

Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung?

Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens „Amoris laetitia“

Papst Franziskus spricht eine klare, außerhalb der Kirche jedermann verständliche Sprache. Oftmals verwendet er anstelle traditioneller Sprachmuster ausdrucksstarke Metaphern. Die Rede von der „zerbeulten“ Kirche, die an die Ränder der Gesellschaft gehen soll, um allen Menschen, auch denen, deren Lebensverhältnisse nach kirchlichen Maßstäben als ungeordnet oder „irregulär“ betrachtet werden, die Barmherzigkeit Gottes zu verkünden, verschaffte seiner Botschaft in kürzester Zeit weltweite Resonanz.

Dagegen ruft die unbekümmerte und erfrischende Sprache des Papstes im Inneren der Kirche bei manchen Kopfschütteln und Erstaunen hervor. Andere verbergen ihr Entsetzen darüber, wie wenig respektvoll er mit den lehrmäßigen Überlieferungsbeständen der Kirche umgehen kann, hinter einer larmoyanten Begriffsstutzigkeit, die vorgibt, das eigentlich Gemeinte wegen der undeutlichen Ausdrucksweise des Papstes nicht verstehen zu können. Dieses hartnäckige Unvermögen bezieht sich, wie die öffentliche Bitte von vier Kardinälen um Klarstellung des Gemeinten unterstreicht, vor allem auf das Nachsynodale Schreiben „Amoris laetitia“ (2016). Obwohl der Papst die geforderte authentische Interpretation dieses bislang wichtigsten Lehrschreibens seines Pontifikates in einem ermunternden Brief an die Bischöfe der Region Buenos Aires längst nachgeliefert hatte, indem er diesen für ihre pastoralen Ausführungsbestimmungen zur Ehekatechese und zum Umgang mit in einer zivilen Zweitehe lebenden Gläubigen dankte, beharren die Kardinäle öffentlich auf ihren Zweifeln¹. Dieses hartnäckige Nicht-Verstehen-Wollen rückt ihre Begriffsstutzigkeit in die Nähe dessen, was die moraltheologische Tradition eine „ignorantia affectata“, eine nur vorgetäuschte, gewollte Unkenntnis nannte². Hinter dem Bedauern über die angeblich unklare Ausdrucksweise des Papstes kann sich nämlich auch die Weigerung verbergen, den Perspektivenwechsel zu vollziehen, den Papst Franziskus von seiner Kirche fordert. Wie die unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Reaktionen auf dieses päpstliche Lehrschreiben zeigen, lassen sich die Ausführungen von „Amoris laetitia“ in der Tat unterschiedlich interpretieren, je nachdem, welcher Lesart man folgt. Dies heißt indessen nicht, dass unklar oder zweifelhaft wäre, welche Lesart Papst Franziskus für die allein richtige hält.

Zwei gegensätzliche Lesarten und der Streit um die Deutungshoheit

Geht man von der Prämisse aus, dass Papst Franziskus nichts anderes sagen konnte und wollte, als was ohnehin der kirchlichen Lehre zu den Fragen von Ehe und Familie entspricht, wird man die zahlreichen Rückverweise auf Äußerungen seiner unmittelbaren Vorgänger Benedikt XVI. und Johannes Paul II. im Sinne einer ungebrochenen Kontinuität interpretieren. „Amoris laetitia“ hätte dann nur einen neuen, im Sprachduktus ungewohnten Verkündigungsstil für das gefunden hätte, was schon immer von den entsprechenden kirchlichen Lehraussagen gemeint war.

Die Lesart, die Franziskus in vollkommener Kontinuität zur Lehre seiner Vorgänger interpretiert, muss freilich vieles Ungesagte hinzudenken, das explizit nirgends in „Amoris laetitia“ ausgeführt wird. Das scheinbar Fehlende muss um der doktrinären Vollständigkeit willen ergänzt werden, so dass die Gedankenführung dieses Apostolischen Schreibens durch einen unausgesprochenen, darin angeblich vorausgesetzten Subtext traditioneller lehramtlicher Grundaussagen untermalt wird. Eine solche Lesart beraubt sich selbst der Möglichkeit, den weitreichenden Paradigmenwechsel zu erkennen, den Papst Franziskus in dem postsynodalen Lehrschreiben vornimmt.

Folgt man dagegen der hermeneutischen Regel, dass auch Ungesagtes oder Nichtmehr-Gesagtes zur Aussage eines lehramtlichen Textes gehört, ergibt sich ein anderes Bild. Dann zeigen sich Neuansätze in der Gedankenführung und im Argumentationsduktus von „Amoris laetitia“, die noch stärker hervortreten, wenn man dieses jüngste Apostolische Schreiben mit früheren lehramtlichen Aussagen zu Ehe und Familie vergleicht. Liest man „Amoris laetitia“ im direkten Gegenüber zu früheren Lehrdokumenten wie dem Apostolischen Schreiben von „Familiaris consortio“ (1981) oder den Aussagen des Weltkatechismus (1992) zu Sexualität und Liebe, Ehe und Familie, so treten bedeutsame Unterschiede hervor. Dann zeigt sich: Es geht dem Papst um nicht weniger als um den Wechsel von einer objektivistischen, auf eine statische Wesensmetaphysik gegründeten Morallehre zu einer evangeliumsgemäßen, praxisnahen Theologie, die sich durch eine größere Lebensrelevanz auszeichnet.

Das Vorzeichen: Skepsis gegenüber einer deduktiven Methode

Wie von einer päpstlichen Lehräußerung nicht anders zu erwarten, unterstreicht Papst Franziskus die Kontinuität zur Lehre seiner Vorgänger, indem er seine eigene Gedankenführung auf zahlreiche Zitate aus ihren Verlautbarungen stützt. Dennoch sind seine persönlichen Akzentsetzungen mehr als nur marginale Veränderungen. Vielmehr lässt er von Anfang an seine persönliche Skepsis gegenüber der Anwendung genereller Regelungen auf komplexe seelsorgerliche Situationen und einem zu großen Vertrauen in die Leistungsfähigkeit einer deduktiven Methode erkennen, die

aus allgemeinen Wahrheiten weitreichende Schlussfolgerungen für jede Einzelsituation ableitet (vgl. AL 2). Ausdrücklich anerkennt Franziskus, dass die notwendige Einheit in Lehre und Praxis der Kirche kein Hindernis dafür ist, dass „verschiedene Interpretationen einiger Aspekte der Lehre oder einiger Schlussfolgerungen, die aus ihr gezogen werden, weiterbestehen“ (AL 3).

Warnung vor falschen Idealisierungen

Selbstkritisch gesteht der Papst, dass die kirchliche Verkündigung oft durch eine übertriebene Idealisierung der Ehe gekennzeichnet war und ein „Stereotyp der Idealfamilie“ zeichnete, das für die Gläubigen keine Hilfestellung bedeutete, sondern sie überforderte. Stattdessen postuliert er einen Perspektivenwechsel, eine geänderte Blickrichtung lehramtlicher Aussagen zu Ehe und Familie, die der realen Situation vieler Familien gerecht wird und die Schwierigkeiten ernst nimmt, die das Zusammenleben von Ehepartnern untereinander sowie von Eltern und Kindern prägen. Kirchliche Stellungnahmen dürfen sich nicht auf deklamatorische Wahrheiten oder gar Verurteilungen beschränken, vielmehr muss es ihr Ziel sein, das persönliche Unterscheidungsvermögen der Gläubigen zu stärken, damit sie auch in den Herausforderungen des Lebens, in denen schematische Antworten versagen und illusionäre Sicherheiten zerbrechen, eine ihrem Wohlergehen zuträgliche Lösung finden: „Wir sind berufen, die Gewissen zu bilden, nicht aber dazu, den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen“ (AL 37).

Ermutigung zum persönlichen Gewissensurteil: die Antwort auf Konfliktthemen

In den öffentlichen Reaktionen, die „Amoris laetitia“ hervorrief – sei es in zustimmender, sei es in kritischer Absicht –, fanden die Aussagen zu Konfliktthemen, die bereits von den Synodenteilnehmern während der beiden Sitzungen der Bischofssynode von 2014 und 2015 zu heftigen Kontroversen geführt hatten, zumeist größere Beachtung als die positiven bibeltheologischen, ethischen und spirituellen Überlegungen von Papst Franziskus zur grundlegenden Bedeutung von Ehe und Familie.

Dies ist bedauerlich, entspricht aber den selektiven Rezeptionsgewohnheiten, die ein kirchendistanziertes Publikum in den letzten Jahrzehnten im Umgang mit öffentlichen Verlautbarungen der Kirche entwickelt hat. Das kirchliche Lehramt ist an diesen auf Konfliktthemen fixierten Wahrnehmungsmustern der Öffentlichkeit nicht ganz unschuldig, da es die besonders strittigen heißen Eisen wie die Missbilligung der künstlichen Empfängnisregelung, den Ausschluss wiederverheirateter Geschiedener vom Kommunionempfang oder die Ablehnung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften in den Rang von *essentials* erhob, nach denen sich die Treue

zur Kirche und ihrem Lehramt bemaß. Es rächt sich nun, dass die entschiedene Ablehnung jeder Änderung oder Weiterentwicklung der diesbezüglichen Lehrmeinungen der Kirche als *der* Identitätsmarker *par excellence* angesehen wurde, an dem sich ablesen lasse, was das Katholisch-Sein ausmachen soll.

In der Frage einer möglichen Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zum Kommunionempfang weist Papst Franziskus einen Weg, der auf der Linie liegt, die während der Synodenberatungen im deutschen Sprachzirkel gefunden wurde. Grundlegend dafür ist die Mahnung zur Unterscheidung komplexer Situationen, die einer differenzierten seelsorglichen Antwort bedürfen, damit die Betroffenen Gottes Barmherzigkeit erfahren können (vgl. AL 297-299). Die Aufforderung zur rechten Unterscheidung komplexer Lebenssituationen, die an eine lange Tradition des geistlichen Lebens anknüpft, ist vor dem Hintergrund der Gegenüberstellung zweier verschiedener Logiken des pastoralen Handelns zu sehen, die die gesamte Geschichte der Kirche durchziehen: einer Logik der Ausgrenzung und einer Logik der Eingliederung. Welche Stilform des pastoralen Handelns Papst Franziskus bevorzugt, steht außer Frage: Der einzig gültige Weg der Kirche, die in ihrem Handeln Gottes Barmherzigkeit widerspiegeln soll, ist die „Logik der Integration“ und der Wiedereingliederung (AL 297). Hier ist keinerlei Nicht-Verstehen möglich, da der Sinn des von Papst Franziskus Gemeinten klar und deutlich hervortritt.

Wiederverheiratete Geschiedene und die Hilfe der Sakramente

Die zahlreichen Zitate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI., die den Anspruch lehrmäßiger Kontinuität zu seinen Vorgängern unterstreichen sollen, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass Franziskus in einem wichtigen Punkt von ihnen abweicht. Während seine beiden Vorgänger das Leben in einer zivilen Zweitehe als einen fortdauernden Zustand objektiv schwerer Schuld ansahen, der nach dem Willen Jesu zwingend die Sanktion des Kommunionausschlusses zu Lebzeiten des ersten Partners nach sich zieht, wobei die Kirche überhaupt keine Kompetenz habe, von dieser Praxis abzuweichen, soll nun die Suche nach einer angemessenen Regelung im Einzelfall treten, die den Betroffenen und den besonderen Umständen ihrer Lebenssituation gerecht wird (vgl. AL 298).

Ausdrücklich weist Papst Franziskus die Prämisse der Argumentation seiner Vorgänger zurück, die in der Annahme bestand, dass alle Gläubigen, die sich aufgrund ihrer zweiten zivilen Eheschließung in einer irregulären Situation befinden, *eo ipso* eine objektiv schwere Schuld auf sich laden, die sie von den Sakramenten ausschließt. Gemäß dem Perspektivenwechsel, den Franziskus durch seine Aufforderung zur rechten Unterscheidung jeder Einzelsituation fordert, ist es „nicht mehr möglich zu behaupten, dass alle, die in irgendeiner sogenannten ‚irregulären‘ Situation leben, sich in einem Zustand der Todsünde befinden und die heilig machende Gnade

verloren haben“ (AL 301). Damit entfällt aber auch die Voraussetzung, unter der die Sanktion des Ausschlusses von den Sakramenten als einzig mögliche Reaktion der Kirche auf das Vorliegen derartiger Situationen gelten konnte. Auch hier ist eigentlich kein Nicht-Verstehen, sondern allenfalls ein Nicht-Verstehen-Wollen möglich. Es bedarf weder irgendwelcher Taschenspielertricks noch einer theologischen Schummelhermeneutik, um die Aussage des Papstes ohne Beimischung von Zweifeln und Unsicherheiten in ihrer argumentativen Schlüssigkeit erfassen zu können.

Selbst wohlmeinende Interpreten – erstaunlicherweise sogar einige Kirchenrechtler vom Fach – äußersten nach der Veröffentlichung von „*Amoris laetitia*“, es wäre wünschenswert und hilfreich gewesen, wenn der Papst eine eindeutige Änderung der bisherigen kanonistischen Verbotsnorm vorgenommen hätte, mit dem Ziel, die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener in klar definierten Fällen zu erlauben. Dazu ist an einen trivialen Umstand zu erinnern, der gleichwohl oft übersehen wird: Es bedarf keiner Änderung einer speziellen kirchenrechtlichen Norm bezüglich des Kommunionempfangs von Getauften, die in einer zivilen Zweitehe leben, weil es ein solches kirchenrechtliches Verbot entgegen einer verbreiteten Annahme überhaupt nicht gibt. Das Kirchenrecht regelt lediglich in allgemeiner Hinsicht die Bedingungen, unter denen eine Verweigerung der Kommunion in Betracht kommen kann. Can. 915 CIC/1983 zufolge darf die Kommunion nur Exkommunizierten oder mit einem Interdikt belegten Gläubigen sowie solchen, die hartnäckig in offensichtlich schwerer Sünde verharren, verweigert werden.

Ob diese äußerst restriktiv gefassten Voraussetzungen bei wiederverheirateten Geschiedenen immer vorliegen, war bislang Gegenstand einer theologischen Kontroverse, die Papst Franziskus jetzt entschieden hat. Äußere Merkmale wie das Vorliegen einer irregulären Situation genügen demnach nicht, um in allen Fällen auf eine objektiv schwere Schuld zu schließen, in der die betreffende Person hartnäckig, d. h. vorsätzlich und im Wissen um diese schwere Schuld, verharret. Durch diese Klarstellung beseitigt Papst Franziskus die unaufgelöste Spannung, die dadurch entstanden war, dass Johannes Paul II. in „*Familiaris Consortio*“ (vgl. FC 84) die unterschiedlichen Situationen wiederverheirateter Geschiedener aufzeigte, ohne zugleich Wege zu eröffnen, wie die Kirche in differenzierter Weise mit diesen unterschiedlichen Situationen umgehen kann. „*Familiaris Consortio*“ anerkannte, dass manche von ihnen schuldlos verlassen wurden oder die subjektive Gewissensüberzeugung von der Ungültigkeit ihrer ersten Ehe haben, ohne dies rechtlich nachweisen zu können. Dennoch hielt dieses päpstliche Lehrschreiben an einem generellen Verbot des Kommunionempfangs für *alle* Betroffenen fest.

Berücksichtigt man diesen Zusammenhang, ist es unangemessen, „*Amoris laetitia*“ einen Bruch mit der bisherigen Lehrüberlieferung vorzuwerfen. Besser wird der Vorgang der Weiterentwicklung der kirchlichen Position so umschreiben, dass Franziskus nunmehr Schlussfolgerungen aus der geforderten Unterscheidung unterschiedlicher Situationen im Bereich der Seelsorge zulässt, die bislang zum Schaden

der inneren Konsistenz der kirchlichen Lehre nicht gezogen werden durften. Auf diese Weise trägt der Papst aber keinen Bruch in die kirchliche Lehrauffassung hinein; vielmehr bringt er einen Widerspruch zur Auflösung, der ihr bislang anhaftete³.

Paradigmenwechsel innerhalb der Lehrtradition der Kirche

Papst Franziskus nimmt für seine Sichtweise in Anspruch, dass sie auf einer soliden theologischen Basis steht. Insbesondere beruft er sich auf die thomanische Lehre von den Umständen einer Handlung, die bei der Anwendung einer Norm Berücksichtigung finden müssen. Dieser Annahme zufolge kann es sein, dass dieselbe Norm im Blick auf verschiedene Einzelsituationen zu unterschiedlichen praktischen Schlussfolgerungen führt. In praktischen Urteilen herrscht nämlich nur auf einer allgemeinen Prinzipienebene ein und dieselbe, für alle Fälle gültige Wahrheit und Richtigkeit, während die praktische Vernunft, je weiter sie zur Beurteilung des Konkreten hinabsteigt, einen breiteren Spielraum legitimer Lösungsmöglichkeiten besitzt, deren Richtigkeit nicht für alle Fälle dieselbe ist⁴.

Die wiederholte Berufung auf Thomas von Aquin, den meistzitierten theologischen Autor des gesamten Schreibens, wird von dem Vorwurf, die Ausführungen von „*Amoris laetitia*“ ermangelten der soliden Verankerung in der theologischen Lehrtradition der Kirche, in ihrer tatsächlichen Tragweite verkannt. Durch den Rückgriff auf Thomas vollzieht Papst Franziskus nämlich *innerhalb* dieser Lehrtradition einen weitreichenden Paradigmenwechsel, der sich als Übergang von einer spekulativ-deduktiven Methode in der Theologie zu einer induktiven Vorgehensweise charakterisieren lässt, die der Erfahrungsnahe und konkreten Angemessenheit normativer Einzelaussagen zur Lebensführung der Gläubigen einen höheren Stellenwert einräumt.

Leitend ist dabei die aristotelisch-thomanische Konzeption der Klugheit und der situationsgemäßen Billigkeit, die zur Erkenntnis des sittlich Richtigen anleitet, indem sie konkrete Lebenssituationen im Lichte allgemeiner ethischer Prinzipien überprüft. Ein konkretes Handlungsurteil unter der Leitung der Klugheit hat diesem Ansatz zufolge nichts mit dem Schreckgespenst einer „Situationsethik“ zu tun, die die Entscheidung über Gut und Böse dem subjektiven Belieben und der Willkür der Einzelnen überlässt. Vielmehr vollzieht sich darin die Überwindung einer neuscholastischen Aktmoral zugunsten der Rückkehr zu einer lange Zeit in der katholischen Tradition vorherrschenden Tugendethik, die bei Thomas, dem wirkmächtigsten Zeugen dieser Traditionslinie, mit einer ethischen Prinzipienreflexion verbunden wurde⁵.

Der an die Adresse von Papst Franziskus gerichtete Vorwurf, er verrate eine lange, ununterbrochene katholische Lehrüberlieferung, verrät seinerseits ein historisch uninformiertes, dogmatisch falsches Traditionsverständnis. Denn tatsächlich kehrt die Argumentation von „*Amoris laetitia*“ nur einem neuscholastisch verengten Tra-

ditionssegment des 19. Jahrhunderts den Rücken, um den Anschluss an einen breiteren Strom des moraltheologischen Denkens zurückzugewinnen, der in der Zeit der neuscholastischen Handbuchmoral verlorengegangen war. Die Rezeption der aristotelischen Theorie der praktischen Vernunft durch Thomas verschaffte dieser über viele Jahrhunderte hinweg Heimatrecht innerhalb der katholischen Moraltheologie, bevor sie durch die in der Neuscholastik erfolgten Anleihen bei dem mathematischen Wissenschaftsideal der Aufklärung (*more geometrico*) verdrängt wurde⁶. Deshalb ist es auch verkehrt, von einem Bruch, der durch „Amoris laetitia“ zur bisherigen Lehre eingetreten wäre oder auch nur von mangelnder Kontinuität zu ihr zu sprechen. Eine Weiterentwicklung kirchlicher Lehraussagen zu Ehe und Familie gab es im 20. Jahrhundert mehrfach, ohne dass diese zu einem Bruch geführt hätten⁷.

Dies wird an der Lehre von den Quellen der Sittlichkeit exemplarisch deutlich, die die moralische Bewertung einer Handlung oder eines dauerhaften Zustandes ermöglichen soll. Nach dem Verständnis neuscholastischer Autoren, dem die lehramtliche Moralverkündigung der Kirche bislang folgte, kann die Qualifikation einer Handlung als von Gott trennender Todsünde allein vom Objekt her (etwa dem Rechtsakt des Eingehens einer zivilen Zweitehe und ihres anschließenden sexuellen Vollzugs) erfolgen (was dann die Sanktion eines Ausschlusses von den Sakramenten zu Lebzeiten des ersten Partners nach sich ziehen muss). Nach der Lehre des Thomas von Aquin († 1274) und des Alfons von Liguori († 1787) ist es jedoch unzulässig, ein letztes Urteil über die moralische Qualität einer Handlung als schwerer Sünde ausschließlich im *forum externum* und von ihrem äußeren Objekt her zu fällen. Zu den Aufbauelementen einer frei verantwortlichen, moralisch zurechenbaren Handlung gehören neben dem Objekt der Handlung vielmehr auch die Intention des Handelnden und die Umstände, unter denen diese geschieht, wobei in der thomanischen Handlungsanalyse die tragende Rolle der Intention des Handelnden und seiner willentlichen Ausrichtung auf das Handlungsziel zukommt. Das Urteil darüber, ob der eigene Wille ein äußeres Handlungsobjekt als im Widerspruch zur Ausrichtung des Lebens auf Gott stehend erfasst, lässt sich daher nicht ohne die Selbstbeurteilung der betreffenden Person in ihrem Gewissen und ohne die seelsorgliche Einschätzung ihrer Lebenssituation im *forum internum* vornehmen. Dahinter steht der wichtige Grundsatz, dass sich der Wille immer nur auf ein *bonum apprehensum* oder ein *malum apprehensum*, also ein als solches vom Subjekt erfasstes und bejahtes Gut oder Übel richten kann:

„Auf diese Weise wird eine menschliche Handlung gemäß dem erkannten Guten als tugendhaft oder lasterhaft beurteilt, auf dass sich der Wille richtet und nicht gemäß dem materialen Gegenstand der Handlung“⁸

Vor diesem Hintergrund ist die Folgerung von Papst Franziskus zu verstehen, dass die Kirche, wenn sie die Kompetenz des Gewissens ihrer Gläubigen achtet und

ihre jeweiligen Lebensumstände sorgfältig unterscheidet, nicht mehr bei jeder irregulären Situation auf das Vorliegen einer objektiv schweren Schuld schließen kann, die dauerhaft von Gott trennt. Zudem stellt sich die Frage, ob das Leben in einer zivilen Zweitehe, in der moralische Werte wie Liebe und Treue, Verlässlichkeit und Füreinander-Eintreten gelebt werden, überhaupt als Ehebruch bezeichnet werden kann, wenn die erste Ehe endgültig gescheitert und nach menschlichem Ermessen eine gemeinsame Eheführung der seitdem getrennt lebenden Gatten nicht mehr möglich ist. Wenn die erste Ehe nur noch als Rechtsfiktion oder als geistlicher Torso, aber nicht mehr als gelebte Realität existiert, kann das Zusammenleben mit einem anderen Partner in einer zivilen Zweitehe nicht als fortgesetzter Ehebruch qualifiziert werden. Dies ist zumindest dann unmöglich, wenn man die Ehe nicht mehr als einen Vertrag zum Zwecke der Übereignung der Geschlechtseigenschaften an den Partner, sondern als eine personale Lebensgemeinschaft und ein ganzheitliches Sich-Schenken der Ehegatten versteht, wie es der Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht. Unter der Voraussetzung, dass die Ehe als ein „Bund“ und eine personal-ganzheitliche Lebensgemeinschaft verstanden wird, erweist sich die Annahme eines Ehebruchs gegenüber dem ersten Partner als absurd. Wenn die früheren Partner nicht mehr durch einen ganzheitlichen Lebensvollzug verbunden sind, haben sie auch kein Recht auf sexuelle Gemeinschaft mehr, das durch die in einer Zweitehe gelebte Sexualität verletzt werden könnte.

Eine unbekümmerte Sicht der Sexualität

Auch an anderer Stelle beruft sich Papst Franziskus auf Thomas von Aquin, um die in „Amoris laetitia“ vollzogene Weichenstellung, die das Ganze der Moral in ein neues, lebensbejahendes Licht rückt, theologisch abzusichern. So greift er bereits im ersten Teil seines Schreibens, in dem er die positive, nicht mehr hamartiologisch, sondern schöpfungstheologisch begründete Sicht der menschlichen Sexualität darlegt, auf die thomanische Lehre von den menschlichen Leidenschaften zurück. Diese von Aristoteles inspirierte Theorie bildet innerhalb der Tradition einen Kontrapunkt zu der augustinischen Bewertung der Sexualität, die in ihr ein rechtfertigungsbedürftiges Übel sah, das erst durch die der Ehe eigenen Ausgleichsgüter (Nachkommenschaft, Treue, Sakrament) kompensiert wurde.

Gemäß der aristotelisch-thomanischen *passiones*-Lehre hingegen ist die sexuelle Lust wie jede Gefühlsregung als solche weder gut noch schlecht; sie erfährt ihre moralische Bewertung vielmehr erst von der Grundhaltung her, die sich in ihr ausdrückt und durch die Handlung, die sie begleitet. Als körperliche Ausdrucksgestalt der Liebe überträgt sich deren moralischer Wert auf die sexuelle Lust, während diese, wenn ein Mörder sie beim Töten seines Opfers empfindet, an der sittlichen Schlechtigkeit seiner verbrecherischen Tat teilhat.

Während Augustinus die Erfahrung des sexuellen Begehrens wegen des mit ihm verbundenen Kontrollverlustes von Wille und Vernunft über die sinnlichen Leidenschaften mit tiefer Skepsis, ja geradezu mit innerem Abscheu betrachtet, verstößt für Thomas die der sexuellen Lusterfahrung eigene *abundantia delectationis*, also das ekstatische Moment der Sexualität, ausdrücklich nicht gegen die vernunftgemäße Tugendmitte⁹. Die heitere, unbekümmerte Bejahung der Sexualität und ihres lustvollen Charakters, die „Amoris laetitia“ auf dieser Linie prägt, geht auch über die Korrekturen an dem anthropologischen Pessimismus der augustiniischen Tradition hinaus, die Johannes Paul II. in der von ihm entworfenen „Theologie des Leibes“ vornahm. Trotz der grundsätzlichen Bejahung eines Junktims zwischen der ehelichen Liebe und ihren sexuellen Ausdrucksformen dominierte in seinen Ehekatechesen stark die Mahnung, den Partner bzw. die Partnerin nicht als Objekt des eigenen Begehrens zu missbrauchen. Die zahlreichen Warnungen vor einer Grundhaltung des Konsumismus und einer durch die künstliche Empfängnisregelung ermöglichten ständigen Verfügbarkeit füreinander verraten auf der einen Seite eine hohe Sensibilität für tatsächlich mögliche Gefährdungen, die dem sexuellen Leben auch innerhalb einer Ehe drohen können. Doch zugleich nährt das auffällige Gewicht, das diese Warnungen im Kontext der „Theologie des Leibes“ erhalten, Zweifel daran, ob hier die anthropologische Bedeutung der Sexualität wirklich unbefangen und vorbehaltlos zur Kenntnis genommen ist¹⁰.

Der Sexualtrieb ist von seinem Wesen her begehrende Liebe, die aus einem triebhaft-affektiven Bedürfnis hervorgeht und Erfüllung im anderen sucht. Darin, dass die Liebe als sexuelles Begehren einem Bedürfnis entspricht und Erfüllung im anderen sucht, ist sie menschliche Liebe. Dass die Frau für den Mann und der Mann für die Frau zum Gegenstand des sexuellen Verlangens werden, bedeutet daher noch nicht, dass sie zum Objekt eines Gebrauchs werden, das ihre Würde als Person zerstört. Der geliebte Partner selbst verlangt ja danach, vom anderen begehrt zu werden. Er will nicht, dass dieser ihm gleichgültig bleibt oder ihm desinteressiert mit achtungsvollem Wohlwollen begegnet. Vielmehr gehört das Erleben der eigenen Attraktivität für den Partner zu der Selbstachtung hinzu, die Frau und Mann als sexuell geprägte Personen empfinden. Sie wollen, dass der Partner sie für begehrenswert hält und in der Sprache des sexuellen Verlangens zu ihnen spricht: „Ich will dich, denn es ist gut für mich, dass du da bist.“¹¹

Die Warnung vor der dem sexuellen Verlangen immanenten Gefahr, den anderen als Objekt des eigenen Begehrens zu benutzen und ihn damit in seiner Würde zu missachten, übersieht allzu leicht einen wesentlichen Gesichtspunkt. Durch die Liebe verändert sich die Struktur des Habens im sexuellen Erleben: Der eine besitzt den anderen nicht für sich, sondern der andere wird als diejenige oder derjenige begehrt, dem sie sich hingeben dürfen und dessen Hingabe sie empfangen. Der protestantische Theologe Eberhard Jüngel hat diese von jedem objekthaften Besitz unterschiedene Weise des Sich-Füreinander-Begehrens auf

die einprägsame Formel gebracht: „In der Liebe gibt es kein Haben, das nicht der Hingabe entspringt.“¹²

Verbindet sich das sexuelle Begehren des anderen mit der Liebe, so fällt die ekstatische Struktur des Begehrens und seiner Erfüllung mit dem Beim-Anderen-Sein zusammen, das das Verlangen der Liebe prägt. Dieser für das Verständnis des sexuellen Begehrens wesentliche Zusammenhang ist bislang in noch keinem Dokument des universalkirchlichen Lehramtes so vorbehaltlos anerkannt worden wie in „Amoris laetitia“. Der Perspektivenwechsel, den Papst Franziskus auch in dieser Hinsicht vornimmt, ermöglicht es, die Entdramatisierung der Sexualität, die sich in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat, nicht vorschnell als einen Absturz in Banalität und Oberflächlichkeit zu beklagen. Sie enthält vielmehr auch die Chance eines unbefangenen Blicks auf das Heitere, Spielerische, Lustvolle und Ekstatische der Sexualität, den „Amoris laetitia“ bereits durch die Wahl dieses Titels unterstreicht.

Verzicht auf moralische Verurteilung: Familienplanung und Empfängnisregelung

Die neue Sicht der menschlichen Sexualität und der ehelichen Liebe führt auch zu einer offeneren Bewertung der Aufgabe einer verantwortlichen Familienplanung und Empfängnisregelung. Hier gelingt es Papst Franziskus, mit wenigen Bemerkungen ein höchst konflikträchtiges Reizthema zu entschärfen, das in den vergangenen Jahrzehnten das Verhältnis vieler katholischer Christen zu ihrer Kirche schwer belastet hatte. Dazu kann man nur anmerken: „In der Kürze liegt die Würze.“ Zu dem Stichwort Familienplanung und Empfängnisregelung findet sich nur eine lapidare Feststellung, die Papst Franziskus aus dem Abschlussdokument der Synode übernimmt:

„Es gilt, die Botschaft der Enzyklika *Humanae vitae* Papst Pauls VI. wiederzuentdecken, die hervorhebt, dass bei der moralischen Bewertung der Methoden der Geburtenregelung die Würde der Person respektiert werden muss“ (AL 82).

Dieses generelle Postulat auf der Prinzipienebene eines moralischen Urteils war in der theologischen Ethik nie umstritten; die Kritik bezog sich allein auf die Schlussfolgerungen, die das Lehramt daraus zog, um die ausnahmslose Verwerflichkeit der künstlichen Empfängnisregelung zu begründen.

Liest man AL 82 im Licht der einleitenden skeptischen Bemerkungen von Papst Franziskus zur überschätzten Reichweite einer deduktiven Moraltheorie, die aus allgemeinen Prinzipien konkrete Schlussfolgerungen für alle denkbaren Fälle mit dem Anspruch universaler Gültigkeit ableiten möchte, so gewinnt man den Eindruck, dass hinter dieser vagen Andeutung eine beabsichtigte Tendenz zur Relativierung der bisherigen Lehre von der ausnahmslosen sittlichen Verwerflichkeit der künst-

lichen Empfängnisregelung steht. Dieser Eindruck wird durch den Vergleich mit den Begründungen, die in „*Humanae vitae*“ und „*Familiaris consortio*“ für deren ausnahmsloses Verbot gegeben wurden, noch verstärkt. Der Stilwandel lehramtlicher Verkündigung, der sich in „*Amoris laetitia*“ zeigt, macht sich demgegenüber in einem durchgängigen Verzicht auf moralische Verurteilungen bemerkbar. Auf dieser Linie wird auch die ethische Missbilligung der künstlichen Empfängnisregelung nicht wiederholt; sie tritt zurück hinter die Aufforderung, die jeweiligen Lebenssituationen zu unterscheiden und den Spielraum verantwortlicher Gewissensentscheidungen in der Kirche zu achten.

Die Barmherzigkeit Gottes und der Weg der Liebe

Mit markanten Worten ruft Papst Franziskus am Schluss seines Schreibens in Erinnerung, warum die Logik der Ausgrenzung und Verurteilung nicht länger den Weg der Kirche bestimmen darf. Sie soll moralische Gesetze nicht wie Felsblöcke auf Menschen werfen, die einem Ideal nicht in allem entsprechen, sondern sie dazu einladen, auf dem Weg der Liebe die Schritte weiterzugehen, die sie in ihrem Gewissen als jetzt mögliche Antwort auf den Ruf Gottes erkennen (vgl. AL 303 u. 305). Selbstkritisch gesteht Franziskus im Blick auf die bisherige Lehre und Praxis der Kirche ein:

„Wir stellen der Barmherzigkeit so viele Bedingungen, dass wir sie gleichsam aushöhlen und sie um ihren konkreten Sinn und ihre reale Bedeutung bringen, und das ist die übelste Weise, das Evangelium zu verflüssigen“ (AL 311).

Die Wucht der Sprache verrät das geistliche Vermächtnis, das Papst Franziskus seiner Kirche ins Stammbuch schreiben möchte. Ob die von Zweifeln geplagten Kardinäle nicht doch ahnen, welche Korrektur bisheriger Denkgewohnheiten und theologischer Argumentationsmuster von ihnen verlangt wäre – zumindest dann, wenn sie nicht nur ihrem eignen Kirchenbild, sondern der konkreten Kirche gehorsam sein wollten, die immer größer und weiter als die eigenen theologischen Lieblingsideen von ihr ist?

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. den Brief des Papstes an den Bischof der argentinischen Diözese San Miguel, Sergio Alfredo Fenoy, vom 5. September 2016, demzufolge die Auslegung der Bischöfe der Region von Buenos Aires von „*Amoris laetitia*“ die allein richtige ist, die zwar keine generelle Erlaubnis zum Kommunionempfang

wiederverheirateter Geschiedener, aber doch die Möglichkeit einer Zulassung im Einzelfall vorsieht, der eine seelsorgliche Begleitung vorangeht; dazu der Bericht in: HerKorr 70 (2016) 48.

² Vgl. Bernhard Häring, Das Gesetz Christi. Moralthologie dargestellt für Priester und Laien. Bd. 1. Freiburg 1963, 153 u. 172.

³ Vgl. Johannes Brantl. Zwischen Einzelfallprüfung und gültiger Norm: Interview mit katholisch.de vom 5. 12. 2016.

⁴ Vgl. AL 304 und 305 sowie Thomas von Aquin, Summa theologiae I-II 94,4.

⁵ Zu dieser Mischform von Tugendethik und normativer Prinzipienethik bei Thomas vgl. Martin Rhonheimer, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik. Berlin 1994 und Christian Schröer, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin. Stuttgart 1995.

⁶ Vgl. Servais-Théodore Pinckaers, Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire. Freiburg/Schweiz 1985, 258-282.

⁷ So deutete sich das neue personale Eheverständnis des Konzils bereits bei Papst Pius XI. an, als dieser 1930 in der Enzyklika „Casi connubii“ erklärte, die *totius vitae communio* der Ehegatten werde zu Recht der erste Sinn und Grund der Ehe (*primaria matrimonii causa et ratio*) genannt (CC 23 f.). Nach dem Konzil anerkannte die Kirche das Recht der Gläubigen, eine konfessionsverschiedene Ehe einzugehen, was früher als ein heilsgefährdender Akt angesehen wurde, und lockerte die Verpflichtungen hinsichtlich der Erziehung der Kinder im katholischen Glauben. Schließlich enthält auch „Familiaris Consortio“ die aufgezeigten Innovationen, aus denen dieses Lehrschreiben nur noch nicht die pastoralen Konsequenzen zieht, die Papst Franziskus jetzt für notwendig hält.

⁸ Quodlibetum 3, q.12, a. 2. – Vgl. auch Summa theologiae I-II, 19,5: „Also wird der Wille schlecht, weil er das Böse will: nicht aber das, was an sich böse ist, sondern das, was unter der Rücksicht böse ist, dass es durch die Vernunft als böse erkannt wird.“ – Daher kann auch der Gegenstand einer Handlung gar nicht bestimmt werden, ohne dass die Vernunft prüft, welche Umstände in ihn einbezogen werden müssen. Ausdrücklich lehrt Thomas, dass es neben den akzidentellen Umständen einer Handlung, die ihre Art nicht verändern (z. B. ein Mehr oder Weniger beim Stehlen), auch spezifische Umstände gibt, die als „eine Art Moment des Objekts“ (*quaedam conditio objecti*) betrachtet werden müssen und daher die Art der Handlung, das *was* jemand tut, mitbestimmen und verändern können (vgl. I-II, 18,10 und ad. 1). Zu dem gegenüber Thomas veränderten Beurteilungsrahmen, der sich in der neuscholastischen Variante des Lehrstücks von den *fontes moralitatis* durch die Verschiebung vom *inneren* Willensobjekt, auf das sich die Intention des Handelnden richtet, auf den äußeren Gegenstand, der Handlung also, den physischen Handlungsvollzug ergab, vgl. Gerhard Stanke, Die Lehre von den „Quellen der Moralität“. Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze. Regensburg 1984.

⁹ Vgl. Summa theologiae II-II 153,2 ad 2 und dazu I-II 24,1.

¹⁰ Vgl. Hans-Günter Gruber, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven, Freiburg 1994, 201-212.

¹¹ Vgl. Josef Pieper, Über die Liebe, in: ders., Werke. Hg. v. Berthold Wald. Bd. 4. Hamburg 1996, 351 f.

¹² Vgl. Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen 1977, 437.