

schiefer Theologie und miserabler Sprache zusammenkommt, ist kaum vorstellbar.

Von dieser wortinhaltlichen Seite führt die Überlegung in eine weitere Grundlage der Intensität, den Sachbezug. Gemeint ist damit die gründliche, saubere Denkarbeit am Text, und zwar nicht nur an der Perikope im engeren Sinn. – Ungründliche Vorbereitung verleitet zu oberflächlichen Assoziationen, zu ungenauer Sprache. Dann wird wieder Zuflucht gesucht bei einem inadäquaten Sprechausdruck, der – ob lautstark oder sentimental – die Schwäche kaschieren soll. Merkwürdig genug muten dann in solchen Zusammenhängen die sprachlichen Überanstrengungen und die ›reißerischen Aufmacher‹ an, ›Jesus im Ausverkaufs-Schaufenster‹, die Apostel mit Vereins-Kameraderie usf. Es gibt ›Reporter Gottes‹, sogar ein ›Maschinengewehr Gottes‹, aber diese Ausnahmen sind sicher keine Stilvorbilder. Intensität meint nicht Exhibition, meint nicht Aufdringlichkeit, sondern Eindringlichkeit.

Aus dem gründlichen Sich-Einlassen in den Text wird der treffende Ausdruck gefunden, der im sprechenden Ausarbeiten, das heißt im Blick auf gerade diese Hörerschaft, genau, aber anschaulich und lebendig umgesetzt wird in die konkrete Situation, in der er wirken soll.

Statt einer uferlosen Kasuistik konnten nur wenige formale Abgrenzungen skizziert werden, in die wiederum sehr vorsichtig einige materiale Bestimmungen gesetzt wurden. Die permanente Änderung betrifft gerade Sprache und Sprechen. Es gibt keine Rezepte. Jeder ist ein Stück im Prozeß.

Die zum Schluß entwickelten Gedanken zeigten noch einmal die Verbindung von historisch-wissenschaftlicher Arbeit, existenziellem Einbezogensein und Umsetzvermögen in die dialogische Aktualität der Gemeinde; zeigten die Vermitteltheit von Exegese, Hermeneutik und Homiletik.

John T. Noonan, Jr.

Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers und der Empfängnisverhütung

In der gegenwärtigen Kontroverse über die Empfängnisverhütung spricht man oft von einer Entwicklung, die parallel verlaufe zur Entwicklung der Lehre über den Wucher. Es scheint darum angebracht, die möglichen Parallelen systematisch zu untersuchen. Dieser Artikel möchte die Autoritätsbeweise, auf die sich die Vorschriften über den Wucher und die Empfängnisverhütung stützen, vergleichen *und die damit gegebenen Folgerungen* erörtern. Die »Autoritätsbeweise« sollen hier geprüft werden nach der herkömmlichen moraltheologischen Einteilung: Heilige Schrift, Väter, Konzilien, Päpste, ordentliches Lehramt.

Es ist für eine Untersuchung des Autoritätsbeweises über den Wucher von Vorteil, von einer Zeit auszugehen, in der die alte Bestimmung ihre volle Geltung hatte, das heißt die Zeit um das Jahr 1450. Damals übte diese Vorschrift größten Einfluß aus und wurde von den angesehensten Autoritäten verfochten. In den folgenden anderthalb Jahrhunderten erarbeiteten die führenden Moraltheologen Modifikationen, Alternativen und weitere Abwandlungen, die die Kraft der alten Vorschrift so sehr abschwächten, daß im siebzehnten Jahrhundert beinahe alle modernen Kredit-Transaktionen in das revidierte System paßten. Von Bedeutung für uns heute ist die *Struktur* des Autoritätsbeweises, der sich die Theologen gegenübersehen, als sie diese Entwicklung heraufführten. Der Autoritätsbeweis in der Frage der Empfängnisverhütung soll geprüft werden gemäß den gegenwärtigen Richtlinien, die vielleicht am Beginn einer Entwicklung stehen, die analog zum Wucher-Verbot verläuft.

Worin bestand das Verbot, für das der Autoritätsbeweis von 1450 eintrat? Es handelte sich um das Verbot, aus einem Darlehen Gewinn zu ziehen. Gewinne aus Investitionen auf Teilhaberschaftsbasis, bei der der Investierende das Risiko eines Partners bezüglich Kapital und Gewinn übernahm, waren nicht verboten. Desgleichen waren Gewinne aus Kredit-Transaktionen durch Kauf von Jahresrenten aufgrund eines Einkommens statthaft. Eine Minderheit von Theologen war sogar der Ansicht, daß Gewinn aus Kredit-Transaktionen beim Ankauf von Devisen gestattet sei. Zinsen im Sinne einer Vergütung für einen Verlust, den der Verleiher tatsächlich erlitten hatte, waren erlaubt¹. Aber die Hauptlinien des Verbotes waren klar. Aus einem Darlehen an einen Armen oder Reichen, zur Hilfe der Hungernden oder zur Finanzierung eines wirtschaftlichen Unternehmens durfte kein Gewinn gesucht oder auch nur erwartet werden. Das mit einem Darlehen verbundene Risiko war kein Grund, Zinsen zu verlangen; das wäre ein Umgehen des Verbotes gewesen und hätte die normale Unentgeltlichkeit des Darlehens zunichte gemacht². Nach Zinsen als Gewinn konnte rechtens nie getrachtet werden. Zinsen zu erwarten, Gewinn zu suchen, hieß die Sünde des geistigen Wuchers begehen³. Wucher

¹ Über diese erlaubten Transaktionen vgl. J. T. NOONAN, JR., *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge 1957, 115–128, 134–154, 154–164, 182–184 (im folgenden abgekürzt zitiert *Scholastic Analysis*).

² BERNHARDIN VON SIENA, *De contractibus et usuris* 39.1.3 in: *De evangelio aeterno, Opera*, Quarrachi 1959–1963; *Scholastic Analysis*, 128–131.

³ RAIMUND VON PEÑAFORT, *Summa casuum conscientiae*, Verona 1744, 2.7.3; WILHELM VON AUXERRE, *Summa aurea in quatuor libros sententiarum*, Paris 1500, 3.21; ANTONINUS, *Summa sacrae theologiae*, Venedig 1581–1582, 2.1.7; *Scholastic Analysis*, 115.

war, ob geistig oder tatsächlich begangen, eine schwere Sünde gegen die Gerechtigkeit⁴.

Mit Wucher waren nicht erpresserische, übermäßige oder hohe Forderungen für ein Darlehen gemeint. Gestützt auf Definitionen, die auf die Väter zurückgehen, hatte Gratian für die Kanonisten und scholastischen Theologen festgelegt, was unter Wucher zu verstehen sei. Ambrosius hatte gelehrt: »Was auch immer zum Kapital hinzukommt, ist Wucher.« Augustinus hatte das Verleihen auf Zinsen definiert als ein »Ausleihen seines Geldes, wobei man mehr zurückzuerhalten hofft, als man gegeben hat«. Hieronymus hatte erklärt, daß alles Wucher ist, »was man über das hinaus erhält, was man gegeben hat«. Diese Erklärungen, die als formale Definitionen des sündhaften Wuchers gemeint waren, wurden von Gratian in seine eigene formale Abhandlung über den Wucher eingeordnet. Abschließend ruft er aus: »Siehe, es ist klar: was immer über das Kapital hinaus verlangt wird, ist Wucher⁵.« Es muß daran erinnert werden, daß man 1450 jeden Hinweis auf den Wucher von seiten einer Autorität, sei sie biblisch, patristisch oder kirchlich, in diesem Sinne verstand.

A. Der biblische Autoritätsbeweis

Bei der Verurteilung des Wuchers stützte man sich auf die Texte des Alten Testaments nach der Ausgabe der Vulgata. Es waren dabei vor allem fünf Texte ausschlaggebend. Zwei von ihnen schienen nur Liebe und Mäßigung bei der Zinsforderung zu verlangen: Ex 22, 52 und Lev 25, 35–37. Ein anderer Text beschränkte das Verbot auf den Stamm: »Du sollst von deinem Bruder keinen Zins nehmen, weder Zins für Geld noch Zins für Speise; aber vom Ausländer magst du Zins nehmen« (Dt 23, 20f). Zwei Texte sind ganz umfassend gehalten. Ezechiel definierte den Gerechten als einen, »der das Pfand dem Schuldner zurückgibt, nichts mit Gewalt an sich reißt, sein Brot den Hungernden gibt, die Nackten bekleidet, nicht auf Wucher ausleiht, noch Zinsen nimmt«. Der Ungerechte ist einer, »der auf Raub aus ist, das Verpfändete nicht zurückgibt, seine Augen zu Götzen erhebt, vor Greueln nicht zurückschreckt, sein Geld auf Wucher leiht und Zinsen nimmt« (Ez 18, 5–13). In dieser Kategorisierung ist die spätere scholastische Linie zwischen Liebe und Gerechtigkeit nicht erkennbar, aber offensichtlich galt das Zinsnehmen als eine schwerwiegende Übertretung des Sittengesetzes, auf einer Ebene mit Götzendienst und Raub. Die Beleidigung Gottes durch den Wucher und als Folge die göttliche Strafe sind hier betont. Der Ungerechte, so lehrt Ezechiel, »soll sterben«. Der Gerechte, der sich des Wuchers nicht schuldig gemacht hat, »soll leben und den Berg des Herrn besteigen«. Die gleiche theologische Lehre bietet der fünfte Text, Psalm 14: »Wer darf in deinem Zelte wohnen?« fragt der Psalmist den Herrn. Die Antwort zählt

die Eigenschaften des Gerechten auf: Er »redet von Herzen Wahrheit, er schwört und betrügt nicht, ... er leiht sein Geld nicht auf Zinsen aus«. Auch hier erscheint der Wucher neben anderen schwerwiegenden moralischen Übertretungen, und das Vermeiden dieser Sünde ist Bedingung, um von Gott als bewährt befunden zu werden.

Die Lehre des Alten Testaments über den Wucher wurde durch das Neue Testament ausdrücklich bestätigt. Der Text der Vulgata ist klar und mit gesetzlicher Genauigkeit abgefaßt: Aller Gewinn aus einem Darlehen wird verurteilt. »*Mutuam date, nihil inde sperantes* – Leihet, ohne etwas zurückzuerwarten.« Diese Worte wurden als ausdrückliches Gebot aufgefaßt. Man hielt sie für Worte des Herrn selbst. Jeder Gewinn aus einem Darlehen war absolut, unwiderruflich und ausnahmslos verurteilt.

Daß sowohl das Alte als auch das Neue Testament den Wucher in diesem absoluten und umfassenden Sinn verdammt, lehrten die Väter, die Konzilien und die Päpste. Aber bevor wir die Bedeutung dieser Autoritäten erwägen, die die Interpretation der Bibel bestätigten und sich selbst gegen den Wucher aussprachen, möchten wir uns den derzeitigen Schriftargumenten gegen die Empfängnisverhütung zuwenden. Hier hat man sich vor allem auf einen einzigen Text gestützt, Gen 38,8–10, die Geschichte von Onan, seinem Vater Juda und seiner verwitweten Schwägerin Thamar: »Da sprach Juda zu Onan: ›Gehe zu dem Weibe deines Bruders und vollziehe mit ihr die Pflichtehe, daß du deinem Bruder Nachkommen verschaffst!‹ Da Onan aber wußte, daß die Kinder nicht als die Seinen gelten sollten, ließ Onan, wenn er zum Weibe seines Bruders ging, den Samen auf die Erde fallen und so verderben, um seinem Bruder keine Nachkommen zu verschaffen. Doch dem Herrn mißfiel, was er tat, und so ließ er auch ihn sterben.« Nach der Deutung einiger Theologen beinhaltet diese Geschichte ein Verbot der Empfängnisverhütung. Sie haben darauf hingewiesen, daß Onan von Gott getötet wurde, weil er den *coitus interruptus* praktizierte. Seine Bestrafung zeige, daß diese Tat verwerflich und eine Sünde war, die Gott beleidigte. Daraus schließen sie ferner, daß jeder andere empfängnisverhütende Akt oder wenigstens jeder Akt, der den normalen *coitus* verhindert, ohne weiteres mit der Verurteilung Onans mitverworfen sei⁶.

Wenn man diese Exegese akzeptiert, wird es offensichtlich, daß die Lehre des Alten Testaments über die Empfängnisverhütung weniger klar ist als die über den Wucher. Der Text des Alten Testaments sagt nichts Allgemeines über jede Art der Empfängnisverhütung aus; er konzentriert

⁶ F. HÜRTH, S.J., *De re matrimoniali*, Rom 1955, 101–103; J. P. SCHAUMBERGER, *Propter quale peccatum morte punitus sit Onan?*, in: *Biblica* 8 (1927) 209–212.

sich nicht einmal auf einen einzelnen Akt der Empfängnisverhütung; er handelt nur von einem Beispiel von empfängnisverhütenden Akten, die jede Möglichkeit der Nachkommenschaft vereiteln. Zu argumentieren, die Verurteilung eines solchen Verhaltensbeispiels schließe die Verurteilung aller empfängnisverhütenden Akte unter allen Umständen ein, hieße weit über den Text hinausgehen. Im Jahre 1450 bestritt niemand, daß das Alte Testament den Wucher verurteilt hat. Im Gegensatz dazu ist heute eine lebhaftere Kontroverse in Gang über den Sinn von Gen 38, 8–10. Es wurde verschiedentlich darauf hingewiesen, Onans verwerfliche Tat habe im Ungehorsam gegen das Leviratsgesetz bestanden, das einem Bruder vorschrieb, die Witwe des verstorbenen Bruders zu heiraten; daß er eine Verpflichtung übernahm und sie dann hinterlistig umging, daß er egoistisch handelte, ohne Rücksicht auf seine Familie⁷. Vor allem hatte er seinem Vater nicht gehorcht, und dieser Ungehorsam hängt zusammen mit der Geschichte von der Nachkommenschaft des Stammes: Er widersetzte sich dem Befehl seines Vaters, den Namen des ältesten Sohnes fortzuführen⁸. Wollte man sagen, daß die empfängnisverhütenden Akte als solche Jahwe mißfielen, so hieße das, sie vom Kontext isolieren und der Erzählung eine Betonung der Sexualmoral unterschieben, die sonst nirgends in Erscheinung tritt. Außerdem wurden sexuelle Sünden im mosaischen Gesetz besonders behandelt. Nicht nur Ehebruch, sondern auch Homosexualität und Bestialität wurden ausdrücklich verurteilt. Wenn es notwendig war – so hat man geschlossen – gegen solches Tun Vorschriften zu erlassen, so wäre es mindestens ebenso notwendig gewesen, die Empfängnisverhütung in der Ehe zu verurteilen, falls Gott wirklich die Hebräer belehren wollte, daß die Empfängnisverhütung eine schwere Beleidigung sei⁹. Das Fehlen einer Vorschrift über die Empfängnisverhütung in allen Gesetzbüchern des hebräischen Rechts spricht dafür, daß man ihre Verurteilung nicht eindeutig aus der Geschichte von Onan herauslesen kann. Die Folgerung, daß diese Geschichte keine Basis für ein allgemeines Verbot der Empfängnisverhütung liefern kann, ist mindestens ebenso plausibel wie die Deutung, die ein solches innerhalb dieser Erzählung findet. Es herrscht im Jahre 1965 unter den Exegeten und Theologen keine Übereinstimmung darüber, ob Gen 38 ein Gebot enthält¹⁰.

⁷ Vgl. J. T. NOONAN, JR., *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge 1965, 34–35 (zitiert *Contraception*). Erscheint im Frühjahr 1967 im Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz

⁸ D. DAUBE, *Consortium in Roman and Hebrew Law*, in: *Juridical Review* 62 (1950) 72–73, 79, 89, 96. ⁹ *Contraception*, 35.

¹⁰ A. SNOECK, S.J., *Morale catholique et devoir de fécondité*, in: *Nouvelle revue théologique* 75 (1953) 909.

Stets wurde dem Neuen Testament als Autorität gegen die Empfängnisverhütung geringe Aufmerksamkeit geschenkt. Es wurde darauf hingewiesen, daß Röm 1,25, wo der heilige Paulus die Frauen anprangert, die »den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen vertauschten«, eine Kritik des analen Geschlechtsverkehrs beinhalten könnte¹¹. Doch wurde diese Auffassung nicht allgemein akzeptiert. Es ist ebenso gesagt worden, daß *pharmakeia*, der Gebrauch von Medikamenten, gewöhnlich in Verbindung mit Magie, Gal 5,20; Offb 21,8; 22,15 verurteilt wird. Abtreibungsmittel und empfängnisverhütende Mittel wurden im griechischen und römischen Gebrauch manchmal mit diesen Medikamenten klassiert. Es ist jedoch nicht klar, ob die Autoren des Neuen Testaments die empfängnisverhütenden Mittel wirklich einschließen wollten, indem sie sich eines allgemeinen Begriffs bedienten, der sie einschließen konnte. Ebenfalls ist es nicht eindeutig, ob sie vor allem die Art und Weise, wie diese Mittel gebraucht wurden, verurteilen wollten oder aber deren Verbindung mit der Magie¹². Jedenfalls wurden in der langen Geschichte der theologischen Schriften über die Empfängnisverhütung Galaterbrief und Apokalypse nicht herangezogen, um zu zeigen, daß die Empfängnisverhütung sündhaft sei. Das Fehlen irgendeines entscheidenden Textes im Neuen Testament über die Empfängnisverhütung steht in auffälligem Gegensatz zu den Bestimmungen über den Wucher: Ein genau formuliertes Gebot des Herrn selber bestätigte jene Interpretation, nach der im mosaischen Gesetz ein absolutes Verbot des Wuchers ausgesprochen ist.

B. Die Väter

Die drei Väter, die die Sittengesetze in der westlichen Kirche entscheidend prägten, sprachen sich klar gegen den Wucher aus. Ambrosius widmete der Aufzeigung der mit dem Wucher verbundenen Übel eine Reihe von Predigten, die in der Abhandlung *De Tobia* gesammelt sind. Nach Beschreibung des Elends, in das Schuldner durch ihre Gläubiger geraten sind, fuhr er fort: »Weder neu noch klein ist dieses Übel, das durch die Vorschriften des alten und göttlichen Gesetzes verboten ist.« Ex 22,25 und Lev 25,36 deutete er als allgemeines Verbot des Wuchers. Darlehen an Kaufleute sind nicht ausgenommen: »Einige umgehen die Vorschriften des Gesetzes, indem sie zwar keine Zinsen verlangen für das Geld, das sie Kaufleuten gegeben haben, wohl aber als Nebeneinkünfte etwas von deren Waren annehmen.« Das ist Wucher: »Was immer zum Kapital hinzukommt, ist Wucher«¹³. Das Gebot

¹¹ H. L. STRACK und P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München ³1961, Bd. III: *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, 68–69.

¹² *Contraception*, 44–45.

¹³ »Et quodcumque sorti accedit, usura est«, AMBROSIUS, *De Tobia*

Christi verbot den Gläubigern sogar, eine Bürgschaft zu verlangen. Der Herr hat »befohlen, nichts von denen zurückzuerwarten, denen wir leihen«¹⁴. Aus einem Darlehen irgendeinen Gewinn zu ziehen, wurde von Ambrosius ausführlich, genau, leidenschaftlich und mit einer sicheren Kenntnis des römischen Rechts als ein Verstoß gegen das göttliche Gesetz gebrandmarkt. Zu diesen ausdrücklichen Predigten über den Wucher kann noch ein Zeugnis aus seiner Schrift *De bono mortis* hinzugefügt werden. Hier beschreibt er, wie die Gerechten in den Himmel eingehen, die Ungläubigen aber zur Hölle fahren. Unter ihnen befindet sich der Wucherer: »Wenn jemand Zinsen nimmt, ist er ein Dieb, er kann nicht leben, wie es bei Ezechiel heißt«¹⁵.

Hieronymus betonte das absolute Verbot in der Heiligen Schrift ebenso nachdrücklich. In seinem Kommentar zu Ezechiel schrieb er: »Am Anfang des Gesetzes war Wucher nur unter Brüdern nicht erlaubt. Bei Ezechiel ist es verboten, von irgend jemand Zinsen zu nehmen, wie der Prophet ja sagt: ›Er lieh sein Geld nicht auf Wucher aus.‹ Schließlich ist im Evangelium ein Fortschritt an Tugend festzustellen, indem der Herr befiehlt: ›Leihet denen, von denen ihr nichts zurückzuerwarten habt.‹ Einige denken, Wucher bestehe nur in Geld. Aber dies voraussehend, erlaubt die Heilige Schrift auch nicht irgendein Mehr an Eigentum, so daß man nicht mehr erhalten darf, als man gegeben hat«¹⁶.

Im Neuen Gesetz gibt es also ein Gebot gegen den Wucher, und der Wucher bedeutet irgendein Mehr, das über die geliehene Summe hinausgeht.

Augustinus verbietet in einer Predigt, zu leihen und dann mehr zurückzuerhalten, weil Gott das nicht wolle. »Woher wissen wir, daß Gott es nicht will? Es steht geschrieben: ›Der sein Geld nicht auf Zinsen ausgeliehen hat‹ (Ps 14, 5). Wie abscheulich, wie häßlich, wie fluchwürdig das ist, wissen die Wucherer, glaube ich, selber«¹⁷. Bei derselben Gelegenheit definiert Augustinus den Wucher folgendermaßen: »Man hat sein Geld ausgeliehen und erwartet, mehr zu erhalten, als man gegeben hat«¹⁸. In einer allgemeinen Auseinandersetzung über die Restitutionspflicht in einem Brief an Mazedonius, einen kaiserlichen Beamten, lehrte Augustinus, alle Zinsen fielen darunter. Auf die Zurückbehaltung wandte er die Regel an: »Die Sünde ist nicht vergeben, solange das Genommene nicht ersetzt ist«¹⁹.

14. 49, *Opera*, ed. P. A. Ballerini, Mailand 1875, I, 781. Die beiden ersten Zitate: 14. 46 (779), bzw. 14. 49 (780).

14 Ebd. 17. 58 (786).

15 AMBROSIIUS, *De bono mortis*, 12. 56, *Opera* I, 529.

16 HIERONYMUS, *In Ezechiel* 6. 18, CChr 75, 240.

17 AUGUSTINUS, *In Psalm.* 36. 3, PL 36, 386.

18 Ebd.

19 *Brief 153, An Mazedonius* 20, 25, CSEL 44, 419. 425.

Die griechischen Väter schwiegen ebenfalls nicht zum Wucher. Clemens von Alexandrien erklärte den Wucher gegenüber Glaubensgenossen oder Mitbürgern als Widerspruch zum Gesetz Christi²⁰. Basilius widmete dem absoluten Verbot des Wuchers eine größere Homilie, aus der Ambrosius einiges übernahm²¹. Sein Bruder Gregor von Nyssa verurteilte den Gewinn aus einem Darlehen als eine »sündhafte Verbindung, von der die Natur nichts weiß«, denn Gott, der Schöpfer habe nur den geschlechtlich differenzierten Wesen Fruchtbarkeit verliehen²². In dem sogenannten *Kanonischen Brief* an Letoius, Bischof von Melitene, lehrte Gregor, daß »die Heilige Schrift Zinsen und Gewinn verbietet«²³. Johannes Chrysostomos vertrat in einer Predigt die Ansicht, die bürgerlichen Gesetze seien für die Christen keine Entschuldigung für den Wucher²⁴. Gott verbiete einem Gläubigen, irgend etwas von einem Schuldner zu nehmen, selbst wenn es sich um eine Gabe handele, die den Verleiher veranlassen sollte, mehr zu geben. Lk 6,35 sei absolut aufzufassen²⁵. Diese Aufstellung der authentischen patristischen Texte wurde bei Gratian noch durch einen anderen ergänzt, den man irrtümlicherweise Johannes Chrysostomos zuschrieb: »Von allen Kaufleuten ist der Wucherer der verfluchtete, da er ein Gut verkauft, das Gott gegeben hat.« Dann folgte eine Unterscheidung des Wuchers von der gewöhnlichen Miete, und es wurde klar herausgestellt, daß es sowohl sündhaft als auch unnatürlich sei, Gewinn aus einem Darlehen zu ziehen²⁶.

Das patristische Zeugnis über die Empfängnisverhütung ist weniger absolut als das über den Wucher. Hieronymus brandmarkt den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel durch unverheiratete Mädchen als Mord. Epiphanius erhob sich gegen den rituellen Brauch des coitus interruptus als die Sünde Onans. Augustinus verurteilt die Vermeidung jeder Zeugung bei den Manichäern. Keine dieser Aussagen wendet sich gegen eine beschränkte Empfängnisverhütung in der Ehe. Bei Ambrosius findet sich ein Abschnitt, in dem verheiratete Paare getadelt werden, die Mittel gebrauchen, um die Weitergabe des Lebens zu verhindern. In diesem Zusammenhang werden aber empfängnisverhütende Mittel von Abtreibungsmitteln nicht unterschieden.

Eindeutige Ablehnung der Empfängnisverhütung in der Ehe ist nicht weitverbreitet. Johannes Chrysostomos verurteilt entschieden den Geiz derer, die aus wirtschaft-

²⁰ CLEMENS, *Stromata* 2.18, PG 8,204.

²¹ BASILIUS, *Homilie 2 über Psalm 14*, PG 29,266.

²² GREGOR VON NYSSA, *Homilie 2 über Ekklesiastes*, PG 44,674.

²³ GREGOR VON NYSSA, *Epistola Canonica*, PG 45,234.

²⁴ JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Homilie 56 über Matthäus*, PG 58,556.

²⁵ Ebd. 558.

²⁶ GRATIAN, *Decretum* 1.88.11.

lichen Gründen von der Empfängnisverhütung in der Ehe Gebrauch machen²⁷. Augustinus wendet die Geschichte von Onan auf die Empfängnisverhütung in der Ehe an und stellt allgemein fest, es sei gesetz- und schamlos, geschlechtlichen Verkehr zu pflegen, wenn die Empfängnis verhütet wird²⁸. Zu diesen negativen Erklärungen kommt eine positive Vorschrift hinzu: Der einzig rechtmäßige Grund für den coitus ist für den Christen die Zeugung. Ambrosius, Hieronymus und Augustinus übernahmen diese Regel, deren großer Einfluß im zweiten Jahrhundert mit Clemens von Alexandrien einsetzte²⁹. Wenn diese Vorschrift noch als Patrimonium der Väter akzeptiert würde, wäre sie ein gewichtiges Autoritätsargument gegen die Empfängnisverhütung. Aber diese Regel wurde schon im fünfzehnten Jahrhundert angegriffen, erlosch gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts und kommt heute überhaupt nicht mehr in Betracht³⁰. Folglich ist das Hauptzeugnis der Väter gegen die Empfängnisverhütung als Autoritätsbeweis schon zurückgewiesen. Der Gegensatz zum Wucherverbot um 1450 ist offensichtlich. Dort wurden die wichtigsten Zeugnisse der Väter ins kanonische Recht aufgenommen; bezüglich der Empfängnisverhütung beruft man sich heute nur auf die negativen und weitgehend von seiner anti-manichäischen Polemik beeinflussten Aussagen des Augustinus als Autoritätsargumente.

C. Konziliare Autorität

Ein Theologe von 1450 stand nicht nur den ausdrücklichen Worten der Heiligen Schrift gegenüber, sondern auch ihrer Interpretation und Bestätigung durch Dekrete unfehlbarer Organe der Kirche. Mögliche Fragen in der Deutung der biblischen Texte über den Wucher schienen von drei allgemeinen Konzilien beantwortet. Sie sprachen mit Nachdruck, Klarheit und Autorität.

1139 erließ das Zweite Laterankonzil unter dem Vorsitz Innozenz' II. folgenden Kanon: »Wir verurteilen ferner was im Alten und Neuen Testament als abscheulich und als den göttlichen und menschlichen Gesetzen zuwider verworfen wurde, nämlich, die unersättliche Habgier der Wucherer, und wir schließen sie von allen Tröstungen der Kirche aus«³¹. Man könnte dagegen einwenden, diese Verurteilung beziehe sich nur auf »habgierigen Wucher«. Aber eine solche Interpretation würde dem Sinn nicht gerecht. Wucher wurde stets als habgierig erachtet, darum waren Wucherern im allgemeinen die Wohltaten der Kirche versagt. Verurteilt wurde der Wucher, wie er von Gratian gleichzeitig definiert wurde: Wucher ist all das,

²⁷ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homilie 28 über Matthäus 5*, PG 57, 537.

²⁸ AUGUSTINUS, *De adulterinis coniugiis*, 2. 12. 12, CSEL 41, 396.

²⁹ CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paidagogos* 2. 10. 95. 3, GCS 15, 228; über Ambrosius, Hieronymus und Augustinus vgl. *Contraception*, 79–80, 129–131.

³⁰ *Contraception*, 306–321.

³¹ Mansi 21, 529–530.

was zum Kapital hinzukommt. Das Konzil setzte voraus und lehrte, daß der Wucher in beiden Testamenten als Sünde gilt.

Das dritte Laterankonzil erließ unter Alexander III. 1179 einen Kanon, der öffentlichen Wucherern das kirchliche Begräbnis verweigerte. Im ersten Teil dieses Kanons, wo die Verfügung begründet wird, heißt es, daß viele »den Wucher praktizieren, als ob er erlaubt sei und als ob sie nie etwas davon gehört hätten, wie sehr er von beiden Testamenten verurteilt werde«³². Es war hier indirekte Lehre, daß die Heilige Schrift den Wucher verurteile. Zwischen öffentlichen und heimlichen Wucherern wurde nur unterschieden, um die Sanktionen zu differenzieren; ob öffentlich oder heimlich, beide wurden als Sünder erachtet.

Im Jahre 1314 verfügte Clemens V. auf dem Konzil zu Vienne »mit Zustimmung des heiligen Konzils«, Herrscher, die die Bezahlung von Zinsen durch Schuldner verlangten oder deren Restitution verhinderten, sollten exkommuniziert werden. Im Dekret hieß es weiter: »Sollte irgendeiner dem Irrtum verfallen, hartnäckig zu behaupten, Wucher zu treiben sei keine Sünde, so verfügen wir, daß er als Häretiker bestraft werde«³³. Diese vereinte päpstliche und konziliare Aussage macht nur halt vor der Behauptung, die Sündhaftigkeit des Wuchers abzulehnen, sei Häresie. Der Nachdruck liegt auf der Behandlung, die einer Person für diese Behauptung zugedacht ist: Sie ist »als Häretiker« zu behandeln. Obwohl diese feierliche Verurteilung die Sündhaftigkeit des Wuchers nicht gerade zur Glaubenssache erhob, war sie doch nicht weit davon entfernt.

Zu diesen Beschlüssen der allgemeinen Konzilien kamen zahlreiche Verurteilungen durch lokale Synoden hinzu³⁴. Für die meisten Theologen von 1450 war es jedoch nicht notwendig, diese Beschlüsse in Betracht zu ziehen, da die Entscheidungen dreier allgemeiner Konzilien in 150 Jahren intensiver theologischer Aktivität sich gegenseitig stützten und bezeugten. Es hätte wohl gesagt werden können, daß alle diese Konzilsbeschlüsse nur disziplinär waren. Das zweite Laterankonzil exkommunizierte Wucherer, das dritte Laterankonzil versagte ihnen das kirchliche Begräbnis, das Konzil von Vienne schrieb eine Methode der Bestrafung für die Verteidiger des Wuchers vor. Daß aber der Nachdruck auf diesen Maßnahmen lag, verminderte den Einfluß der Dekrete nicht. Die verbindliche Lehre der Kirche über die Sitten hat oft die Form der Gesetzgebung angenommen, die in den Strafen gipfelte, die für deren

³² Mansi 22, 231.

³³ *Constitutiones Clementinae* 5.5.

³⁴ Canon 3 und 4 von Avignon (1209); Canon 30 von Châteaugontier; für Canon 2 von Reims (1231) vgl. G. LE BRAS, Art. *Usure*, in: *Dictionnaire de théologie catholique* 15, 2, 2342.

Übertretung festgesetzt waren. Hätte man die verurteilten Handlungen nicht für sündhaft gehalten, wären die Gesetze nicht gemacht, die Strafen nicht verhängt worden. Diese feierlichen Beschlüsse der allgemeinen Konzilien, die schwerste Sanktionen für das Praktizieren und die Verteidigung des Wuchers vorsahen, schienen den Theologen des fünfzehnten Jahrhunderts mit unwiderlegbarer Evidenz zu beweisen, daß der Wucher – Gewinn aus einem Darlehen in Form von Zinsen – Todsünde sei.

Im Gegensatz dazu hat kein allgemeines Konzil der Kirche je über die Empfängnisverhütung gesprochen, noch durch Sanktionen sie je unter Strafe gestellt oder ihre theoretische Verteidigung verdammt. Die gewichtigsten konziliarischen Aussagen gegen die Empfängnisverhütung sind die der lokalen Konzilien. Die beiden bekanntesten und einflussreichsten sind apokryph. Martin von Braga schrieb dem Konzil von Ankyra (314) fälschlicherweise eine Verurteilung zu; die andere wurde von Burchard von Worms dem Konzil von Worms (830) zugeschrieben³⁵. Auf diese beiden weitverbreiteten apokryphen Texte berief man sich oft im Mittelalter. Heute ist ihre Unechtheit erwiesen. Verhältnismäßig wenige lokale Synoden erließen Verordnungen gegen die Empfängnisverhütung, und diese örtliche Gesetzgebung spielte keine Rolle als entscheidende Autorität in Glaubensfragen. Im zwanzigsten Jahrhundert haben verschiedene nationale Kirchenversammlungen die Empfängnisverhütung durch Hirtenschreiben und andere Erklärungen verurteilt³⁶; diese bischöflichen Erlasse, obwohl von offensichtlicher Bedeutung, wurden nicht in Form von Konzilsanones gegeben. Die Lehre dreier allgemeiner Konzilien über den Wucher, so wie sie 1450 vertreten wurde, ist überwältigend im Vergleich zu der geringen und zerstreuten Synodal-Autorität über die Empfängnisverhütung.

D. Päpstliche Autorität

Alexander III. übernahm die Beschreibung des Wuchers als »vom Alten und Neuen Testament als abscheulich verworfen«, wie sie vom Zweiten Laterankonzil geprägt worden war, und wandte sie in dieser Weise auch an. Der Erzbischof von Palermo erkundigte sich, ob er vom Verbot, Gelder aufzunehmen, dispensieren dürfe, um Gefangene von den Sarazenen loszukaufen. Aber auch in dieser Mitleid erregenden Angelegenheit hielt der Papst am Prinzip fest. Er antwortete, es sei keine Dispens möglich, »da das Verbrechen des Wuchers von beiden Testamenten verabscheut werde«³⁷. Der Erzbischof von Canter-

³⁵ Vgl. *Contraception*, 149, 169.

³⁶ Die belgischen Bischöfe 1909, die deutschen Bischöfe 1913, die österreichischen Bischöfe 1919, die französischen Bischöfe 1919 und 1961, die Bischöfe der USA 1920 und 1959, die Bischöfe Indiens 1957, die Bischöfe von England und Wales 1964. Vgl. *Contraception*, 420–422, 473, 510.

³⁷ GREGOR IX., *Dekretalen* 5.19.4, *Super eo*.

bury fragte an wegen der Verpflichtung von Schuldern, die geschworen hatten, Zinsen zu zahlen. Der Papst versicherte, daß die Schuldner nicht gebunden seien, da »das Verbrechen des Wuchers im allgemeinen abscheulich und furchtbar sei und von beiden Testamenten verurteilt werde«³⁸.

Die Bezugnahme des Zweiten Laterankonzils und Alexanders III. auf das Neue Testament wurde 1196 durch Urban III. noch spezifiziert. Ein Priester von Brescia wollte wissen, »ob jemand im Bußgericht als Wucherer angesehen werden müßte, der sein Geld ausleiht, um mehr als das Kapital zu erhalten, zwar ohne irgendein entsprechendes Übereinkommen, der aber sein Geld sonst nicht ausleihen würde«. Urban III. erklärte in seiner Antwort auf diese und zwei ähnliche Fragen: »An was man sich in diesen Fällen halten muß, geht klar aus dem Lukasevangelium hervor, wo es heißt: ›Leihet, ohne etwas zurückzuerwarten!‹ Man muß also entscheiden, daß diese Menschen schlecht handeln wegen ihrer Absicht auf Gewinn, denn jeder Wucher und Gewinn ist durch das Gesetz verboten«³⁹. So verstand Urban III. den Text des Evangeliums, wandte ihn autoritativ an, um die Fragen eines Priesters zu beantworten, und lehrte, daß man sich an seine Antwort, die jede Hoffnung auf Gewinn aus einem Darlehen ausschloß, »halten solle«.

Die Päpste bestätigten nicht nur, daß die Heilige Schrift jede Hinzufügung zum Kapital verurteile, sondern verwarfen auch jeden Versuch einer Umgehung des Zinsverbotes. Eugen III. holte 1148 zu einem Schlag gegen eine beliebte Gewohnheit der Klöster aus. Er schrieb, daß Hypotheken, bei denen der Verleiher die Früchte des belasteten Besitzes genieße, ohne sie zum Kapital zu rechnen, wucherhaft und folglich ungesetzlich seien⁴⁰. Alexander III. belehrte den Erzbischof von Genua, daß der Verkauf auf Kredit zu höheren Preisen als der Verkauf gegen Barzahlung wucherhaft und zu verurteilen sei⁴¹. Gregor IX. griff 1132 einen beliebten Brauch der italienischen Handelsleute an, indem er das sogenannte See-Darlehen, bei dem der Verleiher das Risiko eines Partners, nämlich den Kapitalverlust, übernahm, als wucherhaft und daher ungesetzlich bezeichnete⁴².

Von den Erlassen der Päpste in Verbindung mit den drei allgemeinen Konzilien war schon die Rede. Alexander III. brachte seine Überzeugung, daß der Beschluß des Dritten Laterankonzils nicht nur positives Gesetz sei, klar zum Ausdruck, indem er dem Erzbischof von Salerno schrieb, daß Wucher, gleich ob vor oder nach dem Konzil, unter

³⁸ Mansi 22, 231.

³⁹ Dekretalen 5.19.5, *Consuluit*.

⁴⁰ EUGEN III., *Epistolae 550*, PL 180, 1567.

⁴¹ Dekretalen 5.19.6, *In civitate tua*.

⁴² Ebd. 5.19.19, *Naviganti*.

die Verpflichtung der Restitution falle⁴³. Gregor IX. gab den Erlassen früherer Päpste die Form von Gesetzen und band damit die ganze Kirche. Der Titel 19 des 5. Buches seiner Dekretalen war dem Wucher gewidmet, und dort erschienen neunzehn verschiedene Canones über den Wucher, unmittelbar eingeschoben zwischen »Diebstähle« und »Fälscher«. Mit diesem gesetzgebenden Akt legte das Papsttum eine umfassende Lehre nieder. Der Wucher war verurteilt als der Heiligen Schrift zuwider, als eine Sünde, die keine Macht vergeben konnte. Vorwände, unter denen man Wucher getrieben hatte, wurden ebenfalls verworfen. Eine Reihe von Strafandrohungen für die Beichte heimlicher Wucherer bis zur Exkommunikation öffentlicher Wucherer war vorgesehen. Es gibt nur wenig moralische Vorschriften der Kirche, die so ausgeprägt in päpstlichen Dekreten behandelt worden sind.

War irgendeine dieser päpstlichen Entscheidungen *ex cathedra* gefällt und so ausgezeichnet mit der Unfehlbarkeit, die auch einem allgemeinen Konzil in Sachen des Glaubens und der Sitten zukommt? Nach vielen Theologen ist keine besondere Formel für eine Kathedralentscheidung notwendig, doch muß der Papst als oberster Hirte handeln; er muß die Absicht, eine Definition auszusprechen oder ein definitives Urteil zu fällen, deutlich werden lassen; er muß beabsichtigen, die ganze Kirche zu binden, und er muß in Sachen des Glaubens oder der Sitten innerhalb des Depositums der göttlichen Offenbarung sprechen. Nun hat es den Anschein, als ob alle diese Bedingungen erfüllt wären in den Aussagen Alexanders III. über die Dispens vom Wucher, über Verkauf auf Kredit und über die Notwendigkeit der Restitution des Wuchers, in der Erklärung Eugens III. über Hypotheken, in der Entscheidung Urbans III. über den geistigen Wucher und die Anwendung von Lk 6, 35 und in der Stellungnahme Gregors IX. zum See-Darlehen. Allerdings könnte man sagen, daß nur im letzten Fall, wo Gregor IX. ein Dekretale für die Aufnahme in die *Dekretalen* schrieb, eine offensichtliche Absicht vorlag, die ganze Kirche zu binden. Andererseits könnte man einwenden, die päpstlichen Entscheidungen des zwölften Jahrhunderts hätten durch Aufnahme in die Dekretalen nicht ihren Charakter als Antworten auf Sonderfragen verloren und Gregor IX. habe sie bei ihrer Zusammenstellung nur als solche aufgefaßt und ihren Wirkungsbereich nicht ausdehnen wollen. Diesen Einwänden gegen die Unfehlbarkeit könnte man so begegnen, daß die Päpste sicher beabsichtigen, sich nicht nur mit dem konkreten Fall, sondern allgemein mit der Angelegenheit zu befassen, wenn sie entschieden, daß jemand geistigen Wucher begehe, indem er Gewinn aus einem Darlehen erwartet, oder daß die Restitution

allen Wuchers eine Bedingung für das Heil sei. Außerdem könnte man herausstellen, daß Gregor IX. aus eigener Autorität den früheren Antworten den Charakter der Unfehlbarkeit verlieh, indem er sie in die Form universaler Gesetzgebung brachte.

Gegen den *ex cathedra*-Charakter dieser Entscheidungen könnte ferner eingewandt werden, daß es sich hier nicht um Sachen des Glaubens oder der Sitten innerhalb des Depositums der göttlichen Offenbarung handele. Doch die zuversichtliche Berufung auf die Heilige Schrift zeigt klar, daß die Päpste bei einigen dieser Äußerungen glaubten, diese Sache fielen in den Bereich des Depositums. Andere Aussagen erklärten den Geltungsbereich unfehlbarer Dekrete allgemeiner Konzilien. Wenn man nun aber die Kriterien einiger moderner Theologen anwendet, wird klar, daß die päpstlichen Entscheidungen hier nicht unfehlbar waren, da die Päpste es unterließen, sich solch feierlicher Formeln wie »Wir definieren und erklären, daß es göttlich geoffenbartes Dogma ist, ...« zu bedienen, noch über Personen das Anathem auszusprechen, die an gegensätzlichen Ansichten festhalten. Man könnte also verschiedener Meinung sein, ob es sich bei irgendeinem der Dekretalen über den Wucher um eine Kathedralentscheidung handelte oder nicht. Wenn diesen Erlassen über die Sünde des Wuchers auch die päpstliche Unfehlbarkeit fehlte, so besaßen sie doch, da sie auf einer Interpretation der Heiligen Schrift basierten, einen hohen Grad an Autorität.

Im Gegensatz zu den päpstlichen Entscheidungen über den Wucher, die auf der Bibel und auf konziliaren Beschlüssen gründen, wurde die Empfängnisverhütung zum ersten Mal von päpstlicher Seite in dem Dekretale *Si aliquis* behandelt. Es geht hier um eine Verurteilung ungewissen Ursprungs, die Gregor IX. für die *Dekretalen* übernahm⁴⁴. Diese päpstliche Approbation gab dem Text eine universale Geltung, die ihm vorher nicht eigen war. Es handelte sich um eine Verurteilung der Empfängnisverhütung durch Medikamente; dieser Text spiegelt die alte und gerechtfertigte Verbindung von empfängnisverhütenden Mitteln mit Magie und Abtreibungsmitteln wider. Es war vorgesehen, daß derjenige, der die Empfängnis durch Medikamente oder »indem er sonst etwas tat« verhütete, als Mörder behandelt werden sollte. Heute ist die Bedeutung dieses Textes abgeschwächt, da man den Begriff »Mord« im Zusammenhang mit der Empfängnisverhütung aufgegeben hat. Zur selben Zeit approbierte Gregor IX. eine neue Version eines alten kanonischen Textes als Dekretale: *Si conditiones* bestimmte, daß eine Abmachung, empfängnisverhütende Mittel zu gebrauchen,

⁴⁴ *Dekretalen* 5.12.5. Über Regino von Prüm als Urheber für diesen Kanon vgl. *Contraception*, 168–169.

ein Grund für die Annullierung einer Ehe sei⁴⁵. Dieser Kanon stellte die päpstliche Lehre klar heraus, daß die Umgehung jeder Zeugung in der Ehe schwer sündhaft sei. Über 300 Jahre später, 1588, erließ Sixtus V. die Bulle *Effraenatam*, die die Exkommunikation und Bestrafung als Mörder für solche vorsah, die Abtreibung oder Empfängnisverhütung durch »verfluchte Medizinen« bewirkten⁴⁶. Diese Bulle setzte die Sündhaftigkeit der Empfängnisverhütung voraus, ohne sie zu definieren; genau wie *Si aliquis* sah sie, was die Strafen anging, die Empfängnisverhütung in Verbindung mit dem Mord. Zweieinhalb Jahre später wurden diese Strafen für die Empfängnisverhütung rückwirkend von Gregor XIV. widerrufen, und *Effraenatam* verlor dadurch bedeutend an Einfluß als päpstliche Lehre über die Empfängnisverhütung⁴⁷.

Im Jahre 1930, also 250 Jahre später, erschien die Enzyklika *Casti connubii* Pius' XI. Der Papst sprach als Vikar Christi, als oberster Hirte, als Lehrer, um die »Schafe von den vergifteten Weiden abzuhalten«. Die Annahme der Empfängnisverhütung durch die anglikanischen Bischöfe bezeichnete der Papst als eine Abweichung »von der in ununterbrochener Folge von Anfang an überlieferten christlichen Lehre«. Dann fuhr der Papst fort:

Darum »erhebt die katholische Kirche, von Gott selbst zur Lehrerin und Wächterin der Unversehrtheit und Ehrbarkeit der Sitten bestellt, inmitten dieses Sittenverfalls, zum Zeichen ihrer göttlichen Sendung, um die Reinheit des Ehebundes von solch schimpflicher Makel unversehrt zu bewahren, durch Unseren Mund laut ihre Stimme und verkündet von neuem: »Jeder Gebrauch der Ehe, bei dessen Vollzug der Akt durch die Willkür der Menschen seiner natürlichen Kraft zur Weckung neuen Lebens beraubt wird, verstößt gegen das Gesetz Gottes und der Natur: und die solches tun, beflecken ihr Gewissen mit schwerer Schuld«⁴⁸.

Diese Erklärung wurde von einigen Theologen als eine Entscheidung *ex cathedra*, also als unfehlbar angesehen⁴⁹. Andere haben gemeint, daß der Papst nur die Lehre der Kirche wiederholen will; die Kirche »verkündet von neuem«⁵⁰. Man könnte den Papst dann so verstehen, daß er die kirchliche Lehre wiederholte, ohne ihr mehr Autorität zu geben, als sie schon besaß. Außerdem ist zu be-

⁴⁵ Dekretalen 4.5.7.

⁴⁶ *Effraenatam*. *Codicis iuris canonici fontes*, ed. P. Gasparri, Rom 1923, I, 308–310.

⁴⁷ GREGOR IV., *Sedes Apostolica*, ebd. I, 330–331.

⁴⁸ *AAS* 22, 560.

⁴⁹ Zu diesen Theologen zählen: Arthur Vermeersch, S.J., Felix Cappello, S.J., A. Gennaro, S.S., A. Piscetta, S.S., Francis Ter Haar, C. SS. R. Vgl. J. C. FORD, S.J. und G. KELLY, S.J., *Contemporary Moral Theology II: Marriage Questions* (Westminster, Md) 263–264.

⁵⁰ J. CREUSEN, S.J., *L'Onanisme conjugal*, in: *Nouvelle revue théologique* 59 (1932) 132.

achten, daß keine feierlichen Formeln der Definition gebraucht wurden und daß über Verteidiger der Empfängnisverhütung nicht das Anathem verhängt wurde. Schließlich steht es trotz des anfänglichen Hinweises auf die »christliche« Tradition nicht außer Frage, ob der Papst geltend machen will, seine Lehre sei eine Darlegung des Depositums der Offenbarung. Die einzige Berufung auf die Heilige Schrift ist die auf die Geschichte von Onan, und ihre Interpretation als Autoritätsargument gegen die Empfängnisverhütung geht auf Augustinus zurück. Von der Sünde der Empfängnisverhütung wird gesagt, daß sie »gegen das Gesetz Gottes und der Natur« verstoße, aber es ist nicht klar, ob dieser Ausdruck mehr besagt als »Naturrecht«. Die Kirche spricht im »Zeichen ihrer göttlichen Sendung«, aber diese Beschreibung trifft eher auf das Lehren als solches zu als auf den Inhalt der Lehre. Es kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, Pius XI. erkläre, die Verurteilung der Empfängnisverhütung sei ein Teil der geoffenbarten Wahrheit.

Unter den päpstlichen Aussagen ist *Casti connubii* das gewichtigste Autoritätsargument über die Empfängnisverhütung. Der Bereich dieser Enzyklika wurde durch zwei weniger autoritative Äußerungen Pius' XII. erweitert. In einer Ansprache an die Katholische Vereinigung der Hebammen Italiens interpretierte Pius XII. *Casti connubii* folgendermaßen: »Jeder Versuch der Gatten, der das Ziel hat, den ehelichen Akt seiner innewohnenden Kraft zu berauben oder die Zeugung neuen Lebens zu verhindern, in der Vollendung dieses Aktes oder in der Entwicklung seiner natürlichen Konsequenzen ist unmoralisch.« Diese Vorschrift, fügte er hinzu, »wird immer dieselbe bleiben, da es sich nicht um eine menschliche handelt, sondern um den Ausdruck eines natürlichen und göttlichen Rechtes«⁵¹. In einer Rede vor dem Internationalen Kongreß der Hämatologen nannte der Papst 1958 den Gebrauch von Progesterontabletten zur Verhütung der Ovulation »eine unerlaubte, direkte Sterilisation«⁵². Keine dieser Erklärungen ist mit der höchsten Autorität ausgestattet. Sie waren vom Papst als Richtlinien gemeint. 1961 bezog sich Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Mater et Magistra* allgemein und etwas unbestimmt auf die Empfängnisverhütung, als er es ablehnte, die Bevölkerungsprobleme unterentwickelter Länder durch Methoden zu lösen, »die der gottgegebenen Sittenordnung zuwiderlaufen« und »die menschliche Fortpflanzung selbst ihrer Würde entkleiden«⁵³.

Diese nachdrücklichen päpstlichen Äußerungen über die Empfängnisverhütung seit 1930 sind allerdings durch vier

⁵¹ Ansprache an die Katholische Vereinigung der Hebammen Italiens, *AAS*, 43, 843.

⁵² *AAS* 50, 735.

⁵³ JOHANNES XXIII., *Mater et Magistra*, *AAS* 53, 446.

andere päpstliche Erklärungen eingeschränkt worden. In seiner Ansprache an die Hebammen approbierte Pius XII. 1951 als erster Papst positiv und uneingeschränkt die Beobachtung des Zyklus aus »triftigen Gründen«, Gründen, die den »sogenannten ›Indikationen‹ medizinischer, eugenischer, ökonomischer und sozialer Art« entsprechen konnten⁵⁴. Einen Monat später sagte Pius XII., daß diese Ansprache an die Hebammen »die Rechtmäßigkeit und gleichzeitig die Grenzen – allerdings weit gefaßt – der Geburtenregelung« bestätigen solle⁵⁵. Pius XII. anerkannte damit das Prinzip der Geburtenregelung. Paul VI. gab zu verstehen, daß die Erklärungen Pius' XII. bezüglich der Mittel, die auf die natürlichen Folgen des ehelichen Aktes einwirken, nicht unabänderlich seien. Am 23. Juni 1964 wandte er sich folgendermaßen an das Kardinalskollegium: »Bis jetzt haben wir noch keinen genügenden Grund, die von Pius XII. in dieser Angelegenheit aufgestellten Regeln als überholt und daher nicht bindend zu betrachten«⁵⁶. 1965 wies Paul VI. darauf hin, daß ein größerer Bereich von Fragen zur Prüfung und erneuten Prüfung offenstehe. In einer Ansprache vor der Kommission zum Studium der Bevölkerungsprobleme, der Familie und der Geburten formulierte er die Frage so: »In welcher Form und nach welchen Normen sollen die Ehegatten in der Übung ihrer gegenseitigen Liebe den Dienst am Leben, zu dem sie berufen sind, erfüllen?«⁵⁷ Diese päpstliche Auffassung, daß die Frage der Formen und Normen überprüft werden kann, wie auch, daß die Richtlinien Pius' XII. nicht immer bindend sein müssen, wirkten dahin, die offensichtliche Absolutheit der päpstlichen Verlautbarungen von 1930 und 1951 zu beschränken und zu begrenzen.

Zu den Erklärungen der Päpste selbst kommt noch eine Reihe von Dekreten des Heiligen Offiziums und der Pönitentiarie hinzu, die 1816 begannen und sich bis in die neueste Zeit erstrecken. Sie setzen voraus, daß die Empfängnisverhütung schwer sündhaft sei. Vornehmlich befassen sie sich mit drei Themenkreisen: Mitwirkung, Belehrung im Beichtstuhl und Sterilisation. Sie lehrten, formale Mitwirkung bei der Empfängnisverhütung sei Sünde⁵⁸. Indem sie zur gleichen Zeit den Begriff der »passiven Mitwirkung« der Frau beim coitus interruptus postulierten, ließen sie praktisch eine Abweichung zu, nämlich bei den Frauen, die zusammen mit ihren Gatten diese Form der Empfängnisverhütung übten⁵⁹. Ein Beicht-

⁵⁴ AAS, 43, 846. ⁵⁵ AAS 43, 859. ⁵⁶ AAS 56, 588.

⁵⁷ *L'Osservatore Romano*, 29. März 1965.

⁵⁸ Antwort der Pönitentiarie vom 15. November 1816, in: *Decisiones Sanctae Sedis de usu et abusu matrimonii*, ed. H. Batzill, Turin 2 1944, 11; Dekret des Heiligen Offiziums vom 19. April 1853, ebd. 21; Antwort der Pönitentiarie, ebd. 35.

⁵⁹ Antworten der Pönitentiarie, datiert vom 15. November 1816, 23. April 1822, 1. Februar 1823, ebd. 11–15.

vater sollte einen Pönitenten, den er voraussichtlich von der Empfängnisverhütung abbringen könnte, belehren⁶⁰. Gleichzeitig, nämlich zwischen 1842 und 1886, wurden die Beichtväter aufgefordert, Pönitenten, die die Empfängnisverhütung praktizierten, im guten Glauben zu belassen, wenn keine Aussicht bestand, daß sie diesen Brauch aufgeben würden⁶¹.

Durch diese Stellungnahme, die von Rom unterstützt wurde, verbreitete sich die Praxis der Empfängnisverhütung, besonders in Frankreich. Bezüglich der Sterilisation wurde gelehrt, »direkte Sterilisation« sei sündhaft⁶². Die Einschränkung »direkt« führte zu einer umfassenden Kasuistik, die viele Eingriffe als »indirekt« unterschied, je nachdem der Akt gut oder schlecht war, was von der Intention der betreffenden Person abhing⁶³. Diese römischen Dekrete haben weder die volle Autorität des Papstes wie solche, wenn er *ex cathedra* entscheidet, noch stellen sie ein klares und sicheres Zeugnis für ein absolutes Verbot der Empfängnisverhütung dar.

Die päpstliche Autorität über die Empfängnisverhütung ist also keineswegs gewichtiger, als sie es 1450 in der Frage des Wuchers war. Sie braucht überhaupt nicht als sehr stark angesehen zu werden. Nur ein einziges Mal verurteilte ein Papst als Lehrer der gesamten Kirche klar die empfängnisverhütende Unterbrechung des ehelichen Aktes. Diese einzig dastehende Erklärung, *Casti connubii*, kann aber als weniger autoritativ angesehen werden als die wiederholte Lehre der Päpste vom Zweiten Laterankonzil bis zum Konzil von Vienne, die auf allgemeinen Konzilien ausgesprochen oder in *Dekretalen* gesammelt wurde. Der Beweis wäre schwer zu erbringen, daß der primär auf dem Naturrecht gegründeten Enzyklika *Casti connubii* mehr päpstliche Autorität zukommt als den wiederholten Erklärungen mittelalterlicher Päpste, die vorwiegend auf der Schrift basierten, daß es nämlich ungesetzlich sei, Gewinn von einem Darlehen zu erwarten.

E. Das ordentliche Lehramt

Soweit es aus den schriftlichen Quellen hervorgeht, war die Lehre der Bischöfe und Theologen 1450 einmütig: Von einem Darlehen Gewinn zu erwarten oder anzunehmen hieß die Todsünde des Wuchers begehen, der durch göttliches und natürliches Recht verurteilt war. Viele Jahrhunderte hindurch hatte diese Einstimmigkeit geherrscht. Bevor die ökumenischen Konzilien den Wucher verwarfen, hatten es schon nationale oder regionale Synoden getan; dies wurde noch häufiger, als die allgemeinen Konzilien

⁶⁰ Antworten der Pönitentiarie vom 8. Juni 1842 und 1886, ebd. 18 und 30.

⁶¹ Antworten der Pönitentiarie vom 8. Juni 1842, ebd. 30. Für eine Erörterung vgl. *Contraception*, 400–405, 416–419.

⁶² Dekret des Heiligen Offiziums 1931, in: HÜRTH, *De re matrimoniali*, 105. Dekret des Heiligen Offiziums, 21. Februar 1940, in: *AAS* 32, 73.

⁶³ Vgl. *Contraception*, 457–460.

gesprochen hatten. Die Theologen, die über dieses Thema schrieben, bestätigten ohne Zögern die entsprechenden Hauptlehren der Päpste und Konzilien, und ihre Werke zirkulierten mit kirchlicher Approbation an den Universitäten und Schulen. Kein Theologe bestritt, daß Lk 6, 35 ein Gebot sei, das jeden Wucher verbiete; daß Risiko kein Grund für den Verleiher sei, etwas für sein Darlehen zu fordern; daß schon allein die Hoffnung auf Gewinn die schwere Sünde des geistigen Wuchers ausmache⁶⁴.

Wenn man, wie es gewöhnlich geschieht, das ordentliche Lehramt identifiziert mit dem, was die Theologen lehren und was von den Bischöfen akzeptiert und von den kirchlichen Institutionen verbreitet wird, dann war die Lehre des ordentlichen Lehramtes eindeutig.

Gleichzeitig machten sich Zeichen der Unzufriedenheit mit dem genannten Verbot bemerkbar, Unzufriedenheit von seiten der Laien, die durch das Zinsverbot am meisten betroffen waren. Schon 1316 darf man aus der Erklärung des Konzils von Vienne, weltliche Gesetze könnten den Wucher nicht legitimieren, schließen, daß einige Bankiers dafür eingetreten waren, das Gesetz des Fürsten gäbe ihnen ein moralisches Recht auf Zinsen. Um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts mußte der heilige Bernhardin sich mit lautem Protest in Siena auseinandersetzen, einer Stadt, die durch Bankgeschäfte und Handelskredite emporgekommen war. Durch die Anwendung des Zinsverbotes und der damit verbundenen Vorschriften, die eine Restitution des Wuchers durch die Erben und die von Wuchern Beschenkten verlangten, waren die oberen Klassen dieser Stadt fast ohne Ausnahme mit sündiger Schuld befleckt. Bernhardin widerstand dem Protest dieses Handelszentrums, der Staat könne nicht ohne Wucher bestehen⁶⁵. Diese Behauptung, erklärte er, sei eine Blasphemie, denn Gott trage nicht Unmögliches auf. Bernhardin hielt an der alten Regel fest; der Grad des Widerstandes von seiten der Laien ist verständlich.

Ein anderes Beispiel liefert der Handel mit den Schulanteilen der Stadt Florenz. Die Verschuldung der Stadt war das Ergebnis von Zwangsanleihen, für welche es – wegen des zwangsmäßigen Charakters – nach der Meinung verschiedener Theologen angebracht war, Zinsen zu zahlen. Wie war aber nun die Stellung einer Person, die einen Rechtstitel gegen die Stadt zu einem bestimmten Diskontsatz erwarb? Als Verleiher profitierte sie einmal vom Diskont und dann noch von den Zinsen. Traf die Vorschrift über den Wucher auch auf diese Person zu? Einige der besten toskanischen Moralisten mühten sich ohne Erfolg mit dieser Frage ab. Die ganze Sache war verwirrt und unsicher. Der heilige Antonius, der gut unterrichtete

⁶⁴ Vgl. *The Scholastic Analysis*, 346. 257. 283–289.

⁶⁵ BERNHARDIN, *De contractibus et usuris* 43. 3. 1.

Erzbischof von Florenz, hielt diesen Handel für unerlaubt, wollte seine Meinung aber niemandem aufdrängen. In Predigten, erklärte er, solle man diesen Kontrakt nicht voreilig als schwere Sünde bezeichnen, doch solle er auch nicht öffentlich gutgeheißen werden. Er hielt es für das Beste, das Thema ganz zu vermeiden⁶⁶.

Als viertes Beispiel dient die Praxis von Katholiken in den führenden Bankzentren. Sie beobachteten die Regel, soweit sie »öffentlichen Wucher« betraf, das heißt öffentliche Pfandleihgeschäfte oder Darlehen zu hohen Sätzen an Arme. Sie ignorierten die Regel weitgehend, wenn es sich um Darlehen an Geschäftsleute, Bankiers oder Regierungen handelte. Nach der allgemeinen Auffassung der Theologen war das Bankdepositum nur eine andere Form des Darlehens, für welches Gewinn verboten war. Jedoch war dies – wie es aus dem mißbilligenden Zeugnis des heiligen Antonius hervorgeht – gerade eine bevorzugte Form der Investition der wohlhabenden Florentiner⁶⁷. Die größte Bankorganisation, die die Welt je kannte, die Medici-Bank, entwickelte sich aufgrund solcher Depositen⁶⁸. Auffallend ist, wie die Laien bestrebt waren, sich an das zu halten, worauf ihnen die Vorschrift zu zielen schien: Für gewöhnlich war die Bezahlung von Zinsen für Depositen »dem Belieben« der Bank anheimgestellt, das heißt ein festgesetzter Gewinn aus einem Darlehen war ausgeschlossen⁶⁹. Aber während diese übliche Vorkehrung eine Antwort war auf einen Zweck des Verbotes, konnte sie die allgemeine theologische Meinung doch nicht befriedigen. Es bestand also eine starke Abweichung zwischen dem, was die Theologen unter dem Wucherverbot verstanden und dem, was die Gläubigen in einem Handelszentrum in der Praxis für anwendbar hielten.

Die Darlehensgeschäfte der Medici-Bank selbst zeigen den gleichen Zwiespalt. Die Medici als gläubige und manchmal fromme Katholiken vermieden den öffentlichen Wucher; mehr als das, sie vermieden sogar das direkte Diskontieren von Wechseln, was zwar nicht öffentlicher Wucher war, technisch gesprochen aber die Sünde ausgemacht hätte⁷⁰. Während sie das kirchliche Gesetz hierin beobachteten, führen die Medici aber im übrigen in großem Ausmaß fort, ihre Kreditgeschäfte mit Gewinn zu erweitern⁷¹. Soweit man das sagen kann, ließen sie sich nicht abschrecken und vielleicht nicht einmal beunruhigen von dem Gedanken, daß sie nach der einmütigen Lehre der Theologen oft Sünden des geistigen Wuchers begingen. Mit anderen Worten, sie scheinen unterschieden

⁶⁶ ANTONIUS, *Summa* 2.1.11 am Anfang. Für eine Darstellung der Kontroverse vgl.: *The Scholastic Analysis*, 166–169.

⁶⁷ ANTONIUS, *Summa* 2.1.6, 2.1.7.

⁶⁸ R. DE ROOVER, *The Rise and Decline of the Medici Bank*, Cambridge 1963, 100.

⁶⁹ Ebd. 102. ⁷⁰ Ebd. 108–109. ⁷¹ Ebd. 132–135, 141.

zu haben zwischen einer Lehre der Theologen und Päpste, die sie für verpflichtend hielten, und einer Lehre, welche sie – im guten Glauben – nicht akzeptieren konnten.

Wenn das ordentliche Lehramt die bewußte Annahme der Doktrin durch überzeugte Christen, die es angeht, einschließt, dann war es 1450 nicht absolut in seiner Verurteilung des Wuchers unter allen Umständen. Nach der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil erlassen wurde, sind die Laien mit »dem Glaubenssinn« ausgerüstet und verkündigen Christus »durch ein lebendiges Zeugnis«, wenn sie in ihrer alltäglichen Umgebung ein Leben aus dem Glauben leben ⁷². Da den Laien also eine prophetische Rolle in der Verkündigung der christlichen Lehre zukommt, könnte man folgern: Wenn einige Gläubige mit gutem Gewissen sich weigerten, das absolute Verbot in bestimmten Fällen zu beobachten, in denen sie als besonders kompetent angesehen werden mußten – Schuldverschreibungen der Regierung, Geschäfte der Depositen- und Handelsbanken –, dann wurde dadurch offenbar die absolute Regel, die von den Theologen vertreten wurde, gemildert und eingeschränkt.

Die Vorschriften zur Empfängnisverhütung wurden im letzten Jahrhundert von den Gläubigen, die es betraf, nicht voll bejaht. Empfängnisverhütung wurde zuerst in großem Ausmaß in Frankreich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts praktiziert. Obwohl dies am Anfang hauptsächlich in Gebieten der Fall war, wo es an christlicher Belehrung mangelte, wurde sie um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts von vielen Katholiken praktiziert ⁷³. Jean Baptiste Bouvier, Bischof von Le Mans, schreibt 1842 nach Rom, daß »fast alle jüngeren Ehepaare« seiner Diözese davon Gebrauch machen ⁷⁴. Während der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts wiederholten sich die Berichte des französischen Klerus über den weiten Umfang, den die Praxis der Empfängnisverhütung unter den Gläubigen angenommen hatte ⁷⁵. An Zeugnissen, daß diese in gutem Glauben handelten, mangelte es ebenfalls nicht. Bouvier schrieb, daß die christlichen Eheleute, die die Empfängnisverhütung praktizierten, im allgemeinen ihre Unschuld beteuerten, da sie nicht einsehen könnten, was an einem Akt schlecht sei, der die »gegenseitige Liebe fördere«. Sie beriefen sich auf »das Empfinden, das vielen christlichen Eltern, die im übrigen als untadelig bekannt seien, gemein ist« ⁷⁶. Bis 1886 gab Rom den Rat, den guten

⁷² *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, 4. 35, in: *AAS* 57, 30.

⁷³ PH. ARIÈS, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII^e siècle*, Paris 1948, 470.

⁷⁴ J. B. BOUVIER, *Dissertatio in sextum decalogi praeceptum et supplementum ad tractatum de matrimonio*, Paris, 18. Aufl. o. J., 2. 1. 3. 4.

⁷⁵ Vgl. *Contraception*, 401–405, 415–419.

⁷⁶ BOUVIER, *Dissertatio*, 2. 1. 3. 4.

Glauben derjenigen Ehepaare, die nicht vom Gegenteil zu überzeugen seien, zu respektieren.

1930 ging Pius XI. auf die Klage ein, daß die Vorschrift unmöglich einzuhalten sei, und wies diesen Einwand zurück⁷⁷. 1951 sprach Pius XII. zu den Hebammen von dem Fall, in dem aus medizinischen Gründen die Schwangerschaft unbedingt vermieden werden muß. In diesen Fällen sei die geschlechtliche Abstinenz die einzige Lösung, lehrte der Papst. »Aber man wird einwenden, daß eine solche Abstinenz unmöglich, ein solcher Heroismus nicht erreichbar sei.« Diesen Einwand beantwortete Pius XII. wie sein Vorgänger: Das Gebot Gottes verlangt nichts Unmögliches⁷⁸. Ähnlich wie die Einwände der Siennesen gegenüber dem heiligen Bernhard stellen diese aufrichtigen Klagen, die die Laien wegen der Unmöglichkeit an die letzten Päpste richteten, ein Zeugnis dafür dar, daß sie die Vorschrift in ihrer Absolutheit in bestimmten Fällen für unvereinbar hielten mit dem, was sie als ihre Pflicht erkannten. Die Behauptung der »Unmöglichkeit« muß natürlich auf ihren Wert hin untersucht werden. Ist sie nur die Sprache der Begierde, der Faulheit und der Feigheit, oder spiegelt sie eine berechtigte Überzeugung wider, daß Gott die Beobachtung dieser Vorschrift nicht gewollt haben kann, wenn man den Sachverhalt so in Rechnung zieht, wie er von denen, die die Vorschrift angeht, erlebt wird. Trifft das letztere zu, dann erhebt sich der Ruf der »Unmöglichkeit« zur Würde christlichen Zeugnisses.

Es liegen Berichte vor, nach denen im letzten Jahrzehnt die Empfängnisverhütung in großem Ausmaß in Italien, Spanien, Deutschland und den Niederlanden praktiziert wurde⁷⁹. Da die statistischen Nachweise keinen Aufschluß über den Glauben derer geben, die davon Gebrauch machen, wäre es zu gewagt, allein aus dieser Praxis theologische Schlüsse zu ziehen. Schließlich verstoßen die Christen jeden Tag gegen das Gebot der Nächstenliebe, und niemand folgert daraus, daß das Gebot von der Kirche deswegen verworfen wurde. Die Praxis der Gläubigen gewinnt erst dann an Bedeutung, wenn sie ausgeübt wird im guten Glauben, in der Überzeugung, daß sie christlichen Gesetzen entspreche. Wenn auch die Praxis allein noch nicht zwingend ist, so bezeugen doch gebildete christliche Laien in verschiedenen Büchern und Artikeln, daß sie keine vernünftige Begründung für das gegenwärtige absolute Verbot der Empfängnisverhütung finden können⁸⁰. Während einige Laien das Verbot unterstützen

⁷⁷ PIUS XI., *Casti connubii*, in: AAS 22, 559.

⁷⁸ PIUS XII., *Ansprache an die Hebammen*, in: AAS 43, 846–847.

⁷⁹ Vgl. *Contraception*, 504; B. HÄRING, *Ehe in dieser Zeit*, Salzburg 1960, 365.

⁸⁰ Zum Beispiel L. DUPRÉ, *Catholics and Contraception*, Baltimore 1964; W. BIRMINGHAM, *What Modern Catholics Think About Birth Control*; M. NOVAK (Hrsg.), *Eheliche Praxis – Kirchliche Lehre. Erfahrungsbereiche*, Mainz 1966.

haben, muß doch gesagt werden, daß in den letzten zwei Jahren, in denen man offen über diese Angelegenheit gesprochen hat, die Stimmen der vernünftigen Kritik an der absoluten Vorschrift vorherrschend waren. Die Vorschrift wird von vielen nicht für eine zum Heil notwendige Verhaltensmaßregel erachtet, sondern als eine disziplinäre Vorschrift der Kirche. Wie die absolute Befolgung der Vorschrift über den Wucher von vielen Katholiken 1450 abgelehnt wurde, so ist es möglich, daß seit 1840 ebenso viele Katholiken, die von der Vorschrift über die Empfängnisverhütung betroffen wurden, dieser den Charakter des feststehenden depositum fidei absprachen.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Autoritätsbeweise 1450 eine eindrucksvolle Schranke errichteten gegen die geringste Abweichung von der Regel, die besagte, das Nutzenziehen aus einem Darlehen sei Sünde. Trotzdem wurde die Vorschrift revidiert. 1965 stellen die Autoritätsbeweise, wenn auch gewissermaßen von geringerer Wichtigkeit, eine solche Schranke auf gegen die Modifikation der Regel, nach der jeder Eingriff, der den ehelichen Akt oder die Folgen der Zeugung verhindert, sündhafte Empfängnisverhütung sei. Können wir aus dem Grad der Autorität im Wucherverbot etwas lernen für den Vergleich mit der Empfängnisverhütung?

II. Folgerungen

Vor allem drei Wege sind möglich, die Beschaffenheit des Autoritätsbeweises über den Wucher von 1450 zu interpretieren. Einmal kann man sagen, durch die unfehlbare Lehre dreier allgemeiner Konzilien, durch die äußerst autoritativen Erklärungen der Päpste, durch das Zeugnis der Väter, durch die einmütige Übereinstimmung der Theologen, durch die absoluten moralischen Gebote des Alten Testaments und durch die Worte unseres Herrn selber sei die Kirche unwiderruflich an folgende Behauptung gebunden gewesen: Es ist eine schwere Sünde, Gewinn aus einem Darlehen anzunehmen oder danach zu trachten. Diese Ansicht wurde von Zeit zu Zeit von Traditionalisten in der Kirche vertreten, so von P. Ballerini im achtzehnten, J. O'Callaghan im neunzehnten und von H. Belloc im zwanzigsten Jahrhundert⁸¹. Sie fanden es rätselhaft oder empörend, daß so viele Katholiken, Bischöfe und päpstliche Administrationen vom Gewinn aus Darlehen gelebt haben. Als Umgehung, erzwungene Anpassung an die Zeit oder als tatsächliche Sünde haben sie das Verhalten ihrer Glaubensbrüder und Seelsorger bezeichnet. Diese Ansicht, daß die Kirche an die absolute Vorschrift über den Wucher gebunden war, wurde ebenso von einer Anzahl rationalistischer Kritiker im neunzehnten Jahrhundert vertreten. A. White, W. Lecky, H. Ch.

⁸¹ P. BALLERINI, *De iure divino et naturali circa usuram*, Bologna 1747. J. O'CALLAGHAN, *Usury*, New York 1856. H. BELLOC, *The Restoration of Property*, New York 1936.

Lea stellten diese Angelegenheit so dar, als habe die Kirche unfehlbare Entscheidungen für das sittliche Verhalten gegeben, dann aber ihre eigenen Worte zurücknehmen müssen; die Kirche habe sich also geirrt⁸². Das Zinsverbot war für diese Kritiker, die die alten Texte wörtlich nahmen, das klassische Beispiel für eine vollkommene Änderung des kirchlichen Standpunktes, das ein für allemal ihren prahlerischen Anspruch als unfehlbarer Schiedsrichterin in Sachen der Sitten widerlegte.

Die traditionalistischen Katholiken und die rationalistischen Kritiker stimmten in einem Punkt überein: Sie interpretierten die Dokumente der Tradition so, als ob die erwähnten Verbote mit dogmatischen Wahrheiten identisch seien, als ob die Regeln als ewige Wegweiser zu ewigen Werten aufgestellt worden seien. Dieser Versuch einer Interpretation der Dokumente kann für den Katholiken heute nicht mehr zufriedenstellend sein, da er sonst folgern müßte, daß die Kirche entweder 1450 oder 1965 im Irrtum war, und er wäre so gezwungen, einen grundlegenden Teil des katholischen Glaubens an die Kirche zu verneinen. Für einen Nicht-Gläubigen ist diese Stellungnahme zu den Dokumenten vielleicht verständlich. Aber der Nicht-Gläubige hat das Geheimnis, daß die Kirche ein lebendiger Organismus ist und daß ihre Gesetze wachsen, nicht begriffen. Wenn man das Zinsverbot als leblos und als bestimmend für das Verhalten aller Christen aller Zeiten auffaßt, dann steht es mit dem späteren Leben der Kirche unerklärlich im Widerspruch. Für die, die an die Kirche glauben und folglich nicht annehmen, daß ein Irrtum in einer wichtigen Sache ihre Lehre beherrschen konnte, muß es noch eine andere Stellungnahme zu diesen Dokumenten geben.

Eine zweite Möglichkeit der Interpretation, die dem Katholiken vielleicht näher liegt, wäre diese: Die Lehre von 1450 war nicht so absolut, wie sie erschien, da sie dadurch beschränkt war, daß ein Teil derer, die es wesentlich betraf, sie nicht annahm. Diese Lösung würde auf die bewußte, gutgläubige Ablehnung der Regel von Katholiken in den Finanzzentren hinauslaufen, also auf Zeugnis dafür, daß die Regel von der Kirche nie mit dem Nachdruck gelehrt wurde, wie eine einfache Untersuchung des Sprachgebrauchs nahelegen könnte, und daß immer Ausnahmen vorgesehen waren für die Fälle, bei denen der Hauptzweck der Vorschrift nicht gefährdet war. Man könnte dann folgern, das Lehramt sei nie weiter gebunden gewesen, als alle Gläubigen bejaht hätten, folglich sei die vom Lehramt vorgetragene Lehre kein absolutes Verbot gewesen.

⁸² Vgl. A. WHITE, *The History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York 1922, II, 264; W. LECKY, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, London 1904, II, 258ff; H. CH. LEA, *The Ecclesiastical Treatment of Usury*, in: *Yale Review* 2 (1894) 375–385.

Man könnte bei dieser Art der Interpretation das Gefühl haben, die Festlegung des Sittengesetzes in der Kirche laufe zu sehr Gefahr, in Abhängigkeit von einer demokratischen Regelung zu geraten. Schließlich hat es Erklärungen der Päpste gegeben, die keine Ausnahme kannten; schließlich waren diese Erklärungen angenommen worden von denen, die am besten geschult waren, die Erfordernisse des christlichen Sittengesetzes zu erkennen, nämlich von den Theologen. Wenn das Wucherverbot nur deshalb keine unfehlbare Lehre war, weil kleine katholische Minderheiten von Fachleuten es nicht annahmen, welche andere Lehre über das Sittengesetz könnte dann nicht auch in Frage gestellt werden? Die Lehre vom gerechten Krieg zum Beispiel könnte dann als fehlbar betrachtet werden, da so viele katholische Generäle – wenigstens allem Anschein nach – sich nie daran hielten. Die Berufung auf den guten Glauben hat ihre offensichtlichen Gefahren. Um aber der Praxis bindende moralische Kraft zuzusprechen, muß man überdies fragen, warum die Vorschrift eingeschränkt war, im Falle des Wuchers: Worauf konnten die Bankiers mit ihren Depositen einen Anspruch auf Ausnahme gründen? Diese Fragen kann man nur beantworten, wenn man umgekehrt fragt: Welchen Zweck hatte das Zinsverbot? Diese Frage führt aber unausweichlich zu einem anderen, dritten Weg einer Interpretation. Bei dem dritten Versuch, einen Zugang zu den Dokumenten zu finden, sieht man auf den Zweck der Vorschrift. Man fragt nicht, was, sondern warum etwas absolut verboten war. Diese Frage kann man weiter unterteilen: Welche Güter suchte die Kirche zu schützen? Welche Ziele suchte die Kirche zu erreichen? Worin bestand die Funktion der Vorschrift? Darauf kann man antworten: Die Güter, die die Kirche zu erreichen suchte, waren der Schutz der Armen vor Ausbeutung, eine Aufforderung an die Habsüchtigen, ihren Reichtum zu teilen, und die gerechte Verteilung des Kapitals für das Leben der Gemeinde. Die Funktion der Vorschrift über den Wucher war, diesen Zwecken zu dienen, diese Werte zu schützen. In der mittelalterlichen Dorfwirtschaft erfüllte die Vorschrift der Kirche ihre Aufgabe, wie sie es sollte. Westeuropa hat nie die Plage der Dorfwucherer erlebt, wie sie das alte Griechenland drückte oder das China des zwanzigsten Jahrhunderts⁸³. Geld wurde in Unternehmungen mit hohem Risiko investiert. Den Armen wurde unentgeltlich geholfen. Die Vorschrift über den Wucher war gut für diese Gesellschaftsordnung⁸⁴. Aber diese wirksame Regel, gekleidet in die Form eines absoluten Verbotes, darf nicht mit dem unveränderlichen Sittengesetz verwechselt werden. Die

⁸³ Vgl. H. PIRENNE, *Les Villes du moyen âge. Essai d'histoire économique et sociale*, Brüssel 1927; LIEN-SHENG-YANG, *Money and Credit in China*, Cambridge 1952, 93–98.

⁸⁴ *Scholastic Analysis*, 195.

dritte Betrachtungsweise sieht also auf die Güter, die geschützt werden sollen, auf die Ziele der gegebenen Vorschrift. Verallgemeinernd könnte man sagen, daß die spezifischen sittlichen Vorschriften, die von der Kirche erlassen werden, als sichere Richtlinien für ihre Epochen angesehen werden können, daß sie aber nicht über jede Überprüfung und Revision erhaben sind, um ihren Zweck zu erhalten und die dauernden Güter zu schützen, die sie sicherstellen wollen.

Die Kirche ist gebunden bis ans Ende der Zeit, das Beispiel Christi zu verkünden, jedem Christen sein »neues Gebot«, den Nächsten zu lieben, »wie ich euch geliebt habe«, zu wiederholen. Die Verkündigung des Evangeliums bedingt notwendig eine Lehre über Gerechtigkeit und Liebe. Aber welche Akte der Gerechtigkeit und Liebe entsprechen, hängt von den konkreten Gegebenheiten einer Gesellschaft ab. Bei gewandelter Wirtschaftsordnung ändern sich auch die Forderungen der Gerechtigkeit und Liebe; einige Akte werden in ihrer sittlichen Bedeutung mehr betont, andere weniger; die sittliche Beurteilung mancher Betätigungen wandelt sich; die Vorschriften, die ein bestimmtes Verhalten verlangen, ein anderes verbieten, werden einer erneuten Prüfung unterzogen. Was man als wesentlich ansah, war vielleicht nur in einem bestimmten Zusammenhang wesentlich. Eine solche Überprüfung wurde vorgenommen in der Frage des Wucherverbotes. Der Zweck der Vorschrift, nämlich die Menschen bei ihren geschäftlichen Unternehmungen die Nächstenliebe zu lehren, konnte durch eine neue Bestimmung besser erreicht werden, und das absolute Wucherverbot im alten Sinn wurde zwischen 1450 und 1600 von den Theologen tatsächlich umgearbeitet. Die dritte Möglichkeit einer Stellungnahme erklärt, wie dies möglich war ohne Irrtum der Kirche.

Jeder dieser drei Wege könnte auch in der Frage der Empfängnisverhütung eingeschlagen werden. Man könnte argumentieren, die Kirche sei unwiderruflich an das absolute Verbot der Empfängnisverhütung gebunden, vor allem wegen der ununterbrochenen theologischen Lehre, die von Pius XI. in *Casti connubii* autoritativ bestätigt wurde. Diese Ansicht haben einige Moraltheologen ausdrücklich geäußert⁸⁵. Vorherrschend war bei ihnen der Gedanke, eine Milderung des Verbotes durch die Kirche würde eine wesentliche Änderung der kirchlichen Stellungnahme bedeuten. Die Vorschrift modifizieren, hieße einen Irrtum eingestehen. Die Unfehlbarkeit der Kirche wäre aufgegeben, die Kirche hätte sich geirrt. Diesen konservativen Stimmen in der Kirche haben sich die skeptischen Kritiker außerhalb der Kirche noch nicht angeschlossen, aber es wäre denkbar, daß im Falle einer Modifikation des absoluten Verbotes ein Heer von unbarmherzigen Feinden,

⁸⁵ Vgl. Ford und Kelly (Anmerkung 49) und die dort angeführten Theologen.

einschließlich solcher, die die Kirche heute zum Wandel drängen, diese Änderung als Beweis ihrer Fehlbarkeit ansehen würden. Die modernen Nachfolger von Lecky, Lea und White würden hierin eine vollkommene Meinungsänderung sehen, die die Relativität der Sitten beweise und die Abmachungen der Kirche demaskiere. Konservative und Skeptiker könnten sich wieder im gleichen Lager befinden.

Der zweite Weg, an die Dokumente der Tradition heranzugehen, könnte ebenso versucht werden. Man könnte betonen, das Lehramt sei nicht eindeutig, da – wenigstens in der modernen Zeit, beginnend mit dem neunzehnten Jahrhundert – viele Gläubige, die von dieser Verfügung betroffen wurden, sie nicht beachtet haben wie eine Forderung der Offenbarung, sondern darin meistens nur eine vorübergehende disziplinäre Vorschrift der Kirche gesehen haben. Die Äußerungen der Päpste, Bischöfe und Theologen würden dann als durch den Glaubenssinn der Laien begrenzt verstanden, und man würde dann daran festhalten, daß die eindeutigen Aussagen der kirchlichen Autorität nie über das hinausgehen können, was die Kirche als ganze glaubt und daß der Mangel an echtem Consensus unter den Gläubigen die Kirche abhalten würde, unfehlbar oder sicher über eine Sache zu bestimmen. Der Einwand gegen diese Betrachtungsweise ist ebenfalls offenbar. Das Versagen der Gläubigen, die sittliche Lehre in die Tat umzusetzen, kann nicht der Prüfstein der Gültigkeit dieser Lehre sein. Daß ein Teil der am meisten durch die Bestimmung betroffenen Gläubigen, deren zwingende Kraft nicht einsah, kann nicht ein eigentliches Kriterium sein, wenn sich herausstellt, daß Neigung oder Eigennutz die Reaktion der Gläubigen beeinflußt haben. Die mangelnde Einmütigkeit in der Bejahung einer Lehre drängt die Frage auf: Aus welchen Gründen wurde die Lehre für unanwendbar gehalten? Zur Beantwortung der Frage muß man die dritte mögliche Stellungnahme untersuchen, die den Zweck der Vorschriften ins Auge faßt.

Dieser dritte Weg sieht auch hier auf die Güter, die das absolute Verbot der Empfängnisverhütung zu schützen suchte, und auf die Ziele, die es erreichen wollte. Diese Güter können in vier Sätze zusammengefaßt werden: Die Zeugung ist gut. Unschuldiges Leben darf nie direkt angegriffen werden. Die persönliche Würde des einen Gatten muß vom anderen Gatten geachtet werden. Die geschlechtliche Liebe in der Ehe ist heilig. – In der Kontroverse mit verschiedenen dualistischen Gruppen, die seit über 1200 Jahren die Zeugung verwarfen, übernahm die Vorschrift gegen die Empfängnisverhütung die Aufgabe, den Wert des Zeugungsaktes zu schützen. In einer Umwelt, die nicht viel vom embryonalen Leben hielt und zwischen Abtreibung und Empfängnisverhütung nicht genau unterschied, wirkte die Vorschrift dahin, das junge unschuldige Leben

zu schützen, weil jede Phase im Zeugungsprozeß für geheiligt erklärt wurde. In einer Gesellschaft, in der die persönliche Freiheit der Gattenwahl selten und die Gefahr der Ausbeutung der Frau groß war, wollte die Vorschrift die Würde der Frau bei der Zeugung retten. Angesichts der engen Verbindung von Empfängnisverhütung, Ehebruch und Unzucht bestärkte die Vorschrift die eheliche Treue⁸⁶. Wenn diese Güter sichergestellt werden könnten ohne eine absolute Vorschrift gegen die Empfängnisverhütung, dann könnte die Bestimmung revidiert werden, falls veränderte Gegebenheiten eine Revision wünschenswert machten.

Die Vorschrift über die Empfängnisverhütung war bis Ende des achtzehnten Jahrhunderts ohne Kritik wirksam. Im neunzehnten Jahrhundert wurde sie nach und nach Gegenstand der Kritik; und erst nach 1850 waren die Veränderungen der äußeren Gegebenheiten derart, daß sie die Gültigkeit der Vorschrift beeinflussten. Diese Veränderungen umfassen das ungeheure Ansteigen der Bevölkerungsziffer, das weitgehend seinen Grund findet in der zunehmenden Herrschaft über die Krankheiten, die veränderte rechtliche und soziale Stellung der Frau im Westen, die einer paternalistischen Protektion wenig bedarf, die Ausdehnung der Hochschulbildung auf weite Kreise im Westen. Die kulturellen Gegebenheiten, in denen die Ehe heute steht, sind nicht mehr die des Römischen Imperiums, wo diese Bestimmung verfügt wurde, noch die des mittelalterlichen Europas, das sie bestätigte⁸⁷. Wenn also die Vorschrift gefaßt wurde, um Gefahren besonderer Gegebenheiten entgegenzutreten, so könnte sie auch im Hinblick auf die heutigen Gegebenheiten neu überdacht werden. Dieser dritte Versuch einer Stellungnahme identifiziert also die Vorschrift gegen die Empfängnisverhütung nicht mit dem Inhalt der göttlichen Offenbarung. Es wird hier abgelehnt, genau wie bei der Verfügung über den Wucher, daß die Bestimmung ein Teil des Evangeliums Jesu Christi sei. Das Gebot, einander zu lieben, wie ich euch geliebt habe, kann durch kirchliche Verordnungen über die Empfängnisverhütung je nach den Gegebenheiten spezifiziert werden. Aber die Kirche bleibt immer frei, zu prüfen, ob die Vorschrift noch die beste Spezifizierung des Liebesgebotes ist. In diesem Sinn der Freiheit fragte Paul VI. seine Kommission zum Studium der Bevölkerungsprobleme, der Familie und der Geburten: »In welcher Form und nach welchen Normen sollen die Ehegatten in der Übung ihrer gegenseitigen Liebe den Dienst am Leben, zu dem sie berufen sind, erfüllen?« Es scheint, daß die Frage nicht hätte gestellt werden können, wäre diese dritte Art und Weise, an das Problem heranzugehen, nicht offen gewesen.

⁸⁶ *Contraception*, 532–533.

⁸⁷ Für diese veränderten Gegebenheiten vgl. *Contraception*, 476–480.