

SIGRID MÜLLER

Fakultät für Katholische Theologie der Universität Wien

## **Die Entflechtung des Gordischen Knotens: Zur Stärkung der Moraltheologie durch *Amoris laetitia***

1. Der „Gordische Knoten“: Die Verflechtung von Moraltheologie mit Kirchenrecht, Dogmatik und Pastoraltheologie im Hinblick auf die Situation wiederverheirateter Geschiedener in der Kirche – 2. Die Auflösung des „Gordischen Knotens“ durch Papst Franziskus – 3. Die Stellung und Aufgabe der Moraltheologie im Ausgang von *Amoris laetitia*

### **1. Der „Gordische Knoten“: Die Verflechtung von Moraltheologie mit Kirchenrecht, Dogmatik und Pastoraltheologie im Hinblick auf die Situation wiederverheirateter Geschiedener in der Kirche**

Das nachsynodale Apostolische Schreiben *Amoris laetitia* von Papst Franziskus und in noch größerem Maße die in dessen Kontext entstandene innerkirchliche Diskussion ruft wie kein anderes Dokument der vergangenen Jahrzehnte die Geschichte der Moraltheologie aus dem Schatten des Verdrängten hervor. Selbstverständlich haben alle die Moraltheologie bzw. theologische Ethik aufrüttelnden kirchlichen Dokumente, insbesondere *Humanae vitae* (1968) und *Veritatis splendor* (1993), die Geschichte in Erinnerung gerufen, doch ging es meist um die jüngere Geschichte im Übergang von einer neuscholastisch geprägten Moraltheologie zu einer theologischen Ethik im Gewand des II. Vatikanischen Konzils. Im Falle von *Amoris laetitia* und insbesondere im Hinblick auf die kontroverse Diskussion über die Situation der wiederverheirateten Geschiedenen in der katholischen Kirche aber wird für gewöhnlich weiter in die Geschichte zurückgegriffen: auf moralische Urteile

in der Frühen Kirche<sup>1</sup> ebenso wie auf mittelalterliche Argumente des Thomas von Aquin und die Zugangsweisen der „Jesuitenmoral“ ab dem 16. Jahrhundert, dann aber auch implizit auf die Diskussionen seit dem Zweiten Vatikanum<sup>2</sup>.

Dabei geht es nicht nur um die moraltheologische Lehre, sondern auch um das Verständnis der Moraltheologie in ihrer Beziehung zu den theologischen Nachbardisziplinen. Die Moraltheologie war lange Zeit mit anderen theologischen Fächern eng verbunden: mit der systematischen Theologie oder Dogmatik, von der sich die Moraltheologie im Mittelalter löste; mit der Kanonistik, da ab dem 16. Jahrhundert bis ins 20. Jahrhundert hinein in der Lehre Kanonistik und Moraltheologie aufs Engste verbunden waren; mit der praktischen Theologie und Katechetik, die teilweise ebenso wie die Moraltheologie ihren Ursprung auf die Entstehung der Lehrstühle für Gewissensfälle im 16. Jahrhundert zurückführt, jedoch erst im 18. und 19. Jahrhundert zu einer eigenständigen Disziplin wurde. Zu diesem Reigen an theologischen Fächern, die eng mit der Moraltheologie verknüpft sind, tritt noch die Philosophie als nichttheologische Disziplin hinzu, welche im 18. und 19. Jahrhundert aufgrund ihrer Systematisierung zum Vorbild für die deduktive Struktur zahlreicher Entwürfe neuscholastischer Moraltheologie wurde. Die Ausdifferenzierung der theologischen Fächer hat freilich auch dazu geführt, dass die verschiedenen theologischen Disziplinen ein Eigenleben entfaltet haben, das ihrer Fachlogik entspricht.

Im Hinblick auf das Verständnis der Situation wiederverheirateter Geschiedener hat die Vielzahl der methodischen Zugänge zu mangelnder Kompatibilität geführt. So wie es sich in den Debatten um die vorbereitende (2014) und die nachfolgende eigentliche Bischofssynode zu Ehe und Familie (2015) dargestellt hat, glich das Verhältnis von Moraltheologie, Dogmatik, Kanonistik und Praktischer Theologie

<sup>1</sup> Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg i.Br. 2011, S. 49–70; H.-R. SEELIGER, *Vom Konzil erlaubt. Nicaea und die Wiederverheiratung Geschiedener*, ThQ 192 (2012), S. 305–311; W. KASPER, *Das Evangelium von der Familie: Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg i.Br. 2014 u.a. Ich möchte mich bei den Reviewern und bei Frau Mag. Stephanie Höllinger für die kritische Lektüre dieses Beitrags und für wertvolle Hinweise bedanken.

<sup>2</sup> Vgl. S. ERNST, „Irreguläre Situationen“ und persönliche Schuld in *Amoris laetitia*. Ein Bruch mit der Lehrtradition?, in: S. GOERTZ, C. WITTING (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg i.Br. 2016, S. 136–159 setzt sich insbesondere mit Thomas von Aquin auseinander. M. GRAULICH, *Am Anfang war es nicht so... Die kirchliche Formpflicht und die Zivilehen von Katholiken*, in: U. RUH, M. WJLENS (Hg.), *Zerreiẞprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie*, Freiburg – Basel – Wien 2015, S. 139–156 mit Bezug auf die Entwicklung seit dem Tridentinum; M.-J. THIEL, *Intégrer depuis le bas: une relecture d'Amoris Laetitia*, „Revue d'éthique et de théologie morale“ 292 (2016), Nr. 5, S. 49–91, insbesondere mit Bezug auf die jesuitische Tradition; E. SCHOCKENHOFF, *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens „Amoris laetitia“*, StZ 235 (2017), S. 147–158 mit zusätzlichem Verweis auf Alfons von Liguori. *Amoris laetitia* selbst bezieht sich in Nr. 94 auf Ignatius von Loyola, in Nrn. 99, 102, 120, 123, 126, 127, 134, 148, 162, 301, 304 mit Bezug auf Thomas von Aquin.

einem „gordischen Knoten“, der offensichtlich nicht durch Argumentation und Logik auflösbar war, sondern darauf wartete, mit dem Schwert durchtrennt zu werden: Moraltheologische Themen (der Begriff der schweren Sünde, die Rolle von Normen, das Verständnis von in sich schlechten Handlungen usw.), kirchenrechtliche Festlegungen (die Deutung einer sexuell gelebten Partnerschaft nach einer zivilen Scheidung als hartnäckiges Verharren in der Sünde, der damit verbundene bzw. darin begründete Ausschluss von den Sakramenten; die Nichtigkeitserklärung als einzige Möglichkeit der Auflösung einer sakramental geschlossenen Ehe mit der Möglichkeit, eine neue Ehe einzugehen<sup>3</sup> usw.) und dogmatische Fragen (Sakramentenverständnis im Hinblick auf die Ehe, Bedeutung und Feststellung von Schuld bei Zulassung zu den Sakramenten) bildeten ein Knäuel aus engen Querverweisen, historischen Verstrickungen und mangelhaft geklärten Beziehungen der unterschiedlichen theologischen Disziplinen<sup>4</sup>. Dies hatte zur Folge, dass die moraltheologischen Einsichten aus der Tradition und aus der Reflexion insbesondere der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in der amtlichen Lehre zur Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene nicht zur Anwendung kommen konnten.

Während der Diskussion über die möglichen Entwicklungen der beiden Familiensynoden stellten sich die kirchenrechtliche Interpretation und die dogmatischen Betrachtungsweisen zumindest im deutschen Sprachraum als Begrenzung der moraltheologischen Entfaltungsräume dar. Das nachsynodale Schreiben des Papstes

<sup>3</sup> Diese Auffassung beruht auf dem im 16. Jahrhundert entwickelten Verständnis, dass die sakramentale Ehe durch den Vertrag begründet wird. Das Zustandekommen einer Ehe wird daher kirchenrechtlich nach formalen Kriterien des Zustandekommens des Vertrags beurteilt, nicht nach der Materie, der wechselseitigen Liebe. Dies führt zu Schwierigkeiten bezüglich der Auflösung einer Ehe, wenn die wechselseitige Liebe nicht mehr gegeben ist, aber aufgrund mangelnder Belege kein für die Annullierung nötiger Nachweis geführt werden kann, dass die Ehe nicht gültig zustande kam. Auf diese Weise bleibt die Frage, ob das Ehesakrament eine Wirkung entfaltet, ausgeblendet. Zentrale Fragen wie die nach der Wirksamkeit der sakramentalen Gnade, welche die freie Annahme durch den Menschen voraussetzt, sowie nach der Besonderheit des Ehesakramentes, das durch die Liebe der beiden Ehepartner entsteht, bleiben bei einer solchen kirchenrechtlichen Fokussierung außerhalb des Blickfeldes. P. HÜNERMANN beschreibt die Spannung zwischen dem Vertragsverständnis, das auf Augustinus zurückgeht und da die Enzyklika *Casti connubii* noch präsent hält, und einem Verständnis der Ehe als Bund und wirksames Zeichen der Gnade in *Amoris laetitia* in seinem Beitrag *Das Sakrament der Ehe: Eine dogmatische Lektüre von „Amoris laetitia“*, ThQ 196 (2016), S. 299–317. E. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung?*, S. 144–151 zeichnet die historische Bedingtheit der Verbindung von Vertrag und Sakrament sowie das Eheverständnis im Kirchenrecht nach. Auf die Frage, wie mit der mangelnden Wirkung eines Ehesakramentes umzugehen sei, machte die deutsche Sprachgruppe während der Bischofssynode – wenngleich nur im Hinblick auf einen Ehepartner, der ein Katholik ohne Glauben ist – aufmerksam: „Zwar kommen die Sakramente nicht durch den Glauben des Empfängers zustande, aber auch nicht ohne ihn oder gar gegen ihn; zumindest bleibt die Gnade unfruchtbar, weil sie nicht mit dem Glauben, der durch die Liebe bestimmt ist, frei willentlich aufgenommen wird“. CH. SCHÖNBORN (Hg.), *Berufung und Sendung der Familie. Die zentralen Texte der Bischofssynode. Mit einem Kommentar von P. Michael Sievernich SJ*, Freiburg i.Br. 2015, S. 90.

<sup>4</sup> Zu diesen Fragen vgl. auch E. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung?*, S. 152–172.

selbst dagegen hat auf ganz andere Weise das Selbstverständnis der Moralthologie angefragt. Moralthologie wird negativ konnotiert und als die Norminstanz gesehen, die den Menschen das Leben schwer macht, statt sie zu begleiten und zu stützen<sup>5</sup>. Diese Kritik an der Moralthologie richtet sich gegen eine auf Gesetze und Normen fixierte Moralthologie, wie sie im deutschsprachigen Raum in der Zeit der Neuscholastik zu finden war, von der sich die Moralthologie aber nach dem Zweiten Vatikanum verabschiedet hat, indem sie die Rolle des persönlichen Gewissens und der persönlichen Freiheit und Verantwortung als grundlegende Parameter ins Spiel brachte.

Im Folgenden soll aufgezeigt werden, dass der Papst von der Moralthologie in *Amoris laetitia* daher eigentlich das einfordert, was moraltheologisch bereits entwickelt war. Ebenso soll zum Ausdruck kommen, wie Papst Franziskus den erwähnten „Gordischen Knoten“ der theologischen Disziplinen durch seine dezenten, aber richtungweisenden Eingriffe in das Kirchenrecht und durch seine Hinweise auf Entwicklungs- und Reflexionsbedarf in manchen dogmatischen Lehrelementen zu lösen beginnt und dadurch den nötigen Freiraum schafft, damit die Einsichten der Moralthologie konsistent und ohne Widerspruch zu anderen theologischen Disziplinen zur Geltung gebracht werden können. Dabei kann der Papst auf die Vorarbeiten seiner Vorgänger zurückgreifen und diese im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils fortführen. Dennoch stellt das Schreiben des Papstes keine reine Bestätigung der Linie der deutschsprachigen Moralthologie seit dem Zweiten Vatikanum dar. Unterschiede zeigen sich vor allem im Menschenbild und in dem Anliegen, dass sich die Moralthologie stärker auch auf die gelebte Praxis ausrichten und so in den Dienst der Pastoral stellen sollte.

---

<sup>5</sup> Diese findet sich vor allem in AL 311: „Die Lehre der Moralthologie dürfte nicht aufhören, diese Betrachtungen in sich aufzunehmen, denn obschon es zutrifft, dass auf die unverkürzte Vollständigkeit der Moralthologie zu achten ist, muss man besondere Achtsamkeit darauf verwenden, die höchsten und zentralsten Werte des Evangeliums hervorzuheben und zu ihnen zu ermutigen, speziell den Primat der Liebe als Antwort auf die ungeschuldete Initiative der Liebe Gottes“. Dazu AL 312: „Das verleiht uns einen Rahmen und ein Klima, die uns davon abhalten, im Reden über die heikelsten Themen eine kalte Schreibtisch-Moral zu entfalten, und uns vielmehr in den Zusammenhang einer pastoralen Unterscheidung voll barmherziger Liebe versetzen, die immer geneigt ist zu verstehen, zu verzeihen, zu begleiten, zu hoffen und vor allem einzugliedern“. Vgl. AL 305: „Daher darf ein Hirte sich nicht damit zufrieden geben, gegenüber denen, die in „irregulären“ Situationen leben, nur moralische Gesetze anzuwenden, als seien es Felsblöcke, die man auf das Leben von Menschen wirft. Das ist der Fall der verschlossenen Herzen, die sich sogar hinter der Lehre der Kirche zu verstecken pflegen, um sich auf den Stuhl des Mose zu setzen und – manchmal von oben herab und mit Oberflächlichkeit – «über die schwierigen Fälle und die verletzten Familien zu richten»“. Das Zitat stammt aus der Ansprache zum Abschluss der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode (24.10.2015), OsRomD 45 (2015), Nr. 44, S. 1.

## 2. Die Auflösung des „Gordischen Knotens“ durch Papst Franziskus

Das Hauptanliegen des Papstes ist ein pastorales, nicht moraltheologisches. Im Zentrum steht für ihn die Verkündigung des barmherzigen, liebenden Gottes in der kirchlichen Lehre und insbesondere im Handeln der Kirche. Aus diesem Blickwinkel ist er bemüht, all das zu entfernen, was diese Botschaft verdunkeln oder die Erfahrung des liebenden, barmherzigen Gottes verhindern könnte. Dieser Motivation entspringen beispielsweise auch seine Eingriffe in das Kirchenrecht in jüngerer Zeit.

### 2.1 Die Entflechtung des Knotens in Hinsicht auf das Kirchenrecht

Ein erster Punkt, an dem der Papst eingegriffen und Veränderungen in Gang gebracht hat, ist das Kirchenrecht, das unnötige Bürden auferlegt, wenn es Paare, die um eine Annullierung der Ehe bitten, länger als notwendig in rechtlichen Verfahren festhält. Trotz aller Kritik von Seiten der kirchenrechtlichen Vertreter, die um die Ausgewogenheit des Verfahrens fürchten, hat Papst Franziskus durch das *Motu proprio Mitis iudex dominus Iesus* (und für die Ostkirchen durch das *Motu proprio Mitis et misericors Iesus*) die Möglichkeit verkürzter Verfahren für einfache Fälle geschaffen. Als weiterer Schritt wäre es nun nötig, die Rechtsauslegung des Kirchenrechtskanons 915 zu verändern<sup>6</sup>. Die aktuelle Auslegung ordnet die

---

<sup>6</sup> CIC § 915 besagt: „Zur heiligen Kommunion dürfen nicht zugelassen werden Exkommunizierte und Interdizierte nach Verhängung oder Feststellung der Strafe sowie andere, die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren“. Dieser Kanon wurde im *Katechismus der Katholischen Kirche* so ausgelegt, dass die Situation von wiederverheirateten Geschiedenen davon erfasst wird. Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Vatikan 1992, Nr. 1650: „In vielen Ländern gibt es heute zahlreiche Katholiken, die sich nach den zivilen Gesetzen scheiden lassen und eine neue zivile Ehe schließen. Die Kirche fühlt sich dem Wort Jesu Christi verpflichtet: «Wer seine Frau aus der Ehe entläßt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch. Auch eine Frau begeht Ehebruch, wenn sie ihren Mann aus der Ehe entläßt und einen anderen heiratet» (Mk 10,11-12). Die Kirche hält deshalb daran fest, daß sie, falls die Ehe gültig war, eine neue Verbindung nicht als gültig anerkennen kann. Falls Geschiedene zivil wiederverheiratet sind, befinden sie sich in einer Situation, die dem Gesetze Gottes objektiv widerspricht. Darum dürfen sie, solange diese Situation andauert, nicht die Kommunion empfangen. Aus dem gleichen Grund können sie gewisse kirchliche Aufgaben nicht ausüben. Die Aussöhnung durch das Bußsakrament kann nur solchen gewährt werden, die es bereuen, das Zeichen des Bundes und der Treue zu Christus verletzt zu haben, und sich verpflichten, in vollständiger Enthaltensamkeit zu leben“. Nr. 2384: „Die Ehescheidung ist ein schwerer Verstoß gegen das natürliche Sittengesetz. Sie gibt vor, den zwischen den Gatten freiwillig eingegangenen Vertrag, bis zum Tod zusammenzuleben, brechen zu können. Die Ehescheidung mißachtet den Bund des Heiles, dessen Zeichen die sakramentale Ehe ist. Das Eingehen einer, wenn auch vom Zivilrecht anerkannten neuen Verbindung verstärkt den Bruch noch zusätzlich. Der Ehepartner, der sich wieder verheiratet hat, befindet sich dann in einem dauernden, öffentlichen Ehebruch (...)“ Die Erklärung des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte (24. Juni 2000) beruft sich auf Nr. 1650. Vgl. PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE GESETZESTEXTE, *Erklärung über die Kommunion für wiederverheiratete Geschiedene* (24. Juni 2000), [www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/intrptxt/documents/rc\\_pc\\_intrptxt\\_doc\\_20000706\\_declaration\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20000706_declaration_ge.html) (14.03.2017).

Situation, in der sich Menschen nach einer standesamtlichen Scheidung befinden, wenn sie zivilrechtlich eine neue Ehe schließen und sich sexuell nicht enthalten diesem Kanon zu. In explizitem Bezug zu diesem Kanon wird eine solche Lebenssituation als „Verharren in einer schweren Sünde“ gedeutet, die wiederum vom Empfang der Sakramente ausschließt. Dieses pauschale Urteil für alle Menschen, die sich – ungeachtet der jeweiligen Hintergründe – in dieser rechtlichen Situation befinden, widerspricht der moraltheologischen Notwendigkeit der Unterscheidung der Situationen<sup>7</sup>. Käme es zu einer Änderung der Rechtsauslegung, könnten sich die Differenzierungen des moraltheologischen Urteils in einer differenzierten kirchenrechtlichen Handhabung widerspiegeln. Diese wiederum entspräche auch der kirchenrechtlichen Tradition, die selbst ebenfalls Instrumente der Differenzierung ausgebildet hat<sup>8</sup>.

## 2.2 Die Entflechtung des Knotens im Hinblick auf die Dogmatik

### 2.2.1 Dogmatische Entwicklungen bei den Päpsten vor Franziskus

Diese noch ausstehende Veränderung in der Rechtsauslegung des CIC ist auch deshalb nötig, weil sie der dogmatischen Lehrentwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entspräche. Wie u.a. Gabino Urbarri aufgezeigt hat, haben Papst Paul VI., Johannes Paul II. und Benedikt XVI. in zunehmendem Maß hervorgehoben, dass Menschen, die sich in einer als „irregulär“ bezeichneten (da vom Kirchenrecht nicht so vorgesehenen) Situation befinden, am kirchlichen Leben teilnehmen sollen und weiterhin Mitglieder der kirchlichen Gemeinschaft sind. Der Madrider

<sup>7</sup> Die Notwendigkeit der Unterscheidung hat eine lange spirituelle Vorgeschichte, die von Paulus über die Wüstenväter, Bußbücher, Scholastik, jesuitische Spiritualität, Moralhandbücher bis hinauf in die Gegenwart Einfluss auf die Moraltheologie nimmt. Die moraltheologische Gestaltung der Unterscheidung kann dabei freilich unterschiedliche Gestalt annehmen. Ihre Wurzel bei Paulus und den Wüstenvätern hat sie in der Wahrnehmung des spirituellen Wachstums einer Person. Diesem Verständnis zufolge kann nicht jeder Person dasselbe Maß an christlicher Freiheit zugetraut werden. Für den Hinweis auf eine frühe beispielhafte Passage aus den *Apophthegmata patrum* danke ich Michael Rosenberger, dazu vgl. M. SCHLOSSER, M. GRANDINGER (Hg.), *Die Gabe der Unterscheidung. Texte aus zwei Jahrtausenden*, Sankt Ottilien 2015<sup>2</sup>, S. 37.

<sup>8</sup> So werden objektive Gültigkeit und Erlaubtheit der Spendung von Sakramenten und subjektive Wirkung unterschieden, ebenso Rechtsvermutungen, die sich auf äußere Fakten beziehen, von Sünde, die sich der Beurteilung von außen entzieht. Dazu S. DEMEL, *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Freiburg i.Br., 2013<sup>2</sup>, S. 547–549 (Sakramente), 203–206 (Eucharistieempfang). B. PETRÀ, *Il peccato grave tra morale e diritto*, RiL 92 (2005), Nr. 6, S. 891–898 verweist auf das Problem, dass im aktuellen CIC der Begriff „schwere Sünde“ sowohl für die kirchenrechtliche Perspektive auf die „objektiven“ Sachverhalte wie für die moraltheologische Betrachtung der subjektiven Seite des Handelnden verwendet wird. Dadurch kann es in einzelnen Fällen zu der widersprüchlichen Situation kommen, dass wiederverheiratete Geschiedene ohne schwerwiegende moralische Schuld dennoch *de facto* exkommuniziert werden. Dies kommt freilich einer reinen Disziplinarmaßnahme gleich. Vgl. die online-Version des Artikels unter <http://sacerdotisposati.altervista.org/?p=1712> (15.03.2017).



Dogmatiker, der auch Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission ist, zeigt auf, dass die drei Päpste vor Papst Franziskus sich ganz besondere Sorgen um die Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene gemacht haben. Auch wenn sie nicht davon abließen, dass der Zugang zur Heiligen Kommunion in dieser Lebenssituation verwehrt bleibe<sup>9</sup>, lässt sich doch eine klare Entwicklung ablesen, die Papst Franziskus nun konsequent weiterführt.

Ein zentraler erster Text in diesem Zusammenhang ist die Ansprache an den Päpstlichen Rat für die Familie von Papst Paul VI., in der er die Notwendigkeit der pastoralen Zuwendung zu den wiederverheirateten Geschiedenen hervorhebt: „(...) auch diejenigen, deren illegitime Situation ihnen nicht erlaubt, in voller Gemeinschaft mit der Kirche zu leben, sollen nicht von eurer Reflexion und eurer Aufmerksamkeit ausgeschlossen sein“<sup>10</sup>. In der Folge hatte die Internationale Theologische Kommission in der Stellungnahme *Die katholische Lehre über das Sakrament der Ehe* im selben Jahr (1977) festgestellt, dass es „neue Fragen [gibt], die bisher noch nicht genügend beantwortet sind“ und die Kirche möglicherweise „das Verständnis der Sakramentalität und des Vollzugs der Ehe besser klärt (...)“<sup>11</sup>. Der nächste Text, der für diese Fortentwicklung in der Lehre bedeutsam ist, findet sich in der Nr. 84 des nachsynodalen Schreibens *Familiaris consortio* von Johannes Paul II., das ebenfalls aus einer Bischofssynode über die Familie hervorging. Der Papst ermahnt darin die Priester, dass sie aus Liebe zur Wahrheit verpflichtet sind, „die Situationen gut zu unterscheiden“<sup>12</sup>. Der dritte Text schließlich stammt von Benedikt XVI. Es handelt sich um das nachsynodale Schreiben *Sacramentum caritatis* im Anschluss an die Bischofssynode über die Eucharistie. Dort geht der Papst nicht über seine Vorgänger hinaus, wenn er in der Nr. 29 schreibt, dass wiederverheiratete Geschiedene Teil des Leibes Christi sind, aber nicht zur Kom-

---

<sup>9</sup> G. URÍBARRI BILBAO, *La comunión de los divorciados vueltos a casar: cambio en la doctrina?* RyF 271 (2015), Nr. 1399–1400, S. 453–464.

<sup>10</sup> PAUL VI., *Ansprache an die Teilnehmer der Generalversammlung der Päpstlichen Räte für die Laien und „Cor Unum“ sowie für die Familie (4.11.1977). Que ceux-là même dont la situation illégitime ne permet pas de vivre en pleine communion avec l’Eglise ne soient pas exclus de votre réflexion et de votre attention*, AAS 69 (1977), S. 722.

<sup>11</sup> INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Die katholische Lehre über das Sakrament der Ehe* (1977), [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1977\\_sacramento-matrimonio\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_ge.html) (16.03.2017), 2.3. und 4.4.; dazu G. URÍBARRI BILBAO, *La comunión de los divorciados vueltos a casar*, S. 454–455.

<sup>12</sup> JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio“*, Vatikan 1981 (weiter: FC), Nr. 84: „Die Hirten mögen beherzigen, daß sie um der Liebe willen zur Wahrheit verpflichtet sind, die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden. Es ist ein Unterschied, ob jemand trotz aufrichtigen Bemühens, die frühere Ehe zu retten, völlig zu Unrecht verlassen wurde oder ob jemand eine kirchlich gültige Ehe durch eigene schwere Schuld zerstört hat. Wieder andere sind eine neue Verbindung eingegangen im Hinblick auf die Erziehung der Kinder und haben manchmal die subjektive Gewissensüberzeugung, daß die frühere, unheilbar zerstörte Ehe niemals gültig war“.

munion zugelassen werden können<sup>13</sup>. Jedoch weitet Papst Benedikt XVI. in der Neufassung eines Artikels das Spektrum der kirchlichen Aufgaben aus und sieht vor, dass Betroffene auch Gemeindeämter und das Patenamnt übernehmen können und statt durch Kommunionempfang durch geistliche Kommunion mit Christus und der Kirche verbunden sind<sup>14</sup>.

In gesteigertem Maße haben die drei Päpste also hervorgehoben, dass die Situation von wiederverheirateten Geschiedenen keinen Ausschluss aus der Gemeinschaft der Christen nach sich zieht und diese sogar in geistlicher Kommunion mit Jesus Christus verbunden sein können. Dadurch erscheint aber der Ausschluss von der Eucharistie nicht mehr in der Sakramententheologie verwurzelt. Im Gegenteil ergibt sich sogar ein sakramententheologischer Widerspruch, der moraltheologisch folgendermaßen formuliert werden kann: Wenn wiederverheiratete Geschiedene eine volle Gemeinschaft mit Christus in der geistlichen Kommunion haben können, sie also keinesfalls von Christi Gnade ausgeschlossen sind, mit welchem Recht können sie dann mit der moralischen Begründung einer schweren Sünde, deren Charakteristikum der Verlust der heiligmachenden Gnade ist, von der Eucharistiegemeinschaft ausgeschlossen werden?<sup>15</sup> Der Grund für die Ausschließung scheint daher vorwiegend in disziplinarischen oder pädagogischen Erwägungen begründet zu sein, die von der Sorge geleitet sind, dass die Kommuniongemeinschaft mit wiederverheirateten Geschiedenen die Ehemoral der anderen Mitglieder

<sup>13</sup> BENEDIKT XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Sacramentum caritatis“*, Vatikan 2007 (weiter: SC), Nr. 29: „Die Hirten sind aus Liebe zur Wahrheit verpflichtet, die verschiedenen Situationen genau zu unterscheiden, um den betroffenen Gläubigen in angemessener Weise geistlich zu helfen. Die Bischofssynode hat die auf die Heilige Schrift (vgl. Mk 10,2-12) gegründete Praxis der Kirche, wiederverheiratete Geschiedene nicht zu den Sakramenten zuzulassen, bestätigt, weil ihr Status und ihre Lebenslage objektiv jener Liebesvereinigung zwischen Christus und seiner Kirche widersprechen, die in der Eucharistie bedeutet und verwirklicht wird. Die wiederverheirateten Geschiedenen gehören jedoch trotz ihrer Situation weiter zur Kirche, die ihnen mit spezieller Aufmerksamkeit nachgeht, in dem Wunsch, daß sie so weit als möglich einen christlichen Lebensstil pflegen durch die Teilnahme an der heiligen Messe, wenn auch ohne Kommunionempfang, das Hören des Wortes Gottes, die eucharistische Anbetung, das Gebet, die Teilnahme am Gemeindeleben, das vertrauensvolle Gespräch mit einem Priester oder einem geistlichen Führer, hingebungsvoll geübte Nächstenliebe, Werke der Buße und den Einsatz in der Erziehung der Kinder (...). Wo schließlich die Ehenichtigkeit nicht anerkannt wird und objektive Bedingungen gegeben sind, die das Zusammenleben tatsächlich irreversibel machen, ermutigt die Kirche jene Gläubigen, ihre Beziehung entsprechend den Anforderungen des Gesetzes Gottes als Freunde, wie Bruder und Schwester, zu leben; so können sie – unter Berücksichtigung der bewährten kirchlichen Praxis – wieder am eucharistischen Mahl teilnehmen“.

<sup>14</sup> J. RATZINGER, *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe – Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zur seiner gegenwärtigen Deutung*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: *Einführung in das Christentum. Bekenntnis-Taufe-Nachfolge*, hg. v. G. L. MÜLLER, Freiburg – Basel – Wien 2014, S. 621; J. RÖSER, *Ratzinger 1972, Benedikt 2014*, „Christ in der Gegenwart“ 66 (2014), S. 535, zeigt die Unterschiede dieser überarbeiteten Fassung gegenüber dem ursprünglichen Text des 1972 erschienenen Artikels auf, in dem die Zulassung zur Heiligen Kommunion vorgeschlagen wurde. Für den Hinweis auf die geistige Kommunion vgl. den Brief der Glaubenskongregation in Fn. 22.

<sup>15</sup> Vgl. Fn. 6 in diesem Text.



der Kirchengemeinde gefährden könnte und für diejenigen zum Anstoß würde, die selbst in einer Ehekrise um den Erhalt ihrer Ehe kämpfen<sup>16</sup>. Damit wird jedoch ein Zwischenstand zwischen Zugehörigkeit und Ausschluss erzeugt: Während in der Glaubenshaltung eine Zugehörigkeit zu Christus und im daraus entspringenden Engagement in der Gemeinde eine Zugehörigkeit zur Kirche sichtbar werden kann, bleibt den Betroffenen allein aufgrund ihrer äußeren Situation die tiefe Symbolik der eucharistischen Gemeinschaft mit Christus und der Gemeinde verwehrt.

### 2.2.2 Dogmatische Anfragen an die bislang gängige Praxis

Dieser offensichtliche Widerspruch ruft auch von Seiten der Dogmatik Anfragen hervor: Wenn wiederverheiratete Geschiedene zum Leib Christi gehören, warum können sie dann von der eucharistischen Kommunion ausgeschlossen werden? Gabino Uríbarri geht dieser Frage nach und zeigt folgende Argumentationsstränge auf<sup>17</sup>.

Erstens argumentieren diese Dokumente, dass der Zugang zur Kommunion verschlossen bleibe, weil man nicht unwürdig zur Kommunion gehen dürfe. Begründet wird dies biblisch mit 1 Kor 11,27-29: „Wer also unwürdig von dem Brot isst und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und Blut des Herrn. Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken“. Darf man dieses Zitat verwenden, um den Ausschluss von wiederverheirateten Geschiedenen zur Kommunion zu begründen? Der Kontext der Aussage in der Bibel ist ein völlig anderer. Der Bibeltext berichtet, dass die Christen nicht aufeinander gewartet haben mit dem Essen, mit dem Ergebnis: „dann hungert der eine, während der andere betrunken ist (...) Wollt ihr jene demütigen, die nichts haben? (...) Wer Hunger hat, soll zu Hause essen; sonst wird euch die Zusammenkunft zum Gericht“<sup>18</sup>. Die Forderung, nicht unwürdig zur Kommunion hinzutreten, ist in Wirklichkeit die Kritik am eigenen Hochmut und an mangelnder Einfühlsamkeit für die anderen, die schlechter gestellt sind. Darin liegt also gerade kein Hinweis vor, dass man andere ausschließen sollte, sondern eher die Aufforderung, auf die Vollständigkeit der Gemeinschaft zu achten<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Vgl. FC 84: „Liesse man solche Menschen zur Eucharistie zu, bewirkte dies bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung.“

<sup>17</sup> G. URÍBARRI BILBAO, *La comunión de los divorciados vueltos a casar*, S. 453–464.

<sup>18</sup> Vgl. *Ebd.*, S. 460–461; E. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung?* (Kapitel 11: *Das Mahl der Sünder*), S. 152–172.

<sup>19</sup> Der Hinweis, man sollte nicht unwürdig vom Brot essen und aus dem Kelch trinken, ist begleitet von der Aufforderung zur Selbstprüfung, da eine mangelnde Selbstprüfung das Gericht Gottes nach sich zieht (1Kor 11,27-29). Es wird in diesem Kontext nur vom möglichen Selbstausschluss gesprochen, nicht vom aktiven Ausschluss anderer.

Zweitens, so die dogmatische Kritik, bilden aus systematischer Perspektive die Aussagen der oben genannten Päpste einen Widerspruch zur Leib-Christi-Ekklesio-logie, wenn sie sagen, dass wiederverheiratete Geschiedene nicht zur Kommunion zugelassen werden, weil ihre Lebenssituation objektiv der Einheit der Liebe zwischen Christus und der Kirche widerspricht, die in der Eucharistie zum Ausdruck kommt und erneuert wird (FC 84; SC 29). Wie kann man, so wird gefragt, Teil der sakramentalen Gemeinschaft sein und zur Mitarbeit am Leib Christi aufgefordert sein und doch nicht offiziell zur sakramentalen Gemeinschaft zugelassen werden? So sagt die Internationale Theologische Kommission, dass die Situation es nicht erlaubt, in voller Gemeinschaft mit der Kirche zu leben<sup>20</sup>. Zugleich aber sind diese Menschen nicht von der Gnadenwirkung Gottes ausgeschlossen und eng mit der Kirche verbunden. Als Getaufte sollen und müssen sie nach *Familiaris consortio* am Leben der Kirche teilhaben (FC 84) und sie gehören nach *Sacramentum Caritatis* weiterhin zur Kirche (SC 29)<sup>21</sup>.

Uríbarri argumentiert daher folgendermaßen: Die Kirche ist der Leib Christi. Die wiederverheirateten Geschiedenen stehen in Gemeinschaft mit dem Leib Christi, da sie Gnade empfangen können. Woher kommt die Gnade in der Kirche, die der Leib Christi ist? Die Quelle ist Gott, der uns die Gnade, speziell vermittelt durch den Leib und das Blut seines Sohnes, schenkt. Die Gnade, von der der Leib Christi als Kirche lebt, ist immer eine österliche Gnade. Es muss also die Gnade Christi sein, der Quelle der eucharistischen Gnade und der Kirche, denn nach *Dominus Iesus* 16 ist jede Gnade Christi zugleich auch kirchliche Gnade<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> G. URÍBARRI BILBAO, *La comunión de los divorciados vueltos a casar*, S. 461 mit Bezug auf § 5.4 des Textes der Internationalen Theologischen Kommission von 1977: „Auch wenn die unrechtmäßige Situation keine volle Teilnahme am Leben der Gemeinschaft gestattet, so sind diese Christen doch nicht vom Wirken der göttlichen Gnade und der Verbindung mit der Kirche ausgeschlossen, und die Hirtensorge darf ihnen nicht entzogen werden. Alle aus der Taufe sich herleitenden Pflichten bleiben für sie in Geltung, zumal was die christliche Erziehung ihrer Kinder angeht. Das christliche Gebet in der Öffentlichkeit oder privat, die Buße «sic!» und bestimmte apostolische Tätigkeiten stehen ihnen immer als Weisen ihres christlichen Lebens offen. Man soll sie nicht vernachlässigen, sondern unterstützen wie jene anderen Christen, die mit der Gnade Christi sich von den Verstrickungen der Sünde zu befreien suchen“.

<sup>21</sup> Vgl. KKK, Nr. 1651: „Den Christen, die in dieser Situation leben und oft den Glauben bewahren und ihre Kinder christlich erziehen möchten, sollen die Priester und die ganze Gemeinde aufmerksame Zuwendung schenken, damit sie sich nicht als von der Kirche getrennt betrachten, an deren Leben sie sich als Getaufte beteiligen können und sollen. «Sie sollen ermahnt werden, das Wort Gottes zu hören, am heiligen Meßopfer teilzunehmen, regelmäßig zu beten, die Gemeinde in ihren Werken der Nächstenliebe und Unternehmungen zur Förderung der Gerechtigkeit zu unterstützen, die Kinder im christlichen Glauben zu erziehen und den Geist und die Werke der Buße zu pflegen, um so von Tag zu Tag die Gnade Gottes auf sich herabzurufen» (FC 84)“. Für den Text in *Sacramentum caritatis* vgl. Fn. 13.

<sup>22</sup> Vgl. G. URÍBARRI BILBAO, *La comunión de los divorciados vueltos a casar*, S. 462. Er stellt dort die Frage, wie diese Gemeinschaft der wiederverheirateten Geschiedenen mit der Kirche und mit Gott aussehen kann. Gibt es so etwas wie eine unvollkommene Gemeinschaft mit dem Leib Christi? Diese

Uríbarri fragt deshalb: Macht es Sinn, die Teilnahme an der Eucharistie zu verbieten und die Gemeinschaft mit der Kirche zu behaupten? Wenn die Kirche der Leib Christi ist (LG 7) und zugleich Christus seinen Leib, der die Kirche ist, als universales Sakrament des Heiles errichtete, kann es dann eine Gemeinschaft im Leib Christi geben, die nicht zugleich sakramentale Gemeinschaft ist? Kann es dann eine sakramentale Einheit mit dem Leib Christi geben und – als Kontrast dazu – das Verbot, einen sakramentalen Zugang zum Leib Christi zu erhalten? Wie verhält sich dieses Verbot zu den anderen Sakramenten, wenn aus der Taufe die Wirkung und die Verpflichtung entstehen, sich in den sakramentalen Leib einzugliedern? Uríbarri kommt zu dem Schluss, dass eine Vertiefung dieser Fragen zu einer neuen Praxis führen könnte<sup>23</sup>.

Ein dritter Hinweis setzt bei der Situationsbeschreibung in den Texten der Päpste an insbesondere bei Situationen, in denen es in einer kanonischen Ehe zu einem endgültigen Bruch gekommen ist und aus einer zweiten Beziehung nicht auflösbare Pflichten entstanden sind, wie beispielsweise die Erziehung von Kindern. Uríbarri fragt nun nach, um welches Wohl es in diesen Situationen geht. In der Geschichte hat die Kirche, so Uríbarri, vor allem das Gut des Kindes (*bonum prolis*) und das Gut des Sakramentes (Unauflöslichkeit) hervorgehoben. Beim dritten Gut, dem Gattenwohl (*bonum fidei*; Einheit und Treue als Ausdruck wechselseitiger Liebe) hat die Kirche Verzicht eingefordert, also um des Treubandes und der Kinder willen auch Ehen, in denen das Gattenwohl nicht gegeben war, als unauflöslich angesehen. Deshalb fragt Uríbarri zurück: Wie wertet die Kirche eine Beziehung oder zivile zweite Ehe, in der das Gattenwohl und das Wohl der Kinder geschützt sind, aber nicht das Gut der ersten Ehe (d.h. die Unauflöslichkeit), wogegen es in der zweiten Ehe Stabilität und Treue gibt?<sup>24</sup>

Das Fehlen des Gattenwohls für die (auch getrennt lebenden) Ehepartner war kein Grund für den Ausschluss von der Eucharistie. Warum aber, so fragt er, ist das Fehlen des Gutes des Sakramentes (Unauflöslichkeit) diesbezüglich schwerwie-

---

Spannung zeigt sich auch in dem von Josef Ratzinger unterzeichneten Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen. *Annus Internationalis Familiae* (14.9.1994), AAS 86 (1994), S. 974–979, den Uríbarri zitiert: § 6: „Dies bedeutet nicht, daß der Kirche die Situation dieser Gläubigen nicht am Herzen liege, die im übrigen nicht von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sind“; § 9: „Die Kirche ist nämlich der Leib Christi, und Leben in der kirchlichen Gemeinschaft ist Leben im Leib Christi und Sich-Nähren vom Leib Christi. Beim Empfang des Sakramentes der Eucharistie kann die Gemeinschaft mit Christus, dem Haupt, niemals von der Gemeinschaft mit seinen Gliedern, d.h. mit seiner Kirche getrennt werden. Deshalb ist das Sakrament unserer Vereinigung mit Christus auch das Sakrament der Einheit der Kirche“.

<sup>23</sup> G. URÍBARRI BILBAO, *La comunión de los divorciados vueltos a casar*, S. 462–463 mit Verweis auf die Konzilsdokumente: LG 48, vgl. LG 1, 9, 59; SC 5, 26; GS 42, 45; AG 1, 5.

<sup>24</sup> G. URÍBARRI BILBAO, *La comunión de los divorciados vueltos a casar*, S. 463.

gender als das Fehlen des Gattenwohls?<sup>25</sup> Vielleicht, weil es öffentlich sichtbarer ist? Warum disqualifiziert dieser Aspekt völlig vom Kommunionempfang? Dies würde bedeuten, dass heute das wichtigste Merkmal der Ehe die Unauflöslichkeit wäre. Uríbarri schlägt vor, an Jesus Maß zu nehmen. Er gibt zu bedenken, dass Jesus für seine Zeitgenossen schwer einzuschätzen war. Trotz seiner strengen Aussagen verhielt er sich gegenüber Personen in „irregulären Situationen“ so, dass er sie nicht verdammt (vgl. die Perikope von der Ehebrecherin in Lk 8,1-11 und die von der Frau mit den vielen Männern in Joh 4,16-18). Wahrheit und Barmherzigkeit gehen bei Jesus Hand in Hand, so Uríbarri, und man könnte hinzufügen: Die Barmherzigkeit kompromittiert die Wahrheit nicht, sondern ist die Weise, wie Jesus Christus den Menschen sowohl zur Erkenntnis ihrer eigenen, auch schuldhaften Situation hinführt und zugleich ein neues Leben ermöglicht: „In den Handlungen Jesu gehen Wahrheit und Barmherzigkeit Hand in Hand“<sup>26</sup>.

Wenn man diese dogmatischen Einwände ernst nimmt, ist es nicht möglich zu sagen, dass jeder Person, die in einer „irregulären“ oder „ungeregelten“ Situation lebt<sup>27</sup>, notwendigerweise die Gnade fehlt. Findet also eine wahre und zugleich barmherzige Begegnung statt, wie bei Jesus im Gespräch mit den Frauen, dann müsste nach biblischem Beispiel eine Zulassung zur Eucharistie möglich sein.

### 2.2.3 Die Fortführung der päpstlichen Entwicklungen und dogmatischen Überlegungen in *Amoris laetitia*

*Amoris laetitia* scheint diese dogmatischen Bedenken aufzugreifen. Der Text beruft sich auf die Notwendigkeit, die Situationen zu unterscheiden und greift damit auf *Familiaris consortio* zurück<sup>28</sup>. Außerdem sieht er die Situation des unwiderrufflichen Scheiterns einer Ehe, die mit der Verpflichtung für Kinder aus der

<sup>25</sup> Zur Bedeutung des Gattenwohls vgl. auch B. LAUKEMPER-ISERMANN, „Lieben heißt, jemandem Gutes zu wollen“ (Thomas von Aquin). *Die Gemeinschaft des ganzen Lebens und das Gattenwohl*, in: U. RUH, M. WILLENS (Hg.), *Zerreiβprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie*, Freiburg i.Br. 2015, S. 119–137.

<sup>26</sup> G. URIBARRI BILBAO, *La comunión de los divorciados vueltos a casar*, S. 464: „(...) en la actuación de Jesús verdad y misericordia caminan de la mano“.

<sup>27</sup> Diese zweite Formulierung geht auf Papst Franziskus zurück. Vgl. den Bericht im kathpress-Tagesdienst, Nr. 286 vom 20.11.2016, 21: „Die Oberhirten müssten sich «ihnen und ihrer unregelmäßigen Situation zuwenden», so Franziskus weiter. In einer Generalaudienz Ende Juni 2015 hatte der Papst ebenfalls von «sogenannten irregulären Situationen» gesprochen und angefügt: «Ich mag diesen Ausdruck nicht!»“.

<sup>28</sup> Vgl. KKK, Nr. 2386: „Möglicherweise ist einer der beiden Gatten das unschuldige Opfer der durch das Zivilgesetz ausgesprochenen Scheidung. In diesem Fall verstößt er nicht gegen das sittliche Gebot. Es besteht ein beträchtlicher Unterschied zwischen dem Ehepartner, der sich redlich bemüht hat, dem Sakrament der Ehe treu zu bleiben, und ungerechterweise verlassen wird, und demjenigen, der durch ein schweres Vergehen eine kirchenrechtlich gültige Ehe zerstört [Vgl. FC 84]“.

zweiten Ehe verbunden ist, im Sinne seiner Vorgänger als schuld mindernde Umstände an<sup>29</sup>. Mehrfach hebt der Papst hervor, dass Beichte kein Gericht oder keine Folterkammer sein darf, dass Sakramente nicht als Belohnung erscheinen dürfen, sondern Mittel der Hilfe und Gnade sein sollen. Eucharistie ist nicht als Belohnung für die Perfekten, sondern als Hilfe zum Wachsen im Glauben zu verstehen<sup>30</sup>. Diese Vorüberlegungen bilden dann den Hintergrund, auf dem die berühmte Fußnote 351 von *Amoris laetitia* verständlich wird. In dieser hält der Papst fest, dass es in Einzelfällen zu einer Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zum Kommunionempfang kommen kann.

Papst Franziskus geht demnach auf dem Weg der Wahrnehmung der komplexen Situation der wiederverheirateten Geschiedenen, die seine Vorgänger vorbereitet haben, einen logischen Schritt weiter<sup>31</sup>. Dadurch erlaubt er die Auflösung der bestehenden Widersprüche in der Leib-Christi-Ekklesiologie. Ebenso ermöglicht dieser Schritt, der Forderung nach einer gleichrangigen Behandlung der Ehegüter nachzukommen und die Wahl der Barmherzigkeit als Antwort Jesu auf die nüchterne Benennung der Wahrheit in dem Sinn zu deuten, dass die Eucharistie im konkreten

<sup>29</sup> AL 301 verweist auf diese Situation: „(...) oder er kann sich in einer konkreten Lage befinden, die ihm nicht erlaubt, anders zu handeln und andere Entscheidungen zu treffen, ohne eine neue Schuld auf sich zu laden“. Beschrieben wird diese Lage in AL 298 mit Zitat aus *Familiaris consortio* 84: „Es gibt den Fall einer zweiten, im Laufe der Zeit gefestigten Verbindung, mit neuen Kindern, mit erwiesener Treue, großzügiger Hingabe, christlichem Engagement, mit dem Bewusstsein der Irregularität der eigenen Situation und großer Schwierigkeit, diese zurückzudrehen, ohne im Gewissen zu spüren, dass man in neue Schuld fällt. Die Kirche weiß um Situationen, in denen «die beiden Partner aus ernsthaften Gründen – zum Beispiel wegen der Erziehung der Kinder – der Verpflichtung zur Trennung nicht nachkommen können»“.

<sup>30</sup> Vgl. AL Fn 351; *Evangelii gaudium* 44, mit Zitat von KKK, Nr. 1735: „Andererseits dürfen sowohl die Hirten als auch alle Gläubigen, die ihre Brüder im Glauben oder auf einem Weg der Öffnung auf Gott hin begleiten, nicht vergessen, was der Katechismus der Katholischen Kirche mit großer Klarheit lehrt: «Die Anrechenbarkeit einer Tat und die Verantwortung für sie können durch Unkenntnis, Unachtsamkeit, Gewalt, Furcht, Gewohnheiten, übermäßige Affekte sowie weitere psychische oder gesellschaftliche Faktoren vermindert, ja sogar aufgehoben sein». Daher muss man, ohne den Wert des vom Evangelium vorgezeichneten Ideals zu mindern, die möglichen Wachstumsstufen der Menschen, die Tag für Tag aufgebaut werden, mit Barmherzigkeit und Geduld begleiten. Die Priester erinnere ich daran, dass der Beichtstuhl keine Folterkammer sein darf, sondern ein Ort der Barmherzigkeit des Herrn, die uns anregt, das mögliche Gute zu tun. Ein kleiner Schritt inmitten großer menschlicher Begrenzungen kann Gott wohlgefälliger sein als das äußerlich korrekte Leben dessen, der seine Tage verbringt, ohne auf nennenswerte Schwierigkeiten zu stoßen. Alle müssen von dem Trost und dem Ansporn der heilbringenden Liebe Gottes erreicht werden, der geheimnisvoll in jedem Menschen wirkt, jenseits seiner Mängel und Verfehlungen“. Darüber hinaus unterstützen diese Deutung die wiederholte Betonung der Barmherzigkeit Gottes sowie der Hinweis auf die nötige „Pädagogik der kleinen Schritte“. FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben „Evangelii gaudium“*, Vatikan 2013, Nr. 171 im Abschnitt „die persönliche Begleitung der Wachstumsprozesse“ mit Zitat von JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Ecclesia in Asia“*, Vatikan 1999, Nr. 20: „Deshalb bedarf es einer «Pädagogik, welche die Personen schrittweise zur vollen Aneignung des Mysteriums hinführt»“.

<sup>31</sup> Vgl. E.-M. FABER, M.M. LINTNER, *Theologische Entwicklungen in Amoris laetitia hinsichtlich der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen*, in: S. GOERTZ, C. WITTING (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg i.Br 2016, S. 279–320.

Einzelfall als Stärkung geschenkt werden kann. Diese konsequente Weiterführung der ekklesiologischen Entwicklungsschritte seiner Vorgänger durch Papst Franziskus erlaubt es der Moralthologie, den einzelnen Menschen mit seiner konkreten Situation in den Blick zu nehmen und gemäß der Tradition nicht nur die Handlung an sich zu bewerten, sondern die konkrete Schuldfähigkeit und tatsächliche Schuld des betroffenen Menschen differenziert zu betrachten und je nach Grad der Vergebung Gottes anheim zu stellen. Dadurch rückt die Einschätzung der Situation der betroffenen Personen an die Stelle einer pauschalen Beurteilung in der Auslegung des Kirchenrechts.

### 2.3. Die Entflechtung des Knotens im Hinblick auf die Pastoral

Der Florentiner Theologe Basilio Petrà macht darauf aufmerksam, dass in der Tradition der Ausschluss von der Kommunion nie absolut verstanden wurde: Auch bei objektiver „Ungeordnetheit“ gab es die Möglichkeit der Zulassung zur Heiligen Kommunion<sup>32</sup>. Dies war durch eine Reihe von Prinzipien begründet. Erstens wurde in der Beichte immer die Voraussetzung gemacht, dass man von einem Beichtenden nicht mehr fordern darf, als er leisten kann. Man kann nicht von jemandem in der Beichte verlangen, dass er eine moralisch schwerwiegende Situation verlässt, wenn er dadurch großen Schaden für Personen anrichtet, für die er verantwortlich ist („verpflichtende Situationen“). Darüber hinaus wurde hervorgehoben, dass es immer Umstände gibt, unter denen man nicht versuchen darf, die Meinung einer Person zu ändern, die die Meinung der Kirche nicht versteht oder verstehen kann, ehe man sie zur Kommunion zulassen kann. Es handelt sich um eine nicht überwindbare Unkenntnis bei einem subjektiv vertretbaren Gewissen. Ebenso ist die Situation des perplexen Gewissens zu beachten, bei dem die Regel vom geringeren Übel gilt: Wenn es nur zwei schlechte Optionen gibt, soll man die weniger schlechte wählen. Dabei haben konkrete Werte, die sich in der jeweiligen Situation realisieren lassen, Vorrang vor abstrakten Werten.

Petràs Fazit lautet, dass die objektive Situation nicht zwangsläufig von der Teilnahme an der Kommunion ausschließt. Vielmehr ist die subjektive Situation des Handelnden zu berücksichtigen. Das Kriterium, das anzuwenden ist, ist das des Seelenheils. Das bedeutet, dass auch die Frage, ob eine von Gott trennende schwere

<sup>32</sup> B. PETRÀ, *Da Familiaris consortio ad Amoris laetitia: un passo avanti nella continuità dell'attitudine pastorale. Il multiforme discernimento del capitolo VIII, "Il Regno Attualità"* (2016), Nr 8, S. 243. Die vorbereitende Version des Artikels ist online aufrufbar: [http://www.webdiocesi.chiesa-cattolica.it/cc\\_i\\_new/documenti\\_diocesi/75/2016-06/23-4/1%20passi%20da%20FAMILIARIS%20CONSORTIO%20ad%20AMORIS%20-%20Basilio%20Petrà.pdf](http://www.webdiocesi.chiesa-cattolica.it/cc_i_new/documenti_diocesi/75/2016-06/23-4/1%20passi%20da%20FAMILIARIS%20CONSORTIO%20ad%20AMORIS%20-%20Basilio%20Petrà.pdf) (14.03.2017). Für den Literaturhinweis danke ich Martin M. Lintner.



Sünde besteht, nur unter Berücksichtigung der subjektiven Situation, jedoch nicht allein aufgrund der äußerlichen Situation beantwortet werden kann. *Amoris laetitia* greift auf diese breitere pastorale Tradition zurück und bettet sie in die Perspektive der Logik kirchlichen Handelns ein, die als der Weg der „Barmherzigkeit und Eingliederung“ beschrieben wird<sup>33</sup>.

Dieser Weg führt in der Pastoral zu der Frage, wie äußere, objektive Beobachtung und innere, subjektive Einstellung zu einer insgesamt, d.h. gemeinsam von Seelsorger und Betroffenen verantwortbaren Betrachtung kommen können. Dazu werden in *Amoris laetitia* in Anlehnung an die *Fünf Aufmerksamkeiten* der Diözese Wien äußere und innere Kriterien der Unterscheidung genannt<sup>34</sup>. Äußerliche Kriterien sind die Stabilität und öffentliche Sichtbarkeit der neuen Verbindung, die gegenseitige Zuneigung und Verantwortung gegenüber den Kindern. Innerliche Kriterien sind das Bemühen, Wahrheit und Liebe zu vereinbaren; persönliche Bescheidenheit, Zurückhaltung, Liebe zur Kirche und zu ihrer Lehre sowie die ehrliche Suche nach dem Willen Gottes und die Suche nach der je besseren Antwort. Die Hoffnung besteht dabei, dass, so *Amoris laetitia* 300, im Idealfall eine verantwortliche und diskrete Person, die nicht die eigenen Wünsche über das allgemeine Gut der Kirche stellen will, und ein Priester zusammenkommen, der den Ernst der Fragen kennt. In diesem Sinne haben auch die deutschen Bischöfe die Seelsorge für wiederverheiratete Geschiedene geregelt<sup>35</sup>.

Die Rolle des Priesters bzw. Seelsorgers ändert sich im Licht von *Amoris laetitia*. Vom Anwender einer Norm wird er zum persönlich involvierten Begleiter der Gläubigen auf deren Weg. Seine Aufgabe ist es zu bedenken, welche Güter involviert sind, und zwar mit einem barmherzigen Blick und in therapeutischer Absicht. Dies erfordert ein persönliches Engagement. Weder ein Rigorismus noch ein Laxismus sind gut, sondern eine personen- und sachgerechte Begleitung in der Haltung der

---

<sup>33</sup> AL 297.

<sup>34</sup> AL 300: „Die wiederverheirateten Geschiedenen sollten sich fragen, wie sie sich ihren Kindern gegenüber verhalten haben, seit ihre eheliche Verbindung in die Krise geriet; ob es Versöhnungsversuche gegeben hat; wie die Lage des verlassenen Partners ist; welche Folgen die neue Beziehung auf den Rest der Familie und die Gemeinschaft der Gläubigen hat; welches Beispiel sie den jungen Menschen gibt, die sich auf die Ehe vorbereiten“. Vgl. PLATTFORM WIGE (Hrsg.), *Aufmerksamkeiten. Seelsorgerliche Handreichung für den Umgang mit Geschiedenen und mit Menschen, die an eine neue Partnerschaft denken*, Wien 2011, [www.erzdioezese-wien.at/dl/ptOuJKJLLLLLNJqx4KJK/wige\\_broschuere\\_aufmerksamkeiten.pdf](http://www.erzdioezese-wien.at/dl/ptOuJKJLLLLLNJqx4KJK/wige_broschuere_aufmerksamkeiten.pdf) (14.03.2017).

<sup>35</sup> Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, „*Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche*“. *Einladung zu einer erneuerten Ehe- und Familienpastoral im Licht von Amoris laetitia*, Bonn 2017 (Die deutschen Bischöfe 104), [www.dbk-shop.de/media/files\\_public/jlopkyived/DBK\\_11104.pdf](http://www.dbk-shop.de/media/files_public/jlopkyived/DBK_11104.pdf) (14.03.2017). Die Bischöfe gehen auf Ehevorbereitung, Ehebegleitung, Familie als Lernort des Glaubens und auf den Umgang mit Zerbrechlichkeit unter dem Dreischritt „begleiten – unterscheiden – eingliedern“ ein.

Bescheidenheit, nämlich im Wissen, dass man ähnliche Sünden selbst auch begangen hätte, wenn die Gnade einen nicht davon abgehalten hätte<sup>36</sup>.

Im Blick auf die Einschätzung der individuellen Situationen lässt sich erkennen, dass es eine klare Absage an die Idee einer prinzipiellen Sündlosigkeit der Kirchenmitglieder gibt, die zu einem generellen Ausschluss der Sünder führen könnte. Darüber hinaus stehen – in stärkerem Maß als die Sünde – das Leid und die Belastung der Menschen im Mittelpunkt, die durch die Seelsorge erleichtert werden sollen. Menschsein und Christsein heißt, unterwegs zu sein und sich zu einem je nächsten Schritt ermutigen zu lassen, um im Vertrauen und in der Liebe zu wachsen. Während in Bezug auf die Befähigung des Menschen, Gewissensentscheidungen zu treffen und sich an einem Ziel zu orientieren, der Papst auf Elemente aus der Moraltheologie des Thomas von Aquin Bezug nimmt, steht hinter der dazu komplementären Haltung der Seelsorge der jesuitische Wahlspruch *Deus semper maior*, die Suche nach der immer größeren Ehre Gottes. Diese soll die Mitglieder des Ordens dazu führen, sich ganz von Jesus her bestimmen zu lassen. So sollen sie frei werden, nicht im Innern des Ordens zu verharren, sondern sich auf das Alltägliche einzulassen und die Menschen bei ihrer Suche nach Gott subtil zu führen<sup>37</sup>. Aus dieser Perspektive ist nicht die Fixierung auf Sünde und Schuld wichtig, sondern das Augenmerk auf die Umkehr und den Neuanfang, das Wachstum im Glauben und in der Liebe. Statt Gesetzeswissen (Was ist eine schwere Sünde? Was ist eine lässliche Sünde?) ist von einem Seelsorger eher pädagogisch-therapeutisches Geschick gefragt: Wie kann ich den Mitbruder bzw. die Mitschwester auf dem Weg des Wachstums begleiten und zu einem neuen Schritt ermutigen?

<sup>36</sup> So formulieren es auch die Deutschen Bischöfe in ihrer Verlautbarung „*Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche*“, S. 14–15: „Zu vermeiden sind sowohl die Haltung eines Laxismus ohne intensives Hinsehen im Begleiten, Unterscheiden und Eingliedern als auch eine rigoristische Haltung, die beim schnellen Urteil über Menschen in sogenannten irregulären Situationen stehenbleibt. An die Stelle solcher extremer Haltungen soll die Unterscheidung (lat. *discretio*) im persönlichen Gespräch treten. Wir sehen es als unsere Aufgabe an, den Weg der Gewissensbildung der Gläubigen zu vertiefen. Dazu ist es nötig, unsere Seelsorger zu befähigen und ihnen Kriterien an die Hand zu geben. Solche Kriterien der Gewissensbildung gibt der Heilige Vater in *Amoris laetitia* in ausführlicher und hervorragender Weise an (s. AL Nr. 289–300)“.

<sup>37</sup> Vgl. H. WALDENFELS, *Papst Franziskus und seine geistlichen Quellen. Jesuitische Inspiration für die Neue Evangelisierung*, ZMR 98 (2014), S. 28, 34. Zu Thomas von Aquin vgl. C.M. KELLY, *The Role of the Moral Theologian in the Church. A Proposal in Light of Amoris laetitia*, ThS 77 (2016), Nr. 4, S. 929. Vgl. auch D. BOGNER, *Angedeuteter Wandel. Die Ambivalenz von „Gradualität“ in Amoris laetitia*, in: S. GOERTZ, C. WITTIG (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg i.Br. 2016, S. 201–223.

### 3. Die Stellung und Aufgabe der Moralthologie im Ausgang von *Amoris laetitia*

In Anbetracht der bisherigen Reflexionen stellt sich nun die Frage, welche Konsequenzen sich aus diesen Beobachtungen für die Stellung und die Aufgabe der Moralthologie im Ausgang von *Amoris laetitia* ergeben.

#### 3.1. Stellung und Aufgabe der Moralthologie

Die Bemühungen von Papst Franziskus richten sich darauf, die Ekklesiologie, das Kirchenrecht und die Pastoral auf ihre Funktion für das Seelenheil und die Erfahrung eines barmherzigen und liebenden Gottes hinzuordnen. Kirchenrechtliche Gesetze und dogmatische Reflexionen sowie pastorale Handlungsweisen müssen sich an ihrem Nutzen für die Botschaft und Erfahrbarkeit der lebendigen Wirklichkeit Gottes messen lassen. Durch diesen Fokus schafft der Papst neuen Raum für die moraltheologische Betrachtung der Situationen von wiederverheirateten Geschiedenen, die verschiedene Elemente enthält und die hier ganz knapp skizziert werden sollen.

Im Dokument *Amoris laetitia* wird eine Gradualität der Seelsorge eingefordert, ohne eine Gradualität des Gesetzes einzuführen. Dennoch wird dieses Gesetz nicht zum Richterbeil, sondern zur Richtschnur, weil sich die Perspektive umkehrt. Man sieht nicht vom (perfekten) Ziel auf die (unperfekte) Situation, sondern richtet den Blick auf die konkrete Situation und versucht von dort den Blick auf das künftige, nächste erreichbare Ziel zu richten, wie Kardinal Schönborn in einem Interview formuliert hat: *Il faut entrer dans le concret*<sup>38</sup>, d.h. man muss vom konkreten Fall ausgehen, sich auf die konkrete Person und ihre Situation einlassen. Das *Forum internum* steht im Mittelpunkt<sup>39</sup>.

Dies hat im Hinblick auf die moraltheologischen Zugänge zur Folge, dass in der Moralthologie jedenfalls nicht im neuscholastischen Sinn einer Deduktion vom Gesetz auf die Situation hin argumentiert wird. Nicht die von außen objektiv ersichtliche Handlung als Objekt der Betrachtung steht im Mittelpunkt, sondern der Mensch in seinen vielfältigen Bezügen zu Handlung(sobjekt), Lebensumständen und eigener Intention<sup>40</sup>. Insofern könnte man von einer Subjektorientierung in *Amoris laetitia* sprechen.

<sup>38</sup> CH. SCHÖNBORN, *Entretien sur Amoris Laetitia avec Antonio Spadaro*, Paris 2016, S. 79–80.

<sup>39</sup> *Ebd.*, S. 80.

<sup>40</sup> Dazu E. SCHOCKENHOFF, *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung?*, S. 147, 158, insbesondere Fn. 8.

Die Subjektorientierung in diesem Kontext bedeutet einen Rückgriff auf die dynamische Beziehung von Objekt, Umständen und Intention in der ethischen Reflexion des Handelnden bei Thomas von Aquin. Thomas hebt aus erkenntnistheoretischen Gründen hervor, dass die Gesamtbeurteilung einer Handlung in der Betrachtung des Handelnden entsteht, der seine Handlungsziele, seine Sicht der Umstände und der konkreten Tat im Lichte des angestrebten Guten betrachtet. Dadurch ist immer eine Diskrepanz zwischen einer Sicht von außen und einer persönlichen Betrachtung möglich. Diese Diskrepanz kann mit eingeschränktem Verständnis und eingeschränkter Freiheit einhergehen und so moralische Schuld verringern.

Ein zweiter Ansatzpunkt scheint sich dort nahezulegen, wo der Papst die Lehre seiner Vorgänger weiterführt, indem er feststellt, dass Menschen in „ungeregelten Situationen“ vollen Anteil an der kirchlichen Gemeinschaft haben und weiterhin im Glauben und in der Liebe wachsen können. Das legt nahe, dass weiterhin die Ausrichtung an Gott und am Guten möglich ist und daher keine endgültige Trennung von Gott, also keine „Todsünde“ vorliegt. Es ist für den Papst wichtiger, von der Situation aus auf ein Ziel hin zu schauen, zu dem die Menschen unterwegs sind. Diese Denkstruktur erinnert an die Lehre von der *Optio fundamentalis*, einer Grundausrichtung des Menschen, die durch schlechte Handlungen zwar verdunkelt werden kann, aber nicht in jedem Fall notwendigerweise ausgelöscht wird. Deshalb kann in unserem Kontext alleine von der Tatsache einer Scheidung und Wiederheirat nicht unmittelbar auf die Gegebenheit einer Todsünde geschlossen und daher auch nicht ein notwendiger Ausschluss von den Sakramenten gefordert werden<sup>41</sup>.

### **3.2. Das Verhältnis dieser Charakteristika zur deutschsprachigen Moraltheologie nach dem Zweiten Vatikanum**

Diese Anliegen des Papstes scheinen die anfangs angesprochene Abkehr der Moraltheologie von der neuscholastischen Orientierung am Gesetz und ihre Wende zum Subjekt in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils zu bestätigen: Was der Papst einfordert, nämlich eine personalistische Wende in der pastoralen Praxis und Respekt für das handelnde Subjekt und dessen Gewissen, wurde längst in der Moraltheologie seit dem II. Vatikanischen Konzil entfaltet und kann nun zur Wirkung

---

<sup>41</sup> Vgl. AL 305, Fn 351 mit Zitat aus *Evangelii gaudium* 44: „In gewissen Fällen könnte es auch die Hilfe von Sakramenten sein (...) Deshalb «erinnere ich [die Priester] daran, dass der Beichtstuhl keine Folterkammer sein darf, sondern ein Ort der Barmherzigkeit des Herrn»“.

kommen<sup>42</sup>. Dennoch gibt es auch Unterschiede, die vor allem in der Sichtweise des Menschen liegen. Papst Franziskus geht nicht in gleichem Maße von einem starken, frei und rational handelnden Menschen aus wie er in zahlreichen Entwürfen dieser Zeit erscheint. Vielmehr sieht er einen eingeschränkten, belasteten Menschen, der in seinen alltäglichen Sorgen und Einschränkungen Ermutigung erfahren soll, statt von oben mit Steinen des Gesetzes beworfen zu werden<sup>43</sup>. Man findet in *Amoris laetitia* keine pathetischen Worte für die Größe, Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen. Das Bild des mit Fehlern behafteten, von der Last des Alltags gedrückten Menschen ähnelt in manchem dem Menschenbild, das die Kritiker des Papstes vertreten. Der entscheidende Unterschied ist die Antwort, die auf diese Beschreibung der Situation des Menschen gegeben wird. Der Papst reagiert darauf mit einer anderen pastoralen Pädagogik: Es geht ihm nicht um das Abwaschen der Schuld, damit unter dem Schwarz das Weiß hervorleuchtet, sondern um Unterstützung, damit aus dem Dunkelgrau der menschlichen Verfasstheit beim sachten Aufstieg auf die Anhöhe ein immer helleres und dann auch lichtetes Grau werden kann. Es geht nicht um die Reinheit und Makellosigkeit, um die Trennung von schwarzen und weißen Schafen, sondern um die Begleitung der bunt gemischten Herde zu immer klareren Quellen und reicheren Futterplätzen.

Diese pastorale Logik erinnert – bei zugleich bestehenden gravierenden Unterschieden – an die jesuitische Beichtpraxis des 16. und 17. Jahrhunderts und auch noch an Alfons von Liguori, die sich dessen bewusst waren, dass unterschiedliche Situationen unterschiedliche Normanwendungen nach sich ziehen mussten. Schon damals brachte das den Jesuiten die Schelte des Laxismus ein (man denke an Pascals Briefe in die Provinz), und man hört diese Kritik auch heute, obwohl der Papst keineswegs von den Normen als Richtschnur und von der Perspektive des Vollkommenen absieht. Man könnte diese menschenfreundliche Pastoral aus moraltheologischer Sicht als Ausdruck einer Könnensethik und Ermöglichungs-

---

<sup>42</sup> Ausdruck findet diese personalistische Wende im Gewissensverständnis. Vgl. dazu C.M. KELLY, *The Role of the Moral Theologian in the Church*, S. 927. Antonio Autiero setzt in ähnlicher Weise *Amoris laetitia* und den Gewissensbegriff des Zweiten Vatikanums in Beziehung: vgl. A. AUTIERO, *Amoris laetitia und das sittliche Gewissen. Eine Frage der Perspektive*, in: S. GOERTZ, C. WITTING (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, S. 95–113.

<sup>43</sup> AL 305: „Daher darf ein Hirte sich nicht damit zufrieden geben, gegenüber denen, die in «irregulären» Situationen leben, nur moralische Gesetze anzuwenden, als seien es Felsblöcke, die man auf das Leben von Menschen wirft“. Vgl. AL 296 mit dem direktem Zitat aus der *Relatio finalis* 2015, 51: „Es ist erforderlich, auf die Art und Weise zu achten, in der die Menschen leben und aufgrund ihres Zustands leiden“. Ähnlich AL 291 mit Zitat aus der *Relatio synodi* 2014, 28: „(...) muss die Kirche ihre schwächsten Kinder, die unter verletzter und verlorener Liebe leiden, aufmerksam und fürsorglich begleiten und ihnen Vertrauen und Hoffnung geben (...)“. In diesem Kontext bezeichnet der Papst die Situation der Kirche als die eines Feldlazaretts (AL 291). AL 310 mit Zitat aus *Evangelii gaudium* 47: „Doch die Kirche ist keine Zollstation, sie ist das Vaterhaus, wo Platz ist für jeden mit seinem mühevollen Leben“.

moral<sup>44</sup> bezeichnen, welche die persönlichen Grenzen der konkreten Menschen immer im Blick behält<sup>45</sup>.

Aus moraltheologischer Sicht zeigt sich in diesen Hinweisen die Grundperspektive einer Tugendethik. Das Besondere dabei ist jedoch, dass sich diese Tugendethik vor allem auf die theologischen Tugenden beruft: Glaube, Hoffnung und Liebe sollen gestärkt und praktiziert werden. Moralische Tugenden haben in diesem Kontext eher eine unterstützende Funktion und stehen nicht im Fokus.

Die Entwicklung, die sich im Hinblick auf das Kirchenrecht, die Dogmatik und die Pastoral abzeichnet und die das Leben der Menschen in der Gemeinschaft der Kirche fördern und erleichtern soll, entspricht zu großen Teilen dem, was moraltheologisch bereits im Zuge der Wende zum Subjekt in der Moraltheologie bedacht und entfaltet worden ist. Dazu gehört auch die Bedeutung des individuellen Gewissens, die der Papst hervorhebt. Der Papst könnte in diesem Sinn auf zahlreiche Vorarbeiten von MoraltheologInnen zurückgreifen.

Dennoch trifft die Anfrage, ob die theologischen Disziplinen die Gemeinschaft mit der Kirche fördern, insofern auch die Moraltheologie, weil sie wie die anderen theologischen Disziplinen ihr eigenes Subsystem ausgebildet hat und im Zuge dessen die praktische Hilfestellung für das Leben der Christen und aller Menschen, d.h. ihren Dienst am konkreten Leben der Menschen teilweise wenig beachtet hat. Dass dies in starkem Maß auch mit der Kirchenpolitik nach *Humanae vitae* zu tun hatte, ist offensichtlich. Doch nun ist die Moraltheologie gefragt, diese Lücke weiter zu füllen. Der Papst ermöglicht durch seine Weichenstellungen in *Amoris laetitia*, dass die Moraltheologie ihre längst entwickelten Instrumente zur Anwendung bringen kann, doch er stellt sie auch vor die Herausforderung, die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch einmal in praktischer, pastoraler Hinsicht auszubuchstabieren. Die Moraltheologie kann dank der richtungsweisenden Maßnahmen von Papst Franziskus in Sachen Ehe und Familie ihre Einsichten in größerer Differenziertheit und in besserem Einklang mit Dogmatik, Kirchenrecht und Pastoral vertreten. Bestehen bleiben die Anfrage und die Herausforderung, ob

<sup>44</sup> Zum Begriff „Ermöglichungsmoral“ vgl. G. AUGUSTIN, I. PROFT, *Vorwort*, in: DIESELBEN (Hg.), *Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive*, Freiburg i.Br. 2014, S. 11. C.M. KELLY, *The Role of the Moral Theologian in the Church*, S. 934–940, zeigt in einem historischen Rückblick, dass der zentrale Unterschied zwischen dem neuen Ansatz in *Amoris laetitia* und der klassischen Rolle der Moraltheologie in der Tradition darin liegt, dass die Moraltheologie erstmals auf die Unterstützung der Gewissensentscheidungen der Gläubigen im Konkreten den Schwerpunkt legen soll und nicht das Expertenurteil des Moraltheologen hervorhebt.

<sup>45</sup> Vgl. AL 300 mit Zitat aus der *Relatio finalis* 2015, 51: „Und da der Grad der Verantwortung (...) nicht in allen Fällen gleich [ist]“, müsste diese Unterscheidung anerkennen, dass die Konsequenzen und Wirkungen einer Norm nicht notwendig immer dieselben sein müssen“. Die zugehörige Fußnote verweist darauf, dass dies Konsequenzen für die Sakramentenordnung hat, „da die Unterscheidung erkennen kann, dass in einer besonderen Situation keine schwere Schuld vorliegt“ (AL Fn. 336).



sich die Moraltheologie nun im Sinne des päpstlichen Anliegens noch stärker den Dienst der Pastoral und der Alltagsmoral stellen müsste<sup>46</sup>.

\*

## Literatur

- AUGUSTIN G., PROFT I., *Vorwort*, in: DIESELBEN (Hg.), *Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive*, Freiburg i.Br. 2014, S. 7–14.
- AUTIERO A., *Amoris laetitia und das sittliche Gewissen. Eine Frage der Perspektive*, in: S. GOERTZ, C. WITTING (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg i.Br. 2016, S. 95–113
- BENEDIKT XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Sacramentum caritatis“*, Vatikan 2007.
- BOGNER D., *Angedeuteter Wandel. Die Ambivalenz von „Gradualität“ in Amoris laetitia*, in: S. GOERTZ, C. WITTING (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg i.Br. 2016, S. 201–223.
- Codex des Kanonischen Rechts*, Vatikan 1983.
- DEMEL S., *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Freiburg i.Br., 2013<sup>2</sup>.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, „*Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche*“. *Einladung zu einer erneuerten Ehe- und Familienpastoral im Licht von Amoris laetitia*, Bonn 2017 (Die deutschen Bischöfe 104), [www.dbk-shop.de/media/files\\_public/jlopkyived/DBK\\_11104.pdf](http://www.dbk-shop.de/media/files_public/jlopkyived/DBK_11104.pdf) (14.03.2017).
- DIE KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten, geschiedenen Gläubigen. Annus Internationalis Familiae*, AAS 86 (1994), S. 974–979.
- ERNST S., „*Irreguläre Situationen*“ und persönliche Schuld in *Amoris laetitia*. *Ein Bruch mit der Lehrtradition?*, in: S. GOERTZ, C. WITTING (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg i.Br. 2016, S. 136–159.
- FABER E.-M., LINTNER M.M., *Theologische Entwicklungen in Amoris laetitia hinsichtlich der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen*, in: S. GOERTZ,

<sup>46</sup> In diesem Sinne interpretiert auch Conor M. Kelly, *Amoris laetitia*. Vgl. C.M. KELLY, *The Role of the Moral Theologian in the Church*, S. 922–948.

- C. WITTING (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg i.Br 2016, S. 279–320.
- FRANZISKUS, *Ansprache zum Abschluss der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode (24.10.2015)*, OsRomD 45 (2015), Nr. 44 (30.10.2015), S. 1.
- FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben „Evangelii gaudium“*, Vatikan 2013.
- FRANZISKUS, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Amoris laetitia“*, Vatikan 2016.
- GOERTZ S., WITTING C. (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg i.Br. 2016.
- GRAULICH M., *Am Anfang war es nicht so... Die kirchliche Formpflicht und die Zivilehen von Katholiken*, in: U. RUH, M. WIJLENS (Hg.), *Zerreiẞprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie*, Freiburg i.Br. 2015, S. 139–156.
- HÜNERMANN P., *Das Sakrament der Ehe: Eine dogmatische Lektüre von „Amoris laetitia“*, ThQ 196 (2016), S. 299–317.
- HÜNERMANN P., HILBERATH B.J. (Hg.), *Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1–5, Freiburg i.Br. 2009.
- INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Die katholische Lehre über das Sakrament der Ehe (1977)*, [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1977\\_sacramento-matrimonio\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_ge.html) (16.03.2017).
- JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio“*, Vatikan 1981.
- JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Ecclesia in Asia“*, Vatikan 1999.
- KASPER W., *Das Evangelium von der Familie: Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg i.Br. 2014..
- Katechismus der Katholischen Kirche*, Vatikan 1992.
- KELLY C.M., *The Role of the Moral Theologian in the Church: A Proposal in Light of Amoris Laetitia*, ThS 77 (2016), Nr. 4, S. 922–948.
- LAUKEMPER-ISERMANN B., *„Lieben heißt, jemandem Gutes zu wollen“ (Thomas von Aquin). Die Gemeinschaft des ganzen Lebens und das Gattenwohl*, in: U. RUH, M. WIJLENS (Hg.), *Zerreiẞprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie*, Freiburg i.Br. 2015, S. 119–137.
- PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE GESETZESTEXTE, *Erklärung über die Kommunion für wiederverheiratete Geschiedene* (24. Juni 2000), [www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/intrptxt/documents/rc\\_pc\\_intrptxt\\_doc\\_20000706\\_declaration\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20000706_declaration_ge.html) (14.03.2017).

- PAUL VI., *Ansprache an die Teilnehmer der Generalversammlung der Päpstlichen Räte für die Laien und „Cor Unum“ sowie für die Familie (4.11.1977). Que ceux-là même dont la situation illégitime ne permet pas de vivre en pleine communion avec l’Eglise ne soient pas exclus de votre réflexion et de votre attention*, AAS 69 (1977), S. 722.
- PETRÀ B., *Da Familiaris consortio ad Amoris laetitia: un passo avanti nella continuità dell’attitudine pastorale. Il multiforme discernimento del capitolo VIII, “Il Regno Attualità”* (2016), Nr 8, S. 243–251.
- PETRÀ B., *Il peccato grave tra morale e diritto*, RiL 92 (2005), Nr. 6, S. 891–898, online-Version unter <http://sacerdotisposati.altervista.org/?p=1712> (15.03.2017).
- PLATTFORM WIGE (Hrsg.), *Aufmerksamkeiten. Seelsorgerliche Handreichung für den Umgang mit Geschiedenen und mit Menschen, die an eine neue Partnerschaft denken*, Wien 2011, [www.erzdioezese-wien.at/dl/ptOuJKJLLLL-NJqx4KJK/wige\\_broschuere\\_aufmerksamkeiten.pdf](http://www.erzdioezese-wien.at/dl/ptOuJKJLLLL-NJqx4KJK/wige_broschuere_aufmerksamkeiten.pdf) (14.03.2017).
- RATZINGER J., *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe – Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zur seiner gegenwärtigen Deutung*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: *Einführung in das Christentum. Bekenntnis-Taufe-Nachfolge*, hg. v. G. L. MÜLLER, Freiburg i.Br. 2014, S. 600–621.
- RÖSER J., *Ratzinger 1972, Benedikt 2014, „Christ in der Gegenwart“* 66 (2014), S. 535.
- SCHLOSSER M., GRANDINGER M. (Hg.), *Die Gabe der Unterscheidung. Texte aus zwei Jahrtausenden*, Sankt Ottilien 2015<sup>2</sup>.
- SCHOCKENHOFF E., *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg i.Br. 2011.
- SCHOCKENHOFF E., *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens „Amoris laetitia“*, StZ 235 (2017), S. 147–158.
- SCHÖNBORN CH. (Hg.), *Berufung und Sendung der Familie. Die zentralen Texte der Bischofssynode. Mit einem Kommentar von P. Michael Sievernich SJ*, Freiburg i.Br. 2015.
- SCHÖNBORN CH., *Entretien sur Amoris Laetitia avec Antonio Spadaro*, Paris 2016.
- SEELIGER H.-R., *Vom Konzil erlaubt. Nicaea und die Wiederverheiratung Geschiedener*, ThQ 192 (2012), S. 305–311.
- THIEL M.-J., *Intégrer depuis le bas: une relecture d’Amoris Laetitia*, „Revue d’éthique et de théologie morale“ 292 (2016), Nr. 5, S. 49–91.
- URÍBARRI BILBAO G., *La comunión de los divorciados vueltos a casar: cambio en la doctrina?* RyF 271 (2015), Nr. 1399–1400, S. 453–464.

WALDENFELS H., *Papst Franziskus und seine geistlichen Quellen. Jesuitische Inspiration für die Neue Evangelisierung*, ZMR 98 (2014), S. 26–37.

\*

**Streszczenie: Rozplątanie „węzła gordyjskiego“: o wzmocnieniu roli teologii moralnej przez *Amoris laetitia*.** Aż do synodów biskupów poświęconych małżeństwu i rodzinie w 2014 i 2015 r. relacja teologii, dogmatyki, prawa kanonicznego i teologii pastoralnej w kwestii osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych związkach była podobna do „węzła gordyjskiego”. Wydawało się, że jego rozwiązanie nie jest możliwe na drodze argumentacji i logiki, a jedynie przez „przecięcie mieczem”. Niniejszy artykuł ukazuje, jak papież Franciszek rozpoczyna rozwiązywać „węzeł gordyjski” dyscyplin teologicznych nie przy pomocy miecza, ale przez odwiązywanie poszczególnych nici. Jego taktowne, ale wskazujące kierunek interwencje w sferze prawa kanonicznego i wskazówki o potrzebie rozwoju i refleksji w obszarze niektórych elementów nauczania dogmatycznego są pierwszymi krokami w tym procesie. Franciszek sięga przy tym po przygotowawcze prace swoich poprzedników i kontynuuje je w sensie Soboru Watykańskiego II, przez co także ujęcia teologii moralnej udaje się mu wyrazić spójnie i bez sprzeczności wobec innych dyscyplin teologicznych. W adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* papież wyraźnie domaga się od teologii moralnej tego, co zostało rozwinięte już od Soboru Watykańskiego II. Posynodalnej adhortacji apostolskiej nie można jednakże interpretować jako potwierdzenia linii niemieckojęzycznej teologii moralnej po Soborze Watykańskim II. Różnice uwidaczniają się przede wszystkim w antropologii i zamiarze, aby teologia moralna silniej została ukierunkowana na praktykę życia i w ten sposób była w służbie duszpasterstwa.

**Słowa kluczowe:** Synody Biskupów o małżeństwie i rodzinie (2014, 2015), *Amoris laetitia*, teologia moralna, osoby rozwiedzione żyjące w powtórnych związkach, relacja między dyscyplinami teologicznymi.

**Abstract: Disentanglement of “a Gordian knot”: on the reinforcement of the rule of moral theology by *Amoris laetitia*.** The relations between moral theology, dogmatics, canon law and pastoral theology concerning the question of divorced people living in second partnerships were discussed during the bishop’s synods on marriage and family in 2014 and 2015 and compared to being akin to “a Gordian knot”. It appeared after argumentation and the application of logic that untying of it is not possible and that the only way of cutting free is with a sword. The present article shows how Pope Francis has started to untie the Gordian knot of the theological disciplines but not with a sword but rather through the undoing of particular threads. His tactful way of making interventions and giving orientation in the canon law and tips about the need for growth and reflection in the field of some elements

of dogmatic teaching are the first steps in this process. Francis reaches forward with this due to the works already conducted by his predecessors and continues it in the sense of the Second Vatican Council. This way can be successfully express coherent depictions of moral theology and without contradictions between this discipline and the other theological disciplines. In the post-synodal exhortation *Amoris laetitia* Pope Francis demands clearly that moral theology follows the line which was developed after the Second Vatican Council. The apostolic exhortation cannot be interpreted as a confirmation of the line of German moral theology after the Second Vatican Council. The differences appear first of all in the anthropology and in the intention that moral theology should be more strongly focused on life's practice and in this way be more closely connected to the service of pastoral work.

**Keywords:** Synods of Bishops on marriage and family (2014, 2015), *Amoris laetitia*, moral theology, divorced people living in second partnerships, relation between the theological disciplines.