

Überlegungen zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika „Humanae vitae“

Von Peter Knauer, S. J.

Die Enzyklika „Humanae vitae“ ist in Deutschland auf erheblichen Widerstand gestoßen, weil ihre Ausführungen in der entscheidenden Aussage, nach der jede künstliche Verhinderung einer Empfängnis als unerlaubt erscheint, nicht überzeugend wirkt. Wegen der mangelnden Stringenz der Argumentation glaubt sich jene Auffassung bestätigt, für die es in der Frage der ehelichen Fruchtbarkeit überhaupt keine objektiven sittlichen Normen mehr gibt und die z. B. die Pille für rundweg erlaubt hält. Im folgenden soll ein Versuch zur Diskussion gestellt werden, der die sachliche Problematik von einer moraltheologischen Prinzipienlehre her erneut aufgreift. Die Begriffe der „Offenheit für die Weitergabe des Lebens“, der „direkten Empfängnisverhütung“ und der „Naturgemäßheit“ sind auf ihre genaue Bedeutung in moraltheologischem Zusammenhang zu befragen, die sowohl von ihrem Verständnis in der Enzyklika wie auch weithin in der Moraltheologie differiert¹. Zur Orientierung beginnen wir mit einer zusammenfassenden Darstellung der danach im einzelnen zu erläuternden Position.

I. Hinweise für ein sachgemäßes Verständnis

Bei allen Bedenken wird man das Anliegen der Enzyklika anerkennen, die Würde der Ehe zu schützen. Man darf in der Ehe nicht willkürlich handeln, als gäbe es keine sittliche Norm. Viele sagen: Das sollen die Eheleute mit ihrem Gewissen ausmachen. Aber dann muß man auch angeben können, wonach man beurteilt, ob etwas gut oder schlecht ist.

Der Papst stellt folgendes Grundkriterium auf: Die eheliche Liebe muß grundsätzlich für die Weitergabe des Lebens offen bleiben. Besonders lehnt der Papst die Auffassung ab, daß dieses Kriterium nur im allgemeinen für die Ehe im ganzen gilt, so daß es bei der einzelnen ehelichen Begegnung nicht mehr darauf ankommt. Vielmehr müsse *jede* eheliche Begegnung offenbleiben für die Weitergabe des Lebens.

Aber was heißt das? Der Papst folgert aus seinem Grundprinzip: Ein direkter Eingriff in die Fruchtbarkeit der ehelichen Begegnung

¹ Vgl. dazu auch die Kurzfassung der folgenden Überlegungen in: „Publik“ 31 (1. August 1969) 23: „Aus Verantwortung für das Kind“.

ist nicht erlaubt. Wenn Eheleute vor ihrem Gewissen davon überzeugt sind, auf eine Weitergabe des Lebens verzichten zu müssen, dann dürfen sie deshalb nach seiner Meinung nur in den von Natur aus unfruchtbaren Zeiten miteinander verkehren.

Es ist zu fragen, ob sich diese letztere Folgerung tatsächlich aus dem Grundprinzip des Papstes ergibt, wonach die eheliche Liebe offen bleiben muß für die Weitergabe des Lebens, so daß „direkte“ Empfängnisverhütung unerlaubt ist.

Ohne Zweifel ist doch auch die Zeugung eines Kindes, für dessen angemessene Erziehung man nicht aufkommen kann, ein kindfeindlicher Akt und damit Ehemißbrauch. Einem solchen Akt fehlt die wirkliche Offenheit auf Weitergabe des Lebens. Er ist vielmehr eine Verantwortungslosigkeit gegenüber dem Kind und steht damit eindeutig im Widerspruch zu einer in der Natur des ehelichen Aktes selbst fundierten sittlichen Norm.

Umgekehrt kann es sein, daß Eheleute in die Fruchtbarkeit ihrer Begegnung eingreifen gerade aus Verantwortung für ein sonst zu erwartendes Kind. Was aus solcher Verantwortung *für* ein Kind geschieht, kann man nicht als kindfeindliches Handeln bezeichnen.

Allerdings will dieses „für“ recht verstanden sein. Angenommen, Eheleute beschließen: „Wir wollen nur dann ein Kind, wenn wir es wie einen kleinen Prinzen aufziehen können, dem wir jeden Wunsch erfüllen.“ Damit würden sie dem Kind auf die Dauer nur schaden. Sie handeln in einem solchen Fall nicht *für*, sondern *gegen* das Kind.

Wir haben damit ein sehr einfaches und für alle verständliches Kriterium. Wenn ein Eingriff in die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes – aus Egoismus oder Kurzsichtigkeit – *gegen* Kinder geschieht, dann handelt es sich um streng unerlaubte Empfängnisverhütung, um Sünde vor Gott.

Es gibt also durchaus so etwas wie unerlaubte Empfängnisverhütung. Das sollte man in der Diskussion um die Enzyklika nicht vergessen. Dazu gehört auch die Zeitwahl, wenn sie keinen „entsprechenden“ Grund hat. Jede nicht letzten Endes mit dem rechtverstandenen Interesse eines möglichen Kindes selbst zu begründende Zeitwahl ist „direkte“ Empfängnisverhütung.

Dagegen hat ein Eingriff in die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes, der im Interesse eines sonst zu erwartenden Kindes geschieht, nichts mit „direkter“ Empfängnisverhütung zu tun, die immer unerlaubt ist.

Wir bejahen also das Grundprinzip des Papstes, daß jede eheliche Begegnung für die Weitergabe des Lebens offen sein muß, so daß man niemals die eheliche Liebe von der Verantwortung *für* die Weitergabe des Lebens trennen darf. Aber wir meinen, dieses Prinzip umfassender verstehen zu müssen, als es in der Enzyklika selbst geschieht.

Die so geforderte grundsätzliche Offenheit jeder ehelichen Begegnung für die Wei-

tergabe des Lebens bedeutet durchaus nicht, daß positiv der Wille zum Kind notwendig sei. Das hieße aus der ehelichen Begegnung eine bloße Funktion der Fortpflanzung machen. Die eheliche Begegnung ist primär Ausdruck gegenseitiger Hingabe für immer. Aber es ist nicht zulässig, bei einer möglicherweise fruchtbaren Begegnung die Verantwortung für das zu erwartende Kind außer acht zu lassen, wie auch umgekehrt ein Eingriff in die Fruchtbarkeit immer dann unerlaubt ist, wenn er nicht letztlich mit dem Interesse eines möglichen Kindes selbst zu begründen ist.

Weil die eheliche Begegnung in jedem Fall Ausdruck gegenseitiger Liebe sein muß, kommt noch dem folgenden Hinweis große Wichtigkeit zu. Wenn sich Eheleute aus Verantwortung für die Weitergabe des Lebens zu einem Eingriff in die Fruchtbarkeit ihrer ehelichen Begegnung genötigt sehen, dann sollen sie in ihrer ganzen häuslichen Gemeinschaft um so mehr auf gegenseitiges Verstehen, Rücksichtnahme und Aufmerksamkeit füreinander bedacht sein. Sonst könnte ein solcher Eingriff auch eine Gefährdung ihrer ehelichen Liebe bedeuten und zu einer Verflachung führen. Die Eheleute sollen sich so verhalten, wie es ihrer gegenseitigen Liebe auf die Dauer am meisten dient.

Die Enzyklika will der treuen und ausschließlichen Liebe der Ehegatten dienen. „Eheliche Liebe ist ganzheitliche Liebe, d. h. eine ganz eigene Form personaler Freundschaft, in der die Eheleute alles miteinander teilen, ohne ungebührliche Vorbehalte und selbstsüchtige Berechnung. Wer seinen Ehegatten wirklich liebt, liebt ihn nicht nur, insofern er etwas von ihm empfängt, sondern liebt ihn um seiner selbst willen, in der Freude, ihn durch sein Sichschenken reicher machen zu können“ (Nr. 9).

II. Was heißt „Offenheit für die Weitergabe des Lebens“?

Bereits in der Enzyklika selbst wird die Offenheit für die Weitergabe des Lebens in einem umfassenden Sinn bestimmt, der nicht nur das Entstehen neuen Lebens, sondern auch die Sorge für seine Erhaltung und Entwicklung einschließt. Die Enzyklika zitiert dafür die ganzheitliche Sicht der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*: „Ehe und eheliche Liebe sind ihrem Wesen nach auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet“ (Nr. 9)². Auf diese umfassende Bestimmung ist mit um so größerem Nachdruck hinzuweisen, als die Enzyklika diese ihre eigene Auffassung (vgl. Nr. 8) nicht konsequent genug durchhält. Denn gerade die Hinordnung der ehelichen Liebe auf Weckung und Erziehung neuen menschlichen Lebens, also die Zeugungsfinalität selbst und nicht erst irgendein anderer Grund, würde es als unsittlich verbieten, ein Leben zu wecken, für dessen Erziehung man nicht aufkommen kann. Man würde damit

² *Gaudium et Spes*, 50.

der Hinordnung der ehelichen Begegnung auf Weitergabe des Lebens zutiefst widersprechen.

Der Papst vergleicht die Ausrichtung des ehelichen Aktes auf Weitergabe des Lebens mit seiner Hinordnung darauf, Ausdruck gegenseitiger Liebe zu sein. Er sagt deshalb, „daß ein dem Partner aufgenötigter Verkehr, der weder auf sein Befinden noch auf seine berechtigten Wünsche Rücksicht nimmt, kein wahrer Akt der Liebe ist, daß solche Handlungsweise vielmehr dem widerspricht, was mit Recht die sittliche Ordnung für das Verhältnis der beiden Gatten zueinander verlangt“ (Nr. 13). Parallel dazu glaubt der Papst, auf die Verwerflichkeit einer Handlungsweise schließen zu müssen, die im Widerspruch zur Hinordnung des ehelichen Aktes auf die Weitergabe des Lebens steht. Dem ist zuzustimmen, sofern man die Hinordnung auf Weitergabe des Lebens umfassend versteht. Es widerspricht der Hinordnung des ehelichen Aktes auf Weitergabe des Lebens, sowohl wenn man ein Kind zeugt, das man nicht in angemessener Weise aufziehen kann, als auch wenn man sich umgekehrt der Weitergabe des Lebens versagt, ohne daß dies gerade in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet wäre.

Der Papst bezeichnet es deshalb mit Recht in *gleicher* Weise als „verantwortliche Elternschaft“ (Nr. 10), wenn Eheleute im Hinblick auf ihre gesundheitliche, wirtschaftliche, seelische und die allgemeine gesellschaftliche Situation (also immer im Hinblick auf ihre Fähigkeit, sich einem Kind in ihm entsprechender Weise zu widmen) sich zur Weckung neuen Lebens entschließen oder umgekehrt begründet zu der Entscheidung gelangen, zeitweise oder dauernd auf weitere Kinder oder überhaupt auf Kinder zu verzichten. Ein Beispiel für diese letztere Notwendigkeit wäre gegeben, wo eine erbliche Schädigung der Kinder zu erwarten wäre. Es versteht sich, daß auch demographische Sachverhalte eine Entscheidung beeinflussen können. Die Verhinderung einer neuen Empfängnis widerspricht jedoch nur dann nicht der Offenheit für die Weitergabe des Lebens, sondern ist gerade um ihretwillen erfordert, wenn ein Eingriff letztlich im rechtverstandenen Interesse eines sonst zu erwartenden Kindes selbst begründet ist.

Umgekehrt verlangt die naturgemäße Offenheit des ehelichen Aktes für die Weitergabe des Lebens, daß Eheleute, die wohl in der Lage sind, Kinder gesund aufzuziehen und ihnen eine angemessene Bildung zuteil werden zu lassen, sich dieser Aufgabe nicht willkürlich versagen. Kein Eingriff in die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes, der nicht unmittelbar oder mittelbar im Interesse eines möglichen Kindes selbst begründet ist, kann verantwortet werden. Unter einer nur mittelbaren Begründung wäre etwa der Fall zu verstehen, daß eine erneute Schwangerschaft die physischen oder psychischen Kräfte der Mutter übersteigt, was sich zum Schaden des Kindes selbst auswirken müßte.

Wo gerade die Verantwortung für die Weitergabe des Lebens im konkreten Fall den Verzicht auf eine Weitergabe des Lebens erfordert, kann jedoch nicht mit der Enzyklika gefolgert werden, daß man dann eben überhaupt auch auf die eheliche Begegnung, wenigstens in den möglicherweise fruchtbaren Tagen, zu verzichten habe. In manchen Fällen mag dies zwar der beste Weg sein. Es ist jedoch zu bedenken, daß die ehelichen Akte dazu bestimmt sind, „die Verbundenheit der Gatten zum Ausdruck zu bringen und bestärken“ (Nr. 11). Es kann unverantwortlich sein, dieser Notwendigkeit nicht zu entsprechen. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* wird dies ausdrücklich gesagt: „Wo nämlich das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten und das Kind als Ehegut in Mitleidenschaft gezogen werden; denn dann werden die Erziehung der Kinder und auch die tapfere Bereitschaft zu weiteren Kindern gefährdet“³.

III. Das Verbot „direkter Empfängnisverhütung“

Mit der Feststellung, daß jede Handlung verwerflich ist, „die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluß an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel“ (Nr. 14), nimmt Paul VI. die von Pius XI. mit Nachdruck verkündete Lehre wieder auf, wonach „diejenigen gegen die Natur handeln und etwas Schlechtes und in sich Unsittliches tun, die bei der Ausübung des ehelichen Aktes diesen seiner natürlichen Kraft und Eignung zur Weckung neuen Lebens absichtlich (de industria) berauben“⁴.

Einer solchen Aussage ist unter der Bedingung durchaus zuzustimmen, daß man den genauen Sinn der Begriffe „Ziel“ und „Mittel zum Ziel“ bzw. „absichtlich“ in einer moraltheologischen Aussage beachtet, was, wie die Folgerungen zeigen, in der Enzyklika nicht geschehen ist. Man setzt ihren Sinn gewöhnlich zu rasch als selbstverständlich voraus. Zwei entgegengesetzte Beispiele mögen zur Erläuterung der genannten Termini dienen.

Bei einer medizinisch notwendigen Amputation ist die psychologische Aufmerksamkeit der Ärzte allein darauf gerichtet, das Körperglied kunstgerecht abzutrennen. Gleichwohl ist dies in moralischer Be-

³ *Gaudium et Spes*, 51. Man wird sich für eine solche Aussage auch auf 1 Kor 7, 5 berufen dürfen.

⁴ „At nulla profecto ratio, ne gravissima quidem, efficere potest, ut, quod intrinsece est contra naturam, id cum natura congruens et honestum fiat. Cum autem actus coniugii suapte natura proli generandae sit destinatus, qui, in eo exercendo, naturali hac eum vi atque virtute de industria destituunt, contra naturam agunt et turpe quid atque intrinsece inhonestum operantur“ (DS 3716).

trachtung weder Mittel noch Ziel. Ziel ist vielmehr die Heilung des Patienten und das Mittel dazu ist die Entfernung eines Krankheitsherdes. Daß dieses zu entfernende Hindernis faktisch ein sonst nützliches Körperteil ist, das preisgegeben werden muß, bleibt solange außerhalb des im moralischen Sinne Beabsichtigten, als der Grund der Amputation ein „entsprechender“ ist: Der Verzicht auf eine Amputation würde das Leben des Patienten nur um so mehr gefährden und damit letzten Endes auch nicht der Erhaltung des Körperteiles dienen. Es wäre widersinnig, „contra naturam“ im moralischen Sinn, ein Körperteil durch die Preisgabe dessen erhalten zu wollen, wodurch die Erhaltung des Gliedes überhaupt erst erstrebenswert ist.

Wäre dagegen eine Amputation nicht in dieser Weise gerechtfertigt, dann würde es sich in Wirklichkeit keineswegs um einen heilenden Eingriff handeln, sondern um eine „Verstümmelung“, die wie jede Handlung, deren Grund kein „entsprechender“ ist, grundsätzlich und ausnahmslos unerlaubt ist. Eine Handlung, deren Grund kein „entsprechender“ ist, ist als „in sich schlecht“ (*intrinsecus malum*) zu bezeichnen.

Wir sehen an diesem Beispiel, daß die „Absicht“ im psychologischen Sinn (das Körperteil kunstgerecht abzuschneiden) nicht identisch ist mit der „Absicht“ im moralischen Sinn (Heilung durch Entfernung eines Krankheitsherdes).

Ein entgegengesetztes Beispiel ist das Verhalten eines Diebes. Ihm geht es, psychologisch gesehen, nur um seine eigene Bereicherung. Daß er seinen Mitmenschen schädigt, ist ein Gesichtspunkt, den er möglichst wenig beachtet und vielleicht sogar gänzlich verdrängt. Moralisch gesehen ist aber gerade diese Schädigung des Nächsten das „direkt“ Intendierte. Denn im moralischen Sinn „direkt“ oder „absichtlich“ gewollt ist jeder Schaden (jedes physische Übel), dessen Zulassung oder Verursachung nicht durch einen „entsprechenden“ Grund gerechtfertigt und somit gerade um des ihm entgegengesetzten Gutes willen notwendig ist. Jede nicht durch einen „entsprechenden“ Grund gerechtfertigte Zulassung oder Verursachung eines physischen Übels konstituiert ein moralisches Übel und ist deshalb immer und in jedem Fall unerlaubt. Ob man einen Schaden vorsätzlich verursacht oder nur in Kauf nimmt, indem man z. B. fahrlässig handelt, ist eine Unterscheidung *innerhalb* des im moralischen Sinne Beabsichtigten, die nur noch einen Unterschied in der Schwere der Schuld ausmacht. Ist dagegen der Grund für die Zulassung oder Verursachung eines physischen Übels ein „entsprechender“ – auf die genaue Bedeutung dieses Terminus gehen wir noch ein –, dann kommt kein moralisches Übel zustande⁵.

⁵ Vgl. P. Knauer, *La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet*, in: *NouvRevTh* 87 (1965) 356–376; *ders.*, *The Principle of the Double*

Ein Eingriff in die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes, der gerade in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet ist, ist keine „Empfängnisverhütung“ im moralischen Sinn, sondern unterscheidet sich von ihr in der gleichen Weise, wie sich eine medizinisch gerechtfertigte Amputation von einer grundsätzlich unerlaubten Verstümmelung unterscheidet. Auf den Einwand, daß diese Interpretation im Gegensatz zum Selbstverständnis der Enzykliken steht, soll weiter unten geantwortet werden.

IV. Der Begriff der „Naturgemäßheit“ in der Moral

Der Enzyklika wird von ihren Gegnern vorgeworfen, sie lasse sich in ihrer Feststellung, daß die eheliche Liebe nicht von der Offenheit für die Weitergabe des Lebens getrennt werden darf, von einem für die Moral unzureichenden, angeblich „stoischen“ Naturbegriff leiten. Aber einer Kritik, die für die Zulässigkeit einer Trennung optiert, ist zu erwidern, daß sie den gleichen ungenügenden Naturbegriff, den sie angreift, selber voraussetzt. Daß es im Zyklus der Frau von Natur aus unfruchtbare Tage gibt und somit der eheliche Akt seiner Natur nach faktisch von der Fruchtbarkeit getrennt sein kann, ist als unmittelbare Grundlage einer moralischen Norm ebenso unzureichend wie die umgekehrte Feststellung, daß bestimmte Tage im weiblichen Zyklus von Natur aus fruchtbar sind, so daß sie nur durch einen künstlichen Eingriff unfruchtbar gemacht werden könnten.

Mit dem Hinweis auf die „Natur“ ist in der Moral etwas anderes gemeint.

Zunächst geht es rein *formal* darum, daß menschliche Verantwortung *vorgegebenen Normen unterliegt, die nicht willkürlicher Setzung entspringen*, sondern an der sich geschichtlich wandelnden Wirklichkeit selbst abzulesen sind, so daß sie zum Kriterium dafür dienen können, ob menschliche Satzungen und Gesetze gerecht sind. So ist eine Straßenverkehrsordnung daran zu prüfen, ob sie im jeweils gegenwärtigen Stand der Entwicklung tatsächlich der größtmöglichen Sicherheit des Verkehrs dient. Diese Sorge ist aus der Natur der Sache erforderlich⁶.

Effect, in: *Theology Digest* 15 (1967) 100–104; *ders.*, Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung, in: *ThGl* 57 (1967) 107–133; *ders.*, The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect, in: *Natural Law Forum* 12 (1967) 132–162; *ders.*, El principio del „doble efecto“ como norma universal de la moral, in: *Selecciones de Teología* 7 (1968) 265–275.

⁶ Vgl. *P. Antoine*, Conscience et loi naturelle, in: *Études* 317 (1963) 162–183; vgl. auch seinen Beitrag in: *Morale humaine, morale chrétienne, Semaine des Intellectuels Catholiques* 1966, *Recherches et Débats*, 55 (Avril 1966) 192–199. In ihrer geschichtlichen Orientation gehören diese Überlegungen zum Besten, was über das Naturgesetz in der Moral geschrieben worden ist.

Für ein *inhaltliches* Verständnis des Begriffs der Naturgemäßheit in der Moral ist *die Unterscheidung und der Zusammenhang zwischen physischem und moralischem Übel*, also zwischen dem, was im physischen, und dem, was im moralischen Sinn „contra naturam“ ist, zu klären. Die derzeitige Diskussion des Naturbegriffs in der Moral verläuft deshalb so unbefriedigend, weil man das Problem nicht an dieser seiner Basis erfaßt. Moralisches Übel läßt sich nur im Zusammenhang mit einem physischen Übel, d. h. mit einem Schaden, definieren, während jedoch umgekehrt nicht jedes physische Übel in Zusammenhang mit moralischem Übel steht.

Unter einem physischen Übel verstehen wir jeden Schaden bzw. jede Beeinträchtigung einer Seinsvollkommenheit ganz gleich auf welchem Gebiet, also Krankheit, Irrtum, Unwissenheit, Einschränkung der Bewegungsfreiheit usw. All dies ist in einem physisch-ontischen Sinn „gegen die Natur“. Aber es stellt als solches noch kein moralisches Übel dar. Ein moralisches Übel kommt erst dadurch zustande, daß der Grund für die Zulassung oder Verursachung eines solchen physischen Übels kein „entsprechender“ ist, d. h. daß zwischen der Zulassung oder Verursachung des Schadens einerseits und ihrer Begründung andererseits letzten Endes keine Entsprechung, sondern ein Widerspruch vorliegt.

„Natürlich“ ist in der Moral nicht Gegensatz zu „künstlich“. Zum Beispiel gibt es für den Straßenverkehr, der ganz und gar „künstlich“ ist, moralische Normen, die aus der „Natur“ dieser künstlichen Sache entspringen. Das zeigt auch das folgende Beispiel: Wer in einem Wirtschaftsunternehmen Gewinn machen will und um des möglichst hohen Gewinnes willen die notwendigen Investitionen versäumt, untergräbt damit auf die Dauer den Gewinn selbst. Dies liegt in der „Natur“ der Sache. Für die Zulassung des physischen Übels, daß die Maschinen des Unternehmens ohne Ersatz allmählich veralten und aufhören, konkurrenzfähig zu sein, ist das Gewinnstreben in Wahrheit kein „entsprechender“ Grund, selbst wenn man durch die Verweigerung von Investitionen für kurze Frist überdurchschnittlich hohe Gewinne erzielt. An diesem Beispiel wird deutlich, daß es ein objektiver und von allem Wunschenken unabhängiger Sachverhalt ist, ob zwischen einer Handlung und ihrem eigenen Grund eine Entsprechung besteht oder nicht.

Wir meinen, daß sich diese Struktur des Selbstwiderspruchs in überhaupt jedem unmoralischen Verhalten nachweisen läßt und sogar das grundlegende Kriterium für dessen Unsittlichkeit ist. Unmoralisches Verhalten ist „counterproducing“, d. h. man erreicht damit auf die Dauer und im ganzen das Gegenteil von dem, was man sucht. Indem man einen Wert aus seinem Zusammenhang löst und getrennt von den Möglichkeitsbedingungen für seine beste Entfaltung im ganzen um absolut jeden Preis erreichen will, unterminiert und behindert man eben diesen Wert selbst im Zusammenhang mit dem Ganzen der Wirklichkeit. Man erreicht ein partikuläres Mehr nur um den Preis eines Weniger im ganzen.

Im moralischen Sinn im Widerspruch zur Natur steht also jedes Verhalten, das in dieser Weise sich selbst widerspricht. In diesem moralischen Sinn ist es gleichermaßen gegen die Natur, ein Kind zu zeugen, für dessen Erziehung man nicht aufkommen kann, wie umgekehrt die eheliche Begegnung ihrer Fruchtbarkeit zu berauben, ohne daß dies letzten Endes gerade in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet wäre. Ist dagegen ein Eingriff in die Fruchtbarkeit eben um der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens willen erforderlich, so handelt es sich um die Zulassung oder Verursachung nur eines physischen Übels, die durch einen „entsprechenden“ Grund gerechtfertigt ist und deshalb von vornherein gar nichts mit „direkter Empfängnisverhütung“ zu tun hat. Dies gilt selbst dann, wenn psychologisch die Vermeidung einer Empfängnis bei einem solchen Eingriff im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht.

Daß der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heiligt, ist gegen das Gesagte kein Einwand. Denn dieses Prinzip setzt voraus, daß das Mittel *moralisch* schlecht ist; und das ist nur dann der Fall, wenn in ihm die Zulassung oder Verursachung eines physischen Übels nicht durch einen „entsprechenden“ Grund gerechtfertigt ist. Eine Beeinträchtigung der Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes ist als solche zunächst nur ein physisches Übel, dessen Zulassung oder Verursachung erst dadurch moralisch schlecht wird, daß sie keinen „entsprechenden“ Grund hat. Das Fehlen eines „entsprechenden“ Grundes läßt sich durch keine anderen, noch so ernstesten und wichtigsten Gründe ausgleichen.

V. Welche Methode der Geburtenregelung entspricht der Natur?

Die Eheleute für die Wahl einer Methode auf ihr Gewissen zu verweisen, ist deshalb zu einfach, weil das Gewissen nicht ohne Kriterien sein kann. Denn ein oft durch Tabus deformiertes Gefühl wird nur zu leicht mit dem Gewissen verwechselt, mit dem das moralische Urteilsvermögen gemeint ist.

Das sogenannte Mehrheitsgutachten der Päpstlichen Kommission für Geburtenregelung hatte vier verschiedene Kriterien genannt. Es sei der Natur der Person und ihrer Akte so zu entsprechen, „daß der ganze Sinn des gegenseitigen Schenkens und der menschlichen Fortpflanzung in den Kontext wahrer Liebe eingeflochten bleibt“. Die gewählten Mittel sollten eine Wirksamkeit besitzen, „die dem Maß des Rechtes und der Notwendigkeit angepaßt ist, nach dem eine weitere Empfängnis zeitweise oder dauernd abgewendet werden soll“. Wo mehrere Mittel möglich sind, sei dasjenige zu wählen, „das im Hinblick auf die konkrete Situation des Paares das geringstmögliche negative Element mit sich bringt“. Schließlich aber hänge die Auswahl davon ab, welche Mittel überhaupt verfügbar seien⁷.

Diese vier Kriterien sind in Wirklichkeit alle im dritten enthalten, wonach das negative Element auf die Dauer und im ganzen so gering wie möglich zu halten ist. Der Grund einer Handlung ist nur dann wirklich ein „entsprechender“, wenn sie ihn als ihren Zielwert auf die im ganzen bestmögliche Weise zum relativ geringstmöglichen Preis zu verwirklichen sucht.

⁷ Vgl. HerdKorr 21 (1967) 427 a.

In diesem Zusammenhang macht das Mehrheitsgutachten darauf aufmerksam, daß überhaupt jede Methode, eine Empfängnis zu verhindern – periodische oder vollständige Enthaltbarkeit nicht ausgeschlossen –, irgendein physisches Übel als negatives Element mit sich führt.

Es macht nun für die moralische Beurteilung einer Handlung keinen wesentlichen Unterschied aus, ob ein physisches Übel nur zugelassen oder aktiv verursacht wird; entscheidend ist nur, ob diese Zulassung oder Verursachung durch einen „entsprechenden“ Grund gerechtfertigt ist oder nicht.

Daß periodische Enthaltung keinen aktiven Eingriff in die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes bedeutet – ob nicht wenigstens die Zeitwahl selbst eine Aktivität ist, kann dahingestellt bleiben –, ist deshalb *moraltheologisch ohne Belang*. Wo periodische Enthaltung nicht in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet ist und somit keinen „entsprechenden“ Grund hat, ist sie ebenso als „direkte“ Empfängnisverhütung zu bezeichnen wie jede andere Methode⁸.

Daß die Frage, ob die Aktivität mehr oder minder groß ist, keinen Unterschied ausmacht, zeigen auch andere Beispiele in der Moral. So ist es in völlig gleicher Weise Mord, wenn man einen Gefangenen erschießt oder ihm nur keine Nahrung zukommen läßt, um ihn den Hungertod sterben zu lassen. Umgekehrt ist die zur Selbstverteidigung notwendige Tötung eines Angreifers selbst dann kein Mord, wenn sie höchst aktiv verursacht wird. Sie ist dann auch nicht ein „ausnahmsweise erlaubtes sittliches Übel“; die ganze Handlung ist vielmehr durch ihren „entsprechenden Grund“ als sittlich gute bestimmt.

In vielen Fällen wird periodische Enthaltung tatsächlich der Weg sein, der mit den geringsten Übeln verbunden ist und den Ausdruck gegenseitiger Liebe am wenigsten beeinträchtigt. Es liegen eindrucksvolle Zeugnisse dafür vor, daß dieser Weg im richtigen Verständnis zu einer Verinnerlichung und Vertiefung der ehelichen Liebe führen kann⁹.

⁸ Vgl. die diesbezüglichen Ansprachen Pius' XII. in: AAS (1954) 846 und (1958) 735 f.

⁹ Vgl. die vom «Centre de Liaison des Équipes de Recherche» herausgegebene Zeitschrift für Fragen der Geburtenregelung: Les Fiches Documentaires du C. L. E. R. (Lyon). Ferner B. u. A. Vincent, Ehefreude und Kinderzahl – Menschliche Erfahrungen und ärztliche Winke (Luzern 1964; französischer Originaltitel: «La grande joie d'aimer» [Paris 1962]). – In diesem Zusammenhang sei angemerkt, daß es unrichtig ist, wenn man „periodische Enthaltung“ als die Methode „Knaus-Ogino“ bezeichnet. „Knaus-Ogino“ ist eine veraltete Methode zur Berechnung der fruchtbaren Phase, die zwischen dem 19. Tag vor dem vermutlich frühestmöglichen Termin der nächsten Monatsregel und dem 12. Tag einschließlich vor deren vermutlich spätest möglichen Termin liege (wobei auch die Zeit vor der so berechneten fruchtbaren Phase nicht sicher unfruchtbar ist). Die Unsicherheit von „Knaus-Ogino“ liegt vor allem darin begründet, daß der Termin der nächsten Regel als Ausgangspunkt der Berechnung nur mutmaßlich bestimmt werden kann. Auf einem völlig anderen Prinzip beruht die „sympto-thermische“ Methode, die von der Feststellung einer bereits erfolgten Ovulation ausgeht. Eine solche wird neben einer Reihe anderer Symptome vor allem am Anstieg des Niveaus der Körpertemperatur um etwa 0,5° erkannt. Drei Tage danach beginnt die sichere Phase der nachovulatorischen Unfruchtbarkeit. Vgl.

Wo jedoch periodische Enthaltung keine genügende Sicherheit bietet oder aus anderen Gründen objektiv nicht möglich ist, läßt sich kaum einsichtig machen, warum künstliche Methoden unerlaubt sein sollen, solange nur ihre Anwendung gerade in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet ist und man zugleich darauf achtet, daß der eheliche Verkehr dem entspricht, daß er Ausdruck personaler Liebe sein soll. Aus den bereits erläuterten Grundprinzipien der Enzyklika kann das von ihr formulierte Verbot wohl kaum einsichtig gemacht werden.

VI. Übereinstimmung mit den Prinzipien der Enzyklika

Aus der bisherigen Darlegung ergibt sich, daß die Forderung der Offenheit für die Weitergabe des Lebens sich tatsächlich mit Recht auf jede einzelne eheliche Begegnung bezieht und nicht nur die Ehe als Institution meint. Nur ein in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründeter Eingriff in die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes kann deshalb zulässig sein. Es ist in keinem Einzelfall erlaubt, den ehelichen Akt von der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens nach eigener Willkür zu trennen. In der Herausstellung dieses Grundsatzes liegt der positivste Beitrag der Enzyklika zur Klärung der Problematik, mag sie ihn auch selbst nicht konsequent genug durchgeführt haben. Insofern stellt die Enzyklika sogar einen Fortschritt gegenüber der wohl doch ungenügend durchreflektierten Prinzipienlehre des Mehrheitsgutachtens dar, dessen richtige Folgerungen unzureichend begründet erscheinen¹⁰. Dagegen liegen in der Enzyklika richtige Prinzipien vor, aus denen eine in ihnen nicht begründete Folgerung gezogen wird.

In der Forderung, daß ein Eingriff in die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes, um erlaubt zu sein, gerade in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet sein muß, handelt es sich entsprechend der wiederholten Forderung des Papstes (Nr. 10) um eine von aller

J. Baillargeon - H. Pelletier-Baillargeon, La régulation des naissances - Précis de la méthode symptothermique (Montréal 1963); *K. G. Döring*, Empfängnisverhütung (Stuttgart 1967); *ders.*, Die Bestimmung der fruchtbaren und unfruchtbaren Tage der Frau mit Hilfe der Körpertemperatur (Stuttgart 1963); *R. Kaiser*, Hormonale Behandlung von Zyklusstörungen (Stuttgart 1967).

¹⁰ Zum Beleg seien drei Sätze aus dem Mehrheitsgutachten nebeneinander gestellt (Hervorhebungen von mir): „Darum dürfen jene Dinge, die die Einigung der Personen innerhalb dieser Gemeinschaft stärken und vertiefen, *nie* von der prokreativen Finalität, die die eheliche Gemeinschaft auszeichnet, *getrennt* werden“ (ebd. 423 b). „Gattenliebe und Fruchtbarkeit sind in keiner Weise Gegensätze, sondern sie ergänzen einander in einer Weise, daß sie eine *fast unteilbare Einheit* bilden“ (ebd.). „Die Sittlichkeit hängt darum nicht von der Fruchtbarkeit einer jeden Einzelhandlung ab, vielmehr ist sie für jeden ehelichen Akt von den Erfordernissen der gegenseitigen Liebe nach all ihren Gesichtspunkten bestimmt“ (425 a).

Willkür unabhängige objektive Norm, die nicht manipuliert werden kann.

Wer der ihm auferlegten Verantwortung für die Weitergabe des Lebens in seinem Handeln entspricht, verhält sich offenbar auch nicht, „als wäre er Herr über die Quellen des Lebens, sondern er stellt sich vielmehr in den Dienst des auf den Schöpfer zurückgehenden Plans“ (Nr. 13). Gerade der Dienst an der Weitergabe des Lebens kann gegebenenfalls erfordern, in künstlicher Weise in die Fruchtbarkeit einzugreifen. Die Verantwortung des Menschen findet ihre Grenze nicht dort, wo die Technik beginnt; er hat seine Verantwortung vielmehr soweit wahrzunehmen, als es ihm überhaupt möglich ist.

Auch handelt es sich in einem solchen in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründeten Eingriff durchaus nicht um die Zulassung eines *sittlichen* Übels um eines höheren Gutes willen (Nr. 14). Wie bereits erläutert, kommt solange kein *sittliches*, sondern nur ein *physisches* Übel zustande, als seine Zulassung oder Verursachung gerade im entgegengesetzten Gut ihren „entsprechenden“ Grund hat.

Die vorgelegte Interpretation verfällt ferner nicht dem Vorwurf einer unzulässigen Anwendung des Totalitätsprinzips (Nr. 14). Wenn nämlich ein Eingriff in die Fruchtbarkeit gerade in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet ist, wird die Fruchtbarkeit nicht irgendwelchen *anderen*, umfassenderen Werten wie der Harmonie der Familie geopfert, sondern nur in den Zusammenhang ihrer *eigenen* Finalität gestellt. Aus Verantwortung für die Weitergabe des Lebens muß man in manchen Fällen auf eine Weitergabe des Lebens verzichten.

Ein der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens entsprechendes Verhalten führt auch nicht zu den Folgen, die der Papst mit Recht bei unerlaubter Empfängnisverhütung befürchtet.

Außerehelicher Verkehr ist bereits deshalb unerlaubt, weil er nicht Ausdruck gegenseitiger Hingabe für immer ist und damit auch kein Ausdruck wahrer Liebe sein kann. Wir verstehen unter „außerehelichem Verkehr“ einen Verkehr ohne den (seiner Natur nach möglichst auch rechtlich zu sichernden) Willen zu gegenseitiger Hingabe für immer. Solcher Verkehr ist lieblos und verantwortungslos, auch wenn man ihn häufig mit „Liebe“ begründet. Ohne Zweifel ist es jedoch besser, es in einem solchen Fall wenigstens nicht auch noch zur Empfängnis eines Kindes kommen zu lassen. Der Gebrauch empfängnisverhütender Mittel bei außerehelichem Verkehr ist weniger schuldhaft als ihr Nichtgebrauch, ändert jedoch nichts an der völligen Unerlaubtheit des außerehelichen Verkehrs selbst. Daß Abtreibung als Mittel der Geburtenregelung ausfällt, weil sie sich gegen das bereits empfangene Leben selbst richtet, sollte keiner Erwähnung bedürfen.

Unsere Interpretation entspricht auch dem Erfordernis der Kontinuität zur bisherigen kirchlichen Lehre (Nr. 6), die natürlich recht verstanden sein will. Wir sehen „direkte Empfängnisverhütung“ als grundsätzlich unerlaubt an. Jedes Verhalten, in dem die Verhinderung

einer Empfängnis dadurch im moralischen Sinn zum „Ziel“ oder „Mittel zum Ziel“ wird, daß sie nicht in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet ist, muß als „in sich schlecht“ beurteilt werden. Allerdings bot die bisherige Lehre keine genaue Begriffsbestimmung für „direkt“ oder für „Mittel“ und „Ziel“ im moralischen Sinn, so daß Mißverständnisse nicht auszuschließen waren. Diese Schwierigkeit wird von unserer Interpretation überwunden.

Einen instruktiven Präzedenzfall für die Notwendigkeit solcher Klärung stellt die Entwicklung der Lehre von der Religionsfreiheit dar. Die Päpste des vergangenen Jahrhunderts hatten mit ihrer Verurteilung der Religionsfreiheit etwas Richtiges gemeint: Es ist keineswegs eine Frage bloßer Beliebigkeit, ob man glaubt oder nicht. Aber daraus folgt noch lange nicht, wie sie meinten, daß der Staat das Recht und die Pflicht hat, die wahre Religion durch Ausübung von Druck auf die anderen zu „fördern“ (während er ihr in Wirklichkeit dadurch nur Schaden zufügt, indem er geheuchelte Bekehrungen verursacht und die Gläubigen in falsche Sicherheit wiegt). Die einzige Weise, wie der Staat die wahre Religion zu fördern vermag – wobei es sich seiner Beurteilung entzieht, welches die wahre Religion ist –, besteht darin, sich im Gegenüber zu den verschiedenen Weltanschauungen jeder Diskrimination zu enthalten und die volle Freiheit der geistigen Auseinandersetzung zu garantieren. Religionsfreiheit in diesem Sinn findet ihre einzige Grenze dort, wo eine Weltanschauung eben diesem Prinzip der allgemeinen Freiheit der Auseinandersetzung durch Gewalt zuwiderhandelt. Dann ist das „bonum commune“ bedroht. Gerade um der Religionsfreiheit willen werden gegenüber solchen Weltanschauungsgemeinschaften Einschränkungen ihrer Freiheit erforderlich (unser Argument hat hier die gleiche Struktur wie in der Frage der Geburtenregelung). Daß somit Religionsfreiheit auch in diesem Sinn der Freiheit von äußerem Zwang bestehen kann und dann ein hohes Gut ist, ist erst auf dem Zweiten Vaticanum anerkannt worden. Gleichwohl lehrt das Konzil, daß seine eigene Proklamation der Religionsfreiheit der Tradition nicht widerspricht¹¹. Tatsächlich bleibt der Wahrheitskern jener früheren Verurteilungen ohne Abstriche gewahrt. Dieser Wahrheitskern wird in der Forderung übersehen, daß das Konzil die früheren Verurteilungen einfachhin als Irrtümer hätte zurücknehmen sollen. Immerhin zeigt das Beispiel jedoch auch umgekehrt, daß man mit dem Argument von der notwendigen Kontinuität nicht gar zu summarisch umgehen kann.

Schließlich aber erfüllt unsere Interpretation eine Bedingung, die der Papst selbst offenbar als wesentlich für eine sachgemäße Auslegung des Naturgesetzes ansieht, daß nämlich ihre Vernunftgemäßheit nicht nur für die Gläubigen, sondern für jedermann im Prinzip einsichtig sein müsse (Nr. 5 und Nr. 12). Es ist in der Tat jedem verständlich, daß der eheliche Verkehr nicht von der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens getrennt werden darf. Denn gerade die Verantwortung für die Weitergabe des Lebens kann erfordern, es im ehelichen Verkehr nicht zu einer Empfängnis kommen zu lassen.

In diesem Zusammenhang muß wohl darauf hingewiesen werden, daß die Kirche ihrem Auftrag zu authentischer Auslegung des natürlichen Sittengesetzes, der darin begründet ist, daß sich das Evangelium von der Selbstmitteilung Gottes auf den Menschen in seiner eigenen Wirklichkeit bezieht, nicht schon durch die bloße Be-

¹¹ Dignitatis Humanae, 1.

hauptung authentischer Auslegung nachkommt, sondern nur durch den Tatbeweis, nämlich dadurch, daß sie das Sittengesetz einsichtig macht. Denn wer sich auf das natürliche Sittengesetz beruft, engagiert sich dafür, mit Vernunftgründen zu überzeugen. Formale Autorität in Fragen des Sittengesetzes muß darauf aus sein, sich selbst durch die Autorität ihrer Sache zu überbieten.

VII. Schwächen in der Argumentation der Enzyklika

Es muß verwundern, wenn in Nr. 10 verantwortete Elternschaft – also doch offenbar die Beobachtung des Sittengesetzes in bezug auf Elternschaft – wiederum durch die Beobachtung des Sittengesetzes definiert wird. Wenn die periodische Enthaltung aus „ernsten Gründen“ (Nr. 14) bzw. aus „gerechten Gründen“ (Nr. 16) zulässig sein soll, so ist nicht darüber hinaus die Nichtverletzung der sittlichen Grundsätze zu fordern. Denn die sittlichen Grundsätze waren ja bereits damit genannt, daß periodische Enthaltung nur mit einem solchen Grund erlaubt ist, der ein „entsprechender“ ist. Allerdings ist mit Nachdruck zu betonen, daß ein Grund nicht schon dadurch ein „entsprechender“ wird, daß er ernst, bedeutsam und wichtig ist. Gemeint ist vielmehr, daß zwischen der Handlung und ihrem eigenen Grund im ganzen und auf die Dauer kein Widerspruch, sondern eine Entsprechung besteht. Ein Verzicht auf Weitergabe des Lebens ist nur dann „entsprechend“ begründet, wenn er letzten Endes im Interesse eines sonst möglichen Kindes selbst liegt.

Wenn die Enzyklika von den Wissenschaftlern erhofft, sie würden beweisen, „daß es so ist, wie die Kirche lehrt: daß es nämlich keinen wahren Widerspruch geben kann zwischen den göttlichen Gesetzen hinsichtlich der Übermittlung des Lebens und dem, was echter, ehrlicher Liebe dient“ (Nr. 24), so würde dieses Argument umgekehrt mehr überzeugen: Ursprünglich wird etwas als Naturgesetz und damit als Gottes Wille überhaupt erst daran erkannt, daß anderenfalls ein Widerspruch gerade zu dem Wert entsteht, den man zu verwirklichen sucht. Diese logische Ordnung ist nicht reversibel.

Werden bestimmte biologische Gesetzmäßigkeiten als solche für unantastbar erklärt, weil sich in ihnen der Schöpfungswille Gottes manifestiere, so würde daraus die Unantastbarkeit auch aller übrigen biologischen Gegebenheiten des Menschen folgen. Damit wäre zuviel bewiesen. Überhaupt gilt: Man kann zwar von der Welt auf ihre Abhängigkeit von Gott schließen, aber daraus kann man dann nicht in umgekehrter Richtung wiederum neue Erkenntnisse über die Welt deduzieren. Daraus, daß etwas sittlich gut ist, erkennt man, daß es dem Willen Gottes entspricht, und nicht umgekehrt. Auch hier ist die logische Ordnung nicht reversibel. Auch in der übernatürlichen Offenbarung kommen zum natürlichen Sittengesetz keine neuen sittlichen

Ansprüche hinzu, sondern Gott befreit durch seine Selbstmitteilung den Menschen zur wahren Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes¹².

Die Enzyklika hat in ihrer Berufung auf die Natur des Menschen nicht auf die Unterscheidung zwischen physischem und moralischem Übel reflektiert. Beides ist in je verschiedenem Sinn „contra naturam“. Daß die Enzyklika selbst um die Mehrdeutigkeit ihrer Aussagen nicht weiß, ändert nichts daran, daß diese tatsächlich mehrdeutig sind und sich auch bei näherem Zusehen als solche erweisen. Ähnlich hat man ja auch früher den Begriff der „Religionsfreiheit“ in einem undifferenzierten Sinn gebraucht, ohne sich der notwendigen Unterscheidungen bewußt geworden zu sein. So ist angesichts des Verbotes der Verhinderung einer Empfängnis als „Ziel“ oder „Mittel zum Ziel“ der moralische Sinn dieser Termini von ihrem psychologischen Sinn zu differenzieren. Anderenfalls würde die Aussage aufhören, überhaupt verständlich und sinnvoll zu sein. Eine moraltheologische Aussage, deren Begriffe man unbesehen in einem nicht-moralischen Sinn interpretiert, hätte die gleiche logische Struktur wie der Satz: „Das Gewicht dieses Gegenstandes ist rot.“ An der Unverständlichkeit eines solchen Satzes, durch den überhaupt nichts ausgesagt würde, könnte keine formale Autorität etwas ändern.

Insofern sich die Enzyklika im Verständnis ihrer Grundprinzipien als mehrdeutig erweist, ist also auf sie das wichtige Interpretationsprinzip anzuwenden, das *Sixtus IV.* (1471–1484) für kirchliche Lehraussagen aufgestellt hat: „Die theologische Methode erfordert, einen Lehrsatz, der sich als mehrdeutig herausstellt, stets in dem Sinn zu interpretieren, in dem seine Aussage zu einer wahren Aussage wird“¹³. Eine solche Interpretation haben die früheren Lehraussagen über die Religionsfreiheit inzwischen erfahren.

¹² Vgl. B. Schüller, Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?, in: Lebendiges Zeugnis (März 1965) 41–65 (in französischer Übersetzung: Nouv RevTh 98 [Mai 1966] 449–475); ders., Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis, in: ThPh 41 (1966) 481–503.

¹³ Sixtus IV. sah sich gezwungen, den Sinn der Worte ‚per modum suffragii‘ in einer zuvor veröffentlichten Ablaßbulle nachträglich gegen aufgekommene Mißverständnisse abzusichern. Dabei stellt er dieses Prinzip auf: ‚... intentio et sana mens, quae non nisi ad apertum bonum intendit, impugnari per ambiguitatis medium non debet, cum secundum theologiae disciplinae rationem quaecumque propositio dubium intellectum in se continens semper in eo sensu sit accipienda, in quo vera redditur locutio‘ (DS 1407).