

Relikte des Antimodernismus – oder: Von der Selbstfesselung katholischer Moral

Stephan Goertz

Hermann Josef Pottmeyer zum 80. Geburtstag

1. Vom Antimodernismus zur kritisch-reflexen Modernisierung

In der langen Geschichte des Christentums stellen der katholische Modernismus und Antimodernismus vergleichsweise junge Phänomene dar, die auf die politischen und sozialen Umbrüche des 19. Jahrhunderts reagieren. Unter Modernismus wird in polemischer Absicht all das zusammengefasst, was die katholischen Zeitgenossen als moderne Irrtümer betrachten. Auf dem Höhepunkt des Antimodernismus unter Pius X. (1903–1914) am Beginn des 20. Jahrhunderts „kämpften europäische ‚Antimodernisten‘ [...] nicht nur gegen die neue katholische Bibelwissenschaft und Fundamentaltheologie, sondern [...] auch gegen den ‚sozialen‘ und ‚politischen Modernismus‘, der sich für sie in den Christlichen Gewerkschaften und der Christlichen Demokratie verwirklichte.“¹ Modernismus wurde zur Bezeichnung für diejenige ‚Häresie‘ im Katholizismus, die sich zur Vernunftautonomie und Subjekthaftigkeit des Menschen und zu den demokratischen Freiheitsrechten bekennt. Der Antimodernismus richtet sich folglich gleichermaßen gegen kirchliche, theologische, philosophische und (sozial)politische Entwicklungen der modernen Gesellschaft. In der Standard-

¹ Claus Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg 2007, 14.

narration versendet dieser Antimodernismus in den 1960er Jahren, zum einen, weil das römische Lehramt in der Jahrhundertmitte unter Pius XII. (1939–1958) den eigenen Antimodernismus mäßigt, und zum anderen, weil Johannes XXIII. (1958–1963) und das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) ihn theologisch überwinden. In einem Sammelband zum Thema *Vatikanum II und Modernisierung* schreibt Hermann Josef Pottmeyer über die Modernisierung in der katholischen Kirche: „Die Subjektwerdung des Menschen und sein Freiheitsanspruch – für das I. Vatikanum die Wurzel allen Übels der Moderne – werden vom II. Vatikanum positiv beurteilt; sie entsprechen der Würde des Menschen und dem Willen Gottes (GS 17). Die Gewissens- und Religionsfreiheit, auch die Würde des irrigen Gewissens werden anerkannt (GS 16.26.41; Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit). Entsprechend erkennt das Konzil die Gegebenheit einer pluralistischen Gesellschaft an, in der die Kirche keine Privilegien beanspruchen kann (GS 76).“² Und weiter: „Die theologisch begründete Freigabe von Welt und Gesellschaft zur Entfaltung ihrer Eigenwirklichkeit, die Anerkennung der eigenen spezifischen, nämlich religiösen Rolle in dieser Gesellschaft, welche als Dienst auch an deren humaner Entwicklung verstanden wird, die Aufnahme von dialogischen Beziehungen zu Gesprächspartnern, deren Pluralität man gelten lässt, und schließlich die Bejahung des Gewinns an individueller Selbstbestimmung, der man allerdings eine personale Qualität wünscht – all das sind Züge einer fortschreitenden, wenn auch kritisch-reflexen Modernisierung von

² Hermann Josef Pottmeyer, *Modernisierung in der katholischen Kirche am Beispiel der Kirchenkonzeption des I. und II. Vatikanischen Konzils*, in: Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996, 131–146, 140.

Kirche, die sich im Kirchenverständnis des II. Vatikanums zeigt.“³ Das „Korsett des kirchlich verordneten neuscholastischen Antimodernismus“⁴ wurde gesprengt.

2. Kritik kirchlicher Selbstmodernisierung

Das Konzil markiert für den katholischen Antimodernismus eine Zäsur. Der klassische Antimodernismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird in zentralen Konzilsdokumenten tatsächlich überwunden.⁵ In der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* kommt es zu einer theologischen Neubestimmung des Charakters der Heiligen Schrift als Heilsbotschaft, bei der es nicht um eine göttliche Belehrung, sondern um ein göttliches Liebesangebot geht; in der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* wird erstmalig das Menschenrecht auf Religionsfreiheit zum Ausdruck gebracht und in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* würdigt das Konzil Wahrheit und Moral anderer Religionen. Vergleicht man diese und die von Pottmeyer angesprochenen Elemente einer katholisch-reflexiven Selbstmodernisierung mit dem zuvor geltenden katholischen Selbstverständnis, dann verwundert es nicht, dass es nach dem Konzil zu teils heftigen innerkatholischen Verwerfungen kommt. Denn das, was das Konzil als Arbeit an der lebendigen Tradition begreift, also die theologische Auseinandersetzung mit den Zeichen der Zeit, das gilt denjenigen als Auslieferung an

³ Ebd. 144.

⁴ Ebd. 141.

⁵ Zur moraltheologischen Bedeutung des Konzils siehe James F. Keenan, Vatican II and Theological Ethics, in: *Theological Studies* 74 (2013) 162–190.

den Modernismus, für die Tradition ein Bestand ewiger, unveränderlicher dogmatischer und moralischer Wahrheiten ist. Traditionalisten frieren den Überlieferungsprozess an der ihnen passenden Stelle ein. Geschichtliches Denken ist für sie Verrat an der Wahrheit. Für eine „nach vorne“ offene Hermeneutik haben sie keinen Sinn, ihr Anliegen ist eine Hermeneutik „nach hinten“. Den Wert der Konzilsdokumente bemessen sie daran, ob sie der vorkonziliaren Tradition entsprechen oder nicht. Eine Diskontinuität in der Lehre wird von vornherein systematisch ausgeschlossen. Doch „man bleibt nicht gläubig“, so Jorge Mario Kardinal Bergoglio, „wenn man wie die Traditionalisten oder die Fundamentalisten am Buchstaben klebt. Treue ist immer Änderung, Aufkeimen, Wachstum. Der Herr bewirkt eine Änderung in dem, der ihm treu ist. Das ist die katholische Glaubenslehre.“⁶ Der langjährige Dialog des Vatikans mit der Pius-Bruderschaft hat aus diesem Grunde eine theologisch besondere Bedeutung, weil hier das Verhältnis der Kirchenleitung zur eigenen katholischen Selbstmodernisierung auf dem Prüfstand steht.⁷ Dies betrifft keineswegs nur die strittigen theologischen Punkte, sondern auch das Verfahren selbst. Denn wird hier nicht der Anschein erweckt, im Interesse der Einbindung einer antimodernistischen Randgruppe könnten etwa in der epochalen Frage der Religionsfreiheit im kleinen Kreis aus-

⁶ „Was ich beim Konsistorium gesagt hätte.“ Interview mit Jorge Mario Kardinal Bergoglio, in: 30 Tage, Nr. 11, 2007, http://www.30giorni.it/articoli_id_16590_15.htm (Stand 6.3.2014).

⁷ Vgl. dazu Wolfgang Beinert (Hg.), *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Freiburg 2009; Eberhard Schockenhoff, *Versöhnung mit der Piusbruderschaft? Der Streit um die authentische Interpretation des Konzils*, in: *StdZ* 228 (2010) 219–228; Christian Bauer, *Pastorale Lehrverkündigung? Wider die Relativierung der dogmatischen Autorität des Zweiten Vatikanums*, in: *Diakonia* 44 (2013) 43–47.

gewählter Theologen Interpretationsspielräume eröffnet werden, die im Ergebnis dazu führen, das theologische Gewicht der Erklärung zur Religionsfreiheit zu relativieren? Im autoritären Denken der Pius-Bruderschaft gibt es keinen Platz für die Gewissensfreiheit des Menschen.⁸

Aber auch jenseits dieses bornierten und aggressiven Antimodernismus am politisch rechten Rand des Katholizismus wird mit Blick auf die kirchlichen Konflikte der Nachkonzilszeit von aufgebrauchten Hoffnungen gesprochen – von Hoffnungen, die sich auf eine theologische und kirchliche Fortsetzung kritisch-reflexer Modernisierung richteten. Dabei ist der zeitgeschichtliche Zusammenhang zu beachten. So wie man das Konzilsereignis in den geschichtlichen Kontext der „Fortschritts- und Zukunftsgläubigkeit der 50er und 60er Jahre“⁹ verorten kann, so scheint der Neo-Antimodernismus seit den 70er Jahren mit einem „wachsenden Zivilisationspessimismus in den westlichen Industriestaaten“¹⁰ in Verbindung zu stehen. Der Katholizismus bleibt nicht unberührt von globalen Verschiebungen im Verhältnis von Religion und Modernität.

⁸ In der Konzilsdebatte um den Text von *Dignitatis humanae* gibt Erzbischof Marcel Lefebvre zu Protokoll: „Das menschliche Gewissen ist keine *tabula rasa*. Unter den moralischen Prinzipien des Gewissens ist vor allem eines zu nennen: Man soll Gott und den von ihm eingesetzten Autoritäten gehorchen. Das Gewissensurteil muss sich den von Gott eingesetzten Autoritäten unterwerfen. Das Gewissen, die Freiheit und die Würde des Menschen haben nur dann Rechte, wenn sie eine wesensgemäße Beziehung zur Wahrheit haben.“ Zitiert nach Francisco Gil Hellín, *Declaratio de Libertate Religiosa Dignitatis Humanae* (Concilii Vaticani II Synopsis), Rom 2008, 416f. (eigene Übersetzung).

⁹ Pottmeyer, *Modernisierung in der katholischen Kirche*, 144.

¹⁰ Franz-Xaver Kaufmann, *Zur Einführung: Erkenntnisinteresse einer Soziologie des Katholizismus*, in: ders./Karl Gabriel (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 7–23, 11.

3. Ambivalenzen des Gegenwartskatholizismus

Wie steht es aus religionssoziologischer Sicht um den gegenwärtigen Katholizismus? Eine überaus aufschlussreiche, bilanzierende Diagnose hat jüngst der Münsteraner Religionssoziologe Karl Gabriel vorgelegt.¹¹ Aus soziologischer Sicht, so lautet sein Urteil, könnte die Einschätzung des Katholizismus in der globalen Welt von heute „widersprüchlicher [...] kaum ausfallen.“¹² Auf der einen Seite besitzt die katholische Kirche „als einzige der großen Religionsgemeinschaften eine einheitliche globale Repräsentanz und ein handlungsfähiges Zentrum“¹³, das sich immer wieder in der medialen Öffentlichkeit eindrucksvoll inszenieren und als globale Menschenrechtsbewegung darstellen kann, auf der anderen Seite befindet sich die katholische Kirche in den letzten Jahren in einer Art Dauerkrise, die mit einem strukturell überforderten, sich selbst sakralisierenden Zentralismus in Verbindung gebracht wird.¹⁴ Wie dem auch im einzelnen sei, die katholische Kirche bleibt eine Antwort schuldig auf die Frage, wie sie sich zu derjenigen kulturellen Entwicklung verhalten will, die die Freiheit und Autonomie der Person ins Zentrum ihrer Wertüberzeugungen rückt. Das Urteil Gabriels lautet: „Man wird [...] bis heute nicht sagen, dass die katholische Kirche tatsächlich ihren Frieden mit der Freiheit der Person gemacht hat, geschweige denn, dass sie sich als Förderin der Freiheit pro-

¹¹ Karl Gabriel, *Die Religion der Stunde? Anmerkungen zur Soziologie des gegenwärtigen Katholizismus*, in: ThPQ 161 (2013) 12–19.

¹² Ebd. 12.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Römischer Zentralismus: Entstehung – Erfolg – Gefahren*, in: ders., *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg 2012, 194–215.

filiierte.“¹⁵ Was für eine deprimierende Feststellung angesichts der eigenen christlichen Tradition! Hinsichtlich Rechtssicherheit und Partizipation unterschreite die katholische Kirche die Minimalanforderungen, die sich in der Moderne etabliert haben und die notwendig sind, um „mit gutem Gewissen Mitglied einer Organisation sein zu können“¹⁶. Solche ethischen Standards prallen jedoch regelmäßig an der Überzeugung ab, *als Kirche anders zu sein*. Wer so denkt und an ethisch sensiblen Punkten eine Kontrastgesellschaft etablieren will, der nimmt die *ethische Unbewohnbarkeit der Kirche*¹⁷ bewusst in Kauf. Schon längst sinkt nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch unter den Gläubigen die Bereitschaft, ein kirchliches Anderssein zu tolerieren, wenn es um unteilbare moralische und rechtliche Standards geht. Dies ist die für manche in der Kirche schmerzliche Lehre aus dem Jahr 2010. Eine durch das langjährige Versagen kirchlicher Autoritäten aufgeschreckte Öffentlichkeit war nicht mehr bereit, die Aufarbeitung der Fälle sexueller Gewalt der innerkirchlichen Regie zu überlassen.¹⁸ Als im Jahre 2013 bekannt wird, dass einem vermutlichen Vergewaltigungsoffer in zwei katho-

¹⁵ Gabriel, *Die Religion der Stunde?*, 2013, 13.

¹⁶ Ebd.; vgl. auch Knut Wenzel, *Partizipation und Dialog in der Kirche*, in: Marianne Heimbach-Steins/Gerhard Kruip/Saskia Wendel (Hg.), *„Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“*. Argumente zum Memorandum, Freiburg 2011, 146–155.

¹⁷ Vgl. Alfons Auer, *Ist die Kirche heute noch ethisch bewohnbar?*, in: Dietmar Mieth (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“* (QD 153), Freiburg 1994, 296–315. Das Bild geht zurück auf Friedrich von Hügel (1852–1925).

¹⁸ Vgl. Stephan Goertz/Herbert Ulonska (Hg.), *Sexuelle Gewalt: Fragen an Kirche und Theologie*, Münster 2010; Klaus Kiessling (Hg.), *Sexueller Missbrauch. Fakten – Folgen – Fragen*, Ostfildern 2011; Wunibald Müller/Myriam Wijlens (Hg.), *Aus dem Dunkel ans Licht. Fakten und Konsequenzen des sexuellen Missbrauchs für Kirche und Gesellschaft*, Münsterschwarzach 2011; Da-

lischen Kliniken in Köln eine Untersuchung verweigert worden ist aus Angst, dann mit der Frau auch über die Möglichkeiten der „Pille danach“ sprechen zu müssen, gilt die Empörung einer als unbarmherzig erscheinenden katholischen Moral. In ersten Reaktionen wird offen der Platz katholischer Kliniken im Gesundheitssystem in Frage gestellt. Selbst als sich herausstellt, dass das Handeln der betroffenen Kliniken nicht den eigenen kirchlichen Richtlinien entsprach, blieb der Eindruck haften, dass es einer rigorosen kirchlichen Morallehre mehr um die Reinheit der eigenen Prinzipien als um die konkreten Nöte der betroffenen Frauen geht. „Unmenschlich dogmatisch“ – diese Überschrift eines Artikels in der Süddeutschen Zeitung vom 22.1.2013 spricht aus, wie der Konflikt, um den es geht, von vielen wahrgenommen wird: Katholische Normen führen dazu, menschliche Normen außer Acht zu lassen. Dass die katholische Moraltheologie in der Frage der „Pille danach“ keineswegs ein absolutes Verbot fordert, auch nicht im Falle der nidationshemmenden Wirkung, wurde öffentlich kaum wahrgenommen und lehramtlich noch nicht rezipiert.¹⁹

vid J. Ayotte/Charles J. Scicluna/Hans Zollner (Hg.), *Auf dem Weg zu Heilung und Erneuerung*, München 2012.

¹⁹ Vgl. Stephan Ernst, *Halbierte Hilfe? Ob die Notfallkontrazeption nach Vergewaltigung verboten sein muss*, in: HK 67 (2013) 128–132. Das Fazit von Ernst lautet, dass „– auch auf der Grundlage der offiziellen Morallehre der katholischen Kirche – der moralischen Intuition vieler Menschen Recht gegeben werden kann, dass einer Frau nach einer Vergewaltigung umfassende und ganzheitliche Hilfe ohne Einschränkung gewährt werden kann. In katholischen Krankenhäusern muss die Verhinderung einer Schwangerschaft nicht aus moralischen Gründen ausgegliedert und [...] anderen überlassen werden“ (132).

4. Knackpunkt Selbstbestimmung

Ich bin damit bei der Frage, die ich aus theologisch-ethischer Perspektive als den Knackpunkt im Verhältnis der katholischen Kirche zu modernen Wertüberzeugungen betrachte: Wie hält es die katholische Kirche mit der Freiheit und Würde einer selbstbestimmten Lebensführung und den darauf basierenden Rechten? Es mag zunächst verblüffen und vielleicht manche verärgern, dass der katholischen Kirche überhaupt die Frage vorgehalten wird, wie es um ihr Verhältnis zu den Menschenrechten steht. Denn tatsächlich war die katholische Kirche ein wichtiger Akteur, als es in der Mitte des 20. Jahrhunderts darum ging, den totalitären Systemen fundamentale Rechte eines jeden Menschen entgegenzuhalten. Hier konnte die universalistische Tradition naturrechtlichen Denkens, die im christlichen Glauben einen starken Verbündeten besitzt, im Sinne allgemeiner Menschenrechte fortgeschrieben werden.²⁰ Gegenüber allen positiven staatlichen Gesetzen beruft sich das Naturrecht von jeher auf das wirklich Gerechte. In der Moderne ist diese kritische, antipositivistische Funktion auf die Menschenrechte übergegangen. Durch die Rezeption menschenrechtlichen Denkens gelang es dem Katholizismus der Nachkriegszeit, international als Religion der Menschenrechte Anerkennung zu finden. Die Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII. ist dabei der „entscheidende Schritt in dem langen Prozess, der zur vorbehaltlosen Anerkennung von Demokratie und Menschenwürde durch die katholische Kirche“²¹ auf dem II. Vatikanum

²⁰ Vgl. Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, Mass./London 2010, 44–83. Zu nennen ist hier besonders Jacques Maritain, *The Natural Law and Human Rights*, Windsor, Ontario 1942.

²¹ Eberhard Schockenhoff, *Mutiges Lehramt. Die Enzyklika „Pacem in terris“*, in: *StdZ* 231 (2013) 219–231, 219.

führte. Die Erklärung *Dignitatis humanae* ist ein wahrhaft historisches Dokument. Erstmals bekennt sich die katholische Kirche auf einem Konzil aus eigenen Motiven zur Religions- und Gewissensfreiheit aller Menschen und damit zur religiösen Pluralität moderner demokratischer Gesellschaften und begründet dies mit der Würde der Person. Die Menschen werden nicht länger den Wahrheitsansprüchen der religiösen Autoritäten unterworfen, sondern sollen in Freiheit und Solidarität ihr Leben entwerfen dürfen.

Auf den Feldern der Friedens- und Entwicklungspolitik, der Religionsfreiheit, der Armutsbekämpfung, der Migrations- und Asylpolitik ist die katholische Kirche national und international seitdem als moralische und politische Kraft präsent. Der Vorwurf der Widersprüchlichkeit aber bleibt ihr in der Menschenrechtsfrage, ja selbst in der Frage nach der Humanität ihrer Moral, nicht erspart.

5. Sexualmoral zwischen Naturrecht und Menschenrecht

Verhängnisvoll für eine konsistente katholische Wertschätzung menschlicher Autonomie hat sich eine lehramtliche Entscheidung herausgestellt, die in den unmittelbaren Jahren nach dem Konzil zwischen zwei theologischen Ansätzen getroffen wurde und die sich in ihrem moraltheologischen Kern um das Selbstverständnis der sittlichen Person dreht. Franz Böckle hat 1970 die zu klärende Frage wie folgt umschrieben: Ist das „Personsein von Handlungsgefügen, von den Vorgegebenheiten des leiblichen Lebens her zu bestimmen“ oder ist „gerade die Gestaltung der leibhaften Strukturen des Menschen vom Personganzen und seinen sittlichen Zielen her auszulegen [...]. In diesen Verweisungsstrukturen von Person und Natur fällt der

eigentliche Entscheid.“²² Dürfen wir uns reflexiv zu uns selbst als Naturwesen verhalten, um auf diese Weise sittliche Ziele zu realisieren? Konkret macht sich dies in den 60er Jahren an einer Frage der Ehemoral fest: Kann es Eheleuten aus guten Gründen und nach reiflicher Gewissensprüfung moralisch erlaubt sein, sogenannte künstliche Empfängnisverhütung zu praktizieren? Ist dies Teil einer freiheitlichen Lebensführung oder stößt die Freiheit des Gewissens hier an moralische Grenzen, die uns die Natur vorzeichnet? Ist die Frage der Empfängnisverhütung und damit die einer verantwortlich gelebten Sexualität menschenrechtlich oder kirchlich-naturrechtlich zu beantworten? Die Antwort, die 1968 auf diese Frage gefunden wird, ist bekannt – und sei doch noch einmal zitiert:

„Wie die Erfahrung lehrt, geht tatsächlich nicht aus jedem ehelichen Verkehr neues Leben hervor. Gott hat ja die natürlichen Gesetze (*naturales leges*) und Zeiten der Fruchtbarkeit in seiner Weisheit so gefügt, dass diese schon von selbst Abstände in der Aufeinanderfolge der Geburten schaffen. Indem die Kirche die Menschen zur Beobachtung des von ihr in beständiger Lehre ausgelegten natürlichen Sittengesetzes (*legis naturalis*) anhält, lehrt sie nun, dass ‚jeder eheliche Akt‘ von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet bleiben muss.“²³

Es soll an dieser Stelle nicht abermals die sich an diese Normierung anschließende immens breite moraltheologische

²² Franz Böckle, Natur als Norm in der Moraltheologie, in: Naturgesetz und christliche Ethik, München 1970, 73–90, 88f. Vgl. auch ders. (Hg.), Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre, Düsseldorf 1987.

²³ Paul VI., Enzyklika *Humanae vitae* Nr. 11, in: AAS 60 (1968) 486–492, 488 (deutscher Text nach Enzyklika Papst Pauls VI. über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens, Nachkonziliare Dokumentation Bd. 14, Trier 1968, 23).

Debatte rekonstruiert, sondern stattdessen mit einem Zitat die Wirkung dieser päpstlichen Aussage beleuchtet werden: „Welche Lawine wird aber im Hinblick auf die Sensibilität für die Grundwerte in Kirche und Gesellschaft losgetreten, wenn menschliche Würde einmal an ihrem heikelsten Punkt verletzt worden ist; wenn Frauen in ihrer freien, vor Gott getroffenen Entscheidung angesichts ihrer eigenen Verantwortung hinsichtlich des Empfangens und Weitergebens neuen menschlichen Lebens von der Autorität, die sie bislang als höchste in Fragen des Glaubens und der Sitte zu achten gewohnt waren, in einer (außerhalb des Rahmens komplizierter scholastischer Axiome) nicht verständlichen Weise gemäßregelt wurden?“²⁴ Was für Paul VI. eine Frage der Achtung des natürlichen Sittengesetzes ist, wird von den Betroffenen als Frage der Achtung ihrer Würde empfunden. Diese Konstellation erklärt die Intensität der Debatte in den folgenden Jahrzehnten. Aus beiden Perspektiven, der des kirchlich verteidigten Naturrechts und der des Menschenrechts auf sexuelle Selbstbestimmung, geht es um zentrale Werte, die keine Kompromisse zulassen. Alle lehramtlichen Versuche, die Norm der Enzyklika zu verteidigen oder auf eine andere Weise zu begründen, etwa mit Hilfe einer Theologie des Leibes, sind zum Scheitern verurteilt, solange sie keine Antwort auf die Frage geben, warum eine im Gewissen getroffene, gut begründete Entscheidung über die Verhütung einer Schwangerschaft ein derartiges Übel darstellt, dass dies niemals und unter keinen Umständen erlaubt ist. Was zumal von den Frauen als Befreiung und als Chance zur sexuellen Selbstverantwortung erfahren wird, kann durch kirchliche Normvorlage nicht revidiert werden. Bei den Argumenten,

²⁴ Hansjürgen Verweyen, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf 1993, 123.

mit denen die Enzyklika verteidigt wird, fällt zweierlei auf. Zum einen zieht die Norm ihre Kraft aus einem Verständnis der menschlichen Natur, das dieser nicht ganz gerecht wird: Sexualität ist in ihrer konkreten Gestalt immer kulturell überformt und kann, wenn sie menschlich vollzogen wird, überhaupt nicht schlicht und einfach naturgemäß sein. Zum anderen macht – sicher ungewollt – die Berufung auf die lehramtliche Auslegungskompetenz des natürlichen Sittengesetzes darauf aufmerksam, dass Moral stets Menschenwerk ist. Gerade weil wir nicht auf natürliche, präreflexive Weise unsere Sexualität leben, braucht es Moral. Hier zeigt sich ein tiefer Zwiespalt in der Tradition des Naturrechts. Steht Natur für das allen Menschen Gemeinsame, für die den Menschen als Menschen zukommende Würde, oder steht Natur für natürliche Differenzen und biologische Prozesse? Angesichts der auf diese zweite Weise lange naturrechtlich legitimierten Benachteiligung von Frauen schrieb der preußische Staatsbeamte Theodor Gottlieb von Hippel bereits 1792: „Um alles in der Welt möchten wir die andere Hälfte des menschlichen Geschlechtes überreden, nicht *wir*, sondern die *Natur* habe sie zurückgesetzt und uns unterworfen; und doch sind *wir* es [...].“²⁵ Die Männer, die sich davor fürchten, dass die Frauen auf die allgemeinen, natürlichen Rechte eines jeden Menschen pochen, weisen dieses Ansinnen mit dem Argument naturgegebener Differenzen zwischen den Geschlechtern zurück. Die Berufung auf das natürliche Sittengesetz läuft also Gefahr, als Verschleierung handfester Machtinteressen entlarvt zu werden. Im Falle der Sexualmoral werden die Gebote des natürlichen Gesetzes über das ethische Gebot gestellt, autonome Entscheidungen zu respektieren, die ande-

²⁵ Theodor Gottlieb von Hippel, *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, Berlin 1792, 69.

ren keinen Schaden zufügen. Durch sein Festhalten an einer spezifisch naturrechtlichen Fundierung der Sexualmoral fällt das Lehramt auf die Position einer traditionellen katholischen Naturrechtslehre zurück, die keinen eigenen freiheitstheoretischen Würdebegriff samt der damit einhergehenden Rechte entwickelt hat.²⁶

In Fragen der Sexualmoral kommt es daraufhin seit dem Ende der 60er Jahre zu einem massiven Glaubwürdigkeitsverlust der kirchlichen Lehre. In der jüngsten Kirchenstudie des Sinus-Instituts heißt es, dass sich nur „noch Restbestände einer dem katholischen Katechismus verpflichteten Lebensführung“²⁷ finden lassen. Während die Deutsche und andere Bischofskonferenzen bald nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae* die sich emanzipierenden Katholiken an ihre Gewissensverantwortung erinnern²⁸, lautet die römische Antwort: Jede

²⁶ Dies belegen die Ausführungen von Abelardo Lobato, Neue Menschenrechte, in: Päpstlicher Rat für die Familie (Hg.), Lexikon Familie. Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen, Paderborn 2007, 526–537, 536: „Darum werden die Menschenrechte dort nicht wirklich umgesetzt, wo das natürliche Sittengesetz vernachlässigt wird. Das natürliche Sittengesetz ist sowohl im öffentlichen als auch im Privatbereich bedeutsam. Hier kommt die Menschenrechtsproblematik besonders stark im Sexualbereich zum Tragen. Der Freudsche Pansexualismus versuchte, sämtliche Schranken des natürlichen Sittengesetzes zu durchbrechen. Hieraus entwickelten sich extreme Feminismus-Bewegungen, die sich entschieden gegen die Geschlechterdifferenz wandten und beabsichtigten, diese als kulturell bedingtes Phänomen abzuwerten [...]“ Vgl. dazu Daniele Menozzi, Chiesa e diritti umani, Bologna 2012.

²⁷ Zitiert nach Matthias Drobinski, Bangen um die Anhänger, SZ Nr. 21, 25.1.2013, 5. Vgl. Heiner Katz, Kirchliche Autorität im Strukturwandel der Gesellschaft. Eine religions- und wissenssoziologische Untersuchung zum nachkonziliaren Autoritätsproblem der katholischen Kirche, Münster 2012.

²⁸ Vgl. Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae* (Königsteiner Erklärung), in: Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz Bd. 1,

Abweichung von der Norm weist auf Gewissensirrtum hin.²⁹ Demnach darf sich niemand zu Recht auf sein Gewissen berufen, um seine von der lehramtlichen Position abweichende Meinung zu legitimieren. In bestimmten Fragen der Sexualität gäbe es für Katholiken keine Gewissensfreiheit. Moraltheologisch wie personalpolitisch wird seit den 70er Jahren versucht, die Ehemoral von *Humanae vitae* abzusichern.³⁰ Dies kulminiert 1993 in der Enzyklika *Veritatis splendor*, in der es heißt: „Jeder von uns weiß um die Bedeutung der Lehre, die den Kern dieser Enzyklika darstellt und an die heute mit der Autorität des Nachfolgers Petri erinnert wird. Jeder von uns kann den Ernst dessen spüren, worum es mit der *erneuten Bekräftigung der Universalität und Unveränderlichkeit der sittlichen Gebote* und insbesondere derjenigen, die immer und ohne Ausnahme *in sich schlechte Akte* verbieten, nicht nur für die einzelnen Personen, sondern für die ganze Gesellschaft geht.“³¹

Köln 1998, 465–471; Philippe Delhay/Jan Grootaers/Gustave Thils, *Pour relire „Humanae vitae“*. Déclarations épiscopales du monde entier, Gembloux 1970.

²⁹ *Veritatis splendor* nennt Erklärungen wie die *Königsteiner Erklärung* (1968) implizit „sogenannte ‚Pastorale Lösungen‘“, die „im Gegensatz zur Lehre des Lehramtes stehen“, insofern sie davon ausgingen, dass das sittliche Gebot von *Humanae vitae* „nicht in allen Fällen“ die Gläubigen verpflichte. „Es gibt wohl niemanden, der nicht begreifen wird, dass mit diesen Ansätzen nichts weniger als die *Identität* des sittlichen Gewissens selbst gegenüber der Freiheit des Menschen und dem Gesetz Gottes in Frage gestellt wird“ (VS 56). Vgl. dazu Karl Lehmann, *Verantwortete Elternschaft zwischen Gewissenskonflikt, pastoraler Verantwortung und lehramtlichen Aussagen – Versuch einer Standortbestimmung 25 Jahre nach der „Königsteiner Erklärung“ der Deutschen Bischofskonferenz*, in: ders., *Zuversicht aus dem Glauben*, Freiburg 2006, 175–200.

³⁰ Vgl. Norbert Lüdecke, *Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika Humanae Vitae als ekklesiologisches Lehrstück*, in: Dominicus M. Meier u. a. (Hg.), *Rezeption des zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute* (= FS Klaus Lüdicke), Essen 2008, 357–412.

³¹ Johannes Paul II., *Enzyklika Veritatis splendor* Nr. 115, in: AAS 85 (1993) 1133–1228, 1223 (deutscher Text nach Verlautbarungen des Apostolischen

Damit ergibt sich für die hier von uns in den Blick genommene katholische Ehe- und Sexualmoral die folgende Kurzgeschichte: Das neuscholastische Naturrechtsdenken in Fragen des Geschlechterverhältnisses findet im 20. Jahrhundert seinen ersten prägnanten lehramtlichen Ausdruck in der Eheencyklika Pius XI. *Casti connubii*³² von 1930, der es gegen die vermeintlichen Irrtümer der Zeit (Empfängnisverhütung, Scheidungsrecht, Frauenbewegung) um die Bewahrung naturgegebener Ordnungsmodelle von Ehe und Sexualität geht.³³ Das Zweite Vatikanum spricht sich dann drei Jahrzehnte später nicht nur für die Gleichberechtigung der Geschlechter aus, es verzichtet in der Ehemoral auch ganz bewusst auf die Kategorie des Naturgemäßen und spricht die Eheleute in ihrer personalen Verantwortung an.³⁴ Die vom Konzil offengelassene Frage der Empfängnisverhütung wird 1968 durch *Humanae vitae* ganz auf der normativen Linie von *Casti connubii* entschieden und wenige Jahre später 1975 durch die Erklärung der Glaubenskongregation *Persona humana*³⁵ zur Sexualmoral weiter zementiert. Die Tatsache, dass sich das Konzil vom neuscholasti-

Stuhls 111, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993, 109, Hervorhebungen im Original).

³² Pius XI., Enzyklika *Casti connubii*, in: AAS 22 (1930) 541–573.

³³ Vgl. Claude Langlois, *Le Crimen D'Onan. Le discours catholique sur la limitation des naissances (1816–1930)*, Paris 2005; Klaus Unterburger, *Phänomenologie der ehelichen Liebe gegen neuscholastisches Naturrecht?* in: Jörg Seiler (Hg.), *Matthias Laros (1882–1965). Kirchenreform im Geiste Newmans*, Regensburg 2009, 131–187.

³⁴ Vgl. Hans-Günter Gruber, *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft*, Freiburg² 1995, 126–148.

³⁵ *Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualethik Persona humana*, in: AAS 68 (1976) 78–86. Vgl. Alfons Auer/Wilhelm Korff/Gerhard Lohfink, *Zweierlei Sexualethik. Kritische Bemerkungen zur „Erklärung“ der römischen Glaubenskongregation „Zu einigen Fragen der Sexualethik“*, in: ThQ 156 (1976) 148–158.

schen moraltheologischen Erbe distanziert hat, gerade in der Gewissens- und Ehelehre, wird zu einer römischen Episode. Wie eine Sexualmoral unter dem Leitprinzip personaler Verantwortung aussehen könnte, zeigen in dieser Zeit nur noch ortskirchliche Dokumente, z. B. die der Würzburger Synode (1971–1975).³⁶

Das spezifisch katholische naturrechtliche Denken überdauert auch das Pontifikat von Johannes Paul II. (1978–2005), trotz dessen eigener personalistischen Grundausrichtung.³⁷ Sexualität wird nun zwar als Ausdruck der ehelichen Liebe zwischen Mann und Frau theologisch gewürdigt, diese Liebe aber wird nach wie vor an das Kriterium der Naturgemäßheit des Aktes gekoppelt. Wer demnach den Primat des Fortpflanzungszweckes in Frage stellt, der greift in die Ordnung der Liebe ein. „Objektiv betrachtet ist das eheliche Leben nicht einfach eine Vereinigung von Personen, sondern von Natur aus eine Vereinigung von Personen im Hinblick auf die Zeugung.“³⁸

³⁶ Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Synodenbeschluss „Christliche gelebte Ehe und Familie“, Offizielle Gesamtausgabe Bd. 1, Freiburg 1976, 423–457.

³⁷ Vgl. Karol Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*, München 1979 (Lublin 1960); ders., *Person und Tat*, Freiburg 1981 (Krakau 1969); Marciano Vidal, *Die Enzyklika „Veritatis splendor“ und der Weltkatechismus. Die Restauration des Neothomismus in der katholischen Morallehre*, in: Dietmar Mieth (Hg.), *Moraltheologie im Abseits?*, 244–270.

³⁸ Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*, 195. Daran anschließend: „Während die geschlechtliche Vereinigung ihrer ganzen Natur nach ein vorbehaltloses gegenseitiges Sichschenken der Gatten zum Ausdruck bringt, wird sie durch die Empfängnisverhütung zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde, zu einem Sich-nicht-ganz-Schenken.“ Johannes Paul II., *Apostolisches Mahnschreiben Familiaris consortio* Nr. 32, in: AAS 74 (1982) 81–149, 118 (deutscher Text nach Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981, 35).

Womöglich ist jedoch ein anderer Aspekt der neuscholastischen Moraltheologie für das römische Lehramt noch attraktiver: das Autoritätsargument. Denn bei aller Betonung der Fähigkeit des Menschen, mit seiner Vernunft erkennen zu können, was moralisch von ihm gefordert ist, kommt der kirchlichen Autorität in der Neuscholastik eine überragende Bedeutung für den gesamten Bereich der Moral zu. So ist exemplarisch in der bekannten Moraltheologie von Mausbach/Ermecke zu lesen: „Die wichtigste Quelle für die Moral bilden die unfehlbaren Lehrentscheidungen der Päpste und allgemeinen Konzilien in Sachen der Sittenlehren. Sie erstrecken sich zunächst auf geoffenbarte Wahrheiten, können aber auch Wahrheiten der natürlichen Ethik festlegen. Auf gleicher Stufe stehen die durch das magisterium ordinarium der Kirche, z. B. durch die einstimmige Lehre aller Katechismen, als Sittenlehre verkündeten Wahrheiten.“³⁹

Welchen Stellenwert *Veritatis splendor* noch für Benedikt XVI. besitzt, ist 2010 deutlich geworden.⁴⁰ In seiner Weihnachtsansprache für das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie rückt der Papst die Sünde von Priestern – gemeint sind die Fälle von sexueller Gewalt – in

³⁹ Josef Mausbach/Gustav Ermecke, *Katholische Moraltheologie* Bd. I, Münster 1959, 44f.; vgl. auch Otto Schilling, *Grundriss der Moraltheologie*, Freiburg 1949, 6f.: „Die Kirche hat das christliche Lebensgesetz autoritativ festzustellen und zu wahren; sie gewinnt dessen Normen aus Schrift und Tradition“. Schrift und Tradition seien das Materialprinzip, das kirchliche Lehramt das Formalprinzip der Moral. „Die ‚vorzüglichste Quelle‘ der Moraltheologie ist also die kirchliche Lehre und nicht [...] die hl. Schrift, und die Form oder das ‚gestaltende Prinzip‘ ist nicht der ‚religiös-sittliche Inhalt‘ der Schrift, sondern das Lehramt der Kirche.“

⁴⁰ Benedikt XVI., *Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie* (20.12.2010), in: AAS 103 (2011) 33–41, 36f. (deutscher Text nach: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101220_curia-auguri_ge.html, Stand 6.3.2014).

den „Kontext unserer Zeit“. Teil dieses Kontextes sei eine „Perversion des Konzepts von Ethos“, ein „fatales Missverständnis von Freiheit“, weil man meine, es gebe das in sich Böse nicht mehr, „nichts sei in sich gut oder schlecht“, alles sei relativ zu den Umständen zu beurteilen. Und diese Perversion sei „bis in die katholische Theologie hinein“ wirksam geworden. „Die Folgen dieser Theorie sind heute offenkundig.“ Mit „prophetischer Kraft“ habe Johannes Paul II. in *Veritatis splendor* den richtigen „Weg der Gewissensbildung“ beschritten. Dieses Zeugnis müsse heute „neu ins Zentrum gerückt werden.“ Recht undiplomatisch wird hier eine ganze moraltheologische Generation, die die Heteronomie der alten Gebotsmoral überwinden wollte und die Absolutheit mancher ihrer naturrechtlich begründeten Normen kritisiert hat, als Teil einer ethischen Perversion betrachtet, die der moralischen Perversion der sexuellen Gewalt ideologisch in die Hände gespielt habe.

6. Vom Rigorismus gefesselt. Katholische Moral im Zwielficht

Warum aber haben wir es, wie oben behauptet, mit einer verhängnisvollen Entwicklung zu tun? Lassen die meisten Katholiken die kirchliche Sexualmoral nicht längst auf sich beruhen und orientieren sich an ihrer eigenen Vernunft? Es sind die Auswirkungen der neorigoristischen Morallehre, die bis in die Gegenwart hinein die römische Moralpolitik in ein Zwielficht rücken.

(1) „Die HIV/AIDS-Epidemie stellt ohne Zweifel eine der größten Katastrophen unseres Zeitalters dar, besonders was Afrika anbelangt“, so Johannes Paul II. im Jahre 2001 in einer Botschaft an den Generalsekretär der Vereinten Nationen. Und

weiter: „Es handelt sich dabei nicht nur um ein die Gesundheit betreffendes Problem, da die Infektion auch auf das soziale, wirtschaftliche und politische Leben der Völker dramatische Auswirkungen zeigt.“⁴¹ Es entspricht ihrem Selbstverständnis und ihrer Tradition, dass die katholische Kirche sich der AIDS-Kranken annimmt. Weltweit wird nach Schätzungen jeder vierte AIDS-Kranke in einer ihrer Einrichtungen versorgt. Dennoch wird die katholische Kirche noch immer nicht als Teil der Lösung der Herausforderung AIDS, sondern als Teil des Problems wahrgenommen. Obwohl die katholische Soziallehre mit ihren Prinzipien „Argumente im Überfluss (besitzt), um gegen die Aids-Krise vorzugehen und sich mit einer entschiedenen Interventions- und Gerechtigkeithethik für den Schutz der Armen und vor allem der Frauen und Kinder einzusetzen.“⁴² Als Teil des Problems gelten kirchliche Äußerungen, die die Sexualmoral betreffen. Selbst das präventive Verhalten serodifferenter Ehepaare wird nicht im Kontext des gebotenen Gesundheitsschutzes, sondern im Kontext der künstlichen Empfängnisverhütung beurteilt. Das kompromisslose Festhalten an einem normativen Satz produziert nicht ein Mehr, sondern ein Weniger an konkreter christlicher Mitmenschlichkeit.

⁴¹ Johannes Paul II., Botschaft an den Generalsekretär der Vereinten Nationen anlässlich der Sondersitzung der Generalversammlung der Vereinten Nationen zur Untersuchung des Problems HIV/AIDS (21.6.2001), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/documents/hf_jp-ii_spe_20010626_kofi-annan_ge.html (Stand 6.3.2014).

⁴² Lisa S. Cahill, Aids, globale Gerechtigkeit und die katholische Sozialethik, in: *Concilium* 48 (2007) 331–341, 336. Die eingehendste katholisch-theologische Arbeit im deutschsprachigen Raum: Frank Sanders, AIDS als Herausforderung für die Theologie. Eine Problematik zwischen Medizin, Moral und Recht (BzMK 43), Essen 2005.

(2) Die Intim- und Liebesbeziehungen zwischen Mann und Frau haben in der Moderne einen Prozess der Demokratisierung durchlaufen.⁴³ Die Erwartungen an einen Partner in einer solchen Beziehung leiten sich dabei nicht mehr primär von seinem Geschlecht ab. Partnerschaftsnormen stehen über Geschlechternormen. Sexualität steht unter den Imperativen des Konsenses, der Gewaltlosigkeit, der wechselseitigen Befriedigung und der verantwortlichen Verhütung einer ungewollten Schwangerschaft. Moderne Beziehungen erlangen ihre personale Qualität nicht erst durch institutionelle Absicherung. Auch vor und jenseits der kirchlich sakramentalen Ehe zwischen Mann und Frau gibt es Beziehungen, in denen sittliche Werte selbstverständlich gelebt werden. Die Qualität der Beziehung orientiert die Sexualmoral – und nicht mehr umgekehrt.⁴⁴ Bis heute aber gelingt es der kirchlichen Lehre in weiten Teilen nicht, diese Entwicklung eines neuen Wertmusters anzuerkennen. Stattdessen fixiert man sich auf die Schattenseiten einer liberalisierten Sexualität. Immer wieder bricht innerkatholisch die Diskrepanz zur modernen Welt bei der Frage des Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen auf. Es ist die nicht-eheliche Sexualität zwischen den Partnern, die, so scheint es, die unüberwindliche Hürde für die Zulassung zu den Sakramenten darstellt. Auch hier, wie zuvor, ordnet man sittliche Werte einer Einzelnorm der Sexualmoral unter.

⁴³ Vgl. Anthony Giddens, *Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in den modernen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1993. Zu den ambivalenten Folgen moderner Beziehungsmuster vgl. Eva Illouz, *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*, Berlin 2011.

⁴⁴ Vgl. Karl-Wilhelm Merks, *Von der Sexual- zur Beziehungsethik*, in: Konrad Hilpert (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241)*, Freiburg 2011, 14–35.

(3) Partnerschaftsnormen schlagen Geschlechternormen, Liebesbeziehungen normieren Sexualität. Nimmt man diese Entwicklung ernst und würdigt man sie aus christlicher Perspektive, dann wird die Frage, ob es sich um eine hetero- oder homosexuelle Beziehung handelt, zweitrangig.⁴⁵ Inzwischen mehren sich die theologischen Stimmen, die zugeben, dass auch in homosexuellen Beziehungen genuin christliche Werte gelebt werden. Andere sperren sich gegen diese Perspektive und weigern sich, politische Antidiskriminierungsmaßnahmen zu unterstützen, weil sie Homosexualität als sexuelle Verfehlung verurteilen und ganz offenbar noch immer als eine Gefahr für das Gemeinwohl betrachten. So manövriert man sich auf der Basis einer einzelnen Norm der Sexualmoral in eine Gegenposition zur jüngeren Menschenrechtspolitik, zu deren Zielen es gehört, Diskriminierungen auf Grund der sexuellen Identität und der sexuellen Orientierung zu überwinden.⁴⁶ Die rechtliche Angleichung hetero- und homosexueller Ehen wird als Bedrohung unserer ethischen Grundwerte empfunden und dementsprechend agieren Katholiken gegen Antidiskriminierungsmaßnahmen auf nationaler und internationaler Ebene. „Auch die natürliche Struktur der Ehe als Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau muss anerkannt und gefördert werden gegenüber den Versuchen, sie rechtlich gleichzustellen mit radikal anderen Formen der Verbindung, die in Wirklichkeit die Ehe beschädigen und zu ihrer Destabilisierung beitragen, indem sie ihren besonderen Charakter und ihre unersetzliche gesellschaftliche Rolle verdunkeln. Diese Grundsätze sind

⁴⁵ Vgl. Margaret A. Farley, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York/London 2006, 271–296; Todd A. Salzman/Michael G. Lawler, *Sexual Ethics. A Theological Introduction*, Washington 2012, 155–189.

⁴⁶ Claudia Lohrenscheit (Hg.), *Sexuelle Selbstbestimmung als Menschenrecht*, Baden-Baden 2009.

keine Glaubenswahrheiten, noch sind sie nur eine Ableitung aus dem Recht auf Religionsfreiheit. Sie sind in die menschliche Natur selbst eingeschrieben, mit der Vernunft erkennbar und so der gesamten Menschheit gemeinsam. Der Einsatz der Kirche zu ihrer Förderung hat also keinen konfessionellen Charakter, sondern ist an alle Menschen gerichtet, unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit. Solch ein Einsatz ist um so nötiger, je mehr diese Grundsätze geleugnet oder falsch verstanden werden, denn das stellt eine Beleidigung der Wahrheit des Menschen dar, eine schwere Verletzung der Gerechtigkeit und des Friedens.“⁴⁷

Es ist nicht zu erkennen, wie solche Äußerungen die Empathie für Menschen in gleichgeschlechtlichen Beziehungen fördern sollen. Die katholische Kirche betont unermüdlich, dass die Würde Homosexueller zu achten sei, verweigert sich aber, wenn es darum geht, daraus praktische politische Folgerungen abzuleiten. Und es geht nicht nur um die Frage der rechtlichen Diskriminierung, es geht auch um die Frage, welche Auswirkungen es auf Homosexuelle hat, wenn man ihre sexuelle Orientierung als anthropologisch defizitär und als „objektiv ungeordnet“ beurteilt, wenn Homosexualität als „ein beunruhigendes moralisches und soziales Phänomen“⁴⁸ gilt und wenn man homosexuellen Beziehungen schließlich abspricht, im wirklichen Sinne menschliche Beziehungen zu sein. Humanwissenschaftliche Studien weisen darauf hin, dass sol-

⁴⁷ Benedikt XVI., Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1.1.2013, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20121208_xlvi-world-day-peace_ge.html (Stand 6.3.2014).

⁴⁸ Kongregation für die Glaubenslehre, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, Nr. 1 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 162, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn 2003, 5).

che Vorurteile den Betroffenen sehr konkret schaden und dass sie Identitätsprozesse negativ beeinflussen und die Beziehungsfähigkeit einschränken können.⁴⁹ Das kirchliche Sprechen über Homosexualität, so wie generell über sexuelle Minderheiten, hat reale Auswirkungen auf das Wohl vieler Einzelner. Der Hinweis auf den notwendigen Schutz des Gemeinwohls, der in kirchlichen Dokumenten selten fehlt, wird dadurch schal.⁵⁰ Wenn Religion Menschen in für sie existentiellen Fragen ohne nachvollziehbaren sittlichen Grund derart in die Knie zwingt, pervertiert sie sich selbst: „If it brings me to my knees, it’s a bad Religion.“⁵¹

Im Hintergrund wirkt ein naturrechtliches Verständnis von der menschlichen Person nach, das die Liberalität moderner Individualrechte nicht integrieren kann, weil es die Verbindung von Autonomie und Menschenwürde nicht mitvollzieht. Ein freiheitskritisches Naturrecht bewertet alternative Lebensformen allzu schnell als moralische Abweichungen. Unter dieser Voraussetzung erscheint Pluralität als gefährlicher Relativismus. Modernität und Moral scheinen sich konträr gegenüber zu stehen. Jede Gesellschaft, die individuelle Freiheit zur Entfaltung kommen lässt, wird über kurz oder lang zu einer Ge-

⁴⁹ Vgl. Illan Meyer/Mary E. Northridge (Hg.), *The health of sexual minorities. Public health perspectives on lesbian, gay, bisexual and transgender populations*, Boston 2007; sowie die unveröffentlichte theologische Staatsexamensarbeit von Annika Plambeck, *Identität und sexuelle Orientierung. Homosexualität im Spiegel moraltheologischer und psychologischer Reflexion*, Mainz 2013.

⁵⁰ Vgl. hingegen, was Eberhard Schockenhoff, *Mutiges Lehramt*, 223f., im Anschluss an *Pacem in terris* schreibt: „Das Gemeinwohl existiert [...] nicht als eine dem Wohlergehen der Einzelnen übergeordneten Gesamtgröße, sondern nur als das konkrete Ensemble der Bedingungen und Voraussetzungen, die es den Einzelnen ermöglichen, sich als Personen im freien Zusammenwirken mit den anderen zu entfalten.“

⁵¹ Frank Ocean, *Bad Religion*, Channel Orange, Def Jam Recordings 2012.

sellschaft der Unterschiede und der Fremdheit. Pointiert: „Im Individualismus ist jeder einzelne eine Parallelgesellschaft.“⁵² Das Zusammenleben ist unter dieser Bedingung auf die Fähigkeit zur Empathie und Toleranz unbedingt angewiesen. „Ohne die Ausbildung einer wenigstens elementaren Fähigkeit zur reflexiven Distanzierung von sich selbst und ohne eine flexible Verinnerlichung der eigenen Wertbindungen kann Empathie ihre Wirkung nicht entfalten.“⁵³ Je rigider also die eigenen Ansprüche an die Moral der individuellen Lebensführung sind, desto schwieriger wird es, die Werte anderer Lebensweisen zu entdecken.

(4) Selbstbestimmung als moralischer Anspruch gilt auch in Hinsicht auf die Kategorie Geschlecht. Es gehört zur reflexiven Moderne, mit Geschlecht nicht lediglich die biologische, naturgegebene Differenz von Mann und Frau zu bezeichnen (sex), sondern auch die verschiedenen sozialen Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit (gender). Diese analytische Differenz ist Ausdruck der Tatsache, dass Menschen geschichtliche und kulturelle Wesen sind. Sie zeigt die Kontingenz bestehender Geschlechterverhältnisse und öffnet so neue Freiheitsräume. Diejenigen, die auf den natürlichen, vorgegebenen Unterschieden zwischen Mann und Frau pochen, tun dies häufig, um die Reflexivität, die mit einem Mehr an Autonomie verbunden ist, in Schach zu halten. Der im Feminismus verwurzelten Unterscheidung von sex und gender wird vorgehalten, im Bereich der Sexual- und Beziehungsmoral all das

⁵² Peter Sloterdijk, *Streß und Freiheit*, Berlin 2011, 40.

⁵³ Karl Gabriel, *Kontingenz als Signatur der Zeit. Konsequenzen für Ethos und Wertbindung*, in: Jochen Sautermeister (Hg.), *Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit* (FS Konrad Hilpert), Freiburg 2013, 285–296, 296.

als Normvariante zu tolerieren, was der katholischen Moral widerspricht.⁵⁴ Der Genderbegriff laufe darauf hinaus, so wird unterstellt, jede und jeder könne nach freiem Belieben seine sexuelle Orientierung und Identität selbst bestimmen. „Was in dem Begriff ‚Gender‘ vielfach gesagt und gemeint wird, läuft letztlich auf die Selbstemanzipation des Menschen von der Schöpfung und vom Schöpfer hinaus. Der Mensch will sich nur selber machen [...]. Aber so lebt er gegen die Wahrheit, lebt gegen den Schöpfergeist. Die Regenwälder verdienen unseren Schutz, ja, aber nicht weniger der Mensch als Geschöpf, dem eine Botschaft eingeschrieben ist, die nicht Gegensatz zu unserer Freiheit, sondern ihre Bedingung bedeutet.“⁵⁵ Internationalen Übereinkünften, die die Unterscheidung von sex und gender zu Grunde legen, verweigert man in Folge dessen die Zustimmung. Als etwa die Polnische Regierung 2012 die *Konvention des Europarates gegen Gewalt gegen Frauen und gegen häusliche Gewalt*⁵⁶ aus dem Jahre 2011 unterzeichnet, protestieren die katholischen Bischöfe des Landes, weil der Vertrag die natürliche biologische Geschlechterdifferenz ignoriere und auf eine Förderung von Lebensformen hinauslaufe, die katholisch nicht zu akzeptieren seien. Diese

⁵⁴ Vgl. Jutta Burggraf, „Gender“ (Geschlecht), in: Päpstlicher Rat für die Familie (Hg.), *Lexikon Familie*, 289–296.

⁵⁵ Benedikt XVI., *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang* (22.12.2008), in: AAS 101 (2009) 48–56, 53f. (deutscher Text nach http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana_ge.html, Stand 6.3.2014).

⁵⁶ Council of Europe Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence (CETS No. 210), Explanatory Report Nr. 43: „Research has shown that certain roles or stereotypes reproduce unwanted and harmful practices and contribute to make violence against women acceptable.“

katholische Kritik an einer Emanzipation vom Diktat tradierter Geschlechternormen lässt sich modernisierungstheoretisch deuten als der Versuch, im Bereich der Geschlechterfragen vorreflexive Eindeutigkeiten zu sichern. Denn viele der Funktionen „von Mann und Frau im sozialen Kontext“ seien „nicht beliebig konstruierbar, weil naturgegeben.“⁵⁷ In dem Moment, in dem die Moderne die Geschlechtsidentität uneindeutig und fragwürdig werden lässt, kommt es zur Restauration traditioneller Muster von Männlichkeit und Weiblichkeit. Diese Restauration immunisiert sich gegenüber der reflexiven Moderne, indem sie die Normalität der Tradition beschwört und die Einsichten der Genderforschung diskreditiert. „Der Versuch, die Tradition zu begründen, endet in einem zirkulären Verweis auf die Tradition.“⁵⁸ In der Moderne existieren also weiterhin vormoderne Orientierungsmuster: „Das Geschlechterverhältnis scheint wie keine andere Organisationsform sozialer Beziehungen resistent zu sein gegen eine allgegenwärtige Individualisierung. Trotz eines gewachsenen Bedeutungsverlustes der sozialen Ordnungsfunktion der Geschlechterunterscheidung lässt sich eine ‚verblüffende Persistenz‘ der Geschlechterdifferenz in vielen sozialen Feldern beobachten“⁵⁹, so der Soziologe Michael Meuser. Eine antimoderne, essentialistische Geschlechtertheorie stößt in der Moderne überall dort auf Resonanz, wo es tiefe Sehnsüchte nach Bindungen gibt, die der

⁵⁷ Burggraf, „Gender“ (Geschlecht), 295. Am Ende gelte: „Dass nur die Frau Mutter sein kann und nur der Mann Vater, ist eine biologische Tatsache“ (ebd. 293). Jedoch gilt aus ethischer Sicht ebenso, dass solche natürlichen Fakten die konkreten kulturellen Normen des Geschlechterverhältnisses nicht determinieren können.

⁵⁸ Michael Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*, Wiesbaden ³2010, 325.

⁵⁹ Ebd. 320.

Kritik der Reflexivität enthoben sind. Indem wir diese soziale Logik beobachten, entzaubern wir sie. Das Bewusstsein von der Kontingenz unserer Lebensläufe hat sich uns tief eingeprägt: „Alles könnte auch anders sein als es ist, und nichts ist notwendig so, wie es ist“⁶⁰ Weiblichkeit und Männlichkeit individualisieren und pluralisieren sich. Zu sehen und zu sagen, „dass es tausend Arten gibt, eine Frau zu sein“⁶¹, bedeutet das Ende der Vorstellung einer normativen weiblichen Identität. Darum irritieren uns Worte wie: „Dank sei dir, *Frau*, dafür, dass du *Frau* bist!“⁶² Allein die Tatsache, dass an ein Wesen der Frau appelliert wird, zeigt, dass es so etwas wie eine natürliche weibliche Existenzweise nicht gibt. Das Wesen der Frau, auf dem die Moral fußen soll, erweist sich als kontingente Setzung. Aus ethischer Perspektive sind wir wiederum auf die Würde der Selbstbestimmung angewiesen, um eine Geschlechtermoral zu fundieren.⁶³

7. Moderner Antimodernismus: Fundamentalismus auf katholisch?

Ist der katholische Antimodernismus also gar nicht überwunden worden? Gibt es eine antimodernistische Kontinuität in der katholischen Kirche? Am Ende seiner kleinen Geschichte des Modernismus macht sich Claus Arnold das folgende Resü-

⁶⁰ Karl Gabriel, *Kontingenz als Signatur der Zeit*, 289.

⁶¹ Jean-Claude Kaufmann, *Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität*, Konstanz 2005, 111.

⁶² Johannes Paul II., *Brief an die Frauen vom 29. Juni 1995*, Nr. 2 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 122, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995, 4).

⁶³ Vgl. Stephan Goertz, *Zwei Geschlechter – eine Moral. Perspektiven einer Ethik der Geschlechter*, in: *ThG* 51 (2008) 117–126.

mee des italienischen Modernismusforschers Guido Verucci zu eigen: „Die Probleme zwischen Kirche und Moderne lösen sich oft nicht auf, sondern verschieben sich nur.“⁶⁴ Und aus religionssoziologischer Sicht gilt für Karl Gabriel: „Vom römischen Zentrum aus hat sich eine Richtung durchgesetzt, die an den neuen theologischen Akzenten des II. Vatikanums vorbei auf Kontinuität mit dem einmal gefundenen Pfad in die Moderne setzt.“⁶⁵ Im Zentrum dieser Kontinuität steht die Distanz gegenüber der modernen Individualität und Pluralität der Lebensführung. Dass die Identität in der Moderne reflexiv und damit unsicher geworden ist, wird nicht als gesellschaftliches Faktum, sondern als moralische Bedrohung wahrgenommen. Individualität, so urteilt Hans Maier schon 1965, hat unter Katholiken „keine gute Presse: leicht wittert man [...] Egoismus, Separationsgelüste und gering entwickelten Corpsgeist. Und in der Tat mochten“, so fährt er fort, „Individualität und Individualismus in einer eng geschlossenen, schwer um ihre Selbstbehauptung ringenden Gemeinschaft, wie es der Katholizismus des 19. Jahrhunderts war, auch wenig am Platze sein. Um so mehr sind sie aber gefordert [...] in allen Bereichen moderner Kultur.“ Individualität sei dem „aufs Typische, Kommune, sozial Beruhigte und Unanstößige abzielenden Schema durchschnittlicher katholischer Erziehung noch immer fremd.“⁶⁶ Die Entfremdung von der Gegenwartskultur wird im Bereich des Katholizismus offensiv dann verteidigt, wenn es um die Liberalität und Demokratisierung dieser Gegenwartskultur geht. Diese kulturelle Entfremdung von spezifisch modernen Wert-

⁶⁴ Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, 141.

⁶⁵ Gabriel, *Die Religion der Stunde?*, 17

⁶⁶ Hans Maier, *Katholizismus und moderne Kultur – historische Aspekte*, in: *Die Kirche und die Welt des Geistes. Berichte und Dokumentationen Bd. 1*, Köln 1965, 19–36, 34.

mustern teilt der Katholizismus mit anderen Religionen. Der Begriff, unter dem dies seit einigen Jahrzehnten reflektiert wird, ist Fundamentalismus.⁶⁷ Es lässt sich in den verschiedenen Religionen eine dogmatische Verhärtung feststellen, die in der Regel Fragen der individuellen Lebensführung und des Geschlechterverhältnisses betrifft.⁶⁸ Während sich die katholische Kirche ausdrücklich sowohl vom biblizistischen, als auch vom religionsexternen, politischen Fundamentalismus abgrenzt, praktiziert sie eine Art religionsinternen Fundamentalismus der Normen. David Richards unterscheidet zwischen einem *quellen-basierten* und einem *normen-basierten* Fundamentalismus und hat dabei vor allem die sogenannten *New Natural Law Theory* vor Augen.⁶⁹ Es waren daher nicht zufällig Moraltheologen, die in der Nachkonzilszeit den zuvor im protestantischen Bereich gebräuchlichen Begriff Fundamentalismus auf den Katholizismus anzuwenden begannen. In Reaktion auf eine scharfe päpstliche Zurückweisung der Gewissenkompetenz der Eheleute schreibt Franz Böckle 1991: „Klarer

⁶⁷ Vgl. zum Folgenden Stephan Goertz/Rudolf B. Hein/Katharina Klöcker, *Zur Genealogie und Kritik des katholischen Fundamentalismus. Eine Einführung*, in: dies. (Hg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, Freiburg 2013, 11–76.

⁶⁸ Vgl. Patricia Madigan, *Women and Fundamentalism in Islam and Catholicism. Negotiating Modernity in a Globalized World*, Oxford 2011, 133: „A fundamental problem with all recent papal writing about women is its starting point, which is the biblical vision of the human person drawing on Genesis accounts of creation, combined with its use of ‚classical‘ categories, which transcend time and space, as opposed to a ‚historical-minded‘ worldview. In this framework women are then described in a-historical terms which take note of neither the discriminatory religious and societal conditions which prompted the women’s movement, nor the massive injustices against women which continue throughout the world.“

⁶⁹ Vgl. Nicholas Bamforth/David A.J. Richards, *Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender. A Critique of New Natural Law*, Cambridge u. a. 2008.

könnte die vollendete Heteronomie des Gewissens und seine fundamentalistische Einbindung kaum mehr zum Ausdruck gebracht werden.“⁷⁰ Andere zögern, den Begriff Fundamentalismus zu übernehmen und sprechen lieber weiter vom Antimodernismus. Der „traditionelle Antimodernismus“ von *Veritatis splendor* „beruft sich nicht primär auf die Bibel, sondern auf ein ‚wörtliches‘, ahistorisches, antihermeneutisches Verständnis päpstlicher und kurialer Verlautbarungen, als sicheres Bollwerk gegen die Gezeiten des Relativismus, die Ansprüche der Wissenschaften und andere Irrwege der Moderne – mit einer Tendenz zum *solum magisterium*, d. h. dazu, das päpstliche Lehramt in einer Art ‚creeping infallibilism‘ zur einzigen Quelle theologischer Wahrheit zu machen.“⁷¹ Religionssoziologen identifizieren einen fundamentalistischen Sektor im Katholizismus, der sich mit den Mainstream-Positionen der Vorkonzilszeit auf einmal in einer Minderheitenposition wiederfindet, weil durch das Konzil alternative katholische Denk- und Praxisformen Anerkennung gefunden haben.⁷² Dass dies zu religionsinternen Spannungen führt, ist nachvollziehbar. In den 90er Jahren bilanziert Michael N. Ebertz, dass man zwar die Aussichten auf einen fundamentalistisch initiierten sozia-

⁷⁰ Franz Böckle, Fundamentalistische Positionen innerhalb der katholischen Moraltheologie, in: Hermann Kochanek (Hg.), *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*, Freiburg 1991, 137–154, 143.

⁷¹ Otto Kallscheuer, Intransigenz und Postmoderne. Gibt es einen katholischen Fundamentalismus? in: Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1998, 133–156, 141. So auch schon Avery Dulles, *Fundamentalism*, in: *New Catholic Encyclopedia* Vol. VI (1967) 223–224, 223: „Certain anti-Modernist trends in Catholic theology ran parallel to Protestant Fundamentalism.“

⁷² Vgl. Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg 1995, 179–181.

len und politischen Strukturwandel „nicht überschätzen“, die fundamentalistische Potenz, „den intra- und interkirchlichen Strukturwandel zu blockieren“, aber auch nicht unterschätzen sollte. „Bezüglich ihrer Chancen zur Repolarisierung der Religions- und Konfessionskulturen und im Hinblick auf ihre Macht, Auseinandersetzungen um die Kontrolle kirchlicher Institutionen und personeller wie finanzieller Ressourcen für sich zu entscheiden, wird man mit den Führern und Anhängern katholischer Fundamentalismen noch allemal zu rechnen haben.“⁷³

Ob wir nun vom modernen Antimodernismus oder Fundamentalismus sprechen, in jedem Fall gilt es präzise die Punkte herauszuarbeiten, an denen moderne Wertüberzeugungen auf religiös motivierte Einsprüche treffen. Mit sozialwissenschaftlicher Hilfe lassen sich solche Konflikte als modernes Ringen um das Verhältnis von Religion und Modernität verstehen. Aufgabe der Theologie ist es, für das unhintergehbare Kontingenz- und Freiheitsbewusstsein der Moderne christliche Deutungsperspektiven zu eröffnen. Das Gottesgeschenk der Freiheit kann als die Bedingung für jede personale Beziehung des Menschen, auch für sein Gottesverhältnis, gewürdigt werden. „*Gott selber* hat seinen Anspruch an die menschliche Freiheit nicht mit Macht durchgesetzt, sondern er hat sie für sich zu gewinnen gesucht und deshalb sich selbst an ihre unbedingte Würde gebunden. Er hat die Freiheit, die er suchte, anerkannt und geachtet – und dies so ernsthaft und konsequent, wie wir es im Verhalten Jesu und der entschiedenen Treue seines Weges erkennen: bis an sein ohnmächtiges

⁷³ Michael N. Ebertz, Wider die Relativierung der heiligen Ordnung: Fundamentalismus im Katholizismus, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 33/1992, 11–22, 22.

Ende ...“⁷⁴ Wenn wir den christlichen Glauben als Glauben an die je größeren Möglichkeiten dieses Gottes begreifen, der sich selbst an unsere Freiheit gebunden hat, dann rückt auch die mitunter brutale Endlichkeit unserer Freiheit in einen neuen Horizont. Der christliche Glaube setzt seine Hoffnung darauf, dass Gott seinem geliebten Geschöpf die Treue hält. Freiheit bleibt auch in einer Moral der Autonomie ein christliches Thema.

Dreht sich der Wind? Ein Nachtrag im März 2013

„Wenn die Kirche nicht aus sich selbst herausgeht, um zu evangelisieren, bleibt sie nur bei sich selbst und wird krank [...]. Die Missstände, die sich im Laufe der Zeit in den Institutionen der Kirche gezeigt haben, haben ihren Grund in dieser Selbstbezüglichkeit, in einer Art theologischem Narzissmus.“⁷⁵ Antimodernismus ist theologischer Narzissmus in Reinkultur. Wer theologisch zur Ethik der Moderne auf Gegenkurs geht, der tendiert dazu, sich selbstzufrieden um die eigene Tradition zu drehen. Der katholische Antimodernismus ist ein Programm forcierter Verkirchlichung des Christlichen. Wir haben im Bereich der Moral gesehen, wie sich gegen den Autonomie-

⁷⁴ Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie* Bd. 2, Freiburg 2011, 731.

⁷⁵ Aus der Rede von Kardinal Bergoglio in einer Generalkongregation der Kardinäle vor dem Konklave zur Wahl eines neuen Papstes, die von Kardinal Jaime Lucas Ortega aus Havanna mit dem Einverständnis von Papst Franziskus auf der Webseite der Bistumszeitung *Palabra Nueva* am 25. März 2013 veröffentlicht wurde. Transkript des handschriftlichen Originals: http://www.palabranueva.net/newPage/index.php?option=com_content&view=article&id=411:manuscrito-en-tregado-por-el-cardenal-bergoglio-al-cardenal-ortega&catid=138:noticias; die hier zitierte Übersetzung von Norbert Arntz ist zu finden unter: http://www.muenster.de/~angergun/J-M_Bergoglio_Rede_preconclave_dt.pdf (Stand 6.3.2014).

anspruch eine Ekklesiozentrik etabliert. Das kirchliche Lehramt erklärt sich selbst zur Quelle moralischer Geltungsansprüche. Und Antimodernismus ist auch eine Stilfrage: das Denken und Auftreten wird monarchisch. Dies alles im Kopf und kaum noch glaubend, aus dieser römischen Sackgasse auf absehbare Zeit wieder herauszukommen, wird Rom am 13. März 2013 durch die Wahl Jorge Mario Kardinal Bergoglios zum Papst mit einmal für viele zum Ort einer Hoffnung. Euphorisch wird aufgesogen und kommentiert, wie der neue Pontifex höfisches Gebaren, päpstliches Thronen und klerikale Selbstgefälligkeit mit wenigen Gesten und einfachen Worten selbstbewusst beiseite schiebt. Ein Papst, der sich den Gläubigen bei seinem ersten Auftritt bescheiden als Bischof von Rom vorstellt, als Mann der Peripherie, der um das segensreiche Gebet der Gläubigen bittet, bevor er selbst den Segen spendet, für den scheint in seinem Herzen antimoderne Weltverachtung keinen Platz zu haben. Von seiner Haltung her ist Franziskus nicht als Antimodernist vorstellbar, als Kritiker moderner Zustände, die zum Himmel schreien, aber sehr wohl. Mit diesem Namen muss ein Papst die Kirche verändern wollen. Ob dies auch zu einer Überwindung der von uns diagnostizierten antimodernistischen Relikte in der Morallehre führen wird? Diese zu beschweigen, wäre ein erster Schritt.