

## Thomas von Aquin und die moraltheologische Perspektive von *Amoris laetitia*

EBERHARD SCHOCKENHOFF\*

*SUMMARY: Amoris laetitia is often accused of seeking, in complex situations in life, pastoral solutions that are theologically questionable. The article shows that Pope Francis' argument stands on a solid theological basis that is firmly anchored in Tradition. Indeed, Amoris laetitia reaches back behind neo-Scholastic teaching about the sources of morality to Thomas Aquinas' theory of the human act. In it the intention of the acting person and the circumstances of an action have a central importance. Similarly the presence of serious guilt that separates a person from God and from the reception of the sacraments cannot be determined from objective factors alone. Rather, a person must also know subjectively about the seriousness of a sin and accept responsibility for it, knowing that its effect is to separate him from God. Finally Pope Francis cites the Thomistic view of practical reason and its power to judge under the guidance of prudence. Accordingly the same rightness and truth governs only on a higher level of principles, while on the lower level of concrete conclusions one must reckon with a broader spectrum of legitimate judgments.*

Das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe in der Familie, mit dem Papst Franziskus die Ergebnisse der Bischofssynoden von 2014 und 2015 vorlegte, stellt die wichtigste Äußerung des universalkirchlichen Lehramtes zu Sexualität und Partnerschaft,

---

\* Professor für Moraltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. Breisgau.

Ehe und Familie seit dem Lehrschreiben *Familiaris consortio* von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahr 1981 dar. Wie von einer päpstlichen Lehräußerung nicht anders zu erwarten, unterstreicht Papst Franziskus die Kontinuität zur Lehre seiner Vorgänger, indem er seine eigene Gedankenführung auf zahlreiche Zitate aus ihren Verlautbarungen stützt. Dennoch sind seine persönlichen Akzentsetzungen mehr als nur marginale Veränderungen. Insbesondere lässt Franziskus von Anfang an seine persönliche Skepsis gegenüber der Anwendung genereller Regelungen auf komplexe seelsorgerliche Situationen und ein zu großes Vertrauen in die Leistungsfähigkeit einer deduktiven Methode erkennen, die aus allgemeinen Wahrheiten weitreichende Schlussfolgerungen für jede Einzelsituation ableitet (Nr. 2). Ausdrücklich anerkennt er, dass die notwendige Einheit in Lehre und Praxis der Kirche kein Hindernis dafür ist, dass „verschiedene Interpretationen einiger Aspekte der Lehre oder einiger Schlussfolgerungen, die aus ihr gezogen werden, weiterbestehen“ (Nr. 3). Eine weitere Besonderheit seines Lehrschreibens liegt darin, dass er durchweg – auch in Hinblick auf neuralgische Konfliktthemen wie die künstliche Empfängnisregelung oder gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften – auf moralische Verurteilungen verzichtet.

#### 1. PARADIGMENWECHSEL INNERHALB DER LEHRTRADITION DER KIRCHE

Durch das gesamte Apostolische Schreiben *Amoris laetitia* zieht sich wie ein roter Faden die Mahnung an die Seelsorger, die unterschiedlichen Lebenssituationen der Menschen differenziert zu betrachten. Die Aufforderung zur Unterscheidung darf jedoch nicht nur als geistliche Ermahnung verstanden werden. Papst Franziskus versteht sie vielmehr auch als Anleitung zu einer angemessenen moralischen Beurteilung dieser Lebenssituationen, die nur gelingen kann, wenn der Blick auf menschliche Handlungsweisen auch die Umstände einbezieht, die sie beeinflussen. Papst Franziskus nimmt für diese Sichtweise in Anspruch, dass sie auf einer soliden moraltheologischen Basis steht. Insbesondere beruft er sich auf die moraltheologische Lehre von den Umständen einer Handlung, die bei der Anwendung einer Norm Berücksichtigung finden müssen. Daher kann es sein, dass dieselbe Norm im Blick auf verschiedene Einzelsituationen zu unterschiedlichen praktischen

Schlussfolgerungen führt. In praktischen Urteilen herrscht nämlich nur auf einer allgemeinen Prinzipienebene ein und dieselbe, für alle Fälle gültige Wahrheit und Richtigkeit, während die praktische Vernunft, je weiter sie zur Beurteilung des Konkreten hinabsteigt, einen breiteren Spielraum legitimer Lösungsmöglichkeiten besitzt, deren Richtigkeit nicht für alle Fälle dieselbe ist<sup>1</sup>.

Die Berufung auf Thomas von Aquin, den meistzitierten theologischen Autor des gesamten Schreibens, zeigt wie unsinnig der Vorwurf ist, die Ausführungen von *Amoris laetitia* ermangelten der soliden Verankerung in der theologischen Lehrtradition der Kirche<sup>2</sup>. Im Rückgriff auf Thomas vollzieht Papst Franziskus vielmehr innerhalb dieser Lehrtradition einen weitreichenden Paradigmenwechsel, der sich als Übergang von einer spekulativ-deduktiven Methode in der Theologie zu einer induktiven Vorgehensweise charakterisieren lässt, die der Erfahrungsnähe und konkreten Angemessenheit normativer Einzelaussagen zur Lebensführung der Gläubigen einen höheren Stellenwert einräumt.

Leitend ist dabei die aristotelisch-thomanische Konzeption der Klugheit und der situationsgemäßen Billigkeit, die zur Erkenntnis des sittlich Richtigen anleitet, indem sie konkrete Lebenssituationen im Lichte allgemeiner ethischer Prinzipien überprüft. Ein konkretes Handlungsurteil unter der Leitung der Klugheit hat diesem Ansatz zufolge nichts mit dem Schreckgespenst einer „Situationsethik“ zu tun, die die Entscheidung über Gut und Böse dem subjektiven Belieben und der Willkür der Einzelnen überlässt. Vielmehr vollzieht sich darin die Überwindung einer neuscholastischen Aktmoral zugunsten der Rückkehr zu einer lange Zeit in der katholischen Tradition vorherrschenden Tugendethik, die bei Thomas, dem wirkmächtigsten Zeugen dieser Traditionslinie, mit einer ethischen Prinzipienreflexion verbunden wurde<sup>3</sup>. Der an die Adresse von Papst Franziskus gerichtete Vorwurf, er verrate eine lange, ununterbrochene katholische Lehrüberlieferung, verrät ein historisch uninformiertes, dogmatisch falsches Traditionsverständnis.

1 Vgl. Nr. 304 und 305 sowie THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4.

2 Vgl. stellvertretend für ähnliche Äußerungen von Bischöfen und Kardinälen die Stellungnahme von *Carlo Kardinal Caffarra*, dem verstorbenen Erzbischof von Genua, in: *Die Tagespost* vom 21. Juni 2016.

3 Vgl. W. KASPER, „*Amoris laetitia*“: Bruch oder Aufbruch? Eine Nachlese, in: *Stt* 141 (2016) 723-732, bes. 725.

Denn tatsächlich kehrt die Argumentation von *Amoris laetitia* nur einem neuscholastisch verengten Traditionssegment des 19. Jahrhunderts den Rücken, um den Anschluss an einen breiteren Strom des moraltheologischen Denkens zurückzugewinnen, der in der Zeit der neuscholastischen Handbuchmoral verlorengegangen war.

Dies wird an der Lehre von den Quellen der Sittlichkeit exemplarisch deutlich, die die moralische Bewertung einer Handlung oder eines dauerhaften Zustandes ermöglichen soll. Nach dem Verständnis neuscholastischer Autoren, dem die lehramtliche Moralverkündigung der Kirche bislang folgte, kann die Qualifikation einer Handlung als von Gott trennender Todsünde allein vom Objekt her (etwa dem Rechtsakt des Eingehens einer zivilen Zweitehe und ihres anschließenden sexuellen Vollzugs) erfolgen (was dann die Sanktion eines Ausschlusses von den Sakramenten zu Lebzeiten des ersten Partners nach sich ziehen muss). Nach der Lehre des Thomas von Aquin und des Alfons von Liguori ist es jedoch unzulässig, ein letztes Urteil über die moralische Qualität einer Handlung als schwerer Sünde ausschließlich im *forum externum* und von ihrem äußeren Objekt her zu fällen. Zu den Aufbauelementen einer frei verantwortlichen, moralisch zurechenbaren Handlung gehören neben dem Objekt der Handlung vielmehr auch die Intention des Handelnden und die Umstände, unter denen diese geschieht, wobei in der thomanischen Handlungsanalyse die tragende Rolle der Intention des Handelnden und seiner willentlichen Ausrichtung auf das Handlungsziel zukommt. Das Urteil darüber, ob der eigene Wille ein äußeres Handlungsobjekt als im Widerspruch zur Ausrichtung des Lebens auf Gott stehend erfasst, lässt sich daher nicht ohne die Selbstbeurteilung der betreffenden Person in ihrem Gewissen und ohne die seelsorgliche Einschätzung ihrer Lebenssituation im *forum internum* vornehmen. Dahinter steht der wichtige Grundsatz, dass sich der Wille immer nur auf ein *bonum apprehensum* oder ein *malum apprehensum*, also auf ein als solches vom Subjekt erfasstes und bejahtes Gut oder Übel richten kann. „Auf diese Weise wird eine menschliche Handlung gemäß dem erkannten Guten als tugendhaft oder lasterhaft beurteilt, auf dass sich der Wille richtet und nicht gemäß dem materialen Gegenstand der Handlung“<sup>4</sup>.

4 *Quodlibetum* 3, q. 12, a. 2.

Dieser für die thomanische Handlungstheorie bedeutsame Grundsatz hat erhebliche Auswirkungen für die moralische Beurteilung einer konkreten Handlung. Ein Urteil über die sittliche Erlaubtheit einer bestimmten Handlung darf sich Thomas zufolge nicht darauf beschränken, diese von ihren materialen Gegenstand her zu betrachten. Vielmehr kommt der Intention des Handelnden und seiner *inneren* Willensausrichtung auf das von der Vernunft als gut oder böse erkannte Objekt entscheidende Bedeutung zu. „Also wird der Wille schlecht, weil er das Böse will: Nicht aber das, was an sich böse ist, sondern das, was unter der Rücksicht böse ist, dass es durch die Vernunft als böse erkannt wird“<sup>5</sup>. Daher kann der Gegenstand einer Handlung überhaupt nicht bestimmt werden, ohne dass die Vernunft prüft, welche näheren oder entfernteren Umstände in ihn einbezogen werden müssen.

An dieser Stelle wird eine Akzentverschiebung in der Interpretation der moraltheologischen Lehre von den *Fontes moralitatis* gegenüber der Enzyklika *Veritatis splendor* von Papst Johannes Paul II. sichtbar. *Veritatis splendor* interpretiert dieses klassische moraltheologische Lehrstück in dem Sinn, dass eine Handlung, die bereits aufgrund ihres Objekts sittlich schlecht ist, niemals durch die besonderen Umstände einer bestimmten Situation, in der sich der Handelnde befindet, eine andere moralische Qualifikation gewinnen kann. Entsprechend dem neuscholastischen Verständnis der Lehre von den *Fontes moralitatis* ist es in diesen Fällen der materiale Gegenstand einer Handlung, der diese in moralischer Hinsicht vollständig bestimmt, so dass die Intention des Handelnden oder die besonderen Handlungsumstände den moralischen Wert der Handlung nur noch akzidentell beeinflussen können, indem etwa die subjektive Schuldhaftigkeit gesteigert oder vermindert wird<sup>6</sup>. Ausgeschlossen bleibt

5 Vgl. *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 5.

6 Die Enzyklika *Veritatis splendor* beruft sich in den Nr. 76 und 78, die dem Gegenstand der freien Handlung gewidmet sind, zunächst auf „die scharfsinnige, immer noch gültige Lehre des hl. Thomas von Aquin“ (Nr. 78) in *Summa Theologiae* I-II 18,6, wonach „der sittliche Charakter der menschlichen Handlung ... von dem durch den freien Willen vernunftgemäß gewählten Gegenstand abhängig (ist)“ (ebd.). Um diesen Gegenstand einer Handlung erfassen zu können, müsse man sich daher „in die Perspektive der handelnden Person versetzen“ (ebd.; Kursiv im Original). Das unterstreicht das vorrangige Gewicht der Intention, wird aber sofort wieder durch die Feststellung eingeschränkt, dass es Handlungen gibt, die „allein schon aufgrund ihres Objekts, unabhängig von den weiteren Absichten des Handelnden und den Umständen“ (Nr. 80) an und für sich schlecht sind.

aber, dass eine durch ihren Gegenstand als artgemäß schlecht qualifizierte Handlung aufgrund der Beachtung besonderer Umstände als sittlich vertretbar oder gar als erlaubt angesehen werden kann. Der Vernunft kommt in diesen Fällen nicht die Rolle zu, die Gesamtheit relevanter Umstände zu prüfen, die in den Gegenstand der Handlung eingehen und deren sittliche Qualifikation mitbestimmen. Vielmehr beschränkt sich die Rolle der Vernunft auf die Anerkennung, dass „es Objekte menschlicher Handlungen gibt, die sich nicht auf Gott hinordnen lassen, weil sie in radikalem Widerspruch zum Gut der nach seinem Bild geschaffenen Person stehen“ (Nr. 80).

*Amoris laetitia* hingegen greift auch in den handlungstheoretischen Überlegungen über die Bedeutung des Objektes einer Handlung hinter den Lösungsansatz der Neuscholastik zurück und beruft sich stattdessen auf die thomanische Lehre von den *Fontes moralitatis*. Danach kann der Gegenstand einer Handlung bei manchen Handlungen nicht abschließend bestimmt werden, ohne dass die Vernunft prüft, welche Umstände in ihn einbezogen werden müssen. Ausdrücklich lehrt Thomas, dass es neben den akzidentiellen Umständen einer Handlung, die ihre Art nicht verändern (z. B. ein Mehr oder Weniger beim Stehlen) auch spezifische Umstände gibt, die als „eine Art Moment des Objekts“ (*qaedam conditio objecti*) betrachtet werden müssen und daher die Art der Handlung, das *was* jemand tut, mitbestimmen und verändern können<sup>7</sup>. Dem gegenüber verschiebt die neuscholastische Variante des Lehrstücks von den *Fontes moralitatis* dessen Grundachse, indem sie das Hauptmoment der Handlungsbeurteilung vom *inneren* Willensobjekt, auf das sich die Intention des Handelnden richtet, ablöst und auf den *äußeren* Gegenstand der Handlung, also den physischen Handlungsvollzug, überträgt. Auch hier gilt wiederum, dass Papst Franziskus das Gewicht der Tradition auf seiner Seite hat, sofern man die ganze Tradition unter Einschluss der Autoren des 16. Jahrhunderts und des Hochmittelalters in den Blick nimmt und sich von den Verengungen befreit, die traditionelle moraltheologische Denkformen durch ihre Rezeption in der Zeit der Neuscholastik erfuhren<sup>8</sup>.

7 Vgl. *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a 10 und ad 1.

8 Vgl. G. Stanke, Die Lehre von den „Quellen der Moralität“. Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze, 1984.

Vor diesem Hintergrund ist die Folgerung von Papst Franziskus zu verstehen, dass die Kirche, wenn sie die Kompetenz des Gewissens ihrer Gläubigen achtet und ihre jeweiligen Lebensumstände sorgfältig unterscheidet, nicht mehr bei jeder irregulären Situation auf das Vorliegen einer objektiv schweren Schuld schließen kann, die dauerhaft von Gott trennt<sup>9</sup>. Selbstverständlich bestreitet er nicht, dass es in sich schlechte Handlungen von der Art gibt, wie sie in *Veritatis splendor* Nr. 76-80 beschrieben werden. Doch bezweifelt er, dass die Kategorie dieser in sich schlechten Handlungen in allen Fällen dazu herangezogen werden kann, um das Leben in einer zivilen Zweitehe zu beurteilen.

Tatsächlich stellt sich die Frage, ob das Leben in einer zivilen Zweitehe, in der moralische Werte wie Liebe und Treue, Verlässlichkeit und Füreinander-Eintreten gelebt werden, überhaupt als Ehebruch bezeichnet werden kann, wenn die erste Ehe endgültig gescheitert und nach menschlichem Ermessen eine gemeinsame Eheführung der seitdem getrennt lebenden Gatten nicht mehr möglich ist. Wenn die erste Ehe nur noch als Rechtsfiktion oder als geistlicher Torso, aber nicht mehr als gelebte Realität existiert, kann das Zusammenleben mit einem anderen Partner in einer zivilen Zweitehe nicht als fortgesetzter Ehebruch qualifiziert werden. Dies ist zumindest dann unmöglich, wenn man die Ehe nicht mehr als einen Vertrag zum Zwecke der Übereignung der Geschlechtseigenschaften an den Partner, sondern als eine personale Lebensgemeinschaft und ein ganzheitliches Sich-Schenken der Ehegatten versteht, wie es der Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht. Wenn die Eheleute ihre personale Lebensgemeinschaft durch die endgültige Trennung aufheben, haben sie auch kein Recht zum sexuellen Vollzug dieser Gemeinschaft mehr, das durch andere verletzt werden könnte.

## 2. UNBEFANGENE SICHT AUF DIE MENSCHLICHE SEXUALITÄT

Auch an anderer Stelle beruft sich Papst Franziskus auf Thomas von Aquin, um die in *Amoris laetitia* vollzogene Weichenstellung, die das Ganze der Moral in ein neues, lebensbejahendes Licht rückt, theologisch

<sup>9</sup> Vgl. AL Nr. 301.

abzusichern. So greift er bereits im ersten Teil seines Schreibens, in dem er die positive, nicht mehr hamartiologisch, sondern schöpfungstheologisch begründete Sicht der menschlichen Sexualität darlegt, auf die thomanische Lehre von den menschlichen Leidenschaften zurück. Diese von Aristoteles inspirierte Theorie bildet innerhalb der Tradition einen Kontrapunkt zu der augustinischen Bewertung der Sexualität, die in ihr ein rechtfertigungsbedürftiges Übel sah, das erst durch die der Ehe eigenen Ausgleichsgüter (Nachkommenschaft, Treue, Sakrament) kompensiert wird. Gemäß der aristotelisch-thomanischen *passiones*-Lehre hingegen ist die sexuelle Lust wie jede Gefühlsregung als solche weder gut noch schlecht; sie erfährt ihre moralische Bewertung vielmehr erst von der Grundhaltung her, die sich in ihr ausdrückt und durch die Handlung, die sie begleitet. Als körperliche Ausdrucksgestalt der Liebe überträgt sich deren moralischer Wert auf die sexuelle Lust, während diese, wenn ein Mörder sie beim Töten seines Opfers empfindet, an der sittlichen Schlechtigkeit seiner verbrecherischen Tat teilhat.

Während Augustinus die Erfahrung des sexuellen Begehrens wegen des mit ihm verbundenen Kontrollverlustes von Wille und Vernunft über die sinnlichen Leidenschaften mit tiefer Skepsis, ja geradezu mit innerem Abscheu betrachtet, verstößt für Thomas die der sexuellen Lusterfahrung eigene *abundantia delectationis*, also das ekstatische Moment der Sexualität, ausdrücklich nicht gegen die vernunftgemäße Tugendmitte<sup>10</sup>. Die heitere, unbekümmerte Bejahung der Sexualität und ihres lustvollen Charakters, die *Amoris laetitia* auf dieser Linie prägt, geht auch über die Korrekturen an dem anthropologischen Pessimismus der augustinischen Tradition hinaus, die Papst Johannes Paul II. in der von ihm entworfenen „Theologie des Leibes“ vornahm. Trotz der grundsätzlichen Bejahung eines Junktims zwischen der ehelichen Liebe und ihren sexuellen Ausdrucksformen dominierte in den Ehekatechesen Johannes Pauls II. stark die Mahnung, den Partner bzw. die Partnerin nicht als Objekt des eigenen Begehrens zu missbrauchen. Die zahlreichen Warnungen vor einer Grundhaltung des Konsumismus und einer durch die künstliche Empfängnisregelung ermöglichten ständigen Verfügbarkeit füreinander verraten auf der einen Seite eine hohe Sensibilität für tatsächlich mögliche Gefährdungen, die dem sexuellen Leben auch innerhalb einer Ehe

<sup>10</sup> Vgl. *Summa Theologiae*, II-II, q. 153, a. 2, ad 2 und dazu I-II 24,1.



drohen können. Doch zugleich nährt das auffällige Gewicht, das diese Warnungen im Kontext der „Theologie des Leibes“ erhalten, Zweifel daran, ob hier die anthropologische Bedeutung der Sexualität wirklich unbefangen und vorbehaltlos zur Kenntnis genommen ist<sup>11</sup>.

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

---

11 Vgl. H.-G. GRUBER, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven, Freiburg i. Br. 1994, 201-212.