

## Hinführung

von Konrad Hilpert/Sigrid Müller

### 1. Eine besondere Enzyklika

*Humanae vitae* ist keine Enzyklika wie andere. Besonders an ihr war schon, dass es eine Vorgeschichte gab und eine Entscheidung zur Frage der inzwischen auf den Markt gekommenen Antikonzeptiva erwartet worden war, seit Papst Paul VI. diese Frage den Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils entzogen und einer Kommission übertragen hatte, „damit, nachdem diese Kommission ihre Aufgabe erfüllt hat, der Papst eine Entscheidung treffe“, wie in der berühmten Fußnote zu Art. 51 der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* ausdrücklich festgehalten ist.<sup>1</sup> Im Hinblick auf die zu erwartende päpstliche Entscheidung mischten sich Hoffnungen auf einen Wandel der traditionellen, von Papst Pius XI. 1930 in der Enzyklika *Casti connubii* formulierten Position – Zeugung und Erziehung von Kindern als erster und hauptsächlicher Ehezweck, Unsittlichkeit jedes Ehegebrauchs mit vorsätzlicher Verhinderung von Zeugung, aber Erlaubtheit ehelichen Verkehrs auch in den Phasen geringer oder auszuschließender Konzeptionsmöglichkeit – mit Befürchtungen, dass eben diese eine Bestätigung erfahren könne. Besonders an *Humanae vitae* war dann aber auch und vor allem, dass diese Enzyklika nach ihrem Erscheinen die Gemüter von Gläubigen, Seelsorgern und Theologen beträchtlich erregte und zum Gegenstand heftiger und breiter Kritik wurde. Besonders an ihr war schließlich, dass sie im Gegensatz zu den meisten anderen Enzykliken auch Jahre und Jahrzehnte später ein Thema für heftige Debatten über Kirche, Moral, Autorität und Tradition blieb und immer wieder auch zum Anlass von Konflikten wurde.

Diese außerordentliche, zum großen Teil kritische Resonanz verdankt sich nicht nur dem Jahr der Veröffentlichung, 1968, und dem, was die öf-

---

<sup>1</sup> Für die im Folgenden erwähnten kirchenamtlichen Texte vgl. P. Hünermann (Hrsg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Freiburg i. Br. 2009; 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) (lateinischer Text = Acta Pauli PP. VI, AAS 40 [1968] 481–503).

fentliche Stimmung in diesem Jahr sonst noch bewegte: der beginnende Misserfolg der amerikanischen Intervention in Vietnam, die Ermordung des Bürgerrechtlers Martin Luther King, welche Massenproteste nach sich zog, die an der Sorbonne aufgebrochenen und schließlich unterdrückten Maiunruhen in Frankreich, die Ermordung von Robert F. Kennedy im amerikanischen Vorwahlkampf, der sog. Prager Frühling und der immer stärker werdende politische Druck seitens der Sowjetunion auf die ehemalige Tschechoslowakei sowie die Andauer des im Jahr zuvor ausgebrochenen Krieges um die ölfreiche Provinz Biafra in Nigeria mit Millionen von Toten und Hungeropfern und auch die sich als Beginn einer Weltrevolution verstehende und gegen den Kapitalismus gerichtete Protestbewegung in Deutschland und den Nachbarländern, die die überkommenen gesellschaftlichen Strukturen, die Dominanz der Vätergeneration und die als neokolonialistische Abhängigkeit interpretierte Globalisierung radikal infrage stellte. Innerhalb der Kirche wurden die Stimmen von Theologen aus Lateinamerika hörbarer, und auf der Versammlung des Episkopats von Mittel- und Südamerika in Medellín wurde zum ersten Mal die Idee einer Theologie der Armen akzeptiert. Dabei lag das Zweite Vatikanische Konzil, das mit der Annahme der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und der Deklaration über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* abgeschlossen worden war, noch keine drei Jahre zurück. Dieses Konzil hatte der Welt gezeigt, dass die katholische Kirche durchaus in der Lage war, auf die Erfordernisse des Heute einzugehen und lange zäh verteidigte Positionen zu überdenken und sogar zu korrigieren. Das hatte natürlich Erwartungen geweckt, die über die vorgesehenen und die dann auch tatsächlich behandelten Themen hinausgingen.

Solche Erwartungen betrafen auch die Frage nach der moralischen Erlaubtheit der vor einigen Jahren auf den Markt gekommenen hormonellen Antikonzeptiva, für Eheleute wohlgekannt. Die Frage war im Kontext des Dokuments über Ehe und Familie vom Konzil selbst schon engagiert andiskutiert worden, war dann aber, wie erwähnt, von Papst Paul VI. der Behandlung an dieser Stelle entzogen und an eine spezielle päpstliche Expertenkommission delegiert worden, die Papst Johannes XXIII. bereits 1963 eingerichtet hatte und die während ihrer Arbeit mehrfach erweitert worden war; statt der ursprünglichen acht Personen zählte sie zuletzt 60 Mitglieder, und zwar nicht nur Theologen, sondern auch Mediziner, Ökonomen, Bevölkerungswissenschaftler und einige Ehepaare.

Dieser Kommission gehörten u. a. an als deutscher Moraltheologe Alfons Auer, der damals in Würzburg lehrte, und als „römische“ Fachleute außerdem die Deutschen Joseph Fuchs SJ von der Gregoriana und Bern-

hard Häring CSsR von der Alfonsiana an. Als Ergebnis der Kommissionsarbeit wurden dem Papst durch Kardinal Döpfner, einen der beiden Vizepräsidenten der vom Papst der Kommission vorgeschalteten bischöflichen Überprüfungscommission, und den Sekretär der Gesamtkommission, den Schweizer Dominikanerpater Henri de Riedmatten, im Juni 1966 drei Dokumente übergeben: ein Entwurf für ein eventuelles Dokument über verantwortliche Elternschaft in lateinischer Sprache, eine pastorale Einleitung, die unter der Mitarbeit von Nichtfachleuten angefertigt worden war und der besseren Verständlichkeit des Anliegens dienen sollte und auf Französisch verfasst war, und schließlich ein moraltheologisches Fachgutachten, das ebenfalls auf Latein die Autorität der Lehre von *Casti connubii* zum Gegenstand hatte und einerseits Gründe für deren Weiterentwicklung benannte sowie andererseits sich mit Einwänden gegen eine solche Weiterentwicklung auseinandersetzte. Erst später und ohne Wissen der Kommission wurde dem Papst noch ein weiterer Rapport nachgereicht, der von Kardinal Ottaviani, dem Präsidenten der Gesamtkommission, stammte und unter dem (nicht ganz korrekten) Namen Minderheitsgutachten bekannt geworden ist.<sup>2</sup>

Im Entwurf für ein Dokument über verantwortete Elternschaft (sog. Mehrheitsgutachten) war von der Kommission festgestellt worden, dass künstliche Empfängnisverhütung nicht im Gegensatz zur traditionellen kirchlichen Lehre stehe; es wurde empfohlen, sie im Kontext von verantworteter Elternschaft zuzulassen. Im Gegensatz zum moraltheologischen Fachgutachten zielte die Logik des Rapports der Minderheit hingegen auf die Aussage, dass es sich dabei sehr wohl um eine Änderung der kirchlichen Lehre handeln würde; das aber würde einem Eingeständnis gleichkommen, dass die Lehre der drei vorangegangenen Päpste über Ehe, Sexualität und Empfängnisverhütung Irrtümer enthalte.<sup>3</sup>

Der Umstand, dass „es innerhalb der Kommission nicht zu einer vollen Übereinstimmung in der Beurteilung der vorzulegenden sittlichen

---

<sup>2</sup> Eine genau und gut belegte Schilderung bietet *L. Kaufmann*, Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pflürner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen, Fribourg 1987, 44–49.

<sup>3</sup> Die Texte der Gutachten sind in deutscher Übersetzung zugänglich in: HerKorr 21 (1967), 429–438. Gestützt wurde die ablehnende Position durch die auf Initiative des damaligen Kardinal Wojtyła zustande gekommene Denkschrift der Theologischen Fakultät Krakau (vgl. dazu: *M. M. Lintner*, *Humanae vitae: eine historisch-genealogische Studie*, in: J. Ernesti [Hrsg.], *Paolo VI e la crisi postconciliare*. Giornate di Studio a Bressanone, Brescia 2013, 16–53, 31–34).

Normen gekommen war und vor allem, weil einige Lösungskriterien aufgetaucht waren, die sich von der Sittenlehre über die Ehe, wie sie mit steter Festigkeit vom Lehramt der Kirche vorgelegt wird, lossagten“, war der von Paul VI. in der Enzyklika selbst explizit genannte Grund (HV 6 unter Einschluss der Fußnote 5), weshalb er nach eigener persönlicher Untersuchung und aufgrund des eigenen Gewissensurteils – und man könnte ergänzen: ohne weiteres Ausloten der Zustimmung innerhalb der Gesamtkirche – so entschieden hat, wie er es getan hat, in der Sache also dem Votum der Minderheit gefolgt ist.

## 2. Zentrale normative Vorgaben

Auf den Punkt gebracht sind die markanten normativen Forderungen, die in *Humanae vitae* umschrieben und erhoben werden, folgende:

*Erstens*, „dass ‚jeder eheliche Akt‘ von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet bleiben muss“ (HV 11). Jedem ehelichen Akt wohne die Ausrichtung auf die liebende Vereinigung der Gatten und zugleich die Ausrichtung auf die Zeugung neuen Lebens inne, und diese „von Gott bestimmte“ Verknüpfung dürfe vom Menschen nicht eigenmächtig aufgelöst werden (vgl. HV 12). Für diese Forderung beruft sich die Enzyklika einerseits auf *Casti connubii* und die Hebammen-Ansprache Pius' XII. vom Oktober 1951, andererseits auf die Vernunftgemäßheit dieser Lehre.

Die *zweite* zentrale normative Forderung der Enzyklika besteht in der Behauptung, jeder eheliche Akt, der absichtlich unfruchtbar gemacht werde, sei ein „in sich unsittlicher ehelicher Akt“ (HV 14). Diese starke Qualifizierung „in sich unsittlich“ ist eine Übersetzung der lateinischen Kategorisierung „intrinsicè inhonestum“, was man sinngemäß auch übersetzen könnte mit „innerlich durch und durch böse“, also als weder ausgleichbar durch die Aussicht auf die Verhinderung eines noch größeren Übels oder die Förderung von „etwas sittlich Höherwertigem“, noch auch relativierbar durch die Auffassung, dass die einzelnen ehelichen Akte ja insgesamt eine Einheit darstellten (umgangssprachlich: das Sexualleben) und infolgedessen an der Gutheit früherer bzw. späterer Akte dieses Gesamtelebens partizipierten. Diese Interpretation wird in Art. 14 ausdrücklich gegeben. Zur Begründung beruft sich der Verfasser des Texts ausschließlich auf Stellen im *Catechismus romanus* und auf Äußerungen der Päpste Pius XI., Pius XII. und Johannes XXIII.

Die *dritte* zentrale normative Vorgabe, die im Text von *Humanae vitae* gemacht wird, beinhaltet, dass die Berücksichtigung der empfängnisfreien Zeiten durch die Gatten erlaubt sei (HV 16). Auch wenn bei der Nutzung der empfängnisfreien Zeiten das Ziel, nämlich „aus guten Gründen Kinder vermeiden zu wollen“, dasselbe sei wie beim Gebrauch empfängnisverhütender Mittel, unterschieden sich die beiden Verhaltensweisen grundlegend insofern, als bei der einen „die Eheleute von einer naturgegebenen Möglichkeit rechtmäßig Gebrauch“ machten, während sie bei der anderen „den Zeugungsvorgang bei seinem natürlichen Ablauf“ hinderten (vgl. HV 16). Zur Begründung wird auf die menschliche Vernunft und auf die von Gott gesetzte Ordnung verwiesen sowie an die Treue zur Lehre der Kirche appelliert (HV 16); in einem nachfolgenden Artikel wird dann außerdem auf die negativen Folgen der Anwendung von Methoden der künstlichen Empfängnisverhütung verwiesen, als da sind: die Gefahren von ehelicher Untreue, Aufweichung der sittlichen Zucht, Verlust der Ehrfurcht vor der Frau seitens des Mannes und der Einmischung staatlicher Behörden in die persönliche Intimsphäre (vgl. HV 17).

Für nicht unerlaubt erklärt werden außerdem auch therapeutische Verfahren, die als nichtintendierte Nebenwirkung eine Zeugungsverhinderung bewirken (HV 15).

Es ist nicht in Abrede zu stellen und ja auch oft im Blick auf die überwiegend kritischen Reaktionen auf *Humanae vitae* beklagt worden, dass die dargestellten Zentralaussagen nicht alles sind, was in dieser Enzyklika dargelegt und empfohlen wird. Sie stellt sich – greifbar in den häufigen Bezugnahmen – auf den Boden der in *Gaudium et spes* erreichten personalen und bejahenden Sicht der (ehelichen) Sexualität, begreift die Ehe als personalen Bund, bejaht den Wert sexueller Begegnungen für den Erhalt und die Bestärkung der liebenden Verbundenheit, verurteilt explizit jeden „dem Partner aufgenötigten Verkehr“ (HV 13) und weiß Wichtiges und Zutreffendes über die Notwendigkeit von Verzicht, Selbstdisziplin und Opferbereitschaft für das Gelingen von Ehe zu sagen.

### 3. Konfliktpotential

Dennoch waren die Jahrzehnte, die auf das Erscheinen von *Humanae vitae* folgten, eine Zeit, in der heftige Konflikte aufbrachen und auf verschiedenen Ebenen ausgetragen wurden. Der Versuch zahlreicher Bi-

schofskonferenzen<sup>4</sup>, durch offizielle Erklärungen wie etwa die Königsteiner Erklärung dem individuellen Gewissensurteil eigens Respekt zu zollen und die prinzipielle Möglichkeit eines verantworteten Dissenses zum Lehramt (jedenfalls in nicht unfehlbaren Lehren) ausdrücklich anzusprechen, war geeignet, viel existenziellen Druck aus dem angespannten Verhältnis zwischen den Gläubigen und den Amtsträgern zu nehmen, geriet aber selbst im Laufe der Zeit zu einem Gegenstand des Ringens zwischen der vatikanischen Zentrale und den Bemühungen und Hoffnungen der Ortskirchen, Positionen und Konsense zu formulieren, die mit den regionalen und kulturell-gesellschaftlichen Debatten in ihren Ländern korrelierten und aus den entsprechenden Erkenntnisprozessen erwachsen waren. Noch einschneidender und nachhaltiger waren diese Auseinandersetzungen aber für viele Theolog(inn)en, weil sie für sie negative berufliche und manchmal existentiell bedrohliche Konsequenzen hatten und weil sie obendrein die Redlichkeit ihres wissenschaftlichen Tuns, ihre Glaubwürdigkeit gegenüber der Masse der Gläubigen und auch die Loyalität gegenüber dem kirchlichen Amt tangierten. Das Lehramt selbst bemühte sich, die Position von *Humanae vitae* schlüssiger zu begründen, vor allem in dem Diskussionsgang, der zum Dokument *Familiaris consortio* führte, beharrte aber im Übrigen massiv auf seiner Definitionsmacht. Besondere Schärfe nahm der daraus resultierende Konflikt an, als Papst Johannes Paul II. in einer Ansprache vor den Teilnehmern eines internationalen Moralthologenkongresses 1988 in Rom sagte, die Lehre von *Humanae vitae* über die Empfängnisverhütung sei „von der Schöpferhand Gottes in die Natur der menschlichen Person eingeschrieben und von ihm in der Offenbarung bekräftigt worden“<sup>5</sup>. „Sie zur Diskussion stellen bedeutet daher Gott selbst den Gehorsam unseres Verstandes verweigern.“<sup>6</sup>

Siebzig Theologen aus den deutschsprachigen Ländern verfassten daraufhin die sog. Kölner Erklärung, in der mit Bezugnahme auf die Intentionen des Zweiten Vatikanums der theologische Stellenwert der Frage der Empfängnisregelung dezentriert und gleichzeitig vor bedenklichen Ent-

<sup>4</sup> Zahlreiche dieser Dokumente sind zugänglich in: F. Böckle/C. Holenstein (Hrsg.), Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu „*Humanae vitae*“, Zürich u. a. 1968.

<sup>5</sup> Widerspricht Kontrazeption Gottes Heiligkeit? Die Papstansprache an die Teilnehmer des Moralthologenkongresses vom 12.11.1988, deutsch in: HerKorr 43 (1989), 125–127, Nr. 3.

<sup>6</sup> Ebd.

wicklungen bei der Ausübung des obersten Lehr- und Hirtenamts gewarnt wurde. Der angesehene Dogmatiker Peter Hünermann hat sie in einem offenen Brief an den damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann, als eine „Art Notbremse“ charakterisiert.<sup>7</sup> Im Fokus stand hierbei die Machtausübung mittels theologischer Topoi als auch durch die Verwendung von Disziplinarmaßnahmen. Eine theoriebezogene und inhaltliche Nachbearbeitung fand dieser Konflikt unter Einbezug der moraltheologischen Debatten in den umfangreichen Enzykliken *Veritatis splendor* (1993) und *Evangelium vitae* (1995).

#### 4. Offene Fragen

2018, also 50 Jahre nach dem Erscheinen von *Humanae vitae*, hat sich die Situation beruhigt. Das ist zum einen darauf zurückzuführen, dass das Sachproblem, das der Ausgangspunkt für den Streit gewesen war, von der überwiegenden Mehrheit der Menschen und Paare, denen es eine Orientierung vorgeben sollte, individual-, paar- bzw. situationsspezifisch beantwortet und gestaltet wird und im Kontext stark veränderter Auffassungen von Sexualität sowie einer Pluralisierung der Lebensformen und neuer reproduktionsmedizinischer Verfahren einen ganz anderen Stellenwert bekommen hat. Auch dort, wo hormonelle und mechanische Methoden abgelehnt und stattdessen neue verfeinerte Methoden der natürlichen Empfängnisplanung (NFP) praktiziert werden, ist dies häufig nicht ein Resultat moralischer Abwägungen, sondern hat mit Gesundheit und dem Wunsch nach Übereinstimmung mit den Rhythmen der Natur und der Achtsamkeit auf die Bedürfnisse des eigenen Körpers zu tun. Zum anderen ist es ein unbestreitbares Verdienst von Papst Franziskus, in der Ehe- und Familienpastoral andere Akzente gesetzt zu haben, die die Frage der Methode der angemessenen Empfängnisverhütung in den Hintergrund geraten lassen. Damit ist der Konflikt, der vor 25 Jahren eine äußerst belastende und polemische Spitze hatte, zwar nicht einfach gelöst, aber doch in seiner ekklesiologischen Bedeutung relativiert und entschärft. Es ist Klarheit geschaffen worden, dass Ehe und Familie sowohl als subjektiv-biographische Realitäten wie auch als Institutionen heute mit ganz anderen Herausforderungen konfrontiert sind,

<sup>7</sup> P. Hünermann, Droht eine dritte Modernismuskrise?, in: HerKorr 43 (1989), 130–135, 130.

die es abzarbeiten gilt. Außerdem werden viele der Phänomene, die als Symptome einer Krise wahrgenommen werden, wie die Zögerlichkeit gegenüber dem Eintritt in die Ehe, das Verlangen nach eigenverantwortlicher Gestaltung der Sexualität, die Ablehnung von Dominanz und Gewalt, die Behandlung von Sexualität als Ware, die Zunahme von Scheidungen und der Wunsch nach einer Zweitheirat als durchaus mit der Personalisierung übereinstimmend erkannt.

Ist hiermit *Humanae vitae* bloß noch ein historischer Text der jüngeren Kirchen- und Theologiegeschichte? Nein – muss man antworten, denn es geht in der Auseinandersetzung um diese Enzyklika um weit mehr als nur um die Frage der Empfängnisregelung und deren angemessene Methoden. Dieses „Mehr“ soll durch die folgenden Fragen umschrieben und näher konturiert werden:

(1) Was ist Zweck und Sinn menschlicher Sexualität? Gerade wenn man den selbstgesetzten Anspruch der Kirche ernst nimmt, dass man „den ganzen Menschen im Auge behalten“ muss (HV 7, ebenso betont in HV 32), wird man die Frage der Weitergabe menschlichen Lebens nicht einfach gleichsetzen können mit der Frage der Sexualität und ihrer Bedeutung für die Verbundenheit in der Liebe. Denn neues menschliches Leben verantwortlich zu zeugen ist mehr als nur die zwangsläufige Folge von sexuellen Akten, und gestaltete Sexualität innerhalb einer liebenden Partnerschaft ist erheblich polyvalenter, als anhaltende Disposition bzw. wenigstens Offenheit zur Zeugung zu sein. Auch wenn Theologie und kirchliches Sprechen in den jeweiligen kulturellen und geschichtlichen Kontexten einschließlich der damit gegebenen situativen Abgrenzungsbedürfnisse eine verstehbare und auch rekonstruierbare Formung durchlaufen haben, ist die Dimensionalität der Sexualität aus der „Gesamtschau des Menschen“ (so die Überschrift von HV 7) gewiss „*nicht nur* unter biologischen, psychologischen, demographischen, soziologischen Gesichtspunkten“ zu sehen (HV 7, Hervorhebung K. H.). Aber genauso wenig kann sie *ohne diese* humanwissenschaftlichen Erkenntnisperspektiven und beschränkt auf den Wortlaut der eigenen Doktrin begriffen werden.

(2) Inwiefern eignen sich philosophische Begriffe und Denkformen wie „Wesen“ und „Natur“ dazu, die Eigenart einzelner Handlungen zu erfassen und auch bei der subjektiven Zielsetzung als verbindlich und strukturierend zu behaupten? Ausdrücklich wird in *Humanae vitae* eingeräumt, dass die beiden dem ehelichen Akt von Natur innewohnenden Sinngehalte, liebende Vereinigung und Fortpflanzung, nicht bei jedem

ehelichen Verkehr gegeben seien und dass sie dann getrennt werden dürfen, wenn dies biologisch durch den Fruchtbarkeitsrhythmus der Frau vorgegeben ist (vgl. HV 11, implizit auch in HV 10). Das steht aber logisch in Spannung zur Forderung, dass jeder eheliche Akt auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben, also beiden Sinngehalten entsprechen müsse. Von einer grundsätzlichen Ausrichtung menschlicher Sexualität im genannten Sinn mag man zu Recht sprechen; doch ist der Schluss von dieser grundsätzlichen Ausrichtung auf jeden einzelnen Akt ähnlich problematisch wie die inkludierende Zuordnung der „natürlichen Gesetze und Zeiten der Fruchtbarkeit“ im Sinne der biologischen Rhythmen der Fruchtbarkeit der Frau zum „natürlichen Sittengesetz“ (HV 11, vgl. HV 16). Hier gehen offensichtlich zwei unterschiedliche Begriffe von „natürlich“ ineinander über.

(3) Stellen technische bzw. medizinische Eingriffe des Menschen in Vorgänge, die er bisher nicht zu steuern vermochte, per se illegitime Ausdehnungen menschlicher Herrschaft in Gottes Plan und Ordnung dar? Es trifft zweifellos zu, dass *Humanae vitae* die Spannung zwischen dem Hinnehmen natürlicher Abläufe und deren Beherrschung durch technische bzw. medizinische Mittel sieht und dafür sensibilisiert. Aber Gottes „Planen“, das für das Verständnis der Geschlechter, der Frau und des Mannes, der Sexualität, der Beziehung zwischen den Eltern, des einzelnen Geschlechtsakts und so fort in Anspruch genommen wird (HV 10, 13, 25, 30), sollte nicht *neben* oder gar *in Gegensatz* zu dem durch „Willkür“ (HV 10), „Eigenmächtigkeit“ (HV 12) und „unbeschränkte Verfügungsmacht“ (HV 13) gekennzeichneten menschlichen Handeln und Gestaltenwollen natürlicher Abläufe („Herrschaft“) auf derselben Wirklichkeitsebene gesetzt werden. Denn das führt unausweichlich zur Vorstellung einer Konkurrenz zwischen Mensch und Gott, die der Transzendenz und Menschenzugewandtheit des biblisch bezeugten Gottes nicht angemessen ist. Die Gegenüberstellung der als Gottes Wille interpretierten Natur und der Herrschaft des Menschen über die Natur führt nicht kreativ und wirklich handlungsorientierend aus der Aporie des prometheischen Konkurrierens zwischen menschlichem Gestaltensollen der Schöpfung und Gottes Wirken in der Welt heraus.

(4) Wie ist das Verhältnis zwischen individuellem Gewissensspruch und dem Lehramt angemessen zu bestimmen? Die Antwort auf diese Frage ist ekklesiologisch von größter Tragweite. Das Zweite Vatikanum hat sich in *Gaudium et spes* 16f. und in der Erklärung über die Religionsfreiheit eindeutig und unmissverständlich zur Würde des sittlichen Ge-

wissens als der verborgensten Mitte und dem Heiligtum im Menschen, „wo er allein ist mit Gott“ (16), bekannt und als Konsequenz auch zur Freiheit des Suchens nach der Wahrheit – auch in moralischen Fragen und einschränkungslos. In *Humanae vitae* aber kommt dieses Anliegen überhaupt nicht zu Wort; die Enzyklika nimmt mit „Plan“, „Ordnung“, „natürlichem Sittengesetz“, „Natur“/„Wesen“ und „der Lehre der Kirche“ vor allem auf objektive Größen Bezug, denen auf Seiten des Subjekts „Einsicht“, „Vernünftigkeit“ und „Gehorsam“ gegenüber dem kirchlichen Lehramt (HV 28) als Entsprechungen gegenübergestellt werden. Dass zwischen diesen beiden Seiten aber auch echte Gewissenskonflikte stattfinden können und nicht nur der versagende Widerspruch gegen das Wort, das von der Kirche kommt (HV 18), und „ernste Schwierigkeiten“ bei den betroffenen Eheleuten (HV 25) auftreten können, wird erst in den Erklärungen vieler Bischofskonferenzen zur Lage nach dem Erscheinen von *Humanae vitae* deutlich ausgesprochen. Dort wird dann gleichsam umgekehrt die Gewissenhaftigkeit zum Kriterium einer moralisch legitimen Abweichung von der Lehramtsweisung in der privaten Theorie und Praxis gemacht. In der zitierten Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die Teilnehmer des Moraltheologenkongresses vom 12. November 1988 ist aber genau dieser von den Bischöfen beschriebenen Möglichkeit im Kern widersprochen worden. Die Berufung auf das Gewissen, hieß es da, „gerade um die vom Lehramt verkündete Lehre zu bestreiten“, bedeute „eine Ablehnung der katholischen Auffassung sowohl vom Lehramt als auch vom sittlichen Gewissen“ (Nr. 4).

(5) Wie gestaltet sich das Zustandekommen von Lehraussagen zu moralischen Fragen? Dazu werden in *Humanae vitae* selbst eine Reihe interessanter Hinweise gegeben: Erwähnt werden dort nämlich der Prozess des vorausgegangenen Suchens und Forschens von Sachkundigen (HV 5), die Diskussionen und Bemühungen um Konsens innerhalb der damit beauftragten Kommission (HV 6), die Notwendigkeit von genauer Prüfung und reiflicher Überlegung auch auf Seiten des Papstes (HV 6). Ferner stellt sich die Enzyklika – wenn auch etwas einseitig in ihrem Blick (s. o.) – ganz auf das Fundament der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, „in der sich jüngst das Zweite Vatikanische Konzil mit sehr hoher Autorität dazu [gemeint ist: zur Frage der verantworteten Elternschaft; K. H.] geäußert hat“ (HV 7). Auch wenn man bedauern mag, dass sämtliche dieser Bezugnahmen mit der Entscheidung von Papst Paul VI. am Schluss relativiert, ja vielleicht sogar neutralisiert worden sind, lässt sich der Tatsache ihrer ausdrücklichen Erwähnung doch das Eingeständnis

entnehmen, dass auch das oberste kirchliche Lehramt nicht ausschließlich aus eigener Einsicht schöpfen kann, sondern auf theologische Informationen und Erwägungen, auf Vorschläge und Gutachten, auf Verfahren der Meinungsbildung und Konsenssuche, und eben auch auf Sachexpertise in der zweifachen Gestalt von Fachwissen und von Erfahrung kompetenter Personen (vgl. HV 5 u. 26) angewiesen ist.

(6) Kann es in der kirchlichen Lehre eine Fortentwicklung geben? Die Sorge, mit einer offeneren Stellungnahme Diskontinuität in der offiziellen Lehre vorgehalten und dies auch noch als Diskreditierung der Äußerungen früherer Päpste ausgelegt zu bekommen, war nach allem, was darüber bekannt geworden ist, das ausschlaggebende Motiv dafür, dass Paul VI. sich zur Abfassung von *Humanae vitae* in der bekannten Form entschieden hat. Das zugrunde liegende Problem ist ein Doppeltes: Denn zum einen geht es dabei um die Interpretation der faktisch schon stattgefundenen kirchlichen Lehrentwicklung, zum anderen um die Legitimität geplanter oder gerade erfolgter Revisionen. Tatsächlich macht es ein notwendiges Element von Tradition aus, dass sie in der Zeitlichkeit und Geschichte stattfindet und nicht außerhalb davon. Schon deshalb ist die Behauptung einer immerwährenden Unveränderlichkeit oder Selbigkeit der Lehre (vgl. HV 6, 10, 16, 18, 28, 31) eine grobe Vereinfachung, die nicht als historische Deskription genommen werden darf, sondern nur als heuristisches Prinzip für die Lektüre und Interpretation schriftlich fixierter Lehren. Nach vorn, also für die Gegenwart und die Zukunft, besteht die Zeitlichkeit weiter, und der Prozess der Tradierung kann nur unter Akzeptanz dieser Bedingung lebendig erhalten werden; andernfalls wird Tradition museal und völlig irrelevant für das Handeln. Deshalb kann lebendiges Tradieren nie nur aus einer Wiederholung desselben bestehen, sondern braucht immer auch Auslegung, Vertiefung, Entfaltung, Fortentwicklung inklusive Verbesserung und Lernen aus Missverständnissen und fragwürdigen Folgewirkungen. Welche geradezu grotesken Züge das bloße Beharren auf dem Wortlaut einer konkreten Norm von *Humanae vitae* bekommen kann, zeigte sich im Zusammenhang der weltweiten Diskussionen über die Immunschwäche AIDS seit den späten 1980er Jahren. Denn obschon es dabei gar nicht um Empfängnisverhütung, sondern um eine wirksame Prävention gegen die Ansteckung mit dem HI-Virus ging, stieß die Empfehlung von Medizinern und Gesundheitspolitikern zur Benutzung von Kondomen auf heftigen Widerspruch<sup>8</sup>, der erst im

---

<sup>8</sup> Vgl. hierzu beispielsweise die Erinnerungen des bekannten Mediziners und bekenn-

Pontifikat Benedikts XVI. moderiert wurde. Auf die Legitimität einer Fortentwicklung der lebendigen Tradition in Kontinuität beruft sich übrigens sogar Johannes Paul II. in *Familiaris consortio* (FC 29). Dass Kontinuität ebenso wie übrigens auch Diskontinuität nur ein weiches Kriterium ist und allenfalls eine verpflichtende Richtungsangabe markieren kann, die in einer Überlieferungsgemeinschaft, die im Lauf der Generationen sich ständig vitalisieren muss (grundsätzlich wird das in *Humanae vitae* vorausgesetzt: HV 3, 4, 5, 12), ausgehandelt werden und sich angesichts neuer Lebenskontexte je bewähren muss, ist unvermeidbar und lässt sich auch durch Entscheidungen einer Autorität, dass eine bestimmte Position sich nicht verändern könne und dürfe, kaum oder allenfalls unter größten Kosten dauerhaft verhindern.

## 5. Die Rolle der Enzyklika

Konsequenterweise geht es im vorliegenden Band auch nicht um die minutiöse Rekonstruktion der Ereignisse vor 50 Jahren.<sup>9</sup> Ebenso wenig geht es um eine erinnernde Relecture mit Auslegung des Enzyklika-Textes, die nach den unausgeschöpften positiven Potentialen dieses Dokuments sucht, wie das von bischöflicher Seite immer wieder eingefordert worden ist. Vielmehr geht es um die Rolle, die diese Enzyklika explizit und auch unter- bzw. hintergründig in den Debatten der Moraltheologen, im Selbstverständnis und in der Praxis der kirchlichen Autoritäten und im Verhältnis zu den jüngeren gesellschaftlichen Entwicklungen im Bereich der Lebensgestaltung, der Lebensformen, der Fortpflanzung und der Generationenbeziehungen, aber auch der öffentlichen Moral und der Kirche als Moralagentur gespielt hat und noch immer spielt.

---

nenden Katholiken A. W. von Eiff, *Ins Angesicht widersprochen. Mein Leben im Dialog mit Gesellschaft und Kirche*, Freiburg i. Br. 1998, 69–72.

<sup>9</sup> Die Entstehung von *Humanae vitae* ist gut erforscht und aufgearbeitet. Statt anderer sei verwiesen auf die Arbeiten von: L. Kaufmann, *Ein ungelöster Kirchenkonflikt* (vgl. Anm. 2), 40–59; J. Ernesti, *Paul VI. Der vergessene Papst*, Freiburg i. Br. 2012; M. M. Lintner, *Humanae vitae: eine historisch-genealogische Studie* (vgl. Anm. 3); ders., *Die Morallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Kontinuität und Diskontinuität am Beispiel der Lehre über Ehe und Familie*, in: J. Ernesti/L. Hell/G. Kruck (Hrsg.), *Selbstbesinnung und Öffnung für die Moderne: 50 Jahre II. Vatikanisches Konzil*, Paderborn 2013, 95–122; F. X. Bischof, *Fünfzig Jahre nach dem Sturm – Ein historischer Rückblick auf die Enzyklika Humanae vitae*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 68 (2017), 336–354 (mit neuester Lit.).

Dazu sollen im ersten Teil Beiträge versammelt werden, die die Hauptlinien und -themen der damaligen Diskussionen nachzeichnen und sie aus heutiger Sicht für Theologie und Kirche bilanzieren.

Die Beiträge des zweiten Teils gelten einerseits der Markierung von Kontexten, in denen die Enzyklika, ihre Fortschreibungen und die Kritik an ihr entstanden sind, und andererseits der Erforschung der Wirkungsgeschichte von *Humanae vitae* in den vergangenen Jahrzehnten.

Der dritte Teil will mit seinen Beiträgen den aktuellen Stand ausgewählter Fragestellungen – sowohl inhaltlicher als auch methodologischer Art – beschreiben und damit eine Perspektive für die Fortentwicklung einer erneuerten Sexual- und Beziehungsethik eröffnen.

Der Großteil der Autoren bzw. Autorinnen dieser Beiträge lehren und forschen als Moraltheologen an Universitäten. Sie fühlen sich bei ihrer erneuten Beschäftigung mit *Humanae vitae* und den Anfragen, die durch diese Enzyklika angestoßen wurden bzw. aufbrachen, ermutigt durch das Versprechen und die Selbstverpflichtung, die in der sog. Königsteiner Erklärung Nr. 15 feierlich gegeben worden ist, aber in der Vergangenheit häufig blockiert wurde, nämlich weiter Gespräche über diese Fragen zu führen. Vielleicht kann die zunehmende Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der Erfahrungen aller Gläubigen<sup>10</sup> dazu beitragen, dass die kirchliche Argumentation aus den in den folgenden Artikeln vielfach deutlich werdenden sowohl wissenschaftlichen als auch menschlichen Sackgassen herausfindet und ein neuer, sachgemäßer und fruchtbarer Dialog in der Kirche entsteht.

---

<sup>10</sup> Vgl. *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.