

Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens?

Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen

Die Frage, ob „*Humanae vitae*“ ein Prüfstein des wahren Glaubens sei, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Rede, die Papst Johannes Paul II. am 12. November 1988 vor den Teilnehmern eines internationalen Moraltheologenkongresses in Rom gehalten hat. Dabei erklärte der Papst, die Lehre von *Humanae vitae* sei „von der Schöpferhand Gottes in die Natur der menschlichen Person selbst eingeschrieben und von Gott in der Offenbarung bekräftigt worden. Sie zur Diskussion zu stellen bedeutet daher, Gott selbst den Gehorsam unseres Intellekts zu verweigern. Es bedeutet, das Licht unserer Vernunft dem Licht der göttlichen Weisheit vorzuziehen, so dem Dunkel des Irrtums zu verfallen und dabei zu enden, weitere fundamentale Eckpfeiler der christlichen Lehre anzugreifen.“¹ Nimmt man diesen Text in seinem vollen Ernst – und dies ist wohl unsere Pflicht –, so ist die Frage berechtigt, ob der Papst denn tatsächlich eine diskussionslose Zustimmung zu *Humanae vitae* als Prüfstein des wahren Glaubens verstanden wissen will.

Sollte dem so sein, so stehen wir vor der bereits durch die Umfragen zur Vorbereitung der Würzburger Synode erhärteten Tatsache, daß ein ganz großer Teil auch der noch praktizierenden Katholiken an diesem Prüfstein des wahren Glaubens scheitert. Dies nicht etwa, weil sie die Lehre in der Praxis nicht befolgen, sondern weil sie an der Richtigkeit der Vorschrift zweifeln. Der Papst sagt aber ausdrücklich: Wer an der Lehre zweifelt und sie zur Diskussion stellt, „verweigert Gott selbst den Gehorsam [des] Intellekts“; er zieht „das Licht [der] Vernunft dem Licht der göttlichen Weisheit“ vor, ja verfällt „so dem Dunkel des Irrtums“. Es ist daher nicht übertrieben, wenn ich sage: Damit ständen wir faktisch im Kirchenvolk vor einer Spaltung hinsichtlich einer im Glauben begründeten praktischen Wahrheit. Das gilt für Europa und Amerika, die Diskussion greift aber auch schon weit darüber hinaus. Überall da gäbe es im Gottesvolk einen Teil, der im Licht der Wahrheit stehen, und einen gewiß nicht kleineren anderen Teil, der im Dunkel des Irrtums verharren würde. Nun sprechen wir bewußt im Konjunktiv. Es wird also nicht behauptet, daß wir bereits in einem moralischen Schisma leben. Im Gegenteil, es soll im folgenden gezeigt werden, daß wir als gläubige Glieder dieser unserer katholischen Kirche ohne Abstriche an unserer Kirchlichkeit über bestimmte Punkte der Lehre von *Humanae vitae* unterschied-

licher Meinung sein können. Dazu muß gezeigt werden: was denn überhaupt an der Lehre von *Humanae vitae* in Frage gestellt wird (I.), und welche Freiheit dem Katholiken unter voller Anerkennung der authentischen Lehrverkündung zusteht (II.).

I. Was wird in Frage gestellt?

Der Papst spricht allgemein von der *Lehre* von *Humanae vitae* und präzisiert dann in der gleichen Rede vom 12. November 1988: Er habe selbst in seinem Schreiben „*Familiaris consortio*“ (FC) „im weiteren Zusammenhang der Berufung und Sendung der Familie die anthropologische und moralische Sicht von *Humanae vitae* sowie die daraus folgende ethische Norm für das Leben der Gatten erneut betont“². Folgen wir dieser authentischen Interpretation von Papst Johannes Paul II., so können wir zunächst festhalten, worüber im innerkirchlichen Bereich und weit darüber hinaus Einigkeit besteht: Unbestritten ist „die grundlegende Aufgabe der Familie, *dem Leben zu dienen*“, wie die Feststellung, daß die leibliche und/oder geistige Fruchtbarkeit „Ausfluß und Zeichen der ehelichen Liebe“ sei (FC 28).

Unbestritten ist wohl auch die klare *Verurteilung aller* „Aktivitäten von Regierungen oder anderen öffentlichen Autoritäten, die in irgendeiner Weise die Freiheit der Ehegatten, über Nachkommenschaft zu entscheiden, zu beschränken versuchen“ (FC 30). Solche Maßnahmen verletzen die Würde und die elementaren Rechte des Menschen. Genauso wie die Kirche die Sterilisationsgesetze des Hitler-Reichs verurteilt hat, muß sie heute alle Zwangsverordnungen, die die Freiheit im generativen Verhalten beeinträchtigen, verurteilen. Hier übernimmt der Papst zu Recht eine Sorge, die von den Bischöfen der Dritten Welt bei der Römischen Bischofssynode mit großem Nachdruck vorgetragen wurde. In dieser Beziehung müssen auch die Programme der Entwicklungshilfe neu durchdacht werden. Damit ist nichts gesagt gegen eine aktive Bevölkerungspolitik, die die Eltern in ihrer Verantwortung anspricht. Über die Tatsache, daß es auch eine sittliche Pflicht zur Begrenzung der Fruchtbarkeit gibt, besteht weder in den kirchlichen Dokumenten noch in der theologischen Lehre ein Zweifel. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Gatten auf ihre diesbezügliche „menschliche und christliche Verantwortlichkeit“ hin angesprochen. Sie müssen – so heißt es in „*Gaudium et spes*“ (FC 50) – „auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder, der schon geborenen oder zu erwartenden, achten; sie müssen die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen“. Im Bereich der kirchlichen Entwicklungshilfe, zum Beispiel in Indien, auf den Philippinen oder in Lateinamerika, laufen auch entsprechende Programme der Aufklärung und der konkreten Anleitung in den von der Kirche anerkannten Methoden.

Schließlich werden auch die *Theologen* dem Anruf des Papstes folgen, „dem kirchlichen Lehramt mit gemeinsamer Kraft zur Seite zu stehen, und dahin zu wirken, daß die biblischen Grundlagen, die ethische Motivation und die personalistische Begründung“ der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Enzyklika *Humanae vitae* immer deutlicher werden (FC 31). Hier allerdings dürfen auch die vorhandenen Probleme nicht übersehen werden.

1. Die Begründung sittlicher Normen beschäftigt seit über 20 Jahren intensiv viele katholische Moraltheologen. Sie wird von ihnen auf dem Hintergrund eines klaren Bekenntnisses zum Glauben und zum kirchlichen Lehramt geführt. Der Impuls, der sie leitet, ist einzig und allein die überzeugende Vermittlung des Kerngehalts der sittlichen Botschaft des Evangeliums in unsere Welt hinein. Von einem mangelhaften Ernstnehmen der Glaubensfundamente durch die Moraltheologen kann nur reden, wer die entsprechenden Untersuchungen bloß vom Hörensagen kennt. Die Verankerung der Moraltheologie im christlichen Menschenbild, die Bezugnahme auf Christologie und Erlösungslehre waren in der Moraltheologie kaum je so bestimmend wie in den letzten 30 Jahren. Jede Ethik setzt ein bestimmtes Vorstellungsbild vom Menschen voraus. Gerade ein handlungstheoretischer Ansatz setzt die Kenntnis der Möglichkeiten und Grenzen des Menschen als des Handlungssubjekts voraus. Genau dieser Aspekt wurde selten in der Geschichte der katholischen Moraltheologie so systematisch herausgearbeitet wie in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg bis heute. Doch gerade diese Akzentuierung christlicher Existenz im Glauben muß zur Vorsicht mahnen vor kurzschlüssigen Verabsolutierungen im normativen Bereich. Wie die neueste Diskussion um das Schwurverbot zeigt, dürfen auch kategorisch ausgesprochene Verbote der Bergpredigt nicht gesetzlich interpretiert werden. Und sie müssen bei aller „Motivierung“ im Glauben inhaltlich begründbar und verstehbar sein!

2. Um den „anthropologischen und moralischen Unterschied ... zwischen der Empfängnisverhütung und dem Rückgriff auf die Zeitwahl“ deutlich zu machen (FC 32), beruft sich der Papst auf die „personalistische Begründung“. Dabei spielt der Begriff der *Vorbehaltlosigkeit* eine wichtige Rolle, und dies wohl in doppelter Hinsicht. Zunächst ist es der Vorbehalt gegenüber der Fruchtbarkeit in der aktuellen Hingabe. Hierin besteht wohl hinsichtlich des willentlichen Vorbehalts zwischen Antikonzeption und Zeitwahl kaum ein Unterschied. Unter diesem Aspekt sind ein gezieltes Ausweichen und ein gezieltes Unterdrücken der Ovulation kaum zu unterscheiden. Der Papst sieht aber des weiteren den Begriff des Vorbehalts in Verbindung mit der Integrität der menschlichen Person. Vorbehaltloses Sich-Schenken heißt Hingabe ohne Eingriffe in die leibliche Integrität. Und der Papst ist überzeugt, daß die Beachtung des Zyklus der Frau nicht nur eine solche Manipulation vermeidet, sondern in besonderer Weise der Kultur geschlechtlicher Liebe förderlich sein kann. In diesem Respekt der natürlichen Ordnung des Geschlechtlichen erkennt er die Weisheit der Schöpfung, womit auch der aktuelle

Vorbehalt gegenüber der Fruchtbarkeit in seiner sittlichen Relevanz aufgehoben wird.

Diese Lehre ist ohne Zweifel ein imponierendes Zeugnis des Papstes. Trotzdem muß es der Theologie erlaubt sein, weitere klärende Fragen zu stellen.

Zunächst fällt auf, daß der Papst den Begriff der *Manipulation* erweitert. Unter Manipulation versteht man im allgemeinen das Einwirken auf Personen ohne Rücksicht auf deren Eigenentscheidung. In diesem Sinn sind die staatlichen Aktivitäten, die die Entscheidungsfreiheit im Zeugungsverhalten einschränken, verwerfliche Manipulationen. Der Papst bezeichnet aber auch jede aktive Verhinderung der Zeugung, selbst wenn sie in freier Übereinstimmung der Partner geschieht, als eine verwerfliche Manipulation personaler Sexualität. Demnach ist es beispielsweise der Frau verboten, die Reifung einer Eizelle zu verhindern, obwohl sie diese im betreffenden Zyklus erlaubterweise nicht zur Befruchtung kommen lassen darf. Viele fragen, ob nicht eine methodisch berechnete, systematische Frustrierung der Ovulation und eine Festlegung der geschlechtlichen Vereinigung nach einem biologischen Rhythmus auch als Manipulation personaler Sexualität empfunden werden könnte.

So stellt sich unmittelbar die zweite Frage, ob nicht die *Integrität der Person*, wie der Papst sie deutet, mit einem einseitig festgesetzten Verständnis humaner Sexualität verbunden sei. Übereinstimmung herrscht, daß unser Tun dem umfassenden Sein der menschlichen Person in ihren leiblichen und sozialen Einbindungen entsprechen muß. (Der in neuesten Publikationen vorgebrachte Einwand, die Moraltheologen huldigten einem Dualismus, ist frei erfundener Unfug. Er fällt letztlich auf die Erfinder selbst zurück!) Zu diesem ganzmenschlich personalen Sein haben wir einen intuitiven Zugang. Wir wissen um unsere tief in der Naturgeschichte verankerte Tendenz zur Selbsterhaltung, zur Arterhaltung und zur verantwortlichen Selbstgestaltung. Die Moraltheologie spricht von einem Prinzipienwissen, das allerdings durch ein reflektiertes normatives Wissen geschichtlich und kulturell ausgeprägt werden muß. Diese geschichtlich-kulturelle Ausprägung steht nicht gegen die bleibenden Prinzipien, sondern muß als deren konkrete Auslegung und Anwendung verstanden werden. So besteht kein Zweifel, daß die menschliche Sexualität auch durch die eben erwähnte Tendenz zur Arterhaltung geprägt ist. Die Ausrichtung auf Zeugung ist ein für menschliches Sexualverhalten sittlich relevantes Ziel. Aber sie ist unbestrittenermaßen nicht das einzige sittlich relevante Ziel. Sie ist gerade als menschlich ganzheitlich personale Sexualität polyvalent, wobei die Zeugung mit der konstitutiven Bedeutung der Sexualität für die eheliche Gemeinschaft nur akzidentell verbunden ist. Gerade darum ist das Verhalten verantwortlich zu steuern. Dies kann durch überlegten Verzicht auf die geschlechtliche Vereinigung geschehen. Es gibt aber keinen überzeugenden Grund, daß dies nur durch Verzicht geschehen darf und nicht ebenso durch die Verhinderung der in concreto nicht zu verantwortenden Zeugung. Dies wäre nur

zu begründen unter der Annahme, daß die Ausrichtung auf Zeugung ein jedem Aktvollzug konstitutiv vorgegebenes Ziel sei. Daß die Verantwortung für die mit der Sexualität verbundene Zeugung auch jeden Aktvollzug begleitet, ist eine andere Sache. Insofern läßt sich von der „prokreativen Verantwortungsstruktur sexueller Akte“ sprechen. Doch die Art der Wahrnehmung dieser Verantwortung aus der Aktstruktur (etwa aufgrund der Periodizität weiblicher Sexualität) ablesen zu wollen, ist vom Sinn des Zyklus her problematisch und gewiß nicht als Handlungsprinzip intuitiv evident. Jede Gleichsetzung einer konkreten Applikation mit dem intuitiv einleuchtenden Prinzip führt unweigerlich zu einem ideologischen Fundamentalismus. So bleibt zu fragen: Ist die Verhinderung als solche schon schlecht zu nennen, oder läßt erst die Willkür das Verhalten zur Manipulation, das heißt – nach den Worten des Papstes – die sexuelle Begegnung zu einem „uti“ statt einem „frui“ werden? Liegt beispielsweise auch dann eine verwerfliche Manipulation vor, wenn ein Eingriff die einzige Möglichkeit darstellt, um ein eheliches Leben in Liebe und Verantwortung zu ermöglichen (z.B. wenn die Zeitwahl nicht möglich ist)?

3. Mit Nachdruck muß betont werden, daß ein humanes Geschlechtsleben grundlegender *Kultur* bedarf. Das bedeutet Rücksichtnahme, Gespräch und auch Verzicht. Daß die natürliche Familienplanung in besonderer Weise ein gegenseitiges Verstehen der Partner fordert, ist leicht einzusehen. Sie verlangt, wie immer wieder betont wird, Zucht und Maß. Man sollte sich jedoch hüten, diejenigen Paare, die eine aktive Verhütung praktizieren, allein deswegen mangelnder Tugend zu verdächtigen. Jede sexuelle Partnerschaft verlangt – soll sie gelingen – gegenseitige Rücksichtnahme auf das persönliche seelische Empfinden und das körperliche Befinden. Es ist nicht auszuschließen, daß die Rücksicht auf die psychologische Situation des Partners mindestens soviel Tugend fordert, wie die Rücksicht auf den biologischen Zyklus. Und gerade weil dieses Argument der geforderten Tugend immer wieder in den Vordergrund gerückt wird, läßt sich auch nicht verschweigen, daß nach seriösen Umfrageergebnissen selbst hochmotivierte Anhänger der natürlichen Praxis in der sogenannten Abstinenzphase eine weitere Methode zur Empfängnisverhütung anwenden³. Dies ist kein Argument gegen die natürliche Familienplanung, aber es spricht gegen eine voreilige Verbindung menschlicher Grundhaltung mit bestimmten Methoden.

Was also wird im Zusammenhang mit der Lehre von *Humanae vitae* in Frage gestellt? Zusammenfassend können wir sagen:

- Wir stellen nicht die Verwerflichkeit bestimmter manipulativer Geburtenregelungsprogramme in der Dritten Welt in Frage.
- Wir sind nicht gegen eine natürliche Familienplanung und für die Pille. Wir lehnen jede Form von gezieltem Abort ab.
- Wir setzen die Notwendigkeit von Selbstbeherrschung und liebender Rücksichtnahme auf das Wohl des Partners als selbstverständliches Postulat voraus.

– Wohl aber meinen wir, es gebe berechtigte Zweifel, ob ein Verbot, das jede Verhinderung der Empfängnis im Zusammenhang mit einer freien geschlechtlichen Hingabe für jeden denkbaren Fall untersagt, hinreichend begründet sei. Dies scheint uns bisher weder theologisch (mit Berufung auf eine göttliche Weisung) noch ethisch der Fall zu sein. Daher muß die moraltheologische Diskussion über diesen Punkt offen bleiben.

II. Welche Freiheit steht dem Katholiken unter Respektierung des Lehramts zu?

Als mit Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae* viele auch sehr engagierte Katholiken glaubten, sie könnten die Aussage der Enzyklika über die Methoden der Geburtenregelung nicht annehmen, erklärten die in Königstein versammelten Bischöfe dazu: „Wer glaubt, so denken zu müssen, muß sich gewissenhaft prüfen, ob er – frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei – vor Gottes Gericht seinen Standpunkt verantworten kann. Im Vertreten dieses Standpunktes wird er Rücksicht nehmen müssen auf die Gesetze des innerkirchlichen Dialogs und jedes Ärgernis zu vermeiden trachten. Nur wer so handelt, widerspricht nicht der rechtverstandenen Autoritäts- und Gehorsamspflicht. Nur so dient auch er ihrem christlichen Verständnis und Vollzug.“⁴ Diese Erklärung, die sinngemäß auch von der Würzburger Synode übernommen wurde, hat vielen Katholiken, die sich ernsthaft um ein Leben aus dem Glauben der Kirche bemühen, geholfen, einen aus persönlicher Verantwortung erwachsenden Entscheid zu treffen. Die Erklärung wirkte im guten Sinn befreiend und öffnete manchem das rechte Verständnis lehramtlicher Entscheidungen. Gewiß ist nicht zu verkennen, daß die Erklärung immer häufiger als „Ausnahmegenehmigung“ mißverstanden wurde. In der bereits zitierten Ansprache vom 12. November 1988 ging nun der Papst ausdrücklich auf diese Praxis des Gewissens ein. Er erklärte:

„Im Anschluß an die Bekämpfung von *Humanae vitae* ist auch die christliche Lehre vom moralischen Gewissen in Frage gestellt und der Gedanke eines Gewissens angenommen worden, das sich die sittliche Norm selbst schafft. Auf diese Weise wurde das Band des Gehorsams gegen den Willen des Schöpfers radikal zerschnitten, in dem gerade die Würde des Menschen besteht. Das Gewissen ist nämlich der ‚Ort‘, an dem der Mensch von einem Licht erleuchtet wird, das nicht von seiner geschaffenen und immer fehlbaren Vernunft kommt ... Daraus ergeben sich einige Folgerungen ...: Da das Lehramt von Christus dem Herrn eingesetzt worden ist, um das Gewissen zu erleuchten, bedeutet die Berufung auf das Gewissen, gerade um vom Lehramt verkündete Lehren zu bestreiten, eine Ablehnung der katholischen Auffassung sowohl vom Lehramt als auch vom sittlichen Gewissen.“⁵

Wie eben angedeutet, muß man gerechterweise zugestehen, daß die Königsteiner Erklärung sowie die Synodenaussage in der Praxis vieler Kirchenglieder inzwischen wie eine *sekundäre Norm* verwendet wird. Man denkt und sagt: „Der Papst verbietet zwar empfängnisverhütende Mittel; die Bischöfe aber haben doch gesagt, man könne die Sache auch anders sehen.“ Mit anderen Worten, die Ent-

scheidung entspringt nicht einem ernsthaft prüfenden Gewissen; vielmehr wird die persönliche Meinung mit der Berufung auf eine „Sondernorm“ gedeckt. Das war und ist nicht der Sinn des Bischofsworts nach Erscheinen von *Humanae vitae*. Daß Rom gegen eine solche Etablierung einer Sondernorm protestiert und zur Ordnung ruft, ist verständlich. Wenn mit den oben zitierten Worten des Papstes dies gemeint war, ist dagegen nichts einzuwenden. Aber die Aussagen scheinen doch die Gewissenslehre insbesondere im Hinblick auf lehramtliche Aussagen entschieden mehr in Frage zu stellen. Darum ist die Moralthologie heute doppelt herausgefordert, Struktur und Bedeutung des Gewissens zu klären.

Struktur und Bedeutung des Gewissens

Das Gewissen ist ein komplexes Phänomen. Wer dieses Phänomen darstellen will, muß versuchen, die einzelnen Funktionen zu erfassen und ihr Zusammenspiel zu verstehen. Dabei bleibt stets zu beachten, daß die Unterscheidung verschiedener Aspekte keine Trennung bedeutet. Es sind Aspekte eines unteilbaren Gesamtphänomens.

1. Im Gewissen erfahren wir den unbedingten Anspruch, das, was wir als gut erkennen, auch zu verwirklichen.

Das Gewissen stellt sich schützend vor unsere Identität. Aus dem Umgang mit dem Gewissen kennen wir Situationen, in denen wir der festen Überzeugung sind, ohne Verlust der eigenen Identität nicht anders handeln zu dürfen. Wir bringen dies spontan zum Ausdruck, indem wir erklären: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders.“ Wir sagen, wir müßten unserer Überzeugung folgen, wir könnten ansonsten vor uns selbst nicht bestehen. Die Identitätspsychologie spricht von der Fähigkeit der Person, die innere Einheitlichkeit und Kontinuität (das Ich im Sinn der Psychologie) aufrechtzuerhalten.

Einer solchen Überzeugung nimmt sich auch das Grundgesetz schützend an. Der Respekt, den die Verfassung zum Beispiel dem Kriegsdienstverweigerer gegenüber zeigt, gilt nicht einfach der Weigerung, Dienst mit der Waffe zu leisten. Die allgemeine Wehrpflicht ist nicht mit einer alternativen Wahl verbunden. Der Respekt gilt allein einer glaubhaften *Gewissensnot*. Dem Grundrecht auf Gewissensfreiheit gebührt Priorität vor dem Recht und der Pflicht zur militärischen Landesverteidigung. Das Problem liegt bekanntlich in der Überprüfbarkeit. Entscheidend ist ja nicht, ob der Verweigerer die Bundeswehr und ihre Aufgabe für berechtigt hält oder nicht, ob er den Zivildienst für sinnvoller hält oder nicht. Entscheidend ist allein die echte Gewissensnot, das heißt die sichere Überzeugung, die „Gewißheit“, sich nicht anders entscheiden zu dürfen. Diese Gewißheit, die Unbedingtheit des Gefordertseins kann er anderen nicht beweisen, er

kann seine Überzeugung nur bezeugen. Sie kann ihm allein aufgrund seiner Glaubhaftigkeit abgenommen werden.

Sittliche Pflicht wurzelt im Beanspruchtsein des Menschen selbst, im Gefragtsein nach seiner Identität. In der Freiheit ist der Mensch sich selbst zur Aufgabe gestellt; sie erfüllt sich nicht in einer Wahl zwischen Objekten, sondern als *Selbstvollzug des gegenständlich wählenden Menschen*. Der Mensch als ganzer ist beansprucht, in Freiheit über sich selbst zu verfügen. Nicht Gesetze und Normen sind es, durch die wir Gott in erster Linie begegnen, es ist vielmehr der unbedingte Anspruch, den das uneingeschränkt Gute auf den vernünftigen Willen ausübt. Sittlichkeit wird erfahren im Vollzug eines unbedingten Entschlusses, durch den der Mensch sich im Gefordertsein durch das uneingeschränkt Gute selbst bestimmt.

Thomas von Aquin spricht in diesem Zusammenhang vom *Urgewissen*, das die praktische Vernunft prägt. Er unterscheidet bekanntlich – wie später auch Immanuel Kant – zwischen der theoretischen (spekulativen) und der praktischen Vernunft. Die *theoretische* Vernunft ist die Grundlage empirischer Wissenschaft. Man kann auch von „kenntnisnehmender“ Vernunft sprechen. Die *praktische* Vernunft dagegen nimmt Stellung. Einsichten der praktischen Vernunft unterscheiden sich darin von theoretischen Einsichten, daß sie Erkenntnis in Form von Anerkenntnis sind. Sie erkennt und anerkennt etwas als „gut“. Solche Anerkenntnis vollzieht sie unter einer obersten Regel, „die allen handlungsleitenden Urteilen die Form gibt: nämlich daß das als gut Erkannte zu tun und das als böse Erkannte zu lassen ist“⁶. Für Thomas ist diese Regel das erste Prinzip der praktischen Vernunft analog zum Widerspruchsprinzip als dem ersten Prinzip der theoretischen Vernunft. Getragen wird das Prinzip vom Urgewissen, das die praktische Vernunft habituell prägt. Insofern sich die praktische Vernunft der Anerkennung des uneingeschränkt Guten nicht entziehen kann, nennt Thomas das Urgewissen einen natürlichen Habitus. „Natürlich“ hat hier also den Sinn von ursprünglich mit der praktischen Vernunft gegeben. Das praktische Prinzip, die oberste Regel selbst ist jedoch nicht angeboren, sondern – wie jede Regel – von der Vernunft konstituiert („constitutum a ratione“ I. II. 94,1). Der Mensch gewinnt das erste Prinzip durch die Tätigkeit seiner Vernunft. Im Tätigwerden praktischer Vernunft kommt es zum Bewußtsein und erweist sich als unmittelbar einsichtig.

Indem das Gewissen die Begegnung mit dem uneingeschränkt Guten vermittelt, wird es auch zum *anthropologischen Ort des Glaubens*. Es vermittelt in dem Anspruch des Gewissens eine Begegnung mit dem Absoluten, mit Gott. In einer säkularisierten Welt ist dem einzelnen diese Beziehung meist nicht mehr bewußt. Er erlebt den Anspruch einfach als „unausweichliche Pflicht“, als eine Forderung, der er sich nur um den Preis seiner Identität entziehen könnte. Und wenn er dem Anspruch folgt, vollzieht er implizit einen Akt des Glaubensgehorsams. Wir kön-

nen von einem anonymen Glaubensakt sprechen, der von der Dynamik des universalen Heilswillens Gottes getragen ist. Dies ist der grundlegende Aspekt des Gewissens, der Ugrund der Sittlichkeit.

2. Das Gewissen fordert vom Menschen ein begründetes Urteil

Bisher sollte deutlich werden, daß der Mensch, der etwas zu tun für sich als „gut“ erkennt, unter den kategorischen Anspruch gerät, das als „gut“ Erkannte zu tun und das als „bö“ Erkannte zu lassen. Um das Handeln verantworten zu können, muß er aber geprüft haben, ob das als „gut“ Erkannte auch wirklich gut sei. Dies geschieht im Gewissensurteil. Es ist nach „bestem Wissen“ zu finden. Sittliche Selbstbestimmung nimmt den Menschen in seinem Urteilen und Entscheiden in Pflicht. Sie wäre keine Selbstbestimmung, würde der Mensch über die Entscheidung, die er trifft, sich selbst keine Rechenschaft geben. Und die Selbstbestimmung wäre keine sittliche, wenn der einzelne in die Rechenschaft vor sich selbst nicht objektive Kriterien und geltende Normen miteinbeziehen würde. Gerade in jenen Fällen, in denen die Gewissensentscheidung ein Verhalten gebietet, das von einer von der Allgemeinheit getragenen rechtlichen Pflicht abweicht (vgl. das erwähnte Beispiel des Kriegsdienstverweigerers aus Gewissensgründen), ist ein besonders selbstkritisches Urteil erfordert. Nur so gewinnt eine Gewissensentscheidung den Charakter aus sittlicher Selbstbestimmung. Dabei steht die im Gewissensanspruch gegebene Antwort auf die Frage nach dem für den einzelnen in der konkreten Situation Richtigen nicht notwendig in voller Übereinstimmung mit dem, was normativ allgemein als richtig gilt.

Im Gewissensanspruch erweist sich das Gewissen nicht nur als Ausführungsorgan vorgegebener Normen, sondern ebenso als „suchendes“ und urteilendes Gewissen. Er sucht Antwort über die Bedeutung, die ein Tun für die Person selbst in ihrer Entschlossenheit zur Realisierung ihrer selbst hat. Dazu genügt nicht bloß eine formale Prüfung der Gewissenhaftigkeit des Vernunftgebrauchs, es ist vielmehr auch eine inhaltliche Prüfung der Entscheidung gefordert. Diese Aussage erweckt den Verdacht, wir wollten damit lehren, daß „das Gewissen die Wahrheit über Gut und Böse selbst kreativ hervorbringe“⁷. Das ist eine arge Mißdeutung. Wir sind durchaus mit entsprechenden Äußerungen der Meinung, daß sich unser Tun orientieren muß am umfassenden Sein der menschlichen Person in ihrer leiblichen und sozialen Einbindung. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß beispielsweise die Selbsterhaltung, die Arterhaltung, die Erhaltung der Umwelt, der Schutz unveräußerlicher Menschenrechte fundamentale Ziele sind, die unser verantwortliches Handeln sittlich objektiv bestimmen. Sie sind „von der Schöpferhand Gottes in die Natur der menschlichen Person eingeschrieben“. Die Streitfrage geht – wie betont – nur darüber, inwieweit die Verwirklichung dieser Ziele dem Handeln konkret vorgegeben sei.

Wir bleiben dabei: Das Gewissen hat sich im praktischen Urteil zu orientieren

an der Bedeutung, die einem bestimmten Tun im Ganzen der Person zukommt. In vielen Fällen wird das gute und richtige Tun spontan einleuchten. Jedenfalls muß der Entschluß zu einem bestimmten Tun oder Unterlassen aus einsichtigen Gründen getroffen werden; nur so kann er auch dem Gewissensprinzip genügen, das zu tun, was einer als gut erkannt hat. Als gut erkennen kann demnach nur heißen, die gegebene, die aus objektiven Gründen aufleuchtende Güte und Richtigkeit eines Tuns erfassen. Man kann dies meinetwegen ein kreatives Erkennen nennen. Mit einem willkürlichen Hervorbringen der Wahrheit über Gut und Bö hat dies nichts zu tun. Ludger Honnefelder kommt im Anschluß an Thomas von Aquin zum Schluß: „Nur der handelt gemäß seinem Gewissen, der einem Guten zustimmt, weil er es kraft eigener Vernunft als gut beurteilt... Nur ein Handeln, das einem Willen entspringt, der sich von Vernunft bestimmen läßt, ist frei. Allein ein solches Handeln, das nicht einfach Ursachen entspringt, sondern Gründen folgt, ist meine Tat und kann mir zugerechnet werden.“⁸

Das praktische Urteil, das ein bestimmtes Tun als gut bzw. als böse befindet einerseits, und das Grundprinzip der praktischen Vernunft, welches das, was jemand als gut bzw. als böse erkennt, zu tun bzw. zu lassen fordert andererseits, sind von unterschiedlicher Qualität. Das praktische Urteil ist als menschliches Urteil fehlbar! Es kann daher aus sich keine unbedingte Geltung haben. Das Prinzip dagegen gilt ohne Wenn und Aber unbedingt. Es verpflichtet daher auch unbedingt. Es vermittelt dem als gut erkannten Tun die verpflichtende Kraft des Guten schlechthin. Das aus diesem Zusammenspiel erwachsende Gewissensurteil gewinnt so die bindende Kraft praktischer Wahrheit. Praktische Wahrheit steht letztlich nicht – wie die theoretische Wahrheit – unter der obersten Differenz von wahr – falsch, sondern unter der von gut – böse. Sie besagt die Übereinstimmung einer konkreten Entscheidung mit dem aufgegebenen vernünftigen Streben nach dem Guten. In dieser Selbstbestimmung durch Vernunft und freien Willen unter dem Anspruch des Guten liegt des Menschen Gottebenbildlichkeit und damit der Grund seiner Würde.

3. Das dritte Element im Gewissensphänomen bildet die persönliche Wertetafel

Thomas von Aquin spricht vom sittlichen Wissen, das ein jeder Mensch sich ein Leben lang prägend aneignet. Dies ist selbstverständlich nicht intellektualistisch zu verstehen. Es sollte sich auch nicht um eine bloße Internalisierung heteronomer Normen handeln im Sinn des Freudschen Über-Ich. Richtig verstanden geht es um einen lebendigen Lernprozeß aus vielfältiger Erfahrung. Die sittliche Erkenntnis vollzieht sich in einer steten gegenseitigen Beeinflussung von Erkenntnis und Entscheidung. Es handelt sich ja nicht um ein theoretisches Erkennen von Gut und Böse oder ein Aufnehmen von Tabus. Nur in der Entscheidung für das Gute wächst immer mehr auch die Erkenntnis des Guten. So baut sich nicht nur Erfahrungswissen auf; so entwickeln sich auch die prägenden Grund-

haltungen (Tugenden), die dem Entscheiden und Handeln Kontinuität und Zuverlässigkeit verleihen.

Es sind vor allem die pädagogischen Disziplinen, nicht zuletzt die Religionspädagogik, die sich mit der Konzeption und dem Inhalt ethischer Erziehung auseinandersetzen, und die so diesem dritten Aspekt des Gewissens ihre besondere Aufmerksamkeit schenken⁹. All dies läßt erkennen, daß die entscheidende Funktion des Gewissens für unser sittliches Handeln die Kenntnis verbindlicher Normen und gegebenenfalls auch eine Auseinandersetzung mit ihnen nicht überflüssig macht.

Wir brauchen verbindliche Normen. Sie ermöglichen gemeinsame Verantwortung, garantieren Verlässlichkeit und geben dem Gewissen Orientierung. Sie fallen aber nicht vom Himmel. Sie entstammen als Ergebnis reflektierter Erfahrung aus einem kultur- und offenbarungsgeschichtlichen Prozeß, dessen verantwortliches Subjekt der Mensch selbst ist. Es ist hier nicht der Ort, auf die geschichtliche Entwicklung näher einzutreten. Für uns stellt sich hier und heute vor allem die Frage nach der Verbindlichkeit der von der Kirche verkündeten Normen für unser Gewissen.

Lehramt und Gewissen

Wir teilen die Überzeugung, daß es Aufgabe der Kirche ist, die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen. „Doch, wo es um die sittliche Praxis geht, genügen allgemeine Prinzipien nicht, da sind konkrete Weisungen notwendig. Die konkrete Situation ist jedoch nie nur ein besonderer Fall innerhalb oder unterhalb einer allgemeinen Regel. Die konkrete Situation beinhaltet immer auch ein Mehr und einen Überschuß gegenüber dem Allgemeinen. Deshalb lassen sich auch nach der traditionellen Lehre die konkreten Weisungen nicht einfach abstrakt aus den allgemeinen Prinzipien ableiten; sie setzen vielmehr ein Urteil über die konkrete Situation voraus, in die hinein die allgemeinen Prinzipien übersetzt werden müssen. Hier fangen die Schwierigkeiten an, mit denen vor allem die Moraltheologie und auch die Pastoraltheologie gegenwärtig so schwer zu ringen hat.“¹⁰

Da geht es zunächst um eine differenzierte Bestimmung der *Verbindlichkeit von Normen*. Für die scholastische Tradition war es stets eine Selbstverständlichkeit, daß den aus allgemeinsten Prinzipien abgeleiteten konkreten Verhaltensregeln nicht mehr die gleiche universelle Geltung eignet wie den Prinzipien selbst. Mir ist kein katholischer Moraltheologe bekannt, der die *objektive* Gültigkeit sittlicher Normen bestreiten würde. Aber objektive, in unverzichtbaren Gütern und Werten begründete Geltung ist keine *absolute*, das heißt bedingungslose Geltung. Sittliche Normen gelten im allgemeinen unter den für sie gegebenen Bedin-

gungen. Sie erhalten auch durch eine lehramtliche Bestätigung und Verkündigung keinen Absolutheitscharakter, das heißt, sie werden dadurch nicht zu bedingungslos und unter allen denkbaren Umständen geltenden Normen.

Wenn zum Beispiel Germain Grisez den Satz: „Die gewollte Tötung eines unschuldigen menschlichen Wesens ist immer objektiv schwerwiegend verboten“ für definierbar hält, so würde eine feierliche Erklärung dieses Satzes seine offensichtliche Bedingtheit keineswegs aufheben. Kein ernsthafter Mensch wird die fundamentale Bedeutung dieses Satzes für eine sittliche Ordnung bestreiten. Seine Anwendung ist aber nicht frei von erheblichen „Wenns“ und „Abers“ einer konkreten Situation. Sonst hätten die deutschen Bischöfe als Lehramtsträger nicht erklären können: „Es gibt Konfliktsituationen, in denen nach menschlichem Ermessen zwischen dem Verlust des Lebens sowohl der Mutter als auch des ungeborenen Kindes einerseits und dem Verlust nur eines menschlichen Lebens auf der anderen Seite zu entscheiden ist ... Hier ist die sorgfältige Gewissensentscheidung des Arztes in der konkreten Einzelsituation gefordert. Einer solchen Entscheidung wird niemand die Achtung vorenthalten.“¹¹ Die übliche Unterscheidung von „direkter“ und „indirekter“ Tötung hebt die Bedingungen nicht auf, sie ist vielmehr selbst Ausdruck der Kontingenz sittlicher Einsicht und Entscheidung.

Differenziert zu sehen ist auch der „kirchliche Gehorsam“¹². Der Gehorsam, den wir der kirchlichen Autorität schulden, darf nicht dem Gehorsam gegen Gott „gleichgestellt“ werden. Der Papst und die Bischöfe sind für uns zwar Stellvertreter Christi und damit Stellvertreter Gottes, aber dies besagt, sie seien eben *Stellvertreter* und üben ihr Amt als Menschen aus. Letztlich ist jede menschliche Autorität von Menschen verwaltete göttliche Autorität. Das gilt für die elterliche und selbst für die staatliche Autorität (vgl. Röm 13,1). Insofern sind alle Autoritätsträger Stellvertreter Gottes. Auch der Hinweis, daß der kirchliche Gehorsam in besonderer Weise mit unserem Heil verbunden sei, ändert nichts an der Eigenart des zwischen Menschen üblichen Gehorsams. Der Gehorsam in Ehe und Familie ist nicht minder heilsbedeutsam. Kirchlicher Gehorsam ist darum zunächst Gehorsam gegenüber menschlichen Autoritätsträgern, denen per se nicht mehr Klugheit, Einsicht und Unfehlbarkeit zukommt als anderen. Eine Ausnahme ist nur dann gegeben, wenn wir bei den Trägern des Lehramts in ganz bestimmten Fällen mit Glaubensgewißheit auf den erfolgreichen Beistand des Heiligen Geistes zählen können.

In seiner Ansprache an die amerikanischen Bischöfe vom 15. Oktober 1988 hat der Papst daran erinnert, das Charisma der Unfehlbarkeit sei „nicht nur wirksam [present] in den feierlichen Definitionen des Papstes oder ökumenischer Konzilien, sondern auch im universalen ordentlichen Lehramt“¹³. Dies ist klare Lehre des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils (DS 3011; Lum. Gent. 25). Aber nun fügt der Papst hinzu: dieses ordentliche Lehramt könne „berechtigterweise

[truly] als der gewöhnliche Ausdruck der Unfehlbarkeit der Kirche gesehen werden“. Wenn man das so versteht, daß nichts feierlich dogmatisiert werden kann, was nicht breiter Überzeugung der Universalkirche entspricht, ist dies allgemeine Lehre. Doch dies trifft nur den formalen Aspekt. Viel wichtiger ist doch die materielle Eingrenzung. Das Charisma der Unfehlbarkeit ist strikt eingegrenzt auf den Bereich der *Offenbarungswahrheit* („ea quae in Verbo Dei scripto vel tradito continentur ... et tamquam divinitus revelata credenda proponuntur“, DS 3011)¹⁴. Dies gilt auch für den Bereich der Moral, insofern sich das Charisma der Unfehlbarkeit nur auf eine unmittelbar mit der Glaubenswahrheit verbundene praktische Einsicht bezieht¹⁵.

Nach all dem, was weiter vorn gesagt wurde, kann der umstrittene Punkt aus der Lehre von *Humanae vitae* niemals Gegenstand unfehlbarer Lehrverkündigung sein. Es handelt sich bei den entsprechenden Aussagen um authentische Interpretationen. Dazu schreibt Walter Kasper treffend: „Der Gehorsam gegenüber diesen Aussagen kann nicht einfachhin der Glaubensgehorsam im Sinn der ‚Fides divina et catholica‘ sein. Damit werden solche Aussagen noch längst nicht in den Bereich des Unverbindlichen und Beliebigen verwiesen. Sie sind auch nicht rein disziplinar. Es ist vom Katholiken ein religiös bestimmtes inneres Eingehen auf solche Aussagen und ein Mitgehen gefordert, welches geistige und sittliche Mitverantwortung einschließt. Daß dabei der einzelne Christ nach reiflicher Prüfung seines Gewissens auch zu einem vom kirchlichen Lehramt abweichenden Urteil kommen kann, entspricht bester theologischer Tradition.“¹⁶ Ich habe diesem Urteil nichts Weiteres hinzuzufügen.

Schließlich noch ein Wort zur Aufgabe der Theologie. Solidarität mit der Kirche erschöpft sich nicht in einem blinden Gehorsam. Guter theologischer Begriffsbestimmung entsprechend steht es bei allen nicht unfehlbaren Äußerungen grundsätzlich der Theologie zu, die Reformabilität oder Relativität dieser Aussagen durch den Hinweis auf die Schrift und die Tradition darzulegen. Wenn der Papst in Ausübung seiner unbestrittenen Vollmacht einer umstrittenen Lehre letzte Verbindlichkeit verleihen will, dann muß er „ex cathedra“ sprechen oder ein Konzil einberufen.

Die lehramtliche Verkündigung schafft an sich nur ein formales Gewicht. Ein theologischer Beweis hat auch für den Lehramtsträger objektive Gültigkeit. Diesem Sachverhalt wird aber schlecht Rechnung getragen, wenn die Theologie als solche regiert wird, das heißt, wenn in ihr nicht die theologischen Argumente – einschließlich wahren Gewichts lehramtlicher Äußerungen – maßgeblich sind, sondern Äußerungen, die Gehorsam verlangen. Gehorsam ist nicht ein Begriff der Erkenntnisebene. Vorschriften und Verbote sind kein geeignetes Mittel, um in eine theologische Diskussion einzugreifen. Selbstverständlich muß das Lehramt nicht passiv zusehen, bis eine Häresie perfekt ausgebildet ist, es darf und soll auch in die theologische Diskussion eingreifen. Der sachgemäße Eingriff ist dann

aber das theologische Argument, nicht das Verbot. Ein zwingendes Argument macht ein Verbot meist überflüssig, einem Verbot ohne zwingendes Argument fehlt aber möglicherweise die moralische Legitimation. Dies in aller Deutlichkeit aufzuzeigen, heißt nicht, die Autorität in der Kirche – auch in Sachen der Moral – einfachhin in Frage zu stellen, sie gar zu bekämpfen. Wohl aber hat die Theologie und der Theologe, gerade wenn er im Auftrag dieser Autorität forscht und lehrt, die indispensable Verpflichtung, ihr konstruktiv kritisch zu dienen, besonders, wenn sie in Gefahr ist, inner- wie außerkirchlich unglaublich zu werden.

Wir haben zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Auseinandersetzungen zwei Fragen gestellt: 1. Steht, wer die Zuspitzung der Lehre von *Humanae vitae* zu einem ohne jede denkbare Ausnahme gültigen Verbot als einer aus dem Glauben abgeleiteten Wahrheit in Frage stellt, im Dunkel des Irrtums? Die klare Antwort heißt: *Nein*. 2. Gilt die von den Bischöfen in gewissenhafter Interpretation der traditionellen Lehre vom Gewissen erlassene Königsteiner Erklärung immer noch? Klare Antwort: *Ja*.

ANMERKUNGEN

¹ Widerspricht Kontrazeption Gottes Heiligkeit? Die Papstansprache an die Teilnehmer des Moraltheologenkongresses vom 12. November 1988, in: Herder Korrespondenz 43 (1989) 125–127. ² Ebd.

³ Vgl. G. H. Neumann, Wie natürlich ist die „natürliche Familien-Planung“, in: Gynäkologe (1989) 22, 1–6. Neumann berichtet über eine Untersuchung von K. Hahlweg und N. Klann, die unter Federführung der katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Beratung (Bonn) zwischen 1985 und 1987 „Psychologische Aspekte der NFP-Praxis“ untersucht haben. Befragt wurden ausschließlich hochmotivierte NFP-Anwender in einer Prä-Messung (515 Frauen, 140 Männer) und 12 Monate später mittels eines sog. Nachfragebogens (110 Frauen und 75 Männer). Durch diesen 2. Bogen sollte eine NFP-Beurteilung stattfinden. Dabei erklären sich die Teilnehmerinnen überwiegend befriedigt über die Methode, aber 84 % von ihnen geben an, daß sie auch in den Abstinenztagen sexuelle Kontakte hatten, wobei sie Verhütungsmaßnahmen, vor allem Coitus interruptus, praktizierten.

⁴ Beschlüsse der Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausg. I (Freiburg 1976) 435, Anm. 2. ⁵ Vgl. Anm. 1.

⁶ L. Honnefelder, Gewissen und personale Identität, in: Wissensbildung heute, hrsg. v. Arbeitskreis kath. Schulen in freier Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland, Materialien 7 (Bonn 1986) 24–38, 27.

⁷ Vgl. Ansprache Papst Joh. Pauls II. an amerikanische Bischöfe v. 15. 10. 1988, in: L'Osservatore Romano, 16. 10. 1988, 4. ⁸ L. Honnefelder, a. a. O. 33. ⁹ G. Stachel, D. Mieth, „Ethisch handeln lernen“ (Zürich 1978).

¹⁰ W. Kasper, die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsausagen, in: Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft, hrsg. v. G. W. Hunold u. W. Korff (München 1986) 413–425, 422. ¹¹ Zur Novellierung des § 218 (Die Dt. Bischöfe, Nr. 7, Mai 1976) 7.

¹² Vgl. A. Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche (Einsiedeln 1964).¹³ Vgl. Anm. 7.

¹⁴ „Zwischen dem ‚tamquam divinitus credenda‘ der Konstitution ‚Dei filius‘ und dem ‚tamquam definitive tendenda‘ von ‚Lumen gentium‘ gibt es in der Sache keinen Unterschied. Denn wie schon in der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes (doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit: DS 3974), bezieht sich das ‚definitive tenere‘ auf den in der Kirche festgehaltenen Glauben selbst“ (E. Klinger, Die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramts, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, hrsg. v. K. Rahner, Freiburg 1971, 277 f).

¹⁵ In „Lumen gentium“ wird ausdrücklich gesagt, das Lehramt habe „fidem credendam et moribus applicandam praedicare“ (Nr. 25). Auch der Hinweis „sancte custodiendum“ (sc. depositum) könnte höchstens dahingehend ausgelegt werden, daß sittliche Wahrheiten, die sich als unmittelbare und notwendige Voraussetzung oder Folge einer Glaubenswahrheit erweisen, mit einzubeziehen sind. ¹⁶ A. a. O. 423.