

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 Kirchengemeinde 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 „Arbeitspapier“ 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

als Träger einer Wahrheit anerkennen und sich zugleich um einen nicht von vornherein festgelegten Konsensus bemühen“. Hier fiel auch der Name Sokrates. Dieser Dialog mache dem bisherigen Triumphalismus sämtlicher Orthodoxien ein Ende. Er entspreche aber auch der ontologischen Struktur des Menschen, der sich nicht ich-bezogen wie bei Descartes vorfindet, sondern sich immer vom Du, vom Anderen her verstehen müsse (M. Buber). Er entspreche schließlich der Ontologie der Wahrheit, die — wie Gott selbst — nach den Definitionen der Väter eine *coincidentia oppositorum* sei und nur als symphonischer Zusammenklang erscheine.

Anders lautete der Rat von Persson, der das lutherische *sola scriptura* als hermeneutisches Prinzip reflektierte. Er stellt fest, daß heute weithin ein biblisch-exegetischer Konsensus bestehe, daß er aber „faktisch für die dogmatischen Aussagen in den getrennten kirchlichen Traditionen bedeutungslos geblieben“ sei. Vom Gesichtspunkt des Dialogs „ist das systematisch-theologische Feld geradezu ein unterentwickeltes Land“. Er kritisierte die „konfessionelle Einäugigkeit“ und forderte, darin *Ecclesiam suam* nahekommend, daß die Gesprächspartner „gemeinsam auf die uns über die Urtradition erreichende Stimme des dritten Partners, Gott, hören“ müssen, wobei er auch die Frage einer notwendigen „Übersetzung“ des Evangeliums aufrollte.

Aagard trug auf andere Weise zur Ernüchterung bei, um angesichts der „Dialogitis“ unserer Zeit den Begriff Dialog zu entmythologisieren. Er unterschied den intermenschlichen Dialog zwischen Christen und Marxisten, den interreligiösen Dialog, der sich unter dem Zeichen des Bundes zu einem jüdisch-christlichen zuspitzen könne, und den interkonfessionellen christlichen Dialog, der sowohl die Klärung der Wahrheit wie die Bereitschaft zur Erneuerung fördern will. Aber der Dialog als solcher habe noch nie zur Einheit geführt, wie das Missionsdokument von Kandy behaupte (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 217 f.), sondern das Zeugnis des Evangeliums durch den Heiligen Geist.

Der Beitrag des Anglikaners Davies ging darauf aus, „weniger in dogmatischen Aussagen als in christusähnlicher Existenz für den anderen“ den Weg des Gesprächs zu versuchen. Die Menschwerdung Christi verlange eben Dialog, und zwar einen grundsätzlich offenen Dialog. „Wo immer die Kirche sich dem Dialog versagt, verkündigt sie bestenfalls einen ‚toten Gott‘, der nicht mehr in die Geschichte der Menschheit eingreift.“

Kein verkappter Monolog

Le Guillou OP ging von den missionarischen Perspektiven des Ökumenismusdekretes aus und meinte, wenn die Sakramentalität der Kirche in den Vordergrund trete, so fänden die „vom Heiligen Geist in den (getrennten) Gemeinschaften gewirkten bedeutenden Elemente oder Güter“, wenn sie auch „rechters“ (wie Papst Paul VI. dem Dekret, Abschnitt 3 hinzugefügt hatte) zu der einzigen Kirche Christi gehören, in neuer Weise Anerkennung, wie man z. B. an der Formulierungsänderung der Kirchenkonstitution (I, 8) ersehe, wonach „die einzige Kirche Christi“ nur in der verfaßten römischen Kirche „ihre konkrete Existenzform hat“ (*subsistit* für *est*). Wenn die kirchlichen Gemeinschaften so am Mysterium der Kirche teilhaben, seien sie auch des Mysteriums ihrer Mission teilhaftig, „vermitteln sie doch in Wort und Sakrament eine

neue, wenn auch extra *ecclesiam* fragmentarische Gegenwart des Herrn“. Diese ziemlich konzilsorthodoxen Ausführungen zielten immerhin auf die faktische Zusammenarbeit der katholischen Pariser Mission mit dem Weltmissionsrat, die auch eine gemeinsame Ausbildung der Missionare intendiert.

Auch Schillebeeckx stellte den Dialog auf die Begegnung mit der Welt ab. Die Zeit sei vorbei, da sich die Kirche als „Großgrundbesitzerin“ der Wahrheit gebärden könnte. Die verfaßte Kirche nehme heute auf Grund eines neuen Welt- und Selbstverständnisses das in ihrer Mitte immer schon prophetisch aufbrechende Anliegen des Dialogs bewußt auf. Sie bezeichnet sich selbst als „ein Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und fordert“ (*Gaudium et spes*, 92), und als Ursakrament der mitmenschlichen Kommunikation. Ihr Ausschließlichkeitsanspruch, der auf der Verheißung Christi und nicht auf eigenem Machtverlangen beruht, stehe einem offenen Dialog mit der Welt nicht im Wege, weil sie sich selbst mit dieser auf dem Wege weiß. „Sie kann diese von der Welt auf sie zukommende Fremdprophetie nicht überhören, geschweige denn sich als *Ecclesia docens* über einen *mundus discens* erheben, zumal da sie *Ecclesia semper reformanda* sei und sie dies heute auch wisse. Darum gehe es nicht an, daß die katholische Theologie einen „verkappten Monolog“ mit den anderen Christen in der Form eines Dialogs führe.

Anregungen der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“

Bischof Jan Willebrands hatte auf seiner Reise nach Lund zum Jubiläum des Lutherischen Weltbundes an diesem Kolloquium teilgenommen, und was er in Lund sagte (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 566), dürfte ein Niederschlag der Straßburger Gespräche sein: nämlich jene „Interimssituation, bis wir uns selber in der Wahrheit des Evangeliums gefunden haben“. Aber welche hermeneutische Methode wird diese Wahrheit eindeutig ermitteln? (Vgl. dazu „Das hermeneutische Problem im Ökumenismus“, ds. Heft, S. 25.)

Sicher ist der echte Dialog dazu ein erster Weg, um „eine angemessenere Schau von der Weltsendung der Kirche zu suchen“, wie die Leitgrundsätze des Dialog-Dokuments der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ Vatikansekretariat-Weltkirchenrat einleitend erklären. Sie beschreiben zunächst das Wesen des Dialogs. Er sei nicht nur Gespräch, sondern primär „ein Weg des Zusammenseins in Liebe“, wobei sich langsam ein Wandel und neue Einsichten anbahnen, die eine wesentliche Atmosphäre für eine gemeinsame Bezeugung des Glaubens darstellen. Es geht um ein „Wachsen in der *Koinonia*“, aus welcher die Kraft zur Zusammenarbeit entspringt, um das gemeinsam zu tun, was die Kirchen nicht notwendig getrennt tun müssen. Das gemeinsame Zeugnis vor der Welt ist Gehorsam gegenüber dem Willen des Herrn.

Der Dialog geht aus von den Glaubensverschiedenheiten, aber „unser gemeinsamer Bezugspunkt ist die Offenbarung, wie sie im Zeugnis der Heiligen Schrift ausgedrückt ist“. Das Wort Gottes ist gemeinsam zu hören und auf Jesus Christus als Mitte zu achten. Es wird hingewiesen auf das Dokument der 3. Vollversammlung des Weltrats der Kirchen von Neu-Delhi 1961 über „Die Einheit, die wir suchen“, aber merkwürdigerweise wird nicht das hermeneutische Problem angesprochen, das heute den Weltrat wie die römisch-katholische Hierarchie

beunruhigt. Es wird, wie es im Arbeitspaper von Faith and Order heißt, das Stadium der biblischen Theologie bei der Gründung des Weltrates der Kirchen 1948 vorausgesetzt, als eine gemeinsame Offenbarungstradition noch als selbstverständlich angenommen wurde. Dies zeigt, daß die „Gemeinsame Arbeitsgruppe“ nicht so rasch voranschreiten kann wie die unabhängigere Arbeit von Faith and Order.

Der Dialog findet in der Regel zwischen den Kirchen bzw. ihren repräsentativen Delegierten statt. Sie sind in dem auf Erneuerung der Kirche gerichteten Gespräch Subjekt. Soweit der Dialog von Theologengruppen pionierhaft geführt wird, sei es erforderlich, daß seine Ergebnisse von der ganzen Kirche geteilt werden. Man schätzt die Pioniere, aber man will die Ganzheit kirchlicher Einigung. Es wird daran erinnert, daß die Teilnehmer am Dialog nicht nur die Stimme der Kirche zur Geltung bringen, sondern auch die Anliegen der Welt, in der sie ihren Beruf haben. Dieser Gesichtspunkt entspricht der Zielsetzung des Konzils wie des Weltrates der Kirchen: die Welt gehört in den Dialog hinein. Es wird von den verschiedenen Typen des Dialogs gehandelt, je nachdem, auf welcher regionalen, interkonfessionellen oder überregionalen Ebene er geführt wird. Immer ist er multilateral, aber man will keine Zerstreuung.

Wichtig ist Abschnitt 4 über die Dialogthemen. Er ist realistisch gefaßt. Alles könne zum Thema werden. Großer Wert wird darauf gelegt, die geschichtlichen Situationen der jeweiligen Lehrausbildung zu erkennen, ein sich immer mehr durchsetzendes hermeneutisches Prinzip, das zu neuen Ergebnissen führen wird. Im sittlichen Bereich müsse der Entwicklung der Wissenschaften Rechnung getragen werden. Gemeinsame Forschung erfordere die Zusammenarbeit für Frieden und Gerechtigkeit.

Bei den theologischen Themen sei es nicht möglich, eine Liste aufzustellen, man könne nur hinweisen, wo sie stecken: bei den von jeher vom Weltrat der Kirchen studierten Fragen, geistliches Amt, die Autorität in der Kirche, wie die Einheit der universalen Kirche sichtbar gemacht werden kann. Diese Fragen müßten in gegenseitiger Information angegangen werden, um sich besser zu verstehen.

Dann müsse man eine Reihenfolge nach der Wichtigkeit finden. Man könne kaum sinnvoll über Mariologie reden, wenn nicht zuvor über die Christologie Klarheit besteht, auch über die Hermeneutik, die hier kurz anklingt. Da Christus die Mitte aller Dinge ist, werde man immer zur Christologie zurückkehren, um hier eine Frage auf ihre Wurzeln zu prüfen.

Die Geschichtlichkeit der Lehraussagen

Die restlichen Abschnitte behandeln mehr formale Fragen über die rechte Atmosphäre eines Dialogs, wozu auch die Loyalität zur eigenen Kirche gehöre und die Vermeidung der Tendenz zum Monolog. Was die konkrete Praxis des Dialogs angeht, wird erklärt, man müsse davon ausgehen, daß man mit den Lehrverschiedenheiten fertig werde, wenn man Geduld wahre und sich Zeit lasse. Alle Ideen reifen langsam. Wieder wird daran erinnert, man solle Kontroverspunkte in ihre geschichtliche Perspektive stellen. Überhaupt scheint neben der hohen Bedeutung, die der rechten Spiritualität zugeschrieben wird, die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Lehren als die geeignete Sicht zur Lösung von Kontro-

versfragen angesehen zu werden. Es fehlt in dem Dokument der Hinweis auf ein autoritäres Lehramt oder eine normierende Tradition. Insofern wurde eine gewisse Zwielfichtigkeit in der Darlegung des Heilsdialogs in der Enzyklika *Ecclesiam suam* ausgeklammert. Es ist schwer zu beurteilen, was das konkret besagen wird, wenn man das Dokument etwa in Beziehung setzt zum Bericht der Kommission der Bischofssynode für Glaubensfragen (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 574 f.).

Der Nahost-Krieg und die christlich-jüdischen Beziehungen

Das Verhalten der christlichen Kirchen und Organe während des Israelkrieges und mehr noch während der Wochen, die diesem Krieg vorausgegangen sind, hat die jüdisch-christlichen Beziehungen in den Vereinigten Staaten und auch in Frankreich auf eine harte Probe gestellt. Die Beziehungen zwischen den jüdischen Gruppen und den christlichen Kirchen in den USA hatten sich in den letzten Jahren, nicht zuletzt unter dem Eindruck des Zweiten Vatikanischen Konzils, gut entwickelt, obgleich es auf jüdischer Seite besonders in orthodoxen Kreisen auch eine entschiedene Ablehnung jeder Beziehung zu den Kirchen gab, welche über praktische Fragen im Zusammenleben der Konfessionen hinausging. Es kam zu einer aktiven Zusammenarbeit in der Bürgerrechtsbewegung und in der Ablehnung des Vietnamkrieges. Eine Wende trat ein, als im Mai 1967 Ahmed Schukeiri, der Führer der palästinensischen Befreiungsfront und auch Nasser offen aussprachen, daß die arabischen Staaten nicht nur zum Krieg gegen Israel, sondern zur Ausrottung der jüdischen Bevölkerung in diesem Land entschlossen seien. Diese Drohung war zwar in keiner Weise neu — man konnte sie jahrelang in der arabischen Presse lesen —, sie gewann aber nach der Sperrung der Meerenge von Tiran und dem Abzug der UN-Truppen aus dem Gazastreifen, d. h. nach der offensichtlichen Vorbereitung zu einem Krieg, neue Aktualität. Als sich die Vertreter der jüdischen Gruppen in den USA an die Kirchen wandten und diese um eine moralische (und d. h. auch eine politische) Stellungnahme angesichts dieser Bedrohung baten, fanden sie bei zahllosen individuellen Katholiken und Protestanten Sympathie und Unterstützung, stießen aber bei den offiziellen Institutionen auf taube Ohren. Soweit die Kirchen als organisierte Gruppen nicht rund heraus eine proarabische Haltung eingenommen hatten, hüllten sie sich in Schweigen. Der Wunsch der Kirchen, zwischen der physischen Bedrohung des Staates Israel und der Bedrohung der Juden schlechthin zu unterscheiden, wurde aber als ein Zeichen der Feigheit oder als verkappte Judenfeindschaft verstanden.

Israel im Selbstverständnis des Judentums

In dem durchaus gegenseitigen Wunsch nach Verständigung ist es auf beiden Seiten zu gravierenden Mißverständnissen gekommen, nicht zuletzt deshalb, weil man den Problemen, bei denen eine Übereinstimmung fraglich oder unwahrscheinlich erschien, aus dem Weg ging. Solange das Gespräch zwischen zwei „Religionsgemeinschaften“ geführt wurde, konnte es sich auf religiöse Fragen und auf die Fragen, die religiöse Minderheiten betreffen,