

*Diejenigen Strukturen entsprechen der Gottesherrschaft am meisten, in denen Partnerschaftlichkeit praktiziert werden kann und in denen Autorität und Macht zur Weiterentwicklung im Dienst des Menschen gebraucht werden.*

Werner Krusche

## Römische Reformen

In den letzten Wochen vor den großen Sommerferien, in der Zeit um Peter und Paul, pflegt der Apostolische Stuhl in meist dichter Abfolge eine Reihe von Instruktionen und Dekreten zu erlassen, die für die Gesamtkirche richtungweisend sind. Vatikanisten — das sind solche Vertreter kirchlicher und profaner Medien, deren vornehmliche Aufgabe die tägliche Erkundung des vatikanischen Informationsterrains ist — sprechen im journalistischen Jargon dann gelegentlich von vatikanischem Sommerschlußverkauf. In diesem Jahr war die Zahl der Weisungen zwar nicht übermäßig hoch; aber es befanden sich darunter mehrere Erlasse von Gewicht. Über sie gab es — zum Teil wohl auch wegen verminderter Aktivität während der Sommermonate — keine großen Debatten; sie werden von den meisten nicht einmal als besonders einschneidend empfunden, dennoch werden sie ihre langfristigen Auswirkungen haben; denn sie betreffen Bereiche und Gegenstände, die entweder unter institutionellen, unter pastoraltheologischen oder unter ökumenischen Gesichtspunkten Kernfragen des kirchlichen Lebens berühren und empfindliche Stellen im Nervengestrüpp gegenwärtiger Reformdiskussion treffen.

### Erstes Beispiel: Bischofsernennungen

Der erste Erlaß, auf den hier nochmals einzugehen ist, die neuen „Normen für die Wahl der Kandidaten für das Bischofsamt in der lateinischen Kirche“ (vgl. das Resümee in: HK, Juni 1972, 266), ging den anderen Verlautbarungen um einige Wochen voraus, bewegt sich tendenziell aber doch wohl auf derselben Linie. Vier Punkte sind an dem Dekret von Bedeutung:

1. Das hauptsächlich auf Konkordaten beruhende *Sonderrecht* bei Bischofsernennungen bleibt von der Neuregelung unberührt; damit bleiben es hierzulande auch die Rechte der Domkapitel.
2. Das *Mitspracherecht der Bischofskonferenzen* bei der Nennung von Kandidaten und beim eigentlichen Ernennungsverfahren wird nicht, wie man eigentlich erwarten würde, erweitert, sondern so differenziert, daß die Differenzierung eher einer Einschränkung gleichkommt. Die nachkonziliaren Dekrete füllen hier einen Rechtsrahmen aus, den das Konzilsdekret „Christus Dominus“ über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (Nr. 22) mit der Umschreibung offen gelassen hatte, die Ernennung von Bischöfen sei „wesentliches, eigenständiges und an sich ausschließliches Recht der zuständigen kirchlichen Obrigkeiten“. Die

im Motuproprio „Ecclesiae sanctae“ vom 6. August 1966 niedergelegten Durchführungsbestimmungen zu diesem Passus (Ecclesiae sanctae Nr. 10; vgl. HK, Oktober 1966, 460) beziehen sich ausschließlich auf die Bischofskonferenzen, indem sie feststellen, diese sollen „nach Maßgabe von Normen, die vom Apostolischen Stuhl erlassen (wurden) oder noch zu erlassen sind, in sorgfältiger und geheimer Besprechung über Bischofskandidaten für ihr Land in jedem Jahr beraten und die Namen der Kandidaten dem Apostolischen Stuhl vorlegen“. Die jetzt erlassenen Normen führen aber eine neue Komponente ein, indem sie nicht nur das alleinige Ernennungsrecht des Papstes und das Vorschlagsrecht des Einzelbischofs hervorheben, sondern die Prüfung der Kandidatenlisten bei den *Bischofsversammlungen der Kirchenprovinz* ansiedeln und eine Befassung durch die nationalen bzw. regionalen Bischofskonferenzen nur im Ausnahmefall (und nur nach ausdrücklicher vorheriger Information des Apostolischen Stuhles) vorsehen. Nur wenn beim Informativverfahren zwei Drittel der Mitglieder der nationalen Bischofskonferenz, die, wie gesagt, im Regelfall nicht direkt damit befaßt werden soll, es verlangen, sind die Kandidatenvorschläge auch dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz zur Kenntnis zu bringen, damit dieser Informationen aus gesamtnationaler Perspektive anfügen kann.

3. Die neuerrichteten *diözesanen Räte* (Pastoral-, Priester- und Laienräte) werden *als Gremien* weder in das Informativ- noch in das eigentliche Ernennungsverfahren eingeschaltet. Die notwendigen Konsultationen sollen sich zwar auf einen breiteren und vielfältigeren Personenkreis (Priester, Ordensleute, Laien) erstrecken, aber sich auf rein individuelle Befragungen unter Anwendung der höchsten Geheimhaltungsstufe (päpstliches Secretum) beschränken. Die Mitglieder der Räte sind empfohlene Informanten unter anderen; eine Konsultation der Räte selbst ist nicht vorgesehen.

4. Im eigentlichen Ernennungsverfahren behält der *Päpstliche Nuntius* die Schlüsselrolle. Über ihn müssen nicht nur die Ergebnisse des Informativverfahrens dem Apostolischen Stuhl zugeleitet werden; der Nuntius selbst hat in einem zweiten Durchgang ein eigenes Informativverfahren durchzuführen und „kluge“ und „urteilsfähige“ Einzelpersonen (Bischöfe, Ordensleute und „vertrauenswürdige“ Laien) zu konsultieren. Bei eigentlichen Ernennungsverfahren hat der Nuntius und nicht etwa der Vorsitzende der Bischofskonferenz in Verein mit den diözesanen Gremien eingehend über die Lage der Diözese Bericht



zu erstatten und die Voten des Metropolitanbischofs, der Suffraganbischofe und des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, versehen mit seinem eigenen, nach Rom zu leiten.

## Zweites Beispiel: die Zulassung nichtkatholischer Christen zur Eucharistie

Anfang Juli 1972 erschien ein zweites wichtiges Dokument: die „*Instruktion über die Zulassung von anderen Christen in besonderen Fällen zur Eucharistie in der katholischen Kirche*“. Amtlich handelt es sich um einen Richtlinienenerlaß des für ökumenische Fragen zuständigen römischen Einheitssekretariats, aber schon auf den ersten Blick stellt man die kräftigen theologischen Pinselstriche der für Lehrfragen zuständigen Glaubenskongregation mit den Vermittlungseffekten des Staatssekretariats fest. Dem Objekt nach regelt die Instruktion eines der theologisch wie kirchenpraktisch am meisten diskutierten Themen der letzten Jahre, die Frage der sog. Interkommunion bzw. der sog. offenen Kommunion. Die Instruktion (vgl. unsere Zusammenfassung in: HK, August 1972, 373) ist als erste verbindliche Reaktion auf den langjährigen Prozeß innerkirchlicher und ökumenischer Auseinandersetzung zu verstehen, auch wenn sie amtlich nur die Nr. 55 des Ökumenischen Direktoriums (über die gottesdienstliche Gemeinschaft mit nichtkatholischen Christen) (vgl. HK, Juli 1967, 327) hinsichtlich der Eucharistie präzisiert.

Auch hier handelt es sich um die *Fortschreibung eines Interpretationsvorgangs*. Das Ökumenismusdekret des Konzils hat hinsichtlich der Gottesdienstgemeinschaft mit getrennten Christen zwei „maßgebende“ Prinzipien formuliert: die Bezeugung der Einheit der Kirche auf der einen und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade auf der anderen Seite: „Die *Bezeugung der Einheit* verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die *Sorge um die Gnade* empfiehlt sie indessen in manchen Fällen“ (Nr. 8). Dieser doppelte, die innere Spannweite katholischen Eucharistie- und Kirchenverständnisses andeutende Grundsatz wird vom Ökumenischen Direktorium wiederholt (Nr. 38) und für die praktische Anwendung für das Verhältnis zu den orthodoxen Christen (Nr. 39 ff.) und die gottesdienstliche Gemeinschaft „mit den anderen getrennten Brüdern“ (Nr. 55 ff.) spezifiziert, wobei für das Verhältnis zu den Orthodoxen die gleichgerichteten Bestimmungen des Dekrets über die Ostkirchen (Nr. 26 bis 29) herangezogen werden. Mit beiden Dekreten hält das Direktorium bezüglich der *Orthodoxen* fest, hier sei „das ekklesiologische und sakramentale Fundament dafür vorhanden, daß eine gewisse gottesdienstliche Gemeinschaft mit diesen Kirchen — das Sakrament des Altars nicht ausgeschlossen — ,unter gegebenen geeigneten Umständen und mit Billigung der kirchlichen Autorität‘ nicht nur erlaubt, sondern mitunter auch ratsam ist“ (Nr. 40).

Weitere Einschränkungen werden für die Orthodoxen nicht gemacht; es wird in den folgenden Abschnitten lediglich festgestellt, daß die orts- und gesamtkirchlichen Autoritäten die Erlaubnis zur Teilnahme an den Sakramenten erst *nach dem positiven Ausgang von Konsultationen* erteilen sollen (Nr. 41) und daß auf „*legitime Gegenseitigkeit*“ höchster Wert gelegt wird (Nr. 42). Daß die Orthodoxen ihrerseits wenig Bereitschaft zeigen, von der gewünschten Gegenseitigkeit Gebrauch zu machen, ist bekannt; vgl. u. a. ds. Heft, S. 468.)

Für die „anderen getrennten Brüder“ werden in Nr. 55 wegen des Fehlens der „Einheit des Glaubens bezüglich der Sakramente“ *einschränkende Regelungen* getroffen. Für sie ist die Zulassung nur gestattet bei Todesgefahr, bei schwerer Notlage (Verfolgung, Gefängnis), „wenn der getrennte Bruder einen Amtsträger seiner Gemeinschaft nicht aufsuchen kann und aus eigenem Antrieb vom katholischen Priester die Sakramente verlangt“, und in anderen dringenden Fällen, über die der Ortsoberhirte oder die Bischofskonferenz entscheiden soll. Gegenseitigkeit wird hier ausgeschlossen: Ein Katholik darf die Sakramente nur von einem Amtsträger verlangen, der die Priesterweihe gültig empfangen hat.

Die jüngste Instruktion führt diese Unterscheidung weiter und erläutert die „dringenden Notfälle“, die nicht auf Situationen der Unterdrückung und Gefahr beschränkt bleiben. Es sollen sein Fälle von Christen, „die sich in schwerer geistlicher Not befinden und keine Möglichkeit haben, sich an ihre eigenen Gemeinschaften zu wenden“. Als einziges Beispiel wird die Situation der Diaspora genannt: Die modernen Massenbewegungen führten nichtkatholische Christen oft in katholische Gegenden, wo sie Hilfe seitens der eigenen Gemeinschaften „nur um den Preis vieler Kosten und großer Anstrengungen“ erhalten können.

Das Fazit zu diesem Dokument:

1. Es bleibt bei der *Zulassung in Notfällen*. Die Grenze ist das Nichterreichen der eigenen Gemeinschaft unter zumutbaren Voraussetzungen.

2. Wegen der Gefahr der Verdunkelung des Glaubens und der Grenzen der tatsächlich bereits bestehenden Einheit (die im Falle der Zulassung von orthodoxen Christen nicht besteht) wird von den anderen getrennten Christen eine persönliche Äußerung des Glaubens an die Eucharistie gefordert, „die dem Glauben der katholischen Kirche entspricht“. Offensichtlich ist der *articulus stantis vel cadentis* nicht einmal die *Realpräsenz* (sie ist wohl implizit — „... wie sie von Christus eingesetzt wurde...“ —, aber nicht ausdrücklich genannt), sondern das *Fehlen des Sakraments der Weihe*. Unklar ist, wieweit die *Forderung nach einem expliziten Glaubensbekenntnis* mit der Forderung des Direktoriums identisch ist, denn dieses sieht die Zulassung eines nichtkatholischen Christen in den genannten Notfällen vor, „sofern er nur im Hinblick auf diese Sakramente seinen Glauben im Einklang mit dem Glauben der Kirche zum Ausdruck bringt und in der rechten inneren Verfassung ist“.

3. Die klassische katholische Eucharistielehre wird unter privilegierter Hervorhebung des hierarchischen Moments innerhalb der Gemeinschaft der Kirche und damit des Amtes festgeschrieben. Von den drei Elementen, die die Instruktion als wesentlich für das katholische Eucharistieverständnis bezeichnet, nennt sie den eucharistischen Glauben („den sie in der eucharistischen Handlung je eigens bekennt“) an dritter Stelle (nach der priesterlichen Amtsvollmacht und der hierarchischen Einheit des Amtes).

4. Die Instruktion stellt zwar mit der deutlichen Absicht, das *Moment der Einheit als Voraussetzung für die gemeinsame Eucharistie* zu profilieren bzw. seiner Verharmlosung entgegenzuwirken, den strengen inneren Zusammenhang von eucharistischer und kirchlicher Gemeinschaft heraus, würdigt aber kaum das Verlangen nach gemeinsamer Eucharistie als Verlangen nach der Wiederherstel-



lung der substantiellen kirchlichen Einheit. Sie entwickelt so den eigenen ekklesiologischen Ansatz nicht in seine ökumenische Dimension weiter und begründet die Möglichkeit der Zulassung zur Eucharistie im Grunde uneklesial allein aus dem Verständnis der eucharistischen Speise als Gnadenmittel.

### Drittes Beispiel: die Richtlinien über die Generalabsolution

Eine knappe Woche nach der Instruktion des Einheitssekretariats erschienen als drittes Dokument die „*Seelsorglichen Richtlinien zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution*“. Auch hier muß der Titel genau gelesen und im Gedächtnis gehalten werden, um keine falschen Hoffnungen bzw. Enttäuschungen zu wecken: Denn wie es sich im Falle der Instruktion des Einheitssekretariats nicht um das Thema Interkommunion oder offene Kommunion (auch nicht um eine begrenzte offene Kommunion), sondern um die Regelung individueller seelsorglicher Notfälle handelt, so „regeln“ die seelsorglichen Richtlinien der Glaubenskongregation nicht *direkt* die Frage der Sakramentalität von Bußfeiern und ihr Verhältnis zur Einzelbeichte. Die praktischen Regelungen, die durch das Dokument getroffen werden, beziehen sich unmittelbar auf die Erweiterung des Katalogs von Notfällen.

Die Richtlinien fassen die Instruktion der Apostolischen Pönitentiarie vom 25. März 1944 zusammen und ergänzen sie. Die *rechtlichen und dogmatischen Grundlagen* sind in beiden Dokumenten dieselben, nur der *Anwendungsbereich* wird vergrößert. Dabei handelt es sich nur um eine graduelle, keine substantielle Erweiterung. Denn den Tatbestand der „schwerwiegenden Notwendigkeit“ (auch außerhalb bestehender Todesgefahr) kannte man bereits bisher. Nur die Umschreibung ist neu. Dieser Fall trifft zu, „wenn angesichts der Zahl der Pönitenten die notwendige Anzahl von Beichtvätern nicht zur Verfügung steht, um innerhalb einer angemessenen Zeit die Beichte der einzelnen Gläubigen in gebührender Weise zu hören, so daß die Pönitenten lange (diu) — ohne ihre Schuld — die Gnade des Sakramentes oder die heilige Kommunion entbehren müßten“. Der große Andrang allein genügt nicht, ausschlaggebend ist der Mangel an Priestern. Gedacht ist vor allem an Missionsgebiete, sicher auch an priesterarme Gegenden Lateinamerikas, wo einzelne Bischofskonferenzen in den letzten Wochen bereits generelle Vollmachten zur Spendung der Generalabsolution erteilt haben.

Ganz klar ist das Ausmaß der Erweiterung nicht; die zuständigen römischen Stellen sahen sich zahlreichen Rückfragen ausgesetzt. P. V. Miano SDB, der die Richtlinien vor der Presse in Rom erläuterte, machte eine feinfühlig Unterscheidung: Das „diu“ müsse relativ gesehen werden, bezogen auf die subjektive Verfassung des Pönitenten. Es gebe Christen, die sich in keiner Weise darum kümmern, im Gnadenstand zu leben. Aber es gebe andere, für die es sehr schmerzlich ist, auch nur einige Tage ohne die moralische Gewißheit der Gnade Gottes und der Hilfe der Sakramente zu bleiben (zit. nach La Croix, 22. 7. 72). Die möglichen Notfälle sind also wohl eher extensiv zu verstehen. Das entspricht auch dem, was der Papst selbst in der Mittwochsaudienz vom 19. Juli gesagt hat, als er nochmals wiederholte, der besagte Notstand könne nicht

nur auf Missionsgebiete, sondern, wie auch die Leitlinien feststellten, „auch auf andere Orte und Gruppen von Personen“ zutreffen (vgl. Osservatore Romano, 20. 7. 72).

*Indirekt* wollen die Leitlinien freilich wesentlich mehr: an erster Stelle eine Bestätigung, daß die Lehre des Konzils von Trient über die *Notwendigkeit des persönlichen Bekenntnisses von Todsünden* (DS 1707) nicht als Disziplinarregel, sondern als göttliches Recht zu werten ist; an zweiter Stelle, daß die Qualität des Sakramentalen der Einzelbeichte vorbehalten ist und auf Bußgottesdienste, die empfohlen, aber als Vorbereitung auf die Beichte verstanden werden, nicht zutrifft. Die *Bindung an die Einzelbeichte* wird auch hinsichtlich der sakramentalen Generalabsolution nochmals präzisiert, indem die Richtlinien im Unterschied zur Instruktion der Pönitentiarie von 1944 nicht nur an die jährliche Beichtpflicht jener erinnern, die die Generalabsolution erhalten haben, sondern auch festlegen, daß sie einzeln gebeichtet haben müssen, bevor sie erneut die Generalabsolution erhalten.

### Fragen, die sich aufdrängen

Wenn an diesen Beispielen auf den ersten Blick bereits gemeinsame kirchenpolitische Grundlinien sichtbar werden, so kann man sie doch nicht über einen Leisten schlagen. Die offenen Fragen, die diese aufgeben, richten sich deshalb primär an das einzelne Dokument. Zunächst zum Thema Bischofsernennungen:

1. Es erscheint durchaus verständlich und sinnvoll, daß die zentrale Kirchenleitung in einer Phase unruhiger kirchlicher Entwicklung mit ausgeprägter innerkirchlicher Frontenbildung und durchlässiger gewordenen Grenzen zu den anderen Kirchen und zur geistigen Umwelt insgesamt bei der Besetzung von Bischofsstühlen alle nur denkbare Umsicht aufwendet und daß die Kandidaten mit aller Akribie geprüft und gesiebt werden. Aber kann eine solche Prüfung von der zentralen Kirchenleitung in der Weise allein durchgeführt werden, daß *lokale und regionale Instanzen* sich vornehmlich nur als Zuträger von Informationen betätigen? Spricht dagegen nicht die holländische Erfahrung der jüngsten Zeit, wo sich Rom wie im Falle Roermond zwar gegen die diözesanen und nationalen Gremien durchsetzte, dabei aber einen Bischof ernannte, dessen Loyalität gegenüber Rom außer Zweifel steht, der aber nicht in der Lage ist, seine Diözese durch seine Person und sein Amt pastoral zu integrieren? Wird bei einem sehr verzweigten, aber im Grunde zentralistisch orientierten Ernennungsverfahren nicht die Gefahr groß, daß Fragen der Gefolgschaftstreue gegenüber dem Apostolischen Stuhl *allein* ausschlaggebend werden?

2. Die jetzigen Richtlinien über die Bischofsernennungen bestätigen von neuem die *zentrale Rolle der Päpstlichen Nuntien*, wie sie durch das Motuproprio „*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*“ (vgl. HK, September 1969, 407 f.) fixiert wurde. Erhält aber damit die päpstliche Diplomatie nicht an einer Stelle ein Übergewicht, wo empfindliche Fragen des innerkirchlichen Lebens primär nach seelsorgerlichen Gesichtspunkten zu entscheiden sind? Und desavouiert der Apostolische Stuhl nicht selbst die Kollegialitätslehre des Konzils durch eine unkollegiale Praxis, wenn Bischofsernennungen nicht primär im Einvernehmen mit den Diözesen und den zuständigen Bischofskonferenzen durchgeführt werden?

3. Niemand wird in der gegenwärtigen Experimentierphase die Leistungsfähigkeit der *diözesanen Räte* über-



schätzen; auch mag zutreffen, daß zuviel Öffentlichkeit bei Bischofsernennungen eher abträglich ist, aber welche Aufgaben sollen diese Räte erfüllen, wenn sie von solch grundlegenden Entscheidungen ausgeschlossen werden? Und ist durch sie nicht doch ein größeres Maß an Objektivität gewahrt, wenn sie sich als Clearingstelle öffentlicher Meinung betätigen, anstatt daß durch bloß individuelle Konsultation der Flüsterpropaganda oder gar der Denunziation die Tür geöffnet wird?

Sodann zur Instruktion über die Zulassung von nicht-katholischen Christen zur Eucharistie:

1. Beachtet das Dokument die „Rangfolge der Wahrheiten“ (Ökumenismuskonkordat, Nr. 11), wenn es dem Amt in der theologischen Grundlegung der praktischen Regelung ein solches Übergewicht in der theologischen Gesamtwirklichkeit des eucharistischen Geschehens einräumt, daß der *gemeinsame eucharistische Glaube* so von der Amtsfrage überdeckt wird, daß er fast zweitrangig erscheint?

2. Seit Jahren finden mit den verschiedenen konfessionellen Weltbünden Lehrgespräche statt, die sich auch mit der *Amtsfrage* beschäftigen und bei denen da und dort ein wenigstens relativer Konsens erreicht wurde (vgl. den Schlußbericht der gemeinsamen Theologenkommission Katholische Kirche — Lutherischer Weltbund in: HK, November 1971, 541). Kann es die zentrale Kirchenleitung theologisch und kirchenpolitisch verantworten, in der eigenen kirchlichen Praxis an diesen Gesprächen vorbeizuhandeln?

3. Der Apostolische Stuhl wird innerkirchlich sicher auf weitgehende Zustimmung stoßen, wenn er vor unüberlegten Interkommunionstrends warnt, denen oft eine zutreffende Motivation abgeht. Aber läßt sich dies alles *rein disziplinar* regeln, ohne daß die theologischen und ekklesiologischen Fragen aufgearbeitet werden?

Schließlich zu den Richtlinien über die sakramentale Generalabsolution:

1. Es ist eine jahrhundertealte Praxis der Kirche, in den Grundsätzen fest zu bleiben, aber in der konkreten Anwendung sich flexibel zu verhalten. Diesem Grundsatz folgt sie auch mit der erneuten Regelung der Generalabsolution. Aber wird solche Wendigkeit nicht zur bloßen Kasuistik, wenn die *pastoralen Voraussetzungen* nicht mitbedacht werden? Hinsichtlich des Bußsakraments ist es doch so, daß die Zeitgenossen erst wieder aufgeschlossen werden müssen für das, was persönliche Schuld, Sünde und Sündenvergebung ist. Gemessen an dieser Problematik, erscheint eine Ausweitung der Möglichkeiten der Generalabsolution ohne Vertiefung des religiösen Unterbaues gar nicht besonders vordringlich.

2. Es wäre für die Kirche nicht gut, wenn sie sich ausgerechnet in der Bußdisziplin, einem vordergründigen Trend folgend, hauptsächlich um „Erleichterungen“ bemühte. Wäre aber eine größere *Differenzierung der sakramentalen Bußpraxis* nicht bereits jetzt möglich, zumal es unter den Theologen in zweierlei Hinsicht so gut wie einen Konsens zu geben scheint: daß die Bußgottesdienste durchaus einen sakramentalen Charakter haben und daß (durchaus im Sinne von Trient) die Lossprechung von Sünden, „die vom Reich Gottes ausschließen“, das persönliche Bekenntnis notwendig macht?

3. Fußt die jetzige Regelung, das gilt in abgewandelter Form übrigens auch für die Regelung der Eucharistieteilnahme von Nichtkatholiken, nicht auf einem *verdinglich-*

*ten Sakramentenverständnis*, wenn man sich mehr oder weniger nur von dem einen Kriterium leiten läßt, daß möglichst viele des sakramentalen Zeichens teilhaftig werden, ohne genügend dessen inneren Sinn zu erschließen? Trägt man damit nicht selbst dazu bei, die „Allergie gegen das Sakramentale“ noch zu vergrößern?

### Welche Richtung wird eingeschlagen?

Neben diesen Einzelfragen ist auch zu bedenken, inwieweit sich in diesen und ähnlichen Erlassen ein Grundtrend abzeichnet. Dazu nur zwei Anfragen.

1. Nähern wir uns in der Kirche, wenn wir die Maxime „Festigkeit im Grundsatz — Flexibilität in der Praxis“ auf einer zu engen theologischen Basis ansiedeln und sie pastoral überstrapazieren, nicht noch stärker als bereits bisher einer Art *Grenzfallpastoral*, die von einer ähnlichen Grenzfallmoral begleitet wird? Kann aber eine solche Grenzfallpastoral nicht nur praktisch, sondern auch unter lehrhaften Gesichtspunkten gefährlich werden, wenn, wie im Falle der neuen Leitlinien für die Generalabsolution, zwar an der Bekenntnispflicht (Individualbeichte) festgehalten wird, aber zugleich vorgesehen ist, daß bei Mangel an Beichtvätern nur einige individuell beichten, die anderen nur die Generalabsolution erhalten und damit praktisch für immer und unter allen Umständen von der Bekenntnispflicht „dispensiert“ werden? Noch problematischere Folgen hätte eine solche Grenzfallpastoral oder -moral auf einem anderen Gebiet. Es ist bekannt, daß man in Rom gegenwärtig im gleichen Maße, in dem man die Unauflöslichkeit der Ehe einschärft, bereit ist, die *Nullitätsgründe* zu erweitern. Bei wendiger Handhabung (vor allem psychischer Faktoren, mangelnde Reife usw.) ließen sich dann sehr viele Ehen für ungültig erklären. Eine solche Ehedisziplin würde in sich unglaubwürdig. Dies alles sähe nach einem recht seltsamen Rückzugsgefecht aus.

2. Das Bemühen des Apostolischen Stuhles bei wachsender innerkirchlicher Pluralität verstärkt wieder die *Lehrgrundlagen* in Erinnerung zu rufen, ist ebenso legitim und notwendig, wie nach seelsorglich praktikablen Wegen zu suchen. Aber der nachkonziliare Entwicklungsprozeß ist in seinen theologischen wie pastoralen Komponenten keineswegs ein linearer Weg des Abfalls, er ist auch ein Prozeß der Vertiefung und Klärung, nicht zuletzt in vielen theologischen Fragen. Genügt es dann, dogmatische Sätze zu wiederholen, als ob es diese Entwicklung gar nicht gegeben hätte? Wie versteht man dann den *zeitgeschichtlichen Auftrag der Kirche*: als Vertiefung ihres Lebens und ihrer Verkündigung auf dem Hintergrund der inzwischen deutlicher sichtbar werdenden Gesamttradition oder nur als Rückkehrversuch zu einer einmal so sicher wirkenden, aber Teiltraditionen verabsolutierenden Lehrpraxis? Niemand zweifelt an der Geschmeidigkeit zentralkirchlicher Stellen bei der Lösung von Not-situationen und Grenzfällen. Und man täte dem Apostolischen Stuhl Unrecht, wollte man solche Geschmeidigkeit nur als erzwungene taktische Anpassung deuten. Auch Rom geht es um die rechte Verkündigung und um die rechte Seelsorge. Aber das kapitale Problem sind heute nicht die seelsorglichen Grenzsituationen, sondern die oft mangelnde Offenheit der dabei vorausgesetzten doktrinen Basis für die Aufnahme von Erfahrungen, die den Glauben nicht umstoßen, sondern neu beleben.

D. A. Seeber