

# Rückblick auf den Weg der Gerechtigkeitsökumene – Höhen und Untiefen<sup>1</sup>

von Dr. Karl-Heinz Dejung

## *Gerechtigkeitsökumene: Was ist denn das!? - Einige klärende Überlegungen vorab!*

In diesen Tagen hätten wir allen Grund ein großes Jubiläum zu feiern. Denn wir blicken auf eine wegweisende ökumenische Konferenz zurück, die sich zum 40. Mal jährt: Die berühmte Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, die vom 12.-26. Juli 1966 in Genf stattfand. Sie suchte eine „Christliche Antwort auf die soziale und technologische Revolution unserer Zeit“<sup>2</sup> und ist unter dem Stichwort „Theologie der Revolution“ in die Ökumenegeschichte eingegangen<sup>3</sup>. Für viele meiner Generation wurde „Genf 66“ zum ökumenischen Schlüsselerlebnis: Zum Aufbruch aus der Enge des kirchlichen Nachkriegsdeutschland und dessen Lähmung durch den Ost-Westkonflikt, der unsere Energien – die durch Deutschland gehende Mauer immer im Kopf – band und gefangen hielt. Für die Geschichte der Ökumenischen Bewegung wurde „Genf 66“ nach der Konferenz von Oxford (1937) zum zweiten Meilenstein auf dem Weg zu einer ökumenischen Sozialethik.

Es ist ein Zeichen von Verlust an ökumenischem Gedächtnis, das an dieses epochale Ereignis in der Geschichte der Ökumenischen Bewegung sich gegenwärtig wenige erinnern. Für „Genf 66“ sind – soweit ich dies sehen kann – keine Gedenkveranstaltungen geplant. Es ist zu hoffen, dass wenigstens der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) selbst auf seiner anstehenden Zentralaussschusssitzung sich dieser epochalen Versammlung vor 40 Jahren erinnert. Für unser Thema ist jedoch die Erinnerung nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig. Denn für all das, was in der Regel unter den Begriff „Gerechtigkeitsökumene“ subsumiert wird, ist „Genf 66“ der Ausgangspunkt geworden, wie immer auch diese Prozesse bewertet werden.

Für die evangelikale Bewegung in Deutschland, die sich seit Anfang der 70er Jahre systematisch auf die sich im ÖRK präsentierende Ökumenische Bewegung eingeschossen hat, war Genf der Ausgangspunkt von deren ideologischer Krise. Diese Krise wurde – nach der „Berliner Erklärung“ von 1974 - als einseitig links orientierte gesellschaftspolitische Ausrichtung beschrieben, mit der biblische Vorstellungen christlicher Einheit in eine illusionäre Utopie einer „Weltgemeinschaft aller Religionen und Ideologien“ verfälscht wurden<sup>4</sup>. Ganz anders zählte Ernst Lange, einer der begnadetsten Ökumeniker deutscher Sprache in seinem Bestseller „Die Ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?“ die von Genf 66 ausgehenden Diskussionen und Empfehlungen zu den bedeutsamsten Erneuerungsprozessen der Christenheit im 20. Jahrhundert<sup>5</sup>. In seiner Charakterisierung der ökumenischen Bewegung als „Friedensbewegung der Kirchen“ klingt zudem die Hoffnung

---

<sup>1</sup> Vortrag zu Beginn der 8. Ökumenischen Sommeruniversität vom 31. Juli bis zum 6. August in der Evangelischen Akademie Hofgeismar.

<sup>2</sup> Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Deutsche Ausgabe besorgt von Hanfried Krüger, Stuttgart / Berlin 1967.

<sup>3</sup> Als Beispiel dazu sei auf das von Heinz Eduard Tödt und Trutz Rendtorff herausgegebene Bändchen „Theologie der Revolution“ – Analysen und Materialien!, Frankfurt / M. 1968 hingewiesen.

<sup>4</sup> W. Künneth / P. Beyerhaus (Hg.), Reich Gottes oder Weltgemeinschaft, Bad Liebenzell 1975, bes. S. 16-41.

<sup>5</sup> Ernst Lange, Die Ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?, Stuttgart / Berlin 1972, bes. S. 9 ff. und S. 36 ff.

an, dass die Kirchen im Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden einen wirksameren Weg finden könnten zu einer sichtbaren Einheit, als dies bisher in ihren ökumenischen Lehrgesprächen gelungen war. Unter Berufung auf den alten ökumenischen Slogan „Die Lehre trennt, der Dienst verbindet!“ wurde damit dem Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden so etwas wie ein ekklesiologischer Mehrwert zugesprochen, der immer noch bei zahlreichen Ökumenikern und Ökumenikerinnen dieser Generation mitschwingt und nachwirkt.

Mit dieser kurzen historischen Erinnerung möchte ich zur Näherbestimmung dessen kommen, was unter „Gerechtigkeitsökumene“ gemeint sein kann. Zunächst sei einmal festgehalten: Es ist schwer auffindbar, wie es zur Bildung dieses Begriffes kam, wer ihn erstmals benutzte und in welcher Funktion er immer wieder gebraucht wurde. Er konkurriert zudem nicht selten mit Begriffen wie „Befreiungsökumene“ oder „Ökumene der Solidarität“ und wird dann als Ursprungsvision einer Ökumene der Herrschaft und imperialer Macht kontrastiert. Er kann darüber hinaus als antiökumenischer Kampfbegriff gebraucht werden, wie dies die evangelikale Bewegung in unserem Lande in gebetsmühlenhafter Wiederholung seit mehr als 30 Jahren immer wieder tut. Dann wird mit diesem Begriff linksprotestantischer Ideologieverdacht angemeldet und eine Verfälschung ökumenischer Ziele proklamiert.

„Gerechtigkeitsökumene“ kann aber auch im prophetischen Sinne als Erneuerungsbegriff verstanden werden, durch den es möglich werden soll, zu verbindlicherer Gemeinschaft der Kirchen zu gelangen. Mit ihm wird vorausgesetzt, dass sich die unterschiedlichen Konfessionen in Fragen des praktischen Liebesdienstes sehr viel näher sind als in den Fragen der Lehre und der Kirchenorganisation. Dann wird dieser Begriff ökumenisch aufgeladen. In ihm kristallisieren sich dann nicht nur Hoffnungen auf eine verbindlichere Gemeinschaft, sondern Visionen einer Kirche, die konfessionelle Grenzen überschreiten kann und will. In diesem Sinne haben viele unter uns in den Jahren des „Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ von einer neuen Kirche geträumt, einer „dritten Konfession“, die am ehesten als „Ökopax-Kirche“ buchstabiert werden konnte. In einer fast vulgärmarxistischen Weise sollte sich durch gemeinsame Praxis der christliche Überbau verwandeln zu einer die alten Lehrgebäude transzendierenden neuen Glaubensweise.

Ich selbst verbinde mit dem Begriff „Gerechtigkeitsökumene“ die bewusste Verantwortung der Kirchen für die Bewahrung und Gestaltung des bewohnten Erdkreises. Ich verstehe diesen Auftrag als eine der drei Dimensionen ökumenischer Orientierung, die es zu unterscheiden, aber nicht zu trennen gilt: Die Suche nach Gemeinschaft und Einheit, das gemeinsame Zeugnis in der Welt und die gegenseitige Verpflichtung zum Dienst an der Welt. Hinter diesen seit der III. Vollversammlung von Neu Delhi (1961) klassischen Termini „Zeugnis – Einheit – Dienst“ sind unschwer die drei Ursprungsströme der Ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert zu erkennen: Die Internationale Missionsbewegung (seit Edinburgh 1910), die Bewegung für Praktisches Christentum (seit Stockholm 1925) und die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (seit Lausanne 1927).

Die Grundthese, die meinem Referat zugrunde liegt, lautet: Höhen und Untiefen der sog. „Gerechtigkeitsökumene“ hängen damit zusammen, wie diese sich in dem ökumenischen Dreieck von „Zeugnis – Einheit – Dienst“ orientiert. Versteht sie sich als Teil dieser wechselseitigen Beziehungen, versucht sie diese Beziehungen zu dominieren oder wurde sie selbst innerhalb der Beziehungen an den Rand gedrängt!? Damit habe ich auch schon angedeutet, welche Rolle ich der „Gerechtigkeitsökumene“ im 21. Jhd. zusprechen möchte: Sie ist unverzichtbarer Bestandteil jeder ökumenischen Orientierung, aber sie hat darauf zu achten, dass sie nicht alles zu dominieren sucht. Denn Ökumene steht für mehr als die Wahrnehmung der Verantwortung für die Welt und in der Welt. Sie hat darauf zu achten, dass mit dieser Verantwortung für den be-

wohnten Erdkreis die Gemeinschaft der Kirchen nicht bewusstlos zerstört wird und dass Raum bleibt für deren Sendung in die Welt.

### ***1. Unbestreitbare Errungenschaften einer an der gerechten Gestaltung des bewohnten Erdkreises orientierten Ökumenischen Bewegung!***

Wer sich die Ursprünge der Ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert vergegenwärtigt, kann sehr schnell verstehen, warum für diese die Verantwortung für eine gerechte und gewaltfreie Gestaltung der Beziehungen zwischen Völkern und Menschen zur zentralen Herausforderung werden musste. Denn zu deren kontextuellen Konstitutionsbedingungen zählen die Erfahrungen unserer ökumenischen Großeltern und Eltern in den beiden Weltkriegen und in den antikolonialen Befreiungskämpfen. In diesen Auseinandersetzungen machten sie geistige Erfahrungen, die die ökumenischen Begegnungen über Jahrzehnte programmatisch bestimmen und prägen sollten<sup>6</sup>.

Vornehmlich Christinnen und Christen der an den beiden Weltkriegen beteiligten Länder des Nordens entdeckten über alle konfessionellen Abgrenzungen hinweg den gemeinsamen christlichen Glauben als Kraft und Energie, die bisherigen Loyalitäten gegenüber Nation, Klasse und Rasse zu transzendieren. Die Einsicht der Gründungsvollversammlung von Amsterdam (1948), dass „Krieg nach dem Willen Gottes nicht sein soll“ ist offensichtlicher Ausdruck solcher Erfahrungen im Kampf gegen die unterschiedlichen Formen des Totalitarismus in Europa. Die Relevanz der christlichen Versöhnungsbotschaft für die Arbeit an einem „gerechten und dauerhaften Frieden“ wurde damit zur Leitfrage ökumenisch orientierter Friedensarbeit bis zum heutigen Tag. Nicht umsonst steht in der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ die Frage nach der Friedensfähigkeit der Kirchen ganz oben auf der ökumenischen Tagesordnung.

Vergleichbare Erfahrungen und Herausforderungen stellten sich Christinnen und Christen der ehemaligen Missionskirchen des Südens in ihrer Beteiligung an antikolonialen Befreiungskämpfen und beim Aufbau eigener Staaten. Sie entdeckten in unterschiedlicher Weise, dass neue politische Anfänge in gerechten Beziehungen nur dann gelingen können, wenn das nach Frantz Fanon<sup>7</sup> unausweichliche Gesetz des Kampfes – die Spirale von Gewalt und Gegengewalt – durchbrochen werden kann. Solche Erfahrungen wurden für den neu gegründeten ÖRK prägend bis in unsere Tage. Sie sorgten dafür, dass seit den fünfziger Jahren neben der Friedensarbeit Prozesse zur „Befreiung in Gerechtigkeit“ zu programmatischen Schwerpunkten ökumenischer Arbeit werden sollten. Auch dies gilt bis zum heutigen Tag, wie die Suche nach Alternativen zur Globalisierung zeigt!

Es kann deshalb überhaupt nicht überschätzt werden, was die Ökumenische Bewegung in den zurückliegenden sechzig Jahren geleistet hat, um die Mitgliedskirchen zu solchen Grenzüberschreitungen zu bewegen: Nicht länger Nation, Volk, Rasse und Klasse als Referenzrahmen zu verstehen, sondern es zu lernen, sich für Frieden und Gerechtigkeit weltweit verantwortlich zu wissen. Eine solche universale oder globale Orientierung war – anders als für die römisch-katholische Weltkirche – für den Protestantismus, zumal für den deutschen, eine dramatische Herausforderung, die mit Schmerzen erkämpft werden musste. Sie darf in Zeiten von Verlusten

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu Karl-Heinz Dejung, Stuttgart (1945) und Oslo (1947) – Zwei Stationen der ökumenischen Geschichte mit Langzeitwirkung, in: ders., Erinnerungen für die Zukunft – Ökumenische Gestaltungsversuche 1995-2004, Mainz 2004, S. 13-16.

<sup>7</sup> Frantz Fanon, Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt / M. 1966.

der Kirchen – an gesellschaftlicher Anerkennung, Menschen und Finanzen – nicht verspielt werden.<sup>8</sup> Wollen unsere Kirchen angesichts globaler Herausforderungen nicht regredieren, dann müssen sie „global prayer“ und „global player“ zugleich sein und werden<sup>9</sup>. Auch aus diesem Grund stimme ich dem Urteil von Konrad Raiser zu, dass sich eine ökumenisch orientierte Christenheit nur schwerlich an einer „wohlfeilen Totalkritik der Globalisierung“ beteiligen sollte<sup>10</sup>.

Zu den „Höhen“ einer der Weltverantwortung verpflichteten „Gerechtigkeitsökumene“ zähle ich deshalb alle jene Initiativen und Programme, die seit Mitte der fünfziger Jahre zur Bearbeitung

der weltweiten Kluft zwischen Armut und Reichtum beigetragen haben. Dass unsere Kirchen es gelernt haben, diese Herausforderung nicht nur karitativ, sondern auch strukturell anzupacken ist ein unbestreitbares Ergebnis ökumenischer Begegnungen, wie sie vor allem durch den ÖRK vermittelt wurden. Hier hat vor allem „Genf 66“ durch die Einsicht in die strukturellen Asymmetrien des Welthandels dazu beigetragen, Entwicklungsdienst – so die EKD-Denkschrift aus dem Jahre 1973 - als einen „Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit“ zu verstehen und – Empfehlungen der Vollversammlung von Uppsala (1968) folgend – der „entwicklungsbezogenen Bewusstseinsbildung“ im eigenen Lande eine hohe Priorität zu geben.<sup>11</sup>

Wegweisend wurde zudem das innerhalb des ÖRK erarbeitete Konzept einer „Humanen Entwicklung“, in dem Menschen nicht länger als „Objekte“, sondern als „Subjekte der Entwicklung“ verstanden wurden. Dabei steht die „Selbstverantwortung“ der Menschen im Zentrum und „gerechte Beziehungen“ bilden die Grundlage für ein „Wachstum“ für alle. Entwicklung wird also nicht länger von „außen“ oder von „oben“ induziert, sondern knüpft an den eigenen Potentialen, Ressourcen und Fähigkeiten an. Entwicklung ist immer (nur) „Hilfe zur Selbsthilfe“. Mit diesem Verständnis von Entwicklung haben sich die Kirchen schon zu Beginn der siebziger Jahre gegen den „mainstream“ des damaligen entwicklungspolitischen Denkens entschieden: Ein ökonomistisch verengtes Modernisierungskonzept, in dem die kulturellen und religiösen Werte – die sog. „nichtökonomischen“ Faktoren – zu Störenfriedern des Fortschritts erklärt wurden, die sich den sog. ökonomischen Eigengesetzlichkeiten und Zwängen zu unterwerfen hatten<sup>12</sup>. Ich sehe in diesem ökumenischen Konzept einer „Humanen Entwicklung“ auch heute noch wichtige Perspektiven für eine angemessene

<sup>8</sup> Deshalb ist es mehr als bedauerlich, wenn das „Impulspapier“ des Rates der EKD „Kirche der Freiheit – Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert“ (Epd-Dokumentation 29 / 2006) etwa „die internationale Vernetzung der evangelischen Kirche in Deutschland und das gemeinsam verantwortete weltweite Gerechtigkeitshandeln“ zwar zum wichtigen Zukunftsfeld kirchlichen Handelns erklärt, diese aber unter den vier Kernbereichen nicht explizit behandelt (S. 5).

<sup>9</sup> Es gilt heute daran zu erinnern, dass Ernst Lange in seiner „Ökumenischen Utopie“ den Begriff „challenge“ – ein Zauberwort der Ökumenischen Bewegung – mit der bewussten Entscheidung zur Progression gegen alle Versuchungen zur defensiven Regression verbunden hat: „...angesichts der Krise nicht zu resignieren und sich nicht in die Defensive drängen zu lassen, sondern die veränderten Verhältnisse genauer ins Auge zu fassen und als Chancen der Erneuerung, des Neuansatzes wahrzunehmen, also nicht zu regredieren, sondern zu progredieren“. Mit erstaunlicher Aktualität stellt Ernst Lange 1973 fest: „Darum ist kirchliche Regression meist verbunden mit antiökumenischen Einstellungen und Verhaltensweisen.“ (aaO, S. 61).

<sup>10</sup> Konrad Raiser, Überholt die Globalisierung die ökumenische Entwicklung?, in: Evangelische Theologie 1998, S. 93.

<sup>11</sup> Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit. Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Kirchlichen Entwicklungsdienst, Gütersloh 1973. ). Mein Urteil zur Bedeutung der „Entwicklungsbezogenen Bewusstseinsbildung“ innerhalb der EKD gilt auch dann, wenn festgehalten werden muss, dass diese – ähnlich wie andere europäische Kirchen – die ökumenischen Vorgaben nicht erfüllt haben, 25% der Mittel für den Kirchlichen Entwicklungsdienst für Bildungs- und Lernprozesse im eigenen Lande zu verwenden.

<sup>12</sup> Vgl. dazu die ökumenischen Beiträge des indischen Ökonomen Samuel L. Parmar „Entwicklung mit menschlichem Gesicht“, Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst 17, Frankfurt / M. 1979. Ich habe mir sagen lassen, dass das von Parmar beeinflusste ökumenische Entwicklungsverständnis in erstaunlicher Nähe steht zu dem Ent-

wicklung“ auch heute noch wichtige Perspektiven für eine angemessene Auseinandersetzung mit dem neoliberalen Globalismus. Wird dieser doch - nicht zuletzt aus Angst vor der Verschiedenheit - von dem Zwang angetrieben, die vielstimmigen Prozesse der Globalisierung mit ökonomischen Argumenten zu kontrollieren und zu domestizieren<sup>13</sup>.

Es lohnt sich in diesem Zusammenhang einige Thesen aus der oben schon erwähnten Entwicklungsdenkschrift der EKD aus dem Jahre 1973 zu zitieren, die ich mir in einer der gegenwärtig in Arbeit befindlichen Neufassung ohne Veränderung aufgenommen wünsche: *„Die Christen werden zum Anwalt für Gerechtigkeit in der Welt. Sie warten nicht, bis die sozialen Probleme im eigenen Volk gelöst sind, ehe sie sich den sozialen Nöten anderer Völker zuwenden. Sie setzen sich für eine Veränderung der Besitzverhältnisse ein, wo diese eine volle Beteiligung aller Bevölkerungsgruppen an der Entwicklung verhindern. Sie wenden sich mit Entschiedenheit gegen Herrschaftsverhältnisse, unter denen Menschen verfolgt und diskriminiert werden. Sie wehren sich gegen das Profitstreben als einzigem Motor der wirtschaftlichen Entwicklung und verhelfen solchen Maßnahmen zur Geltung, die den Ausgleich zwischen reichen und armen Völkern erleichtern. Die Christen arbeiten dabei mit allen Menschen, unbeschadet ihrer religiösen, politischen oder weltanschaulichen Überzeugungen zusammen, die gleiche Ziele verfolgen. Die Kirche ist dabei in dem Maße glaubwürdig, in dem ihre eigene Praxis dem entspricht, was sie von anderen erwartet“<sup>14</sup>.*

In diesen Zusammenhang gehören dann auch die ökumenischen Entdeckungen und Neuorientierungen zur Rolle der Armen, die in unseren Kirchen trotz dramatischer Kontroversen Ende der siebziger und Anfang der achtziger Jahre zu einem erstaunlichen Konsens in der Sache geführt haben: die Überzeugung von Gottes vorrangiger Option für die Armen. Sowohl das „Sozialwort“<sup>15</sup> der beiden großen Kirchen aus dem Jahre 1997 als auch die Erklärung von Brot für die Welt „Den Armen Gerechtigkeit“<sup>16</sup> beziehen sich auf diesen ökumenischen Konsens.

Voraussetzung waren jedoch Klärungen im ökumenischen Diskussionsprozess, die nicht nur aus Deutschland sondern auch aus Lateinamerika angemahnt wurden. Danach zielt die Überzeugung von „Gottes vorrangiger Option für die Armen“ nicht auf eine Idealisierung und Romantisierung der Armen. Sie sind nicht die edleren und besseren Menschen, edlen Wilden vergleichbar, die – vom Reichtum unverdorben – noch im Stadium der Unschuld leben. Sie haben also – nicht wie von deutscher Theologie befürchtet – so etwas wie ein „Offenbarungsqualität“. Vielmehr soll mit dieser theologischen Aussage angezeigt werden, dass in der Nähe der Armen Gottes Wille laut wird, alle erzwungene Armut zu überwinden. Es handelt sich also um eine Ortsbestimmung für die Kirchen, von der aus Armut zu bekämpfen ist. Vor allem der Architekt des ökumenischen Studienprogrammes die „Kirche der Armen“, Julio de Santa Ana, hat in den zurückliegenden Jahren immer wieder davor gewarnt, die Armen mit dieser Losung theo-

---

wurf des Nobelpreisträgers Amartya Sen, Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, Wien.

<sup>13</sup> Vor allem Wolfram Stierle hat auf diesen Zusammenhang immer wieder hingewiesen und deutlich gemacht, dass die ökumenische Debatte mit diesen Einsichten den politischen Entwicklung um Jahrzehnte voraus war (Wolfram Stierle, „Globalisierung gestalten!“ – Wie funktioniert denn das? Zum Verhältnis von Entwicklungspolitik und Ökumene am Anfang des neuen Millenniums, in: Quo Vadis ökumenische Sozialethik?, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 76, Frankfurt / M. 2005, S. 207).

<sup>14</sup> Ebd § 72.

<sup>15</sup> Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover und Bonn 1997.

<sup>16</sup> Den Armen Gerechtigkeit 2000, Herausforderungen und Handlungsfelder. Eine Erklärung von „Brot für die Welt“. Stuttgart März 2000.

gisch zu überfordern<sup>17</sup>. In diesen Zusammenhang gehört auch die zugespitzte These der jüngsten Jahre: „Die Theologen der Befreiung formulierten Gottes Option für die Armen, aber die Armen optierten für die Pfingstbewegung“<sup>18</sup>.

Erwähnt werden sollen in diesem Zusammenhang auch die Initiativen zu einem „Fairen Handel“ und zum „Ethischen Investment“, deren Fortentwicklung in unseren Kirchen ohne ökumenische Impulse nicht zu denken sind. Vor allem die 1975 gegründete „Ökumenische Entwicklungsgenossenschaft“, seit 1999 „Oikocredit“, hat den Synoden und Finanzreferenten zu einer Zeit eine Debatte aufgezwungen als „Finanzfragen“ in der Kirche noch zum Tabubereich zählten. Beide Initiativen sind heute nicht nur selbst tragend, sie haben einen wesentlichen Beitrag zur Alphabetisierung in Wirtschaftsfragen bei Menschen und in Institutionen beigetragen.

Wenn heute aus dem Bereich der politischen Wissenschaften den deutschen protestantischen Kirchen bescheinigt wird, dass diese sich mehr als andere gesellschaftliche Akteure als Advokaten und Pioniere der ärmeren und unterentwickelten Schichten der sog. Dritten Welt präsentiert haben, dann ist dies nicht zuletzt den ökumenischen Begegnungen und Verpflichtungen zu verdanken, denen sich unsere Kirchen – in der Regel vermittelt durch den ÖRK – stellen mussten und dann auch gestellt haben<sup>19</sup>.

Ich möchte mit dieser exemplarisch und verkürzt vorgetragenen Würdigung des ökumenischen Entwicklungsengagements nicht den Eindruck erwecken, als seien solche Ergebnisse konfliktfrei und in großer Einmütigkeit erzielt worden. Darüber ist im Folgenden zu reden. Zudem erkennen wir heute, dass es in der Phase des Ost-Westgegensatzes und des kalten Krieges in der ökumenischen Debatte strategische Allianzen gab, die in der Sache nicht abgedeckt waren<sup>20</sup>. Aber es gab so etwas wie einen Grundkonsens, der bei allen Differenzen zwischen den Konfessionen die Gemeinschaft der Kirchen nicht in Frage stellte.

## ***2. Zwang zu Parteilichkeit und zu Einmütigkeit – Untiefen der Gerechtigkeitsökumene!?***

Zu den unbestrittenen ökumenischen Erfolgsgeschichten einer an der Gestaltung gerechter Beziehungen orientierten Ökumenischen Bewegung zählt heute das „Programm zur Bekämpfung des Rassismus“ (PCR), das nach der Vollversammlung von Uppsala (1968) in seinen einzelnen Bestandteilen entwickelt wurde. Es zielte auf die Unterstützung von Bewegungen des organisierten Widerstandes gegen Rassismus und Apartheid vor allem im Südlichen Afrika. Unter anderem durch Unterstützung von humanitären Projekten von Befreiungsbewegungen, die die Anwendung von Gewalt nicht ausschlossen. In der Tat, dieses Projekt ist über 20 Jahre für viele ökumenisch orientierte Menschen bei uns und weltweit ein intensives Lernprogramm im Blick auf die Gestaltung von Prozessen der „Befreiung und Gerechtigkeit“ geworden<sup>21</sup>. Auch

---

<sup>17</sup> Vgl. dazu Südwind Infos 19 (Juni 2001), S. 5! - Zum Diskussionsprozess zum ökumenischen Programm „Die Kirchen der Armen“ vgl. Kurt Zaugg-Ott, Entwicklung oder Befreiung? Die Entwicklungsdiskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen von 1968 bis 1991, Frankfurt / M. 2004, S. 212-238.

<sup>18</sup> Um diese Entwicklungen kreist die Nr. 1 / 2005 des „überblick“ mit dem thematischen Schwerpunkt zum Entwicklungsverständnis der Pfingstbewegung.

<sup>19</sup> So der Hamburger Politologe Rainer Tetzlaff in einem Beitrag zu den Kirchlichen Entwicklungsdiensten aus dem Jahre 2000 (Rainer Tetzlaff, Der Kirchliche Entwicklungsdienst aus politikwissenschaftlicher Sicht, in: Die Hoffnung heißt Leben – Entwicklung, Mission und Ökumene. Dokumentation einer Konsultation in der Missionsakademie Hamburg ((11.-13. Dezember 2000)), S. 11-20, bes. S. 15).

<sup>20</sup> Ich denke hier vor allem an die unbestreitbaren Allianzen zwischen „dem Süden“ und „dem Osten“ gegen „den Westen“ in Fragen eines imperialen Kapitalismus, der oft eine völlige Ausblendung der wirtschaftlichen und politischen Abhängigkeitsstrukturen im Sowjetsystem zur Folge hatte.

<sup>21</sup> Meinen eigenen Lernprozess habe ich in dem Beitrag „Erfahrungen im Kampf zur Überwindung von Apartheid und Kolonialismus im Südlichen Afrika“ nachzuzeichnen versucht (in: Erinnerungen an die Zukunft, Mainz 2004,

die politische Anerkennung durch Nelson Mandela während der VIII. Vollversammlung des ÖRK in Harare hat die vom ÖRK unterstützte Option als realistisch und angemessen erwiesen<sup>22</sup>. Auf der jüngsten Vollversammlung in Porto Alegre verstand es der südafrikanische Bischof und Friedensnobelpreisträger Desmond Tutu die verunsicherten Konferenzteilnehmer mit diesem Hinweis auf diese Erfolgsgeschichte zu neuen Aufbrüchen zu motivieren.

Unsere Erinnerungen sollten jedoch nicht verblassen! Dieses Programm zählte über Jahrzehnte zu den ökumenisch umstrittensten Initiativen und stellte vor allem in den Augen der Kirchenleitungen unseres Landes die ökumenische Gemeinschaft vor tiefgehende Zerreißen<sup>23</sup>. Das „Plädoyer für eine ökumenische Zukunft“, einer der Veranstalter dieser Sommeruniversität, hat in diesen Auseinandersetzungen seinen Ursprung. Ich werde im Folgenden einige offene Fragen zu diesem Programm thematisieren und versuche mich damit exemplarisch jenen Turbulenzen anzunähern, die die Planer dieser Sommeruniversität mit dem Begriff „Untiefen“ gemeint haben könnten. Ich skizziere solche „Untiefen“ nicht aus der Perspektive der Kritiker dieses Programms, sondern aus der Erfahrung des Betroffenen, der sich jedoch das Fragen nicht durch ein imperatives Mandat verbieten lassen möchte.

Das Neue des „PCR“ bestand darin, dass es nicht nur den seit Jahrzehnten in der Ökumenischen Bewegung formulierten Konsens von der „Sünde des Rassismus“ wiederholte, sondern zur prophetischen Tat schritt: Es stellte sich solidarisch an die Seite von Befreiungsbewegungen im Südlichen Afrika und forderte zugleich den Entzug der wirtschaftlichen und politischen Unterstützung der weißen Machthaber in Südafrika, Namibia, Rhodesien und den portugiesischen Kolonien. Diese weitgehende Parteilichkeit war von Anfang an umstritten! Deshalb wurde schon nach den ersten Kontroversen um die „Gewaltfrage“ vom Zentralausschuss des ÖRK in Addis Abeba (1971) eine spezifische Klärung vorgenommen: Solidarität mit Befreiungsbewegungen bedeutete die Identifizierung mit ihren Zielen, nicht notwendig aber die Identifizierung mit den Befreiungsbewegungen selbst und den von ihnen eingesetzten Mitteln.

Für viele Anhänger dieses Programms begannen jedoch traumatische Erfahrungen als nach der übereilten Machtübergabe Portugals an die nun offen rivalisierenden Befreiungsbewegungen es zu Bürgerkriegen in Angola und Mosambik kam. Konnte in einer solchen Situation die Nähe zu Befreiungsbewegungen durchgehalten werden oder war Distanz geboten? War die angestrebte „Solidarität“ mit Bedingungen zu verknüpfen? Bot die geleistete Solidarität auch Chancen des Brückenbaus und der Versöhnung? Vergleichbare Dilemmen brachen auf, als in späteren Auseinandersetzungen Meldungen über Folterungen in den Lagern von Befreiungsbewegungen publik wurden. Wie konnte eine Solidarität mit Bewegungen gestaltet werden, die in der offensichtlichen Auseinandersetzung mit einem geheimdienstlich arbeitenden Gegner zu

---

S. 162-168). Im Folgenden greife ich auf Fragen und Thesen aus diesem „Erinnerungsprozess“ immer wieder zurück. Dort finden sich auch zahlreiche Hinweise auf Literatur zu diesem Programm und den davon ausgehenden Auseinandersetzungen im deutschen Protestantismus. Die im Juni 2006 von Gunther J. Hermann vorgelegte Studie „Apartheid als ökumenische Herausforderung. Die Rolle der Kirche im Südafrikakonflikt“ ist mir noch nicht zugänglich gewesen. Auf sie sei an dieser Stelle nur verwiesen.

<sup>22</sup> So nach Martin Robra, Die sozialetische Tradition der ökumenischen Bewegung nach protestantischer Sicht, in: Quo Vadis ökumenische Sozialethik?, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 76, Frankfurt / M. 2005, S. 29.

<sup>23</sup> Vgl. dazu das „Memorandum zum Verhältnis der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) – unter besonderer Berücksichtigung des Programms zur Bekämpfung des Rassismus und seines Sonderfonds“ vom 6. November 1978 (Ökumenische Rundschau 1979, S. 43-51. Diese kirchenamtlich Androhung eines möglichen Austritts aus dem ÖRK führte zur Stellungnahme „Ökumenische Freiheit und Verantwortung. Plädoyer für eine ökumenische Zukunft“ (Juli 1997), die im gleichen Jahr die Gründung des „Plädoyer für eine ökumenische Zukunft“ einleitete. Eine glänzende Interpretation des Konfliktes zwischen dem ÖRK und der EKD aus damaliger Sicht ist der letzte Text von Ernst Lange „Bericht über die Begegnung des Rates der EKD mit Mitgliedern des Stabes des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf am 7./8. Juni 1974“, in: Ernst Lange, Kirche für die Welt – Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, München 1981, S. 328-342.

solchen Mitteln griff? Musste und konnte man auch zu einer Bewegung stehen, die im politischen Kampf offensichtlich Menschenrechte verletzte?

In solchen biographisch gefärbten Hinweisen klingen für mich „Untiefen“ einer an Befreiung und Gerechtigkeit orientierten ökumenischen Arbeit an. Sie haben etwas zu tun mit dem, was ich die Versuchung der Überidentifizierung nennen möchte. Diese wächst immer dann, wenn sich im festen Grund unhinterfragbarer Überzeugungen plötzlich Risse und Spalten auftun, Tiefen, mit denen man nicht rechnete und die es eigentlich auch nicht geben darf. In solchen Situationen droht unter dem Druck dramatisch zugespitzter Verhältnisse christliches Engagement – oft dem politischen Streit folgend - in ein „Entweder – Oder“ umzukippen. Fragen der politischen Gestaltung, in denen es abzuwägen gilt und in denen Kompromisse angesagt sind, werden dann sehr schnell zu Bekenntnisfragen geklärt, über die zudem Einmütigkeit erzielt werden muss<sup>24</sup>. Fragen der Kirchenmitgliedschaft und der Kirchengemeinschaft beschweren dann die sachliche Auseinandersetzung mehr, als dass sie dieser nutzen.

In vielfältigen Prozessen der „Gerechtigkeitsökumene“ sind diese „Untiefen“ virulent geworden. In den siebziger Jahren haben sie zum vorzeitigen Ende eines hoffnungsvollen Anfangs gemeinsamer Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden zwischen dem Vatikan und Genf geführt. Ich spreche von der gemeinsamen Arbeitsgruppe „SODEPAX“, Ende der sechziger Jahre in Genf mit einem eigenen Büro installiert, die sich in kompetenten und aktuellen wissenschaftlichen Beiträgen zum Entwicklungskonflikt über Jahre zu Wort meldete. Dieses zarte Pflänzchen einer die römisch-katholische Christenheit einschließenden Ökumene scheiterte nicht nur an den Kontrollmechanismen einer hierarchisch organisierten Weltkirche. SODEPAX wurde auch ein Opfer eines einseitig aktionsorientierten Ansatzes, der von Basisorientierung und Parteilichkeit geprägt war. Man kann zudem mit guten Gründen argumentieren, dass das konfliktorientierte „PCR“ elementare Interessen Roms tangierte und deshalb nur begrenzt toleriert, geschweige denn unterstützt wurde. Dass es zehn Jahre später nicht gelang die Römisch-Katholische Kirche ins Boot eines weltweiten „Konziliaren Prozesses“ zu holen und zur offiziellen Mitarbeit an der Weltversammlung von Seoul (1990) zu gewinnen, hat auch etwas mit dem frühen Scheitern von SODEPAX zu tun.

Die Einstellung der Arbeit von SODEPAX 1980 hatte auch langfristige Auswirkungen auf die ökumenische Zusammenarbeit in den Bereichen Gerechtigkeit und Frieden in Deutschland: Die seit Mitte der siebziger Jahre praktizierte ökumenische Zusammenarbeit in der „Gemeinsamen Konferenz der Kirchen für Entwicklung“ (GKKE) wurde sukzessive zurückgefahren und führt heute – wo sie im Zeitalter der Globalisierung mehr denn je gebraucht würde – nur noch ein Schattendasein<sup>25</sup>.

Aber auch innerhalb des ÖRK selbst hat sich seit den siebziger Jahren eine tiefgehende Auseinandersetzung um die Qualität eines an Gerechtigkeit und Frieden orientierten Engagements zugespitzt: Die beiden Abteilungen „Kirche und Gesellschaft“ und „Kommission der Kirchen für Entwicklungsdienst“ (CCPD) entwickelten sich sukzessive in Methode und Inhalt auseinander und leiteten damit die von vielen beklagte Krise des ÖRK auf diesem Aufgabenfeld ein, die spätestens nach dem Zusammenbruch der real existierenden Sozialismen unübersehbar wurde<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Ich folge hier den wegweisenden Überlegungen von Ulrich Beck zur Interpretation der epochalen Veränderungen seit 1989 in: Ulrich Beck, Die Erfindung des Politischen, Frankfurt / M. 1993, bes. sein Einleitungskapitel „Die Frage nach dem ‚und‘“, S. 9-23.

<sup>25</sup> Zur Geschichte von SODEPAX vgl. Kurt Zaugg-Ott, Entwicklung der Befreiung? Die Entwicklungsdiskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen von 1968 bis 1991, Frankfurt / M., S. 67-125.

<sup>26</sup> Vgl. dazu die beiden unterschiedlich gewichtenden Dissertationen von Martin Robra, Ökumenische Sozialethik, Gütersloh 1994 (bes. S. 86-171) und Kurt Zaugg-Ott, aaO (bes. S. 199-332).

Es gibt unterschiedliche Interpretationen dieses Konfliktes, die alle ihr jeweiliges Korn Wahrheit ans Licht bringen: Man kann diese Krise beschreiben als Methodenkonflikt zwischen einem vornehmlich wissenschaftlich orientierten Ansatz und einem aktionsorientierten Vorgehen. Man kann ihn beschreiben als Konflikt im Politikverständnis, etwa zwischen dem Konzept eines pragmatischen Realismus und dem Konzept der Konfrontation. Man kann diesen Konflikt schließlich auch verstehen als Kontroverse zwischen Vertreterinnen und Vertretern aus Kirchen des Nordens und des Südens, wenn denn diese verallgemeinernde konfrontative Zweiteilung überhaupt sinnvoll erscheint.

Sie werden gespürt haben, dass das zentrale Thema dieser Ökumenischen Sommeruniversität, die Einschätzung, Verarbeitung und Weiterführung des von der letzten Vollversammlung des ÖRK rezipierten AGAPE-Prozesses in einer längeren und konfliktreichen ökumenischen Auseinandersetzung um die Qualität eines ökumenisch verbindlichen und verpflichteten Engagements für Gerechtigkeit und Frieden steht. Sie hat ihren theologischen Ausgangspunkt in der Feststellung des ersten Generalsekretärs des ÖRK auf der IV. Vollversammlung von Uppsala (1968), dass auch jene sich der Häresie schuldig machen, die sich den Bedürfnissen der Armen verweigern<sup>27</sup>. Die Konsequenzen aus dieser prognostizierten „praktischen Häresie“ sind seitdem kontrovers. Sie lassen sich an der traditionellen theologischen Kontroverse festmachen, ob Teilen und Versöhnung Voraussetzung oder Folge eucharistischer Gemeinschaft sind.

Diese offenen Konfliktlinien haben aber auch die Illusion vieler zum Platzen gebracht, dass das praktische Handeln eine wirksame Strategie zur Einheit der Kirchen sein könnte! Nicht nur die konfessionellen Lehrgebäude haben sich – zumal in einer Phase der „Renaissance von Religion“ – als äußerst beständig erwiesen, sodass sogar von einem Erstarren des Konfessionalismus innerhalb der Ökumenischen Bewegung geredet werden muss. Auch die Grundüberzeugungen in der sozialetischen Orientierung erscheinen weniger übergreifend als dies lange Zeit gehofft wurde. Von den unterschiedlichen individualetischen Perspektiven der Konfessionen – ich nenne nur die Differenzen um unterschiedliche Prägungen der Sexualität – ganz zu schweigen.

### **3. „Teure Einheit!“ – Ökumenische Perspektiven im Widerstreit von Konsens und Differenz?**

Ohne den Diskussionen dieser Woche vorgreifen zu wollen, möchte ich zum Abschluss meiner Überlegungen einige Vorgaben anbieten, die nach meiner Auffassung zu fruchtbaren Kontroversen verhelfen könnten. Ich knüpfe dabei an Ergebnisse des „Konziliaren Prozesses“, wie sie mit den berühmten „Zehn Affirmationen“ von Seoul (1990) formuliert wurden, die für viele so etwas wie ein ökumenischer sozialetischer Katechismus geworden sind.<sup>28</sup> Im Dreischritt „wir bekräftigen – wir widerstehen – wir verpflichten uns“ wurden damals die zentralen sozialetischen Herausforderungen theologisch verortet und als gemeinsame Verpflichtungen für kirchliches Handeln formuliert.

Viele von Ihnen werden sich erinnern, dass die Begeisterung über dieses Ergebnis aus dem Jahre 1990 sehr geteilt war. Das einmütige Zeugnis für „Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ im Sinne eines weltweit für alle Kirchen verbindlichen Konzeptes gegen zerstörerische Weltentwicklungen war angesichts der unterschiedlichen kontextuellen

---

<sup>27</sup> „Es muss uns klar werden, dass die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen“ (Bericht aus Uppsala 68, Norman Goodall und Walter Müller-Römheld, Genf 1968, S. 337).

<sup>28</sup> Abgedruckt in: Ethik für das Leben – 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik, hg. von Wolfram Stierle, Dietrich Werner, Martin Heider, Rothenburg 1996, S. 94-105.

Erfahrungen und konfessionellen Prägungen nicht zustande gekommen, so klagten die einen. Erreicht wurde jedoch für andere eine gemeinsame Verständigung auf zehn „Grundüberzeugungen“, die als Prüfsteine zur gegenseitigen Rechenschaftslegung dienen konnten. Letztere verstanden die Affirmationen deshalb auch nicht als allgemeine Bekenntnissätze oder sogar als Kriterien für Häresieurteile.

Konrad Raiser stellte damals fest: *„Wie Gerechtigkeit zu mehren, Frieden zu fördern und die Schöpfung zu bewahren ist, das wird von Situation zu Situation verschieden aussehen. Der begonnene Konziliare Prozess zielt nicht darauf, dass alle das gleiche tun, sondern darauf, dass alle ihr konkretes Tun und Unterlassen als Gestaltwerdung des Evangeliums verstehen und anerkennen können. Der Konziliare Prozess will solches wechselseitiges, geistliches Urteil befördern. Auch die geistliche Urteilsbildung, die Unterscheidung der Geister verlangt ja Kriterien. Sie werden wie die 10 Gebote und auch vergleichbare Maßstäbe im Neuen Testament in erster Linie ‚negative‘ Kriterien sein. Grenzmarkierungen, die den Raum markieren, jenseits oder außerhalb dessen ein Tun dem Geist des Evangeliums widerspricht; sie werden daher nicht so sehr ein konkretes Handeln positiv fordern, sondern eher auf das Unterlassen von Handlungen drängen, die das Leben in Gemeinschaft bedrohen und gefährden“<sup>29</sup>.*

Daran anknüpfend hat Martin Robra in seiner Dissertation zur „Ökumenischen Sozialethik“ den ekklesiologischen Stellenwert der „Affirmationen“ von Seoul wie folgt zusammengefasst: „Zweifellos sind die Affirmationen ekklesiologisch bedeutsam, denn sie weisen auf eine Form des Bekenkens, die dem Dialog zwischen unterschiedlichen historischen und lokalen Gestalten der Kirchen dient und nicht den Prozess wechselseitiger Herausforderung im Häresieurteil beendet oder den Streit um die Wahrheit in einer Konsenserklärung löst“<sup>30</sup>. In diesem Sinne hat m.E. auch die Vollversammlung von Porto Alegre die Weiterführung des AGAPE-Prozesses als Prozess wechselseitiger Rechenschaftslegung verstanden.

Das heißt für mich, die ökumenischen Auseinandersetzungen um eine „Globalisierung mit einem menschlichen Gesicht“ sind ökumenisch nicht still zu stellen, sondern auszuhalten und weiter zu entwickeln. Dabei sollten sich „Gewinner“ und „Profiteure“ der Globalisierung der Versuchung bewusst bleiben, die eigenen Anstrengungen bei der sozialen und ökologischen Gestaltung von Globalisierung zu verherrlichen. Die „Opfer“ und „Erdulder“ sollten sich dagegen der Gefahr bewusst bleiben, eigene Ohnmachtserfahrungen mit der Globalisierung zu dämonisieren. Durch eine solche religiöse Überhöhung eigenen Handelns oder Erleidens wird meines Erachtens eher Öl ins Feuer der Auseinandersetzung gegossen als dass Brände gelöscht werden.

Ich möchte schließen mit einigen weiterführenden Hinweisen zum Verhältnis von Sozialethik und Ekklesiologie, wie sie 1993 auf der ökumenischen Konsultation von Ronde unter dem Ti-

---

<sup>29</sup> Zitiert bei Martin Robra, *Ökumenische Sozialethik*, Gütersloh 1994, S. 164. Der Interpretation der Weltkonvokation von Seoul von Robra folge ich weitgehend (S. 151-171). – In Verlängerung dieser Interpretation stehen Konrad Raisers jüngste Warnungen vor einer Romantisierung einer eindeutigen und kämpfenden Ökumene, die – etwa in der Gestalt des ÖRK – die Fahne des Fortschritts voran trägt. Dagegen setzt er auf einen ÖRK, der Raum und Rahmen schaffen kann für die Begegnung der Kirchen, in denen diese gegenseitig Rechenschaft ablegen, um in Versuch und Irrtum Prozesse der Heilung und Versöhnung in einer gebrochenen Welt zu organisieren (Die Zukunft des europäischen Protestantismus im Ökumenischen Rat der Kirchen, in: Konrad Raiser, *Schritte auf dem Weg der Ökumene*, Frankfurt / M., S. 167)

<sup>30</sup> Martin Robra, aaO, S. 163. – Robra erinnert in diesem Zusammenhang an den „middle-axiom-approach“, wie er von J.H. Oldham für die Oxforder Konferenz (1937) entwickelt wurde. Mit ihm wird versucht, jenseits ideologischer Festlegungen auf diskursivem Wege ethische Kriterien zu formulieren, die zwischen Grundsätzen biblischen Glaubens und zeitbezogenen Problemstellungen als „Zwischenaxiome“ vermitteln (S. 102).

tel „Teure Einheit“ formuliert worden sind<sup>31</sup>. Hier wird zunächst realistisch davon ausgegangen, dass es „angesichts der Ambivalenz und Komplexität zahlreicher konkreter ethischer Forderungen nicht zu erwarten (ist), dass alle Mitglieder einer Kirche oder alle kirchlichen Organisationen einer Region in jeder einzelnen Frage die gleiche ethische Entscheidung treffen werden. Die Freiheit der Christen lässt Raum für offen ausgesprochene und tief greifende Differenzen in der ethischen Beurteilung“(S. 106 f.). Damit soll jedoch keinem „ethischen Relativismus“ das Wort geredet werden, denn es gibt unbestreitbare Grenzen des Entscheidens und Handelns, die dem Evangelium widersprechen. Dabei denken die Autoren dieser Erklärung etwa an den Widerspruch der Barmer Theologischen Erklärung gegenüber der Unterstützung der nationalsozialistischen Ideologie durch die „Deutschen Christen“ im Dritten Reich. Sie erinnern auch an den weltweiten Protest gegenüber wissenden südafrikanischen Kirchen, die die Apartheid theologisch legitimierten.

Es gibt also nach ökumenischer Überzeugung Situationen, in denen das Sein der Kirche auf dem Spiel steht, doch ist nach der Überzeugung der Konsultation von Ronde größte Vorsicht geboten, wenn mit der ethischen Maßlatte zwischen wahrer und falscher Kirche unterschieden werden soll. Die Konsultation schließt deshalb mit der Feststellung: *„Ethische Probleme und Auseinandersetzungen lassen häufig die Grenze zwischen „billiger“ Einheit und „teurer“ Einheit erkennbar werden. Billige Einheit geht ethisch strittigen Fragen aus dem Wege, denn sie würden die Einheit der Kirche stören. Teure Einheit bedeutet, dass wir die Einheit der Kirchen als Geschenk auf dem Weg zur Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden erfahren. Sie ist nur um einen hohen Preis zu erwerben... Es ist die Einheit der Kirche, die auf dem Wege des Kreuzes verwirklicht und mit dem Leben Jesu und dem Leben der Märtyrer ... bezahlt wird“(107).*

Mit dieser Einsicht in „Höhen“ und „Tiefen“ unserer wechselseitigen Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden möchte ich meine Einführung abschließen.

Karl-Heinz Dejung

---

<sup>31</sup> „Teure Einheit“, abgedruckt in: Ethik für das Leben – 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik, aaO, S. 105-108.