

PThI

Pastoraltheologische Informationen

Geht Kirche anders?

Zum Innovations- und Veränderungspotenzial
der klassischen Sozialformen

Was haben die Bischofssynoden zur Familienthematik gebracht?

Als Papst Johannes Paul II. im Jahr 1980 die erste Bischofssynode seines Pontifikates einberief, war es ihm vor allem darum zu tun, die Wahrheit über Ehe und Familie gegenüber einer Welt einzuschärfen, die sich nach seiner Einschätzung immer mehr vom diesbezüglichen „Plan Gottes“ distanzierte oder sich diesem sogar widersetzte. Vor allem die ausbleibende Akzeptanz der Enzyklika *Humanae vitae* zum Verbot künstlicher Empfängnisverhütung, als deren maßgeblicher Verfasser der damalige Kardinal Wojtyła inzwischen gelten kann,¹ diente dem späteren Papst als Anzeichen für eine weitgehende Abkehr von der rechten katholischen Ehe- und Familienlehre. Die Bischofssynode, deren Ergebnisse er in dem nachsynodalen Schreiben *Familiaris consortio* 1981 dekretierte, betrachtete er demgegenüber als ein wichtiges Instrument, um die Stimme der Kirche zu jenen gelangen zu lassen, „die den Wert von Ehe und Familie bereits kennen und dementsprechend leben wollen, zu jenen, die unsicher und unruhig nach der Wahrheit suchen, sowie zu jenen, die ungerechterweise daran gehindert werden, ihre Auffassung von der Familie in Freiheit zu verwirklichen.“²

Mehr als dreißig Jahre später hat Papst Franziskus, ebenfalls zu Beginn seines Pontifikates, die Familienthematik erneut auf die kirchliche Tagesordnung gesetzt und ihr gleich zwei Bischofssynoden gewidmet. Dass seine Motivation eine andere sein würde als die seines Vorgängers, wurde bereits klar, als aus dem Vatikan statt des üblichen Vorbereitungsdokuments die Aufforderung zu einer Befragung des Kirchenvolkes kam.³ Franziskus war sich bewusst, dass es anachronistisch, kontraproduktiv und wohl auch theologisch fragwürdig sein würde, dem während der letzten Jahrzehnte nicht zum Stillstand gekommenen Auseinanderdriften von kirchlicher Ehe- und Familienlehre und familialer Lebenswirklichkeit entgegenzuwirken, indem man die – offensichtlich fehlgeschlagene – Strategie von Johannes Paul II. noch einmal anwandte. Genau dies aber forderte ein starker konservativer Flügel im Weltepiskopat seit Beginn des synodalen Prozesses. Wenn inzwischen auch gläubige KatholikInnen der Sexual- und Familienmoral ihrer Kirchenführer den Rücken kehrten, so liege das daran, dass diese

¹ Vgl. Michael J. Barberi – Joseph Selling, Die Entstehung von *Humanae Vitae* und die Sackgasse in der theologischen Fundamentalmoral, in: Ulrich Ruh – Myriam Wijlens (Hg.), Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie, Freiburg/Br. u. a. 2015, 79–116.

² Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*, 1980, 1 (im Weiteren abgekürzt als FC).

³ Eine (theologisch kommentierte) Übersicht über die Synodenverläufe bietet Jan Löffeld, Prozessverläufe und divergente theologische Erkenntnisorte. Die Außerordentliche und Ordentliche Bischofssynode 2014/2015, in: Julia Knop – Jan Löffeld (Hg.), Ganz familiär. Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte, Regensburg 2016, 43–62.

Lehre nicht hinreichend und nicht adäquat kommuniziert worden sei; entsprechend müssten die Anstrengungen in Katechese und Pastoral verstärkt und verfeinert werden, so die Argumentation vieler Bischöfe, die während der vorigen Pontifikate in dieser Geisteshaltung ihren Dienst angetreten hatten. Es hätte aber wohl gar nicht der Antworten auf die vorsynodale Befragung bedurft, um den gegenwärtigen Papst davon zu überzeugen, was nur verstockte Konservative zu sehen sich weigerten: dass nämlich viele ZeitgenossInnen durchaus auf der Suche sind nach moralischer und spiritueller Orientierung für die Gestaltung ihrer partnerschaftlichen und familiären Beziehungen, aber eben „nicht das Gefühl [haben], dass die Botschaft der Kirche über Ehe und Familie immer ein deutlicher Abglanz der Predigt und des Verhaltens Jesu gewesen ist, der zwar ein anspruchsvolles Ideal vorgeschlagen, zugleich aber niemals die mitfühlende Nähe zu den Schwachen wie der Samariterin und der Ehebrecherin verloren hat.“⁴ Allerdings konnte man solche „heilsame Selbstkritik“ (AL 36), wie Franziskus sie in seinem nachsynodalen Schreiben tatsächlich betreiben wird, während des offiziellen zweijährigen Synodenverlaufs kaum vernehmen. Ohne den theologischen Impuls von Kardinal Walter Kasper, der während einer Rede vor den Kardinälen im Vorfeld der ersten Synode am Beispiel der Problematik der wiederverheirateten Geschiedenen aufgezeigt hatte, dass die Kirche der verbindlichen Glaubensstradition nur treu bleiben könne, wenn sie auch „jüngere Traditionen weiterführt und vertieft“,⁵ und einige disparate Äußerungen des Papstes selbst,⁶ hätte man durchaus glauben können, die Bischofsversammlung treibe weiterhin dem Abgrund zu, der sich bereits 1980 aufgetan hatte.

Die offiziellen Synodendokumente – eine ernüchternde Lektüre

Dass die Synodenväter keine Veranlassung sahen, von der Herangehensweise und der theologischen Perspektive abzuweichen, die *Familiaris consortio* vorgezeichnet hatte, zeigt sich an allen offiziellen Dokumenten, die während des Synodenverlaufs produziert wurden. Mit einem Unterschied: hatte Johannes Paul II. noch im letzten Teil seines Schreibens eine Reihe von partnerschaftlichen und familiären Konstellationen beschrieben, die er aufgrund des vorher theologisch bestimmten Idealbilds der ehebezogenen Familie als „irregulär“ einstufte (so insbesondere vor- und außerehe-

⁴ Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia*, 2016, 38 (im Weiteren abgekürzt als AL).

⁵ Walter Kardinal Kasper, Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium, Freiburg/Br. u. a. 2014, 57.

⁶ So z. B. während seiner Ansprache zum Abschluss der Ordentlichen Synode 2015: „[D]ie Erfahrung der Synode hat uns auch besser begreifen lassen, dass die wahren Verteidiger der Lehre nicht jene sind, die den Buchstaben verteidigen, sondern die, welche den Geist verteidigen; die nicht die Ideen, sondern den Menschen verteidigen; nicht die Formeln, sondern die Unentgeltlichkeit der Liebe Gottes und seiner Vergebung.“ http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusionone-lavori.html (Zugang 18.8.2016).

lich zusammenlebende, nur zivil getraute und wiederverheiratet geschiedene Katholiken), so geben die Synodentexte zu erkennen, dass sich hier eine gewisse Problematik auftut, die eine andere Betrachtungsweise erfordert – sicher in der Wortwahl, wahrscheinlich auch im pastoralen Umgang und womöglich sogar in der theologisch-ethischen Beurteilung. Herausgefordert dazu fühlte man sich offensichtlich nicht so sehr durch die Umfrageergebnisse im Kirchenvolk, sondern durch die neue Marschroute, die Papst Franziskus mit seinem Ruf nach einer pastoralen und missionarischen Bekehrung der Kirche empfohlen hatte. Spürbar unbeholfen zitieren die Bischöfe dann auch aus *Evangelii gaudium*: auch mit Blick auf „schwierige“ familiäre Situationen – das Adjektiv „irregulär“ gebrauchen sie nicht mehr –, müsse 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.“⁷ Im selben Schlussdokument der Außerordentlichen Synode von 2014 können sie sich sogar zu dem Bekenntnis durchringen, die Kirche wende sich „liebevoll jenen zu, die auf unvollendete Weise an ihrem Leben teilnehmen. Sie erkennt an, dass Gottes Gnade auch in ihrem Leben wirkt, und ihnen den Mut schenkt, das Gute zu tun, um liebevoll füreinander zu sorgen und ihren Dienst für die Gemeinschaft, in der sie leben und arbeiten, zu erfüllen.“ (RS 2014, 25) Unumstritten allerdings ist diese Sichtweise nicht, wenn dort im Hinblick auf Zivilehen und Zusammenleben ohne Trauschein des Weiteren von „positiven Elementen“ die Rede ist (41), die „in konstruktiver Weise angegangen“ werden müssten und „mit Geduld und Feingefühl anzunehmen und zu begleiten“ seien (43). Das zeigt sich bereits bei der Abstimmung des Dokuments – die betreffenden Paragraphen werden bisweilen von mehr als einem Drittel der Synodenväter abgelehnt –, vollends aber im Vergleich mit der Schlussrelation, die ein Jahr später verabschiedet wird. Das Bischofskollegium, das sich 2015 zur Ordentlichen Synode versammelt hat, möchte sich zwar auch noch liebevoll jenen zuwenden, „die auf unvollkommene Weise an ihrem Leben teilhaben“, erkennt aber in deren Situation nicht mehr die Gnade Gottes am Werk, wie noch ihre Mitbrüder im Vorgängerdokument, sondern bittet stattdessen „gemeinsam mit ihnen um die *Gnade der Umkehr*, ermutigt sie, Gutes zu tun, liebevoll füreinander zu sorgen und sich in den Dienst für die Gemeinschaft, in der sie leben und arbeiten, zu stellen.“⁸ Aus dem Indikativ der Gnadenzusage ist ein Optativ der Bekehrung geworden.

Eine ähnlich ernüchternde Bilanz ergibt sich auch beim Thema „wiederverheiratete Geschiedene“, das inzwischen zu einem drängenden Problem der Pastoral geworden ist – und nicht durch die Medien dazu gemacht wurde, wie einige Bischöfe immer wieder behaupteten. Der bereits erwähnte Vorschlag Kaspers, in individuellen Fällen und unter bestimmten Bedingungen geschiedene und wiederverheiratete Personen zur Kommunion zuzulassen, hatte das Bischofskollegium gespalten. Die *Relatio synodi*

⁷ *Relatio synodi*, 2014, 24, mit einem Zitat aus EG 44 (im Weiteren abgekürzt als RS).

⁸ *Relatio synodi*, 2015, 53 (Hervorhebung T. K.).

2014 und auch noch das *Instrumentum laboris* 2015 machen daraus keinen Hehl und vermelden den neuen Lösungsvorschlag ebenso wie die Position und die Begründung derjenigen, die auf dem Status quo bestehen.⁹ In der Schlussrelatio 2015 allerdings findet das neue Modell keinerlei Erwähnung mehr; überhaupt kommt im Zusammenhang mit der Problematik der wiederverheirateten Geschiedenen die Frage der Zulassung zur Eucharistie nicht mehr zur Sprache. Stattdessen beruft man sich auf das Prinzip der Unterscheidung, das bereits *Familiaris consortio* beschworen hatte, ohne aber daraus Konsequenzen zu ziehen für jeweils unterschiedliche Situationen. Wenn nun sibyllinisch formuliert wird, das Gespräch mit dem Priester im *forum internum* trage zur „Bildung einer rechten Beurteilung dessen bei, was die Möglichkeit einer volleren Teilnahme am Leben der Kirche behindert, und kann helfen, Wege zu finden, diese zu begünstigen und wachsen zu lassen“ (RS 2015, 86), so ist es schwer, darin etwas anderes zu sehen als ein Zugeständnis an diejenigen, die im Grunde nicht verstehen, weshalb diese Synoden überhaupt stattfinden müssen.

Amoris laetitia – ein nachsynodaler Lichtblick

Dass Papst Franziskus in seinem nachsynodalen Schreiben nicht explizit Partei ergreifen würde für eines der beiden Lager, die während des synodalen Prozesses deutlich zu Tage getreten waren, musste dem umsichtigen Beobachter klar sein. Man konnte darum befürchten, dass am Ende ein windelweicher Kompromisstext herauskommen würde, den jeder nach Belieben für sich würde beanspruchen können. Auch wenn sich dieses Reaktionsmuster in der bisherigen Rezeption beobachten lässt, so kann man doch gute Gründe dafür anführen, dass *Amoris laetitia* alles andere als ein Kompromissdokument ist. Zwei seien hier genannt.

Franziskus weiß sehr wohl um die Fallstricke eines „ausufernden Individualismus“ in der gegenwärtigen globalisierten Welt, den die Synodentexte als Hauptursache für die Bedrohung von Ehe und Familie ausgemacht und immer wieder angeführt hatten (vgl. AL 33, mit den entsprechenden Zitaten aus den beiden Schlussberichten). Er beklagt in eigenen Worten eine „Kultur des Provisorischen“, die sich auch auf die affektiven Beziehungen übertrage: „Alles kann man wegwerfen; jeder gebraucht und wirft weg, verbraucht und zerschlägt, nutzt und presst aus, solange es dienlich ist. Danach adieu.“ (AL 39) Dennoch bricht er mit der kulturpessimistischen Einstellung, die den vorigen lehramtlichen Diskurs über Ehe und Familie unterfüttert hatte. Es habe keinen Sinn, „bei einer rhetorischen Anprangerung der aktuellen Übel stehen zu bleiben, als könnten wir dadurch etwas ändern. Ebenso wenig dient es, mit der Macht der Autorität Regeln durchsetzen zu wollen. Uns kommt ein verantwortungsvollerer und großzügigerer Einsatz zu, der darin besteht, die Gründe und die Motivationen aufzuzeigen, sich

⁹ Vgl. RS 2014, 52–53; *Instrumentum laboris*, 2015, 122.

für die Ehe und die Familie zu entscheiden, so dass die Menschen eher bereit sind, auf die Gnade zu antworten, die Gott ihnen anbietet.“ (AL 35) Darin steckt eine gehörige Kritik an die Adresse der bisherigen kirchlichen Verkündigung, die „manchmal dazu beigetragen habe[...], das zu provozieren, was wir heute beklagen“ (AL 36). Statt einer „positiven, einladenden Pastoral [...], die eine schrittweise Vertiefung der Ansprüche des Evangeliums ermöglicht“, habe die Kirche „oft in einer Haltung der Defensive gehandelt. Wir verbrauchen die pastoralen Energien, indem wir den Angriff auf die verfallende Welt verdoppeln und wenig vorsorgende Fähigkeit beweisen, um Wege des Glücks aufzuzeigen.“ (AL 38) Ebenso schädlich sei eine „übertriebene Idealisierung“, wobei „ein allzu abstraktes theologisches Ideal der Ehe vorgestellt [werde], das fast künstlich konstruiert und weit von der konkreten Situation und den tatsächlichen Möglichkeiten der realen Familien entfernt ist“ (AL 36). Insbesondere im Blick auf bedürftige und leidgeprüfte Familien müsse die Kirche in höherem Maße „achtsam sein, um zu verstehen, zu trösten, einzubeziehen“, und „vermeiden, diesen Menschen eine Reihe von Vorschriften aufzuerlegen, als seien sie felsenstark“ (AL 49). Kann man noch deutlicher zum Ausdruck bringen, welche Neuorientierung, ja Bekehrung der Papst der kirchlichen Ehe- und Familienmoral verordnet?¹⁰

Doch die Exhortation gibt nicht nur die Marschrichtung vor, sondern liefert auch den entscheidenden theologischen Proviant für die Reise. Tatsächlich hat noch nie ein kirchliches Dokument den personalistischen Ansatz in der Ehe- und Familientheologie so konsequent vertreten wie *Amoris laetitia*.¹¹ Das wird vielleicht am deutlichsten bei der Unauflöslichkeit der Ehe. Auch *Familiaris consortio* hatte sich, ganz auf der Linie der personalistischen Neubestimmung der Ehe durch das Zweite Vatikanum, gegen ein legalistisches Verständnis gewandt und gefolgert, dass „die Institution der Ehe [...] weder ein ungebührliches Eingreifen der Gesellschaft oder der Autorität noch ein von außen kommendes Auferlegen einer Form [ist], sondern eine dem ehelichen Liebesbund innewohnende Notwendigkeit“ (FC 11). Gleichwohl aber wurde in dieser Konzeption der unauflöseliche Charakter der Ehe – nicht mehr so sehr aus der ontologischen Struktur einer Naturinstitution, wohl aber – aus der unverbrüchlichen Treue Gottes abgeleitet, die der eheliche Bund abbilde. In *Amoris laetitia* aber wird die eheliche Liebesbeziehung keiner außerhalb ihrer selbst liegenden Verpflichtung untergeordnet. „Sie schließt eine Reihe von Verbindlichkeiten ein, die jedoch aus der Liebe selbst hervorgehen“ (AL 131). Man sollte deshalb auch „nicht zwei begrenzten Menschen die gewaltige Last aufladen, in vollkommener Weise die Vereinigung nachzubilden, die zwischen Christus und seiner Kirche besteht“ (AL 122). Deshalb auch pflegt

¹⁰ Wer es theologischer haben möchte, dem sei die kritische Analyse der Ehe- und Familienlehre Johannes Pauls II. bei Hans-Günter Gruber empfohlen: Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklungen – Chancen – Perspektiven, Freiburg/Br. u. a. 1994, 149–212.

¹¹ Vgl. dazu ausführlicher Thomas Knieps-Port le Roi – Roger Burrgraeve, New Wine in New Wine-skins. *Amoris Laetitia* and the Church's Teaching on Marriage and Family, in: Louvain Studies 39 (2015/2016), 284–302.

man die eheliche Liebe „nicht vor allem dadurch, dass man von der Unauflöslichkeit als einer Pflicht spricht oder die Doktrin wiederholt, sondern indem man sie durch ein ständiges Wachstum unter dem Antrieb der Gnade festigt“ (AL 134). Unauflöslichkeit ist dann keine von außen auferlegte Verpflichtung, sondern die Festigkeit, die eine Beziehung als ein dynamischer Prozess von innen her erlangt. Im vielzitierten vierten Kapitel seines Schreibens entwickelt Franziskus tatsächlich eine Phänomenologie der (ehelichen) Liebe, die allein dem verpflichtet ist, was die Konzilskonstitution als *bonum coniugum* (Wohl der Gatten) bezeichnet (vgl. GS 48). Dieser Ansatz bezieht sich theologiegeschichtlich auf Thomas von Aquin, mit dem Franziskus die eheliche Liebe in ihrem Wesen definiert als „größte Freundschaft“ (AL 123 u. ö.) – und nicht als Institution zur Zeugung von Nachkommenschaft, wie dem Aquinaten oft fälschlich unterstellt wird. Inhaltlich wird er konturiert durch den entwicklungspsychologischen Begriff des Wachstums, der ihm von vorneherein eine große Realitäts- und Erfahrungsnähe verleiht. Man kann erahnen, welche beinahe revolutionären Perspektiven dieser Ansatz für Theologie und Ethik bereithält – sowohl mit seiner Neubestimmung des Begriffs von Unauflöslichkeit für die Frage von Scheidung und Wiederheirat als auch für die theologisch-ethische Bewertung nicht-ehelicher Beziehungsformen aufgrund eines analogen Liebesbegriffs, der prozesshafte Entwicklungsstufen impliziert.¹²

Prof. Dr. Thomas Knieps-Port le Roi
INTAMS Chair for the Study of Marriage & Spirituality
Faculteit Theologie en Religiewetenschappen |
Faculty of Theology and Religious Studies
Sint-Michielsstraat 4 box 3100
BE-3000 Leuven
Fon: +32 (0)16 32 84 52
E-Mail: thomas.knieps(at)kuleuven(dot)be

¹² Vgl. dazu etwa Stephan Goertz – Caroline Witting (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?* (Katholizismus im Umbruch 4), Freiburg/Br. u. a. 2016.