

## Die Weisheit der Natur

### Natürliche und künstliche Empfängnisverhütung

von Werner Wolbert

Der Vorwurf des „Physizismus und Naturalismus“, so kommentiert Papst Johannes Paul II. in *Veritatis splendor* (= VS) 47, sei gegen die die Ablehnung künstlicher Empfängnisverhütung in *Humanae vitae* (= HV) erhoben worden und damit auch „gegen die traditionelle Auffassung vom Naturgesetz“. Rein biologische Gesetze würden als sittliche behandelt. Dieser Vorwurf betreffe vor allem kirchliche Dokumente, die sich mit Sexualethik und Ehemoral befassen, konkret mit „Empfängnisverhütung, direkter Sterilisierung, Autoerotik, vorehelichen Beziehungen, homosexuellen Beziehungen sowie künstlicher Befruchtung“. Bei den genannten Handlungen geht es immer auch um Biologie bzw. Physiologie. Nun bedeutet die Ablehnung künstlicher Eingriffe nicht notwendig deren Ablehnung, *weil* sie künstlich ist. In diesem Punkt sind freilich weder die Enzyklika noch auch bisweilen ihre Kritiker besonders klar.<sup>1</sup> Mit der Künstlichkeit könnten nämlich andere Faktoren gegeben sein, die zu einem negativen ethischen Urteil führen, wie Papst Johannes Paul II. ebenfalls andeutet:

„Es geht nämlich nicht um eine vom Menschen erfundene Lehre: sie ist vielmehr von der Schöpferhand Gottes in die Natur der menschlichen Person eingeschrieben und von ihm in der Offenbarung bekräftigt worden. Sie zur Diskussion zu stellen, bedeutet daher, Gott selbst den Gehorsam unseres Verstandes verweigern. Es bedeutet, daß wir das Licht unserer Vernunft dem Licht der göttlichen Weisheit vorziehen und damit in die Finsternis des Irrtums fallen, um schließlich noch weitere grundlegende Eckpfeiler der christlichen Lehre anzugreifen.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Über die moraltheologischen Beiträge der damaligen Zeit zu dieser Frage äußert R. McCormick: „Those familiar with the articles published before that time would agree that they contained serious defects and inconsistencies, and that these shortcomings fully justified the judgment of Pope Paul.“ (The Encyclical *Humanae Vitae*, in: ders., *How Brave a New World?*, Washington 1985, 209–237, 210.)

<sup>2</sup> *Johannes Paul II.* (Oss. Rom. deutsch Nr. 48 vom 25.11.88).

Mit künstlichen Eingriffen in den Zeugungsvorgang scheint also eine Art Besserwisseri oder Anmaßung gegeben zu sein, eine Missachtung der Weisheit und des Willens des Schöpfers, die sich in bestimmten biologischen Vorgängen manifestieren. Nicht näher erläutert der Papst die „traditionelle Auffassung vom Naturgesetz“. Was man damit im jeweiligen Kontext meint, war auch bei Moraltheologen nicht immer ganz klar.

## 1. Naturrecht und Naturgesetz

Eine erste Problemanzeige zeigt sich beim Vergleich der deutschen Übersetzung von HV 11 mit dem lateinischen Text:

„Gott hat ja die *natürlichen Gesetze* und Zeiten der Fruchtbarkeit in seiner Weisheit so gefügt, daß diese schon von selbst Abstände in der Aufeinanderfolge der Geburten schaffen. Indem die Kirche die Menschen zur Beobachtung des von ihr 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.“

Im authentischen lateinischen Text heißt es:

„Deus enim *naturales leges* ac tempora fecunditatis ita sapienter disposuit, ut eadem iam per se ipsa generationes subsequentes intervallent. Verumtamen Ecclesia, dum homines commonet de observandis praeceptis *legis naturalis*, quam constanti sua doctrina interpretatur ...“<sup>3</sup>

Die Übersetzung gibt somit den Terminus ‚*lex naturalis*‘ auf unterschiedliche Weise wieder und weist somit auf dessen Homonymie hin: Beobachtung natürlicher (biologischer, physiologischer) Gesetze ist nicht mit der Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes einfach identisch, wie der lateinische Text nahelegen könnte. Damit macht die Übersetzung – *nolens* oder *volens* – auf ein oder das Kernproblem von HV aufmerksam, nämlich die Art des Zusammenhangs der beiden Größen.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Jeweils eigene Hervorhebung.

<sup>4</sup> Auch ein sich dem Gehorsam gegenüber HV verpflichtet wissender Laie formuliert übrigens: „Kritiker der Enzyklika haben mit Recht festgestellt, dass der Papst nicht eine Bedeutung des Wortes ‚Natur‘ gebraucht, sondern mehrere.“ (E. Sievers, Natur und Enzyklika, Würzburg 1969, 20) Und (ebd., 21) „Die Enzyklika wird oft mißverstanden, weil viele ihrer Leser nicht sorgfältig genug überlegen, welche Bedeutung des Wortes ‚Natur‘ im Einzelfall in Betracht kommt.“ Solche Unterscheidung findet man aber auch nicht in HV, und die damaligen Berater hatten wohl auch nicht den nötigen Durchblick. Vgl. McCormick in Anm. 1.

In HV 4 spricht Paul VI. von Petrus und den Aposteln als bestellten „Wächtern und Auslegern des ganzen Sittengesetzes [...], das heißt nicht nur des evangelischen, sondern auch des natürlichen Sittengesetzes“. In dieser Unterscheidung erscheint das letztere Sittengesetz als die Summe der sittlichen Forderungen, die sich nicht aus der Offenbarung ergeben, sondern dem Menschen aufgrund seiner „natürlichen“ Fähigkeiten, d. h. mit seiner Vernunft erkennbar sind. In diesem Sinn hat „Natur“ nichts mit Biologie zu tun.<sup>5</sup> Thomas von Aquin spricht von einem „Licht der natürlichen Vernunft“ (*lumen rationis naturalis*), vermöge dessen wir Gut und Böse unterscheiden.<sup>6</sup> Heute stünde der Terminus ‚Naturrecht‘ oder ‚Naturgesetz‘ in diesem Sinne gegen einen metaethischen Dezisionismus, für den der Wertunterschied zwischen Gut und Böse nicht auf Erkenntnis, sondern auf einer souveränen Entscheidung des Menschen beruht. Wo man nur Tatsachenurteile für wahrheitsfähig hält, liegt es nahe, Wert- und Verpflichtungsurteile auf eine souveräne Entscheidung des Menschen zurückzuführen.<sup>7</sup> Zum Vergleich ließe sich etwa das Beispiel einer Währung anführen. Der Wert eines Zahlungsmittels wie etwa des Euro beruht auf der Bereitschaft der Menschen, ihn als Zahlungsmittel zu akzeptieren. Wo das nicht gegeben ist, hat das Zahlungsmittel keinen Wert (wie etwa die Mark der DDR außerhalb des Landes). Nun wird ein Theologe wohl kaum behaupten wollen, die Geltung des Liebesgebotes oder der Goldenen Regel beruhe auf der souveränen Entscheidung des einzelnen Menschen, diese anzuerkennen oder nicht. Moral wäre in diesem Fall in der Tat eine künstliche, von Menschen geschaffene Institution vergleichbar den Regeln eines Spiels wie Fußball, dessen Regeln Geltung erlangen, indem die Beteiligten sich zu einem Spiel nach diesen Regeln entscheiden. Dem Menschen, der sich analog für das „Spiel“ Moral nicht entscheidet, wäre nun kein Vorwurf zu machen, er könnte nicht sündigen, wenn es eine entsprechende Forderung dem Menschen nicht „von Natur“ vorgegeben wäre, was eigentlich kein Theologe bezweifeln kann. Moral als solche kann also nicht etwas Künstliches sein. Da freilich ‚Entscheidung‘ bisweilen eine theologische Lieblings- oder Modevokabel ist, könnten manche moraltheologischen Äußerungen (etwa zum Thema

<sup>5</sup> Ähnlich spricht HV 23 vom „natürlichen und göttlichen Gesetz“.

<sup>6</sup> S.th. I-II q. 91 a. 2 c.

<sup>7</sup> Vgl. B. Schüller, Naturrecht und Naturgesetz, in: W. Ernst (Hrsg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Leipzig 1989, 61–74; W. Wolbert, Naturrecht heute, in: M. Fischer/K. Seelmann (Hrsg.), Ethik im transdisziplinären Sprachgebrauch, Frankfurt a. M. 2008, 389–402.

„Gewissensentscheidung“<sup>8</sup> in diesem Sinn missverstanden werden (vor allem, wo die Autoren mit der Problematik eines metaethischen Dezisionismus nicht sehr vertraut sind).

## 2. Natur der Ehe

Nun redet der Papst in HV nicht nur über das natürliche Sittengesetz, sondern auch über die „Natur“ der Ehe und in HV 13 über die „Natur“ des Mannes und der Frau und deren innige Verbundenheit. „Natur“ ließe sich hier mit „Wesen“ übersetzen. Was eben über die Moral als ganze gesagt wurde, ließe sich hier in einem spezifischeren Sinn auf die Ehe übertragen. Die „Spielregeln“ der Institution Ehe ergeben sich nicht einfach aus einer von Menschen ausgedachten (künstlichen) Konvention, auch nicht aus der Verfügung einer kirchlichen oder staatlichen Autorität, sondern sind von der Natur (vom Schöpfer) vorgegeben. Wenn Jesus gegen die mosaische Institution des Scheidebriefs betont: „Im Anfang war es nicht so.“ (Mt 19,8), scheint er sich auf eine Art Naturordnung zu berufen. Was solche Naturordnung beinhaltet, ist freilich im Fall der Ehe nicht so leicht zu bestimmen. Jedenfalls kann die Berufung auf die Natur der Ehe nicht die Möglichkeit von Veränderungen ausschließen, wie sie sich durch historischen oder interkulturellen Vergleich nahelegen. So würden wir heute wohl eine partnerschaftliche Ehe als eher dem Willen des Schöpfers entsprechend beurteilen als eine patriarchalische, und das entgegen den Haustafeln des Neuen Testaments (Kol 3,18f.; Eph 5,22f.; 1 Petr 3,1). Was als „Natur“ der Ehe anzusehen ist, bedarf also ggf. der vertiefenden oder auch korrigierenden Interpretation. Die Berufung auf eine „Natur“ der Ehe kann und darf also nicht einfach als „conversation stopper“ dienen.

Diese Natur der Ehe wird etwa von V. Cathrein erläutert als „rechtmäßige dauernde Lebensgemeinschaft von Mann und Frau zum Zwecke der Erzeugung und Erziehung der Kinder“.<sup>9</sup> Dabei fällt zum einen die starke Betonung der sozialen Funktion von Ehe (und Familie) auf, speziell die Betonung des Zeugungszwecks. Ein gewisser Biologismus mag darin liegen, dass die traditionelle Ansicht über die „Natur“ der Ehe

<sup>8</sup> Vgl. D. Witschen, Was ist eine Gewissensentscheidung?, in: SaThZ 11 (2007) 74–88.

<sup>9</sup> V. Cathrein, Moralphilosophie II, Freiburg i. Br. 1911, 395.

stark inspiriert zu sein scheint durch die Betrachtung der „Natur“ der *Sexualorgane*. Dass diese zur Zeugung geschaffen sind, scheint offensichtlich. Die Zeugungskräfte sind „ihrer innersten Natur nach auf die Weckung menschlichen Lebens angelegt, dessen Ursprung Gott ist“ (HV 13). Ein Verkehr, der die Zeugung ausschließt, scheint damit der Zielsetzung der Sexualorgane zu widersprechen. Er widerspricht (ebd.) dem göttlichen Plan, wie ein dem Partner aufgenötigter Verkehr dessen Wünschen widerspricht. Man dürfe nicht einerseits Gottes Gabe genießen, und andererseits im konkreten Handeln Sinn und Ziel dieser Gabe ausschließen. Da auch die naturgegebene periodische Unfruchtbarkeit der Frau zu dieser Gabe gehört, darf die Begrenzung der Nachkommenschaft nur mit der so vom Schöpfer selbst vorgegebenen Methode geschehen (HV 11): „Gott hat ja die natürlichen Gesetze und Zeiten der Fruchtbarkeit in seiner Weisheit so gefügt, daß diese schon von selbst Abstände in der Aufeinanderfolge der Geburten schaffen.“

Die künstliche Methode beruht dagegen auf begrenzter menschlicher Einsicht, und ist deshalb abzulehnen. Zum näheren Verständnis ist hier der Gedanke der in die Natur eingeschriebenen Weisheit des Schöpfers und des Genießens der göttlichen Gabe zu erläutern.

### 3. Die eingeschriebene Weisheit des Schöpfers

Die Ermahnung zur Dankbarkeit für die Gabe des Schöpfers lässt sich mit der Diatribe I 16 Epiktets „Über die Vorsehung“ illustrieren. Epiktet verweist u. a. auf die Tatsache, dass die Tiere ihre Nahrung selbst finden, dass sie keiner Kleidung, Betten oder Schuhe bedürfen und so dem Menschen zur Verfügung stehen, wie etwa die Soldaten dem Hauptmann in voller Montur zur Verfügung stehen. „Also hat auch die Natur die Tiere, weil sie zum Dienen bestimmt sind, so geschaffen, daß sie schon gerüstet und bereit, keiner weiteren Fürsorge bedürfen.“<sup>10</sup> Dafür habe der Mensch dankbar zu sein, wie etwa auch dafür, „daß aus Gras Milch und aus Milch Käse wird, und daß Wolle aus dem Felle wächst“. Freilich würden wir Epiktets Auffassung über die Natur der Tiere wohl heute als etwas einseitig empfinden; solange das aber im Rahmen einer Mahnung zur Dankbarkeit gegenüber der Vorsehung geschieht, mag man das gel-

<sup>10</sup> Übersetzung nach J. G. Schulthess und R. Mücke (Epiktet. Was von Ihm erhalten ist nach den Aufzeichnungen Arrians, Heidelberg o. J.)

ten lassen. Zum Problem wird es erst, wenn man daraus normativ-ethische Konsequenzen zieht, wie es Epiktet im folgenden Abschnitt tut:

„Nun denn, wir wollen die größeren Werke der Natur beiseite setzen, wir wollen nur die Nebenwerke betrachten! Es gibt doch wohl nichts Geringeres als die Haare am Kinne? Hat aber nicht die Natur auch diese auf das allerschicklichste angewendet? Hat sie nicht den Mann und das Weib dadurch unterschieden? Ruft nicht die Natur für einen jeden von uns schon von weitem aus: ‚Ich bin ein Mann, begegne mir als einem solchen, rede mit mir als einem solchen, siehe mich für nichts anders an; hier ist das Wahrzeichen.‘ Den Weibern hingegen hat sie nebst einer zarten Stimme ein glattes Kinn gegeben. Ist das nicht weise? Oder hat sie ihre Geschöpfe unkenntlich lassen sollen? Wäre es besser, wenn ein jeder selbst ausrufen müßte: Ich bin ein Mann? Ist denn das Wahrzeichen nicht schön? Paßt es nicht gut? Gibt es nicht ein Ansehen? Wie viel schöner, als wenn wir einen Kamm wie die Hähne; wie viel prächtiger, als wenn wir wie die Löwen eine Mähne hätten. Man sollte deswegen auch diese Zeichen, die Gott anerschaffen hat, beibehalten. Wir sollten den Unterschied des Geschlechts nicht, soviel an uns steht, abtun oder zweifelhaft machen.“

Wie ernsthaft Epiktet über die Verpflichtung des Mannes zum Tragen eines Bartes gedacht hat, sei dahingestellt, zumal ein anderer Stoiker, M. Cato, bei Cicero eine andere Meinung vertritt:

„Von den Gliedern, d. h. den Teilen des Körpers, scheinen die einen uns von der Natur zum Zweck des Gebrauches geschenkt zu sein, wie Hände, Beine, Füße, innere Organe, über deren großen Nutzen auch die Ärzte Untersuchungen anstellen; andere Bestandteile haben keine besonderen Funktionen, sondern dienen nur zu einem gewissen Schmuck, wie der Schweif des Pfaus, das bunte Gefieder der Tauben, die Brustwarzen des Mannes und sein Bart.“<sup>11</sup>

Catos Äußerung zeigt, dass sich Sinn und Funktion von Organen nicht eindeutig aus der Beobachtung der Natur ablesen lassen, sondern letztlich auf einer Projektion des Menschen beruht. Für Cato erschöpft sich der Sinn des Bartes in seinem ornamentalen Wert, für Epiktet ist die Differenzierung der Geschlechter, ihrer äußeren Erscheinung und ihrer Rollen wichtig; der Bart verhindert eine Vertauschung der Geschlechter. Dieses Anliegen hat in der Antike bedeutsame Konsequenzen für die Bewertung speziell männlicher Homosexualität. Wer die passive Rolle spielt und sich penetrieren lässt, spielt die Rolle der Frau und erniedrigt sich damit.<sup>12</sup> Eine

<sup>11</sup> Cicero, de finibus bonorum et malorum III 18 (Übersetzung nach H. Merklin, Stuttgart 1989).

<sup>12</sup> W. Wolbert, Ist es „gut für den Mann, keine Frau zu berühren“? Zur Interpretation und Rezeption einiger biblischer Texte zur Sexualmoral, in: K. Hilpert (Hrsg.), Zu-

so verstandene Naturwidrigkeit betrifft zunächst nicht beide Partner, sondern nur den passiven; so mindestens für die antiken Autoren. Wenn Christen dann auch das Verhalten des aktiven Partners verurteilen, der den andern erniedrigt, ist das aus dieser Perspektive konsequent. Sieht man die Naturwidrigkeit dagegen mit der Zeugungswidrigkeit gegeben (wie wohl die traditionelle Moraltheologie), sind beide Partner (wie auch lesbische) in gleicher Weise betroffen. Ein ähnliches Argument findet sich bei Paulus betreffs der Haarlänge der Frauen (1 Kor 11,14f.): „Gehört es sich, dass eine Frau unverhüllt zu Gott betet? Lehrt es auch nicht schon die Natur, dass es für den Mann eine Schande, für die Frau aber eine Ehre ist, lange Haare zu tragen? Denn der Frau ist das Haar als Hülle gegeben.“

In der Tatsache, dass die Frau von Natur aus längere Haare hat (die auch nicht so schnell ausfallen), hat der Schöpfer angedeutet, dass das Haupt der Frau nicht unbedeckt sein soll; das wäre der Fall, wenn die Frau einen kurzen Haarschnitt wie ein Mann trüge (oder eine Glatze).<sup>13</sup>

Derartige unterschiedliche Deutungen des Sinns von Naturgegebenheiten machen deutlich, dass solcher Sinn nicht so offensichtlich ist, wie es zunächst den Anschein haben mag. Dass die Augen zum Sehen da sind, die Hände zum Greifen, die Füße zum Gehen, der Magen zum Verdauen ist offensichtlich, und man mag für solche Fähigkeiten dem Schöpfer danken. Leitet man aus solchen Zweckbestimmungen aber normative Urteile ab, hat man sich bewusst zu sein, dass solche Urteile vorher als Zweckbestimmung in die entsprechende Naturgegebenheit hineinprojiziert sind, und zwar auf Grund (begrenzter) menschlicher Einsicht, aus der sich dann auch das Urteil über die hier (angeblich) manifeste Weisheit des Schöpfers ergibt. Eine Schwierigkeit kann sich dabei aus der Multifunktionalität gewisser Organe ergeben. Zwar würde wohl niemand von einem Missbrauch der Hände reden, wenn ein sportlich begabter

---

kunftshorizonte kirchlicher Sexuallehre. Bausteine zu einer Antwort auf die Missbrauchsdiskussion, Freiburg i. Br. 2011, 182–206.

<sup>13</sup> Diese Deutung ist überzeugender als ein Verständnis der Verhüllung im Sinn eines Kopftuchs. Man könnte dann nämlich genauso gut umgekehrt folgern: Die Natur hat die Frau bereits mit einem natürlichen Schleier ausgestattet. Wozu braucht sie einen künstlichen? Insofern ist die Erklärung langes – kurzes Haar plausibler. Vgl. *M. Gielen*, Beten und Prophezeien mit unverhülltem Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechtsrollensymbolik in 1 Kor 11,2–16, in: ZNW 90 (1999) 220–249. Paulus scheint ja auch selbst diesem Argument nicht zu trauen, wenn er zum Schluss (V. 16) feststellt: „Wenn aber einer meint, er müsse darüber streiten: Wir und auch die Gemeinden Gottes kennen einen solchen Brauch nicht.“

Mensch diese zeitweilig zum Gehen nutzte. Im Übrigen dient ja auch die Zunge mindestens zweierlei Zwecken: man braucht sie zum Sprechen und zum Schmecken. Und wenn jemand an einem Kaugummi kaut, dienen die Zähne nicht der Verarbeitung von Nahrung.<sup>14</sup> Obwohl nun im Fall der Sexualorgane heute ihre „Mehrzwecklichkeit“ offensichtlich scheint, ist man lange nur von einem einzigen legitimen Gebrauch ausgegangen. Zwar hat man die sexuelle Vereinigung schließlich auch als Ausdruck ehelicher Liebe anerkannt,<sup>15</sup> aber dennoch den Ausschluss der Zeugung für unerlaubt gehalten. Diese Lehre gründe „in einer von Gott bestimmten unlösbaren Verknüpfung der beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Fortpflanzung –, die beide dem ehelichen Akt innewohnen“ (HV 12). Diese Verknüpfung dürfe der Mensch nicht eigenmächtig auflösen.<sup>16</sup>

Die Frage bleibt, warum der Mensch in anderen Fällen durchaus nach eigenem Ermessen von seinen natürlichen und künstlichen Fähigkeiten Gebrauch machen darf und in diesem Fall nicht. Darauf hat einer der Verteidiger von HV eine erhellende Antwort gegeben. D. von Hildebrand unterscheidet zwischen rein faktischen Gegebenheiten und Tatsachen, die „Träger eines ausgesprochenen Wertes“ sind:

---

<sup>14</sup> So äußert auch ein Befürworter von HV: „Against contraception, for instance, it argued that this practice perverts the generative faculty by using it while frustrating its natural power to initiate new life. In reply, people reasonably note that perverting faculties in this sense cannot always be wrong – no one objects to the use of earplugs or chewing sugarless gum. As people chew sugarless gum for the pleasure of chewing, apart from nutrition, why should they not also engage in sexual activity for some human purpose such as celebrating marital unity, while excluding other purposes which at the moment cannot appropriately be pursued?“ (G. Grisez, *The Way of the Lord Jesus I., Christian Moral Principles*, Chicago 1983, 105).

<sup>15</sup> Vgl. D. v. Hildebrandt, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, Einsiedeln <sup>3</sup>1950. Paul VI. war besonders beeinflusst durch den französischen Dogmatiker G. Martelet; vgl. *ders.*, *Morale conjugale et vie chrétienne*, NRTTh 87 (1965) 245–266.

<sup>16</sup> Dieser Gedanke ist offenbar vor allem vom damaligen Kardinal Wojtyła eingebracht worden. Das ist ausführlich belegt bei M. J. Barberi/J. A. Selling, *The Origin of Humanae Vitae and the Impasse in Fundamental Theological Ethics*, in: *Louvain Studies* 37 (2013) 364–389. Aber auch bei R. McCormick liest man (*New World* [vgl. Anm. 1], 220): „Many of us accepted this approach for a number of years and argued that contraceptive interference could not be viewed as a merely biological intervention. Rather, we argued, it was one that affected the very foundation of the act as procreative and hence as unitive of persons; for by excluding the child as the permanent sign of the love to be expressed in coitus, one introduced a reservation into coitus and therefore robbed it of that which makes it objectively unitive.“ D. v. Hildebrandt äußert, auch hier gelte: Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.“ (Die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ – ein Zeichen des Widerspruchs, Regensburg 1968, 23).



„Die Tatsache, daß die Eingänge der Speise- und Luftröhre beim Menschen so nahe beieinanderliegen, daß man sich leicht verschlucken kann, ist zwar ein Faktum, aber kein tief sinnvoller Wesenszusammenhang, der Träger eines Wertes wäre. Im Gegenteil, es würden sogar Übel verhütet werden, wäre es anders. Die Tatsache hingegen, daß Liebe beglückend ist, ist etwas tief Sinnvolles, im Wesen der Liebe Gegründetes und Träger eines hohen Wertes.“<sup>17</sup>

Dem mag man zustimmen, hat aber dabei wiederum zu bedenken, dass diese Aussagen über Sinn und Wert auf menschlicher Einsicht beruhen. Es gibt hier drei idealtypische Möglichkeiten: Wo eine „natürliche“ Einrichtung als sinnvoll erscheint, manifestiert sich in ihr die Weisheit des Schöpfers; wo sie als eher unvorteilhaft erscheint, lässt sie sich als Folge der Erbsünde interpretieren; wo keins von beiden zutrifft (wie beim Blinddarm), mag man sie für indifferent halten. Die jeweilige Einordnung beruht aber auf einem vorausgehenden menschlichen Wert- oder Verpflichtungsurteil.

H. Welzel erinnert an den griechischen Meeresherr Proteus, der – je nach Bedarf – verschiedene Gestalten annehmen konnte. Dies gelte auch für die Natur beim naturrechtlichen Denker:

„All das, was er für richtig und wünschenswert hält, hat er zuvor (stillschweigend) in seinen ‚Naturbegriff‘ vom Menschen hineingelegt, ehe er es zur Begründung seiner Überzeugung vom ‚naturgemäß‘ Richtigen wieder herausholt. Die ‚Natur‘ des Menschen ist ein so offener und gestaltbarer Begriff, daß schlechterdings alles in ihn hineingelegt und als Begründung wieder aus ihm herausgeholt werden kann. In der Frühzeit des Naturrechts zeigt sich das beispielhaft daran, daß die Gleichheit aller Menschen mit derselben methodischen Schlußweise wie ihr Gegenteil aus der ‚Natur‘ des Menschen abgeleitet werden konnte.“<sup>18</sup>

Es mag überraschen, dass man die Berufung auf die „Natur“ einer Sache nicht nur im Kontext biologischer Vorgänge findet, sondern etwa auch in der Frage des Zinsnehmens. ‚Natur‘ meint in diesem Fall die durch das Recht etablierte Ordnung: Auf Grund seiner Natur ist Geld unfruchtbar. Geld soll nach Aristoteles den Warenaustausch erleichtern.<sup>19</sup> Es soll sich aber nicht vermehren, keinen *tokos* hervorbringen (τόκος bedeutet

<sup>17</sup> D. v. Hildebrandt, Die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ (vgl. Anm. 16), 22. J. E. Smith unterscheidet und diskutiert 6 Versionen des Arguments gegen Empfängnisverhütung (*Humanae Vitae*. A Generation Later, Washington D. C., 1991, 98–128).

<sup>18</sup> H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen <sup>4</sup>1962, 16. Interessante Beispiele finden sich auch bei Tertullian, *de cultu feminarum* I 8; II 5.8 und *de corona militum* 5.

<sup>19</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1133a 19ff.

Nachkommenschaft wie auch Zins); es ist von Natur aus unfruchtbar (ἀπόκτιον). Nach Gregor von Nyssa hat Gott nur sexuell differenzierten Lebewesen Fruchtbarkeit verliehen.<sup>20</sup> Zum Vergleich mit dem Problem Empfängnisverhütung formuliert Noonan:

„Like the case against usury, the case against contraception rested primarily on certain positive assumptions about the institutional arrangements which the condemned behaviour would distort and about the purpose of the act and objects which the condemned behaviour would frustrate.“

Da für uns Geld eine rein menschliche Institution (insofern etwas Künstliches) ist, erscheint uns solches Argument völlig fremd. Die beiden Fällen gemeinsame Argumentationsstruktur erhellt aber die Fehlschlüssigkeit des Arguments.

Wo man nun von Naturgegebenheiten auf den Willen Gottes schließt, bedarf dies einer Präzisierung. Man mag darin die Weisheit oder den Willen des Schöpfers (*creator*) erkennen; aber der ist – jedenfalls aus menschlicher Perspektive – nicht identisch mit dem Willen Gottes als sittlichen Gesetzgebers (*legislator*). Dass mich eine Krankheit heimsucht, beruht letztlich auf dem Willen des Schöpfers; aber als sittlicher Gesetzgeber verbietet mir Gott nicht, dagegen etwas zu tun.

#### 4. Offenbare und verborgene Weisheit

Es gibt nun allerdings eine bestimmte Situation, wo für den Menschen der Wille Gottes als Schöpfer und sittlicher Gesetzgeber unmittelbar zusammenfallen. Das ist gut zu illustrieren an folgender Begebenheit, die Herodot erzählt. Die von Griechen bewohnte kleinasiatische Hafenstadt Knidos liegt auf einer etwa 100 km langen Halbinsel nördlich von Rhodos; in der Antike war sie reich und berühmt durch eine Aphrodite des Praxiteles. In den Perserkriegen war sie bedroht und die Knidier kamen auf die Idee, ihre Halbinsel an der engsten Stelle (5 Stadien = 1 km) durchzustechen und so zu einer Insel zu machen, um sich leichter verteidigen zu können. Bei diesem Unternehmen verunglückten nun eigenarti-

<sup>20</sup> Migne, PG 54,671 nach J. T. Noonan Jr., ' and *Atokion*. An Examination of Natural Law Reasoning against Usury and against Contraception, in: *Natural Law Forum* 10 (1965) 215–225, 216; vgl. *ders.*, Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht, Mainz 1969.

gerweise viele Männer, so daß die Knidier beschlossen, das Orakel in Delphi nach den Gründen zu fragen. Herodot wörtlich:

„Die Knidier erzählen selbst, die Pythia habe ihnen in einem Trimeter folgende Antwort gegeben:

„Ihr sollt am Isthmos Turmwerk nicht noch Graben baun!

Zeus schuf ihn ja zur Insel, hätt' er's nur gewollt.“

Als die Knidier diesen Orakelspruch der Pythia hörten, stellten sie den Grabenbau ein und ergaben sich kampflös dem Harpagos, als er mit dem Heer heranzog.“<sup>21</sup>

Dieser Grabenbau erscheint nun nicht gegen den Willen des Zeus, weil er eine künstliche oder technische Maßnahme ist (wie man es auch am Isthmus von Korinth versucht hat). Vielmehr schließen die Knidier aus der Vergeblichkeit ihres Bemühens, dass ihr Vorhaben dem göttlichen Willen widerspricht; deshalb beugen sie sich höherer Gewalt. Ein ähnliches Problem gab es im 16. Jahrhundert in Spanien<sup>22</sup>. Man hatte versucht, den Tajo schiffbar zu machen, um eine direkte Schiffsverbindung von Toledo nach Lissabon zu haben. Der mit dem Projekt beauftragte italienische Ingenieur starb 1587. Zum Ende des Jahrhunderts wurde die Sache aufgegeben. Unter Philipp IV. gab es dann das Projekt eines Kanals zwischen Tajo und Manzanares. Eine Gruppe von Theologen erklärte, wenn Gott diese Flüsse hätte verbinden wollen, hätte er es gleich so getan.<sup>23</sup> Wo der Mensch keinen Ausweg mehr weiß (wegen Erfolglosigkeit oder in unheilbarer Krankheit), beugt er sich dem Willen Gottes, und zwar als dem Schöpfer, der ihn sterblich erschaffen hat, wie auch dem moralischen Gesetzgeber, der ihn heißt, sich willig ins Unausweichliche zu schicken. Aber mit B. Schüller ist zu betonen: „Es ist die moralische Unabänderlichkeit einer Situation, die den ethischen Appell ergehen läßt, diese Situation als Fügung anzunehmen; nicht aber umgekehrt der Appell zu geduldiger Hinnahme, was die moralische Unabänderlichkeit einer Situation zur Gewißheit macht.“<sup>24</sup>

Die Weisheit, der sich der Mensch in solchem Fall beugt, ist die *verborgene* Weisheit Gottes; der Verweis auf sie hat seinen Sitz im Leben in

<sup>21</sup> Herodot I 174. Ähnlich soll seinerzeit Mrs. Wilson (wohl zum Scherz) gegen den Beitritt Großbritanniens zur EG argumentiert haben: „Britain is an island and if God had meant us to be joined to the continent, he would have joined us on.“

<sup>22</sup> Vgl. J. H. Elliott, *Imperial Spain 1469–1716*, Harmondsworth 2002, 296f.

<sup>23</sup> Hier spielten allerdings auch die Sonderinteressen Sevillas eine Rolle, das an einer Aufwertung Lissabons nicht interessiert war.

<sup>24</sup> B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf<sup>3</sup>1987, 229.

der Theodizeefrage. Wo man dagegen die Weisheit Gottes in biologischen Gesetzen zu erkennen glaubt, handelt es sich um die *offenbare* Weisheit Gottes. Diese Einsicht ist auch gegenüber der traditionellen Ablehnung der homologen künstlichen Insemination in Erinnerung zu rufen, wozu Pius XII. formuliert hatte: „Nur die Zeugung eines neuen Lebens nach dem Willen und dem Plan des Schöpfers bringt in einem erstaunlichen Grad der Vollkommenheit die Verwirklichung der angestrebten Ziele mit sich. Sie ist zugleich angepaßt der körperlichen und geistigen Natur und der Würde der Gatten, sowie der normalen und glücklichen Entwicklung des Kindes.“<sup>25</sup>

Dem muss man nicht widersprechen. Es bleibt aber die Frage, warum man nicht die zweitbeste Methode anwenden darf, wenn die beste im Einzelfall nicht funktioniert, wenn also die (angeblich) offenbare Weisheit des Schöpfers hier zu versagen scheint, zumal der Papst kurz vorher betont, man dürfe neue Methoden nicht einfach deswegen ausschließen, weil sie neu sind (und insofern sicher auch nicht, weil sie künstlich sind). Die künstliche Insemination ist sittlich falsch, nur weil und insofern sie einen Eingriff darstellt in die natürliche sexuelle Vereinigung. Der Berater des Papstes, Franz Hürth, schreibt dazu:

„Es wäre doch absurd, dass die Natur die Weise, wie der Mensch sich in den Dienst seiner Gattung stellt, in jeder Hinsicht vorgezeichnet und ins kleinste Detail mit einer solch unglaublichen Teleologie (Zielgerichtetheit) determiniert hat, um dann das Recht, sich dieser Methode zu bedienen oder sie durch eine andere von ihm erfundene zu ersetzen, dem Belieben des Menschen zu überlassen. Die Natur birgt nicht solche Widersprüche.“<sup>26</sup>

Es wird sich zum Zweck der Zeugung von Nachkommenschaft kaum jemand nach „Belieben“ der künstlichen Methode bedienen, wenn es auf natürliche Weise geht, da künstliche Methoden bekanntlich mit einigen Unannehmlichkeiten verbunden sind. Bei Hürth zeigt sich ein in solchen

<sup>25</sup> Ansprache vor Ärzten vom 29.9.1949 (AAS 41 [1949] 560 ; Übs. nach A. F. Utz/ J. F. Groner (Hrsg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens*, Fribourg <sup>2</sup>1954, Nr. 1043. Vgl. auch in der Ansprache an die Hebammen (AAS 43, 1951, 836, Utz/Groner Nr. 1047): „Die Natur stellt dem Menschen die ganze Ursachenreihe zur Verfügung, aus der ein neues menschliches Leben entsteht; am Menschen liegt es, die Lebenskraft freizugeben, an der Natur jedoch, sie weiter zu entwickeln und sie zu ihrer Vollendung zu führen. Wenn der Mensch das Seine getan und die wunderbare Entwicklung des Lebens in Gang gebracht hat, ist es seine Pflicht, dessen Werdegang ehrfürchtig zu achten, eine Pflicht, die es ihm verbietet, das Wirken der Natur aufzuhalten oder seinen natürlichen Ablauf zu verhindern.“

<sup>26</sup> F. Hürth, *La Fécondation artificielle*: NRTh 68 (1946) 402–426, 415 (eig. Übs.).

Diskussionen häufig zu beobachtender Fehlschluss: Verantwortliches *Er-messen* wird als (willkürliches) Belieben denunziert. In einem anderen Artikel schreibt Hürth, natürlich und künstliche Befruchtung verhielten sich zueinander „*ut aliquod ‚institutum Dei‘ et ‚inventum hominis‘; ut aliqua ‚operatio naturalis‘ et aliqua ‚machinatio mechanica‘*“.<sup>27</sup> Diese Gegenüberstellung ist einerseits merkwürdig und andererseits immer wieder naheliegend. Der Mensch fasst die (nichtmenschliche) Natur als besonderes Wirkmedium Gottes. Bei der künstlichen Insemination handelt es sich um vom Menschen durchgeführte Zeugung, bei der natürlichen wird die Zeugung nicht vom Menschen herbeigeführt, sondern von der Natur, sprich von Gott dem Schöpfer. Ähnlich seltsam äußert sich David, als ihm der Prophet Gad eine Strafe für die Volkszählung ankündigt. Vor die Wahl gestellt zwischen sieben Monaten Hungersnot im Land, drei Monaten Verfolgung Davids durch die Feinde und drei Tagen Pest für das Land sagt er (2 Sam 24,14): „Ich habe große Angst. Wir wollen lieber dem Herrn in die Hände fallen, denn seine Barmherzigkeit ist groß; den Menschen aber möchte ich nicht in die Hände fallen.“

Demnach wäre nur der von der Pest Befallene in Gottes Hand, da die Pest nicht von Menschen bewirkt ist. Dabei werden folgende Oppositionen gleichgesetzt: a) vom Menschen gemacht – nicht vom Menschen gemacht; b) vom Menschen gemacht – von Gott gemacht.<sup>28</sup>

## 5. Conclusio

Niemand bestreitet, dass Gott auch durch Zweitursachen wirkt, auch durch die technische Fertigkeit des Menschen. Manchmal mag es auch weise sein, der Natur ihren Lauf zu lassen, aber nur da, wo der Mensch selbst Zweifel an seiner eigenen Weisheit hat oder die Folgen seines Eingriffs in die Natur nicht abschätzen kann. In dem Fall mag er eher der Weisheit der Natur oder des Schöpfers vertrauen.

<sup>27</sup> *Ders.*, Annuntiationes in alloc. ad Congr. 1. Medicorum. C.: PRMCL 38 (1949) 283–295, 284f.

<sup>28</sup> Mit Tertullian könnte man dann „nicht von Gott gemacht“ gleichsetzen mit „vom Teufel gemacht“; vgl. *ders.*, *de cultu feminarum* (Über den weiblichen Putz) VIII: „Denn was nicht von Gott ist, kann von keinem andern herrühren. Was nicht von Gott kommt, muß notwendig von dessen Widersacher kommen. Außer dem Teufel und seinen Engeln gibt es aber keinen Widersacher Gottes.“ (Übersetzung nach BKV).