

Moralische Wahrheit und biologische Gesetze

Wie die Enzyklika *Humanae vitae* die Rezeption ihrer Ehemoral verhindert hat

von Stephan Goertz

„Warum finden es die Welt und viele Gläubige heute so schwer, die Botschaft der Kirche zu verstehen, welche die Schönheit der ehelichen Liebe in ihrem natürlichen Offenbarwerden erhellt und verteidigt?“

Benedikt XVI., 2008

„Der Ungehorsam ist unausweichlich, nicht, weil es hier gegen die Pille geht, sondern weil die Enzyklika wieder einmal ein Ausdruck kirchlicher Verken-
nung jenes äußerst komplizierten Vorgangs ist, den man groberweise Ge-
schlechtsakt nennt.“

Heinrich Böll, 1968

Im anhaltenden Disput um die Interpretation und Bewertung der Enzyklika *Humanae vitae* spielt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Biologie und Moral von Beginn an eine Hauptrolle. Wie verhält sich die Auslegung des natürlichen Sittengesetzes in der Enzyklika zu den Aussagen über biologische Gesetze und Vorgänge? Basiert der Anspruch auf moralische Wahrheit in *Humanae vitae* auf einem biologischen Gesetz? Antworten auf diese Fragen fallen nicht leicht, da wir bei der Suche nach den Gründen für die sittlichen Normen der Enzyklika auf ein schwer zu entwirrendes Gemenge stoßen. Der Text bezieht sich zur Begründung seiner Normierung der ehelichen Sexualität wechselweise auf das natürliche Sittengesetz, seine Erhellung und Bereicherung durch die Offenbarung (HV 4), die Übereinstimmung mit der bisherigen Lehre (HV 6), anthropologische Reflexionen (HV 7), das Wesen der menschlichen Liebe (HV 9–12), den göttlichen Schöpfungsplan (HV 10), biologische Vorgänge und Gesetze (HV 10), Folgenerwägungen (HV 17) und schließlich auf den Beistand des Heiligen Geistes (HV 28), der die persönlichen Erwägungen des Papstes (HV 6) begleitet. Welche dieser Quellen und Instanzen begründet die Geltung der zentralen normativen Aussage, dass die „beiden Sinngehalte“ des ehelichen Aktes – „liebende Vereinigung und Fortpflanzung“ – vom Menschen „nicht eigenmächtig“ voneinander getrennt werden dürfen (HV 12)? In welchem Verhältnis stehen Glaube und Vernunft in der Ehemoral von *Humanae vitae* (vgl. HV 27)? Lässt die Enzyklika überhaupt ein Moralprinzip erkennen, das

die verschiedenen Größen (Natur, Vernunft, Offenbarung, Lehramt, Anthropologie, Wissenschaften) in eine konsistente Ordnung bringt? Meines Erachtens ist die Argumentation des Papstes nur im Rahmen einer *ekklesialen Theonomie* plausibel. Unter einer solchen Form von Theonomie verstehe ich ein Denken, das davon ausgeht, der Glaube an Gott sei der unverzichtbare Garant von Moralität und Gott habe die verbindliche Auslegung und treue Bewahrung seiner Schöpfungsordnung dem kirchlichen Lehramt anvertraut (vgl. HV 4). Die Menschen sind um ihres ewigen Heils willen (HV 4) verpflichtet, so heißt es in *Humanae vitae*, „ihr Verhalten auf den göttlichen Schöpfungsplan auszurichten“, wie ihn die „beständige Lehre der Kirche kundtut“ (HV 10). Die Konstanz der kirchlichen Lehre spiegelt die des göttlichen Schöpfungsplans wider. Die menschliche Vernunft urteilt in Fragen der ehelichen Sexualität nur dann richtig, wenn sie sich peinlich genau an den von der Kirche erkannten Plan Gottes hält (vgl. HV 16). Die in *Humanae vitae* verstreuten und gleich vorzustellenden Aussagen über biologische Gesetze stehen von vornherein unter der Maßgabe der konstanten „Treue zum Schöpfungsplan Gottes“, wie vor allem Überschrift und Inhalt der Nr. 13 demonstrieren. Der Schöpfungsplan ist Maß für die moralsche Wahrheit, nicht biologische oder medizinische Erkenntnisse. Was sittlich vernünftig ist, bestimmt im Zweifel die den Schöpfungsplan auslegende Kirche. Daher begegnet uns in der Enzyklika auch kein unmittelbarer Biologismus, wie der Enzyklika häufig vorgehalten wird. Vielmehr handelt es sich um eine schöpfungstheologische Akkommodationsethik (*consilium Dei Creatoris accommodare*, HV 10). Von einer Eigenständigkeit des Ethischen auf der Ebene der Erkenntnis und Geltung des Sollens (Moralautonomie) kann keine Rede sein.

Im Folgenden sollen (1) jene Passagen der Enzyklika präsentiert werden, in denen von biologischen Gesetzen die Rede ist. Anschließend (2) kommen die von medizinischer und humanwissenschaftlicher Seite formulierten kritischen Einwände zur Sprache. Im Schlussteil (3) soll es um mögliche Erklärungen für die festgestellten Differenzen zwischen kirchlicher Lehre und wissenschaftlichen Erkenntnissen gehen.¹

¹ Für meine Überlegungen haben sich besonders die folgenden Titel aus den ersten Jahren der Debatte als tauglich erwiesen: G. Kaufmann, *Humanae vitae* in der Sicht des Arztes, in: *Orientierung* 32 (1968) 169–172; W. Wickler, *Das Missverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie*, in: *StdZ* 182 (1968) 289–303; H. Koesler, *Ärztliche Überlegungen zur Enzyklika „Humanae vitae“* in: G. Scherer u. a., *Ehe – Empfängnisregelung – Naturrecht*, Essen 1969, 169–190 (auch abgedruckt in: *StdZ*

1. Moralische Wahrheit und biologische Gesetze in *Humanae vitae*

(1) „Man stellt auch die Frage, ob bei dem gesteigerten Verantwortungsbewusstsein des heutigen Menschen nicht die Zeit gekommen sei, wo die Weitergabe des Lebens mehr von Vernunft und freier Entscheidung bestimmt werden sollte als von gewissen biologischen Regelmäßigkeiten (quam certis sui corporis vicibus)“ (HV 3).

Die erste Erwähnung eines biologischen Sachverhalts in *Humanae vitae* weist zwei Besonderheiten auf. Zum einen werden die moralischen Fragen rund um die Empfängnisregelung terminologisch auffällig unter dem Begriff „Weitergabe des Lebens“ zusammengefasst (an anderen Stellen auch „Geburtenlenkung“ bzw. „Geburtenregelung“), wodurch semantisch eine Nähe zum Schutz des menschlichen Lebens hergestellt wird. Zum anderen wird hinsichtlich der Bestimmung des moralisch Richtigen eine Spannung zwischen Vernunft und Freiheit auf der einen und einem körperlichen Phänomen auf der anderen Seite hergestellt. „Dieser Satz mit der implizierten Ablehnung ist für viele zum Ärgernis geworden.“² Die lateinische Formulierung *corporis vicibus* bezeichnet den „natürlichen Zyklus der Zeugungsfunktionen“ (*vices naturales, generandi facultatibus immanentes*, HV 16) und hebt auf den aus Sicht

183 [1969] 217–230); W. Wickler, Naturgesetzliches im Verhalten der Tiere und des Menschen, in: Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach *Humanae Vitae*, München 1970, 50–71; zur unmittelbaren Zeit vor dem Erscheinen von *Humanae vitae* informativ: F. E. Freiherr von Gagern, Geburtenregelung und Gewissensentscheid. Die bekanntgewordenen Dokumente der Päpstlichen Ehekommision. Mit Einführung und Ausblick, München 1967; ausführlicher im Abstand eines Jahrzehnts: W. Cyran, Verantwortete Elternschaft. Kritische Anmerkungen zur Enzyklika „*Humanae vitae*“, Frankfurt a. M. 1981; spätere römische Entwicklungen berücksichtigend: A. W. von Eiff, Dialog Medizin – Theologie eine Utopie? in: P. Hünermann (Hrsg.), Lehramt und Sexualmoral, Düsseldorf 1990, 64–79; H. Hepp, Empfängnisregelung aus ärztlicher Sicht, ebd., 80–94. Affirmativ und auf Kritik an *Humanae vitae* reagierend: J. Bökmann (Hrsg.), Befreiung vom objektiv Guten? Vom verleugneten Desaster der Antikonzeption zum befreienden Ethos, Vallendar-Schönstatt 1982 (mit moraltheologischen Beiträgen von J. Bökmann, A. Günthör, G. Ermecke, G. Martelet und D. Tettamanzi); J. E. Smith, Why *Humanae Vitae* was right. A Reader, San Francisco 1993. Für den Text von *Humanae vitae* vgl. Paul VI., Enzyklika *Humanae vitae* über die Weitergabe des Lebens (25. Juli 1968), URL: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (abgerufen am 25.3.2018) (lateinischer Text = Acta Pauli PP. VI, AAS 40 [1968] 481–503).

² G. Kaufmann, *Humanae vitae* (vgl. Anm. 1), 171.

von *Humanae vitae* für die Methodenfrage entscheidenden Umstand des „Wechsels“ zwischen fruchtbaren und unfruchtbaren Zeiten der Frau ab.

(2) „Was zunächst die biologischen Vorgänge (biologicos processus) angeht, bedeutet verantwortungsbewusste Elternschaft die Kenntnis und die Beachtung der mit ihnen zusammenhängenden Funktionen (munerum). So vermag der Mensch in seinen Fortpflanzungskräften die biologischen Gesetze (biologicas leges) zu entdecken, die zur menschlichen Person gehören (vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I-II, q. 94, a. 2)“ (HV 10).

Wiederum bezieht sich der Text auf den weiblichen Zyklus. Verantwortliche Elternschaft verlange dessen Kenntnis und Observanz. Die biologischen Vorgänge sind zur Kenntnis zu nehmen, da sie mit einer moralischen Verpflichtung verbunden sind. Diese Verpflichtung resultiert aus ihrer Zugehörigkeit zur menschlichen Person. Damit wird nicht nur gesagt, dass diese biologischen Gesetze Teil der menschlichen Natur sind. Es wird darüber hinaus behauptet, dass diese Gesetze zugleich die Personalität der Sexualität bestimmen. Wer die biologischen Gesetze des weiblichen Zyklus beachtet, sie also als moralisch verbindlich anerkennt, realisiert sich als Person. Nur eheliche Sexualität in Kenntnis und Observanz *dieser biologischen Gesetze* ist daher Ausdruck der Liebe zur Person des anderen. Die normative Schlussfolgerung wird in der anschließenden Nr. 11 ausformuliert.

(3) „Gott hat ja die natürlichen Gesetze und Zeiten der Fruchtbarkeit (naturales leges ac tempora fecunditatis) in seiner Weisheit so gefügt, dass diese schon von selbst Abstände in der Aufeinanderfolge der Geburten schaffen.³ Indem die Kirche die Menschen zur Beobachtung des von

³ H. Koester, Ärztliche Überlegungen (vgl. Anm. 1), erläutert, dass mit dieser Formulierung „nur die Zeiten des Wochenbetts beziehungsweise der Laktation gemeint sein“ (182) können, und weist darauf hin, dass die Laktation „nicht vor einer Konzeption“ schützt. Hinsichtlich der „empfangnisfreien Tage“ im Zyklus der Frau sei es problematisch, von Zeiten zu sprechen, deren Sinn es sei, unfruchtbar zu sein. In einer teleologischen Betrachtung der biologischen Vorgänge seien diese im Zusammenspiel komplexer Einzelvorgänge „ausnahmslos alle auf ein einziges Ziel ausgerichtet, nämlich Ovulation, Befruchtung und Schwangerschaft“ (184). „Natürliche Gesetze, die schon von selbst Abstände in der Geburtenfolge schaffen“ (185), gäbe es daher nicht. (Ohne Angabe des Verfassers werden Formulierung von Koester wörtlich übernommen von H. Hepp, Empfängnisregelung [vgl. Anm. 1], 91). G. Kaufmann, *Humanae vitae* (vgl. Anm. 1), 171, kommentiert: „Peinlich ist der Umstand, dass in *Humanae vitae* die biologischen Gesetzmäßigkeiten der Fruchtbarkeit gründlich missverstanden werden.

ihre in beständiger Lehre ausgelegten natürlichen Sittengesetzes anhält, lehrt sie nun, dass jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet bleiben muss (vgl. Pius XI., Enzyklika Casti Connubii, AAS 92 [1930] 560; Pius XII., Ansprache an die katholische Vereinigung der Hebammen Italiens, 29.10.1951, AAS 43 [1951] 843)“ (HV 11).

Was vielleicht als ein Begründungsverhältnis gelesen werden könnte, ist in Wahrheit nichts anderes als eine Aneinanderreihung einer empirischen und einer ethischen Aussage. Der von Kommentatoren schnell identifizierte Fehlschluss beruht auf der fehlenden Differenzierung zwischen natürlichen Gesetzen (empirische Ebene) und dem natürlichen Sittengesetz (ethische Ebene).⁴ Nur auf diese Weise kann ohne Hinzufügung einer evaluativen Aussage aus einem biologischen Gesetz – konkret aus dem weiblichen Zyklus – eine ethische Forderung resultieren. Warum aus der biologischen Tatsache, dass es Zeiten gibt, in denen aufgrund natürlicher Faktoren eine Empfängnis unwahrscheinlich oder unmöglich ist, die ethische Norm folgen soll, dass jeder eheliche Akt gleichwohl „von sich aus“ immer auf die Erzeugung von Nachkommenschaft hingeeordnet werden muss, bleibt zunächst rätselhaft. Dieses Argument funktioniert nur, wenn den biologischen Gesetzmäßigkeiten des weiblichen Zyklus (also dem „Wechsel“ von fruchtbaren und unfruchtbaren Zeiten) als solchen ein unbedingt verpflichtender moralischer Status zugesprochen wird. Erst die besondere Wertschätzung der biologischen Gesetze – die benötigte evaluative Aussage – kann erklären, warum diese das Handeln streng normieren sollen. Die Begründung der Wertschätzung lautet: Die spezifische Gesetzmäßigkeit des Zyklus hat personale Qualität und ist Teil des Bauplans der göttlichen Schöpfung. Ist der moralische Status der biologischen Gesetzmäßigkeit aber darauf zurückzuführen, dass sie Ausdruck des göttlichen Gesetzes sind, welches die Kirche verkündet, dann verdankt sich der moralische Status einer religiösen Setzung.⁵ Damit kann Paul VI. 1968 das biologische Gesetz für die

[...] So gibt es Zeiten größerer oder kleinerer Wahrscheinlichkeit der Empfängnis. [...] In *Humanae vitae* wird von einer objektiv feststehenden rhythmischen Periodik ausgegangen, als ob sich sogenannte fruchtbare und unfruchtbare Zeiten zueinander verhalten wie der zunehmende und der abnehmende Mond oder wie Ebbe und Flut.“

⁴ „Biologisches und natürliches Sittengesetz werden, jedenfalls für den Fall des Zeugungsablaufes, gleichgesetzt“, G. Kaufmann, *Humanae vitae* (vgl. Anm. 1), 171.

⁵ „Die Beobachtungsmethoden, die es dem Ehepaar erlauben, die Perioden der Fruchtbarkeit (*ritmi naturali di fertilità della donna*) zu bestimmen, gestatten es ihm, das zu

von Pius XII. 1951 formulierte sittliche Norm zur Empfängnisregelung in Anspruch nehmen, wie im übernächsten Abschnitt deutlich werden wird. Zudem drängt sich die Frage auf, wie die Kirche zur Erkenntnis des göttlichen Gesetzes gelangt. Wir werden darauf im dritten Abschnitt zurückkommen.

(4) „*Seiner innersten Struktur nach befähigt der eheliche Akt, indem er den Gatten und die Gattin aufs engste miteinander vereint, zugleich zur Zeugung neuen Lebens, entsprechend den Gesetzen, die in die Natur des Mannes und der Frau eingeschrieben sind (secundum leges in ipsa viri et mulieris natura inscriptas)*“ (HV 12).

Dieser vierten Bezugnahme auf natürliche Gesetze geht das berühmte *Untrennbarkeitsprinzip* von *Humanae vitae* unmittelbar voran, das in dieser Form eine moraltheologische Neuerung darstellt. Die beiden im Schöpfungsplan verknüpften Sinngehalte „liebende Vereinigung und Fortpflanzung“ (significationem unitatis et significationem procreationis) dürfen nach diesem Prinzip vom Menschen niemals „eigenmächtig“ (sua sponte) aufgelöst werden. Ein ehelicher Sexualakt, der der „vom Schöpfergott in ihn nach besonderen Gesetzen hineingelegten Eignung, zur Weckung neuen Lebens beizutragen, abträglich ist“, ist ein „dem göttlichen Plan“ widersprechender Sexualakt (HV 13). Liebesgenuss ohne Beachtung der von Gott in seine Schöpfung eingemeißelten (insculpsit) „Zeugungsgesetze“ (HV 13) wird daher moralisch verurteilt. Wie ist diese „von Gott bestimmte“ Verknüpfung des unitiven Sinngehalts der Sexualität mit dem prokreativen zu verstehen? Die Aussage wirft keine Schwierigkeit auf, wenn sie den nicht zu bestreitenden Zusammenhang zwischen Sexualakt und Zeugung beschreiben will. Zwar ist der Sexualakt nicht unmittelbar selbst Zeugungsakt, wie wir heute wissen, aber für diesen dispositiv. Ebenfalls unstrittig ist die moralische Norm, wonach dem Ehepartner kein Geschlechtsverkehr aufgenötigt werden darf (HV 13). Aber die Enzyklika denkt beim Untrennbarkeitspostulat an mehr. Die Verknüpfung darf auch nicht von der Seite der Fortpflanzung her aufgelöst werden. Es dürfe weder eine Verfügung über die andere Person noch eine Verfügung über die Zeugungskräfte

verwalten (*administrare*), was der Schöpfer in seiner Weisheit in die Natur des Menschen eingeschrieben hat, ohne den unversehrten Sinn der sexuellen Hingabe zu stören“, *Benedikt XVI.*, Botschaft an den Internationalen Kongress zum Thema: „*Humanae vitae*: Aktualität und Prophetie einer Enzyklika“ (2.10.2008), in: AAS 100 (2008) 741–744, 742.

des Körpers geben.⁶ Denn diese Zeugungskräfte seien „ihrer innersten Natur nach auf die Weckung menschlichen Lebens angelegt, dessen Ursprung Gott ist“ (HV 13). Mit einem Zitat von Johannes XXIII. werden der Leser und die Leserin anschließend daran erinnert, dass dieses menschliche Leben als „etwas Heiliges“ zu würdigen ist.⁷ Hier droht die ethische Grenze zwischen Empfängnisverhütung und Schwangerschaftsabbruch erneut zu verschwimmen. Aus der Heiligkeit des menschlichen Lebens lässt sich keine ethische Norm für die Methode der Empfängnisverhütung ableiten. Es sei denn, man ginge von einer moralisch zu beachtenden Reproduktions-Teleologie einer jeden menschlichen Keimzelle aus und näherte sich auf diese Weise wieder an frühere Verurteilungen jeglicher „Samenvergeudung“ an – dem Verbrechen Onans.⁸ Untrenn-

⁶ Vgl. die Aussage von Pius XI. im Kontext der Abwehr eugenischer Maßnahmen in der Enzyklika *Casti connubii*: „Der einzelne aber hat über die Glieder seines Leibes kein anderes Verfügungsrecht, als dass er sie ihrem natürlichen Zweck (*naturales fines*) entsprechend gebrauchen kann: Er darf sie daher weder vernichten noch verstümmeln, noch auf irgend eine andere Weise sich zu ihren natürlichen Funktionen untauglich machen, außer wenn sonst für das Wohl des Gesamtkörpers (*bono totius corporis*) nicht gesorgt werden kann“ (AAS 22 [1930] 539–592, 565). Eine Verfügung über Glieder des Körpers ist demnach unter Umständen moralisch zulässig. Weitet man das Totalitätsprinzip auf das Wohl der ganzen Person und ihrer ehelichen Partnerschaft aus, käme man hinsichtlich der Frage der Empfängnisregelung vermutlich zu einer anderen Position als der in *Humanae vitae*. Im Falle der Lebendorganspende hat die Weiterentwicklung des Totalitätsprinzips zu einer Änderung der lehramtlichen Beurteilung von Organspenden geführt. Aus der verbotenen Selbstverstümmelung wurde ein Akt der Mitmenschlichkeit.

⁷ Vgl. aus dem sogenannten *Gutachten der Minderheit der päpstlichen Kommission zu den Fragen der Geburtenregelung* (1966): „Die Theologie [...] sagt nicht, die physische Ordnung der Dinge auf ihre natürlichen Ziele hin sei unverletzlich, eben weil sie ‚natürlich‘ sei. Sie erkennt diesem Akt und dem generativen Prozess eine besondere Unverletzlichkeit zu, eben weil sie neues *menschliches Leben* zeugen, und das Leben untersteht nicht der Herrschaft des Menschen“ (abgedruckt in F. E. Freiherr von Gagern, *Geburtenregelung* [vgl. Anm. 1], 112–158, 124). So auch der *Katechismus der Katholischen Kirche* (Nr. 2280): „Wir sind nur Verwalter, nicht Eigentümer des Lebens, das Gott uns anvertraut hat. Wir dürfen darüber nicht verfügen.“ Sexualmoral und Schutz des Lebens basieren auf derselben theologisch-ethischen Prämisse.

⁸ Vgl. C. Langlois, *Le crimen d’Onan. Le discours catholique sur la limitation des naissances* (1816–1930), Paris 2005. Tatsächlich findet sich in einer Verteidigung der Enzyklika folgende Überlegung: „Er hat uns ja schon von Anbeginn der Welt in ihm erwählt, dass wir heilig und makellos vor ihm seien in der Liebe‘ (Epheser 1,4). Vielleicht darf man das so deuten, dass Gott den einzelnen Menschen schon vor dessen Entstehung vorausplant und will. Die Geschlechtszellen haben also nicht an sich, nicht als Materie irgendeine besondere Heiligkeit, sondern sie sind unantastbar (!) insofern, wie sie auf eine zukünftige menschliche Person ausgerichtet sind [...]. „Denn in diesen Zel-

barkeit meint also vor allem: Kein ehelicher Akt darf „absichtlich unfruchtbar“ (HV 14) gemacht werden. Eine solche Handlung verletze die von Gott gestiftete sittliche Ordnung, sei ein „in sich unsittlich(er)“ Akt (HV 14). Der Hinweis auf die absichtliche Unfruchtbarkeit leitet zum nächsten Punkt über.

(5) „Wenn also gerechte Gründe dafür sprechen, Abstände einzuhalten in der Reihenfolge der Geburten [...], ist es nach kirchlicher Lehre den Gatten erlaubt, dem natürlichen Zyklus der Zeugungsfunktionen zu folgen, dabei den ehelichen Verkehr auf die empfängnisfreien Zeiten zu beschränken [...] (vgl. Pius XII., Ansprache an die katholische Vereinigung der Hebammen Italiens, 29.10.1951, AAS 43 [1951] 846)“ (HV 16).

Abermals geht es um die Normativität des weiblichen Zyklus, aus dem nun die Berechtigung abgeleitet wird, an empfängnisfreien Tagen in der Ehe Geschlechtsverkehr zu haben. Die beiden Sinngehalte liebende Vereinigung und Fortpflanzung dürfen beim Sex durchaus voneinander getrennt sein, vorausgesetzt nur, die biologischen Gesetze des göttlichen Schöpfungsplanes sind die Ursache dieser Trennung. Jede andere vom Menschen absichtlich verursachte „künstliche“ Form der Trennung gilt als unerlaubt. Die Feststellung der empfängnisfreien Zeiten erfolgt zwar ebenfalls auf eine „künstliche“ Weise, insofern stellt sie selbst kein biologisches Gesetz, sondern eine kulturelle Leistung dar, unterwirft sich jedoch den biologischen Gesetzen des weiblichen Zyklus – und darauf kommt es an. Technik darf den Rhythmus erkennen helfen, ihn aber nicht intentional außer Kraft setzen. Der kritische Hinweis auf die Künstlichkeit der Methode der natürlichen Familienplanung greift daher zu kurz. Die für die Enzyklika ethisch ausschlaggebende Differenz besteht zwischen einer Unfruchtbarkeit, die der Mensch entgegen der biologischen Gesetzmäßigkeit bewusst und direkt verursacht, und einer Unfruchtbarkeit, die auf biologischen Gesetzmäßigkeiten beruht, die vom Menschen mit Hilfe seiner Vernunft erkannt und genutzt werden. Der Akt muss also in genitaler Komplementarität von Mann und Frau immer so vollzogen werden, dass er fruchtbar sein könnte, würden die biologischen Gesetze es natürlicherweise zulassen.⁹ Jede andere Sexualpraxis

len ist der Mensch als Möglichkeit enthalten‘ (Thomas von Aquin)“, so E. Sievers, *Natur und Enzyklika* (Informationen der deutschen Zweigstelle des Internationalen Zentrums Humanae Vitae), Würzburg 1969, 36f.

⁹ Vgl. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf¹1973, 166: „Die Ehe-

widerspricht nach *Humanae vitae* dem Personsein des Menschen im göttlichen Schöpfungsplan, dessen sittliche Normen in der beständigen Lehre der Kirche dokumentiert sind. Damit ist die Normenfeststellung in der Enzyklika abgeschlossen. Die weiteren Hinweise auf Biologie und Medizin gelten den Folgen einer nach Paul VI. sittlich falsch verstandenen (HV 17) und den Erfordernissen (HV 21) und Voraussetzungen (HV 24) einer sittlich richtig verstandenen verantwortlichen Elternschaft.

(6) „*Verständige Menschen können sich noch besser von der Wahrheit der kirchlichen Lehre überzeugen, wenn sie ihr Augenmerk auf die Folgen der Methoden der künstlichen Geburtenregelung richten*“ (HV 17).

Als befürchtete Folgen künstlicher Methoden der Empfängnisverhütung werden genannt: Beförderung ehelicher Untreue, „Aufweichung der sittlichen Zucht“ (vor allem bei Jugendlichen), Verlust der „Ehrfurcht vor der Frau“ und Rücksichtslosigkeit ihr gegenüber, staatliche Eingriffe in das Sexualleben der Eheleute. Nur die respektvolle Ehrfurcht gegenüber dem „Körper und seine(n) natürlichen Funktionen“ (*naturalibus muneribus*) bewahre das Sexualleben vor Willkür. Demgegenüber werden mit der „sittlich geordneten Geburtenregelung“ positive Aspekte verbunden (HV 21): Sie verlangt den Ehegatten Askese und „Beherrschung ihrer selbst und ihres Trieblebens“ ab, was die Gatten „mit einem höheren Sinn für Menschlichkeit [...] erfüllt“ und ihnen in der Familie eine „wirkungsvollere Autorität“ verleiht. Die elterliche Beachtung der biologischen Gesetze führe bei den Kindern zu einer Entfaltung ihres Geistes und ihrer Sinne „in glücklicher Harmonie“ (alle Zi-

leute sollen den Akt so vollziehen, dass er fruchtbar sein *könnte*, wenn alle sonstigen biologischen Bedingungen für seine Fruchtbarkeit erfüllt *wären*. So gelangte man zur sittlichen Zulässigkeit der sogenannten Zeitenwahl.“ *M. J. Barberis/J. Selling*, Die Entstehung von *Humanae vitae* und die Sackgasse in der theologischen Fundamentalmoral, in: U. Ruh/M. Wijlens (Hrsg.), *Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie*, Freiburg i. Br. 2015, 79–117, 110, kommentieren: „Unter der Voraussetzung, dass ‚offen für Fortpflanzung‘ heute die Vorstellung meint, dass ein Geschlechtsakt, der bekannter Maßen unfruchtbar ist, nur das nachahmt, was unter anderen Umständen in eine Empfängnis mündet, begeben wir uns in eine Art von doppeldeutiger Sprache, die die zur Diskussion stehende Frage verschleiert.“ Bereits 1968 analysiert *G. Kaufmann*, *Humanae vitae* (vgl. Anm. 1), 170: „Die Übereinstimmung [der Norm von *Humanae vitae*, S. G.] mit der Tradition bleibt äußerlich gewahrt, indem die Lehre, ‚dass jeder eheliche Akt [...] offen bleiben muss für die Weitergabe des Lebens‘ (Nr. 11), bekräftigt wird. In Wahrheit hat sich die Offenheit des ganzen Menschen (Wille und Handlung) zu einer bloßen Offenheit der Mechanik verschoben. Liegt in einer solchen Moral nicht eine innere Unredlichkeit?“

tate HV 21). Die Befolgung der kirchlichen Morallehre ist gewiss mit Opfern verbunden¹⁰, die Eheleute jedoch in der Hoffnung, sich dabei im Einklang mit der Liebe Gottes und auf dem Weg zum Leben zu befinden, bereitwillig auf sich nehmen werden (HV 25). Ein Eheleben, das von den in *Humanae vitae* vorgelegten Normen abweicht, also nicht bereit ist, Opfer zu bringen, und keinen Sinn „für die leichte Last Christi“ (HV 25) beweist, gilt demgegenüber als der beklagenswerte Ausdruck eines Verfalls der Sitten. Die Beachtung der „unumstößlichen Forderungen des göttlichen Gesetzes“ (HV 25) trage zur „Wahrung der guten Sitten“ (HV 23) bei.

In der letzten der hier anzuführenden Stellen wendet sich Paul VI. in der Nr. 24 von *Humanae vitae* mit einem Zitat des Konzils an die „Männer (!) der Wissenschaft“, welche „die Voraussetzungen für eine sittlich einwandfreie Geburtenregelung genauer zu klären versuchen (GS 52).“

(7) „Vor allem ist zu wünschen – was schon Pius XII. gesagt hat –, dass aufbauend auf dem Wissen um die natürlichen Zyklen (naturalibus vicibus) die Medizin für eine sittlich geordnete Geburtenregelung sichere Grundlagen zu schaffen vermag (vgl. Pius XII., Ansprache an den Kongress des Fronte della Famiglia und der Vereinigung der kinderreichen Familien, AAS 43 [1951] 859)“ (HV 24).

Die offenbar ungenügenden Grundlagen für die vom Lehramt als sittlich zulässig erachtete Methode der Empfängnisregelung sind wissenschaftlich zukünftig genauer zu erarbeiten und nachzuliefern. Die Natur-

¹⁰ Dieses Opfer besteht darin, keine andere als die vom Lehramt erlaubte Methode der Empfängnisverhütung zu praktizieren, obwohl eine andere Methode als die der Zeitwahl sich unter Umständen als sicherer oder praktikabler herausstellt. Zudem muss nach *Humanae vitae* ein Ehepaar, das eine Zeugung verhindern will, in den Tagen, in denen eine Empfängnis möglich ist, sexuell abinent leben. Am Beispiel der sexuellen Askese zeigt sich das Dilemma der Kategorie „natürlich“. Insofern der Verzicht einen „natürlichen Trieb“ moralisch kontrolliert, könnte er als „unnatürlich“ gelten, insofern der Verzicht eine dem Menschen mögliche Praxis darstellt, entspricht er der „Natur“ des Menschen. Einen Ausweg bietet eine Anthropologie, die das dem Menschen mögliche reflexive Verhältnis zur Natur als Ausdruck der spezifisch menschlichen Daseinsweise betrachtet. Das traditionelle Kriterium *contra naturam* oder *secundum naturam* bricht dann allerdings in sich zusammen. Vgl. auch W. Wickler, Ethologie und Ethik – Normenfindung oder Normenkritik? in: *Naturgesetz und christliche Ethik*, München 1970, 92–101, 97: „Seine Instinktausstattung kann der Mensch [...] nach verschiedenen Richtungen benutzen. Sie ist in sich wertfrei und gibt keine Norm ab. Man kann weder das Handeln gegen noch das Handeln im Sinne natürlicher Neigungen zur Norm machen.“

wissenschaft soll „der Unsicherheit des Lehramtes zu Hilfe eilen.“¹¹ Anschließend wird die Erwartung ausgedrückt, dass „die Wissenschaftler – besonders die Katholiken unter ihnen – durch ihren Beitrag beweisen, dass es so ist, wie die Kirche lehrt: dass nämlich ‚es keinen wahren Widerspruch geben kann zwischen den göttlichen Gesetzen hinsichtlich der Übermittlung des Lebens und dem, was echter ehelicher Liebe dient‘ (Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes* 51).“ Die Wissenschaften sollen beweisen, dass die katholische Kirche im Recht ist, wenn sie die Methode der Zeitwahl als die Methode präsentiert, die allein der Liebe der Eheleute gerecht wird. Nun kann zwar mit Hilfe der Wissenschaften der empirische Anteil einer gemischten sittlichen Norm¹² inhaltlich bestimmt werden, nicht aber das in dieser Norm enthaltene Werturteil. In diesem Sinne weist der Mediziner Georg Kaufmann das Anliegen der Nr. 24 als Zumutung zurück: „Die Richtigkeit der Glaubens- und Sittenlehre kann doch wohl nur aus ihren eigenen Fundamenten heraus aufgezeigt werden.“¹³ Da die Enzyklika die Schwierigkeit umgeht, dass wissenschaftliche Erkenntnisse die Grundlagen der moralischen Unterscheidung zwischen erlaubten und unerlaubten Methoden auch in Frage stellen können, hat sich Naturwissenschaftlern der Verdacht aufgedrängt, die Hinweise auf die biologischen Gesetzmäßigkeiten dienten „nur als verbrämende Ausschmückung“¹⁴.

2. Untrennbarkeitsprinzip und Methodenfrage in der wissenschaftlichen Kritik

Die Enzyklika ist geprägt von einer starken Kontrastierung zwischen einer sittlich verfallenen Welt jenseits und einer sittlich hochstehenden Welt diesseits der katholischen Ehemoral. Der Blick auf die kulturelle und gesellschaftliche Gegenwart ist daher tief pessimistisch. Die Ehemoral wird zum maßgeblichen Kriterium für das christliche Zeugnis in der

¹¹ G. Kaufmann, *Humanae vitae* (vgl. Anm. 1), 172.

¹² Im Falle einer gemischten Norm wird ein sittliches Werturteil („Du sollst deinem Sexualpartner kein Übel zufügen“) durch eine empirische Aussage spezifiziert („Du sollst beim Sex ein Kondom benutzen, falls du HIV-positiv bist, weil – empirische Aussage – du auf diese Weise deinen Sexualpartner schützen kannst“).

¹³ G. Kaufmann, *Humanae vitae* (vgl. Anm. 1), 172; so auch W. Wickler, *Ethologie und Ethik* (vgl. Anm. 10), 100: „Der Naturwissenschaftler ist sicher nicht in der Lage, Normenfindung zu betreiben.“

¹⁴ W. Wickler, *Naturgesetzliches* (vgl. Anm. 1), 54.

Welt. Aus der Methodenfrage wird eine Frage ums Ganze des Glaubens und seiner Moral. Daher wird von den Priestern und Moraltheologen strikter Gehorsam und unerbittliche Strenge „gegen die Sünde“ erwartet (HV 28–29).

Die Unterschiede zwischen *Humanae vitae* und der nur drei Jahre zuvor verabschiedeten Pastorkonstitution *Gaudium et spes* sind vielfach beschrieben worden. Von dem Bemühen des Konzils, die Welt von heute differenzierter wahrzunehmen und zu bewerten und in ethischen Fragen Positionen des neuscholastischen Naturrechtsdenkens neu zu bedenken, ist wenig übrig geblieben. Die viel gelobten Aussagen der Enzyklika über die Merkmale ehelicher Liebe (HV 9) bleiben für die Bestimmung der sittlichen Normen folgenlos und die für eine Weiterentwicklung der Lehre plädierenden moraltheologischen und humanwissenschaftlichen Überlegungen der päpstlichen „Kommission zum Studium der Probleme der Bevölkerung, der Familie und der Geburten“ ohne Resonanz.

Aus dem Bereich der Wissenschaften, an die der Papst ausdrücklich appelliert, die „Voraussetzungen für eine sittlich einwandfreie Geburtenregelung zu klären“ (GS 52), kam es nach dem Erscheinen der Enzyklika zu zahlreichen Reaktionen. Eine weitere „Klärung“ der medizinischen Aspekte der verschiedenen Methoden liegt auch Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern am Herzen, nicht aber unbedingt, wie sich bald herausstellt, ein „Beweis“ der moralischen Wahrheit der kirchlichen Lehre. Es sind zwei Punkte, die in der medizinischen und biologischen Literatur immer wieder dazu führen, dem päpstlichen Verdikt über die sogenannten „künstlichen“ Antikonzektiva nicht zu folgen.

(1) Das Untrennbarkeitsprinzip des ehelichen Aktes – die „von Gott bestimmte unlösbare Verknüpfung der beiden Sinngehalte [...] liebende Vereinigung und Fortpflanzung“ (HV 12) – bildet das Fundament für die Normenfeststellung von *Humanae vitae*. Jeder eheliche Akt muss demnach auf eine Weise vollzogen werden, die „an und für sich“¹⁵ geeignet ist, der Fortpflanzung zu dienen. Es wird also auf der Ebene der Norm *nicht* behauptet, dass in jeder sexuellen Vereinigung von Natur aus die Liebe mit der Fortpflanzung verknüpft ist. Die „unlösbare Verknüpfung“ von Liebe und Fortpflanzung ist nach *Humanae vitae* viel-

¹⁵ Vgl. die Übersetzungsvorschläge von E. Sievers, Natur (vgl. Anm. 8), 132. Im Lateinischen lautet die Formulierung: *necessarium esse, ut quilibet matrimonii usus ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat* (HV 11).

mehr eine *temporäre* Verknüpfung, entsprechend den von Gott gegebenen biologischen Gesetzen. Gott verknüpft mit Hilfe natürlicher Gesetze Liebe und Fortpflanzung auf Zeit. Der humanwissenschaftliche Einwand wird lauten: Diese Bestimmung der Biologie des menschlichen Sexualaktes ist eine selektive Bestimmung, er übersieht, „(man verzeihe den Ausdruck) [...] die ‚Mehrzwecklichkeit‘ des Aktes.“¹⁶

In *Humanae vitae* ist von biologischen Gesetzen menschlicher Sexualität immer dann die Rede, wenn es um die Gesetzmäßigkeiten des weiblichen und männlichen Körpers hinsichtlich der Zeugungsmöglichkeit geht. Von Interesse ist der „Wechsel“ von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit. Aus evolutionsbiologischer Sicht stellt der ausschließliche Rekurs auf biologisch-reproduktive Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Sexualität eine Verkürzung dar, weil er mit einer Missachtung einer anderen biologischen Gesetzmäßigkeit einhergeht, nämlich der natürlichen Funktion der Sexualität für die Partnerbildung und -bindung. Die Sexualorgane des Menschen besitzen mehr als nur die Funktion der Zeugung von Nachkommenschaft – und zwar als natürliche Mitgift der Evolution. Menschliche Sexualität zeichnet sich von Natur aus dadurch aus, dass sie auch jenseits der Reproduktionsfunktion und ihrer Zeiten ausgelebt wird. Die Funktion der Partnerbindung ergänzt die der Fortpflanzung und ist keine widernatürliche Zweckentfremdung. Der sexuellen Triebkraft des Menschen ist naturgemäß ein Überschuss gegenüber der Arterhaltung inne. Eine Würdigung dieses biologischen Sachverhalts sucht man in *Humanae vitae* vergebens. Die menschliche Sexualität taucht generell als eine zu beherrschende Kraft auf (HV 21). „Personal gesehen ist er [der Geschlechtsakt, S. G.] ungeheuer vielschichtig und polyvalent. Gewiss bleibt generell die Ausrichtung auf den Dienst am Leben bestehen, wozu auch Zeugung und Empfängnis gehören, jedoch dürfte der innere Drang nach Ergänzung, nach Selbstverwirklichung und danach, die Einheit in der Liebe zum Ausdruck zu bringen, von noch größerer personaler Bedeutung sein.“¹⁷ Wer nur die Schicht der biologisch-reproduktiven Gesetzmäßigkeiten thematisiert, der sieht „den eigentlichen Menschen nicht“.¹⁸ Die gesamte Argumentation hat eine „eigenartige Form

¹⁶ B. Schüller, Begründung (vgl. Anm. 9), 166.

¹⁷ F. E. Freiherr von Gagern, Geburtenregelung (vgl. Anm. 1), 19.

¹⁸ Ebd., 27. Einwände gegen die These, menschliche Sexualität habe jenseits ihres Zeugungsbezuges eine eigenständige Bedeutung für die Bindung der Partner, erhebt der Biologe W. Kuhn, Nicht-sexuelle Bindung als Grundlage, in: Theologisches Nr. 128 (12/1980) 3907–3912, 3911: „Nur ‚Sex‘ allein genügt [...] nicht einmal bei Tieren als

[...]. Sie geht aus von (instrumentalen) Fähigkeiten (Organen) des Menschen, die diesem selbst vorgegeben sind und insofern natürlich, nicht künstlich, und gottgegeben sind, versucht deren Zweck zu ergründen, und erblickt darin den sittlich verpflichtenden Willen des Schöpfers.“¹⁹ Der Fehler besteht darin zu denken, die sittliche Qualität einer Handlung könne allein vom vermeintlichen Primärzweck eines biologischen Vorgangs her bestimmt werden.

Nun ist zur Verteidigung der Enzyklika einzuwenden, dass in der kirchlichen Lehre (inzwischen) die intendierte Umgehung der Zeugungsmöglichkeit als sittlich zulässig gilt und eine solche Handlung als Ausdruck der Liebe der Ehepartner durchaus gewürdigt wird. Insofern weiß Paul VI. um die Trennbarkeit von Liebe und Fortpflanzung. Nur müssen Mann und Frau dabei die „empfangnisfreien Zeiten“ (HV 16) berücksichtigen, weil sie nur auf diese Weise „von einer naturgegebenen Möglichkeit rechtmäßig Gebrauch machen“, wohingegen sie bei „künstlichen“ Methoden der Empfängnisverhütung „den Zeugungsvorgang bei seinem natürlichen Ablauf [...] hindern“ (HV 16).²⁰ Dahinter steht

Grundlage einer längeren Partnerbindung [...].“ Aber geht es nicht darum, dass Sex *auch* eine Bedeutung für die Partnerbindung hat? Weiter als evolutionsbiologische führen hier soziologische Überlegungen. Erst in der Moderne wird Sexualität als *Basisfunktion von Liebe* kommuniziert, die „weit über die Funktion der Nachwuchserzeugung hinausgeht“, so N. Luhmann, *Liebe. Eine Übung* (1969), Frankfurt a. M. 2008, 43. Sex sei sicher immer wichtig gewesen, so Luhmann, aber erst in der Moderne werde er in die Liebe „eingebaut“. Vgl. N. Delaney, *Romantische Liebe und Verpflichtung aus Liebe. Die Artikulierung eines modernen Ideal*, in: A. Honneth/B. Rössler (Hrsg.), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt a. M. 2008, 105–140, 126: „Für jedes überzeugende romantische Ideal ist heute ein wechselseitiges Verlangen nach sexueller Intimität zusammen mit einer umfassenden Freude an der Körperlichkeit des anderen zentral.“ Die katholische Tradition steht diesem Ideal skeptisch gegenüber. Vgl. zur Vielschichtigkeit von Sexualität aus humanwissenschaftlicher Perspektive J. Sautermeister, *Sexualität und Identität. Theologisch-ethische und moralanthropologische Reflexionen*, in: K. Hilpert (Hrsg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik* (QD 241), Freiburg i. Br. 2011, 112–133.

¹⁹ B. Schüller, *Begründung* (vgl. Anm. 9), 169f.

²⁰ Die Formulierung ist auch an dieser Stelle nicht präzise, denn es kann nicht gesagt werden, dass jede Methode jenseits der erlaubten Methode der periodischen Enthaltensamkeit einen natürlichen Zeugungsprozess (*processus*) behindert (*impediunt*). Im Falle der Benutzung eines Kondoms wird z. B. ein Zeugungsprozess von vornherein nicht in Gang gesetzt. Wenn man überhaupt in der Terminologie des Textes bleiben will, dann müsste man sagen, Millionen von Spermien werden daran gehindert, eine Eizelle befruchten zu können. Vgl. auch H. Hepp, *Empfängnisregelung* (vgl. Anm. 1), 92: „Empfängnisverhütende Maßnahmen als direkte Unterbrechung des bereits eingeleiteten Zeugungsvorgangs zu bezeichnen ist einfach falsch.“

die Vorstellung, „durch die Werke der Natur spreche Gott unmittelbarer selbst, durch die Taten des Menschen hingegen spreche der Mensch und nicht Gott.“²¹ Dann aber bleibt zu begründen, warum etwa eine medizinische Behandlung, die der Mensch ersinnt, um ein sittliches Ziel zu realisieren, nicht dem Willen Gottes widerspricht. Am Ende bleibt die Position der Enzyklika nur konsistent, wenn sie die „Natürlichkeit“ im Bereich der Fortpflanzung sakralisiert und darum für unantastbar erklärt. Der zitierte Hinweis auf die „Heiligkeit des Lebens“²² in HV 13 deutet in diese Richtung. Nicht nur das Leben soll als etwas Heiliges unbedingt unangetastet bleiben, sondern auch dessen Weitergabe. Hier wie dort kommt es auf diese Weise zu einer Verabsolutierung eines menschlichen Guts. An dieses Argument kommt die biologische Kritik letztlich nicht heran, weil wir es hier mit einer normativen Setzung zu tun haben. Sie kann jedoch darlegen, dass die Enzyklika von biologischen Gesetzen auf eine selektive Weise Gebrauch macht.

(2) Wie gezeigt, mündet die Debatte um das Untrennbarkeitsprinzip früher oder später in die Debatte um die Methoden der Empfängnisregelung. Die Position der Enzyklika ist bekannt. Ebenso ihre Begründung. Der aus medizinethischer Sicht zentrale Einwand lautet: „Die bisherige Kritik richtet sich nicht gegen die Methode der Zeitwahl an sich – sie wird gewiss ihren berechtigten Platz behalten –, nur gegen die Propagierung dieser Methode als *einziges* erlaubtes Mittel der Geburtenregelung.“²³ Der Disput um die richtige Methode der Empfängnisregelung ist kein Disput um den Pearl-Index²⁴ der natürlichen Familienplanung, sondern um deren Exklusivität. Die Moraltheologie hat das zur Verfügung stehende Wissen über die verschiedenen Methoden und ihre jeweiligen negativen und positiven Aspekte zur Kenntnis zu nehmen. Das Urteil über Kontraindikationen gegen die verschiedenen Methoden, das

²¹ B. Schüller, Begründung (vgl. Anm. 9), 173f.

²² Vgl. S. Goertz, Heiligkeit und Würde. Die *Sakralität der Person* als theologische Lektüre, in: H.-J. Große Kracht (Hrsg.), *Der moderne Glaube an die Menschenwürde*, Bielefeld 2014, 209–221.

²³ G. Kaufmann, *Humanae vitae* (vgl. Anm. 1), 170.

²⁴ Der nach dem amerikanischen Wissenschaftler Raymond Pearl benannte Index ist ein Maß, mit dem die Sicherheit von Verhütungsmethoden angegeben wird. Über Sicherheit, Vor- und Nachteile der verschiedenen Methoden informiert etwa die Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung (vgl. https://www.bzga.de/botmed_13060000.html [abgerufen am 6.4.2018]).

jeweils die spezifische Situation einer Frau und eines Paares zu berücksichtigen hat, fällt nicht in die genuine Kompetenz der Moraltheologie, sondern des Arztes und der unmittelbar Betroffenen. „Die Vielfalt der einzelnen uns heute zur Verfügung stehenden Methoden entspricht der Verschiedenheit hinsichtlich der individuellen Annehmbarkeit durch die Partner.“²⁵ Eine Beratung, die von vornherein eine Vielzahl von Methoden aus Gründen ihrer „Künstlichkeit“ ausschliesse, wäre aus Perspektive der Ärzteschaft zum Scheitern verurteilt und mit dem eigenen Selbstverständnis nicht zu vereinbaren. Aus diesem Grunde fällt der Widerspruch derjenigen, die mit den Fragen um Sexualität und Fortpflanzung tagtäglich in ihrer Praxis oder regelmäßig in ihrem Eheleben konfrontiert sind, auch so dezidiert aus. Sie können mit der Unterscheidung zwischen „natürlichen“ und „künstlichen“ Methoden wenig anfangen, da keine Methode – mit Ausnahme des eher unsicheren Coitus interruptus – ohne den Einsatz von Hilfsmitteln auskommt, über deren Tauglichkeit und Angemessenheit sich das Paar ein Urteil zu bilden hat. Keine der als „künstlich“ gescholtenen Methoden destruiert als solche grundsätzlich „den vollmenschlichen Gehalt der Liebesbegegnung“²⁶. Insofern unterläuft *Humanae vitae* an dieser Stelle ein *instrumenteller Irrtum*.²⁷ Das ethische Ziel (eheliche Sexualität als Ausdruck von Liebe) kann auch auf anderem Wege als dem der periodischen Enthaltbarkeit erreicht werden. In die körperliche Integrität der Frau greift die Methode der Zeitwahl gewiss nur dezent ein, aber auch diese Methode hat in je unterschiedlichen Kontexten wie alle anderen Methoden ihre spezifischen Vor- und Nachteile.²⁸ Von ärztlicher Seite wird zudem gefordert, in der

²⁵ H. Hepp, Empfängnisregelung (vgl. Anm. 1), 84.

²⁶ H. Koester, Ärztliche Überlegungen (vgl. Anm. 1), 189. So auch K. Lehmann, Überlegungen zu einigen Brennpunkten in der Ehepastoral, in: Lebendige Katechese 3 (1981) 81–89, 88: „Niemand kann nach meinem Dafürhalten und nach meiner Kenntnis eine klare und sittlich überzeugende Antwort geben, warum unter mehr oder weniger denselben Bedingungen der Gebrauch von Medikamenten ethisch zu verwerfen und die Anwendung der ‚natürlichen‘ Geburtenregelung *sittlich wesentlich* anders zu qualifizieren ist, und zwar *grundsätzlich*.“

²⁷ Vgl. C. Breitsameter, Empirical turn? Zum Stellenwert der Erfahrung für die Ethik, in: ThRv 110 (2014) 91–108, 95.

²⁸ Die Methode der Zeitwahl ist u. a. zur *Symptothermalen Methode* weiterentwickelt worden, bei der verschiedene Körpersignale beobachtet und kontrolliert werden. Vgl. E. Raith-Paula u. a., Natürliche Familienplanung heute. Modernes Zykluswissen für Beratung und Anwendung, Berlin 2013. Die Methode der NFP bietet bei richtiger Anwendung eine hohe Sicherheit. Will eine Frau an ihren fruchtbaren Tagen nicht auf Geschlechtsverkehr verzichten und nicht schwanger werden, muss das Paar allerdings zu-

Diskussion um die richtige Methode, in die sich die Enzyklika zu verlieren droht, den gewaltigen ethischen Unterschied zwischen Empfängnisregelung und Schwangerschaftsabbruch nicht aus dem Auge zu verlieren. Wer die Befruchtung einer Eizelle durch eine Spermienzelle durch ein Antikonzeptivum verhindert, der greift in keinen Zeugungsprozess ein.²⁹

Zusammengefasst wird von biologischer und medizinischer Seite gegenüber *Humanae vitae* zum einen an die Polyvalenz der menschlichen Sexualität und zum anderen an die Notwendigkeit der Abwägung zwischen verschiedenen Methoden der Empfängnisregelung erinnert.

3. Die ungeklärte Erkenntnisfrage

Das Urteil in der von mir konsultierten Literatur aus der Feder von Medizinern und Biologen über *Humanae vitae* ist wenig schmeichelhaft. Dem päpstlichen Schreiben werden in Bezug auf dessen Aussagen über die Natur der menschlichen Sexualität und Fortpflanzung Fehler, Irrtümer, Missverständnisse, Unkenntnisse und Mythologisierungen vor-

sätzlich auf andere Methoden zurückgreifen. Viele Paare praktizieren in der fruchtbaren Zeit geschützten Geschlechtsverkehr (vgl. ebd., 173f.). Bei Frauen, die sich für eine Methode der NFP entscheiden, stehen „neben der Sicherheit die Natürlichkeit und Nebenwirkungsfreiheit an erster Stelle.“ Generell gilt: „Da jede Familienplanungsmethode per se einen Kompromiss bedeutet, ist auch die Entscheidung für NFP letztlich nicht selten eine Frage der individuellen Nutzenabwägung.“ Als „eher ungeeignet erscheint“ die Methode für Frauen „mit sehr unregelmäßigem Zyklus; als „kaum geeignet [...] für Frauen aus schwierigerem sozialem Milieu“ (alle Zitate ebd., 175). Für die katholische Kirche als Weltkirche von besonderer Relevanz ist die Frage nach den Chancen der NFP in Entwicklungsländern (vgl. ebd., 229–239). Als „kooperative und kommunikative Methode“ könne die NFP eine „partnerschaftliche Familienstruktur fördern“. Sie ermögliche „es Frauen, einen wichtigen Bereich ihres Lebens kompetent in die Hand zu nehmen, ein Stück Bildung zu gewinnen, ihr Selbstwertgefühl und ihre Position dem Partner gegenüber zu verbessern“ (ebd., 230).

²⁹ Vgl. H. Koester, *Ärztliche Überlegungen* (vgl. Anm. 1), 185. Signifikant ist in diesem Zusammenhang ein wenig beachtetes Zitat aus einem am 5.1.1969 im *L'Osservatore Romano* veröffentlichten Artikel des damaligen Erzbischofs von Krakau, *Karol Wojtyła*: „Der Wert, der die Grundlage dieses Beweises [für die normative Wahrheit von *Humanae vitae*, VGL. G.] bildet, ist der Wert des menschlichen Lebens, das heißt des bereits empfangenen Lebens sowie des Lebens im Moment seines Aufkeimens, im Zusammenleben der Gatten.“ Diese große Apologie der Enzyklika wurde im gleichen Organ am 12.11.1978 nachgedruckt. Sein Verfasser war inzwischen zum Papst gewählt worden. Selbstverständlich sind nidationshemmende Mittel anders als Antikonzeptiva zu beurteilen.

gehalten. Eine Zustimmung zur vorgelegten sittlichen Norm bezüglich der Empfängnisregelung sei daher nicht möglich.³⁰ Im Gegenteil entspreche es der anthropologischen Wahrheit, die Frage der Benutzung von Antikonzeptiva der abwägenden Vernunft der Betroffenen zu überlassen, die sich in ihrem Urteil auf ihre eigenen Erfahrungen und die Beratung von Ärztinnen und Ärzten stützen können. Die Forderung, das Sexualleben in jedem Fall interpersonal zu gestalten, habe aus sittlicher Perspektive Vorrang gegenüber der Forderung, im Sexualleben auf keinen Fall die biologische Verknüpfung von Liebe und Fortpflanzung durch eigene Entscheidungen zu lösen.

Wie ist es zu erklären, dass die Enzyklika ein Bild menschlicher Sexualität und Fortpflanzung zeichnet, das als wissenschaftlich derart unkundig bewertet wird? Ein erster Grund dürfte in der fehlenden Bereitschaft zu erkennen sein, die historisch neue Situation menschlicher Sexualität und Fortpflanzung in der modernen Gesellschaft unvoreingenommen auch in ihren positiven Aspekten zu würdigen und nicht sofort unter dem Stichwort des Sittenverfalls zu verurteilen. Die Eingangsnummern von *Humanae vitae* versuchen zwar, die gegenwärtigen Veränderungen anzusprechen (HV 1–3), bleiben aber distanziert und defizitär. Die Brutalität der biologischen und sozialen Gesetze für Frauen und Kinder in langen Epochen der Geschichte und in vielen Teilen der Welt bis heute³¹ (Mütter- und Kindersterblichkeit, soziale Zurücksetzung) wird mit dünnen Worten („Schwierigkeiten und Bedrängnisse“) in HV 1 nur angedeutet. Es war Heinrich Böll, der in seinen kritischen Anmerkungen zu *Humanae vitae* daher von einer „Schnödrigkeit der römischen Kirche gegenüber der geschlechtlichen Liebe, vor allem gegenüber der Frau“ gesprochen und an den größeren biblischen Realitätssinn erinnert hat. Böll zitiert (nicht ganz wörtlich) Gen 3,16: „Viel Mühsal werde ich Dir bereiten, oft wirst du schwanger sein. [...] Und dennoch verlangt dich nach dem Manne.“³² Die Ethisierung, die mit dem biblisch angelegten Abbau

³⁰ Vgl. schon das Urteil von I. Lepp, Feinde der Liebe, in: Magnum Heft 31 (1960) 28–29, 29: „Warum verhält sich die kirchliche Hierarchie den wirksamen Mitteln der Geburtenregelung gegenüber so ablehnend? Vergebens habe ich in Büchern der Moraltheologie nach einer Antwort gesucht, die für einen gebildeten Menschen von heute intellektuelle Gültigkeit besitzt.“

³¹ Daran erinnert A. Angenendt, Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute, Münster 2015, 11–22.

³² H. Böll, Taceat Ecclesia. Kritische Anmerkungen zur päpstlichen Enzyklika „*Humanae vitae*“ (1968), in: Heinrich Böll Werke. Essayistische Schriften und Reden 2

von Asymmetrien zwischen den Geschlechtern einhergeht, oder die von Frauen als Befreiung erlebte Möglichkeit, über die eigene Sexualität und Fortpflanzung mit Hilfe von Antikonzeptiva selbstbestimmter verfügen zu können, werden mit keiner Silbe erwähnt. Stattdessen ist die Rede von einer bedrohlichen Herrschaft über den Körper (HV 2), der eine Selbstbeherrschung des Trieblebens (HV 21) gegenübergestellt wird. Überhaupt erscheint die Sexualität als eine Art Nullsummenspiel: die sexuelle Lust (Genuss) auf der einen, die sexuelle Last (Askese) auf der anderen Seite. Die Sinnlichkeit der Liebe und das Obsessive der Sexualität sind der Enzyklika moralisch zutiefst suspekt.³³ Gerät die Sexualität daraufhin aber in die Fänge des naturteleologischen Imperativs der Fortpflanzung, droht sie verzweckt zu werden.³⁴

Die Unterwerfung unter die gottgewollte „Periodik“ der Fruchtbarkeit gilt in *Humanae vitae* als Beweis einer wahren personalen Liebe der Eheleute. Gegenüber der traditionellen Position stellt dies eine Neuerung dar, die von Georg Kaufmann schon 1968 aufmerksam registriert wird. Aus seiner medizinischen Sicht begegnet uns hier eine „Mythologisierung eines falsch verstandenen biologischen Sachverhalts“³⁵. Zwei Entwicklungen sind meiner Wahrnehmung nach für eine solche Mythologisierung verantwortlich.

(1964–1972), hrsg. v. Bernd Balzer, Köln 1987, 299–302, 299 (Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich der Böll-Lektüre von Magnus Striet).

³³ Intellektuelle Sexualekspektion hat eine lange Tradition und ist keineswegs spezifisch christlich oder katholisch, vgl. R. L. Fox, Augustinus. Bekenntnisse und Bekehrungen im Leben eines antiken Menschen, Stuttgart 2017, 306–312. Vgl. auch das moderne Bekenntnis Walter Fabers: „[...] und wollte nicht daran denken, wie Mann und Weib sich paaren, trotzdem die plötzliche Vorstellung davon, unwillkürlich, Verwunderung, Schreck wie im Halbschlaf. Warum gerade so? Einmal von außen betrachtet: Wieso eigentlich mit dem Unterleib? Man hält es [...] nicht für menschenmöglich. Warum gerade so? Es ist absurd, wenn man nicht selber durch Trieb dazu genötigt ist, man kommt sich verrückt vor, auch nur eine solche Idee zu haben, geradezu pervers“ (M. Frisch, Homo Faber, Frankfurt a. M. 1957, 93). Symptomatisch die Bemerkung von E. Sievers, Natur (vgl. Anm. 8), 52: „Allerdings ist es eine Demütigung für uns, dass im Naturvorgang der Zeugung die Tiere manches mit uns gemeinsam besitzen. Es verletzt den Stolz des Menschen, dass er sich solchen Gegebenheiten unterwerfen muss. Der Leib mit seinen Notwendigkeiten (z. B. Nahrungsbedürfnis, Ausscheidungsfunktionen usw.) wird für manchen zum Ärgernis.“

³⁴ Vgl. C. Breitsameter, Liebe – Formen und Normen, Freiburg i. Br. 2017, 277ff.

³⁵ G. Kaufmann, *Humanae vitae* (vgl. Anm. 1), 171.

(1) Der Vorwurf der Mythologisierung ist in diesem Zusammenhang wohl so gemeint, dass ein lebensweltliches Phänomen – menschliche Geschlechtlichkeit, Sexualität und Fortpflanzung – in einer bildhaften Begrifflichkeit präsentiert wird, deren Kompatibilität mit dem wissenschaftlichen Denken nicht gesichert ist. Begriffe wie „Schöpfungsplan“, „Liebesplan“ oder „Weiblichkeit“ scheinen dafür anfällig zu sein. Man umgeht erfahrungsbasierte Erkenntniswege und glaubt, einen unmittelbareren Zugang zur Wahrheit zu besitzen. Eine wissenssoziologische Analyse der traditionellen naturrechtlichen Denkform des Katholizismus ist genau auf dieses erkenntnistheoretische Problem gestoßen. Wie kommt naturrechtliches Denken zu intersubjektiv verbindlichen Erkenntnissen? Auf welche Art von Wissen bezieht sich dieses Denken?³⁶ „Wenn die Naturrechtslehre der Kirche der natürlichen Vernunft einsichtig sein will, so muss sie sich den Kriterien solcher Vernünftigkeit stellen, oder ihre eigenen Kriterien der Vernunft explizit machen.“³⁷ Unter komplexen gesellschaftlichen Verhältnissen werden Rekurse auf unmittelbar einleuchtende und von allen wie selbstverständlich geteilte Wissens-

³⁶ Vgl. dazu die Ausführungen von E. Sievers, *Natur* (vgl. Anm. 8), 90f.: „Der Naturbegriff der Enzyklika mag, oberflächlich betrachtet, als bloße Spekulation erscheinen. [...] Auf die Frage, wo man den Naturbegriff einordnen soll, ergibt sich die Antwort aus der Übersetzung des Wortes Philosophie – deutsch: Liebe zur Weisheit. In der Weisheitslehre des Morgen- und Abendlandes wird die Überzeugung weitergegeben, dass ein Bereich ‚hinter den Dingen‘ existiere. Genauer müsste man sagen: *in* den Dingen, wenn auch nur verborgen; deshalb geht das Alltagsbewusstsein oft daran vorbei. Die tiefere Erkenntnis dieser Wesenheiten wäre nur möglich durch eine Art geistiger Schau, die allerdings der Vorbereitung und Einübung bedarf. Man könnte nun einwenden: das sei ein allzu billiger ‚Fluchtversuch ins Mystische‘. Doch Weisheit in dem Sinne, wie sie hier verstanden wird, kann durchaus auf der Erde bleiben. Dafür Beispiele aus einem anderen Bereich: man spricht von weiser Voraussicht und denkt dabei an einen Arzt, der den späteren Verlauf eines schwierigen Krankheitsfalles richtig einschätzt. Oder man nennt einen Staatsmann weise, weil er die Zukunft seines Landes recht beurteilt und dementsprechend vorsorgt. In beiden Fällen ist es Weisheit dieser Welt; eine Verbindung von Studium, Fingerspitzengefühl, Erfahrung, von nüchternem Verstand und – Tiefsinn.“ Die Bestimmung dessen, was „natürlich“ ist („Natur ist der Ordnungsplan der göttlichen Kunst“, ebd., 82), fällt demnach nicht in den Zuständigkeitsbereich der Naturwissenschaften. „Wenn dadurch so zweideutige Worte wie ‚Naturgesetz‘ völlig vermieden würden, könnte der Streit um den Naturbegriff des Papstes am schnellsten zu Ende kommen (ebd., 88). Allerdings ist der Naturbegriff in *Humanae vitae* selbst nicht eindeutig (vgl. ebd., 81f.).

³⁷ F.-X. Kaufmann, *Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des Katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert* (1973), in: ders., *Soziologie und Sozialethik. Gesammelte Aufsätze zur Moralsoziologie* (SThE 136), hrsg. v. S. Goertz, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue. 2013, 321–353, 338.

bestände zunehmend problematisch. Die Begründungsansprüche für Recht und Moral steigen. „Die Kirche als die Verwalterin des Wissens um die unveränderlichen Naturgesetze konnte somit das Bedürfnis nach Stabilität und Kontinuität in den überwiegend konservativ gestimmten Bevölkerungskreisen befriedigen [...]“.³⁸ Die nach sozialen Sektoren des Katholizismus³⁹ gespaltene Rezeption von *Humanae vitae* bestätigt diesen wissenssoziologischen Befund. Die schroffe Kritik von wissenschaftlicher Seite beruht auf der Klärungsbedürftigkeit der erkenntnistheoretischen Position von *Humanae vitae*. Daran nicht ganz schuldlos dürfte der Einfluss von Karol Wojtyła, damals noch Erzbischof von Krakau und 1967 von Paul VI. zum Kardinal erhoben, auf zentrale Aussagen der Enzyklika gewesen sein.⁴⁰

(2) Bereits in seinem ethischen Hauptwerk „Liebe und Verantwortung“ steht das spätere Programm von Johannes Paul II. fest. Die von Pius XI. und Pius XII. festgeschriebenen Inhalte der katholischen Sexual- und Ehemoral sollen in einer Form begründet werden, die „möglichst endgültig ist und auf den elementarsten, unbestrittenen moralischen Wahrheiten sowie auf den grundlegendsten Werten und Gütern aufbaut“.⁴¹ Ausgangspunkt ist die Überzeugung, dass „objektiv betrachtet [...] das eheliche Leben nicht einfach eine Vereinigung von Personen [ist], sondern von Natur aus eine Vereinigung von Personen im Hinblick auf die Zeugung.“⁴² Eheliche Liebe ist Liebe in Einklang mit den biologischen Gesetzen – oder sie ist keine Liebe. Vernünftige Gründe aus dem Raum der Erfahrung und der Erfahrungswissenschaften, die für die Benutzung von Antikonzeptiva sprechen, kann es nicht geben, weil der Plan Gottes für die Eheleute dies nicht vorsieht, wie die Kirche weiß und jedes richtig gebildete Gewissen erkennen kann.

Es gab und es gibt selbstverständlich Medizinerinnen und Mediziner, die von der normativen Wahrheit von *Humanae vitae* fest überzeugt sind.

³⁸ Ebd., 350.

³⁹ Vgl. K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 1994.

⁴⁰ Mit reichhaltigen Belegen dokumentiert von M. J. Barberi/J. Selling, *Entstehung* (vgl. Anm. 9).

⁴¹ K. Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*, München 1981 (erste polnische Auflage Lublin 1960), 10.

⁴² Ebd., 195.

An erster Stelle ist hier die polnische Psychiaterin Wanda Póltawska⁴³ zu nennen, deren enge Freundschaft mit Karol Wojtyła/Johannes Paul II. sie zu einer einflussreichen Protagonistin für die katholische Ehemoral des letzten Jahrhunderts hat werden lassen. In ihren Veröffentlichungen geht es um einen energischen weltanschaulichen Kampf gegen die moderne „Idee der Unfruchtbarkeit“⁴⁴ und deren verheerende Begleiterscheinungen und Folgen: Anstieg der Abtreibungen⁴⁵, Regression der Menschheit, Negation Gottes, moralische Willkür, Entfremdung von der Kirche, Psychopathologien, Egozentrik und Aggression statt Liebe.⁴⁶ Die „einzige (!) entsprechende Lösung [...] steckt in der periodischen Enthaltensamkeit“⁴⁷ – entsprechend der Lehre von Pius XII. bis Benedikt XVI.⁴⁸

⁴³ „Ein entscheidendes Zeugnis für die Richtigkeit der Weisung von *Humanae vitae* legt eine polnische Ärztin, Frau Dr. Poltawska, ab, welche mit dem früheren Ethiker von Lublin, dem heutigen Papst, lange zusammengearbeitet hat“, so G. Siegmund, Einführung (zur Enzyklika *Humanae vitae*), Stein am Rhein ²1991, 5–12, 9. Vgl. W. Póltawska, Die Einstellung zur Empfängnisverhütung und ihre Folgen für die Ehe (Referat vom 8.2.1976 in Krakau), in: Theologisches Nr. 125 (9/1980) 3777–3788; *dies.*, Warum keine Antikonzeption? in: J. Bökmann (Hrsg.), Befreiung (vgl. Anm. 1), 297–302; *dies.*, The Church and Human Sexuality, in: The Linacre Quarterly 52 (1985) 349–360; T. Lipien, Wojtyła's Women: How They Shaped the Life of Pope John Paul II and Changed the Catholic Church, Washington 2008.

⁴⁴ W. Póltawska, Einstellung (vgl. Anm. 43), 3778.

⁴⁵ Ob die Nutzung von „künstlichen“ Antikonzeptiva die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche generell statistisch signifikant verringert oder erhöht, ist eine immer wieder aufgeworfene und wohl kaum abschließend definitiv zu klärende empirische Frage. Diejenigen, die Antikonzeptiva generell als „in sich schlecht“ ablehnen, werden sich von sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen so oder so in ihrem Urteil nicht erschüttern lassen.

⁴⁶ Vgl. auch die folgende Auflistung und „theologische“ Rahmung im Editorial einer Textausgabe von *Humanae vitae* (Stein am Rhein ²1991, 3): „Die Pille führt zu Frigidität, Anfälligkeit für Krankheiten, vor allem aber zu späteren Totgeburten und Missbildungen in der 3. Generation. Daraus folgt: Die Ordnung der Natur lässt sich nicht ungestraft ins Gegenteil verkehren, Gott lässt seiner nicht spotten.“ Das alles erinnert frappierend an die Art und Weise, mit der in der Vergangenheit in den Antimasturbationskampagnen Panik verbreitet wurde, vgl. M. Stolberg, The Crime of Onan and the Laws of Nature. Religious and medical discourses on masturbation in the late seventeenth and early eighteenth centuries, in: *Paedagogica historica* 39 (2003) 701–717.

⁴⁷ W. Póltawska, Einstellung (vgl. Anm. 43), 3788.

⁴⁸ Im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* (2016) von Papst Franziskus wird in der Nr. 222 aus der einzig sittlich zulässigen Methode eine Methode, zu der die Kirche „ermutigt“.

Am Ende der Sichtung biologischer und medizinischer Stellungnahmen zur Enzyklika *Humanae vitae* bleiben Fragen und eine Vermutung. Warum waren die Hinweise auf die Polyvalenz menschlicher Sexualität und die Einwände gegen die Exklusivität der Methode der periodischen Enthaltsamkeit für die lehramtliche Ehemoral folgenlos? Wie konnte der so offenkundig kulturell und fachwissenschaftlich begrenzte Erfahrungshintergrund der Position von Karol Wojtyła in einer absoluten Norm für die katholische Weltkirche und für jedes Ehepaar münden? Wie wurden aus historisch kontingenten Geschlechterbildern⁴⁹ göttliche Gesetze für die sexuelle Praxis von Mann und Frau?

Die Vermutung drängt sich auf, dass sämtliche Einwände aus anthropologischer, medizinischer und moraltheologischer Sicht an der Ehemoral von *Humanae vitae* abprallen, weil es Paul VI. vor allem um die treue Bewahrung der Lehre seiner Vorgänger ging. Dieser wiederum liegt letztlich die traditionelle Exklusivität und Unantastbarkeit einer natürlichen Zweckbestimmung (die Heiligkeit der Weitergabe des Lebens im göttlichen Schöpfungsplan) zugrunde. Warnungen vor einem kulturellen Niedergang, sollte die bisherige Moral weiterentwickelt werden, kamen der Enzyklika dabei zupass. Wenn aber die Verteidigung einer bestimmten Ehemoral im Grunde genommen durch ein Bekenntnis zur Tradition motiviert ist, kommt die praktische Vernunft, also die Freiheit des Menschen, immer zu spät. Die Reaktion der Gläubigen blieb nicht aus. Das prophetische Wort von Heinrich Böll hat sich bewahrheitet: „Die Enzyklika *Humanae vitae* könnte sich schon bald als ein Dokument der Befreiung für die römischen Katholiken erweisen.“⁵⁰ Das Lehramt selbst trägt die Verantwortung dafür, dass viele nicht imstande waren und sind, „die Vernunftgemäßheit“ der Ehemoral von *Humanae vitae* „zu erfassen“ (HV 12).

⁴⁹ Nur ein Beispiel aus *W. Półtawska*, *Einstellung* (vgl. Anm. 43): „Die weibliche Intuition, die auf die Mutterschaft gerichtet ist, gestattet es der Frau nicht, die rationale Lenkung zu übernehmen. Diese Rolle fällt dem Mann zu, der in voller Verantwortung bewusst die Lenkung der Fruchtbarkeit übernehmen soll“ (3788). „Auf diese Weise wird sowohl die Aktivität des Mannes wie auch die Passivität der Frau [...] zu einem Segen für das Zusammenleben“ (3786). Vgl. dazu *H. Nagl-Docekal*, *Geschlechtlichkeit und Normativität*. Die katholische Kontroverse zu Gender aus philosophischer Sicht, in: K. Klöcker u. a. (Hrsg.), *Gender – Herausforderung für die christliche Ethik* (Jahrbuch für Moraltheologie Bd. 1), Freiburg i. Br. 2017, 37–67.

⁵⁰ *H. Böll*, *Ecclesia* (vgl. Anm. 32), 299.