

Karl Rahner SJ

Zur Enzyklika „*Humanae vitae*“

Paul VI. hat am 25. Juli 1968 seine lang erwartete Enzyklika „*Humanae vitae*“ über die richtige Ordnung der Zeugung neuen Lebens veröffentlicht. Diese Enzyklika war Jahre hindurch angekündigt, durch eine so bisher nicht übliche Kommissionsarbeit vorbereitet und immer wieder hinausgezögert worden. Dennoch hat sie unter den Katholiken und in der nichtkatholischen Welt die größte Überraschung hervorgerufen. Neben Zustimmung, die man gewiß nicht bagatellisieren darf, hat sie auch einen weltweiten Widerspruch gefunden. Dieser erklärt sich gewiß zum Teil einfach dadurch, daß das höchste Lehramt einer Kirche von Millionen von Gläubigen in einer Frage gesprochen hat, die das persönliche Leben von unzähligen berührt; außerdem ist es eine Frage, deren Inhalt nicht bloß für den katholischen Gläubigen „interessant“ ist. Aber dieser Widerspruch ist dadurch allein noch nicht erklärt. Er wird erst einigermaßen verständlich, wenn man bedenkt, daß die katholischen Eheleute in der durch die Enzyklika behandelten Frage schon eine bestimmte – gleichgültig welche – Meinung hatten und sie in der Praxis ihres Lebens anwandten, daß auch unter den Moraltheologen in dieser Frage mindestens seit geraumer Zeit keine Meinungseinhelligkeit mehr bestand und daß durch die immer deutlicher werdende „Bevölkerungsexplosion“ die praktische Bedeutung der anstehenden Frage ins Ungemessene gewachsen ist. Dieser Widerspruch ist eine Tatsache, vor allem auch innerhalb der katholischen Kirche selbst, und er soll uns vor allem in diesen Überlegungen beschäftigen.

I.

Vorüberlegungen

Bevor wir das genauere Probleme behandeln, sind einige Vorbemerkungen zu machen, die zum richtigen Verständnis des Folgenden notwendig sind.

Ein Katholik muß diese Enzyklika ernstnehmen. Es wird zwar noch genauer zu sagen und zu umgrenzen sein, was dies hier tatsächlich besagt. Aber ernstgenommen werden muß diese Enzyklika. Sie ist das Wort eines Papstes; sie ist gewiß reiflich vorbereitet worden; sie hat in der katholischen Kirche eine beachtliche Lehrtradition hinter sich. Es hat keinen Sinn und ist dem Ernst der Frage und der Achtung gegenüber der Autorität des Papstes nicht angemessen, wenn man auf die Enzyklika einfach mit kurzschlüssigen Emotionen reagiert, ihren Inhalt primitiv verkürzt und dem Papst Motive

unterstellt, die sein Wort von Anfang an unglaublich zu machen imstande sind. Wer von vornherein ohne jede Selbstkritik seine eigene Meinung für indiskutabel hält, wer der Meinung ist, eine neuere Auffassung sei apriori und gewiß richtiger als eine ältere, wer zu einfach von unerwünschten praktischen Auswirkungen der päpstlichen Erklärung her argumentiert, pragmatisch denkt und die Wahrheitsfrage so schon im ersten Ansatz überspringt, der kann der Enzyklika als Katholik nicht gerecht werden.

Es soll nun in diesen Überlegungen nicht der Kern der päpstlichen Enzyklika behandelt werden, also nicht gefragt werden, ob und warum die bewußte, vom Menschen durch sein freies Tun selbst bewirkte Ausschaltung der Möglichkeit der Weckung neuen Lebens beim einzelnen ehelichen Akt in sich objektiv unsittlich sei oder es nicht notwendig sein müsse. Diesbezüglich sei hier nur bemerkt, daß es eine – grundsätzlich gesehen – primitive Simplifizierung der päpstlichen Lehre ist, wenn man sie so darstellt, als ob sie schon theoretisch eine bewußte Steuerung der Geburtenhäufigkeit überhaupt verbiete, während es sich in der Enzyklika in Wirklichkeit nur um die Verwerfung *bestimmter Methoden* einer solchen Steuerung handelt, wobei allerdings für den normalen Durchschnittsleser der Enzyklika nicht deutlich wird, wie denn die als notwendig zugegebene Steuerung der Geburtenhäufigkeit ohne die verworfenen Methoden in den konkreten Umständen gesellschaftlicher und individueller Art tatsächlich wirksam sein könne.

Es soll also hier nicht unmittelbar die Sach- und Wahrheitsfrage behandelt werden, die den Kern der Enzyklika ausmacht. Ein solches Unternehmen ist im Rahmen eines kurzen Aufsatzes undurchführbar. Es müßte sonst von den Voraussetzungen der päpstlichen Stellungnahme gehandelt werden; vom Wesen des Naturgesetzes, von seiner „Unveränderlichkeit“ und Geschichtlichkeit, von der Kompetenz des kirchlichen Lehramts diesem Naturgesetz gegenüber, vom Verhältnis zwischen Naturgesetz und Offenbarung, vom Wesen der „Natur des Menschen“, von deren Erkennbarkeit, vom Verhältnis der freihandelnden Person zu der diesem Handeln vorgegebenen Wirklichkeit („Natur“ genannt), von den Möglichkeiten und sittlichen Grenzen einer Selbstmanipulation des Menschen gegenüber seiner „Natur“. Alle diese Voraussetzungen, die in die päpstliche Entscheidung einfließen, sind so schwierig, in der heutigen katholischen Theologie weithin so kontrovers und auch in der Enzyklika nur so andeutungsweise gegeben, daß die an sich notwendig zu erörternden Voraussetzungen der päpstlichen These in einem knappen Artikel nicht behandelt werden können. Dasselbe gilt für den Sinn und die Begründung der päpstlichen Position selbst. Denn unter dieser Rücksicht müßte die Frage behandelt werden, ob und aus welchen Gründen der jeweilige konkrete eheliche Akt schon als einzelner für sich und unabhängig vom Ganzen des ehelichen Lebens einer eindeutigen sittlichen Beurteilung unterstehe, warum die zweifache Bedeutung des einzelnen ehelichen Aktes als einer Bezeugung ehelicher Liebe und als eines Aktes, der auf die Zeugung neuen Lebens offen ist, in *jedem* Akt zusammen gegeben sein müsse; ferner müßte davon die Rede sein, warum die Trennung dieser beiden Aspekte, die die „Natur“ selbst vornimmt und die nach der Enzyklika auch

bewußt zur Geburtenregelung verwendet werden darf, nicht auch unter bestimmten Voraussetzungen *vom Menschen selbst* für den *einzelnen* ehelichen Akt herbeigeführt werden könne, solange dieser im Ganzen eines zur Zeugung neuen Lebens willigen Ehelebens eingeordnet bleibt; diese Frage verschärft sich noch, wenn man bedenkt, daß doch die Möglichkeit freier Selbstmanipulation des Menschen selbst noch einmal – im Unterschied zum Tier – zur „Natur des Menschen“ gehört, es also keine Frage sein kann, ob dem Menschen *sittlich* eine solche Selbstmanipulation durch seine „Natur“ *grundsätzlich* zugestanden sei, sondern nur, ob in diesem bestimmten Fall die sittlichen Grenzen einer solchen Selbstmanipulation überschritten sind oder nicht. Man wird bei allem Respekt wohl sagen dürfen, daß in diesen Fragen zwar eine bestimmte Position bezogen wird, diese aber eher nur ausgesprochen als wirklich erklärt bzw. bewiesen wird. Die Begründung, die in der Enzyklika deutlich wird, ist eher das Festhalten an der traditionellen Lehre Pius' XI. und Pius' XII.; diese Tatsache hat gewiß ein nicht unerhebliches theologisches Gewicht, zumal in sittlichen Einzelfragen ein globaler „Instinkt“ auch dann recht haben kann, wenn er sich nicht bis zum letzten rational und reflex explizieren kann. Da es sich aber *nach der Enzyklika selbst* nicht um eine bloße göttliche Offenbarung einer sittlichen Norm, sondern um ein Prinzip des „Naturrechts“ handelt, wäre eine genauere Argumentation für die Sachgründe der päpstlichen These doch erwünscht gewesen. Aber, wie gesagt, von all dem kann hier nicht gehandelt werden.

Wird so der wahre Kern der Frage übergangen, so darf dabei dasjenige nicht übersehen oder verharmlost werden, was unter den Katholiken gemeinsame Überzeugung ist, auch wenn nicht alle eine innere Zustimmung zur päpstlichen Position und deren Überführung in die Lebenspraxis aufbringen werden. Es ist doch mit der Enzyklika bei allen Katholiken die gemeinsame Überzeugung gegeben (die gegenüber einer nicht-christlichen Weltanschauung und Lebensführung gar nicht einfach eine billige Selbstverständlichkeit ist!), daß nämlich das geschlechtliche Leben unter sittlichen Normen steht, die dem Wesen dieser Wirklichkeiten selber entspringen und das menschliche Glück des geschlechtlichen Lebens garantieren, daß eine unter Umständen notwendige individuelle und gesellschaftliche Steuerung der Geburtenhäufigkeit auch noch einmal unter sittlichen, aus dem Wesen der Ehe erfließenden Normen steht, daß ein Hedonismus und ein sittlicher Libertinismus im Geschlechtlichen nicht zu einer Befreiung von den den Menschen bedrückenden Tabus, sondern schließlich zu Unmenschlichkeit und Unglück führt. Wenn man die Enzyklika richtig würdigen will, muß dieses gemeinsame Christliche gesehen werden, und es ist wirklich kein Grund vorhanden zu meinen, es sei in der heutigen Zeit überflüssig, von diesem Gemeinchristlichen zu sprechen und es in der profanen Öffentlichkeit zu vertreten, auch wenn man sich dabei hüten muß, die heutige Mentalität der profanen Gesellschaft im Bereich der Geschlechtsmoral schwarz in schwarz zu malen. Dazu kommt noch, daß die Enzyklika mit Recht die Gefahren sieht, daß die staatliche Gesellschaft in totalitärer Weise die Geburtensteuerung als ihr eigenstes Recht in Anspruch nehmen könnte. Hier liegen Gefahren, die wirklich ernst-

genommen werden müssen, auch wenn man der Meinung sein kann, daß die staatliche Gesellschaft das Problem der Bevölkerungsexplosion nicht einfach und in jeder Hinsicht den einzelnen als solchen überlassen kann und diesbezüglich die Enzyklika zu sehr im Allgemein-Abstrakten und Ungenauen bleibt.

Was uns also hier in diesen Überlegungen beschäftigen soll, ist die einfache Tatsache, daß auch innerhalb der katholischen Kirche selbst die Enzyklika weder in der Theorie noch in der Praxis eine einhellige Zustimmung finden wird. Daß diese Tatsache gegeben ist – gleichgültig, ob man sie für normal oder höchst bedauerlich finden wird – steht wohl außer Zweifel. Das zeigt schon die bisherige Reaktion innerhalb der Kirche auf die Enzyklika, wobei es schließlich gleichgültig ist, ob diese Reaktion in allen Ländern dieselbe ist und von welchen Menschen, Gruppen und Instanzen in der Kirche sie getragen wird. Diese Tatsache ist selber als solche ein theologisches Problem. Vor allem auch darum, weil die Reaktion in Gestalt eines Widerspruchs in diesem Fall viel größer, viel rascher, viel dezidierter und viel mehr in der Öffentlichkeit der Kirche sich meldet als dies bei früheren Gelegenheiten päpstlicher Lehräußerungen der Fall war. Was ist also *theologisch* zu diesem Widerspruch, den die Enzyklika in der genannten Weise findet und weiter finden wird, zu sagen? Das ist die einzige Frage, die uns hier beschäftigen soll.

II.

Die Enzyklika als reformable Lehräußerung

Die Enzyklika ist keine päpstliche Definition („*ex cathedra*“) der sittlichen Norm, die der Papst hinsichtlich der „Unerlaubtheit“ einer „künstlichen“ Ausschaltung der Zeugungsfähigkeit des einzelnen ehelichen Aktes aufstellt. Das ist an und für sich eine Selbstverständlichkeit. Was damit gemeint und gegeben ist, sei zunächst gesagt durch ein ausführliches Zitat aus dem Lehrschreiben der deutschen Bischöfe vom letzten Jahr und sei dann noch genauer erläutert.

Das allgemeine Problem revidierbarer Lehräußerungen

Das Lehrschreiben der deutschen Bischöfe sagt zu dieser Frage:

„Was einen Irrtum und eine Irrtumsmöglichkeit in nichtdefinierten Lehräußerungen der Kirche, die selbst wiederum von sehr verschiedenem Verpflichtungsgrad sein können, angeht, so ist zunächst einmal nüchtern und entschlossen zu sehen, daß das menschliche Leben schon ganz im allgemeinen immer auch ‚nach bestem Wissen und Gewissen‘ aus Erkenntnissen leben muß, die einerseits theoretisch als nicht absolut sicher erkannt werden und doch ‚hier und jetzt‘, weil vorläufig nicht überholbar, als gültige Normen des Denkens und Handelns zu respektieren sind. Jeder Mensch weiß das aus seinem konkreten Leben heraus; jeder Arzt in seiner Diagnose,

jeder Staatsmann in seiner politischen Situationsbeurteilung und der darauf aufbauenden Entscheidung weiß um diese Tatsache. Auch die Kirche kann in ihrer Lehre und Praxis sich nicht immer und in jedem Fall vor das Dilemma stellen lassen, entweder eine letztverbindliche Lehrentscheidung zu fällen oder einfach zu schweigen und alles der beliebigen Meinung des einzelnen zu überlassen. Zur Wahrung der eigentlichen und letzten Glaubenssubstanz muß sie, selbst auf die Gefahr eines Irrtums im einzelnen hin, Lehrweisungen aussprechen, die einen bestimmten Verbindlichkeitsgrad haben und doch, weil keine Glaubensdefinition, eine gewisse Vorläufigkeit bis zur Möglichkeit eines Irrtums an sich tragen. Anders kann sie ihren Glauben als bestimmende Wirklichkeit des Lebens gar nicht verkündigen, auslegen und auf die neue Situation des Menschen anwenden. In einem solchen Fall steht der einzelne Christ zunächst einmal der Kirche in einer analogen Weise gegenüber, wie ein Mensch, der sich verpflichtet weiß, die Entscheidung des Fachmannes anzunehmen, auch wenn er weiß, daß diese nicht unfehlbar ist.

Eine der vorläufigen kirchlichen Lehräußerung entgegengesetzte Meinung gehört auf jeden Fall nicht in die Predigt und in die Katechese, auch wenn die Gläubigen unter Umständen über das Wesen und die begrenzte Tragweite einer solchen vorläufigen Lehrentscheidung zu unterrichten sind. Darüber ist schon gesprochen worden. Wer glaubt, der privaten Meinung sein zu dürfen, die bessere künftige Einsicht der Kirche schon jetzt zu haben, der muß sich vor Gott und seinem Gewissen in nüchtern selbstkritischer Einschätzung fragen, ob er die nötige Weite und Tiefe theologischer Fachkenntnis habe, um in seiner privaten Theorie und Praxis von der augenblicklichen Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen. Ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar. Aber subjektive Überheblichkeit und voreilige Besserwisserei werden sich vor Gottes Gericht zu verantworten haben.

Ernsthafte Bemühung, auch eine vorläufige Lehräußerung der Kirche positiv zu würdigen und sich anzueignen, gehört zur richtigen Glaubenshaltung eines Katholiken. Und ebensowenig wie im profanen Leben, in dem es auch weitreichende Entscheidungen auf Grund fehlbarer Einsicht nach bestem Wissen und Gewissen anderer gibt, braucht sich jemand im kirchlichen Bereich beschämt oder geschädigt zu empfinden, wenn er sich in seiner Einsicht auch dort der kirchlichen Lehre anvertraut, wo sie nicht von vornherein als definitiv gelten kann. Es ist möglich, daß die kirchliche Lehrentwicklung in bestimmten Fällen zu langsam voranschreitet. Aber auch in einem solchen Urteil muß man vorsichtig und bescheiden sein. Denn eine solche Lehrentwicklung braucht in einer Kirche von geschichtlichen Menschen Zeit, weil sie nicht schneller vor sich gehen kann, als es die Wahrung der Glaubenssubstanz ohne Verlust erlaubt.

Wir brauchen nicht zu befürchten, uns bei der beschriebenen kirchlichen Gesinnung dem Anspruch der Zeit zu entziehen. Die ernsthafte Fragestellung unserer Zeit, welcher wir aus dem Glauben antworten sollen, nötigt uns oft genug, die Glaubenswahrheiten neu zu überdenken. Dabei können durchaus Akzente neu gesetzt werden. Dies ist aber nicht Infragestellung des Glaubens; es dient vielmehr der tieferen Erfassung der göttlichen Offenbarungswahrheit und der kirchlichen Lehre. Denn wir sind fest überzeugt, und wir sehen uns darin durch die Erfahrung bestätigt, daß wir um des katholischen Glaubens willen weder eine Wahrheit, noch um einer Wahrheit willen den katholischen Glauben zu verleugnen brauchen, wenn wir diesen nur im Geiste der Kirche verstehen und immer noch tiefer zu erfassen suchen.“

Zunächst ist zu sagen, daß die päpstliche Enzyklika eindeutig unter die hier in den bischöflichen Lehrschreiben gemeinten authentischen, aber nicht definitorischen, also mindestens grundsätzlich reformablen Lehräußerungen der Kirche fällt. An keinem Punkt der Enzyklika steht eine Formulierung, die den Eindruck erwecken könnte, es handle sich um eine Kathedraldefinition. Ja, man wird sagen können, daß die Formulierungen in dieser Hinsicht sogar vorsichtiger gefaßt sind als etwa die Erklärung

Pius' XI. in „*Casti connubii*“ zur selben Frage. Es ist aber eine von der Sache her selbstverständliche und auch im Kirchenrecht ausdrücklich ausgesprochene Norm, daß eine lehramtliche Äußerung nur dann eine Kathedralentscheidung ist, wenn sie diesen Charakter *ausdrücklich* hervorhebt (auch wenn dies in den verschiedensten Weisen geschehen kann). Entsprechend den eben zitierten Normen des Lehrschreibens der deutschen Bischöfe können daher sowohl formal wie material im Blick auf die *Verbindlichkeit* der Enzyklika folgende Differenzierungen angebracht werden.

Die Haltung gegenüber reformablen Entscheidungen

Ein päpstliches Lehrschreiben, das keine Definition darstellt, ist grundsätzlich eine reformable Lehre. Das heißt natürlich zunächst einmal nicht, daß ein solches Schreiben für die Lehre, Auffassung und für das Gewissen eines Katholiken keine Bedeutung habe. Dieses Schreiben ist vielmehr grundsätzlich und von vornherein, solange dieser das kirchliche Lehramt nicht grundsätzlich ablehnt (und somit aufhört, katholisch zu sein), eine Erklärung, vor der ein katholischer Christ sich selbst und seiner persönlichen Auffassung gegenüber kritisch bleibt und so auch ernsthaft damit rechnen muß, daß eine solche Entscheidung von der kirchlichen Autorität unter der Leitung des Geistes nach bestem Wissen und Gewissen getroffen wurde und somit recht hat, auch wenn sie der eigenen subjektiven und wahrhaftig nicht von vornherein vor Irrtum geschützten Meinung widerspricht. Ein Katholik, der für eine solche „Präsumtion“ kein Verständnis hat, muß sich den Vorwurf machen lassen, daß er in einer kindlich-emotionalen Weise in seine eigene subjektive Meinung verliebt ist und daß er jene selbstkritische Haltung nicht aufbringt, die man seinen eigenen, noch so tiefwurzelnden Meinungen gegenüber auch dann aufbringen muß, wenn diese als Spruch des eigenen „Gewissens“ auftreten; ein solcher versteht nicht – von einer spätindividualistischen Haltung befangen –, wie sehr „weltanschauliche“ und die Ganzheit des Menschen betreffende Überzeugungen etwas mit „Institution“ zu tun haben und er unterschätzt auch enorm, daß man als Katholik wirklich genau geprüfte, selbstkritisch reflektierte Argumente haben muß, um sich von einer lehramtlichen Erklärung der Kirche gewissenhaft distanzieren zu können. Was darüber hinaus in Hinsicht des positiven Ernstnehmens einer lehramtlichen Erklärung noch zu sagen sein wird, soll später dargelegt werden.

Das ist die eine Seite des Verhältnisses eines Katholiken zu einer lehramtlichen Erklärung seiner Kirche. Die andere Seite aber kann so formuliert werden: Eine solche nicht-definitorsche Erklärung ist wirklich grundsätzlich reformabel und der Katholik bzw. der Theologe hat grundsätzlich das Recht, ja die Pflicht, von dieser Tatsache Kenntnis zu nehmen. Grundsätzliche Reformabilität einer lehramtlichen Erklärung bedeutet natürlich nicht ohne weiteres die Präsumtion der Überzeugung, daß die bestimmte vorliegende lehramtliche Erklärung auch tatsächlich falsch, unzureichend oder zu reformieren sei. Vielmehr ist die gegenteilige Präsumtion gegeben – aber eben auch

nur als Präsumtion, die in einem bestimmten Fall der besseren, gewissenhaft gebildeten Überzeugung in der Theorie und der Praxis eines einzelnen weichen darf, daß die gegenteilige Auffassung richtig sei. Ob in unserem *konkreten* Fall tatsächlich Gründe vorliegen, die – selbst beim Offenlassen einer letzten Entscheidung der Wahrheitsfrage hinsichtlich der päpstlichen Erklärung – eine sittlich berechtigte Abweichung von dieser Erklärung gestatten, darüber wird später noch die Rede sein. Es sei zunächst nur darauf hingewiesen, daß es auch (einmal abgesehen von all den „klassischen“ Fällen später revidierter päpstlicher Lehrerklärungen, wie der des Vigilius, des Honorius, mancher Sätze in der Bulle „Exsurge Domine“ Leos X., in mehreren päpstlichen Erklärungen über die sittliche Berechtigung des Zinses usw.) in jüngster Zeit päpstliche Lehrerklärungen von einem dieser Enzyklika ähnlichen Gewicht gegeben hat, die nicht nur „theoretisch“ reformabel gewesen sind, sondern auch stillschweigend oder ausdrücklich revidiert wurden. Man denke z. B. an Lehräußerungen Gregors XVI. und Pius' IX. gegenüber einer liberalen und demokratischen Gesellschaftsordnung, die heute gewiß kein Papst so formulieren würde, an viele exegetische und bibeltheologische Erklärungen zu Beginn dieses Jahrhunderts gegen den Modernismus, die heute fast gänzlich überholt sind. Schon daraus ergibt sich, daß ein Katholik das Recht und die Pflicht hat, mit der Reformabilität einer kirchlichen Lehräußerung, die keine Definition bedeutet, zu rechnen. Diese Beispiele zeigen auch, wenn man sie konkret durchdenkt, daß dieses „Rechnen“ mit einer solchen Reformabilität grundsätzlich nicht erst dann erlaubt sein kann, wenn ganz allgemein eine solche Revision in der Kirche stattgefunden hat. Denn dann wäre eine solche Revision nie eingetreten, und man kann doch nicht voraussetzen, daß eine solche Revision in der Tat nur zustande kommt durch faktische Widersprüche zunächst einzelner, die – gewissensmäßig gesehen – unkatholisch dachten und handelten.

Der Normcharakter der Enzyklika als Problem

Es muß aber im Blick auf die formale Autorität dieser Enzyklika, also auch hinsichtlich ihrer grundsätzlichen Reformabilität noch einiges unter einem mehr *inhaltlichen* Aspekt gesagt werden. Ihr Inhalt selbst, auch bezüglich der darin ausgesprochenen Grundnorm, ist nämlich nicht so eindeutig, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, und dies hat auch eine Bedeutung für ihre formale Autorität. Das Gemeinte kann nur ganz kurz angedeutet werden. Wenn wir nämlich die Richtigkeit der päpstlichen Norm schlicht voraussetzen, kann immer noch gefragt werden, *was* diese genauerhin bedeute. Es ist doch mindestens grundsätzlich denkbar, daß hier eine „Zielnorm“ formuliert wird, von der nicht ohne weiteres klar ist, daß sie in ihrer sittlichen Verpflichtung in jeder geschichtlichen Situation von jedem einzelnen und von jeder gesellschaftlichen Gruppe wirklich „realisiert“ werden kann. Auch z. B. zur Zeit der alttestamentlichen Patriarchen war die Monogamie eine sittliche Norm, die dem Wesen des Menschen und der Ehe grundsätzlich entsprang, aber weder vom einzelnen noch

von der Gesellschaft in der konkreten geschichtlichen Situation und in der Entwicklungsphase der menschlichen „Natur“ so aktualisiert werden konnte, daß eine „hier und jetzt“ gegebene Verpflichtung zur Monogamie vorlag. Könnte es nicht denkbar sein, daß etwas ähnliches hinsichtlich der Grundnorm der Enzyklika vorliegt? Die Möglichkeit einer solchen Parallele wird nicht dadurch schon widerlegt, daß eine ausdrückliche Formulierung und Verkündigung der Norm der Enzyklika so vorliegt, wie es in dem anderen Fall nicht gegeben war. Denn wir sehen auch bei andern Fällen eine „Phasenverschiebung“ in der sittlichen Erkenntnis, wie diese von bestimmten Völkern, Kulturkreisen und Gruppen getragen und als aktuelle sittlichen Verpflichtung ergriffen wird, auch noch gegenüber einer aktuell verkündeten sittlichen Norm während der Zeit des Christentums. Von dieser hier nur eben angedeuteten Geschichtlichkeit der sittlichen Erkenntnis her ist es mindestens prinzipiell denkbar, daß auch eine „ex supposito“ lehramtlich verkündigte, richtige sittliche Norm im konkreten Ganzen einer Zeit oder einer Gesellschaft erst zu einem späteren Zeitpunkt wirklich so in ihrer Inhaltlichkeit verstanden wird, daß sie eine konkret-tatsächliche sittliche Verpflichtung bedeutet. Die jetzt schon aktuelle Bedeutung einer solchen Norm besteht dann in der Verpflichtung, nach jener Verfassung des Menschen und der Gesellschaft zu streben, in der diese Norm in ihrer Inhaltlichkeit unmittelbar und aktuell verpflichtend sein kann. Die katholische Moraltheologie hat zu allen Zeiten den Begriff eines „unüberwindlichen Irrtums“ bezüglich sittlicher Normen detaillierterer Art gekannt. Sie hat zwar diesen Begriff fast nur auf das individuelle Gewissen des einzelnen angewandt. Aber es ist durchaus denkbar, wie auch die moralische Geschichte der Menschheit zeigt, daß er auch auf das sittliche Kollektivbewußtsein einer Zeit oder großer gesellschaftlicher Gruppen angewandt werden kann. Von da aus ist die Frage mindestens nicht von vornherein absurd, ob die sittliche Norm der Enzyklika nicht vielleicht eine „Zielnorm“ verkündigt, die zwar jetzt schon für viele sehr differenzierte und gebildete Gewissen einzelner eine unmittelbar aktuelle Verpflichtung bedeutet, nicht aber für eine große Allgemeinheit beim jetzigen Stand ihrer sittlichen Entwicklung.

Diese *Frage* kann mindestens hinsichtlich dieser päpstlichen Sittennorm *gestellt* werden. Sie muß sogar, gerade wenn wir einmal ihre sachliche Richtigkeit voraussetzen, gestellt werden, weil wir einerseits auch innerhalb der Kirche nüchtern weithin mit einer Ablehnung dieser Norm zu rechnen haben, dennoch in vielen Fällen die Praktizierung dieser Abweichung aber nicht als subjektiv schwere Schuld qualifizieren werden dürfen. So entsteht ja die theologische Frage, was eine solche Dissonanz zwischen einer amtlich verkündigten Norm und ihrer „ex supposito“ weithin unschuldigen Nichtannahme bedeute. Die Lösung dieser wirklich gegebenen Frage kann gerade unter Voraussetzung der objektiven Richtigkeit der päpstlichen Norm doch wohl nur in der eben angedeuteten Richtung gefunden werden. Dies aber ist dann auch von Bedeutung für die Frage nach der formalen Verbindlichkeit dieser Norm. Diese wäre dann in einem gewissen Sinn der Verpflichtungsgrad einer Norm, die ein Ziel sittlicher Entwicklung der Kirche und der Gesellschaft markiert, das aktuell noch gar nicht erreicht

ist, aber erreicht werden soll so ähnlich wie eine Liebe Gottes aus *ganzem* Herzen, die eine radikale Verpflichtung bedeutet, dennoch nicht sagt, diese vollkommene Liebe sei „hier und jetzt“ schon erfüllbar.

III.

Abweichende Gewissensentscheidungen

Es geht nun um Gründe, die es erlauben, damit zu rechnen, daß das einzelne Gewissen des Christen subjektiv verständlich sich berechtigt glaubt, von der päpstlichen Lehre abzuweichen. Was diese Frage angeht, so ist zunächst der „Fragestand“ genau zu umgrenzen. Es handelt sich hier für uns (entsprechend der Begrenzung unserer ganzen Überlegungen) nicht darum, Argumente vorzutragen, die nach unserer Meinung die Unrichtigkeit oder wenigstens die Unbewiesenheit der päpstlichen Norm objektiv darzutun. Es handelt sich nur darum, deutlich zu machen, daß es über die abstrakte Möglichkeit eines unschuldig irrenden Gewissens hinaus Gründe gibt dafür, daß in diesem konkreten Fall auch ein katholisches Gewissen psychologisch verständlich zur (subjektiven) Überzeugung gelangen kann, es sei an die päpstliche Norm nicht gebunden.

Die Situation des Gewissens vor der kirchlichen Lehrautorität

a) Zunächst muß diesbezüglich darauf aufmerksam gemacht werden, daß man sich die Beurteilung der Situation eines subjektiven Gewissens zu leicht macht, wenn man annimmt, dieses Gewissen stehe nur im Konflikt zwischen einer harten, von der Kirche verkündeten Norm und einer bequemen Handlungsweise, für die nur moralische Laxheit, Oberflächlichkeit und Hedonismus sprächen. Es wird vielmehr nicht wenige Fälle geben, in denen ein solches Gewissen in einem (mindestens scheinbaren) Konflikt von sittlichen *Pflichten* auf *beiden* Seiten steht, was hier wohl nicht ausführlicher verdeutlicht werden muß.

b) Es ist ferner darauf aufmerksam zu machen, daß in der konkreten Situation des Lebens in dieser Frage die formale Autorität des Lehramtes hinsichtlich ihrer Effizienz nicht überschätzt werden darf. Rein formallogisch scheint ja die Sache sehr einfach zu sein: Der katholische Christ erkennt grundsätzlich die Lehrautorität der Kirche auch in moralischen Fragen an; sie ist ihm auch eine Autorität in dem Fall, in dem er die sachliche Begründung dieser lehramtlichen Entscheidung nicht oder nicht genügend durchschaut. Also, so scheint die einfache Schlußfolgerung zu lauten, hat er sich auch entsprechend seinem eigenen Gewissen an diese konkrete Norm zu halten. Aber in Wirklichkeit ist die Sache doch nicht so einfach. Zunächst muß man einmal sehen, daß eine formale Autorität trotz der formalen Logik, die eben angedeutet wurde, psychologisch überanstrengt werden kann, und zwar nicht nur im Einzelfall, sondern auch in kollektiven Situationen. Der Mensch besteht in seinem konkreten Verhalten ja nicht bloß aus

Logik. Es ist z. B. durchaus denkbar und wird in vielen Fällen vorkommen, daß ein katholischer Arzt, der grundsätzlich die katholische Lehre von der Unerlaubtheit einer direkten Schwangerschaftsunterbrechung theoretisch anerkennt, im konkreten Fall, in dem es sich um die Rettung einer Mutter mit vielen Kindern handelt, psychologisch nicht in der Lage ist, die begrifflich festgehaltene Norm psychologisch mit seinem sittlichen Ponderationsvermögen so zu realisieren, daß er diese Norm im konkreten Einzelfall entweder beobachtet oder mit einer subjektiven Schuld verletzt. So etwas ist in unserem Fall durchaus auch „kollektiv“ denkbar in weiten kirchlichen Kreisen, selbst wenn wir die objektive Richtigkeit der päpstlichen Norm voraussetzen.

c) Ferner muß wiederum in aller Nüchternheit betont werden, daß das individuelle und das kollektive Gewissen der katholischen Christen in unserem Fall keine absolute Sicherheit hat oder voraussetzen kann hinsichtlich der objektiven Richtigkeit der päpstlichen Norm.

d) Unter dieser Situation haben aber dann theoretisch und praktisch die Argumente *gegen* die päpstliche Norm mindestens einmal subjektiv eine viel größere Effizienz, als sie gegeben wäre, wenn man – wie bei einem Dogma – die absolute Richtigkeit der päpstlichen Lehre voraussetzen könnte (gleichgültig, ob man die Gründe dafür klar einsieht und wie man mit den Gegenargumenten fertig wird).

e) Weiterhin ist zu betonen, daß in einer Frage des Naturrechts es gar nicht gleichgültig ist, ob man die *inneren* Sachgründe für eine *naturrechtliche* Norm erfaßt oder nicht. In einem Fall, in dem dies schlechterdings nicht gegeben wäre, müßte man sagen, daß die Beobachtung einer solchen Norm zwar noch ein Akt des sittlichen Gehorsams *gegenüber der kirchlichen Autorität* wäre, aber kein Akt mehr, der die *innere Sittlichkeit des Gebotenen* selbst *subjektiv* erreichen würde. Das aber ist gewiß nicht gleichgültig.

f) Überdies ist es nun einmal so mit dem Menschen bestellt, daß bei aller grundsätzlichen und formalen Anerkennung der Autorität diese im konkreten Fall sehr oft auch nicht mehr als wirklich sittlich aktuell fordernd gegeben sein wird, wenn es ihr nicht gelingt, die sachliche Berechtigung ihrer Forderung wirklich verständlich zu machen.

Schon von daher muß nüchtern damit gerechnet werden, daß in unserem Fall auch bei einer formalen Anerkennung der kirchlichen Lehrautorität und unter Voraussetzung der Richtigkeit der päpstlichen Norm die Gewissen von sehr vielen Katholiken effektiv die Verpflichtung dieser Norm nicht erkennen und anerkennen werden.

Psychologisch motivierende Sacheinwände.

Dies alles war bisher sehr formal gesagt. Es kommt nun aber noch entscheidend hinzu, daß es durchaus *beachtliche Gründe* gibt, die *gegen* die päpstliche Norm sprechen. Die Gewichtigkeit dieser Gründe ist hier nicht zu betrachten hinsichtlich der

Frage, ob sie objektiv in eindeutiger Weise das Gegenteil der päpstlichen Norm erweisen, sondern unter dem Gesichtspunkt, ob sie psychologisch, wenn auch von Sachüberlegungen her, die Erkenntnis und das Gewissen eines Katholiken faktisch dazu bringen können, der Meinung zu sein, die päpstliche Norm sei unrichtig, und zwar so, daß voraussichtlich ein solcher Zustand nicht bloß in diesem oder jenem einzelnen Fall entsteht (welche Möglichkeit gewiß kein Moraltheologe bestreiten wird), sondern auch in größeren Gruppen innerhalb der Kirche. Dabei darf dann auch der Verstärkungseffekt nicht übersehen werden, der in einer solchen Gruppe für die Überzeugung des einzelnen gegeben ist.

Solche Argumente sind nun aber gewiß gegeben. Diesbezüglich sind hier nur einige Andeutungen möglich.

a) Zunächst einmal ist die gegenseitige Argumentation der Enzyklika in ihrer Kürze wohl nicht sehr effizient, was die faktische psychologische Überzeugungskraft angeht. Sie geht kaum über die Aufstellung der These hinaus. Sie zeigt nicht, warum die naturale Struktur eines *einzelnen* partikulären menschlichen Vermögens schon in sich allein eine sittliche Forderung an den Menschen stellt. Sie macht mindestens den Eindruck, als ob die bewußte und reflexe Selbstmanipulation des Menschen eine Möglichkeit sei, die rein von außen zu einer geschlossenen, „statischen“ Natur hinzuträte, und nicht dasjenige sei, was die menschliche „Natur“ gerade zu einer menschlichen mache. Sie zeigt darum nicht einleuchtend, daß der Mensch (unter den nötigen Voraussetzungen freilich) *nicht* mehr *innerhalb* seiner „Natur“ bleibe, wenn er bewußt einen Zustand induziere, den die „Natur“ ja auch selbst durch die empfängnisfreien Tage immer wieder hervorbringt. Dies alles wird nicht gesagt, um die päpstliche Argumentation in sich zu entkräften, sondern nur um deutlich zu machen, daß sie faktisch bei vielen Menschen psychologisch nicht effizient sein wird.

b) Dazu kommt, daß heute allgemein bekannt ist, daß die päpstliche Kommission zum Studium dieser Frage sowohl in ihren Theologen wie in ihren Bischöfen mit einer beträchtlichen Majorität *gegen* die Aufstellung dieser Norm der Enzyklika sich ausgesprochen hatten. Von dieser Tatsache aus wird man schwerlich hoffen können, daß die Katholiken in einer großen Mehrzahl die päpstliche Argumentation für überzeugend halten werden. Daß dagegen der Rekurs auf die formale päpstliche Autorität allein psychologisch effektiv nicht helfen wird, ist schon gesagt worden.

c) Schließlich muß man in dieser Hinsicht folgendes bedenken: Da die päpstliche Enzyklika bei Vorliegen ernsthafter Gründe die Ausnützung empfängnisfreier Zeiten zur Steuerung der Fertilität anerkennt, wird man wohl auch sagen dürfen, daß die Sicherung solcher Zeiten gegen biologisch anormale (also „unnatürliche“), doch eintretende Fertilität infolge eines unvorhergesehenen Follikelsprungs durch eine „Pille“ (ob es eine solche, dafür geeignete schon gibt, ist gleichgültig) moralisch auch unter Voraussetzung der päpstlichen Norm nichts einzuwenden ist, da so die „Natur“ nur „unterstützt“ und geregelt, nicht aber verändert wird. Setzen wir aber einmal eine solche Praxis voraus, dann unterscheidet sich eine Geburten-„Steuerung“ entsprechend der

päpstlichen Norm und eine solche entsprechend der gegenteiligen Auffassung praktisch nur noch dadurch, daß die päpstliche Norm gegenüber der anderen in einem Monatszyklus ungefähr drei Tage den Gebrauch der Pille für unerlaubt halten würde, weil in diesen drei Tagen ein normaler Follikelsprung fällig wäre und durch die „Pille“ nicht verhindert werden dürfte. Dieser Unterschied ist natürlich moraltheologisch unter Voraussetzung der päpstlichen Norm höchst wesentlich. Aber man wird doch daran zweifeln müssen, daß dieser Unterschied vom durchschnittlichen Gewissen eines Menschen wirklich erfaßt und gewürdigt werden kann. Die Unterschiedenheit der päpstlichen und der „modernen“ Position wird, wenn der Fall so zugespitzt wird, vom durchschnittlichen Gewissen nicht mehr verstanden und als Spitzfindigkeit empfunden werden: Der *Effekt* ist der gleiche, er wird einmal durch das „Wissen“ des Menschen, das andere Mal durch seine biologische „Technik“ erzielt; er ist in beiden Fällen *gewollt*; der einzige Unterschied für dieses durchschnittliche Gewissen liegt darin, daß es an drei Tagen nicht darf, was ihm sonst erlaubt ist. Wiederum handelt es sich nicht um eine Argumentation über die Sache in sich selbst, sondern um die Einsicht, daß der durchschnittliche Mensch in seiner Gewissensbildung faktisch überfordert wird und es also zu erwarten ist, daß er die päpstliche Norm praktisch nicht akzeptieren wird.

IV.

Die faktische Situation bei den Katholiken nach der Enzyklika

Aus all dem bisher Gesagten muß wohl nüchtern der Schluß gezogen werden, daß sich die faktische Situation hinsichtlich der Mentalität und Lebenspraxis der Mehrzahl der Katholiken nach der Enzyklika nicht ändern wird. Das zeigen schon die zahlreichen Proteste, die auch bereits innerhalb der Kirche erhoben wurden; das legen auch alle Überlegungen nahe, die wir bisher angestellt haben. Die Mehrzahl der Katholiken wird die Norm der Enzyklika faktisch nicht nur als „*doctrina reformabilis*“, sondern auch als „*doctrina reformanda*“ betrachten; sie wird jene Prinzipien, die im Lehrschreiben der deutschen Bischöfe hinsichtlich der Möglichkeit einer Abweichung von einer authentischen, aber nicht definierten kirchenamtlichen Lehre aufgestellt wurden, auf den vorliegenden Fall anwenden. Bei dieser Situation ist für deren theologische Beurteilung entscheidend, daß man – wenn auch gewiß nicht in allen, so doch in sehr vielen Fällen – die „*bona fides*“, das mindestens subjektiv unschuldige Gewissen, bei einer solchen Abweichung nicht wird bestreiten können und daß man eine solche „*bona fides*“ konkret nicht bloß als einen Fall werten kann, der hier und da einmal vorkommt, sondern als einen Zustand großer kirchlicher Gruppen und der kirchlichen Öffentlichkeit.

Eine solche Situation kann nicht in einer apriorischen theologischen Argumentation in dem Fall als unmöglich erwiesen werden, in dem es sich um eine zwar authentische,

aber objektiv reformable kirchliche Lehre handelt. Diese ist von *ihrem Wesen her* einer solchen Situation ausgesetzt, auch wenn eine solche darum noch lange nicht immer und überall eintritt, wo eine solche reformable, aber authentische Lehre verkündet wird. Eine solche Situation war – wenn auch nicht in so spektakulärer Öffentlichkeit – gewiß schon oft gegeben. Man wird z. B. gewiß sagen können, daß schon vor einer vorsichtigen Zurücknahme vieler bibeltheologischer lehramtlicher Erklärungen am Anfang dieses Jahrhunderts die große Mehrzahl der Exegeten diese amtlich vorgeschriebenen Positionen aufgegeben hatte. Eine solche Situation für eine authentische Äußerung des Lehramtes ist möglich und tritt in unserem Fall nach allem menschlichen Ermessen tatsächlich ein.

Der Bedeutung einer solchen Lehräußerung und der Autorität des kirchlichen Lehramtes ist nicht dadurch gedient, daß man diese Situation verschleiert oder aus dem öffentlichen Bewußtsein der Kirche zu verdrängen sucht. Außerhalb und innerhalb der Kirche wird über diese Situation so viel und von so vielen geredet und geschrieben werden, die daran nicht gehindert werden können und sich nicht hindern lassen werden, daß es nur zum Schaden der kirchlichen Autorität gereichen würde, wenn diejenigen schweigen wollten, die sich zu einer grundsätzlichen Achtung der kirchlichen Autorität bekennen. Es handelt sich (entsprechend der ganzen begrenzten Fragestellung unserer Überlegungen) ja nicht darum, ob diese Situation in jeder Hinsicht zu billigen sei, sondern darum, was *unter ihrer Voraussetzung getan* werden müsse.

Das Verhalten des lehrenden Bischofs

Die Aufgabe der Bischöfe in dieser Situation wird nicht leicht sein, zumal (aber nicht nur) wenn sie in den letzten Jahren mehr oder weniger deutlich eine Haltung an den Tag gelegt haben, die direkt oder indirekt von der Norm der Enzyklika abweicht. Ein Bischof braucht und darf gewiß nicht von der Überzeugung aus(zu)gehen oder diese voraussetzen, es sei absolut sicher, daß die der päpstlichen Norm widersprechende These eindeutig richtig sei. So etwas kann man, wenn man selbstkritisch denkt und sich vor kurzschlüssigen Emotionen hütet, gewiß nicht behaupten. Setzt man aber eine solche Überzeugung nicht voraus, dann kann jeder Bischof, gleichgültig zu welcher Position er von der Sache selbst her neigt, ehrlich und subjektiv redlich seine Gläubigen auf das Gewicht und die Bedeutung einer solchen päpstlichen Erklärung hinweisen. Er kann die Gläubigen und die Priester ermahnen, selbstkritisch eine solche von höchster Autorität erklärte Norm ernst zu nehmen; er kann das gläubige Gewissen des einzelnen fragen, ob es denn eine genügende, von ernsthaften Gründen getragene Überzeugung haben könne und habe, die diesem Gewissen gestattet, theoretisch oder praktisch von der päpstlichen Norm abzuweichen, oder ob es in einer heute viel verbreiteten, unreflektierten Allergie gegen eine Lehrautorität in der Kirche bloß emotional reagiere, ohne zu bedenken, daß im Evangelium auch Forderungen gestellt werden kön-

nen, die den triebhaften Menschen zunächst einmal überfordern und ihm undurchführbar erscheinen.

Aber ein Bischof muß und darf auch nicht so tun, als ob die päpstliche Erklärung schlechterdings irreformabel sei und eine Abweichung von ihr notwendig eine grundsätzliche Leugnung der kirchlichen Lehrautorität impliziere, die den Katholiken objektiv von der Kirche trenne. Man wird ruhig erwarten dürfen, daß die Bischöfe in diesem Fall entsprechend den allgemeinen Normen vorangehen werden, die die deutschen Bischöfe selbst für solche Fälle formuliert haben. Ein Bischof wird gewiß dafür zu sorgen haben, daß seine Priester auf der Kanzel und bei anderen Gelegenheiten die Fragen der Geschlechtsmoral so behandeln, daß eine echte, positive Haltung gegenüber der kirchlichen Lehrautorität deutlich bleibt. Aber in einer Gesellschaft, in der es nur noch wenig gibt, was man bloß diskret „in camera caritatis“ erledigen kann, wird sich nicht vermeiden lassen, daß die Grundsätze des Lehrschreibens der deutschen Bischöfe, auch angewandt auf diesen Fall, *öffentlich* dargelegt werden und daß auch ausdrücklich gesagt wird, es sei der Fall denkbar, daß ein Katholik „bona fide“ von der päpstlichen Norm abweiche. Es scheint unmöglich zu sein, daß ein Bischof gegen eine diskrete, gläubige und gegenüber der kirchlichen Lehrautorität respektvolle Darlegung der Prinzipien, die sie selbst verkündigt haben, mit kirchenamtlichen Maßnahmen gegen einen Priester vorgeht bloß darum, weil er diese Prinzipien auf unseren Fall anwendet. So etwas würde das Gewicht dieser Prinzipien und die Redlichkeit ihrer Verkündigung zerstören; denn Prinzipien sind dazu da, daß sie auf konkrete Fälle angewandt werden.

Der Priester in Verkündigung und Seelsorge

Damit ist auch schon einiges gesagt für das Verhalten der Priester auf der Kanzel und im Beichtstuhl. Auch heute hat der Verkündiger des Evangeliums eine sehr große und bedeutsame Aufgabe in der Vertretung einer christlichen Geschlechtsmoral. Es ist schon früher gesagt worden, daß es auch heute eine große, gemeinsame katholische Lehrsubstanz in diesen Fragen gibt, die der Priester mutig und unerschrocken zu vertreten hat. Er hat immer wieder zu sagen, daß die Ehe mehr als ein Egoismus zu zweit, als Legimation bloßer Triebhaftigkeit, daß sie echte personale, auf das ewige Heil des Partners zielende monogame und für ein Leben getreue Liebe ist, daß sie unter dem Gesetz und der Gnade des Evangeliums steht, daß sie für das Kind grundsätzlich sich offen halten muß, daß die Normen der Geburtensteuerung ganzmenschlicher und somit sittlicher Art sind usw. Der Priester hat im seelsorgerlichen Gespräch bei der Ehevorbereitung, bei der Beratung der Eheleute (innerhalb und außerhalb des Beichtstuhls) sich immer wieder um ein Verständnis der christlichen Auffassung der Ehe bei den Gläubigen zu bemühen. Er darf sich und braucht sich nicht in die Situation hineinmanövrieren zu lassen, als ob die einzige Frage, die es in der Ehemoral heute noch

gibt, die *für* oder *gegen* die „Pille“ sei. Grundsätzlich ist es auch heute durchaus denkbar, daß er Gewissen begegnet, die, wenn ihr Spruch nicht verdrängt wird, die „Pille“ ablehnen werden. Im Blick auf die „Authentizität“ der päpstlichen Erklärung hat er gewiß kein Recht, solche Gewissen „eines Besseren belehren“ zu wollen. Noch verwerflicher wäre es (obwohl es auch schon leider vorkommt), wenn ein Priester im Beichtstuhl den freudigen Willen und den christlichen Mut zu einer größeren Kinderzahl unsicher machen wollte. Auf der anderen Seite aber darf er auch damit rechnen, daß es eine wirkliche „bona fides“ in vielen Gläubigen gibt, in der schuldlos von der päpstlichen Norm abgewichen wird. Wenn er *im allgemeinen* für ein Verständnis und eine echte Würdigung der päpstlichen Norm (mit den in der Sache selber liegenden Vorbehalten) eintritt, wird er praktisch in den meisten Fällen im Beichtstuhl selbst darauf verzichten können, den Versuch zu unternehmen, die festgestellte oder vorausgesetzte „bona fides“ des Beichtenden zu „zerstören“. Denn es wird ihm nach dem bisher Gesagten nicht nur in den meisten Fällen nicht gelingen, sondern er ist auch zu einem solchen Versuch heute darum nach den traditionellen Regeln über das Belassen oder das „Zerstören“ einer „bona fides“ nicht gehalten, weil effektiv heute ein derartiger Versuch auch der öffentlichen Moral als solcher keinen Nutzen bringen würde. Dementsprechend wird eine „Fragepflicht“ des Priesters im Beichtstuhl über Gebrauch oder Nichtgebrauch der Pille nur dann noch gegeben sein, wo der Priester nach positiven Anzeichen vermuten muß, der Gebrauch der Pille werde verschwiegen, sei aber *gegen* das subjektiv „bessere“ Gewissen des Beichtenden.

Die Redlichkeit des Moraltheologen

Die Theologen, die vom Katheder her die katholische Moraltheologie vorzutragen haben, befinden sich in dieser Sache heute in einer besonders schwierigen Situation. Man wird zunächst wohl mit Recht sagen, daß sie auch vom Katheder her das Recht und die Pflicht haben, all das zu sagen, was bisher an allgemeinen Überlegungen und an Konsequenzen daraus für das Vorgehen der Bischöfe und der Priester gesagt worden ist. Aber es sind noch ausdrücklich einige Fragen zu behandeln, die oben ausgeklammert worden sind. Pius XII. hatte in „*Humani generis*“ erklärt, daß eine päpstliche Lehrerklärung, auch wenn sie keine Kathedraldefinition ist, nicht mehr der freien Diskussion der Theologen unterliege. Diese Erklärung ist in der Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“ des Zweiten Vatikanum zwar nicht wiederholt worden, obwohl sie zunächst in einem Entwurf dieser dogmatischen Konstitution stand; aber auch in dieser Konstitution wird gesagt, daß eine solche Lehräußerung von den Theologen mit einem „religiösen Gehorsam“ aufzunehmen sei (Nr. 25). Damit ist für den lehrenden Moraltheologen gewiß eine besondere Schwierigkeit gegeben, zumal ja gewiß ein sinnvoller Unterschied obwaltet, je nachdem es sich um eine einzelne Meinung handelt, die privat bleibt und von jemanden unter einem „*silentium obsequiosum*“ in seiner

Theorie und Praxis gehalten wird, oder um eine Meinung, die in einer gewissen kirchlichen Öffentlichkeit vertreten wird.

In dieser Frage wird man über das am Anfang des Abschnitts schon Gesagte hinaus wohl folgender Meinung sein dürfen: Der Respekt, den der lehrende Moraltheologe gegenüber einer authentischen, aber nicht definierten Erklärung des kirchlichen Lehramtes haben muß, kann heute unter den konkreten Umständen in der Kirche und in der profanen Öffentlichkeit nicht mehr bedeuten, daß ein Moraltheologe entweder eine solche Lehräußerung durch dick und dünn als die schlechthin einzige, sichere und für alle Zeiten in Frage kommende Auffassung verteidigt, oder einfach schweigt. Nach dem bisher Gesagten kann er das erste nicht redlich tun, und das zweite würde weder seiner Aufgabe als Moraltheologe gerecht werden, noch der Kirche, der Sittlichkeit der Gläubigen und der Lehrautorität der Kirche nützen. Der Moraltheologe wird sich somit einerseits durchaus zu bemühen haben, das seinem Hörer verständlich zu machen, was für die päpstliche Lehre spricht, also für die formale Autorität des Lehramts (in den hier gegebenen Grenzen) und für die sachlichen Gründe, die für die päpstliche Position sprechen. Er wird aber andererseits auch die objektiv nun einmal gegebenen und subjektiv sehr wirksamen Schwierigkeiten gegen diese päpstliche Lehre nicht verschweigen dürfen, schon weil er sonst bei seinen Hörern unglaubwürdig würde. Er wird darüber hinaus zu einer echten Gewissensbildung seiner Hörer beizutragen suchen, auch wenn er es nicht vermag, daß diese Gewissensbildung bei allen gleich ausfällt. Man wird sagen dürfen, daß im konkreten Fall bei einem solchen Vorgehen der Moraltheologe jenen Prinzipien in genügender Weise Rechnung trägt, auf die wir eben hingewiesen haben. Dies gilt schon darum, weil diese Prinzipien bei Pius XII. und im Zweiten Vatikanum auch nach der traditionellen Interpretation die Möglichkeit eines Dissenses eines Theologen von einer solchen authentischen Lehre nicht grundsätzlich ausschließen, und weil es heute eine Utopie wäre zu meinen, ein solcher Dissens müsse immer und in jedem Fall im privaten Gewissen des betreffenden Theologen verschlossen bleiben. Das war auch bisher nicht der Fall. Denn sonst wären ja die faktisch – ausdrücklich oder stillschweigend – erfolgten Revisionen anderer solcher kirchenamtlicher Erklärungen gar nie erfolgt. Was für eine faktisch immer wieder gegebene und schließlich auch vom Lehramt der Kirche anerkannte Theologieentwicklung notwendig ist, kann nicht von vornherein grundsätzlich unmoralisch sein.

Praxis katholischer Eheleute

Was den gläubigen Christen und vor allem die katholischen Eheleute angeht, so ist eigentlich alles Wesentliche schon gesagt worden und auch schon enthalten in dem Lehrschreiben der deutschen Bischöfe. Wenn ein katholischer Christ nach reiflicher Prüfung seines Gewissens glaubt, bei aller Vorsicht und Selbstkritik zu einer Ansicht zu gelangen, die von der päpstlichen Norm abweicht und diese in seiner ehelichen Praxis

befolgt unter Beobachtung jener Prinzipien, die als gemeinchristlich schon öfters erwähnt wurden, *dann* braucht ein solcher Katholik keine subjektive Schuld zu befürchten oder sich als formal ungehorsam der kirchlichen Autorität gegenüber zu betrachten. Ist eine solche ernsthafte Gewissensbildung wirklich erfolgt, dann hat ein solcher Katholik grundsätzlich keine Pflicht, von sich aus ein solches Gewissensurteil jedesmal neu beim Empfang des Bußsakraments zur Debatte zu stellen. Eines freilich muß der Katholik in der heutigen Situation darüber hinaus noch leisten: Er darf sich in seiner Liebe und Treue zur Kirche nicht durch die höhnische Kritik und die zum Teil wüsten Beschimpfungen der Kirche und ihres Sakraments irre machen lassen, die er in der „Pillenfrage“ heute überall hören und lesen kann. Hat er die für das Verständnis der Situation in dieser Frage nun einmal notwendigen Erkenntnisse erworben, weiß er zwischen reformablen und definitiven Lehräußerungen seiner Kirche zu unterscheiden, hat er sich überdies ein Verständnis dafür verschafft, daß das kirchliche Lehramt nicht in jedem Fall vor das Dilemma gestellt werden kann, entweder mit seiner höchsten und unfehlbaren Autorität zu sprechen oder einfach zu schweigen, weiß er endlich, daß alle Beispiele, die für die Fehlbarkeit des kirchlichen Lehramts in der heutigen Polemik von theologisch gar nicht oder höchstens halbgebildeten Journalisten angeführt werden, entweder überhaupt keine Kathedralentscheidungen waren oder mit lehramtlichen Erklärungen überhaupt nichts zu tun haben (wie z. B. Änderungen in der kirchlichen Ehegesetzgebung, in der Frage der Leichenverbrennung usw.), dann wird ein gläubiger Katholik auch in dieser Aufregung, die zum Teil künstlich angeheizt wird, Ruhe, Gelassenheit und ein vertrauensvolles Verhältnis zur Kirche bewahren.

V.

Der paradigmatische Sinn der gegenwärtigen Situation

Was heute ein Katholik und ein Theologe in unserer Frage erleben, ist eigentlich nichts schlechthin Neues; denn Lehrentwicklungen und Situationen, in denen eine solche Lehrentwicklung noch offen war, ohne daß man die weitere Geschichte eindeutig voraussagen konnte, hat es selbstverständlich im Lauf der Kirchengeschichte immer wieder gegeben. Neu daran ist nur, daß solche Entwicklungen und Situationen rascher vor sich gehen bzw. sich wandeln und so sich dem Bewußtsein des einzelnen kurzlebigen Menschen schärfer aufdrängen, und daß diese Frage unmittelbarer das konkrete Leben unzählig vieler Menschen berührt als andere dogmatische Fragen. Wie es auch psychologisch mit dem Bewußtsein des durchschnittlichen Katholiken in seinem Verhältnis zur Kirche vor allem in den letzten hundert Jahren bestellt gewesen sein mag, es ist nicht wahr, daß die katholische Kirche sich als eine Kirche verstanden hat oder versteht, in der immer alles Wichtige von vornherein klar und in absolut sicherem

Besitz sei und in der jede Wahrheitsfindung einzig und allein durch den Spruch ihres höchsten Lehramtes geschähe. Die Lehrautorität in der katholischen Kirche – und vor allem dann, wenn sie keine definitivische Erklärung abgibt, (und es in vielen Fällen auch gar nicht tun kann) – ist ein wichtiges und unaufgebbares Moment für die Wahrheitsfindung und Lehrentwicklung in der Kirche; sie ist aber keine Instanz, die einsam, in jeder Hinsicht von anderen Wirklichkeiten in der Kirche unabhängig und totalitär diese Wahrheitsfindung bzw. Lehrentwicklung manipuliert. Selbst Kathedralentscheidungen der Päpste oder der Konzilien waren eigentlich immer so etwas wie ein Schlußstrich unter eine Entwicklung, die von ganz anderen Faktoren als vom Lehramt und dessen formaler Autorität getragen war. Die Autorität des Lehramtes in der Kirche und ihre Respektierung verlangen darum nicht, daß man in der Kirche so tue, als ob alle theologischen Ansichten in der Kirche nur die gehorsame Wiederholung einer Erklärung dieses Lehramtes seien. Es gibt, richtig verstanden, auch in der katholischen Kirche ein offenes „System“, in dem die verschiedensten Faktoren (der „Instinkt“ der Gläubigen, neue Erkenntnisse einzelner Christen und Theologen, neue Zeitsituationen mit neuen Fragestellungen und vieles mehr) zusammenwirken zur Klärung des Glaubensbewußtseins der Kirche und zu einer Lehrentwicklung, ohne daß dieses ganze, offene „System“, in dem das Lehramt seinen ihm eigenen und notwendigen Platz hat, adäquat und totalitär von diesem Lehramt selbst übergriffen und manipuliert würde.

Diese eigentlich von selbst evidenten Gegebenheiten im Selbstverständnis der Kirche erleben wir heute in einer vielleicht schmerzlichen, aber zutiefst doch zu erwartenden Weise in einem konkreten Fall. Wie sich in einer solchen Situation das Gewissen des einzelnen Christen in der katholischen Kirche zu verhalten hat, dafür gibt es zwar nicht wenige Prinzipien, von denen in dieser Erörterung einige genannt worden sind, aber diese Prinzipien ersparen im konkreten Fall, wie auch bei sonstigen wichtigen Lebensentscheidungen, dem einzelnen Christen nicht den Ernst der Entscheidung und der einsamen Verantwortung vor Gott. Die konkrete Einheit von freier Verantwortung auch in der Wahrheitsfindung und von Achtung vor der kirchlichen Lehrautorität bei dieser Entscheidung ist immer eine neue Aufgabe, die nicht durch Reflexion auf abstrakte Prinzipien *allein* gelöst werden kann. Es gibt nach kirchlicher Lehre gewiß Fälle, in denen das subjektive Wahrheitsgewissen schuldlos entweder nicht zur Kirche und ihrer definierten Lehre hinfindet oder aus ihr herausführt. Die Frage aber, um die es hier ging, ist gewiß objektiv kein Fall, in dem sich so etwas ereignen muß.