

an den Gedanken zu gewöhnen, die überseeischen Gebiete könnten eines Tages verlorengehen. Das portugiesische Volk ist „nationalistisch bis ins Mark“, schrieb der Korrespondent der spanischen „ABC“ (28. 10. 69), und dieses Moment hat der Linken den Erfolg vereitelt.

Aus dem gleichen Grund erwies es sich als folgenreicher Fehler, daß die Opposition Vertreter der Sozialistischen Internationale zu den Wahlen einlud. Als diese von der Regierung forderten, als offizielle Wahlbeobachter zugelassen zu werden — obwohl die Opposition in den Wahllokalen präsent sein konnte —, sprach Caetano wohl den meisten Portugiesen aus dem Herzen, als er diese Aktion als „unerträgliche Einmischung“ bezeichnete und die sechs Ausländer des Landes verwies. Dieser Akt hat Caetano wohl noch manche Stimme eingebracht.

Ungewisse Zukunft

Die Unfreiheit ist in Portugal nicht beseitigt, aber man kann nicht den Regierungschef für jeden undemokratischen Akt verantwortlich machen. Das alte Regime hat seine Tradition, und diese ist nicht schon mit dem Spitzenwechsel zu beseitigen. In der Polizei und bei manchen Machthabern wird die traditionelle Mentalität noch lange wirksam sein. Einen plötzlichen Gesinnungswandel zu erwarten wäre unrealistisch. Dennoch ist ein gewisses Vertrauen in Caetanos Liberalisierungsabsichten

gerechtfertigt. Man darf ihn gewiß nicht mit westeuropäischen Maßstäben messen wollen, damit wären auch seine realen Wirkungsmöglichkeiten nicht zu erfassen. Man mag sogar bezweifeln, daß Caetano ein „echter Demokrat“ im gemeinverständlichen Sinne ist, immerhin muß man ihm zugestehen, daß er eine innere Entwicklung und einen Gesinnungswandel vollzogen hat, die zu einer deutlichen Distanzierung von Salazar führten. Unbestreitbar hat er eine gewisse Öffnung herbeigeführt, für die er auch den notwendigen Rückhalt bei den meisten Abgeordneten finden dürfte, unter denen bemerkenswerterweise 93 Neuparlamentarier sind. Die Abgeordneten der União sind durchaus nicht alle Mitglieder oder Anhänger dieser Partei, vielmehr finden sich unter ihnen liberale Kräfte, ja alte Salazargegner, die unter dessen Regiment auf eine Nominierung verzichtet hatten. Die Gefahr für Portugal, das sich langsam dem europäischen Durchschnitt angleichen möchte, droht gegenwärtig von rechts, namentlich von den Militärs, für die Caetanos Reformismus wie ein rotes Tuch wirkt. So halten sich hartnäckig Gerüchte über einen möglichen Militärputsch. Eine solche Chance dürfte durch die Parlamentswahlen aber reduziert worden sein, da sie als ein eindeutiger persönlicher Sieg Caetanos verstanden werden können. Der erkonservative *F. Nogueira* ist jüngst von seinem Amt als Außenminister zurückgetreten

und als Abgeordneter ins Parlament eingezogen. Ob er sich eine politische Zukunft gegen Caetano erhofft? Immerhin ist sein Rücktritt ein weiteres Zeichen dafür, daß man Caetano nicht mit Salazar identifizieren darf.

Die Opposition hatte diesmal noch keine Chance im Parlament, vielleicht aber in vier Jahren. Immerhin haben die vier Wahlkampfwochen einen bescheidenen Meinungsbildungsprozeß in Gang gebracht. Die Linke hatte sich von vornherein keine großen Hoffnungen gemacht, vielleicht ist sie sogar ganz froh darüber, sich nicht einer erdrückenden Mehrheit im Parlament stellen zu müssen. Zu übersehen ist die Opposition aber nun nicht mehr. Caetano wird mit ihr rechnen müssen, und nur durch überzeugende Reformen kann es ihm gelingen, den radikalsozialistischen Kräften das Wasser abzugraben. Der Salazarismus ist gewiß zu Ende, auch wenn es Salazar selbst noch nicht weiß. Sein Schicksal ist wohl einmalig. Als er am Wahltag seine Stimme persönlich abgab, wußte er noch immer nicht, daß er bereits vor über einem Jahr abgelöst worden ist. Über vierzig Jahre lang hat Salazar fast allein das Land regiert. Heute erscheinen vor ihm die längst abgelösten Minister des alten Kabinetts, um ihm „Bericht zu erstatten“ und ihm die Illusion zu erhalten. Die persönliche Integrität kann man Salazar nicht abstreiten. Den Anschluß an die Zeitentwicklung hatte er nicht gefunden.

Vorgänge und Entwicklungen

Auf dem Weg zur Interkommunion?

Lukas Vischer, Sekretär der Faith-and-Order-Kommission, stand mit seinem Vorschlag an den Zentralausschuß des Weltrates der Kirchen in Canterbury im August 1969 nicht ganz so allein, wie es die Reaktionen dort zu zeigen schienen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 462). Vielleicht hat er deshalb das Studiendokument seiner Kommission getrost veröffentlicht: „Über die Interkommunion hinaus! Auf dem Weg zur eucharistischen Communion“ (in: „Study Encounter“, Genf 1969, Nr. 3, S. 94—114; inzwischen in deutscher Übersetzung in: „Ökumenische Rundschau“, Oktober 1969, S. 574 bis 592). Gleichzeitig assistierte ihm der Direktor des Ökumenischen Instituts des Lutherischen Weltbundes in Straßburg, V. Vajta, mit einer Schrift: „Interkommunion — mit Rom?“ (bei Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969, 106 S.). Die Frage im Titel täuscht insofern, als er

mit positiven Vorschlägen schließt, die „heraus aus der Sackgasse“ führen. Das ist für Lutheraner eine beachtliche Tat! Von römisch-katholischer Seite erfolgte Anfang September 1969 auf der Allafrikanischen Kirchenkonferenz in Abidjan die kühne Initiative des Erzbischofs *Amissah* von Cape Coast, Ghana (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 456). Folgen wir zunächst dem Genfer Studiendokument, das in Canterbury vorlag und über dessen Entstehungsgründe früher berichtet wurde (vgl. „Kontroversen um die Interkommunion“, Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 266).

Der Anfang des Dokuments resümiert die ökumenische Diskussion, die bereits das Stadium weitverbreiteter Experimente erreicht hat und die bestehenden Grenzen kirchlicher Disziplin bewußt überschreitet, teils aus Protest gegen die bisherigen Formen der Autorität und eta-

blierten Gewohnheiten (nach den neuesten Verhandlungen auf den Convocationen von Canterbury und von York werden sie gerade von Laien festgehalten; vgl. „Church Times“, 10. und 17. 10. 69), teils in Erneuerung ältester Traditionen und in Besinnung auf das eigentliche Wesen der Kirche als *Communio in Christus*. Angesichts der weittragenden gemeinsamen Verpflichtungen einer Weltverantwortung, die sowohl das Zweite Vatikanum wie die Vierte Vollversammlung des Weltkirchenrates 1968 in Uppsala anerkannt bzw. ihre bisherigen Vollzüge bestätigt haben, ist die theologische Besinnung auf die eucharistische Einheit, so meint das Dokument, nicht mehr aufzuhalten. Was hat sie bisher erbracht?

Das Kapitel „Theologie unterwegs“ zählt zunächst den bisherigen Stand der Diskussionsergebnisse über das Ziel der *Communio* auf und weist in einem weiteren Abschnitt, gestützt auf ein eigenes, in Uppsala vorgelegtes Dokument im Anhang Nr. 3 „Die Eucharistie im ökumenischen Denken“ (S. 108—114), Anregungen zu weiterem Studium der Frage aus. Einigung scheint darüber erzielt, daß „die Eucharistie das sakramentale Ereignis“ ist, das die *Communio* durch die Kraft des Heiligen Geistes erneuert. Aber ihre volle Bedeutung werde erst erkannt, „wenn die Kirche selbst, die hier Gottes Gabe empfängt, ein geeinter Leib ist“. Die getrennten Eucharistiefiern führen daher „zur Frage nach unserer Treue gegenüber Gottes Willen“. Die Tatsache, daß die Kirchen nicht miteinander feiern und kommunizieren, ist wie „ein Bruch des Vertrauens gegenüber der Gabe der *Communio*“, um so mehr, als bereits viele Zeichen der Versöhnung ausgetauscht werden, ohne daß die eschatologische Gemeinschaft selber zum Zeichen wird, zum Kerygma für die Welt. Als sakramentale Gemeinschaft hat die Eucharistie mit dem Amt zu tun. „Einige“ binden es an den *Ordo* und die Apostolische Sukzession (Nr. 18). „Aber es ist der Heilige Geist, der den Leib und das Blut Christi gegenwärtig macht und mitteilt (Anaphora des hl. Basilius). Das Amt, das die Fleischwerdung des Wortes bezeugt und an Ostern erinnert, wird durch die Epiklese belebt, durch jenes sakramentale Pfingsten, durch das der Heilige Geist die getaufte Gemeinschaft stärkt — jedes Glied gemäß den ihm verliehenen Gaben zum Dienst an allen und jede Kirche in Gemeinschaft mit allen anderen.“ Diese Gemeinschaft ist missionarisch, wie sie auch kosmisch sei.

Zu prüfende Fragen

Unter Berufung auf das Eucharistie-Dokument in Anhang 3 wird das hohe Maß von „Übereinstimmung unter den Theologen der Kirchen im Blick auf die Lehre und den Glauben“ zumindest in drei Kontroversfragen festgestellt: über die *Epiklese* (die ja nun in einigen der neuen Hochgebete der Messe wirksam ist), über die *Realpräsenz Christi* und über das *eucharistische Opfer*, unbeschadet der Vorbehalte des Okumenismuskonkretes bezüglich der von Paul VI. eingefügten „ursprünglichen und vollständigen Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums“, das von den Reformationkirchen nicht bewahrt worden sei. Offensichtlich hält man diesen Vorbehalt für ein transitorisches Moment.

Denn es wird dann auf die bemerkenswerte Konvergenz der Praxis der Kirchen hingewiesen, die neuen Revisionen der Abendmahlsliturgien, die auch eine Überprüfung der Katechismen und des kirchlichen Unterrichts erforderlich machten. Zu den weiter zu prüfenden Fragen zählt auch

die Tatsache, daß „ein neues Bewußtsein des eschatologischen Charakters der Eucharistie eine neue gegenseitige Offenheit und eine neue Reihenfolge der Prioritäten“ geschaffen habe. Das letzte Mahl Jesu vor seiner Kreuzigung sei nicht die einzige Stelle in den Evangelien, die auf die spätere Eucharistie der Endzeit hinweist. Dazu gehörten auch die Perikopen über die Speisung der Fünftausend, die Gleichnisse vom Hochzeitsmahl usw. „Dieser Vorgeschmack des Gottesreiches ruft die Menschheit zur Versöhnung und zu einem neuen Leben. Durch seine Dynamik schöpferischer Vorwegnahme überwindet es menschliche Ängste vor der Zukunft und befreit den Menschen dazu, inmitten ständiger Veränderungen mutig zu handeln, um eine menschlichere Gesellschaft aufzubauen.“ Hier wird das Eschaton zwar nicht mit Sozialreform identifiziert, aber doch koordiniert (Nr. 23).

Es heißt weiter: „In vielen Traditionen findet sich auch ein erneuertes Wissen um die innere Dynamik der Eucharistie, des Sakraments als eines Instruments zur Schaffung der Gemeinschaft, die die Kirche ist“ (Nr. 26). Zwar seien viele der Meinung, die Eucharistie müsse Zeichen der gegebenen Einheit der Kirche sein, andere hingegen versuchten, sie zum Mittel der Vereinigung zu machen. „Heute wird sie zunehmend als beides verstanden.“ In der Tat, wenn man etwa an die Vorschläge von Erzbischof *Amissah* in Abidjan denkt, die aber im katholischen Bereich noch vereinzelt sind. Das Dokument tendiert dahin, der inneren Dynamik des Sakraments zuzutrauen, daß es „die versöhnende und heilende Kraft Christi über unsere gegenwärtigen Spaltungen hinweg deutlich und sichtbar“ macht. Das schließe nicht zuletzt ein, „daß wir in unserem Confitéor vor dem Abendmahl unsere fortgesetzte Uneinigkeit bekennen und dafür Buße tun und in unseren Fürbitten die Leiter und Glieder anderer Kirchen ausdrücklich erwähnen“. Hier war wohl an die Übung der eucharistischen Fürbitten von *Taizé* gedacht, in denen Papst Johannes XXIII. und Papst Paul VI. neben Kardinal Ottaviani und Kardinal Bea sowie evangelischen Kirchenführern genannt werden.

Einheit von universaler und örtlicher Eucharistie

Es wird ferner auf die zunehmende Einsicht in allen Kirchen hingewiesen, daß zwischen der örtlichen Eucharistie einer Gemeinde und der Feier der ganzen Kirche eine innere Einheit bestehe. Diese Einsicht drückte sich u. a. darin aus, daß diejenigen „Kirchen, die sichtbare Einheit und Kontinuität in Zeit und Raum am stärksten betonen“, mehr um die örtliche Vielfalt wissen, während die Kirchen, die bisher auf der lokalen Unabhängigkeit bestanden, den inneren Wert der Katholizität und Fülle der Wahrheit begreifen. Es wird zwar betont: „Um die Einheit der Kirche zum Ausdruck zu bringen, ist eine universale Ordnung eucharistischer Praxis weder notwendig noch wünschenswert.“ In einer Zeit, da die meisten Formen der Autorität verdächtig sind, komme es auf die Mitverantwortung an. Und doch wird gefragt: „Wie kann in der Praxis ein umfassenderes Leitungsorgan, sei es Synode, Bischöfe oder der Papst, weniger als letztgültiger juristischer Schiedsrichter und mehr als versöhnender Anreger örtlicher Initiativen handeln?“ Eine Frage, die im Blick auf den sich durchsetzenden Gedanken der *Communio* als Voraussetzung juridischer Ordnungen sogar auf der letzten römischen Bischofssynode eine gewisse Rolle gespielt hat (vgl. ds. Heft, S. 577).

Ohne Scheu wird das eigentliche Hindernis der eucharistischen Gemeinschaft erörtert, das kirchliche *Amt*. Es heißt von ihm (Nr. 29), es habe diese trennende Bedeutung „gehabt“, werde jedoch heute schon über den Gedanken des Dienstes ganz neu verstanden als ein Amt, das von Gott gegeben ist. In diesem Zusammenhang bedürften die Gedanken, die Papst Paul VI. bei seinem Besuch in Genf über sein Petrusamt formuliert hat, einer genauen Durchleuchtung. Da wurde das Petrusamt, von dessen Anstößigkeit der Papst ein klares Bewußtsein hat, in seltener Weise zum Dienstamt der Gemeinschaft interpretiert. Davon ist zwar in dem früher entstandenen Dokument nicht die Rede, aber es erfährt in diesem Punkte eine nicht unwesentliche Bestätigung!

Das Dokument fährt fort, das Amt müsse gesehen werden „als ein Zeichen des Handelns Christi, des Hohenpriesters. Hier scheint der Weg zu einer neuen Übereinstimmung in den seit langem diskutierten Fragen über Opfer und Amt offen zu sein.“ Eine bedeutende und wohl zutreffende Feststellung. Auf dem Umweg über die Anerkennung der nichtordinierten Glieder als dienend-tätig Mitfeiernde wird die Frage angeregt, wieweit die Kirchen auch „die Pfarrer und Priester anderer Kirchen als Pfarrer und Priester ihres eigenen eucharistischen Gottesdienstes akzeptieren“ (Nr. 30), ein zweifellos noch zu kühner Gedanke, der auch auf die neuen Einsichten über die apostolische Sukzession angewandt wird (Nr. 31). Die Tradition der Handauflegung wird anerkannt, wenn sie als Akt des Heiligen Geistes gilt, durch den die Tradition immer verlebendigt werden müsse. Es werden allerdings die noch verbleibenden Unterschiede gesehen und Ratschläge für die Praxis gegeben, die wieder zu kühn erscheinen.

Folgen für das soziale Verhalten

Großen Wert legt das Studiendokument darauf, die Eucharistie als eine „Feier des Versöhnungswerkes Gottes im Leben der Welt“ zu verstehen, die die Kirche in der Nachfolge Christi schuldig ist. Sie hat gemeinschaftsbildende Kraft, und daraus ergeben sich praktische Folgerungen, „die nicht zuletzt die Einheit und Spaltung des Volkes Gottes berühren“. Dafür werden zwei Beispiele genannt, und zwar in Frageform: „In welcher Weise verpflichtet uns unser eucharistischer Gottesdienst zu bestimmten sozialen (politischen, wirtschaftlichen usw.) Handlungen . . . die der Erkenntnis vergleichbar sind, daß Rassentrennung am Tisch des Herrn eine Leugnung Christi ist? Umgekehrt: in welcher Weise befreit die Eucharistie ihrem innersten Wesen gemäß Menschen von versklavenden Gewohnheiten und Ideologien?“ (Nr. 34) Ähnliches gilt für den missionarischen Gehorsam, der die Kirchen, diese Einsicht ist in den letzten Jahren Gott sei Dank in allen kirchlichen Gemeinschaften gewachsen, zur Zusammenarbeit nötigt.

Das abschließende Kapitel gilt der „*Praxis unterwegs*“. Der bisher gängige Begriff der Interkommunion, d. h. gegenseitige Zulassung zum Abendmahl der anderen Kirche ohne Aufhebung der Kirchentrennung, reiche nicht mehr aus. Grundlegend müsse sein der Begriff der „Gemeinschaft“ (engl. communion), nach der Verfassung des Weltrates der Kirchen „fellowship“, d. h. brüderliche Gemeinschaft. Es ist bezeichnend, daß man vom dogmatischen Begriff der Communio (etwa nach 1 Joh. 1, 3 bzw. Joh. 15, 5) auf einen mehr anthropologischen ausweicht,

um eine verbesserte Praxis der Zulassung zum Abendmahl der anderen Kirche zu erreichen. Verwiesen wird u. a. auf die jüngsten Empfehlungen einer Kommission der Kirche von England in der Schrift „Intercommunion today“.

Die Analyse betrifft vor allem das Problem der „Zulassung“ zum Abendmahl einer anderen Kirche, der begrenzten, der allgemeinen und der gegenseitigen Zulassung, ferner der „gemeinsamen Zelebration“ bei gelegentlichen Zusammenkünften, z. B. in synchronisierter Form wie bei dem Pariser Modell von Pfingsten 1968, und naturgemäß konzentriert sie sich auf die theologische Begründung und Relevanz der „Bedingungen“ einer Zulassung. Sie bedürften einer sorgfältigen Prüfung während dieses Übergangsstadiums. Man sollte z. B. erwägen, ob solche formalen Bedingungen noch sinnvoll seien, wenn bereits die Glieder der eigenen Kirche durch den Pluralismus des Glaubensverständnisses viel weiter voneinander getrennt sind als von den Gläubigen einer anderen Kirche. Vor allem sollte die Entscheidung über die Zulassung nicht mehr dem einzelnen Pfarrer überlassen bleiben, es bedürfe vielmehr einer mehr oder weniger expliziten Übereinkunft zwischen den Leitungsorganen der Kirchen, die sich darüber klar sein müßten, daß sie Gottes Gabe nur verwalten und nicht über sie verfügen können (Nr. 42/43).

Das Wesentliche an dieser nicht ganz zu vermeidenden Kasuistik, die nun einmal in den sehr komplexen Verhältnissen der verschiedenen Kirchen und Länder unumgänglich ist, ist die Zielsetzung selber: in jedem Falle vorerst keine Gewohnheit aus gemeinsamen Eucharistiefiern machen, in jedem Falle ihren Bußcharakter mit ausreichender vorhergehender Information der Teilnehmer wie auch der Ortsgemeinde deutlich werden lassen, in jedem Falle zwischenkirchliche Vereinbarungen suchen auf Grund der ökumenischen Tatsache, daß ohnehin mehr oder weniger alle den Weg zur kirchlichen Kooperation oder gar zur konziliaren Einheit eingeschlagen haben, die eine Trennung verneint.

Das wird besonders deutlich im Anhang 1 mit Vorschlägen über die Gestaltung von „eucharistischen Gottesdiensten in ökumenischen Situationen“, wobei nie die betreffende Konferenz Träger der Feier sein dürfe, sondern nur die jeweilige Ortskirche. Das Dokument beruft sich dabei auf eine Vereinbarung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ Einheitssekretariat-Weltkirchenrat, das ausdrücklich erklärt, man solle bei ökumenischen Veranstaltungen nicht dem Problem des Abendmahls ausweichen. Das kann man allerdings verschieden lesen. Doch muß man dem Faith-and-Order-Dokument zugute halten, daß es ausdrücklich versichert: „Wir wissen, daß es keine umfassende und endgültige Lösung dieser Frage geben kann, bevor unsere Kirchen nicht völlig geeint sind.“ Die Planung gemeinsamer Eucharistiefiern dürfe das Sakrament nicht als erzieherisches Mittel gebrauchen, es dürfe keine „fromme Beigabe“ zur Konferenz intendiert werden, die Planung müsse alle Aspekte des Problems mit Feingefühl angehen und der Auferbauung der gesamten Gemeinschaft in Christus dienen, nicht aber neue, gefährliche Spaltungen hervorrufen.

Man kann mit einigem Recht sagen, daß dieses Arbeitspapier bei allem Realismus noch zu abstrakt geraten ist. Darum ist die eingangs zitierte Schrift von Vilmos Vajta über das gleiche Thema als Einführung eine notwendige Ergänzung.

Es ist keine Redensart, wenn Vajta seine Schrift kennzeichnet als einen „Appell an die Kirchenleiter und Theologen, heiligen Mut zu haben“. Seine Analysen sind exakt und umsichtig. Er legt drei Ereignisse einer die kirchlichen Grenzen überschreitenden eucharistischen Communion zugrunde: Die Pfingsteucharistie vom 2. Juni 1968 in Paris, wo katholische Priester, reformierte Pfarrer und Laien in einer Privatwohnung Communion gefeiert haben, so allerdings, daß Priester und Pfarrer synchron ihre etwas abweichenden Formeln sprachen, aber an jedermann die Kommunion austeilten, ferner das Abendmahl in Uppsala anlässlich der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, das von der lutherischen Kirche Schwedens begangen wurde, wo aber einige Katholiken, auch Priester kommunizierten, und schließlich die Zulassung einiger ökumenischer Beobachter zur Abschlußmesse in Medellín (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 520 f.). Er analysiert auch die offiziellen kirchlichen Reaktionen darauf und führt aus der verwirrenden Terminologie zur „Interkommunion“ heraus mit Hilfe einer an der Koinonia orientierten Theologie. Er nennt jene Ereignisse „prophetische Zeichen“, nicht Vorbilder. Sie seien als „echte Infragestellung unserer ekklesialen Wirklichkeit“ zu werten. Leider hätten sich die offiziellen Kritiker bisher dieser Existenzfrage entzogen („Interkommunion“, S. 27).

Die Frage des Amtes

Vajta geht nicht von dem Grundsatz ab: „Abendmahlsgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft“. Aber er beobachtet eine Entwicklung der katholischen Positionen seit dem Konzil, die nicht mehr eine eindeutige Antwort erlaube, daß der Leib Christi auf die Kirche von Rom beschränkt ist. Kirchenrechtlich seien alle rite Getauften Mitglieder der römisch-katholischen Kirche, selbst wenn sie sich einer anderen Kirche angeschlossen haben. Eine Interpretation des Ökumenismusdekretes hebt diese Einsicht heraus, sieht aber die Grenze und Bedingung einer Communion am bisherigen katholischen Priesterbegriff (S. 43). Und doch werde nicht bezweifelt, daß die sog. getrennten Kirchen ekklesiale Qualität haben, wenn auch die Ämter nicht vertauscht werden können. Vajta meint, man werde weiterkommen, wenn man den Geistesgaben noch mehr als ekklesiale Wirklichkeit zuerkenne und nicht mehr den Wortgottesdienst unterbewerte. Alsdann prüft er ähnlich wie das Genfer Studiendokument die Methoden der Zulassung zur Eucharistie, sowohl in evangelischer Sicht, wobei die Verhärtung der Meßopferlehre durch die Enzyklika „Mysterium fidei“ zur Sprache kommt, die eine Zulassung für Evangelische zur katholischen Messe erschwere, wie auch in katholischer Sicht mit aller Kasuistik. Dabei leiten ihn stets die oben genannten drei Ereignisse. Eine Hoffnung geben ihm die positiven Aussagen des Ökumenismusdekretes über die nicht-katholische Eucharistie (S. 80), die doch sehr weitgehend seien.

Vajta weiß ebenso wie das Genfer Dokument, daß eine Lösung der Zulassungsfrage nur von einer Besinnung über die Strukturen der Kirche und über die Funktion des kirchlichen Amtes gefunden werden kann, und hier geht er, als einzelner unabhängig, über das Studiendokument hinaus. Er stützt sich auf eine ganze Reihe katholischer Studien der letzten Jahre von F. J. van Beek, W. Kaspar, G. H. Tavard, G. Baum, H. Küng,

Kl. Demmer, auch Y. Congar OP und anderen, auf Einsichten also, daß die Rede von der „Gültigkeit“ aus der einseitig juristischen Verklammerung zu befreien sei. Von der Funktion des Amtes her sei das Problem zu bewältigen (S. 82 ff.). Die entscheidende Frage sei, was die Träger des Amtes an der Gemeinde tun und ob sich ihr Tun im wesentlichen deckt. Allerdings müsse evangelischerseits das Vorurteil abgebaut werden, als wäre eine Institutionalisierung der Funktion des kirchlichen Dienstes an sich schon ein Hindernis für die freie Verkündigung des Evangeliums. Katholischerseits aber werde man „gezwungen sein, die gesetzlichen Sicherungen nachzuprüfen, die zu einer Verdeckung des eigentlichen kirchlichen Amtes durch den riesigen hierarchischen Überbau geführt haben“ (S. 87).

Vor allem müßte sich ein Begriff der kirchlichen Struktur finden lassen, bei dem das charismatische und das institutionelle Element nicht notwendigerweise in Konflikt geraten und bei dem eine Geistesgabe nicht außerhalb, sondern innerhalb der gegebenen Struktur der Kirche gewertet werden dürfte. Dazu seien heute katholische Theologen auf dem Wege. „Es müßte vermutlich aus dem neutestamentlichen Befund eine charismatische Struktur der Kirche neu erhoben werden, damit das Institutionelle in den Dienst des Charismatischen gestellt werden kann und nicht das letztere ausschließt“ (S. 89). Diese These wirkt nicht mehr so unmöglich wie vor dem Zweiten Vatikanum und noch vor dem Besuch Papst Pauls VI. in Genf, obwohl der Abstand noch beträchtlich bleibt. Der Mut zahlt sich bereits ein wenig aus. Es dürfte auch zutreffen: „Die Legitimität der Struktur läßt sich nur von der Sendung zum Dienst ableiten“ (S. 90). Ebenso die Vermutung Vajtas, „daß die Spaltung nicht eigentlich in den kirchlichen Dienstfunktionen zu finden ist, sondern in ihrer institutionellen Konkretisierung“.

Behutsam zieht Vajta seine Folgerungen für konkrete Möglichkeiten einer gegenseitigen Zulassung zur Eucharistie und gesteht dabei, die römisch-katholische Kirche erwarte mit Recht, daß die Evangelischen das Abendmahl wieder ganz ernst nehmen, damit katholische Gläubige keinen Substanzverlust erleiden (S. 94). Er kommt u. a. außer den sog. Notfällen auf die zahlreichen Fälle „isolierter Christen“, denen seelsorgerlich geholfen werden müsse, eine Praxis, die in Australien bzw. Indonesien schon realisiert wird. Schließlich denkt er an Ausnahmeregelungen für „ökumenisch verpflichtete Gruppen“ und an Mischehen.

Bei ausreichender Einsicht in die Gefahren schließt er mit dem Aufruf zu geistlicher Bereitschaft, aus der Sackgasse herauszufinden, und gibt dafür diskutabile Ratschläge, um die Spaltung zu heilen durch zunächst vorläufige Lösungen, bei deren Praktizierung eine gründliche Vorbereitung der Gläubigen vorangehen müsse. Man darf von dieser Schrift vielleicht noch mehr als von dem Genfer Studiendokument sagen, daß ohne Enthusiasmus die tiefere Einsicht in den von Gott gestifteten Communion-Charakter der Eucharistie die Führung hat. Man bekommt endlich das Licht am Ende seines langen Tunnels der Kontroversen zu sehen.

Viel distanzierter äußerte sich in der neuesten Nummer von „La Civiltà Cattolica“ (1. 11. 69) A. Marranzini über „Il problema dell'intercomunione oggi“ (S. 228 bis 240). Obwohl er genau wie Vajta die erwähnten drei „prophetischen“ Episoden zugrunde legt und analysiert und auf weitere Untergrundexperimente verweist — das

jüngste aus Nijmegen über die „Zusammenlegung“ der protestantischen und katholischen Kirchen nach einer gemeinsamen „interzelebrierten“ Abendmahlsfeier mit Interkommunion von 2000 Gläubigen war ihm noch nicht bekannt (epd, 10. 11. 69) —, geht er in seinen Überlegungen nicht hinaus über das Eucharistie-Dokument von Faith and Order in Uppsala, das als Anhang 3 des eingangs berichteten Studiendokumentes „Über die Interkommunion hinaus“ figuriert. Auf dieses neue Dokument

geht er aber gar nicht ein und begnügt sich mit der Feststellung, daß der Zentralausschuß des Weltrates der Kirchen im August 1969 in Canterbury beschlossen hat, die Kommission Faith and Order solle 1971 eine verbesserte Fassung ihrer Studie vorlegen. Für Marranzini sind das alles nur innerprotestantische Probleme, die er nicht einmal richtig durchleuchtet. Das dürfte eine zu große Distanz aus römischer Sicht sein, die die Gefahr einschließt, daß Rom von den Ereignissen überrollt wird.

Die Arbeitsmoral sowjetischer Studenten und Jungarbeiter

Die seit einigen Jahren in der Sowjetunion wiederaufgenommenen empirisch-soziologischen Forschungen, die an die Anstrengungen in den zwanziger Jahren anknüpfen, geben uns die Möglichkeit, bei allen Vorbehalten gegenüber Methoden und Auswertung der Umfrageergebnisse, einen, wenn auch bruchstückhaften Einblick in Teilphänomene der gesellschaftlichen Entwicklung in der Sowjetunion zu gewinnen. Besonders instruktiv erscheinen in diesem Bereich in letzter Zeit durchgeführte sowjetische Untersuchungen über das Arbeitsverhalten bei Studenten und Jungarbeitern. Da die Arbeitsmoral einen wesentlichen ideologisch relevanten Faktor im „Aufbau des Sozialismus und Kommunismus“ darstellt, gibt ihr Niveau zugleich einigen Aufschluß über die Einstellung der Befragten zum offiziell propagierten und ideologisch untermauerten Leistungsideal der sowjetischen Gesellschaft.

Es gibt natürlich eine ganze Reihe von Ursachen für diese unbefriedigende Studien- und Arbeitsmoral. Die Studenten sind überlastet. Ihre Lebensbedingungen lassen zu wünschen übrig. Teilweise bietet ihnen der Unterricht nicht genügend Anregungen für die eigene Arbeit. Tieferliegend ist die Tatsache, daß viele Studenten in der Wahl ihrer Fächer lange schwanken und oft erst buchstäblich in letzter Minute sich für ein bestimmtes Fach entscheiden. Einer Umfrage zufolge wählten mehr als 50% der im Jahr 1965 am Polytechnischen Institut von Perm Immatrikulieren ihr Fach erst unmittelbar vor ihrer Bewerbung („Vestnik vysšej školy“, 4/1966). Dabei wollen sie aber nicht unbedingt in dem Fach, das sie wählen, auch später arbeiten, sondern sich auf alle Fälle erst einmal ein Diplom erwerben. Von 4000 Diplomanden des Leningrader Instituts für Technik erklärten bei einer Umfrage mehr als die Hälfte, daß sie nur des Diploms wegen ihr Studium absolviert hätten („Smena“ 16/1967). Studenten der Lemberger Universität wurde die Frage vorgelegt, ob sie, noch einmal vor die Wahl gestellt, sich noch ein zweites Mal für das gleiche Studienfach entscheiden würden. Von ihnen bejahten im ersten Studienjahr 8% die Frage, im zweiten 15%, im dritten 21%, im vierten 26%, im fünften und sechsten 17%.

Das Minimum als Norm

Der Prorektor des Pädagogischen Instituts von Tjumen, V. Slastenin, berichtete in der maßgeblichen Lehrerzeitung („Učitel'skaja gazeta“, 7. 1. 69) über eine Umfrage unter 800 Studenten, nach deren Ergebnissen nur 3% aller Studenten die Studiennorm voll erfüllen. 50% würden zwar danach streben, dieses Ziel aber nicht immer erreichen. 47% dagegen arbeiten ohne besondere Anspannung. Selbständiger Tätigkeit widme die Hälfte aller Studenten nicht mehr als zwei bis drei Stunden täglich. Slastenin erklärt das bedenkliche Ergebnis damit, daß die Hochschulen einen passiv-beschaulichen Menschentyp heranziehen würden. Die Ausbildung hochqualifizierter Spezialisten verlange aber aktive Erkenntnistätigkeit. Aus anderen Mitteilungen ist zu entnehmen, daß eine gewisse Anzahl von Studenten nur auf das Minimum hinarbeiten. So beklagte sich der Dozent des Unions-Ferninstituts für Maschinenbau, A. Parchomenko („Izvestija“, 4. 3. 67), daß sich in etlichen Fächern die Studenten auf die „Drei“ (das Minimum) ausrichteten. K. Savicev und V. Pošatalov berichten in einem Artikel „Der Rubel und die Hochschulen“ („Literaturnaja gazeta“, 31. 7. 68) von der jährlich steigenden Zahl von Studenten, die wegen schlechter Leistungen von den Instituten abgehen müßten. Auf einer Tagung von Hochschuldozenten der Ukraine forderte man mit Nachdruck die entschiedene Bekämpfung des „Faulenzertums“ sowie die Einführung verschiedener Formen von moralischen und materiellen Lernanreizen für die Studierwilligen („Pravda Ukrainy“, 9. 1. 69). Für schlecht lernende Studenten müsse der Staat, den ein Student pro Unterrichtsjahr rund 100 Rubel koste, entsprechend mehr Mittel aufwenden, da sie die Dozenten und Hochschuleinrichtungen länger beanspruchten.

Trotz der nicht sehr hohen Lernwilligkeit, deren Gründe freilich noch genauer analysiert werden müßten und die sehr vielschichtig sein dürften, ist jedoch — ähnlich wie in anderen, westlichen Ländern — ein großer Andrang an die Hochschulen zu verzeichnen. Ihr Angebot an Studienplätzen freilich ist auch in der Sowjetunion bei weitem unzureichend. Für jeden freien Platz an der naturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Moskau standen im Jahr 1966/67 sieben Bewerber bereit, für die Literaturwissenschaft waren es drei („Komsomol'skaja Pravda“, 16. 7. 66). In Armenien wurden 40 000 Anwärter für 9000 Plätze registriert („Izvestija“, 4. 1. 68), für das Pädagogische Institut in Jerewan kämpften 635 Bewerber um 25 Plätze („Komsomol'skaja Pravda“, 18. 8. 67). Die Sowjetunion versucht schon seit langem, diesen Engpaß durch die Möglichkeit eines Abend- und Fernstudiums auszugleichen. Mit diesen zusätzlichen „Studienplätzen“ gab es zum Stichtag des 1. Januar 1969 insgesamt viereinhalb Millionen Hochschulstudenten („Izvestija“, 26. 1. 69). Für das akademische Jahr 1967/68 lassen sich folgende — aufgeschlüsselte — Angaben machen (vgl. Narodnoe chošajstvo SSSR v 1967 godu; Statističeskij ežegodnik, Moskau 1968): 44% aller Studenten waren Tagesstudenten, 15% widmeten sich dem Studium nach der Berufsarbeit, 41% belegten Fernkurse. 46% waren Studentinnen, die sich auf die verschiedenen Industriezweige wie folgt aufteilten: Industrie, Bau, Trans-