

Die Enzyklika »Humanae vitae« † ein Plädoyer für die Würde und Verantwortung des Menschen (Teil 1)

Von Giovanni B. Sala S.J., München

1. Die lehrmäßige Tradition der Kirche vor einer neuen Frage

Der unmittelbare Anlaß zur Veröffentlichung der Enzyklika »Humanae vitae« [= HV] war die Entdeckung ovulationshemmender Präparate, mit denen es möglich wurde, eine Empfängnis zu verhindern und damit den sexuellen Verkehr von seinen (möglichen) prokreativen Folgen prinzipiell zu trennen. Diese Entdeckung geschah zu einer Zeit, in der eine allgemeine Verschlechterung des Sexualverhaltens, näherhin des Eheverhaltens, und eine Aufweichung der einschlägigen staatlichen Gesetzgebung bereits im Gange waren.

Die Enzyklika »Casti Connubii« von 1930 über die christliche Ehe hatte bereits den sog. »Ehe-Onanismus«, d.h. den Vollzug des ehelichen Aktes in einer Weise, die dessen prokreative Folge absichtlich vereitelt, verurteilt. Der Heilige Vater Pius XI. formulierte als Gebot des natürlichen Sittengesetzes, daß »jeder eheliche Akt« von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet bleiben muß (DS 3717). Diese Lehre hat HV 11 in ihrem Anliegen, die Moraltradition der Kirche zu bewahren¹, wiederholt.

Die rasche Ausbreitung der »Pille« machte es unumgänglich, daß sich das II. Vatikanische Konzil mit dieser Frage befaßte (GS 50–51). Schließlich fielte der Heilige Vater sein endgültiges Urteil über die sittliche Qualifikation der Anwendung des neuen Mittels hinsichtlich der vom Konzil unter bestimmten Bedingungen als moralisch zulässig anerkannten Geburtenregelung in der auf den 25. Juli 1968 datierten Enzyklika HV.

Es war deshalb zu erwarten, daß der Kern der Enzyklika im Urteil darin bestehen würde, wie eine verantwortliche Elternschaft in dem Falle sittlich zu verwirklichen sei, in dem die Ehegatten aus ernstesten Gründen »zeitweise oder dauernd auf weitere Kinder« (HV 10 d) verzichten sollten. Die andere Seite der positiven Antwort auf die Frage nach einer prokreativen Verantwortung war, daß der Papst in Übereinstimmung mit der Tradition lehrte, daß die Empfängnisverhütung als Mittel dazu abzulehnen sei, weil sie »(ihrer) Natur nach die sittliche Ordnung verletzt«, d.h. daß sie ein in sich schlechter Akt (»intrinsece inhonestus«) ist (HV 14d). Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß der Papst seine Verurteilung dieser Art von Geburtenregelung im Kontext einer verhältnismäßig ausführlichen Behandlung von Wesen und Würde der Ehe ausspricht, näherhin der ehelichen Liebe, welche ihre *spezifische*, den Eheleute vorbehaltene (GS 50b) Erfüllung, im ehelichen Akt findet. Kurz gesagt: Die Offenheit auf die Weitergabe des Lebens bei einem jeden ehelichen Akt, in

¹ Vgl. auch die Ansprache von Papst Paul VI. in Castel Gandolfo am 31. Juli 1968, in der er sich auf »eine Tradition aus Jahrhunderten, aber auch aus neuester Zeit« beruft; dasselbe in HV 6a.

dem die Ehegatten frei und verantwortlich ihre Liebe ausdrücken, ist *ein Erfordernis derselben spezifisch ehelichen Liebe*.

In seinen Ausführungen schöpft der Heilige Vater aus der Lehrtradition der Kirche, in der die unlösbar Verknüpfung beider dem ehelichen Akt innewohnenden Sinngehalte beständig anerkannt wurde – freilich nicht notwendig in der Weise der gegenwärtigen Thematisierung. Denn die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen (Gen 1, 27), dem die Weitergabe des Lebens anvertraut ist (ebd. 28), bildet zugleich jene grundlegende Form menschlicher Gemeinschaft, in der der Mensch eine ihm entsprechende Lebens-»Hilfe« (ebd. 2, 18) findet, mit der er »ein Fleisch« wird (ebd., 24), wobei diese Einheit eine Liebeseinheit ist (Eph. 5, 25–32).

In der Enzyklika finden sich die Elemente, die die »Vernunftgemäßheit« (HV 12d) der Lehre der Kirche begründen, der zufolge »der Mensch diese Verknüpfung nicht eigenmächtig auflösen darf« (HV 12a). Aber sie arbeitet keine eigene systematische Klärung dieses Grundprinzips im Rahmen einer entsprechenden Anthropologie aus, und sie weist auch nicht eigens nach, warum diese Verknüpfung für den einzelnen ehelichen Akt gilt, wie dies in der Moralverkündigung der Kirche gemeint ist. Eine solche rationale Klärung und ein solcher Beweis ist Aufgabe der Moraltheologie.

Dies stellt keinen Sonderfall dar. Man denke z.B. an die Erkennbarkeit der Existenz Gottes durch die menschliche Vernunft – eine der »praeambula fidei«. Die Kirche lehrt, im Anschluß an das Wort der Offenbarung (Röm 1, 20), daß »Gott, Ursprung und Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiß erkannt werden kann« (DS 3004). Sie überläßt es aber den Gelehrten, eine philosophische Argumentation zu entwickeln, die diese Erkennbarkeit beweist. Beweisen bedeutet hier, die einzelnen rationalen Schritte zu analysieren, die zum Urteil führen, daß es einen Gott gibt. Der »common sense« vermag dieses Urteil durchaus gültig zu fällen, aber normalerweise ist er nicht imstande, seine eher intuitive Schlußfolgerung von der sichtbaren Welt her zu objektivieren und in ihrer Struktur zu durchschauen.

Ähnliches gilt in unserem Fall. Die Ehe als natürliche menschliche Institution – und damit auch ihre Offenheit für die Weitergabe des Lebens – gehört zu den natürlich erkennbaren Wahrheiten. Zugleich gehört sie zu den »göttlichen Dingen« (DS 3005)², die zwar »der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich sind«, für die aber, »bei dem gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes«, nämlich seiner sündigen Verfaßtheit, die göttliche Offenbarung moralisch (also relativ) nötig ist, damit sie »von allen ohne Schwierigkeit, mit sicherer Gewißheit und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt werden können« (DS 3005). In diesem Sinne sagt die Enzyklika »Casti Connubii«, daß auch der Bereich der natürlichen Moral Gegenstand der Offenbarung sein kann und damit zum Lehrauftrag der Kirche gehört³.

² Zu den göttlichen Dingen gehören auch die moralischen Wahrheiten, da ja »die treue Befolgung des natürlichen Sittengesetzes allen Menschen zum ewigen Heil notwendig ist« (HV 4b). Vgl. auch die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre »Über die kirchliche Berufung des Theologen«, 16.

³ AAS 22 (1930) 580; dasselbe in HV 4b: »die Auslegung des natürlichen Sittengesetzes gehört zur Aufgabe des kirchlichen Lehramtes«.

2. Mit seiner Enzyklika hat der Papst das ordentliche und universale Lehramt der Kirche zur Geltung gebracht

Der Heilige Vater hat in seiner Verantwortung als »oberster Lehrer der Gesamtkirche« (LG 25c) die Entscheidung über einen wichtigen Punkt der Moral getroffen, indem er eine jahrhundertelange Lehre der Kirche bestätigt hat. Während die theologische Lehre vom Gebrauch der Ehe (*usus matrimonii*) sich im Laufe der Jahrhunderte in einer verwickelten Art und Weise entfaltet hat, ist die theologische Lehre von der Empfängnisverhütung vergleichsweise einfach – zumindest im Hinblick auf die zentrale Frage nach ihrer moraltheologischen Qualifikation als schwere Sünde. »In der Beantwortung dieser Frage hat es nie irgendeine Änderung und kaum eine Entwicklung der Lehre gegeben. Die Art der Formulierung und Darlegung dieser Lehre haben sich entwickelt, aber nicht die Lehre selbst«⁴.

Deswegen muß man sagen, daß die Lehre von der inneren Schlechtigkeit der Kontrazeption zu jenem »ordinarium et universale magisterium« der Kirche gehört, von dem das I. Vatikanische Konzil spricht (DS 3011)⁵. Die dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche sagt ihrerseits zu dieser Lehrtätigkeit der Bischöfe als »mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer« (LG 25a), daß sie, »wenn sie in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen, (...) auf unfehlbare Weise die Lehre Christi« (LG 25b) verkündigen.

Hinsichtlich dieser Art des Lehramtes der Nachfolger der Apostel ist ein wichtiger Unterschied zur vorhin erwähnten Stelle des I. Vatikanischen Konzils zu beachten. Dieses sprach von einer »*fides divina et catholica*«, mit der »all das zu glauben ist, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche (...) durch ihr ordentliches und universales Lehramt als *von Gott* geoffenbart zu glauben vorgelegt wird« (DS 3011). Das II. Vatikanische Konzil spricht ebenfalls von einer endgültigen und deshalb unfehlbaren Lehre des Gesamtepiskopats (diachronische Universalität), beschränkt aber die Unfehlbarkeit dieser Lehre nicht auf die (explizit oder implizit) formal geoffenbarten Wahrheiten, sondern bezieht sie auf sämtliche endgültigen Lehrentscheidungen, also auch auf das sog. »*objectum secundarium*« des Lehramtes⁶. Zum letzteren gehören auch die Wahrheiten der natürlichen Moral, die, »aufgrund des Bandes, das zwischen der Schöpfungs- und Erlö-

⁴ Vgl. das sog. »Minderheitsgutachten« der päpstlichen Kommission für Geburtenregelung, in: *Herder Korrespondenz* 21 (1967) 422–443; hierzu S. 430.

⁵ Zu den folgenden Ausführungen über diese Art des Lehramtes der Kirche verweise ich auf meinen Aufsatz »Die Neufassung der »*Professio fidei*« und die Frage nach den von der Kirche »definitiv« vorgelegten Lehren«, in: *Forum Katholische Theologie* 15 (1999) 203–227.

⁶ Gemeint sind die Lehrstücke, die zwar selber nicht im »*divinae revelationis depositum*« enthalten sind, die aber mit der »Hinterlage« so verbunden sind, daß diese nicht »rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden kann« (LG 25c), ohne daß auch über die genannten, mit ihr verbundenen Lehren unfehlbare Entscheidungen getroffen werden können.

sungsordnung besteht«, um des Heiles willen zu kennen und zu befolgen sind⁷. Demnach sagt das Konzil, daß die gemeinten Lehren »endgültig verpflichtend« sind (»definitive *tenenda*« und nicht »*credenda*«).

In der seit dem 1. März 1989 in Kraft getretenen neuen Formel der »Professio fidei«⁸ folgt dem nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis eine in drei Absätze gegliederte Schlußformel, die besser als die »Professio fidei« von 1967 – so heißt es im offiziellen Vorspann – »die Art der Wahrheit und der entsprechenden Zustimmung unterscheidet«. Der zweite Absatz bezieht sich auf die hier oben besprochene Lehre von LG 25 b über das ordentliche und universale Lehramt: »Firmiter etiam amplector ac *retineo* omnia et singula quae circa doctrinam de fide et moribus ab eadem [Ecclesia] *definitive* proponuntur«.

Am 18. Mai 1998 hat Papst Johannes Paul II. ein Schreiben (»Motu proprio«) »Ad tuendam fidem« herausgegeben, um die Normen des Kirchenrechtes an die drei Schlußabsätze (näherhin an den zweiten) anzupassen. Außer der Bekanntmachung der juristischen, disziplinären und strafrechtlichen Bestimmung, die die zweite Kategorie betrifft, wird im Dokument auch der theologische Sinn des gelobten Festhaltens an den von der Kirche verkündeten Wahrheiten erläutert. Von besonderer Bedeutung ist in dieser Hinsicht der »lehnmäßige Kommentar«, den die Glaubenskongregation am 29. Juni desselben Jahres veröffentlicht hat. In ihm heißt es u.a. in Nr. 8: »Was die Art der Zustimmung betrifft, die den Wahrheiten geschuldet wird, welche von der Kirche als von Gott geoffenbart (erster Absatz) oder als endgültig zu halten vorgelegt werden (zweiter Absatz), ist wichtig zu unterstreichen, daß es hinsichtlich des vollen und unwiderruflichen Charakters der Zustimmung, die den entsprechenden Lehren entgegenzubringen ist, keinen Unterschied gibt. Der Unterschied bezüglich der Zustimmung bezieht sich auf die übernatürliche Tugend des Glaubens: bei Wahrheiten des ersten Absatzes beruht die Zustimmung direkt auf dem Glauben an die Autorität des Wortes Gottes (*de fide credenda*); bei Wahrheiten des zweiten Absatzes stützt sich die Zustimmung auf den Glauben an den Beistand, den der Heilige Geist dem Lehramt schenkt, und auf die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramtes (*de fide tenenda*).«

Indem sich Paul VI. in einer schwerwiegenden Situation von Unsicherheit des Kirchenvolkes auf eine Wahrheit berufen hat, die der Heilige Geist der Kirche jahrhundertlang geschenkt hat, und sie durch einen geeigneten Lehrspruch als eine solche und damit als eine definitive bestätigt hat, hat er eine ihm allein zustehende Aufgabe als Haupt des Gesamtepiskopats wahrgenommen. Damit hat er auch gegen eine irreführende Tendenz, das *unfehlbare* Lehramt der Kirche mit der sogenannten *außerordentlichen* Ausübung desselben zu identifizieren, das ordentliche und universale Lehramt überhaupt als »die normale Form der kirchlichen Unfehlbarkeit«⁹ zum Tragen gebracht.

⁷ Vgl. die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über »Die kirchliche Berufung des Theologen«, 16.

⁸ AAS 81 (1989) 104–106.

⁹ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 165.

Diesen endgültigen und daher irreformablen Charakter der Lehre von HV hat Papst Johannes Paul II. dadurch bestätigt, daß er an jener Stelle der Enzyklika »*Veritatis splendor*«, 80, an der er von den Handlungen spricht, die »in sich« schlecht sind, zunächst die Handlungen auflistet, die bereits das II. Vatikanische Konzil beispielsweise als solche gebrandmarkt hatte, dann aber die »kontrazeptiven Praktiken« hinzufügt, die Papst Paul VI. bereits als in sich (»intrinsic«) unsittlich bezeichnet hatte (HV 14d)¹⁰. Dieselbe Lehre ist von Johannes Paul II. wiederholte Male bekräftigt worden.

3. Die gespaltene Rezeption von »*Humanae vitae*«

Bekanntlich ist die Reaktion auf die Lehrentscheidung Papst Pauls VI. in der Kirche und besonders bei den Theologen von Anfang an gespalten gewesen. Viele von denjenigen, die bereits vor der Veröffentlichung der Enzyklika zugunsten der Kontrazeption als sittlich zulässigem Weg zur Geburtenregelung eingetreten waren, meinten angesichts der Lehre des Papstes das deutliche Zutagetreten der »mangelnden argumentativen Tragfähigkeit der bisherigen Position« und damit das Sich-Aufdrängen »eines neuen Argumentationsmodelles« sehen zu können¹¹. Das neue Argumentationsmodell, an dem die Theologen arbeiteten, um die Falschheit von HV ans Licht zu bringen, ist kein anderes gewesen als die sogenannte »autonome Moral«. In ihr gilt die praktische Vernunft des Menschen als eine »schöpferische« Instanz der sittlichen Normen.

Zugleich entwickelte das neue Modell den »Teleologismus« als Methode zur Entdeckung der moralischen Normen. Ihm gemäß verleiht der intentionale Gegenstand der Wahl und der entsprechenden Handlung nicht ihre erste und fundamentale moralische Identität; es ist vielmehr die Abwägung der Resultate der Handlung – das Verhältnis nämlich der sich ergebenden vormoralischen Güter und Übel –, die die Richtigkeit einer Verhaltensweise bestimmt und damit angibt, worauf sich die sittlich gute Absicht des Subjektes beziehen soll. Da nun die Umstände einer Handlung und die beteiligten und einander konkurrierenden »physischen« Güter sehr verschieden sein können, so lassen sich keine absoluten, d.h. immer geltenden Verbotsnormen formulieren. Damit wurde die Lehre von HV, die die Kontrazeption wegen ihres intentionalen Gegenstandes zu den »in sich« unsittlichen Akten zählt (HV 14d), als gegenstandslos hingestellt.

Es gab aber auch katholische Denker, für die die päpstliche Bestätigung einer in der Kirche geltenden Tradition zum Anlaß wurde, nach einer expliziten und dem

¹⁰ Der Umstand, daß VS an dieser Stelle die Kontrazeption a) zum »intrinsic malum« zählt und b) für unzulässig auch als Mittel zur Förderung von Gütern »der Person, der Familie oder der Gesellschaft« hält, bedeutet, daß die Kontrazeption auch nicht als Mittel für eine verantwortliche Elternschaft erlaubt ist.

¹¹ So urteilte Alfons Auer, einer der damals führenden Moraltheologen in Deutschland, der auch bei der Erstellung des Gutachtens der Mehrheit der päpstlichen Expertenkommission für Geburtenregelung mitgewirkt hatte. Die zitierte Aussage findet sich in seinem Buch *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 1971, ²1984, 209, das für den neuen Kurs der Moraltheologie wegweisend gewirkt hat.

gegenwärtigen kulturellen Kontext angemessenen rationalen Erklärung der von der Enzyklika vertretenen »natürlichen« Wahrheit zu suchen. Die damit in Gang gebrachte philosophisch-ethische Untersuchung hat, durch »trial and error« wie es zu erwarten war, Früchte gezeitigt.

Mit den nun folgenden Ausführungen beabsichtige ich nicht, einen weiteren, eigenen Beitrag zum Klärungsprozeß zu liefern. Mir geht es um das bescheidene Ziel, einen der bereits vorliegenden Versuche bekannt zu machen, die unternommen worden sind, um jene »Vernunftgemäßheit« zu zeigen, die Papst Paul VI. für die Lehre von HV beansprucht hat (12b). Die Kritiker der Enzyklika haben in all den vorigen Jahren ständig die Behauptung wiederholt, HV sei ein Fall von »naturalistischem Trugschluß«, insofern ihre Norm für den Umgang mit der Sexualität in der Ehe nichts anderes sei als ein Pendant zu den biologischen Gesetzen, oder, anders ausgedrückt, die Kirche lehne die Empfängnisverhütung ab, weil sie die natürliche Struktur der Sexualität *künstlich* manipuliert.

Professor Martin Rhonheimer hat mit einer streng philosophischen Argumentation gezeigt, daß die Empfängnisverhütung den *ehelichen* Akt als Vollendung und Ausdruck ehelicher Liebe objektiv unmöglich macht. Denn sie beraubt diesen Akt des ihm wesentlichen prokreativen Sinngehalts, so daß in ihm, objektiv, die personale Liebe zweier Menschen, die sich zu einer Lebensgemeinschaft im Dienst am Leben verbunden haben, nicht zum Ausdruck gelangen kann. Die prokreative Dimension des ehelichen Aktes wird ja in der Kontrazeption aufgehoben. Der Des-Integrierung der Sexualität, deren Regelung nicht durch eine handlungsmäßige Integrierung des Sexualtriebes in die Subjektivität und damit in das verantwortliche Verhalten der Ehegatten geschieht, entspricht die Des-Integrierung der ehelichen Liebe, die in einem sinnlichen Akt ausgedrückt wird, welchem nur noch die Eigendynamik eines auf sich selbst bezogenen Sexualtriebes übrigbleibt. Man muß deshalb sagen, daß die Enzyklika auf der Ebene der Moralität und nicht auf einer »physizistischen« Ebene argumentiert.

Ich werde die scharfsinnige Analyse Rhonheimers, so gut ich kann, in ihren wesentlichen Schritten wiedergeben. Sie soll auch anderen helfen, deutlicher einzusehen, warum die Kontrazeption eine schwerwiegende Verletzung der Würde des Menschen darstellt. Rhonheimer ist in mehreren Anläufen auf dieses Thema eingegangen. Zunächst als Exkurs in seiner Studie über die »Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik« (Innsbruck 1987, 113–139). Das Besondere an diesem Versuch war, daß er auf der Basis einer ausführlichen Handlungstheorie unternommen wurde. Das ethische Urteil über die Kontrazeption setzt nämlich voraus, daß man genau weiß, was eine menschliche Handlung überhaupt ist. Später hat Rhonheimer die erste Fassung vervollständigt und systematisch besser gegliedert für ein Referat auf dem Internationalen Kongreß für Moraltheologie, Rom 1988¹². In einer nochmaligen Überarbeitung kam schließlich die Studie als eigene Monographie unter dem Titel: »Sexualität und Verantwortung. Empfängnis-

¹² Veröffentlicht in den Akten des Kongresses: »Humanae vitae: 20 anni dopo«, Milano 1989, 73–113

verhütung als ethisches Problem«, Wien 1995, heraus. Die nun folgenden Überlegungen beziehen sich zum großen Teil sinngemäß oder auch wörtlich auf dieses letzte Werk. Der Verweis auf die Stellen im einzelnen, die ich resümiere oder übernehme, wäre zu umständlich; der umfassende Verweis darf deshalb hier genügen.

Die philosophische Analyse Rhonheimers betrifft »nur« einen Aspekt der Frage nach einer verantwortlichen Elternschaft. Vom Standpunkt des christlichen Glaubens, der weiß, daß die Würde der Menschennatur in der noch wunderbareren Ordnung der Übernatur umfassen ist, wäre noch dem sakramentalen Charakter der Ehe Rechnung zu tragen sowie der heiligmachenden Gnade Christi, die zugleich auch heilende Kraft besitzt, damit wir den Erfordernissen des Naturgesetzes nachkommen können. Die christliche Moral überschreitet den Rahmen der natürlichen Ethik als Tugendethik; sie ist nicht mehr bloß Leistung des Menschen, sondern Antwort auf Gott, der ihm als sein Gut und Glück in Person entgegengekommen ist; sie ist dialogische Ethik¹³. Wenn nun Rhonheimer in seinem Aufsatz lediglich den »natürlichen« Aspekt der Frage behandelt hat, so deshalb, um die Rationalität der Lehre von HV zu klären, die durch eine hartnäckige Wiederholung von Mißdeutungen bei vielen Gläubigen verdunkelt worden ist. Damit soll auch gezeigt werden, daß der Papst nicht ein katholisches Sondergut in der Moral verkündete, sondern noch vor der Frage nach der »lex nova« des Evangeliums die Humanität des Menschen, seine Würde und seine Verantwortung, verteidigen wollte. Deshalb hat er sein autoritatives Wort »an die Christgläubigen des ganzen katholischen Erdkreises sowie an alle Menschen guten Willens« gerichtet.

4. Der von »*Humanae vitae*« direkt berücksichtigte Fall

Die Enzyklika spricht von der Kontrazeption in erster Linie im Rahmen der verantwortlichen Elternschaft. D.h. sie hat den Fall vor Augen, in dem die Eheleute ernste Gründe haben, »zeitweise oder dauernd auf weitere Kinder zu verzichten« (HV 10d) und zu diesem erlaubten bzw. gesollten Ziel ein Mittel wählen, das die voraussichtlichen prokreativen Folgen ihres ehelichen Aktes verhindert (HV 14c). Obwohl vieles von dem, was die Enzyklika zu diesem Fall ausführt, allgemeine Geltung für das Sexualverhalten hat, soll hier um der Klarheit willen nur der soeben definierte Fall untersucht werden. Von diesem Fall von Empfängnisverhütung seien die relevanten Elemente eigens thematisiert:

a) Es handelt sich um eine menschliche Handlung (*actus humanus*), nicht um einen »*actus hominis*« im strikten Sinne, wobei letzterer einen Akt bezeichnet, dessen Träger zwar der Mensch ist, der aber nicht wissend und wollend vollzogen wird (z.B. das Wachsen der Haare, der Stoffwechsel usw.). Eine menschliche Handlung ist eine solche, die von unserer Freiheit abhängt (und für die wir deshalb verantwortlich sind), insofern sie selbst ein Akt des Wollens ist oder ein Akt, der vom Wollen ab-

¹³ Vgl. Josef Ratzinger, »Steht der Katechismus der Katholischen Kirche auf der Höhe der Zeit?«, in: Ders., *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 162 f.

hängt. Menschliche Handlungen sind eo ipso moralische Handlungen (vgl. I,II, q.1, aa. 1 und 3)¹⁴. In ihnen liegt der moralische Wert einer Person, der einzig absolute Wert bzw. Unwert, von dem, christlich gesprochen, das Heil bzw. Unheil des Menschen abhängt.

b) Eine menschliche Handlung ist eine *intentionale* Handlung, und zwar in einem doppelten Sinn: 1) Sie hängt vom freien Wollen ab. Nun aber sind die Handlungen (des Erkennens und) des Begehrens sowohl auf der geistigen wie auch auf der sinnlichen Ebene intentionale Handlungen, insofern sie Tätigkeiten sind, die ein Objekt *intendieren*, erstreben. 2) Sie erhält ihre erste und fundamentale moralische Spezies vom *intendierten* Objekt, d.h. vom Objekt, wie es erkannt und als solches gewollt wird. Infolgedessen ist das eigentliche Objekt des Willens niemals ein Ding als bloß »physische« Realität, sondern das Ding, insofern es von der praktischen Vernunft auf der Suche nach dem für den Menschen Guten »durchformt«, d.h. verstanden und erstrebt wird. In diesem Sinne schreibt Thomas: »Sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptis« (I,II, q.18, a.10), und weiter: »Voluntas non fertur in hoc [in das, was sie will], nisi secundum quod a ratione proponitur« (Ebd., q.19, a.5). Den sog. »vormoralischen« oder »nichtsittlichen« Gegenstand, von dem der Teleologismus spricht, der gewollt wird, ohne daß der Willensakt zunächst als moralisch qualifiziert wäre, gibt es nicht, bzw. er kann nicht gewollt werden.

Man kann zwar etwas zunächst rein »physisch« oder »technisch« betrachten und bewerten: Dieses Ding hat diese Eigenschaften, wirkt so und so, paßt zu gewissen Dingen usw. Man kann auch eine Wertskala unter den Dingen der Natur und den menschlichen Artefakten aufstellen, die unterschiedlich ausfällt, je nach dem Aspekt, der als Kriterium für die Bewertung verwendet wird. Sobald aber ein »physisches« Gut als Gegenstand unseres freien und verantwortlichen Wollens betrachtet wird, kommt die Relevanz des Gewollten als Gewolltes für die Person hinsichtlich der wesentlichen Aspekte ihrer Natur zum Tragen. Denn das Gute ist per definitionem das Objekt eines Strebens; da es sich nun beim Menschen um ein freiwilliges Streben handelt, prägt das Objekt, das den Willensakt spezifiziert, das Wollen selbst und damit die Person. Schon deshalb, weil etwas nur wegen seiner Gutheit für das wollende Subjekt erstrebt werden kann (ansonsten würde es nicht erstrebt werden), ist das Gewollte ein sittliches Gut für den Willen, und der Wille erhält durch dieses seine erste und fundamentale moralische Qualifikation. Kurzum, aus dem intentionalen Charakter des menschlichen Wollens und Tuns ergibt sich, daß das, was man will und tut, eo ipso ein sittlich qualifiziertes Objekt ist, das durch einen sittlich qualifizierten Akt gewollt wird.

Was der Mensch will, ist immer etwas, das von der praktischen Vernunft erkannt und in seinem Gutsein bewertet wird. Ob nun diese Bewertung richtig ist oder nicht, ist eine andere Frage; aber in jedem Fall findet sich das Wollen und das Handeln be-

¹⁴ Sämtliche Zitate ohne Angabe des Werkes beziehen sich auf die *Summa theologiae* des hl. Thomas von Aquin.

reits im Bereich der Moral und nicht mehr im Bereich der Natur mit ihren physischen Gütern. Damit ist gesagt, daß die Enzyklika HV, indem sie den ehelichen Akt unter der Perspektive untersucht, wie sich die Ehegatten intentional zu den diesem Akt innewohnenden Sinngehalten verhalten, durchgehend in einem »ethischen Kontext« argumentiert. Ihre Argumentation kommt zu dem Ergebnis, daß die absichtliche Ausschaltung des prokreativen Sinngehalts objektiv die Verwirklichung des unitiven Sinngehaltenes durch den ehelichen Verkehr unmöglich macht. Darin unterscheidet sie sich von ihren Kritikern, die, indem sie vom intentionalen Moment des Aktes, mit dem jemand den sexuellen Verkehr unfruchtbar macht, absehen, den Akt als in »*genere naturae*« (in einem »physikalisch-biologischen« Kontext) betrachten, um erst vom Resultat der Handlung her (dem *ex hypothesi* gerechtfertigten Verzicht auf weitere Kinder) die Kontrazeption moralisch zu qualifizieren¹⁵.

c) Dadurch daß HV die Kontrazeption als eine intentionale Handlung berücksichtigt, die durch ihren intentionalen Gegenstand – den »*finis operis*« nach der traditionellen Terminologie – moralisch spezifiziert wird, betrifft ihre Verurteilung nicht eine Handlung, welche auf der rein medizinisch-technischen Ebene Kontrazeption genannt werden könnte, die aber als eine solche gar nicht intendiert wird. So z.B. eine Sportlerin, die ein ovulationshemmendes Präparat einnimmt, das die Regelblutung und damit eine Beeinträchtigung ihrer sportlichen Leistung verhindert. Sie hat ja keine Absicht, einen Sexualverkehr zu vollziehen! Ähnliches gilt im Falle einer Frau, die wegen der Gefahr einer Vergewaltigung eine Maßnahme trifft, die sie vor den Folgen eines ungewollten Sexualverkehrs schützen würde. In beiden Fällen ist die Handlung von ihrem intentionalen Gegenstand her gar keine Kontrazeption. Im ersteren Falle hat das intendierte Objekt nichts mit der Fortpflanzung als Konsequenz eines Sexualverkehrs zu tun; im anderen Falle ist der aufgezwungene Sexualverkehr kein »*actus humanus*«¹⁶. Demnach bezieht HV ihre Norm auf eine Person, die den »ehelichen Akt« vollziehen will, dabei aber beabsichtigt (»*intendat*«), die Fortpflanzung zu verhindern (HV 14c).

Moralisch unzulässig ist in dem von HV untersuchten Fall *das Mittel* – die Kontrazeption als gewollte Verhinderung der möglichen Entstehung eines neuen Lebens –, nicht das Ziel. Denn die Enzyklika setzt bei den Ehegatten eine »verantwortliche Elternschaft« voraus, d.h. daß sie aus »ernsten Gründen« eine Schwangerschaft vermeiden wollen bzw. sollen. Nun aber rechtfertigt ein gutes Ziel nicht jegliches Mittel!

d) Die kontrazeptive Absicht beinhaltet, zumindest implizit, den Willen, die periodische Enthaltung als Mittel zur intendierten Vermeidung einer Schwangerschaft nicht zu wählen.

¹⁵ Für den Unterschied zwischen einer Handlung »*secundum speciem naturae*« und derselben »*secundum speciem moris*« vgl. I,II, q.1, a.3 ad 3; und auch q.18, aa 10 und 11.

¹⁶ Der »künstliche«, »unnatürliche« Charakter beider Handlungen bezüglich der Natur der Sexualität macht sie nicht zu sittlich unzulässigen Handlungen!

5. Das Untrennbarkeitsprinzip von »*Humanae vitae*« gründet auf der leib-geistigen Wesenseinheit des Menschen

Das Grundprinzip, worauf die Enzyklika HV ihre Lehre gründet, liegt darin, daß sie die zwei Sinngehalte des ehelichen Aktes – den unitiven und den prokreativen – für untrennbar hält: Ihre Verknüpfung darf nicht aufgelöst werden, weil dadurch beide Sinngehalte und damit der Sinngehalt des ehelichen Aktes als Akt ehelicher Liebe zerstört wird. Auf dieses Prinzip gründet dann die Enzyklika ihre Verurteilung der Kontrazeption, weil diese in einer absichtlichen Trennung beider Sinngehalte besteht. Im folgenden soll die Richtigkeit und Tragweite dieses Prinzips geklärt werden. Eine solche Abklärung verlangt eine anthropologische Untersuchung. Denn die Moral als Antwort auf die Frage nach dem freien und verantwortlichen Verhalten des Menschen setzt voraus, daß man weiß, was der Mensch ist. Das moralisch gute Verhalten ist ja das Verhalten, das dem Wesen des Menschen gemäß ist, so daß die Klärung dieses Wesens zur Klärung des zum Menschen passenden Verhaltens führt.

Der Mensch ist eine einzige Substanz, die aus Materie (dem durch Organe strukturierten Leib) und Form (der geistigen Seele als »*unica forma corporis*«) zusammengesetzt ist. Sein Leib ist deshalb *wesenhaft* in die Struktur des geistgeformten Lebens integriert. Infolgedessen ist der Träger oder das Subjekt *aller* Handlungen diese leib-geistige Einheit, in der Leib und Geist zusammenwirken (»*actiones sunt suppositorum et totorum*«: II,II, q. 58, a. 2). Da wir uns hier mit einem moralischen Problem befassen, nämlich mit dem Akt, wodurch die Eheleute menschliches Leben weitergeben, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die eigentlich menschlichen Handlungen, d.h. auf die Handlungen, die, seien sie solche, die wir gemeinhin geistige Akte nennen (Akte des intellektuellen Erkennens und des freien Begehrens), seien sie sinnliche Akte (Akte des sinnlichen Erkennens und Begehrens), in ihrem Vollzug unserem freien Willen unterstehen. Von all diesen Akten sind wir nicht bloß ontologische Subjekte (dies gilt auch für die »*actus hominis*«), sondern auch psychologische Subjekte: Wir sind uns ihrer bewußt, und ihr Vollzug hängt, wenn auch auf verschiedene Weise, von unserer Freiheit ab, so daß wir für sie verantwortlich sind.

Wenn nun Leib und Geist im Menschen ein einziges substantielles Wesen, eine Person bilden und wenn der Mensch ein einziges Prinzip all seiner Handlungen ist, so kann man in ihm nicht das *Personale* mit dem Geist gleichsetzen, um dann dieses Personale der *Natur* bzw. dem *Leiblichen* als etwas »*Unterspersonalem*«, bloß »*Dinglichem*« entgegenzustellen. Der Mensch ist zwar Person kraft seiner Geistigkeit¹⁷, aber die menschliche Person ist der *ganze* Mensch, auch wenn es wahr ist, daß die Handlungen des Menschen in verschiedenem Ausmaß an der Geistigkeit des Menschen teilhaben.

Vom »*Geistigen*« als dem »*Personalen*« und vom »*Leiblichen*« als dem »*Unterspersonalen*« (als bloßer »*Natur*«) zu sprechen, wie die Kritiker von HV oft tun, ver-

¹⁷ Die Geistigkeit im Menschen zeigt sich durch seine Rationalität, nämlich durch sein verstandes- und willensmäßiges Wirken, das sich auf die Realität auch jenseits der raumzeitlichen Grenzen der Materie erstreckt.

rät einen »Spiritualismus« und einen Dualismus, der dem Wesen des Menschen nicht gerecht wird. Denn der Mensch gehört nicht zur Gattung Geistwesen, sondern zur Gattung der sinnbegabten Lebewesen, der »animalia«. Aus ihrer falschen Anthropologie neigen dieselben Autoren dazu, den Leib als Werkzeug des Geistes und damit die leiblichen Strukturen als etwas Dinghaftes aufzufassen, in das der Mensch als Person eingreifen kann, um sie in seine vernünftige Lebensgestaltung aufzunehmen und zu »humanisieren«¹⁸.

Offenkundig sich auf eine solche dualistische Auffassung des Menschen stützend, behauptet z.B. Karl Rahner, daß die »Strukturen der Dinge« – wobei er sich näherhin auf diejenigen bezieht, die das »geschlechtliche Verhalten« betreffen –, »unter dem Menschen stehen«. Infolgedessen »mag der Mensch sie verändern, umbiegen, soweit er nur kann, er ist ihr Herr, nicht ihr Diener«¹⁹. Rahner will zwar zu recht auf die fundamentale Rolle der Liebe hinweisen, aber nach welchem Kriterium soll die personale Liebe etwa das sexuelle Verhalten gestalten, wenn das Geschlechtliche als wesentlicher Bestandteil der Person in sich selbst keinen eigenen Sinn hat?

Aufgrund der wesentlichen Einheit des menschlichen Kompositums ist dagegen zu sagen: Der Mensch ist weder Herr noch Diener seines Leibes; er *ist* Leib. Der Leib und die »leiblichen« Handlungen gehören von vornherein und unabdingbar zum menschlichen Subjekt als Person. Wenn nun Grundnorm für unser freies und verantwortliches Leben die Liebe in umfassendem Sinn ist, so ist diese *Liebe* als Liebe eines leib-geistigen Subjekts zugleich ein geistiges und leibliches Phänomen und hat deshalb immer *auch eine leibliche Dimension*. Dies bedeutet, daß auch eine materielle, sinnliche Handlung, insofern sie ein verantwortlicher Vollzug des Subjekts ist, durch die geistige Liebe »informiert« werden muß; sie muß *selber* (und nicht erst in dem durch sie erreichten Ziel) Ausdruck menschlicher Liebe sein –, aus sich selbst, in ihrer Eigenart, und nicht nur als Instrument der Liebe.

Gemäß der Einheit des menschlichen Seins lehnt die Kirche eine »reduktionistisch verstandene Natur« ab, die »auf eine Spaltung im Menschen selbst hinausläuft«. Folge einer solchen Auffassung ist, daß man »den menschlichen Leib wie Rohmaterial behandelt, bar jeglichen Sinnes und moralischen Wertes, solange die Freiheit [als Wirkweise des Geistes] es nicht in ihr Projekt eingebracht hat. Die menschliche Natur und der Leib erscheinen folglich als für die Wahlakte der Freiheit *notwendige*, aber der Person *äußerliche Voraussetzungen oder Bedingtheiten*. Ihre Dynamismen könnten nicht Bezugspunkte für die sittliche Entscheidung darstellen, da der Endzweck dieser Neigungen nur »physische« Güter wären« (»Veritatis splen-

¹⁸ Ein solches »Eingreifen« ist nicht mit der in diesem Aufsatz vertretenen willentlichen *Integrierung* des Leibes, zusammen mit seinen Dynamismen, in eine vom Geist entworfene und gewählte Lebensführung zu verwechseln. Denn im ersten Fall wird der Leib als etwas zunächst Fremdes für die einseitig als Geist aufgefaßte Person angesehen und entsprechend behandelt. Im zweiten Fall wird der Geist als formales Prinzip der einen menschlichen Substanz verstanden, wobei die Form ihrem Wesen nach auf die Materie (den Leib) angewiesen ist. Diese einheitliche Auffassung vom Menschen als Person bildet die Grundlage für das natürliche Sittengesetz bei Thomas von Aquin, wie wir weiter unten sehen werden.

¹⁹ K. Rahner, »Das Gebot der Liebe unter den anderen Geboten«, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. V, 507 f, 513 f.

dor«, 48). Im selben Sinne hatte bereits HV 10 b darauf hingewiesen, daß »die biologischen Gesetze ... zur menschlichen Person gehören« und sich dafür auf die Stelle des Traktats über die *lex naturalis* bei Thomas bezogen, wo dieser zeigt, daß die natürlichen Neigungen als menschliche Güter zum natürlichen Sittengesetz gehören, insofern sie »regulantur ratione« (I.II, q.94, a.2).

Aus der substantiellen Komposition des Menschen aus zwei metaphysischen Prinzipien folgt, daß sein ganzes Leben in das Leben des Geistes – das Spezifikum des Menschen als in die materielle Welt eingebundenes Wesen – integriert werden soll. Was nun die Akte des rein vegetativ-biologischen Lebens anbelangt (*actus hominis*), können sie von uns *nur als Objekt* erfaßt und indirekt von der Liebe gestaltet und damit in das personale Leben einbezogen werden.

Was die *Handlungen der Sinnlichkeit* betrifft, so ist hervorzuheben, daß sie als bewußte Handlungen zu unserer Subjektivität gehören, wenn auch zunächst auf der sinnlichen Stufe dieser Subjektivität. Diese Handlungen unterstehen, was ihre Ausübung und Gestaltung betrifft, weitgehend unserer Freiheit. Insofern sie also *bewußte* Handlungen sind, haben wir einen direkten Zugang zu ihrer Erkenntnis dadurch, daß wir den Vollzug unserer Subjektivität thematisieren; insofern sie *unter der Freiheit stehen*, können und sollen wir sie in unser freies und verantwortliches Leben integrieren. Sie sind also nicht bloß »Objekte«, die wir erkennen und »behandeln«, so wie wir z.B. für unsere rein biologischen Prozesse Sorge tragen. Das sinnliche Verhalten als bewußtes und freies Verhalten gehört bereits zum Verhalten ein und desselben Subjektes, welches auf der Ebene der Freiheit zum vollen »Besitz« seiner Subjektivität gelangt und als verantwortliches Subjekt seiner Lebensführung wirkt.

Die Konsequenz aus dieser einheitlichen Sicht des Menschen für unsere Frage nach dem ehelichen Akt ist: Der eheliche Akt als *actus humanus* ist nur dann sittlich gut, wenn er genau *als sexueller Akt* Vollzug und Ausdruck der Liebe als Grundnorm der Person ist. Negativ gesagt: Das Sexualverhalten kann nicht für das Wirken auf ein Objekt (das Organ der Sexualität und seine biologischen Prozesse) gehalten werden, das wir eben »behandeln«, so wie wir die biologischen Prozesse der Leber (*actus hominis*) behandeln, damit sie zum Wohl der Person reichen. Die Handlungen der Sexualität sind als *actus humani* zu vollziehen, als Momente der Person, die als ihr ontologisches und zugleich psychologisches Subjekt wirkt. Wenn nun das Wirken der Sexualität Vollzug und Ausdruck personaler Liebe sein soll, so muß die Sexualität *handlungsmäßig* in die Subjektivität des Menschen (durch die Tugend der ehelichen Keuschheit, wie wir sehen werden) integriert werden, da der Leib als ganzes bereits *seinsmäßig* Bestandteil des »Ich« ist.

6. Liebe und eheliche Liebe

Immer wieder wird gesagt, daß der Sexualverkehr zwischen Ehegatten, der an sich ein sinnlicher Akt ist, Ausdruck ihrer personalen Liebe ist und daß er gerade als solcher seine moralische Qualifikation und seine Würde erhält. Diese Aussage wird von niemandem bestritten; sie braucht dennoch eine sorgfältige Analyse, um zu er-

mitteln, warum und unter welchen Bedingungen es so ist. Es muß nämlich geklärt werden, was die Liebe überhaupt und was das Spezifikum der ehelichen Liebe ist. Erst auf der Grundlage dieser Klärung wird es möglich sein, die Kontroverse um HV zu lösen, ob nämlich der Sexualverkehr zwischen Eheleuten, die diesen Akt absichtlich unfruchtbar machen, echter Ausdruck ehelicher Liebe und damit moralisch gut sein kann.

6.1 Die zwischenmenschliche Liebe

Die Liebe im strengen Sinne des Terminus ist der geistige Willensakt, mit dem ein Mensch einen anderen Menschen um seiner selbst willen bejaht, d.h. ihn in dessen Eigenwert anerkennt, dessen Gut will (*bene-volentia*) und dieses Gut, soweit er kann, fördert. Wenn wir zunächst von der Liebe zu Gott absehen, so müssen wir sagen, daß es Liebe nur unter Menschen geben kann. Der Mensch ist Zweck in sich selbst, der niemals bloß als Mittel zu etwas anderem »gebraucht« werden darf. Dazu schreibt die Pastoralkonstitution »*Gaudium et spes*«, 24, daß der Mensch »auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist«. Gerade als ein solcher Eigenwert kann nur der Mensch geliebt, d.h. um seiner selbst willen bejaht werden.

Eine solche Bejahung eines anderen Menschen hat zunächst einmal nichts mit Sexualverkehr zu tun. In der Tat denken wir in den meisten Fällen von Liebe, von gelebter »*benevolentia*« zwischen Menschen, gar nicht an Sexualität und leibliche Vereinigung: Liebe zu den Eltern, Geschwistern, Freunden, Kameraden, Liebe zu den Menschen überhaupt. Dies ist auch dann wahr, wenn es sich um Liebe zwischen Personen verschiedenen Geschlechts handelt: Vater und Tochter, Bruder und Schwester, Freund und Freundin. Die Liebe als Bejahung eines Menschen in seiner Ganzheit hat eigene Ausdrucksformen auf der Ebene der Leiblichkeit. Kuß und Umarmung sind die am meisten typischen, aber nicht die einzigen; denn im ganzen äußeren Verhalten kann sich die Liebe zu einem Menschen äußern und konkretisieren.

Zu den Ausdrucksformen von Liebe zwischen den Menschen als leib-geistigen Wesen gehört der »bloße« Sexualverkehr nicht. Es ist deshalb eine reine Äquivokation, wenn man den Vollzug des Sexualtriebs mit seiner Dynamik auf sinnlichen Genuß schon als solchen, ohne daß zu diesem Akt eine andere, für die Liebe wesentliche Dimension hinzukommen würde, Liebe nennt. Es ist eigentlich nur Erotik. In der Tat kann es einen Sexualverkehr geben, der mit der Liebe als Akt, in dem sich das Wollen auf einen anderen Menschen in dessen Eigenwert hin transzendiert, nichts zu tun hat: Er und sie beabsichtigen lediglich die eigene sexuelle Befriedigung, nach der ihr Sexualtrieb strebt, ohne den leisesten Eindruck zu haben, sich gegenseitig zu täuschen, indem sie eine Geste setzen würden, die durch die Realität dessen, was diese Geste meint, nicht gedeckt ist. Sie kommen nicht einmal auf den Gedanken, daß der Sexualverkehr, den sie erstreben und tun, eigentlich Ausdruck eines Wohl-Wollens zugunsten des anderen und um des anderen willen ist. Der Sexualtrieb begehrt von seiner Natur her als sinnliches Streben nur das »für sich selbst Gute« – also das Gegenteil von Liebe als Selbsthingabe an den anderen. Die Dynamik des sinnlichen

Triebes ist an sich vom Willen des Menschen unabhängig, auch wenn sie, wie wir sehen werden, in den Kontext der leib-geistigen Person integriert, auf ein fundamentales menschliches Gut zielt – die Entstehung menschlichen Lebens – und damit Ausdruck der Bejahung einer Person werden kann.

Aus dem über die leib-geistige Wesenseinheit des Menschen Gesagten und aus dem Umstand, daß diese eine Substanz Träger all ihrer Akte ist, so daß in ihnen Leib und Geist zusammenwirken, ergibt sich, daß in der Liebe als geistigem Akt auch der Leib mitbeteiligt ist, nämlich mit Gefühlen und Affekten, die sowohl Vorwegnahme als auch Wirkung oder Resonanz der transzendenten Komponente der Liebe auf der sinnlichen Ebene sind. Die ganze liebende Person ist in der Bejahung des Geliebten mitbeteiligt, und dies äußert sich in ihrer Haltung, Geste und Sprache. Aber eine solche leiblich-affektive Dimension der Liebe sagt (noch) nichts über Sexualität. Die spontane Tendenz der Sexualität zu einer Person anderen Geschlechtes hat *eine andere Quelle*, Qualität und Finalität, die zunächst nichts mit Liebe zur Person als Bejahung derselben um ihretwillen zu tun hat.

6.2 Die eheliche Liebe

Um das Eigentümliche der *ehelichen* Liebe zu ermitteln, muß man zuerst wissen, was Ehe ist. Die Ehe, als Vereinigung von Mann und Frau, ist jene Urzelle der menschlichen Gesellschaft, deren Spezifikum in der Weitergabe menschlichen Lebens, dem fundamentalen menschlichen Gut, besteht. Dieses Gut bringt die Ehe durch die sexuelle Vereinigung zweier Menschen verschiedenen Geschlechts hervor. In diesem Sinne (und dies ist ihr eigentlicher Sinn!) ist die herkömmliche Lehre von der Zeugung (und Erziehung!) der Nachkommenschaft als »finis (primarius) matrimonii« eine Selbstverständlichkeit. Die prokreative Finalität und *sie allein* unterscheidet die Ehe von allen anderen Gemeinschaftsformen²⁰. Aus der Eigenart des zu erzeugenden Menschen in seiner leiblichen und geistigen Entwicklung sowie aus der Eigenart der Liebe zwischen den Ehegatten als gegenseitiger Selbsthingabe in der Ganzheit des eigenen leib-geistigen Seins ergibt sich, daß diese Lebensgemeinschaft auf Ausschließlichkeit ohne Vorbehalte bis zum Ende des Lebens angelegt ist (vgl. auch HV 9).

Das »bonum coniugum« (CIC, can. 1055) bzw. das »mutuum adiutorium« (nach dem früheren CIC, can. 1013), von dem in der Definition der Ehe die Rede ist, besagt zwar einen wesentlichen Zweck der Ehe, gehört aber zu ihr nicht als Spezifikum. Denn die »gegenseitige Hilfe« unter den Menschen hat viele Formen und kann auch außerhalb der Ehe geleistet werden, wie es tatsächlich der Fall ist. So ist z.B. das gemeinschaftliche Leben der Ordensleute auch eine solche gegenseitige Hilfe, oder der nicht seltene Fall zweier alleinstehender Frauen, die einen gemeinsamen Haushalt führen.

²⁰ Dies bedeutet, daß beim Menschen die Sexualität einen *ehelichen* Sinngehalt besitzt. Damit ist auch gesagt, daß der Sexualverkehr außerhalb der Ehe sittlich unzulässig ist, weil er dort seine volle anthropologische Wahrheit nicht erreicht.

Aus diesem Grund ist die traditionelle Lehre von der gegenseitigen Lebenshilfe als »*finis secundarius*« (so im früheren CIC)²¹ der Ehe völlig richtig und durch die Lehre des II. Vatikanischen Konzils (vgl. GS 47–52) mitnichten überholt, wie oft diese Lehre auch mißverstanden wurde und wird. Denn sie besagt keineswegs, daß die Liebe zwischen Eheleuten in dem Sinne zweitrangig sei, daß sie primär auf Fortpflanzung angelegt sei, so daß jeder Partner den anderen nur als Mittel im Hinblick auf das Kind lieben solle. Jegliche menschliche Liebe gilt vielmehr einer konkreten Person, die – wenn auch in verschiedenem Grad – um ihrer selbst willen geliebt wird. Die Rede von den Ehezwecken betrifft direkt die Ehe als Sozialinstitution und *setzt* die personale Liebe der Ehegatten, aus der die Ehe entsteht, *voraus* – eine Liebe, die im ehelichen Akt ihre Vollendung findet. Andererseits aber muß man auch sagen, daß das neue Leben, das aus dieser Liebe hervorgeht, die primäre Frucht dieser Liebe ist, die sie von allen anderen Arten von Liebe unterscheidet.

Die Lehre von den zwei Zwecken der Ehe und die Lehre von den zwei Sinngehalten des ehelichen Aktes hängen zwar zusammen, sind aber nicht identisch. Im ehelichen Akt ist der Aspekt der »Liebesvereinigung« der fundamentale, wobei mit dieser Liebesvereinigung *als eheliche Liebe* der prokreative Sinngehalt unzertrennlich verbunden ist. In diesem Sinne hat die Lehre von der untrennbaren Verknüpfung zweier gleichberechtigter (!) Sinngehalte des ehelichen Aktes keineswegs die Lehre von den zwei hierarchisch (!) geordneten Ehezwecken abgelöst.

Die sexuelle Begegnung, aus der ein neues Leben hervorgeht, findet sich nicht erst bei Menschen, sondern schon bei den Tieren, näherhin bei den Säugetieren, zu denen der Mensch als »*animal*« gehört. Nun tendiert der Sexualtrieb als sinnlicher Trieb aufgrund der eigenen Natur ausschließlich auf aktuelle Erfüllung, d.h. auf eine Befriedigung des eigenen Begehrens, die mit einem intensiven Lusterlebnis verbunden ist. Er ist also *selbstbezogen*. Bei den Tieren wird diese Selbstbezogenheit durch den Instinkt kompensiert, der die Tiere in einer Weise zur Paarung drängt, daß der natürlichen Hinordnung der Sexualität auf die Erhaltung der Spezies Genüge getan wird. Bei den Menschen macht sich der Sexualtrieb ebenfalls stark bemerkbar, es fehlt ihm aber ein Instinkt, der den Vollzug so steuert, daß das Gut der Weitergabe des Lebens schon dadurch gesichert ist. Anstatt eines Instinkts ist der Mensch mit Vernunft und freiem Willen ausgestattet.

Auf der personalen Ebene des Menschen als »*animal rationale*« entsteht nun die »geistige« Liebe, also überhaupt menschliche Liebe, welche zwei Menschen unterschiedlichen Geschlechtes zur Gründung einer Lebensgemeinschaft führt, die durch eine ganz bestimmte Art von Liebe spezifiziert ist: *Die eheliche Liebe, die sexuell geprägt ist*. Innerhalb der Ehe findet die personal-geistige Liebe zwischen den Ehegatten im ehelichen Akt ihre intimste Vollendung und ihren eigentümlichen Ausdruck. In derselben Lebensgemeinschaft *erhält der Sexualtrieb eine neue Dimension* (oder besser eine Dimension, auf die er immer schon angelegt war), die die leibliche

²¹ Der CIC von 1918 sprach von »*finis primarius*« und »*finis secundarius*«, während das CIC von 1983 den Ehebund als »*ad bonum coniugum atque ad proles generationem et educationem ordinatum*« definiert, ohne diese Ziele als sekundäre bzw. primäre Finalität zu bezeichnen.

Vereinigung zu einem »actus humanus« macht, der der menschlichen Natur als objektiver Norm der Moralität angemessen ist. Denn die komplementäre Sexualität der Ehegatten wird zu einem *Prinzip der Selbsttranszendierung* auf der Ebene der Sinnlichkeit selbst, insofern ihre Betätigung der Weitergabe menschlichen Lebens dient.

Im Sexualakt, der vom vernunftgeleiteten Willen gewählt und vollzogen wird, ist das, was die Eheleute wollen und tun (der intentionale Gehalt ihrer Handlung), die gegenseitige, liebende Selbsthingabe an den anderen, und zwar in der Ganzheit der eigenen leib-geistigen Personalität. Man kann von einer doppelten, zusammenhängenden Selbsttranszendenz sprechen, die die eheliche Liebe kennzeichnet. Erstens, insofern diese Liebe Selbsthingabe an den Ehepartner ist. Zweitens, insofern dieselbe Selbsthingabe wegen der Natur und Komplementarität beider Geschlechter auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet ist, also auf Selbsttranszendenz zu der Person hin, die Frucht der gegenseitigen Selbsthingabe der Ehegatten ist. Deshalb kann diese liebende Selbsthingabe eine selbsttranszendierende Dimension – ohne die es keine Liebe gibt – *auch auf der Ebene der Sinnlichkeit* verwirklichen und zum Ausdruck bringen (denn nur auf der Ebene der Sinnlichkeit findet die Fortpflanzung statt). Der Ehemann liebt die Ehefrau und schenkt sich an sie als diejenige, die sie im ehelichen Akt ist, nämlich als potentielle Mutter; umgekehrt liebt die Ehefrau den Ehemann und schenkt sich an ihn als potentiellen Vater. Und beide, insofern sie »ein Fleisch« (vg. Gen 2,24 und Mt 19,6) und in diesem Sinne ein handelndes Subjekt sind, transzendieren sich selbst auf ihr potentielles Kind hin. Eine solche eheliche Liebe kann nur dann im Sexualakt adäquat zum Ausdruck gebracht werden, wenn dieser Akt seines prokreativen Sinngehaltes nicht beraubt wurde. Anders gesagt: *Weil der prokreative Sinngehalt des ehelichen Aktes eine Dynamik der Transzendenz ist, verleiht er der leiblichen Vereinigung von Mann und Frau die Möglichkeit, menschliche Liebe auszudrücken.*

Nicht im Sexualtrieb als solchem kommt die personale Liebe zum Ausdruck. Denn die Dynamik des sinnlichen Begehrens läuft derjenigen personaler Liebe als Selbsthingabe entgegen. Für das sexuelle Begehren wird der andere in dem Maße als »uninteressant« erfahren, in dem es befriedigt wird. In diesem Sinne wurde weiter oben gesagt, daß der Sexualtrieb an sich nichts mit Liebe zu tun hat. Aber innerhalb des ehelichen Aktes als Vollendung und Ausdruck der Liebe, die zwischen den Ehegatten besteht, stellt die sinnliche Befriedigung und ihr Lusterlebnis die affektiv-emotionale Erfüllung derselben Liebe als eheliche Liebe dar und ist deshalb ein menschliches Gut. Die (allgemeine) Liebe zwischen Mann und Frau wird zu einer spezifisch ehelichen Liebe erst in einer Handlung, nämlich im ehelichen Akt, in der die Komplementarität von unitivem und prokreativem Sinngehalt zum Tragen kommt. Ohne die bereits bestehende Liebe zwischen den Ehegatten gäbe es keine *Liebe*, die in dem Sinne zu ihrer Vollendung kommt, daß sie im ehelichen Akt auch die leibliche Dimension der Ehegatten umfaßt. Ohne die Offenheit auf die Weitergabe des Lebens hin könnte dieselbe Liebe sich nicht als eheliche Liebe vollziehen; vielmehr würden die vermeintliche personale Liebe zwischen den Ehegatten und der sexuelle Akt mit seiner auf sich selbst zurückfallenden Tendenz objektiv auseinander liegen. Von Vollendung und Ausdruck ehelicher Liebe könnte keine Rede sein.

6.3 Funktion und Sinngehalt des ehelichen Aktes

6.31 Die Untrennbarkeit der zwei Komponenten des Sinngehalts

HV besteht mit Nachdruck darauf, daß dem ehelichen Akt zwei Sinngehalte innewohnen – ein unitiver (liebender) und ein prokreativer – und daß sie unlösbar verknüpft sind (12a). Der Grund dafür ist, daß die spezifisch menschliche Bedeutung eines jeden von ihnen durch die Verknüpfung mit dem anderen mitkonstituiert ist²². Denn der unitive Sinngehalt ist eine *eheliche* Liebe, weil er Liebe zwischen zwei Personen unterschiedlichen Geschlechts ist, die sich zum Dienst am Leben verbunden haben; der prokreative Sinngehalt bezieht sich nicht auf ein bloß biologisches Geschehen, sondern auf den ehelichen Akt, insofern aus ihm als Liebeseinheit von Mann und Frau per se neues Leben entspringt. Nur in einer Liebesgemeinschaft geschieht die Fortpflanzung auf eine menschenwürdige Weise.

Der Umstand, daß nicht ein jeder Sexualakt fruchtbar ist, stellt kein Argument gegen die von der Enzyklika behauptete Untrennbarkeit dar. Denn sie spricht von zwei Sinngehalten (»*significatio*«), nicht von zwei Funktionen des ehelichen Aktes. Nur einem fruchtbaren Sexualakt kann eine prokreative *Funktion* zukommen; diese aber hängt von physiologischen Faktoren ab, die nicht immer gegeben sind. Der Grund der gemeinten Untrennbarkeit ist, wie schon gesagt, daß jeder der beiden Sinngehalte seine volle, spezifische Bedeutung gerade durch die Verbindung mit dem anderen erhält. Ihre absichtlich herbeigeführte Abkoppelung würde deshalb mit sich bringen, daß beide Sinngehalte und damit der Sinngehalt des ganzen Aktes als Akt ehelicher Liebe zerstört werden²³. Das heißt: Ein willentlich unfruchtbar gemachter Sexualakt kann, objektiv, die eheliche Liebe nicht zum Ausdruck bringen. Denn eheliche Liebe ist eine Liebe zwischen zwei Personen, die sich zum Dienst an der Weitergabe menschlichen Lebens in einer Lebensgemeinschaft verbunden haben²⁴. Dementsprechend heißt es in HV 12b: Nur »wenn beide wesentlichen Gesichtspunkte (...) beachtet werden, behält der Verkehr in der Ehe voll und ganz den Sinngehalt gegenseitiger und wahrer Liebe und seine Hinordnung auf die erhabene Aufgabe der Elternschaft«.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das so verstandene Untrennbarkeitsprinzip zur Begründung jener Norm gehört, die die Enzyklika hinsichtlich einer verantwortlichen Elternschaft bekräftigen will: Die Bewahrung beider Sinngehalte ist an ihre Verknüpfung gebunden. Es geht also nicht um die Untrennbarkeit der prokreativen mit der unitiven Funktion, sondern um den intentionalen Gehalt jener menschlichen Handlung, die der eheliche Akt ist: Der Akt soll intentional auf die Zeugung neuen

²² Damit ist auf einen Einwand der Gegner von HV geantwortet. Diese anerkennen nämlich, daß im ehelichen Akt zwei Sinngehalte innewohnen, halten aber die Aussage der Enzyklika von ihrer unlösbaren Verknüpfung für nicht bewiesen, also für eine willkürliche, rein nominale Definition, die das voraussetzt, was zu beweisen wäre (vgl. L. M. Weber. »Exkurs über *Humanae vitae*«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 14 Ergänzung 14, Freiburg ²1968, 608.

²³ Es handelt sich also um eine *anthropologische* Untrennbarkeit der zwei Aspekte des ehelichen Aktes. Physisch sind die zwei »Funktionen« offenkundig trennbar.

²⁴ Der Dienst an der Weitergabe des Lebens ist die Finalität, die jene Gemeinschaft definiert, die Ehe genannt wird, und sie spezifisch von allen anderen Sozialgebilden unterscheidet.

Lebens hin offen sein. Die Enzyklika argumentiert nicht physizistisch, sondern moralisch; denn entscheidend für die moralische Qualifikation einer Handlung ist das, was der Handelnde will (vgl. oben 4 b). Nun aber besteht die Kontrazeption genau darin, daß man die natürliche Hinordnung des Sexualaktes auf die Weitergabe des Lebens willentlich aufhebt. Andererseits aber ist es immer möglich, was immer der physiologische Status der Zeugungspotenz sein mag, den ehelichen Akt so zu vollziehen, daß er »per se« auf ein neues Leben hingeordnet ist. Es geht um die Offenheit des Willens. Denn das, was man will, spezifiziert eine menschliche Handlung, nicht eine Naturgegebenheit (die aktuell gegebene physiologische Fruchtbarkeit), die nicht unserem Willen untersteht.

Das Anliegen der Enzyklika ist die Verteidigung ehelicher Sexualität als Ausdruck personaler Liebe in ihrem eigentümlichen Charakter von *ehelicher* Liebe. Kriterium und Rechtfertigung der von der Kirche gelehrten Norm ist das »bonum humanum« der ehelichen Liebe, nicht die Befolgung von Naturgesetzen. Die biologischen Gesetze sind aber insofern für die Norm relevant, als es bei der ehelichen Liebe um einen Akt geht, der genau wegen seiner naturalen Hinordnung auf die Fortpflanzung als ehelich zu qualifizieren ist.

6.32 Die Untrennbarkeit hat Gültigkeit auch auf der Ebene einzelner sexueller Akte

Wie bereits erwähnt, kann der sexuelle Verkehr zwischen den Ehegatten nur dann Vollendung und Ausdruck wahrer Liebe sein, wenn er für die Weitergabe des Lebens offen bleibt. Damit allein aber ist noch nicht bewiesen, daß die Empfängnisverhütung in dem Falle, der das direkte Thema der Enzyklika darstellt, ein sittlich unzulässiges Mittel zur Vermeidung einer Empfängnis ist. Denn, wie oben (Nr. 4) gesagt wurde, behandelt die Enzyklika die Kontrazeption im Rahmen der verantwortlichen Elternschaft. Sie hat deshalb den Fall vor Augen, in dem die Ehegatten aus angemessenen Gründen auf (weitere) Kinder verzichten sollen bzw. dürfen. Es wird also vorausgesetzt, daß sie grundsätzlich für die Weitergabe des Lebens offen sind (»Ganzheitsprinzip«). Vgl. HV 3 b, 14 d, 17 c). Wenn sie nun, um der Weitergabe des Lebens auf verantwortliche Weise zu dienen, die prokreative Funktion einzelner Sexualakte ausschalten (Kontrazeption), stellt sich die Frage, warum dadurch – wie HV meint – auch der prokreative Sinngehalt (als *intentionaler* Gehalt) ausgeschaltet wird, so daß der Sexualakt objektiv kein Vollzug und Ausdruck wahrer ehelicher Liebe sein kann. Sie rekurrieren doch auf die Kontrazeption gerade aus Verantwortung für das Leben. Warum ist nur die Enthaltung von jenen Akten, die voraussichtlich Zeugungsfolgen haben (= periodische Enthaltbarkeit), das sittlich vertretbare Verhalten, um prokreative Verantwortung zu leben (vgl. HV 16 b–c)? Es scheint naheliegend zu vermuten, daß die Enzyklika den Rekurs auf das Ganzheitsprinzip deshalb ablehnt, weil sie einfach die Moralität des ehelichen Aktes von der Respektierung der biologischen Strukturen der Sexualität abhängig macht.

Zur Antwort auf diese Frage und damit zur Widerlegung des Vorwurfs von Physizismus gegen HV soll im folgenden eigens bewiesen werden, daß die Untrennbarkeit der Komponenten des Sinngehalts des ehelichen Aktes Gültigkeit auch auf der Ebe-

ner der einzelnen sexuellen Akte hat. Dafür ist es nötig, die menschliche Handlung unter dem Gesichtspunkt der Ethik weiter zu analysieren (Handlungstheorie) – wobei dies von selbst zum Thema »natürliches Sittengesetz« führt. Dies soll im Anschluß an die Klärung des Begriffs »prokreative Verantwortung« geschehen. Es soll geklärt werden, daß in dem zur Debatte stehenden Fall das sittlich durchaus zulässige Ziel der Vermeidung einer (weiteren) Empfängnis nicht durch ein Mittel – die Empfängnisverhütung – erreicht werden darf, das gegen das natürliche Sittengesetz verstößt.