

# Humanae vitae – 40 Jahre danach

Ein Anlass zu Überlegungen, die über die Kontroverse zur Empfängnisregelung hinausführen

Dietmar Mieth

Die Enzyklika *Humanae vitae* war ein vieldiskutiertes Thema in der katholischen Moraltheologie und immer wieder auch eine öffentliche Referenz für eine kirchenkritische Anmerkung in den Medien. In der Tat hat die Enzyklika auf die Moraltheologie, aber auch auf die Dogmatik, nicht zuletzt auf die lehramtliche Verkündigung stark eingewirkt. Dabei ist unbestritten, dass die Enzyklika in ihrer Stellungnahme zur Liebe als Sinn der Ehe – unterschieden, wenn auch nicht getrennt von der Fruchtbarkeit als Zweck der Ehe – Bahnbrechendes geleistet hat. Dies wurde durch *Familiaris consortio* (1981) verstärkt. Der bleibende Kritikpunkt war das Verbot empfängnisregelnder Mittel (nicht nur der abortiven). Da die Kirche sich für dieses Verbot auf die Kontinuität ihrer Autorität und auf ihre Auffassung des Naturrechtes bezog<sup>1</sup>, wurde die Reichweite der lehramtlichen Autorität ebenso zum Punkt der Auseinandersetzung wie die Art der Inanspruchnahme des Naturrechtes. Von Tübingen her gesehen war Hans Küngs Kritik an der Unfehlbarkeitsbehauptung und -begründung der Höhepunkt der einen, die Begründung einer katholischen Schule der „autonomen Moral“ durch Alfons Auer und Franz Böckle der Höhepunkt der anderen Auseinandersetzung. Die Bischofskonferenzen, z.B. in der Schweiz, in Österreich und Deutschland bezogen sich auf die Lehre vom Gewissen der Gläubigen. Diskutiert wurde auch immer wieder die Tatsache, dass die Lehre von der Empfängnisregelung von den Gläubigen nicht rezipiert wurde<sup>2</sup>, nicht aus Schwäche, sondern aus Überzeugung. Hier ging es neben der Gewissensfrage um die Frage des „sensus fidelium“ in der Moralbildung in der Kirche.

Ich gehe hier aber nicht auf die Debatte ein, welche die kirchliche Norm entfacht hat und die bis zur Diskussion der Enzyklika *Veritatis splendor* andauerte.<sup>3</sup> Die Frage ist vielmehr weitaus allgemeiner, zu welchen Veränderungen es aus meiner Sicht in der Konzeption einer christlichen Ethik gekommen ist. Und die zweite Frage ist, wie man angesichts dieser Veränderungen weiter nach vorne schauen kann.

*Humanae vitae* hat vor allem in der Art und Weise, wie es seitens des Lehramtes zum Symbol der Kirchentreue von Theologen und Theologinnen gemacht wurde, die europäische und weithin ebenso die nordamerikanische Moraltheologie dazu veranlasst, das Naturrecht neu als autonomes Vernunftrecht zu deuten und dabei einen Anschluss an Thomas von Aquin zu suchen, der, trotz phasenweiser Bestreitung, sich weithin durchgesetzt hat.<sup>4</sup> Dabei ging es weder um Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung, der Willkür und der Wahl (im Gegensatz zur „pro

choice“-Bewegung), noch, trotz einiger Bezüge auf Immanuel Kant, um dessen Autonomie als „Selbstverpflichtung“ in Freiheit, vielmehr um die eigenständige Rationalität der Wirklichkeit bzw. um die Eigenständigkeit der vernunftoffenen Auslegung der Wahrheit der Schöpfung. Diese eigenständige Erkenntnisquelle nicht durch einen Christomonismus und durch davon abgeleiteten Ekklesiomonismus aufsaugen zu lassen, gehört zur Tradition des Naturrechts.<sup>5</sup> Dies ist bis heute an der katholischen Soziallehre, wenn es auch dort nicht tiefgründig reflektiert wird, erkennbar. Die ethisch relevante Erkenntnis sollte also nicht erst als eine amtlich „getaufte“ Erkenntnis zum Zuge kommen. Von daher ergaben sich neue Relevanzen für die moralische Erkenntnislehre im theologischen Kontext: der Bezug zu den Human- und Sozialwissenschaften (in Frankreich besonders ausgeprägt), aber auch neue Bemühungen um die philosophische Debatte, sei es im Gefolge der neueren Kant-Rezeption, sei es im Gefolge der Gerechtigkeitsdebatte um John Rawls.

Das dabei gewonnene Terrain, zunächst auch in der säkularen gesellschaftlichen Debatte (etwa in Deutschland), wies aber auch eine Verlustrechnung auf. Zum einen haben die Befreiungstheologie und politische Theologien überhaupt ja ihre ethisch relevanten Ansätze oft christologisch unterbaut und damit die naturrechtlich-schöpfungstheologische Eigenständigkeit eines „Weltethos“ („mundial ethic“ im Sinne Alfons Auers) unterlaufen, zum anderen hat der „religious turn“ eher den Blick auf die (un-)moralische Kraft der Religionen und eines möglichen Konsenses im „Weltethos“ („global ethic“ im Sinne von Hans Küng) gelenkt, und zum dritten hat sich die in Europa vom Säkularismus in den Laizismus triftende wissenschaftliche, politische und mediale Welt immer weniger um eine theologisch motivierte Ethik, die doch philosophisch argumentierte, gekümmert. Zwischen diesen „Stühlen“ platziert, konnte die „autonome Moral im christlichen Kontext“, obwohl sie sich trotz lehramtlicher Behinderungen akademisch immer mehr, nicht zuletzt aufgrund ihrer Differenzierungen, durchsetzte, nur dann gesellschaftliches Terrain gewinnen, wenn ihre Vertreter sich mit praktischer ethischer Kompetenz, unabhängig von ihrem Glauben, Gehör zu verschaffen wussten.

Das alles hat *Humanae vitae* zwar nicht bewirkt und nicht zu verantworten, aber manches oder gar vieles wäre ohne *Humanae vitae* auf eine andere Spur der Entwicklung geraten. So sah es auch der Wiener Kardinal Christoph von Schönborn, als er in einer Ansprache zur Emeritierung des Wiener Moraltheologen Günter Virt (am 16. 3. 2007) auf die Fixierung (oder auch das Fixiertwerden) der Moraltheologie auf diesen Punkt als „unglücklich“ verwies. Ich beklage mit anderen insbesondere die Selbstfixierung des Lehramtes, in der das Verbot künstlicher Mittel der Empfängnisregelung oft wie ein Gesslerhut bei Wilhelm Tell wirkte.

Nach Christoph von Schönborn verhinderte dieser Konflikt eine reichhaltigere Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der Blick sei wie gebannt auf die „Autonomie“ in *Gaudium et spes* gerichtet gewesen, während andere Konzilsdokumente (über die Offenbarung und über die Kirche) doch auch Grundlagen der

Moraltheologie hätten liefern können. Ich meine, dass diese Bilanz nicht auf die Schriften der Moraltheologie zutrifft, eher auf die Rezeption und Breitenwirkung dieser Schriften.

Gewiss liegt es auch am Lehramt, den Konflikt zu entschärfen. Eine Brücke könnte die Tolerierung des Kondoms im Kampf gegen Aids sein. Eine andere Brücke der Rückgriff auf die dogmatische Doktordissertation von 1971 des Kardinals Levada, jetzt an der Spitze der Glaubenskongregation, in welcher die Möglichkeit einer Unfehlbarkeit in konkreten naturrechtlichen Fragen bestritten wird.<sup>6</sup> Eine dritte Brücke wäre die Stärkung der Gewissenslehre.<sup>7</sup> Eine vierte Brücke wäre die deutlich sichtbare Einbeziehung christlich gelebter Überzeugungen in die abgerufenen „témoignages“. Dies wurde bisher in Rom eindeutig vernachlässigt. Es gibt hier viele Brücken für einen berufenen Brückenbauer, einen „pontifex maximus“. Viele dieser Brücken sind in der Diskussion der Enzyklika *Veritatis splendor* vorgeschlagen worden.

Dazu eine kleine Geschichte: Im Jahr 1989, nachdem weltweit Theologen und Theologinnen im Gefolge der „Kölner Erklärung“ auch wegen der Probleme zwischen Lehramt und Moraltheologie protestiert hatten, hatte ich u.a. Gelegenheit, mit 80 polnischen Priestern in Kattowitz über die Norm der Empfängnisregelung zu diskutieren. Ich konfrontierte sie mit der Geschichte, dass ein römischer Prälat in einem Extremfall im Lauf eines Gespräches in der Einzelbeichte die Pille erlauben würde. (Der Extremfall war gekennzeichnet durch:

drei Kinder waren geboren, die nächste Schwangerschaft gesundheitsgefährdend, die Methode der Zeitwahl nicht anwendbar.) Die Priester waren aber an Gewährung oder Verweigerung im Einzelfall nicht interessiert, schon gar nicht an dieser Auslegung der Vollmacht des Beichtvaters: Sie wollten alle eine generelle Regelung.

Damit komme ich zu meinem Ausblick: Die vom Papst für die Überprüfung der kirchlichen Lehre eingesetzte Aids-Kommission sollte ihre Aufgabe erweitern (siehe dazu unten). Oder die neuen Herausforderungen des Embryonenverbrauchs sollten bewusst werden lassen, wo die Linie zu ziehen ist: bei der Erhaltung gezeugten menschlichen Lebens. Es ist schizophren, wenn diese Linie von der Kirche bei politischen Einflussnahmen (etwa in Italien) behauptet wird, Moraltheologen und Moraltheologinnen aber weit hinter dieser Linie kirchlich angegriffen werden.

40 Jahre mangelnder Rezeption eines sehr ins Detail gehenden Verbotes sollten

#### *Der Autor*

Prof. Dr. Dietmar Mieth, geb. 1940 in Berlin. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie in Freiburg, Trier, München und Würzburg. 1974–1981 Professor für Moraltheologie an der Universität Fribourg (Schweiz). Seit 1981 Professor für Theologische Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Seit 1986 Aufbau des interfakultären Zentrums „Ethik in den Wissenschaften“ an der Universität Tübingen. 2007 erhielt er das Bundesverdienstkreuz. Neuere Veröffentlichungen: *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik* (Freiburg u.a. 2002); *Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst* (Düsseldorf 2004); *Kleine Ethikschule* (Freiburg 2004); *Ethik – Geschlecht – Wissenschaft* (hg. mit Ursula Konnertz und Hille Haker, Paderborn 2006). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt über „Universale Werte oder Sonderethik?“ in Heft 4/2001. Anschrift: Kath.-theol. Seminar, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen. E-Mail: dietmar.mieth@uni-tuebingen.de.

genügen, um eine Revision zu überlegen. Man kann durchaus das retten, was u.a. einige Befreiungstheologen an *Humanae vitae* „prophetisch“ genannt haben: die Kritik an der totalen (und nicht nur der partiellen) Herrschaft der planenden Vernunft in der Liebesbeziehung und die zunehmende Technologisierung der Reproduktion.

Man kann es natürlich auch so sehen, dass *Humanae vitae* am Ende einer Insel gleicht, an deren Riff sich Wellen und mutige Boote brachen, die diese Insel anders bebauen wollten, eine Insel, die aber jetzt auf eingefahrenen Bahnen umschiffert wird. Was nicht mehr greift, das wird vergessen. Bei jungen Christen und Christinnen, Theologinnen eingeschlossen, hat sich die Aufregung gelegt. *Humanae vitae* trifft sie und ihr Verhalten nicht mehr existentiell. Es hört damit nicht auf, Gegenstand weiterer moraltheologischer Betrachtungen zu sein. Aber die Zuhörerschaft wird zusehends kleiner.

Moraltheologisch ist aber wohl aufzuarbeiten, dass eine philosophisch begründete Vernunftmoral heute „de facto“ Grenzen aufzeigt, die sie „de jure“ nicht zu haben bräuchte, wenn sie sich den Verzicht auf weiterführende Fragen nach dem Sinn unserer Existenz nicht gerade in der Ethik selbst auferlegte. Die philosophische Moral hat in ihrer Auseinandersetzung um Gerechtigkeit und Menschenrechte viele Gärten und Blüten, aber auch manches Abfallprodukt hervorgebracht. Man trennt aber diese „politische Philosophie“ von der „Moralphilosophie“. Diese letztere mäandert mit vielen Flussarmen, die meist in einem großen Meer säkularer und pluralistischer Belieblichkeit münden. Die großen Fragen nach der Kontingenz des Menschen, nach Schuld und Leid fallen dabei aus. Sie gehören nicht in das säkular umgrenzte Gelände der Prüfung analytischer Richtigkeit in den Gedankenlaboratorien, die mit der Wirklichkeit wenig zu tun haben, ebenso wenig mit den Fragen nach dem Sinn des Lebens und nach unverdient geschenktem Glück. Die philosophische Moral präsentiert sich oft als liberal, aber „gnadenlos“. Die Popularphilosophen, die Literaten und die Esoteriker verwalten diesen Ausfall auf ihre Weise. Aber diese wiederum bestellen das Feld der moralischen Verantwortung nicht, sie lassen es ihrerseits brach liegen. Die theologische Ethik hat eine Chance wegen ihrer reichhaltigeren Anthropologie.

Das katholische Lehramt will oft die Vernunft nur „getauft“ zulassen und erlässt dafür Vorschriften, wer, wie und wann „taufen“ darf. Natürlich ist Theologie in einem gewissen Sinne auch „getaufte Vernunft“. Aber mit der Moral ist es wie mit der Taufe, die durch alle Christen und Christinnen gespendet werden kann. Die Vernunft ist theologisch eine Freigelassene der Schöpfung, eine wandernde und irrtumsfähige, aber, vor allem als neuzeitlich reflektierende, zugleich eine selbstkritische Vernunft – keine Vernunft ohne „Kritik der Vernunft“. Diese kritische Vernunft, unterstützt von breit gefächelter Erfahrung, wandert auch in der Kirche ein und aus. Die Hausgenossen können mit ihr Freundschaft schließen und mit ihrer Hilfe rechnen – versklaven lässt sie sich nicht, ohne zu pervertieren. Wer Angst vor ihrer Freiheit hat, der sollte nicht Theologie treiben, weil ihm der Logos verloren geht. Wer freilich alles von ihrer Freiheit erhofft, der täuscht sich

ebenso. Da haben die Befreiungstheologen m.E. recht: Die unheilsgeschichtlich gewordene Unfreiheit erreicht auch die Vernunft und ruft zu ihrer Befreiung auf. Große philosophische Themen, große moralische Themen haben oft in der Geschichte theologische Impulse aufzuweisen, nicht ausschließlich, aber doch oft gute Impulse.

Vieles am aufgeklärten Humanum hat christologische Quellen, vor allem im Menschwerdungs glauben, in der christologischen Präsenz in den Armen, im Gewaltverzicht und damit im Herrschaftswechsel. Diese Auffassung ist aber von einem normativen Christomonismus zu unterscheiden. Man kann Menschen zeigen, dass Christus nicht heteronom ist, wenn er die religiöse Identität des Christen von innen her bestimmt. Ebenso wenig wie die Vernunft, welche die philosophischen Laboratorien sprengt, gehört Christus ausschließlich in das von der Kirche eingerichtete Lehrhaus.

So führt ein Blick auf 40 Jahre *Humanae vitae* in weitläufige Fragen der heutigen (Moral-)Theologie. Aber auch sehr konkrete. Deshalb sei nochmals an das anschauliche moralische Fazit erinnert: Kondome bei Aids und klarer Lebensschutz nach der Zeugung!

<sup>1</sup> Die Begründung wurde in *Familiaris consortio* verändert. Im Vordergrund stand nun die personal ganzheitliche Akzeptanz des Partners im Sexualakt als potentiellm Vater oder Mutter. Auch diese Begründung wurde jedoch wegen Exaltiertheit der dabei abgerufenen Erfahrungen kritisiert. Vgl. Dietmar Mieth, *Geburtenregelung*, Mainz 1990, 166.

<sup>2</sup> Vgl. Vor allem Helmut Juros, *Die Rezeption ethischer Normen*, in: Theologische Quartalschrift 169 (1989), 11-122.

<sup>3</sup> Vgl. Dietmar Mieth (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“*, Freiburg/Basel/Wien 1994.

<sup>4</sup> Vgl. zuletzt Franz-Josef Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz des Thomas von Aquin*, Stuttgart 1999; ders., *Theologie und „autonome Moral“*, in: Theologie und Philosophie 77 (2002), 216-232.

<sup>5</sup> Vom Christomonismus ist eine christologische Begründung der christlichen Ethik zu unterscheiden, die eine heilsgeschichtliche Differenzierung zulässt und das Humanum in seiner Eigenständigkeit von der Menschwerdung her würdigt.

<sup>6</sup> Diss. Kurzfassung Gregoriana, Rom 1971. Im Vorwort antwortet Levada deshalb auf Hans Küng, *Unfehlbar?* Einsiedeln 1970.

<sup>7</sup> Vgl. Bruno-Marie Duffé, *Conscience morale et Magistère catholique*, in: Mieth (Hg.), *Moraltheologie*, aaO., 144-176.