

nur kurz gestreift werden. Zweifellos wird das Wagnis einer ökumenischen Erziehung viele jahrhundertalte Spaltungen überwinden. Neue Bereiche akademischen Wirkens tauchen auf, – nicht neu im Sinne eines Hinzutretens – denn das ist allzuoft geschehen –, sondern neu im Sinne von Neugestaltung oder Neuordnung alter Ordnungen im Lichte eines neuen, in Zusammenarbeit in Angriff genommenen Werkes. Die Mittel der Universität werden weiter ausgeschöpft, und es wird weniger ausschließlich auf den philosophischen und naturwissenschaftlichen Fakultäten aufgebaut. Neue fruchtbare Beziehungen zu den höheren Fachschulen und Spezialinstituten werden sich entwickeln. Gemeinsame Publikationsprogramme, aufbauend auf sich einstellenden wissenschaftlichen Fortschritten, werden neue Forschungs- und Ausbildungszentren entstehen lassen für Gebiete, in denen sich

die verfügbaren Möglichkeiten kombinieren und erweitern lassen. Planungen der Fakultätsarbeit über die einzelnen Institute hinaus werden das Ausfüllen von Lücken und Vordringen in neue Gebiete ermöglichen. Judentum und Religionsgeschichte werden nicht mehr Wasser auf den Mühlen der christlichen Theologie sein, sondern ihren vollen Platz unter den dialogischen Möglichkeiten unserer Zeit einnehmen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

#### JOHN DILLENBERGER

geboren am 11. Juli 1918 in St. Louis (Missouri/USA), 1943 in der United Church of Christ ordiniert. Er studierte am Elmhurst College, am Union Theological Seminary und an der Universität Columbia, doktorierte 1948 in Philosophie, ist Dekan der Graduate Theological Union von Berkeley (Kalifornien/USA), Präsident des Redaktionskomitees der Zeitschrift «A Library of Protestant Thought» und Mitglied des Redaktionskomitees der Zeitschrift «Journal for Theology and the Church».

John Bennett

## Ökumenische Zusammenarbeit in Fragen von öffentlichem Interesse

### 1. Eine auffallende Konvergenz

Es besteht eine auffallende Konvergenz zwischen der römisch-katholischen Lehre und Verhaltensweise den Hauptproblemen der Gesellschaft gegenüber und dem Denken, das sich in der im Welt rat der Kirchen zusammengeschlossenen ökumenischen Bewegung entwickelt hat. Die meisten Hindernisse für ein gegenseitiges Verständnis und eine Zusammenarbeit in diesen Fragen sind beseitigt worden. So ist zum Beispiel die Furcht vor der römisch-katholischen Macht, namentlich im Hinblick auf die religiöse Freiheit der Nichtkatholiken, weitgehend geschwunden. Zum Teil ist das die Auswirkung der Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Doch rührt es ebenso daher, daß seit dem Konzil viele evangelische Christen bei ihren katholischen Mitchristen einen neuen Geist der Freiheit und Aufgeschlossenheit erleben konnten. Auf allen Ebenen ist es zu zahlreichen Kontakten zwischen Protestanten und Katholiken gekommen. Das hat ein

Klima gegenseitigen Vertrauens entstehen lassen, wie es noch vor zehn Jahren recht selten war.

Ein anschauliches Beispiel läßt sich in Amerika beobachten. Man braucht nur auf der einen Seite die heutige Einstellung der amerikanischen Protestanten zu betrachten und auf der anderen Seite ihre sehr kritische und ablehnende Reaktion auf die Kandidatur eines römisch-katholischen Präsidentschaftskandidaten im Jahre 1960. Damals kam es im Zusammenhang mit der Kandidatur J.F. Kennedys zu mancherlei üblen Ausbrüchen anti-katholischer Ressentiments. In den letzten Monaten dagegen ist die Zugehörigkeit des ermordeten Senators R.F. Kennedy wie des Senators E. Mc Carthy zur römisch-katholischen Kirche kaum registriert worden. Die Angst vor dem monolithischen, von einer Zentrale aus geleiteten römischen Katholizismus ist heute in den Vereinigten Staaten, wo sie früher sehr stark war, kein politischer Faktor von Bedeutung mehr.

Die Enzyklika Papst Pauls über die Geburtenkontrolle hat die Aufmerksamkeit auf die einzige verbleibende größere Meinungsverschiedenheit zwischen katholischen und evangelischen Christen in Grundsätzen sozialen Verhaltens gelenkt; doch gerade dieses höchst bedauerliche Ereignis hat deutlich gemacht, daß es keinen monolithischen Katholizismus gibt, und gezeigt, daß viele katholische Theologen und Laien die Freiheit erworben haben, ihren Widerspruch zur päpstlichen Lehre über dieses Thema zum Ausdruck zu bringen. Wäre dies nicht der Fall, so würde zwar die Zusammenarbeit zwischen protestantischen

und katholischen Christen in vielen sozialen Fragen weitergehen, doch wäre zumindest zeitweilig das gegenwärtige spontane Vertrauen bedroht. Denn dann würden zweifellos Schwierigkeiten eintreten, sobald offizielle kirchliche Organe zusammenarbeiten in der «Entwicklung der Dritten Welt», für welche die päpstliche Lehre über die Geburtenkontrolle ein so großes Hindernis aufrichtet.

## 2. Soziallehre

Einige Jahrzehnte vor dem Konzil wurde deutlich, daß katholische und evangelische Christen grundlegend einig waren in ihrem Denken über die Fragen der sozialen Gerechtigkeit, die Rolle des freien Unternehmertums und ihr Verhältnis zur Verantwortlichkeit des Staates. Was Max Weber «protestantische Ethik» (das heißt eher die Ethik des Spätpuritanismus als der Reformatoren) nannte und als wichtigen Faktor für das Zustandekommen des modernen ökonomischen Individualismus bezeichnete, lebt heute als kulturelle Kraft noch in verschiedenen Ländern fort, doch die Lehre evangelischer Kirchenversammlungen und der Mehrzahl der evangelischen Theologen von ökumenischer Bedeutung ist heute den Institutionen des Kapitalismus gegenüber im höchsten Maße kritisch. Das kam im Jahre 1948 bei der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam deutlich zum Ausdruck, als die Ideologie des kapitalistischen *Laissez-faire* ausdrücklich angegriffen wurde. Diese Kritik am Kapitalismus war bereits seit langem durch die Lehre so einflußreicher Theologen wie Erzbischof William Temple, Karl Barth, Reinhold Niebuhr und Paul Tillich vorbereitet und unterbaut. Diese vier großen Denker repräsentieren eine Form von «christlichem Sozialismus», der zumindest verbaliter die päpstliche Lehre entgegentrat. Nach dem zweiten Weltkrieg hat die Betonung des christlichen Sozialismus zwar an Einfluß verloren, doch glaube ich, daß ihre bleibende Wirkung die Überwindung des Individualismus der «protestantischen Ethik» war. In den Vereinigten Staaten hatte die gleiche Bewegung, bekannt unter dem Namen Social Gospel, die gleiche Auswirkung.

Die Grundlage der Konvergenz, die ich meine, läßt sich in der Tatsache erblicken, daß sich das protestantische Denken von der Ethik des ökonomischen Individualismus fortentwickelt, während die katholische Lehre sie niemals vertreten hat. Evangelische Christen mit ökumenischem Einfluß haben indessen nicht die negative Haltung dem Sozialismus gegenüber eingenommen, die für

die römisch-katholische Lehre typisch war. Oft waren sie sogar sehr aufgeschlossen für die positiven Beiträge des Marxismus und gaben sich Hoffnungen über die Möglichkeiten einer Zusammenarbeit mit kommunistischen Gesellschaften hin. Papst Johannes XXIII. gab dieser Hoffnung ebenfalls Ausdruck, und die Aufnahme des Dialoges römischer Katholiken mit den Marxisten hat ein weiteres Element der Spannung zwischen Protestanten und Katholiken abgebaut. In einigen Ländern, nicht zuletzt in den Vereinigten Staaten, bildete der absolutistische Antikommunismus römisch-katholischer Amtspersonen einen Punkt, der echte Schwierigkeiten bereitete. Doch heute übernehmen die Katholiken nicht selten die Führung im Dialog mit Marxisten.

Die Konvergenz zwischen der ökumenisch-protestantischen und der römisch-katholischen Soziallehre ist über diese ideologischen Konflikte hinausgelangt. Die protestantische (und hier schließe ich die Lehre des Ökumenischen Rates einschließlich der östlichen Orthodoxie mit ein) und die römisch-katholische Lehre, wie sie in Enzykliken und in der Konzilskonstitution über die Kirche in der heutigen Welt zum Ausdruck kommt, streben eine gemischte Gesellschaft an, welche die Notwendigkeit des Privateigentums, der individuellen Initiative und die verschiedenen Formen des Subsidiaritätsprinzips anerkennt, und beide lassen Raum zur Steigerung der staatlichen Initiative im Wirtschaftsleben. Die Idee der «verantwortlichen Gesellschaft», die auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam erstmals entwickelt wurde, ist zu einem verbindenden Element in der Lehre des Ökumenischen Rates der Kirchen geworden, und ich glaube, sie ist weitgehend identisch mit den Haupttendenzen von *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris* und *Populorum Progressio*, was die Beziehungen zwischen dem Staat, der Partizipation der Einzelmenschen und verschiedener Zwischengruppen anbetrifft. Das folgende Zitat aus dem Arbeitsbericht der Dritten Sektion der Versammlung des Ökumenischen Rates in Evanston (1954) macht dies deutlich:

«Während der Staat bisweilen der Feind der Freiheit ist, bildet er unter manchen Umständen das einzige Instrument, das die Freiheit für große Teile der Bevölkerung überhaupt ermöglichen kann. Der Staat ist nicht Quelle der sozialen Gerechtigkeit, muß aber ihr Wächter sein, wenn nötig mit der Bereitschaft, die Verantwortung für Gegenmaßnahmen gegen Wirtschaftskrisen oder Inflationen zu übernehmen und die Auswirkungen

von Arbeitslosigkeit, durch die Industrialisierung verursachten Schäden, niedrigen Löhnen, ungünstigen Arbeitsbedingungen, Krankheit und Alter zu erleichtern. Doch wenn er dies tut, bleibt der Staat Diener der sozialen Gerechtigkeit und wird nicht zu ihrem Herrn. Daher müssen wir vor der Gefahr warnen, daß die Vereinigung von politischer und wirtschaftlicher Macht zu einem alles kontrollierenden Staat führen kann.»

Gerade diese Stelle zeigt die gleichen charakteristischen Züge wie die päpstlichen Dokumente, die Ausgewogenheit und Deutbarkeit in der Formulierung kombinieren, um Raum für Experimente in verschiedenen Situationen zu schaffen. Andererseits gibt diese Erklärung als Grundlage für die Überwindung von Auswirkungen der individualistischen «protestantischen Ethik» oder eines unkritischen Staatsabsolutismus den Kirchen echte Richtungsweisung und Anleitung.

### 3. *Entwicklung und Revolution*

Vor allem in den beiden letzten Jahren hat sich die Übereinstimmung in der Frage der Verantwortlichkeit der Kirchen und Christen für die Anwendung dieser Prinzipien sozialer Gerechtigkeit auf die Beziehungen zwischen reichen und armen Nationen, das heißt auf die Probleme der «Entwicklung» in bemerkenswertem Maße erhöht. Der Bericht der Genfer Konferenz über «Kirche und Gesellschaft», die 1966 vom Ökumenischen Rat der Kirchen einberufen wurde, und die Enzyklika *Populorum Progressio* kommen sich in ihrer Auffassung auffallend nahe. Die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala (1968) gab der Arbeit der Genfer Konferenz in diesem Punkt auf einer offizielleren Ebene massive Unterstützung. Inzwischen hat die Zusammenarbeit zwischen dem Ökumenischen Rat und der päpstlichen Kommission «Gerechtigkeit und Frieden» die Bedeutung der von uns erwähnten Konvergenz der Meinungen noch mehr hervorgehoben. Außer in der einen Frage der Geburtenkontrolle, die allerdings für die Problematik der Entwicklungsländer äußerst folgenswer ist, besteht weitestgehende Übereinstimmung zwischen den Ideen der Protestanten und des Ökumenischen Rates auf der einen und den amtlichen römisch-katholischen Gedankengängen auf der anderen Seite.

Wenn wir von «Entwicklung» sprechen, sehen wir uns unmittelbar der drängenden Frage nach dem Verhältnis zwischen Entwicklung und Revolution gegenüber. Auf der Genfer Konferenz wa-

ren erstmals die Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas bei den ökumenischen Diskussionen der Fragen ihrer Kontinente stark vertreten. Dabei kam zum Ausdruck, daß das Denken des Ökumenischen Rates sich allzusehr nach Ländern mit seit langem feststehenden Rechtstraditionen ausrichtete, das heißt nach den westlichen Ländern, die bereits ein gewisses Maß von Stabilität im Verhältnis der Ansprüche sozialer Gerechtigkeit zu den institutionellen Ordnungsfaktoren erreicht haben. Das Entstehen der «black power» mit ihren stark revolutionären Forderungen im Herzen des Lebens der Vereinigten Staaten zeigt jedoch, daß man zu viel behauptet, wenn man sagt, diese Probleme befänden sich im Westen auf dem Weg zur Lösung. Obwohl Revolution nicht notwendig Gewalttat bedeutet, wenn sie eine geplante Absetzung derer ist, die bis dahin Inhaber der politischen oder wirtschaftlichen Macht waren, kann sie doch nur zu leicht von Gewalttat begleitet werden.

Dieser ganze Problembereich einschließlich der Frage nach der generellen Haltbarkeit der etablierten politischen und gesetzlichen Institutionen des Westens und nach der Aufnahme illegaler und gewaltsamer Aktionen als letztes Mittel zur Erlangung der Gerechtigkeit gehört nur am Rande in den Bereich der amtlichen protestantischen und katholischen Lehre. Hier sehen wir uns alle den gleichen grundsätzlichen und praktischen Problemen gegenüber. Die amtlichen Dokumente der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates befassen sich mit dem Problem der revolutionären Gewaltanwendung im weithin gleichen Sinne. Sie weisen alle darauf hin, wie gefährvoll und ambivalent die Anwendung von Gewalt oder Niederreißung des gesetzlich verankerten Ordnungssystemes sind. *Populorum Progressio* läßt implizite Raum für gewaltsame oder außergesetzliche revolutionäre Tätigkeiten, «wo eine offenkundige, lange Zeit anhaltende Tyrannei herrscht, welche die grundlegenden Rechte der menschlichen Persönlichkeit stark beeinträchtigt und dem Gemeinwohl des Landes schweren Schaden zufügt.» (§ 31). Die Erklärungen des Ökumenischen Rates bei verschiedenen Tagungen und Versammlungen, einschließlich der amtlichen Berichte von Uppsala, räumen die Anwendung revolutionärer Gewalt als letztes Mittel in deutlicherer Form ein. Bei der genannten Genfer Konferenz bestand in manchen Reden, nicht dagegen in den formalen Berichten, eine Tendenz zu einer gewissen Revolutionsromantik. Die Delegierten aus Lateinamerika waren die Hauptexponenten dieser Ten-

denz. Und immer wieder wurde der katholische Priester Camilo Torres, der sich den kolumbianischen Guerillas angeschlossen hatte, als Held und Märtyrer genannt. In Uppsala dagegen war bedeutend weniger von Revolution die Rede.

Eine besonders ausgewogene Erklärung zu diesem Thema stammt von einer Gruppe von Theologen aus mehreren Ländern, der auch eine starke römisch-katholische Abordnung angehörte. Diese Gruppe war im März 1968 in Zagorsk, einem Moskauer Vorort, zusammengetreten und hat zum Abschluß diese Erklärung abgegeben. Auf der einen Seite ist darin eine deutliche Warnung vor den Illusionen und Zweischneidigkeiten ausgesprochen, die mit allen zu revolutionärer Gewaltanwendung greifenden Bewegungen gegeben sind. Auf der anderen Seite heißt es aber auch ganz unzweideutig: «Doch müssen wir einsehen, daß manche Christen sich in einer Lage befinden, in der sie sich in aller Verantwortlichkeit voll und ganz an revolutionären Aktionen einschließlich der dabei unvermeidlichen Gewaltanwendung beteiligen müssen.» (Dieser Bericht ist veröffentlicht in der Zeitschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen: Study Encounter, Vol. IV, Nr. 2, 1968). Doch sind noch viele Überlegungen über die Kriterien für eine «gerechte Revolution» erforderlich, ebenso wie sie sich bei der Frage nach dem «gerechten Krieg» ergeben haben.

#### 4. Krieg und Friede

Ein anderer Bereich, in dem eine starke gemeinsame Basis des Denkens und Handelns besteht, ist die Frage nach Krieg und Frieden. Auch hier gibt es viel Gemeinsames in dem, was der Ökumenische Rat, einzelne kirchliche Gemeinschaften und Bekenntnisse und die Theologen über den Atomkrieg und die ständige Drohung des totalen Krieges sagen. Der absolute Pazifismus – der Zahl seiner Anhänger nach ein Randphänomen – hat auf das protestantische Denken einen großen, auf die amtliche Lehre der römisch-katholischen Kirche dagegen überhaupt keinen Einfluß ausgeübt. Doch auch auf diesem Sachgebiet gibt es einen Bereich der Konvergenz, in dem Protestanten und Katholiken einander immer näher kommen in der vollständigen Verurteilung des Krieges, der mit der Zerstörung von Zentren ziviler Bevölkerungsbildung verbunden ist. Das Vatikanische Konzil (Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 80) verwirft zwar in starken Worten solche Formen der Kriegführung, vermeidet aber eine

ausdrückliche Bezugnahme auf nukleare Waffen. Die Versammlung von Uppsala hat sich dem Bericht der Genfer Konferenz folgend über nukleare Waffen und nukleare Kriegführung ausgesprochen. Sie sagt: «Die Kirchen müssen mit allem Nachdruck betonen, daß es erste Pflicht der Regierungen ist, einen solchen Krieg von vornherein zu verhindern, den gegenwärtigen Rüstungswettlauf zu stoppen und sich bereit zu erklären, niemals mit dem Einsatz von nuklearen Waffen den Anfang zu machen...» Doch gibt es Zwischenprobleme im Zusammenhang mit der Frage der Abschreckung. Hier besteht keine Übereinstimmung darüber, was über den Besitz solcher Waffen im Unterschied zu ihrer tatsächlichen Verwendung zu sagen ist; und das Prinzip der «doppelten Wirkung» wird leicht zu einer Ausrede, um sich der Verbindlichkeit der moralischen Lehre über den Einsatz solcher Waffen zu entziehen. Doch dürfen wir erwarten, daß die Kirchen den Atomkrieg und eine Politik, die auf den Weg dahin führt, mit immer strengeren religiösen und moralischen Vorbehalten belegen. Eine einzige, absolute, keine Ausnahme duldende Stellungnahme mag uns vorerst noch fehlen; aber das darf die Christen nicht hindern, jetzt schon alle Vorbereitungen eines Atomkrieges und alle politischen Schritte, die auf ihn hinführen können, unter massive moralische Kritik zu stellen. Katholische wie evangelische Christen haben sich von der Versuchung frei gemacht, jeden Krieg gegen den Kommunismus als gerechtfertigt, als «heiligen Krieg» anzusehen, und das Verschwinden der Idee eines «absoluten Feindes» müßte jede Entschuldigung für ein Operieren mit dem Gedanken an den Einsatz einer «absoluten Waffe» gegenstandslos machen.

Die Zusammenarbeit zwischen katholischen und evangelischen Christen sollte auf die Verhütung ideologischer und konterrevolutionärer Interventionskriege ausgedehnt werden. Hier besteht ein beachtlicher Unterschied zwischen der Haltung des Papstes und der der amerikanischen Hierarchie dem Vietnamkrieg gegenüber. Der Vietnamkrieg hat für alle die Grenzen der militärischen Macht zur Herbeiführung sozialer Lösungen sichtbar gemacht. (Es ist zu hoffen, daß auch die Sowjetunion im Zusammenhang mit ihrer brutalen und dummen Intervention in der Tschechoslowakei bald diese Grenzen kennenlernt.) Ich glaube vorauszusehen, daß im nächsten Jahrzehnt die starke Engagiertheit der römisch-katholischen Kirche in Lateinamerika schwerwiegende theoretische und praktische Probleme sowohl im Hinblick auf Revolutionen als

auch auf militärische Interventionen dritter Mächte aufwerfen kann. Der Einfluß der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten, soweit er die Politik der USA Lateinamerika gegenüber betrifft, bleibt ungewiß. Mein Eindruck ist, daß der Weltkatholizismus und Weltprotestantismus auf katholische wie evangelische Christen in den Vereinigten Staaten einen Druck ausüben wird, ihren Einfluß gegen eine Politik militärischer Interventionen zur Vermeidung von Revolutionen in Lateinamerika geltend zu machen. Die Überlegungen der Christen müssen sich jedenfalls in konzentrierter Form auf dieses Problem richten. Die Resolution der Versammlung von Uppsala über Vietnam stellte den Vietnamkrieg vor allem als Beispielfall dafür heraus, was in der Zukunft nicht mehr getan werden sollte. Unter anderem hieß es darin: «Die gegenwärtige schreckliche Lage des vietnamesischen Volkes bietet ein Beispiel für die tragischen Folgen, die aus der einseitigen Intervention einer Großmacht erwachsen können.» Das Problem wird darin bestehen, einen Weg zu finden, der beides vermeidet: diese Art von Interventionismus wie eine völlige Isolationspolitik der Großmächte.

### 5. Spezielle Schwierigkeiten

Sprechen wir nun von zwei Fragen, die sich bei jeder Zusammenarbeit an der Lösung der eben genannten Einzelprobleme und anderer ihnen ähnlicher auf dem Gebiet grundsätzlicher Stellungnahmen wie praktischen Handelns ergeben: 1. Die Art und Weise, wie im römisch-katholischen Denken die Verbindung der allgemeinen Moral mit dem Naturgesetz verstanden wird; 2. der Umstand, daß keine – weder die katholische noch eine protestantische – Kirche in ihren eigenen Reihen zu voller Übereinstimmung in diesen Problemen gelangt ist.

Die gegenwärtige Zusammenarbeit von katholischen und evangelischen Christen hat eine beträchtliche Hilfe dadurch erfahren, daß in katholischen Kreisen die Verwendung der Idee des *Naturgesetzes* stark eingeschränkt worden ist. Das Naturgesetz gehört zu den Hauptdiskussionsthemen zwischen katholischer Lehre und einem beträchtlichen Teil der protestantischen. Der Umstand, daß viele Katholiken ihr Verständnis des Naturgesetzes überprüfen und daß viele Protestanten, ungeachtet ihrer theoretisch-grundsätzlichen Einstellung, eine *gemeinsame Grundmoralität* für gegeben halten, auch wenn sie nicht unbedingt allgemein anerkannt ist, eröffnet die Möglichkeit,

daß sich in der Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen für Gerechtigkeit und Frieden ein weiteres Feld der Konvergenz eröffnet. Und die päpstliche Enzyklika über die Geburtenkontrolle war deshalb ein solcher Schock, weil sie einen Rückfall in eine heutzutage in römisch-katholischen Kreisen weithin aufgegebene Auffassung vom Naturgesetz darstellt, die überdies eindeutig nicht als Äußerung menschlicher Vernunftüberlegungen, sondern enger, kirchenamtlich konservierter Tradition verstanden werden muß.

Bei dem Versuch einer Interpretation der auf einer breiten Basis beruhenden Sittlichkeit, wie sie katholische und evangelische Christen für gegeben halten, ungeachtet der Diskussionen über das Naturgesetz, hat sich eine gemeinsame Verwendung der Kategorie des «Menschlichen» ergeben. Sie ermöglicht uns zwar nicht, auf rationalem Wege eine Vielzahl spezifischer Gesetze abzuleiten, die in sich absolut sind, hilft uns aber die Hauptkriterien für die Gesellschaft und die Hauptbedingungen zu definieren, die erfüllt werden müssen, wenn die Menschheit zu einer wahrhaft menschlichen Existenz finden soll. Der Bericht der Genfer Konferenz über ihre Diskussion des Entwicklungsproblems und *Populorum Progressio* stellen beide das Menschliche als Norm heraus. Obwohl dies offenbar eine Basis für ein gemeinsames Verständnis zumindest einiger von den Zielen der Gesellschaft liefert, erfordert es eine neue Problemliste für die gemeinsamen Überlegungen über das, was das Menschliche ausmacht. Es herrscht größere Klarheit und Gewißheit über manche Dinge, die unmenschlich sind, als über die politischen, sozialen und kulturellen Modelle, die positiv und in einer Zeit beschleunigter Wandlungen für ein im vollen Sinne menschliches Leben am günstigsten sind. Katholische wie evangelische Christen können anerkennen, daß hier ein gemeinsames Programm liegt, aber auch daß viele Punkte des Programmes offen bleiben.

Das zweite Problem ist aus der Tatsache entstanden, daß *innerhalb der Kirchen selbst* über Themen, die auf ökumenischer Ebene im höchsten Grade gesichert erscheinen, so *wenig Übereinstimmung herrscht*. Für die Protestanten kann dies nichts Überraschendes sein. Bei ihnen gibt es keine Autorität, die mehr vermag, als ihnen mit größerem oder geringerem Gewicht Grundsätze nahezu legen, die sie als wahr anerkennen können oder nicht. Ja ich zweifle, ob hier ein großer Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten besteht, trotz aller Unterschiede in der beiderseitigen Kirchenstruk-

tur. In beiden Religionsgemeinschaften gibt es Spaltungen, die von Nationalismen, Provinzialismen und dem vielfältigen Druck unmittelbarer ökonomischer Interessen herrühren; auf der anderen Seite gibt es Spaltungen, die aus den Unterschieden zwischen konservativer und progressiver Mentalität entstehen. Katholiken und Protestanten sehen sich in den Fragen der Rassengerechtigkeit der gleichen provinziellen Opposition gegen die klaren Lehren ihrer Kirchen gegenüber. In den Vereinigten Staaten hat es eine interessante Differenz zwischen der nationalen Leitung der protestantischen Kirchen und der römisch-katholischen Hierarchie über den Vietnamkrieg gegeben. Die protestantischen Führer standen der Kriegspolitik der Regierung kritischer gegenüber als die katholischen. Protestantische Kirchenführer haben sich wiederholt an die katholischen Bischöfe gewandt mit der Aufforderung, in Sachen Vietnam dem Papst zu folgen. Von seiten der konservativen protestantischen Laien-Führerschaft in den örtlichen Kirchen hat sich ein starker Widerstand gegen die nationalen Führungen der einzelnen Kirchen und die Führung des Nationalen und des Weltkirchenrates über eben diese Fragen entwickelt, ebenso wie innerhalb der katholischen Kirche über die gleiche Frage eine starke Opposition fortschrittlicher Gruppen katholischer Geistlicher und Laien gegen die Majorität der katholischen Hierarchie entstanden ist. Ich verwende dieses Beispiel, um meine Behauptung zu veranschaulichen, daß katholische und evangelische Christen sich den gleichen Problemen gegenüber sehen.

Es gibt keine abschließende formale Lösung dieses Problems. Gäbe es eine solche, so würden die Katholiken sie gefunden haben. Doch viele von ihnen wissen ebensogut wie die Protestanten, daß Autorität von der Reaktion abhängt, die sie weckt, daß kein obrigkeitlicher Befehl die Autorität dessen ersetzen kann, was innerlich wahr ist. Enzykliken wie *Pacem in Terris* und *Populorum Progressio* haben eine stärker überzeugende Autorität bei katholischen wie evangelischen Christen als eine Enzyklika wie die über die Geburtenkontrolle (*Humanae Vitae*).

Ich glaube, wir sollten dieses Problem der Autorität auf zwei Wegen angehen. Der erste führt über Methoden, die Kirchenversammlungen auf verschiedenen Ebenen befähigen, auf der Grundlage einer sorgfältigen sachlichen Vorbereitung zu sprechen, zu lehren und zu handeln. Auch eine demokratisch strukturierte Kirche kann nicht erwarten, christliche Leitung und Weisung auf dem Weg

über Meinungsumfragen unter ihren Mitgliedern zu erhalten. Ihre Sprecher und Lehrer müssen eine Ausbildung und Schulung genossen haben, die sie fähig macht, zu erkennen, wo die besondere Bedeutung der christlichen Botschaft für die Lösung sozialer Probleme liegt, und Auffassungen korrigiert, die Ergebnis nationalen und provinziellen Druckes auf der einen und des Druckes ökonomischer Interessen auf der anderen Seite sind, wovon wir bereits gesprochen haben. Geistlichkeit (einschließlich der Bischöfe) und Laien brauchen diese Art von Erfahrung. Das Zweite Vatikanische Konzil wie auch die Versammlungen und Konferenzen des Ökumenischen Rates der Kirchen besaßen diesen korrektiven Einfluß.

Es muß aber auch nachdrücklich aufmerksam gemacht werden auf die Bewegungen nichtamtlicher Initiative, die sich den speziellen Problemen von Gerechtigkeit und Frieden widmen. Die schöpferische Kraft der offiziellen Kirche zeigt sich darin, wie weit sie diese Bewegungen und ihre Entwicklung im Rahmen ihres Gesamtlebens fördert und anregt. Amtliche Körperschaften sind immer vorsichtig. Zu oft ziehen sie Schweigen oder die Wiederholung alter heute nicht mehr überzeugender Formeln einer Diskussion vor. Frische Luft und die Diskussion über Fragen, welche die Kirche braucht, um sich selber klar zu werden, kommen nicht selten am ehesten aus diesen nicht amtlichen Bewegungen. Studentenbewegungen; Laienzeitschriften; Gruppen von theologischen oder Laienexperten; Fakultäten, welche in akademischer Freiheit arbeiten; Zusammenschlüsse von Christen mit gemeinsamen Anliegen oder Verpflichtungen im Hinblick auf die umstritteneren sozialen Fragen wecken ein großes Maß von Vitalität und neuem Denken, das die amtliche Kirche anregt, sich den Problemen zu stellen, denen sie sich möglicherweise lieber entziehen möchte. Sie drängen sie zum Denken, zum Sprechen und zum Handeln. Wenn Bewegungen solcher Art überdies zwischenkirchlich sind, helfen sie den Weg bereiten für amtliche zwischenkirchliche Zusammenarbeit auf den verschiedensten Ebenen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

#### JOHN BENNETT

geboren am 22. Juli 1902 in den Vereinigten Staaten, 1939 in der United Church of Christ ordiniert. Er studierte am Williams College in Williamstown, am Union Theological Seminary und an der Universität Oxford (Großbritannien). Er ist Master of Arts und Master of Theology, Ehrendoktor zahlreicher angelsächsischer Universitäten und Professor für Sozialethik am Union Theological Seminary. Er veröffentlichte: *Foreign Policy in Christian Perspective* (1966) und ist Präsident des Herausgeberkomitees von «*Christianity and Crisis*».