

Franz Böckle

## Bulletin zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung

### *I. Die Hintergründe*

der äußerst lebhaften Diskussion sind mannigfach:

1. Der stärkste und wohl auch tiefste Impuls zur Diskussion kommt aus der Tatsache, daß der größte Teil unserer gutwilligen Gläubigen den Forderungen der Ehemoral auch mit viel gutem Willen nicht nachzuleben vermag. Ausgedehnte Umfragen bei katholischen Ärzten haben immer wieder bestätigt, daß in unseren Gegenden schätzungsweise 90–95 % aller fruchtbaren katholischen Ehepaare in ihrer Praxis de facto mehr oder weniger häufig gegen die strengen Normen der Moral verstoßen. Das ist in sich noch kein Grund, die Normen zu ändern. Wir sind weit entfernt davon, die Frage nach gut und böß von der Statistik beantworten zu lassen. Aber die Tatsache, daß die Fehlbaren Menschen sind, die grundsätzlich guten Willen haben, die die Kirche und ihre Verkündigung respektieren wollen, und die im Versuch zur Respektierung in große Not geraten, muß uns doch zu denken geben. Die angesehenere französische Ehezeitschrift «*L'anneau d'Or*» veranstaltete im Hinblick auf das Konzil bei einem großen Kreis katholischer Ehepaare eine Umfrage. Es war anscheinend vorgesehen, die Antworten im Sonderheft «*Mariage et Concile*» zu veröffentlichen. Statt einer ausführlichen Berichterstattung mit den Resultaten der Umfrage erschien nur ein kurzes Exposé<sup>1</sup> der Redaktion mit dem vielsagenden Hinweis: Man könne nicht verhindern, daß das Heft auch in die Hände von Leuten komme, die die Ant-

worten wahrscheinlich falsch verstehen würden. Im Exposé selbst wird dann ausgeführt «*Les moralistes qui ont eu à dépouiller cette enquête... ont été bouleversés par la lecture des quelque 1000 réponses. Ce qui les a impressionnés, c'est que ces foyers, qui ont un tel souci de vivre chrétiennement leur mariage, qui aspirent à un christianisme toujours plus vrai, qui donnent la vie avec tant de générosité, qui prennent au sérieux la loi de l'Eglise, soient si profondément perturbée par les problèmes que soulève la régulation des naissances.*» Dann wird kurz die physische und psychische Not der Eheleute geschildert und besonders auf die Ratlosigkeit der Seelsorger hingewiesen.

2. Für den Moralthologen liegt das Bedrückende nicht eigentlich in der Tatsache, daß eine bestimmte Norm sehr häufig übertreten wird; viel schwerer belastet ihn die Feststellung, daß er mit seinen Normen gar nicht mehr ankommt, daß bei einem namhaften Teil der Gläubigen und selbst der Geistlichen die Meinung vorherrscht, die Lehre der Kirche hinsichtlich der Geburtenregelung sei nicht auf der Höhe der Zeit. Kenner der Geschichte wenden ein: Die Ehemoral sei überlastet von gnostisch-manichäischen Elementen. Die Fines-Lehre des CIC sei nur zu verstehen auf dem Hintergrund der ulpianischen Naturrechtslehre und der scholastischen Verhältnisbestimmung von Genus und Species. Dabei werde der Mensch zu einseitig von seiner generischen Seite (in quantum est animal) und zu wenig von seiner spezifisch menschlichen Seite

(in quantum est homo) aus gesehen. Vieles werde überhaupt als Naturrecht ausgegeben, was nur unzulänglicher oder überholter Naturvorstellung entstamme; auch werde die Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Erkenntnis viel zu wenig berücksichtigt. Man weist uns darauf hin, daß die Stellung der Frau im partnerschaftlichen Verhältnis anders geworden sei. Diese und eine Reihe anderer Fragen und Zweifel werden geäußert<sup>2</sup>. Sie verlangen vom Moraltheologen eine gründliche Auseinandersetzung mit der Tradition. In den uns vorliegenden Beiträgen hat vor allem *L. Janssens* auf den Einfluß des augustinischen Dualismus in der Ehelehre hingewiesen<sup>3</sup>. Die augustinische Lehre von den drei Gütern der Ehe, ist für die kath. Tradition über Jahrhunderte hinweg bis auf *Casti Connubii* wirksam geblieben. Auf der einen Seite fordert Augustinus in seiner pessimistischen Schau des geschlechtlichen Verlangens und der geschlechtlichen Freude eine Rechtfertigung. Er findet sie im *bonum proles* und im *bonum fidei*. Auf der andern Seite hindert ihn sein Verständnis der Gattenliebe als einer rein geistigen Gegebenheit, von dieser Liebe eine Beziehung zum geschlechtlichen Leben zu finden. Das geschlechtliche Verlangen mit seinem *malum concupiscentiae* kann nur als Hindernis für die *caritas conjugal* gesehen werden (803). Je mehr das geschlechtliche Verlangen zurückgedrängt wird, umso mehr festigt sich die eheliche Liebe. Der Mann besitzt daher in dem Maß seine Frau «zuchtvoll und in Ehren» (1 Tess 4, 4) als er sie geistig und nicht fleischlich liebt. Darum wünscht Augustinus alle christlichen Ehen möchten hinwachsen zur vollen Enthaltsamkeit. Dieser Dualismus zwischen der ehelichen Liebe und der Geschlechtsgemeinschaft war in der Folgezeit von entscheidendem Einfluß. Bei Hugo von St. Viktor findet er seinen Ausdruck in der Unterscheidung vom doppelten Ehekonsens, wobei der eine die geistige Einheit der Partner zum Gegenstand hat, der andere die Geschlechtsgemeinschaft. Der erste ist der Ehe wesentlich, der zweite ist ihr nur «coniunctum» «superadditum». Die großen Scholastiker haben sich von dieser Auffassung Hugos distanziert, sie kennen nur einen Ehekonsens. Die *unio maritalis* schließt das *Recht auf* die *unio carnalis* ein, aber die beiden werden noch nicht in der inneren Beziehung gesehen. Diese Unterscheidung zwischen Wesen (*unio maritalis*) und Effekt (*unio carnalis*) bildet die Basis für die Ehelehre bei Albert und Bonaventura. Unter diesem Aspekt erscheint die Ehe wesentlich als eine Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen

Mann und Frau (für Bonaventura als *coniunctio animarum*). Die «*communio corporum*» gehört nicht zum Wesen, sondern zur Erfüllung, zum «*esse plenum*». Sobald man nun die Ehe auch nach dem *esse plenum* betrachtet, also unter der Ausübung des *ius in corpus*, tritt sogleich das *bonum proles* in den Gesichtskreis und man bleibt in der Beurteilung der *unio carnis* in der augustinischen Tradition. Janssens glaubt, daß die Unterscheidung des *Catechismus Romanus* von dem zweifachen Aspekt der Ehe auf diese augustinisch-franziskanische Tradition zurückgehe (805). Man hat also einerseits den Dualismus der Doppelkonsens-Theorie Hugos von St. Viktor überwunden. Man sieht die Einheit der Ehe in der Einheit des Konsenses, aber man sieht das geschlechtliche Leben zu sehr unter dem Aspekt der Wahl zwischen Enthaltsamkeit und *exercitium iuris*. Wir können nicht begreifen, weshalb sich *Anselm Günthör* so sehr gegen die geschichtlichen Darlegungen Janssens wendet<sup>4</sup>. Er meint: «Die Schwäche des geschichtlichen Überblicks, die Janssens gibt, und der entsprechenden Schlußfolgerung liegt gerade in der Kürze und der Undifferenziertheit dieser Ausführungen (326)». Janssens hat mehr als ein Drittel seines Aufsatzes der Darlegung dieses reich dokumentierten geschichtlichen Überblicks gewidmet. Die Durchsicht der einschlägigen Bände der von Michael Müller herausgegebenen Studien zur Geschichte der Moraltheologie führt nur zur Bestätigung des von Janssens aufgezeigten Weges<sup>5</sup>. Der bloße Ärger Günthörs ist ein schlechter Zeuge für seine Kritik. Gerade weil wir nach dem Wahrheitskern in den kirchlichen Überlieferungen suchen, müssen wir den zeitbedingten Einflüssen auf die Tradition nachspüren. Ohne diese mühsame Arbeit ist es nicht möglich, aus der Sackgasse herauszukommen, in die wir mit unserer Ehelehre nach dem Wort des Patriarchen Maximus (in der Konzilsaula) geraten sind. Der Hinweis auf die Tatsache, eine bestimmte Ansicht sei über Jahrhunderte hin von der Kirche gelehrt worden, genügt auf jeden Fall nicht. Sicher nicht bei Normen, die sich nicht unmittelbar aus der Offenbarung ergeben und über die keine unfehlbare kirchliche Lehrentscheidung vorliegt, umso mehr «wenn solche nicht definierten überlieferten Meinungen... mit Voraussetzungen arbeiten, die neuen Erkenntnissen nicht mehr genügen<sup>6</sup>.» Mit anderen Worten. Wir dürfen den Menschen keine Lasten auf die Schultern legen, «von denen wir nicht absolut sicher wissen, daß nicht wir oder irgendein Moralsystem oder Lehr-

dokument, sondern Gott selbst sie den Menschen auferlegt<sup>7</sup>.»

3. Mit der Erfindung und merkantilen Freigabe der ovulationshemmenden Pillen hat die hintergründige Diskussion um die Ehemoral einen willkommenen Gegenstand gefunden, um die theoretischen Fragen endlich offen diskutieren zu können. Das befreiende Diskussionsklima des Konzils hat einer offenen Aussprache Raum gegeben. Dieses Gespräch zeigt freilich auch, daß manche Angriffe auf die traditionelle Lehre in einem Mißverständnis der theologischen Terminologie gründen oder in einzelnen Punkten die tatsächliche Entwicklung der kirchlichen Lehre übersehen. Es scheint uns darum wichtig, im folgenden zunächst einige Voraussetzungen zu klären, bevor wir an die eigentlichen Diskussionspunkte heranführen.

## II. Anerkannte Voraussetzungen

1. Das Recht und die Pflicht der Gatten zu einer verantworteten Steuerung der Geburten nach Zahl und Zeit wird seit Casti Connubii in den kirchlichen Dokumenten immer deutlicher angesprochen. Bekannt und viel zitiert sind die beiden Ansprachen Pius XII. vom 29. Oktober und vom 26. November 1951<sup>8</sup>. Der Papst spricht von der mit dem *Vollzug* der Ehe (also nicht mit der Ehe selbst) gegebenen Pflicht zur Zeugung und sagt, sie sei nicht unbegrenzt. Gewichtige Motive, die im Prinzip mit der sogenannten medizinischen, eugenischen, wirtschaftlichen und sozialen Indikation zusammenfallen, können die Gatten beim ehelichen Verkehr von der Zeugungspflicht dispensieren, «auch für lange Zeit und selbst für die ganze Dauer der Ehe». In der gleichen Ansprache sagt er den Hebammen, es könne Umstände geben, wo ein Rat zu einer weiteren Schwangerschaft «ein Irrtum und ein Unrecht» wäre. So betont er an die «*Fronte della famiglia*», die Kirche fühle Teilnahme und Verständnis für die wirklichen Schwierigkeiten des Ehelebens in unserer heutigen Zeit.

Wenn wir dazu anerkannte katholische Eheliteratur aus den drei Sprachbereichen der deutschen, französischen und niederländischen Literatur dazunehmen, so dürfen wir behaupten, es sei heute klar rezipierte katholische Lehre, was Joseph Cardinal Suenens schreibt: «*Le foyer est le seul juge de la mesure suivant laquelle il doit réaliser sa fin créatrice*».

Und diese der einzelnen Ehe zugewiesene Entscheidung für die verantwortbare Kinderzahl ist

nicht ein Zugeständnis, sondern ganz einfach eine grundlegende Pflicht der Eheführung. Der prinzipielle Charakter dieser Verpflichtung wird in der Praxis noch nicht immer genügend erkannt. Man stößt noch ab und zu auf die Meinung, die Geburtenregelung sei doch mehr oder weniger eine Konzession an diejenigen, die ihren guten Willen mit einer entsprechenden Kinderzahl unter Beweis gestellt hätten. Diese Auffassung übersieht die völlig veränderte Situation, in der unsere heutigen Ehen den Fruchtbarkeitsauftrag zu leben haben. Wir wollen hier nicht auf die einzelnen Faktoren der gewandelten Situation eintreten. Allen bekannt ist der soziologische Strukturwandel, der sich mit der Industrialisierung vollzog und in der Ablösung der bäuerlichen Großfamilie durch die städtische Kleinfamilie zum Ausdruck kommt. Der Lebensraum der Familie ist allseits kleiner geworden. Mit der gleichzeitigen Auflösung der tragenden familiär-gesellschaftlichen Bindungen (Dorfgemeinschaft, Verwandte, Vereine) ist die einzelne Ehe viel stärker auf sich selbst angewiesen. Um so intensiver suchen die Partner beieinander Geborgenheit und Liebe. Da der Arbeitsprozeß weitgehend vom Heim abgelöst wurde, sind die Gatten nicht mehr durch Funktionslust gemeinsamer Arbeit in einem eigenen Betrieb aneinander gebunden; die Stabilität ihrer Ehe hängt sozusagen nur noch an den rein personalen Werten. Das alles sind Hinweise, die sich in reichem Maß in der Literatur der Gegenwart finden<sup>10</sup>; entscheidend für unser Problem sind aber die *medizinisch hygienischen Fortschritte*. Am auffallendsten ist die fast völlige Überwindung der Säuglingssterblichkeit; sie liegt heute unter 4%. Mit dem Ausfall der Kindersterblichkeit läuft parallel eine Art Ausfall der natürlichen Selektion. Während früher die konstitutionell schwächeren Mädchen oft im kindlichen Alter starben, kommen sie heute fast alle ins gebärfähige Alter und zeigen dabei relativ früh Müdigkeit und Beschwerden. Man hört oft zu unrecht von älteren Frauen, die heutigen Frauen seien zimperlich und wehleidig; man hätte doch früher unter weniger günstigen geburtshilflichen Voraussetzungen Schwangerschaften durchgemacht und sei weniger zum Arzt gelaufen. Solche und ähnliche Vorwürfe vergessen aber die objektiv veränderte Situation durch den Ausfall der natürlichen Selektion. Weiter ist auf medizinischem Gebiet zu bedenken, daß es heute nur noch selten zu einer sogenannten «natürlichen Sterilisation» kommt. Während relativ viele Frauen durch ein Kindbettfieber oder infolge Blinddarmentzündung

oder Bauchfellentzündung frühzeitig steril wurden, werden heute die Grundkrankheiten so gut behandelt, daß selten mehr jemand steril wird. Selbst Eileiterentzündungen, Zuckerkrankheiten oder andere Hormonerkrankungen können heute ohne sterilisierende Nebenwirkung behandelt werden. Mit einem Wort, es ist der modernen Medizin gelungen, die *Fertilität unserer Frauen optimal zu sichern*; dafür steht sie oft vor der Wahl, ihr die Konzeptionsfähigkeit durch einen operativen Eingriff gezielt wieder zu nehmen. Als letztes Faktum wäre noch zu erwähnen, daß die Frauen heute auch länger fruchtbar bleiben. Als Durchschnittsalter für die Menopause wurden in einer neuesten Reihenuntersuchung 51 ½ Jahre errechnet; dies bedingt vor allem, daß das Problem der Geburtenregelung nicht nur ein Problem der jungen Ehen darstellt, sondern sehr oft gerade in den 40er-Jahren glücklichen Ehen erhebliche Schwierigkeiten bereitet.

Daraus werden zwei Dinge klar. *Erstens*: Die primär gesunde fertile Ehe verdankt den Segnungen der Medizin eine praktisch ungestörte Fruchtbarkeit von 25 bis 30 Jahren. Das kann keine Ehe ohne Planung und Steuerung verkraften. Die Partner dürfen diese Aufgabe auch nicht in einem falschen Gottvertrauen sozusagen von sich auf die Vorsehung abwälzen. Von unserer Generation mit ihrer Kriegserfahrung und der unsicheren Zukunft wird nicht weniger frohes Gottvertrauen und gläubige Zuversicht gefordert. 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 dieser Verantwortung. — *Zweitens*: Je mehr die Entwicklungsvölker an den Segnungen der modernen Medizin Anteil bekommen, um so drängender wird für sie eine geplante Regelung der Fertilität<sup>11</sup>.

2. Die *eheliche Hingabe darf nicht allein unter dem Gesichtspunkt der Zeugung gesehen werden*. Während im gesamten Bereich der höhern Tiere die Paarung streng an einen Ovulationstermin gebunden ist, bleibt der Mensch in seiner geschlechtlichen Hingabe frei; sie ist gerade nicht eine bloße Sache des Triebes, sondern Ausdruck einer freien Liebeswendung. So kann die leibliche Einigung im Laufe einer Ehe nur in seltenen Fällen unmittelbar der Zeugung dienen. Sie muß also neben und außer der Zeugung nicht bloß intentional, sondern *aus sich selbst* auf andere Werte gerichtet sein. Mit der ausdrücklichen Billigung der überlegten und gewollten

Zeitwahl (nach Knaus-Ogino) hat die Kirche dieser Auffassung zugestimmt. In seiner Ansprache an die Rota Romana vom 3. Oktober 1941 warnte Pius XII. ausdrücklich davor, den Geschlechtsakt unter der Hinordnung auf die Zeugung zu sehen, auch die andern Werte müßten als echte «*finis operis*» verstanden werden. Freilich beharrt der Papst auch ausdrücklich auf die Unterordnung der personalen Werte unter den Zeugungssinn. In den Ansprachen vom 29. Oktober 1951 und vom 19. Mai 1956 wird nicht nur die Ehe als reiche personale Gemeinschaft verstanden, auch ihr Akt wird als Ausdruck des gegenseitigen Sichverschenkens und der Liebe gedeutet<sup>12</sup>; freilich wiederum nicht als Selbstzweck, sondern in der Beziehung zur ehelichen Fruchtbarkeit. Es ist nicht zu verkennen, wie im Gesamt der Lehrentwicklung unter Pius XII. die Anerkennung der personalen Werte des ehelichen Aktes als eines objektiven Ausdruckes der gegenseitigen Liebe immer stärker hervortritt, wobei die in dieser Form (d. h. durch den Geschlechtsakt) ausgesprochene Liebe durch ihren Dienst an der Zeugung spezifisch geprägt ist. Man spricht in diesem Zusammenhang heute von der kreativen (nicht direkt prokreativen!) Bedeutung des Aktes.

Es scheint uns wichtig, diese Entwicklung innerhalb der Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes wohl zu beachten. Das Verständnis des ehelichen Aktes ist maßgebend (normativ) für dessen sittliche Beurteilung. An diesem Grundprinzip katholischer Moralthologie will niemand rütteln. Gerade da, wo uns die Bibel in sachlichen Einzelfragen keine Auskunft gibt, sind wir von der Bibel selbst auf dieses Grundprinzip verwiesen. Der Glaubensgehorsam des in Christus erlösten Menschen hat sich in Wahrheit und Liebe zu realisieren. Das Liebesgebot ist kein bloßer Imperativ an das Gefühl. Die Liebe hat sich in den vorgegebenen Strukturen der Wirklichkeit des menschlich-menschlichen Seins zu verwirklichen. Die Interpretation dieser Wirklichkeit ist darum von entscheidender Bedeutung für die normativen Aussagen der Moralthologie. Während nun bis anhin in den kirchlichen Dokumenten und auch weitgehend in den Handbüchern der Moral die Normierung des Geschlechtsaktes nur vom Zeugungsbezug aus erfolgte<sup>13</sup>, sehen heute auch Vertreter der Römischen Schule die Normkraft des Aktes nicht nur im «*actus per se aptus ad generationem et educationem*», sondern auch im «*actus per se aptus ad mutuum donationem exprimentum*<sup>14</sup>.» «Das leibliche Einswerden ist seiner Natur nach *sowohl* auf den Ausdruck eheli-

cher Gemeinschaft *wie auch* auf die Transzendierung der ehelichen Gemeinschaft in der Zeugung (und Erziehung) von Nachkommenschaft hingeordnet<sup>15</sup>.» Dieser Aussage an sich wird kaum jemand widersprechen, *die große Frage ist nur, wie sich die beiden Ziele des Aktes zueinander verhalten und welcher Natur die Einheit ist, die sie verbindet*. Gerade darüber geht im letzten die ganze Diskussion, der wir uns nun zuwenden wollen.

### III. Die verschiedenen Meinungen

Wir konzentrieren unsern Bericht über die verschiedenen Meinungen auf die ebengenannte Kernfrage: Was für eine normative Kraft dem Geschlechtsakt und seinen Zielen zukomme, und was für Konsequenzen sich daraus für die sittliche Beurteilung der Geburtenregelung ergeben. Einzelne Autoren begründen ihre Stellungnahme mit interessanten Ausführungen über Wesen, Sinn und Ziel der Ehe oder über die Bedeutung der Geschlechtlichkeit in der Bibel. Alle betonen die gesamt menschliche Bedeutung der Sexualität. Wir können uns hier mit diesen Fragen nur indirekt beschäftigen. Wir sind auch hinsichtlich der Autoren zu einer Auswahl genötigt. Es sind uns aus dem französischen, deutschen und niederländischen Sprachraum insgesamt mehrere Dutzend Beiträge zugegangen. Dabei sind manche deutlich voneinander abhängig oder unterscheiden sich gegenseitig nur in Nuancen. Wir ordnen sie in drei Gruppen. Zwar lassen sich gegen eine solche «Systematisierung» mit Recht Einwände erheben. Wir wollen es trotzdem versuchen, weil wir glauben, aus dem vieltimmigen Chor deutlich drei Stimmgruppen herauszuhören.

#### A. Die pastorale Gruppe

Ihre Vertreter geben gerne zu, daß der *eheliche Akt seinem Wesen nach auf verschiedene Werte hinziele*, aber sie betonen, daß keine dieser Zielrichtungen je «effizienter» aus dem einzelnen Akt ausgeschlossen werden dürfe. Sie betrachten den Akt als eine metaphysische Einheit. Wie im menschlichen Sprachwort, so wird im Geschlechtsakt die Person selbst gegenwärtig, sie enthüllt und offenbart sich darin, wie der Geist im Leib. So beschreibt die Bibel den ehelichen *Akt als ein «Erkennen»* (יָדַע, Gen. 4,1.17). Sie stellt damit einen tiefen Wesenszug der geschlechtlichen Liebe heraus; denn in der ganzheitlichen geschlechtlichen Gemeinschaft erschließen

sich die Partner in einzigartiger Weise das Geheimnis ihrer Persönlichkeit. «Es ist ein Akt, der analog dem künstlerischen Schauen, die Gestalt des Geliebten in seiner Leiblichkeit erfährt, und darum das Auge des Herzens in allen Sinnen lebendig werden läßt<sup>16</sup>.» Der Geschlechtsakt erscheint in diese Sicht aber auch als ein *Symbol der Einheit*. Er dient zur Verwirklichung, zur Gestaltwerdung des Eheleibes. Hier wird verwirklicht, was zwischen zwei Liebenden im Maß ihres gegenseitigen Erkennens immer tiefer aufbricht: Der Wille ein Leib zu werden. «Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und beide werden zu einem Fleisch.» (Gen. 2.24). Das Verlassen von Vater und Mutter, das Aufgeben der Urborngenschaft in der eigenen Familie ist nur möglich im Blick auf eine noch tiefere Einheit: Das Einfleischsein, das was Theodor Bovet die «neue Eheperson» nennt<sup>17</sup>. Diese letztmögliche Einheit soll im Geschlechtsakt immer wieder neu gesucht und erlebt werden. So wird der Akt auch zum objektiven *Ausdruck der gegenseitigen hingebenden und empfangenden Liebe*. Es gibt viele Ausdrucksmöglichkeiten der Liebe; der Kuß, die Umarmung, der Händedruck, all dies sind Zeichen der Liebe; der Geschlechtsakt ist wohl das intensivste. Wahre Liebe aber bleibt nicht im engen Kreis des Paares gefangen, sie transzendiert die Liebenden. Wohl sucht sie zunächst einfach das Glück des Geliebten; aber indem sie dies verwirklicht, wird sie weit über die Liebenden hinaus fruchtbar. Sie ist nicht bloß rekreativ für die Gatten, sondern zugleich kreativ für Familie und Welt. Über dies weist die Form, d.h. das biologisch-physiologische Geschehen, in dem sich die geschlechtliche Liebe verwirklicht, auch *auf die leibliche Fruchtbarkeit hin*. «Id quod fit», das was hier geschieht, ist genau jener Gestus, den der Mensch setzt, wenn er unter den natürlich biologischen Bedingungen zeugen will. So dürfen wir wohl von einem *Ursymbol der Zeugung* sprechen, das in seiner Art auch nur von der Ermöglichung der Fruchtbarkeit her voll verstanden werden kann. Mit andern Worten: Um sich intensiv zu einen und um einander ein inniges Zeichen der Liebe zu geben, bedürfte es zwischen den Liebenden nicht der Samenübertragung. Wenn sie dennoch innerlich mit diesem Hingabeakt verbunden ist, so zeigt dies deutlich, daß eben der Akt in seiner vorgegebenen Form mehr meint, daß er immer auch hinzielt auf eine mögliche leibliche Fruchtbarkeit, selbst wenn er nur selten effektiv zu dieser Frucht hinführen kann und soll. Sicher darf man nicht bloß auf die soma-

tischen und psychischen Strukturen und Funktionen schauen, die die Voraussetzung für die geschlechtliche Begegnung bilden, wenn man nicht die Worthaftigkeit der menschlichen Geschlechtlichkeit aus dem Blick verlieren will. Andererseits muß aber der Mensch, wenn er die geschlechtliche Liebe recht verwirklichen will, diese Liebe in den physischen und psychischen Elementen seiner Geschlechtlichkeit entfalten. Die Vertreter der pastoralen Gruppe sind nun überzeugt, daß die *volle Wahrheit und Schönheit* eines personalen Geschlechtvollzuges *nur in der Einheit all der genannten Sinniefen* menschlicher Geschlechtsbegegnung liegen könne. Sie betrachten dabei den menschlichen Akt als eine Einheit, in der die verschiedenen Sinniefen innerlich zu einer metaphysischen Ganzheit verbunden sind. Sie halten es für falsch, im Geschlechtsverkehr nur einen Organgebrauch zu sehen, bei dem man ein und dasselbe Organ bald zu diesem, bald zu jenem Zweck gebrauchen kann (wie man den Mund zum Sprechen oder zum Essen gebraucht). Die oft gehörte Auffassung, man könne doch die Geschlechtsorgane einmal zum Lieben und wieder einmal zum Zeugen gebrauchen, scheint auch tatsächlich der personalen Ganzheitsstruktur des menschlichen Geschlechtsaktes nicht zu genügen. Zum Verständnis der spezifisch menschlichen Geschlechtlichkeit ist das Grundgesetz der gegenseitigen Teilhabe von Geist und Leib von tragender Bedeutung.

Diese Erkenntnisse bilden die Voraussetzung der Vertreter einer pastoralen Lösung; sie anerkennen die Normierung des Geschlechtvollzugs von seinen verschiedenen Ausdruckswerten (Zielen) her und betonen vor allem die innere Einheit aller Werte als Leitbild für die eheliche Geschlechtsgemeinschaft. *Mit dem Begriff «Leitbild»* ist nun aber auch *das eigentlich Typische dieser «Lösung» ausgesprochen*. Der Begriff «Leitbild» steht in einem gewissen Gegensatz zum Begriff «Gesetz»; nicht etwa so, daß das Leitbild nicht verpflichten würde; aber diese Verpflichtung läßt sich nicht auf die gesetzliche Formel «erlaubt – unerlaubt» reduzieren. Die sittliche Forderung, die aufgetragenen Werte der Geschlechtlichkeit immer vollkommener zu realisieren, läßt sich mit dem Schema «dürfen – nichtdürfen» nur sehr ungenügend einfangen. Chanoine Pierre van Loch hat sich in fünf Radiovorträgen bemüht gerade diese Einsicht seinen Hörern beizubringen: «Dès le début, je m'efforce de situer le débat à son véritable plan. Ce n'est pas une question de permission ou de défense, mais de valeur ou de

contre valeur<sup>18</sup>.» Es ist tatsächlich ein Jammer, daß man bei Katholiken und Nicht-Katholiken unsere Ehelehre fast ausschließlich unter dem negativen Aspekt des Verbotes der Antikonzeption kennt. Ein Verbot gilt als Charakteristikum der katholischen Lehre. Für die meisten Leute unterscheidet sich die katholische Ehemoral von derjenigen anderer christlicher Konfessionen, etwa von derjenigen der Anglikaner oder der Reformierten durch das Verbot der antikonzepionellen Mittel. Simplifiziert ausgedrückt: Die andern dürfen, wir dürfen nicht. Dabei geht es der katholischen Lehre primär *überhaupt nicht um ein Verbot*; es geht der katholischen Ethik um den Aufweis, um das Leitbild der wahren Liebesgemeinschaft. Das ist doch generell der Sinn christlicher Ethik, daß sie uns im Geiste des biblischen Liebesgebotes und der Bergpredigt mit einem hohen Ideal konfrontiert. Hinsichtlich der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft sieht die katholische Lehre dieses Leitbild in einem personalen Liebesakt, der in der Fülle der Wahrheit steht, weil er alle Sinniefen einer personalen menschlichen Geschlechtsgemeinschaft harmonisch birgt. Von diesem Leitbild ist jede Ehe verpflichtend aufgerufen; sie kann es aber nicht einfach realisieren, wie man ein menschliches Gesetz erfüllt. Wir sind tatsächlich und in allem Ernst von Gott angefordert, aber es besteht keine Billigkeit, keine einfache aequalitas zwischen Forderung und eigener menschlicher Leistungsfähigkeit. Hier versagt jede Analogie zum menschlichen Gesetz. Vom menschlichen Gesetzgeber wird verlangt, daß er die Gesetze der Leistungsfähigkeit der Bürger entsprechend anpasse. Die «possibilitas legis» gehört zu den Grundbedingungen eines gerechten Gesetzes. Wer die christliche Ethik auf diese Formel bringen will – und leider wird dies immer wieder versucht – der hat sie in der Wurzel verkannt. Für Thomas von Aquin sind alle Forderungen des Neuen Testaments tötender Buchstabe, wenn nicht die heilende Erlösungsnade innerlich hinzu tritt (S. Th. I. II. 108.2). Gewiß: «Gott befiehlt nichts Unmögliches», sonst wäre ein wahres Schuldigwerden gar nicht möglich. Aber dem Menschen, der in dieser Welt in vielfacher Weise in die Geschichte des Abfalls von Gott verstrickt ist, bleibt oft nichts anderes übrig, als eben zu tun, was er kann und Gott zu bitten, um das was er noch nicht kann. Es gibt ein echtes menschliches «non posse», das nur in langem und inständigem Gebet zu einem gnadenvollen posse werden kann<sup>19</sup>.

Diesen Einsichten entsprechend, müßte eine auf

die Verkündigung ausgerichtete katholische Ehe-moral sich vor allem bemühen, das Leitbild der ehelichen Liebe als leuchtendes Zielbild hinzustellen. Zugleich müßte sie daran die verschiedenen Fehlformen des tatsächlichen menschlichen Verhaltens einsichtig machen. So könnte etwa gezeigt werden, daß nicht bloß ein Ehebruch dem Einheitsymbol radikal widerspricht, es könnten auch die kleineren, oft kaum beachteten Fehler sehr deutlich aufgezeigt werden. Wenn etwa eine Ehefrau, um für ihren Mann bereit sein zu können, sich an obszönen Vorstellungen in die leibliche Bereitschaft hinein phantasiert, so müßte man darauf keine unglaubliche kasuistische Antwort in den Kategorien von dürfen und nicht dürfen suchen, man könnte den Ehepartnern am vollgültigen Leitbild viel überzeugender die hier sichtbar werdende Defizienz aufzeigen. Das ganz gleiche gilt etwa hinsichtlich der kleinen Rücksichtslosigkeiten und Vergewaltigungen im Zusammenhang mit der geschlechtlichen Begegnung. Jedes unerfüllte bloße «Verkehren» wäre deutlich am Leitbild gerichtet. So wären nach dieser Auffassung auch die direkt antikonzepzionellen Eingriffe in den Liebesakt in ihrer Defizienz einsichtig zu machen. Jede Ehe ist aber erst *auf dem Weg* zum Ziel; und es ist entscheidend auf diesem Weg zu sein: «L'essentiel, quelle que soit la difficulté dans laquelle on se trouve, c'est d'être en marche<sup>20</sup>.» Die einzelne Ehe hat dabei immer das Leitbild sozusagen als Spiegel vor sich zu haben und daran ihren «status quo» zu messen. Wichtig ist dabei, alle Werte im Auge zu behalten. «Il importe d'abord de continuer à croire en toutes ces valeurs que nous propose la morale; et en même temps d'accepter la lenteur des cheminements<sup>21</sup>.» Selbstverständlich sind die Gatten aufgerufen und verpflichtet, all das, was dem Leitbild kontradiktorisch widerspricht, immer mehr hinter sich zu lassen; aber sie sind ebenso aufgerufen in jedem Abschnitt des Weges soviel an Werten zu verwirklichen als sie eben nur können. Hier liegt nun auch die sittliche Entscheidung; denn die verschiedenen Werte stehen in konkreter Situation oft in Konkurrenz. In diesem Fall richtet sich die sittliche Entscheidung *nicht auf das* in der bestimmten Form der Akt-Realisierung *eingeschlossene Unrichtige* (Defiziente), sondern auf das mögliche Optimum an realisierbaren Werten. Ein solcher Entscheid muß dann nicht als sündig bezeichnet werden, er kann im Blick auf das Ganze sogar als Beweis der Klugheit gelten. «Savoir accepter sereinement un comportement imparfait, comme étant l'approche momentanément la moins mau-

vaise, c'est faire preuve de sagesse et de vertu...» «Dans ce cas, prendre l'attitude qui nous paraît en conscience, avec toute la générosité requise, être la moins mauvaise, c'est-à-dire la meilleure possible, peut-être une décision valable, non coupable et même sage<sup>22</sup>.»

Ohne Zweifel schlägt hier Kanonikus van Locht eine «Lösung» vor, wie sie von Tausenden von gültigen Beichtvätern seit Jahren praktiziert wurde. Genauer besehen handelt es sich bei diesem Vorschlag um eine neue und sicher bessere Formulierung des Unterschieds von objektiver und subjektiver Sünde. Es geht tatsächlich in der konkreten sittlichen Entscheidung zu einer bestimmten antikonzepzionellen Methode bei sehr vielen Katholiken nicht bloß um den Entscheid für eine unerlaubte Sache, die dann durch ungenügendes Wissen oder Wollen getrübt ist. Es geht in diesem Entscheid vielfach um eine schwere Wahl in der Realisierung von Werten oder auch in der Vermeidung eines größeren Übels. So erleben unsere Menschen ihre Entscheidung; und wo und soweit sie sie so erleben, muß man auch dem Urteil von Kanonikus van Locht beipflichten.

Trotzdem vermag dieser pastorale Weg allein nicht recht zu befriedigen. *Josef Fuchs* warnt ausdrücklich vor einem Mißverständnis dieser sogenannten «Verpflichtung zum Möglichen»; man dürfe diese Verpflichtung «nicht in dem Sinn interpretieren, als ob die Eheleute inzwischen nicht zur vollen Wahrung der Ordnung gehalten wären. Die Beobachtung der Ehemoral gehört zu den sogenannten Erfüllungsgeboten und nicht zu den Zielgeboten, wie etwa die Liebe, die niemand in ihrer ganzen Fülle besitzt, in der man vielmehr immer gemäß den eigenen Kräften fortzuschreiten gehalten ist<sup>23</sup>.» Wenn es tatsächlich erwiesen ist, daß jeder antikonzepzionelle Eingriff in das Aktgefüge der sittlichen Ordnung widerspricht (dies setzt auch van Locht anscheinend voraus!), so sind die Eheleute selbstverständlich gehalten, nach Kräften alles zu meiden, was der sittlichen Ordnung widerspricht. Das steht gar nicht zur Debatte. Aber sie sind in gleicher Weise auch aufgerufen, nie etwas zu tun, das für Leib und Leben des andern eine schwere Gefahr bedeuten würde. Und wenn sie dann zugleich sicher sind, daß eine vollkommene Enthaltbarkeit ihre eheliche Liebe in eine schwerste Krise führt oder einen Gatten in größte sittliche Gefahr bringt, dann müssen sie eben prüfen, welchen Schritt in der Verwirklichung der sittlichen Ordnung sie nun zuerst tun. Dies und nichts ande-

res meinen die Vertreter der pastoralen Gruppe. Die Keuschheit als Haltung ist genau so ein Ziel wie die Liebe, und der *ordo caritatis* fordert genau so die Respektierung wie der *ordo sexualitatis*. Die Gegenüberstellung von Liebe und Ehemoral ist unpräzise. Sie führt zu einer Reduzierung der Ehemoral auf ein negatives Verbot, also genau in den Fehler, den die pastorale Gruppe vermeiden möchte. Die Schwierigkeiten der pastoralen Lösung liegen nicht in diesem Punkt. Wenn tatsächlich jeder antikonzeptionelle Eingriff falsch ist, so sehen wir in dem pastoralen Lösungsversuch überhaupt die einzige Chance, um unser Ethos noch einigermaßen glaubhaft verkünden zu können. Die Frage bleibt vielmehr, ob der spürbare Widerstand der angeforderten Eheleute gegen eine «bloß» pastorale Lösung ihrer Frage nicht deutlich macht, daß die Gründe für die objektive Unrichtigkeit nicht zu überzeugen vermögen. Die Leute akzeptieren durchaus die grundsätzliche Ausrichtung des Geschlechtsaktes auf die verschiedenen Werte, aber sie glauben, daß diese Ausrichtung je nach den Zielen anders geartet sei. Doch das führt uns bereits aus der pastoralen Gruppe hinaus zu andern Diskussionspartnern.

### B. Die kasuistische Gruppe

Wir müssen gleich gestehen, daß es sich hier nicht um eine geschlossene Gruppe handelt. Auch ist der Begriff «kasuistisch» als Sammelbegriff nicht besonders glücklich gewählt. Wir zählen dazu alle Versuche, die darauf zielen, durch irgendwelche Distinktionen *bestimmte* antikonzeptionelle Eingriffe in das Aktgefüge als mit der kirchlichen Lehre vereinbar zu erklären. Also generell gehören dazu alle Beiträge, die im Endeffekt darauf hinauslaufen, daß man *neben* der erlaubten Zeitwahl auch noch zwischen erlaubten und unerlaubten antikonzeptionellen Eingriffen unterscheiden müßte. Zur dritten (radikalen) Gruppe werden wir dann jene Vertreter rechnen, die hinsichtlich der Methoden überhaupt keinen spezifischen Unterschied mehr machen möchten. Dabei sind im Hinblick auf die Begründung Überschneidungen bei den einzelnen Vertretern ja selbst bei den Gruppen durchaus möglich.

Als erste nennen wir innerhalb der «kasuistischen» Gruppe jene, die vor allem in der Verwendung der *ovulationshemmenden Pillen* einen erlaubten Weg sehen. Allen voran steht hier L. Janssens, der Moraltheologe an der katholischen Universität Löwen<sup>24</sup>. Er geht von der Tatsache aus, daß die

Kirche heute für die Eltern eine Verantwortung hinsichtlich der Kinderzahl zugibt, ja unter Umständen sogar fordert. Das mache es notwendig, zu unterscheiden zwischen dem, was die Situationen von der einzelnen Ehe fordert, und dem, was jeder eheliche Akt verlangt. Echte Verantwortung muß bei den Gatten jedes egoistisch willkürliche Denken und Rechnen ausschließen. Sie müssen sich in ihrer Entscheidung von sachlichen Gründen leiten lassen. Vom einzelnen Akt ist gefordert, daß seine natürliche Struktur beachtet werde (*que chaque acte conjugale soit respecté dans sa structure naturelle*) (816). Es kann darum nicht erlaubt sein, die geschlechtlichen Kontakte freiwillig zu denaturieren (*de vicier délibérément les rapports sexuels*) (816). Was heißt das nun, und wie ist es zu begründen? Heißt das, der eheliche Akt dürfe niemals positiv die Zeugung ausschließen (*l'acte conjugale ne peut jamais exclure positivement la procréation*) (817). Ein solch positiver Ausschluß sei ja auch bei der Zeitwahl gegeben. Auch bei der Zeitwahl wird die Zeugung positiv ausgeschlossen, und zwar nicht nur in der Intention (*finis operantis* «wir wollen hic et nunc nicht zeugen»), sondern auch in der konkreten Aktwahl. Die *Aktwahl* hat hier *den Charakter des Mittels*. Damit wird aber notwendig auch im innern Ja zum *actus positus* die *procreatio* ausgeschlossen; denn es geht dabei nicht um das Ja zu irgendeinem Geschlechtsakt, sondern zu einem Akt, der genau und überlegt in dem Augenblick gesetzt wird, in dem man weiß, daß er der unfruchtbaren Phase angehört. Ein Akt erhält aber seine volle Bestimmung immer erst unter Berücksichtigung aller Umstände. Um zu bewerten, was bei der Wahl eines Aktes mit dieser Wahl positiv gewollt oder positiv nicht gewollt (also ausgeschlossen) ist, muß man den Sinn aller durch die konkrete Situation bedingten Elemente berücksichtigen (*il faut examiner le sens de tous les éléments impliquées dans la situation concrète*) (817). Es ist nun aber genau die «*circumstantia temporis*», die der Zeitwahl den Charakter eines Mittels gibt, das die *procreatio* positiv ausschließt<sup>25</sup>. Daraus schließt Janssens, daß *der entscheidende Grund für die Unerlaubtheit* der herkömmlichen Antikonzipientia *nicht im positiven willentlichen Ausschluß der Zeugungsmöglichkeit aus dem ehelichen Akt* liegen könne; denn dieser Ausschluß geschehe ja auch bei der von der Kirche anerkannten Zeitwahl. Janssens hält aber daran fest, daß die herkömmlichen Kontrazeptive unerlaubt seien, weil sie den Eheakt verderben (*vicier*). Jeder Eheakt ist seiner Natur nach Ausdruck und Inkarnation



der ehelichen Liebe. Die Struktur der Inkarnation ist vorgegeben; sie will ein «*abandon mutuel total*». Dieser Ausdruck wird verdorben, wenn in den Akt selbst (*dans la facon même de la poser*) (819) ein Vorbehalt eingeführt wird. Janssens ist nun gestützt auf das Zeugnis von John Rock<sup>26</sup> und seines Löwener Kollegen, des Gynäkologen J. Ferin<sup>27</sup>, überzeugt, daß bei Verwendung anovulatorischer Pillen die Struktur des Aktes nicht verletzt werde. Unter diesem Gesichtspunkt seien der unter der Wirkung der Pillen vollzogene und der mit Zeitwahl gesetzte Akt einander völlig gleich. Der Unterschied sei nur darin gelegen, daß im einen Fall am Zyklus selbst nichts geändert werde (als socher keine Sterilisation vorliege) im andern Fall aber die Ovulation unterdrückt werde. Diese Unterdrückung werde nun von vielen als direkte Sterilisierung verstanden und darum abgelehnt. Janssens meint dazu, es komme nur darauf an, was man unter dem Begriff der Sterilisation verstehe. Wenn man damit jeden Eingriff meine, der als vom Willen intendiertes Ziel darauf ausgerichtet sei, der Zeugungskraft ein Hindernis zu setzen<sup>28</sup>, so müßte man seiner Überzeugung nach auch die Zeitwahl eine Sterilisierung nennen. Das Wesentliche an einer Sterilisierung sei doch die Verunmöglichung jeder weitem Fortpflanzung durch Zerstörung der gesunden Fähigkeit<sup>29</sup>. Durch die zeitweilige Unterdrückung der Ovulation werde aber die generative Potenz nicht zerstört. Die Einnahme oraler Steroide bewirke keine Störung, sondern nur ein Aufschieben der Funktion, sie könne darum sinnvoll nicht mit Sterilisation bezeichnet werden<sup>30</sup>. Damit kommt Janssens zum Schluß, daß eine Fruchtbarkeitsregelung durch die Unterdrückung der Ovulation neben der Zeitwahl als ebenso sittlich einwandfrei anerkannt werden müßte. Und zusammenfassend nochmals seine zwei Gründe: Die Pille schließt zwar eine Empfängnis positiv aus dem ehelichen Akt aus, aber *das ist nicht entscheidend*. Und die Ovulationsunterdrückung ist keine Sterilisation, denn *sie zerstört die Funktion nicht*. Ein sehr ausführlicher Beitrag von W. van der Marck, OP<sup>31</sup> zielt letztlich auch auf die gleiche Frage, ob man Unterdrückung der Ovulation durch die Progestogene in jedem Fall als unerlaubte Sterilisation ansehen müsse. Zur Beantwortung stützt er sich aber nicht so sehr auf naturwissenschaftliche Voraussetzungen, er analysiert vielmehr das Gefüge des sittlichen Aktes. Am Beispiel der Organtransplantation versucht er zu zeigen, daß ein Aktgefüge immer in seiner Ganzheit betrachtet werden müsse. Das gelte

nun auch für den Gebrauch der Pille. Die Pille und ihr Gebrauch seien nicht in sich schlecht. Man könne die Pille zu Verschiedenem gebrauchen (zur Sterilisation, zur Heilung, zur Fertilitätsregelung). Es sei einfach falsch zu sagen, beim Gebrauch der Pille zur Geburtenregelung werde die Sterilisation Mittel zum Zweck. Der Sinn des Pillengebrauchs werde erst vom Ziel her bestimmt. Wenn das Ziel des ganzen Tuns die Heilung ist, dann ist die Pille ein Heilmittel, wenn das Ziel die Fertilitätskontrolle ist, dann ist es ein Kontrollmittel, wenn das Ziel die Zerstörung der Funktion wäre, dann wäre es ein Sterilisierungsmittel. Man kann also erst fragen, ob die Pille gut oder böse sei, wenn entschieden ist, was der in Frage stehende Akt besagt, in den die Pille eingesetzt wird. Fertilitätskontrolle ist aber heute nicht nur erlaubt, sondern geradezu eine ernste Verantwortung. *Wenn somit das Ziel gut ist, wird auch der Gebrauch der Pille gut*. Bei der Zeitwahl so meint van der Marck – gehe es ja auch um eine positive Regelung der Fruchtbarkeit. Das hindere nicht ihre Erlaubtheit, weil eben die unio sexualis nicht ange-tastet werde. Zum gleichen Ergebnis führt ein Artikel von Th. C. J. Beemer<sup>32</sup>. Beemer meint, daß in der kirchlichen Lehre der Begriff der Fertilität zu eng und zu biologische verstanden werde. Man müßte doch wohl sinnvoll zwischen einer *aktuellen* und einer *integralen Fruchtbarkeit* unterscheiden; der Begriff der Sterilisation sollte nur von der Zerstörung integraler Fruchtbarkeit her bestimmt werden.

Während sich die drei genannten Autoren vonehmlich mit der Frage nach der Erlaubtheit der anovulatorischen Pillen beschäftigen, packt J. M. Reuß, Weihbischof und Regens des Priesterseminars in Mainz, das Problem allgemeiner an<sup>33</sup>. Auch Reuß betont zuerst die ganzheitliche Betrachtung der spezifisch menschlichen Geschlechtlichkeit und der Ehe. Die Copula darf nicht isoliert in sich allein betrachtet werden, sie muß vielmehr in der Einheit mit der sie umgreifenden Ehe gesehen werden. Für die meisten Eheleute ist heute eine harmonische Gemeinschaft nicht ohne beglückende volle Geschlechtsgemeinschaft denkbar. Wenn darum die leibhaft-personale Vereinigung von Mann und Frau für die harmonische Gemeinschaft der Gatten in konkreten Situationen so unausgleichbar ist, daß der Verzicht darauf die so notwendige Harmonie erheblich beeinträchtigen würde, so wäre der Verzicht auf die Copula unerlaubt. Wenn nun aber unter Umständen zugleich der Verzicht auf weitere Kinder geboten wäre, dann ergäbe sich als einzige Lösung aus dem Konflikt «der Vollzug einer Co-

pula, die nicht zur Zeugung führen kann» (469). Das wird im Grunde bei der Zeitwahl gesucht. Was ist aber zu tun, wenn den Gatten nicht genügend gesicherte Tage zur Verfügung stehen. Darf dann die Möglichkeit zum Vollzug einer Copula, die nicht zur Zeugung führen kann, geschaffen werden? Reuß sieht, daß es nicht völlig dasselbe ist, «durch die Zeitwahl periodisch unfruchtbare Tage zu benutzen und Unfruchtbarkeit herbeizuführen» (471). Er sieht aber auch die enge Beziehung zwischen der Zeitwahl und den andern Methoden hinsichtlich der innern Aktivität. Die Zeitwahl umfaßt eine Reihe von menschlichen Akten, äußeres Tun und innere Entscheidung. Zwar wird die Copula als solche nicht unfähig gemacht, der Zeugung zu dienen, aber der Mensch entzieht durch seine Aktivität der Copula die notwendigen Bedingungen (die punktuelle Verbindung der Copula mit den biologischen Abläufen), die für die Möglichkeit der Zeugung notwendig sind, «so will er durch seine Aktivität mit der Zeitwahl vermeiden, daß die zu vollziehende Copula zur Zeugung führen kann» (471). *Intentional* ist also zwischen den beiden Arten der Aktivität kein relevanter Unterschied gegeben. Es fragt sich nur, ob sich von anderswoher ein sittlich bedeutsamer Unterschied ergebe. Von der körperlichen Integrität her kaum; den biologisch-physiologischen Gegebenheiten kommt ja keine unter allen Umständen zu wählende Unantastbarkeit zu. Ist es die enge Beziehung zur Copula? Reuß unterscheidet nun Eingriff in biologisch-physiologische Gegebenheiten *im Zusammenhang* mit der Copula und Eingriffe *im Hinblick auf* den Vollzug der Copula (473). Die ersteren (Eingriffe in den Begegnungsakt selbst) schließt er ausdrücklich aus. Zur Frage stehen nur Eingriffe im Hinblick auf den Vollzug der Copula, die also – ebenso wie die Zeitwahl – den Aktablauf völlig unangetastet lassen, die aber – auch ebenso wie die Zeitwahl – den Vollzug einer Copula ermöglichen, die nicht zur Zeugung führen kann. Ein solcher Eingriff ist «nicht unter allen Umständen unerlaubt, es sei denn, man räume ihm wegen seiner Beziehung zu einer zu vollziehenden Copula eine solche Sonderstellung im Gegensatz zu den andern biologisch-physiologischen Gegebenheiten und Abläufen ein, daß er aus keinem auch noch so schweren Grund erlaubt sein könne. Diese Sonderstellung hinsichtlich der Erlaubtheit könnte einem solchen Eingriff aber nur eingeräumt werden, wenn feststünde, daß das Zeugungsziel jede konkrete Copula derart spezifiziert, daß menschliche Aktivität unter keinen Umständen

etwas unternehmen dürfte, um den Vollzug einer Copula zu ermöglichen, die nicht zur Zeugung führen kann» (473). Da aber mit der Freigabe der Zeitwahl solche Aktivität anerkannt sei, stehe fest, daß die Zeugung die Copula nicht so einschneidend spezifiziere. Weihbischof Reuß nennt keine konkreten Methoden, die er für tragbar hält. Die konkrete Methodenfrage ist keine Frage des Theologen; dieser hat nur das kritische Grundprinzip zu entwickeln. Dem von Reuß prinzipiell entwickelten Unterschied zwischen Eingriffen in den Vollzug der Copula und Eingriffen im Hinblick auf eine zu vollziehende Copula entsprechend, müßte man ebenfalls die Ovulationshemmer (mindestens im Fall des Versagens der Zeitwahl) als erlaubt betrachten. Wenn die hormonalen Mittel aus irgend einem Grund kontraindiziert wären, wo würde sich die Frage ergeben, ob in logischer Anwendung der Reuß'schen Unterscheidung nicht ein Portioschutz (d. h. ein künstlicher Verschluss des Muttermundes) bei der Frau in Frage käme. Auch dies wäre ja ein Schutz, der den Hingabeakt nicht unmittelbar tangiert, sondern «bloß» im Hinblick auf den Akt gesetzt wird. Es ist aber deutlich zu sagen, daß Reuß diesen Schluß selbst nicht zieht.

Die bisherigen Stellungnahmen der zweiten Gruppe kommen nun alle darin überein, daß sie zwar jeden direkten Eingriff in die Copula selbst ablehnen, andererseits aber einem temporär sterilisierenden Eingriff im Hinblick auf den freiwilligen Geschlechtsverkehr<sup>34</sup> nicht unbedingt ablehnend gegenüberstehen. Sie leugnen nicht, daß auch der Bezug auf die Lebenszeugung zur innern Sinnhaftigkeit des Geschlechtsaktes gehöre; aber sie bezweifeln, ob der Ausschluß biologisch-physiologischer *Bedingungen* im Hinblick auf den Akt, dem echten Ausdruck der Hingabe mehr widerspreche als etwa die gezielte Auswahl der unfruchtbaren Tage für die eheliche Begegnung. Trotz letztlich unterschiedlicher Begründung<sup>35</sup> berufen sich alle direkt oder indirekt auf die sittliche Anerkennung der Zeitwahl. Das zwingt uns zur Prüfung der Frage, wie weit dieser Vergleich mit der Zeitwahl richtig sei. Wenn wir bloß auf das Faktum der zeitbedingten Empfängnisunfähigkeit blicken, so stimmt er nicht. Dann ist und bleibt bei aller raffinierten Diagnostik der Ovulation, die Empfängnisunmöglichkeit der Luteinphase zwar *Objekt* (*volitum*) aber *nicht Effekt* (*voluntarium*) menschlichen Wollens<sup>36</sup>. Bei der Ovulationsunterdrückung ist aber die Empfängnisunfähigkeit des Gesamtzyklus zweifellos *Effekt* menschlicher Aktivi-

tät<sup>37</sup>. Nach den anerkannten Prinzipien der Moral ist der Mensch aber nur und immer verantwortlich für das Voluntarium. Das war ja der eigentliche Grund, weshalb man die Zeitwahl freigab. Er darf (muß vielleicht) intentional kein Kind wollen; er darf (ja muß) die Zeit für die Hingabe frei wählen; aber er darf der Zeugung nicht effektiv entgegenhandeln, so hieß es immer. Doch kennen gewiß Reuß und Janssens diese Lehre; sie beharren trotzdem auf einer Parallele der verantwortlichen Aktivität. Diese ist tatsächlich gegeben, wenn wir auf den *Wahlakt* blicken. Bei der systematisch geübten Zeitwahl, wird nicht nur einfach die Zeit der Hingabe aus freiem Ermessen bestimmt, diese Zeit wird *ausgewählt*. Einfache Wahl und Auswahl haben eine je andere Relevanz. Die gezielte *Auswahl*, mit der man der Ovulation ausweicht, und die *Aktivität*, mit der man sie unterdrückt, stehen in Parallele. Und wir müssen gestehen, daß wir uns schwer tun mit der Einsicht, daß (immer unter der Voraussetzung einer ersten Indikation) zwischen diesen beiden Verhaltensweisen ein sittlich bedeutsamer Unterschied besteht; sicher besteht kein so großer Unterschied wie er für denkende Menschen zwischen einem objektiv schweren sittlichen Vergehen und einem sittlich guten Akt gegeben sein muß<sup>38</sup>. Auf jeden Fall zeigt die Diskussion unter Moralprofessoren, daß hier die Einsichtsfähigkeit derjenigen, die das Ethos leben müssen, in hohem Grad strapaziert wird. Mindestens bedarf die ethische Bedeutung der einzelnen Elemente und Momente im Aktgefüge der Copula dringend einer eingehenden Klärung. Nach einem Bericht von P. B. Hering<sup>39</sup> scheint man in Rom die Frage ernsthaft zu prüfen, ob die Unterdrückung der Ovulation, auch wenn sie zur Geburtenregelung erfolgt, immer als direkte Sterilisierung angesehen werden muß. Auch römischen Theologen scheint der Gedanke nicht ganz fremd, daß jeder Frau in zyklischer Regelmäßigkeit eine bestimmte unfruchtbare Zeit naturgemäß sei. Und sie fragen sich, ob man nicht wenigstens immer da, wo dieses tempus agnensesos nicht diagnostizierbar oder nicht anwendbar sei, die Ovulationsunterdrückung unmittelbar nicht auf die Sterilisierung des Aktes, sondern auf die Sicherung und Herstellung der zustehenden unfruchtbaren Zeit ausgerichtet sei. Soviel könnte sogar von der traditionellen Aktmoral aus zur Sache erwogen werden<sup>40</sup>. Manchen scheint es der einzige jetzt mögliche Schritt. Uns scheinen *diese* letzteren Überlegungen ausgesprochen rabulistisch, und wir befürchten, daß wir uns damit vor der Welt nur noch

viel ungläubhafter machen würden. Viel positiver scheinen uns die Ansätze von Reuß und Janssens, die aber konsequent zu Ende gedacht und gegenseitig ergänzt werden müssen. Dies versucht wohl die dritte Gruppe.

### C. Die «radikale» Gruppe

Wir sprechen hier nicht von einem theologischen Radikalismus; wenn wir dennoch den Ausdruck «radikal» gebrauchen, so denken wir an die Wurzel unseres Problems und zählen all jene zu dieser Gruppe, die der Überzeugung sind, man müßte die Sexualethik von ihrer Wurzel, vom Naturbegriff, her neu verstehen. Nicht aus Ehrfurchtslosigkeit vor dem, was Jahrhunderte lang zur Zweckfrage der Ehe gelehrt und geschrieben wurde, sondern aus *Einsicht in die wahre Geschichtlichkeit* sowohl des Menschen wie auch seiner Erkenntnis kommen viele Theologen heute zur Überzeugung, der auf der Gemeinsamkeit von Tier und Mensch basierende Naturbegriff (id quod natura omnia animalia docet) könne zur Begründung eines *humanen* Sexualethos nicht genügen. An dem traditionellen Doppelprinzip der katholischen Moraltheologie («secundum caritatem et secundum rationem») läßt man nicht rütteln. Im Gegenteil man ringt um das Verständnis der inneren Einheit und sieht diese im Verhältnis von Liebe und Wahrheit gegeben. «Die Liebe hat Freude an der Wahrheit» (1 Kor 13, 6), darum sollen wir «in der Liebe die Wahrheit tun» (Eph 4, 15). Der Glaubensgehorsam des Christen findet seine Erfüllung in der Liebe. Das Liebesgebot bedeutet eine Radikalisierung des ganzen Gesetzes. Christus hat in seiner Liebeshingabe das Gesetz erfüllt, wir sind in seiner Liebe zur Miterfüllung gerufen und ermächtigt, seine Liebe vor der Welt zu bezeugen, indem wir sie in den vorgegebenen Strukturen der Wirklichkeit zu realisieren suchen. Das ist das Entscheidende der christlichen Sittlichkeit: Die Liebe zu realisieren in der Wirklichkeit unseres vollmenschlichen (geschöpflichen, leibhaften, sozialen) Daseins! Da wir selbst in geschichtlicher Entwicklung stehen und da auch unsere Selbst- und Welterkenntnis geschichtlich bedingt ist, sind wir immer wieder zu neuer Sinndeutung unseres Daseins aufgerufen, wenn wir die Liebe wirklichkeitsgerecht realisieren wollen. Die Sollensinhalte unseres Verhaltens sind durch diese Sinndeutung unseres Daseins in der Welt bestimmt. Das will nicht heißen, daß sie vom Menschen einfach «erfunden» oder «gemacht» werden. Es sind ja

Deutungsversuche einer Wirklichkeit, die in ihrer Seinsselbständigkeit den Anruf eines transzendenten Sollens birgt. Katholische Theologie weiß sich vor Gott, dem Geber menschlicher Wahrheitserkenntnis verpflichtet, in der Schöpfungswirklichkeit die fortdauernde Schöpfungstat anzutreffen und den weiterführenden Schöpfungswillen zu vernehmen.

Mit diesem fundamentalen Gedanken beschäftigt sich ein tiefgründiger Artikel von *E. Schillebeeckx OP.*<sup>41</sup> In einem ersten Teil wird die Frage der Veränderlichkeit sittlicher Normen prinzipiell beleuchtet: Man muß von der Tatsache ausgehen, daß unsere menschliche Erkenntnis immer «perspektivisch» ist, d. h. sie ist gleichsam Ausblick auf die Wahrheit von einem bestimmten Standort aus, so daß jede einzelne Einsicht wachsen und ergänzt werden kann (S. 7). Ein und dieselbe sinnvolle Gegebenheit kann von verschiedenen Seiten beleuchtet werden, so daß darüber auch verschiedene, einander ergänzende Einsichten möglich sind. Wir besitzen die Wahrheit nicht in definitiver Weise. Wir müssen darum einen klaren Unterschied machen zwischen der «Wahrheit in sich» und der «Wahrheit als menschlichem Besitz». Die Wahrheit selbst (die letztlich Gott ist) ändert sich nicht; sogar unsere Affirmation der Wahrheit verändert sich eigentlich nicht. Was sich ändert, das sind nur die Perspektiven, von denen aus wir uns der Wahrheit nähern. Je mehr wir uns dieses perspektivischen Charakters unserer Erkenntnis bewußt sind, um so mehr überwinden wir den Relativismus, denn in der Zusammenschau verschiedenster Perspektiven kommen wir der einen absoluten Wahrheit immer näher. In einem geschichtlichen Überblick zeigt Schillebeeckx nun deutlich, wie sich die Perspektiven in den Einsichten und Aussagen zur Ehelehre geändert haben.

Chrysostomus, Augustinus, die Viktoriner, die Scholastiker, Pius XI (*Casti Connubii*) und H. Doms sprechen alle «über dasselbe Materialobjekt, über die Ehe, aber unter verschiedenen formalen Gesichtspunkten. Sie können also alle richtig gesehen haben. Die Frage nach dem primären und sekundären Ehezweck ist typisch dualistisch, ob man dabei das Primäre ins Kind oder in die Lebensgemeinschaft verlegt (S. 11)»; sie entspricht einer *analytischen Ehebeurteilung*. Konkret gesehen geht es bei der Ehe um eine menschliche *Totalität*. In einer menschlichen Totalität ist sicher das Geistige primär, aber inkarniert im Leiblichen. Die Frage, ob das Kind oder die Persongemeinschaft der erste

Zweck sei, wird in dieser anthropologischen Perspektive gegenstandslos. Eine Lösung kann nur in Inkarnations-Ausdrücken gegeben werden. In dieser Sicht gibt es *nur einen Ehezweck*, der allerdings wegen der Komplexität des Menschseins selbst *komplex* ist. Es ist die volle persönliche Lebensgemeinschaft mit ihren zwei Dimensionen, nämlich der gegenseitigen Verantwortung für die persönliche Existenz der beiden Partner *und* der gemeinsamen Verantwortung für die persönliche Existenz der Kinder. An diesen Beispielen zeigt Schillebeeckx, daß gerade ein Conceptualismus, d. h. der Versuch aus einer bloßen Begriffentfaltung ohne dauernden Rückgriff auf die sich entfaltende Wirklichkeit zum krassesten Relativismus führt, weil damit eine bestimmte Perspektive verabsolutiert wird. Er ist um so gefährlicher, wenn er dies unter der Maske der absoluten Wahrheit tut.<sup>42</sup>

Im zweiten Teil seines Beitrages setzt sich Schillebeeckx mit dem sogenannten «Physizismus» auseinander, d. h. mit jener traditionellen Auffassung die den biologischen Strukturen eines Aktes ethisch normierenden Wert zuschreibt. Wenn man der ulpianischen Auffassung folgen wollte, wonach sich die Norm des sexuellen Verhaltens grundlegend aus dem ergibt, was Mensch und Tier gemeinsam haben, so könnte man wohl nach der heutigen Kenntnis der Dinge ebensogut beweisen, daß Masturbation und Homosexualität zu konstanten Merkmalen von Mensch und Tier gehören (S. 14). *Man darf nicht die biologische Natur als solche zur ethischen Norm befördern. Nur eine anthropologisch ganzheitliche Schau der Natur kann einer ethischen Betrachtung genügen.* Die exakten Wissenschaften können uns nur die verschiedenen biologischen Möglichkeiten (den polyvalenten Sinn) der Sexualität darlegen. Anthropologisch gesehen geht es dabei um Möglichkeiten, in die sich der menschliche Geist inkarnieren kann; «in denen er sich aber auf eine menschliche und somit ethisch normierte Weise inkarnieren muß» (S. 24). Wie dies geschehen muß (z. B. als Ausdruck der Liebe, von der eigenes Lebensglück und menschliche Entfaltung die notwendigen Folgen sind), das ist nicht mehr eine Frage der Naturwissenschaft, sondern der Theologie. Hier liegt die sittliche Relevanz; nur die *Ver-menschlichung* der biologischen Möglichkeiten im Lichte eines gesamten Lebensentwurfs ist ethisch bedeutsam. Über die Aufnahme der biologisch-sexuellen Möglichkeiten in den Lebensentwurf hat darum die Kirche und die Moraltheologie Entscheidendes auszusagen. In diesem Zusammenhang ist

die Ablehnung der Antikonzipientia durch die Kirche zu sehen und zu deuten. Wenn es sich auch um keine Ex-cathedra-Aussage handelt, so ist Schillebeeckx doch der Meinung, daß «wir in Wirklichkeit vor einer allgemeinen Lehre des Weltepis-kopates stehen, so daß es hier keinen Weg zurück gibt. Übrigens ist es undenkbar, daß in einer so wichtigen Lebensfrage sich die Kirche in einer nicht unfehlbaren Lehraussage tatsächlich irren würde» (S. 25). Es ist nun aber ganz entschieden zu fragen, was denn *der eigentliche Kern der kirchlichen Aussage* sei. Und dabei kommt Schillebeeckx zum Schluß, das absolut Unwiderrufliche der kirchlichen Lehre liege in der Aussage, daß *das Wesen der Ehe und dementsprechend die Grundentscheidung zur Eheführung* (het huwelijksproject) *mit der positiven Ausschließung des Kindes unvereinbar sei*, wie immer dieser Ausschluß bewerkstelligt werde (Zeitwahl oder Antikonzipientia). Eine Grundentscheidung zur Ehe (Lebensprojekt) mit Ausschaltung des Kindes würde der Eigenart ehelicher Liebesgemeinschaft radikal widersprechen. Dabei bleibt die Frage offen, ob die Kirche auf diese Weise sagen will, daß demzufolge in jeder einzelnen Tat alle Bedeutungen des Ehelebens völlig realisiert werden müssen. Immer mehr wird in der Theologie der letzten zwanzig Jahre ein reeller, wenn auch nicht adäquater Unterschied gemacht zwischen der ethischen Normierung eines gesamten Lebens- resp. Eheentwurfs und dem einzelnen Vollzugsakt. Im Eheentwurf liegt der eigentliche eheliche «actus humanus»; er kommt im Grundentscheid zum Ausdruck, so daß der einzelne Vollzugsakt nur partizipative ein actus humanus ist. «Im einzelnen Akt (de afzonderlijke daad) kann nicht immer realisiert werden, was aufgrund des tieferen «actus humanus» zu der unantastbaren Lebensüberzeugung der handelnden Person gehört» (S. 29). Die kirchlichen Lehrdokumente kennen bisher diese Unterscheidungen nicht. Schillebeeckx meint auch, daß die Kirche selbstverständlich dieser Unterscheidung gegenüber ihre Verurteilung des antikonzepionellen Verhaltens auch auf den actus humanus im oberflächlichen Sinn ausdehnen könnte. «Ich meine nur, daß man der Kirche keine Affirmation zuschreiben darf, die sie nicht getan hat und nicht tun konnte, weil für sie der Unterschied zwischen Lebensentwurf und einzelner Tat noch nicht da war. Theologen, die mit diesem Unterschied konfrontiert, die kirchliche Aussage sowohl auf den tieferen actus humanus, wie auch auf den partizipierenden Einzelakt beziehen, haben vielleicht recht; aber erweitern damit

auf jeden Fall die kirchliche Aussage» (S. 29). Diese Erweiterung geht dann aber auf Rechnung der Theologen und gilt soviel als sie beweist. Die Kirche als Kirche hat sich darüber noch nicht ausgesprochen. Soviel steht jedenfalls fest: Die Behauptung, die Copula dürfe nicht fustriert werden, bedarf einer genauen Nuancierung. Als solche ist diese Behauptung physizistisch und unrichtig. Nach dem anthropologischen Prinzip müßte es heißen: Nicht die Copula, sondern die Copula *als actus humanus* darf nicht frustriert werden. Und dabei bleibt zu bedenken, daß der actus humanus kein aus der menschlichen Person zu lösendes punktuell Moment ist, sondern ein Element innerhalb der Sinnfülle des Totalentwurfs und des Grundwillens der Gesamtperson (S. 30–31).

Es sind also im Grund zwei einander ergänzende Gesichtspunkte, die Schillebeeckx ins Feld führt: *Zunächst* den Unterschied zwischen einer physizistischen und einer anthropologischen Aktbetrachtung und *dann* von der anthropologischen Schau aus die Unterscheidung zwischen Totalentwurf und Einzelakt. Bei den Theologen herrscht eine physizistische Aktbetrachtung vor; das zeigen gerade die neuesten Auseinandersetzungen um die Pille. Wenn beispielsweise argumentiert wird, eine direkte Sterilisierung sei «secundum naturam» sofern die sterile Ruhephase von der Natur selbst intendiert sei, so steckt dahinter eine typisch physizistische Betrachtungsweise. Ansätze zu einer anthropologischen Schau zeigen sich in der Diskussion um die Sterilisation im Hinblick auf eine Vergewaltigung. Vom kirchlichen Lehramt aus muß auf jeden Fall kein generelles Verbot jeden Eingriffs in die biologisch-physiologische Ebene des einzelnen Eheaktes gefolgert werden. Wenn ein solcher Eingriff dem Totalentwurf der Ehe entspricht und keine personalen Werte entscheidend verletzt werden, müßte der Eingriff nicht als unsittlich angesehen werden.

Diesen Darlegungen sehr nahe kommen die Gedanken von *P. J. David, S. J.*<sup>43</sup>. David wendet sich vor allem gegen eine von der Ehe isolierte Betrachtung des ehelichen Aktes in sich selbst. Der Akt muß immer in der Ganzheit der Ehe und ihrer Ausrichtung auf das Kind gesehen werden. Die Ehe als Institution hat den Fruchtbarkeitsauftrag. Wenn der Ehebund die Fruchtbarkeit bejaht und, soweit es an ihm liegt, auch erfüllt, so ist der Auftrag des Schöpfers erfüllt. Der einzelne Akt dient dann im Blick auf den Gesamtvollzug der Ehe unmittelbar oder mittelbar (durch Vertiefung der Liebe) der

Erzeugung und Erziehung von Kindern<sup>43a</sup>. Dem Einwand, die Ausrichtung auf die Zeugung müßte in jedem einzelnen Akt «per se» gegeben sein, hält David u.a. entgegen, die Natur selbst löse die Fruchtbarkeit vom Akte ab und lege keineswegs jedem Akt die Fruchtbarkeit auf. Mit dieser Argumentation ficht allerdings David gegen eine bewußt sich von der bloß biologischen Betrachtung abhebenden metaphysischen Sicht des Aktes («in se») (als Ursymbol der Zeugung) mit einer ausgesprochen biologisch-physizistischen Begründung<sup>43b</sup>. Besser ist es, mit Schillebeeckx auf die Inkonsequenz der sogenannten metaphysischen Betrachtung hinzuweisen, die ihren anthropologischen Standpunkt immer wieder mit biologisch-physiologischen Hinweisen zu stützen versucht (z. B. mit dem Hinweis auf die mit jedem Akt verbundene Ejakulation). Richtig ist es, wie David es ebenfalls tut in diesem Zusammenhang auf den großen Unterschied zwischen Mensch und Tier hinzuweisen. Beim Menschen ist die Hingabe nicht an einen Ovulationstermin gebunden und darin zeigt sich ihre einzigartige anthropologische Bedeutung. Gerade in anthropologischer Sicht sind die objektiven Sinnwerte der Copula eben nicht adäquat miteinander verkoppelt. Der Akt ist in ganz unterschiedlicher Weise Ausdruck der Liebe und Symbol der Zeugung. Für das erste ist er immer aktual offen, für den Zeugungswillen kann er vielfach bestenfalls ein unwirksames Symbol sein. Dementsprechend gilt es nun aufzuweisen, daß für den *Anthropos* der Zeugungssinn im Hingabeakt entfallen kann, und nicht bloß für den Bios die Zeugungsmöglichkeit. Ich meine, die Feststellung, daß unter bestimmten biologischen Gegebenheiten eine Copula zwar anerkannt ist, trotzdem sie nicht zur Zeugung führen kann, hilft uns nicht weiter, sie beweist als solche noch nicht, daß wir diese Gegebenheiten auch bewirken dürfen. Wir kommen nur weiter, wenn wir zeigen, daß für den ehelichen Menschen das Recht auf weitere Zeugung entfallen kann, d. h. daß er unter gewissen Umständen nicht mehr zeugen darf. Dann ergibt sich die Frage, ob er unter diesen Umständen in eine biologisch-physiologische Aktstruktur hemmend einwirken darf. Hier stoßen wir dann meines Erachtens auf das Kernproblem schlechthin: ob sich die Person gewissen biologischen Strukturen eines Aktes beugen müsse, oder ob diese biologischen Strukturen den sittlichen Zielen der Person unterzuordnen seien. Muß der Mensch, wenn er kein Kind mehr wünschen darf, in der Setzung des ehelichen Aktes, in dem was

faktisch geschieht (id quod fit) tun als ob, oder darf er dann die biologische Struktur des Aktes verändern, oder muß er auf den Akt verzichten. Diese Frage wird verschieden beantwortet werden je nachdem man sich einer Ontologie des Seienden unter der Vorherrschaft des Dinges verschrieben hat, oder ob man von einer Ontologie des personalen Seins ausgeht, in dem allein die Seinsanalogie voll gegeben ist<sup>44</sup>. Der Philosoph, *Walter Brugger SJ.*<sup>45</sup>, geht anscheinend konsequent von der Ontologie der Person aus. Er ist der Meinung, daß man nicht mehr von einer willkürlichen Trennung der Eheziele sprechen könne, wenn eine objektiv begründete Ausschließung des einen Zieles (der Zeugung) bestehe, es handle sich dann vielmehr um die Frage, mit welchen Mitteln bei vorgegebener Trennung die noch möglichen Ziele angestrebt werden dürfen. Die traditionelle Moral läßt dabei nur die Zeitwahl gelten und schließt eine sterilisierende Maßnahme als naturwidrig aus. Ob diese Begründung stichhaltig sei, hängt nach Brugger davon ab, welchen Begriff von Natur man dabei zugrunde legt. Ist es das physiologische Gefüge eines Ablaufs körperlicher Vorgänge mit seiner Bewegungsrichtung auf ein bestimmtes Ziel oder ist es in ihren metaphysischen Beziehungen auf ihre konstitutiven und letzten Ziele betrachtete Gesamtwesenheit des Menschen? Sittlich relevant wäre nur die Natur im zweiten Sinn. Eine Störung der physisch-physiologischen Natur ist nicht ohne weiteres identisch mit einer Störung der metaphysisch betrachteten Natur. Zwar ist eine Empfängnisverhütung gegen die physiologische Natur des Aktes, «daraus folgt jedoch nicht ohne weiteres, daß das Wollen eines solchen die Empfängnis zugleich verhütenden Aktes auch schon gegen die metaphysisch betrachtete Natur des Menschen ist. Denn bei dieser kann man von den erlaubten oder unerlaubten Zielen der Handlung nicht mehr abstrahieren.» Das bedeutet, daß der Unterschied zwischen einer erlaubten und einer unerlaubten Methode der sittlich geforderten Geburtenregelung nicht darin zu suchen ist, daß man im einen Fall «bloß» eine temporäre Empfängnisunfähigkeit ausnützt, im andern Fall aber eine solche Unfähigkeit temporär oder aktuell begrenzt setzt (Dieser Unterschied in sich selbst geschaut ist typisch physizistisch!). Ein sittlich relevanter Unterschied zwischen den Methoden ergibt sich nur aus der Beziehung zur personalen Liebe, deren Ausdruckssymbol ja der Geschlechtsakt immer sein muß. Damit kommen wir nun allerdings wieder mit jenen Vertretern zusam-

men, die wir am Anfang der zweiten Gruppe besprochen haben, Janssens und Reuß, aber – wie mir scheint unter je andern Voraussetzungen. Janssens und Reuß gehen doch im Grunde von der herkömmlichen Normierung des Aktes aus und bezweifeln aus dem Vergleich mit der Zeitwahl die normierende Kraft des Zeugungsvollzuges<sup>46</sup>. Bei den Vertretern des dritten Weges ist die Normierungsfrage grundsätzlich von der Person und ihrer Grundentscheidung auf den Akt hin geschaut. Dieser Gesichtspunkt klingt bei Reuß in der Frage des Eingriffsrechtes ebenfalls deutlich auf und bei Janssens steht er sicher im Hintergrund, wenn er den Akt nur vom Symbolwert der vorbehaltlosen Hingabe aus normiert sein läßt. Wir haben aber gewisse Bedenken, wenn man diese Normierung wieder eindeutig von der Struktur des Begegnungsaktes aus festlegen will. Die Gefahr eines Physizismus rückt auf jeden Fall wieder in Reichweite. Ist der Portioschutz (Verschluß des Muttermundes) gegen den Liebesausdruck? Solche Fragen lassen sich nicht vom Vorgang in sich her beurteilen. Wir würden dann wohl den Teufel mit Beelzebub austreiben. Hier scheinen mir die Vertreter der dritten Gruppe

konsequent. Sie verlangen von den Gatten einen ernststen Willen zum Kind im Gesamtentwurf ihrer Ehe, für eine Ausschaltung der Fruchtbarkeit im Einzelfall eine ernst sittliche Motivierung und hinsichtlich der Methode ganz generell die Forderung, daß sie im bestmöglichen Maß der rücksichtsvollen Liebe entspreche, deren Ausdruck der Hingabeakt sein soll. Hier verweisen auch diese Vertreter auf den pastoralen Weg zurück. Gerade im Hinblick auf die stets neu zu verwirklichende Liebe spürt der Mensch seine Ohnmacht und sein Angewiesensein auf Gottes Gnade. Er weiß sich auf einen langen Weg gestellt, der ehrlich gesucht, nicht einfach leichter sein wird, als der bisherige Gehorsam im Einhalten einer genau angewiesenen Methode. Wenn dieser Weg rücksichtsvoller Liebe und edler Liebeskunst bei unseren Gläubigen Einzug hält, müssen wir keinen Zerfall der Geschlechtmoral fürchten. Einstweilen haben wir in Geduld und Zuversicht das Urteil der Kirche abzuwarten. Der Papst hat das Anliegen zu seiner eigenen Gewissenssache gemacht. Das befreit den Theologen aber nicht von der Arbeit und den angeforderten Laien nicht von seinem erleuchteten Gewissensentscheid.

Vorbemerkung: Wenn ein bestimmter Autor genannt und eine Arbeit weiter dargelegt wird, verweisen wir in Klammern auf die betreffende Seite des angeführten Beitrages.

<sup>1</sup> L'anneau d'or, Nr. 105–106, Paris, mai-août 1962, S. 326

<sup>2</sup> Vgl. Leonhard M. Weber, *Mysterium magnum*, Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit.

Quaest. Disput. 19, Freiburg 1963, S. 9, S. 17ff. Die gleichen Feststellungen macht ein interner Bericht Deutscher Moraltheologen.

<sup>3</sup> L. Janssens, *Morale conjugale et progestogènes*, Eph. Theol. Lov. 39 (1963) 787–826, bes. 800–807.

<sup>4</sup> P. A. Günthör OSB, *Kritische Bemerkungen zu neuen Theorien über die Ehe und eheliche Hingabe*. Tüb. Theol. Quartalsschrift 144 (1964) 316–350.

<sup>5</sup> Vgl. M. Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesebe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*. Studien z. Gesch. der Moraltheologie Bd. 1, Regensburg 1954. L. Brandl, *Die Sexualethik des hl. Albertus Magnus*, Stud. z. Gesch. d. Moraltheol., Bd. 2, Rgsb. 1955; J. G. Ziegler, *Die Ehelehre der Päpste von 1200–1350*, Bd. 4, Rgsb. 1956.

<sup>6</sup> J. M. Reuß, *Eheliche Hingabe und Zeugung*, Tüb. Theol. Qu. 143 (1963) S. 455.

<sup>7</sup> H. Küng, *Zusammenfassung eines Referates vor Konzilsvätern*, Christl. Kultur, Zürich 28 (7. 11. 64) Nr. 40.

<sup>8</sup> AAS 43 (1951) 835–854, 855–860. – *Utz-Groner I*, bes. 1073 und 1075.

<sup>9</sup> Léon-Joseph Cardinal Suenens, *Amour et maîtrise de soi*, Desclée de Brouwer 1960, S. 105.

Diese Forderung ist allgemein verbreitet: Vgl. L. Salleron, *Le problème de l'optimum familial: Combien faut-il avoir d'enfants?* in: *Limitation des naissances et conscience chrétienne*. Ed. familiales de France 1950, S. 81–99.

Hirtenbrief des Bischofs von Essen «Die Kirche kann den einzelnen Eheleuten nicht sagen, wie viele Kinder sie sich wünschen sollen. Sie selbst müssen im Gebet um die rechte Einsicht flehen. Sie müssen gläubig ihre Lage vor Gott überprüfen, um sich in einer so wichtigen Frage klar zu werden!» Kirchl. Amtsblatt f. das Bistum Essen 7 (1964) S. 7. Die Zeugnisse lassen sich beliebig vermehren.

<sup>10</sup> Vgl. Leclercq-David, *Die Familie*, Freiburg 1955, S. 208–257. – B. Häring, *Ehe in dieser Zeit*, Salzburg 1960, S. 357–367.

<sup>11</sup> Vgl. J. David, *Soziologische Aspekte zur Frage der Geburtenbeschränkung*, Orientierung, Zürich 27 (1963), VI, S. 65–67. – W. Pank, *Ist Geburtenkontrolle ein Gebot der drohenden Überbevölkerung?* Arzt und Christ 2/1963, S. 89–104.

<sup>12</sup> «Actus coniugalis est ex sua natura, actio personalis et cooperatio ab ipsis coniugibus simul ponenda, quae, ob eorum naturam actusque proprietatem, significat mutuum donationem quae, ut habet Sacra Scriptura, unionem efficit «in carne una». Pius XII, Anspr. 29. Okt. 1951.

<sup>13</sup> Der gegenseitige Liebesausdruck wurde vielfach nur als finis operantis in Betracht gezogen. Vgl. L. Janssens, o. c. Eph. Theol. Lov. 39 (1963) 807f.

<sup>14</sup> So J. Fuchs durchgehend in «*De castitate et ordine sexuali* Rom 3/1963.

<sup>15</sup> J. Fuchs, *Moraltheologie und Geburtenregelung in Arzt und Christ*, 2/1963, S. 70.

<sup>16</sup> G. Scherrer, *Die menschliche Geschlechtlichkeit im Lichte der philos. Anthropologie* in: Arzt und Christ 1/1964, S. 37.

<sup>17</sup> Th. Bovet, *Ehekunde I*, Tübingen 1961, S. 27ff.

<sup>18</sup> Pierre de Loch, *La morale conjugale*, CNPF, Bruxelles 1964, 4e causerie (Seitenzahlen fehlen).

<sup>19</sup> Vgl. Conc. Trid. D. 804.

<sup>20</sup> P. de Loch, o. c. 5e causerie.

<sup>21</sup> 5e causerie. <sup>22</sup> 5e causerie.

<sup>23</sup> J. Fuchs, *Moraltheologie und Geburtenregelung* in: Arzt und Christ 2/1963, S. 82.

<sup>24</sup> L. Janssens, *Morale conjugale et progestogènes*, in Eph. Theol. Lov. 39 (1963) 787–826.

<sup>25</sup> C'est précisément cet élément temporel qui donne à la pratique de la continence périodique la signification d'un moyen qui exclut positivement la procréation... elle crée un obstacle d'ordre temporel par le choix exclusif des rapports sexuels durant les seules périodes d'agenèse, tout comme l'usage de moyens anticonceptionnels mécaniques constitue un obstacle d'ordre spatial en élevant une cloison matérielle entre les organes des époux» (S. 817).

<sup>26</sup> J. Rock, *Geburtenkontrolle*, Vorschläge eines kath. Arztes, Deutsche Ausg., Olten 1964.

<sup>27</sup> J. Ferin, *De l'utilisation des médicaments «inhibiteurs d'ovulation»* in: Eph. Theol. Lov 39 (1963) S. 779–786.

<sup>28</sup> «Toute intervention humaine qui a pour fin première (finis operis), recherchée par la volonté (finis operantis), de porter atteinte au pouvoir générateur, qu'il s'agisse de la stérilisation de la personne ou qu'il s'agisse des actes sexuels», Eph. Theol. Lov 39 (1963) S. 821.

<sup>29</sup> Es ist allerdings zu bemerken, daß Pius XII. in seiner Ansprache an den Kongreß der Hämatologen v. 12. 9. 1958 (AAS 50 (1958)) die Wirkung der Ovulationshemmer ausdrücklich als «stérilité temporaire» bezeichnet und darum den nicht primär therapeutischen Einsatz als «stérilisation directe» beurteilt. Im Gegensatz zur «stérilisation de la personne» müßte man von einer «stérilisation de l'acte seul» sprechen. Diese Unterscheidung findet sich hier zum ersten Mal in den kirchlichen Lehraussagen.

<sup>30</sup> Janssens folgt hier genau der Argumentation von J. Rock.

<sup>31</sup> W. van der Marck, *OP. Vruchtbaarheidsregeling*, Tijdschrift voor Theologie 3 (1963), 378–413.

<sup>32</sup> Th. C. J. Beemer, *Beinvloeding van de vruchtbaarheid door de progestatieve hormoon-preparaten*, Katholiek artsblad 42 (1963), 7–12.

<sup>33</sup> J. M. Reuß, *Eheliche Hingabe und Zeugung*, Tüb. Theol. Qu. 143 (1963), 454–476.

<sup>34</sup> Eingriffe im Zusammenhang mit einer Vergewaltigung sollen hier außer Betracht fallen.

<sup>35</sup> Während Janssens den indizierten effektiven Ausschluß der Zeugung im einzelnen Akt nicht für sittlich entscheidend hält, sucht Reuß den Anschluß im bloßen «opus naturae» (im Gegensatz zum «actus humanus») mit dem Totalitätsprinzip zu rechtfertigen.

<sup>36</sup> Soweit hat Günthör in seiner Kritik völlig recht. Vgl. o. c., Tüb. Theol. Qu. 144 (1964), 337.

<sup>37</sup> Wenigstens wird dies immer noch als Hauptwirkung der Ovulationshemmer angesehen. Freilich verstummte die Auffassung nicht, nach der durch die Pillen auch die Einnistung eines evtl. befruchteten Ovulums ins Endometrium verhindert werden könnte. Vgl. G. A. Hauser, *Erfahrungen mit Ovulationshemmern*, Médecine et Hygiène 22 (1964), 479–481.

<sup>38</sup> Vgl. F. Böckle, *Verantwortete Elternschaft*, Wort und Wahrheit 19 (1964), 584.

<sup>39</sup> B. Haering, *La théologie et la pilule contraceptive*, Docum. cath. 46 (19. 7. 1964), 891 ff.

<sup>40</sup> Vgl. G. Ermecke, *KNA-Dokumentation* 33, (1964). Ermecke sucht die Lösung allein mit dem Prinzip der indirekten Wirkung.

Ermecke zielt auf eine Ausweitung des Totalitätsprinzips. Bisher ließ man dieses Prinzip nur gelten, wenn ein Eingriff im Hinblick auf das Individuum selbst unumgänglich notwendig war; notwendig um dessen Bestand zu sichern oder schwere und dauernde Schädigung fernzuhalten, die auf andere Weise nicht ferngehalten oder behoben werden können. Ermecke fragt sich nun, ob man das Prinzip nicht auch anwenden müßte, wenn dies durch die Beziehung der Einzelperson zur Gemeinschaft gefordert wäre, z. B. für «gemeinwohlnotwendige gliedschaftliche Anpassungsbehandlungen». Nach dem Grundsatz der actio cum duplici effectu müßten dann diese Eingriffe immer dem Ganzen (z. B. der Begrenzung einer nicht mehr zu bewältigenden Überbevölkerung oder der Eindämmung schwerer Erb-leiden) und nicht bloß einem risikolosen Eheverkehr dienen. Neuestens ist noch ein Beitrag «Eheliche Hingabe und Zeugung» von Klaus Demmer MSC erschienen (vgl. *Scholastik* XXXIX (1964), 528–557), der sich im letzten Teil in ähnlichen Gedankengängen bewegt. Demmer hält eine Behandlung mit Pillen für diskutabel, die eine Ovulation nicht unterdrücken, sondern nur steuern würden. Er würde dann auch eine Zyklusausdehnung für tragbar halten. Im übrigen zeigt Demmer zuerst in ausgezeichnete Weise den richtigen Ansatz für die sittliche Sexualordnung, begehrt aber dann eine sehr folgenschwere «petitio principii», wenn er kurzerhand die menschliche Geschlechtlichkeit als eine auf Zeugung ausgerichtete (specifi-

cum) Liebe (genericum) deutet. Liebe als personales Verhältnis kann nicht auf etwas Übergeordnetes finalisiert werden. Die Person ist finis in seipso. Das Kind kann bestenfalls in einem akzessorischen Sinn finis menschlich-personaler Liebe sein. Differentia specifica (ontologisches Konstitutiv) der Geschlechtsliebe ist allein das Ein-Fleisch-werden (*Gen* 2, 24). Daraus ergibt sich aber, daß die Liebe aus dem Geschlechtsakt nie ausgeschaltet werden darf, daß andererseits die generatio prolis im Einzelakt aus sittlichen Gründen ausgeschlossen werden dürfte, wenn auch die Liebe als ganze durchaus mit dem Fruchtbarkeitsauftrag innerlich verbunden ist.

<sup>41</sup> E. Schillebeeckx, *De Natuurwet in verband met de katolieke bevelijksopvatting*, Jaarboek Der Katholieke Theologen, Hilversum 1963, 5–51.

<sup>42</sup> Schillebeeckx weist ausdrücklich darauf hin, daß selbstverständlich die Aussagen der Offenbarung nicht in gleicher Weise perspektivisch verstanden werden dürfen.

<sup>43</sup> J. D., *Zur Frage der Geburtenregelung*, Theol. der Gegenwart 7 (1964), 71–79. Vgl. auch die Stellungnahmen dazu in Theol. der Gegenwart 7 (1964), 211–231.

<sup>43a</sup> Diese Argumentation hat dadurch ein vermehrtes Gewicht bekommen, da sie von Kardinal Léger an der Sitzung des 2. Vatikanischen Konzils vom 28. Oktober 1964 aufgegriffen und unterstützt wurde. Kardinal Léger führte u. a. aus: «Über die Kinderzeugung als Zweck der Ehe spricht das Schema gut, weil es treffend betont, daß diese Aufgabe mit Klugheit und Großzügigkeit zu erfüllen sei. Ergänzend sollte aber gesagt werden, daß sich diese Pflicht weniger auf den einzelnen Akt, als vielmehr auf die Ehe bezieht, ... ganz besonders muß die menschliche, d. h. die Leib und Seele umfassende, eheliche Liebe als ein wahres Ziel der Ehe dargestellt werden, als etwas sich Gutes mit eigenen Forderungen und Gesetzen. Bei diesem Thema erscheint das Schema ängstlich.

Es nützt nicht viel, den Begriff finis secundarium zu vermeiden, wenn hinterher diese Liebe doch nur als auf die Fruchtbarkeit hingeeordnet verstanden wird. In dieser wichtigen Sache müssen wir klare Prinzipien aufstellen. ... Wenn diese Liebe nicht offen als Ehezweck anerkannt wird, bleibt auch unklar, welche Beziehung zwischen den Ehegatten gegeben ist. Die Eheleute betrachten sich gegenseitig nicht nur als Erzeuger, sondern auch als Personen, die sich um ihrer selbst willen lieben.» Es genüge nicht, die Lehre von den Zwecken des Ehestandes aufzustellen, um die theologischen und praktischen Fragen zu lösen; man müsse vielmehr das Kernproblem angehen und den Zweck der einzelnen Akte mit allgemeinen Prinzipien klären. Man müsse festhalten, daß die eheliche Vereinigung auch die Förderung der gegenseitigen Liebe der Ehegatten zum Ziel hat, und zwar als finis ipsius operis (als Ziel dieses Tuns selbst), «das in sich legitim ist, auch wenn es nicht auf die Kinderzeugung ausgerichtet ist». Das Konzil solle also ohne Furcht ganz offen beide Zwecke der Ehe als in sich gut und heilig herausstellen.

<sup>43b</sup> Vielleicht ist aber dieser Hinweis von P. David eher als argumentum ad hominem zu betrachten: nicht einmal im biologischen Bereich stimmt nach den heutigen Erkenntnissen die einseitige Ausrichtung des Aktes auf die Fortpflanzung, wenigstens beim Menschen nicht. Die Copula hat auch biologisch in der überwiegenden Zahl der Fälle andere Funktionen, die den Akt sinnvoll machen – und zwar nicht per accidens, sondern per se.

<sup>44</sup> Vgl. J. B. Lotz, *Scholastik* 38 (1963), 336.

<sup>45</sup> W. Brugger in einem vervielfältigten Manuskript.

<sup>46</sup> J. M. Reuß hat inzwischen in einem zweiten Beitrag zu den Angriffen Anselm Günthörs Stellung bezogen und dabei seine eigene Position verdeutlicht. Darnach müßte Reuß eindeutig unserer dritten Gruppe zugeordnet werden. Vgl. nochmals zum Thema, «Eheliche Liebe und Zeugung», Tüb. Theol. Qu. 144 (1964) 445 bis 476.

Biografie siehe S. 455