

GÜTERSLOHER  
VERLAGSHAUS



**Gütersloher Verlagshaus. Dem Leben vertrauen**

Jahrbuch Sozialer Protestantismus  
Band 1

*Herausgegeben von Heinrich Bedford-Strohm,  
Traugott Jähnichen, Hans-Richard Reuter,  
Sigrid Reihls und Gerhard Wegner  
im Auftrag der Stiftung Sozialer Protestantismus,  
des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt der EKD und  
des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD*

# **Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell**

**Gütersloher Verlagshaus**

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Auflage

Copyright © 2007 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,  
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Init GmbH, Bielefeld  
Satz: SatzWeise, Föhren  
Druck und Einband: Hubert&Co, Göttingen  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-579-08050-5

[www.gtvh.de](http://www.gtvh.de)

# Inhalt

Editorial . . . . .	9
---------------------	---

## Einleitendes

Sozialer Protestantismus Eine Standortbeschreibung . . . . .	11
<i>Heinrich Bedford-Strohm, Traugott Jähnichen, Sigrid Reihls, Hans-Richard Reuter, Gerhard Wegner</i>	

## Beiträge zum Schwerpunktthema

Die (nicht geführte) Globalisierungsdebatte in Porto Alegre Eine theologische und politische Einschätzung des Agape-Prozesses . . . . .	15
<i>Fritz Erich Anhelm</i>	

Öffentliche Theologie und Weltwirtschaft Ökumenische Soziallehre zwischen Fundamentalkritik und Reformorientierung . . . . .	29
<i>Heinrich Bedford-Strohm</i>	

Ein Blick auf öffentliche Güter in einer globalisierten Welt . . . . .	50
<i>Brigitte Bertelmann</i>	

Gott und Geld Christliche Ethik und wirtschaftliches Handeln . . . . .	62
<i>Wolfgang Huber</i>	

Neue Ansätze in der Familienpolitik – Mit Geschwisterbonus und Tempoprämie zu mehr Kindern? . . . . .	72
<i>Harry Jablonowski</i>	

»Köstlich« oder »Beschwer« – Überlegungen zum protestantischen Arbeitsethos und zur Zukunft der Erwerbsarbeit . . . . .	102
<i>Traugott Jähnichen</i>	
Wer darf hinein ins »gelobte Land«? Zuwanderungspolitik in ethischer Perspektive . . . . .	120
<i>Wolf-Dieter Just</i>	
Vertrauensdefizite in Deutschland – Kirchen genießen relativ hohes Vertrauen, aber ein genauer Blick ist ernüchternd . . . . .	152
<i>Jürgen Schupp, Jean-Yves Gerlitz, Gert G. Wagner</i>	
»So hatte das Ludwig Erhard aber nicht gemeint!« Transformationen der Sozialen Marktwirtschaft . . . . .	162
<i>Gerhard Wegner</i>	

## **Berichte aus der Praxis**

ARBEIT PLUS: Von der Sozialverkündigung zur sozialetischen Orientierung . . . . .	209
<i>Wolfgang Nethöfel</i>	
Kleine Chronologie des EKD-Arbeitsplatzsiegels ARBEIT PLUS . . . . .	230
<i>Ernst Rainer Meusel</i>	
Work Life Balance als Weg zur Vereinbarkeit von Familie und Beruf Ein innovatives Projekt im Institut für Kirche und Gesellschaft . . . . .	239
<i>Friederike Höher und Sigrid Reihls</i>	
Absurdes Theater? Reale Herausforderungen! Worum es bei den Arbeitsmarktreformen geht . . . . .	248
<i>Norbert Vink</i>	

## **Rezensionen**

Vorhang auf! Legitimation durch Inszenierung institutioneller Drehbücher <i>André Witte-Karp</i> über: John W. Meyer, Weltkultur . . . . .	261
---	-----

Plädoyer für kirchliche Zeitpolitik  
*Franz Segbers über: Uwe Becker, Sabbat und Sonntag* . . . . . 270

**Dokumentation**

Überlegungen zur Bedeutung und zur Zukunft der Mitbestimmung  
 unter den Bedingungen der Globalisierung . . . . . 275  
*Evangelische Kirche von Westfalen*

Im Zentrum: Menschenwürde  
 Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung –  
 Christliche Ethik als Orientierungshilfe . . . . . 286  
*Herausgegeben von Bernhard Vogel*

»Wem viel gegeben worden ist, bei dem wird man auch viel suchen.«  
 (Lk 12,48)  
 Ein Beitrag des Vorbereitungsausschusses für die Arbeit der Synode  
 der EKD am Thema »Armut und Reichtum« . . . . . 308  
*Evangelische Kirche in Deutschland*

**Zur Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland:  
 Gerechte Teilhabe – Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität**

Sozialethik als Öffentliche Theologie  
 Wie wirksam redet die Evangelische Kirche über wirtschaftliche  
 Gerechtigkeit? . . . . . 329  
*Heinrich Bedford-Strohm*

»Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität«  
 Sozialethische Paradigmen einer gerechten Gesellschaft in Deutschland  
 Überlegungen im Anschluss an die Denkschrift des Rates der EKD zur  
 Armut in Deutschland »Gerechte Teilhabe –  
 Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität« . . . . . 348  
*Gerhard Wegner*

Wissen Sie eigentlich, worauf Sie sich da einlassen?  
 »Gerechte Teilhabe« als anspruchsvolles Paradigma der  
 Armutsbekämpfung in einem reichem Land . . . . . 363  
*Veronika Drews*





## Editorial

Der vorliegende 1. Band des »Jahrbuch Sozialer Protestantismus« versammelt eine Reihe von Beiträgen unter dem zugleich thematischen wie programmatischen Titel: »Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell«. Wie werden die erheblichen Transformationen im Wirtschaftsstil und im sozialpolitischen Paradigma Deutschlands aus evangelisch sozialem ethischer Sicht analysiert und bewertet? Welche gestaltenden Anregungen lassen sich vor dem Hintergrund der Traditionen des Sozialen Protestantismus machen? Wie verortet sich ein entsprechendes Denken in ökumenische und globalisierte Zusammenhänge?

Auf diese und andere Fragen lassen sich in diesem Jahrbuch Antworten finden. Und zwar in den folgenden Hinsichten:

Zunächst machen die Herausgeber einen Verständigungsvorschlag darüber, was heute überhaupt unter »Sozialem Protestantismus« verstanden werden kann.

Dann folgt der Schwerpunktteil mit Beiträgen zur sozialem ethischen Positionierung der Kirchen nach der Konferenz in Porto Alegre, der Notwendigkeit öffentlicher Güter, dem Verhältnis von Gott und Geld, Paradigmenwechseln in der Familienpolitik, im Arbeitsethos, in der Zuwanderungspolitik und in der Sozialen Marktwirtschaft sowie einer empirischen Studie über Vertrauensdefizite in Deutschland.

Berichte aus der Praxis konzentrieren sich auf das EKD-Gütesiegel »Arbeit-Plus«, das in 2007 auf ein zehnjähriges Bestehen zurückblicken kann. Darüber hinaus wird über Work-Life Balance und die mentalen Verwerfungen der Hartz-Gesetzgebung berichtet.

Nach einigen Rezensionen folgt dann ein Dokumentationsteil, der sich den zwei sozial- und wirtschaftspolitisch bedeutsamen Stellungnahmen der EKD in 2006: der Denkschrift des Rates EKD zur Armut in Deutschland und den Beratungen der Synode im November 2006 zu Fragen von Armut und Reichtum, widmet. Zudem wird ein Votum der Ev. Kirche von Westfalen pro Mitbestimmung und ein wichtiger sozialem ethischer Text der Konrad-Adenauer-Stiftung dokumentiert.

Die Herausgabe dieses Bandes wurde durch großzügige Unterstützung der folgenden Einrichtungen ermöglicht: Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, Stiftung Sozialer Protestantismus, Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt. Die Redaktion dieses Bandes lag bei Gerhard Wegner.



## Einleitendes:

Sozialer Protestantismus  
Eine Standortbeschreibung

*Heinrich Bedford-Strohm, Traugott Jähnichen, Sigrid Reihls,  
Hans-Richard Reuter, Gerhard Wegner*

»Wem viel gegeben worden ist, bei dem wird man auch viel suchen.« (Lk 12,48)  
»Was Ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.« (Mt 25,40)

1. Sozialer Protestantismus erfährt seine Identität in den Grundentscheidungen der Reformation: In *Gottes Freispruch* jedes einzelnen Menschen von allen Mächten und Gewalten jenseits aller seiner eigenen Werke und Verdienste. In diesem Freispruch ist seine Würde begründet, die er nicht verlieren kann, weil er sie nicht selbst konstituiert. Armut beeinträchtigt sie nicht und Reichtum fügt ihr nichts hinzu; vor Gott sind alle Menschen gleich. Allerdings gibt es Lebenssituationen in Armut, die der Würde des Menschen Hohn sprechen, sowie ein falsches Streben und Vertrauen auf Reichtum, das im Widerspruch zu dieser Würde steht.
2. Gottes Freispruch hat Folgen: Er lässt den Menschen nicht bei sich selbst, sondern treibt ihn zum *Tun der Liebe*, zum Dienst am Nächsten. Der Mensch ist, um mit Luther zu sprechen, ein Gefäß, durch das Gottes Liebe zu den Mitmenschen fließen soll. In der Liebe erfahren sie vollmächtigen Anteil an Gottes Wirklichkeit. Sich in ihr zu bewähren, ist die Aufgabe des christlichen Lebens. Darin wissen sich Menschen vor Gott verantwortlich.
3. Zum Tun der Liebe ist jeder Mensch von Gott mit *besonderen Gaben ausgestattet* und berufen, sie zur Selbsterhaltung und für das Gemeinwohl zu nutzen und sich so aktiv in der Gesellschaft einzusetzen. In der aktiven Teilnahme an den gesellschaftlichen Aufgaben verwirklicht sich die Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen. Alle Menschen sind folglich gehalten, ihre Fähigkeiten zu erkennen, zu entwickeln und im Interesse ihrer selbst und aller einzusetzen. Darin liegt ihre individuelle Berufung durch Gott, zu deren Realisierung sie im Herzen befreit sind.
4. Aus diesen Bestimmungen fließen Leitbilder für eine im christlichen

Sinne *gerechte Gesellschaft*, an deren Gestaltung Christen mitwirken sollen. Eine solche Gesellschaft muss so gestaltet sein, dass alle gesellschaftlichen Institutionen – der Staat, die Ökonomie, die Wissenschaft, die Zivilgesellschaft u. a. – nicht nur die Würde aller Menschen achten und respektieren, sondern die Erweiterung der Freiheit der Einzelnen zum Ziel haben. Würde und Freiheit des Einzelnen sind kein Mittel, sondern sind der Zweck der Gesellschaft – und zwar in allen Teilbereichen. Dies setzt eine Gesellschaft voraus, welche die Teilhabe aller an den sozialen Grundgütern der Gesellschaft sichert.

5. Würde und Freiheit werden dort am besten gefördert, wo Menschen die Erfahrung machen können, *für sich selbst* und für die zu ihnen Gehörenden *sorgen zu können*, darin ihrer Berufung zu folgen und ihre Kräfte einzusetzen. Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen zeitweilig oder dauerhaft darauf angewiesen sind, versorgt zu werden, haben im Sinn der Bedarfsgerechtigkeit das Recht auf eine auskömmliche Lebensführung. Das Ziel ist eine aktive Entfaltung der Teilhabe aller. In der Regel gehört deswegen zu einer Existenz in Würde und Freiheit die Erfahrung, über menschengerecht bezahlte Arbeit und ein gewisses Maß an Eigentum zu verfügen und die Möglichkeit zu haben, sich gleichberechtigt an der Gestaltung der Lebens- und Arbeitsbedingungen zu beteiligen.
6. Würde und Freiheit der Menschen sind nur dann gesichert, wenn es prinzipiell für jeden Menschen möglich ist, in einer Gesellschaft auch zu höchsten Posten aufsteigen zu können. Die gesellschaftlichen Eliten dürfen sich nicht zu einer geschlossenen Gruppe entwickeln. Im Sinn der Befähigungsgerechtigkeit ist daher eine echte *Chancengleichheit* anzustreben. Damit dies möglich ist, braucht es auf allen Ebenen der Gesellschaft transparente Strukturen, die Vermeidung von einseitiger Machtkonzentration und vor allem ein sozial gerechtes Bildungssystem, das sich die gezielte Förderung von Kindern aus sozial schwachen Familien auf die Fahnen schreibt.
7. *Eigentum und Reichtum* sind als »Gaben Gottes« zu verstehen, die nur treuhänderisch den Menschen anvertraut sind, damit diese sie für alle Menschen einsetzen. Diejenigen, die mehr leisten können als andere, sind dazu moralisch verpflichtet, damit der Wohlstand aller steigt. Leistungsgerechtigkeit hat ihr Ziel in der Steigerung der Effizienz. Die daraus resultierende ungleiche Verteilung von Eigentum und Reichtum ist deswegen nicht von vornherein zu verurteilen, solange sie zu einer beständigen Besserstellung der Armen führt. Reichtum ist eine Ressource, die allen zugute kommen soll.
8. Wo diese Bedingungen nicht erfüllt sind, droht eine Situation zu entste-

hen, in der Freiheit und Würde der Menschen nicht respektiert werden. Dies wäre nicht nur ein äußerliches Defizit, sondern es beeinträchtigt auch die *Möglichkeiten von Christen, ihrer Berufung im alltäglichen Leben folgen zu können*. So ist es eine zentrale Erfahrung des sozialen Protestantismus im 19. Jahrhundert gewesen, dass diese Beeinträchtigung durch eine Wirtschaftsordnung, die Menschen nur zu abhängig Agierenden macht, geschehen kann: »Die gegenwärtige Wirtschaftsordnung macht es vielen Gliedern unseres Volkes schwer, dazu zu werden, was sie nach Gottes Gedanken werden sollen: christliche Persönlichkeiten.« (Gerhard Uhlhorn 1895). Mit umgekehrten Vorzeichen geschieht dies in planwirtschaftlichen sozialistischen Systemen.

9. Der soziale Protestantismus hat in diesem Sinn grundlegende Impulse für eine menschenwürdige Gestaltung der modernen Arbeitsbeziehungen und der Sozialordnung gegeben. Diese Tradition ist wesentlich an der Herausbildung sowie an der Weiterentwicklung des Ordnungsmodells der »Sozialen Marktwirtschaft« beteiligt gewesen. Auf der Grundlage des biblischen Menschenbildes haben Vertreter und Vertreterinnen des »Sozialen Protestantismus« die Ideen für dieses Ordnungsmodell entwickelt, in dem die Werte der Freiheit, der Solidarität und der Gerechtigkeit in gleicher Weise Berücksichtigung finden. Dementsprechend wird eine Gesellschaftsordnung angestrebt, welche die Persönlichkeitswürde des Einzelnen respektiert, durch eine gestaltete Wettbewerbsordnung für effizientes Wirtschaften sorgt und durch eine verlässliche Sozialordnung sozialen Frieden ermöglicht.
10. Die sozialetische Arbeit des sozialen Protestantismus gehört – so hat es Bischof Hermann Kunst DD prägnant zum Ausdruck gebracht – »zur Kirche wie Arme und Füße zum Leib, ... gehört zu ihrer Lebendigkeit.« Dementsprechend gilt es, auf der Grundlage der biblischen Botschaft und dieser geschichtlichen Tradition des Protestantismus zukunftsweisende Beiträge zur sozialen Gestaltung von Wirtschaft, Arbeitswelt und Gesellschaft zu entwickeln, um auf diese Weise neue Prägekräfte des sozialen Protestantismus zu entfalten. Es geht darum, die Orientierungsleistung evangelischer Sozialethik angesichts der gegenwärtigen Umbrüche in Wirtschaft und Gesellschaft unter den Bedingungen der Globalisierung deutlich zu machen, um menschengerechte wie sachgemäße Lösungen für die aktuellen wirtschafts-, sozial- und arbeitsmarktpolitischen Herausforderungen aufzuzeigen.



## Beiträge zum Schwerpunktthema

Die (nicht geführte) Globalisierungsdebatte in Porto Alegre  
Eine theologische und politische Einschätzung  
des Agape-Prozesses

*Fritz Erich Anhelm*

Nicht nur, aber besonders in der ökumenischen Entwicklung – soweit sie sich auf die Weltverantwortung der Christinnen und Christen und ihrer Kirchen bezog – hat der Begriff des »Prozesses« in den letzten dreißig Jahren eine kontinuierliche, aber wechselhafte Karriere durchlaufen. Gestaltete Prozesse – darum geht es – bewegen sich zwischen Ergebnisoffenheit und Zielgerichtetheit. Ergebnisoffenheit stand am Beginn ökumenischer Prozesse selten zur Diskussion. Der Prozess war in der Regel als ein *processus confessionis*, als ein Bekenntnisprozess angelegt. Sein Ziel – mindestens als Richtung – war bestimmt. Nur die Zahl derer war es noch nicht, die sich – im Sinne der Selbstverpflichtung – dazu bekannten. Der Prozess hatte also weniger einen Wahrheitsfindungs-, sondern vielmehr einen Überzeugungsscharakter. Und seine Adressaten waren vor allem diejenigen, die sich im Ökumenischen Rat weltweit zusammengeschlossen hatten, seine Mitgliedskirchen.

Seit der Gründung des ÖRK haben eine ganze Reihe solcher Prozesse stattgefunden. Der Begriff tauchte jedoch erst auf, als der Grad der Zustimmung zu den Bekenntniszielen unkalkulierbarer wurde. Was vor 1983 auf dem Hintergrund atomaren Wettrüstens mit der Forderung nach einem Konzil des Friedens begann, wurde auf der Vollversammlung des ÖRK in einen *processus confessionis*, einen konziliaren Prozess mit Bekenntniszielen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung umformuliert.

Schon 1948 hatten sich die Mitgliedskirchen zu dem Satz bekannt: »Krieg soll nach dem Willen Gottes nicht sein«. Es war ein Bekenntnis gegen das, was nach dem II. Weltkrieg hinter ihnen lag. Darauf bezogen war es eindeutig. Auf künftige Handlungsoptionen bezogen blieb es das nicht, wie sich am Koreakrieg und den gespaltenen Haltungen der Kirchen zu Wiederaufrüstung und Abschreckung schnell zeigen sollte.

Als der »Bekennnisprozess« gegen Rassismus in den 1960er und 1970er Jahren begann, war die Aussage »Rassismus ist Sünde« unumstritten. Die Konsequenzen daraus waren es nicht. Vor allem als der Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus und Unterstützung von Befreiungsbewegungen auf ÖRK-Ebene konkrete Gestalt gewann. Der status confessionis gegenüber dem Apartheidregime und seinen Unterstützern dominierte die Grundhaltung und trug zur Ächtung eben dieses Regimes bis zu seinem Kollaps bei.

Was dann folgte, bewegte sich zwischen Konsultation (Dekade von Frauen und Männern in der Kirche), dezentralisierter Aktion (Dekade gegen Gewalt), also weniger bekenntnisbezogenen Prozessformen, und dem 1983 begonnenen Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung mit seiner immer wieder neu artikulierten auf ein gemeinsames Bekenntnis gerichteten Ergebnisorientierung.

An einem Punkt, der an 1948 anknüpfte und der sich mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes nahe legte, schien dies zu gelingen. Die Weltkonvokation in Seoul bekräftigte die Präferenz für eine pazifistische Grundhaltung der Kirchen. Wenig später auf der Vollversammlung des ÖRK in Canberra war dies vor dem Hintergrund des ersten Golfkrieges schon nicht mehr durchsetzbar. Stattdessen konzentrierte sich die Diskussion erneut auf ein längst überwunden geglaubtes Rechtfertigungsschema: das des gerechten (gerechtfertigten) Krieges. Angesichts der veränderten Konfliktkonstellationen besonders der letzten Jahre wurde inzwischen stattdessen der Begriff des »gerechten Friedens« eingeführt. Eine eindeutige Bekenntnishaltung der Mitgliedskirchen des ÖRK bedeutet er aber nicht. Insofern liegt es in der Konsequenz dieser Entwicklung, wenn in Porto Alegre erneut ein Anlauf unternommen wurde, die Position der Mitgliedskirchen des ÖRK auf einer Christlichen Weltversammlung im Jahre 2011 zu präzisieren, dies nun aber ohne einen vorher angekündigten Bekenntnisprozess.

Insgesamt lässt sich zum »Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« sagen, dass er im Hinblick auf seine Sachthemen und ihre theologische Bearbeitung eine Mobilisierungskapazität frei setzte, die weit über die christliche Ökumene hinaus Wirkung entfaltete. Ohne sie wäre die Tagesordnung der großen UN-Konferenzen der 1980er und 1990er Jahre anders geschrieben worden.

Seine ekklesiologischen Auswirkungen – also die Versuche, bestimmte Aussagen für die Kirchen der Ökumene im Sinne ihres Bekenntnisses verbindlich zu machen, auch auf der Handlungsebene – blieben eher bescheiden.

Dieser längere Anmarschweg zur kritischen Einschätzung des Agape-Prozesses war deshalb nötig, weil er den Kontext verdeutlicht, in den dieser Prozess sich einordnet. Er markiert einen Teilaspekt dessen, was in Vancou-



ver begann: den der Gerechtigkeit am Beispiel der nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes ökonomisch dominierten Globalisierungsentwicklung. Insofern steht der Agape-Prozess in der Kontinuität der seit Vancouver geführten ökumenischen Diskussion. Die Fragen, die sich an ihn richten, die kritischen Anmerkungen, die er verdient, beziehen sich daher nicht auf die grundsätzliche theologische und politische Rechtfertigung eines wirtschaftsbezogenen und Gerechtigkeit einfordernden Ansatzes, wohl aber auf die theologischen und sozioökonomisch-politischen Aussagen, die seine spezifischen Orientierungen bestimmten. Sie betreffen also den Bekenntnisgegenstand, auf den dieser Prozess sich richtet, die Begründungen, die er dafür aus der ökonomisch-sozialen Entwicklung ableitet und die Handlungsoptionen, die er proklamiert.

## 1. Theologie als Konstrukt – Oder: Gottes komplexe Wirklichkeit

Wer wollte der biblischen Begründbarkeit einer Theologie widersprechen, die die Wirtschaft in den Dienst des Lebens stellt. Sie kann sich auf vielerlei Bezüge von den plan- und finanzwirtschaftlichen »Erfindungen« des Joseph in Ägypten über die Bundesregeln zum Sabbat- und Erlassjahr bis hin zu den Gleichnissen Jesu und den Versorgungs- und Verteilungsregeln in den ersten Christengemeinden berufen. Nur: Eine konsistente Wirtschaftstheorie mit einer eindeutigen Praxis ist daraus kaum ableitbar. Auch der an dieser Stelle immer wohlfeile Rekurs auf ein Zinsverbot ist Mythos. Es ging nie um Zinsen an sich, sondern um Wucher. Weder gibt es eine biblische Negativabgrenzung zu Markt noch zu Plan. Was zählt, ist das Ergebnis – eben im Dienste des Lebens.

Auffällig ist, dass alle Papiere im Rahmen des Agape-Prozesses – vor allem das Agape-Papier selbst – ihre Negativabgrenzungen zur aktuellen sozioökonomischen Realität aus den Gerechtigkeitsvorstellungen des Alten Testaments ableiten. Aus ihnen gewinnen sie ihre Deutung der gegenwärtigen ungerechten Verhältnisse, die der ökonomischen Globalisierung zugeschrieben werden. Dieser Negativfolie, der alttestamentlich nur mit dem Hinweis auf das Sabbat- und Erlassjahr ein positiver Entwurf gegenübersteht, wird eine neutestamentliche Agapetheologie unterlegt, die die »Fülle des Lebens« als Gerechtigkeit für alle proklamiert.

Dass die Gerechtigkeitsvorstellungen des AT mit ihren vertraglichen Konnotationen (Alter Bund) und nicht zuletzt ethnischen Begrenzungen zu denen des NT neben Entsprechungen (distributive und partizipative Aspekte) auch Unterschiede aufweisen (Gerechtigkeit und Rechtfertigung aus der

Gnade Gottes als Zuwendung zu den Menschen durch das Leben, Sterben und die Auferstehung Jesu Christi), spielt in der theologischen Argumentation des Agape-Papiers allerdings keine Rolle. Das hat Konsequenzen. Der Gerechtigkeitsbegriff nimmt einen »innerweltlichen« Totalitätsanspruch an, der dem Evangelium der verantworteten Freiheit im Wege steht. Hier schleicht sich tendenziell eine Ideologisierung von Theologie ein, die allein der Zweckgerichtetheit ethischer Argumentation dient, der theologischen Begründung aber keinen diskursiven Raum lässt.

Dazu einige Beispiele: Theologisch arbeitet das Agape-Papier mit Dualismen, die absolute Gegensätzlichkeit suggerieren. *Der* »Wirtschaft im Dienst des Lebens« (der »Gemeinschaft Gottes für ein Leben in Fülle«) wird *die* »Wirtschaft des Todes« (also der real existierende Neoliberalismus) gegenüber gestellt. Die Welt wird von *einem* »Imperium« (der »Konzentration wirtschaftlicher, kultureller, politischer und militärischer Macht zu einem Herrschaftssystem unter Führung mächtiger Nationen und Organisationen«) regiert, das »*einem* Geist und *einer* Logik folgt, die Leben opfert« (Hervorh. durch den Verf.). Dagegen wird theologisch ins Feld geführt: »Die Welt ist ein Abbild Gottes« (im englischen Text »icon of God«). Eine solch programmatische Aussage ist schöpfungswie rechtfertigungstheologisch kaum zu halten. Weder der Sündenfall noch der Kreuzestod Jesu haben in dieser »Agape-Papier-Theologie« einen Platz. Dies wird auch nicht dadurch kompensiert, dass die Autoren des Papiers ausgerechnet Paulus – der seinen Begriff von der Gerechtigkeit Gottes nicht alttestamentlich, sondern kreuzestheologisch ausdeutet – das Attac-Motto »Eine andere Welt ist möglich« in den Mund legen.

Gegen das »einheitliche Muster der marktorientierten Globalisierung« wird die »blühende Vielfalt des Wirtschaftens« bei denen gesetzt, die »Nein« sagen. Was ist gemeint? Eine biblische Vision? Oder sind es die prekären Formen der informellen Wirtschaft, die purem Überlebenskampf entspringen? Der wirtschaftlichen »Theologie des Menschenopfers« (hier sollte es wohl »Ideologie« oder quasi-religiöse Ideologie heißen, d. Verf.), in der sich ein »todbringendes Paradigma der neoliberalen Globalisierung« verkörpert, wird mit theologischem Anspruch der wirtschaftliche Austausch auf der Grundlage gesellschaftlicher Solidarität entgegengesetzt. Die Anklänge an eine Reich-Gottes-Theologie sind nicht zu überlesen. Diese Theologie wird aber unvermittelt zum wirtschaftspolitischen Programm, begibt sich – wenn auch als Gegenentwurf – auf eine Ebene mit der neoliberalen Wirklichkeit.

Mit christlicher Theologie und ihrer sehr realistischen Anthropologie, die um Vorletztes und Letztes weiß und dies auch zu unterscheiden gelernt hat, für die Freiheit und Schuld, Sünde und Gnade, Umkehr und Vergebung immer aufeinander bezogen bleiben, die gerade in ausweglos erscheinender

Verstrickung den Ausweg nicht verbaut, sondern – wenn auch oft unter hohen Kosten – erst eröffnet, haben solche Dualismen wenig zu tun. Sie folgen der apokalyptischen Tradition, vor der schon vernunftbegabte frühchristliche Theologie dann warnt, wenn endzeitliche Prophetie die Gemeinde daran hindert, sich in der Gestaltung der weltlichen Dinge des Alltags zu bewähren.

Ein neutestamentlich rechtfertigungstheologischer Zugang räumt Dualismen eher ab statt sie zu bekräftigen, weil er die »Logik« der Welt zu dem »Fleisch« gewordenen Logos, also zu der frohen Botschaft des Evangeliums von Jesus Christus in lebendige Spannung setzt und diese Spannung erst im Letzten aufhebt. Nur verfügbar ist das Letzte im Vorletzten eben nicht. Wo es erfahrbar wird, bleibt es Geschenk. Die Befreiung aus der Logik der Welt ist keine selbst gemachte. Das enthebt die »Kinder Gottes« nicht aus der Verantwortung. Solche Freiheit macht Verantwortung vor Gott erst möglich – in aller menschlichen Vorläufigkeit.

In den Dualismen der Agape-Papier-Theologie, die ausschließen statt Beziehungen aufzubauen, die Polaritäten produzieren statt sich ins Verhältnis zu setzen, spiegelt sich das antagonistische Denken, das aus dem Konflikt säkularer Systeme und der ihnen eigenen gegeneinander gerichteten Aufrüstungsmentalität aus den 50er bis 90er Jahren des letzten Jahrhunderts übrig geblieben ist. In einer seither veränderten Weltsituation sucht sich dieses Denkmuster nun neue Deutungsfelder.

Da starrt das Kaninchen auf die Schlange, bleibt zwanghaft auf den einen Feind fixiert, der – inzwischen global entgrenzt – wirtschaftlich als neoliberales System und politisch als Imperium adressiert wird. Dass dies die Sprache des AT und der Offenbarungsliteratur des Johannes auf Patmos aufnimmt, sagt noch nichts über den Wirklichkeitsgehalt der Analogien. Auch dass es in den USA mittlerweile eine anwachsende theologische Literatur zum Imperiumsbegriff gibt, ist noch kein Indiz dafür, dass die damit verbundene Weltsicht die gegenwärtige globale Entwicklung auch adäquat deutet und beschreibt. Dies verlangt mindestens die Beachtung der Expertise, die sich neben der Theologie mit den ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Entwicklungen systematisch auseinandersetzt. Dazu später.

Wer die globalisierte Welt – unabhängig von differenzierender Expertise – als ein von Neoliberalismus und Imperium beherrschtes System versteht, nur Argumente zulässt, die zu solcher Konstruktion beitragen, und sich selbst als entschlossener Vertreter des Systemwechsels positioniert, muss – wie das Agape-Papier – in der Aufforderung zum Märtyrertum die ultima ratio finden. Das aber ist mindestens in seinem Aufforderungscharakter theologisch unverantwortbar. Praktisch – auf Handlungsoptionen bezogen – lässt es sich schon gar nicht durchhalten.

Wo das Agape-Papier praktisch wird, überwiegen denn auch die reformistischen Vorschläge, von denen nicht einer originell ist. Alle dieser Vorschläge sind längst in der Programmatik säkularer internationaler Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen enthalten (und zwar nicht nur in unverbunden stichwortartiger Aufzählung, sondern operativ ausgeführt). In keinem Fall entsprechen die Handlungsperspektiven des Agape-Papiers in ihrer jeweiligen praktischen Reichweite dem Anspruch der theologischen Rhetorik, die die grundsätzliche Alternative propagiert.

Der theologische Entwurf des Agape-Papiers ist daher öffentlich nicht vermittelbar, weil die aufklärende Deutung der real existierenden wirtschaftlichen und politischen Realitäten für die Autoren von sekundärem Interesse ist. Das primäre Interesse zielt auf ein Konstrukt für Bekenntniszwecke nach innen.

Weil das so ist, wird diese Theologie – wenn überhaupt – als realitätsfern wahrgenommen, selbst bei sensibleren Akteuren, die unter Beachtung der existierenden Strukturen und Entwicklungen politisch, ökonomisch und wissenschaftlich operieren wollen und müssen. Warum sollten sie sich auf einen Diskurs einlassen, der sie theologisch der »Wirtschaft des Todes« und einem »Imperium« zuordnet, dessen Geist und Logik Leben opfert, und der ihnen zugleich praktisch Reformideen präsentiert, die schon auf ihren Tagesordnungen stehen. Die Frage ist: Wird von den Autorinnen und Autoren des Agape-Papiers ein solcher Diskurs wirklich gewünscht? Oder: Soll der Zöllner doch lieber auf seinem Baum bleiben, sofern er ihn unerwarteter Weise überhaupt ersteigt?

Zweifellos hat die Theologie des Agape-Papiers auch über ihre Autoren hinaus Verfechter und Anhänger. Sie finden sich dort, wo die gewählten Sprachformen Tradition haben und als Bekräftigung des schon immer Gewussten dienen. Dass das theologische Versprechen einer Wirtschaft im Dienst des Lebens diejenigen erreicht, die als Opfer spezifischer Formen der ökonomischen Globalisierung um ihr Überleben kämpfen oder in menschenunwürdigen Umständen leben, muss eher bezweifelt werden. Für sie wird das Agape-Versprechen – solange es ihre Sehnsucht nach Speisung und Heilung nicht einlöst – ein ungedeckter Scheck auf ihre Zukunft.

Wie theologisch damit umzugehen ist, bleibt die zentrale Rückfrage an den Agape-Prozess insgesamt und die schriftlichen Zeugnisse, in denen er sich bisher ausdrückt.

## 2. Das »Neoliberale System« – Oder: Die Ökonomie kaum steuerbarer globaler Umverteilung

Die sozioökonomischen Aussagen des Agape-Papiers beziehen sich auf die erste Phase wirtschaftlicher Globalisierung in den 1990er Jahren. Dass nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes eine neue internationale Wettbewerbssituation entstanden war, die sowohl die Finanz- als auch die Warenmärkte in Bewegung brachte und in der die wirtschaftlichen Akteure auf sie begünstigende politische Rahmenbedingungen drängten, und dass dies als Globalisierungsprozess einer neoliberalen Ideologie verstanden werden kann, darf als unstrittig vorausgesetzt werden.

Praktisch dehnte sich jedoch zunächst nur das altbekannte doppelte Muster der ökonomischen Liberalisierung von neuen Märkten einerseits und andererseits der Protektion der alten, besonders der eigenen Märkte (durch entsprechende terms of trade, Subventionen und Zölle, sowie auf dem Finanzsektor günstige Wechselkurs- und Kreditbedingungen verbunden mit Währungspolitik) aus. Damit schien die schon lange bestehende Hegemonie der USA, Westeuropas und Japans in den nun sich globalisierenden Wirtschaftsbeziehungen fortgeschrieben werden zu können, was sich für ihre Betreiber ökonomisch wie politisch (siehe weiter unten) als fataler Irrtum herauszustellen droht.

Unstrittig ist sicher auch, dass die Akteure dieser Art von Globalisierung nicht aus Motiven des sozialen Ausgleichs zwischen reichen und armen Nationen handeln. Nicht erst seit Karl Marx, sondern schon seit dem »Erfinder« der liberalen Wirtschaftstheorie, Adam Smith, wissen wir, dass Marktwirtschaft Profitinteressen folgt und dass dies auch ihre innere Logik ausmacht. Nach Adam Smith haben wir jedoch gelernt, seinem Vertrauen in die »unsichtbare Hand«, die hinter dem Rücken der Akteure alle Einseitigkeiten des Marktes zu einem guten sozialen Ganzen zusammenfügt, mit erfahrungsgesättigtem Misstrauen zu begegnen. Solches Misstrauen artikuliert sich in politischen Regeln, die dem Profitinteresse da Grenzen setzen sollen, wo es sich sozial desaströs auswirkt. Dieses Regulativ zur Logik puren Profitinteresses wurde in den sich entwickelnden Industriegesellschaften hart erkämpft. Es stellte das wertvollste – wenn dieser Begriff überhaupt Sinn macht – Sozialkapital dieser Gesellschaften dar, das der liberalen Marktwirtschaft ihren Beitrag »im Dienst des Lebens« erst abnötigt. Dass dies geschieht, ist das Ergebnis politischer Aushandlungsprozesse, in denen sich das Wirtschaftssystem einer Gesellschaft mit ihrem Sozialsystem in – eine durchaus konfliktreiche – Beziehung setzt, die politisch gestaltet werden muss.

Global gesehen hat sich diese Beziehung außerhalb der klassischen Indus-

triesgesellschaften jedoch äußerst asymmetrisch entwickelt. Und im neoliberalen Kontext seit den 1990er Jahren scheint sich diese Asymmetrie insgesamt zugunsten der Profitmaximierung zu verschärfen. Auf internationaler Ebene existieren jedoch bereits durchaus beachtenswerte Standards (im Hinblick auf die wirtschaftlichen Menschenrechte und die Arbeit der Internationalen Arbeitsorganisation), die allerdings trotz der Zustimmung einer großen Zahl von Nationalstaaten politisch nur schwer durchsetzbar sind.

Im gesamten Agape-Prozess hat dieser regulative, historisch bedeutende und für die künftige globale Entwicklung strategisch zentrale Aspekt, der Grundlage nicht nur weltweiten gewerkschaftlichen Handelns ist, sondern seit dem UN-Sozialgipfel auch die Agenden internationaler Regierungs- und Nichtregierungsorganisation (einschließlich der kirchlichen Entwicklungsdienste) bestimmt – trotz mancher Interventionen in dieser Richtung von Seiten der deutschen Kirchen und der Konferenz Europäischer Kirchen – keine konzeptionell wirksame Beachtung gefunden. Das hätte die grundsätzliche Absage an die Reformierbarkeit des »imperialen Neoliberalismus« empfindlich gestört.

Problematischer noch ist allerdings die völlige Abwesenheit der Beschäftigung mit der zweiten Phase ökonomischer Globalisierung, deren Auswirkungen erst seit dem Jahrhundertwechsel deutlich werden. Nicht wenige Analytiker sehen in ihnen eine ökonomisch-politische und geopolitische Umwälzung, die weit mehr ist als eine durch den Wegfall des Ost-West-Konfliktes erweiterte Globalisierung des »Westens«. Als historischer Vergleichspunkt dient ihnen eher die »Entdeckung« der Welt durch Europa. Nur dieses Mal drängen andere Akteure auf die Bühne.

Sicher hat der ökonomische Globalisierungsprozess der Finanz- und Warenmärkte zu Beginn der 1990er Jahre vom Westen aus begonnen, der dafür auch – ökonomisch und politisch – die entsprechenden (Weltbank, IWF) und neuen (WTO) internationalen Regierungsorganisationen nutzte und programmatisch formte. Inzwischen aber übertreffen einige Schüler ihre ehemaligen Lehrer in der Anwendung neoliberaler Praktiken. So findet zurzeit ein grandioser globaler Umverteilungsprozess statt, der die Lehrer (USA, Westeuropa und Japan) in der Dynamik seiner Wachstumsraten weit abzuhängen droht und schon jetzt unter massiven Druck setzt.

Einer der Schüler, die Volksrepublik China, ist seit 2005 (nach den USA, Japan und Deutschland, aber vor Großbritannien und Frankreich) zur viertgrößten Wirtschaftsnation aufgestiegen. Neben den USA und GB ist China das Land mit den höchsten ausländischen Direktinvestitionen und mit, im Gegensatz zur negativ anwachsenden Handelsbilanz der USA, enormen Handelsüberschüssen. Das Bruttoinlandsprodukt wächst pro Jahr um 9 % seit Beginn des Jahrhunderts. Die Wachstumsentwicklung hält allerdings