

## *Humanae vitae* und die Bioethik

von Sigrid Müller

Die Enzyklika *Humanae vitae* kann isoliert gesehen werden – als kirchliches Dokument, das aufgrund des Verbotes künstlicher Empfängnisregelung als „Pillenenzyklika“ in die Geschichte einging –, sie kann aber auch in ihren Auswirkungen auf andere kirchliche Instruktionen und Enzykliken betrachtet werden. Dies ist insbesondere interessant, wenn man die Entwicklungen empfängnisverhütender Mittel im Kontext der Fortpflanzungsmedizin insgesamt betrachtet, welche die zahlreichen bioethischen Fragestellungen der Gegenwart hervorgebracht hat.

Im Folgenden soll am Beispiel der In-vitro-Fertilisation der These nachgegangen werden, dass die spezifische Begründung des Verbots von künstlicher Empfängnisregelung in *Humanae vitae* zentralen Einfluss auf die nachfolgenden kirchlichen Verlautbarungen im Bereich der Bioethik nahm. Mit der spezifischen Begründung in *Humanae vitae* ist das als „Untrennbarkeitsprinzip“ bezeichnete Axiom gemeint, welches Karol Wojtyła in seinem Buch „Liebe und Verantwortung“ (1960) ausgeführt hatte und das, vermittelt über den Text der Krakauer Vorbereitungskommission, Eingang in *Humanae vitae* fand.<sup>1</sup> Das Untrennbarkeitsprinzip besagt, dass in einem ehelichen sexuellen Akt der Ausdruck ehelicher Liebe und die Offenheit für Fortpflanzung immer zugleich vorhanden sein müssen.<sup>2</sup>

Es wird sich zeigen, dass dieses „Untrennbarkeitsprinzip“ in den Dokumenten des Lehramtes zur Bioethik trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen eine dominante autoritative Wirkung entfaltet hat und dadurch die Wahrnehmung kritischer Stimmen der Ethik, aber vor allem auch der betroffenen Gläubigen verhindert hat. Die Beobachtung der Weiter-

<sup>1</sup> Vgl. M. J. Barberi/J. Selling, *The Origins of Humanae Vitae and the Impasse in Fundamental Theological Ethics*, *Louvain Studies* 37 (2013) 364–389.

<sup>2</sup> Papst Pius XII. hatte dieses Prinzip in der Ansprache an die Teilnehmer des II. Weltkongresses in Neapel über die menschliche Fruchtbarkeit und Sterilität vom 19. Mai 1956 bereits formuliert, aber es war bis zur Eingabe der Krakauer Kommission nicht in die Entwürfe von *Humanae vitae* eingegangen; vgl. AAS 48 (1956) 470: „Jamais il n'est permis de séparer ces divers aspects au point d'exclure positivement soit l'intention procréatrice, soit le rapport conjugal“ und M. J. Barberi/J. Selling, *The Origins* (vgl. Anm. 1), 372–373.

wirkung von *Humanae vitae* wird deshalb eingebettet werden in eine grundsätzlichere Frage: Was könnte sich ändern, wenn künftige lehramtliche Dokumente der Erfahrung von Gläubigen im Sinne des allen Christen zugesprochenen „Glaubenssinns“ auch im Bereich von Sexualität und Bioethik Gehör schenken würden?

Die Hoffnung auf eine solche Berücksichtigung des Glaubenssinns der Gläubigen im Bereich der Moral hatten in ihrer Reaktion auf die Enzyklika *Humanae vitae* zahlreiche Bischofskonferenzen<sup>3</sup> und auch pastorale Richtlinien<sup>4</sup> zum Ausdruck gebracht. Die Enzyklika hatte diesbezüglich den „Verdacht auf eine im Vergleich zum Konzil rückläufige Bewegung in der Kirche“<sup>5</sup> geweckt. Dieser Verdacht bestätigte sich einige Jahre später, als bald nach Beginn seines Pontifikats Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* (1981) eine gewisse Skepsis gegenüber den Meinungen der Gläubigen zum Ausdruck brachte, die den gesellschaftlichen Entwicklungen entsprächen: Obwohl die Laien die Berufung haben, „im Licht Christi die Geschichte der Welt auszulegen“, hebt er hervor, dass sich die Wahrheit „nicht immer mit der Meinung der Mehrheit“ decke; vielmehr müsse das apostolische Amt die Ausdrucksformen des Glaubenssinns der Gläubigen „verbindlich abwägen und beurteilen und die Gläubigen zu einer immer reiferen Unterscheidung im Licht des Evangeliums erziehen“<sup>6</sup>. In diesem Sinne bestätigte der Papst die „Beachtung der Normen des Naturgeset-

<sup>3</sup> Zu den unterschiedlichen Akzenten in den Stellungnahmen der Bischofskonferenzen vgl. K.-H. Peschke, *Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie*, Trier 1995, 565 Anm. 1.

<sup>4</sup> So lassen es die pastoralen Anweisungen erkennen, die im Auftrag der Österreichischen Bischöfe vom damaligen Professor für Moraltheologie in Wien, Karl Hörmann, formuliert wurden. Vgl. K. Hörmann, „*Humanae vitae*“ und Seelsorge, Innsbruck 1969, 10. So wurde in dieser Zeit als Ausdruck der Hoffnung formuliert: „Wenn manche Probleme in der Enzyklika als nicht genügend ausgeklärt erscheinen, wenn manche ihrer Beweisgänge und Formulierungen als nicht hinreichend empfunden werden, ist zu hoffen, daß durch Fragen und Vorschläge, die aus den Kreisen der Seelsorger und ihrer Mitarbeiter und aus den Kreisen der Eheleute selbst an die Hirten herangetragen werden, weitere Fortschritte erzielt werden.“ Für diesen Literaturhinweis und für kritische Anmerkungen danke ich Birgit Rath.

<sup>5</sup> Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorgerlichen Lage nach dem Erscheinen von *Humanae vitae* (29.–30.8.1968 in Königstein/Taunus), in: *Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz Bd. 1 (1965–1968)*, Köln 1998, 465–471.

<sup>6</sup> *Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (22. November 1981) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33), Bonn <sup>7</sup>2011, URL: [https://www.dbk-shop.de/media/files\\_public/vvtirerp/DBK\\_233.pdf](https://www.dbk-shop.de/media/files_public/vvtirerp/DBK_233.pdf) (abgerufen am 6.4.2018), Nr. 5; 14–15.

zes“<sup>7</sup> und forderte die Theologen zu einer tieferen Begründung der „wahrhaft prophetische[n] Botschaft“ von *Humanae vitae* auf.<sup>8</sup>

Daher nimmt es nicht Wunder, dass die nachfolgenden Instruktionen und Enzykliken, die sich auf bioethische Fragen bezogen, die Lehre von *Humanae vitae* argumentativ zu erhärten versuchten – so die Instruktion *Donum vitae* (1987)<sup>9</sup> – und künstliche Eingriffe in die Familienplanung als Teil einer lebensfeindlichen Haltung, einer Kultur des Todes, die der Orientierung an Gott widerspreche, beschrieben – so die Enzyklika *Evangelium vitae* (1995).<sup>10</sup> Diese und die nachfolgende, *Donum vitae* aktualisierende Instruktion *Dignitatis personae* (2008) waren vom Stil und der Argumentationsweise der beiden zentralen Personen und Päpste geprägt, welche die Zeit ab *Humanae vitae* bis zum Beginn des Pontifikats von Papst Franziskus 2013, also über 45 Jahre hinweg, bestimmten: Karol Wojtyła/Johannes Paul II. und Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.

### 1. Der Ausschluss homologer technisch unterstützter Fortpflanzung aus der verantwortlichen Elternschaft: *Donum vitae*

Die Instruktion *Donum vitae* (1987) ist bemüht, die denkerischen Voraussetzungen der kirchlichen Stellungnahme zu den neuen Möglichkeiten der Reproduktionstechnologien in einer klaren Weise und mit einer rationalen Argumentation darzulegen. Einige in der Enzyklika *Humanae vitae* getroffene Aussagen, z. B. über die Deutung der natürlichen Schöpfungsordnung und die unauflöbliche Verknüpfung der Sinngehalte von Liebe und Fort-

<sup>7</sup> FC 29 mit Verweis auf *Humanae vitae* 11. Dieser letzte Abschnitt im Text von FC 29, in dem auf den Schlusssatz von *Humanae vitae* und die Beachtung des Naturgesetzes verwiesen wird, fehlt in der 7. Auflage der Enzyklika, die für die deutsche Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz zugrunde liegt. Der Originaltext ist auf der Online-Edition des Vatikans zu finden, URL: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_19811122\\_familiaris-consortio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html) (abgerufen am 2.4.2018).

<sup>8</sup> FC Nr. 29; vgl. FC Nr. 31; 53–54.

<sup>9</sup> Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen (10. März 1987), <sup>5</sup>2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 74).

<sup>10</sup> *Papst Johannes Paul II.*, Enzyklika *Evangelium vitae* an die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (25. März 1995), <sup>3</sup>1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120).

pflanzung im ehelichen Akt, waren nur aufgrund eines metaphysischen Ordnungsdenkens verständlich, das die neuscholastische Philosophie und Moraltheologie geprägt hatte, aber zur Zeit der Enzyklika in der wissenschaftlichen Reflexion längst fragwürdig geworden war. Deshalb verfolgte die Instruktion das Ziel, die Kernaussagen von *Humanae vitae* in differenzierter Weise und auf dem Stand der ethischen Diskussion der Zeit zu begründen. Dies führte zu einigen notwendigen Klärungen.

Eine erste Klärung erfolgte hinsichtlich des Naturbegriffes: Nach Ansicht der Instruktion muss die menschliche Fortpflanzung klar von der tierischen unterschieden werden, insofern die menschlichen Personen, die sie vollziehen, ihr Handeln an Werten und Sinngehalten ausrichten können und so die Vorgänge der Fortpflanzung in einen größeren Horizont als einen rein biologischen einordnen können.<sup>11</sup> Es wird deutlich, dass Natur im Bereich menschlichen Handelns immer gedeutete Natur ist, weshalb man aus biologisch beobachtbaren Vollzügen nicht unmittelbar zu normativ-ethischen Schlussfolgerungen kommen könne, sondern über Bezugnahme auf die Personwürde weitere Kriterien gewinnen müsse.<sup>12</sup> Auf diese Weise wird in der Instruktion, ohne dass dies eigens thematisiert oder als Problem benannt würde, auch die interpretatorische Bedingtheit der in *Humanae vitae* vollzogenen Gleichsetzung von „natürlichem Sittengesetz“, „göttlichem Plan“ und aus der Natur abgelesenen „Zeugungsgesetzen“ aufgewiesen.<sup>13</sup>

Eine zweite Differenzierung erfolgte im Hinblick auf „künstliche Eingriffe“ in Familienplanung und Fortpflanzung. Diese wurden in *Humanae vitae* noch als aufgrund ihrer Künstlichkeit abgelehnt<sup>14</sup>; *Donum vi-*

<sup>11</sup> „Deshalb besitzt die Ehe spezifische Güter und Werte in bezug auf die Vereinigung und die Fortpflanzung, die nicht mit denen vergleichbar sind, welche bei niedrigeren Formen des Lebens bestehen. Solche Werte und Sinngehalte der personalen Ordnung bestimmen aus moralischer Sicht den Sinn und die Grenzen künstlicher Eingriffe in die Fortpflanzung und den Ursprung des menschlichen Lebens.“ (DV Einführung Nr. 3; 11)

<sup>12</sup> „Das natürliche Sittengesetz drückt die Ziele, Rechte und Pflichten aus, die sich auf die leibliche und geistige Natur der menschlichen Person gründen und schreibt sie zugleich vor. Deshalb kann es nicht als Normativität des bloß Biologischen angesehen, sondern muß als vernunftgemäße Ordnung definiert werden [...]“ (DV Einführung Nr. 3; 10)

<sup>13</sup> 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](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html) (abgerufen am 25.3.2018), Nr. 4 (2); 13.

<sup>14</sup> Vgl. HV 16: „Tatsächlich handelt es sich um zwei ganz unterschiedliche Verhaltensweisen: bei der ersten machen die Eheleute von einer naturgegebenen Möglichkeit

tae dagegen stellte fest: „Die Eingriffe sind nicht etwa deshalb abzulehnen, weil sie künstlich sind.“ (DV Einführung 3, S. 11) Eingriffe in die menschliche Natur sind auch im Bereich der Fortpflanzung von Kriterien her zu beurteilen, die sich von den Rechten sowie dem Wohl der menschlichen Person her bestimmen.<sup>15</sup>

In einem dritten Punkt zeichnet sich eine Weiterentwicklung zwar ab, doch wurde diese nicht durchgeführt, nämlich in der Wende von einer Akt-orientierten Argumentation zu einer am Würdebegriff orientierten, wie sie bereits angedeutet wurde. Eine Akt-orientierte Moral versucht Handlungen grundsätzlich losgelöst von konkreten Situationen und handelnden Personen zu beschreiben und zu bewerten. In *Humanae vitae* findet sich zwar auch eine Berufung auf Werte, doch geschah dies im Rahmen einer vorgegebenen „Güter- und Wertordnung“, die sich aus den Pflichtenkreisen bestimmt, die für den Aufbau moraltheologischer Handbücher insbesondere vom 18. bis teilweise ins 20. Jahrhundert hinein charakteristisch waren, und die eine klare Einordnung konkreter Akte im Ordnungssystem ermöglichte.<sup>16</sup> In *Donum vitae* erfolgte zunächst eine Öffnung hin zu einem personalen Wertverständnis, indem Kriterien für technische Eingriffe in die Fortpflanzung genannt wurden: „das Leben des menschlichen Wesens, das ins Dasein gerufen wird, und die Einzigartigkeit seiner Weitergabe in der Ehe“.<sup>17</sup>

Diese Prinzipien und die herangezogenen lehramtlichen Texte, welche die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben sowie für die Zeugung in der Ehe zum Ausdruck bringen, scheinen zunächst noch einen Spielraum zu eröffnen, der bei neuen Formen der Familienplanung

---

rechtmäßig Gebrauch; bei der anderen dagegen hindern sie den Zeugungsvorgang bei seinem natürlichen Ablauf“.

<sup>15</sup> „Wissenschaft und Technik [...] empfangen [...] von der Person und ihren moralischen Werten her den Aufweis ihrer Zielsetzung und das Bewußtsein ihrer Grenzen. [...] Sie müssen also im Dienst der menschlichen Person stehen, ihrer unveräußerlichen Rechte sowie ihres wahren und ganzheitlichen Wohls gemäß dem Plan und dem Willen Gottes.“ (DV Einführung Nr. 2; 9)

<sup>16</sup> HV 10: „Die Aufgabe verantwortungsbewußter Elternschaft verlangt von den Gatten, daß sie in Wahrung der rechten Güter- und Wertordnung ihre Pflichten gegenüber Gott, sich selbst, gegenüber ihrer Familie und der menschlichen Gesellschaft anerkennen“. Zur neuzeitlichen Pflichtenkreislehre in der Moraltheologie vgl. *H. J. Münk*, Zur theologisch-ethischen Rezeption der Pflichtenkreislehre in der thesianisch-josephinischen Studienreform, in: *W. Korff/M. Vogt* (Hrsg.), *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch*. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, Freiburg i. Br. 2016, 545–595.

<sup>17</sup> DV Einführung Nr. 4; 11.

Abwägungen erlauben könnte. Dieser Deutungsspielraum wird jedoch zurückgenommen, sobald es um das Thema In-vitro-Fertilisation geht. Dabei gibt es in der Instruktion das klare Bemühen, zunächst vom Problem der so genannten „überzähligen Embryonen“ abzusehen, die bei der In-vitro-Fertilisation entstehen, und die Technik zunächst unabhängig davon zu beurteilen.<sup>18</sup>

Während die heterologe künstliche Befruchtung, d. h. eine künstliche Befruchtung, bei der aufgrund der Unfruchtbarkeit eines der Partner Spermia oder Eizelle von einer dritten Person außerhalb der Ehe verwendet wird, um der Einheit der Ehe willen abgelehnt wird<sup>19</sup>, scheint es zunächst, als könnte die homologe künstliche Befruchtung die genannten Kriterien erfüllen: „Jedes menschliche Wesen muß immer als Geschenk und Segen Gottes aufgenommen werden. Aus moralischer Sicht muß jedoch eine gegenüber dem Ungeborenen wahrhaft verantwortliche Zeugung die Frucht der Ehe sein.“ (DV II A 1, S. 25)

Angesichts dieser vorläufigen Offenheit erfolgt jedoch eine Korrektur der Argumentation. Es wird ein zusätzliches Kriterium eingeführt, welches aus der Enzyklika *Humanae vitae* entnommen<sup>20</sup> und in einem Rückgriff auf die Tradition vor dem Zweiten Vatikanum, nämlich auf eine Ansprache von Papst Pius XII. zurückgeführt wird, in der dieser festhielt, es sei „nie erlaubt, diese verschiedenen Aspekte dermaßen zu trennen, daß man entweder die Absicht zur Zeugung oder die eheliche Beziehung positiv ausschließt.“<sup>21</sup> Warum dies der Fall sein soll, wird angesichts der ge-

<sup>18</sup> DV II; 24.

<sup>19</sup> DV II A Nr. 2; 27: „Sie beraubt objektiv die eheliche Fruchtbarkeit ihrer Einheit und Integrität; sie bewirkt und manifestiert einen Bruch zwischen genetischer Elternschaft, Austragungselternschaft und Erziehungsverantwortung.“

<sup>20</sup> HV Nr. 12: „[...] die von Gott bestimmte unlösbare Verknüpfung der beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Fortpflanzung –, die beide dem ehelichen Akt innewohnen. Diese Verknüpfung darf der Mensch nicht eigenmächtig auflösen. Seiner innersten Struktur nach befähigt der eheliche Akt, indem er die Eheleute aufs engste miteinander vereint, zugleich zur Zeugung neuen Lebens, entsprechend den Gesetzen, die in die Natur des Mannes und der Frau eingeschrieben sind.“ Vgl. DV II B Nr. 4; 28.

<sup>21</sup> Eduardo Briancesco hat die Hervorhebung der *Zeugungsintention* in *Donum vitae* als Bruch gegenüber *Humanae vitae* gedeutet. Während in *Humanae vitae* das *finis operis*, also der Akt mit seiner natürlichen Zielsetzung an sich im Blick ist, ist bei Einbeziehung der Intention auch das *finis operantis*, die Absicht der den Akt Vollziehenden, eingeschlossen. Deshalb kann das Fehlen dieser Intention einen ehelichen Akt zu einem moralisch schlechten machen. Das ist aber, so Briancesco, inkonsequent, weil diese Intention von unfruchtbaren Paaren nicht verlangt werden kann. Deshalb sieht er DV als nicht traditionsgemäße Einengung der Aussagen von *Humanae vitae*, die sei-

nannten Kriterien nicht klar. Das Prinzip widerspricht in gewisser Weise sogar der zuvor hervorgehobenen geistigen und personalen Dimension des Menschen, von der her die Natur betrachtet und interpretiert werden muss;<sup>22</sup> denn die Liebe zum Partner bzw. zur Partnerin drängt auch zu dessen bzw. deren Bejahung und zur Einheit mit ihm oder ihr in Zeiten, in denen Fortpflanzung etwa gesundheitsbedingt oder aus Altersgründen ausgeschlossen ist. Auf diese Weise kann die Nachkommenschaft als Ziel der ehelichen Liebe, wenn sie in jedem ehelichen Akt gegenwärtig sein soll, in den überwiegenden Fällen nur symbolisch verstanden werden.

Dennoch wird dieses „Untrennbarkeitsprinzip“ in *Donum vitæ* übernommen und im Kontext der bioethischen Fragen in analoger Weise auf die homologe technisch assistierte Fortpflanzung übertragen, d. h. wenn Samen und Eizelle von dem Paar stammen, das die In-vitro-Fertilisation in Anspruch nimmt.<sup>23</sup> Durch die Übernahme des Prinzips ergibt sich eine Vereindeutigung in der zuvor offeneren und an der Würde orientierten Argumentation. Die Instruktion scheint sich dessen bewusst zu sein, denn die Schlussfolgerung in eigenen Worten ist zunächst vorsichtiger formuliert als die aus anderen Dokumenten zitierten Textpassagen, insofern sie homologe In-vitro-Fertilisation nicht sofort als moralisch unerlaubt, sondern zunächst nur als moralisch *unvollkommen* beurteilt.<sup>24</sup>

Die bereits mit Blick auf *Humanæ vitæ* beschriebene Inkohärenz, die sich ergibt, wenn man die ontologische bzw. symbolische Beschreibung der ehelichen Sinngehalte, die sich in den sexuellen Akten verwirklichen sollen, auf jeden einzelnen ehelichen Akt übertragen möchte, wird hier

---

ner Ansicht nach homologe In-vitro-Fertilisation nicht prinzipiell ausschließen würde. Vgl. E. Briancesco, Una lectura teológica de la instrucción romana ‚Donum vitæ‘, Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina 51 (1988) 71–92. Die Zeugungsintention findet sich aber bereits bei Pius XII. in der Ansprache an die Teilnehmer des II. Weltkongresses in Neapel über die menschliche Fruchtbarkeit und Sterilität, 19. Mai 1956; vgl. AAS 48 (1956) 470: „Jamais il n’est permis de séparer ces divers aspects au point d’exclure positivement soit l’intention procréatrice, soit le rapport conjugal.“

<sup>22</sup> Vgl. DV Einführung Nr. 3.

<sup>23</sup> „Die Kontrazeption beraubt vorsätzlich den ehelichen Akt seiner Öffnung auf die Fortpflanzung hin und bewirkt so eine gewollte Trennung der Ziele der Ehe. Die homologe künstliche Befruchtung bewirkt objektiv eine analoge Trennung zwischen den Gütern und Sinngehalten der Ehe, indem sie eine Fortpflanzung anstrebt, die nicht Frucht eines spezifischen Aktes ehelicher Vereinigung ist.“ (DV II B Nr. 4; 29).

<sup>24</sup> „Aber die Fortpflanzung ist aus moralischer Sicht ihrer eigenen Vollkommenheit beraubt, wenn sie nicht als Frucht des ehelichen Aktes, also des spezifischen Geschehens der Vereinigung der Eheleute, angestrebt wird“ (DV II B Nr. 4; 29).

mit Blick auf die Bewertung der homologen technisch assistierten Fortpflanzung fortgeführt. Es stellt sich nämlich die Frage, ob eine Handlung, die moralisch weniger vollkommen ist, deshalb schon moralisch schlecht sein muss.

Das angeführte Prinzip der Untrennbarkeit der beiden Sinngehalte ehelicher Akte gründet auf einer unbestreitbar tiefen Symbolik des Geschlechtsaktes, der für Liebe und für Fortpflanzung stehen und so höchster Ausdruck menschlicher Zuneigung und Symbol für Gottes Wirken in der Welt sein *kann* und im besten Fall auch sein *soll*. Dennoch ist es notwendig zu begründen, wie eine ontologische oder symbolische Deutung sexueller Vereinigung, die einen legitimen Ort in der theologischen Anthropologie hat, konkret in ethische Normen überführt werden kann, die über einen symbolischen Leitgedanken oder ein anzustrebendes Ideal hinausgehen und Handlungen konkret bestimmen sollen.

Anfragen lassen sich nämlich aus mehreren Blickwinkeln stellen: So ist nicht klar, weshalb *nur* der leibliche Akt der Vereinigung Ausdruck von Liebe und Offenheit für Fortpflanzung sein kann. Wäre es nicht denkbar, dass ein Ehepaar, das auf natürlichem Weg keine Kinder bekommen kann, die eigene Liebe und Offenheit für Kinder als Geschenk Gottes auch darin ausdrückt, dass es mit technischer Unterstützung Kinder empfängt und annimmt und dabei Kriterien des würdevollen Umgangs mit beginnendem menschlichen Leben beachtet? Wären unter Umständen Rahmenbedingungen denkbar, unter denen auch die mit der In-vitro-Fertilisation verbundenen Fragen der Menschenwürde positiv berücksichtigt werden<sup>25</sup>, so dass ausgeschlossen werden könnte, dass das Kind „als Produkt eines Eingriffs medizinischer Techniken gewollt und empfangen“ wird (DV II B 4, S. 30), und die Erfahrung möglich wäre, dass das Kind „in Wirklichkeit Ergebnis einer Schenkung“ ist (DV II B 4, S. 30)? Die Instruktion erkennt diese Spannung selbst, wenn sie zu dem Urteil kommt: „Sicherlich ist die homologe FIVET nicht von all der ethischen Negativität belastet, die man in der außerehelichen Fortpflanzung vorfindet; Familie und Ehe bleiben weiterhin der Raum für die Geburt und die Erziehung des Kindes“. Trotzdem fährt sie unmittelbar fort:

---

<sup>25</sup> Zu denken wäre beispielsweise an die Vermeidung überzähliger Embryonen, würdevoller Umgang mit dem beginnenden menschlichen Leben und den künftigen Eltern, Vermeidung von Herrschaftsdenken beteiligter Ärzt(inn)en, Techniker(innen) und Eltern, medizinisch abgeklärte Erfolgchancen und Ausschöpfung alternativer Methoden etc.

„Dennoch – in Übereinstimmung mit der traditionellen Lehre über die Güter der Ehe und die Würde der Person – bleibt die Kirche aus moralischer Sicht bei der Ablehnung der homologen In-vitro-Befruchtung; diese ist in sich unerlaubt und steht im Widerspruch zur Würde der Fortpflanzung und der ehelichen Vereinigung, selbst wenn alles getan wird, um den Tod des menschlichen Embryos zu vermeiden“.<sup>26</sup>

Doch worin besteht genau die „moralische Sicht“? Es wird zwar auf die Würde der Person verwiesen, aber letztlich mit der Würde der Fortpflanzung und der ehelichen Vereinigung, also auf abstrakter symbolischer Ebene, argumentiert. Nun fragt sich, ob es der konkreten Würde der Partner und des künftigen Kindes immer widersprechen muss, wenn technische Unterstützung herangezogen wird, ob also nicht die Situation innerhalb einer Ehe denkbar ist, in der bei rechter Intention auf das Wohl des Kindes eine Einbettung der technisch unterstützten biologischen Vorgänge in einen würdevollen geistigen Umgang der Partner miteinander und mit ihren erhofften Kindern möglich ist.<sup>27</sup>

Die Symbolik der für das Leben offenen liebenden Beziehung von Ehepartnern, die sich in gelebter Sexualität zum Ausdruck bringt, enthält als Beschreibung der Tiefendimension ehelicher Geschlechtlichkeit schon für sich genommen eine starke Leitbildfunktion, ebenso wie die Argumentation, dass ein Kind im besten Fall in einer Ehe gezeugt werden und aufwachsen solle. Die Beurteilung jedes davon abweichenden Aktes aber als in sich unerlaubt hat folgenreiche Konsequenzen: Sie schließt die Erwägungen von Paaren, unter Berücksichtigung der Würdekriterien Kinder wegen natürlicher Unfruchtbarkeit mit Hilfe technischer Unterstützung zu bekommen, aus dem Bereich des Glaubenslebens aus, selbst wenn eine Umsetzung unter Berücksichtigung der ethischen Kriterien möglich scheint. Zugleich schafft dieses grundsätzliche Verbot Probleme beim Umgang der Kirche mit der gesellschaftlichen Realität, in der es bereits eine große Zahl an Kindern und damit auch an Christ(inn)en gibt, die mit Hilfe technischer Unterstützung ins Leben gekommen sind und die man nach kirchlicher Lehre genau wie jedes andere Kind „als lebendiges Geschenk der göttlichen Güte annehmen und mit Liebe aufziehen soll“.<sup>28</sup> Darf man diesen Menschen den Makel eines „unerlaubten Ursprungs“ anheften, wie man früher außereheliche Kinder von Seiten der

---

<sup>26</sup> DV II B Nr. 5; 32–33.

<sup>27</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Walter Schaupp in diesem Band.

<sup>28</sup> DV II B Nr. 5; 33.

Kirche mit einem Makel versah und von manchen kirchlichen Funktionen ausschloss? Verletzt man dadurch nicht ebenso ihre Würde?

Obwohl die Argumentation in einem Großteil der Instruktion sehr sorgfältig, differenziert und argumentativ nachvollziehbar gestaltet ist, sind die Argumente im Hinblick auf die Familienplanung und die homologe technisch unterstützte Fortpflanzung nicht richtig überzeugend. Sie berufen sich auf die Tradition, ohne die zugrunde liegende These im Lichte der zuvor angeführten Kriterien zu begründen, d. h. zu zeigen, dass *nur* die Vereinigung der beiden Aspekte von ehelicher Liebe und Fortpflanzung im konkreten leiblichen Akt der Personwürde aller Beteiligten entsprechen *kann* und so die *einzig mögliche* Ausdrucksgestalt verantworteter ehelicher Sexualität und „verantwortlicher Zeugung“ sein könne. Dies soll freilich nicht im Umkehrschluss besagen, dass die Wahrung von Würde in der Realität der In-vitro-Fertilisation immer oder vielleicht sogar überwiegend der Fall ist – aber sie ist eben auch nicht unter allen Umständen auszuschließen.

Durch das Aufgreifen des Arguments aus *Humanae vitae* wurde deutlich, dass mögliche Erweiterungen des Handlungsspielraumes in Fragen der Empfängnisverhütung wie der technisch unterstützten Fortpflanzung nur außerhalb der kirchlichen Lehre angesiedelt werden konnten. In der Konsequenz führte dies dazu, dass zahlreiche Gläubige die Belange der Sexualität und der assistierten Fortpflanzung künftig nur noch im Rahmen der persönlichen Gewissensentscheidung und des persönlichen Glaubens ansiedelten und in diesen Bereichen der Kirche keine Autorität zutrauten. So verabschiedete sich eine wichtige Dimension personaler Vollzüge aus dem Dialog zwischen der Kirche und ihren Gläubigen.

Das Tragische dabei ist, dass es ausgehend von der künstlichen Empfängnisregelung, die in zahlreichen Fällen nach dem Ermessen der Seelsorger nicht einmal in den Bereich einer schweren Sünde fallen würde, zu einem Tabu für den gesamten Bereich der Fortpflanzungsmedizin kam. Dies erschwerte eine differenzierte Auseinandersetzung mit einem persönlich sehr nahegehenden Thema, das mittlerweile 15 % der Paare in Europa betrifft, im Rahmen der Kirche.<sup>29</sup> Die kategorische Position der Kirche hat zur Folge, dass auch die weiteren, sehr bedenkenswerten Überlegungen in den kirchlichen Dokumenten unter Umständen nicht

<sup>29</sup> L. Demel/S. Hecher/B. Bürger, netdoktor: Unfruchtbarkeit. Medizinisches Review von A. Just, Stand der Information: November 2012, <https://www.netdoktor.at/krankheit/unfruchtbarkeit-8166> (abgerufen am 3.4.2018).

wahrgenommen werden, obwohl diese für eine kritische Auseinandersetzung mit manchen gesellschaftlichen Entwicklungen eine wichtige Stimme darstellen könnten. Zudem wäre eine offene, freie und ehrlich abwägende Diskussion der Vor- und Nachteile der unterschiedlichen Umgangsformen mit Unfruchtbarkeit im Rahmen kirchlichen Nachdenkens und nicht nur des persönlichen Glaubenslebens eine reale Hilfestellung für die betroffenen Paare.<sup>30</sup>

## 2. Die Verortung von künstlicher Empfängnisregelung und Familienplanung in einer „Mentalität des Todes“: *Evangelium vitae*

Die Enzyklika *Evangelium vitae* (1995) verortet die sexualethischen und bioethischen Fragen in einem globalen Kampf der Mächte des Guten und Bösen, zwischen einer Kultur des Lebens und einer Kultur des Todes, einer Haltung des Habens gegenüber einer Haltung des Seins, eine Bevorzugung der Dinge vor der Person, einer Haltung des „Machens“ gegenüber einer Haltung des „Lebens“.<sup>31</sup> Ein wichtiges Kennzeichen dieser Kultur des Todes ist der Versuch des Menschen, über den Anfang und das Ende des Lebens Macht bekommen zu wollen.<sup>32</sup> Dieses Begehren nach Kontrolle über das Leben wird als ein Auflehnen gegen Gott, als mangelnde Unterordnung gesehen. Dieses Thema klang zuvor schon in der Instruktion *Donum vitae* an. Diese hob hervor, dass die Eltern beim natürlichen Zeugungsvorgang „als Diener und nicht als Herren – am Werk der Schöpfer-Liebe“ teilnehmen.<sup>33</sup> Diese Haltung kann als Gegenbeispiel zu einer „Abtreibungsmentalität“ und der kalten Logik gesehen werden, die beim leichtfertigen Umgang mit menschlichen Embryonen bei der In-vitro-Fertilisation herrsche.<sup>34</sup> *Evangelium vitae* geht viel weiter und sieht nicht nur den leichtfertigen Umgang mit den technischen Mög-

<sup>30</sup> Vorschläge, wie sich die kirchliche Thematisierung von Unfruchtbarkeit verändern müsste, finden sich u. a. bei K. L. Cox, *Toward a Theology of Infertility and the Role of Donum Vitae*, *Horizons* 40/1 (2013) 28–52. Doi: 10.1017/hor.2013.2.

<sup>31</sup> EV Nr. 21–23; 29–31; EV Nr. 98; 116.

<sup>32</sup> EV Nr. 22; 30: „Er kümmert sich nur um das „Machen“ und bemüht sich unter Zuhilfenahme jeder Art von Technologie um die Planung, Kontrolle und Beherrschung von Geburt und Tod“. Vgl. auch EV 20, S. 28 unter Hinweis auf die Forderung nach einem „Recht auf Abtreibung, Kindstötung und Euthanasie“.

<sup>33</sup> DV II B Nr. 4; 30.

<sup>34</sup> DV II Einleitung; 23.

lichkeiten der Fortpflanzungsmedizin, sondern schon die Empfängnisverhütung als Frucht „derselben Pflanze“, nämlich der Weigerung, „das Gesetz Gottes voll und ganz zu befolgen“, welche in einer Mentalität wurzle, „die von Hedonismus und Ablehnung jeglicher Verantwortlichkeit gegenüber der Sexualität bestimmt wird“, getragen von einem „egoistischen Freiheitsbegriff, der in der Zeugung ein Hindernis für die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit sieht [...]“.<sup>35</sup>

Einem prophetischen Sittengemälde ähnlich, das in Schwarz und Weiß gehalten ist, um möglichst tief zu erschüttern und aufzurütteln, trennt die Enzyklika in gottlose und gottesfürchtige Mentalitäten und die ihnen entsprechenden Praktiken. Einziges Kriterium ist der Gehorsam gegenüber der vom Lehramt gedeuteten Natur im Sinne von *Humanae vitae*, welche als göttliche Ordnung interpretiert und zur ethischen Norm erhoben wird, die im Sinne einer Aktmoral – also aufgrund der äußeren Handlung allein, ohne Rücksicht auf Intention und Umstände – ausgelegt wird.<sup>36</sup> Markante ethische Differenzen werden, obwohl sie benannt werden, unter diesen Vorgaben nivelliert: Ob ein Leben zerstört und so ein fundamentaler Wert verletzt wird oder ob die Sprache der Liebe im Sexualakt unvollständig bleibt, macht keinen fundamentalen Unterschied mehr, da es zuvor eine klare Einteilung äußerer Akte in ordnungsgemäße und nicht ordnungsgemäße Akte gab, die selbst mit ethischen Kriterien nicht hinterfragt werden darf.

So bleibt die Enzyklika in ihrer ethischen Differenziertheit und in der Differenziertheit des Naturrechtsverständnisses gegenüber der Instruktion *Donum vitae* zurück. Die argumentativen Grundlagen für dieses Urteil der Enzyklika werden deutlich, wenn man auf die nur zwei Jahre früher veröffentlichte Enzyklika *Veritatis splendor* blickt. Dort expliziert der Papst ein Moralverständnis, das von einer Aktmoral ausgeht, zumindest für eine Reihe von Handlungen, bei denen allein das Objekt der Handlung entscheide und die Intention des Handelnden und die Umstände keine Rolle für deren Bewertung spielten. Er verweist dafür auf Handlungen und gesellschaftliche Strukturen, die nach *Gaudium et spes* im Widerspruch zur Würde der Person stehen, z. B. den Völkermord. Diese Reihe von Handlungen ordnet die Enzyklika nun den in sich

<sup>35</sup> EV Nr.14; 20.

<sup>36</sup> Hier kann die Argumentationsform nicht ausführlich dargelegt werden. Zu den Argumentationsformen in der Sexualethik vgl. S. Ernst, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, in: K. Hilpert (Hrsg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241), Freiburg i. Br. 2011, 162–184.

schlechten Handlungen zu, die in der Tradition für Arten von Handlungen stehen, die unter keinen Umständen ethisch zu rechtfertigen sind. Mit diesen schwerwiegenden Verletzungen der Menschenwürde bringt die Enzyklika nun auch die künstliche Empfängnisverhütung in Verbindung. Das verbindende Glied stellt die Bemerkung von Paul VI. in *Humanae vitae* im Hinblick auf künstliche Empfängnisverhütung dar, es gebe Handlungen, die selbst zu einem guten Zweck nicht getätigt werden dürften. Auf diese Weise kommt künstliche Empfängnisverhütung in *Evangelium vitae* in einer Linie mit Sklaverei und Menschenhandel zu stehen. Dies ist möglich, weil nicht der Bezug auf eine schwere Verletzung der Menschenwürde, wie in *Gaudium et spes*, für diese Passage tragend ist, sondern die Frage, ob sich Handlungen – man muss hinzufügen: im Kontext einer zuvor festgelegten, naturrechtlich interpretierten Ordnungsvorstellung – auf Gott hinordnen lassen.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor* an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre (6. August 1993), Bonn <sup>5</sup>1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111), Nr. 79 und 80; 78–79, mit hier ausgelassenem Zitat aus GS Nr. 27: „Das vorrangige und entscheidende Element für das moralische Urteil ist das Objekt der menschlichen Handlung, das darüber entscheidet, ob sie auf das Gute und auf das letzte Ziel, das Gott ist, hingeeordnet werden kann. Ob dies so ist, erkennt die Vernunft im Sein des Menschen selbst, verstanden in seiner vollumfänglichen Wahrheit, und damit unter Berücksichtigung seiner natürlichen Neigungen, seiner Triebkräfte und seiner Zweckbestimmtheiten, die immer auch eine geistige Dimension besitzen: Genau das sind die Inhalte des Naturgesetzes und damit die geordnete Gesamtheit der „Güter für die menschliche Person“, die sich in den Dienst des ‚Gutes der Person‘ stellen, des Gutes, das sie selbst und ihre Vollendung ist. Das sind die von den Geboten (des Dekalogs) geschützten Güter, der nach dem hl. Thomas das ganze Naturgesetz enthält. Nun bezeugt die Vernunft, daß es Objekte menschlicher Handlungen gibt, die sich ‚nicht auf Gott hinordnen‘ lassen, weil sie in radikalem Widerspruch zum Gut der nach seinem Bild geschaffenen Person stehen. Es sind dies die Handlungen, die in der moralischen Überlieferung der Kirche ‚in sich schlecht‘ (intrinsicè malum), genannt wurden: Das Zweite Vatikanische Konzil bietet im Zusammenhang mit der Achtung, die der menschlichen Person gebührt, eine ausführliche Erläuterung solcher Handlungsweisen anhand von Beispielen [...]. Über die in sich sittlich schlechten Handlungen und im Blick auf kontrazeptive Praktiken, mittels derer vorsätzlich unfruchtbar gemacht wird, lehrt Papst Paul VI.: ‚Wenn es auch in der Tat zuweilen erlaubt ist, ein sittliches Übel hinzunehmen, in der Absicht, damit ein größeres Übel zu verhindern oder ein höheres sittliches Gut zu fördern, ist es doch nicht erlaubt, nicht einmal aus sehr schwerwiegenden Gründen, das sittlich Schlechte zu tun, damit daraus das Gute hervorgehe (vgl. Röm 3,8), d. h. etwas zum Gegenstand eines positiven Willensaktes zu machen, was an sich Unordnung besagt und daher der menschlichen Person unwürdig ist, auch wenn es in der Absicht geschieht, Güter der Person, der Familie oder der Gesellschaft zu schützen oder zu fördern‘“. Das letzte Zitat ist entnommen aus HV Nr. 14.

Die Begründung greift die Argumentation von *Humanae vitae* auf: Die totale Annahme des Ehepartners muss in demselben leiblichen Akt erfolgen, in dem auch die Offenheit der Partner für ein Kind besteht. Nur wenn sich die Ehepartner beherrschen und sich an die unfruchtbaren Zeiten halten, könnten sie trotz Vermeidung von Kindern als „treue Interpreten“ des göttlichen Planes handeln, weil „die ihrer Person eingeschriebenen biologischen Gesetze“ Gottes Plan entsprechen.<sup>38</sup>

Die ethische Frage, ob eine künstliche Empfängnisverhütung, die ja keinen Widerspruch zur Würde eines Kindes beinhaltet, die Würde der Partner schmälert oder Gottes Willen tatsächlich widersprechen muss, wird nicht gestellt. Vielmehr hat die emotionale Aufladung durch die Sprache vom Kampf der Kulturen, die in einer Zeit erfolgte, in der die Zahlen künstlicher Befruchtung stiegen und alsbald auch eine Erhöhung der Schwangerschaftszahlen hervorbrachten<sup>39</sup>, jede Infragestellung obsolet gemacht. Die stärker rational-argumentativen Ansätze in *Donum vitae* wurden nicht übernommen.

Diese kategorische Haltung der Ablehnung drängte jede weiterführende Debatte im bioethischen Bereich von vorneherein ins Abseits und lud diesen Bereich emotional auf. Diese Tabuisierung erschwerte eine glaubwürdige Teilnahme von Gläubigen wie von Theolog(inn)en an bioethischen Diskussionen: Differenzierungen wurden erschwert und kritische Anmerkungen gegenüber neuen technischen Anwendungen standen damit unter dem Verdacht, einem (blinden) Glaubensgehorsam und nicht einem sachgemäßen Vernunfturteil zu entspringen.

<sup>38</sup> EV Nr. 97; 115. Dort heißt es über die verantwortliche Zeugung der Nachkommenschaft: „Diese erfordert in ihrer wahren Bedeutung, daß sich die Ehegatten dem Ruf des Herrn fügen und als treue Interpreten seines Planes handeln: das ist der Fall, wenn die Familie sich großherzig neuem Leben öffnet und auch dann in einer Haltung der Offenheit für das Leben und des Dienstes an ihm bleibt, wenn die Ehepartner aus ernstzunehmenden Gründen und unter Achtung des Moralgesetzes entscheiden, vorläufig oder für unbestimmte Zeit eine neue Geburt zu vermeiden. Das Moralgesetz verpflichtet sie in jedem Fall, die Neigungen des Instinkts und der Leidenschaften zu beherrschen und die ihrer Person eingeschriebenen biologischen Gesetze zu beachten. Im Dienst der Verantwortlichkeit bei der Zeugung erlaubt gerade diese Beachtung die Anwendung der natürlichen Methoden der Fruchtbarkeitsregelung [...]“

<sup>39</sup> Die für dieses Jahr erhältlichen Zahlen für Skandinavien betragen rund 5000 IVF-Behandlungen bei einer Erfolgsquote von ca. 20 %, mit steigender Tendenz. Vgl. H. B. Westergaard/A. M. Johansen/K. ErblA. N. Andersen, Danish National IVF Registry 1994 and 1995. Treatment, pregnancy outcome and complications during pregnancy, *Acta Obstetricia Gynecologica Scandinavica* 79/5 (2000) 384–389, URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/10830766> (abgerufen am 1.4.2018).

### 3. Ausweitung der Argumentation und die Nachwirkung von *Humanae vitae*: *Dignitatis personae*

Die Instruktion *Dignitatis personae*<sup>40</sup> knüpft an die Instruktion *Donum vitae* an, sowohl im Stil als auch in der Argumentation, auch wenn zu Anfang gleich auf die Enzykliken von Johannes Paul II. *Veritatis splendor* und *Evangelium vitae* Bezug genommen wird. Die Instruktion ist vor allem den neuen Entwicklungen von Technologien gewidmet, die mit dem Anfang des menschlichen Lebens zu tun haben, doch beginnt sie mit der grundlegenden Frage nach den technischen Eingriffen in die menschliche Fortpflanzung. *Dignitatis personae* gelangt zu keinen neuen Bewertungen in diesem Bereich. Interessant ist allerdings die Auslassung: die Frage der künstlichen Empfängnisverhütung wird nicht mehr thematisiert.

Für die technisch assistierte Fortpflanzung werden zunächst allgemeine Kriterien für das weitere Nachdenken genannt: keine Vernichtung von Menschen; keine Mittel, welche die Würde der Person verletzen; keine Ziele, die dem Gesamtwohl der Menschen entgegenstehen (DP 4, S. 9). Diese werden dann durch weitere Kriterien spezifisch ausgestaltet: das Recht jedes Menschen auf Leben und physische Unversehrtheit; die Einheit der Ehe, die es zu bewahren gilt, und schließlich die Zeugung „als Frucht des spezifisch ehelichen Aktes der Liebe zwischen den Eheleuten“.<sup>41</sup>

Anders als *Evangelium vitae*, wo mit der Würde des Aktes argumentiert wird, beruft sich diese Instruktion mit *Donum vitae* auf die Würde der Ehepartner, welche die göttliche Berufung zum Geschenk der Liebe und zum Geschenk des Lebens verwirklichen“ sollen.<sup>42</sup> Die Schlussfolgerung ist, dass „die Techniken der homologen künstlichen Befruchtung, die den ehelichen Akt ersetzen, auszuschließen“ seien.<sup>43</sup> Die beinahe lapidare Feststellung des Verbots erweckt den Eindruck, als handle es sich hier doch in stärkerem Maße um ein Traditionsargument als um eine differenzierte Überlegung zur Frage, ob die homologe künstliche Befruchtung tatsächlich die Würde der beteiligten Ehepartner verletze.

<sup>40</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Dignitatis personae* über einige Fragen der Bioethik (8. September 2008) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 183), Bonn 2008.

<sup>41</sup> DP Nr. 12; 17.

<sup>42</sup> DP Nr. 12; 17–18, mit Verweis auf DV, Einführung, Nr. 3.

<sup>43</sup> DP Nr. 12; 18.

Die eigentliche ethische Argumentation erfolgt später in einer differenzierten Darlegung der Probleme der Vermeidung überzähliger Embryonen und der Kryokonservierung von Embryonen, die es als sehr schwierig erscheinen lassen, eine In-vitro-Fertilisation unter Beachtung aller Kriterien der Menschenwürde in Bezug auf die Embryonen durchführen zu können (DP 14–16). In *Dignitatis personae* wird dieses Urteil durch zuvor genannte Kriterien vorbereitet: Zunächst wird von „verantwortlicher Zeugung“ als einer Zeugung im Rahmen der Ehe gesprochen. (DP 6, S. 11) Dann wird festgehalten, dass man „der spezifischen Eigenart der personalen Akte, die das Leben weitergeben“, Schutz gewähren müsse (DP 10, S. 15). Schließlich werden die spezifisch menschlichen Werte der Geschlechtlichkeit genannt, die „erfordern, dass die Zeugung einer menschlichen Person als Frucht des spezifischen ehelichen Aktes der Liebe zwischen den Eheleuten angestrebt werden muss“. <sup>44</sup> Damit ist der letzte Grund für die Unerlaubtheit der homologen In-vitro-Fertilisation wiederum die unauflösliche Verbindung der beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes, der Liebe der Partner und der Offenheit für Fortpflanzung.

Auf diese Weise setzt sich trotz aller Differenzierungen das Erbe von *Humanae vitae* fort und blendet damit systematisch die Frage aus, ob Ehepartner, die aufgrund von Sterilität keine Wahl zwischen natürlicher und technisch unterstützter Fortpflanzung haben, für sich Vorgehensweisen sehen und Umstände einer technisch assistierten Fortpflanzung bestimmen könnten, die weder der Personwürde des künftigen Kindes noch der Personwürde der Partner widersprechen müssten. Dafür müsste man sich aber die Frage stellen, ob ebenso wie bei der „verantwortlichen Elternschaft“, die in *Gaudium et spes* gefordert wurde, auch die „verantwortungsvolle Zeugung“ <sup>45</sup> die persönlichen Erfahrungen von Paaren mit einbeziehen und so ethisch legitime Spielräume sichtbar machen könnte. Auf diese Weise könnte es möglich werden, den immer zahlreicher werdenden Menschen, die mit Hilfe technischer Unterstützung ins Leben gekommen sind, nicht die Würde ihres Lebensbeginns abzuspochen und doch zugleich differenziert den Tendenzen entgegenzutreten, die etwa der nicht therapeutisch indizierte Einsatz von Reproduktionstechniken auf die Einstellung gegenüber und den konkreten Umgang mit dem beginnenden menschlichen Leben hervorrufen kann.

<sup>44</sup> DP Nr. 12; 17, Zitat aus DV II B Nr. 4.

<sup>45</sup> DP Nr. 13; 19: „Keine dieser Techniken ersetzt den ehelichen Akt, der allein einer wahrhaft verantwortungsvollen Zeugung würdig ist.“

#### 4. Eine neue Bewertung des *sensus fidei*

Die von den Deutschen Bischöfen mitgetragene Schrift „Gott und die Würde des Menschen“ formuliert im Hinblick auf die Argumentation mit der Würde des Menschen im Bereich der katholischen Kirche: „Im Glauben erscheint das Gebot Gottes nicht als fremde Macht, die Unterwerfung verlangt; es ist vielmehr ins Herz geschrieben (vgl. Jer 31,31–34), so dass es gerade das zum Ausdruck bringt, was dem Menschsein entspricht und über die Grenzen hinaus trägt, die dem guten Willen und dem Handeln von Menschen gesetzt sind. Das Gebot Gottes ist zusammengefasst im Doppelgebot der Liebe.“<sup>46</sup> Außerdem erklärt sie: „Aus katholischer Sicht ist zu betonen, dass sich die genuine Kompetenz des Lehramtes auch auf Fragen der Moral bezieht. Das bedeutet aber nicht, dass eine theologische Prüfung nicht statthaft wäre oder dass der ‚Glaubenssinn des Gottesvolkes‘ nur im Gehorsam gegenüber dem Lehramt bestünde und nicht auch eine eigene Quelle theologischer Erkenntnis wäre.“<sup>47</sup>

Eine Zusammenschau der beiden Elemente lässt erklären, warum gläubige Katholik(inn)en zu der Auffassung gelangen können, dass ihr Verständnis der Liebe Gottes zu anderen Handlungsoptionen drängt, als sie in *Humanae vitae* und den daran anschließenden Dokumenten zur Fortpflanzungsmedizin vorgesehen sind.

Um diese im Glauben getroffenen ethischen Urteile ernst zu nehmen, bedarf es zum einen eines Engagements in differenzierter ethischer Argumentation, wie es das Anliegen der Instruktionen *Donum vitae* und *Dignitatis personae* war: Dahinter stand das Anliegen, dass ein Gewissen eine möglichst breite Bildung und Vertiefung braucht, um sich wahrhaft gut entscheiden zu können. Zum anderen braucht es die Anerkennung, dass gläubige Laien insbesondere in den Bereichen, die sie unmittelbar angehen, auch eigene, dem Glauben gemäße Entscheidungen treffen können. Die Befragungen der Gläubigen im Vorfeld der Familiensynode von 2015 unter Papst Franziskus können als Zeichen für eine grundsätzliche Bereitschaft gesehen werden, die Stimme der Gläubigen zu hören.

Auch das Schreiben der Internationalen Theologischen Kommission *Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche* aus dem Jahr

---

<sup>46</sup> Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Gott und die Würde des Menschen*, Paderborn/Leipzig 2017, 136.

<sup>47</sup> Bilaterale Arbeitsgruppe (vgl. Anm. 38), 141.

2014 bringt dieses Anliegen zur Sprache, weshalb abschließend einige zentrale Aussagen daraus zitiert werden sollen. Der *sensus fidei fidelis* wird dabei definiert als „eine Art geistlicher Instinkt, der die Gläubigen dazu befähigt, spontan zu beurteilen, ob eine besondere Lehre oder Praxis mit dem Evangelium und mit dem apostolischen Glauben übereinstimmt oder nicht“.<sup>48</sup> Dies betrifft auch „die Rolle, die die Laien bei der Entwicklung der Morallehre der Kirche spielen. Deshalb ist es wichtig, die Rolle der Laien zu reflektieren, wenn es um die Wahrnehmung des christlichen Verständnisses eines angemessenen menschlichen Verhaltens in Übereinstimmung mit dem Evangelium geht.“<sup>49</sup> Auch wenn es letztlich Aufgabe des Lehramtes bleibt, über die Authentizität des *sensus fidelium*, d. h. die Glaubensmeinung der Kirche insgesamt, zu urteilen<sup>50</sup>, so haben die Laien „nicht nur das Recht gehört zu werden, sondern ihre Reaktion auf das, was zum Glauben der Apostel zugehörig erklärt wird, muss sehr ernst genommen werden, weil der apostolische Glaube in der Kraft des Geistes durch die Kirche als Ganze getragen wird“.<sup>51</sup>

Dabei stellt die zumindest für den europäischen Sprachraum nachweisbare mangelnde Rezeption der Lehrentscheidung in Sachen künstlicher Empfängnisverhütung und In-vitro-Fertilisation einen Problemfall dar, wie er von der Internationalen Theologischen Kommission beschrieben wird:

„Probleme ergeben sich dann, wenn die Mehrheit der Gläubigen gleichgültig gegenüber Lehrentscheidungen in Sachen der Moral ist, die vom Lehramt getroffen werden, oder wenn sie sogar ausdrücklich abgelehnt werden. Dieser Mangel an Rezeption mag auf eine Schwäche oder einen Mangel an Glauben seitens des Gottesvolkes hinweisen, verursacht durch eine unzureichend kritische Annahme der zeitgenössischen Kultur. In manchen Fällen aber mag es darauf hindeuten, dass gewisse Entscheidungen von denjenigen, die die Autorität haben, getroffen wurden, ohne die Erfahrung und den *sensus fidei* der Gläubigen voll in Betracht zu ziehen oder ohne hinreichende Konsultation der Gläubigen durch das Lehramt.“<sup>52</sup>

<sup>48</sup> *Internationale Theologische Kommission*, Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche (5. März 2014). Arbeitsübersetzung der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 199), Bonn 2015, Nr. 49; 42.

<sup>49</sup> *Internationale Theologische Kommission* (vgl. Anm. 48), Nr. 73; 56–57.

<sup>50</sup> *Internationale Theologische Kommission*, (vgl. Anm. 48), Nr. 77; 60.

<sup>51</sup> *Internationale Theologische Kommission*, (vgl. Anm. 48), Nr. 74; 58.

<sup>52</sup> *Internationale Theologische Kommission*, (vgl. Anm. 48), Nr. 123; 85–86.

Es ist zu hoffen, dass diese Reflexionen und die sich im Dokument der Internationalen Theologischen Kommission anschließende Aufforderung zu einer „Freiheit der Meinungsäußerung“ und zu einem lebhaften „Austausch legitimer Ansichten“ auf den verschiedenen, bereits zur Verfügung stehenden kirchlichen Ebenen<sup>53</sup> zu einer regelmäßigen Praxis kirchlicher Beratschlagung werden und so der *sensus fidei fidelis* bezüglich der verantwortungsvollen Elternschaft den Ort in den lehramtlichen Normenbildung finden kann, der ihm angemessen ist.

---

<sup>53</sup> Internationale Theologische Kommission, (vgl. Anm. 48), Nr. 124–125; 86–87.