zur biblischen Argumentation im Bezug auf die Rechtfertigungslehre siehe Kapitel 2.5.1.

¹⁵⁷⁴ Da die Rechtfertigungslehre längst nicht mehr das *eine christliche* Proprium ist, wäre hier über einen status confessionis aus evangelikaler Perspektive nachzudenken.

¹⁵⁷⁵ Leonhardt (2010), 179.

¹⁵⁷⁶ Leonhardt (2010), 179.

gemacht“¹⁵⁷⁷ hat, entgegenzuwirken. Von ihr ist daher zu fordern, dass sie im Licht der Vergebung von Sünde spricht.¹⁵⁷⁸

Versteht man die Sünde klassisch als *carentia* und *concupiscentia*¹⁵⁷⁹, so lässt sie sich als „Aseitäts-Karenz“¹⁵⁸⁰ und „Streben nach Aseitäts-Erlangung“¹⁵⁸¹ ausdeuten, die eben auch die „menschliche *Leistungsfähigkeit*“¹⁵⁸² betrifft. Auf einen ersten Blick ist der Grund für die Sünde eine „Abkehr von Gott“¹⁵⁸³, „eine menschliche Verschlossenheit gegenüber Gott“¹⁵⁸⁴. Auf einen zweiten Blick ereignet sich Sünde „als

¹⁵⁷⁷ Gestrinch (2003), 177. Die drei Gründe für diesen Umbruch werden mit einem längen, aber treffenden Zitat wiedergegeben ebd.: „[1] Weil Sünde und Schuld die mit ihnen möglicherweise verknüpften Moraldefizite weitgehend eine Sache privater Wertungen wurde, und wir es auch niemand mehr zubilligen, ein allgemeinverbindliches sittliches Normgefüge zu repräsentieren, von dem aus ein gültiges Urteil über Schuld oder Unschuld eines Menschen gefällt werden dürfte (und somit eben nur noch Selbst-Verurteilungen aufgrund persönlicher sogenannter Schuldgefühle und Versündigungsängste im Individualbereich anerkannt sind). [2] Weil eine weitreichende humanwissenschaftliche Aufklärung die Relativität aller persönlichen vorwerfbaren Defizite bewiesen hat durch die Erkenntnis, dass die meisten Täter zugleich irgendwie auch Opfer sind (weshalb, anstatt von Schuld, oft lieber von entstandenen Konflikten gesprochen wird, und weshalb Therapieverfahren zum Königsweg des heutigen Umgangs mit Schuld und Sünde avanciert sind). [3] Weil in unserer Gesellschaft die Durchsetzung der nach 'herrschender Meinung' wünschenswerten oder notwendigen menschlichen Verhaltensweisen, und weil in unse rer Gesellschaft auch die Sanktionen von als untragbar erachteten Verhaltensweisen erzielt werden sollen vorzugsweise durch moralisch nicht wertende, jedoch effektiv eingreifende Machtmechanismen. Der Einsatz letzterer wird, weil ja Grenzen gesetzt werden müssen, allgemein für absolut notwendig gehalten“.

¹⁵⁷⁸ Vgl. Gestrinch (2003), 179. Berkenkopf (2013), 143: „Gerade weil die Vorstellung von einer idealen Welt in der Urgeschichte zumindest denkmöglich ist, muss es die Kategorie der Sünde geben, weil die alltägliche Erfahrung dieser Idealität nicht Rechnung trägt. Sünde erklärt also das Zurückbleiben hinter einem Ideal von Welt mit menschlichem Fehlverhalten und provoziert so die Frage, ob und wie dieses erfahrbare Nichtideal überwunden werden kann. Ergo führt die Frage nach dem Konnex von Sünde und Schöpfung mittels der Theodizee zur Frage nach der Erlösung“.

¹⁵⁷⁹ Zum biblischen Ertrag der (postbaptismalen) Konkupiszenz siehe Peng-Keller (2011), 161-164. A.a.O., 236-238: „Der Begriff der 'Konkupiszenz', der in den paulinischen Briefen und den antipelagianischen Schriften Augustins in mehrfacher Bedeutung auftaucht, wird von Luther und der katholischen Theologie der Reformationszeit in deutlich zu unterscheidender Weise fortbestimmt. Die lutherische Theologie versteht 'Konkupiszenz' mit Blick auf Gen 3,5 und Röm 7,7f. als Spielart des Unglaubens und des Misstrauens gegenüber Gott und damit als Wurzel und Inbegriff von Sünde: 'Indem der Unglaube wie Gott zu sein begehrt – das ist der wahre Sinn der Rede von der concupiscentia! -, wendet er sich (...) von Gott ab, existiert er in der Abkehr von Gott'. Die begehrlischen Selbst- und Weltbezüge (Selbstsucht, Geltungssucht, Habsucht und Machtssucht) erscheinen in dieser Perspektive als Manifestationen einer konkupiszbilen Mimesis Gottes, als Außenseite des 'gottähnlichkeitslüsternen Menschen in seinem Versteck'. Das Tridentinum hingegen versteht 'Konkupiszenz' im Anschluss an Augustinus und Thomas als Synekdoche für eine Desintegration im Selbstverständnis, die als persistierende Folge vergangener Sünde eine Disposition zur neuen Sünde darstellt. [...] Beide gebrauchen das Wort als *Relationsbegriff*. Doch während die lutherische Tradition damit primär ein Missverhältnis gegenüber Gott benennt, benutzt es die katholische Tradition dazu, eine tiefgreifende Störung im Selbst- und Weltverhältnis zu indizieren. Im Hinblick auf die postbaptismale Konkupiszenz kommt eine zweite Differenz hinzu: Während die lutherische Theologie 'Konkupiszenz' als das böse, wenn auch entmächtigte *Wollen* identifiziert, das auch in den getauften persistiert, versteht das Tridentinum es als *Wünschen*, das die Glaubenden zum Konsens reizt, aber nicht erzwingt“.

¹⁵⁸⁰ Leonhardt (2010), 197.

¹⁵⁸¹ Leonhardt (2010), 198: „die allem menschlichem Handeln eingeschrieben – und insofern transmoralische – aktive Neigung, die unhintergehbare Gebrochenheit der Weltstanz zu überwinden“.

¹⁵⁸² Leonhardt (2010), 200.

¹⁵⁸³ Wandinger (2003), 21.

¹⁵⁸⁴ Gestrinch (2003), 184.

der Vorgang einer *falschen Stellvertretung*¹⁵⁸⁵, bei der Menschen oder Objekten eine verkehrte Erwartungshaltung entgegengebracht wird.¹⁵⁸⁶ Insofern bedeutet die Entscheidung zwischen Gott und Mammon die Entscheidung zwischen dem rechtfertigenden und mit den Armen solidarischen Gott einerseits und einer „falschen Stellvertretung“ andererseits. Hieran zeigt sich, dass die persönliche Gottesbeziehung verschränkt mit der gemeinschaftlichen Gottesbeziehung dem Götzen Mammon gegenübersteht. Da die persönliche Gottesbeziehung aufgrund der Kultur des Individualismus stets in der Gefahr steht, sich ihrer ethischen Verantwortung zu entledigen, muss die Verschränkung dieser Beziehungen kulturell gefestigt werden. Daheraus ergibt sich zweitens für die kirchliche Verkündigung, die kollektive Dimension der Bibel neu zu beleuchten. Eine dritte Aufgabe kirchlicher Verkündigung ist sodann auf der politischen Ebene anzusiedeln:

*„Insofern sich Kirche mittelbar oder unmittelbar beteiligt am rechtlichen System, am politischen System, am Erziehungssystem oder am (im Entstehen begriffenen) Antiexklusionsverstärkungssystem, muss sie jeweils in diese Systeme strukturell koppeln“*¹⁵⁸⁷

und „den möglichen Spielraum der Programmatiken so [...] nutzen, daß sich eine aus christlicher Sicht (und über sie hinaus kommunizierbare) komparative Lebensdienlichkeit“¹⁵⁸⁸ ergibt. Da das Recht „die Rahmenordnung für die Wirtschaft“¹⁵⁸⁹ setzt und als ein „öffentliches Gut“¹⁵⁹⁰ zu betrachten ist, müssen Kirchen (bzw. die Ökumene) im „internationalen Wettbewerb zwischen Wirtschaftsrechtsordnungen“¹⁵⁹¹ ihren Einfluss weiter geltend machen und der

¹⁵⁸⁵ Gestrinch (2003), 185.

¹⁵⁸⁶ Gerade Martin Luther sah dies Jenson (2006), 60: „Luther’s interest in speaking of people in terms of qualities which come ad nostrum from *extra nos* rather than quiddities which are ours *in se* means that the person who seeks to live *in se* and *ex se* rather than *in christo* and *extra se* lives an impossible life, having none of the resources needed to establish himself. The lover of money, for example, is in some sense on the right track in that he at least recognizes that he must be substantiated by something external to himself”. Mit Blick auf Röm 1,25 a.a.O. (2006), 83: „Not only is this enjoyment idolatrous, but it is also futile. That is, in enjoying creatures we treat them as final ends in themselves, expecting them to provide all the good which is only God’s to give. So, we have reduced God to an instrumental role in the fulfilling of our desires”.

¹⁵⁸⁷ Dabrock (2006), 143.

¹⁵⁸⁸ Dabrock (2006), 143.

¹⁵⁸⁹ Klaus (2007), 110. Absatz 281.

¹⁵⁹⁰ Rodi (2014), 233.

¹⁵⁹¹ Rodi (2014), 233.

dominanten Interessenlage entgegenwirken.¹⁵⁹² Diese Dominanz kennzeichnet sich im internationalen Wirtschaftsrecht schon darin, dass „[z]ur Begründung allgemeiner Rechtsgrundsätze [...] meist auf die wichtigsten kontinentaleuropäischen Rechtsordnungen“¹⁵⁹³ Bezug genommen wird.

Der Rechtfertigungslehre kommt hierbei eine kriteriologische Funktion zu: Das Vertrauen auf den Gott, der uns rechtfertigt, befähigt zur Liebe (Röm 5,5f.) und zum Widerstand gegen jede falsche Stellvertretung auf der Mikro-, Meso- und Makroebene (Mt 22,37-40).

In Anlehnung an ein Zitat von Dietrich Bonhoeffer ließe sich sagen:

„Ökonomische Sicherheiten fordern heißt Gott zu misstrauen, und dieses Misstrauen gebiert wiederum Armut beim Nächsten. Sicherheiten suchen heißt sich selber schützen wollen. Wahre ökonomische Sicherheit heißt sich gänzlich ausliefern dem Gebot Gottes, keine Sicherung wollen, sondern in Glaube und Gehorsam dem allmächtigen Gott die eigene Geschichte in die Hand legen und nicht selbstsüchtig über sie verfügen wollen“¹⁵⁹⁴.

Eben darum ist Gottes Zusage an uns in der rechtfertigenden Gnade in Jesus Christus das Zentrale. Der Gott, der Gerechtigkeit schenkt, vermag uns auch zu versorgen; wir aber berauben, durch die Etablierung und Aufrechterhaltung von „Strukturen des Unglaubens“, uns und unsere Geschwister mehr und mehr der Möglichkeit, dass Gott

¹⁵⁹² Rodi (2014), 233: „In Bezug auf die Einzelinteressen wird die Entstehung von internationalem Wirtschaftsrecht dadurch begünstigt, dass sich die darauf gerichteten Interessen (etwa der exportierenden Industrie oder von international agierenden Unternehmen) in der Regel besser organisieren lassen als protektionistische Interessen. Zudem haben die Politiker zugunsten dieser Interessen besonders weite Handlungsspielräume, weil sich die Allgemeinheit der Wähler für außenwirtschaftliche Fragen weniger interessiert beziehungsweise auch weniger versteht. Ein weiterer wirkräftiger Grund für das Zustandekommen bestimmter Regeln des internationalen Wirtschaftsrechts kann man gerade entgegengesetzt in der ‚innerstaatlichen Funktion‘ (‘constitutional function‘) sehen. Politiker und Regierungen gehen internationale Bindungen ein, um sich später gegenüber ihren Bürgern und Lobbygruppen (oder auch den Wählern) darauf berufen zu können. Dies wurde gerade auch in Bezug auf die Subventionsvergabe deutlich, wo es Politikern schwer fällt, Subventionswünsche abzuwehren“.

¹⁵⁹³ Herdegen (2014), 16. Auch sei an dieser Stelle beispielhaft auf den Aufsatz von Karsten Nowrot zu den Steuerungsmechanismen und -mechanismen im Internationalen Wirtschaftsrecht (einschließlich regionale Wirtschaftsintegration) aufmerksam gemacht siehe Nowrot (2009), 61-144. Für das Zusammenspiel von Kollektiv und gesellschaftlicher Differenzierung können Gedanken des von Uwe Schimank eingebrachten Diskussionsvorschlags zum gesellschaftlichen Differenzierungsprozess aufgenommen werden siehe Schimank (1985).

¹⁵⁹⁴ Das Original-Zitat lautet Metaxas (2011), 296: „Sicherheiten fordern heißt Mißtrauen haben, und dieses Mißtrauen gebiert wiederum Krieg. Sicherheiten suchen heißt sich selber schützen wollen. Friede heißt sich gänzlich ausliefern dem Gebot Gottes, keine Sicherung wollen, sondern in Glaube und Gehorsam dem allmächtigen Gott die Geschichte der Völker in die Hand legen und nicht selbstsüchtig über sie verfügen wollen“.

dies tut. Hierin zeigt sich der Zusammenhang von Götzendienst und Sklavenschaft des ersten Gebotes. Gott aber „will unsere Unabhängigkeit – in welcher wir zurück-´fallen´ in Gott, wenn wir aufhören, sie selber zu suchen“¹⁵⁹⁵.

„Τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων“ (1Joh 5,21).

¹⁵⁹⁵ Hammarskjöld (1965), 66.

Literaturverzeichnis

Acemoglu, Daron/Robinson, James: Warum Nationen scheitern. Die Ursprünge von Macht, Wohlstand und Armut. 2. Auflage. 2014 Frankfurt.

Albrecht, Paul (Hrsg.): Faith and Science in an Unjust World. Report of the 1979 Conference of the World Council of Churches in the Massachusetts Institute of Technology, Boston 1979, Vol. 2: Reports and Recommendations. 1980 Genf.

Altvater, Elmar/Mahnkopf, Birgit: Konkurrenz für das Empire. Die Zukunft der Europäischen Union in der globalisierten Welt. 2007 Münster.

Alves, Rubem: Mission in einem apokalyptischen Zeitalter. In: Potter, Philip A. (Hrsg.): Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973. 1973 Stuttgart. 241-247.

Alves, Rubem: Biblical Faith and the Poor of the World. In: Shinn, Roger L. (Hrsg.): Faith and Science in an Unjust World. Report of the 1979 Conference of the World Council of Churches in the Massachusetts Institute of Technology, Boston 1979, Vol. 1: Plenary Presentations. 1980 Genf. 373-376.

Amery, Carl: Global Exit. Die Kirchen und der Totale Markt. 2002 München.

Amirtham, Samuel: Das Heil nach Deuterojesaja. In: Potter, Philip A. (Hrsg.): Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973. 1973 Stuttgart. 59-65.

Andrianos, Lucas: Structural Greed and creation: A Theological Reflection. In: Ecumenical Review Vol. 63 Issue 3 - Oct2011. 312-329.

Arruda, Marcos (Hrsg.): Political Economy, Ethics and Theology: Some Contemporary Challenges: Report of a Consultation Organized by the Commission on the Churches' Participation in Development and the department on Church and Society of the WCC. Paulus-Akademie, Zürich, June 5-10, 1978. In: Arruda, Marcos (Hrsg.): Ecumenism and a New World Order: The Failure of the 1970s and the Challenge of the 1980s. 1980 Genf.7-28.

Arrighi, Giovanni: The Long Twentieth Century. Money, Power and the Origins of Our Times. 2. Auflage. 1996 London.

Arruda, Marcos (Hrsg.): Transnational Corporations, Technology and Human Development, WCC/CCPD; Series: An Ecumenical Approach to Economics Vol. 2. 1981 Genf.

Aufruf der mittel- und osteuropäischen Konsultation in Budapest 2001: „Dient Gott, nicht dem Mammon“. In: Dient Gott nicht dem Mammon - Texte zum ökumenischen Prozess für Alternativen zu neoliberalen Globalisierung. Epd-Dokumentation. Nr. 22. 2002 Frankfurt. 42.

Augustine, Daniela: The Pentecostal principle: Ethical Methodology in New Spirit by Wariboko, Nimi. In: The Journal of Religion. Vol. 94. No. 2. April 2014. 258-260.

<http://www.jstor.org/stable/10.1086/676612>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Barbato, Mariano: Licht der Welt? Der Heilige Stuhl in der postsäkularen Weltgesellschaft. In: Werkner, Ines-Jacqueline/Hidalgo, Oliver (Hrsg.): Religionen – Global Player in der internationalen Politik. Politik und Religion. 2014 Wiesbaden. 111-140.

Barth, Christoph: Das Heil nach Psalm 30. In: Potter, Philip A. (Hrsg.): Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973. 1973 Stuttgart. 51-57.

Baumgart-Ochse, Claudia: Religiöse Akteure als Beiträger zu *Global Governance*. In: Werkner, Ines-Jacqueline/Hidalgo, Oliver (Hrsg.): Religionen – Global Player in der internationalen Politik. Politik und Religion. 2014 Wiesbaden. 15-32.

Bauschke, Martin: Das Weltparlament der Religionen und das Projekt Weltethos als Beispiele für die Macht der Moral in der Politik. In: Werkner, Ines-Jacqueline/Hidalgo, Oliver (Hrsg.): Religionen – Global Player in der internationalen Politik. Politik und Religion. 2014 Wiesbaden. 7-108.

Bedford-Strohm, Heinrich: Ökumenische Sozialethik nach Porto Alegre. In: Ökumenischer Rat der Kirchen: Neunte Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen, Porto Alegre, 14-23. Februar 2006. Bericht und Analysen. Ökumenische Rundschau. Oktober 2006, 55. Jahrgang, Heft 4. 2006 Frankfurt. 451-463.

Berkenkopf, Christian: Sünde als ethisches Dispositiv. Über die biblische Grundlegung des Sündenbegriffs. 2013 Paderborn.

Best, Thomas F. (Hrsg.): Von Vancouver nach Canberra 1983-1990. Offizieller Bericht des Zentralkomitees an die siebte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 1990 Genf.

Bevans, Stephen: Together towards Life. Reflections on the proposed WCC Mission Statement. 2013.

https://cmsm.org/wp-content/uploads/2015/10/forum_fall13_WCC_Statement.pdf

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Beyerhaus, Peter: Bangkok '73 - Anfang oder Ende der Weltmission? Ein gruppendynamisches Experiment. 1973 Bad Liebenzell.

Beyerhaus, Peter/Betz, Ulrich (Hrsg.): Ökumene im Spiegel von Nairobi'75. Durch die Wüste zur Welteinheit. TELOS-Dokumentation. 1976 Bad Liebenzell.

Blancy, Alain (Hrsg.): Self-Reliance and Solidarity in the quest for International Justice, Konsultation des ÖRK Bossey, 3.-9. April 1976. In: Study Encounter XII/3. 1976.

Bloomquist, Karen L. (Hrsg.): Verantwortung füreinander - Rechenschaft voreinander. Neoliberale Globalisierung als Anfrage an die lutherische Kirchengemeinschaft: Modell für einen Aktionsplan. LWB-Dokumentation; Nr. 50. 2005 Genf.

Boff, Clodovis: Zum Gebrauch des „Marxismus“ in der Theologie. In: Rottländer, Peter (Hrsg.): Theologie der Befreiung und Marxismus. 2. Auflage. 1987 Münster. 37-44.

Boff, Leonardo: Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen. In: Rahner, Karl (Hrsg.): Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart. 1977 Stuttgart. 46-61.

Boff, Leonardo/Boff, Clodovis: Wie treibt man Theologie der Befreiung? 1986 Düsseldorf.

Boff, Leonardo: Europäische Freiheitstraditionen und lateinamerikanisches Befreiungsd Denken. In: Metz, Johann B./Rottländer, Peter (Hrsg.): Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen. 1988 München. 23-47.

Bonhoeffer, Dietrich: Wie wird Frieden? In: Bogdahn, Martin: Konzil des Friedens: Aufruf und Echo. 1986 München. 23f.

Bonino, José Míguez: Medellín y el Ecumenismo. Una lectura protestante de los documentos. In: Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. No. 15-16, 1969. 228-232.

Boris, Dieter: Lateinamerikas Politische Ökonomie. Aufbruch aus historischen Abhängigkeiten im 21. Jahrhundert? 2009 Hamburg.

Botschaft der Asienkonferenz im Processus Confessionis an die Kirchen im Norden, Bangkok 1999. In: Dient Gott nicht dem Mammon - Texte zum ökumenischen Prozess für Alternativen zu neoliberalen Globalisierung. Epd-Dokumentation. Nr. 22. 2002 Frankfurt. 41f.

Bridston, Keith: Cybernetics and Team Visits. In: Ecumenical Review. Apr83, Vol. 35 issue 2, 150-154.

Brodbeck, Karl-Heinz: Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik. 2. Auflage. 2012 Darmstadt.

Bühning, Marga: Rückblick auf den konziliaren Prozeß Vancouver – Seoul. In: Raiser, Konrad/Sens, Matthias (Hrsg.): Canberra 1991. Ansprachen, Vorträge, Bibelstudien, Plenardarbietungen, Predigten, Botschaften, Initiativen von der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau; Nr. 63. 1991 Frankfurt. 71f.

Bundeszentrale für politische Bildung: Lexikon der Wirtschaft. Artikel „Weltwirtschaft“. 2013.

<http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/lexikon-der-wirtschaft/21187/weltwirtschaft>
(Aktualisiert: 11.04.2017)

Butterwegge, Christoph/Lösch, Bettina/Ptak, Ralf: Kritik des Neoliberalismus. 2. Auflage. 2008 Wiesbaden.

Buttler, Paul Gerhard: Gute Nachricht für die Armen. In: Lehmann-Habeck, Martin (Hrsg.): Dein Reich komme. Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980; Darstellung und Dokumentation. 1980 Frankfurt. 30-39.

Câmara, Helder: Entwicklungsprojekte und Strukturwandel. In: Gruber, Pamela H. (Hrsg.): Ungerechte Fesseln öffnen. Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte, Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970. 1970 Genf. 68-77.

Cardoso, Nancy: Die mächtigen Imperien und die Religion: Das Evangelium, die Ökumene und Prophezeiungen für das 21. Jahrhundert. In: Wilkens, Klaus (Hrsg.): In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Porto Alegre 2006. 2007 Frankfurt. 265-274.

Castillo, Fernando: Die Christen und der Marxismus. In: Rottländer, Peter (Hrsg.): Theologie der Befreiung und Marxismus. 2. Auflage. 1987 Münster. 23-36.

Castro, Emilio: Vorwort. In: Müller-Römheld, Walter (Hrsg.): Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991; 7. bis 20. Februar 1991 in Canberra/Australien. Offizieller Bericht über die siebte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen; 7. 1991 Frankfurt. 7-9.

Chomsky, Noam: Profit over people. Neoliberalismus und globale Weltordnung. 2000 Hamburg.

Chossudovsky, Michel: Global brutal. Der entfesselte Welthandel, die Armut, der Krieg. 19. Auflage. 2003 Frankfurt.

Coenen, Lothar/Traumüller, Wolfgang (Hrsg.): Vancouver 1983. Zeugnisse, Predigten, Ansprachen, Vorträge, Initiativen von der Sechsten Vollversammlung des

Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver, B.C./Kanada. 24. Juli – 10. August 1983. 1984 Frankfurt.

Coleman, James S.: Process of concentration and dispersal of power in social systems. Social Science Information. Band 13, 2. 1974 Thousand Oaks, Californien, USA. 7-18.

Collet, Giancarlo: Im Armen Christus begegnen. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. 1988 Freiburg. 7-22.

Consejo Latinoamericano de Iglesias: ¡Buscando salidas..., caminando hacia adelante. Las Iglesias Evangélicas dicen ¡Basta! April 2003.

<http://www.alainet.org/de/node/107485>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Council for World Mission: Mission in the Context of empire. Theology Statement. 2010.

<http://www.cwmission.org/wp-content/uploads/2015/06/mission-and-empire.pdf>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Dabrock, Peter: Inklusion und soziale Gerechtigkeit. Zur theologisch-ethischen Deutung einer Luhmann'schen Theoriefigur und ihrer Bedeutung für den aktuellen Gerechtigkeitsdiskurs. In: Thomas, Günter/Schüle, Andreas (Hrsg.): Luhmann und die Theologie. 2006 Darmstadt. 129-145.

Dejung, Karl-Heinz: Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910-1968. Studien zur Friedensforschung; 11. 1973 Stuttgart.

Deschner, John: Ein Bericht über die Diskussionen. In: Raiser, Konrad (Hrsg.): Löwen 1971. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19. 1971 Stuttgart. 185-201.

Drimmelen, Rob van: The Ecumenical Debate about economic policies and systems. In: Schmitthenner, Ulrich: Contributions of Churches and Civil Society to Justice, Peace and the Integrity of Creation. A Compendium (with CD-ROM). 1999 Frankfurt. 226-232.

Duchrow, Ulrich: Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung? 1980 München.

Duchrow, Ulrich: Weltwirtschaft heute - ein Feld für Bekennende Kirche? 1986 München.

Duchrow, Ulrich: Europa im Weltsystem 1492-1992. Gibt es einen weg der Gerechtigkeit nach 500 Jahren Raub, Unterdrückung und Geldver(m)ehrung? Sonderdruck der Jungen Kirche. Beilage zu Heft 9. 1991 Bremen.

Duchrow, Ulrich (Hrsg.): Colloquium 2000. Glaubensgemeinschaften und soziale Bewegungen im Streit mit der Globalisierung. Sonderdruck der Jungen Kirche. Zeitschrift europäischer Christinnen und Christen. September 2000. Beilage zu Heft 9. 2000 Hamburg.

Duchrow, Ulrich/Hinkelammert, Franz J.: Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums. 2. Auflage. 2005 Oberursel.

Duchrow, Ulrich: Nachruf: Milan Opočensky: (1931-2007). Neue Wege. Band 101 (2007). Heft 4. 126-128.

<http://www.e-periodica.ch/cntmng?var=true&pid=new-001:2007:1::612>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Duchrow, Ulrich: Ökumene versus kapitalistisches Imperium: Der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Befreiung der Schöpfung. In: Link, Hans-Georg/Müller-

Fahrenholz, Geiko (Hrsg.): Hoffnungswege. Wegweisende Impulse des Ökumenischen Rates der Kirchen aus sechs Jahrzehnten. 2008b Frankfurt.

Duden Wirtschaft von A bis Z: art. Dritte Welt. Grundlagenwissen für Schule und Studium, Beruf und Alltag. 6. Aufl. 2016 Mannheim.

<http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/lexikon-der-wirtschaft/19087/dritte-welt>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Evangelische Kirche Deutschland: The Barmen Declaration. Theological Declaration of Barmen May 1934.

http://www.ekd.de/english/barmen_theological_declaration.html

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Evangelische Kirche Deutschland: Die Barmer Theologische Erklärung.

http://www.ekd.de/download/handzettel_barmer_theologische_erklaerung.pdf

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Evangelische Kirche Deutschland: Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung. Texte der Europäischen Ökumenischen Versammlung Frieden in Gerechtigkeit, Basel, 15. -21. Mai 1989, und des Forums „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) e.V., Stuttgart, 20. – 22. Okt. 1988. KD-Texte; 27. 1989 Hannover.

Evangelische Kirche Deutschland: Gemeinwohl und Eigennutz - Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift. 1991 Gütersloh.

Ellacuría, Ignacio: Theologie der Befreiung und Marxismus. In: Rottländer, Peter (Hrsg.): Theologie der Befreiung und Marxismus. 2. Auflage. 1987 Münster. 77-115

Estermann, Josef: Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit. Denktraditionen im Dialog 5. 1999 Frankfurt.

Frank, Andre Gunder: Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika. 1969 Frankfurt.

Freire, Paulo: Pedagogy of the oppressed. 1970 New York.

Galeano, Eduardo: Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents. 3. Aufl. 2012 der Neuauflage (2009) Wuppertal.

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung. 1999.

<http://www.theology.de/religionen/oekumene/evangelischerkatholischerdialog/gemeinsameerklaerungzurrechtfertigungslehre.php>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Gern, Wolfgang: Development. In: Müller, Karl (et al. Hrsg.): Dictionary of Mission. Theology, History, Perspectives. 2006 Eugene, Oregon, USA. 102-109.

Gestrich, Christof: Peccatum – Studien zur Sündenlehre. 2003 Tübingen.

Glaserfeld, Ernst von: Der Radikale Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme. Suhrkamp. 1996 Frankfurt.

Goodall, Norman (Hrsg.): Bericht aus Uppsala 1968. Uppsala. 4. - 20. Juli 1968. Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen; 4. 1968 Genf.

Gramsci, Antonio/ Haug, Wolfgang F. (Hrsg.): Gefängnishefte. Band 6. Philosophie der Praxis. Hefte 10 und 11. 1994 Hamburg.

Graystone, Kenneth: Das Heil bei Paulus nach Römer 8. In: Potter, Philip A. (Hrsg.): Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973. 1973 Stuttgart. 75-82.

Green, Reginald H. (bearb. und vorgelegt): Das internationale Finanzsystem. Eine kritische Stellungnahme aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Bericht von der Tagung einer Beratungsgruppe für Wirtschaftsfragen der Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst des Ökumenischen Rates der Kirchen. Texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst; 38. 1987 Stuttgart.

Gruber, Pamela H. (Hrsg.): Ungerechte Fesseln öffnen. Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte, Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970. 1970 Genf.

Günther, Gotthard: Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen. Idee und Grundriß einer nicht aristotelischen Logik. Bd. 1. 1959 Hamburg.

Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung. Gesellschaft und Theologie: Abteilung Systematische Beiträge; 11. 1973 München.

Gutiérrez, Gustavo: Theologie und Sozialwissenschaften. In: Rottländer, Peter (Hrsg.): Theologie der Befreiung und Marxismus. 2. Auflage. 1987 Münster. 45-76.

Grudem, Wayne: Biblische Dogmatik. Eine Einführung in die Systematische Theologie. Theologisches Lehr- und Studienmaterial des Martin Bucer Seminars. Band 29. Bonn 2013.

Hammar, Anna K.: Unterwegs zu einer Theologie des Lebens. Drei theologische Paradigmen im Kontext der neoliberalen ökonomischen Globalisierung. In: Wirtschaften im Dienst des Lebens. Epd-Dokumentation 43a. 2002 Frankfurt. 17-21.

Hammarskjöld, Dag: Zeichen am Weg. 1965 München.

Harakas, Stanley: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. In: Raiser, Konrad/Sens, Matthias (Hrsg.): Canberra 1991. Ansprachen, Vorträge, Bibelstudien, Plenardarbietungen, Predigten, Botschaften, Initiativen von der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau; Nr. 63. 1991 Frankfurt. 72-75.

Hardmeier, Roland: Missionale Theologie. Evangelikale auf dem Weg zur Weltverantwortung. 2015 Schwarzenfeld.

Härle, Wilfried: Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs“-Lehre: Eine Problemskizze. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 10: Zur Rechtfertigungslehre. Dezember 1998. 101-139.

Haslinger, Herbert: Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche. UTB; 8397: Soziale Arbeit, Diakonie. 2009 München.

Held, Heinz J.: Theologie der Befreiung im Ökumenischen Rat der Kirchen. In: Em, Jürgen/Spangenberg, Michael (Hrsg.): Theologien der Befreiung. Herausforderung an Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft. 1985 Köln. 53-69.

Hellmann, Gunther: Pragmatismus. In: Masala, Carlo (Hrsg.): Handbuch der internationalen Politik. 2010 Wiesbaden. 148-181.

Herdegen, Matthias: Internationales Wirtschaftsrecht. Ein Studienbuch. 10. Auflage. 2014 München.

Hille, Rolf: Kontroverse um die Transformationstheologie – im Horizont der missionstheologischen Diskussion zwischen der evangelikalen und der ökumenischen Bewegung. In: Seubert, Harald (Hrsg.): Mission und Transformation. Beiträge zu

neueren Debatten in der Missionswissenschaft. Studien zur Theologie und Bibel. Band 12. 2015 Zürich. 27-47.

Hinkelammert, Franz J.: Der konservative Umgang mit dem Marxismus und die Veränderung der marxistischen Religionskritik. In: Rottländer, Peter (Hrsg.): Theologie der Befreiung und Marxismus. 2. Auflage. 1987 Münster. 155-174.

Hochschild, Ralph: Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung. *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 42. 1999 Freiburg, Schweiz.

Höffner, Joseph: Das Verhältnis der Theologien der Befreiung zur katholischen Soziallehre. In Em, Jürgen/Spangenberg, Michael (Hrsg.): Theologien der Befreiung. Herausforderung an Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft. 1985 Köln. 9-34.

Hoffmann, Gerhard: Von Bangkok nach Melbourne. In: Lehmann-Habeck, Martin (Hrsg.): Dein Reich komme. Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980; Darstellung und Dokumentation. 1980 Frankfurt. 13-23.

Honecker, Martin: Wirtschaftliche Abhängigkeit – aus der Sicht der Theologien der Befreiung und evangelischer Sozialethik. In Em, Jürgen/Spangenberg, Michael (Hrsg.): Theologien der Befreiung. Herausforderung an Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft. 1985 Köln. 71-90.

Huber, Wolfgang: Einführung: Die Zeichen der Zeit. In: Wilkens, Klaus (Hrsg.): In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Porto Alegre 2006. 2007 Frankfurt. 261-264.

Jenson, Matt: The Gravity of Sin. Augustine, Luther and Bart on *homo incurvatus in se*. 2006 New York, USA.

Kaelble, Hartmut: Sozialgeschichte Europas 1945 bis zur Gegenwart. 2007 München.

Kairos Europa (Hrsg.): Von Winnipeg 2003 über Accra 2004 nach Porto Alegre 2006. Wirtschaft(en) im Dienst des Lebens - Kirche im ökumenischen Prozess für gerechte Globalisierung. Heft 2. 2005a Heidelberg.

Kairos Europa (Hrsg.): Alternative Globalisierung im Dienst von Mensch und Erde. Hintergrunddokument zur 9. Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre 2006. Heft 3. 2005b Heidelberg.

Kairos Europa (Hrsg.): Wie geht es weiter nach den ökumenischen Vollversammlungen? Wirtschaft(en) im Dienst des Lebens - Kirche im ökumenischen Prozess für gerechte Globalisierung. Heft 4. 2006a Heidelberg.

Kairos Europa (Hrsg.): Wirtschaften im Dienst des Lebens. Von den Rändern her in Richtung globale Transformation! „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ – Hoffnung auf einen neuen kirchlichen Aufbruch für das Leben. April 2014 Heidelberg.

Kee, Alistair: Marx and the Failure of Liberation Theology. 1990 London.

Keum, Jooseop: God of Life. Bible studies for peace and Justice. 2013.

http://wcc2013.info/en/resources/documents/BibleStudies_en.pdf

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Klaus, Samuel: De-/Regulierung. Eine juristische Begriffsanalyse unter Einbezug der Systemtheorie. 2007 Norderstedt.

<http://www.samuelklaus.ch/publikationen.html>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Kloten, Norbert: die Transformation von Wirtschaftsordnungen. Theoretische, phänotypische und politische Aspekte. Vorträge und Aufsätze / Walter-Eucken-Institut; 132. 1991 Tübingen.

Kohnstamm, Max: Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit. In: Raiser, Konrad (Hrsg.): Löwen 1971. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19. 1971 Stuttgart. 179-185.

Konferenz Europäischer Kirchen / Rat der Bischofskonferenzen Europas. Europäische Ökumenische Versammlung FRIEDEN IN GERECHTIGKEIT 15.-21. Mai 1989, Basel/Schweiz. Schlussdokument. 1989 Genf.

https://www.unifr.ch/iso/assets/files/Basel_Dokument.pdf

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Korzybski, Alfred: Science and sanity. An introduction to non-Aristotelian systems and general semantics. 5. Auflage, 2. Druck. 2000 New York, USA.

[http://lipn.univ-](http://lipn.univ-paris13.fr/~duchamp/Books&more/Neurosciences/Korzybski/%5BAlfred_Korzybski)

[paris13.fr/~duchamp/Books&more/Neurosciences/Korzybski/%5BAlfred_Korzybski%5D_Science_and_Sanity_An_Introduc%28BookFi.org%29.pdf](http://lipn.univ-paris13.fr/~duchamp/Books&more/Neurosciences/Korzybski/%5BAlfred_Korzybski%5D_Science_and_Sanity_An_Introduc%28BookFi.org%29.pdf)

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Krüger, Hanfried: Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse, Erlebnisse, Ereignisse ; 23. November bis 10. Dezember 1975 in Nairobi/Kenia. Offizieller Bericht über die fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen; 5. 1976 Frankfurt.

Kurien, C.T.: A Third World Perspective. In: Shinn, Roger L. (Hrsg.): Faith and Science in an Unjust World. Report of the 1979 Conference of the World Council of Churches in the Massachusetts Institute of Technology, Boston 1979, Vol. 1: Plenary Presentations. 1980 Genf. 220-225.

Lange, Ernst: Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?
Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit - Kircheneinheit. 1972 Stuttgart.

Larrea, Carlos: Inequality, Sustainability and the Greed Line: A Conceptual and
Empirical Approach. In: Ecumenical Review Vol. 63 Issue 3 - Oct2011. 263-277.

Lausanner Bewegung Deutschland: Die Lausanner Verpflichtung. 5. Auflage. 2000
Stuttgart.

Lefever, Ernest W.: Nairobi to Vancouver. The World Council of Churches and the
World, 1975-87. 1987 Washington, USA.

Lehmann-Habeck, Martin: Dokumentation. In: Lehmann-Habeck, Martin (Hrsg.): Dein
Reich komme. Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne
1980; Darstellung und Dokumentation. 1980 Frankfurt. 71-198.

Lenin, Vladimir I.: Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus –
Gemeinverständlicher Abriß. In: W.I. Lenin: Werke/22: Dezember 1915-Juli 1916. 3.
Auflage, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage. 1960 Berlin (DDR).

Leonhardt, Rochus: Zur gegenwärtigen Aktualität der christlichen Sündenlehre. In:
a.a.O. (Hrsg.): Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema in der Theologie in
interkonfessioneller Perspektive. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 86. 2010
Frankfurt. 177-204.

Levitt, Theodore: The globalization of markets. In: Harvard Business Review.
May/Jun83. Vol. 61, Issue 3. 1983 Cambridge, Massachusetts, USA. 92-102.

Lienkamp, Andreas: Befreiungstheologie und Dependenztheorie – ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Sozialwissenschaften. In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft. Band 33. 1992 Münster. 85-116.

Lohse, Bernhard: Epochen der Dogmengeschichte. 7. Auflage. 1988 Stuttgart.

Luhmann, Niklas: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? 4. Auflage. 2004 Wiesbaden.

Luther, Martin: Von den guten Werken. 1520. In: Bornkamm, Karin/Ebeling, Gerhard (Hrsg.): Martin Luther. Ausgewählte Schriften. Band 1. Aufbruch zur Reformation. 2. Auflage. 1983 Frankfurt. 38-150.

Lutheran World Federation: Assembly Study Book. The Lutheran World Federation. Tenth Assembly. Winnipeg, Canada, 2003. 2002 Genf.

www.lwf-assembly2003.org/lwf-assembly/htdocs/study.html#To%20order%20a%20copy%20of%20the%20Assembly%20Study%20Book%20contact:

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Lutheran World Federation: Message from the Tenth Assembly. Winnipeg, Canada 21 to 31 July 2003b.

www.lwf-assembly2003.org/lwf-assembly/htdocs/PDFs/LWF_Assembly_Message-EN.pdf

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Lutheran World Federation: Muslims and Christians Engaging Structural Greed Today. Conference Findings. 30 September 2011 Malaysia.

http://www1.lutheranworld.org/lwf/wp-content/uploads/2011/10/DTS-KotaKinabalu2011_FinalDoc.pdf

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Lutherischer Weltbund: Botschaft der Zehnten Vollversammlung. Winnipeg (Kanada), 21. Bis 31. Juli 2003a.

<http://www.lwf-assembly2003.org/lwb-vollversammlung/htdocs/documents.html>

Marx, Karl: Zur Kritik der politischen Ökonomie. In: Karl Marx, Friedrich Engels Werke: Karl Marx, Friedrich Engels/13. 1961 Berlin.

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. In: Karl Marx, Friedrich Engels Werke: Karl Marx, Friedrich Engels/23. 1962 Berlin.

Marx, Karl: Briefe Januar 1852-Dezember 1855. In: Karl Marx, Friedrich Engels Werke: Karl Marx, Friedrich Engels/28. 1963 Berlin.

Marx, Karl: Die deutsche Ideologie. In: Karl Marx, Friedrich Engels Werke: Karl Marx, Friedrich Engels/3. 1978 Berlin.

Marx, Karl: Das Kapital, Bd. 3. In: Marx, Karl: Werke Bd. 25. 1983 Berlin.

Mayer, Rainer: Was wollte Dietrich Bonhoeffer in Fanö? Zur aktuellen Diskussion um ein Friedenskonzil („Weltversammlung für Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung“) Theologische Beiträge 19 (1988; Heft 2). 73-89.

Mayer, Rainer: Kriterien für den Status Confessionis in ökumenischer Sicht. In: Die Kirchen, das südliche Afrika und der politische Kontext. Kirchliche Zeitgeschichte. Vol. 9, Nr. 2. 1996 Göttingen. 307-318.

Meadows, Donella H. (Hrsg.)/Meadows, Dennis L.: The limits to growth. A report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind. 5. Auflage. 1972 New York, USA.

Melanchthon, Monica J.: Lk 1:46-55. In: Lutheran world Federation: Assembly Study Book. The Lutheran World Federation. Tenth Assembly. Winnipeg, Canada, 2003. 2002 Genf. 103-106.

www.lwf-assembly2003.org/lwf-assembly/htdocs/study.html#To%20order%20a%20copy%20of%20the%20Assembly%20Study%20Book%20contact:

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Mende, Janne: Ideologie, Basis-Überbau und Wahrheit. Dialektische Kategorien bei Antonio Gramsci? In: Müller, Stefan (Hrsg.): Probleme der Dialektik heute. 2009 Wiesbaden. 113-139.

Metaxas, Eric: Bonhoeffer. Pastor, Agent, Märtyrer und Prophet. 2. Auflage. 2011 Holzgerlingen.

Minear, Paul S.: Heil in der Offenbarung des Johannes. In: Potter, Philip A. (Hrsg.): Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973. 1973 Stuttgart. 83-95.

Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. 3. Auflage. 1976 München.

Mshana, Rogate M.: Vorwort. In: Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung, Ökumenischer Rat der Kirchen: Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde (AGAPE – Alternative Globalisation Addressing People and Earth). Hintergrunddokument. Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung Ökumenischer Rat der Kirchen. 2005 Genf. 2f.

https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/agape-background-document?set_language=de

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Mshana, Rogate: The study process on poverty, wealth and ecological debt. A Backround to the Study Process. 1. October 2007.

<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/the-study-process-on-poverty-wealth-and-ecological-debt>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Müller-Römheld, Walter (Hrsg.): Bericht aus Vancouver 1983. 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver/Kanada. Offizieller Bericht über die sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen; 6. 1983 Frankfurt.

Müller-Römheld, Walter (Hrsg.): Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991; 7. bis 20. Februar 1991 in Canberra/Australien. Offizieller Bericht über die siebte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen; 7. 1991 Frankfurt.

Munby, Denis L.: Christ und Wirtschaft. 1962 Gütersloh.

Niebuhr, Reinhold: Das christliche Zeugnis für die Ordnung der Gesellschaft und des nationalen Lebens. In: Lüpsen, Focko (Hrsg.): Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948. Evangelische Welt: Beiheft 1. 2. verb. und erw. Auflage. 1948 Bethel. 240-250.

Niemand, Nelus: Together towards life. Sailing with pirates. Missionalia, Vol. 43, No.3, 2015 Pretoria. 336-348.

<http://www.scielo.org.za/pdf/mission/v43n3/06.pdf>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Neill, Stephen (Hrsg.): Amsterdamer Studienbuch. Die Botschaft der Vollversammlung und die Berichte der ersten Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen. 1948 Tübingen, Stuttgart.

Newbigin, Lesslie: Die missionarische Dimension der ökumenischen Bewegung. In: Visser't Hooft, Willem A. (Hrsg.): Neu-Delhi 1961: Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 2. Auflage 1962 Stuttgart. 535-542.

Niles, Preman: Justice, Peace and the Integrity of Creation. November 2003. Ecumenical dictionary. Article of the month series.

<http://www.wcc-coe.org/wcc/who/dictionary-article11.html>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Noack, Winfried: Inklusion und Exklusion in der funktional differenzierten und globalisierten Gesellschaft. 2014 Berlin.

Nowrot, Karsten: Steuerungssubjekte und- mechanismen im Internationalen Wirtschaftsrecht (einschließlich regionale Wirtschaftsintegration). In: Tietje, Christian (Hrsg.): Internationales Wirtschaftsrecht. 2009 Berlin. 61-144.

Oeming, Manfred: Biblische Hermeneutik. Eine Einführung. 4. Auflage, unveränderte Auflage. 2013 Darmstadt.

Oerman, Nils O.: Wirtschaftsethik – quo vadis? In: Theologische Literaturzeitung 139 (2014) 4. 411-426.

Ökumenischer Rat der Kirchen: Toronto Erklärung. Erklärung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen. 1950 Toronto.

http://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Themen/Toronto-Erklaerung.pdf

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.): Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. 3. Auflage. 1968 Stuttgart.

Ökumenischer Rat der Kirchen: Mission und Evangelisation. Eine ökumenische Erklärung. 1982 Genf.

https://difaem.de/fileadmin/Dokumente/Publikationen/Dokumente_AErztliche_Mission/mission_und_evangelisation.pdf

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: Die Zeit ist da. Schlußdokument & andere Texte. Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung Seoul 1990. 1990 Genf.

Ökumenischer Rat der Kirchen: Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft. Ein Studiendokument des ökumenischen Rates der Kirchen. 1992 Genf.

Ökumenischer Rat der Kirchen: Teure Einheit. Eine Tagung des Ökumenischen Rates der Kirchen über Koinonia und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, gemeinsam veranstaltet von Einheit I (Einheit und Erneuerung) u. Einheit III (Gerechtigkeit, Frieden u. Schöpfung) Rønde-Folk-Oberschule, Rønde/Dänemark, 24.-28. Februar 1993. 1993 Genf.

Ökumenischer Rat der Kirchen: Gemeinsam auf dem Weg: 5.2. Ein Erlassjahr-Aufruf zur Befreiung der verarmten Völker aus dem Würgegriff der Schulden. 1998.

<https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/1998-harare/together-on-the-way-official-report-of-the-eighth-assembly/together-on-the-way-52-the-debt-issue-a-jubilee-call-to-end-the-stranglehold-of-debt-on-impooverished-peoples>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: “Dient Gott, nicht Mammon”: Botschaft der gemeinsamen Konsultation über die Globalisierung in Mittel- und Osteuropa: Reaktion auf die ökologischen, wirtschaftlichen und sozialen Folgen. 24.-28. Juni 2001b, Budapest.

Ökumenischer Rat der Kirchen: Informationsbrief des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mai 2003. Nr.8.

<http://www.wcc-coe.org/wccnews/11-german.html#8>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: 9. ÖRK-Vollversammlung soll sich zu alternativer Globalisierung bekennen. 2006.

<https://www.oikoumene.org/de/press-centre/news/9-oerk-vollversammlung-soll-sich-zu-alternativer-globalisierung-bekennen>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde – AGAPE. Ein Aufruf zur Liebe und zum Handeln. 14. Februar 2006.

https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/3-preparatory-and-background-documents/alternative-globalization-addressing-people-and-earth-agape?set_language=de

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: Alternative Globalisation Adressing People and Earth (AGAPE). Consulting on Linking Poverty, Wealth and Ecology: African Ecumenical Perspectives. 05-09 November 2007. Dar es Salaam, Tanzania. A Report.

<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/dar-es-salaam-statement-on-linking-poverty-wealth-and-ecology>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: AGAPE Consultation: Guatemala Declaration. Guatemala 06-10 October 2008.

<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/agape-consultation-guatemala-declaration>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: AGAPE Consultation: Chiang Mai Declaration. Chiang Mai, Thailand, 02- 06 November 2009.

<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/agape-consultation-chiang-mai-declaration>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: AGAPE Consultation: Budapest Call for Climate Justice. Addressing Poverty, Wealth and Ecology. Budapest, 13 Nov 2010.

<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/agape-consultation-budapest-call-for-climate-justice>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: AGAPE Consultation: There's a new world in the making. 11 November 2011, Calgary, Alberta.

<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/agape-consultation-theres-a-new-world-in-the-making>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: Ökonomie des Lebens, Gerechtigkeit und Frieden für alle: ein Aufruf zum Handeln. 19. Juli 2012a Bogor.

https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/agape-call-for-action-2012/economy-of-life-justice-and-peace-for-all?set_language=de

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: São Paulo Statement: International Financial Transformation for the Economy of Life. 05 October 2012b São Paulo.

<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/finance-speculation-debt/sao-paulo-statement-international-financial-transformation-for-the-economy-of-life>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten. Eine neue Erklärung des ÖRK zu Mission und Evangelisation. 05. September 2012c Kreta.

https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: Erklärung über den Weg des gerechten Friedens. 2013a Busan.

https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/the-way-of-just-peace/@@download/file/PIC02_4Erkl%C3%A4rung_%C3BCber_den_Weg_des_gerechten_Friedens_REV201405.pdf

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: Botschaft der 10. ÖRK-Vollversammlung. 08. November 2013b.

https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/message-of-the-wcc-10th-assembly?set_language=de

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: Erklärung zur Einheit. Ökumenischer Rat der Kirchen. 10 Vollversammlung. 06. November 2013c.

https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/unity-statement?set_language=de

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: Bericht des Generalsekretärs. 10. Vollversammlung. 30. Oktober 2013d.

https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/2013-busan/plenary-presentations/report-of-the-general-secretary?set_language=de

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Ökumenischer Rat der Kirchen: Erklärung zur Politisierung von Religion und zu den Rechten religiöser Minderheiten. 08. November 2013e.

https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/politicisation-of-religion-and-rights-of-religious-minorities?set_language=de

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Opočenský, Milan: Sprengt die Ketten der Ungerechtigkeit. Debrecen 1997: Protokoll und Berichte der 23. Generalversammlung des reformierten Weltbundes (presbyterianisch und kongregationalistisch); Debrecen, Ungarn, 8. - 20. August 1997. 1997 Genf.

Papst Johannes XXIII: Enzyklika MATER ET MAGISTRA. 1961.

<http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/318.html#ch67>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Parmar, Samuel: Entwicklungsprozeß und Entwicklungsziele - Zielsetzungen der Entwicklungsprojekte. In: Gruber, Pamela H. (Hrsg.): Ungerechte Fesseln öffnen. Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte, Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970. 1970 Genf. 43-67.

Parmar, Samuel: Entwicklung mit menschlichem Gesicht. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. Texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst 17. 1979 Frankfurt.

Pazifische Konsultation in Fiji 2001. In: Dient Gott nicht dem Mammon - Texte zum ökumenischen Prozess für Alternativen zu neoliberalen Globalisierung. Epd-Dokumentation. Nr. 22. 2002 Frankfurt. 43-45.

Peng-Keller, Simon: Alte Passionen im neuen Leben. Postbaptismale Konkupiszenz als ökumenisches Problem und theologische Aufgabe. 2011 Freiburg.

Peralta, Athena et al.: The Report of the Greed line Study Group of the World Council of Churches (WCC). 2014.

<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/the-report-of-the-greed-line-study-group-of-the-wcc>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Peter, Niklaus (Hrsg.): Über die Religionen. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern 1799, 1806, 1821. Studienausgabe. 2012 Zürich.

Petrou, Joannes: Sustainability and Globalization: Demystifying the Single Thought and Single Structure. In: Santa Ana, Júlio de (Hrsg.): Sustainability and Globalization. 1998 Genf. 123-130.

Polanyi, Karl: The great transformation. First Beacon paperback edition published in 1957. 1957 Boston.

Polanyi, Karl: The great transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen. 1978 Frankfurt.

Potter, Philip A. (Hrsg.): Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973. 1973 Stuttgart.

Ptak, Ralf: Grundlagen des Neoliberalismus. In: Butterwegge, Christoph/Lösch, Bettina/Ptak, Ralf: Kritik des Neoliberalismus. 2. Auflage. 2008 Wiesbaden. 13-87.

Raiser, Konrad (Hrsg.): Löwen 1971. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19. 1971 Stuttgart.

Raiser, Konrad: Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung? 1989 München.

Raiser, Konrad/Sens, Matthias (Hrsg.): Canberra 1991. Ansprachen, Vorträge, Bibelstudien, Plenardarbietungen, Predigten, Botschaften, Initiativen von der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau; Nr. 63. 1991 Frankfurt.

Raiser, Konrad: Theological and Ethical Considerations regarding Wealth and the Call for Establishing a Greed Line. In: Ecumenical Review Vol. 63 Issue 3 - Oct2011. 278-289.

Rauhaus, Alfred: Kann es einen ethischen status confessionis geben? Joint Globalisation Task Team of the Reformed Churches of Germany and South Africa. Frankfurt, 26-30May 2008.

http://www.reformiert.de/tl_files/reformiert.de/Bilder/artikelbilder/pdf/Kann_es_einen_ethischen_status_confessionis_geben.pdf#

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Réamonn, Páraic (Bearb.): Sprengt die Ketten der Ungerechtigkeit! Studentexte für die Sektionen und Untersektionen der 23. Generalversammlung Debrecen, Ungarn, 18.-20. August 1997 redigiert von Páraic Réamonn. 1997 Genf.

Reformierter Weltbund: Bund für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit. Reformierter Weltbund. 24. Generalversammlung, Accra, Ghana, 30.Juli - 13.August 2004. Dokument 28-g1 deutsch.

<http://kairoseuropa.de/wp-content/uploads/2015/08/Accra-conf-dtsch-final-offiziell-GC-28-g1.pdf>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Reiß, Heinrich: Die gottesdienstliche Gemeinschaft der Konferenz. In: Lehmann-Habeck, Martin (Hrsg.): Dein Reich komme. Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980; Darstellung und Dokumentation. 1980 Frankfurt. 23-30.

Rittmann, Günter: Der Umgang mit Komplexität. Soziologische, politische, ökonomische und ingenieurwissenschaftliche Vorgehensweisen in vergleichender systemtheoretischer Analyse. 2014 Baden-Baden.

Robra, Martin: Ökumenische Sozialethik. 1994 Gütersloh.

Rodi, Michael: Ökonomische Analyse des öffentlichen Rechts. 2014 Heidelberg.

Rodney, Walter: How Europe underdeveloped Africa. 1973 Dar es Salaam, Tanzania.

Sachs, Jeffrey: Das Ende der Armut. Ein ökonomisches Programm für eine gerechtere Welt. 2005 München.

Santa Ana, Julio de: Introduction. In: World Council of Churches: To break the chains of oppression. Results of an ecumenical study process on domination and dependence. CCPD development studies; 4. 1975 Genf.v-viii.

Santa Ana, Júlio de: Gute Nachricht für die Armen. 1979 Wuppertal.

Santa Ana, Julio de: Die politische Ökonomie des Heiligen Geistes. Sonderdruck der Jungen Kirche – eine Zeitschrift europäischer Christen. Beilage zu Heft 12/Dezember 1990. 1990 Bremen.

Santa Ana, Júlio de: Is a sustainable Society Possible in the Context of Globalization? In: Santa Ana, Júlio de (Hrsg.): Sustainability and Globalization. 1998 Genf. 1-23.

Sautter, Hermann: Das Bretton-Woods-System. In: Dossier. Finanzmärkte. Bundeszentrale für politische Bildung. 2012.

<http://www.bpb.de/politik/wirtschaft/finanzmaerkte/54851/bretton-woods-system>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Schimank, Uwe: Der mangelnde Akteurbezug systemtheoretischer Erklärungen gesellschaftlicher Differenzierung – Ein Diskussionsvorschlag. In: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 14. Heft 6. 1985 Stuttgart. 421-434.

Schmitthener, Ulrich: Contributions of Churches and Civil Society to Justice, Peace and the Integrity of Creation. A Compendium (with CD-ROM). 1999 Frankfurt.

Schnelle, Udo: Einleitung in das Neue Testament. 6. Auflage. 2007 Göttingen.

Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Wille, Katrin: Das erste Kapitel: THE FORM. In: George Spencer Brown. Eine Einführung in die „Laws of Form“. 2. Auflage. 2009 Wiesbaden. 67-86.

Schuegraf, Oliver: Die evangelischen Landeskirchen. In: Oeldemann, Johannes (Hrsg.): Konfessionskunde. Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde. Band 1. 2015 Leipzig. 188-247.

Schwarz, Reinhard: Luthers Rechtfertigungslehre als Eckstein der christlichen Theologie und Kirche. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 10: Zur Rechtfertigungslehre (Dezember 1998), 14-46.

Schwertner, Siegfried M.: IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. 3. überarb. und erw. Aufl. 2014 Berlin.

Sider, Ronald J.: Der Weg durch das Nadelöhr. Reiche Christen und Welthunger. 1978 Wuppertal.

Simon, Fritz B.: Wenn rechts links und links rechts. Paradoxienmanagement in Familie, Wirtschaft und Politik. 2013 Heidelberg.

Slenczka, Notger: Art. „Status confessionis“. In: Betz, Hans Dieter (et al. Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Ungekürzte Studienausgabe. Band 7. R-S. 2004 Tübingen. 1692.

Sobrino, Jon: Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie. In: Rahner, Karl et al. (Hrsg.): Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart. Urban-Taschenbücher; 627: T-Reihe. 1977 Stuttgart. 123-143.

Spencer Brown, George: Laws of Form. 1972 New York.

Spieker, Manfred: Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung. In Em, Jürgen/Spangenberg, Michael (Hrsg.): Theologien der Befreiung. Herausforderung an Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft. 1985 Köln. 35-52.

Spierling, Volker: Kleine Geschichte der Philosophie. Große Denker von der Antike bis zur Gegenwart. 5. Auflage. 2010 München.

Stendahl, Krister: The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. In: Harvard Theological Review. Bd. 56,3. 1963 Cambridge, Mass. USA. 199-215.

Stierle, Wolfram: Chancen einer Ökumenischen Wirtschaftsethik. Kirche und Ökonomie vor den Herausforderungen der Globalisierung. 2001 Frankfurt.

Stowe, David M.: Continuity and Contrast in Mission. Occasional Bulletin from the Missionary Research Library. New York July 1966 Vol. XVII, No.7. 1966 New York.
<http://www.internationalbulletin.org/issues/1966-00/1966-07-001-stowe.pdf>
(Aktualisiert: 11.04.2017)

Strahm, Rudolf: Warum sie so arm sind. Arbeitsbuch zur Entwicklung der Unterentwicklung in der Dritten Welt mit Schaubildern und Kommentaren. 2. Aufl. 1985 Wuppertal.

Suenens, Léon-Joseph: Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit. In: Raiser, Konrad (Hrsg.): Löwen 1971. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19. 1971 Stuttgart. 172-179.

Sung, Jung Mo: Greed, Desire and Theology. In: Ecumenical Review Vol. 63 Issue 3 - Oct2011. 251-262.

Tandon, Yasphal: Reichtum und Armut: Eine Herausforderung für die Kirchen. In: Wilkens, Klaus (Hrsg.): In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Porto Alegre 2006. 2007 Frankfurt. 282-288.

Tandon, Yaphal: Yasphal Tandon presentation. Wealth and poverty: challenge to churches. Plenary on economic justice. 16 February 2006. Porto Alegre.
https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/2-plenary-presentations/economic-justice/yashpal-tandon-presentation?set_language=en

Taylor, Michael: Christianity, Poverty and Wealth. The findings of "Project 21". 2003 Genf.
(Aktualisiert: 11.04.2017)

Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung, Ökumenischer Rat der Kirchen: Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde (AGAPE – Alternative Globalisation Adressing People and Earth). Hintergrunddokument. Team für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung, Ökumenischer Rat der Kirchen. 2005 Genf.
https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/agape-background-document/@@download/file/Agape_Hintergrund.pdf
(Aktualisiert: 11.04.2017)

The Visser't Hooft Foundation for Ecumenical Leadership: Sustainable Growth: A Contradiction in Terms? Economy, Ecology and Ethics after the Earth Summit. Consultation Report. 1993 Bossey.
<http://www.jaysquare.com/resources/growthdocs/grow.htm>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Tietje, Christian: Begriff, Geschichte und Grundlagen des Internationalen Wirtschaftssystems und Wirtschaftsrechts. In: A.a.O. (Hrsg.): Internationales Wirtschaftsrecht. 2009a Berlin. 1-60.

Tietje, Christian: WTO und Recht des Weltwarenhandels. In: A.a.O., (Hrsg.): Internationales Wirtschaftsrecht. 2009b Berlin. 145-214.

Traitler, Reinhild: Reflections on the pre-Assembly Visits. In: Ecumenical Review. Apr83, Vol. 35 Issue 2, 119-133.

Tsompanides, Stylianos Ch.: Gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Ökumenische Studien ; 10. 1999 Münster.

Uffenheimer, Benjamin: Heil im Exodus. In: Potter, Philip A. (Hrsg.): Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973. 1973 Stuttgart.45-49.

Universität Heidelberg: Sprachliche Aspekte der Diversität. 2014.

http://www.uni-heidelberg.de/md/gsb/gendergerechte_sprache.pdf

Vereinte Nationen: Resolution der Generalversammlung 217 A (III). Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. 10. Dezember 1948.

<http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Vischer, Lukas: Verantwortliche Gesellschaft? Über Zukunftsfähigkeit, Solidarität und Menschenrechte. 2001 Neuenkirchen-Vluyn.

Visser't Hooft, Willem A. (Hrsg.): Neu-Delhi 1961: Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 2. Auflage 1962 Stuttgart.

Wagener, Hans-Jürgen: Transformation als historisches Phänomen. In: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte/Economic History Yearbook. Band 38, Heft 2 (Dez 1997). 179-192.

Wandinger, Nikolaus: Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie. Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung. Band 16. 2003 Münster.

Wariboko, Nimi: The Pentecostal Principle. Ethical Methodology in New Spirit. 2012 Michigan, USA.

Weber, Hans-Ruedi: Die Bibel im Babel von Bangkok. In: Potter, Philip A. (Hrsg.): Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973. 1973 Stuttgart. 97-111.

Wegener-Fueter, Hildburg: Kirche und Ökumene. Das Kirchenbild des Ökumenischen Rates der Kirchen nach den Vollversammlungsdocumenten von 1948 bis 1968. Göttinger Theologische Arbeiten. Band 10. 1979 Göttingen.

Wendebourg, Dorothea: Zur Entstehungsgeschichte der „Gemeinsamen Erklärung“. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 10: Zur Rechtfertigungslehre. Dezember 1998. 140-206.

Wilckens, Ulrich: Das christliche Heilsverständnis nach dem Lukasevangelium. In: Potter, Philip A. (Hrsg.): Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973. 1973 Stuttgart. 65-75.

Wilckens, Klaus (Hrsg.): Gemeinsam auf dem Weg. Harare 1998. Offizieller Bericht über die achte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 1999 Frankfurt.

Wilckens, Klaus (Hrsg.): In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Porto Alegre 2006. 2007 Frankfurt.

Williamson, John: A Short History of the Washington Consensus. Konferenz "From the Washington Consensus towards a new Global Governance" 2004 Barcelona.
<https://piie.com/publications/papers/williamson0904-2.pdf>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Wink, Walter: The Powers that Be. 1998 New York, USA.

Wirtschaften im Dienst des Lebens. Epd-Dokumentation 43a. 2002 Frankfurt.

World Alliance of Reformed Churches: Reformed Faith and Economic Justice. 1995 Kitwe, Sambia.

<http://oikoumene.net/eng.global/eng.kitwestatement95/index.html>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

World Alliance of Reformed Churches: Faith Stance on the Global Crisis of Life. WARC South-South Member Churches' Forum on Confessing/Covenanting for Justice in the Economy and the Earth (processus confessionis). 22-26 April 2003, Buenos Aires Argentina.

<http://oikoumene.net/eng.home/eng.global/eng.buenosaires2003/index.html>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

World Council of Churches: Christian in the technical and social revolutions of our time. World Conference on Church and Society. Geneva, July 12-26, 1966. Official report. 1967 Genf.

World Council of Churches, Church and Society: Science and Technology for Human Development. The Ambiguous Future and the Christian Hope. Report. 1974 World Conference in Bucharest, Romania: In: World Council of Churches, Church and Society: Anticipation. Christian social thought in a future perspective. No. 19. 1974 Genf.

World Council of Churches: Structures of Captivity and Lines of Liberation: Some Theological Reflections. In: *Ecumenical Review*; 27, 1. 1975a Genf. 44-47.

World Council of Churches: To break the chains of oppression. Results of an ecumenical study process on domination and dependence. CCPD development studies; 4. 1975b Genf.

World Council of Churches, Church and Society: A New Economics for the JPSS? Report of a Consultation on Political Economy, Ethics and Theology: Some Contemporary Challenges, Zürich, June 5-10, 1978. In: World Council of Churches, Church and Society: Anticipation. Christian social thought in a future perspective. No. 26. Genf 1979a.

World Council of Churches: Notes on the Central Committee, 1979. In: *Ecumenical Review*. Apr79, Vol.31, Issue 2. Oxford 1979b. 200-204.

World Council of Churches: Final Report of the JPSS Advisory Committee. In: *Ecumenical Review*. Apr79, Vol.31, Issue 2. Oxford 1979c. 198-199.

World Council of Churches: The Island of Hope: An Alternative to Economic Globalization. Dossier Nr. 7. 2001a.

<https://www.oikoumene.org/en/folder/documents-pdf/dossier-7.pdf>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

World Council of Churches: Latin American consultation on faith, economics and society. Letter from the Latin American Council of Churches (CLAI) - World Council of Churches (CMI). Buenos Aires, April 30, 2003.

<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/latin-american-consultation-on-faith-economics-and-society>

(Aktualisiert: 11.04.2017)

Wright, Robert: NonZero: the Logic of Human Destiny. 2000 New York.

Zeller, Christian (Hrsg.): Die globale Enteignungsökonomie. 2004 Münster.

Ziegler, Jean: Wir lassen sie verhungern. Die Massenvernichtung in der Dritten Welt. 2012 München.

Zippert, Thomas: Humanität. In: Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 3. F-H. 4. Auflage. 2008 Tübingen. 1947f.

Zwiefelhofer, Hans: Zum Begriff der Dependenz. In: Rahner, Karl (et al. Hrsg.): Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart. Urban-Taschenbücher; 627; T-Reihe. 1977 Stuttgart. 34-45.