

mancher Manipulation. So wurde die Resolution, welche die freie Wahl der Mitglieder des Laienrates durch das Laikat forderte, von der Versammlung der Delegationsleiter in der Abstimmung nicht angenommen. Dafür nahm man einmütig (mit einer Gegenstimme) eine modifizierte Fassung an, die vorschlug, „daß der Kongreß den Heiligen Vater ehrerbietig bitte, die Zusammensetzung des Laienrates demokratisch zu erweitern“, damit er für die verschiedenen Kulturen und Formen und Organisationen des Laienapostolates auf der ganzen Welt repräsentativ sei („Signes du Temps“, a. a. O.).

Ebenso habe man in der Resolution über die verantwortliche Elternschaft die ursprüngliche Formulierung, daß die Wahl der Mittel den Eheleuten überlassen werden solle, die „entsprechend ihrem christlichen ‚Gewissen‘ . . . handeln“, abgeändert in: „die entsprechend ihrem christlichen ‚Glauben‘ . . . handeln“, um sie mit der in *Gaudium et spes* enthaltenen Auffassung, daß die Entscheidung „dem von der Lehrautorität der Kirche erleuchteten christlichen Glauben überlassen werde“, in Einklang zu bringen (vgl. „The National Catholic Reporter“, 1. 11. 67). Dennoch habe dieser abgeschwächte Passus über die verantwortliche Elternschaft bei der Hierarchie Unruhe und Besorgnis ausgelöst und Kardinal Roy, den Präsidenten der *commissio ecclesiastica* des Kongresses, im „Osservatore Romano“ (20. 10. 67) zu einer „Klarstellung“ veranlaßt: Es sei selbstverständlich, daß dieser Satz („die entsprechend ihrem christlichen *Glauben* handeln“) gemäß dem in der Pastoralkonstitution niedergelegten Sinn zu interpretieren sei. Auch wurde bemängelt („The National Catholic Reporter“, a. a. O.), daß über die Resolution, welche die Verurteilung der Bombardierung und der Massentötung der Zivilbevölkerung in Vietnam empfahl, nicht abgestimmt wurde.

Zwei „Kirchen“

James O’Gara knüpft in seinem Artikel über den Laienkongreß („Commonweal“, 3. 10. 67) an die Unterscheidung des amerikanischen Soziologen William Osborne an, der zwischen jenen, die eine „kirchliche“, und jenen, die eine „religiöse“ Reform anstreben, unterscheidet und in beiden Gruppen die Spannung zwischen kirchlicher Autorität und der Spontaneität des christlichen Lebens zum Ausdruck kommen sieht. Nach der Hypothese Osbornes bestehe zwischen diesen beiden „Kirchen“ ein weiter und sich erweiternder Riß. O’Gara sieht diese These im dritten Weltlaienkongreß voll und ganz bestätigt, was sich seiner Ansicht nach bereits in der Methode äußerte, mit der die amerikanischen Delegierten gewählt wurden. Auf dem Kongreß selbst seien diese beiden Gruppen ebenfalls vertreten gewesen, wobei die Unterscheidungslinie „konservativ“ — „liberal“ durchaus nicht mit „Kleriker“ — „Laie“ zusammengefallen sei. Zwischen beiden Gruppen habe Mißtrauen, bestenfalls ein etwas unbehaglicher Waffenstillstand, keineswegs aber wirkliche Verständigung geherrscht. Allerdings könne man beim gegenwärtigen Stand der Dinge auch nicht mehr erwarten. Diese beiden Elemente in der Kirche müßten zusammengebracht werden, darin sieht O’Gara die zukünftige Aufgabe in der Kirche, die angesichts der „deprimierend negativen Ansprache des Papstes über die Autorität“ nicht leicht sei. Die Ausführungen des Papstes seien (vgl. „The National Catholic Reporter“, 1. 11. 67) weitgehend als „wenig anregend“ beurteilt worden. Doch meint der linksgerichtete

römische „L’Espresso“, der Papst habe in seiner Ansprache zwischen den jeder Laieninitiative feindlichen kurialen Elementen und den Kongreßteilnehmern eine mittlere Position eingenommen.

Hinsichtlich der zukünftigen Aussichten urteilt Jan Groottaers, Herausgeber der belgischen Zeitschrift „De Maand“ und Mitglied der belgischen Delegation, möglicherweise sei dieser Kongreß der letzte seiner Art gewesen. Er sei zwar eine Massenzusammenkunft gewesen, die enttäuschte, doch habe er mehr, als man hoffen konnte, erreicht. Trotz seiner vorkonziliaren Struktur ermöglichte er eine Beurteilung der Ansichten der katholischen Laien. Er schlug einen „Kongreß der Kirche unter Beteiligung von Laien, Klerus und Hierarchie“ vor.

Spannungen in der Kirche auf Ceylon

Seit der Ablösung der Regierung von Frau Bandaranaike durch Dudley Senanayake im Jahre 1965 hat das Interesse der westlichen Presse an Ceylon nachgelassen. Während damals der Sturz der Regierung als eine Wende von einem prokommunistischen auf prowestlichen Kurs verstanden wurde, hat sich inzwischen die Erkenntnis durchgesetzt, daß Frau Bandaranaike ihren Sturz der eigenen Unfähigkeit zu verdanken hatte und daß schließlich ihr Bündnis mit der „echten“ Linken opportunistischen Charakter trug, während sie selbst und ihre Anhänger der feudalen Schicht angehörten. Optimistische Berichte über neue Wirkmöglichkeiten der Kirche (vgl. etwa *Nuova Fiducia nell’Avvenire*, „Messis“, 6. 4. 67) sind jedoch besonders in letzter Zeit wieder etwas relativiert worden. Das Bild, das sich heute gewinnen läßt, zeigt einerseits erfreuliche Aspekte einer inneren Reform, andererseits aber auch Schwerfälligkeiten von seiten der missionskirchlichen Struktur und in letzter Zeit wachsende interne Spannungen.

Vor allem die Krise um 1960 (vgl. dazu Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 210 und zur weiteren Entwicklung 18. Jhg., S. 284 und 20. Jhg., S. 414) hat sich für die katholische Kirche Ceylons ernüchternd und schließlich fruchtbar ausgewirkt. Damals wurde sie aus einer „triumphalistischen“ Phase aufgeschreckt, in der es zwar ihr Anliegen war, mit Hilfe der zahlreichen einheimischen Priester die Christen in der hergebrachten Tradition zu behüten und in sehr geschätzten schulischen und karitativen Einrichtungen den Christen und den Nichtchristen zu dienen, in der sie sich aber auch allzusehr von Verwaltungsaufgaben und einer rein behütenden Seelsorge in Anspruch nehmen ließ. So hat z. B. gewiß der Schock, den die Verstaatlichung der katholischen Schulen auslöste, mitbewirkt, daß sich auf katechetischem und liturgischem Gebiet heute gute Erfolge zeigen.

Probleme einer Missionskirche

Der Beschluß der Bischofskonferenz, sich der Abschaffung der christlichen Sonntage und der Einführung der Poya-Tage nicht zu widersetzen, sondern vielmehr den Christen dieses Opfer im Sinne einer echten Verständigung nahelegen, hat gute Früchte getragen. Weitblickende Christen, darunter auch zahlreiche Laien, hatten die Kirche auf die politische Revindikationsbewegung der Buddhisten vorbereitet, so daß der Verzicht auf die Gettohaltung nicht gänzlich überraschend verlangt

wurde. Heute geht mit der Reflektion über die buddhistische Erneuerungsbewegung eine sorgfältige Analyse der kulturellen Verankerung der Kirche auf Ceylon Hand in Hand. Dabei unterscheidet man zwar genau zwischen den nationalen Kulturelementen und der buddhistischen Lehre, aber auch gegenüber letzterer nimmt man katholischerseits eine recht positive Haltung ein. In der Zeitschrift „Quest, A Forum for Christian Reflection in Ceylon“ finden sich zahlreiche Beiträge zu Themen wie buddhistische Philosophie (Februar 1967, S. 24 ff.) oder über die Anpassung an die traditionellen Feste (Mai 1967, S. 106 ff.). Endlos sind die Äußerungen in der katholischen Presse, auf Seminaren und Kongressen zum Beitrag der ceylonesischen Katholiken zum „nationalen Aufbau“. In diesem Zusammenhang muß auf einige wichtige Aspekte verwiesen werden. Zunächst bestehen ethnisch-kulturelle Gegensätze zwischen Singhalesen (69%) und Tamilen (11%), und immer noch steht die Lösung der integrationsfeindlichen Situation an, daß die tamilischen Plantagenkulis des Hochlandes (12%) staatenlos sind. Hinzu kommen Spannungen zwischen Buddhisten (65%) und Christen, besonders Katholiken (7,5%, gegenüber 1,5% Evangelischen), die nicht primär religiöser Natur sind, sondern auf vorwiegend sozial-wirtschaftliche und kulturelle Gründe zurückzuführen sind. Vor allem die wirtschaftlichen Fragen sind ein Hauptproblem der „nationalen Entwicklung“. Der durch die verbesserte medizinische Versorgung gesteigerte Bevölkerungszuwachs — nach dem Demographic Yearbook 1965 der Vereinten Nationen (New York 1966, S. 112) etwa 2,6 Prozent jährlich bei fast 11 Millionen Einwohnern im Jahre 1964 — wird nicht von einer gleichlaufenden ökonomischen Entwicklung begleitet. Damit hängt eng zusammen die Zerbröckelung des agrarisch-feudalen Systems zugunsten einer technisch-demokratischen Neustrukturierung. Letztere aber wird durch vereinseitigte, weltmarkt-orientierte Bewirtschaftung (vor allem Tee, Gummi und Produkte der Kokospalme sind die Ausfuhrerzeugnisse), durch eine überzüchtete humanistische Schulerziehung und die noch immer bestehende Kluft zwischen Gebildeten und breiter Volksmasse ernsthaft behindert. Schließlich bleibt die instabile politische Lage, wenn auch die konservative United National Party sich gegenüber der vielschichtigen Opposition vorerst behaupten dürfte.

Katholische Standorte

Frau Bernardeen Silva, die im Februar dieses Jahres Ceylon auf dem Pax-Romana-Seminar in Hongkong vertrat, äußerte sich zu einigen dieser Fragen. Sie wies auf die Vor- und Nachteile hin, die sich aus dem hohen Prozentsatz an westlich gebildeten Katholiken und aus dem Mangel an kultureller Integration der katholischen Gemeinschaft ergeben. „Als Institution ist die Kirche auf Ceylon bewundernswert wegen ihrer Disziplin und Organisation und wegen ihrer guten Leistungen in den Bereichen Erziehung und Sozialarbeit. Sie wird aber zugleich wegen ihres Paternalismus kritisiert. Die Sozialarbeit bewertet man eher als Bekehrungsversuch denn als aufrichtigen Beitrag zum Aufbau des Landes.“ Die Kirche werde von den Nichtchristen als bürokratisch, konservativ und mit „kapitalistischen politischen Kräften“ (vor allem mit der United National Party, der jetzigen Regierungspartei) verbündet angesehen. Sie erwecke mehr den Eindruck einer Interessengemeinschaft denn einer

sozial integrierten Gruppe. Das „Image“ der Kirche habe sich in den letzten Jahren zwar gewandelt, insbesondere durch die tolerante Haltung gegenüber den Buddhisten und die regional-kulturelle Anpassung des katholischen Kultes. Diese ziemlich überraschende Wendung werde aber von den Nichtchristen entweder als Taktik oder als Reaktion auf eine Zwangslage gewertet.

Ein Teil der Schwierigkeiten liegt gewiß am Tempo, mit dem die Entwicklung fortschreitet. In mancher Hinsicht wirkt sich die starke Institutionalisierung der katholischen Gemeinschaft als Hindernis aus. Eine weitere Ursache muß in der Tatsache gesehen werden, daß die intellektuelle Elite in ihrer Mehrheit von der breiten Masse isoliert ist, daß sie deshalb ihre Ideen kaum in der Praxis überprüfen kann. Es bleibt jedoch auch wahr, daß die Amtskirche im allgemeinen weder eine klare Führung bietet noch Möglichkeiten eines innerkirchlichen Dialogs — mit namhaften Ausnahmen — fördert.

Die gegenwärtige Entwicklung innerhalb der Kirche verläuft so rasch, daß Weltklerus und Ordensleute, die bereits durch die liturgische und katechetische Bewegung stark in Anspruch genommen sind (allein 1965 wurden auf Ceylon neun größere Seminare für Katechetik oder innerkirchliche Erneuerung mit über eintausend Teilnehmern durchgeführt), kaum Zeit für die eigentlichen theologischen Fragen und für eine dialogische Auseinandersetzung mit der „Welt“ finden. Allerdings stellte Tissa Balasuriya OMI, der Rektor der katholischen Universität Aquinas in Colombo, Ende 1965 in einem Memorandum fest, daß sich die erfolgreiche liturgische und biblische Bewegung noch nicht in den großen katholischen Schulen durchgesetzt habe. Der Grund dafür sei darin zu sehen, daß zu viele Priester von Verwaltungsarbeiten absorbiert würden. Die theologische Erneuerung auf Ceylon zeige sich vielfach erst von einer negativen Seite: die Prediger seien in exegetischer Hinsicht so unsicher geworden, daß sie immer noch die biblische Verkündigung vernachlässigten. Darüber werde auch von intellektuellen Laien geklagt, die — für Asien eine Ausnahme — durchaus mit der modernen theologischen Literatur vertraut sind.

Die Synode von Kandy

Der junge Bischof von Kandy, Leo Nanayahara OSB, zeigte sich diesen Problemen gegenüber bisher am aufgeschlossensten. Er hat nach dem Konzil für sein Bistum eine Synode angeordnet. Auf der ersten Sitzung zeigte sich, wie groß einerseits die Gärung innerhalb der Kirche ist, andererseits aber auch, welche Kräfte ein echter Dialog freizulegen vermag. Es handelt sich nicht um eine Synode im kirchenrechtlichen Sinn, eher um ein „Konzil“, wie es in den Niederlanden stattfindet. Auch die zahlreichen Laien besitzen Stimmrecht, allerdings ist dabei die Frage nach der Repräsentation der Laien sehr bald aufgetaucht und noch nicht gelöst. Die Tatsache, daß die Verhandlungen nur in englischer Sprache geführt wurden, weist darauf hin, daß die westlich erzogene Elite immer noch eine monopolartige Stellung innehat und das Pfarrleben beherrscht. Drei Strömungen wurden innerhalb der Synode deutlich. Die eine Gruppe war gekommen, um sich „belehren“ zu lassen. Eine zweite, vorwiegend Priester, wollte ihre Probleme und ihre Kritik zur Sprache bringen. Die größte jedoch, die schließlich auf der Versammlung dominierte, sah es als ihre Aufgabe an, einen der spezifischen Lage der Diözese angepaßten

Pastoralplan zu entwerfen, der auch dem Konzil gerecht werde (vgl. den kritischen Bericht vom Rektor des nationalen Seminars in Kandy, Dalston Forbes OMI in „Quest“, April 1967, S. 82 ff.; für die Beschlüsse ebd., Februar 1967, S. 21 ff.). In den Entschlüssen wurde besonders der Pfarrei viel Aufmerksamkeit geschenkt. Man erhofft sich die Verlebendigung und Durchstrukturierung durch die Beteiligung aller Gläubigen. Die Gemeinde soll auf drei Ebenen aktiv werden: in der Sorge um die Ärmsten, in dem Bemühen um das geistliche Wohl aller und in der Mitarbeit in der sozial-wirtschaftlichen Entwicklung bei den Christen und Nichtchristen. In Kandy soll ein eigenes Zentrum für soziale und wirtschaftliche Entwicklung geschaffen werden. Die Liturgie will man dem Alltagsleben des Volkes näherbringen, indem man Gottesdienste für gewisse Stadtviertel oder in Privathäusern abzuhalten beabsichtigt. Besondere Behandlung fand auch die Frage nach der Integration der Plantagenkulis, die in den Bergen der Diözese arbeiten und weder rechtlich noch gesellschaftlich einen festen Platz einnehmen.

Das Nationale Konzil

Große Erwartungen stellte man in Ceylon an das Nationale Konzil, das für 1968 geplant ist (siehe dazu die Sondernummer von „Quest“, Dezember 1966). Es kündigte sich recht verheißungsvoll an, und Priester und Laien wurden in die vorbereitenden Beratungen einbezogen. Das Programm zielt auf die konziliare Erneuerung der Kirche Ceylons, und das Nationale Konzil möchte in seiner Struktur das Volk Gottes exemplarisch darstellen. Das Mitspracherecht der Laien ist der Struktur des Zweiten Vatikanums entlehnt, und der Vorentwurf des thematischen Teils liegt in der Linie der Entwicklung, wie sie auf dem katechetischen Gebiet sichtbar wurde. Inzwischen aber wurden manche enttäuschte Stimmen laut. In einigen Diözesen läßt die Vorbereitung zu wünschen übrig, in anderen sind die Laien, die zu den Beratungen hinzugezogen wurden, nicht für die innerkirchlichen Hauptströmungen repräsentativ. In Colombo unterbreitete eine Oppositionsgruppe sorgfältig ausgearbeitete Gegenvorschläge, da sie sich mit dem Inhalt des dortigen Programms nicht einverstanden erklärte und von der dogmatischen Begründung, mit der die überbetonte kirchliche Autorität dargestellt worden war, nicht überzeugt werden konnte. Nach den Äußerungen dieser Opposition zu schließen, wäre ein Kompromiß nicht unmöglich gewesen, wenn nicht klerikale Bemühungen ein echtes Gespräch vereitelt hätten. Ferner wurde kritisiert, daß man mit einer dem Laien unverständlichen theologischen Terminologie die Probleme der Anpassung an ceylonesisches Denken und Empfinden angegangen sei und daß sich die dabei verwandten Kategorien nicht deckten.

Die kirchlichen Behörden und der Klerus der urbanisierten Erzdiözese Colombo kennen die Mentalität und die Nöte ihrer Gemeinden, und sie sind deshalb geneigt, mit Erneuerungen behutsam vorzugehen. Da sie sich auf die katholischen Schulen, das Kirchenvolk und die feste Tradition stützen, folgen sie auch einer Methode der Durchführung der Konzilsbestimmungen, die dieser Schicht entspricht. Jedoch wird von Intellektuellen, Arbeiterführern und auch von einem Teil des Klerus häufig darauf hingewiesen, daß das Bürgertum nicht für die ganze Kirche repräsentativ sei. Nun darf zwar eine kluge

Pastoral des Bürgertums nicht unterschätzt werden, denn schließlich identifiziert sich die praktizierende Schicht weitgehend mit dieser Gruppe; aber es ist auch deutlich, daß der Kirche der Anschluß an die nationale Entwicklung erschwert wird, wenn sie sich vorwiegend auf den bürgerlichen Mittelstand stützt. Die unruhigen Elemente finden sich hier nicht. Die Spannungen haben dazu geführt, daß selbst einige Priester auf ihr Amt verzichteten, und in der katholischen Jugend ist es zu einer Krise gekommen, die zu öffentlichen Protesten führte.

Ursachen der Krise

Daß die Struktur der katholischen Gemeinschaft nicht der sich schnell entwickelnden Dynamik bei Laien, Ordensfrauen und vor allem jüngeren Priestern gewachsen ist, ist eine Ursache für die heutige Krise. Das vor allem deshalb, weil die Schlüsselstellungen häufig von Priestern besetzt sind, die einem kommunikativen Verfahren nicht immer förderlich sind. Eine tiefere Ursache ist jedoch darin zu sehen, daß Fragen wie Geburtenregelung, Sozialisierung, Dialog mit den Buddhisten und neuerdings auch die Entwicklungen in Exegese und Theologie überhaupt entweder totgeschwiegen oder vorentschieden werden, so daß, jedenfalls in der Sicht mancher Laien und Priester, ein echter Dialog in der Kirche nicht ermöglicht wird. Zur Verschärfung der Lage hat auch die Debatte um die katholischen Schulen beigetragen. Drei Punkte spielen dabei eine Rolle. Zunächst die Frage, ob es zu verantworten sei, die 39 katholischen Real-(Ober)schulen (auf Ceylon Colleges genannt) mit eigenen Mitteln weiterzuführen. Denn seit der Verstaatlichung der Volksschulen im Jahre 1960 müssen sich auch die privaten Real-schulen, wenn sie weiter existieren wollen, auf eigene Mittel stützen. Während die christlichen Schulen Ceylons seit jeher das höchste Niveau in Unterricht und Erziehung erreichten, so daß auch reiche Nichtchristen ihre Kinder vorzugsweise dort erziehen ließen, ist auch die Aufnahme von Nichtchristen seit dem Nationalisierungsgesetz verboten. Gleichzeitig konnte jedoch auch das Niveau an den Staatsschulen verbessert werden, so daß der Abstand nicht mehr so auffällig ist.

Wie in den meisten Entwicklungsländern stellt sich auch für die katholischen Privatschulen Ceylons das Problem, daß man den Kindern der vermögenden Schicht zwangsläufig einen Vorrang einräumt, da nur diese die erforderlichen Beiträge aufzubringen vermögen. Damit wird die Berechtigung des katholischen Schulsystems sehr in Frage gestellt. Die Diskussion in der katholischen Presse des Landes befaßte sich jedoch auch mit der grundsätzlichen Frage, ob katholische Schulen unerläßlich seien, um eine katholische Erziehung zu gewährleisten. Die Aussagen des Zweiten Vatikanums zu dieser Frage wurden sowohl von den Befürwortern des bisherigen Schulsystems (vgl. „The Catholic Messenger“, 6. 8. 66) als auch den Gegnern (vgl. „Times of Ceylon“, 26. 7. 66) für sich in Anspruch genommen. In die Debatte wurden zwangsläufig auch die politischen Aspekte einbezogen, z. B. die Frage nach der Rolle, die die katholische Schule am nationalen Aufbau zu spielen gedenkt, oder bezüglich der erforderlichen Subventionen von staatlicher Seite. Gewiß ist die heutige Regierung der katholischen Kirche nicht abgeneigt. Trotzdem darf mit einer direkten finanziellen Unterstützung nicht gerechnet werden, da sich die Regierung selbst gefährden würde, denn die buddhistische

Kritik ist noch immer heftig gegen jede Bevorzugung der Christen gerichtet.

Verhältnis zwischen Katholiken und Buddhisten

Die Beziehungen zwischen Buddhisten und Katholiken haben sich seit den Zusammenstößen unter den Regierungen Bandaranaike sichtlich gebessert. Bei vielen Gelegenheiten werden buddhistische Mönche zu katholischen Veranstaltungen eingeladen und interkonfessionelle Aktionen sind zahlreich. Auch auf höchster Ebene besteht heute ein herzliches Verhältnis unter den Amtsträgern. Dennoch herrscht bei vielen Buddhisten eine abwartende Einstellung, da man in der katholischen Institution noch vorwiegend ein Machtinstrument erkennt. Bedauerlicherweise werden Anlässe von seiten der Katholiken nicht immer vermieden, die Ressentiments der Buddhisten gegenüber der festgefügteten und vom Ausland unterstützten Minorität erwecken können.

Wie ungewohnt das erforderliche dialogische Miteinander noch ist, wurde deutlich, als vor einiger Zeit der Präsident des Hohen Gerichtshofes (Chief Justice), ein Katholik, einen amtlichen Antrittsbesuch beim „Abt“ der buddhistischen Mönche in Kandy machte. Dabei legte er eine Schale mit Blumenblättern vor die Buddhastatue. Die Empörung über diesen „Götzendienst“ war beim Kirchenvolk größer als beim Klerus. Letzterer stellte sich sogar teilweise hinter die unverstandene Haltung, mit der Begründung, der Buddhismus sei keine eigentliche Religion und die Kirche habe auch den chinesischen Konfuziuskult und den Kaiserkult in Japan gebilligt. Dagegen erscheint einer großen Zahl von Katholiken die gewandelte Einstellung dem Buddhismus gegenüber als Bruch in der kirchlichen Tradition, da bislang solche Akte streng verboten waren. Damit verbunden ist aber auch das unangenehme Gefühl, eine Erneuerung des Buddhismus müsse die Position der Buddhisten im gesellschaftlichen und politischen Bereich aufwerten, was wiederum nur auf Kosten der katholischen Position möglich wäre. Auf beiden Seiten ist solches konfessionelles Gruppendenken noch sehr stark.

Obwohl die buddhistischen Mönche viel zur Emanzipierung der ceylonesischen Buddhisten beigetragen haben, wird ihnen von den qualifizierten buddhistischen Laien immer mehr die Zuständigkeit auf politischem und gesellschaftlichem Gebiet abgesprochen. Zwar studieren heute zahlreiche Mönche an den beiden vom Staat anerkannten und subventionierten Universitäten, aber ihr Einsatz im weltlichen Bereich könnte in Zukunft zu Spannungen führen, wie sie jetzt in der katholischen Gemeinschaft auftreten. Ein Beispiel für das Eingreifen der Mönche in politische Angelegenheiten gibt die Frage nach der Zulassung der Koedukation in den Realschulen, die führende buddhistische Mönche bezeichnenderweise mit denselben pädagogischen Argumenten ablehnen, wie es früher in katholischen Kreisen der Fall war (vgl. „Ceylon News“, 2. 3. 67). Ausgesprochene Kritik wird an den Bestrebungen von Mönchen geübt, die die Poya-Tage zu ausschließlich religiösen Tagen stempeln möchten, an denen man sich dem Tempelbesuch und der Meditation widmen soll, an denen aber Kinos, Bars und Clubs geschlossen bleiben sollen (vgl. „Informations Catholiques Internationales“, 15. 2. 67). Deshalb werden immer mehr Stimmen laut, die von den Mönchen verlangen, Buddhas Lehre vorzuleben, sich aber der Politik zu enthalten.

Dialog als theologische Methode

Seit Bestehen der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ zwischen dem Sekretariat für die Einheit und dem Weltrat der Kirchen steht auf deren Beratungsprogramm die Frage, was ist der ökumenische Dialog (vgl. u. a. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 195 und 322 f.). Besonders Pfarrer Lukas Vischer von der Kommission „Faith and Order“ urgierte das Thema, um klarzustellen, ob und wie weit der Dialog eine aussichtsvolle Form der Gemeinschaft getrennter Kirchen ist, aber eine gemeinsame Antwort ist noch nicht gefunden. Die Frage wurde auch durch die Enzyklika Papst Pauls VI. *Ecclesiam suam* akut, weil hier die verschiedenen Weisen des Dialogs zwar aufgeführt werden (III. Teil „Der Dialog der Kirche“, vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 576 ff.), aber mit der Intention, über den „Heilsdialog Gottes“ mit der Menschheit dem Lehramt die autoritative Verkündigung zu reservieren, so daß das Gespräch „eine Kunst geistiger Mitteilung“ des Apostolats ist, so wie Christus etwa ein Gespräch anknüpfte, um Offenbarungsaussagen zu machen (z. B. Joh. 4). Den Vertretern der Ökumenischen Bewegung schwebt dagegen eher die sokratische Form des Dialogs vor, durch methodisches Fragen zur Anamnese, zur Wiederbesinnung auf die den Partnern je eigene gemeinsame Wahrheit und Einsicht zu führen. Darüber wurde nach Abschluß der nachstehend berichteten Tagung ein „Arbeitspaper“ der Gemeinsamen Arbeitsgruppe Genf-Rom in „The Ecumenical Review“ (Oktober 1967, S. 469 bis 473) veröffentlicht, dessen Grundgedanken wir am Schluß wiedergeben.

Eine Veranstaltung in Straßburg

Anläßlich des 450. Reformationsjubiläums hatte das Ökumenische Institut des Lutherischen Weltbundes in Straßburg 40 Theologen verschiedener Konfessionen aus 14 Ländern zu einem fünftägigen Kolloquium über den „Dialog als theologische Methode“ vereinigt. Referenten waren die Professoren Joh. Aagaard aus Aarhus, Dänemark; Carl E. Braaten, Chicago; Oscar Cullmann, Basel; Per-Erik Persson aus Lund, Schweden, sämtlich Lutheraner; sodann der Anglikaner J. G. Davies, Birmingham, der Calvinist Georges Gusdorf, Straßburg, und die römischen Katholiken Heinrich Fries, München, M.-J. Le Guillou OP, Paris, und E. Schillebeeckx OP, Nijmegen. Der Direktor des Instituts, Vilmos Vajta, nahm das zu findende Ergebnis versuchsweise voraus, als er einleitend zur Begrüßung sagte: „Wo wir im Wissen um das, was eint, dem anderen das Zeugnis des eigenen Glaubens nicht schuldig bleiben, finden wir im gemeinsamen Hören die Antwort auf die von der Welt her auf die Christenheit zukommenden Fragen.“

Die Ansichten der Referenten waren sehr verschieden gelagert, und der Bericht mit den Kurzfassungen ihrer Referate (LWB-Information, 20. 10. 67) stellt sie lediglich nebeneinander, ohne ein Ergebnis mitzuteilen. Ein Überblick läßt aber die Möglichkeit einer methodischen Klärung erkennen.

Freie Partnerschaft in der Treue zur eigenen Berufung ist, wie Fries erklärte, eine der selbstverständlichen Voraussetzungen, aber sie ist mehr formaler Art. Anregend, doch problematisch war der Vorschlag von Gusdorf, den Dialog anthropologisch zu erklären, indem die beiden [es sind aber viele] Partner des Gesprächs „sich gegenseitig