

Sein des Christen theologisch zu verstehen und daraus das Sollen abzuleiten, zeichnet sich sofort die weitere Aufgabe ab, nach der Geschichtlichkeit dieses christlichen Sollens und Seins zu fragen. Schüller kritisiert die früher übliche Methode, möglichst zahlreiche überzeitliche Normen aufzustellen, die in der unwandelbaren metaphysischen „Natur“ des Menschen gründen würden (S. 55). Dieses Bemühen ging offenbar in Angst vor einem ethischen Relativismus davon aus, den Spielraum des Menschen möglichst zu verkleinern und das geschichtlich Veränderliche möglichst zu minimalisieren (ebd.; vgl. dazu auch Joseph Arntz OP, „Naturrecht und Geschichte“, in: „Concilium“, Mai 1965, S. 383 ff.). Heute muß aber bedacht werden, daß nicht nur Sollensweisungen, sondern auch das Sein selbst sich entfalten und verändern kann (S. 52 ff.). Dementsprechend ist nicht damit zu rechnen, daß in allen Fällen die sittlichen Gebote des Neuen Testaments aus einem unveränderlichen „Sein des Christen“ sich ergeben. Wie dieses in manchen Fällen, so können auch sie sich in manchen Fällen wandeln. Schüller führt als Beispiel an, daß nach der neutestamentlichen Weisung die Ehefrau ihrem Mann „in allem untertan zu sein“ hat. „Diese Mahnung setzt offensichtlich einen gewissen Mangel an ‚Mündigkeit‘ auf seiten der Frau voraus... Besteht diese Voraussetzung heute noch? Das dürfte zumindest für Europa und Amerika weitgehend zu verneinen sein“ (S. 56).

#### *Lehramt und geschichtliche Bedingtheit sittlicher Gebote*

Es ist also auch Aufgabe der Moraltheologie, aus dem Sein des Christen *heute* das Sollen des Christen *heute* zu erheben. Dabei kann sich die Moraltheologie selbstverständlich in vielen Fällen an das kirchliche Lehramt halten, dann nämlich, wenn das Lehramt eine unfehlbare Entscheidung fällt. Ebenso selbstverständlich sind auch die nicht-unfehlbaren, aber authentischen und autoritativen Entscheidungen des Lehramtes (S. 63) sichere Richtschnur. Schüller zeigt, daß sich kein Katholik von vornherein ohne ernsthafte und stichhaltige Gründe in solchen Fällen eine vom Lehramt abweichende Auffassung zu eigen machen darf (S. 64). Daran fügt er allerdings eine wichtige Bemerkung an: „In einem Punkte scheint uns diese herrschende Lehre noch verbesserungsbedürftig zu sein. Sie geht gleichsam rein ‚apriorisch‘ voran. Sie nimmt ihren Ausgang bei der geoffenbarten Wahrheit vom besonderen Beistand des Heiligen Geistes, der auch dem authentischen [Schüller meint hier: dem authentischen, nicht nur dem unfehlbaren; vgl. S. 63] Lehramt von Christus zugesichert ist, und erschließt von da aus die Art von Verbindlichkeit, die den authentischen Lehrentscheidungen der Kirche zukommen muß. Wäre diese Beweisführung ‚a priori‘ nicht noch zu ergänzen und zu differenzieren durch einige Überlegungen ‚a posteriori‘? Mittlerweile hat das authentische Lehramt seit nahezu 2000 Jahren das Gesetz Gottes verkündet und ausgelegt. Müßte man nun nicht einmal versuchen, in einem geschichtlichen Rückblick festzustellen, was von seinen einmal gefällten authentischen (nicht unfehlbaren) Lehrentscheidungen sich im Laufe der Zeit als Irrtum herausgestellt hat, und zwar auch nach dem Urteil eben dieses selben authentischen Lehramtes? Dann ließe sich wahrscheinlich etwas exakter und detaillierter erkennen, wieweit der Heilige Geist sich dafür verbürgt, das authentische Lehramt vor Irrtümern zu bewahren, und wieweit nicht. Dann könnte man vermutlich auch etwas

konkreter die Bedingungen angeben, unter denen Verlautbarungen des authentischen Lehramtes ihre Verbindlichkeit für die Gläubigen verlieren. Auch hier, so scheint es uns, liegt eine Aufgabe, die die Moraltheologie erst noch in Angriff zu nehmen hätte“ (S. 64 f.).

## Kirchliche Ehemoral und Geburtenregelung

Die Diskussion zur Frage der Geburtenregelung hat in den letzten Jahren unüberschaubare Ausmaße angenommen. Die moraltheologische Literatur dazu wächst von Monat zu Monat. Das Meinungsspektrum wird zusehends differenzierter oder zum mindesten farbenreicher. Allmählich bahnt sich auch eine intensivere und gründlichere Diskussion zwischen den Vertretern der Moraltheologie, der Medizin und den verschiedenen modernen anthropologischen Wissenschaften an, die gemeinsam versuchen, das Thema anthropologisch tiefer zu fassen, aus der unnatürlichen Isolierung, in die es durch eine lange gnostisch-manichäische beeinflusste Tradition geraten ist, zu befreien und in einen umfassenderen Zusammenhang zu stellen. Die Öffentlichkeit nimmt an dieser Diskussion lebhaften, manchmal ungeduldigen, ja leidenschaftlichen Anteil. Diese freie Diskussion wurde auch im innerkatholischen Raum durch die Ankündigung Papst Pauls VI., die Entscheidung einer baldigen eigenen lehramtlichen Stellungnahme vorzubehalten (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 515), kaum gehemmt, im engeren moraltheologischen Bereich eher gefördert und belebt. Schließlich hat der Papst durch die Berufung von Fachleuten der verschiedenen Disziplinen und Richtungen in die zum Studium des Problems geschaffene Kommission (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 350) selbst den Willen bekundet, das Thema unter den verschiedenen Gesichtspunkten möglichst gründlich und umfassend erörtern zu lassen. Das Konzil hat schließlich durch die Schaffung einer diskussionsgünstigen Atmosphäre und durch seine eigenen Fragen an die Moraltheologie das freie Gespräch wesentlich erleichtert.

Es kann nun im folgenden nicht darum gehen, ein möglichst breites und vollständiges Spektrum der Vielfalt der Meinungen und Vorschläge nachzuzeichnen (eine im ganzen ausgezeichnete Zusammenfassung der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion bietet Franz Böckle in „Wort und Wahrheit“, Jhg. 19, S. 577 ff., und, an Hand der neueren Erscheinungen überarbeitet, in „Concilium“, Mai 1965, S. 411—426), vielmehr wollen wir uns darauf beschränken, jene Gesichtspunkte herauszustellen, die einerseits helfen, den ganzen Fragenkomplex im rechten Zusammenhang zu sehen, und andererseits geeignet sind, den Entwicklungsprozeß in seinen wichtigsten Momenten zeitlich und gedanklich sichtbar zu machen, der sich in der Frage sowohl in den lehramtlichen Stellungnahmen wie in der moraltheologischen Diskussion abzeichnet. Dabei sollen weder Lösungen insinuiert noch vorweggenommen werden, sondern es soll die Richtung angezeigt werden, in der nach Lösungen gesucht wird.

Eine gewisse terminologische Klärung dürfte dabei von besonderem Nutzen sein, denn alle Termini, mit denen unser Problem gewöhnlich bezeichnet wird: Geburtenregelung, Geburtenkontrolle, Familienplanung, Empfängnisverhütung, verantwortete Elternschaft, entbehren nicht einer gewissen Zweideutigkeit und sind von



gefühlsmäßigen Momenten überlagert. Der Ausdruck Geburtenregelung — er stammt ursprünglich von dem Berliner Sozialhygieniker Grotjahn —, der im Sinne einer allgemeinen Sprachregelung von Pius XII. in seinen beiden Ansprachen vom 29. Oktober und 26. November 1951 in die katholische Morallehre eingeführt und zugleich gegenüber dem Ausdruck Geburtenkontrolle abgehoben wurde, bezeichnete seither im katholischen Verständnis die Empfängnisverhütung mit Hilfe sogenannter „natürlicher“ Mittel bei Vorliegen eines sittlich zu rechtfertigenden Grundes, während man den Ausdruck Geburtenkontrolle auf die unerlaubten Methoden (chemische und mechanische Mittel) beschränkte. Man wollte offenbar damit das „Natürliche“ gegenüber dem „Technischen“, die verantwortete Elternschaft gegenüber mechanischer Geburtenkontrolle abheben. Diese Terminologie wurde u. a. in Anlehnung an Pius XII. von Stanislas de Lestapis („Geburtenregelung — Geburtenkontrolle“, Freiburg 1961) übernommen und von den französischen Kardinälen und Erzbischöfen in ihrer bekannten Erklärung vom März 1961 (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 351) präzisiert. Diese Sprachregelung hat, da offenbar einem apologetischen Bedürfnis entsprungen, etwas Künstliches an sich. Paul VI. hat in seiner Ansprache vom 23. Juni 1963 an die Kardinäle (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 515) diese zum erstenmal durchbrochen und unterschiedslos von „Geburtenkontrolle“ gesprochen. Ideal sind beide Termini nicht, weil sie strenggenommen Abtreibung oder die Verwendung abortiver chemischer Mittel nicht ausschließen. Genauer wäre demnach der Terminus Empfängnisverhütung, der sich aber wegen des negativen Beigeschmacks im kirchlichen Bereich nicht durchgesetzt hat; man spräche also besser von Empfängnisplanung oder von verantworteter Elternschaft, was in letzter Zeit häufiger vorgeschlagen wird.

#### *Empirische Voraussetzungen*

Allzu lange Zeit hat sich die Moralthologie, besonders in der Sexual- und Ehemoral, auf die Deduktion möglichst konkreter und einschneidender Normen aus allgemeinen und „unveränderlichen“ Prinzipien „natürlicher“ Sittlichkeit und die Anwendung dieser Normen auf immer neue Fälle beschränkt. Heute hat sie gelernt, das Problem komplexer und zugleich differenzierter zu sehen, die geschichtliche Bedingtheit gewisser Normen und deren empirische Voraussetzungen zu beachten: die Bevölkerungsentwicklung, die sozio-kulturellen Faktoren, innerhalb welcher sich das Problem stellt, und die sozialökonomische Entwicklung, von der die Familien, die die Kinder aufziehen, betroffen sind. Tatsächlich wurde das Problem ja durch diese Faktoren in unserer Zeit wenn nicht geschaffen, so doch durch sie erst zu einem globalen Problem. Nun können zwar Moralgesetze, ob es sich dabei um Elemente natürlicher Sittlichkeit oder im strengen Sinn um Offenbarungsinhalte oder auch nur um allgemein als sittliches Gesetz anerkannte ethische Traditionen handelt, nicht einfach wegen einer für den Zeitgenossen ungünstigen Konjunktur dieser Faktoren geändert werden, aber die Einsicht in ihre Bedeutung und gegenseitige Abhängigkeit kann dazu helfen, das Problem vielseitiger und in den richtigen Perspektiven zu sehen; diese Faktoren müssen also zum mindesten von der Moralthologie oder der Sozialethik als Erkenntnishilfen akzeptiert werden.

#### *Bevölkerungsexplosion in Entwicklungsländern*

Nun gibt es gerade hinsichtlich des Problems der Geburtenregelung eine ganze Reihe solcher Faktoren, die das Problem und die Dringlichkeit einer Lösung anschaulich machen. Das erste und wohl wichtigste dieser Daten ist die Bevölkerungsexplosion in den Entwicklungsländern bei zunehmender Verschärfung der demographischen Diskrepanz zwischen diesen und den westlichen Industrieländern. blieb bis vor etwa 200 Jahren die Weltbevölkerung wegen der hohen Mortalitätsziffer im wesentlichen konstant, so rechnet man heute mit einer Verdoppelung der Weltbevölkerung in knapp vierzig Jahren. Der Grund dafür liegt kaum oder überhaupt nicht in biologischen Veränderungen, sondern im wissenschaftlich-technischen, vor allem medizinischen Fortschritt, dem es in den letzten hundert Jahren gelang, bei gleichbleibender Natalität in den Entwicklungsländern die Sterblichkeitsziffer so herabzusetzen, daß die Bevölkerungszahl explosionsartig zunahm. War früher infolge hoher Kindersterblichkeit, Seuchen, Hungersnöten usw. die Lebenserwartung so niedrig, daß die sehr hohe Sterblichkeit den natürlichen Bevölkerungsregulator bildete, so bewirkten die Segnungen der Medizin, die bisher von allen Entwicklungsfaktoren den eindeutigsten Fortschritt erzielten, zum erstenmal die radikale Durchbrechung dieses „natürlichen“ Gleichgewichts. Der Prozeß ist in den Entwicklungsländern und in den europäischen Ländern der grundsätzlich gleiche, nur wirkte er sich dort sozusagen als europäisches Erbe aus und vollzog sich in Europa selbst unter völlig verschiedenen sozio-kulturellen Konstellationen.

Die im 19. Jahrhundert in Europa eintretende demographische Explosion fand ein Ventil in der Auswanderung. Dieses Ventil ist den Entwicklungsländern heute verschlossen. Für sie kommt die Auswanderung als Mittel der Bevölkerungsregulierung nicht oder kaum in Frage. In Europa vollzog sich die Bevölkerungsvermehrung, bedingt durch die Herabsetzung der Sterblichkeitsziffer, durch wirtschaftlichen, kulturellen und hygienischen Aufstieg, unter den günstigen Voraussetzungen eines relativ organischen Gesamtentwicklungsprozesses — sozialökonomisch und sozio-kulturell —, der infolge des zivilisatorischen Niveaus fast gleichzeitig zu den günstigsten Bedingungen einer gewollten Geburtenherabsetzung führte. In den Entwicklungsländern fallen die Faktoren, die eine solch günstige Entwicklung ermöglichen könnten, auseinander.

Der medizinische Fortschritt, der den Entwicklungsländern als erste zivilisatorische Errungenschaft mit Erfolg zugute kam, ist nicht von einer gleichzeitigen Veränderung der anderen sozio-kulturellen Voraussetzungen begleitet. Der Rückgang der Sterblichkeit erfolgt ohne eine wesentliche Veränderung der Kultur und übt auch keinen wesentlichen Einfluß auf die Fruchtbarkeit aus. A. Miller kommt in einem im Rahmen eines Sonderheftes zur Frage der Geburtenregelung veröffentlichten Beitrag über die damit zusammenhängenden soziologisch-demographischen Faktoren („Schweizer Rundschau“, März/April 1965, S. 146) zu dem Schluß: „Ohne eine Revolutionierung der gesamten Kultur und des herrschenden Wertesystems besteht in den Entwicklungsländern kaum die Hoffnung auf die Reduktion der Familiengröße. Jede diesbezügliche Hilfe von seiten der Industrieländer stößt dabei auf Schwierigkeiten. Werden die Gesundheit und ein möglichst langes Leben in allen Kulturen als positive Werte



betrachtet, so daß eine Hilfe bei der Reduktion der Sterblichkeit nirgends abgelehnt wird, so gilt das für die Fruchtbarkeit nicht.“ Aber die starke Bevölkerungszunahme drückt auf das Wohlstandsniveau, verschärft die Armut, führt zu noch tieferer Verelendung. „Die radikale Reduktion der Familiengröße in den Entwicklungsländern und die möglichst starke Beschleunigung der Fruchtbarkeitsabnahme gehören deshalb zu den dringenden Aufgaben, welche diese Länder in Angriff nehmen müssen“ (ebd. S. 147). Hier stellt sich der Zusammenhang von Bevölkerungsdichte und Subsistenzmitteln in aller Schärfe. Der Hinweis allein, wie er auch gelegentlich noch in kirchlichen Stellungnahmen zu hören ist, wirtschaftlicher Wohlstand dürfe nicht durch Verminderung der Tischgenossen erzielt werden, nützt nichts. Auch der Hinweis auf die Erfolglosigkeit kontrazeptiver Methoden kann kaum als gültiges Argument angesehen werden. Es gelte vielmehr, die Voraussetzungen zu schaffen, unter denen solche Methoden, die natürlich der sittlichen Würde des Menschen entsprechen müssen, wirksam werden können.

### *Kinderreichtum und Industriekultur*

Aber das Problem der Geburtenregelung besteht nicht nur für die Entwicklungsländer, es besteht auch in den Industrieländern, freilich aus anderen Gründen und unter anderen Voraussetzungen. Diese ergeben sich aus der spezifischen Situation, in der heute die Ehen ihre Aufgabe der Fortpflanzung erfüllen müssen. Gehört zu den Zielen der Ehe nicht nur die Zeugung, sondern auch die Aufzucht der Kinder, so ist die Erfüllung dieses Zieles abhängig von den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen, in denen sich die Familie befindet. Diese sozialen Verhältnisse aber erlauben keine Fruchtbarkeit um jeden Preis. Trotz Familienlastenausgleich und Kindergeld unterliegt gerade die Familie mit mehreren Kindern der Gefahr der wirtschaftlichen und sozialen Diskriminierung, bedeutet ein weiteres Kind unter Umständen soziale Deklassierung. Die Wohnverhältnisse sind ein weiterer Hinweis auf die Notwendigkeit der Beschränkung der Kinderzahl und der Regelung der zeitlichen Folge der Schwangerschaften für die Mehrzahl der Familien. Hinzu kommen andere Sozialfaktoren: der soziologische Strukturwandel der Familie von der agrarischen Großfamilie zur städtischen Kleinfamilie, in der die Gatten in ganz anderer Weise aufeinander angewiesen sind, da sie die Last der Erziehung zunächst weitgehend allein zu tragen haben. F. Böckle (in: „Concilium“, Mai 1965, S. 413) weist noch auf weitere Sozialfaktoren hin: die Abhängigkeit der Stabilität der heutigen Ehe fast ausschließlich von den personalen Faktoren, die Auflösungen der traditionellen tragenden gesellschaftlich-familiären Bindungen (Dorf-gemeinschaft, Verwandtschaft, Einheit von Wohn- und Arbeitsplatz). Eine agrarische Mentalität kann als pure Eigenliebe und als Mangel an Großmut auslegen, was innerhalb städtisch-industrieller Verhältnisse nicht nur sittlich gerechtfertigt, sondern auch gefordert sein kann. Hinzu kommen noch Faktoren, die gewisse biologische Veränderungen einschließen und die heute medizinisch als gesichert gelten: Der Rückgang der Säuglings- und Kindersterblichkeit bedingt den fast völligen Ausfall der „natürlichen“ Selektion. Ein großer Prozentsatz schwächer konstituierter Frauen kommt heute ins gebärfähige Alter. Diese müssen dann aber ihren Fruchtbarkeitsauftrag unter gesundheitlich schwächeren Voraussetzungen

erfüllen. Hier müßten wohl auch die höheren nervlichen Belastungen der Frau erwähnt werden. Von medizinischer Seite wird weiter auf die Möglichkeit der optimalen Sicherung der Fruchtbarkeit hingewiesen, die die Reduktion der „natürlich“ sterilen Zeiten zur Folge hat. Eine in sich lobenswerte Haltung versucht den daraus sich ergebenden Schwierigkeiten nur mit dem Hinweis auf gläubige Großmut und Gottvertrauen zu begegnen. Doch die Moraltheologie sieht heute das Problem wohl fast übereinstimmend wesentlich differenzierter: „Die gläubige Haltung zeigt sich aber nicht in der Übergabe der Verantwortung für die Kinderzahl an die göttliche Vorsehung, sondern in der eigenen bewußten und freudigen Annahme der Verantwortung“ (Böckle, a. a. O., S. 414). Es geht bei der Diskussion um die Geburtenregelung nicht um die Abwälzung irgendwelcher Verantwortung, sondern im Gegenteil um die bewußte Aufsichtnahme des Fruchtbarkeitsauftrages im Rahmen der gegebenen sozialen Verhältnisse.

### *Die kirchliche Ehelehre in Frage gestellt?*

Die hier genannten Voraussetzungen, die im einzelnen der Differenzierung bedürften, werden heute auch im kirchlichen Raum anerkannt. Damit beginnt aber für die Moraltheologie und die kirchliche Pastoral erst das eigentliche Problem. Es ergibt sich aus der Tatsache, daß einerseits zugleich mit der Konstellation der Faktoren, die heute eine Empfängnisplanung in den Entwicklungsländern, aber auch in den Ländern mit industrieller Zivilisation gebieterisch fordern, nicht nur die Einsicht des Menschen in die Vorgänge und Abläufe der Natur, sondern auch das Bewußtsein von deren Lenkbarkeit gewachsen ist, daß andererseits neben die genannten soziokulturellen, sozial-ökonomischen und biologisch-physiologischen Faktoren neue anthropologische Voraussetzungen getreten sind. Für ein an die Beherrschbarkeit und Formbarkeit der Natur gewöhntes „technisches“ Denken ist z. B. die Lehre der Päpste von der „natürlichen“ Ausrichtung des ehelichen Aktes auf die Zeugung schwer vollziehbar und wirken alle Unterscheidungen, die daraus für die sittliche Bewertung der einzelnen empfängnisverhütenden Methoden folgen (etwa für die Unterscheidung zwischen natürlichen Methoden der „Geburtenregelung“ und den künstlich-technischen Methoden der „Geburtenkontrolle“), kaum überzeugend. Es kommt hinzu die wachsende Einsicht in die Geschichtlichkeit unseres Denkens und entsprechend auch in die geschichtliche Bedingtheit ethischer Normen besonders in Bereichen, wo es um den konkreten Lebensvollzug geht, dessen Vollzugsweisen sich jeweils unter variierenden Voraussetzungen ändern, die sich deshalb nicht einfach mit der Alternative Gebot—Verbot rechtfertigen oder erklären lassen, besonders in Fragen, auf die die biblische Offenbarung die Antwort weitgehend offenläßt. Die Moraltheologie ist sich heute dessen bewußt, daß die kirchliche Ehelehre und Sexualmoral, besonders in der augustinish-franziskanischen Tradition, die wenigstens zunächst auch für die päpstlichen Interventionen in neuerer Zeit bestimmend blieb (vgl. Enzyklika *Casti connubii*, zit. nach Rohrbasser, Heilslehre der Kirche, bes. Nr. 1689—1691), mit stoisch-gnostisch-manichäischen Elementen durchsetzt war, daß lange Zeit die eigentlich positive Bedeutung der Sexualität für das Gut der Ehe (das dann im letzten auch das *bonum proles* ist) nicht voll erkannt wurde und in der altkirchlichen Tradition sich der Sinn der Ehe



zu sehr in der Zeugung und Arterhaltung erschöpfte und darüber hinaus der eheliche Verkehr einseitig nur als „remedium concupiscentiae“ konzedierte wurde. Hinzu kommt, daß die medizinische Wissenschaft angesichts des medizinischen Befundes in der Mehrzahl ihrer Vertreter — auch der katholischen Vertreter — etwa die Auffassung der Kirche von der sittlichen Differenz zwischen „verhütenden“ und „vermeidenden“ oder vorbeugenden Mitteln der Empfängnisplanung nicht teilt, sondern aus der Einsicht in die tatsächlich zur Verfügung stehenden Mittel und Methoden vor einer einseitigen Identifizierung der Kirche mit einer bestimmten Methode oder einem bestimmten Mittel warnt. Sehr ausdrücklich der Luzerner Privatdozent G. A. Hauser: „Jede Identifikation einer Konfession oder Kirche, einer Autorität, einer Beratungsstelle, einer Behörde mit einer ganz bestimmten antikonzeptionellen Methode ist falsch. Jede Methode ist unvollkommen [nicht nur in der Wirkung, sondern auch im Vollzug], mangelhaft und unter Umständen gefährlich. Nur die genaue Abklärung der mitbestimmenden Faktoren zeigt, welche Methode am ehesten gangbar ist“ („Schweizer Rundschau“, März/April 1965, S. 174). Und noch deutlicher (verbunden mit einer Warnung vor möglichen Festlegungen): „Statt sich der Haltung der Eheleute gegeneinander, gegenüber der Familie, den vorhandenen und den kommenden Kindern zu widmen, läuft man Gefahr, sich in methodische Fragen zu verlieren, die nie generell, sondern nur individuell gelöst werden können“ (ebd., S. 175). Jede Fixierung sei bei einem bestimmten Stande der Wissenschaft falsch, und er verweist beispielsweise auf die Theorie des Thomas von Aquin, nach der die Beseelung erst eine gewisse Zeit nach der Zeugung stattfinden sollte, wonach dann eine Schwangerschaftsunterbrechung, wie sie heute meist durchgeführt wird, nicht nur straflos, sondern auch moralisch zu verantworten wäre.

Das Dilemma verdichtet sich auch nach der pastoralen Seite hin, weil immer mehr Gläubige in einem Konflikt zwischen der Überzeugung des eigenen Gewissens und der amtlichen Lehre der Kirche stehen und diese nicht aus eigener ethischen Überzeugung, sondern nur unter Berufung auf das Gebot der Kirche zu erfüllen in der Lage sind. Mehr noch als in der schriftlichen Diskussion wird Gesprächsweise auch von Seiten der Moraltheologen auf diesen Sachverhalt verwiesen. Es ist das Verdienst von Weihbischof J. M. Reuß, ihn in aller Schärfe formuliert zu haben („Tübinger Theologische Quartalschrift“, Nr. 4, 1963, S. 454 ff.).

Schließlich darf der ökumenische Aspekt der Frage nicht übersehen werden. Sie hat ihre Bedeutung für das Gespräch zwischen den Kirchen, und es liegt nahe, auch auf die keineswegs einheitlichen Meinungen innerhalb der protestantischen Konfessionen zu hören (vgl. neben der laufenden Berichterstattung in der Herder-Korrespondenz J. Fischer, „Die Problematik der Geburtenregelung in der Diskussion der Kirchen“, Stuttgart 1965, und „Kindersegen und Geburtenkontrolle“. Ein Symposium mit Joachim Beckmann, Wilhelm Giesen, Richard Kepp, Gertrud Osterloh, Hermann Schubnell, Helmut Simon und Helmut Thielicke, Hamburg 1964). Die Herausstellung der gemeinsamen Elemente einer christlichen Anthropologie könnte zur Verringerung des Gegensatzes in dieser Frage beitragen und zugleich einer einseitigen Konzentration der Moraltheologie auf Methodenfragen entgegenwirken.

#### *Bedeutung und Interpretation der Lehramtsautorität*

Bilden die Festlegungen des kirchlichen Lehramtes seit *Casti connubii* ein Hindernis für eine umfassende Erörterung und Lösung des Problems? Diese oft gestellte Frage kann kaum beantwortet werden, wohl aber kann gesagt werden, daß angesichts der besonders entschiedenen Stellungnahmen zur „Natur“ des ehelichen Aktes und seiner Ausrichtung auf die Zeugung und der daraus resultierenden strikten Ablehnung aller „nicht natürlichen“ antikonzeptionellen Methoden die Klärung der Tragweite und Qualifikation der Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes in der Diskussion eine erstrangige Rolle spielt.

Abgesehen davon, daß es tatsächlich Moraltheologen und Vertreter des Lehramtes gibt, die die traditionelle Lehre der Kirche über die eheliche Fruchtbarkeit als unwandelbare Lehre qualifizieren (vgl. dazu den instruktiven Überblick über die moraltheologische Diskussion zur Geburtenregelung im angelsächsischen Raum von M. E. McDonagh in „Concilium“, Mai 1965, S. 427—440), wird — wie sich für die katholische Theologie von selbst versteht — diesem Sachverhalt auch gerade von Seiten jener Moraltheologen große Bedeutung beigemessen, die eine weitgehende Überprüfung der traditionellen Lehre der Kirche intendieren.

So äußert z. B. E. Schillebeeckx (*De Naturwet in verband mit de katholieke huvelij opvatting*, in: *Jaarboek der Katholieke Theologie*, Hilversum 1963, S. 25), auch wenn es sich dabei um keine Ex-cathedra-Entscheidung handle, so habe man es doch mit einer allgemeinen Lehre des Weltepiskopats zu tun, so daß es kein Zurück mehr gebe. Es sei zudem undenkbar, daß sich die Kirche in einer so wichtigen Lebensfrage „in einer nicht unfehlbaren Lehraussage tatsächlich irren würde“ (ähnlich neuestens auch Bernhard Häring nach NCWC News Service, 15. 5. 65). Böckle, der sich dieses Urteil wohl zu eigen macht (a. a. O., S. 423), weicht mit Schillebeeckx diesem Sachverhalt gegenüber auf die Feststellung aus, es sei nun aber ganz entschieden zu fragen, was denn der eigentliche Kern der kirchlichen Aussage sei (ebd.), und er sieht, auf Schillebeeckx verweisend, diesen Kern darin, daß „das Wesen der Ehe und dementsprechend die Grundentscheidung zur Eheführung mit der positiven Ausschließung des Kindes unvereinbar sei“ (ebd.). Nun hat dieses Fragen nach der eigentlichen Intention des Lehramtes in der Ehemoral sicher seinen guten Sinn, es erklärt aber nicht die eigentliche Schwierigkeit, die darin besteht, daß heute Zweifel an bestimmten, vom Lehramt autoritativ festgehaltenen Normen der traditionellen Ehemoral vor allem in der ethischen Normierung des ehelichen Aktes bestehen.

Anders scheint sich Weihbischof Reuß (Eheliche Hingabe und Zeugung, in: „Tübinger Theologische Quartalschrift“, 1963, S. 454) zu entscheiden: Es lasse sich nicht bestreiten, daß aus bestimmten Voraussetzungen entstandene und weiter überlieferte Normen, die nicht als Offenbarungsgut nachzuweisen seien, in späteren Zeiten nicht mehr fraglos gültig erscheinen. „Dieses Problem stellt sich, wenn die Normen sich nicht aus der Offenbarung ergeben und keine unfehlbare kirchliche Lehrentscheidung vorliegt... Das gilt um so mehr, wenn solche nicht definierten überlieferten Meinungen, die weder als Offenbarungsgut nachgewiesen noch aus der Offenbarung zwingend abzuleiten sind, den neuen Erkenntnissen nicht mehr voll genügen“, ein Tatbestand, den Reuß bezüglich der Frage



der Geburtenregelung als gegeben ansieht. Und er beruft sich auf die Ansprache Pauls VI. an das Kardinalskollegium, in der dieser hinsichtlich der von Pius XII. aufgestellten Normen erklärte: „Sie müssen deshalb für gültig gehalten werden, wenigstens solange Wir uns nicht im Gewissen verpflichtet fühlen, sie zu ändern“ (in der Replik auf die Einwände A. Günthörs gegen den Artikel von Reuß über „Eheliche Hingabe und Zeugung“ in: „Tübinger Theologische Quartalschrift“, 1964, S. 449), und er zieht daraus den Schluß: „Ist aber eine solche päpstliche Lehre nicht definitiv und irreformabel, so kann auch die von ihr und zu ihr geforderte Zustimmung nicht absolut und irreformabel sein“ (Reuß, a. a. O., S. 449).

Günthör hat in seiner Auseinandersetzung mit Janssens und Reuß gegen letzteren den Vorwurf erhoben, er mache sich die Frage nach der lehramtlichen Qualifikation der traditionellen Ehelehre der Kirche zu leicht, indem er die Lehre der Kirche als „überkommene theologische Auffassung“ und „nicht definierte überlieferte Meinung“ abwerte („Tübinger Theologische Quartalschrift“, 1964, S. 322) und z. B. in der Frage der Sterilisation auch tatsächlich „nicht der führenden Hand des Magisteriums“ folge, sondern „eine ihm wohl entgegengesetzte Lehre“ vortrage (ebd.). Ähnliches wirft Günthör auch hinsichtlich der Beurteilung der Aussagen Pius' XII. über den „Wesens“unterschied zwischen der Anwendung empfängnisverhütender Mittel und der Wahl empfängnisfreier Tage L. Janssens vor (zur ganzen Auseinandersetzung vgl. Janssens, *Morale conjugale et progestogènes*, in: „Ephemerides Theologicae Lovanienses“, 1963, S. 787 bis 826, und A. Günthör, a. a. O., S. 323 ff.).

#### *Kirchliche Tradition und päpstliche Lehre*

In der Frage der Bindung an das kirchliche Lehramt wird man in bezug auf unser Problem zunächst einmal unterscheiden müssen zwischen kirchlicher Tradition und päpstlicher Lehre. Zweitens wäre zu untersuchen, inwieweit die hier genannte Tradition einerseits und die päpstliche Lehre andererseits Kontinuität oder gar Identität aufweisen. Stellungnahmen des obersten kirchlichen Lehramtes gibt es erst seit dem 19. Jahrhundert. Erst mit *Casti connubii* beginnen die autoritativen päpstlichen Stellungnahmen, und zwar hier zunächst als Erwiderung auf die Feststellungen der Lambeth-Konferenz von 1930, die ein grundsätzliches Ja zur Anwendung kontrazeptiver Methoden bei „sittlich begründeter Veranlassung“ aussprach (Auszug bei J. Fischer, a. a. O., S. 75 f.), ohne daß dieser Erwiderung bereits eine umfassendere innerkirchliche Diskussion zur neu herausbrechenden Problematik vorausgegangen war. Historisch läßt sich in der kirchlichen Tradition (bei den Vätern, in den Pönitentialien des Mittelalters, bei den Moraltheologen des 16. und 17. Jahrhunderts) zwar eine übereinstimmende Ablehnung kontrazeptiver Mittel feststellen, aber die Motivierung geht doch nicht immer von denselben Gesichtspunkten aus, zudem ist auch in der Tradition wie in der Gegenwart ein gewisser Gegensatz zwischen moralischer Strenge und pastoraler Milde festzustellen (vgl. dazu u. a. P. Riquet SJ, *Brève histoire de la contraception*, in: *La Régulation des naissances*, Paris 1962, S. 34 ff.). Man vergleiche dazu etwa die in heutiger Sicht verengte Schau des „Hauptzwecks“ der Ehe und das zur Begründung angefügte *argumentum ad hominem*: „In der Tat steht das in direktem Gegensatz zum hauptsächlichsten und beinahe einzigen Zweck der Ehe (der Kindererzeugung) ... Im

übrigen würden die Frauen, sollte ihnen in diesem oder jenem Fall erlaubt werden, die Empfängnis zu verhüten, diese Erlaubnis in erschreckender Weise mißbrauchen zum großen Schaden der menschlichen Bevölkerung“ (Laymann, *Theologia moralis*, 1625; zit. nach Riquet, a. a. O., S. 25). Das entscheidende Argument gegen die Tradition ist aber wohl, daß es ein Problem der Geburtenregelung als globales soziales Problem, wie wir es heute kennen, für diese Tradition gar nicht gegeben hat.

#### *Identität oder Kontinuität der Lehramtsentscheidungen?*

Was die päpstlichen Stellungnahmen betrifft, so gibt es zwar insofern eine übereinstimmende Kontinuität, als sowohl in *Casti connubii* wie auch in den Ansprachen Pius' XII. die Verwendung empfängnisverhütender Mittel ausdrücklich als der Natur der ehelichen Einigung (dem ehelichen „Akt“) widersprechend ausgeschlossen, die Wahl empfängnisfreier Tage aber (wenigstens einschlußweise auch in *Casti connubii*) erlaubt wird. Die Stellungnahme Pius' XI. ist eindeutig: „Jeder Gebrauch der Ehe, bei dessen Vollzug der Akt durch die Willkür des Menschen seiner natürlichen Kraft zur Weckung neuen Lebens beraubt wird, verstößt gegen das Gesetz Gottes und der Natur; und die solches tun, beflecken ihr Gewissen mit schwerer Schuld“ (*Casti connubii*, zit. nach Rohrbasser, *Heilslehre der Kirche*, Nr. 1690). Dieser Feststellung folgt noch eine strenge Mahnung an die Beichtväter, die Gläubigen „über dieses schwer verpflichtende Gesetz nicht im Irrtum zu lassen“ oder diese selbst nicht in solche Irrtümer zu führen (ebd., Nr. 1691). Zugleich erkennt aber Pius XI. sozialökonomische und medizinische Gründe für die Beschränkung der Kinderzahl und die eheliche Enthaltensamkeit als Mittel (ohne Spezifizierung) an.

Pius XII. hat die Lehre von *Casti connubii* in einer der letzten Ansprachen seines Pontifikats am 12. September 1958 nochmals ausdrücklich bekräftigt und zugleich unter ausdrücklicher Berufung auf *Casti connubii* die Anwendung der Zeitwahl (nunmehr Methode Ogino-Knaus) unter ausdrücklicher Zitierung Pius' XI. für erlaubt erklärt, nachdem er bereits in seiner Ansprache an die Hebammen vom 29. Oktober 1951 das Verbot seines Vorgängers, irgendeinen Eingriff in den Vollzug des ehelichen Aktes vorzunehmen, wiederholt hatte. In der gleichen Ansprache drückte der Papst das Verständnis der Kirche „für die wirklichen Schwierigkeiten des Ehelebens in unserer Zeit“ aus, und er wiederholte in der Ansprache vom 26. November 1951 den Hinweis auf die „Berechtigung und zugleich die tatsächlich weitgesteckten Grenzen für eine Regulierung der Nachkommenschaft“ (Utz-Groner, *Soziale Summe Pius' XII.*, Nr. 1119). In der Ansprache vom 12. September 1958 befaßte sich der Papst ausführlich mit der Frage der Erlaubtheit der zeitweiligen Ovulationsunterbrechung. In scharfer Formulierung lehnt er die Verwendung von Pillen (zu eugenischen Zwecken) mit dem Effekt der direkten Sterilisierung ab: „Selbst wenn manche diese Einstellung gutheißen, ist das Christentum einer davon verschiedenen Überlieferung gefolgt und wird ihr weiter folgen“ (Utz-Groner, Nr. 5455). Zugleich räumt er aber nach der traditionellen Lehre von der doppelten Wirkung eines Aktes die Zulässigkeit einer „indirekten“ Sterilisierung ein mit der breit auslegbaren Formulierung: „Wenn die Frau diese Arznei nicht mit der Absicht, diese Empfängnis zu verhüten, nimmt, sondern einzig und allein auf Weisung des Arztes als ein notwendiges Heilmittel wegen der Gebärmutter- oder Organis-



muskrankheit, ruft sie eine indirekte Sterilisation hervor, die nach dem allgemeinen Grundsatz von den Handlungen mit zweifacher Wirkung erlaubt bleibt“ (a. a. O., Nr. 5451). In Auslegung dieser Norm wurde die Verwendung hormonaler Mittel zur Regulierung des Menstruationszyklus zur Feststellung der unfruchtbaren Tage, also eine medikamentöse Kombination mit der Methode Ogino-Kraus, für erlaubt angesehen. Aufrecht blieb jedoch das Prinzip, daß der Akt wegen seiner direkten Hinordnung auf die Zeugung nicht um seine „natürliche“ Wirkung gebracht, die Empfängnis nur „vermieden“, nicht aber „verhindert“ werden dürfe.

Eine genaue Untersuchung über die Ehelehre Pius' XII., genauer seiner Aussagen zur Frage der Geburtenregelung, steht noch aus, und deswegen kann im Augenblick auch nicht gesagt werden, ob bereits alle Interpretationsmöglichkeiten erschöpft sind und wieweit die völlige Identität zur Lehre von *Casti connubii*, die er selbst bekräftigt, tatsächlich in allen Punkten besteht. Auf jeden Fall kann man hinsichtlich der Lehre von den Ehezwecken insofern eine Entwicklung und Akzentverschiebung feststellen, als Pius XII. viel stärker die Bedeutung der ehelichen Liebe betont, als das in *Casti connubii* der Fall ist, ohne daß die traditionelle Unterscheidung zwischen erstem Zweck (Kinderzeugung) und zweitem Zweck (*mutuum auxilium*) aufgehoben wurde. Vielleicht ist bei einer allseitigen Interpretation aber gerade dieses Moment zu beachten (vgl. dazu die Ausführungen von L. M. Weber zum „Person“-Charakter der Ehe in seinem Beitrag „Natur der Ehe und Geburtenregelung“, in: „Schweizer Rundschau“, März/April 1965, S. 193f. und die dortigen Hinweise auf die Ansprache Pius' XII. vom 29. September 1949; Utz-Groner, Nr. 1028—1044, und vom 29. Oktober 1951).

Wie steht aber das kirchliche Lehramt nach Pius XII. zur Frage der Geburtenregelung? Johannes XXIII. hat zur Frage geschwiegen, obwohl gerade unter seinem Pontifikat die Diskussion vor allem um die Verwendung ovulationshemmender Pillen in Bewegung kam. Ohne ausdrücklich zu verurteilen, weist der Papst in *Mater et magistra* im Zusammenhang mit dem Bevölkerungsproblem auf die Frage der Geburtenregelung hin. Er beschränkt sich dabei aber auf einige allgemeine Hinweise: Bei der Behandlung der mit dem Problem der Überbevölkerung zusammenhängenden Fragen dürfe „der Mensch weder Wege gehen noch Mittel anwenden, die in Widerspruch zu seiner Würde stehen, wie sie von jenen ungescheut angeboten werden, die vom Menschen und seinem Leben rein materialistisch denken“ (191). Bei der Weitergabe des menschlichen Lebens müsse beachtet werden, daß es sich um einen personalen Akt handle, der an unerschütterliche und unantastbare Gesetze gebunden sei, darum seien „Mittel und Wege schlechterdings unerlaubt, die bei der pflanzlichen und tierischen Fortpflanzung bedenkenfrei sind“ (193). Eindeutig tritt hier das personale Moment viel stärker in den Vordergrund.

Schließlich sind die eingangs erwähnten Initiativen Pauls VI. zu beachten. Wenn er in der Ansprache an das Kardinalskollegium erklärte, an der Lehre Pius' XII. müsse wenigstens so lange festgehalten werden, als er sich nicht im Gewissen verpflichtet fühle, sie zu ändern, so kommt darin neben der Sorge um die Einmütigkeit unter den Katholiken und um die Geltung der päpstlichen Autorität doch auch die Erkenntnis zum Ausdruck, daß diese Lehre an Hand der neueren Erkenntnisse und Diskus-

sionen zum mindesten neu geprüft werden müsse. Und seine Äußerungen an die Päpstliche Kommission, die er zur Klärung der Frage eingesetzt hat, und die Tatsache dieser Einsetzung selbst zeigen, daß vom Papst selbst die Diskussion offengelassen wird und formale Bedenken wegen der Autorität früherer Äußerungen des kirchlichen Lehramtes und der Tradition nicht bestehen, daß die Autorität früherer Entscheidungen in der Konfrontation mit den neuen Problemen zwar ihr Gewicht behalten, daß aber letztlich aus der Einsicht in die Sachzusammenhänge entschieden werden muß, womit nicht gesagt wird, die Entscheidung selbst müsse in dieser und könne nicht auch in jener Richtung fallen.

#### *Die Gewissensentscheidung der Ehegatten*

Mit der Geltung der Autorität des ordentlichen Lehramtes und der kirchlichen Lehrtradition hängt ein anderes Moment engstens zusammen: die Gewissensfreiheit oder Gewissensentscheidung der Ehegatten. Vielleicht hat dieses Moment in der bisherigen moraltheologischen Diskussion nicht die Rolle gespielt, die es verdient. Paul VI. hat das Beziehungsverhältnis von kirchlicher Autorität und Gewissensfreiheit der Ehegatten wie folgt umschrieben: „Die Kirche anerkennt seine vielfältigen Aspekte, d. h. die verschiedenen Zuständigkeiten, zu denen an erster Stelle die der Eheleute, ihrer Freiheit, ihres Gewissens, ihrer Liebe und ihrer Pflichten zählen. Aber die Kirche muß auch ihre eigene Zuständigkeit betonen, d. h. die des göttlichen Gesetzes, das von ihr ausgelegt, gelehrt, gefördert und verteidigt wird. Und die Kirche muß dieses Gesetz verkünden im Lichte der wissenschaftlichen, sozialen und psychologischen Wahrheiten, die in neuester Zeit neue und reichhaltige Forschungen und Dokumentationen erhalten haben“ (Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 515).

Der Papst anerkennt die Gewissensfreiheit der Ehegatten. Es wäre Aufgabe der Moraltheologie, ihre Geltung von der Natur der ehelichen Gemeinschaft her und auf Grund der heutigen physiologischen und psychologischen Kenntnisse näher zu bestimmen. In der Tat stellt man hier aber ein gewisses Zögern fest. Und dieses Zögern hat tief eingewurzelte Ursachen in der Moraltheologie selbst oder bei vielen ihrer Vertreter. A. Sustar nennt das Übel wohl beim Namen, wenn er sagt, vielen sei dabei nicht recht wohl. „Sie wissen nicht, ob sie von Gewissensfreiheit mehr Schlimmes zu befürchten oder mehr Gutes zu erwarten haben. Die Gewissensfreiheit ist für sie ein gefährliches Instrument, das man deshalb nicht in die Hände aller legen darf, das man lieber sorgfältig hüten, wenn nicht geradezu verbergen soll“ („Schweizer Rundschau“, März/April 1965, S. 210). Dieses Verbergenwollen hat in bezug auf unser Problem noch einen besonderen Grund: Auf kaum einem anderen Gebiet hat die Moraltheologie ein so detailliertes Instrumentarium sittlicher Normen entwickelt oder deduziert wie in der Sexual- und Ehemoral. Nun kann wenigstens gefragt werden, inwieweit in einer geschlossenen christlichen Gesellschaft dieses Normeninstrumentarium nicht nur der sittlichen Führung, sondern auch der sozialen Kontrolle gedient hat in einem Bereich, der so eng mit dem Personkern und zugleich mit der Keimzelle der Gesellschaft verwachsen ist, daß eine solche Kontrolle eben nur durch streng gehandhabte sittliche Normen wirksam werden kann. So bedeutet das volle Ernstnehmen der Person, deren Vollendung in der Gewissensfreiheit zum Ausdruck kommt, doch eine wohlverstandene Begrenzung der Zuständigkeit kirchlicher



oder moraltheologischer Autorität, denn diese muß die Freiheit der Person, besonders in ihrer höchsten Entfaltung, der Freiheit des Gewissens, nicht nur voraussetzen und respektieren, sondern auch bilden und entfalten helfen, nicht aber an deren Stelle treten, sie einzuengen oder gar zu ersetzen suchen. Sustar stellt einige Grundregeln auf, die für den engeren Bereich der Geburtenregelung Beachtung verdienen: Auf Grund ihres Personseins und der Möglichkeit freier Gewissensentscheidung haben die Ehegatten ein Anrecht „auf die ganze Wahrheit über die Natur der Ehe und das Eheethos“. Sie haben ein Anrecht darauf, zu erfahren, über was in Ehesachen diskutiert und was nicht mehr so gesichert oder in Frage gestellt sei; vom Personcharakter der reifen und mündigen Menschen her müsse gesagt werden, „daß es ein Unrecht ihm gegenüber wäre, so zu tun, als ob nichts geschehen wäre“ (Sustar, a. a. O., S. 216). Man sei es der Gewissensfreiheit der Person zudem schuldig, angesichts der heutigen wissenschaftlichen Erkenntnis in dieser Problematik zu differenzieren, „was eindeutig der göttliche Wille sei, was aus der positiven Offenbarung, was aus der Natur der Sache und was aus menschlicher Auslegung, was aus philosophischen Voraussetzungen und was aus zeitbedingten geschichtlichen Umständen zu verstehen sei“ (ebd.). Da weiter zur Gewissensfreiheit auch das Anrecht auf eigene Individualität gehöre, seien die Eheleute verpflichtet, allen konkreten Umständen innerhalb der allgemeinen sittlichen Norm Rechnung zu tragen. „Nur die Eheleute selber können entscheiden, in welchem Stadium der Reife sich ihre Ehe befindet, wozu sie in der Ehrlichkeit vor Gott fähig sind, wo sie die Forderung des göttlichen Willens auch inhaltlich voll erfüllen können und wo sie im Bewußtsein der eigenen Schwäche und des eigenen Versagens, im Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit und Gnade im ehrlichen Bemühen den Weg weiter suchen müssen“ (ebd., S. 217).

Dieser Forderung am nächsten kommen unter den verschiedenen Gruppen diejenigen, die in der moralischen Beurteilung der Mittel zur Schwangerschaftsverhütung, ohne die geltenden Normen eigentlich in Frage zu stellen, betonen, daß dabei die sittliche Verpflichtung der Ehegatten sich nicht auf den Rahmen „verboten — erlaubt“ reduzieren lasse, sondern das personale Wachstum der Partner, ihre sittliche Reife und die konkreten Voraussetzungen des Ehevollzugs zu beachten seien, daß an sich kein Mittel der Empfängnisverhütung als sittlich ideal und als völlig einwandfrei angesehen werden könne, daß nicht die Normerfüllung als solche das Entscheidende sei, sondern die konkrete und entschiedene Erstrebung des Leitbildes, das den entsprechenden Normen, Geboten und Verboten zugrunde liegt; der Aktvollzug müsse auf das mögliche Optimum an realisierbaren Werten gerichtet sein (vgl. zur Kritik Böckle in: „Concilium“, Mai 1965, S. 416; dazu W. van der Marck, *Liebe und Fruchtbarkeit*, Freiburg 1965, S. 26 ff.). Ihren seelsorglichen Ausdruck gefunden hat diese Richtung in einer Erklärung von Bischof Bekkers von 's Hertogenbosch (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 519). Nahe kommen ihr in manchen Punkten auch die „Hinweise zur pastoralen Behandlung der Fragen um Ehe und Elternschaft“ von J. Reuß (veröffentlicht in: „Pastorales Forum für Seelsorger im Erzbistum München-Freising“, Heft 3, 1964, S. 10 bis 17). Vor dieser Perspektive wird aber aus zwei Richtungen gewarnt: von denen, die situationsethische Elemente darin vermuten und deshalb vor einer solchen „Verpflich-

tung zum Möglichen“ warnen (z. B. J. Fuchs, *Moraltheologie und Geburtenregelung*, in: „Arzt und Christ“, Heft 2, 1963, S. 82), und von denen, die sich mit einer nur pastoralen Lösung nicht zufriedengeben, weil sie keine eindeutige Antwort auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit gewisser Normen gibt und deswegen eine wirkliche Lösung nur zu verdecken scheint (vgl. Böckle, a. a. O., S. 418). Schließlich dürfte diese Richtung nicht die Gefahren übersehen, die sich aus einer pastoralen Lockerung sittlicher Normen für die sittliche Bewältigung des Sexuallebens innerhalb und außerhalb der Ehe ergeben können.

#### *Die Natur des ehelichen Aktes*

Befanden wir uns bisher mehr im Vorfeld der eigentlichen Diskussion, auf dem Lösungen allerdings bereits vorentschieden werden können, so ist mit der Frage nach der Natur des ehelichen Aktes der Kern der Debatte berührt. Um ihn bzw. die Art seiner Ausrichtung auf die Zeugung kreist die gesamte moraltheologische Auseinandersetzung der jüngsten Zeit, und sie bildet auch die Grundlage für die Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes. Die Grundnorm lautet, daß der eheliche Akt nicht seiner natürlichen Kraft zur Weckung neuen Lebens beraubt werden darf. Diese Grundnorm hat Pius XI. deutlich ausgesprochen und Gläubigen und Beichtvätern eingeschärft (vgl. oben), und L. M. Weber stellt fest („Schweizer Rundschau“, März/April 1965, S. 193), daß Pius XII. hier die Lehre seines Vorgängers nicht nur übernommen, sondern „in der logischen Konsequenz ihrer Formulierung diese noch eher verschärft“ hat, und weist darauf hin, daß Pius XII. offenbar darauf bestehen wollte, daß der can. 1013 § 1 des CIC, der die Zeugung und Erziehung von Nachkommen als ersten Ehezweck bestimmt, „nicht mehr nur auf die Ehe als Institution, sondern grundsätzlich auch auf den einzelnen ehelichen Akt angewendet“ werde. Die „Integrität“ des ehelichen Aktes wurde so als unabdingbar notwendig gelehrt.

Diese direkte Ausrichtung des ehelichen Aktes auf die Zeugung ist aber heute umstritten, nicht nur beim Laien, für den die Begründungen nur noch schwer einsichtig zu machen sind, sondern auch bei den Moraltheologen. Und einzelne Stellungnahmen im Konzil haben gezeigt, daß auch unter den Bischöfen dieses Grundprinzip nicht mehr übereinstimmend verfochten oder zum mindesten ein „dubium honestum“ zugelassen wird. Kardinal Suenens warnte das Konzil und indirekt die Päpstliche Kommission, sich in dieser Frage festzulegen, mit dem Hinweis auf den Fall Galilei. Kardinal Léger von Montreal kritisierte die traditionelle Ehezwecklehre und forderte eine klare Formulierung der Gesamtfinalität der Ehe. Die eheliche Liebe sei ein Gut in sich mit seinen eigenen Erfordernissen und Gesetzen, sie sei deshalb auch erlaubt, wenn sie nicht auf die Zeugung ausgerichtet sei. Die Prokreation müsse von der Ehe als ganzer und nicht vom einzelnen ehelichen Akt her verstanden werden. Und Patriarch Maximos IV. Saigh stellte an die Konzilsväter die Frage, ob denn die äußere biologische Richtigkeit das einzige Kriterium für dessen Moralität bilden könne, unabhängig vom konkreten Leben der Familie (vgl. die Debatte über die Geburtenregelung innerhalb der Diskussion des Schemas 13, Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 177 f.). Diese Konzilsdebatte bildete trotz nur weniger Wortmeldungen ein getreues Spiegelbild der Diskussion unter den Moraltheologen und spiegelte wohl auch die Mei-



nungsverhältnisse, wie sie in der Päpstlichen Kommission für Bevölkerungsfragen und Geburtenregelung herrschen, annähernd wieder. Diese Stellungnahmen im Konzil zeigen, daß die Diskussion sich bereits in einem fortgeschrittenen Stadium befindet.

Der wohl bedeutendste Beitrag zur Frage nach der Natur des ehelichen Aktes ist der von J. Davig, Zur Frage der Geburtenregelung („Theologie der Gegenwart“, Heft 2, 1964, S. 71—79). Diese These Davids wird von anderen Moraltheologen in jeweils verschiedener Perspektive geteilt (vgl. Böckle, a. a. O., S. 421 ff.; L. M. Weber, a. a. O., S. 188 ff., und „Pastorales Forum“, Heft 3, 1964, S. 3—10; E. Schillebeeckx, a. a. O., S. 5 ff.; W. Brugger in einem von Böckle referierten Manuskript; Herman und Lena Buelens in: „De Maand“, Nr. 3, 1964; A. Hulsbosch in: DO-C-Dienst, deutsche Ausgabe, Nr. 160. Aus dem angelsächsischen Bereich vergleiche man dazu die beiden Werke „Contraception and Holiness“, herausgegeben von Erzbischof Th. D. Roberts, New York 1964, und „Experience of Marriage“, herausgegeben von Michael Novak, London 1964, sowie die Auseinandersetzung um verschiedene Erklärungen von Erzbischof Roberts bei E. McDonagh, a. a. O.). Der Kürze halber halten wir uns im folgenden hauptsächlich an die beiden Beiträge von David und Buelens, weil sie die Argumente gegen die traditionelle Ehelehre über die Natur des ehelichen Aktes am besten zusammengefaßt wiedergeben.

#### *Fruchtbarkeits- oder Ehemoral?*

David hält dem Argument, die Ausrichtung auf die Zeugung müsse auch beim einzelnen Akt gewahrt bleiben, als These entgegen: die Natur selbst löse die Fruchtbarkeit vom Akt ab. Beim Menschen komme hinzu, daß vieles seinem Verstand und seinem Willen anheimgegeben ist, er brauche sich deshalb auch in diesem Punkt nicht darauf zu beschränken, den Naturvorgang nur zu begleiten, sondern habe die Möglichkeit der Gestaltung. Wer das verbieten wolle, müsse beweisen, „daß wohl die Natur, nicht aber der Mensch die Fruchtbarkeit vom einzelnen Akt ablösen“ könne (a. a. O., S. 75). Diene der Akt der ehelichen Liebe, so diene er indirekt auch der ehelichen Fruchtbarkeit. Die Auffassung von der direkten Ausrichtung des einzelnen Aktes auf die Zeugung beruhe auf zwei überholten Voraussetzungen: erstens, daß die eheliche Begegnung einer Rechtfertigung durch die Kinderzeugung bedürfe, sonst aber eigentlich des Menschen unwürdig sei; zweitens, daß der Naturzweck der Ehe, die Fortpflanzung der Menschen allein durch den Naturtrieb gesichert werden könne und deshalb die Anheimstellung an das freie, verantwortliche Tun des Menschen, die keine genügende Garantie dafür biete, nicht statthaft sei. Der Satz des Ulpian, daß naturgemäß sei, „quod natura omnia animalia docet“, mit dem die Ausrichtung auf die Zeugung begründet werde, treffe gerade hier nicht zu, weil das Entscheidende am Menschen das Personale sei und weil bei ihm auch das Biologische anderen Gesetzen folge als beim Tier.

Böckle stimmt den Thesen Davids weitgehend zu und lehnt den einseitig biologisch verstandenen Naturbegriff für die Normierung des ehelichen Aktes als „physiologisch“ ab, läßt aber das Argument Davids von der andersgearteten biologischen Determination der menschlichen Sexualität nicht gelten, weil es selbst ein „physiologisches“ Element darstelle, und interpretiert das „secundum naturam“ in Anschluß an Schillebeeckx von der

Totalität des ehelichen Vollzugs her. Die copula (als biologisch-physiologischer Vorgang) dürfte zwar frustriert werden, aber nicht die copula als actus humanus, als personaler, auf den „Gesamtentwurf“ der Ehe gerichteter Akt. Als actus humanus dürfe die copula nicht als ein punktuell Moment, sondern „als ein Element innerhalb der Sinnfülle des Totalentwurfs und des Grundwillens der Gesamtperson“ verstanden werden (Böckle, a. a. O., S. 423; Schillebeeckx, a. a. O., S. 31).

Herman und Lena Buelens gehen vom gleichen Ansatz aus, deuten die Sinnerfüllung des ehelichen Aktes ebenfalls aus dem Gesamtgefüge der Ehe, betonen aber neben dem Personalen noch stärker das soziale Element, d. h. die Vollgestalt der ehelichen Partnerschaft zwischen Mann und Frau im Rahmen einer nicht mehr naturalistisch, „physiologisch“ oder rein biologisch verstandenen Ausrichtung auf die Fruchtbarkeit: Wenn der eheliche Akt in den meisten Fällen der Zeugungskraft entbehrt, warum sollte man ihm dann in anderen Fällen diese nicht nehmen können, denn die aktive Gestaltung der Natur durch den Menschen gehöre ebenfalls zur „natürlichen Ordnung“. Eine konzeptualistische Moraltheologie habe nur eine „Moral des Aktes“ und keine „Moral der Fruchtbarkeit“ entwickelt, die nur vom Gesamtgut der Ehe her konzipiert werden könne. Auf diese Weise spreche die Moral Eheleute wegen Vergehen gegen die Fruchtbarkeit schuldig, die in großzügigster Weise den Fruchtbarkeitsauftrag im Rahmen des ihnen Möglichen erfüllt haben. „Andererseits kann ein anderes Ehepaar, das freiwillig beinahe unfruchtbar geblieben ist, vollkommen mit der ‚Fruchtbarkeitsmoral‘ übereinstimmen, wie immer es sich mit anderen Tugenden verhält, mit denen es möglicherweise in Konflikt kommt“ (zitiert nach der von der Redaktion herausgegebenen französischen Übersetzung; deutscher Text in: DO-C, Nr. 152—153).

Ein konzeptualistisches Verständnis des isolierten Aktes vertrage sich nicht mehr mit unseren modernen anthropologischen Erkenntnissen, auf Grund deren wir gewohnt sind, biologische Vorgänge aus der Gesamtstruktur des Menschen zu deuten. Deshalb wenden sie sich gegen eine Überbewertung der Frage nach den erlaubten oder nicht-erlaubten Mitteln. „Wissenschaftlich gesehen, verhindert jede Methode die Vereinigung der Gameten, ob nun das Hindernis chemisch oder mechanisch ist, ob es dazu den Raum oder die Zeit benutzt. Deswegen besitzt für die moderne Mentalität das Hindernis zeitlicher Art [Nachahmung des natürlichen Zyklus — Methode Ogino-Knaus] die gleiche physische Realität wie die anderen Methoden.“

#### *Kasuistische Lösungen?*

Neben diesen Vorschlägen, die auf eine Sinndeutung des ehelichen Aktes aus dem Gesamtvollzug der ehelichen Lebensgemeinschaft abzielen und damit nicht nur die Diskussion um die Geburtenregelung, sondern die Ehemoral als solche auf eine neue anthropologische Basis zu stellen versuchen (wobei die meisten, wie Schillebeeckx und auch Reuß, soweit letzterer zu dieser Gruppe zu rechnen ist, die Kontinuität der Lehre interpretierend wahren wollen), gibt es andere Strömungen, die die direkte Kontinuität mit der von Pius XII. gefaßten Ehe- und Fruchtbarkeitsdoktrin zu wahren und — wenn auch in verschiedenem Grade — weiterzuentwickeln versuchen. Während die einen im Sinne Pius' XII. neben der Methode Ogino-Knaus die Verwendung chemischer oder hormonaler Mittel nur zu medikamentösen Zwecken zu-



lassen wollen und nach der Lehre von der doppelten Wirkung nur die „indirekte“ Sterilisation gestatten möchten, wollen andere die ovulationshemmenden Pillen (Progestagene) zulassen, mit der Begründung, hierbei handle es sich nicht um Sterilisierung, sondern nur um einen die Befruchtung aufschiebenden Effekt (vgl. J. Rock, deutsch: Geburtenkontrolle. Vorschläge eines katholischen Arztes, Olten-Freiburg 1964; J. Férin, *De l'utilisation des médicaments „inhibiteurs d'ovulation“*, in: „Ephemerides Theologicae Lovanienses“, Oktober/Dezember 1963, S. 779 ff.; L. Janssens, *Morale conjugale et progestogènes*, ebd., S. 787 ff.), lehnen aber chemische Mittel, z. B. Hesperidin, das den Eintritt des männlichen Samens in das weibliche Ei verhindert, wegen sterilisierender Wirkung als „gegen die Natur gerichtet“ ab (zur Diskussion vergleiche van der Marck, a. a. O., S. 11 f.), während wieder andere in „Grenzfällen“ auch sterilisierende Mittel (z. B. Vorbeugung bei Gefahr der Vergewaltigung) zulassen möchten („Studi cattolici“, November/Dezember 1964, S. 68; van der Marck, a. a. O., S. 24; vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 344). Allen diesen Versuchen gemeinsam ist: die Suche nach einem wirksamen Ausweg angesichts eines schwierigen und komplexen Problems; das Bemühen um einen möglichst engen Anschluß an die Tradition nicht nur in den Grundlagen und in der Motivierung, sondern auch in den konkreten Normen; ein kasuistischer Grundzug mit dem Bemühen um die Anwendung überlieferter Normen auf immer neue Fälle. Am weitesten geht wohl der Versuch von G. Ermecke (KNA-

Dokumentation, 12. 8. 64) mit dem Bemühen um die Ausweitung des Totalitätsprinzips vom Individuum auf den sozialen Bereich und dessen Anwendung in Fällen, wo es durch die Beziehung des einzelnen zur Gemeinschaft gefordert wäre. Aber Ermecke hält sich dabei streng an den Grundsatz von der Handlung mit doppeltem Effekt (Anwendung eines an sich unerlaubten Mittels zur Verhinderung eines größeren Übels). Die Eheleute dürften sich empfängnisverhütender Mittel nur dann bedienen, wenn eine solche Notlage tatsächlich gegeben ist. Überbevölkerung, erbliche Belastung; wohl auch soziale Notlage). Die Intention dürfte nicht auf die Empfängnisverhütung, sondern nur auf die Vermeidung des größeren Übels gerichtet sein. Hier handelt es sich ohne Zweifel — im Sinne von Schillebeeckx und Buelens — um ein notionelles, konzeptualistisches Denken, das die Frage nach der Natur des ehelichen Aktes und seine Sinnggebung im Gesamtvollzug der Ehe mit den traditionellen moraltheologischen Kategorien zu umgehen versucht. Aber wie bei der pastoralen Lösung bleibt als unbefriedigender Rest zurück, daß Normen aufrechterhalten werden, deren Begründung im existenziellen Vollzug der Ehe und angesichts des gewandelten Verständnisses der physisch-biologischen Natur nur schwer einsichtig gemacht werden können. Das gleiche gilt wohl auch für diejenigen, die im Bemühen, den Gemeinschaftswert der Sexualität stärker hervorzuheben, die physiologische Integrität des einzelnen Aktes zu wahren suchen, ohne hinreichend die jeweils verschiedene und konkrete Situation des Vollzugs zu beachten.

## Aus der totalitären Welt

### Das neue Bildungsgesetz der „DDR“

Wenn die SED-Führer auch von 1945 an alles unternahmen, um in der „antifaschistisch-demokratischen Schule“ zahlreiche Elemente sozialistischer Erziehung und Bildung durchzusetzen, so wurde erst 1958 der Kurs auf die „sozialistische Schule“ in aller Offenheit und mit allen Konsequenzen eingeschlagen. Auf dem V. Parteitag der SED (Juli 1958) hielt Walter Ulbricht ein richtungweisendes Referat über die „Entwicklung der sozialistischen Schule und Pädagogik“. Nach parteioffizieller Version wurde damit die allgemeine „Revolution der Bildung“ in Mitteldeutschland eingeleitet.

Auf der Vierten Tagung des Zentralkomitees der SED (Januar 1959) wurden Thesen „Über die sozialistische Entwicklung des Schulwesens in der Deutschen Demokratischen Republik“ verabschiedet. Diese Thesen und der Beschluß des V. Parteitages bildeten die inhaltliche Grundlage für das „Gesetz über die sozialistische Entwicklung des Schulwesens in der Deutschen Demokratischen Republik“ vom Dezember 1959. In diesem Gesetz wurde die zehnklassige allgemeinbildende polytechnische Oberschule (die bis 1964 für alle Kinder eingeführt werden sollte) gesetzlich verankert.

Für die Schüler der oberen Klassen wurde der wöchentliche „Unterrichtstag in der Produktion“ und als zusätzliches Fach „Einführung in die sozialistische Produktion von Industrie und Landwirtschaft“ eingerichtet. Im Rahmen des polytechnischen Unterrichts sollen die Schüler Grundfertigkeiten in der Metallbearbeitung, Maschinen-

kunde, Elektrotechnik oder Landwirtschaft erwerben. Manche Betriebe betrachten jedoch die Schüler nur als willkommene Hilfsarbeiter, ohne sich für ihre Ausbildung zu interessieren, andere verhalten sich ablehnend, weil die Anwesenheit von Schulklassen den Produktionsprozeß stört und die Planerfüllung gefährdet.

Obwohl es erhebliche Widerstände gegen diese Neuerungen von vielen Lehrern, Betriebsfunktionären, Eltern und Schülern gibt und bis auf den heutigen Tag auch beträchtliche Schwierigkeiten bei der Realisierung dieser Konzeption auftreten, hält die SED an dieser Konzeption fest. Dies ist insofern nicht verwunderlich, als die orthodoxen Kommunisten der Arbeit nahezu rituelle heilpädagogische Bedeutung beimessen.

### *Die Grundlagen des Entwurfs*

Von 1959 bis 1964 hatten die SED-Pädagogen unter Beibehaltung der Grundkonzeption neue Lehrpläne und Lehrbücher ausgearbeitet (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 483). Dennoch erschienen die bestehenden Regelungen bereits auf dem VI. Parteitag der SED-Führung als unzureichend. Nicht nur die Schulen, sondern alle Bildungseinrichtungen sollten von einer einheitlichen gesetzlichen Regelung erfaßt werden. Bestehende Gesetze und Verordnungen zu den einzelnen Bildungsbereichen sollten weiterentwickelt und in einem einzigen Gesetz zusammengefaßt werden.

Auf dem VI. Parteitag (Januar 1963) erklärte Walter Ulbricht: