

Die Last moraltheologischer Lehrautorität

In einem im Namen des Papstes an den Kardinalerzbischof von Neapel anlässlich eines Jubiläums des hl. Alphons von Liguori gerichteten Brief schrieb 1972 der damalige Kardinalstaatssekretär Jean Villot¹, man müsse in der heutigen Moraltheologie die Ergebnisse der moraltheologischen Einsichten der Vergangenheit für das Heute und Morgen aufarbeiten. Offensichtlich eine kluge und in die Zukunft weisende Mahnung. Doch fügte der Kardinal eine vorsichtige Warnung bei: Man solle sich bei diesem Unterfangen davor hüten, als „Willen Gottes“ zu erklären und den Gläubigen aufzuerlegen versuchen, was sich als solcher nicht begründen lasse. Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß heute nicht wenige Christen meinen, die kirchliche Morallehre lege ihnen manche Lasten auf, die sich nicht als begründet verstehen lassen und die zu tragen sie sich nicht imstande sehen. Aus dieser Einsicht ziehen manche (oder viele?) ihre praktischen Konsequenzen. Das gehört mit zu den beklagenswerten Mischen unserer Kirche von heute.

Die moraltheologischen kirchlichen Erklärungen entstammen nicht ausschließlich der Feder einiger Moraltheologen. Dahinter steht vielmehr eine kirchliche Lehrautorität: Bischöfe und vor allem die päpstliche und damit zusammenhängend eine vatikanische Lehrautorität. In diesem Beitrag möchte ich mich vor allem dem Thema und der These zuwenden, daß hinsichtlich der kirchlichen Lehrautorität in Moralfragen diese Autorität für ihre Träger nicht selten eine schwere Last sein kann, die von diesen oft auch dramatisch erlebt wird. Das autoritative Lehren pflegt nicht problemlos und kaltblütig zu geschehen! Auch daran wird man denken müssen, wenn eine Autorität sich als solche äußert. Auch die (wir) Moraltheologen, die zur Frage „Moraltheologie im Abseits?“ eine Antwort auf eine päpstliche Moralenzyklika – berechtigterweise – schreiben, dürfen die Last der Autorität nicht vergessen, weder die Last des einen Bischofs von Rom (samt seinen Mitarbeitern) noch die Last der vielen Bischöfe, die auch untereinander nicht immer einer Meinung sein können.

Im folgenden soll vor allem das Auge gerichtet bleiben auf die äußerst pflichtbewußte Lehrtätigkeit der beiden Päpste Pius XI. und Pius XII., auf das zermürbende Zweifeln und Suchen Papst Pauls VI. und auf die eher staunenswerte Tätigkeit des sich seiner Sendung bewußten Papstes Johannes Paul II. Es geht um die Ausübung ihrer Lehrautorität in Moralfragen, wobei sich nicht übersehen läßt, daß die am häufigsten behandelten konkreten moralischen Themen den Bereich von Ehe, Sexualität und ärztlichem Ethos betreffen.

Das pflichtbewußte Bemühen der Päpste Pius XI. und Pius XII.

Wer von der kirchlichen Lehrautorität in Moralfragen als einer Last auf den Schultern der Amtsträger spricht, denkt vermutlich zunächst an das Drama des zermürbenden Zweifels und Suchens Papst Pauls VI. hinsichtlich des Problems der Empfängnisverhütung, er denkt auch an die schließlich zum Erstaunen vieler Katholiken erscheinende Enzyklika „*Humanae vitae*“ und an die ihr folgenden Turbulenzen in der katholischen Kirche, in der Christenheit, ja mehr oder weniger in der ganzen Welt. Er kann aber auch nicht umhin, sich des unaufhörlichen Mahnens Papst Johannes Pauls II. zur Treue und zum Gehorsam gegenüber der Lehre von „*Humanae vitae*“ auf fast allen seinen apostolischen Reisen zu erinnern. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß schon 1930 (am 31. Dezember) der mutige Papst Pius XI. (1922–1939) in der Enzyklika „*Casti connubii*“ die Last der feierlichen Verkündigung und Verteidigung der späteren Lehre Papst Pauls VI. auf seine Schultern genommen hatte.

Das sittliche Verbot der Empfängnisverhütung war durch lange Zeiten mehr oder weniger als ein selbstverständliches Element der christlichen Morallehre verstanden worden². Doch war im Lauf der Zeit die verkündete Norm auch in der Kirche wie in der ganzen Christenheit mehr oder weniger dem Widerspruch ausgesetzt. Das belegen zum Beispiel die zumal in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts sich wiederholenden Anfragen aus dem Weltepiskopat an vaticanische Stellen (die Heilige Pönitentiarie und das Heilige Offizium) nach Weisungen für das Verhalten der Seelsorger in bestimmten mit der kirchlichen Lehre zusammenhängenden Fragen der Gläubigen, die sich zum Leben gemäß dieser Lehre nicht imstande sahen. Aber zu einer großen und öffentlichen Diskussion in der katholischen Kirche kam es noch nicht. Dazu bedurfte es eines besonderen Anlasses: die offizielle bischöfliche Stellungnahme der Lambethkonferenz der anglikanischen Kirche von 1930, die nicht bereit war, der negativen Norm bezüglich der Empfängnisverhütung absolute Geltung zuzuerkennen.

Die Stellungnahme der anglikanischen Lambethkonferenz war ein in der Christenheit unerhörtes kirchenamtliches Wort. Die sofortige scharfe Entgegnung des katholischen Erzbischofs von Westminster konnte innerhalb der katholischen Kirche nicht genügen. Papst Pius XI. sah sich als Träger der höchsten Lehrautorität der katholischen Kirche, der „Hüterin und Lehrerin aller religiösen und sittlichen Wahrheiten“, mit der zweifellos nicht leichten Last konfrontiert, sich im Namen der katholischen Kirche in einem amtlichen Wort gegen die amtliche Stellungnahme der anglikanischen Schwesterkirche zu wenden, die traditionelle Auffassung der Christenheit zu verteidigen und damit auch der ihm obliegenden Sorge für „das Heil aller Menschen“ zu entsprechen. Aber er war sich wohl auch bewußt, daß damals sogar in der eigenen Kirche Tendenzen am Werk waren, die eher der anglikanischen Stellungnahme entsprachen; man denke an den eben 1930

in der Zeitschrift „Hochland“ erschienenen Beitrag von Matthias Laros über die „Revolutionierung der Ehe“³. Der Papst sprach sein amtliches Wort in sehr deutlicher und feierlicher Weise im insgesamt milderem Kontext der – wegen eben dieser Stellungnahme berühmt gewordenen – Enzyklika „Casti connubii“ über die katholische Lehre über die Ehe und ihre verschiedenen Probleme (1930). Er begründete seine antianglikanische Stellungnahme nicht nur mit der unter Berufung auf den hl. Augustinus irrtümlich (wie wir heute wissen) so interpretierten Onanstele im alttestamentlichen Buch Genesis (38, 8–10), sondern vor allem mit der von ihm als naturrechtlich so verstandenen primären Ausrichtung der Ehe und des ehelichen Aktes auf die Zeugung neuen menschlichen Lebens.

Mit der Lehre über die Ehezwecke und über die Empfängnisverhütung in seiner berühmten Enzyklika hatte Pius XI. für Jahrzehnte die Last der künftigen kirchlichen Ehelehre (auch die der künftigen Päpste) und der sich einstellenden Diskussion über diese Lehre auf sich genommen. Er selbst hat ebenso wie sein Nachfolger Pius XII. weiterhin die Lehre seiner Enzyklika verkündigt, sie auf auftauchende Probleme anwenden lassen (z.B. Zeitwahl in der Ehe, Sterilisierung) und sie in der innerkirchlich aufgebrochenen Diskussion zu verteidigen gesucht.

Papst *Pius XII.* (1939–1958) setzte die Verteidigung der Lehre der Enzyklika seines Vorgängers fort; das hielt er für seine Pflicht. Da sich die inzwischen sehr akut gewordene Diskussion um die Frage der Empfängnisverhütung weitgehend an der Frage um die Ehezwecke entzündete, ließ er am 29. April 1944 gezielt eine kurze, aber scharfe Erklärung des Hl. Offiziums über die verschiedenen Ehezwecke und ihr Verhältnis zueinander veröffentlichen. Da die Diskussion auch mit wissenschaftlicher Gründlichkeit in Zeitschriften und Büchern geführt wurde, glaubte er den Mut aufbringen zu müssen, vor der kritischen Öffentlichkeit zwei entsprechende einflußreiche Bücher aus dem Verkehr ziehen zu lassen: vor allem Herbert Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe* (1935), aber auch Bernhardin Krempel, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung* (1941); der Dominikaner Benoît Lavaud verlor sogar seinen moraltheologischen Lehrstuhl in Freiburg (Schweiz), nachdem er die Bücher von Doms und Krempel positiv gewürdigt hatte. Diese Maßnahmen mußten zu merklicher Aufregung in der in Gang befindlichen Diskussion in der Kirche führen.

Gleichzeitig ließ Papst Pius XII. ebenso wie schon sein Vorgänger die Fragen verschiedener Anwendungsbereiche der pianischen Ehelehre verfolgen und entsprechende Erklärungen ausarbeiten und veröffentlichen (Sterilisation, Euthanasie, Amplexus reservatus, künstliche Befruchtung).

Bedeutsamer und der Öffentlichkeit bekannter ist aber die unermüdliche Tätigkeit Pius' XII. als Teilnehmer an vielen das Thema der Enzyklika Pius' XI. berührenden Kongressen, die er durch eine entsprechende moraltheologische Ansprache zu christlichem Handeln zu inspirieren und zu mahnen versuchte. Zumeist

handelte es sich um Ärztekongresse. Schon 1941 hatte er sich an die Mitglieder des Gerichtshofs der Rota Romana gewandt, später richtete er seine Ansprachen 1949 an einen Kongreß katholischer Ärzte, 1951 an einen katholischen Familienkongreß, 1952 an einen Kongreß von Histopathologen, 1953 an einen Kongreß einer Urologenvereinigung, ebenfalls 1953 an ein Genetiksymposium, 1956 an einen Kongreß über Fertilität und Sterilität, 1958 an einen Hämatologenkongreß; die größte Beachtung fand wohl – bis heute – seine moraltheologisch reichhaltige Ansprache vom 29. Oktober 1951 an einen Kongreß italienischer Hebammen, in der der Papst zur Norm von „Casti connubii“ sagte: „Diese Vorschrift hat ihre volle Geltung heute wie gestern und wird sie auch morgen und immer haben, weil sie kein einfaches Gebot menschlichen Rechts ist, sondern der Ausdruck eines Gesetzes der Natur und Gottes selbst.“ Hinsichtlich nicht weniger seiner Ausführungen in seinen Ansprachen mußte der Papst damit rechnen, daß sie auch auf Mißverständnisse und Mißfallen stoßen würden; die Last dieser unumgänglichen Erwartung hat er auf sich genommen.

Um so mehr wird der Papst die Veröffentlichung einer anderen, Moralfragen nicht direkt berührenden Enzyklika auch als große Last empfunden haben; ich denke an die berühmte Enzyklika „*Humani generis*“ von 1950. In dieser Enzyklika ging es ihm darum, manche Tendenzen und Richtungen in der katholischen Theologie zu größerer katholischer Orthodoxie, wie er und seine Mitarbeiter sie verstanden, zurückzurufen. Er mußte überzeugt sein, daß sein Eingriff positive Wirkungen zeitigen würde⁴; aber er mußte auch voraussehen, daß er viele Widerstände finden würde; ein bedeutender deutscher Fundamentaltheologe bemerkte damals in seinen Vorlesungen, daß diese Enzyklika die katholische Theologie um wenigstens 15 Jahre zurückwerfe. Aber der Papst war damals der Überzeugung, daß sein Eingriff notwendig und seine Pflicht sei; dieser Meinung ist man allerdings heute nicht mehr.

Im Bereich der Moraltheologie sah Pius XII. eine andere Last auf sich zukommen. Denn die Zeit von „*Humani generis*“ war auch die Zeit der Situationsethik. Man begann vielfach anzunehmen, man müsse unterscheiden zwischen allgemeinen sittlichen Normen und den von solchen Normen her allein nicht deduzierbaren sittlichen Forderungen des einzelnen in seiner konkreten Gegebenheit: Situationsethik gegen Normenmoral; die abstrakte Norm könne die größere und reichere Wirklichkeit einer konkreten Situation nicht umfassend beurteilen; darum meinte man auch in philosophischer Reflexion, daß aus der Sicht der Universalienlehre die universelle Geltung materialetischer Normen nicht akzeptierbar sei. Der Papst aber glaubte, durch diese Unterscheidung komme die traditionelle Normenlehre der Moraltheologie in Gefahr; das aber sei von größter Bedeutung, also müsse er die Last eines Eingreifens seiner Autorität auf sich nehmen. In zwei Ansprachen nahm er zu dieser, wie er meinte, Gefährdung der christlichen Moral Stellung (23. März und 18. April 1952) und veranlaßte schließlich die Veröffentli-

chung einer scharfen und absolute Unterwerfung der Moraltheologie fordernden Instruktion des Heiligen Offiziums über die Situationsethik (2. Februar 1956). Aber zunächst unterschwellig und dann langsam auch offener blieb das Problem der universalen Geltung sittlicher Normen ein neuralgischer Punkt philosophischer und theologischer Diskussion. Und er ist es bis heute geblieben, wenn auch von verschiedenen und veränderten Ansatzpunkten her. Man muß unter dieser Rücksicht nur achtsam die Moralenzyklika Papst Johannes Pauls II. „*Veritatis splendor*“ (1994) durcharbeiten. Der mühevollen Eingriff des Papstes Pius XII. in den fünfziger Jahren hat das sittliche Normenproblem zweifelsohne nicht definitiv zu lösen vermocht.

Der zermürbende Zweifel Papst Pauls VI. und seine Lösung

Das Problem der Empfängnisverhütung, das Papst Pius XI. – zunächst im Gegensatz zu der von der anglikanischen Lambethkonferenz getroffenen Entscheidung – durch seine Enzyklika „*Casti connubii*“ zu lösen versucht hatte, blieb auch in der Folge in der katholischen Kirche ein äußerst stark – zumal von den Eheleuten, aber auch von vielen Seelsorgern und Moraltheologen – empfundenes diskussionsoffenes und praktisch folgenreiches moraltheologisches Thema. Papst Paul VI. hatte dafür ein sehr sensibles Gespür. Er fühlte sich gefordert. Er nahm die – wenn man Akzeptanz erwartete, zweifellos fast aussichtslose – Last auf sich. Er glaubte aber, zwei für sein Anliegen günstige Ansatzpunkte zu sehen: Erstens hatte sein Vorgänger Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil einberufen, und zweitens hatte der gleiche Papst im März 1963 zwecks Vorbereitung der vatikanischen Teilnehmer an dem damals fälligen Weltkongreß über das Bevölkerungsproblem (Geburtenregelung) eine aus acht Demographen bestehende päpstliche Kommission zur Klärung der Fragen um die Geburtenregelung bestellt.

Paul VI. ließ diese päpstliche Laienkommission nach getaner Arbeit weiter bestehen und ergänzte sie durch etwa ebenso viele Moraltheologen und Ethiker. Damit begründete er im Sommer 1964 die päpstliche Kommission zum Studium von Familien- und Bevölkerungsfragen und Geburtenregelung; im Lauf der Zeit wurde die Kommission zwecks weitgestreuter Konsultation um eine gute Anzahl (bis über 60) Mediziner, Psychologen, Soziologen, Philosophen, Theologen usw. und auch Ehepaare erweitert. Im März 1966 wurde die Kommission in eine Kardinalskommission umgewandelt; sie überreichte im Juni 1966 durch ihren Vizepräsidenten Kardinal Julius Döpfner dem Papst ihre Ergebnisse (das sogenannte Mehrheitsgutachten).

Was erwartete der Papst von dieser Kommission? In seiner Ansprache an das Kardinalskollegium kam er am 23. Juni 1964 auf seine Studiengruppe zu sprechen: Sie solle die die Kirche bewegenden schweren Fragen im Licht neuer wis-

senschaftlicher, sozialer und geschichtlicher Ergebnisse erneut überdenken. Und er fügte eher optimistisch hinzu, er hege die Hoffnung, schon bald gute Ergebnisse vorlegen zu können. Einschränkend bemerkte er aber auch, er müsse offen gestehen, daß man bislang kein Motiv habe, das uns dazu berechtige anzunehmen, die Lehre Pius' XII. sei überwunden und habe nicht mehr ihre volle Geltung, bevor er selbst eine Änderung verkünde oder verfüge. Man mag sich fragen, ob die beiden Aussagen des Papstes zu vereinbaren sind, nämlich einerseits Offenheit für eine mögliche Änderung von „Casti connubii“ und andererseits Bestehen auf deren weiterhin zu beachtenden vollen Geltung. Es wird berichtet, daß Bernhard Häring als Moralthologe in einem Vortrag an der Notre Dame University dazu bemerkt habe: Wer die erste Aussage des Papstes ernst nimmt, muß statt der zweiten sagen, daß nun der Probabilismus gelte und anwendbar sei.

Aufgrund seiner Ansprache an die Kardinäle vermutete man vielfach, der Papst stehe trotz seiner Offenheit – wenn auch vielleicht unlogisch – fest zur Lehre Pius' XII., wolle aber nicht ausschließen, daß die wissenschaftlichen Ergebnisse den Weg zu Erleichterungen weisen könnten – welche Erleichterungen? Vielleicht die Pille? Man nannte die päpstliche Kommission damals tatsächlich weithin die „Pillenkommission“. Innerhalb der Kommission sprach man allerdings weniger betont über die Pille als vielmehr über das gesamte Problem der Empfängnisverhütung. Theoretisch standen dabei zwei Probleme im Vordergrund: Erstens: Welche Bedeutung hat die Erklärung des Lehramts (Pius' XI. und Pius' XII.) in Fragen des sittlichen Naturrechts (bzgl. Empfängnisverhütung)? Zweitens: Wie ist das sittliche Naturrecht theoretisch zu verstehen und was läßt sich demnach ethisch (naturrechtlich!) zur Empfängnisverhütung sagen? Gelegentlich hatte man den Eindruck (und dieser wurde auch geäußert), das Grundproblem der Kommission sei eher die Frage nach der Bedeutung des kirchlichen Lehramts in Moralfragen, weniger die nach der sittlichen (naturrechtlichen) Beurteilung der Empfängnisverhütung. Es ist vielleicht bemerkenswert, daß erst im Lauf der langen Beratungen der Kommission viele ihrer Mitglieder zu einer befreiten und offeneren Haltung hinsichtlich des behandelten Themas kamen⁵.

In einer seiner Expertenkommission am 27. März 1965 gewährten Audienz betonte Paul VI., wie sehr man ihn bedränge, eine klare Antwort zu den diskutierten Moralfragen zu geben. Aber er verstehe auch, daß die stark erweiterte Kommission noch mehr Zeit brauche, um in voller Objektivität und Freiheit für ihn eine Antwort vorzubereiten, durch die er den drängenden Erwartungen so vieler Menschen entsprechen könne.

In der Zwischenzeit hatte der Papst vor den Vereinten Nationen in New York dringend vorgeschlagen, zur Lösung des Bevölkerungsproblems nicht die künstliche Geburtenkontrolle vorzusehen, sondern auf andere Weise zu einer Lösung zu finden. Von seiner apostolischen Reise nach Indien zurück, äußerte der Papst gegenüber seinem theologischen Berater Bischof Carlo Colombo, für die Lösung

des Bevölkerungsproblems in den Slums von Bombay, die er erschüttert gesehen habe, finde er in seinen besorgten Überlegungen keine Antwort; dagegen müßten die Christen, so meine er, aus ihrem Glauben heraus imstande sein, die traditionelle kirchliche Morallehre zu befolgen⁶. Während einer späteren Sitzung der Kardinalskommission bemerkte der gleiche päpstliche Berater angesichts der großen Mehrheit der Kommission zugunsten des vorliegenden Kommissionsgutachtens, seiner Ansicht nach werde der Papst wohl niemals der Meinung zustimmen, daß die Empfängnisverhütung nicht ein sittlich in sich schlechtes Übel sei; vielleicht würde er eher bereit sein, der Tendenz zuzustimmen, man solle die Gläubigen, die Kontrazeption betreiben, nicht beunruhigen.

Der Papst litt offensichtlich unter der ihm auferlegten Last. Nach einem gut belegten Bericht von Robert Blair Kaiser⁷ empfing der Papst eines Tages den bekannten Korrespondenten der liberalen Mailänder Tageszeitung *Corriere della Sera*, Alberto Cavallari, zu einem offenen und formlosen Gespräch, das schließlich auch auf das anstehende Problem der Geburtenkontrolle einging. Paul VI. habe lächelnd begonnen: Man sehe heute eine Menge von Studien und Berichten, auch über das Verhalten des Heiligen Stuhls. „Nach allem sollte auch unsere Meinung in religiösen Fragen ihr Gewicht haben.“ Er habe hinzugefügt: „Wie viele Probleme gibt es da und wie viele Antworten sollten gegeben werden! Wir möchten uns zur Welt hin öffnen – und wie viele Entscheidungen haben wir jeden Tag zu fällen, die Konsequenzen für künftige Jahrhunderte haben werden!“ Zur Geburtenkontrolle frage die Welt, was er denke und wie er eine Antwort für die Zukunft finden wolle. Welche Antwort soll es sein? „Und wir können nicht schweigen!“ „Und was wir sagen sollen, ist ein wirkliches Problem.“ Er meinte, niemals in der Geschichte sei die Kirche mit einem so schweren Problem konfrontiert gewesen. Die Kommission, bemerkte er, studiere, und ihre Reporte häuften sich. „Aber dann müssen wir zu einer Entscheidung kommen. Und bei der Entscheidung sind wir allein... Wir müssen etwas sagen. Aber was? Gott muß uns einfach erleuchten.“ Es erhebt sich spontan die Frage: Darf der Papst wirklich nicht schweigen bzw. die Antwort verweigern, wenn er dieser Antwort nicht sicher ist? Das war die Last der Zweifel Pauls VI., aber es war auch seine Theologie und seine Ekklesiologie.

Der Papst hatte betont, daß er bei seinen Entscheidungen allein sei; seine Kommission könne studieren, die Entscheidungen jedoch lägen bei ihm. Aber es war damals auch, wie oben bemerkt, die Zeit des Konzils, und im Konzil entscheidet nicht der Papst allein. Viele hatten erwartet, die Frage der Geburtenregelung müsse im Kontext der Ehefragen vom Konzil – also nicht vom Papst allein – entschieden werden. Aber der Papst strich bei der Behandlung der Konstitution „*Gaudium et spes*“ die Diskussion und Entscheidung über die Geburtenregelung vom Programm des Konzils, um sie der Behandlung durch seine Kommission und damit seiner persönlichen Entscheidung vorzubehalten. Warum griff der

Papst zu dieser Entscheidung? Vermutlich sah er eine turbulente öffentliche und kaum zu beendende Diskussion im Konzil voraus, vielleicht auch eine mehrheitliche Entscheidung, die sich von der Tradition allzuweit entfernen könnte; müßte er das nicht zu vermeiden suchen?

In der Konstitution „*Gaudium et spes*“ wird immerhin die traditionelle Lehre über die Ehezwecke nicht wiederholt. In Art. 51 wird überdies ein wichtiger Grundsatz aufgestellt: Die Richtigkeit des ehelichen Verhaltens hänge ab „von objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben“. Zur Praxis konnte das Konzil jedoch nur sagen: Entsprechend der Tugend der ehelichen Keuschheit „ist es den Kindern der Kirche nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verwirft“. In der berühmten Fußnote 14 werden dazu die Enzyklika „*Casti connubii*“ Pius’ XI. (1930), die Ansprache Pius’ XII. an die Hebammen (1951) und die Ansprache Pauls VI. von 1964 an die Kardinäle zitiert: Damit sind offenbar die vom Lehramt vorgesehenen Wege angegeben – die Dokumente dreier Päpste. Doch folgt – irgendwie im Gegensatz dazu – ein Hinweis auf die noch arbeitende päpstliche Kommission und damit die Aussicht auf eine künftige, dem Papst allein vorbehaltene Entscheidung. Also möglicherweise eine Entscheidung, die sich von der Lehre der drei zitierten päpstlichen Dokumente irgendwie unterscheiden könnte? Die wahre Lösung des Problems der Empfängnisverhütung, an die die Christen sich jederzeit halten sollen, war damals also doch vielleicht nicht einfachhin in den zitierten drei päpstlichen Dokumenten zu finden?

Am 26. Juni 1966 wurde dem Papst das Gutachten seiner Expertenkommission oder richtiger der Kardinalskommission, die in der letzten, entscheidenden Juniwoche aus 15 anwesenden Kardinälen und Bischöfen bestand, assistiert von 20 Experten (10 Theologen – 7 der Majorität und 3 der Minorität – und 10 Nichttheologen), überreicht. Das Gutachten war von der großen Mehrheit sowohl der Bischöfe wie noch mehr der Experten angenommen worden; es befürwortete eine Änderung der bisherigen kirchlichen Lehre. Nun mußte der Papst also eine Entscheidung finden, er allein. Er holte sich Rat von allen Seiten. Von zwei Moraltheologen der Expertenkommission, die zu dem Gutachten standen, forderte er eine schriftliche persönliche Stellungnahme, Vertreter der Gegner des Gutachtens bat er dagegen zu einer persönlichen Audienz.

Die Texte des Gutachtens wie auch der Text einer kleinen Minoritätsgruppe der Kommission, der auf der Irrtumslosigkeit von „*Casti connubii*“ besteht, wurden in der Welt bald weithin bekannt. Am 29. Oktober 1966 wandte sich daraufhin Paul VI. an die nun auf seine Antwort wartende Weltöffentlichkeit; er tat es in einer Ansprache an die Teilnehmer an einem Kongreß über Gynäkologie und Geburtshilfe. Zum Problem der Geburtenregelung sagte er: Das Konzil sei bekanntlich nicht zu einer Stellungnahme hinsichtlich der Mittel zur Geburtenrege-

lung befugt gewesen. Seine Kardinals- und Expertenkommission betrachte zwar das ihm überreichte Gutachten als gute Grundlage für eine öffentliche Erklärung. Er, der Papst, halte jedoch eine weitere Verschiebung einer Erklärung für erforderlich. Denn die Ergebnisse der Kommission könnten nicht als definitiv angesehen werden; sie seien nicht einmütig akzeptiert gewesen und implizierten mehrere noch offene und schwere Probleme doktrinellet, pastoraler und sozialer Art, die noch ein weiteres Studium erforderlich machten. Die Zweifel waren also nicht überwunden.

Der Papst veranlaßte daraufhin weitere Studien. Es hat eine gewisse Anzahl verschiedener (gemischter) Kommissionen gegeben, größere und kleinere, auch unter Hinzuziehung von neuen Experten (auch zugereisten, z. B. Gustave Martelet aus Frankreich, Richard Egenter und Gustav Ermecke aus Deutschland). Ihre Leitung lag weitgehend in den Händen des Heiligen Offiziums (mit seinem der Kommissionsminorität zugehörigen Präfekten Kardinal Alfredo Ottaviani); das Heilige Offizium war ohnehin schon seit längerer Zeit in die Beziehungen zwischen der päpstlichen Kommission (ihrem Sekretär) und dem Papst eingeschaltet gewesen. Die geheime Tendenz der neuen Kommissionen war klar. Schließlich kam es zur Bildung der oft so genannten „geheimen Kommission“, die von 1967 bis Februar 1968 den Papst über den Text einer Enzyklika beraten sollte. Die Dynamik des bisherigen Geschehens ließ voraussehen, was der Inhalt der Enzyklika sein würde, wenn der Papst unter Überwindung seiner Zweifel sich tatsächlich zu einer Enzyklika entscheiden sollte; denn dieser Entscheidung war man sich immer noch nicht sicher.

Der Inhalt der Enzyklika „*Humanae vitae*“ vom 25. Juli 1968 ist bekannt: Die künstliche Empfängnisverhütung ist in sich sittlich schlecht. Die Begründung: die Lehre der kirchlichen Tradition (schon in der bekannten Fußnote 14 des Konzils belegt) und die Lehre des sittlichen Naturrechts (wie es in der Enzyklika entgegen anderer Auffassung vieler Ethiker und Moraltheologen verstanden ist).

Es ist offensichtlich, daß Papst Paul VI. jahrelang eine schwere Last in der Ausübung seines moraltheologischen Lehramts hinsichtlich des Problems Geburtenregelung getragen hat. Offensichtlich war er von Zweifeln, in sich und in der Kirche, geplagt. Gelegentlich hat er allerdings eine Situation des Zweifels geleugnet; dazu der US-Moraltheologe Richard A. McCormick bei einem Vortrag an der Notre Dame University: die Leugnung sei nur „verbal“. Wie ist es Paul VI. gelungen, diese Zweifel ehrlich zu überwinden?

Weniger stark als das Problem der Geburtenregelung wird den Papst das Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre (so der neue Name des bisherigen Heiligen Offiziums) über die Abtreibung (18. November 1974) belastet haben, wenn er es auch approbierte. Es handelt sich zwar um ein Dekret für die ganze Kirche; doch war es vermutlich gezielt in eine damalige italienische kirchlich-politische Situation hinein geschrieben. Übrigens sollte eine Aussage des De-

krets nicht vergessen werden: Es heißt dort, daß ein Gesetz der politischen Autorität niemals die Abtreibung rechtfertigen dürfe, jedoch sei es nicht unberechtigt, unter Umständen auf ein Strafgesetz zu verzichten.

Diese Vermutung eines weniger starken Engagements würde ich nicht ebenso leicht aussprechen hinsichtlich der Erklärung der gleichen Kongregation für die Glaubenslehre „Persona humana“ zu einigen Fragen der Sexualethik (29. Dezember 1975). Nicht nur daß es sich hier um eine größere Erklärung der Kongregation handelt und am Ende nicht eine Approbation, sondern eine Billigung und Bekräftigung durch den Papst ausgesagt wird. Es heißt in der Einleitung der Erklärung ausdrücklich:

„Indessen greift zunehmend ein Sittenverfall um sich, bei dem die maßlose Verherrlichung des Geschlechtlichen zu den ernstesten Anzeichen zu rechnen ist. Dieser ist mit Hilfe der sozialen Kommunikationsmittel und der Schauspiele bereits so weit fortgeschritten, daß er in den Bereich der Erziehung eingedrungen ist und die allgemeine Mentalität vergiftet hat... Die Folge davon ist, daß auch unter Christen Lehren, sittliche Normen und Lebensweisen, die bisher treu beobachtet wurden, innerhalb einiger Jahre stark erschüttert worden sind. Viele fragen sich, ... was sie noch für wahr halten müssen.“

Das ist zweifellos eine schwere Sorge und Last, auch des Papstes persönlich, die ihn einen Eingriff durch eine lange Erklärung seiner Kongregation vornehmen läßt. Zweifellos ist es für den eher sensiblen Papst eine Belastung, daß er als Ergebnis der Erklärung zwar eine gewisse Bremswirkung, aber keine grundlegende Änderung erwarten kann. Es muß ihn das Bewußtsein belasten, daß man die in der Erklärung erfolgte Ablehnung des außerehelichen und vorehelichen Verkehrs nicht sehr ernst nehmen wird, daß man die dort ebenfalls erfolgte völlige Verurteilung der Masturbation offen für ein Fehlurteil ansieht, und dies sogar von seiten mancher Bischöfe, Priester und Moraltheologen, sodann, daß man sich – auch unter den Moraltheologen – darüber äußerst verwundert zeigt, daß in dieser Erklärung zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums die kirchliche Lehrautorität in so deutlicher und ausdrücklicher Weise aussagt – trotz der fast allgemein vertretenen gegenteiligen Meinung –, daß „im Bereich der Ordnung der Geschlechtlichkeit“ jede direkte Verletzung dieser Ordnung objektiv schwerwiegend ist. Betroffen machen muß den Papst wohl auch die langsam sich verdichtende Erfahrung, daß man die Ausführungen der Erklärung der Kongregation über die moraltheologische Theorie der sittlichen Grundoption und ihr Verhältnis zu den konkreten Sünden von seiten der Moraltheologen, die sie vertreten, als ein grobes Mißverständnis ihrer Lehre bezeichnen wird.

Das verpflichtende Sendungsbewußtsein Papst Johannes Pauls II.

Die Last der Lehrautorität in Moralfragen Papst Johannes Pauls II. entspringt seinem starken Sendungsbewußtsein, spezifiziert vom ersten Tag seines Pontifi-

kats an durch die sich selbst gestellte Aufgabe, die Kirche erneuert in das dritte Jahrtausend hineinzuführen. Dazu gehört, wie er selbst zu sagen beliebt, deren Neuevangelisierung. Dieser Aufgabe widmet er sich mit ganzer Hingabe. Es ist ein Werk, das er weitgehend persönlich durchführen muß und will – in seiner Diözese Rom mit ihren vielen Pfarreien und vielen internationalen kirchlichen Institutionen und darüber hinaus in der ganzen Welt.

Eines kommt ihm dabei sehr zugute: Der Papst gibt sich vor den vielen Ansammlungen großer Mengen von Gläubigen, die er besucht und anspricht, in einer solchen Weise, daß die Zuhörer ihn gern, sogar begeistert aufnehmen. Und diese Aufnahme kann der Papst nicht nur genießen, sie stärkt ihn überdies in seinem Vorsatz, die Evangelisierung dieser Menschen durchzuführen. Er schreckt darum auch weniger davor zurück, in seiner irgendwie indoktrinierenden und mahnenden Verkündigung sich auf heikle Inhalte einzulassen und immer wieder auf sie einzugehen – gerade auch in Moralfragen –, von denen er weiß, daß die Gläubigen eher anders handeln, anders denken, ja, seine Mahnungen nicht gern hören und sie sogar unbeachtet lassen werden. Auch der Papst kann die Welt und die Kirche wohl nur in ganz geringer Weise gleichsam dazu „zwingen“, als einzelne und als Gemeinschaften ihre Meinungen und für berechtigt gehaltenen Lebensgewohnheiten zu ändern und in diesem Sinn sich zu „bekehren“. Wir müssen annehmen, daß der Papst – trotz seiner begeisterten Aufnahme – im Lauf der Jahre dieses negative Phänomen nicht nur immer mehr erfahren, sondern auch als eine persönliche Last empfunden hat. Aber er gibt darum keineswegs auf, er hält mutig durch – sowohl auf seinen vielen weltweiten apostolischen Reisen als auch in seinen zahlreichen apostolischen Schreiben und Ansprachen.

Im Bereich der Moral wird Johannes Paul II. nicht müde, auffälligerweise immer und immer wieder auf die Lehre von „*Humanae vitae*“ über die „künstliche“ Geburtenregelung zurückzukommen – weltweit. Selbst auf dem Weltkongreß in Kairo 1994 hat er vorbereitend auch persönlich und während des Kongresses durch seine Vertreter mit allen erlaubten Mitteln in dieser Hinsicht Einfluß zu nehmen versucht, nicht ganz ohne einen gewissen Erfolg. Auch in seiner römischen Tätigkeit – am Schreibtisch und in Ansprachen – nimmt er sich dieses Themas häufig an, so in seinem apostolischen Mahnschreiben „*Familiaris consortio*“ (22. November 1981, im Anschluß an die Bischofssynode von 1980) und in seinem Brief an die Familien von 1994. Im Gegensatz zur „künstlichen“ Geburtenregelung macht er sich gern stark für die „natürliche“ Geburtenregelung (Zeitwahl), zum Beispiel durch wohlwollende Begleitung der entsprechenden gelegentlich in Rom veranstalteten Seminarien (Prof. Anna Cappella, Mons. Carlo Caffarra). Die Argumente des Papstes gegen die „künstliche“ Geburtenregelung sind vor allem: 1. die traditionelle und amtliche Lehre der Kirche (Päpste), 2. das sittliche Naturrecht, wie er es von einem ihm eigenen Personalismus her versteht, und 3. eine seit einigen Jahren erarbeitete theologische Reflexion über

den Primat Gottes bei der Kooperation zwischen Gott und den Eltern bei der Zeugung neuen Lebens⁸. Er läßt sich nicht dadurch stören, daß viele Moralthologen die Berufung auf die lehramtliche Stellungnahme nicht für schlüssig halten⁹; daß man dem Personalismus des Papstes entgegenhält, dieser Personalismus sei letztlich doch durch einen Naturalismus gesteuert¹⁰; daß seine theologische Argumentation es sträflich unterlasse, zwischen der transzendenten Art des göttlichen und der kategorialen Art des elterlichen Wirkens genügend zu unterscheiden¹¹. Ebenso wenig stört es Johannes Paul II., daß die Gläubigen weithin seine im gleichen apostolischen Mahnschreiben wiederholte traditionelle Aussage für völlig unrealistisch halten, daß geschiedene und wiederverheiratete Gläubige zum Empfang der heiligen Eucharistie nur zugelassen werden können, wenn sie wie Bruder und Schwester miteinander leben wollen, selbst wenn sie zum Beispiel wegen einer eventuellen Verpflichtung zur Kindererziehung sich nicht trennen können¹².

Die vom Papst immer wieder angeschnittene Frage der Geburtenregelung steht in einem größeren Zusammenhang von Fragen, die eine umfangreiche, vom Papst approbierte Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre „Über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen“ behandelt (Donum vitae, 22. Februar 1987). Sie geht auf einen ganzen Katalog von schwierigen Fällen im Bereich der ehelichen Lebenswirklichkeit und des ärztlichen Handelns ein. Es läßt sich wohl kaum denken, daß der Papst nicht auch persönlich Einfluß auf ihren Inhalt genommen hat. Es ist inzwischen (Dezember 1994) sogar eine eigene Enzyklika des Papstes über das Problem „Leben“ angesagt. Wie die Öffentlichkeit, so wußte auch Johannes Paul II. zweifellos von den verschiedenen Auffassungen, die die Gläubigen im Bereich der Aussagen von „Familiaris consortio“ und „Donum vitae“ vertreten. Es war zu erwarten, daß auch unter Katholiken ein mannigfaches Nichtbegreifenkönnen und mancher Widerspruch, zumal seitens betroffener Eheleute und seitens der Ärzteschaft aufkommen würden; man fragt sich, wie die Kongregation oder der Papst mit solcher Sicherheit zu derart kategorischen, vom Einsehen und Urteilen so vieler Fachleute (Mediziner, Philosophen, Theologen) abweichenden Urteilen kommen können. Ist es das Naturrecht? Aber das sittliche Naturrecht ist nach Thomas von Aquin „ordo rationis“, das heißt menschliches richtiges Einsehen und Urteilen bezüglich der geschaffenen Wirklichkeit; das aber ist kein kirchliches Privileg.

Johannes Paul II. mag unter diesem „Unverständnis“ leiden; aber er bleibt sich seiner Sendung treu; darum sucht er der Sache öffentlich auf den Grund zu gehen. Er setzt sich wegen der moralthologischen Meinungsverschiedenheiten nicht nur im Katechismus der katholischen Kirche (11. Oktober 1992), sondern auch und insbesondere in einer sechs Jahre vorher angekündigten eigenen Enzyklika, „Veritatis splendor“ (6. August 1993), mit der Problematik der heutigen

Moraltheologie in unserer Kirche auseinander, von der er meint, daß sie zu den so verschiedenen Meinungen beitrage. In dieser umfangreichen Enzyklika, in die er sicher viel persönliches Mühen eingebracht hat¹³, legt Johannes Paul II. seine Schwierigkeiten dar gegenüber manchen moraltheologischen Thesen, von denen er meint, daß sie heute vielfach vertreten und gelehrt werden, und sucht sie zur Wahrheit, wie er sie sieht, zurückzuführen. Er nennt keine Namen und keine Länder; aber man weiß vielfach, wohin seine Mitarbeiter wohl zielen¹⁴, man denkt zweifellos an den deutschen Sprachbereich, aber auch an viele nordamerikanische Tendenzen. Die Enzyklika hat viel Lob erfahren¹⁵, aber sie ist auch nicht ernster Kritik vieler Moraltheologen entgangen¹⁶.

Eine grundlegende Kritik lautet, die vom Papst geäußerte Kritik von Tendenzen heutiger Moraltheologen – ungenügende Betonung der (übrigens von Thomas so nicht vertretenen) Objektivität und Geltung sittlicher Normen, übertriebene Betonung des Gewissens als nicht nur applikativer Instanz, teleologische Tendenzen in der Moralbegründung, die Grundoption und ihr Verhältnis zur Sünde, unsachgemäße Kritik des kirchlichen Lehramts u.a. – würden genau so von den gemeinten Moraltheologen sicherlich nicht vertreten, ihre Darlegung in der Enzyklika sei wohl eher der kritischen Darstellung ihrer Gegner entnommen. Überdies bemängelt man, daß der Papst zwar sage, er wolle kein besonderes philosophisches oder theologisches System vorlegen; doch glaubt man einerseits feststellen zu können, daß ein deutliches Zurückgehen auf einen – wie man weithin meint: überwundenen – Thomismus bzw. Neothomismus früherer Jahrzehnte vorliege, während andererseits ein unübersehbarer positiver Bezug zu neokonservativen Tendenzen zum Beispiel in Polen, in entsprechenden Gruppen in Nordamerika und in einigen Zentren und Bewegungen in romanischen Ländern deutlich erkennbar sei.

Nebenbei: Ist es Zufall, daß während der letzten Zubereitung der Enzyklika der Moraltheologe Andrzej Szostek seine Lubliner Habilitationsschrift „Natur–Vernunft–Freiheit“ schon bald in Deutsch erscheinen ließ und daß ebenfalls in Lublin (der ehemaligen Universität des Papstes) 1993 eine neue Zeitschrift „Ethos“ zu erscheinen begonnen hat? Die Kritik an der Enzyklika, die doch nach den Worten des Papstes alle Kritik energisch ausschalten wollte, muß dem Papst nahegehen; das gehört zu der Last, die er tragen soll und will. Er bleibt sich seiner Sendung bewußt; wie schon bemerkt, ist bereits eine weitere moraltheologische Enzyklika (Thema: Leben) angesagt. Auch die Aussagen, die er darin machen wird, werden – das läßt sich im voraus sagen – nicht ohne Widerspruch bleiben. Johannes Paul II. verkündet, was er für die Wahrheit in der Kirche hält und was aufgrund seiner Sendung zu verkünden er für seine Pflicht hält; das ist zu achten, der Papst trägt die Last seiner „Sendung“ bis ans Ende.

ANMERKUNGEN

¹ OR 30./31. 10. 1972.

² J. T. Noonan, Empfängnisverhütung. Gesch. ihrer Beurteilung in d. kath. Theol. u. im kanon. Recht (Mainz 1969).

³ Hochland 27 (1930) 193–207.

⁴ Ich war eher erstaunt zu sehen, daß selbst K. Rahner die Überlegungen der Enz. zum Monogenismusproblem zu vertreten versuchte, wenn auch mit einer Argumentation, die mich keineswegs überzeugen konnte (Rahner S I, 253–322). In seinem Gemeinschaftswerk mit P. Overhage, Das Problem d. Hominisation. Über d. biolog. Ursprung d. Menschen (Freiburg 1961) 80 rückte Rahner von seinem früheren Versuch wieder ab.

⁵ Das gilt in einem gewissen Grad auch vom Verf. dieses Beitrags; der Austausch in der Kommission hat mir geholfen, zu neuen Einsichten zu kommen. Zwar hatte ich in meinem (lat.) Lehrb. für meine Studenten zur Sexualethik 1959 (³1963) entsprechend meinem eigenen Studiengang ausdrückl. darauf aufmerksam gemacht, daß ich selbstverständl. die Lehre der kath. Kirche lehre, hatte dann aber doch bei einer eigenen systemat. Entfaltung darauf hingewiesen, daß mein System der Versuch einer Interpretation der kirchl. Lehre sei, daß man ohne diesen kirchl. Kontext vielleicht auch zu anderen Ergebnissen kommen könne. Nach der 3. Aufl. habe ich den geplanten Druck weiterer Aufl. untersagt: Ich war mir meiner Auffassungen nicht mehr so sicher, daß ich bereit gewesen wäre, durch eine weitere Verbreitung meines Buchs über meine Studenten weltweit Christen in unnötige Gewissensschwierigkeiten zu bringen.

⁶ So eine persönl. Mitteilung.

⁷ R. B. Kaiser, The Politics of Sex and Religion. A Case History in the Development of Doctrine, 1962–1984 (Kansas City, MO 1985) 107 f.; Kaiser entnimmt seinen Bericht dem Buch von Cavalari, The Changing Vatican (New York 1967).

⁸ Vgl. zumal zu d. 2. u. 3. Argument die päpstl. Anspr. v. 18. 9. 1983 in: OR 18. 9. 1983 und d. Kongreßanspr. v. 12. 9. 1988, in: HK 43 (1989) 125–127.

⁹ F. Böckle, Humanae vitae als Prüfstein d. wahren Glaubens? Zur kirchenpolit. Dimension moraltheol. Fragen, in: dieser Zs. 208 (1990) 3–16.

¹⁰ Ders., „Humanae vitae“ und die philos. Anthropologie Karol Wojtylas. Die päpstl. Lehrposition zur künstl. Befruchtung u. ihre Begründung, in: HK 43 (1989) 374–380; ders., Die moraltheol. Problematik d. Empfängnisregelung, in: Lehramt u. Sexualmoral, hg. v. P. Hünermann (Düsseldorf 1990) 48–63.

¹¹ J. Fuchs, Das Gottesbild u. d. Moral innerweltl. Handelns, in: dieser Zs. 202 (1984) 363–382.

¹² In diesem Sinn ist auch den drei südwestdt. Bf. zu ihrem bekannten, wenn auch eher zurückhaltenden Schreiben in dieser Frage von Rom geantwortet worden; dieses Schreiben d. Kongr. f. d. Glaubenslehre ist von Kard. Ratzinger als d. Präfekten d. Kongr. unterzeichnet; J. Ratzinger selbst hatte sich in LThK. E III (328) ebenso wie jetzt d. drei südwestdt. Bf. geäußert.

¹³ In seinem Hauptwerk als Wissenschaftler (K. Wojtyla, Person u. Tat, Freiburg 1981) bemerkt der Papst einmal, er sei zwar nicht Ethiker, sondern Anthropologe, als solcher habe er aber auch einiges in die Ethik einzubringen.

¹⁴ R. A. McCormick schrieb kürzlich (Moraltheologie im Abseits? Antwort auf d. Enz. „Veritatis splendor“, hg. v. D. Mieth, Freiburg 1994, 280), man wisse die Namen derer, die der Papst nicht konsultiert habe; es sind die, auf die die päpstl. Berater wohl zielen; der Kenner heutiger Moraltheologie könnte sie mit Namen nennen. Einige päpstliche Mitarbeiter haben schon vorher in ihren Schriften Namen zu nennen versucht, z. B. in Polen Andrzej Szostek (Lublin), Natur–Vernunft–Freiheit. Philosoph. Analyse d. Konzeption „schöpferischer Vernunft“ in d. zeitgenöss. Moraltheol. (Frankfurt 1992); vgl. ders., Der Mensch als Autokreator. Die anthropolog. Grundlagen d. Ablehnung d. Enz. „Humanae vitae“; in Italien Livio Melina (Institut Joh. Paul II.), La morale tra crisi e rinnovamento (Milano); vgl. ders., Gewissen, Freiheit u. Lehramt, in: Forum Kath. Theol. 9 (1993) 241–259.

¹⁵ Um – außer den vielen Kmnt. im OR – nur ein Beispiel zu nennen: G. Russo, Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato (Roma 1994).

¹⁶ Man vgl. in England J. Wilkins, Understanding Veritatis Splendor (London 1994); in Deutschland D. Mieth (A. 14); in Löwen J. Selling, J. Jans, The Splendor of Accuracy. An Examination of the Assertions made by Veritatis Splendor (Kampen 1994).