

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek:

Johannes Paulus (Papa, II.) :

Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe: Katechesen 1981-1984 / Johannes Paul. II. Hrsg. von Norbert u. Renate Martin. - Vallendar-Schönstatt: **Patris-Verlag**, 1985.

ISBN 3-87620-107-1

Vv: Wojtyla, Karol (Früherer Name) → Johannes Paulus (Papa, II.)



Alle Rechte vorbehalten. Printed in Germany

© 1985 by Patris Verlag GmbH, D-5414 Vallendar-Schönstatt

Übersetzung ins Deutsche nach Osservatore Romano,

Wochenausgabe in deutscher Sprache,

mit freundlicher Erlaubnis der Redaktion.

Titelfoto: A. Mari, Città del Vaticano.

Gesamtherstellung: Bercker, Graphischer Betrieb, Kevelaer 1

ISBN 3-87620-107-1

INHALT

Vorwort	9
Einleitung	11
I. DIE AUFERSTEHUNG UND DIE BRÄUTLICHE BEDEUTUNG DES LEIBES	
A. Die Auferstehung nach den Synoptikern	33
Die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung	33
Gott spendet Leben durch den Bund	37
Nur in dieser Welt heiraten die Menschen	44
Auferstehung: Die »Vergöttlichung« des Menschen	50
Die endgültige Erfüllung der »bräutlichen« Bedeutung des Leibes	55
Die Personengemeinschaft in den Dimensionen des »Anfangs«, der Geschichte und der Eschatologie	60
B. Die paulinische Anthropologie der Auferstehung (1 Kor 15)	67
Die Auferstehung Christi als Beginn der eschatologischen Erfüllung	67
Die Vollendung der Erlösung des Leibes in der Auferstehung	73
Die Auferstehung als Erfüllung des Menschseins	77
C. Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen	82
Ehelos um des Himmelreiches willen . . .	82
. . . eine besondere Ausnahme	87

Zeichen übernatürlicher Fruchtbarkeit im Heiligen Geist	92
Etwas absolut Neues gegenüber der Tradition des Alten Testaments	97
Ehe und Ehelosigkeit erklären und ergänzen sich gegenseitig	102
Ehelosigkeit, die vorweggenommene Anthropologie der Auferstehung	107
Liebe als Bereitschaft zur Ganzhingabe	112
Ehelosigkeit, eine spezifische Antwort auf die bräutliche Liebe des Erlösers	118
Die bräutliche Liebe Christi zur Kirche	124
D. Ehe und Ehelosigkeit bei Paulus	128
Freiwillige Ehelosigkeit beruht nicht auf einem Gebot	128
Die Sorge, Gott zu gefallen	132
Jeder hat seine Gnadengabe von Gott	137
Der Leib, Tempel des Heiligen Geistes	143
Die kosmische Dimension der Erlösung des Leibes in Tod und Auferstehung Christi	149

II. DIE THEOLOGIE DES LEIBES IM BRIEF AN DIE EPHESER

Ehe im Epheserbrief	155
Die Strukturlinien des Epheserbriefes	159
Gegenseitige Unterordnung in Christus	164
Die Ehe: Spiegelung der bräutlichen Beziehung zwischen Christus und der Kirche	169
Die Analogie Haupt – Leib	174
Die Einheit der Eheleute in der Liebe	180
Das »große Geheimnis« im Heilsplan Gottes	185
Israel: »Denn dein Schöpfer ist dein Gemahl« (Jesaia)	192

Kirche: »Dein Erlöser ist dein Bräutigam« (Epheser)	197
»Israel« und »Kirche« im Geheimnis der bräutlichen Liebe Gottes	203
Ehe »im Anfang«: Ursakrament der Schöp- fung	208
Die Ehe: Schauplatz der Heilsgeschichte	214
Die Ehe als Prototyp der Sakramente	219
Erlösung: eine »neue Schöpfung«	224
Die Einheit von Mann und Frau prägt die Geschichte des Menschen	229
Die Ehe in ihrer Bedeutung für die endzeitli- che Hoffnung	234
Die hochzeitliche und zugleich erlösende Dimension der ehelichen Liebe	240
Die Struktur des sakramentalen Zeichens im Trauritus	246
Die »Sprache des Leibes« in der Ehe: Liebe, Wahrheit, Treue	250
Als Propheten der Wahrheit die »Sprache des Leibes« erlernen	256
Die »prophetische« Funktion der »Sprache des Leibes« im ehelichen Dialog	261
Der Mensch, gefallen und erlöst zugleich, jedoch immer berufen	264

III. VERTIEFUNG ZENTRALER ASPEKTE VON »HUMANAE VITAE«

Das Hohelied der Liebe	269
Zwei Bilder für die personale Würde der Frau	275
Die Entdeckung des anderen als Geschenk	280
Liebe »stark wie der Tod« (Tobias)	284
Die »Sprache des Leibes« und die Dimen- sion der Heiligkeit	288

Die Lehre von »Humanae vitae« entspricht der »Sprache des Leibes« in der Wahrheit	292
Die »Theologie des Leibes« als Fundament der Lehre von »Humanae vitae«	296
Das pastorale Anliegen von »Humanae vitae«	300
Verantwortliche Elternschaft in »Gaudium et spes« und »Humanae vitae«	304
Motive und Methoden der Empfängnisregelung	308
Wahrheit und Lüge in der »Sprache des Leibes«	311
Natürliche Empfängnisregelung: Treue zum Plan des Schöpfers	315
Natürliche Empfängnisregelung nicht trennbar von der ethischen Dimension	319
Verantwortliche Elternschaft und Spiritualität der Ehe	324
Liebe, gebunden an Keuschheit: Schlüssel für die Spiritualität der Ehe	327
Selbstbeherrschung eröffnet die echte Freiheit der Hingabe	331
Erregung und Emotion	336
Selbstbeherrschung fördert die Personengemeinschaft	340
Ehrfurcht: Sensibilität für das Geheimnis der Schöpfung und Erlösung	343
Spiritualität der Ehe: Ehrfurcht vor Gottes Werk	347
Die zentralen Anliegen: Zusammenfassung und Rückblick	351
 Sachverzeichnis	 357

VORWORT

Der hier vorgelegte (zweite) Band der sogenannten Mittwochsansprachen Papst Johannes Pauls II. dokumentiert den zweiten Teil seiner Exegesen, die er zwischen 1979 und 1984 gehalten hat. Wegen ihrer Aktualität haben wir uns entschlossen, sie als erstes zu veröffentlichen. Der erste Teil wird in kurzem Abstand folgen. Jeder dieser Bände kann auch für sich gelesen werden.

Zusammen mit den thematisch geordneten sonstigen Ansprachen des Heiligen Vaters zu Ehe und Familie, die er zu verschiedenen Anlässen (ad-limina-Besuche der Bischöfe, Reden auf seinen Reisen, Audienz-Ansprachen z. B. an den »Päpstlichen Rat für die Familie« usw.) von Beginn seines Pontifikats bis Ende 1984 gehalten hat und die als ein dritter Band in Kürze erscheinen, werden sie unter dem Oberbegriff »Communio personarum« Bd. 1-3 erstmals in deutscher Sprache vorgelegt. Wer zu diesen Veröffentlichungen noch das Apostolische Schreiben »Familiaris consortio« von 1981 hinzunimmt¹, hat die gesamten Aussagen von Papst Johannes Paul II. zu Ehe und Familie von Beginn seines Pontifikats bis zum Jahresende 1984 vor sich. Allerdings ist zu beachten, daß die beiden Bände seiner Mittwochsansprachen nicht auf das Thema Ehe und Familie begrenzt, sondern auf eine theologische Anthropologie schlechthin angelegt sind.

Zum weiteren geistesgeschichtlichen Horizont, in den die Katechesen einzuordnen sind, sei auf das ausführ-

¹ Vgl. dazu den Kommentarband »Familie, werde, was du bist!«, hrsg. von N. u. R. Martin, Vallendar-Schönstatt 1983.

liche Vorwort zu Band I verwiesen, in dem auch auf den für die Anthropologie Johannes Pauls II. zentralen Begriff der »Communio personarum« näher eingegangen wird.

Die Katechesen des Heiligen Vaters sind zwar auch an Eheleute gerichtet, aber nicht nur: sie sind von erheblicher Bedeutung ebenso für die theologische Wissenschaft wie auch für alle im pastoralen Dienst stehenden und im jungfräulichen Stand lebenden Christen.

Unsere Hoffnung geht auch dahin, daß durch die Ansprachen den Priestern bei der Verkündigung in den Gemeinden wieder Mut zufließt, die lange Jahre fast verstummte oder nur zaghaft zu vernehmende Katechese über das christliche Menschenbild, vor allem im Bereich der Ehe und Familie, der Ehevorbereitung und der Jugendkatechese verstärkt aufzunehmen. Dem Chefredakteur des Osservatore Romano deutsch, Herrn Elmar Bordfeld, und den Übersetzern der deutschen Abteilung des Osservatore sei an dieser Stelle herzlicher Dank gesagt für alle freundliche Unterstützung.

EINLEITUNG

A. Allgemeiner Überblick

Zunächst soll in einem kurzen Überblick die Gesamtstruktur der zusammengehörenden Mittwochskatechesen Papst Johannes Pauls II. von 1979 bis 1984 dargestellt werden. Daran schließt sich dann eine mehr ins einzelne gehende Einleitung des im vorliegenden Band wiedergegebenen zweiten Teils dieser Katechesen an.

Am 5. September 1979 begann der Papst mit seinen den Entwurf einer theologischen Anthropologie (christliches Menschenbild) anzielenden Katechesen, die er über mehr als fünf Jahre in einem langen Bogen spannte. In der letzten Ansprache dieses Zyklus am 28. November 1984 stellte er sie selbst rückschauend unter den Titel: »Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan« oder: »Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe«.

Band I.

Die Zäsur seiner Ansprachen, die durch das Attentat vom 13. Mai 1981 und die anschließende lange Rekonvaleszenz erzwungen wurde, markiert die sachliche Trennung in zwei Teile, die sich zugleich drucktechnisch nahelegt, weil sonst ein zu umfangreiches und unhandliches Buch von über 600 Seiten zustande gekommen wäre.

Aus diesem Grunde reicht der erste Band seiner Ansprachen vom 5. September 1979 bis zum 29. April 1981 und trägt den Titel »Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan«. Zwar scheint es auf den ersten Blick so, als sei hier nur die Rede vom Menschen, insofern er als Mann und Frau auf Ehe und Familie hin-

geordnet ist. Dementsprechend steht im Mittelpunkt der exegetischen Betrachtungen des Heiligen Vaters

1. Christi Gespräch mit den Pharisäern über die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, in dem er auf den »Anfang« Bezug nimmt (Mt 19, 8; Mk 10, 6-9), sowie
2. die Worte, die Christus in der Bergpredigt über die Begierde als »im Herzen begangenen Ehebruch« gesprochen hat (Mt 5, 28).

Bei näherem Zusehen jedoch entpuppt sich die Analyse und Exegese des Papstes in ihren Rückgriffen auf Genesis 1-3, auf Aussagen des Alten und Neuen Testaments, die Synoptiker, Johannes, verschiedene Paulusbriefe usw. als Entwurf einer umfassenden christlichen Anthropologie. Das kann auch gar nicht anders sein, weil es keine zwei unterschiedlichen christlichen Menschenbilder gibt - eins für ehelich lebende und eins für unverheiratet lebende Christen. Der einheitsstiftende Basis-Satz der hier vorgelegten Anthropologie ist die Aussage, daß der Mensch sich nur durch die Hingabe seiner selbst an ein anderes personales Du verwirklicht, d. h. sich findet.

Band II.

Die in diesem Band wiedergegebenen Homilien setzen ein am 11. November 1981 und schließen mit der Ansprache vom 28. November 1984. Sie stehen unter dem Titel: »Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe«. Die Gliederung ist differenzierter als im ersten Teil:

1. Zunächst spricht der Papst über »Die Auferstehung und die bräutliche Bedeutung des Leibes.« Das Epitheton »bräutlich« ist ein Schlüsselwort der theologischen Anthropologie Papst Johannes Pauls II., weist es doch weit über die Ordnung »dieser Zeit« (in der man es - lediglich verengt - als auf die Ordnung der

Ehe hin orientiert verstehen könnte) hinaus. Deshalb muß der Leib und seine bräutliche Bedeutung in den Zusammenhang der Auferstehung gestellt werden.

a) So analysiert der Papst zunächst die Auferstehung nach den Synoptikern, dann

b) die Paulinische Anthropologie der Auferstehung.

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß der Leib des Menschen nicht »etwas« ist, was er »hat«, sondern zu seinem »Sein« gehört, also etwas ist, was er »ist«.

In dieser Dimension wird

c) die bräutliche Bedeutung des Leibes auch grundlegend für die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, die integrierender Bestandteil einer christlichen Anthropologie ist. Ehe und Ehelosigkeit (das ist das völlig Neue gegenüber der Tradition des Alten Testaments) erklären und ergänzen sich also gegenseitig. Auf diesem Hintergrund erhalten

d) die Aussagen des hl. Paulus zu Ehe und Ehelosigkeit neue Aspekte. Auf der Basis dieses für alle (Verheiratete und Ehelose) geltenden Entwurfs einer christlichen Anthropologie wird nun auch die besondere Berufung zur christlichen Ehe deutlich: 2. Die Theologie des Leibes im Brief an die Epheser, in der »das große Geheimnis« im Heilsplan Gottes sich als »Ursakrament der Schöpfung« (als Genesis-Exegese im ersten Band schon dargestellt) und als »Schauplatz der Heilsgeschichte« (Erlösung) entschleiern.

Die Überlegungen zur Ehe als Sakrament im engeren Sinne werden unter Berücksichtigung der beiden für dieses (wie für jedes andere) Sakrament wesentlichen Dimensionen (der des »Bundes« und der Gnade, sowie der des Zeichens) angestellt.

Auf dem Hintergrund der gesamten exegetischen Ergebnisse der Interpretation des Alten und Neuen Testaments ist nun als Schlußpunkt und gewissermaßen als Frucht am Ende auch

3. eine Vertiefung zentraler Aspekte von »Humanae vitae« möglich.

Für Johannes Paul II. scheinen sämtliche Überlegungen, die von der Erlösung des Leibes und der Sakramentalität der Ehe sprechen, gewissermaßen einen umfassenden Kommentar zu der in der Enzyklika »Humanae vitae« enthaltenen Lehre darzustellen. In diesem Sinn faßt er seinen ganzen Zyklus über diese fünf Jahre von 1979 bis 1984 hin als eine Antwort auf die Aufforderung Pauls VI. an die Theologen (vgl. »Humanae vitae« Nr. 24) auf, die Darlegung der christlichen Wahrheit in diesem Bereich zu vertiefen. Johannes Paul II. hatte diesen Aufruf an die Theologen in seinem eigenen Apostolischen Lehrschreiben »Familiaris consortio« aufgegriffen und intensiviert mit der Bitte, die biblischen und personalistischen Gesichtspunkte der in »Humanae vitae« enthaltenen Lehre vollständiger herauszuarbeiten (vgl. F. C., Nr. 31). Es ist nun an den Theologen, die Lehre des Heiligen Vaters aufzugreifen und weiter zu vertiefen - so ist es jedenfalls sein Wunsch.

B. Spezielle Einleitung in den vorliegenden Band

Die Ausführungen des Papstes in diesem 2. Teil seiner Homilien setzen seine Ansprachen über die Streitgespräche Christi voraus, in denen dieser auf den »Anfang« (vgl. Mt 19, 3-9; Mk 10, 2-12), sowie auf das Innere des Menschen (sein »Herz«) und die Begierde (vgl. Mt 5, 27-32) verweist (vgl. *Communio personarum* Bd. I »Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan«).

Im Anschluß daran behandelt er nun die Frage der »bräutlichen Bedeutung des Leibes« als eines Schlüsselbegriffs für eine christliche Anthropologie. Zwar

könnte man den Eindruck haben, daß die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung, die sie bekanntlich mit der Geschichte der Frau verbinden, die nacheinander sieben Männer gehabt hat, primär mit der Ehe zu tun habe. Aber der Papst macht an diesem Beispiel deutlich, daß man die Bedeutung des Leibes nicht auf den innerweltlichen Aspekt, auf diesen Aon, einschränken darf. Nur in dieser Welt heiraten die Menschen, gilt die ausschließliche Ausgrenzung zweier Personen füreinander im Sinne ehelicher Exklusivität. Aber die Bestimmung des Menschen geht weit über den durch Zeit und Raum seiner diesseitigen Geschichte abgesteckten Rahmen hinaus: erst in der Auferstehung findet er seine Vollendung, weil dann Gott »alles in allem« ist. Die Vollendung aber betrifft Seele und Leib, in der Auferstehung wird der Leib voll durchgeistigt, sie ist gleichsam eine »Vergöttlichung« des Menschen und schenkt darum in der vollendeten Harmonie von Geist und Leib auch die vollkommene Verwirklichung des ehelichen und jungfräulichen Menschen. Diese Vollendung hat als Basis das Eintauchen der Person in die Gemeinschaft und Selbstmitteilung der Trinität.

Von daher ist jede (isolierte) Frage nach Heirat und Ehe vom Ansatz her falsch gestellt, wenn man sie nicht eingebettet sieht in die Dimensionen des »Anfangs« (des Entwurfs Gottes am Schöpfungsmorgen also), der Geschichte (die zugleich Geschichte des Heils, der Erlösung ist) und der Eschatologie (der Auferstehung und Vollendung in der Gemeinschaft der Heiligen, in der das innertrinitarische Leben und die Teilhabe daran »alles in allem« ist). Diese Einbettung aber enthüllt die Frage der Ehe und des Heirats, mit der Sonderrolle, die der »Leib« des Menschen als empirischer Ausdruck seines Person-Seins in dieser Welt spielt, als eine spezielle Sonderfrage der

grundsätzlichen bräutlichen Dimension des Leibes. Wäre also die Auferstehung nicht, so würde die christliche Anthropologie in das Gefängnis der Diesseitigkeit verbannt, dann wäre jedes *sakramentale* Reden über Ehe sinnlos - vor allem aber verlöre jede Lebensform des Nicht-Verheiratet-Seins ihren Sinn. An diesem Punkt knüpft Johannes Paul II. nun an die Ausführungen des hl. Paulus im ersten Korintherbrief an und stellt dar, wie sich in der Auferstehung Christi (der ja ehelos »um des Himmelreiches willen« war) die Erlösung des Leibes als Beginn der eschatologischen Erfüllung vollzieht.

Das revolutionär Neue gegenüber dem Menschenbild des Alten Testaments mit seiner Betonung der Fruchtbarkeit und der leiblichen Nachkommenschaft liegt in dieser »Relativierung« der Ehe. Relativierung heißt hier nicht Herabsetzung oder Verächtlichmachung, sondern genau das, was das Wort etymologisch bedeutet: etwas in seinen richtigen Dimensionen erkennen und in einen Bedeutungszusammenhang mit anderen Wirklichkeiten stellen, der die Bezüge, die Ordnung, die Bindungen und Verbindungen verdeutlicht, die das Wesen der Dinge ausmachen. Unter diesem Aspekt ist Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« zwar in der Ordnung dieser Zeit eine »besondere Ausnahme« und etwas absolut Neues gegenüber der Tradition des Alten Testaments - aber wiederum nicht etwas (als wäre es etwa eine »Höherentwicklung«), was die Ehe ablöst. Vielmehr erklären und ergänzen sich Ehe und Ehelosigkeit gegenseitig, weil sie jeweils besondere Seiten der »bräutlichen Bedeutung des Leibes« offenbaren. Will man also eine theologische Anthropologie entwerfen, ein christliches Menschenbild, so muß man über den Tod hinausgreifen und den Status des Menschen - der Person als eines Gemeinschaftswesens -

im Zustand der Auferstehung betrachten. Unter diesem Aspekt enthüllt sich dann die Ehelosigkeit — sofern sie »um des Himmelreiches willen« gewählt und gelebt wurde — als die vorweggenommene Anthropologie der Auferstehung, d. h. sie vermag für das gläubige Auge etwas auszusagen über das »schon« und doch »noch nicht« voll Sichtbare der eschatologischen Vollendung des Leibes.

Um den anthropologischen Entwurf des Heiligen Vaters genau zu erfassen, ist es vor allem wichtig, sich diesen Charakter der *Ergänzung* von Ehe und Ehelosigkeit zu verdeutlichen: weil der Mensch sich nur findet und sich selbst verwirklichen kann durch die Hingabe seiner selbst an ein personales Du (Liebe als Bereitschaft zur Ganzhingabe) - sei es in der Form der Ehe (die als Sakrament verstanden eine gemeinsame Hingabe an Gott impliziert), sei es »um des Himmelreiches willen« in der Form der Ehelosigkeit als einer spezifischen Antwort auf die bräutliche Liebe des Erlösers -, ist der Mensch (und zwar gerade auch insofern er »Leib« ist, mit dem er Hin-Gabe vollziehen, dokumentieren kann) auf die »communio personarum«, die Personengemeinschaft im Sinne eines Austauschs, einer Kommunikation, einer »Kommunion« hingeordnet.

Die Auferstehung als völlige Durchstrahlung (Gott »alles in allem«) der Einheit von Leib-Seele-Geist unter den Bedingungen der Gemeinschaft der Heiligen im innertrinitarischen Leben offenbart so auch die volle bräutliche Liebe Christi zur Kirche in ihrer zweifachen Dimension: der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« und der Ehe, die Abbild, ja sogar reale Darstellung dieses bräutlichen Verhältnisses zwischen Christus und seiner Kirche in der Zeit sein darf. Die Einheit der menschlichen Erfahrung am »Anfang«, in den Dimensionen der Geschichte und am Ende baut in der gegenseitigen Hingabe auch jene Ge-

meinschaft neu, die die große Gemeinschaft der Heiligen bildet. Unter diesem Aspekt ist nun Ehe nicht etwas, das gleichsam verschwindet, keine Rolle mehr spielte. Sie löst sich eschatologisch nicht in »Nichts« auf, sondern sie ist »aufgehoben«, weil das, was »von Anfang« an angelegt war, dort voll erfüllt sein wird, auch die irdische Personengemeinschaft der Ehe: sie ist ein Baustein der »communio sanctorum«. Aber gerade, weil sich die bräutliche Bedeutung des Leibes in der eschatologischen Dimension erst voll enthüllt, ist es möglich, rückwärts gewendet die communio personarum der Ehe in ihrer vollen Fülle zu erfassen. Die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« (und nur als solche ist sie Zeichen der übernatürlichen Fruchtbarkeit im Heiligen Geist) wird so zum privilegierten, charismatischen Zeichen für die Erlösung des Leibes - ein »außergewöhnlicher« Weg, nicht alltäglich und nicht für alle geltend: jeder muß gemäß der ihm entsprechenden und an ihn ergangenen Berufung handeln, jeder hat *seine* Gnadengabe von Gott. Ehe wird dadurch nicht »minderwertig«, Zölibat nicht »überlegen«: der bräutliche Sinn des Leibes gilt für beide. Aber für die Ordnung der Ehe gilt es dabei festzuhalten, daß der Leib »Tempel des Heiligen Geistes« ist und nicht die Welt, sondern das Reich Gottes das letzte Ziel und die ewige Bestimmung des Menschen sind. Der richtig verstandene Zölibat kann somit (neben seiner »funktionalen« Seite) einen Schlüssel zum Verständnis des sakramentalen Charakters der Ehe darstellen - wie auch umgekehrt die ehelich-sakramentale Hingabe das Brautschaftsverhältnis Christi und der Kirche abbildet und entschlüsselt und so Eheleute an Eheleuten ablesen können, wie Hingabe aussehen kann: »seht, wie sie einander lieben«. Die Hochschätzung der Ehelosigkeit im Evangelium gründet nicht auf einer Abwertung der Ehe, sondern

auf der besonderen Zielsetzung »um des Himmelreiches willen«. Die Kirche besteht nicht gleichsam aus zwei Klassen, sondern das Maß der Vollkommenheit für beide Wege ist die Liebe, die selbstlose Hingabe seiner selbst. Die bräutliche Bedeutung des Leibes gründet in der personalen Dimension seiner Geschichtlichkeit, durch die der Leib Mittel und Ausdruck personaler Hingabe zu werden vermag. In der freien Verfügung über sich selbst als »Geschenk« an einen anderen kann der Mensch diese Fähigkeit zur Ganzhingabe entweder in der Ehe als Gemeinschaft mit einer anderen Person oder aber »um des Himmelreiches willen« in der ausschließlichen Liebe zu Christus verwirklichen. Beide Formen entspringen letztlich derselben Wurzel, nämlich der bräutlichen Bedeutung und Verfügbarkeit des menschlichen Leibes, sowie der Hingabe aus bräutlicher Liebe.

An dieser Stelle wird etwas auch für die Ehe Wesentliches sichtbar: Gabe, Hin-Gabe kann im konkreten Fall auch im Verzicht auf »leibliche« (im Sinne von »körperliche«) Hingabe bestehen — die »bräutliche« (als hingebende, »Gabe« bedeutende) Dimension des Leibes bleibt auch dann gewahrt und erhalten, bzw. sie kann sich ggf. sogar in einer neuen Weise dokumentieren. Selbst Enthaltseinkeit erhält, wo sie nötig, bzw. gefordert ist (z. B. bei Krankheit oder in Situationen der verantwortlichen Elternschaft) von daher ihren Sinn, ohne daß dadurch die Hingabe entwertet wird, weil dieses Sich-Enthalten in die bräutliche Hingabe Christi hineingenommen ist. In diesem Sinne enthüllt sich die bräutliche Liebe Christi zu seiner Kirche (die ja die Hingabe des Lebens »bis zum Tod am Kreuz« umfaßt) als einziger und einzigartiger Schlüssel für das sakramentale Wesen der Ehe. Auf dem Hintergrund einer solchen alle Stände der

Kirche umfassenden Anthropologie wendet sich nunmehr der Heilige Vater der Exegese des Epheserbriefes zu, um die Theologie des Leibes in die kosmischen Dimensionen des Heilsmysteriums, wie sie die Strukturlinien dieses Briefes zeichnen, hineinzustellen. Auch hier sind Reflexionen über die Ehe als Sakrament Anlaß und Ausgangspunkt des Gedankenganges, aber er führt wiederum tief in grundsätzliche Ausführungen zum christlichen Menschenbild. Der Text (vor allem Eph 5, 21-33) ist aus dem Trauritus bekannt. Seine tiefe Bedeutung liegt im Vergleich der christlichen Ehe mit dem Bündnis, das Christus mit seiner Kirche als Braut eingeht und das der Verfasser des Briefes als das »große Geheimnis« bezeichnet. Die sich darin offenbarende Sakramentalität der Ehe ist aufs engste verknüpft mit der Theologie des Leibes. In dieser Sicht tritt der Vertragscharakter der Ehe ganz hinter ihren Bundescharakter zurück, weil für Paulus im Verhältnis Christus-Kirche das vorherrscht, was der Papst als ein »Liebesbündnis« bezeichnet. Gerade auch die heute so schnell Emotionen weckenden Aussagen von Über- und Unterordnung (wenn sie fälschlicherweise als soziologische Aussagen im Sinne einer Herrschaftstheorie gedeutet werden, so als wollte der Verfasser des Epheserbriefes Grundlinien einer Rechts-Kodifizierung für ein weltliches Ehe- und Familienrecht liefern) verlieren auf dem Hintergrund einer theologischen Anthropologie ihre anstößigen Kanten: in der christlichen Ehe darf es keine einseitige Über- oder Unterordnung zwischen den Eheleuten geben. Ihre personale Gemeinschaft verwirklicht sich in gegenseitiger Hingabe und Unterordnung aus ihrer gemeinsamen Ehrfurcht vor, Unterordnung unter und Hingabe an Christus. Weil die Ehe die Spiegelung der bräutlichen Beziehung (bei dem Wort »bräutlich« schwingt nun die ganze Bedeutungs-

fülle der bisherigen Betrachtungen mit!) zwischen Christus und der Kirche ist, ist nun Christus selbst das Richtmaß des Handelns für beide, für Mann und Frau. Das so streng klingende »Haupt«-Sein Christi besteht in der Hingabe, in der liebenden Zuwendung, im Geschenk seiner selbst bis zur Hingabe des Lebens. Eine der wesentlichsten Grundlagen ehelicher Beziehungen ist also die Ehrfurcht (»in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus«, Eph 5, 21). Als Grundlage der gesamten Analogie, die der Verfasser an dieser zentralen Stelle des Epheserbriefes entfaltet, arbeitet der Papst also nicht den Begriff der »Herrschaft« heraus, sondern den der Liebe. Das große Geheimnis, das »Mysterium« im Heilsplan Gottes entschleiert sich so im Alten Testament darin, daß Jesaja zu Israel sagen kann: »Denn dein Schöpfer ist dein Gemahl« und Paulus zur Kirche-Braut: »Dein Erlöser ist dein Bräutigam.« Hier kann Johannes Paul II. wieder an das Wort vom »Anfang« anknüpfen, in dem sich die Ehe als das Ursakrament der Schöpfung offenbart und zugleich (im Zeichen von Sündenfall und Erlösung) als Schauplatz der Heilsgeschichte. Im Zentrum dieses Geheimnisses steht Christus, bzw. der bräutliche Liebesbund zwischen Christus und seiner Kirche, die er sich rein, heilig, herrlich und makellos »erschafft«. Gibt es einen tieferen Vergleich für die liebende Einheit zwischen Mann und Frau in der Ehe? Sicher, auch eine christliche Ehe kann nicht ständig in dieser Tiefe bewußt gelebt werden, aber - so fordert es der Heilige Vater - als letzten Maßstab und höchstes Ideal sollen doch alle gläubigen Eheleute diesen kostbaren Vergleich im Herzen tragen und ihr Verhalten daran ausrichten. Zugleich ist aber dieses Geheimnis auch jenseits des jeweiligen Bewußtseinsgrades der in ihm lebenden Eheleute als Sakrament gnadenwirksam.

Alle Reflexion über das Geheimnis der Parallelität dieser scheinbar so unterschiedlichen Beziehungen (Christus-Kirche, Mann-Frau) lüften im Lichte des Glaubens zwar ein wenig den Schleier, unter dem die christologische Struktur der Schöpfung und Erlösung sich andeutet. Aber als »großes Geheimnis« bleibt es auch zugleich unauslotbar, weil die kosmischen Dimensionen der *communio personarum*, die von der Erschaffung über den Sündenfall und die Erlösung (»neue Schöpfung«) bis in die Eschatologie und ewige Vollendung des Menschen im »neuen Himmel und der neuen Erde« reichen, letztlich erst in der *communio sanctorum* des neuen Jerusalem, der neuen Stadt, voll enthüllt werden. Insofern aber die Ehe Sakrament ist, findet dieses Geheimnis darin seinen besonderen, sichtbaren und gnadenhaften Ausdruck. Nach der Lehre des hl. Paulus stellt die Ehe so eine besondere Berufung und ein eigenes Gnadengeschenk Gottes dar. Daraus ergibt sich die Aufforderung zu einem Leben »aus dem Geist«. So ist auch die christliche Ehe und die in ihr vollzogene Hingabe eine Verwirklichung der bräutlichen Hingabe und Bedeutung des Leibes. Aus ihr erwächst den Eheleuten die Hoffnung auf die endzeitliche Vollendung im Geheimnis der Auferstehung.

Auf diesem Hintergrund ist die Einheit von Mann und Frau gleichsam der »innerste Ort« des Menschen in seiner Subjektivität einerseits, aber diese Einheit prägt andererseits als geschichtsphilosophische Kategorie zugleich die Historie des Menschen als Gattung: in der *communio personarum* berührt der Mensch das Geheimnis der Schöpfung und Erlösung, in ihr offenbart sich die hochzeitliche und zugleich erlösende Dimension ehelicher Liebe. Die bräutliche Liebe Christi zur Kirche vollendet sich in der Hingabe seines Leibes am Kreuz. Darin leuchtet ein tiefer Sinn unserer Leib-

lichkeit auf. Warum sind wir Leib — und zwar als Mann und Frau - und warum sind wir mit diesem Leib in diesem Kosmos? Um uns aus Liebe hinzugeben - sei es in der Ehe, sei es in der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«. Unsere Leibhaftigkeit findet ihre Sinnerfüllung in der opferbereiten, liebenden Hingabe unserer selbst. Das gilt für alles Tun und Erleiden, von der Geburt bis zu Leid, Kreuz und Tod. In allem will die erlösende Liebe des Bräutigams Christus am Werk sein, in allem geschieht die Heimholung der Welt durch ihn (die anakephalaiosis). An dieser Stelle kann der Papst als Ergebnis der exegetischen und anthropologischen Reflexionen noch einmal in besonderer Weise das spezifische Problem der bräutlichen Bedeutung des Leibes im ehelichen Verhältnis beleuchten. Denn zweifellos benutzt die »Sprache des Leibes« im ehelichen Dialog eine eigene »Grammatik«, deren Regeln von Liebe, Wahrheit und Treue geprägt sein müssen. In diesem Zusammenhang verteidigt der Heilige Vater den Menschen (der »gefallen und erlöst zugleich, aber immer berufen« ist) vehement gegen »Verdächtigungen« bestimmter anthropologischer Konzeptionen mancher moderner Sozial- und Humanwissenschaften, in denen ein grundsätzlich pessimistisches Menschenbild verkündet wird, weil der Mensch zum Bösen neige und nicht zur Wahrheit gelangen könne.

Demgegenüber ist Johannes Paul II. davon überzeugt, daß der Mensch im ehelichen Dialog die Wahrheit der »Sprache des Leibes« erlernen kann und so zum »Propheten der Wahrheit« wird. Denn die »Sprache des Leibes« ist nicht nur ein bloßes Substrat des Menschen, sondern gleichsam das »Sein« der Personengemeinschaft in der Ehe. Wenn und insofern aber diese Sprache eine Sprache der Liebe ist, soll sie zugleich treu und wahr sein. Diese Sprache nehmen die Ehe-

leute im Ehesakrament, bei der Trauung und danach im leiblichen Vollzug, auf, indem sie an die »Sprache des Leibes« anknüpfen, wie sie »am Anfang« war. Der prophetischen Dimension und Funktion der Sprache des Leibes im ehelichen Dialog kommt es zu, daß der Leib »im Namen« der ganzen Person spricht, daß alles durch ihn »hindurchtönt«, daß er in der Hingabe ganz auf den anderen »gestimmt« ist, so daß das andere Sein »nachhallt« und so die Person vernehmbar wird (Person hängt ja mit personare — hindurch tönen zusammen). »Wenn der Mensch - als Mann und Frau - in der Ehe (und indirekt auch in allen Bereichen des Zusammenlebens) seinem Verhalten die Bedeutung gibt, die der fundamentalen Wahrheit der Sprache des Leibes entspricht, ist er auch selbst >in der Wahrheit« (Johannes Paul II.) - d. h. er ist keusch und reinen Herzens.

Nirgendwo hat die Begegnung zwischen Eros und Ethos in der Neuzeit zu solchen Spannungen im Raum der Kirche geführt wie in den Auseinandersetzungen zur Enzyklika »*Humanae vitae*« (HV). So lag es gewiß nahe, daß der Papst nach der Unterbrechung seiner Homilien durch das »außerordentliche Jahr der Erlösung« 1983/84 den abschließenden Teil seines über fünfjährigen Zyklus über die Theologie des Leibes Überlegungen zu HV widmet. Er selbst sieht darin gewissermaßen »die Krönung dessen, was bisher ausgeführt« wurde. Für das Verständnis dieses Teils legt es sich nahe, den zweiten Teil seiner Schlußansprache vom 28. November 1984 vorab zu lesen. Es ist nicht nötig, das dort Gesagte hier in der Einleitung zu wiederholen. Der Leser sei auf diese Ansprache ausdrücklich als Anfangslektüre hingewiesen (siehe S. 353-356 dieses Bandes). Jedenfalls besteht der wahre Fortschritt des Menschen

unter dem Gesichtspunkt der Person nicht in der Tendenz - die sich vor allem in der modernen westlichen Zivilisation verbreitet -, diesen Fortschritt mit dem »Maß der Sachen«, d. h. der materiellen Güter zu messen. Die Theologie des Leibes hat vielmehr die Person selbst als Maß des menschlichen Fortschritts im Blick, weshalb die personalen Aspekte des Menschenleibes besonders intensiv vom Papst behandelt werden. Denn der Leib ist mehr als eine bloße Sache, ein Ding: im Leib drückt sich die menschliche Person aus, nur durch den Leib kann die Person unter den Bedingungen von Raum und Zeit leben und mit anderen Menschen Gemeinschaft bilden. Die näheren Erläuterungen zu HV beginnt der Papst mit einer Analyse des Hohenliedes, das im Zusammenhang der beiden ersten Kapitel der Genesis (Ehe als »Ursakrament«) und der »Sprache des Leibes« zu interpretieren ist. Das Ziel dieser kurzen Exegese ist es, zu einem besseren und erschöpfenderen Verständnis des sakramentalen Zeichens der Ehe zu gelangen, wie es die Sprache des Leibes zum Ausdruck bringt (vgl. Ansprache vom 30. 5. 1984). Auch die kurze Erwähnung des Tobias-Textes dient dem Nachweis, wie sehr im sakramentalen Zeichen die volle Menschlichkeit der Liebe als Gefühl, zugleich aber auch die Liebe als Entschluß zu Treue und Wahrheit ihren Platz haben.

Die lyrische Verdichtung der Sprache im Hohenlied kann mit ihren poetischen Bildern zu einem besseren Verständnis der »Sprache des Leibes« führen, die - in der Wahrheit gesprochen — eine einzigartige und aus dem Herzen kommende Sprache der Liebe ist. Im Hohenlied wird die menschliche Liebe zum Gleichnis für den Liebesbund, den Gott dem Menschen in Christus geschenkt hat. Braut und Bräutigam bekunden in Worten, Bewegungen und Gesten ihre Freude, Be-

wunderung und Zuneigung, die sie als Mann und Frau füreinander empfinden. In vielfältigen Bildern preisen sie die leibliche Schönheit und den Zauber, der von ihr ausgeht. Die Liebe befähigt zu einer besonderen Erfahrung des Schönen, in der sich Mann und Frau zugleich körperlich und in ihrem vollen personalen Menschsein begegnen. Die Entdeckung des anderen als Geschenk ist zugleich vom Zauber seiner personalen Würde durchstrahlt. Die gegenseitige Anziehungskraft zwischen Mann und Frau führt sie zugleich über sich hinaus, weil die Person alle Maße der Aneignung übersteigt. In ihrer liebenden Begegnung spüren sie die Sehnsucht nach etwas Anderem, Größere, das die Grenzen des Eros übersteigt: nach dem letztlich Vollkommenen, Wahren und Schönen. So drängt der menschliche Eros von sich selbst aus danach, sich zu übersteigen und in etwas Umfassenderes zu integrieren - und zwar in eine höhere Liebe, die keine Eifersucht kennt, nicht das Ihre sucht, sich an der Wahrheit freut und niemals aufhört: das ist die Läuterung des Eros zur Vollkommenheit der Agape, in der die Liebe »stark wie der Tod« wird (Tobias). So geläutert vermag die Sprache des Leibes die Dimension der Heiligkeit zu berühren. Da nun diese innere Sinnhaftigkeit zum Wesen der Ehe als Sakrament (sowohl im weiteren: »Ursakrament«, als auch im engeren Sinne: Sakrament der Kirche in der Erlösung) gehört, gleichsam seine »innerste Struktur« darstellt, bildet sie auch das Fundament für die Wahrheit der Nonnen von HV. Die Theologie des Leibes, wie sie in den vielen Ansprachen über Jahre hinweg vom Heiligen Vater entfaltet wurde, begründet so auch die Lehre von HV.

In der Anwendung der Ergebnisse seiner Exegesen auf einige Aspekte der Ehe- und Familienmoral will der Heilige Vater nicht einen Kommentar zur ganzen En-

zyklika HV liefern, sondern nur zu einem zentralen Abschnitt, der mit der Ehe in der Dimension des sakramentalen Zeichens in Zusammenhang steht: der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes (liebende Vereinigung und Fruchtbarkeit) und ihrer untrennbaren Verbindung. Papst Paul VI. ging es bei HV nicht um abstrakte ethische Normen, sondern vor allem um ein pastorales Anliegen der heutigen Ehemoral. Sein Anliegen war es, eine Antwort auf konkrete Fragen des heutigen Menschen zu geben. Papst Johannes Paul II. kann nun die gesamte Frucht der bisherigen Betrachtungen einbringen in die Interpretation des bedeutungsvollen Augenblicks der ehelichen Vereinigung, in dem es in besonderer Weise darauf ankommt, daß man die Sprache des Leibes in der Wahrheit »liest«. »Dieses Lesen wird zur unerläßlichen Voraussetzung für das Handeln in der Wahrheit, d. h. für das Verhalten entsprechend dem sittlichen Wert der sittlichen Norm« (Johannes Paul II.). All das geht in die »innerste Struktur« (HV 12) der ehelichen Beziehungen ein, die Lehre von HV entspricht der »Sprache des Leibes« in der Wahrheit. Die Normen des Naturgesetzes (ontologische Dimension) entsprechen somit auch zutiefst dem personalen Aspekt der Ehe (subjektive und psychologische Dimension). Notabene: diese »Sprache« kann — weil nur personal möglich - deshalb auch nicht »ausgelagert« werden, wie es in der a-personalen, extra-korporalen in-vitro-Befruchtung manipulativ geschieht! Von dieser Basis her ist nun auch die Frage der Verantworteten Elternschaft in ihren verschiedenen Aspekten, den Motiven, Verhaltensweisen und Methoden, zu beleuchten: Verantwortete Elternschaft ist das Ergebnis eines moralischen Urteils, das die vorgegebenen biologischen, psychologischen und sozialen Voraussetzungen der jeweiligen Ehe wertet und dabei

die entsprechenden Weisungen des kirchlichen Lehramtes anerkennt und beachtet. Da nun der Leib Ausdrucksmittel des ganzen Menschen ist und die Person mittels des Leibes spricht, vermag die »Sprache des Leibes« Wahrheit oder Lüge zu sein. Hier muß nun die personale und sakramentale Dimension des Problems beachtet werden. Dabei bemißt sich die Qualität der »Sprache des Leibes« nach dem Kriterium ihrer inneren Wahrheit. Künstliche Empfängnisverhütung aber beraubt den Akt der Hingabe seiner inneren Wahrheit, denn diese umfaßt untrennbar Hingabe und Fruchtbarkeit.

Das eigentliche Übel der Kontrazeption liegt also im Verfehlen der Wahrheit der Person in ihrer totalen Selbstmitteilung im interpersonalen Dialog der »Sprache des Leibes«, in der Mann und Frau das ganze Ausmaß der Wahrheit ihrer Person zum Ausdruck bringen wollen und sollen. Das Übel liegt des weiteren auch darin, daß dann weder von Beherrschung seiner selbst (ohne die man sich nicht wirklich hingeben kann, denn ohne Selbstbesitz keine Selbsthingabe), noch von gegenseitiger Hingabe und Annahme des jeweiligen Gegenüber gesprochen werden kann. Während also der kontrazeptive Akt in sich »lügenrisch« ist, kann natürliche Empfängnisregelung wahr sein, weil sie die Treue zum Plan des Schöpfers umfaßt.

Hier zeigt sich die enge Verflochtenheit von Verantworteter Elternschaft mit einer Spiritualität der Ehe: die Theologie des Leibes führt zu einer Theologie der Ehe und Familie, in der die eheliche Liebe Teilhabe an der Liebe Gottes im Mysterium von Schöpfung und Erlösung wird. Es gilt so eine Spiritualität der Ehe (und Familie) zu entwickeln, deren Kern eine auf der *Theologie* des Leibes aufruhende *Pädagogik* des Leibes ist, die sich nicht nur auswirkt als richtig gelebte ge-

gegenseitige Hingabe und Fruchtbarkeit, sondern auch als familienformende Kraft insgesamt, wie dies in HV als Grundanliegen formuliert ist und - in Zusammenfassung der Synode 1980 — dann besonders in »Familiaris consortio« weiter entfaltet wird. In pädagogischer Zielsetzung unterscheidet HV zwischen solchen *Verhaltensweisen* und *Methoden* des ehelichen Umgangs, die von ihrer eigenen Natur her moralisch nicht vertretbar sind und solchen, die von ihrem Wesen her der Menschenwürde entsprechen. Diese sind moralisch erlaubt, jene nicht. Eine *zweite* Frage ist es, ob auch die *Motive* (z. B. für eine Begrenzung der Kinderzahl) ethisch und moralisch einwandfrei sind. Ein Gewissensurteil muß *beide* Ebenen prüfen: die objektive Natur der vorliegenden Methode und die subjektiven Motive der Person. Wir Menschen haben uns daran gewöhnt, alle Naturdinge um uns herum zu ergreifen, zu bearbeiten und zu gestalten. Alle Dinge sind zu Objekten unseres Handelns geworden, zu Mitteln für beliebige Zwecke. Der Mensch steht von daher in der Versuchung, auch seinen menschlichen Leib mit all seinen Funktionen ausschließlich als Objekt zu behandeln. Der Leib aber ist vor allem Teil der Person, der Anteil hat an unserem Sein als Subjekt, das erkennt, liebt und handelt. Die Person drückt sich durch den Leib aus, auch im ehelichen Umgang.

Wichtiger als die Frage, was man mit dem Leib alles manipulierend anstellen kann, ist also die Frage, wie die »Sprache des Leibes« geformt sein muß, damit sie der inneren Wahrheit des Menschen entspricht und ein getreues Abbild der menschlichen Person und ihrer Liebe wird. Die volle Wahrheit des Leibes in der ehelichen Begegnung umfaßt aber sowohl die personale Einswerdung als auch die grundsätzliche Bereitschaft, neues Leben zu empfangen. Die Bejahung der

Fruchtbarkeit wird ja schon ausdrücklich in den Worten der Trauung gelobt - sie gehört also wesentlich zum »Zeichen«. Was in Wort und Vollzug zum Zeichen gehört, kann nur wahr oder falsch vollzogen werden. Ausschluß der Fruchtbarkeit verfälscht also das Zeichen. »Hingabe« und »Fruchtbarkeit« sind gleichsam die beiden Seiten *einer* Medaille. Einen dieser Aspekte bewußt und aktiv auszuschließen, würde die »Sprache des Leibes« im ehelichen Akt verkürzen, verfälschen und zur Lüge machen. Der Mensch ist aber von Gott zur Fülle berufen, auch im Weiter-schenken seiner personalen Werte in Ehe und Familie. Theologen, die diese Lehre der Kirche verneinen und den Eheleuten vorenthalten, bringen sie gerade um ihr Proprium, um das, was ihren Stand spezifisch auszeichnet. Das in der Verkündigung zu unterschlagen wäre so ähnlich, wie wenn man das sakramentale Verständnis des Priestertums theologisch aushöhlen würde.

Verantwortete Elternschaft erfordert ein ständiges aszetisches Bemühen um Mäßigung und Selbstbeherrschung. Sie besteht nicht nur im Beachten einer sittlich erlaubten Empfängnisregelung, sondern ist Teil einer umfassenden Ehespiritualität und damit Bestandteil der den Eheleuten spezifischen Berufung zur christlichen Vollkommenheit. Wie für alle Christen ist auch für Eheleute »die Pforte eng und der Weg schmal, der zum Leben führt« (Mt 7, 14). Sie müssen ihn gehen in Besonnenheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, wohl wissend, daß »die Gestalt dieser Welt vergeht«. Grundkraft der ehelichen Spiritualität ist die Liebe, die Kraft, die den Menschen immer wieder neu auf die Wahrheit, die echten Werte und wahren Freuden ausrichtet. Die Eheleute empfangen sie als besonderes Gnadengeschenk im Sakrament der Ehe. Wahre eheliche Liebe ist immer mit der Tugend der

Keuschheit verbunden, die sich in Selbstbeherrschung und - wenn nötig - auch in Enthaltbarkeit ausdrückt. Selbstbeherrschung (manchmal gebraucht Johannes Paul II. als Synonym auch das Wort Enthaltbarkeit) ist eine grundlegende sittliche Verhaltensweise, die durch allmähliche Selbsterziehung, Kontrolle des Willens, der Gefühle und Emotionen schrittweise erlernbar ist. Sie zielt auf Beherrschung der sinnlichen Begierde und ist nicht nur repressiv (Zügelung der Begierlichkeit), sondern befreit den Menschen zu höheren geistigen Werten in der Begegnung zwischen den Personen. Als Tugend handelt sie in Verbindung mit Klugheit, Gerechtigkeit und Liebe. Als Keuschheit bereichert sie den bräutlichen Dialog der Eheleute. Selbstbeherrschung und Mäßigung bestehen nicht nur in der Fähigkeit, sich zu enthalten, sondern auch darin, den gesamten Gefühlsreichtum im sinnlichen Bereich zu lenken, zu steuern und zu beherrschen. Deshalb kommt ihnen auch eine wichtige Rolle bei der Frage der Verantworteten Elternschaft zu. Eine besondere Gabe des Heiligen Geistes im Ehesakrament ist auch die Ehrfurcht, die die Eheleute zu einer besonderen Sensibilität für das Geheimnis von Schöpfung und Erlösung führt und sie in der Achtung vor dem Werk Gottes vor flacher, inhaltloser Gewohnheit bewahrt. So vermögen die Eheleute in der inneren Wahrheit der »Sprache des Leibes« zusammenzuleben in einer geistlichen Atmosphäre von Harmonie und Frieden, dem Wiederhall der Keuschheit.

Diese Schlußkatechesen Johannes Pauls II. wollen ein Beitrag zu einer Theologie des Leibes sein und zugleich ein Kommentar zu HV. Deshalb führten sie, wie jede theologische Reflexion, zu den Quellen des Glaubens und der Heiligen Schrift zurück. Der Papst wollte mit seinen Katechesen im Sinne einer anthropo-

logischen Analyse den Widerspruch und die Anlässe der Einwände gegen HV und die Lehre der Kirche ausräumen und zeigen, daß es nicht richtig ist, von Widersprüchen zu reden, sondern höchstens von Schwierigkeiten. Aus den Befunden technischer Möglichkeiten von Biophysik und Medizin können die personalen Aspekte einer Ethik des Leibes nicht hinreichend beantwortet werden. Die Widersprüche kommen u. a. daher, daß die Kraft der Liebe in das Herz eines von der Begierlichkeit bedrohten Menschen eingepflanzt ist und die Wahrheit der »Sprache des Leibes« nur erreicht wird durch die Beherrschung dieser Begierlichkeit. Die dazu erforderliche eheliche Keuschheit erschließt nicht nur die Wichtigkeit und Würde des ehelichen Aktes im Hinblick auf das Ziel der Fortpflanzung (Fruchtbarkeit), sondern auch als Ausdruck des interpersonalen Einswerdens und weist zudem auch auf alle anderen möglichen Ausdruckstformen ehelicher Zärtlichkeit und Liebesbezeugung hin. So geht die Linie der Erkenntnis des Wesens christlicher Ehe von den Genesis-Texten über alle analysierten Schriften des Alten und Neuen Testaments bis hin zu HV als Vertiefung des Wissens um die Berufung des Menschen zur Treue gegen den Schöpfungsauftrag aus der Kraft des Heiligen Geistes. Diese Berufung mündet ein in das erlösende Tun Christi, in dessen bräutlicher Liebe die hochzeitliche Dimension menschlicher Geschichte sich vollends eröffnet. Das ist — als Versuch einer Rückgewinnung der ganzheitlichen Sicht des Menschen - die »herrliche Neuheit« (FC 51), die Johannes Paul II. dem Menschen und der Kirche im Übergang ins dritte Jahrtausend christlicher Geschichte so engagiert verkündet.

Vallendar, 18. Februar 1985

Norbert und Renate Martin

I. DIE AUFERSTEHUNG UND DIE BRÄUTLICHE BEDEUTUNG DES LEIBES

A. Die Auferstehung nach den Synoptikern

Die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung

1. Nach langer Unterbrechung nehmen wir heute die Betrachtungen wieder auf, die wir schon über einen längeren Zeitraum hin über die Theologie des Leibes, wie wir sagten, angestellt hatten. Bei den weiteren Überlegungen wollen wir uns diesmal auf die Worte des Evangeliums beziehen, in denen Christus über die Auferstehung spricht: Worte von grundlegender Bedeutung für das christliche Verständnis der Ehe sowie auch für die Ehelosigkeit, den Verzicht auf die Ehe »um des Himmelreiches willen«. Die komplexe Kasuistik des Alten Testaments zur Ehegesetzgebung bewog nicht nur die Pharisäer, Christus das Problem der Unauflöslichkeit der Ehe vorzulegen (vgl. Mt 19,3-9; Mk 10,2-12), sondern auch — bei anderer Gelegenheit — die Sadduzäer, ihn über das sogenannte Leviratsgesetz (Gesetz der Schwagerehe) zu befragen¹. Dieses Streitgespräch wird von den Synoptikern übereinstimmend berichtet (vgl. Mt 22, 24-30; Mk 12, 18-27; Lk 20, 27-40). Obwohl alle drei Fassungen nahezu identisch sind, lassen sich doch einige zwar feine, aber doch nicht unbedeu-

¹ Dieses im Buch Deuteronomium 25, 7-10, enthaltene Gesetz betrifft die Brüder, die unter demselben Dach wohnen. Wenn einer von ihnen starb, ohne Kinder zu hinterlassen, mußte der Bruder des Verstorbenen die Witwe des verstorbenen Bruders zur Frau nehmen. Das aus dieser Ehe geborene Kind wurde als Kind des Verstorbenen anerkannt, damit sein Stamm nicht erlösche und das Erbe der Familie bewahrt werde (vgl. 3, 9-4, 12).

tende Unterschiede feststellen. Da das Gespräch in drei Versionen - nämlich bei Matthäus, Markus und Lukas - berichtet wird, bedarf es einer vertieften Analyse, weil es Inhalte umfaßt, die für die Theologie des Leibes von wesentlicher Bedeutung sind. Neben den beiden anderen wichtigen Streitgesprächen - dem, in welchem Christus vom »Anfang« spricht (vgl. Mt 19, 3-9; Mk 10, 2-12), und dem, in welchem er das Innere des Menschen (sein »Herz«) anspricht und das Begehren und die Begehrlichkeit des Fleisches als Quelle der Sünde bezeichnet (vgl. Mt 5, 27-32) - stellt das Gespräch, das wir jetzt analysieren möchten, sozusagen das dritte Glied der dreifachen Aussage Christi dar: ein dreiteiliges Ganzes von Aussprüchen, die für die Theologie des Leibes wesentlich und grundlegend sind. In diesem Gespräch bezieht sich Jesus auf die Auferstehung der Toten und enthüllt eine völlig neue Dimension im Geheimnis des Menschen.

2. Die Offenbarung dieser Dimension des Leibes - großartig in ihrem Inhalt und doch innerlich verbunden mit dem gründlich und in seiner Gesamtheit gelesenen Evangelium — scheint auf in dem Streitgespräch mit den Sadduzäern, »die behaupten, es gebe keine Auferstehung« (Mt 22, 23)²; sie sind gekommen, um

² Zur Zeit Christi bildeten die Sadduzäer eine Gruppe innerhalb des Judentums, die mit der priesterlichen Aristokratie verbunden war. Der mündlichen Überlieferung und der von den Pharisäern ausgearbeiteten Theologie setzten sie die buchstäbliche Auslegung des Pentateuchs entgegen, den sie als Hauptquelle der Religion Jahwes ansahen. Da in den ältesten Büchern der Bibel das Leben nach dem Tode nicht erwähnt wird, lehnten die Sadduzäer die von den Pharisäern vertretene Eschatologie ab und behaupteten, daß »die Seelen zusammen mit dem Körper sterben« (vgl. Joseph., *Antiquitates Judaicae*, XVII 1.4, 16).

Christus ein Argument vorzulegen, das ihrer Meinung nach die Vernünftigkeit ihrer Position bekräftigt. Das Argument sollte im Gegensatz zur »Hypothese von der Auferstehung der Toten« stehen. Der Gedanken-gang der Sadduzäer ist folgender: »Meister, Mose hat uns vorgeschrieben: Wenn ein Mann, der einen Bruder hat, stirbt und eine Frau hinterläßt, aber kein Kind, dann soll sein Bruder die Frau heiraten und seinem Bruder Nachkommen verschaffen« (Mk 12, 19). Die Sadduzäer berufen sich hier auf das sogenannte Gesetz der Schwagerehe (vgl. Dtn 25, 5-10) und legen im Anschluß an die Vorschrift dieses alten Gesetzes folgenden Fall vor: »Es lebten einmal sieben Brüder. Der erste nahm sich eine Frau, und als er starb, hinterließ er keine Nachkommen. Da nahm sie der zweite; auch er starb, ohne Nachkommen zu hinterlassen, und ebenso der dritte. Keiner der sieben hatte Nachkommen. Als letzte von allen starb die Frau. Wessen Frau wird sie nun bei der Auferstehung sein? Alle sieben haben sie doch zur Frau gehabt« (Mk 12, 20-23)³.

3. Die Antwort Christi ist eine der Schlüsselantworten des Evangeliums, in der er — ausgehend von den rein menschlichen Überlegungen und im Gegensatz zu ihnen — eine weitere Dimension des Problems offenbart, nämlich die Dimension, welche der Weisheit

Die Auffassungen der Sadduzäer sind uns jedoch nicht direkt bekannt, weil alle ihre Schriften nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 mit dem Verschwinden dieser Gruppe verloren gingen. Unsere Informationen über die Sadduzäer sind spärlich; wir entnehmen sie aus den Schriften ihrer geistigen Gegner.³ Während sich die Sadduzäer mit einem rein theoretischen Fall an Jesus wenden, greifen sie zugleich das ursprüngliche Verständnis der Pharisäer vom Leben nach der Auferstehung der Toten an; sie unterstellen nämlich, der Glaube an die Auferstehung der Toten führe zu Annahme der Vielmännerei, die im Widerspruch zum Gesetz Gottes steht.

und Macht Gottes entspricht. In ähnlicher Weise legte man zum Beispiel Jesus den Fall der Steuermünze mit dem Bild des Kaisers und der korrekten Beziehung zwischen dem vor, was im Bereich der Macht göttlich und was menschlich («des Kaisers») ist (Mt 22, 15-22). Diesmal antwortete Jesus folgendermaßen: »Ihr irrt euch. Ihr kennt weder die Schrift noch die Macht Gottes. Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel« (Mk 12, 24-25). Dies ist die grundlegende Antwort für den Fall, das heißt für das darin gestellte Problem. Christus, der die Auffassungen der Sadduzäer kannte und ihre eigentlichen Absichten durchschaute, greift anschließend das Problem der Möglichkeit der Auferstehung von den Toten, die von den Sadduzäern geleugnet wurde, wieder auf: »Daß aber die Toten auferstehen, habt ihr das nicht im Buch des Mose gelesen, in der Geschichte vom Dornbusch, in der Gott zu Mose spricht: Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Er ist doch nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden« (Mk 12, 26-27). Man sieht: Christus zitiert den gleichen Mose, auf den sich die Sadduzäer berufen, und schließt mit der Feststellung: »Ihr irrt euch sehr« (Mk 12,27).

4. Diese abschließende Feststellung wiederholt Christus noch ein zweites Mal. Das erste Mal machte er sie nämlich zu Beginn seiner Darlegung, als er sagte: »Ihr irrt euch; ihr kennt weder die Schrift noch die Macht Gottes«; so lesen wir bei Matthäus (Mt 22, 29). Auch bei Markus heißt es: »Ihr irrt euch, ihr kennt weder die Schrift noch die Macht Gottes« (Mk 12,24). In der Fassung des Lukas jedoch fehlt dieser Antwort Christi der polemische Akzent: »Ihr irrt euch sehr.«

Im übrigen verkündet er dasselbe, fügt aber in die Antwort einige Elemente ein, die sich weder bei Matthäus noch bei Markus finden. Der Text lautet: »Da sagte Jesus zu ihnen: Nur in dieser Welt heiraten die Menschen. Die aber, die Gott für würdig hält, an jener Welt und an der Auferstehung von den Toten teilzuhaben, werden dann nicht mehr heiraten. Sie können auch nicht mehr sterben, weil sie den Engeln gleich und durch die Auferstehung zu Söhnen Gottes geworden sind« (Lk 20, 34-36). Bezüglich der Möglichkeit der Auferstehung bezieht sich Lukas wie die beiden anderen Synoptiker auf Mose, nämlich auf den Abschnitt im Buch Exodus 3, 2-6, in dem tatsächlich erzählt wird, daß der große Gesetzgeber des Alten Bundes aus dem Dornbusch, »der brannte und doch nicht verbrannte«, die Worte vernahm: »Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs« (Ex 3, 6). Am selben Ort hatte Mose auf die Frage nach dem Namen Gottes die Antwort vernommen: »Ich bin der >Ich-bin-da« (Ex 3, 14).

Christus beruft sich also, wenn er von der künftigen Auferstehung der Toten spricht, auf die Macht des lebendigen Gottes. Mit diesem Thema werden wir uns bei den nächsten Begegnungen noch eingehender befassen müssen. 11. 11. 1981, OR 81 /47

Gott spendet Leben durch den Bund

1. »Ihr irrt euch; ihr kennt weder die Schrift noch die Macht Gottes« (Mt 22, 29), sagte Christus zu den Sadduzäern, die ihm in Ablehnung des Glaubens an die künftige Auferstehung der Toten folgenden Fall vorgelegt hatten: »Bei uns lebten einmal sieben Brüder. Der erste heiratete und starb, und weil er keine

Nachkommen hatte, hinterließ er seine Frau seinem Bruder« (entsprechend dem mosaischen Gesetz der Schwagerehe); »ebenso der zweite und der dritte und so weiter bis zum siebten. Als letzte von allen starb die Frau. Wessen Frau wird sie nun bei der Auferstehung sein?« (Mt 22, 25-28).

Christus entgegnet den Sadduzäern, indem er zu Beginn und am Ende seiner Antwort feststellt, sie befänden sich in großem Irrtum und kennten weder die Schrift noch die Macht Gottes (vgl. Mk 12,24; Mt 22, 29). Da das Streitgespräch mit den Sadduzäern von allen drei synoptischen Evangelien wiedergegeben wird, wollen wir kurz die diesbezüglichen Texte vergleichen.

2. Die Fassung bei Matthäus (22, 24-30) nimmt zwar nicht auf den brennenden Dornbusch Bezug, stimmt aber sonst nahezu ganz mit jener bei Markus (12, 18-25) überein. Beide Fassungen enthalten zwei wesentliche Elemente: 1) die Aussage über die künftige Auferstehung der Toten, 2) die Aussage über den leiblichen Zustand der Menschen nach der Auferstehung⁴. Beide Elemente finden sich auch bei Lukas (20, 27-36)⁵. Das erste, die künftige Auferstehung der Toten, ist besonders bei Matthäus und Markus mit den an die Sadduzäer gerichteten Worten verbunden, wonach diese »weder die Schrift noch die Macht Got-

⁴ Auch wenn das Neue Testament den Ausdruck »Auferstehung des Leibes« nicht kennt (die Formulierung treffen wir zum ersten Mal beim hl. Clemens: 2 dem 9, 1 und bei Justinus: Dial 80, 5 an) und den Ausdruck »Auferstehung der Toten« gebraucht, womit es den Menschen als ganzen meint, kann man doch in vielen seiner Texte den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und ihre Existenz auch außerhalb des Körpers finden (vgl. z. B. Lk 23, 43; Phil 1, 23-24; 2 Kor 5, 6-8).

⁵ Der Text des Lukas enthält einige neue Elemente, die Gegenstand der Diskussion der Exegeten sind.

tes kennen«. Diese Feststellung verdient besondere Aufmerksamkeit, weil in ihr Christus die eigentlichen Grundlagen des Glaubens an die Auferstehung aufzeigt, der seine Antwort auf die Frage der Sadduzäer und das konkrete Beispiel vom mosaischen Gesetz der Schwagerehe galt.

3. Die Sadduzäer behandeln die Frage der Auferstehung zweifellos als eine Art Theorie oder Hypothese, die überwunden werden kann⁶. Jesus weist ihnen zunächst einen methodischen Irrtum nach: sie kennen die Schrift nicht; sodann einen sachlichen Irrtum: sie nehmen das von der Schrift Geoffenbarte nicht an — sie kennen die Macht Gottes nicht - sie glauben nicht an den, der sich dem Mose im brennenden Dornbusch geoffenbart hat. Das ist eine ebenso vielsagende wie genaue Antwort. Christus hat hier Männer vor sich, die sich selbst für Fachleute und Ausleger der Schrift halten. Diesen Männern — also den Sadduzäern — ant-

⁶ Im Judentum jener Zeit gab es bekanntlich keine klar formulierte Lehre über die Auferstehung; es gab lediglich verschiedene Theorien, die von den einzelnen Schulen vertreten wurden. Die Pharisäer, die das theologische Denken pflegten, haben die Lehre über die Auferstehung weitgehend entwickelt, weil sie in allen Büchern des Alten Testaments Anspielungen darauf fanden. Sie verstanden jedoch die künftige Auferstehung im irdischen und primitiven Sinn, wenn sie zum Beispiel ein enormes Anwachsen des Ernteertrages und der Fruchtbarkeit im Leben nach der Auferstehung annahmen.

Die Sadduzäer hingegen polemisierten gegen eine solche Auffassung, wobei sie von der Voraussetzung ausgingen, daß der Pentateuch nicht von der Eschatologie spreche. Man muß auch beachten, daß im ersten Jahrhundert der Kanon der Bücher des Alten Testaments noch nicht festgelegt war.

Der von den Sadduzäern vorgelegte Fall greift direkt den Auferstehungsglauben der Pharisäer an. Die Sadduzäer hielten Christus nämlich für einen Gefolgsmann der Pharisäer.

Die Antwort Christi berichtigt nun zugleich die Auffassung der Pharisäer wie jene der Sadduzäer.

wertet er, daß eine lediglich buchstabengeheure Kenntnis der Heiligen Schrift nicht ausreicht. Denn die Schrift ist ja vor allem ein Mittel, die Macht des lebendigen Gottes kennenzulernen, der sich in ihr offenbart, so wie er sich dem Mose im brennenden Dornbusch geoffenbart hat. In dieser Offenbarung hat er sich als den »Gott Abrahams, den Gott Isaaks und den Gott Jakobs« bezeichnet⁷ - also der Stammväter des Mose in jenem Glauben, der aus der Offenbarung des lebendigen Gottes erwächst. Sie alle sind bereits vor langer Zeit gestorben; doch Christus ergänzt die Bezugnahme auf sie mit der Feststellung, daß Gott »nicht der Gott der Toten, sondern der Gott der Lebenden« sei. Diese Schlüsselbehauptung, in der Christus die aus dem brennenden Dornbusch an Mose gerichteten Worte auslegt, können wir nur verstehen, wenn wir die Tatsache eines Lebens zugeben, das nicht mit dem Tode endet. Die Glaubensväter des

⁷ Dieser Ausdruck bedeutet nicht: »Der Gott, der von Abraham, Isaak und Jakob verehrt wurde«, sondern: »Der Gott, der Sorge trug für die Väter und sie befreite.«

Diese Formulierung kehrt im Buch Exodus wieder (3, 6; 3, 15.16; 4, 5) immer im Zusammenhang mit der Verheißung der Befreiung Israels: der Name des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs ist Unterpfand und Garantie dieser Befreiung. »Der Gott Christi ist gleichbedeutend mit Hilfe, Beistand und Schutz für Israel.« Ein ähnlicher Sinn findet sich in Genesis 49, 24: »Der Gott Jakobs, der Hüte, Israels Fels, der Gott deines Vaters, er wird dir helfen« (vgl. Gen 49, 24-25; vgl. auch: Gen 24, 27; 26, 24; 28, 13; 32, 10; 46, 3).

Vgl. F. Dreyfus OP, L'argument scripturaire de Jesus en faveur de la resurrection des morts (Mc XII, 26-27), Revue Biblique 66 (1959) S. 218.

Die Formulierung »der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«, in welcher alle drei Patriarchennamen genannt sind, wies in der jüdischen Exegese zur Zeit Jesu auf die Beziehung Gottes zum Bundesvolk als Gemeinschaft hin.

Vgl. E. Ellis, Jesus, The Sadducees and Qumran. New Testament Studies 10 (1963-64) S. 275.

Mose, Abraham, Isaak und Jakob sind für Gott lebendige Personen (vgl. Lk 20, 38: »denn für ihn sind alle lebendig«), auch wenn sie vom menschlichen Standpunkt aus zu den Toten gezählt werden müssen. Die Schrift und insbesondere die obengenannten Worte Gottes genau lesen heißt daher, die Macht des Lebensspenders, der nicht an das Gesetz des Todes, den Herrscher in der irdischen Geschichte des Menschen, gebunden ist, kennen und gläubig annehmen.

4. In dieser Weise muß man wohl die Antwort über die Möglichkeit der Auferstehung⁸ auslegen, die Christus nach allen drei Synoptikern den Sadduzäern gegeben hat. Es wird die Zeit kommen, da Christus diese Antwort mit seiner eigenen Auferstehung besiegeln wird; im Augenblick jedoch beruft er sich auf das Zeugnis des Alten Testaments, indem er aufzeigt, wo dort die Wahrheit von der Unsterblichkeit und Auferstehung zu finden ist. Das darf freilich nicht so geschehen, daß man lediglich bei den bloßen Worten stehenbleibt, man muß vielmehr zur Macht Gottes, die in diesen Worten geoffenbart wird, hindurchdringen. Die Berufung auf Abraham, Isaak und Jakob in jener dem Mose gewährten Theophanie, von der wir

⁸ In unserem heutigen Verständnis dieses Evangelientextes betrifft der Gedankengang Jesu nur die Unsterblichkeit; denn wenn die Väter nach ihrem Tod bereits jetzt, vor der eschatologischen Auferstehung des Leibes, leben, dann betrifft die Feststellung Jesu die Unsterblichkeit der Seele, und er spricht nicht von der Auferstehung des Leibes.

Der Gedankengang Jesu war aber an die Sadduzäer gerichtet, die den Dualismus von Leib und Seele nicht kannten, da sie nur die leibliche, psycho-physische Einheit des Menschen anerkannten, die »der Körper und der Lebenshauch« ist. Deshalb stirbt nach ihrer Auffassung die Seele zugleich mit dem Körper. Die Behauptung Jesu, daß die Väter leben, konnte für die Sadduzäer nur die leibliche Auferstehung bedeuten.

im Buch Exodus (3, 2-6) lesen, bedeutet ein Zeugnis des lebendigen Gottes für jene, die »für ihn« lebendig sind: für jene, die dank seiner Macht das Leben haben, auch wenn sie vom Standpunkt der Geschichte aus längst zu den Toten gezählt werden müssen.

5. Die volle Bedeutung dieses Zeugnisses, auf das sich Jesus in seinem Streitgespräch mit den Sadduzäern beruft, können wir (jedoch nur im Licht des Alten Testaments) etwa wie folgt zusammenfassen: Er, der ist - Er, der lebt und das Leben ist -, ist die unerschöpfliche Quelle alles Seins und Lebens, so wie es »im Anfang« in der Genesis (vgl. Gen 1-3), geoffenbart worden ist. Mag auch wegen der Sünde der leibliche Tod das Schicksal des Menschen geworden sein (vgl. Gen 3, 19)⁹, mag ihm auch der Zugang zum Baum des Lebens, dieses großartige Symbol aus dem Buch Genesis, untersagt worden sein (vgl. Gen 3, 22), erneuert dennoch der lebendige Gott durch seinen Bund mit den Menschen (Abraham - die Väter, Mose, Israel) eben darin unaufhörlich die Wirklichkeit des Lebens, eröffnet die Perspektive auf diese Wirklichkeit und erschließt gewissermaßen aufs neue den Zugang zum Baum des Lebens. Zugleich mit dem Bund wird dieses Leben, dessen Quelle Gott selber ist, jenen Menschen zuteil, die infolge des Bruches des ersten Bundes den Zugang zum Baum des Lebens verloren hatten und innerhalb der Dimensionen ihrer irdischen Geschichte dem Tod verfallen waren.

6. Christus ist das letzte Wort Gottes zu diesem Thema, denn der Bund, der mit ihm und durch ihn zwi-

⁹ Wir beschränken uns hier nicht auf die Auffassung vom Tod im rein alttestamentarischen Sinn, sondern erwägen die theologische Anthropologie in ihrer Gesamtheit.

sehen Gott und der Menschheit geschlossen wird, eröffnet eine unbegrenzte Schau des Lebens: der Zugang zum Baum des Lebens wird - dem ursprünglichen Plan des Bundesgottes entsprechend - jedem Menschen in seiner ganzen Fülle eröffnet. Das wird der Sinn des Todes und der Auferstehung Christi, das Zeugnis des Ostergeheimnisses sein. Das Streitgespräch mit den Sadduzäern findet freilich in der vorösterlichen Phase der messianischen Sendung Christi statt. Der Verlauf des Gesprächs nach Matthäus (22, 24-30), Markus (12, 18-27) und Lukas (20, 27-36) zeigt klar, daß Christus - der mehrmals, besonders mit seinen Jüngern, von der künftigen Auferstehung des Menschensohnes gesprochen hatte (vgl. z. B. Mt 17, 9.23; 20, 19 u. Parallelstellen) - sich aber den Sadduzäern gegenüber nicht auf dieses Thema beruft. Die Gründe sind einleuchtend und klar. Das Streitgespräch fand mit den Sadduzäern statt, »die behaupten, daß es keine Auferstehung gibt« (wie der Evangelist unterstreicht), das heißt, die selbst die Möglichkeit bezweifeln, sich aber gleichzeitig für Experten der Schrift des Alten Testaments und deren sachkundige Ausleger halten. Deshalb bezieht Jesus sich auf das Alte Testament und beweist ihnen so, daß sie »die Macht Gottes nicht kennen«¹⁰.

¹⁰ Das ist das entscheidende Argument, das die Echtheit des Gesprächs mit den Sadduzäern beweist.

Wenn nämlich die Perikope »eine nachösterliche Hinzufügung der Christengemeinde« darstellt (wie z. B. R. Bultmann annahm), dann wäre der Glaube an die Auferstehung der Toten aufgrund der Tatsache der Auferstehung Christi entstanden, die sich als eine unwiderstehliche Kraft erwies, wie zum Beispiel der hl. Paulus verständlich macht (vgl. 1 Kor 15, 12). Vgl. J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie, 1. Teil, Gütersloh 1971; vgl. außerdem I. H. Marshall, The Gospel of Luke, Exeter 1978, 8.738.

7. Im Hinblick auf die Möglichkeit der Auferstehung beruft sich Christus eben auf jene Macht, die Hand in Hand mit dem Zeugnis des lebendigen Gottes geht, welcher der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist - und der Gott des Mose. Der Gott, den die Sadduzäer dieser Macht »berauben«, ist nicht mehr der wahre Gott ihrer Väter, sondern der ihrer Phantasien und Interpretationen. Christus hingegen ist gekommen, Zeugnis zu geben vom Gott des Lebens in der ganzen Wahrheit seiner Macht, die sich am Leben des Menschen entfaltet.

18. 11. 1981, OR 81/48

Nur in dieser Welt heiraten die Menschen

1. »Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten« (Mk 12, 25). Diese Worte, die eine Schlüsselbedeutung für die Theologie des Leibes haben, spricht Christus, nachdem er im Gespräch mit den Sadduzäern festgestellt hatte, daß die Auferstehung der Allmacht des le-

Die Bezugnahme auf den Pentateuch — obwohl es im Alten Testament Texte gab, die direkt von der Auferstehung handelten (wie z. B. Jes 26, 19 oder Dtn 12, 2) — beweist, daß das Streitgespräch tatsächlich mit den Sadduzäern stattfand, die den Pentateuch für die einzige wahre Autorität hielten. Der Aufbau des Streitgesprächs zeigt, daß es sich um ein Gespräch nach typisch rabbinischem Muster handelte, wie es damals an den Schulen der Schriftgelehrten üblich war. Vgl. J. Le Moyne OSB, *Les Sadducéens*, Paris 1972, S. 124 f.; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1959¹⁵, S. 257; D. Daube, *New Testament und Rabbinic Judaism*, London 1956, S. 158-163; J. Rademakers SJ, *La bonne nouvelle de Jesus selon St. Marc*, Bruxelles 1974, Institut d'Etudes Théologiques, S. 313.

bendigen Gottes gemäß ist. Alle drei synoptischen Evangelien geben die gleiche Aussage wieder, nur unterscheidet sich die Fassung des Lukas in Einzelheiten von jener des Matthäus und Markus. Wesentlich ist für alle die Feststellung, daß die Menschen, nachdem sie bei der künftigen Auferstehung ihre Körperlichkeit in der Fülle der Vollendung als Abbild und Ebenbild Gottes - und zwar in ihrer männlichen und weiblichen Eigenart — wiedergewonnen haben, »nicht heiraten werden«. Lukas drückt denselben Gedanken mit den Worten aus: »Nur in dieser Welt heiraten die Menschen. Die aber, die Gott für würdig hält, an jener Welt und an der Auferstehung von den Toten teilzuhaben, werden dann nicht mehr heiraten« (Lk

20, 34-35).

2. Wie sich aus diesen Worten ergibt, gehört die Ehe als Verbindung, in der, wie die Genesis sagt, »sich der Mann... an seine Frau bindet und sie ein Fleisch werden« (Gen 2, 24) — eine Verbindung des Menschen »von Anfang« an -, ausschließlich »dieser Welt« an. Ehe und Fortpflanzung gehören hingegen nicht zur eschatologischen Zukunft des Menschen. Mit der Auferstehung verlieren sie sozusagen ihre Existenzgrundlage. Jene »andere Welt«, von der Lukas spricht (20, 35), bedeutet die endgültige Vollendung des Menschengeschlechts, die zahlenmäßige Erfüllung der Wesen, die nach dem Abbild und Ebenbild Gottes erschaffen wurden, um sich durch die eheliche »körperliche Einheit« als Mann und Frau zu vermehren und sich die Erde Untertan zu machen. Jene »andere Welt« ist nicht die irdische Welt, sondern die Welt Gottes, der, wie wir aus dem ersten Brief des hl. Paulus an die Korinther wissen, sie ganz erfüllen wird, um »alles in allem« zu sein (1 Kor 15, 28).

3. Zugleich ist jene »andere Welt«, die nach der Offenbarung das »Reich Gottes« ist, auch die endgültige und ewige »Heimat« des Menschen (vgl. Phil 3, 20), das »Haus des Vaters« (Joh 14, 2). Jene »andere Welt«, die neue Heimat des Menschen, geht durch die Auferstehung endgültig aus der jetzigen Welt hervor, die zeitlich ist, dem Tod, das heißt der Zerstörung des Leibes (vgl. Gen 3, 19: »zum Staub muß du zurück«) unterworfen. Die Auferstehung ist nach den von den Synoptikern berichteten Worten Christi nicht nur die Wiedergewinnung der Körperlichkeit und die Wiederherstellung des Menschen in seiner Integrität durch die Verbindung von Leib und Seele; sie ist auch ein völlig neuer Zustand des menschlichen Lebens selbst. Bestätigt finden wir diesen neuen Zustand des Körpers in der Auferstehung Christi (vgl. Röm 6, 5-11). Die von den Synoptikern (Mt 22, 30; Mk 12, 25; Lk 20, 34-35) berichteten Worte sollten damals (also nach der Auferstehung Christi) für jene, die sie gehört hatten, gleichsam neue Beweiskraft gewinnen und zugleich eine überzeugende Verheißung werden. Doch vorläufig bleiben wir bei diesen Worten in ihrem vorösterlichen Verständnis stehen und gehen nur von der Situation aus, in der sie verkündet wurden. Zweifellos enthüllt Christus bereits in der Antwort an die Sadduzäer den neuen Zustand des menschlichen Körpers bei der Auferstehung, und er tut es, indem er ihn mit dem Zustand vergleicht, den der Mensch »von Anfang an« besitzt.

4. Die Worte: »Sie werden nicht heiraten« scheinen auch zu bekräftigen, daß der menschliche Leib, der in der Auferstehung zurückgewonnen und zugleich neugestaltet wird, seine männliche bzw. weibliche Eigenart beibehält; das Mann- und Frausein stellt sich aber in der »anderen Welt« nicht so dar, wie es »von Anfang an« und dann die ganze irdische Geschichte hin-

durch war. Die Worte der Genesis, »der Mann verläßt Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch sein« (2, 24), bezeichneten von Anfang an den Zustand und die auch den Körper einschließende Beziehung des männlichen Geschlechts zum weiblichen, die wir mit Recht als »ehelich« und damit auf Zeugung und Fortpflanzung angelegt bezeichnen; sie ist ja verbunden mit dem Segen der Fruchtbarkeit, den Gott (Elohim) bei der Erschaffung des Menschen als »Mann und Frau« ausgesprochen hat (Gen 1, 27). Die Worte, die Christus über die Auferstehung gesprochen hat, gestatten uns den Schluß, daß die männliche und weibliche Eigenart - also das körperliche Mann- und Frausein — zusammen mit der Auferstehung des Leibes in der »anderen Welt« eine neue Ausprägung finden werden.

5. Läßt sich zu diesem Thema noch Genaueres sagen? Ohne Zweifel berechtigen uns die von den Synoptikern überlieferten Worte Christi (besonders Lk 20, 27-40) dazu. Denn wir lesen hier, daß »die, die Gott für würdig hält, an jener Welt und an der Auferstehung von den Toten teilzuhaben ..., nicht mehr sterben können, weil sie den Engeln gleich und durch die Auferstehung zu Söhnen Gottes geworden sind« (Matthäus und Markus berichten nur, daß »sie sein werden wie die Engel im Himmel«). Diese Aussage läßt vor allem auf eine Vergeistigung des Menschen schließen, die sich von jener des irdischen Lebens (und damit von jener des »Anfangs«) unterscheidet. Natürlich handelt es sich hier nicht um die Umwandlung der Menschennatur in die der Engel, also in eine rein geistige. Der Zusammenhang zeigt klar, daß der Mensch in der »anderen Welt« seine körperlich-seelische Menschennatur beibehalten wird. Wäre das nicht der Fall, hätte es keinen Sinn, von Auferstehung zu sprechen.

Auferstehung bedeutet die Wiedereinsetzung der menschlichen Leiblichkeit in ihr wahres Leben, das auf Erden dem Tod unterworfen war. Bei der eben zitierten Formulierung des Lukas (20, 36) (und in Mt 22, 30 sowie in Mk 12,25) geht es mit Sicherheit um die menschliche, d. h. die leiblich-seelische Natur des Menschen. Der Vergleich mit den himmlischen Wesen, der in diesem Zusammenhang verwendet wird, ist in der Bibel nicht neu. Unter anderem sagt bereits der Psalm, der den Menschen als Werk des Schöpfers preist: »Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als die Engel« (Ps 8,6). Man muß also annehmen, daß bei der Auferstehung diese Ähnlichkeit noch größer wird: und zwar nicht so, daß der Mensch seinen Leib verliert, sondern durch eine andere Art (man könnte auch sagen: einen höheren Grad) der Vergeistigung seiner leiblichen Natur, d. h. durch ein anderes »Kräfteverhältnis« im Menschen. Die Auferstehung bedeutet eine geistige Unterwerfung des Leibes unter den Geist.

6. Ehe wir daran gehen, dieses Thema weiter zu entfalten, möchte ich erwähnen, daß die Wahrheit über die Auferstehung eine Schlüsselbedeutung für die Entwicklung der gesamten theologischen Anthropologie hatte, die man einfach als »Anthropologie der Auferstehung« betrachten könnte. Die Erwägungen zur Auferstehung haben Thomas von Aquin veranlaßt, in seiner metaphysischen (und zugleich theologischen) Anthropologie die philosophische Auffassung Platons über das Verhältnis zwischen Seele und Leib aufzugeben und sich der Auffassung des Aristoteles zu nähern¹¹. Die Auferstehung bezeugt ja, zumindest indi-

¹¹ Vgl. z. B. »Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur...« - »Die Seele hat

rekt, daß der Leib in dem Gesamtgefüge des Menschen nicht nur zeitlich mit der Seele verbunden ist (als deren irdisches »Gefängnis«, wie Platon meinte)¹², sondern daß er zusammen mit der Seele die Einheit und Vollständigkeit des menschlichen Wesens darstellt. So lehrte Aristoteles¹³ im Unterschied zu Pla-

aber eine andere Seinsweise, wenn sie mit dem Körper verbunden ist, und obwohl sie vom Körper getrennt war, bleibt dennoch eben diese Natur der Seele erhalten; es ist nicht so, daß sie sich nur zufällig mit dem Körper verbindet, vielmehr verbindet sie sich aufgrund ihrer Natur mit dem Körper...« (Thomas v. Aquin, *Summa Theologica* 1a, q. 89, a.1). »Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt... remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam... Sed, secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae...; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso...«- »Wenn es aber nicht aus dem Wesen der Seele geschieht, sondern durch Zufall eintritt, daß sie sich mit dem Körper verbindet, wie die Platoniker dargelegt haben..., daß nach der Beseitigung des Hindernisses des Körpers die Seele in ihrer wahren Natur zurückkehre ... Danach aber wäre die Seele nicht um des größeren Wohles der Seele wegen mit dem Körper verbunden; sondern dies geschähe einzig und allein um des größeren Wohles des Körpers wegen: was unvernünftig ist, weil die Materie wegen der Form da ist, und nicht umgekehrt ...« (ebd.).

»Secundum se convenit animae corpori uniri... Anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habet aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem« — »Es entspricht der Seele selbst, sich mit dem Körper zu verbinden... Die menschliche Seele bleibt in ihrem Wesen erhalten, auch wenn sie vom Körper getrennt worden ist; sie besitzt die natürliche Eignung und Neigung zur Verbindung mit dem Körper« (ebd.), 1a, q. 76, a.1 ad 6).

¹² Τὸ μὲν σῶμα ἐστὶν ἡμῖν σῆμα - »Der Leib ist unser Grab« (Platon, *Gorgias*, 493 A; vgl. auch *Phaidon* 66 B; *Kratylos* 400 C).

¹³ Aristoteles, *De anima* II, 412a, 19-22; vgl. auch *Metaphysik* 1029 b 11-1030 b 14.

ton. Wenn der hl. Thomas in seiner Anthropologie die Auffassung des Aristoteles übernahm, tat er das im Hinblick auf die Wahrheit von der Auferstehung. Denn die Wahrheit von der Auferstehung bestätigt mit aller Klarheit, daß die eschatologische Vollkommenheit und die Glückseligkeit des Menschen nicht als Zustand der vom Leib getrennten (nach Platon: befreiten) alleinigen Seele gedacht werden darf, sondern daß man sie als den Zustand des endgültigen vollständigen Menschen verstehen muß, und zwar durch eine Verbindung der Seele mit dem Leib, die eine solche Vollständigkeit schließlich zum Ausdruck bringt und sicherstellt.

Hier unterbrechen wir unsere heutige Betrachtung über die Worte Christi zur Auferstehung. Die große Fülle, die diese Worte beinhalten, wird veranlassen, sie bei späteren Betrachtungen wieder aufzunehmen.

2. 12. 1981, OR 81/50

Auferstehung: Die »Vergöttlichung« des Menschen

1. »Denn nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein wie die Engel im Himmel« (Mt 22, 30; ebenso Mk 12, 25). »Sie sind den Engeln gleich und durch die Auferstehung zu Söhnen Gottes geworden« (Lk 20, 36). Versuchen wir, diese Worte Christi über die künftige Auferstehung zu verstehen, um von daher die Vergeistigung des Menschen zu ergründen, die sich von der im irdischen Leben unterscheidet. Man könnte auch von einem vollkommenen Kräfteverhältnis zwischen der geistigen und der körperlichen Komponente des Menschen sprechen. Der historische Mensch erfährt infolge der Erbsünde immer wieder die Unvollkommenheit dieses Verhältnisses, wie es in den bekannten

Worten des hl. Paulus zum Ausdruck kommt: »Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt« (Röm 7,23).

Der eschatologische Mensch wird von diesem Widerstreit frei sein. In der Auferstehung kehrt der Körper in die vollkommene Einheit und Harmonie mit dem Geist zurück: der Mensch erfährt nicht mehr den Widerstreit zwischen dem, was an ihm geistig, und dem, was leiblich ist. Vergeistigung bedeutet nicht nur, daß der Geist den Körper beherrschen wird, sondern, ich möchte sagen, daß er den Körper vollkommen durchdringt und daß die Kräfte des Geistes die des Leibes vollkommen erfüllen werden.

2. Im irdischen Leben kann die Herrschaft des Geistes über den Leib - und gleichzeitig die Unterordnung des Leibes unter den Geist - als Frucht beharrlicher Arbeit an sich selbst Ausdruck einer geistig reifen Persönlichkeit sein; doch die Tatsache, daß es den Kräften des Geistes gelingt, die des Leibes zu beherrschen, hebt die Möglichkeit ihres gegenseitigen Widerstreites nicht auf. Die Vergeistigung aber, auf welche die synoptischen Evangelien in den hier behandelten Texten anspielen (Mt 22, 30; Mk 12, 25; Lk 20, 34-35), liegt bereits außerhalb dieser Möglichkeit. Es handelt sich also um eine vollkommene Vergeistigung, in der die Möglichkeit, daß »ein anderes Gesetz mit dem Gesetz der Vernunft ... im Streit liegt« (vgl. Röm 7, 23), völlig ausgeschlossen ist. Dieser Zustand, der sich - ganz offenkundig - wesentlich und nicht nur graduell von dem unterscheidet, was wir im irdischen Leben erfahren, bedeutet jedoch kein Fleischloswerden des Leibes noch - in der Folge - eine Entmenschlichung des Menschen. Sie bedeutet, im Gegenteil, seine vollkommene Verwirklichung. Denn in dem leib-geistigen

Wesen, das der Mensch ist, kann die Vollkommenheit nicht im Widerstreit von Geist und Leib bestehen, sondern in einer tiefen Harmonie zwischen beiden unter gewahrtem Vorrang des Geistes. In der anderen Welt wird dieser Vorrang ganz spontan, frei und von jedem Widerstreit des Leibes hervortreten. Das ist jedoch nicht als totaler Sieg des Geistes über den Körper zu verstehen. Die Auferstehung besteht in der vollkommenen Teilhabe alles dessen, was am Menschen leiblich ist, an dem, was an ihm geistig ist. Zugleich besteht sie in der vollkommenen Verwirklichung der menschlichen Persönlichkeit.

3. Die Synoptiker bezeugen, daß der Zustand des Menschen in der anderen Welt nicht nur ein Zustand vollkommener Vergeistigung sein wird, sondern auch die grundlegende Vergöttlichung seines Menschseins bedeutet. Die »Söhne der Auferstehung« - so lesen wir bei Lukas 20, 36 — sind nicht nur »den Engeln gleich«, sondern auch »Söhne Gottes geworden«. Daraus läßt sich der Schluß ziehen, daß der Grad der dem eschatologischen Menschen eigenen Vergeistigung seinen Ursprung in dem Grad seiner Vergöttlichung hat, die unvergleichbar höher ist als jene, die er jemals im irdischen Leben zu erreichen imstande wäre: Wir müssen hinzufügen, daß es sich hier nicht bloß um einen graduellen Unterschied handelt, sondern gewissermaßen um eine neue Weise der Vergöttlichung. Die Teilhabe an der göttlichen Natur, die Teilhabe am inneren Leben Gottes selbst, die völlige Durchdringung des wesenhaft Menschlichen durch das wesenhaft Göttliche wird dann ihren Höhepunkt erreichen, so daß das Leben des menschlichen Geistes zu einer solchen Fülle gelangt, die ihm vorher absolut unerreichbar war. Diese neue Vergeistigung wird also Frucht der Gnade sein, d. h. der Selbstmitteilung Got-

tes in seiner Göttlichkeit nicht nur an die Seele, sondern an die ganze seelisch-leibliche Subjektivität des Menschen. Wir sprechen hier von der Subjektivität (und nicht nur von der Natur), weil jene Vergöttlichung nicht nur als ein innerer Zustand des Menschen (also des Subjekts) verstanden werden darf, der jetzt Gott »von Angesicht zu Angesicht« schauen kann, sondern auch als eine Neugestaltung der gesamten personalen Subjektivität des Menschen nach dem Maß der Vereinigung mit Gott im Geheimnis seiner Dreifaltigkeit und der innigsten Verbundenheit mit ihm in der vollkommenen Gemeinschaft der göttlichen Personen. Diese Verbundenheit mit all ihrer ganzen subjektiven Intensität wird die personale Subjektivität des Menschen nicht aufsaugen, sondern sie vielmehr unvergleichlich stärker und reicher hervortreten lassen.

4. Die Vergöttlichung in der anderen Welt, auf welche die Worte Christi hinweisen, wird für den menschlichen Geist eine derartige Fülle an Erfahrung der Wahrheit und Liebe mit sich bringen, die der Mensch im irdischen Leben nie hätte erreichen können. Wenn Christus von der Auferstehung spricht, weist er gleichzeitig darauf hin, daß an dieser endzeitlichen Erfahrung der Wahrheit und der Liebe, die mit dem Schauen Gottes »von Angesicht zu Angesicht« gegeben ist, auch der menschliche Körper auf seine Weise teilhaben wird. Wenn Christus sagt, daß diejenigen, die an der künftigen Auferstehung teilhaben, »nicht heiraten werden« (Mk 12, 25), so behaupten seine Worte - wie bereits früher festgestellt wurde - nicht nur das Ende der irdischen Geschichte, die mit Ehe und Fortpflanzung verbunden ist; sie enthüllen wohl auch die neue Bedeutung des Leibes. Kann man in diesem Fall - auf der Ebene biblischer Eschatologie - etwa an die Entdeckung der »bräutlichen« Bedeutung

des Leibes denken, vor allem als »jungfräuliche« Bedeutung des Individuums in Bezug auf den Körper in seiner männlichen bzw. weiblichen Ausprägung? Um auf diese Frage, die sich aus den erwähnten Worten der Synoptiker ergibt, zu antworten, muß man tiefer zum eigentlichen Wesen dessen vordringen, was die beseligende Schau des göttlichen Wesens, die Schau Gottes »von Angesicht zu Angesicht« im künftigen Leben sein wird. Dabei muß man sich auch von jener Fülle an Erfahrung der Wahrheit und Liebe leiten lassen, die die Grenzen der geistigen und geistlichen Möglichkeiten des Menschen in der Zeit übersteigt, an der er aber in der anderen Welt Anteil gewinnt.

5. Diese eschatologische Erfahrung des lebendigen Gottes wird nicht nur sämtliche geistlichen Kräfte des Menschen in sich vereinigen; sie wird ihm zugleich in lebendiger Erfahrung das Sich-Mitteilen Gottes an die ganze Schöpfung und insbesondere an den Menschen enthüllen; es ist die persönlichste Hingabe Gottes in seiner Göttlichkeit an den Menschen: an jenes Wesen, das von Anfang an die Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit mit ihm in sich trägt. So wird also in der anderen Welt der Gegenstand der »Schau« das von Ewigkeit her im Vater verborgene Geheimnis sein, das Geheimnis, das in der Zeit in Christus geoffenbart wurde, um sich durch das Wirken des Heiligen Geistes unaufhörlich zu erfüllen. Dieses Geheimnis wird, wenn wir so sagen dürfen, zum Inhalt der endzeitlichen Erfahrung und zur »Gestalt« der gesamten menschlichen Existenz in den Dimensionen der anderen Welt werden. Das ewige Leben ist im eschatologischen Sinn zu verstehen, d. h. als volle und vollkommene Erfahrung jener Gnade (charis) Gottes, welcher der Mensch während seines irdischen Lebens durch den Glauben teilhaftig wird, die sich jedoch denen, die an der anderen

Welt teilhaben werden, nicht nur in ihrer ganzen abgründigen Tiefe enthüllen, sondern auch in ihrer be-seligenden Wirklichkeit erfahren werden soll. Wir unterbrechen hier unsere Betrachtung der Worte Christi über die künftige Auferstehung des Leibes. In dieser Vergeistigung und Vergöttlichung, an welcher der Mensch nach der Auferstehung teilhaben wird, entdecken wir — in einer endzeitlichen Dimension — die gleichen Merkmale, welche die »bräutliche« Bedeutung des Leibes kennzeichneten; wir entdecken sie in der Begegnung mit dem Geheimnis des lebendigen Gottes, der sich durch die Schau »von Angesicht zu Angesicht« enthüllt.

9. 12. 1981, OR 81/51-52

Die endgültige Erfüllung der »bräutlichen« Bedeutung des Leibes

1. »Nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein wie die Engel im Himmel« (Mt 22, 30, ebenso Mk 12, 35). »...sie sind den Engeln gleich und durch die Auferstehung zu Söhnen Gottes geworden« (Lk 20, 36). Die endzeitliche Gemeinschaft (communio) des Menschen mit Gott, die dank der Liebe als vollkommene Einheit zustande gekommen ist, wird vom Anblick »von Angesicht zu Angesicht« getragen werden, von der Betrachtung jener vollkommensten, weil rein göttlichen Gemeinschaft, wie sie die trinitarische Gemeinschaft der göttlichen Personen in der Einheit der göttlichen Natur darstellt.

2. Die von den synoptischen Evangelien überlieferten Worte Christi erlauben uns die Schlußfolgerung, daß diejenigen, die an der »anderen Welt« teilhaben - in

jener Einheit mit dem lebendigen Gott, die aus der beseligenden Schau seiner trinitarischen Einheit und Gemeinschaft entspringt -, nicht nur ihre echte Subjektivität bewahren, sondern sie in weit vollkommenerem Ausmaß als im irdischen Leben gewinnen werden. Damit wird außerdem das Gesetz von der ganzheitlichen Ordnung der Person bestätigt werden, nach dem die Vervollkommnung der Gemeinschaft die geistige Vollkommenheit oder Reife des Subjekts nicht nur zur Voraussetzung hat, sondern sie ihrerseits bestimmt. Diejenigen, die an der »zukünftigen Welt«, also an der vollkommenen Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott teilhaben, werden sich einer vollkommen reifen Subjektivität erfreuen. Wenn die Menschen in dieser vollkommenen Subjektivität an ihrem auferstandenen, das heißt verklärten Körper die Merkmale der Männlichkeit und Weiblichkeit behalten und doch »nicht heiraten werden«, dann erklärt sich das nicht nur mit dem Ende der Geschichte, sondern auch - und vor allem - mit der endzeitlichen Echtheit der Antwort auf jene »Selbstmitteilung« des göttlichen Subjekts, die die beseligende Erfahrung der Selbsthingabe Gottes, wie sie über jede Erfahrung des irdischen Lebens absolut hinausgeht, ausmachen wird.

3. Die antwortende Selbsthingabe an Gott - eine Hingabe, bei der der Mensch alle Kräfte seiner personalen und zugleich seelisch-leiblichen Subjektivität in konzentrierter Form aufbietet wird - wird Antwort auf die Selbsthingabe Gottes an den Menschen sein¹⁴. In

¹⁴ »Nach biblischem Glauben (...) handelt es sich um eine >dialogische< Unsterblichkeit (Auferweckung!), d. h., die Unsterblichkeit ergibt sich nicht einfach aus der Selbstverständlichkeit des Nichtsterben-Könnens, sondern aus der rettenden Tat des Liebenden, der die Macht dazu hat: Der Mensch kann deshalb nicht mehr total untergehen, weil er von Gott erkannt und geliebt ist.

dieser antwortenden Selbsthingabe von Seiten des Menschen, einer Hingabe, die als würdige Antwort eines personalen Subjektes auf die Selbsthingabe von Seiten Gottes bis auf den Grund und endgültig beseligend sein wird, wird sich die »Jungfräulichkeit« oder vielmehr der jungfräuliche Zustand des Leibes voll und ganz als endzeitliche Erfüllung der »bräutlichen« Bedeutung des Leibes ausprägen, als spezifisches Merkmal und authentischer Ausdruck der personalen Subjektivität insgesamt. So hat also die endzeitliche Situation, in der die Menschen »nicht mehr heiraten werden«, ihre solide Grundlage in dem künftigen Zustand des Menschen als Person, wenn in ihm infolge der Schau Gottes »von Angesicht zu Angesicht« eine Liebe von solcher Tiefe und Konzentrationskraft zu Gott selbst aufbrechen wird, daß sie seine gesamte seelisch-leibliche Subjektivität vollständig in Anspruch nimmt.

4. Diese Konzentration der Erkenntnis (»Schau«) und der Liebe auf Gott selbst - eine Konzentration, die nichts anderes sein kann als die volle Teilhabe am inneren Leben Gottes, also an der Wirklichkeit der Dreifaltigkeit selbst - wird zugleich das Entdecken der ganzen Welt in Gott, einschließlich aller Beziehungen, die für ihre ewige Ordnung (»Kosmos«) bestimmend sind. Vor allem aber bedeutet diese Kon-

Wenn alle Liebe Ewigkeit will - Gottes Liebe will sie nicht nur, sondern wirkt und ist sie.

... Weil biblisch vorgestellte Unsterblichkeit nicht aus der Eigenmacht des von sich aus Unzerstörbaren hervorgeht, sondern aus dem Einbezogensein in den Dialog mit dem Schöpfer, darum muß sie Auferweckung heißen...« (J. Ratzinger, Auferstehung des Fleisches — Theologie, in: Sacramentum Mundi, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967, 1. Band, S. 399).

zentration, daß der Mensch sich selbst wiederentdeckt, und zwar nicht nur in der Tiefe seiner eigenen Person, sondern auch in jener Einheit, die der Welt der Personen in ihrer seelisch-leiblichen Verfassung eigen ist. Diese ist gewiß eine Einheit in Gemeinschaft. Die Konzentration der Erkenntnis und der Liebe auf Gott selbst in der trinitarischen Gemeinschaft der Personen kann bei jenen, die an der »anderen Welt« teilhaben werden, nur durch die Verwirklichung einer geschaffenen Personen angepaßten gegenseitigen Gemeinschaft eine beseligende Antwort finden. Deshalb bekennen wir den Glauben an die »Gemeinschaft der Heiligen« (communio sanctorum), und zwar in organischem Zusammenhang mit dem Glauben an die »Auferstehung der Toten«. Die Worte Christi, daß »nach der Auferstehung die Menschen nicht mehr heiraten werden«, liegen diesen Inhalten unseres Glaubens zugrunde und erfordern zugleich eine entsprechende Auslegung eben im Lichte dieses Glaubens. Wir müssen an die Wirklichkeit »der kommenden Welt« in den Kategorien der Wiederentdeckung einer neuen, vollkommenen Subjektivität jedes einzelnen denken und damit der Wiederentdeckung einer neuen, vollkommenen Intersubjektivität aller. So bringt diese Wirklichkeit die wahre und endgültige Erfüllung der menschlichen Subjektivität und auf dieser Grundlage die endgültige Erfüllung der »bräutlichen« Bedeutung des Leibes. Die völlige Konzentration der geschaffenen, erlösten und verherrlichten Subjektivität auf Gott selbst wird den Menschen nicht von dieser Erfüllung abbringen, ja, im Gegenteil, sie wird ihn darin einführen und befestigen. Man kann schließlich sagen, daß die endzeitliche Wirklichkeit so zur Quelle vollkommener Verwirklichung der »trinitarischen Ordnung« in der geschaffenen Welt der Personen wird.

5. Die Worte, mit denen sich Christus auf die künftige Auferstehung beruft - Worte, die durch seine Auferstehung in einzigartiger Weise bestätigt wurden -, vervollständigen das, was wir in diesen gewöhnlichen Erwägungen die »Offenbarung des Leibes« nennen. Diese Offenbarung dringt gewissermaßen in den eigentlichen Kern der Wirklichkeit vor, die wir erfahren, und diese Wirklichkeit ist vor allem der Mensch, sein Leib, der Leib des historischen Menschen. Zugleich erlaubt uns diese Offenbarung, über diesen Erfahrungsbereich in zwei Richtungen hinauszugehen. Vor allem in Richtung jenes »Anfangs«, auf den Christus sich in seinem Gespräch mit den Pharisäern über die Unauflöslichkeit der Ehe (vgl. Mt 19, 3-9) bezieht; dann in Richtung der »anderen Welt«, auf die der Meister die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer in Anwesenheit der Sadduzäer lenkt, »die behaupten, es gebe keine Auferstehung« (Mt 22, 23). Diese beiden Erweiterungen im Bereich der Leiberfahrung (wenn man so sagen darf) sind für unser (selbstverständlich theologisches) Verständnis des Leibes nicht völlig unerreichbar. Das, was der menschliche Körper im geschichtlichen Erfahrungsbereich des Menschen ist, ist von jenen beiden durch das Wort Christi enthüllten Dimensionen seiner Existenz nicht völlig getrennt.

6. Es handelt sich hier natürlich nicht so sehr um den abstrakten Leib, sondern um den Menschen, der zugleich geistig und leiblich ist. Wenn wir in den beiden vom Wort Christi angezeigten Richtungen weitergehen und wieder auf die Leiberfahrung in der Dimension unserer irdischen Existenz (also in der historischen Dimension) zurückgreifen, können wir eine gewisse, theologische Rekonstruktion dessen vornehmen, was die Erfahrung des Leibes aufgrund des geoffenbarten »Anfangs« des Menschen hätte sein kön-

nen, und auch dessen, was sie in der Dimension der »anderen Welt« (nach der Auferstehung) sein wird. Die Möglichkeit einer solchen Rekonstruktion, die unsere Erfahrung des leiblichen Menschen erweitert, weist zumindest indirekt auf die Übereinstimmung des theologischen Bildes vom Menschen in diesen drei Dimensionen hin, die gemeinsam zur Erstellung der Theologie des Leibes beitragen.

Ich unterbreche nun für heute die Betrachtungen zu diesem Thema und lade euch ein, euer Denken auf die heiligen Tage des Advents zu lenken, die wir gerade erleben.

16. 12. 1981, OR

82/1

Die Personengemeinschaft in den Dimensionen des »Anfangs«, der Geschichte und der Eschatologie

1. »Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel« (Mk 12, 25; ebenso Mt 22, 30). »Sie können auch nicht mehr sterben, weil sie den Engeln gleich und durch die Auferstehung zu Söhnen Gottes geworden sind« (Lk 20, 36).

Die Worte, mit welchen Christus auf die künftige Auferstehung hinweist - Worte, die in einzigartiger Weise durch seine eigene Auferstehung bestätigt werden -, ergänzen das, was wir in unseren derzeitigen Überlegungen gewöhnlich als »Offenbarung des Leibes« bezeichnet haben. Diese Offenbarung dringt sozusagen zum Kern der Wirklichkeit vor, die wir erfahren, und diese Wirklichkeit ist vor allem der Mensch, sein Leib: der Leib des geschichtlichen Menschen. Zugleich aber erlaubt uns diese Offenbarung, diesen Erfahrungsbereich in zwei Richtungen zu überschreiten.

Einmal in der Richtung jenes »Anfangs«, auf den Christus in seinem Gespräch mit den Pharisäern über die Unauflöslichkeit der Ehe Bezug nimmt (vgl. Mt 19, 3-8); ferner in der Richtung der »zukünftigen Welt«, auf welche der Meister in Anwesenheit der Sadduzäer, die »behaupten, es gebe keine Auferstehung« (Mt 22, 23), die Gedanken seiner Zuhörer lenkt.

2. Weder die Wahrheit über jenen »Anfang«, von dem Christus spricht, noch die eschatologische Wahrheit können vom Menschen mit den bloßen Methoden der Erfahrung und der reinen Vernunft erfaßt werden. Können wir aber nicht vielleicht sagen, daß der Mensch diese beiden Dimensionen gewissermaßen in der Tiefe der Erfahrung des eigenen Seins in sich trägt oder vielmehr, daß er irgendwie auf dem Weg zu ihnen ist als Dimensionen, die die eigentliche Bedeutung seines Leibseins, also seiner Existenz als »fleischgewordener« Mensch, voll und ganz rechtfertigen? Was dann die eschatologische Dimension betrifft, ist es etwa nicht wahr, daß der Tod und die Zerstörung des Leibes dem Menschen die augenscheinliche Bedeutung seiner Erfahrung erschließen können, in der sich der Sinn seiner personalen Existenz verwirklicht? Wenn Christus von der künftigen Auferstehung spricht, fallen seine Worte nicht ins Leere. Die Erfahrung des Menschseins und insbesondere die Erfahrung des Leibes erlauben dem Zuhörer, mit jenen Worten eine Vorstellung von seiner neuen Existenz in der »künftigen Welt« zu verbinden, für die die irdische Erfahrung Nährboden und Grundlage bildet. Ein entsprechender theologischer Entwurf ist möglich.

3. Zum Entwurf dieses Bildes - das inhaltlich unserem Glaubensartikel »Ich glaube an die Auferstehung der

Toten« entspricht - trägt in hohem Maße das Bewußtsein bei: es gibt einen Zusammenhang zwischen der irdischen Erfahrung und der umfassenden Dimension des biblischen »Anfangs« des Menschen in der Welt. Wenn Gott im Anfang »sie als Mann und Weib schuf« (Gen 1, 27), wenn er in dieser körperlichen Zweiheit zugleich eine Einheit, aufgrund derer sie »ein Fleisch werden« (Gen 2, 24), vorsieht, wenn er diese Einheit mit dem Segen der Fruchtbarkeit bzw. mit der Fortpflanzung verband (vgl. Gen 1, 29) und wenn Christus nun in seinem Gespräch über die künftige Auferstehung den Sadduzäern erklärt, daß »in der anderen Welt die Menschen nicht mehr heiraten werden«, dann ist klar, daß es sich hier um eine Entwicklung der Wahrheit über den Menschen selbst handelt. Christus weist auf die Identität des Menschen hin, auch wenn sich diese Identität in der eschatologischen Erfahrung in anderer Weise verwirklicht als in der Erfahrung des »Anfangs« und der ganzen Geschichte. Dennoch wird es immer derselbe Mensch sein, wie er aus den Händen seines Schöpfers und Vaters hervorgegangen ist. Christus sagt: »Sie werden nicht mehr heiraten«, aber er behauptet nicht, dieser Mensch der »künftigen Welt« sei nicht mehr Mann und Frau, wie er es »von Anfang an« war. Es ist also offenkundig, daß die Bedeutung der geschlechtlichen Differenzierung des Leibes in der »künftigen Welt« außerhalb von Ehe und Fortpflanzung zu suchen ist, was aber keineswegs dazu berechtigt, sie außerhalb dessen zu suchen, was (unabhängig vom Segen der Fortpflanzung) sich aus dem Geheimnis der Schöpfung selbst herleitet und infolgedessen auch die tiefste Struktur der Geschichte des Menschen auf Erden ausmacht, da diese Geschichte zutiefst vom Geheimnis der Erlösung durchdrungen worden ist.

4. In seiner ursprünglichen Situation ist der Mensch also allein, und zugleich wird er Mann und Frau: Einheit von zweien. In seiner Einsamkeit wird er sich selbst als Person »offenbar«, um dann eines Tages in der Einheit von zweien die Gemeinschaft der Personen zu »offenbaren«. Im einen wie im anderen Zustand tritt der Mensch als Abbild und Gleichnis Gottes auf. Von Anfang an ist der Mensch auch Körper unter Körpern, und in der Einheit mit dem Partner wird er zu Mann und Frau, wobei er die »bräutliche« Bedeutung seines Leibes nach Maßgabe seines Personseins entdeckt. Demzufolge wird das Bewußtsein des Leibseins und besonders das Bewußtsein, als Leib Mann bzw. Frau zu sein, mit Ehe und Fortpflanzung verbunden (d. h. mit Vater- und Mutterschaft). Doch die ursprüngliche und fundamentale Bedeutung, Leib und als solcher auch männlichen oder weiblichen Geschlechts zu sein - also eben jene »bräutliche« Bedeutung -, ist mit der Tatsache verbunden, daß der Mensch als Person geschaffen und zum Leben »in Personengemeinschaft« berufen ist. Ehe und Fortpflanzung an sich bestimmen weder endgültig die ursprüngliche und fundamentale Bedeutung des leiblichen Seins noch die Bedeutung dieses Seins als Mann und Frau. Ehe und Fortpflanzung verleihen jener Bedeutung in den Dimensionen der Geschichte nur konkrete Wirklichkeit. Die Auferstehung bildet den Schlußpunkt der geschichtlichen Dimension. Und deshalb bringen die Worte »wenn die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten« (Mk 12,25), zum Ausdruck, welche Bedeutung der menschliche Leib in der »künftigen Welt« haben wird, und sie erlauben uns auch den Schluß, daß jene »bräutliche« Bedeutung des Leibes in der Auferstehung zum künftigen Leben in vollkommener Weise sowohl dem Umstand entsprechen wird, daß der

Mensch als Mann und Frau »nach dem Abbild und Gleichnis Gottes« geschaffene Person ist, als auch der Tatsache, daß dieses Abbild sich in der Gemeinschaft von Personen verwirklicht. Jene »bräutliche« Bedeutung des Leibseins wird somit als vollkommen personale und gemeinschaftliche Bedeutung ihre Verwirklichung finden.

5. Wenn wir vom Leib sprechen, der durch die Auferstehung zum künftigen Leben verherrlicht wurde, denken wir an den Menschen - als Mann und Frau - in der ganzen Wahrheit seines Menschseins: an den Menschen, der zugleich mit der eschatologischen Erfahrung des lebendigen Gottes (dem Schauen »von Angesicht zu Angesicht«) eben diese Bedeutung des eigenen Leibes erfahren wird. Das wird eine völlig neue Erfahrung sein, zugleich aber wird sie in keiner Weise von dem entfernt sein, an dem der Mensch »im Anfang« teilgehabt hat, und auch nicht von dem, was in der geschichtlichen Dimension seines Daseins in ihm die Quelle der Spannung zwischen Geist und Leib, die eigentliche Bedeutung der körperlichen Fortpflanzung und Geschlechtlichkeit, ausmachte. Der Mensch der »zukünftigen Welt« wird in dieser neuen Erfahrung des eigenen Leibes genau die Erfüllung dessen entdecken, was er ewig und in der Geschichte gewissermaßen als Erbe und noch mehr als Aufgabe und Ziel, als Inhalt des Ethos in sich trug.

6. Die Verherrlichung des Leibes als eschatologische Frucht seiner Vergeistigung und Vergöttlichung wird als endgültiger Wert dessen offenbar werden, was von Anfang an ein Unterscheidungsmerkmal der geschaffenen Person in der sichtbaren Welt sein mußte, wie auch ein Mittel des Einander-Mitteilens zwischen den Personen und ein authentischer Ausdruck der Wahr-

heit und der Liebe, durch welche die Personengemeinschaft entsteht. Jene ewige Bedeutung des menschlichen Leibes, für welche die Existenz jedes vom Erbe der Begierde belasteten Menschen notgedrungen eine Reihe von Einschränkungen, Kämpfen und Leiden mit sich gebracht hat, wird sich dann aufs neue erweisen, und das in solcher Einfachheit und zugleich Herrlichkeit, daß jeder, der an der »anderen Welt« teilhat, in seinem verherrlichten Leib die Quelle der freien Hingabe wiederentdecken wird. Die vollkommene »Freiheit der Kinder Gottes« (vgl. Röm 8, 14) wird durch jene Hingabe auch jede der Gemeinschaften nähren, welche die große Gemeinschaft der Heiligen bilden.

7. Es ist nur allzu klar, daß man - auf der Grundlage der Erfahrungen und Erkenntnisse des Menschen in der Zeitlichkeit, also in »dieser Welt« - kaum ein völlig entsprechendes Bild von der »kommenden Welt« zeichnen kann. Doch gleichzeitig besteht kein Zweifel daran, daß mit Hilfe der Worte Christi zumindest eine gewisse Annäherung an dieses Bild möglich und erreichbar ist. Wir bedienen uns dieser theologischen Annäherung, wenn wir unseren Glauben an die »Auferstehung der Toten« und an das »ewige Leben« sowie auch den Glauben an die »Gemeinschaft der Heiligen« bekennen, die zur Wirklichkeit der »künftigen Welt« gehört.

8. Zum Abschluß dieses Teiles unserer Betrachtungen gilt es, noch einmal festzuhalten, daß die von den Synoptikern überlieferten Worte Christi (Mt 22, 30; Mk 12, 25; Lk 20, 34-35) eine entscheidende Bedeutung besitzen, und zwar nicht nur bezüglich der Worte der Genesis (auf welche Christus in einem anderen Zusammenhang verweist), sondern auch was die gan-

ze Bibel betrifft. Diese Worte erlauben uns gewissermaßen, die geoffenbarte Bedeutung des Leibes, die Bedeutung des Menschseins, d. h. die Bedeutung, »fleischgewordene« Person und als Leib Mann bzw. Frau zu sein, neu - also bis auf den Grund - und in ihrer Gesamtheit wahrzunehmen. Diese Worte lassen uns begreifen, was in den eschatologischen Dimensionen der »anderen Welt« jene Einheit im Menschsein bedeuten kann, die »im Anfang« festgelegt wurde und die allem Anschein nach die Worte der Genesis 2, 24 (»Der Mann bindet sich an seine Frau, und die beiden werden ein Fleisch«), welche bei der Erschaffung des Menschen als Mann und Frau verkündet wurden, wenn schon nicht vollständig, so doch in jedem Fall vor allem auf »diese Welt« beziehen. Weil die Worte der Genesis gleichsam die Grundlage zur ganzen Theologie des Leibes bildeten - die Grundlage, auf die sich Christus in seiner Lehre über die Ehe und ihre Unauflöslichkeit stützte -, darf man wohl annehmen, daß seine von den Synoptikern überlieferten Worte eine neue Grundlage zu der vollständigen Wahrheit über den Menschen sind, die wir in dem geoffenbarten Wort Gottes wiederfinden. Es ist unerläßlich, daß wir auf diesem Boden bleiben, wenn wir wollen, daß unsere Theologie des Leibes - und auch unsere christliche »Spiritualität des Leibes« - sich ihrer als eines perfekten Bildes bedienen kann.

13. 1. 1982, OR 82/4

B. Die paulinische Anthropologie der Auferstehung (1 Kor 15)

Die Auferstehung Christi als Beginn der eschatologischen Erfüllung

1. Bei den vorhergehenden Audienzen haben wir die Worte Christi über das Jenseits betrachtet, das zugleich mit der Auferstehung des Leibes anbrechen wird.

Diese Worte haben in der Lehre des hl. Paulus einen besonders tiefen Widerhall gefunden. Zwischen der von den synoptischen Evangelien überlieferten Antwort Jesu an die Sadduzäer (vgl. Mt 22, 30; Mk 12, 25; Lk 20, 35-36) und dem Apostolat des Paulus hatten vor allem die Auferstehung Christi und eine Reihe von Begegnungen mit dem Auferstandenen stattgefunden; als letztes Glied ist das Ereignis zu erwähnen, das sich vor Damaskus zugetragen hat. Saulus bzw. Paulus aus Tarsus, der nach seiner Bekehrung zum »Völkerapostel« wurde, hatte ebenfalls seine eigene nachösterliche Erfahrung, ähnlich jener der anderen Apostel. Seinem Glauben an die Auferstehung, den er vor allem im ersten Brief an die Korinther (15. Kapitel) zum Ausdruck bringt, liegt zweifellos jene Begegnung mit dem Auferstandenen zugrunde, die Beginn und Fundament seines Apostolats wurde.

2. Es wäre schwierig, die tiefgründige und ausführliche Argumentation im 15. Kapitel des ersten Briefes an die Korinther in allen Einzelheiten hier angemessen zusammenzufassen und zu erläutern. Bezeichnend ist, daß, während Christus den Sadduzäern, »die die Auferstehung leugnen« (Lk 20, 27), mit den Worten der synoptischen Evangelien antwortete, Paulus den

Anfechtern und Leugnern, seinem Temperament entsprechend, polemisch antwortet¹⁵. Christus bezog sich in seiner (vorösterlichen) Antwort nicht auf seine eigene Auferstehung, sondern auf die grundlegende Wirklichkeit des Alten Bundes, auf die Wirklichkeit des lebendigen Gottes, die der Überzeugung von der Möglichkeit der Auferstehung zugrunde liegt: der lebendige Gott »ist doch nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden« (Mk 12, 27). Paulus beruft sich in seiner nachösterlichen Beweisführung zur künftigen Auferstehung vor allem auf die Wirklichkeit und Wahrheit der Auferstehung Christi. Ja, er verteidigt diese Wahrheit geradezu als Fundament des Glaubens in seiner Gesamtheit: »... Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos ... Nun aber ist Christus von den Toten auf erweckt worden« (1 Kor 15, 14.20).

3. Hier befinden wir uns auf der Linie der Offenbarung selbst: die Auferstehung Christi ist das letzte und vollkommenste Wort der Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes als »Gott nicht von Toten, sondern von Lebenden« (Mk 12, 27). Sie ist die letzte und vollkommenste Bestätigung der Wahrheit über Gott, der von Anfang an sich in dieser Offenbarung ausspricht. Die Auferstehung ist zudem die Antwort des lebendigen Gottes auf die geschichtliche Unvermeidlichkeit des Todes, dem der Mensch seit dem Bruch des ersten

¹⁵ Die Korinther wurden wahrscheinlich von philosophischen Denkströmungen beeinflusst, die vom platonischen Dualismus und der religiös nuancierten neupythagoreischen Lehre, vom Stoizismus und vom Epikureismus geprägt waren; im übrigen leugneten sämtliche griechische Philosophien die Auferstehung des Leibes. Paulus hatte bereits in Athen, bei seiner Areopagrede, die Reaktion der Griechen auf die Lehre von der Auferstehung erfahren (vgl. Apg 17, 32).

Bundes unterworfen ist und der mit der Sünde in seine Geschichte eingetreten ist. Diese Antwort zum Sieg über den Tod wird im ersten Korintherbrief (15. Kapitel) besonders scharfsinnig erläutert; dabei wird die Auferstehung Christi als Beginn jener eschatologischen Erfüllung dargestellt, in der durch Ihn und in Ihm alles zum Vater zurückkehrt, alles ihm unterworfen, das heißt endgültig ihm zurückerstattet wird, »damit Gott herrscht über alles und in allem« (1 Kor 15, 28). Und da - bei diesem endgültigen Sieg über die Sünde, über das, was das Geschöpf dem Schöpfer entgegengesetzte — wird auch der Tod besiegt: »Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod« (1 Kor

4. In diesen Zusammenhang sind die Worte eingefügt, die als Synthese der paulinischen Anthropologie der Auferstehung gelten können. Und es wird sich lohnen, uns bei diesen Worten ein wenig länger aufzuhalten. Wir lesen in der Tat im ersten Brief an die Korinther (1 Kor 15, 42-46) zur Auferstehung der Toten: »Was gesät wird, ist verweslich, was auferweckt wird, ist unverweslich. Was gesät wird, ist armselig, was auferweckt wird, herrlich. Was gesät wird, ist schwach, was auferweckt wird, ist stark. Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt wird ein überirdischer Leib. Wenn es einen irdischen Leib gibt, gibt es auch einen überirdischen. So steht es auch in der Schrift: Adam, der Erste Mensch, wurde ein irdisches Lebewesen. Der Letzte Adam wurde lebendigmachender Geist. Aber zuerst kommt nicht das Überirdische; zuerst kommt das Irdische, dann das Überirdische.«

5. Zwischen dieser paulinischen Anthropologie der Auferstehung und jener der synoptischen Evangelien (Mt 22, 30; Mk 12, 25; Lk 20, 35-36) besteht ein we-

sentlicher Zusammenhang, nur ist der Text des ersten Korintherbriefes weiter ausgereift. Paulus vertieft die Verkündigung Christi, indem er einmal in die verschiedenen Aspekte jener Wahrheit vordringt, die von den Synoptikern knapp und grundlegend ausgedrückt worden sind. Bezeichnend für den paulinischen Text ist außerdem, daß die eschatologische Darstellung des Menschen, die sich auf den Glauben »an die Auferstehung der Toten« stützt, mit dem Hinweis auf den »Anfang« wie auch mit dem tiefen Bewußtsein von der »geschichtlichen« Situation des Menschen verbunden ist. Der Mensch, an den sich Paulus im ersten Korintherbrief wendet und der (wie die Sadduzäer) die Möglichkeit der Auferstehung bestreitet, besitzt auch seine »geschichtliche« Erfahrung des Leibes, und aus dieser Erfahrung geht mit aller Klarheit hervor, daß der Leib »verweslich«, »schwach«, »materiell«, »armselig« ist.

6. Diesen Menschen, den Empfänger seines Schreibens - sowohl in der Gemeinde von Korinth wie auch, ich möchte sagen, den Menschen aller Zeiten —, vergleicht Paulus mit dem auferstandenen Christus, dem »letzten Adam«. Dadurch fordert er ihn gewissermaßen auf, den Spuren seiner nachösterlichen Erfahrung zu folgen. Zugleich erinnert er ihn an den »ersten Adam«, das heißt, er veranlaßt ihn, sich dem »Anfang« zuzuwenden, jener erster Wahrheit über den Menschen und die Welt, die der Offenbarung vom Geheimnis des lebendigen Gottes zugrunde liegt. So gibt also Paulus in seiner Synthese all das wieder, was Christus verkündet hatte, als er sich bei drei verschiedenen Anlässen, zunächst im Gespräch mit den Pharisäern auf den »Anfang« (vgl. Mt 19, 3-8; Mk 10, 2-9), dann in der Bergpredigt (vgl. Mt 5, 27) auf das menschliche »Herz« als Ort des Kampfes mit den Begierden im Innern des Menschen und im Gespräch

mit den Sadduzäern (vgl. Mt 22, 30; Mk 12, 25; Lk 20, 35-36) auf die Auferstehung als Wirklichkeit des »Jenseits« berufen hatte.

7. Zum Stil der Synthese des Paulus gehört daher die Tatsache, daß sie ihre Wurzeln tief in die Gesamtheit des Offenbarungsgeheimnisses von Schöpfung und Erlösung einsenkt, aus der sie entspringt und in deren Licht allein sie erläutert werden kann. Die Erschaffung des Menschen ist nach dem biblischen Bericht eine Belebung der Materie durch den Geist, wodurch »der erste Adam ein irdisches Lebewesen wurde« (1 Kor 15, 45). Der paulinische Text wiederholt hier die Worte aus dem Buch Genesis 2, 7, also aus dem zweiten Bericht von der Erschaffung des Menschen (dem sogenannten »Jahwistenbericht«). Aus derselben Quelle ist bekannt, daß diese ursprüngliche »Besee- lung des Leibes« durch die Sünde einen Bruch erlitten hat. Obwohl der Verfasser an dieser Stelle des ersten Briefes an die Korinther nicht direkt vom Sündenfall spricht, so weist doch die Reihe der Definitionen, die er dem Leib des irdischen Menschen beifügt - er schreibt, dieser sei »verweslich... schwach... armselig... materiell...« -, ausreichend auf das hin, was nach der Offenbarung Folge der Sünde ist, das, was derselbe Paulus an anderer Stelle die »Knechtschaft der Vergänglichkeit« (Röm 8,21) nennt. Dieser »Knechtschaft der Vergänglichkeit« ist indirekt die ganze Schöpfung aufgrund der Sünde des Menschen unterworfen, der vom Schöpfer in die sichtbare Welt hineingestellt wurde, damit er sie »beherrsche« (vgl. Gen 1, 28). So hat die Sünde des Menschen nicht bloß eine innere, sondern auch eine »kosmische« Dimen- sion. Und gemäß dieser Dimension bringt der Leib - den Paulus (entsprechend seiner eigenen Erfahrung) als »verweslich... schwach... armselig... mate-

riell...« bezeichnet - den Zustand der Schöpfung nach dem Sündenfall zum Ausdruck. In der Tat, diese Schöpfung »seufzt und liegt in Geburtswehen bis zum heutigen Tag« (Röm 8, 22). Doch wie die Geburtswehen mit dem sehnsüchtigen Wunsch nach der Geburt, mit der Hoffnung auf einen neuen Menschen verbunden sind, so wartet auch die gesamte Schöpfung »sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes ... Aber Gott gab ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes« (Röm 8, 19-21).

8. Versuchen wir durch diesen »kosmischen« Zusammenhang der Aussage im Römerbrief, gewissermaßen durch die Schöpfung, die paulinische Erklärung der Auferstehung bis auf den Grund zu erfassen. Wenn dieses Bild vom Leib des irdischen Menschen, das zutiefst realistisch und der allgemeinen Erfahrung der Menschen angepaßt ist, nach Paulus nicht nur die »Knechtschaft der Vergänglichkeit« in sich birgt, sondern auch die Hoffnung, ähnlich jener, die die »Geburtswehen« begleitet, so geschieht das, weil der Apostel in diesem Bild auch das Erlösungsgeheimnis wahrnimmt. Das Bewußtsein jenes Geheimnisses strömt eben von allen Erfahrungen des Menschen aus, die als »Knechtschaft der Vergänglichkeit« bezeichnet werden können; es strömt aus, weil die Erlösung in der Seele des Menschen durch die Gaben des Geistes am Werke ist: »Auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden« (Röm 8, 23). Die Erlösung ist der Weg zur Auferstehung. Die Auferstehung ist die endgültige Vollendung der Erlösung des Leibes. Die Analyse des paulinischen Textes im ersten Korin-

therbrief werden wir bei unseren weiteren Überlegungen wieder aufnehmen. 27. 1. 1982, OR 82/6

Die Vollendung der Erlösung des Leibes in der Auferstehung

1. Von den Worten Christi über die künftige Auferstehung der Toten, die von allen drei synoptischen Evangelien (Matthäus, Markus und Lukas) überliefert werden, sind wir zur paulinischen Lehre über die Auferstehung übergegangen. Wir sind dabei, den ersten Korintherbrief, Kapitel 15, Vers 42-49, zu untersuchen.

Bei der Auferstehung erweist sich - nach den Worten des Apostels - der menschliche Leib als »unverweslich, herrlich, stark und überirdisch«. Die Auferstehung ist also nicht nur eine Offenbarung des Lebens, das den Tod besiegt - gleichsam eine letzte Rückkehr zum Baum des Lebens, von dem der Mensch im Augenblick der Erbsünde vertrieben worden war -, sondern sie ist auch eine Offenbarung der letzten Bestimmung des Menschen in der ganzen Fülle seiner psychosomatischen Natur und seiner personalen Subjektivität. Paulus von Tarsus, der wie die anderen Apostel in der Begegnung mit dem auferstandenen Christus den Zustand des verherrlichten Leibes erfahren hat, verkündet aufgrund eben dieser Erfahrung im Römerbrief »die Erlösung des Leibes« (Röm 8, 23) und im Brief an die Korinther (1 Kor 15, 42-49) die Vollendung dieser Erlösung in der künftigen Auferstehung.

2. Die literarische Methode, die hier von Paulus angewandt wird, entspricht vollkommen seinem Stil. Dieser verwendet Antithesen, die das, was sie in Gegensatz stellen, zugleich näherbringen und auf diese Weise uns

helfen, die paulinische Lehre über die Auferstehung verständlich zu machen: sowohl in ihrer kosmischen Dimension als auch im Hinblick auf die charakteristische innere Struktur des »irdischen« und des »himmlischen« Menschen. Der Apostel zeigt in der Gegenüberstellung Adams und des (auferstandenen) Christus — also des ersten und des letzten Adam - gewissermaßen die beiden Pole auf, zwischen die der Mensch im Geheimnis von Schöpfung und Erlösung innerhalb des Kosmos gestellt ist; man könnte sogar sagen, daß der Mensch »in die Spannung« zwischen diesen beiden Polen gestellt wurde im Hinblick auf die ewige, von Anfang bis Ende seine eigentliche menschliche Natur betreffende Bestimmung. Wenn Paulus schreibt: »Der erste Mensch stammt von der Erde und ist Erde; der zweite Mensch stammt vom Himmel« (1 Kor 15, 47), denkt er an den Menschen Adam wie auch an Christus als Mensch. Zwischen diesen beiden Polen - zwischen dem ersten und dem letzten Adam - spielt sich jener Prozeß ab, den er mit den folgenden Worten umschreibt: »Wie wir nach dem Bild des Irdischen gestaltet wurden, so werden wir auch nach dem Bild des Himmlischen gestaltet werden« (1 Kor 15, 49).

3. Dieser »himmlische Mensch« - der Mensch der Auferstehung, dessen Urbild der auferstandene Christus ist - ist nicht so sehr Gegenbild und Verneinung des »irdischen Menschen« (dessen Urbild der erste Adam ist), sondern vor allem seine Vollendung und Bestätigung. Er ist die Vollendung und Bestätigung dessen, was der leiblich-seelischen Verfassung des Menschseins im Bereich der ewigen Bestimmung entspricht, also im Denken und Planen dessen, der im Anfang den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat. Das Menschsein des ersten Adam, des »Menschen von der Erde«, trägt - möchte ich sa-

gen — eine besondere Möglichkeit in sich (gemeint ist Fähigkeit und Bereitschaft), alles anzunehmen, was der zweite Adam, der himmlische Mensch, also Christus, geworden ist: Was er in seiner Auferstehung geworden ist. Jene Menschennatur, deren alle Menschen als Söhne des ersten Adam teilhaftig sind und die im Zusammenhang mit dem Erbe der Sünde - die zum Fleisch gehört - zugleich verweslich ist, trägt die Fähigkeit zur Unverweslichkeit in sich; jene Menschennatur, die sich in ihrer gesamten leiblich-seelischen Verfassung als »niedrig« erweist und doch das innere Verlangen nach Verherrlichung in sich trägt, das heißt das Streben und die Fähigkeit, nach dem Vorbild des auferstandenen Christus erhöht zu werden. Schließlich jene Menschennatur, von welcher der Apostel - nach der Erfahrung aller Menschen - sagt, daß sie »schwach« ist und einen »fleischlichen Leib« besitzt, trägt in sich das Verlangen, »stark« und »geistlich« zu werden.

4. Wir sprechen hier von der menschlichen Natur in ihrer Unversehrtheit, das heißt von der Menschennatur in ihrer psychosomatischen Verfassung. Paulus hingegen spricht vom »Leib«. Wir können jedoch aufgrund des unmittelbaren und vorausgehenden Zusammenhangs zugeben, daß es sich für ihn nicht nur um den Leib, sondern um den ganzen Menschen in seiner Leiblichkeit handelt, also auch um seine seinsmäßige Gesamtverfassung. Denn es besteht ja kein Zweifel daran, daß, wenn in der ganzen sichtbaren Welt (Kosmos) jener eine Leib, der der menschliche Leib ist, die potentielle Fähigkeit zur Auferstehung in sich trägt - das heißt, das Verlangen und die Fähigkeit, endgültig »unverweslich, herrlich, stark und geistlich« zu werden -, dies deshalb geschieht, weil er von Anfang an in der psychosomatischen Einheit seines Personseins als iridi-

sches Abbild und Gleichnis Gottes auch das himmlische Bild des letzten Adam, Christi, aufnehmen und wiedergeben kann. Die paulinische Anthropologie von der Auferstehung ist zugleich kosmisch und universal: jeder Mensch trägt das Bild Adams in sich, und jeder ist auch berufen, das Bild Christi, des Auferstandenen, in sich zu tragen. Dieses Bild ist die Wirklichkeit der »anderen Welt«, die eschatologische Wirklichkeit (der hl. Paulus schreibt: »wir werden tragen«); aber gleichzeitig ist sie in gewisser Weise bereits eine Wirklichkeit dieser Welt, weil sie hier durch die Auferstehung Christi geoffenbart wurde. Es ist eine dem Menschen »dieser Welt« eingepflanzte Wirklichkeit, die in ihm zur endgültigen Vollendung heranreift.

5. Alle Antithesen, die im Text des Paulus aufeinanderfolgen, helfen, einen gültigen Entwurf der Lehre von der Auferstehung zu erstellen. Dieser Entwurf ist zugleich detaillierter und ausführlicher als jener, der sich aus dem Text der Synoptiker ableiten läßt (Mt 22, 30; Mk 12, 25; Lk 20, 34-35), andererseits aber ist er in gewissem Sinne einseitiger. Die von den Synoptikern überlieferten Worte Christi erschließen uns die Aussicht auf die eschatologische Vollkommenheit des Leibes, der voll und ganz der vergöttlichenden Tiefe des Schauens Gottes »von Angesicht zu Angesicht« unterworfen wird, in dem sowohl die ewige Jungfräulichkeit (verbunden mit der bräutlichen Bedeutung des Leibes) als auch die ewige Intersubjektivität aller Menschen, die (als Männer und Frauen) an der Auferstehung teilhaben, ihre unerschöpfliche Quelle finden wird. Die paulinische Lehre von der eschatologischen Vollkommenheit des verherrlichten Leibes scheint sich mehr im Bereich der inneren Struktur des Menschen als Person zu bewegen. Ihre Auslegung der künftigen Auferstehung könnte den Anschein wecken, wieder an den Du-

alismus Körper-Geist anzuknüpfen, der die Quelle des inneren Kräftesystems im Menschen darstellt.

6. Dieses Kräftesystem wird in der Auferstehung eine radikale Veränderung erfahren. Die Worte des Paulus, die das klar und deutlich aussprechen, dürfen jedoch nicht im Sinn der dualistischen Anthropologie¹⁶ verstanden und interpretiert werden, wie wir bei unserer nächsten Überlegung aufzeigen wollen. Ja, wir müssen noch eine Betrachtung der Lehre von der Auferstehung im Lichte des ersten Korintherbriefes widmen.

3. 2. 1982, OR 82/7

Die Auferstehung als Erfüllung des Menschseins

1. Von den Worten Christi über die künftige Auferstehung des Leibes in den drei synoptischen Evangelien (Matthäus, Markus und Lukas), haben uns unsere Überlegungen zu dem geführt, was Paulus im ersten Korintherbrief (Kap. 15) über dieses Thema schreibt. Unsere Analyse konzentriert sich vor allem darauf, was man nach Paulus als »Anthropologie der Auferstehung« bezeichnen könnte. Der Verfasser des Briefes stellt den Zustand des »irdischen« (d. h. geschichtlichen) Menschen dem des auferstandenen Menschen gegenüber. Dabei charakterisiert er auf lapidare und zugleich tiefschürfende Weise das für jeden dieser beiden Zustände spezifische innere »Kräftesystem«.

¹⁶ »Paulus trägt der griechischen Dichotomie >Seele und Leib< überhaupt nicht Rechnung ... Der Apostel bedient sich einer Art Trichotomie, wo die Gesamtheit des Menschen Leib, Seele und Gott ist ... All diese Begriffe sind schwankend, und die Trennung ist nicht fest abgrenzbar. Nachdruck wird darauf gelegt, daß Leib und Seele die Fähigkeit besitzen, geistlich zu sein« (B. Rigaux, Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique, Gembloux 1973, S. 406-408).

2. Auf die Tatsache, daß dieses innere Kräftesystem bei der Auferstehung eine radikale Verwandlung durchmachen muß, scheint vor allem der Gegensatz zwischen dem »hinfalligen« und dem »kraftvollen« Leib hinzuweisen. Paulus schreibt: »Was gesät wird, ist verweslich, was auferweckt wird, unverweslich. Was gesät wird, ist armselig, was auferweckt wird, herrlich. Was gesät wird, ist schwach, was auferweckt wird, ist stark« (1 Kor 15, 42-43). »Hinfallig« ist also der Leib, der - um metaphysisch zu sprechen - sich aus dem zeitlichen Boden der Menschheit erhebt. Die paulinische Metapher entspricht auch der wissenschaftlichen Terminologie, die den Anfang des Menschen als Leib mit ebendiesem Begriff bezeichnet (»semen«, »Same«). Wenn sich in den Augen des Apostels der menschliche Leib, der aus dem irdischen Samen entsteht, als »hinfallig« erweist, so bedeutet das nicht nur, daß er »vergänglich« und dem Tod und allem, was dahin führt, ausgeliefert ist, sondern auch, daß es ein »sinnlicher Leib« ist¹⁷. Der »kraftvolle Leib« hingegen, den der Mensch vom letzten Adam, Christus, erbt, wird, da er an der künftigen Auferstehung teil-

¹⁷ Der griechische Originaltext verwendet den Begriff »psychikón«. Beim hl. Paulus kommt dieser Ausdruck nur im ersten Korintherbrief (2, 14; 15, 44; 15, 46) vor und sonst nirgends, wahrscheinlich wegen der gnostischen Neigungen der Korinther; er hat eine herabsetzende Bedeutung. Dem Inhalt nach entspricht er dem Ausdruck »fleischlich« (vgl. 2 Kor 1, 12; 10, 4). In den anderen Paulusbriefen jedoch bezeichnen die »psyche« und ihre Ableitungen die irdische Existenz des Menschen in ihren Äußerungen, die Lebensweise des einzelnen und sogar die menschliche Person selbst im positiven Sinn (z. B. um das Lebensideal der Kirchengemeinde zu bezeichnen: miá-i psychê-i - »in dem einen Geist«; Phil 1, 27; sympsychoi - »daß ihr eines Sinnes seid, einmütig und einträchtig«; Phil 2, 2; isópsychon - »gleichgesinnt«; Phil 2, 20. Vgl. R. Jewett, Paul's Anthropological Terms. A Study of their use in Conflict Settings, Leiden 1971, Brill, Vol. 2, S. 448-449).

hat, ein »geistiger« Leib sein. Er wird unvergänglich, d. h. nicht mehr vom Tod bedroht sein. Somit bezieht sich also der Gegensatz »hinfällig-kraftvoll« ausdrücklich nicht so sehr auf den getrennt für sich betrachteten Leib, sondern auf die Gesamtverfassung des in seiner Leiblichkeit gesehenen Menschen. Nur im Rahmen einer solchen Verfassung kann der Leib »geistig« werden; und diese Vergeistigung des Leibes wird die Quelle seiner Kraft und Unvergänglichkeit oder Unsterblichkeit sein.

3. Dieses Thema reicht zurück bis in die ersten Kapitel des Buches Genesis. Man kann sagen, daß der hl. Paulus die Wirklichkeit der künftigen Auferstehung als eine gewisse *restitutio in integrum* ansieht, d. h. als die Wiederherstellung und zugleich Erfüllung des Menschseins. Es ist nicht nur eine gewisse Wiederherstellung, denn in diesem Fall wäre die Auferstehung sozusagen die Rückkehr zu jenem Zustand, an dem die Seele vor dem Sündenfall, vor der Kenntnis von Gut und Böse, teilhatte (vgl. Gen 1-2). Eine solche Rückkehr aber entspricht nicht der inneren Logik des gesamten Heilsplanes, der tiefsten Bedeutung des Erlösungsgeheimnisses. *Restitutio in integrum*, verbunden mit der Auferstehung und der Wirklichkeit der »anderen Welt«, kann nur Erfüllung sein. Es wird eine Fülle sein, welche die ganze Geschichte des Menschen voraussetzt, die sich aus dem Drama vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (vgl. Gen 3) herleitet und zugleich vom Geheimnis der Erlösung geprägt ist.

4. Nach den Worten des ersten Korintherbriefes ist der Mensch, in dem die Begierde das Geistige überwiegt, also der »sinnliche Leib« (vgl. 1 Kor 15,44), zum Tod verurteilt; auferstehen hingegen muß ein

»geistiger Leib«, der Mensch, in dem der Geist eine echte Oberhoheit über den Leib, die Geistigkeit die Oberherrschaft über die Sinnlichkeit erlangt. Man kann leicht verstehen, daß Paulus hier an die Sinnlichkeit als Summe der Faktoren denkt, die eine Begrenzung der menschlichen Geistigkeit darstellen, d. h. an die Kraft, die den Geist durch die Beschränkung seiner Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis und auch seiner Fähigkeit zum freien Willen und zur wahren Liebe in der Wahrheit »fesselt« (was nicht unbedingt im platonischen Sinn zu verstehen ist). Es kann sich hier hingegen nicht um jene Grundfunktion der Sinne handeln, die der Freisetzung des Geistigen im Menschen dient, d. h. um die einfache Fähigkeit des Erkennens und Wollens, also der leib-seelischen Ganzheit der menschlichen Person. Da man von der Auferstehung des Leibes, d. h. des Menschen in seiner authentischen Leiblichkeit, spricht, müßte folglich der »geistige Leib« eben das vollkommene Empfindungsvermögen der Sinne, ihre vollkommene Harmonie mit der Tätigkeit des menschlichen Geistes in Wahrheit und in Freiheit bedeuten. Der »sinnliche Leib«, der den irdischen Gegensatz zum »geistigen Leib« bildet, bezeichnet hingegen die Sinnlichkeit als Kraft, die den Menschen häufig negativ beeinflußt, weil er, der »mit seiner Erkenntnis von Gut und Böse« lebt, zum Bösen versucht und fast getrieben wird.

5. Man darf nicht vergessen, daß es sich hier nicht so sehr um den anthropologischen Dualismus handelt, sondern um einen Grundgegensatz. Zu ihm gehört nicht nur der Leib (wie die aristotelische »hyle«), sondern auch die Seele: d. h. der Mensch als »lebendiges Wesen« (vgl. Gen 2, 7). Seine Wesensbestandteile hingegen sind einerseits der ganze Mensch, die Gesamtheit seiner seelisch-leiblichen Subjektivität, sofern sie

unter dem Einfluß des lebenspendenden Geistes Christi bleibt; andererseits derselbe Mensch, insofern er Widerstand leistet und sich diesem Geist widersetzt. Im zweiten Fall ist der Mensch »sinnlicher Leib« (und seine Werke sind Werke des Fleisches). Wenn er jedoch unter dem Einfluß des Heiligen Geistes bleibt, ist der Mensch »geistig« (und bringt die »Früchte des Geistes« hervor: Gal 5, 22).

6. Man kann folglich sagen, daß wir es nicht nur in 1 Kor 15 mit der Anthropologie der Auferstehung zu tun haben, sondern daß die gesamte Anthropologie (und die Ethik) des hl. Paulus vom Mysterium der Auferstehung durchdrungen sind, durch das wir endgültig den Heiligen Geist empfangen haben. Das 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes stellt die paulinische Interpretation der »anderen Welt« und des Zustandes des Menschen in jener Welt dar, in welcher jeder zugleich mit der Auferstehung des Leibes in Fülle am Geschenk des lebenspendenden Geistes, d. h. an der Frucht der Auferstehung Christi, teilhaben wird.

7. Zum Abschluß der Analyse der Anthropologie der Auferstehung nach dem ersten Brief des Paulus an die Korinther müssen wir die Gedanken noch einmal jenen Worten Christi über die Auferstehung und über die »andere Welt« zuwenden, die von den Evangelisten Matthäus, Markus und Lukas überliefert werden. Wir erinnern daran, daß Christus in seiner Antwort an die Sadduzäer den Glauben an die Auferstehung mit der gesamten Offenbarung des Gottes Abrahams, Isaaks, Jakobs und Moses verband, der »nicht der Gott der Toten, sondern der Gott der Lebenden ist« (Mt 22, 32). Und während er gleichzeitig die von seinen Gesprächspartnern aufgeworfene Schwierigkeit zurückwies, verkündete er die folgenden bedeutungs-

vollen Worte: »Wenn die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten« (Mk 12, 25). Genau diesen Worten - in ihrem unmittelbaren Zusammenhang - haben wir unsere früheren Betrachtungen gewidmet, um dann zur Analyse des ersten Briefes des hl. Paulus an die Korinther (1 Kor 15) überzugehen.

Diese Überlegungen sind für die ganze Theologie des Leibes von grundlegender Bedeutung: für das Verständnis sowohl der Ehe wie der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«. Diesem letzteren Thema sollen unsere kommenden Betrachtungen gelten.

10. 2. 1982, OR 82/8

C. Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen

Ehelos um des Himmelreiches willen ...

1. Heute wollen wir mit Betrachtungen über die Jungfräulichkeit und die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« beginnen.

Die Frage des Aufrufs zu einer Ganzhingabe an Gott in Jungfräulichkeit und der Ehelosigkeit ist tief verwurzelt in der Theologie des Evangeliums über den Leib. Um die besonderen Dimensionen dieser Frage aufzuzeigen, muß man sich die Worte vor Augen halten, mit denen Christus auf den »Anfang« Bezug nimmt, sowie jene, mit denen er sich auf die Auferstehung des Leibes bezieht. Seine Feststellung: »Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten« (Mk 12, 25), deutet darauf hin, daß es einen Zustand der Ehelosigkeit gibt, in dem der Mensch - Mann und Frau - dank der Verherrlichung seines geist-leiblichen Seins in der

ewigen Einheit mit Gott sowohl die Fülle der persönlichen Hingabe als auch die der zwischenmenschlichen Gemeinschaft von Personen findet. Wenn der Aufruf zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« in der menschlichen Seele, im Zustand irdischer Zeitlichkeit, das heißt in dieser Welt, in der die Menschen gewöhnlich heiraten (vgl. Lk 20, 34), gehört wird, läßt sich darin unschwer eine besondere Aufgeschlossenheit des menschlichen Geistes erkennen, der bereits in dieser Zeit gleichsam das vorwegnimmt, was jedem Menschen bei der künftigen Auferstehung geschenkt wird.

2. Doch von diesem Problem, von dieser besonderen Berufung hat Christus im unmittelbaren Zusammenhang seines Gespräches mit den Sadduzäern (vgl. Mt 22, 23-30; Mk 12, 18-25; Lk 20, 27-36) nicht gesprochen, als er auf die Auferstehung der Toten Bezug nahm. Hingegen hatte er darüber schon beim Gespräch mit den Pharisäern über die Ehe und die Grundlagen ihrer Unauflöslichkeit gesprochen - gleichsam als Verlängerung jener Auseinandersetzung (vgl. Mt 19, 3-9). Seine abschließenden Worte betreffen den sogenannten Scheidebrief, den Moses für manche Fälle erlaubt hatte. Christus sagt: »Nur weil ihr so hartherzig seid, hat Mose euch erlaubt, eure Frauen aus der Ehe zu entlassen. Am Anfang war das nicht so, ich sage euch: Wer seine Frau entläßt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch« (Mt 19, 8-9). Da sagten die Jünger, die — wie man aus dem Zusammenhang schließen kann - jenem Gespräch und insbesondere den von Jesus zuletzt gesprochenen Worten aufmerksam zugehört hatten: »Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten« (Mt 19, 10). Christus gibt ihnen folgende Ant-

wort: »Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist. Denn es ist so: Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht, und manche haben sich selbst dazu gemacht — um des Himmelreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es« (Mt 19, 11-12).

3. In bezug auf dieses Gespräch, das Matthäus wiedergibt, kann man die Frage stellen: Was dachten die Jünger, als sie nach der Antwort Jesu an die Pharisäer über die Ehe und ihre Unauflöslichkeit ihre Bemerkung »Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten« machten? Jedenfalls hielt Christus dies für eine geeignete Gelegenheit, zu ihnen über die freiwillige Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen zu sprechen. Wenn er das tut, nimmt er weder direkt zur Äußerung der Jünger Stellung, noch bleibt er auf der Linie ihres Gedankenganges¹⁸. Er antwortet also nicht: »man soll heiraten« oder »man soll nicht heiraten«. Die Frage der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen steht nicht im Gegensatz zur Ehe, sie gründet sich auch nicht auf ein negatives Urteil über die Bedeutung der Ehe. Im übrigen hatte sich Christus, als er zuvor von der Unauflöslichkeit der Ehe sprach, auf den »Anfang« berufen, das heißt auf das Schöpfungsgeheimnis und damit auf die erste und grundlegende Wurzel des Wertes der Ehe. Um die Frage der Jünger zu beantworten oder

¹⁸ Zu den Problemen der Exegese dieses Abschnitts im einzelnen konsultiere man z. B.: L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo. Teologia e Egesesi*, Bd. II, Rom 1977 (Edi. Paoline), S. 834-836; The positive Values of Consecrated Celibacy, in: *The Way*, Suppl. 10, Summer 1970, S. 51; J. Blinzler, *Eisin eunuchoi*. Zur Auslegung von Mt 19, 12, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 48, 1957, S. 268 ff.

vielmehr um das von ihnen aufgeworfene Problem zu klären, beruft sich Christus infolgedessen auf einen anderen Grundsatz. Nicht weil man »nicht heiraten soll«, also nicht wegen eines vermeintlich negativen Wertes der Ehe, bleiben jene ehelos, die für ihr Leben »um des Himmelreiches willen« eine solche Entscheidung treffen, sondern im Hinblick auf den besonderen Wert, den diese Entscheidung enthält und die jeder persönlich als seine Berufung erkennen und annehmen muß. Deshalb sagt Christus: »Wer das erfassen kann, der erfasse es« (Mt 19, 12). Unmittelbar vorher sagt er hingegen: »Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist« (Mt 19, 11).

4. Wie man sieht, gibt Christus in seiner Antwort auf die ihm von den Jüngern vorgelegte Frage klar einen Schlüssel für das Verständnis seiner Worte an. In ihrer Lehre ist die Kirche der Überzeugung, daß diese Worte nicht ein Gebot zum Ausdruck bringen, das alle Menschen verpflichtet, sondern einen Rat, der nur einige angeht¹⁹: eben jene, die »es erfassen« können. Und »erfassen« können es diejenigen, »denen es gegeben ist«. Die zitierten Worte weisen deutlich auf den Augenblick der persönlichen Entscheidung hin und zugleich auf den Augenblick der besonderen Gnade, das heißt des Gnadengeschenks, das der Mensch empfängt, um eine solche Entscheidung zu treffen. Man kann sagen, daß die Entscheidung zur Ehelosigkeit

¹⁹ »Ferner wird die Heiligkeit der Kirche in besonderer Weise gefördert durch die vielfachen Räte, deren Beobachtung der Herr im Evangelium seinen Jüngern vorlegt. Darunter ragt die kostbare göttliche Gnadengabe hervor, die der Vater einigen gibt (vgl. Mt 19, 11; 1 Kor 7, 7), die Jungfräulichkeit oder der Zölibat, in dem man sich leichter ungeteilten Herzens (vgl. 1 Kor 7, 32-34) Gott allein hingibt« (Lumen gentium, Nr. 42).

um des Himmelreiches willen eine charismatische Ausrichtung auf den eschatologischen Zustand ist, in dem die Menschen »nicht mehr heiraten werden«: zwischen dem Zustand des Menschen nach der Auferstehung der Toten und der freiwilligen Entscheidung für die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, die im irdischen Leben und im geschichtlichen Zustand des gefallenen und erlösten Menschen erfolgt, besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied. Das eschatologische »nicht heiraten« ist ein »Zustand«, das heißt die eigentliche und grundlegende Existenzweise der Menschen — Männer und Frauen — in ihren verherrlichten Leibern. Die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen als Frucht einer charismatischen Entscheidung ist eine Ausnahme in bezug auf den anderen Zustand, nämlich auf jenen, dessen der Mensch »im Anfang« teilhaftig geworden ist und während seines ganzen irdischen Lebens teilhaftig bleibt.

5. Es ist sehr bezeichnend, daß Christus seine Worte über die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen nicht unmittelbar mit der Ankündigung der »anderen Welt«, in welcher »die Menschen nicht heiraten werden« (Mk 12, 25), verbindet. Seine Worte finden sich hingegen — wie wir bereits gesagt haben — in der Fortsetzung des Gespräches mit den Pharisäern, wo Jesus sich auf »den Anfang« berufen hatte, indem er auf die Einsetzung der Ehe durch den Schöpfer hinwies und an ihren unauflöselichen Charakter erinnerte, wie es der ehelichen Einheit von Mann und Frau nach Gottes Plan entspricht.

Der Rat und somit die charismatische Entscheidung zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen verbinden sich in den Worten Christi mit einer sehr großen Anerkennung des »geschichtlichen« Zustandes der menschlichen Existenz in bezug auf Seele und Leib.

Aufgrund des unmittelbaren Zusammenhanges der Worte über die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen im irdischen Leben des Menschen muß man in der Berufung zur Ehelosigkeit eine Art Ausnahme von dem sehen, was vielmehr eine allgemeine Lebensregel ist. Das hebt Christus vor allem hervor. Daß diese Ausnahme die Vorwegnahme des Lebens in der »anderen Welt« (dem Endzustand des ehelosen »Himmelreiches«) ist, das sagt Christus hier nicht direkt. Es handelt sich ja nicht um die Ehelosigkeit im Himmelreich, sondern um die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«. Die Idee der Jungfräulichkeit oder der Ehelosigkeit als endzeitliche Vorwegnahme und eschatologische Zeichen²⁰ ergibt sich aus der gedanklichen Verbindung der hier verkündeten Worte mit jenen, die Jesus bei anderer Gelegenheit, nämlich im Gespräch mit den Sadduzäern, aussprechen wird, wenn er die künftige Auferstehung des Leibes verkündet.

Wir werden auf dieses Thema in den kommenden Überlegungen bei den Mittwochsaudienzen zurückkommen.

10. 3. 1982, OR 82/12

... eine besondere Ausnahme

1. Wir setzen heute unsere Betrachtungen über die Jungfräulichkeit oder die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen fort: ein Thema, das auch für eine vollständige Theologie des Leibes von Bedeutung ist. Im unmittelbaren Zusammenhang der Worte über die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen stellt Christus einen sehr bedeutsamen Vergleich an; und dies

²⁰ Vgl. z. B. Lumen gentium, Nr. 44: Perfectae caritatis, Nr. 12.

bestärkt uns noch mehr in der Überzeugung, daß er die Berufung zu solcher Ehelosigkeit tief in der Wirklichkeit des irdischen Lebens verankern will, um sich so einen Weg zur Denkweise seiner Zuhörer zu bahnen. Er zählt nämlich drei Gruppen von Ehelosen auf. Wenn man von »Eunuchen« spricht, denkt man an die physischen Mängel, die die eheliche Fortpflanzung unmöglich machen. Solche Mängel liegen bei den beiden ersten Gruppen vor, wenn Jesus einerseits von angeborenen Mängeln spricht: »Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig« (Mt 19, 12), andererseits von erworbenen, durch menschliches Eingreifen verursachten Mängeln: »Manche sind von den Menschen dazu gemacht« (Mt 19, 12). In beiden Fällen handelt es sich also um eine erzwungene Lage, die nicht freiwillig angenommen worden ist. Wenn Christus in seinem Vergleich dann von denen, »die ehelos geblieben sind um des Himmelreiches willen« (Mt 19, 12), als einer dritten Gruppe spricht, macht er diese Unterscheidung sicherlich, um desto deutlicher den freiwilligen und übernatürlichen Charakter dieser Entscheidung herauszustellen. Freiwillig, weil die Angehörigen dieser Gruppe »sich selbst zu Ehelosen gemacht haben«; übernatürlich hingegeben, weil sie es »um des Himmelreiches willen« getan haben.

2. Die Unterscheidung ist durchaus klar und deutlich. Nicht weniger stichhaltig und vielsagend ist die Gegenüberstellung. Christus spricht zu Menschen, denen die Tradition des Alten Bundes das Ideal der Ehelosigkeit oder Jungfräulichkeit nicht überliefert hatte. Die Ehe war derart allgemein üblich verbreitet, daß nur körperliche Eheunfähigkeit eine Ausnahme bilden konnte. Die Antwort, die die Jünger bei Matthäus (19, 10-12) erhalten, richtet sich gleichzeitig in gewissem Sinne an die gesamte Überlieferung des Alten Te-

staments. Dies soll ein einziges, dem Buch der Richter entnommenes Beispiel bestätigen, auf das wir hier nicht so sehr wegen des tatsächlichen Geschehens als vielmehr wegen der bezeichnenden Worte, die es begleiten, Bezug nehmen. »Nur um eines bitte ich dich: ... laß mir Zeit, damit ich meine Jungfräulichkeit beweinen kann« (Ri 11, 37), sagt die Tochter des Jiftach zu ihrem Vater, nachdem sie von ihm erfahren hat, sie sei durch ein dem Herrn gemachtes Gelübde als Opfer bestimmt. (Im biblischen Text finden wir die Erklärung, wie es dazu kam.) »Geh nur! - lesen wir dann -, und er ließ sie gehen... Sie ging mit ihren Freundinnen und beweinte in den Bergen ihre Jungfräulichkeit. Nach zwei Monaten kehrte sie zu ihrem Vater zurück, und er tat an ihr, was er gelobt hatte; sie aber hatte noch mit keinem Mann geschlafen« (Ri

11,38-39);

3. In der Überlieferung des Alten Testaments ist folglich kein Platz für eine Bedeutung des Körpers, wie Christus jetzt seinen Jüngern darlegen und offenbaren will, wenn er von der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen spricht. Unter den Persönlichkeiten, die uns als geistliche Führer des Volkes im Alten Bund bekannt sind, ist nicht eine, die die Ehelosigkeit in Wort oder Verhalten verkündet hätte²¹. Die Ehe war also damals nicht nur ein allgemein üblicher Stand, sondern sie hatte außerdem in der damaligen Überlieferung eine durch die Verheißung des Herrn an Abraham geheiligte Bedeutung erhalten: »Das ist mein Bund mit dir: Du wirst Stammvater einer Menge von Völkern... Ich mache dich sehr fruchtbar und lasse Völker aus dir entstehen. Könige werden von dir ab-

²¹ Es stimmt, daß Jeremia auf ausdrückliches Gebot des Herrn ehelos geblieben ist (vgl. Jer 16, 1-2); aber das war ein prophetisches Zeichen, das die künftige Verlassenheit, die Zerstörung des Landes und die Vernichtung des Volkes symbolisierte.

stammen. Ich schließe meinen Bund zwischen dir und mir samt deinen Nachkommen, Generation um Generation, als ewigen Bund: Dir und deinen Nachkommen werde ich Gott sein« (Gen 17, 4.6-7). Daher war in der Tradition des Alten Testaments die Ehe als Quelle der Fruchtbarkeit und des Kindersegens ein religiös privilegierter Stand: privilegiert von der Offenbarung selbst. Auf dem Hintergrund dieser Überlieferung, nach der der Messias »Sohn Davids« (Mt 20, 30) sein sollte, war das Ideal der Enthaltensamkeit schwer zu verstehen. Alles sprach zugunsten der Ehe: nicht nur die Gründe menschlicher Natur, sondern auch jene vom Reich Gottes her²².

4. Die Worte Christi bringen in diesem Zusammenhang eine entscheidende Wende. Wo er zu seinen Jüngern zum ersten Mal über die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen spricht, ist er sich klar bewußt, daß sie als Kinder des Gesetzes des Alten Bundes die Ehelosigkeit und die Jungfräulichkeit mit der Situation von einzelnen, insbesondere männlichen Geschlechts, in Verbindung bringen müssen, die wegen

²² Es stimmt - wie aus außerbiblichen Quellen bekannt ist -, daß in der Übergangszeit zwischen dem Alten und dem Neuen Testament im Judentum manche Mitglieder der Sekte der Essener ehelos waren (vgl. Josephus Flavius, *Bellum Iudaicum* II, 8, 2: 120-121; Philon von Alexandria, *Hypothet.* 11, 14); aber das eignete sich am Rande des offiziellen Judentums und überdauerte wahrscheinlich nicht den Beginn des 2. Jahrhunderts. In der Gemeinde von Qumran waren nicht alle zur Ehelosigkeit verpflichtet, aber einige Mitglieder hielten sie bis zum Tod ein, indem sie die Beschreibung von Deuteronomium 23, 10-14, über die rituelle Reinheit, die während des heiligen Krieges Pflicht war, auf den Bereich des friedlichen Zusammenlebens übertrugen. Nach dem Glauben der Leute von Qumran dauerte dieser Krieg »zwischen den Kindern des Lichts und den Kindern der Finsternis« an; die Ehelosigkeit war also für sie der Ausdruck der Bereitschaft zum Kampf (vgl. 1 QM 7, 5-7).

physischer Mängel nicht heiraten können («die Eunuchen»), und deshalb bezieht er sich direkt auf diese. Das hat einen mehrfachen Hintergrund: einen geschichtlichen, psychologischen, ethischen und religiösen. Mit seiner Bezugnahme trifft Jesus - im gewissem Sinne — alle diese Hintergründe, so als wollte er sagen: Ich weiß, daß alles, was ich euch jetzt sagen werde, für euer Gewissen und euer Leibverständnis große Schwierigkeiten bringen wird; ich spreche nämlich zu euch von der Ehelosigkeit, die ihr zweifellos mit physischer Impotenz, angeboren oder durch menschlichen Eingriff erworben, in Verbindung bringt. Ich hingegen möchte euch sagen, daß Ehelosigkeit auch freiwillig sein und vom Menschen »um des Himmelreiches willen« gewählt werden kann.

5. Matthäus berichtet im 19. Kapitel nichts von einer unmittelbaren Reaktion der Jünger auf diese Worte. Eine solche finden wir erst später in den Schriften der Apostel, vor allem bei Paulus²³. Das beweist, daß sich diese Worte in das Bewußtsein der ersten Generation der Jünger Christi eingepreßt hatten und später in den Generationen seiner Bekenner in der Kirche (und vielleicht auch außerhalb von ihr) immer wieder und auf vielfältige Weise Früchte trugen. Aus dem Blickwinkel der Theologie — das heißt der Offenbarung von der gegenüber dem Alten Testament völlig neuen Bedeutung des Leibes — stellen diese Worte daher eine Wende dar. Ihre Analyse beweist, wie genau und wesentlich sie trotz ihrer Kürze sind. (Das werden wir noch besser bei der Analyse des paulinischen Textes aus dem 7. Kapitel des 1. Korintherbriefes feststellen.) Christus spricht von der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Damit will er unterstreichen, daß der

²³ Vgl. 1 Kor 7, 25-40; siehe auch Offb 14, 4.

bewußten Entscheidung für diesen Stand im irdischen Leben, wo die Menschen für gewöhnlich »eine Frau nehmen oder einen Mann nehmen«, bewußt eine einzigartige, überirdische Zielsetzung zukommt. Die Ehelosigkeit, die zwar bewußt und persönlich, aber ohne diese Zielsetzung gewählt wird, fällt nicht unter die oben erwähnte Aussage Christi. Wenn Christus von denen spricht, die bewußt die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen gewählt haben (sich also zu »Ehelosen gemacht haben«), betont er - zumindest indirekt -, daß eine solche Entscheidung im irdischen Leben mit dem Verzicht und auch mit einem bestimmten Vollkommenheitsstreben verbunden ist.

6. Dieselbe überirdische Zielsetzung — »um des Himmelreiches willen« - erlaubt eine Reihe von eingehenderen Interpretationen, die Christus in diesem Abschnitt nicht aufzählt. Man darf jedoch behaupten, daß er durch die knappe Wendung, deren er sich bedient, indirekt auf all das hinweist, was zu diesem Thema in der Offenbarung, in der Bibel und der Überlieferung ausgesagt worden ist; all das, was zum geistlichen Reichtum der Erfahrung der Kirche geworden ist, in der die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen in den verschiedenen Generationen der Jünger und Nachfolger des Herrn auf vielfältige Weise Früchte getragen hat.

17. 3. 1982, OR 82/13

Zeichen übernatürlicher Fruchtbarkeit im Heiligen Geist

1. Wir setzen unsere Betrachtungen über den Zölibat und die Jungfräulichkeit »um des Himmelreiches willen« fort.

Die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen steht gewiß in Beziehung zu der Offenbarung, daß im Himmelreich »die Menschen nicht mehr heiraten werden« (Mt 22, 30). Sie ist ein charismatisches Zeichen. Wenn der Mensch, so, wie er ist - Mann und Frau -, auf Erden, wo »die Menschen gewöhnlich heiraten« (Lk 20, 34), aus freiem Willen die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« wählt, so weist dies darauf hin, daß in jenem Reich, in der »anderen Welt« nach der Auferstehung, »die Menschen nicht heiraten werden« (Mk 12, 25), weil Gott »alles in allem« sein wird (1 Kor 15, 28). Dieses Menschsein - Mann oder Frau - weist also auf die eschatologische »Jungfräulichkeit« des Menschen nach der Auferstehung hin, indem, so möchte ich sagen, die absolute und ewige bräutliche Bedeutung des in der Vereinigung mit Gott durch das Schauen »von Angesicht zu Angesicht« verherrlichten Leibes offenbar wird; verherrlicht auch durch die Verbundenheit in vollkommener persönlicher Gemeinschaft, die alle, die »der anderen Welt teilhaftig werden«, Männer und Frauen, im Mysterium der Gemeinschaft der Heiligen vereinen wird. Die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« hier auf Erden ist zweifellos ein Zeichen, das auf diese Wahrheit und Wirklichkeit hinweist. Sie ist Zeichen dafür, daß der Leib, dessen Ende nicht der Tod ist, nach Verherrlichung strebt und schon deshalb für die Menschen ein Zeugnis ist, das die zukünftige Auferstehung vorwegnimmt. Dieses charismatische Zeichen für die »andere Welt« ist jedoch Ausdruck der echtsten Kraft und Dynamik des Geheimnisses der »Erlösung des Leibes«: ein Geheimnis, das von Christus in die irdische Geschichte des Menschen eingeschrieben und in dieser Geschichte durch ihn tief verwurzelt worden ist. Somit trägt also die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« vor allem das Siegel der Ähnlichkeit mit

Christus selber an sich, der im Erlösungswerk »um des Himmelreiches willen« diese Wahl getroffen hat.

2. Mehr noch: das ganze Leben Christi war von Anfang an eine diskrete, aber klare Abwendung von dem, was im Alten Testament die Bedeutung des Leibes so tiefgreifend bestimmt hat. Christus wurde - gleichsam gegen alle Erwartungen der gesamten alttestamentlichen Überlieferung - von Maria geboren, die im Augenblick der Verkündigung von sich mit aller Klarheit sagt: »Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?« (Lk 1, 34), also ihre Jungfräulichkeit bekennt. Obwohl er aber von ihr geboren wird wie jeder Mensch, wie ein Sohn von seiner Mutter, und obwohl sein Eintritt in die Welt auch von der Anwesenheit eines Mannes begleitet ist, der als Bräutigam Mariens und vor dem Gesetz und den Menschen als ihr Ehemann gilt, ist die Mutterschaft Mariens dennoch jungfräulich; und dieser jungfräulichen Mutterschaft Mariens entspricht das Geheimnis der Ehelosigkeit Josefs, der, der Stimme von oben folgend, nicht zögert, »Maria zu sich zu nehmen..., weil das Kind, das sie erwartet, vom Heiligen Geist ist« (Mt 1, 20). Obwohl also die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Jesu Christi in der Welt den Menschen verborgen waren, obwohl er in den Augen seiner Landsleute in Nazaret als »Sohn des Zimmermanns« (Mt 13, 55) galt (»man hielt ihn für den Sohn Josefs«, Lk 3,23), weicht doch die Wirklichkeit und wesentliche Wahrheit seiner Empfängnis und Geburt ihrerseits von dem ab, was in der Überlieferung des Alten Testaments ausschließlich zu Gunsten der Ehe sprach und die Ehelosigkeit unverständlich und gesellschaftlich zum Nachteil macht. Wie konnte man daher »die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen« verstehen, wenn der erwartete Messias ein »Sproß Davids« sein sollte, das heißt,

wenn er, wie man glaubte, »dem Fleische nach« ein Sohn aus dem königlichen Stamm sein sollte? Einzig und allein Maria und Josef, die das Geheimnis seiner Empfängnis und Geburt erlebt haben, wurden zu den ersten Zeugen einer Fruchtbarkeit, die anders ist, als die leibliche Fruchtbarkeit, nämlich der Fruchtbarkeit des Geistes: »Das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist« (Mt 1, 20).

3. Die Geschichte der Geburt Jesu liegt gewiß auf der Linie der Offenbarung jener »Enthaltbarkeit um des Himmelreiches willen«, von der Christus eines Tages zu seinen Jüngern sprechen soll. Das Ereignis bleibt jedoch den damaligen Menschen und auch den Jüngern zunächst verborgen. Erst allmählich wird es sich aufgrund der Zeugnisse und der Texte der Evangelien des Matthäus und des Lukas vor den Augen der Kirche enthüllen. Die Ehe Mariens mit Josef (in der die Kirche Josef als Bräutigam Mariens und Maria als seine Braut verehrt) birgt in sich zugleich das Geheimnis von der vollkommenen Gemeinschaft von Personen, des Mannes und der Frau im Ehebund, und ebenso das Geheimnis jener einzigartigen »Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen«: eine Ehelosigkeit, die in der Heilsgeschichte der vollkommensten »Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes« diene. Ja, sie war gewissermaßen die absolute Fülle jener Fruchtbarkeit aus dem Geist, da sich gerade unter den Bedingungen von Nazaret des Ehebundes Marias und Josefs und zugleich in ihrer Ehelosigkeit das Geschenk der Fleischwerdung des ewigen Wortes verwirklicht hat: der Sohn Gottes, wesensgleich mit dem Vater, wurde als Mensch von der Jungfrau Maria empfangen und geboren. Die Gnade der hypostatischen Union ist also mit jener absoluten Fülle übernatürlicher Fruchtbarkeit - der Fruchtbarkeit im Heiligen Geiste - verbunden

den, an welcher Maria, ein Mensch, aufgrund der »Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen« teilhatte. Die göttliche Mutterschaft Mariens ist in gewissem Sinne auch eine überreiche Offenbarung jener Fruchtbarkeit im Heiligen Geist, dem der Mensch seinen Geist unterwirft, wenn er freiwillig die »leibliche« Enthaltensamkeit wählt: eben die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«.

4. Diese Vorstellung mußte nach und nach der Kirche in den neuen Generationen der Bekenner Christi immer klarer bewußt werden, als sich durch das Evangelium der Kindheit Jesu in ihnen das Wissen um die göttliche Mutterschaft der Jungfrau festigte, die durch das Wirken des Heiligen Geistes das Kind empfangen hatte. Dieses Wissen sollte, wenn auch nur indirekt, so doch wesentlich und grundlegend dazu beitragen, einerseits die Heiligkeit der Ehe und andererseits die Ehelosigkeit, von welcher Christus zu seinen Jüngern gesprochen hatte, im Hinblick »auf das Himmelreich« zu verstehen. Nichtsdestoweniger war ihnen, als er zum ersten Mal zu ihnen darüber sprach (wie der Evangelist Matthäus im 19. Kapitel, Vers 10-12 bezeugt), das große Geheimnis von seiner Empfängnis und seiner Geburt völlig unbekannt; es war ihnen ebenso verborgen wie allen Zuhörern und Gesprächspartnern Jesu von Nazaret. Als Christus von denen sprach, die »sich selbst dazu (d. h. ehelos) gemacht haben um des Himmelreiches willen« (Mt 19, 12), konnten die Jünger das nur aufgrund seines persönlichen Vorbildes begreifen. Eine solche Ehelosigkeit mußte sich ihrem Bewußtsein als ein besonderer Zug der Ähnlichkeit mit Christus einprägen, der selbst »um des Himmelreiches willen« ehelos geblieben war. Der Unterschied zur Tradition des Alten Testaments, wo Ehe und leibliche Fruchtbarkeit ein religiös privile-

gierter Stand waren, mußte vor allem aufgrund des Beispiels Christi Nachahmung finden. Erst nach und nach konnte sich das Bewußtsein vertiefen, daß die geistliche, übernatürliche, dem Heiligen Geist (dem Geist Gottes) entspringende Fruchtbarkeit des Menschen, welcher im spezifischen Sinn und in bestimmten Fällen eben die Ehelosigkeit dient, für »das Himmelreich« von besonderer Bedeutung ist und daß genau darin die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« besteht.

Mehr oder weniger alle diese Aussagen der Evangelien über die Ehelosigkeit (also Aussagen, die den Neuen Bund in Christus betreffen) finden wir bei Paulus wieder. Wir werden versuchen, dies zu gegebener Zeit darzulegen.

Zusammenfassend können wir sagen, daß das Hauptthema der heutigen Überlegungen die Beziehung zwischen der von Christus verkündeten Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« und der übernatürlichen Fruchtbarkeit des menschlichen Geistes war, die aus dem Heiligen Geist kommt.

24. 3. 1982, OR 82/14

Etwas absolut Neues gegenüber der Tradition des Alten Testaments

1. Wir setzen unsere Betrachtungen über das Thema Zölibat und Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen fort, wobei wir uns auf den Text des Matthäusevangeliums (Mt 19, 10-12) stützen. Als Christus von der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen sprach und sie mit dem Beispiel seines eigenen Lebens begründete, wollte er zweifellos, daß seine Jünger sie vor allem in bezug auf das »Reich« verstehen sollten, das er in der Welt verkünden wollte

und zu dem er die rechten Wege wies. Die Ehelosigkeit, von der er sprach, ist einer dieser Wege und, wie sich bereits aus dem Zusammenhang des Matthäusevangeliums ergibt, ein besonders wirksamer und bevorzugter Weg. In der Tat stellte diese Bevorzugung des Zölibats und der Jungfräulichkeit »um des Himmelreiches willen« etwas absolut Neues gegenüber der Tradition des Alten Bundes dar, und sie hatte eine entscheidende Bedeutung sowohl für das Ethos wie für die Theologie des Leibes.

2. Christus enthüllt in seiner Aussage vor allem das Ziel der Enthaltensamkeit. Er sagt, daß der Weg der Ehelosigkeit, von dem er selbst mit seinem Leben Zeugnis gibt, nicht nur gangbar und möglich, sondern »um des Himmelreiches willen« besonders wertvoll und wichtig ist. Und so muß es wohl sein, wenn Christus selbst für sich diesen Weg gewählt hat. Wenn aber dieser Weg so wertvoll und wichtig ist, muß der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ein besonderer Wert zukommen. Wie wir bereits früher erwähnten, behandelte Christus das Problem nicht auf der gleichen Ebene und im gleichen Gedankengang, in den es die Jünger stellten, als sie sagten: »Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten« (Mt 19, 10). Ihre Worte lassen unterschwellig einen gewissen Nützlichkeitsstandpunkt erkennen. Christus hingegen hat in seiner Antwort indirekt darauf hingewiesen, daß, wenn die Ehe - getreu ihrer ursprünglichen Einsetzung durch den Schöpfer (erinnern wir uns, daß der Meister selbst sich in diesem Zusammenhang auf den »Anfang« bezieht) - ihre volle Angemessenheit und ihren Wert, einen fundamentalen, universalen und allgemeinen Wert für das Himmelreich besitzt, die Ehelosigkeit ihrerseits für dieses Reich einen besonderen und außer-

gewöhnlichen Wert aufweist. Es handelt sich offensichtlich um eine Ehelosigkeit, die bewußt aus übernatürlichen Beweggründen gewählt wird.

3. Wenn Christus in seiner Aussage vor allem die übernatürliche Zweckbestimmtheit der Ehelosigkeit unterstreicht, tut er das nicht nur in einem objektiven, sondern auch in einem deutlich subjektiven Sinn, das heißt, er weist auf die Notwendigkeit einer Motivierung hin, die in angemessener und vollkommener Weise dem objektiven Zweck entspricht, der in dem Ausdruck »um des Himmelreiches willen« bezeichnet ist. Um dieses Ziel zu erreichen - das heißt, um in der Ehelosigkeit jene übernatürliche Fruchtbarkeit zu entdecken, die vom Heiligen Geist herkommt -, muß sie gewollt und gewählt werden kraft eines tiefen Glaubens, der uns nicht nur das Reich Gottes in seiner zukünftigen Vollendung aufgehen läßt, sondern uns auch in besonderer Weise erlaubt und ermöglicht, uns mit der Wahrheit und Wirklichkeit jenes Reiches zu identifizieren, so wie es von Christus in der Botschaft des Evangeliums und vor allem durch das persönliche Vorbild seines Lebens und Verhaltens geoffenbart wird. Deshalb wurde oben gesagt, daß die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« - als deutliches Zeichen der »anderen Welt« - vor allem die innere Dynamik des Geheimnisses von der Erlösung des Leibes in sich trägt (vgl. Lk 20, 35) und in dieser Bedeutung auch das Kennzeichen einer besonderen Ähnlichkeit mit Christus besitzt. Wer bewußt diese Enthaltensamkeit wählt, wählt in gewissem Sinne eine besondere Teilhabe am Geheimnis der Erlösung (des Leibes); er will sie sozusagen an seinem eigenen Fleisch ergänzen (vgl. Kol 1, 24), worin er wiederum den Abdruck seiner Ähnlichkeit mit Christus findet.

4. Das alles bezieht sich auf den Beweggrund der Entscheidung (das heißt auf ihre Zweckbestimmtheit im subjektiven Sinn): der Mensch, der die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen wählt, muß sich von einem solchen Motiv leiten lassen. Christus sagt in unserem Fall nicht, der Mensch wäre verpflichtet (auf jeden Fall handelt es sich nicht um die Pflicht, wie sie sich aus einem Gebot herleitet); doch heben seine knappen Worte über die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« zweifellos gerade das Motiv nachdrücklich hervor. Sie offenbaren dieses Motiv (das heißt sie weisen auf das Ziel hin, dessen sich der Mensch subjektiv bewußt ist) sowohl im ersten Teil der Aussage wie auch im zweiten durch den Hinweis, daß es sich hier um eine besondere Entscheidung handelt, nämlich um eine außergewöhnliche Berufung, die nicht allen gilt und nicht alltäglich ist. Zu Beginn, im ersten Teil seiner Aussage, spricht Christus von einem Verständnis (»nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist«, Mt 19, 11); dabei handelt es sich nicht um ein abstraktes Verständnis, vielmehr um ein Erfassen, das die Entscheidung, die persönliche Wahl beeinflusst, in welcher das »Geschenk«, also die Gnade, im menschlichen Willen eine entsprechende Antwort finden soll. Dieses Verständnis schließt also das Motiv mit ein. Daher beeinflusst das Motiv die Wahl der Ehelosigkeit, denn diese wird übernommen, nachdem man die Bedeutung des Ausdrucks »um des Himmelreiches willen« richtig verstanden hat. Christus stellt deshalb im zweiten Teil seiner Ausführungen fest, daß der Mensch sich selbst »zur Ehe unfähig« macht, wenn er die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen wählt und sie zur Grundsituation macht, die sein ganzes Erdenleben kennzeichnet. In einer derart begründeten Entscheidung liegt der übernatürliche Beweggrund,

der die Entscheidung selbst ursprünglich angeregt hat. Sie bleibt, wenn sie ständig erneuert wird.

5. Schon bei früheren Begegnungen haben wir die Aufmerksamkeit auf die besondere Bedeutung der letzten Behauptung gelenkt. Wenn Christus in diesem Fall davon spricht, daß ein Mensch »sich selbst ehelos macht«, dann hebt er das besondere Gewicht dieser Entscheidung hervor, die einem tiefen Glauben entspringt; er versucht auch nicht, die Schwierigkeiten zu verbergen, die eine solche Entscheidung und ihre nachhaltigen Folgen für den Menschen, für die normalen (und im übrigen edlen) Neigungen seiner Natur mit sich bringen können.

Der Hinweis auf den »Anfang«, wenn vom Problem der Ehe gesprochen wird, hat uns die ganze ursprüngliche Schönheit dieser Berufung des Menschen, des Mannes und der Frau, entdecken lassen: eine Berufung, die von Gott kommt und der Erschaffung des Menschen als Mann und Frau sowie seiner Berufung zur Gemeinschaft der Personen entspricht. Wenn Christus die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen verkündet, spricht er sich damit nicht nur gegen die gesamte Tradition des Alten Testaments aus, nach welcher Ehe und Fortpflanzung, wie wir gesagt haben, religiös bevorzugt werden; er stellt sich damit gewissermaßen auch in Gegensatz zu jenem »Anfang«, auf den er selbst Bezug genommen hat; vielleicht nuanciert er auch deshalb seine eigenen Worte mit jenem Ausdruck vom »Erfassen«, auf die wir oben hingewiesen haben. Die Analyse des »Anfangs« (insbesondere aufgrund des jahwistischen Textes) hatte nämlich gezeigt, daß Gott selbst den Menschen, obgleich man sich ihn Gott gegenüber einsam vorstellen könnte, doch dieser Einsamkeit entriß, als er sprach: »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibe. Ich

will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht« (Gen 2, 18).

6. Die doppelte Ausprägung als Mann und Frau, die der menschlichen Natur eigen ist, und die Einheit der beiden, die sich darauf gründet, bestehen somit »von Anfang an«, das heißt, sie reichen als Gottes Werk bis in die Tiefe ihres Wesens. Wenn Christus von der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« spricht, hat er diese Wirklichkeit vor Augen. Nicht ohne Grund spricht er (nach Matthäus) davon im unmittelbaren Zusammenhang, in dem er sich auf den »Anfang« bezieht, das heißt auf den göttlichen Ursprung der Ehe bei der Erschaffung des Menschen. Auf dem Hintergrund der Worte Christi kann man behaupten, daß nicht nur die Ehe uns hilft, die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen zu begreifen, sondern daß auch die Ehelosigkeit ein besonderes Licht auf die Ehe wirft, wenn man sie im Geheimnis der Schöpfung und der Erlösung betrachtet.

31. 3. 1982, OR 82/15-16

Ehe und Ehelosigkeit erklären und ergänzen sich gegenseitig

1. Wir setzen nun die Überlegungen der vergangenen Wochen zu den Worten über die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« fort, die - nach dem Matthäusevangelium (19, 10-12) - Christus an seine Jünger gerichtet hat.

Wir betonen erneut, daß diese Worte bei all ihrer Knappheit wunderbar reich und genau sind, reich an lehrmäßigem wie pastoralem Inhalt; zugleich deuten sie eine berechnete Grenze an. So bleibt also jede manichäische Auslegung entschieden ausgeschlossen, ebenso wie nach den Worten Christi in der Bergpre-

digt das begehrlche Verlangen »im Herzen« (vgl. Mt 5, 27-28) ausgeschlossen bleibt.

In den Worten Christi über die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« findet sich keinerlei Anspielung auf eine »Minderwertigkeit« der Ehe in bezug auf den »Körper«, das heißt im Hinblick auf das Wesentliche der Ehe; dieses besteht ja darin, daß Mann und Frau sich in ihr derart vereinigen, daß sie »ein Fleisch« werden (vgl. Gen 2, 24: »Beide werden ein Fleisch«). Die bei Matthäus 19, 11-12 wiedergegebenen Worte Christi (wie auch die Worte des Paulus im ersten Korintherbrief, Kap. 7) liefern weder einen Grund dafür, die »Minderwertigkeit« der Ehe zu behaupten, noch dafür, die »Überlegenheit« der Jungfräulichkeit bzw. des Zölibats zu vertreten, weil diese ihrer Natur nach darin bestehen, sich der ehelichen leiblichen Vereinigung zu enthalten. Hier sind die Worte Christi völlig klar. Er stellt seinen Jüngern das Ideal der Ehelosigkeit und die Berufung zu ihr vor Augen und rät ihnen dazu nicht aus Mißachtung oder in Abwertung der ehelichen leiblichen Vereinigung, sondern einzig und allein »um des Himmelreiches« willen.

2. In diesem Licht wird eine tiefere Erklärung des Ausdrucks »um des Himmelreiches willen« besonders nützlich; und das wollen wir auch im folgenden, wenigstens kurz zusammengefaßt, versuchen. Was jedoch das richtige Verständnis der Beziehung zwischen Ehe und Ehelosigkeit, von der Christus spricht, sowie das Verständnis dieser Beziehung betrifft, wie sie die gesamte Überlieferung begriffen hat, sei hinzugefügt, daß die erwähnte »Überlegenheit« und »Minderwertigkeit« in den Grenzen der gegenseitigen Ergänzung von Ehe und Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen deutlich enthalten sind. Ehe und Ehelosigkeit ste-

hen weder zueinander in Gegensatz, noch teilen sie von sich aus die menschliche (und christliche) Gemeinschaft in zwei Lager (nämlich das der aufgrund der Ehelosigkeit »Vollkommenen« und das der aufgrund der Wirklichkeit des ehelichen Lebens »Unvollkommenen« oder weniger Vollkommenen). Vielmehr erklären und ergänzen sich diese beiden grundlegenden Lebensformen oder , wie man gewöhnlich sagt, diese beiden »Stände« in gewissem Sinne gegenseitig, was die Existenz und das (christliche) Leben der Gemeinschaft betrifft, die sich als ganzes und in allen ihren Gliedern in der Dimension des Gottesreiches verwirklicht und eine diesem Reich entsprechende eschatologische Ausrichtung besitzt. Was nun diese Dimension und Ausrichtung anbelangt - an denen die ganze Gemeinschaft, das heißt alle, die zu ihr gehören, im Glauben teilhaben muß —, hat die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« für jene, die in der Ehe leben, besonderen Wert und besondere Aussagekraft. Im übrigen ist ja bekannt, daß die Verheirateten die Mehrheit bilden.

3. Es scheint also, daß eine in diesem Sinne verstandene gegenseitige Ergänzung ihre Grundlage in den Worten Christi nach Matthäus (19, 11-12) und auch im ersten Korintherbrief, Kap. 7, findet. Hingegen gibt es dort keinerlei Grundlage für einen möglichen Gegensatz, wonach die Unvermählten allein aufgrund der Ehelosigkeit die Klasse der »Vollkommenen« darstellen würden und die Verheirateten die Klasse der »Unvollkommenen« (oder der »weniger Vollkommenen«). Wenn man, entsprechend einer logischen Tradition, vom Stand der Vollkommenheit (status perfectionis) spricht, dann tut man das nicht wegen der Ehelosigkeit an sich, sondern im Hinblick auf ein Leben nach den evangelischen Räten (Armut, Keuschheit

und Gehorsam), weil dieses dem Aufruf Christi zur Vollkommenheit entspricht (»Wenn du vollkommen sein willst ...;« Mt 19, 21). Die Vollkommenheit des christlichen Lebens hingegen wird mit dem Maß der Liebe gemessen. Daraus folgt, daß jemand, der nicht im »Stand der Vollkommenheit« (das heißt in einem Institut, dessen Leben auf die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams gründet) lebt, also nicht in einem Ordensinstitut, sondern in der Welt, tatsächlich einen höheren Grad der Vollkommenheit - deren Maß die Liebe ist - erlangen kann als derjenige, der zwar im »Stand der Vollkommenheit« lebt, aber mit weniger Liebe. Die evangelischen Räte helfen jedoch ohne Zweifel, zu einer vollkommeneren Liebe zu gelangen. Jeder, der sie erreicht, gelangt, auch wenn er nicht im »Stand der Vollkommenheit« im eigentlichen Sinn des Wortes lebt, durch die Treue zum Geist dieser Räte zu jener Vollkommenheit, die der Liebe entspringt. Diese Vollkommenheit ist für jeden Menschen, sowohl in einem Ordensinstitut wie in der Welt möglich und erreichbar.

4. Den bei Matthäus angeführten Worten Christi scheint somit das gegenseitige Sichergänzen der Ehe und der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« in ihrer Bedeutung und vielfältigen Tragweite in angemessener Weise zu entsprechen. Im Leben einer wahrhaft christlichen Gemeinschaft ergänzen die charakteristischen Haltungen und die Werte des einen und des anderen Standes — also der einen oder der anderen grundlegenden und bewußten Entscheidung als Berufung für das ganze Erdenleben und im Hinblick auf die »himmlische Kirche« - einander und durchdringen sich in gewissem Sinne gegenseitig. Die vollkommene eheliche Liebe muß von jener Treue und von jener Hingabe an den einen Bräutigam (und auch

von der Treue und der Hingabe des Bräutigams an die eine Braut) gekennzeichnet sein, auf die der Ordensberuf und der priesterliche Zölibat gegründet sind. Die eine wie die andere Liebe hat also »bräutlichen« Charakter, das heißt, sie wird durch die völlige Selbsthingabe ausgedrückt. Die eine wie die andere Liebe ist bestrebt, jene bräutliche Bedeutung des Leibes zum Ausdruck zu bringen, die der personalen Struktur des Mannes und der Frau »seit dem Anfang« eingeprägt ist.

Dieses Thema werden wir ein anderes Mal wieder aufnehmen.

5. Andererseits muß die bräutliche Liebe, die ihren Ausdruck in der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« findet, in ihrer geregelten Entfaltung zu der »Vater-« bzw. »Mutterschaft« im geistlichen Sinne führen (das heißt zu jener »Fruchtbarkeit im Heiligen Geist«, von der wir bereits gesprochen haben), ähnlich der ehelichen Liebe, die in der leiblichen Vaterschaft und Mutterschaft reift und sich in ihnen eben als bräutliche Liebe bestätigt. Auch die leibliche Zeugung entspricht nur dann voll und ganz ihrer Bedeutung, wenn sie von der geistigen Vaterschaft und Mutterschaft ergänzt wird. Ausdruck und Frucht dieser Vater- und Mutterschaft im geistlichen Sinn ist das gesamte Erziehungswerk der Eltern an den Kindern, die ihrer ehelichen leiblichen Vereinigung entsprungen sind. Wie man sieht, gibt es zahlreiche Aspekte und Bereiche der Ergänzung zwischen der Berufung - im evangelischen Sinn — derer, die »heiraten« (Lk 20, 34), und derer, die bewußt und freiwillig die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« wählen (Mt 19, 12). In seinem ersten Brief an die Korinther (dessen Analyse wir bei einer unserer nächsten Betrachtungen vornehmen werden) schreibt der hl. Paulus über dieses

Thema: »Jeder hat seine Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so« (1 Kor 7, 7).

14. 4. 1982, OR 82/17

Ehelosigkeit, die vorweggenommene Anthropologie
der Auferstehung

1. Mit dem Blick auf Christus, den Erlöser, setzen wir nun unsere Überlegungen zum Zölibat und zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« - nach den Worten Christi, wie sie im Matthäusevangelium überliefert sind (Mt 19, 10-12) - fort. Wenn Christus die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« verkündet, erkennt er voll und ganz alles an, was der Schöpfer von Anbeginn erschaffen und eingesetzt hat. Dementsprechend muß jene Enthaltensamkeit auf der einen Seite beweisen, daß der Mensch in seiner tiefsten Wesenheit als Mensch nicht nur »zweifach« angelegt ist, sondern auch (in dieser Doppelheit) vor Gott mit Gott »allein« ist. Doch andererseits respektiert das, was im Ruf zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen eine Einladung zum Alleinsein für Gott bedeutet, zugleich die »Doppelheit des Menschseins« (das heißt sein Mann- und Frausein) wie auch jene Lebensdimension der Gemeinschaft, die der Person eigen ist. Wer den Ruf zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen den Worten Gottes entsprechend richtig »erfaßt«, folgt ihm und bewahrt damit die volle Wahrheit seiner Menschlichkeit, ohne daß ihm unterwegs eines der Elemente abhanden kommt, die für die Berufung der »nach dem Abbild und Gleichnis Gottes« geschaffenen Person wesentlich sind. Das ist wichtig für die Idee selbst oder vielmehr für die Idee der Ehelosigkeit, also für ihren objektiven Inhalt, der in der Lehre Christi als eine radi-

kale Neuerung erscheint. Ebenso wichtig ist es aber auch für die Verwirklichung jenes Ideals, das heißt, damit die konkrete, vom Menschen getroffene Entscheidung, um des Himmelreiches willen im Zölibat bzw. im Zustand der Jungfräulichkeit zu leben (derjenige - um die Worte Christi zu gebrauchen -, der »sich selbst zum Verschnittenen gemacht hat«), hinsichtlich der Motivierung durch und durch echt sei.

2. Aus dem Zusammenhang des Matthäusevangeliums (Mt 19, 10-12) ergibt sich hinreichend klar, daß es hier nicht darum geht, den Wert der Ehe zum Vorteil der Ehelosigkeit herabzusetzen, und schon gar nicht darum, einen Wert durch den anderen zu schmälern und zu verdunkeln. Es handelt sich vielmehr darum, ganz bewußt das »aufzugeben«, was nach dem Willen des Schöpfers selbst im Menschen zur Ehe führt, und den Weg der Ehelosigkeit einzuschlagen, die sich vor dem konkreten Menschen - Mann oder Frau - als Ruf und Geschenk von besonderer Kraft und besonderer Bedeutung »um des Himmelreiches willen« enthüllt. Die Worte Christi (Mt 19, 11-12) gehen von dem ganzen Realismus der Lage des Menschen aus, und mit demselben Realismus führen sie ihn hinaus, hin zu der Berufung, der er in neuer Weise - obgleich er seiner Natur nach »doppelt« angelegt bleibt (das heißt als Mann ausgerichtet auf die Frau und als Frau ausgerichtet auf den Mann) - fähig ist, in seinem Alleinsein, das immer eine personale Dimension der Doppelheit eines jeden ist und bleibt, eine neue und sogar erfülltere Form der zwischenmenschlichen Gemeinschaft mit den anderen zu entdecken. Diese Ausrichtung des Rufes erklärt in ganz klarer Weise der Ausdruck »um des Himmelreiches willen«. Denn die Verwirklichung dieses Reiches muß auf der Linie der echten Entfaltung des Abbildes und Gleichnisses Gottes in seiner

militärischen Bedeutung, das heißt eben »der Gemeinschaftlichkeit«, liegen. Wenn der Mensch die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen wählt, hat er das Bewußtsein, daß er sich selbst auf diese Weise »anders« und »vollkommener« verwirklichen kann als in der Ehe, indem er zur »aufrichtigen Hingabe für die anderen« wird (vgl. Gaudium et spes, Nr. 24).

3. Durch die bei Matthäus (19, 11-12) wiedergegebenen Worte gibt Christus klar zu verstehen, daß dieses »Zugehen« auf die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen verbunden ist mit einem freiwilligen Verzicht auf die Ehe, das heißt auf den Zustand, in dem Mann und Frau (gemäß der Bedeutung, die der Schöpfer »im Anfang« ihrer Einheit gab) durch ihr Mann- und Frausein auch durch die körperliche Vereinigung zum Geschenk füreinander werden. Die Ehelosigkeit bedeutet einen bewußten und freiwilligen Verzicht auf diese Vereinigung und auf alles, was in der umfassenden Dimension des menschlichen Lebens und Zusammenlebens mit ihr verbunden ist. Der Mensch, der auf die Ehe verzichtet, verzichtet in gleicher Weise auf die Zeugung als Fundament der aus Eltern und Kindern gebildeten Familiengemeinschaft. Die Worte Christi, auf die wir uns beziehen, weisen zweifellos auf diesen ganzen Bereich des Verzichts hin, obgleich sie sich nicht bei Einzelheiten aufhalten. Und die Art und Weise, wie diese Worte ausgesprochen worden sind, läßt die Annahme zu, daß Christus die Bedeutung dieses Verzichts begreift und daß er sie nicht nur hinsichtlich der Meinungen versteht, die in der damaligen israelitischen Gesellschaft zu diesem Thema herrschen. Er begreift die Bedeutung dieses Verzichts auch in bezug auf das Gut, das Ehe und Familie aufgrund der göttlichen Einsetzung an sich darstellen. Durch die Art und Weise, wie er die diesbe-

züglichen Worte verkündet, gibt er also zu verstehen, daß jenes Heraustreten aus dem Kreis des Guten, zu dem er selbst »um des Himmelreiches willen« aufruft, mit einer gewissen Selbsthingabe verbunden ist. Dieses Heraustreten wird somit auch zum Ausgangspunkt weiterer Verzichtleistungen und freiwilliger Opfer, die unerlässlich sind, wenn die erste und grundlegende Entscheidung in der Dimension des ganzen irdischen Lebens konsequent sein soll; und nur dank solcher Konsequenz ist jene Wahl innerlich begründet und nicht widersprüchlich.

4. In dem Ruf zur Ehelosigkeit, wie er von Christus - in knappen und zugleich ganz klaren Worten — ausgesprochen wurde, zeichnen sich somit die Umriss- und zugleich der dynamische Charakter des Erlösungsgeheimnisses ab, worauf wir bereits bei früheren Gelegenheiten hingewiesen haben. Innerhalb derselben Umriss- hat Jesus bei der Bergpredigt von der Notwendigkeit gesprochen, zu wachen über die Begehrlichkeit des Körpers, über die Begierde, die mit »dem Blick« beginnt und bereits in diesem Augenblick zum »Ehebruch im Herzen wird«. Hinter den Worten bei Matthäus - sowohl im 19. Kapitel (Vers 11-12) wie im 5. Kapitel (Vers 27-28) - stehen dieselbe Anthropologie und dasselbe Ethos. In der Einladung zur freiwilligen Enthaltensamkeit um des Himmelreiches willen werden die Perspektiven dieses Ethos erweitert: im Blickbereich der Worte der Bergpredigt steht die Anthropologie des »geschichtlichen« Menschen; im Blickbereich der Worte über die freiwillige Ehelosigkeit bleibt dieselbe Anthropologie im wesentlichen bestehen, sie wird aber erleuchtet durch die Perspektive des »Himmelreiches«, das heißt also zugleich durch die künftige Anthropologie der Auferstehung. Nichtsdestoweniger tritt auf den Wegen dieser freiwilligen Ehelosig-

keit im irdischen Leben aber keineswegs die Anthropologie der Auferstehung an die Stelle der Anthropologie des »geschichtlichen« Menschen. Und gerade dieser Mensch, dieser Mensch »der Geschichte«, in dem zugleich das Erbe der dreifachen Begehrlichkeit, das Erbe der Sünde und ebenso das Erbe der Erlösung weiterbesteht, ist es jedenfalls, der die Entscheidung über die Enthaltbarkeit »um des Himmelreiches willen« treffen muß: diese Entscheidung muß er dadurch verwirklichen, daß er die Sündhaftigkeit seines Menschseins den Kräften unterordnet, die aus dem Geheimnis der Erlösung des Leibes quellen. Er muß das tun wie jeder andere Mensch auch, der keine solche Entscheidung trifft und dem der Weg der Ehe bleibt. Verschieden ist nur die Art der Verantwortung für das gewählte Gut wie auch die Art des gewährten Gutes verschieden ist.

5. Hebt Christus in seiner Verkündigung etwa den höheren Wert der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen gegenüber dem der Ehe hervor? Gewiß sagt er, daß es sich dabei um eine »außergewöhnliche«, nicht »gewöhnliche« Berufung handelt. Des weiteren bestätigt er, daß sie besonders bedeutsam und notwendig für das Himmelreich ist. Wenn wir die Überlegenheit über die Ehe in diesem Sinne verstehen, müssen wir zugeben, daß Christus sie stillschweigend der Ehelosigkeit zuspricht: er sagt es jedoch nicht direkt. Erst Paulus wird von denen, die sich für die Ehe entscheiden, sagen, daß sie »richtig handeln«, und von allen, die zu einem Leben in freiwilliger Enthaltbarkeit bereit sind, daß sie »besser handeln« (vgl. 1 Kor 7, 38).

6. Das ist auch die Ansicht der gesamten lehrmäßigen und seelsorglichen Überlieferung. Jene »Überlegenheit« der Ehelosigkeit über die Ehe bedeutet in der echten Überlieferung der Kirche niemals eine Entwer-

tung der Ehe oder eine Verkürzung ihres eigentlichen Wertes. Sie bedeutet zudem kein wenn auch implizit gegebenes Hinübergleiten in die Anschauungen des Manichäismus oder eine Unterstützung der Bewertung von Verhaltensweisen, die sich auf das manichäische Verständnis des Körpers und des Geschlechts, der Ehe und der Fortpflanzung gründen. Der evangelikale und echt christliche Vorrang der Jungfräulichkeit, der Ehelosigkeit wird folgerichtig vom Motiv des Himmelreiches bestimmt. In den von Matthäus wiedergegebenen Worten Christi (Mt 19, 11-12) finden wir eine solide Grundlage, um einzig und allein diese Art der Überlegenheit zuzugeben: wir finden dort jedoch keinerlei Grund für irgendeine Abwertung der Ehe, die auch in der Anerkennung jener Überlegenheit hätte vorhanden sein können. Auf dieses Problem werden wir bei unserer nächsten Betrachtung noch zurückkommen.

7. 4. 1982, OR 82/17

Liebe als Bereitschaft zur Ganzhingabe

1. Wir setzen unsere Überlegungen zu den Worten Christi über die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« fort.

Man kann die Bedeutung und Eigenart der Ehelosigkeit nicht voll verstehen, wenn die letzten Worte der Aussage Christi, »um des Himmelreiches willen« (Mt 19, 12), nicht in ihrem entsprechenden konkreten und objektiven Gehalt gesehen werden. Wir haben früher gesagt, daß diese Worte das Motiv ausdrücken oder gewissermaßen den subjektiven Zweck des Rufes Christi zur Ehelosigkeit hervorheben. Der Ausdruck an sich hat jedoch objektiven Charakter, denn er weist auf eine objektive Gegebenheit hin, deretwegen die

einzelnen, Männer wie Frauen, »sich selbst« (wie Christus sagt) ehelos »machen« können. Der Gehalt des »Reiches« in der Aussage Christi bei Matthäus (19, 11-12) wird präzise und zugleich allgemein bestimmt, das heißt so, daß er alle seine näheren Bestimmungen umfassen kann.

2. Das »Himmelreich« bedeutet das »Reich Gottes«, das Christus in seiner endgültigen, das heißt eschatologischen Vollendung predigte. Christus predigte dieses Reich in seiner zeitlichen Verwirklichung oder Errichtung, und zugleich kündigte er seine eschatologische Vollendung an. Die zeitliche Errichtung des Reiches Gottes ist zugleich sein Beginn und die Vorbereitung auf seine endgültige Erfüllung. Christus beruft zu diesem Reich und läßt in gewissem Sinne alle dazu ein (vgl. das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl: Mt 22, 1-14). Wenn er einige zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« beruft, so geht aus dem Inhalt dieses Ausdrucks hervor, daß er sie beruft, in ganz besonderer Weise an der Errichtung des Reiches Gottes auf Erden teilzunehmen, durch welche die Schlußphase des »Himmelreiches« ihren Anfang nimmt und vorbereitet wird.

3. In diesem Sinne haben wir gesagt, daß diese Berufung das besondere Merkmal der Dynamik aufweist, die dem Geheimnis von der Erlösung des Leibes eigen ist. So wird also, wie wir bereits erwähnt haben, in der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen hervorgehoben, daß man sich selbst verleugnet, daß man täglich sein Kreuz auf sich nimmt und Christus nachfolgt (vgl. Lk 9, 23), was bis zum Verzicht auf die Ehe und auf eine eigene Familie gehen kann. Das alles kommt aus der Überzeugung, daß man so mehr zur Verwirklichung des Reiches Gottes in seiner irdischen Gestalt im Blick auf seine endzeitliche Vollendung beitragen

kann. Christus sagt in seiner Aussage bei Matthäus (19, 11-12) ganz allgemein, daß der freiwillige Verzicht auf die Ehe dieses Ziel habe, doch er verdeutlicht diese Feststellung nicht im einzelnen. In seiner ersten Aussage zu diesem Thema gibt er noch nicht genau an, für welche konkreten Aufgaben diese freiwillige Ehelosigkeit bei der Verwirklichung des Reiches Gottes notwendig oder sogar unerlässlich ist. Etwas mehr dazu werden wir bei Paulus von Tarsus hören (1 Korintherbrief); das übrige wird vom Leben der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung gestaltet, die vom Strom der authentischen Überlieferung vorangetrieben wird.

4. In der Aussage Christi über die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« finden wir keinen ausführlichen Hinweis darauf, wie jenes »Reich« - sowohl was seine irdische Verwirklichung als auch was seine endgültige Erfüllung betrifft - in seiner besonderen und »außergewöhnlichen« Beziehung zu denjenigen zu verstehen ist, die um dieses Reiches willen »sich selbst« freiwillig »zu Ehelosen« machen. Auch ist nicht gesagt, unter welchem besonderen Aspekt der Wirklichkeit, die das Reich darstellt, ihm diejenigen eingliedert werden, die freiwillig auf die Ehe verzichtet haben. Denn bekanntlich ist das Himmelreich ja für alle gedacht: auch jene, die heiraten, gehören ihm auf Erden (und im Himmel) an. Es ist für alle der »Weinberg des Herrn«, in dem sie hier auf Erden arbeiten müssen; und es ist später das »Haus des Vaters«, in dem sie in der Ewigkeit ihre Heimat finden sollen. Was ist nun jenes Reich für diejenigen, die um seinetwillen freiwillig die Ehelosigkeit wählen?

5. Auf diese Fragen finden wir vorläufig in der Aussage Christi bei Matthäus (19, 11-12) keine Antwort.

Das scheint dem Charakter der ganzen Aussage zu entsprechen. Christus antwortet seinen Jüngern so, daß er damit nicht auf der Linie ihres Denkens und ihrer Bewertungen bleibt, in denen sich, zumindest indirekt, eine utilitaristische Haltung gegenüber der Ehe verbirgt («Wenn das so ist ..., dann ist es nicht gut zu heiraten«, Mt 19, 10). Der Meister distanziert sich ausdrücklich von dieser Sicht des Problems und gibt darum, wenn er von der Enthaltensamkeit »um des Himmelreiches willen« spricht, nicht an, warum es sich lohnt, so auf die Ehe zu verzichten, damit jenes »es lohnt sich« den Jüngern nicht als etwas bloß Nützlichers erscheint. Er sagt lediglich, daß diese Ehelosigkeit manchmal um des Reiches Gottes willen gefordert, ja sogar unerlässlich ist. Damit betont er, daß sie in dem Reich, das Christus verkündigt und in das er die Menschen ruft, einen besonderen Wert in sich selber hat. Diejenigen, die sich freiwillig für die Ehelosigkeit entscheiden, müssen sie um jenes Wertes willen wählen und nicht aus irgendeiner anderen Berechnung heraus.

6. Dieser wesentliche Grundton der Antwort Christi, der direkt die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« betrifft, kann indirekt auch auf das vorausgehende Problem der Ehe bezogen werden (vgl. Mt 19, 3-9). Wenn wir also die gesamte Aussage (Mt 19,3-11) Christi entsprechend in Erwägung ziehen, wäre die Antwort folgende: wenn jemand sich für die Ehe entscheidet, muß er sich so für sie entscheiden, wie sie vom Schöpfer »im Anfang« eingesetzt wurde, er muß in ihr jene Werte suchen, die dem Plan Gottes entsprechen; wenn hingegen jemand beschließt, den Weg der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen zu gehen, muß er die Werte suchen, die dieser Berufung eigen sind. Mit anderen Worten: er muß entsprechend der gewählten Berufung handeln.

7. Das »Himmelreich« ist gewiß die endgültige Erfüllung der Sehnsucht aller Menschen, an die Christus seine Botschaft richtet: es ist die Fülle des Guten, das das Menschenherz über die Grenzen all dessen hinaus ersehnt, woran es im irdischen Leben teilhaben kann, es ist die höchste Fülle der Belohnung des Menschen durch Gott. Im Gespräch mit den Sadduzäern (Mt 22, 24-30; Mk 12, 18-27; Lk 20, 27-40), das wir vorher analysiert haben, finden wir weitere Einzelheiten über jenes »Reich« oder die »andere Welt«. Es findet sich noch mehr darüber im ganzen Neuen Testament. Es scheint jedoch, daß zur Klärung der Frage, was das Himmelreich für diejenigen ist, die um seinetwillen die freiwillige Ehelosigkeit wählen, die Offenbarung von der bräutlichen Beziehung der Kirche zu Christus eine besondere Bedeutung besitzt: unter anderen Texten ist also jener aus dem Epheserbrief, 5, 25 ff., entscheidend; auf ihn wollen wir uns vor allem beziehen, wenn wir das Problem des sakramentalen Charakters der Ehe erwägen.

Dieser Text gilt in gleicher Weise für die Theologie der Ehe wie für die Theologie der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«, das heißt die Theologie der Jungfräulichkeit. Es scheint, daß wir in diesem Text das gleichsam konkret finden, was Christus zu seinen Jüngern sagte, als er sie zur freiwilligen Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« einlud.

8. In dieser Analyse ist bereits hinreichend unterstrichen worden, daß die Worte Christi - in ihrer ganzen großartigen Bündigkeit — grundlegend sind, reich an wesentlichem Inhalt und darüber hinaus von einer gewissen Strenge gekennzeichnet. Es besteht kein Zweifel, daß Christus seinen Aufruf zur Ehelosigkeit im Hinblick auf die »andere Welt« ausspricht, daß er aber in diesem Aufruf den Akzent auf all das legt,

worin sich der zeitliche Realismus der Entscheidung zu einer solchen Ehelosigkeit ausdrückt, einer Entscheidung, die mit dem Willen verbunden ist, am Erlösungswerk Christi teilzunehmen. Im Lichte der betreffenden, von Matthäus wiedergegebenen Worte Christi ragen demnach vor allem die Tiefe und der Ernst der Entscheidung, »um des Himmelreiches willen« ehelos zu leben, hervor; es kommt das Element des Verzichts, den eine solche Entscheidung mit sich bringt, zum Ausdruck. Durch all das, durch den Ernst und die Tiefe der Entscheidung, durch die Schwere der Verantwortung, die sie mit sich bringt, scheint und leuchtet zweifellos die Liebe durch: die Liebe als Bereitschaft zur Ganzhingabe um des »Reiches Gottes« willen. In den Worten Christi scheint diese Liebe allerdings von dem verhüllt, was statt dessen an die erste Stelle gerückt wird. Christus verbirgt seinen Jüngern nicht, daß die Wahl der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« — in den Kategorien der Zeitlichkeit gesehen — einen Verzicht bedeutet. Diese Weise, mit den Jüngern zu sprechen, die klar die Wahrheit seiner Lehre und der in ihr enthaltenen Forderungen formuliert, ist bezeichnend für das ganze Evangelium; sie ist es auch, die ihm unter anderem einen Stempel aufdrückt und eine so überzeugende Kraft verleiht.

9. Es gehört zum Menschenherzen, selbst schwierige Forderungen anzunehmen im Namen der Liebe zu einem Ideal und vor allem im Namen der Liebe zur Person (die Liebe ist ja ihrem Wesen nach auf die Person ausgerichtet). Deshalb werden in jenem Aufruf zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« zuerst die Jünger und dann die ganze lebendige Überlieferung der Kirche sehr rasch die Liebe entdecken, die sich auf Christus selbst als den Bräutigam der Kirche,

den Bräutigam der Seelen bezieht, denen er sich in seinem Paschamysterium und der Eucharistie ganz hingeeben hat.

So ist die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«, die Wahl der Jungfräulichkeit für das ganze Leben, in der Erfahrung der Jünger und der Nachfolger Christi zum Ausdruck einer besonderen Antwort auf die Liebe des göttlichen Bräutigams geworden und hat darum die Bedeutung eines Aktes bräutlicher Liebe angenommen: das heißt einer bräutlichen Selbsthingabe, um in besonderer Weise die Liebe des Erlösers zu erwidern; einer Selbsthingabe, die als Verzicht verstanden, aber vor allem aus Liebe vollzogen wird.

21. 4. 1982, OR 82/18

Ehelosigkeit, eine spezifische Antwort auf die bräutliche Liebe des Erlösers

1. »Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht, und manche haben sich selbst dazu gemacht — um des Himmelreiches willen«, so drückt sich Christus nach dem Matthäusevangelium (Mt 19, 12) aus. Es ist dem Menschenherzen eigen, aus Liebe für ein Ideal und vor allem aus Liebe zu einer Person (die Liebe ist ja ihrem Wesen nach personal ausgerichtet) selbst schwierige Anforderungen auf sich zu nehmen. Und deshalb werden in dem Ruf zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« zunächst die Jünger und dann die ganze lebendige Überlieferung bald jene Liebe entdecken, die Christus selbst als dem Bräutigam der Kirche und der Seelen gilt, denen er sich im Geheimnis seines Pascha und in der Eucharistie bis zum Ende hingeeben hat. So ist die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«, die Entscheidung für die

Jungfräulichkeit bzw. den Zölibat auf ein ganzes Leben, in der Erfahrung der Jünger und Nachfolger Christi eine besondere Antwort auf die Liebe des göttlichen Bräutigams geworden und hat so die Bedeutung eines Aktes bräutlicher Liebe gewonnen, das heißt einer bräutlichen Selbsthingabe, um auf besondere Weise die bräutliche Liebe des Erlösers zu erwidern; eine Selbsthingabe, die als Verzicht verstanden, aber vor allem aus Liebe vollzogen wird.

2. So haben wir den ganzen Reichtum erschlossen, von dem die zwar knappe, aber um so tiefgründigere Aussage Christi über die Enthaltbarkeit »um des Himmelreiches willen« erfüllt ist: nun aber müssen wir der Bedeutung Aufmerksamkeit schenken, die diese Worte für eine Theologie des Leibes haben, deren biblische Grundlagen »vom Anfang« wir darzustellen und zu rekonstruieren versuchten. Gerade die Erklärung jenes biblischen »Anfangs«, auf den Christus sich in seinem Streitgespräch mit den Pharisäern über die Ehe, ihre Einheit und Unauflöslichkeit bezieht (vgl. Mt 19, 3-9) - unmittelbar bevor er zu seinen Jüngern über die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« spricht (ebd., 19, 10-12) -, erlaubt uns, an die tiefe Wahrheit von der bräutlichen Bedeutung des menschlichen Körpers in seiner Männlichkeit und Weiblichkeit zu erinnern, die wir seinerzeit aus den ersten Kapiteln der Genesis (insbesondere aus dem 2. Kapitel, Vers 23-25) abgeleitet haben. Genau so mußte das, was wir in jenen alten Texten finden, formuliert und präzisiert werden.

3. Die heutige Mentalität ist gewohnt, vor allem an den geschlechtlichen Instinkt zu denken und von ihm zu sprechen, womit das, was in der Welt der Lebewesen den Tieren eigen ist, auf den Bereich der mensch-

liehen Wirklichkeit übertragen wird. Eine vertiefte Reflexion über den knappen Text des 1. und 2. Kapitels der Genesis erlaubt uns jedoch die sichere und überzeugende Feststellung, daß in der Bibel »von Anfang« an eine sehr klare und eindeutige Grenzlinie zwischen der Welt der Tiere und dem nach Gottes Bild und Gleichnis erschaffenen Menschen gezogen wird. In jenem wenn auch verhältnismäßig kurzen Text ist doch genügend deutlich aufgezeigt, daß der Mensch ein klares Bewußtsein dessen hat, was ihn grundlegend von allen anderen Lebewesen unterscheidet.

4. Daher ist die Anwendung dieser wesentlich naturalistischen Kategorie, die im Begriff und Ausdruck »Sexualinstinkt« enthalten ist, auf den Menschen also nicht ganz zutreffend und angebracht. Natürlich kann man den Ausdruck aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit anwenden; denn die Besonderheit des Menschen im Vergleich zur gesamten Welt der Lebewesen (animalia) besteht ja nicht darin, daß der Mensch, vom Gesichtspunkt der Art her verstanden, grundsätzlich nicht auch als animal (Lebewesen) bezeichnet werden könnte, aber eben als animal rationale, »Vernunftwesen«. Das ist der Grund, weshalb trotz dieser Ähnlichkeit die Anwendung des Begriffes vom »Sexualinstinkt« auf den Menschen — in seiner zweifachen Ausprägung als Mann und Frau - dennoch das weithin einschränkt und in gewissem Sinn »verkürzt«, was eben die Männlichkeit und Weiblichkeit in der personalen Dimension der menschlichen Subjektivität ausmacht. Sie schränkt ein und »verkürzt« auch das, wodurch beide, Mann und Frau, sich so verbinden, daß sie ein Fleisch werden (vgl. Gen 2, 24). Um das zutreffend und passend auszudrücken, muß man sich auch einer anderen als der naturalistischen Erklärung be-

dienen. Und eben das Studium des biblischen »Anfangs« verpflichtet uns dazu, dies auf überzeugende Weise zu tun. Die Wahrheit über die bräutliche Bedeutung des menschlichen Körpers in seiner Ausprägung als Mann und Frau, die von uns aus den ersten Kapiteln der Genesis (und besonders aus Gen 2, 23-25) abgeleitet wurde, das heißt ferner die Entdeckung der bräutlichen Bedeutung des menschlichen Leibes in der personalen Struktur der subjektiven Eigenheit des Mannes und der Frau, scheint in diesem Zusammenhang ein Schlüsselbegriff und zugleich der einzig zutreffende und geeignete zu sein.

5. Gerade in bezug auf diesen Begriff und diese Wahrheit über die bräutliche Bedeutung des menschlichen Leibes müssen die Worte Christi von der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«, die im unmittelbaren Zusammenhang jenes Bezugs auf den »Anfang«, auf den er seine Lehre von der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe gründet, gesprochen wurden, neu gelesen und verstanden werden. Dem Ruf Christi zur Ehelosigkeit liegt nicht nur der »geschlechtliche Instinkt« als Kategorie einer sozusagen naturalistischen Notwendigkeit zugrunde, sondern auch das Bewußtsein von der Freiheit der Hingabe, das organisch verbunden ist mit dem tiefen und reifen Bewußtsein von der bräutlichen Bedeutung des Körpers in der Gesamtstruktur der personalen Subjektivität des Mannes und der Frau. Nur wenn das Mannsein und Frausein der menschlichen Person eine solche Bedeutung hat, gewinnt der Ruf zur freiwilligen Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« volle Berechtigung und Motivierung. Einzig und allein in diesem Sinn sagt Christus: »wer das erfassen kann, der erfasse es« (Mt 19, 12); damit weist er darauf hin, daß die Ehelosigkeit - auch wenn sie in jedem Fall vor allem eine »Ga-

be« ist - auch »verstanden«, das heißt erschlossen und abgeleitet werden kann aus dem Begriff, den der Mensch von seinem seelisch-leiblichen Ich in seiner Ganzheit hat und im besonderen von dem Mannsein und Frausein dieses Ichs in der gegenseitigen Beziehung, die gleichsam »von Natur« in jede menschliche Subjektivität eingeschrieben ist.

6. Wie wir uns aus den vorangegangenen Analysen auf der Grundlage des Buches Genesis (Gen 2, 23-25) erinnern, kann jene gegenseitige Beziehung der Männlichkeit und der Fraulichkeit, dieses wechselseitige »für« von Mann und Frau, nur in der dynamischen Gesamtheit der Person zutreffend und entsprechend verstanden werden. Die Worte Christi bei Matthäus (19, 11-12) zeigen demnach, daß jenes »für«, das »von Anfang an« die Grundlage der Ehe bildete, auch der Ehelosigkeit für das Himmelreich zugrunde liegen kann! Wenn er sich auf dieselbe Verfügung über sein persönliches Ich stützt, dank welcher der Mensch durch eine aufrichtige Ganzhingabe wieder voll zu sich selbst findet (vgl. Gaudium et spes, Nr. 24), ist er fähig, die personale Selbsthingabe an eine andere Person im Ehebund zu wählen, in dem sie »ein Fleisch« werden, und er ist ebenso fähig, auf diese Ganzhingabe an eine andere Person freiwillig zu verzichten, um sich in der Wahl der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« ganz Christus schenken zu können. Aufgrund derselben Verfügung über die eigene Person und aufgrund derselben bräutlichen Bedeutung des Leibes bei Mann und Frau vermag sich die Liebe herauszubilden, die den Menschen für das ganze Leben in der Ehe verbindet (vgl. Mt 19, 3-10), aber es kann sich auch die Liebe herausbilden, die den Menschen für das ganze Leben zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« verpflichtet (vgl. Mt

19, 11-12). Eben davon spricht Christus im Gesamt seiner Aussage, wenn er sich an die Pharisäer (vgl. Mt 19, 3-10) und dann an die Jünger wendet (vgl. Mt 19, 11-12).

7. Es ist offenkundig, daß die Wahl der Ehe, so wie sie vom Schöpfer »im Anfang« eingesetzt wurde, die bewußte innere Annahme der bräutlichen Bedeutung des Leibes voraussetzt, die mit dem Mannsein und Frausein der menschlichen Person zusammenhängt. Eben das kommt in den Versen der Genesis lapidar zum Ausdruck. Wenn wir die Worte vernehmen, die Christus über die Enthaltbarkeit »um des Himmelreiches willen« an die Jünger gerichtet hat (vgl. Mt 19, 11-12), können wir nicht annehmen, daß diese zweite Art von Entscheidung bewußt und frei vollzogen werden kann ohne Bezugnahme auf das eigene Geschlecht als Mann und Frau und auf die bräutliche Bedeutung, die dem Menschen eben in der männlichen oder weiblichen Art seines persönlichen Seins eigen ist. Ja im Lichte der Worte Christi müssen wir zugeben, daß diese zweite Art von Entscheidung, das heißt für die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, ebenfalls in Beziehung zum Mann- oder Frausein der Person, die diese Entscheidung trifft, vollzogen wird; sie wird vollzogen aufgrund des vollen Wissens um die bräutliche Bedeutung, welche die geschlechtliche Ausprägung als Mann oder Frau an sich hat. Würde diese Entscheidung in dem tatsächlich gegebenen Reichtum jedes Menschenwesens unnatürlich übersehen, dann wäre sie keine zutreffende und entsprechende Antwort auf die Worte Christi bei Matthäus 19, 11-12.

Christus fordert hier ausdrücklich ein volles Verstehen, wenn er sagt: »Wer das erfassen kann, der erfasse es« (Mt 19, 12).

28. 4. 1982, OR 82/19

Die bräutliche Liebe Christi zur Kirche

1. In seiner Antwort auf die Fragen der Pharisäer über die Ehe und ihre Unauflöslichkeit hat sich Christus auf den »Anfang« berufen, das heißt auf die ursprüngliche Begründung der Ehe durch den Schöpfer. Da seine Gesprächspartner sich auf das Gesetz des Mose beriefen, das die Möglichkeit der sogenannten »Scheidungsurkunde« vorsah, antwortete er: »Nur weil ihr so hartherzig seid, hat Mose euch erlaubt, eure Frauen aus der Ehe zu entlassen. Am Anfang war das nicht so« (Mt 19, 8).

Nach dem Gespräch mit den Pharisäern wandten sich die Jünger Christi mit folgenden Worten an ihn: »Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten. Jesus sagte zu ihnen: Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist. Denn es ist so: Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht, und manche haben sich selbst dazu gemacht — um des Himmelreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es« (Mt 19, 10-12).

2. Die Worte Christi meinen ohne Zweifel einen bewußten und freiwilligen Verzicht auf die Ehe. Dieser Verzicht ist nur möglich, wenn man ein volles Wissen um jenen Wert zugibt, der sich aus der bräutlichen Veranlagung des männlichen und weiblichen Körpers zur Ehe ergibt. Denn der Mensch muß sich dessen, was er wählt (die Enthaltensamkeit um des Himmelreiches willen), ebenso voll bewußt sein wie dessen, worauf er verzichtet (es handelt sich hier eigentlich um das Wortbewußtsein im »idealen« Sinn; nichtsdestoweniger ist dieses Bewußtsein ganz und gar »realistisch«). Christus fordert so gewiß eine reife Entschei-

dung. Das beweist zweifelsohne die Form, in der der Ruf zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ausgedrückt wird.

3. Doch ein bewußter Verzicht auf den genannten Wert genügt nicht. Im Licht der Worte Christi wie auch im Licht der gesamten authentischen christlichen Überlieferung läßt sich folgern, daß dieser Verzicht zugleich eine besondere Form der Anerkennung jenes Wertes ist, auf den der Unverheiratete konsequent verzichtet, wenn er den Rat des Evangeliums befolgt. Das mag paradox erscheinen. Bekanntlich werden jedoch zahlreiche Aussagen des Evangeliums und oft gerade die eindrucksvollsten und tiefgehendsten in Paradoxen dargeboten. Wenn wir diese Bedeutung des Rufes zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« annehmen, ziehen wir die richtige Schlußfolgerung, wenn wir feststellen, daß die Verwirklichung dieses Rufes in besonderer Weise auch eine Bestätigung der bräutlichen Bedeutung des menschlichen Leibes in seiner männlichen und weiblichen Ausprägung ist. Der Verzicht auf die Ehe um des Reiches Gottes willen macht zugleich diese Bedeutung in ihrer ganzen inneren Wahrheit und personalen Schönheit klar. Man kann sagen, daß dieser Verzicht von Seiten einzelner Personen, Männer und Frauen, gewissermaßen unerläßlich ist, damit eben die bräutliche Bedeutung des Leibes im Gesamtethos des menschlichen Lebens und vor allem im Ethos des Ehe- und Familienlebens leichter erkannt wird.

4. Obwohl also die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« (die Jungfräulichkeit, der Zölibat) das Leben der Personen, die sie freiwillig wählen, auf eine Bahn außerhalb des gewöhnlichen Weges des Ehe- und Familienlebens lenkt, bleibt sie dennoch nicht oh-

ne Bedeutung für dieses Leben: für seinen Stil, seinen Wert und seine dem Evangelium gemäße Echtheit. Wir dürfen nicht vergessen, daß der einzige Schlüssel zum Verständnis des sakramentalen Charakters der Ehe die bräutliche Liebe Christi zur Kirche ist (vgl. Eph 5, 22-23): die bräutliche Liebe Christi, des Sohnes der Jungfrau, der selbst ehelos war, das heißt »sich um des Himmelreiches willen dazu gemacht hat« im vollkommensten Sinn des Wortes. Dieses Thema werden wir später noch einmal aufgreifen müssen.

5. Am Ende dieser Überlegungen bleibt uns noch ein konkretes Problem: Wie bildet sich in einem Menschen, dem die Berufung zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen zuteil wurde, diese Berufung angesichts des Bewußtseins von der bräutlichen Bedeutung des Leibes in seiner männlichen und weiblichen Ausprägung und mehr noch als Frucht dieses Bewußtseins heraus? In welcher Weise entwickelt oder vielmehr »wandelt« sie sich? Diese Frage ist wichtig, sowohl von der Theologie des Leibes wie von der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit her, die zugleich personalistischen und charismatischen Charakter hat. Wenn wir auf diese Frage erschöpfend - unter Berücksichtigung sämtlicher Aspekte und konkreten Probleme, die sie einschließt — antworten wollten, müßten wir eine Spezialstudie über die Beziehung zwischen Ehe und Jungfräulichkeit sowie zwischen Ehe und Zölibat entwickeln. Das würde jedoch den Rahmen der derzeitigen Betrachtungen sprengen.

6. Während wir im Bereich der Worte Christi nach Matthäus (19,11-12) bleiben, müssen wir unsere Überlegungen mit folgender Feststellung beschließen. Erstens: Wenn die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« zweifellos einen Verzicht bedeutet, so ist

dieser zugleich die Entdeckung einer Gabe, das heißt zugleich die Entdeckung einer neuen Sicht der Selbstverwirklichung »durch eine aufrichtige Hingabe seiner selbst« (Gaudium et spes, Nr. 24); diese Entdeckung steht nun in tiefem innerem Einklang mit dem Wissen um die bräutliche Bedeutung des Leibes, die »seit dem Anfang« mit dem Männlich- und Weiblichsein des Menschen als Subjekt, als Person verbunden ist. Zweitens: Obwohl die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« mit dem Verzicht auf die Ehe - die im Leben eines Mannes und einer Frau die Familie grundlegt - gleichzusetzen ist, darf man darin keineswegs eine Verneinung des wesentlichen Wertes der Ehe sehen; ja im Gegenteil, die Ehelosigkeit dient indirekt dazu, das herauszustellen, was in der Berufung zur Ehe ewig und zutiefst personal ist, was in den Dimensionen der Zeitlichkeit (und zugleich im Ausblick auf die andere Welt) der Würde der persönlichen Hingabe entspricht, die mit der bräutlichen Bedeutung des Leibes in seiner männlichen oder weiblichen Ausprägung gegeben ist.

7. Somit hat der Ruf Christi zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«, der mit Recht mit dem Hinweis auf die künftige Auferstehung verbunden wird (vgl. Mt 21, 24-30; Mk 12, 18-27; Lk 20, 27-40), eine vorrangige Bedeutung nicht nur für das christliche Ethos und die christliche Spiritualität, sondern auch für die Anthropologie und die gesamte Theologie des Leibes, deren Grundlagen wir entdecken. Bedenken wir, daß Christus, als er sich auf die Auferstehung des Leibes in der anderen Welt berief, nach der Überlieferung der drei synoptischen Evangelien sagte: »Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel« (Mk 12, 25). Diese Worte, die

wir bereits analysiert haben, gehören zur gesamten Theologie des Leibes und tragen zu ihrem Aufbau bei.

5. 5. 1982, OR 82/20

D. Ehe und Ehelosigkeit bei Paulus

Freiwillige Ehelosigkeit beruht nicht auf einem Gebot

1. Nachdem wir die Erklärung der im Matthäusevangelium (Mt 19, 10-12) überlieferten Worte Christi abgeschlossen haben, wollen wir auf die Lehre des hl. Paulus zum Thema Jungfräulichkeit und Ehe übergehen.

Die Aussage Christi über die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ist prägnant und grundlegend. In der Lehre des hl. Paulus finden wir, wie uns gleich klar werden wird, eine Ergänzung zu den Worten des Meisters; die Tragweite seiner Darlegung (1 Kor 7) als Ganzes wird jedoch verschieden bewertet. Die Größe der Lehre des Paulus besteht darin, daß er der von Christus verkündeten Wahrheit, die er in ihrer ganzen Echtheit und Eigenheit vorstellt, einen besonderen Ton, gewissermaßen seine »persönliche« Note, gibt, die sich aber vor allem aus den Erfahrungen seiner apostolischen und missionarischen Tätigkeit und vielleicht gerade aus der Notwendigkeit ergab, auf die konkreten Fragen der Menschen, an die er sich wandte, zu antworten. So begegnen wir bei Paulus dem Problem der wechselseitigen Beziehung von Ehe und Zölibat bzw. Jungfräulichkeit, einem Thema, das die Gemüter der ersten Generation der Christusbekenner, die Generation der Apostelschüler der ersten christlichen Gemeinden, bewegte. Das traf auf die vom Hellenismus, also vom Heidentum Bekehrten in höherem Maße zu als auf die vom Judentum Kommenden: und

dies erklärt den Umstand, daß das Thema gerade in einem an die Gemeinde in Korinth gerichteten Brief, dem ersten Korintherbrief, auftaucht.

2. Der Ton der ganzen Darstellung ist zweifellos lehrhaft; doch sind Ton und Sprache auch pastoral ausgerichtet. Paulus lehrt die vom Meister an die Apostel mitgeteilte Lehre und führt sozusagen gleichzeitig ein ständiges Gespräch über das betreffende Thema mit den Adressaten seines Briefes. Er spricht wie ein klassischer Lehrer der Sitten, indem er Gewissensprobleme aufgreift und löst, und deshalb halten sich die Moralthologen mit Vorliebe an die Erklärungen und Entscheidungen des ersten Korintherbriefes (Kapitel 7). Man darf freilich nicht vergessen, daß die letzte Grundlage jener Entscheidungen in Leben und Lehre Christi selber zu suchen ist.

3. Der Apostel unterstreicht klar und deutlich, daß die Jungfräulichkeit, das heißt die freiwillige Ehelosigkeit, ausschließlich auf einem Rat und nicht auf einem Gebot beruht: »Was die Frage der Ehelosigkeit angeht, so habe ich kein Gebot vom Herrn. Ich gebe euch nur einen Rat.« Paulus gibt diesen Rat »als einer, den der Herr durch sein Erbarmen vertrauenswürdig gemacht hat« (1 Kor 7, 25). Wie man aus den zitierten Worten ersieht, unterscheidet der Apostel so wie das Evangelium (vgl. Mt 19, 11-12) zwischen Rat und Gebot. Auf Grund des Verständnisses der lehrhaften Aussage will er den Menschen, die sich an ihn wenden, raten, ihnen persönliche Ratschläge geben. Somit hat also das Wort »Rat« im ersten Korintherbrief (Kap. 7) klar zwei verschiedene Bedeutungen. Der Verfasser erklärt, daß die Jungfräulichkeit ein Rat und kein Gebot ist; zugleich gibt er sowohl den bereits Verheirateten als auch denen, die noch eine dies-

bezügliche Entscheidung treffen müssen, und schließlich allen Verwitweten einen Rat. Die Problematik ist im wesentlichen jener gleich, die wir in der ganzen von Matthäus wiedergegebenen Aussage Christi antreffen (Mt 19,2-12): zuerst über die Ehe und ihre Unauflöslichkeit und dann über die freiwillige Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Der Stil dieser Problematik ist jedoch von ganz besonderer Art: es ist der Stil des Paulus.

4. »Wer sich gegenüber seiner Jungfrau ungehörig zu verhalten glaubt, wenn sein Verlangen nach ihr zu stark ist, der soll tun, wozu es ihn drängt, wenn es so sein muß; er sündigt nicht; sie sollen heiraten. Wer aber in seinem Herzen fest bleibt, weil er sich in der Gewalt hat und seinem Trieb nicht ausgeliefert ist, wer also in seinem Herzen entschlossen ist, seine Jungfrau unberührt zu lassen, der handelt richtig. Wer seine Jungfrau heiratet, handelt also richtig; doch wer sie nicht heiratet, handelt besser« (1 Kor 7, 36-38).

5. Der um Rat gefragt hatte, mag ein junger Mann gewesen sein, der sich für die Ehe entscheiden sollte, oder vielleicht ein junger Ehemann, der angesichts in Korinth vertretener asketischer Strömungen darüber nachdachte, welche Richtung er seiner Ehe geben sollte; es konnte auch ein Vater oder Vormund eines Mädchens sein, der das Problem ihrer Ehe aufgeworfen hatte. In diesem Fall würde es sich unmittelbar um die Entscheidung handeln, die mit seinen Vormundschaftsrechten im Zusammenhang stand. Paulus schreibt ja in einer Zeit, wo die Entscheidungen dieser Art im allgemeinen mehr Sache der Eltern und Vormünder als der jungen Leute selbst waren. Wenn er auf die an ihn gerichtete Frage antwortet, versucht er daher sehr genau zu erklären, daß die Entscheidung

bezüglich der Ehelosigkeit, das heißt eines jungfräulichen Lebens, freiwillig sein muß und daß nur eine solche Ehelosigkeit besser ist als die Ehe. Die Ausdrücke »handelt richtig« und »handelt besser« sind in diesem Zusammenhang völlig eindeutig.

6. Der Apostel lehrt also, daß die Jungfräulichkeit, das heißt die freiwillige Ehelosigkeit, der Verzicht des Mädchens auf die Ehe, ausschließlich ein Rat ist und daß sie bei den gegebenen Bedingungen »besser« sei als die Ehe. All das hat nichts mit Sünde zu tun: »Bist du an eine Frau gebunden, suche dich nicht zu lösen; bist du ohne Frau, dann suche keine: Heiratest du aber, so sündigst du nicht; und heiratet eine Jungfrau, so sündigt auch sie nicht« (1 Kor 7,27-28). Auf Grund dieser Worte allein können wir natürlich kein Urteil darüber fällen, was der Apostel von der Ehe hielt und lehrte. Dieses Thema läßt sich zum Teil bereits aufgrund des ersten Korintherbriefes (Kap. 7) und besser aufgrund des Briefes an die Epheser (Eph 5,21-33) erklären. In unserem Fall handelt es sich wahrscheinlich um die Antwort auf die Frage, ob die Ehe Sünde sei; man könnte auch annehmen, daß eine solche Frage den Einfluß dualistischer, frühgnostischer Strömungen wiedergibt, die dann zum »Enkratismus« und zum Manichäismus ausarten. Paulus antwortet, daß hier absolut nicht die Frage nach der Sünde zur Diskussion stehe. Es handle sich nicht um eine Unterscheidung von »gut« oder »böse«, sondern nur von »gut« oder »besser«. Später begründet er dann, warum jemand, der sich für die Ehe entscheidet, »gut handelt«, und wer die Jungfräulichkeit, also die freiwillige Ehelosigkeit, wählt, »besser handelt«. Mit der Beweisführung des Paulus wollen wir uns bei unserer nächsten Audienz befassen.

23. 6. 1982, OR 82/27

Die Sorge, Gott zu gefallen

1. Wenn der hl. Paulus im 7. Kapitel seines ersten Korintherbriefes die Frage von Ehe und Jungfräulichkeit (d. h. der Enthaltensamkeit um des Himmelreiches willen) erklärt, versucht er zu begründen, warum derjenige, der die Ehe wählt, »gut handelt«, während der, der sich für ein Leben der Enthaltensamkeit, also der Ehelosigkeit, entscheidet, »besser handelt«. Er schreibt nämlich: »Denn ich sage euch, Brüder: Die Zeit ist kurz. Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine ...« und dann: »wer kauft, als würde er nicht Eigentümer; wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht; denn die Gestalt dieser Welt vergeht. Ich wünschte aber, ihr wäret ohne Sorgen...« (1 Kor 7, 29.30-32).

2. Die letzten Worte des zitierten Textes zeigen, daß Paulus sich bei seiner Beweisführung auch auf seine eigene Erfahrung bezieht, wodurch seine Argumentation eine persönliche Note erhält. Er formuliert nicht nur das Prinzip und sucht es als solches zu begründen, sondern er knüpft an die persönlichen Überlegungen und Überzeugungen an, die aus seiner praktischen Erfahrung mit dem evangelischen Rat der Ehelosigkeit hervorgegangen sind. Von ihrer überzeugenden Kraft sprechen die einzelnen Ausdrücke und Wendungen. Der Apostel schreibt seinen Korinthern nicht bloß: »Ich wünschte, alle Menschen wären unverheiratet wie ich« (1 Kor 7, 7), sondern er geht weiter, wenn er unter Bezugnahme auf die Menschen, die heiraten, schreibt: »Freilich werden solche Leute der Drangsal des Fleisches nicht entgehen; ich aber möchte sie euch ersparen« (1 Kor 7, 28).

Diese seine persönliche Überzeugung hatte er im übrigen ja schon in den ersten Worten des 7. Kapitels die-

ses Briefes zum Ausdruck gebracht, wo er die Meinung der Korinther, und sei es auch um sie zu ändern, wiedergibt: »Nun zu den Anfragen eures Briefes: Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren ...« (1 Kor 7, 1).

3. Man könnte die Frage stellen: an welche »Drangsale des Fleisches« mag Paulus gedacht haben? Christus sprach nur von den Leiden (oder der »Betrübnis«), die die Frau durchmacht, wenn sie »ein Kind gebären soll«, wobei er jedoch die Freude hervorhebt, die sie nach der Geburt des Kindes gleichsam als Belohnung für diese Leiden erlebt (vgl. Joh 16, 21): die Freude der Mutterschaft. Paulus hingegen schreibt von den »Drangsalen des Fleisches«, die die Eheleute erwarten. Sollte das der Ausdruck einer persönlichen Abneigung des Apostels gegen die Ehe sein? In dieser realistischen Bemerkung muß man eine berechtigte Warnung an alle jene sehen, die — wie manchmal junge Menschen - meinen, die Vereinigung und das eheliche Zusammenleben würden ihnen ausschließlich Glück und Freude bringen. Die Erfahrung des Lebens zeigt, daß die Eheleute nicht selten in dem, was sie sich vor allem erwarten, enttäuscht werden. Die Freude der ehelichen Verbindung bringt auch jene »Drangsale des Fleisches« mit sich, von denen der Apostel in seinem Brief an die Korinther spricht. Es sind oft Drangsale sittlicher Natur. Wenn er damit sagen will, daß die wahre eheliche Liebe - das heißt, eben jene, kraft welcher »der Mann sich an seine Frau bindet, und die beiden ein Fleisch werden« (Gen 2, 24) - auch eine schwierige Liebe ist, bleibt er gewiß auf dem Boden der Wahrheit des Evangeliums, und es gibt keinerlei Grund, hierin Anzeichen der Haltung zu sehen, die später für den Manichäismus charakteristisch sein sollte.

4. Christus versucht in seinen Worten über die Enthaltbarkeit um des Himmelreiches willen keineswegs, die Zuhörer dadurch zur Ehelosigkeit oder Jungfräulichkeit anzuhalten, daß er sie auf die »Drangsale« der Ehe hinweist. Vielmehr stellt man fest, daß er verschiedene, menschlich gesehen schmerzliche Aspekte der Entscheidung zur Ehelosigkeit zu betonen sucht: sowohl die gesellschaftliche Stellung wie die subjektiven Gründe veranlassen Christus dazu, von dem Mann, der eine solche Entscheidung trifft, zu sagen, daß er sich selbst »zur Ehe unfähig macht«, das heißt freiwillig die Ehelosigkeit auf sich nimmt. Aber eben dadurch springen die ganze subjektive Bedeutung, die Größe und der außerordentliche Charakter einer solchen Entscheidung klar ins Auge: die Bedeutung einer reifen Antwort auf eine besondere Gabe des Geistes.

5. Nichts anderes will der hl. Paulus mit seinem Rat zur Ehelosigkeit im ersten Korintherbrief sagen, aber er drückt es anders aus, wenn er schreibt: »Denn ich sage euch, Brüder: Die Zeit ist kurz ...« (1 Kor 7, 29), und wenig später: »Denn die Gestalt dieser Welt vergeht...« (1 Kor 7, 31). Diese Aussage über die Vergänglichkeit des menschlichen Daseins und die Vorläufigkeit der irdischen Welt, in gewissem Sinne über die Zufälligkeit alles Geschaffenen, muß bewirken, daß »wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten soll, als habe er keine« (1 Kor 7, 29; vgl. 7, 31), und zugleich den Boden für die Lehre von der Enthaltbarkeit vorbereiten. In den Mittelpunkt seiner Beweisführung stellt Paulus nämlich den Satz, der den Sinn erschließt und sich mit der in ihrer Art einmaligen Aussage Christi zum Thema der Enthaltbarkeit um des Himmelreiches willen in Verbindung bringen läßt (vgl. Mt 19, 12).

6. Während Christus die Größe des Verzichts betont, der von einer solchen Entscheidung nicht zu trennen ist, zeigt Paulus vor allem, wie man das Gottesreich im Leben des Menschen verstehen muß, der im Hinblick darauf auf die Ehe verzichtet hat. Und während der dreiteilige Parallelismus der Aussage Christi seinen Höhepunkt in dem Wort erreicht, das die Größe des freiwillig auf sich genommenen Verzichts ausdrückt (»und manche haben sich selbst dazu gemacht — um des Himmelreiches willen«: Mt 19, 12), bestimmt Paulus die Situation mit einem einzigen Wort: »der Unverheiratete« (agamos); ein wenig später hingegen gibt er den ganzen Inhalt des Ausdrucks Gottesreich in einer glänzenden Synthese wieder. Er sagt nämlich: »Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn; er will dem Herrn gefallen« (1 Kor 7, 32). Jedes Wort dieser Aussage verdient eine eigene Analyse.

7. Der Zusammenhang des Wortes »sich sorgen« oder »suchen« im Evangelium des Lukas, Schüler des Paulus, gibt an, daß es uns wahrhaftig nur um das Reich Gottes gehen soll (vgl. Lk 12, 31), um das, was »das Bessere«, das »unum necessarium« (das einzig Notwendige) ist (vgl. Lk 10, 42). Und Paulus selbst spricht direkt von seiner »Sorge für alle Gemeinden« (2 Kor 11, 28), von der Suche nach Christus mittels der Sorge für die Probleme der Brüder, für die Glieder des Leibes Christi (vgl. Phil 2,20-21; 1 Kor 12,25). Bereits aus diesem Kontext geht das ganze weite Feld der »Sorge« hervor, der der unverheiratete Mensch sein Denken, seine Arbeit und sein Herz ganz widmen kann. Der Mensch kann sich tatsächlich nur um das »sorgen«, was ihm wirklich am Herzen liegt.

8. In der Aussage des Paulus sorgt sich der Unverheiratete um die Sache des Herrn (τὰ τοῦ Κυρίου). Mit

dieser treffenden Formulierung erfaßt Paulus die gesamte objektive Wirklichkeit des Gottesreiches. »Denn dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt«, wird er selbst etwas später in demselben Brief sagen (1 Kor 10, 26; vgl. Ps 24, 1). Gegenstand der Sorge des Christen ist die ganze Welt! Aber Paulus bezeichnet mit dem Namen »Herr« vor allem Jesus Christus (vgl. z. B. Phil 2, 11), und darum bedeutet »die Sache des Herrn« in erster Linie »das Reich Christi«, seinen Leib, der die Kirche ist (vgl. Kol 1, 18), und alles, was zu ihrem Wachstum beiträgt. Um all das sorgt sich der Unverheiratete, und deshalb schreibt Paulus, der im wahrsten Sinne des Wortes »Apostel Jesu Christi« (1 Kor 1, 1) und Diener des Evangeliums (vgl. Kol 1, 23) ist, an die Korinther: »Ich wünschte, alle Menschen wären (unverheiratet) wie ich« (1 Kor 7, 7).

9. Doch der apostolische Eifer und die fruchtbarste Tätigkeit erschöpfen noch nicht das, was in der paulinischen Begründung der Ehelosigkeit enthalten ist. Man könnte sogar sagen, ihre Wurzel und Quelle befindet sich im zweiten Teil des Satzes, der die subjektive Wirklichkeit des Reiches Gottes aufzeigt: »Der Unverheiratete sorgt sich ...; er will dem Herrn gefallen.« Diese Feststellung erfaßt den ganzen Bereich der persönlichen Beziehung des Menschen zu Gott. »Gott gefallen« - dieser Ausdruck findet sich in alten Büchern der Bibel (vgl. z. B. Dt 13, 19) - ist ein Synonym für »Leben in der Gnade Gottes« und drückt die Haltung dessen aus, der Gott sucht, oder dessen, der sich Gottes Willen gemäß verhält, so daß er ihm gefällt. In einem der letzten Bücher der Heiligen Schrift wird dieser Ausdruck zu einer theologischen Synthese der Heiligkeit. Der hl. Johannes wendet ihn ein einziges Mal auf Christus an: »Ich tue immer das,

was ihm (dem Vater) gefällt« (Joh 8, 29). Der hl. Paulus bemerkt im Brief an die Römer, daß Christus »nicht für sich selbst gelebt hat« (Röm 15, 3). Diese beiden Feststellungen umfassen all das, was den Inhalt des Ausdrucks »Gott gefallen« ausmacht, wie er im Neuen Testament als Nachfolge Christi verstanden wird.

10. Die beiden Teile der paulinischen Aussage scheinen sich zu überschneiden: denn sich sorgen um das, was »des Herrn ist«, um »die Dinge des Herrn«, muß ja »dem Herrn gefallen«. Andererseits kann der, der Gott gefällt, sich nicht abkapseln, sondern er wird sich der Welt, d. h. allem öffnen, was zu Christus zurückgeführt werden soll. Das sind freilich nur zwei Aspekte derselben Wirklichkeit Gottes und seines Reiches. Paulus mußte sie jedoch unterscheiden, um mit aller Klarheit das Wesen und die Möglichkeit der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« aufzuzeigen.

Wir werden versuchen, noch einmal auf dieses Thema zurückzukommen.

30. 6. 1982, OR 82/28

Jeder hat seine Gnadengabe von Gott

1. Bei der Begegnung am vergangenen Mittwoch haben wir die Betrachtung zu vertiefen versucht, deren sich der hl. Paulus im ersten Korintherbrief bedient, um seine Leser davon zu überzeugen, daß derjenige, der sich für die Ehe entscheidet, »gut handelt«, während der, der die Jungfräulichkeit (das heißt die Enthaltensamkeit gemäß dem Geist des evangelischen Rates) wählt, »besser handelt« (1 Kor 7, 38). Wenn wir diese Betrachtung heute fortsetzen, erinnern wir dar-

an, daß nach dem hl. Paulus »der Unverheiratete sich um die Sache des Herrn sorgt; er will dem Herrn gefallen« (1 Kor 7, 32).

Das »dem Herrn gefallen« hat als Hintergrund die Liebe. Dieser Hintergrund wird an einer weiteren Gegenüberstellung sichtbar: der Unverheiratete sorgt sich darum, wie er dem Herrn gefallen könne, während der verheiratete Mann sich auch darum sorgen muß, wie er seine Frau zufriedenstellen kann. Hier wird in gewissem Sinne der bräutliche Charakter der »Enthaltsamkeit um des Himmelreiches willen« erkennbar. Der Mensch trachtet immer danach, dem zu gefallen, den er liebt. Das »Gott gefallen« entbehrt somit keineswegs dieses Charakters, der die interpersonale Beziehung der Eheleute kennzeichnet. Es ist einerseits ein Bemühen des Menschen, das sich auf Gott richtet und nach der Möglichkeit sucht, ihm zu gefallen, das heißt die Liebe durch die Tat zum Ausdruck zu bringen; andererseits entspricht diesem Bestreben ein Wohlgefallen Gottes, der dadurch, daß er die Mühen des Menschen annimmt, sein Werk mit der Gewährung einer neuen Gnade krönt: denn von Anfang an war dieses Bestreben sein Geschenk. »Sich darum sorgen, dem Herrn zu gefallen« ist somit ein Beitrag des Menschen zum ständigen Heilsdialog, der von Gott begonnen wurde. An ihm nimmt selbstverständlich jeder Christ teil, der aus dem Glauben lebt.

z. Paulus bemerkt jedoch, daß der durch das Band der Ehe gebundene Mensch »geteilt ist« (1 Kor 7, 34) wegen seiner familiären Verpflichtungen (vgl. 1 Kor 7, 34). Aus dieser Feststellung scheint also hervorzugehen, daß der Unverheiratete durch eine innere Vollkommenheit, eine Einheit, gekennzeichnet sein müßte, die ihm die vollständige Hingabe an den Dienst für das Himmelreich in allen seinen Dimensio-

nen gestattet. Eine solche Haltung setzt den Verzicht auf die Ehe - ausschließlich »um des Himmelreiches willen« — und ein einzig und allein auf dieses Ziel ausgerichtetes Leben voraus. Andernfalls kann die »Spaltung« verstohlen auch in das Leben des Unverheirateten eindringen, der, wenn er einerseits das Eheleben entbehrt und andererseits ein klares Ziel vermißt, für das er auf dieses Eheleben verzichtet, unvermutet vor einer gewissen inneren Leere stehen könnte.

3. Der Apostel scheint das alles sehr wohl zu wissen und bemüht sich anzuführen, daß er demjenigen, dem er rät, ehelos zu bleiben, »keine Fessel anlegen« wolle, sondern-ihn auf das hinweisen möchte, was würdig und recht ist und ihn ohne Abirrung mit dem Herrn verbunden sein läßt (vgl. 1 Kor 7, 35). Diese Worte erinnern an das, was Christus nach dem Lukasevangelium während des Letzten Abendmahls zu den Aposteln sagt: »In allen meinen Prüfungen habt ihr bei mir ausgeharrt. Ich vermache euch das Reich, wie es mein Vater mir vermacht hat« (Lk 22, 28-29). Wer nicht verheiratet ist, kann, »wenn er mit dem Herrn verbunden ist«, gewiß sein, daß seine Schwierigkeiten Verständnis finden werden: »Wir haben ja nicht einen Hohenpriester, der nicht mitfühlen könnte mit unserer Schwäche, sondern einen, der in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat« (Hebr 4, 15). Das erlaubt es dem Unverheirateten nicht so sehr, sich ausschließlich den eventuellen persönlichen Problemen zu widmen als vielmehr, sie einzubeziehen in den großen Strom der Leiden Christi und seines Leibes, der die Kirche ist.

4. Der Apostel zeigt, wie man mit dem Herrn verbunden sein kann: das läßt sich dadurch erreichen, daß man ein ständiges Verweilen bei ihm anstrebt, die

Freude über seine Gegenwart (eupáredron), ohne sich von unwesentlichen Dingen ablenken zu lassen (aspe-rispástós) (vgl. 1 Kor 7, 35).

Paulus erläutert diesen Gedanken noch klarer, wenn er einerseits von der Situation der verheirateten Frau und andererseits von jener der Unverheirateten oder der Witwe spricht. Während die verheiratete Frau sich darum sorgt, »wie sie ihrem Mann gefallen kann«, sorgt sich die unverheiratete »um die Sache des Herrn, um heilig zu sein an Leib und Geist« (1 Kor 7, 34).

5. Um die ganze Tiefe des paulinischen Gedankens entsprechend zu erfassen, müssen wir feststellen, daß »Heiligkeit« nach biblischer Auffassung mehr einen Zustand als eine Handlung ausdrückt; sie hat vor allem seinsmäßigen und auch moralischen Charakter. Insbesondere im Alten Testament stellt sie eine »Trennung« von dem dar, was nicht dem Einfluß Gottes unterworfen ist, was »profanum« ist, eine Trennung mit dem Ziel, ausschließlich Gott zu gehören. Das »Geweihtsein an Leib und Geist« bedeutet also auch die Heiligkeit der Jungfräulichkeit bzw. der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«. Zugleich muß sich das, was Gott dargeboten wird, durch die sittliche Reinheit auszeichnen und setzt darum eine Haltung »ohne Flecken oder Falten«, »heilig und makellos«, voraus, ganz nach dem jungfräulichen Vorbild der Kirche, die Christus gegenüber steht (Eph 5, 27). In diesem Kapitel seines Briefes an die Korinther berührt der Apostel die Probleme der Ehe und der Ehelosigkeit oder Jungfräulichkeit auf tief menschliche und realistische Weise, indem er sich Rechenschaft gibt über die Mentalität der Empfänger seines Briefes. Die Beweisführung des Paulus ist gewissermaßen für den einfachen Mann gedacht. Die neue Welt, die neue

Wertordnung, die er ankündigt, muß im Lebensbereich seiner Leser in Korinth auf eine andere »Welt« und eine andere Wertordnung stoßen, die sich auch von derjenigen unterscheidet, an welche Christus seine Worte zum ersten Mal richtete.

6. Wenn sich Paulus mit seiner Lehre über die Ehe und die Ehelosigkeit auch auf die Vergänglichkeit der Welt und des menschlichen Lebens beruft, tut er das gewiß in bezug auf die Umgebung, die in programmatischer Weise auf die »Nutzung der Welt« hin orientiert war. Wie vielsagend ist von diesem Standpunkt her sein Appell an die, »die sich die Welt zunutze machen«, sich so zu verhalten, »als nutzen sie sie nicht« (1 Kor 7, 31). Aus dem unmittelbaren Zusammenhang ergibt sich, daß in dieser Gesellschaft auch die Ehe als eine Weise, »sich die Welt zunutze zu machen«, verstanden wurde — zum Unterschied davon, was sie in der ganzen jüdischen Tradition war (trotz mancher Verformungen, auf die Jesus im Gespräch mit den Pharisäern oder in der Bergpredigt hingewiesen hatte). Zweifellos erklärt das alles den Stil der Antwort des Paulus. Der Apostel trug dem Rechnung, daß er bei der Ermutigung zur Enthaltbarkeit von der Ehe zugleich ein Einverständnis deutlich machen mußte, das mit der gesamten Wertordnung des Evangeliums im Einklang steht. Und er mußte sich mit größtmöglicher Offenheit der gesellschaftlichen Umwelt, ihren Ideen und Kriterien stellen.

7. Den Menschen, die in einer Umwelt lebten, wo die Ehe vor allem als eine der Weisen, »sich die Welt zunutze zu machen«, betrachtet wurde, verkündet Paulus also mit den treffenden Worten über die Jungfräulichkeit oder den Zölibat (wie wir gesehen haben) als auch über die Ehe: »Den Unverheirateten und den

Witwen sage ich: Es ist gut, wenn sie so bleiben wie ich. Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten. Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren« (1 Kor 7, 8-9). Nahezu derselbe Gedanke war von Paulus bereits früher ausgesprochen worden: »Nun zu den Anfragen eures Briefes: >Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren< Wegen der Gefahr der Unzucht soll aber jeder seine Frau haben, und jede soll ihren Mann haben« (1 Kor 7, 1-2).

8. Sieht der Apostel im ersten Korintherbrief etwa die Ehe ausschließlich als »remedium concupiscentiae« als ein »Heilmittel gegen die Begierde«, wie man in der traditionellen Theologensprache zu sagen pflegte? Die oben wiedergegebenen Aussagen scheinen das zu bestätigen. Unmittelbar vor den zitierten Formulierungen lesen wir indessen einen Satz, der uns die im 7. Kapitel des ersten Korintherbriefes enthaltene Lehre des hl. Paulus anders sehen läßt: »Ich wünschte, alle Menschen wären wie ich (er wiederholt sein bevorzugtes Argument für die Enthaltung von der Ehe). Doch jeder hat seine Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so« (1 Kor 7, 7). Also empfangen auch diejenigen, die die Ehe wählen und in ihr leben, von Gott eine »Gnadengabe«, »ihre Gnadengabe«, das heißt eben die Gnade dieser Entscheidung, dieser Art zu leben, dieses Standes. Die Gabe, die Menschen empfangen haben, die in der Ehe leben, unterscheidet sich von der, die Menschen empfangen haben, die im Stand der Ehelosigkeit leben und sich für die Enthaltensamkeit um des Himmelreiches willen entscheiden; nichtsdestoweniger ist sie eine echte »Gnadengabe Gottes«, eine für konkrete Menschen bestimmte und spezifische — das heißt ihrer Lebensberufung angemessene Gnadengabe.

9. Man kann also sagen, daß der Apostel, der in seiner Charakterisierung der Ehe von »menschlicher« Seite (und mehr noch vielleicht von seiten der örtlichen Situation in Korinth) die Motivierung von der fleischlichen Begierde stark betont, zugleich mit nicht weniger Überzeugungskraft auch den sakramentalen und »charismatischen« Charakter der Ehe enthüllt. Mit derselben Klarheit, mit der er die Situation des Menschen, was die Begehrlichkeit des Fleisches angeht, sieht, sieht er auch das Wirken der Gnade in jedem Menschen — in dem verheirateten nicht weniger als in dem, der sich freiwillig für die Ehelosigkeit entscheidet, wobei er sich vor Augen hält, daß »die Gestalt dieser Welt vergeht«.

7. 7. 1982, OR 82/29

Der Leib, Tempel des Heiligen Geistes

1. In unseren vorhergehenden Betrachtungen haben wir versucht, durch Analyse des siebenten Kapitels des ersten Korintherbriefes die Lehren und Ratschläge zu verstehen, die der hl. Paulus den Empfängern seines Briefes erteilt über die Fragen, die die Ehe und die freiwillige Ehelosigkeit betreffen. Mit der Feststellung, daß derjenige, der sich für die Ehe entscheidet, »gut handelt«, und wer die Jungfräulichkeit wählt, »besser handelt«, bezieht sich der Apostel auf die Vergänglichkeit der Welt, d. h. auf alles, was zeitlich ist. Es läßt sich leicht erkennen, daß das Motiv der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit alles Irdischen in diesem Fall viel eindringlicher spricht als der Hinweis auf die Wirklichkeit der »anderen Welt«. Obgleich sich der Apostel hier etwas schwer verständlich ausdrückt, können wir dennoch darin einig sein, daß der paulinischen Deutung des Themas »Ehe - Jungfräulichkeit«

nicht so sehr Metaphysik vom zufälligen (also vergänglichem) Sein als solche zugrundeliegt als vielmehr die Theologie einer großen Erwartung, deren leidenschaftlicher Verfechter Paulus war. Nicht die »Welt« ist die ewige Bestimmung des Menschen, sondern das Reich Gottes. Der Mensch darf nicht zu sehr an den Gütern hängen, deren Größenordnung die der vergänglichen Welt ist.

2. Auch die Ehe ist mit der vergänglichen Szene dieser Welt, die vergeht, verbunden; hier kommen wir in gewissem Sinn der Perspektive sehr nahe, die Christus in seiner Aussage über die künftige Auferstehung eröffnet hatte (vgl. Mt 22,23-32; Mk 12, 18-27; Lk 20, 27-40). Deshalb muß nach der Lehre des Paulus der Christ die Ehe vom Gesichtspunkt seiner endgültigen Berufung aus leben. Während die Ehe mit der vergänglichen Szene dieser Welt verbunden ist und es darum in gewisser Hinsicht erforderlich ist, sich in dieser Vergänglichkeit einzukapseln, könnte man sagen, der Verzicht der Ehe befreit hingegen von einer solchen Notwendigkeit. Deshalb erklärt der Apostel, daß derjenige, der die Ehelosigkeit wählt, »besser handelt«. Obwohl seine Beweisführung in dieser Richtung weitergeht, wird dennoch (wie wir bereits festgestellt haben) vor allem das Problem, »dem Herrn zu gefallen« und »sich um die Sache des Herrn zu sorgen«, entschlossen in den Vordergrund gerückt.

3. Man kann annehmen, daß dieselben Gründe auch für das sprechen, was der Apostel den Witwen rät: »Eine Frau ist gebunden, solange ihr Mann lebt; wenn aber der Mann gestorben ist, ist sie frei zu heiraten, wenn sie will; nur geschehe es im Herrn. Glücklicher aber ist sie zu preisen, wenn sie nach meinem Rat unverheiratet bleibt - und ich denke, daß auch ich den

Geist Gottes habe« (1 Kor 7, 39-40). Also: sie möge lieber Witwe bleiben als eine neue Ehe schließen.

4. Durch das aufmerksame Lesen des ersten Briefes an die Korinther (insbesondere des 7. Kapitels) entdecken wir den ganzen Realismus der paulinischen Theologie des Leibes. Wenn der Apostel in dem Brief verkündet, daß »euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt« (1 Kor 6, 19), ist er sich zugleich der Schwachheit und Sündhaftigkeit voll bewußt, welcher der Mensch eben auf Grund der Begierde des Fleisches unterliegt.

Doch dieses Bewußtsein trübt ihm in keiner Weise das Wissen um die Gnadengabe Gottes, an der sowohl diejenigen teilhaben, die auf die Ehe verzichten, als auch die, die heiraten. Im 7. Kapitel des ersten Korintherbriefes finden wir eine klare Ermutigung zur Ehelosigkeit, die Überzeugung, daß, wer sich dafür entscheidet, »besser handelt«; wir finden jedoch keinerlei Grundlage dafür, diejenigen, die in der Ehe leben, als »fleischlich« zu betrachten und jene hingegen, die aus religiösen Motiven die Ehelosigkeit wählen, als »geistlich«. Denn in der einen wie in der anderen Lebensform - wir würden heute sagen: in der einen und in der anderen Berufung — ist jene Gabe wirksam, die jeder von Gott empfängt, das heißt die Gnade, welche bewirkt, daß der Leib »Tempel des Heiligen Geistes« ist und bleibt - sowohl in der Jungfräulichkeit als auch in der Ehe —, wenn der Mensch seiner Gnadengabe treu bleibt und entsprechend seinem Stand, das heißt seiner Berufung, sich an diesem »Tempel des Heiligen Geistes«, der sein Leib ist, nicht versündigt.

5. Vor allem in der Lehre des Paulus im 7. Kapitel des ersten Korintherbriefes finden wir keine Voraussetzung für das, was später »Manichäismus« heißt. Der

Apostel ist sich voll und ganz bewußt, daß - so sehr auch die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen immer empfehlenswert bleibt - die Gnade, das heißt »das jedem eigene Gnadengeschenk Gottes«, auch den Eheleuten in ihrem Zusammenleben hilft, in dem sie (nach den Worten von Gen 2, 24) so eng miteinander verbunden sind, daß sie »ein Fleisch« werden. Dieses fleischliche Zusammenleben ist also der Kraft »ihrer von Gott empfangenen Gnadengabe« unterstellt. Der Apostel schreibt darüber mit demselben Realismus, der seine gesamte Beweisführung im 7. Kapitel dieses Briefes kennzeichnet: »Der Mann soll seine Pflicht gegenüber der Frau erfüllen und ebenso die Frau gegenüber dem Mann. Nicht die Frau verfügt über ihren Leib, sondern der Mann. Ebenso verfügt nicht der Mann über seinen Leib, sondern die Frau« (1 Kor 7, 3-4).

6. Man kann sagen, daß diese Formulierungen eine klare Erläuterung des Neuen Testaments der vorhin angeführten Worte aus dem Buch Genesis (Gen 2, 24) sind. Doch die hier verwendeten Ausdrücke, besonders »Pflicht« und »er (sie) verfügt nicht«, lassen sich nicht dadurch erklären, daß man von der richtigen Dimension des Ehebundes absieht, wie wir das bei der Analyse der Texte der Genesis klarzustellen versucht haben; wir werden versuchen, das noch vollständiger zu tun, wenn wir auf Grund des Epheserbriefes (vgl. Eph 5, 22-33) vom sakramentalen Charakter der Ehe sprechen. Man wird dann wiederum auf diese bedeutungsvollen Ausdrücke zurückkommen müssen, die aus der Sprache des hl. Paulus in die gesamte Theologie von der Ehe eingegangen sind.

7. Vorläufig aber wollen wir unsere Aufmerksamkeit noch auf die anderen Sätze desselben Abschnitts im

7. Kapitel des ersten Korintherbriefes richten, wo der Apostel sich mit folgenden Worten an die Eheleute wendet: »Entzieht euch einander nicht, außer im gegenseitigen Einverständnis und nur eine Zeitlang, um für das Gebet frei zu sein. Dann kommt wieder zusammen, damit euch der Satan nicht in Versuchung führt, wenn ihr euch nicht enthalten könnt. Das sage ich als Zugeständnis, nicht als Gebot« (1 Kor 7, 5-6). Das ist ein sehr bedeutsamer Text, auf den man vielleicht im Zusammenhang mit den Überlegungen zu den anderen Themen noch zurückkommen muß. Höchst bedeutsam ist die Tatsache, daß der Apostel, der in seiner gesamten Beweisführung über Ehe und Ehelosigkeit wie Christus klar zwischen Gebot und evangelischem Rat unterscheidet, das Bedürfnis empfindet, sich auch auf das »Zugeständnis« als auf eine zusätzliche Regel zu berufen, und das vor allem in bezug auf die Eheleute und ihr Zusammenleben. Der hl. Paulus sagt mit aller Klarheit, daß sowohl das eheliche Zusammenleben wie die freiwillige und zeitweilige Enthaltensamkeit der Ehegatten Frucht der Gnadengabe Gottes sein muß, die jeder von ihnen als die seinige empfangen hat, und daß im bewußten Zusammenwirken mit ihr die Eheleute selbst jene persönliche Bindung und zugleich jene Würde erhalten und festigen können, die der Umstand, daß sie »Tempel des Heiligen Geistes, der in ihnen wohnt«, sind (vgl. 1 Kor 6, 19), ihrem Leib verleiht,

8. Das paulinische »Zugeständnis« weist anscheinend auf den Wunsch hin, alles in Erwägung zu ziehen, was in irgendeiner Weise der so unterschiedlichen Subjektivität von Mann und Frau entspricht. Alles, was an dieser Subjektivität nicht nur geistlicher, sondern auch psychosomatischer Natur ist, der ganze subjektive Reichtum des Menschen, der sich zwischen seinem

geistlichen und seinem leiblichen Sein in der spezifischen Sensibilität entweder für den Mann oder für die Frau ausdrückt - das alles muß unter dem Einfluß der Gabe bleiben, die jeder von Gott empfängt, seiner ganz persönlichen Gnadengabe.

Wie man sieht, legt der hl. Paulus im 7. Kapitel des ersten Korintherbriefes die Lehre Christi über die Enthaltbarkeit um des Himmelreiches willen in seiner eigenen, ganz pastoralen Weise aus, wobei er sehr persönliche Akzente nicht scheut. Er erläutert die Lehre über die Ehelosigkeit, die Jungfräulichkeit, parallel zur Lehre über die Ehe, wobei er den für einen Hirten charakteristischen Realismus und zugleich die Proportionen bewahrt, die wir im Evangelium, in den Worten Christi selbst, antreffen.

9. In der Aussage des Paulus kann man jene tragende Grundstruktur der geoffenbarten Lehre über den Menschen wiederfinden, der auch mit seinem Leib für ein künftiges Leben bestimmt ist. Diese tragende Struktur liegt der ganzen evangelischen Lehre über die Enthaltbarkeit um des Himmelreiches willen zugrunde (vgl. Mt 19, 12) - aber gleichzeitig ruht auf ihr auch die endgültige (eschatologische) Erfüllung der evangelischen Lehre über die Ehe (vgl. Mt 22, 30; Mk 12, 25; Lk 20, 36). Beide Dimensionen der Berufung des Menschen stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern ergänzen einander. Beide geben eine vollständige Antwort auf eine der wesentlichsten Fragen des Menschen: auf die Frage nach der Bedeutung des Leibseins, das heißt nach der Bedeutung des Mann- bzw. des Frauseins, daß man im Leib Mann oder Frau ist.

10. Was wir gewöhnlich als Theologie des Leibes bezeichnen, erweist sich als etwas wahrhaft Grundlegendes

und Bestimmendes für die gesamte anthropologische Hermeneutik - und zugleich als ebenso grundlegend für die Ethik und die Theologie. In jedem dieser Bereiche gilt es, nicht nur auf die Worte Christi aufmerksam zu hören, in denen er sich auf den »Anfang« (Mt 19, 4) oder

auf das Herz als inneren und zugleich geschichtlichen (vgl. Mt 5, 28) Ort der Begegnung mit der fleischlichen Begierde beruft, sondern wir müssen auch auf die Worte

aufmerksam hören, mit welchen Christus an die Auferstehung erinnert hat, um in das ruhelose Herz des Menschen selbst die ersten Keime der Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Leibseins im Hinblick auf die »andere Welt« einzupflanzen.

14. 7. 1982, OR 82/30

Die kosmische Dimension der Erlösung des Leibes in Tod und Auferstehung Christi

1. »Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden« (Röm 8, 23). Der hl. Paulus sieht im Brief an die Römer die »Erlösung des Leibes« in einer anthropologischen und zugleich kosmischen Dimension. Denn die Schöpfung »ist der Vergänglichkeit unterworfen« (Röm 8, 20). Die ganze sichtbare Schöpfung, der ganze Kosmos zeigt die Auswirkungen der Sünde des Menschen. »Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt« (Röm 8, 22). Und gleichzeitig »wartet die ganze Schöpfung sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes« und »hegt die Hoffnung, daß auch sie von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden soll zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes« (Röm 8, 19.20-21).

2. Die Erlösung des Leibes ist nach Paulus Gegenstand der Hoffnung. Diese Hoffnung ist im Herzen des Menschen gewissermaßen gleich nach der Erbsünde eingepflanzt. Man braucht nur an die Worte aus dem Buch Genesis (3, 15) zu denken, die von der Tradition als Protoevangelium (Urevangelium) und darum, könnten wir sagen, als der Anfang der Frohbotschaft, als die erste Heilsverkündigung bezeichnet werden. Die Erlösung des Leibes verbindet sich nach den Worten des Römerbriefes eben mit dieser Hoffnung, in welcher wir »gerettet sind« (Röm 8, 24), wie wir lesen. Durch die Hoffnung, die bis zu den Anfängen des Menschen zurückreicht, erhält die Erlösung des Leibes ihre anthropologische Dimension: es ist die Erlösung des Menschen. Gleichzeitig strahlt sie gewissermaßen auf die gesamte Schöpfung aus, die von Anfang an in besonderer Weise mit dem Menschen verbunden und ihm unterworfen ist (vgl. Gen 1, 28-30). Die Erlösung des Leibes ist also die Erlösung der Welt: sie hat eine kosmische Dimension.

3. In dem »kosmischen« Bild von der Erlösung, das Paulus von Tarsus im Römerbrief bietet, steht im Mittelpunkt der Mensch, so wie dieser »im Anfang« in den Mittelpunkt des Schöpfungsbildes gestellt worden war. Es ist der Mensch, es sind die Menschen, jene die »die Erstlingsgabe des Geistes« besitzen, die in ihrem Herzen seufzen und auf die Erlösung ihres Leibes warten (vgl. Röm 8, 23). Christus, der gekommen ist, um dem Menschen den Menschen selbst voll zu enthüllen, indem er ihm seine höchste Berufung erschließt (vgl. Gaudium et spes, Nr. 22), spricht im Evangelium von göttlicher Tiefe des Erlösungsmysteriums selbst, das in ihm seinen besonderen »geschichtlichen« Träger findet. Christus spricht demnach im Namen jener Hoffnung, die bereits im Protoevange-

lium in das Herz des Menschen eingepflanzt worden ist. Christus erfüllt diese Hoffnung nicht nur durch die Worte seiner Lehre, sondern vor allem durch das Zeugnis seines Todes und seiner Auferstehung. So hat sich also die Erlösung des Leibes in Christus bereits erfüllt. In ihm hat sich jene Hoffnung bestätigt, in der »wir gerettet sind«. Und zugleich hat sich jene Hoffnung wieder neu auf ihre endgültige eschatologische Erfüllung hin geöffnet. »Das Offenbarwerden der Söhne Gottes« in Christus ist endgültig auf jene »Freiheit und Herrlichkeit« ausgerichtet, deren die »Kinder Gottes« endgültig teilhaftig werden sollen.

4. Um alles zu begreifen, was nach dem Römerbrief des Paulus mit der »Erlösung des Leibes« zusammenhängt, ist eine echte Theologie des Leibes erforderlich. Wir haben versucht, sie aufzubauen, wobei wir uns vor allem auf die Worte Christi beriefen. Die Grundelemente der Theologie des Leibes finden sich in dem, was Christus unter Hinweis auf den »Anfang« von der Unauflöslichkeit der Ehe sagt (vgl. Mt 19, 8), in dem, was er in der Bergpredigt unter Bezugnahme auf das menschliche Herz von der Begierde sagt (vgl. Mt 5, 28), und auch in dem, was er von der Auferstehung sagt (vgl. Mt 22, 30). All diese Aussagen schließen einen anthropologisch wie ethisch reichen Gehalt in sich. Christus spricht vom Menschen: vom Menschen, der »Leib« ist und der als Mann und Frau als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde; er spricht von dem Menschen, dessen Herz der Begierde ausgesetzt ist, und schließlich von dem Menschen, vor dem sich der eschatologische Ausblick auf die Auferstehung des Leibes auftut.

Der »Leib« bedeutet (nach dem Buch Genesis) den sichtbaren Aspekt des Menschen und seine Zugehörigkeit zur sichtbaren Welt. Für den hl. Paulus bedeu-

tet er außer dieser Zugehörigkeit bisweilen auch die Entfernung des Menschen vom Einfluß des Geistes Gottes. Die eine wie die andere Bedeutung steht in Beziehung zur »Erlösung des Leibes«.

5. Weil in den zuvor analysierten Texten Christus von der göttlichen Tiefe des Erlösungsmysteriums spricht, dienen seine Worte eben jener Hoffnung, von welcher im Römerbrief die Rede ist. »Die Erlösung des Leibes« ist nach dem Apostel schließlich das, worauf wir »warten«. So warten wir auf den Endsieg über den Tod, von dem Christus vor allem in seiner Auferstehung Zeugnis gegeben hat. Im Licht des Ostergeheimnisses haben seine Worte über die Auferstehung des Leibes und die Wirklichkeit der »anderen Welt«, wie sie von den Synoptikern wiedergegeben werden, ihre vollgültige Bedeutung gewonnen. Sowohl Christus wie später Paulus von Tarsus haben den Aufruf zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« gerade im Namen dieser endzeitlichen Wirklichkeit verkündet.

6. Doch die »Erlösung des Leibes« findet ihren Ausdruck nicht nur in der Auferstehung als Sieg über den Tod. Sie ist auch in den Worten Christi gegenwärtig, die er an den »geschichtlichen« Menschen richtet, ob diese Worte nun das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe als vom Schöpfer selbst stammenden Grundsatz bekräftigen, oder ob - in der Bergpredigt - Christus zur Überwindung der Begierde auffordert, und das bis in die Regungen des menschlichen Herzens hinein. Von der einen und der anderen dieser Schlüsselaussagen muß man sagen, daß sie sich auf die menschliche Sittlichkeit beziehen, daß sie einen ethischen Sinn haben. Hier handelt es sich nicht um die endzeitliche Hoffnung auf die Auferstehung, sondern um die

Hoffnung auf den Sieg über die Sünde, die man die tägliche Hoffnung nennen kann.

7. In seinem täglichen Leben muß der Mensch aus dem Geheimnis der Erlösung des Leibes die Inspiration und Kraft für die Überwindung des Bösen schöpfen, das in Gestalt der dreifachen Begierde in ihm schlummert. Mann und Frau, die in der Ehe miteinander verbunden sind, müssen täglich neu die Pflicht der unauflöselichen Einheit jenes Bundes auf sich nehmen, den sie miteinander geschlossen haben. Aber auch ein Mann oder eine Frau, die freiwillig die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen gewählt haben, müssen täglich ein lebendiges Zeugnis der Treue zu dieser Entscheidung geben, indem sie den Weisungen Christi im Evangelium und des Apostels Paulus im ersten Korintherbrief folgen. Es handelt sich in jedem Fall um die tägliche Hoffnung, die im Rahmen der normalen Aufgaben und Schwierigkeiten des menschlichen Lebens »das Böse mit dem Guten« besiegen hilft (Röm 12, 21). Denn »in der Hoffnung sind wir gerettet«: die tägliche Hoffnung offenbart ihre Kraft in den menschlichen Werken und sogar in den innersten Regungen des menschlichen Herzens, wenn sie in gewissem Sinn der großen, mit der Erlösung des Leibes verbundenen endzeitlichen Hoffnung Raum schafft.

8. Wenn die Erlösung des Leibes das Alltagsleben mit der Dimension der menschlichen Moral durchdringt, trägt sie vor allem zur Entdeckung all des Guten bei, in dem der Mensch den Sieg über die Sünde und über die Begierde erringt. Die Worte Christi, die aus der göttlichen Tiefe des Erlösungsmysteriums stammen, erlauben die Entdeckung und Stärkung jenes Bandes, das zwischen der Würde des Menschen (des Mannes oder der Frau) und der bräutlichen Bedeutung ihres

Leibes besteht. Sie ermöglichen aufgrund jener Bedeutung das Verständnis und die Verwirklichung der zur Hingabe reifen Freiheit, die einerseits in der unauflöselichen Ehe und andererseits in der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ihren Ausdruck findet. Auf diese verschiedenen Weisen enthüllt Christus der Menschen voll dem Menschen, indem er ihm »seine höchste Berufung« zeigt. Diese Berufung ist dem Menschen entsprechend seiner psychisch-physischen Gesamtstruktur gerade durch das Geheimnis der Erlösung des Leibes eingeschrieben.

Alles, was wir im Laufe unserer Überlegungen versucht haben, um die Worte Christi zu verstehen, hat seinen letzten Grund im Geheimnis von der Erlösung des Leibes.

21. 7. 1982, OR 82/31-32

II. DIE THEOLOGIE DES LEIBES IM BRIEF AN DIE EPHESER

Ehe im Epheserbrief

1. Wir beginnen heute ein neues Kapitel zum Thema Ehe und lesen die Worte des hl. Paulus an die Epheser: »Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus); denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist; er hat sie gerettet, denn sie ist sein Leib. Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen. So will er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos. Darum sind die Männer verpflichtet, ihre Frauen so zu lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Keiner hat je seinen eigenen Leib gehaßt, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche. Denn wir sind Glieder seines Leibes. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein. Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche. Was euch angeht, so liebe jeder von euch seine Frau wie sich selbst, die Frau aber ehre den Mann« (Eph 5, 22-33).

2. Es ist angebracht, daß wir den zitierten Text aus dem 5. Kapitel des Epheserbriefes einer gründlichen Analyse unterziehen, so wie wir in den vorausgegangenen Audienzen die einzelnen Worte Christi analy-

siert haben, die eine Schlüsselbedeutung für die Theologie des Leibes zu haben scheinen. Es handelte sich um die Worte, in denen Christus auf den »Anfang« hinweist (Mt 19, 4; Mk 10, 6), auf das menschliche Herz in der Bergpredigt (Mt 5, 28) und auf die kommende Auferstehung (vgl. Mt 22, 30; Mk 12, 25; Lk 20, 35). Der zitierte Abschnitt aus dem Epheserbrief ist sozusagen die Krönung der anderen Schlüsselaussagen. Wenn sich aus ihnen die Theologie des Leibes in ihren evangelischen, einfachen und zugleich grundlegenden Umrissen ergibt, muß diese Theologie in gewissem Sinn der Deutung des zitierten Abschnittes aus dem Epheserbrief zugrundegelegt werden. Man muß also, wenn man diesen Abschnitt interpretieren will, das im Licht dessen tun, was Christus uns über den menschlichen Leib sagt. Er spricht nicht nur vom geschichtlichen Menschen, vom Menschen, der immer »in seiner Zeit« lebt, von der Begierde seines Herzens, sondern enthüllt auch einerseits die Perspektiven des »Anfangs« oder der Ur-Unschuld und der Gerechtigkeit und andererseits die eschatologischen Perspektiven der Auferstehung der Leiber, »wenn wir nicht mehr heiraten« (vgl. Lk 20, 35). All das gehört zur theologischen Optik der »Erlösung unseres Leibes« (Röm 8, 23).

3. Auch der Verfasser des Epheserbriefes¹ spricht vom Leib; und das in seiner bildlichen Bedeutung, d. h. vom Leib Christi, der die Kirche ist, wie in seiner kon-

¹ Das Problem, ob der Epheserbrief von Paulus stammt, was von einigen Exegeten bejaht und von anderen verneint wird, läßt sich durch eine mildere Position lösen, die wir als Arbeitshypothese annehmen: nämlich daß Paulus seinem Sekretär eine Skizze übergab, die dieser weiterführte und abschloß. Diese provisorische Lösung des Problems erlaubt uns vom »Verfasser des Epheserbriefes«, vom »Apostel« oder vom »hl. Paulus« zu sprechen.

kreten Bedeutung, d. h. vom menschlichen Leib in seiner dauernden Männlichkeit und Fraulichkeit, in seiner dauernden Bestimmung zur Vereinigung in der Ehe, wie das Buch Genesis sagt: »Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch« (Gen 2, 24). Wie erscheinen und treffen sich diese beiden Bedeutungen von Leib im zitierten Abschnitt des Epheserbriefes? Und warum erscheinen und treffen sie sich? Das sind die Fragen, die man sich stellen muß, wobei man keine unmittelbaren und direkten Antworten erwarten darf, sondern möglichst gründliche und »langfristige«, auf die wir durch die vorausgegangenen Analysen vorbereitet sind. In der Tat, dieser Abschnitt des Epheserbriefes kann nur richtig verstanden werden im breiten biblischen Zusammenhang, weil er als Krönung der Themen und Wahrheiten zu verstehen ist, die durch das geoffenbarte Wort Gottes in der Heiligen Schrift wie breite Wellen heranströmen und abfließen. Es sind zentrale Themen und wesentliche Wahrheiten. Und deshalb ist der zitierte Text aus dem Epheserbrief auch ein Schlüsseltext, ein »klassischer« Text.

4. Er ist ein der Liturgie geläufiger Text, der immer in Beziehung zum Sakrament der Ehe auftaucht. Die »Lex orandi« (das Gesetz des Betens) der Kirche sieht in ihm einen ausdrücklichen Bezug auf dieses Sakrament: und die »Lex orandi« setzt immer die »Lex credendi« (das Gesetz des Glaubens) voraus und spricht es aus. Wenn wir diese Voraussetzung annehmen, müssen wir uns sofort fragen: wie stellt sich die Wahrheit über die Sakramentalität der Ehe in diesem klassischen Text des Epheserbriefes dar? Wie drückt sie sich aus und wie wird sie bestätigt? Es ist klar, daß die Antwort auf diese Fragen nicht unmittelbar und direkt, sondern nur stufenweise und langfristig gegeben

werden kann. Das ergibt sich schon durch einen ersten Blick auf diesen Text, der uns zum Buch Genesis und damit »zum Anfang« führt und der in der Beschreibung der Beziehung zwischen Christus und der Kirche aus den prophetischen Schriften des Alten Testaments den bekannten Vergleich mit der bräutlichen Liebe zwischen Gott und seinem auserwählten Volk übernimmt. Ohne diese Beziehungen zu prüfen, ließe sich schwer eine Antwort auf die Frage finden, wie der Epheserbrief von der Sakramentalität der Ehe spricht. Wir werden sehen, wie die Antwort den ganzen Bereich der vorher analysierten Probleme berücksichtigen muß, d. h. die Theologie des Leibes.

5. Das Sakrament oder die Sakramentalität — im weitesten Sinn des Wortes - steht in Beziehung zum Leib und setzt die Theologie des Leibes voraus. In der Tat ist das Sakrament in seiner allgemein anerkannten Bedeutung ein »sichtbares Zeichen«. Der »Leib« bedeutet auch das, was sichtbar ist, bedeutet die Sichtbarkeit der Welt und des Menschen. So gehört in gewisser Weise - wenn auch in sehr allgemeiner - der Leib in die Begriffsbestimmung des Sakraments, indem dieses »sichtbares Zeichen einer unsichtbaren Wirklichkeit« ist, d. h. der geistigen, transzendenten, göttlichen Wirklichkeit. In diesem Zeichen - oder durch dieses Zeichen - schenkt sich Gott dem Menschen in seiner transzendenten Wahrheit und in seiner Liebe. Das Sakrament ist Zeichen der Gnade und ein wirksames Zeichen. Es zeigt diese nicht nur an und drückt sie in sichtbarer Weise aus, in Form des Zeichens, sondern bringt sie hervor und trägt wirksam dazu bei, daß der Mensch der Gnade teilhaftig wird, und daß sich in ihm das Heilswerk verwirklicht und erfüllt, das von Gott seit Ewigkeit vorherbestimmt und in Jesus Christus voll geoffenbart wurde.

6. Ich meine, daß sich schon bei diesem ersten Blick auf den klassischen Text aus dem Epheserbrief die Richtung zeigt, in der sich unsere weiteren Analysen entwickeln müssen. Es ist notwendig, daß diese Analysen mit dem vorausgehenden Verständnis des Textes selbst beginnen; trotzdem müssen wir im folgenden sozusagen über seine Grenzen hinausgehen, um möglichst bis auf den Grund den Reichtum zu erkennen, den die geoffenbarte Wahrheit Gottes in diesem wundervollen Text ausspricht. Wenn wir uns an die Ausdrucksweise der Konstitution *Gaudium et spes* halten, kann man sagen, der von uns ausgewählte Abschnitt aus dem Epheserbrief macht in besonderer Weise »dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung« (Nr. 22): die Teilhabe an der Erfahrung des menschengewordenen Gottes.

In den folgenden Audienzen versuchen wir — vor allem im Licht des zitierten Textes aus dem Epheserbrief — das Sakrament (im besonderen die Ehe als Sakrament) tiefer zu verstehen: zunächst in der Dimension des Bundes und der Gnade und dann in der Dimension des sakramentalen Zeichens.

28. 7. 1982, OR 82/33-34

Die Strukturlinien des Epheserbriefes

1. Am vergangenen Mittwoch habe ich in unserem Gespräch das fünfte Kapitel des Briefes an die Epheser zitiert (Eph 5, 22-33). Heute sollten wir nun nach dieser ersten Einführung in jenen »klassischen« Text die Art und Weise prüfen, wie dieser für das Geheimnis der Kirche und für die Sakramentalität der Ehe so bedeutende Text in den unmittelbaren Zusammenhang des ganzen Briefes eingefügt ist.

Wenn wir auch wissen, daß es eine Reihe von Problemen gibt, die von den Bibelwissenschaftlern diskutiert werden, nämlich hinsichtlich der Empfänger des Briefes, seiner Urheberchaft und auch des Datums seiner Abfassung, müssen wir doch feststellen, daß der Brief an die Epheser eine sehr bezeichnende Struktur hat. Der Autor beginnt diesen Brief mit der Darlegung des ewigen Heilsplanes für den Menschen in Jesus Christus.

»... der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus ... in ihm hat er uns erwählt ..., damit wir heilig und untadelig leben vor Gott, er hat uns aus Liebe im voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen zum Lob seiner herrlichen Gnade. Er hat sie uns geschenkt in seinem geliebten Sohn; durch sein Blut haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade ... Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen...« (Eph 1, 3.4-7.10). Nachdem der Verfasser des Briefes an die Epheser mit dankerfüllten Worten den Plan dargelegt hat, der von Ewigkeit her in Gott ist und sich nun bereits im Leben der Menschheit verwirklicht, bittet er den Herrn, daß die Menschen (und unmittelbar die Empfänger des Briefes) Christus voll erkennen mögen als das Haupt: »... Alles hat er ihm zu Füßen gelegt und ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt. Sie ist sein Leib und wird von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht« (1, 22-23). Die sündige Menschheit ist zu einem neuen Leben in Christus berufen, in dem Heiden und Juden eins werden sollen, wie der Tempelbau eine Einheit bildet (vgl. 2,11-21). Der Apostel ist Verkündiger des Geheimnisses Christi unter den Heiden, an die vor allem er sich in seinem Brief wendet. Er beugt seine »Knie vor dem Vater«

und bittet für sie: »... er möge euch aufgrund des Reichtums seiner Herrlichkeit schenken, daß ihr in eurem Innern durch seinen Geist an Kraft und Stärke zunehmt« (3, 14-16).

2. Nach dieser so tiefen und eindrucksvollen Offenbarung des Geheimnisses Christi in der Kirche geht der Verfasser im zweiten Teil des Briefes dazu über, detailliert Richtlinien zu geben, die darauf hinzielen, das Leben des Christen als eine Berufung darzustellen, die im Plan Gottes, von dem wir eben gesprochen haben, ihren Ursprung hat, das heißt im Mysterium Christi in der Kirche. Auch hier berührt der Verfasser verschiedene Fragen, die für das christliche Leben immer gültig sind. Er ermahnt, die Einheit zu bewahren, und unterstreicht gleichzeitig, daß diese Einheit sich auf der Vielfalt und Verschiedenartigkeit der Gaben Christi aufbaut. Jedem ist eine andere Gabe geschenkt, aber alle müssen als Christen »den neuen Menschen anziehen, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit« (4, 24). Damit ist eine kategorische Aufforderung verbunden, die Laster zu überwinden und sich die Tugenden anzueignen, die der Berufung gemäß sind, die allen in Christus zuteil geworden ist (vgl. 4, 25-32). Der Verfasser schreibt: »Ahmt Gott nach als seine geliebten Kinder und liebt einander, weil auch Christus uns geliebt und sich für uns hingegeben hat ... als Opfer« (5, 1-2).

3. Im fünften Kapitel des Briefes an die Epheser gehen diese Aufforderungen noch mehr ins einzelne. Der Verfasser verurteilt streng die heidnischen Mißbräuche. Er schreibt: »Einst wart ihr Finsternis, jetzt aber seid ihr durch den Herrn Licht geworden. Lebt als Kinder des Lichts!« (5, 8). Und dann: »darum seid nicht unverständlich, sondern begreift, was der Wille

des Herrn ist. Berauscht euch nicht mit Wein (er bezieht sich hier auf das Buch der Sprüche 23, 31) ... sondern laßt euch vom Geist erfüllen! Laßt in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt. Singt und jubelt aus vollem Herzen zum Lob des Herrn!« (5, 17-19). Mit diesen Worten will der Verfasser des Briefes das Klima des geistlichen Lebens aufzeigen, das jede christliche Gemeinde beseelen sollte. An diesem Punkt geht er auf die Hausgemeinde, nämlich die Familie, über. So schreibt er: »Laßt euch vom Geist erfüllen ... Sagt Gott, dem Vater, jederzeit Dank für alles im Namen Jesu Christi, unseres Herrn! Einer ordne sich dem ändern unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« (5, 20-21). Und so kommen wir genau zu jener Stelle des Briefes, die das Thema unserer besonderen Untersuchung sein soll. Wir können leicht feststellen, daß der wesentliche Gehalt dieses »klassischen« Textes dort sichtbar wird, wo sich zwei Leitgedanken des ganzen Epheserbriefes kreuzen: der erste ist der des Geheimnisses Christi, das sich als Ausdruck des göttlichen Heilsplans in der Kirche verwirklicht; der zweite Leitgedanke ist jener der christlichen Berufung als Modell für das Leben der einzelnen Getauften und der einzelnen Gemeinden, entsprechend dem Geheimnis Christi, das heißt dem göttlichen Heilsplan für den Menschen.

4. In engem Zusammenhang mit dem angeführten Abschnitt sucht der Verfasser des Briefes zu erklären, auf welche Weise sich die so verstandene Berufung des Christen zwischen allen Gliedern einer Familie verwirklichen und darstellen muß, also nicht nur zwischen Mann und Frau (worüber genauer der Abschnitt in Kapitel 5, 22-33 handelt, den wir auswählten), sondern auch zwischen Eltern und Kindern. Der Verfasser schreibt: »Ihr Kinder, gehorcht euren EI-

102

tern, wie es vor dem Herrn recht ist. Ehre deinen Vater und deine Mutter: das ist ein Hauptgebot, und ihm folgt die Verheißung: damit es dir gut geht und du lange lebst auf der Erde. Ihr Väter, reizt eure Kinder nicht zum Zorn, sondern erzieht sie in der Zucht und Weisung des Herrn!« (6, 1-4). Dann spricht er von den Pflichten der Dienenden ihren Herren gegenüber und umgekehrt der Herren gegenüber den Dienenden, das heißt, den Sklaven (vgl. 6, 5-9). Diese Richtlinien beziehen sich auf die Familie im weiteren Sinn, die ja nicht nur aus Eltern und Kindern (in der Abfolge der Generationen) bestand, sondern zu der in weiterem Sinne auch die Sklaven und Sklavinnen gehörten.

5. So steht also der Text aus dem Brief an die Epheser, den wir zum Gegenstand einer gründlicheren Untersuchung machen wollen, in unmittelbarem Zusammenhang mit Unterweisungen über die sittlichen Verpflichtungen der Familiengemeinschaft (sogen. »Haustafeln« nach der Definition Luthers; gleichsam ein Familienkodex). Ähnliche Belehrungen finden wir auch in anderen Briefen (z. B. in dem an die Kolosser, 3, 18-4,1, und im ersten Petrusbrief, 2, 13-3,7). Noch dazu weist unser Text insofern diesen unmittelbaren Zusammenhang auf, als auch der »klassische« Text, den wir wählten, die gegenseitigen Pflichten von Mann und Frau behandelt. Jedenfalls ist zu bemerken, daß im Brief an die Epheser der Abschnitt 5, 22-33 als solcher ausschließlich auf die Ehegatten und die Ehe bezogen, im weiteren Sinn aber auch im Hinblick auf die Familie zu verstehen ist. Bevor wir jedoch daran gehen, uns mit einer gründlicheren Untersuchung des Textes zu befassen, müssen wir noch bemerken, daß der ganze Brief mit einer wundervollen Ermutigung zum geistlichen Kampf schließt (vgl. 6, 10-20), mit

kurzen Ermahnungen (vgl. 6,21-22) und einem Segenswunsch (vgl. 6, 23-24). Dieser Aufruf zum geistlichen Kampf erscheint folgerichtig begründet in der Gedankenführung des ganzen Briefes. Er führt sozusagen dessen Leitgedanken zu einem klaren, vollendeten Abschluß.

Wenn wir so die Gesamtstruktur des ganzen Briefes an die Epheser vor Augen haben, werden wir in der ersten Analyse die Bedeutung der an die Eheleute gerichteten Worte zu klären suchen: »Einer ordne sich dem anderen unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« (5, 21).

4. 8. 1982, OR 82/33-34

Gegenseitige Unterordnung in Christus

1. Heute wollen wir mit einer genaueren Analyse des Abschnitts 5, 21-33 aus dem Brief an die Epheser beginnen. Der Verfasser wendet sich an die Ehegatten und empfiehlt ihnen, »einer ordne sich dem anderen in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus unter«

(5,21).

Es handelt sich hier um eine doppelte Beziehung, um ein gegenseitiges und ein gemeinschaftliches Verhältnis. Das eine verdeutlicht und charakterisiert das andere. Das gegenseitige Verhältnis von Mann und Frau muß aus ihrem gemeinsamen Verhältnis zu Christus entspringen. Der Verfasser des Briefes spricht von der »Furcht Christi«, wie er ähnlicherweise von der »Furcht Gottes« redet. In unserem Fall geht es aber nicht um Furcht im Sinne von Angst, um eine abwehrende Haltung angesichts einer drohenden Gefahr. Es geht vor allem um Ehrfurcht vor der Heiligkeit, vor dem Heiligen. Es handelt sich um Frömmigkeit, die in der Sprache des Alten Testaments auch mit dem Aus-

druck »Furcht Gottes« bezeichnet wurde (vgl. z. B. Ps 103, 11; Spr 1, 7; 23,17; Sir 1, 11-16). Tatsächlich muß diese Frömmigkeit, die aus dem tiefen Bewußtsein um das Geheimnis Christi entspringt, die Grundlage der gegenseitigen Beziehungen der Ehegatten sein.

2. Wie der unmittelbare Kontext so hat auch der von uns ausgewählte Text einen »paränetischen« d. h. moralisch unterweisenden Charakter. Der Verfasser des Briefes möchte den Ehegatten zeigen, wie sie ihr gegenseitiges Verhältnis und ihr ganzes Benehmen gestalten sollen. Er entnimmt dabei seine Ratschläge und Weisungen dem Geheimnis Christi, wie er es zu Anfang des Briefes dargelegt hat. Dieses Geheimnis muß geistig im gegenseitigen Verhältnis der Ehegatten gegenwärtig sein. Indem es in ihre Herzen eindringt und in ihnen jene heilige »Furcht Christi« weckt (eben die Frömmigkeit), muß das Geheimnis Christi sie dahin führen, daß sie »einer dem anderen untergeordnet« sind: das Geheimnis Christi, also jenes Geheimnis, in dem beide von Ewigkeit her in Christus auserwählt wurden, »Adoptivkinder Gottes« zu sein.

3. Das Zitat, das unseren Abschnitt Eph 5, 21-33 einleitet, zu dem wir dank der Analyse des näheren und weiteren Zusammenhangs gelangt sind, drückt besonders viel aus. Der Verfasser spricht von der gegenseitigen Unterordnung der Ehegatten, Mann und Frau, und macht so auch verständlich, wie die Worte zu verstehen sind, die er später über die Unterordnung der Frau unter den Mann schreiben wird. Wir lesen nämlich: »Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn« (5, 22). Wenn er sich so ausdrückt, will der Verfasser nicht sagen, der Mann sei »Herr«

über die Frau und der geschlossene Ehevertrag zwischen Personen sei ein Vertrag, der die Herrschaft des Mannes über die Frau festlegt. Er drückt vielmehr einen anderen Gedanken aus, nämlich daß die Frau in ihrem Verhältnis zu Christus - der für beide Ehegatten der einzige Herr ist - den Beweggrund für jenes Verhältnis zu ihrem Mann finden kann und soll, der aus dem Wesen der Ehe und der Familie hervorgeht. Dieses Verhältnis aber ist keine einseitige Unterordnung. Nach der Lehre des Epheserbriefes schließt die Ehe jenes Element des Vertrages aus, das früher auf dieser Institution lastete und sie zuweilen noch heute belastet. Mann und Frau sind nämlich »einer dem anderen untergeordnet«, sich also gegenseitig untergeordnet. Quelle dieser gegenseitigen Unterordnung ist die christliche Frömmigkeit, und ihr Ausdruck ist die Liebe.

4. Der Verfasser des Briefes betont besonders diese Liebe, wenn er sich an die Männer wendet und schreibt: »Ihr Männer, liebt eure Frauen...« Wenn er sich so ausdrückt, beseitigt er jegliche Befürchtung, die angesichts der heutigen Überempfindlichkeit der vorausgehende Satz: »Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter« hätte wecken können. Die Liebe schließt jede Art von Unterwerfung aus, bei der die Frau Dienerin oder Sklavin des Mannes, also Objekt einseitiger Unterordnung werden könnte. Die Liebe bringt es mit sich, daß gleichzeitig auch der Mann seiner Frau und damit dem Herrn selber untergeordnet ist, so wie die Frau dem Mann. Die Gemeinschaft oder Einheit, die sie aufgrund ihrer Ehe bilden, verwirklicht sich durch gegenseitiges Schenken, das zugleich gegenseitige Unterordnung ist. Christus ist Quelle und zugleich Vorbild für diese Unterordnung, die, »in der Furcht Christi« gegenseitig vollzogen, der

ehelichen Verbindung Tiefe und Reife gibt. Zahlreiche Faktoren psychologischer Art oder Sitten werden in dieser Quelle und angesichts dieses Vorbildes derart umgewandelt, daß sozusagen eine neue und kostbare Verschmelzung des Verhaltens und der gegenseitigen Beziehung erfolgt.

5. Der Verfasser des Briefes an die Epheser hat keine Bedenken, jene Begriffe aufzugreifen, die der damaligen Mentalität und ihren Ausdrucksformen eigen waren. Er spricht ohne Angst von der Unterordnung der Frau unter den Mann. Er scheut sich auch nicht (im letzten Vers des von uns zitierten Textes), der Frau zu empfehlen, »sie möge den Mann ehren« (5, 33). Wenn nämlich Mann und Frau einer dem anderen »in der Furcht Christi« untergeordnet sind, kommt alles ins rechte Gleichgewicht, so daß das Verhältnis dann zweifellos ihrer christlichen Berufung im Geheimnis Christi entspricht.

6. Gewiß ist unser heutiges Empfinden anders, anders sind auch unsere Mentalität und unsere Sitten, anders endlich die soziale Stellung der Frau gegenüber dem Mann. Dennoch bleibt der Grundzug der Ermahnung, den wir im Brief an die Epheser finden, gleich, und er trägt auch dieselben Früchte. Die gegenseitige Unterordnung »in der Furcht Christi« - eine Unterordnung vom Fundament christlicher Frömmigkeit her - bildet immer die tiefreichende und gediegene tragfähige Struktur der Gemeinschaft der Gatten, in der die echte Gemeinschaft der Personen Wirklichkeit wird.

7. Der Verfasser des Briefes an die Epheser, der seinen Brief mit herrlicher Einsicht des ewigen Heilsplanes Gottes der Menschheit gegenüber eingeleitet hat,

beschränkt sich nicht darauf, die überlieferten oder ethischen Aspekte der Ehe herauszustellen. Er überschreitet vielmehr das Lehrhafte, und wenn er vom gegenseitigen Verhältnis der Ehegatten spricht, entdeckt er darin die Reichweite des Geheimnisses Christi selbst, dessen Verkünder und Apostel er ist. »Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn; denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist; er hat sie gerettet, denn sie ist sein Leib. Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat ...« (5, 22-25). Auf diese Weise wird die diesem ermahnenden Teil des Briefes eigene Lehre gewissermaßen eingefügt in die Wirklichkeit selbst des Geheimnisses, das von Ewigkeit her in Gott verborgen war, der Menschheit aber in Jesus Christus geoffenbart worden ist. Im Brief an die Epheser werden wir sozusagen Zeugen einer besonderen Übereinstimmung dieses Geheimnisses mit dem Wesen der Berufung zur Ehe. Wie ist diese Übereinstimmung zu verstehen?

8. Im Text des Briefes an die Epheser zeigt sie sich vor allem als große Analogie. Wir lesen nämlich: »Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn...«, das ist also das erste Element der Analogie. »Der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist...«: Hier haben wir das zweite Element, welches das erste klärt und begründet. »Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, so sollen sich die Frauen den Männern unterordnen.« Das Verhältnis Christi zur Kirche, das vorher dargestellt wurde, wird jetzt als Verhältnis der Kirche zu Christus formuliert, und darin ist das nächste Ele-

ment der Analogie enthalten. Endlich heißt es: »Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat...«: das wäre das letzte Element der Analogie. Im folgenden entwickelt der Text des Briefes den fundamentalen Gedanken, der im eben zitierten Text enthalten war. Der ganze Text des Briefes an die Epheser im Kapitel 5 (21-23) aber ist von der gleichen Analogie geprägt, das heißt: das gegenseitige Verhältnis zwischen den Ehegatten, Mann und Frau, wird von den Christen nach dem Gleichnis des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche verstanden.

11. 8. 1982, OR 82/35

Die Ehe: Spiegelung der bräutlichen Beziehung zwischen Christus und der Kirche

Als wir am vergangenen Mittwoch die betreffenden Stellen des Briefes an die Epheser analysierten, haben wir festgestellt, daß das gegenseitige Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe bei den Christen als Abbild des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche verstanden wird.

Dieses Verhältnis ist Offenbarung des Heilsmysteriums und zugleich dessen Verwirklichung in der Zeit, Offenbarung und Verwirklichung der liebenden Erwählung, die von Ewigkeit her in Gott »verborgen« war. In dieser Offenbarung und Verwirklichung nimmt das Heilsmysterium den besondern Zug bräutlicher Liebe zwischen Christus und der Kirche an, und so läßt es sich auf sehr angemessene Weise zum Ausdruck bringen, wenn man auf die Ähnlichkeit der Beziehung zurückgreift, die zwischen Mann und Frau in der Ehe besteht - oder bestehen sollte. Dieser Vergleich erhellt das Geheimnis wenigstens bis zu einem

gewissen Grad. Diese Analogie scheint sogar, nach dem Verfasser des Briefes an die Epheser, eine Ergänzung zu jener vom »Mystischen Leib« zu sein (vgl. Eph 1,22-23), wenn wir das Geheimnis der Beziehung zwischen Christus und der Kirche zu formulieren suchen und - wenn wir noch weiter zurückgehen- das Geheimnis der ewigen Liebe Gottes zum Menschen, zur Menschheit: das Geheimnis, das sich in der Zeit ausdrückt und in der Beziehung zwischen Christus und der Kirche verwirklicht.

2. Wenn, wie wir sagten, diese Analogie das Geheimnis erhellt, so empfängt diese selbst wiederum durch jenes Mysterium größere Klarheit. Die bräutliche Beziehung, die Mann und Frau in der Ehe verbindet, soll - nach dem Verfasser des Briefes an die Epheser - uns die Liebe verstehen helfen, die Christus mit der Kirche verbindet, die gegenseitige Liebe zwischen Christus und der Kirche, in der sich der ewige Plan Gottes für das Heil des Menschen verwirklicht. Die Bedeutung des Vergleichs erschöpft sich damit aber noch nicht. Der Vergleich, dessen sich der Brief an die Epheser bedient, um das Geheimnis des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche zu erklären, enthüllt uns zugleich die wesentliche Wahrheit über die Ehe: die Ehe entspricht nur dann der Berufung des Christen, wenn sie die Liebe widerspiegelt, die Christus als Bräutigam der Kirche, seiner Braut, schenkt, und welche die Kirche (ähnlich wie die Frau sich in der Ehe »unterordnet«, also ganz schenkt) Christus zu erwidern sucht. Das ist die rettende, die erlösende Liebe, die Liebe, mit welcher der Mensch von Ewigkeit her von Gott in Christus geliebt wird: »Denn in ihm hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott...« (Eph 1,4).

3. Die Ehe entspricht nur dann der Berufung der Christen als Eheleute, wenn sich in ihr gerade diese Liebe widerspiegelt und praktisch verwirklicht. Das wird klar, wenn wir den von Paulus gebrauchten Vergleich in umgekehrter Richtung betrachten, das heißt, wenn wir von der Beziehung zwischen Christus und der Kirche ausgehen und uns dann der Beziehung zwischen Mann und Frau in der Ehe zuwenden. Der Text spricht in ermahndem Ton: »Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter ... wie die Kirche sich Christus unterordnet.« Und andererseits: »Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt hat...« Diese Ausdrucksweise zeigt, daß es sich um eine moralische Verpflichtung handelt. Um aber zu einer solchen Verpflichtung auffordern zu können, muß man zugeben, daß das Wesen der Ehe etwas von jenem Mysterium einschließt. Andernfalls hinge der Vergleich im Leeren. Dann würde die Aufforderung, die der Verfasser des Epheserbriefes an die Ehegatten richtet, nämlich ihre gegenseitigen Beziehungen so zu gestalten, wie sie zwischen Christus und der Kirche bestehen (»so - wie«), einer wirklichen Grundlage entbehren, man hätte keinen Boden unter den Füßen. Das ist die Logik des Vergleichs, der in der genannten Stelle des Briefes an die Epheser gebraucht wird.

4. Wie man sieht, ist dieser Vergleich nach zwei Seiten hin gültig. Wenn er uns einerseits erlaubt, das Wesen der Beziehung zwischen Christus und der Kirche besser zu begreifen, so gestattet er uns gleichzeitig ein tieferes Eindringen in das Wesen der Ehe, zu der die Christen aufgerufen sind. Er offenbart uns in gewissem Sinn, wie diese Ehe in ihrem tiefsten Wesen sich aus dem Geheimnis der ewigen Liebe herleitet, die Gott zum Menschen und der Menschheit hegt: aus jenem Heilsmysterium, das im Verlauf der Zeiten in der

bräutlichen Liebe Christi zur Kirche Wirklichkeit wurde. Wenn wir die Worte des Briefes an die Epheser (5, 22-23) zum Ausgangspunkt nehmen, können wir im folgenden den Gedanken, den die große paulinische Analogie enthält, nach zwei Richtungen hin entwickeln: einerseits zu einem tieferen Verständnis der Kirche hin, andererseits zu einem vertieften Verständnis der Ehe. In unseren Überlegungen werden wir vor allem der letztgenannten Richtung folgen und dabei bedenken, daß an der Basis des Verständnisses der Ehe in ihrem eigentlichen Wesen die bräutliche Beziehung zwischen Christus und der Kirche steht. Diese Beziehung wird noch genauer analysiert, um herausstellen zu können - immer die Analogie mit der Ehe vorausgesetzt -, in welcher Weise diese zum sichtbaren Zeichen des ewigen göttlichen Mysteriums wird nach dem Bild der Kirche, die mit Christus verbunden ist. So führt uns der Brief an die Epheser an die Grundlagen des sakramentalen Wesens der Ehe.

5. Analysieren wir also den Text im einzelnen. Wenn wir im Brief an die Epheser lesen, »der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist; er hat sie gerettet, denn sie ist sein Leib« (5, 23), können wir voraussetzen, daß der Verfasser - der ja bereits klargestellt hatte, daß die Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann als dem Haupt als gegenseitige Unterordnung »in der Ehrfurcht vor Christus« verstanden wird — auf eine in jener Zeit gültige Auffassung zurückgeht, um vor allem die Wahrheit über die Beziehung Christi zur Kirche auszudrücken, nämlich daß Christus das Haupt der Kirche ist. Er ist das Haupt als jener, der »sie gerettet hat, denn sie ist sein Leib«.

Die Kirche ist eben dieser Leib, der - in allem Christus, dem Haupt, untergeordnet - von ihm alles das

empfängt, wodurch sie sein Leib wird und ist: nämlich die Fülle des Heils als Geschenk Christi, der »sich für sie hingegeben hat« bis zum Äußersten. Das »Sich-Hingeben« Christi an den Vater im Gehorsam bis zum Tod am Kreuz bekommt hier einen ausgesprochen eklesiologischen Sinn: Christus hat »die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben« (Eph 5, 25). In einer totalen Hingabe aus Liebe hat er die Kirche als seinen Leib gebildet und bildet sie beständig weiter, während er ihr Haupt ist. Als Haupt ist er Erlöser seines Leibes, und zugleich ist er als Erlöser das Haupt. Als Haupt und Erlöser der Kirche ist er auch der Bräutigam seiner Braut.

6. Die Kirche ist sie selbst, insofern sie als Leib von Christus, ihrem Haupt, das Geschenk der Rettung ganz als Frucht der Liebe Christi und seiner Hingabe für die Kirche empfängt, Frucht der Hingabe Christi bis zum Äußersten. Dieses Geschenk seiner selbst an den Vater durch den Gehorsam bis zum Tod (vgl. Phil 2, 8) ist zugleich, nach dem Epheserbrief, ein »Sich-Hingeben für die Kirche«. In diesem Ausdruck wandelt sich gewissermaßen die Erlöserliebe zur bräutlichen Liebe: indem Christus sich für die Kirche hingibt, verbindet er sich durch eben diese Erlösungstat ein für allemal mit ihr, wie der Bräutigam mit der Braut, wie Mann und Frau in der Ehe, durch die Hingabe alles dessen, was dieses sein »Sich-Hingeben« für die Kirche ein für allemal einschließt. So birgt das Geheimnis der Erlösung des Leibes in gewissem Sinn das Geheimnis der »Hochzeit des Lammes« (vgl. Offb 19, 7) in sich. Weil Christus das Haupt des Leibes ist, durchdringt die Heilsgabe der Erlösung gänzlich auch die Kirche als den Leib dieses Hauptes und bildet beständig die tiefste, wesentliche Substanz ihres Lebens. Und er bildet sie in der Weise einer bräutlichen Bezie-

hung, da ja in unserem Text die Analogie Leib-Haupt übergeht in die Analogie Bräutigam-Braut oder besser Mann und Frau in der Ehe. Das zeigen auch die folgenden Abschnitte des Textes, auf die wir noch zurückkommen müssen.

18. 8. 1982, OR 82/35

Die Analogie Haupt - Leib

1. Bei den vorausgegangenen Betrachtungen über das fünfte Kapitel des Briefes an die Epheser (5,21-33) galt unsere besondere Aufmerksamkeit der Analogie der Beziehung zwischen Christus und der Kirche einerseits und andererseits der Beziehung zwischen Bräutigam und Braut, also Mann und Frau in der Ehe, die durch das bräutliche Band miteinander verbunden sind. Ehe wir uns nun weiter mit der Analyse der übrigen Abschnitte des Textes beschäftigen, müssen wir uns der Tatsache bewußt sein, daß es im Bereich der grundlegenden paulinischen Analogie, Christus und Kirche einerseits, Mann und Frau in der Ehe andererseits, noch eine weitere Analogie gibt: die Analogie zwischen Haupt und Leib. Und gerade dieser Vergleich hat in der von uns vorgelegten Analyse eine wesentliche, vorwiegend ekklesiologische Bedeutung: Christus formt sich seine Kirche, von ihm wird sie im Wesentlichen gebildet, wie der Leib vom Haupt. Die Einheit des Leibes mit dem Haupt ist vor allem organischer Natur, sie ist, einfach gesagt, die körperliche Einheit des menschlichen Organismus. In dieser organischen Verbundenheit ist unmittelbar die biologische Einheit begründet, so daß man sagen kann: »Der Leib lebt vom Haupt her« (auch wenn zugleich auf andere Weise das Haupt vom Leib her lebt). Im übrigen hat auch, wenn es um den Menschen geht, in dieser orga-

nischen Einheit als Ganzes verstanden die psychische Einheit und schließlich die ganzheitliche Einheit der menschlichen Person ihre Grundlage.

2. Wie bereits gesagt (wenigstens in dem eben analysierten Abschnitt), hat der Verfasser des Epheserbriefes in die Analogie der Ehe noch die zusätzliche Analogie von Haupt und Leib eingeführt. Es scheint sogar, daß er die Analogie »Haupt-Leib« - vom Gesichtspunkt der von ihm verkündeten Wahrheit über die Kirche her betrachtet - als eine noch zentralere Aussage ansieht. Jedenfalls ist zu betonen, daß er sie nicht beiseite gelassen oder sie überhaupt aus der Analogie der Ehe als bräutliche Bindung ausgeklammert hat. Im Gegenteil. In der gesamten Textstelle (Kap. 5, 22-33) des Briefes an die Epheser und besonders im ersten Teil dieser Stelle, der uns gerade beschäftigt (5, 22-23), spricht der Verfasser so, als ob auch in der Ehe der Mann »das Haupt der Frau« und die Frau »der Leib des Mannes« sei und als ob auch die Ehegatten eine organische Einheit bildeten. Das kann seine Grundlage in der Stelle des Buches Genesis haben, wo von »einem Fleisch« die Rede ist (Gen 2, 24), in eben der Stelle, auf die sich der Verfasser des Briefes an die Epheser wenig später im Rahmen seiner großen Analogie beziehen wird. Trotzdem aber wird im Genesistext klar herausgestellt, daß es sich um Mann und Frau als zwei eigenständige Personen handelt, die sich bewußt für ihre eheliche Einheit entscheiden, was der archaische Text mit dem Ausdruck »ein Fleisch« bezeichnet. Auch im Brief an die Epheser ist das klar. Der Verfasser bedient sich einer doppelten Analogie: Haupt — Leib, Ehemann — Ehefrau, in der Absicht, ganz klar die Natur der Einheit zwischen Christus und der Kirche aufzuzeigen. In gewissem Sinn scheinen besonders in diesem ersten Teil des

Textes von Kap. 5, 22-33 des Briefes an die Epheser die ekklesiologischen Dimensionen entscheidend und vorherrschend zu sein.

3. »Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus); denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist; er hat sie gerettet, denn sie ist sein Leib. Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat...« (Eph 5, 22-25). Infolge dieser zusätzlichen Analogie »Haupt - Leib« erkennen wir an dieser Stelle des Epheserbriefes (5, 22-23) zwei verschiedene Subjekte, die aufgrund einer besonderen gegenseitigen Beziehung in gewissem Sinn zu einem einzigen Subjekt werden: das Haupt bildet zusammen mit dem Leib ein Subjekt (im physischen und im metaphysischen Sinn), einen Organismus, eine menschliche Person, ein Wesen. Ohne Zweifel ist Christus ein »Subjekt«, das sich von der Kirche unterscheidet, und doch verbindet er sich kraft einer besonderen Beziehung mit ihr wie in einer organischen Einheit von Haupt und Leib: die Kirche ist so stark, so wesentlich sie selbst nur aufgrund ihrer Einheit mit dem mystischen Christus. Kann man das auch von den Ehegatten, von Mann und Frau, sagen, die das Eheband eint? Wenn der Verfasser des Briefes an die Epheser die Analogie der Einheit von Haupt und Leib auch in der Ehe sieht, dann scheint sich diese Analogie in gewissem Sinn auf die Ehe zu beziehen im Hinblick auf die Einheit, die Christus mit der Kirche und die Kirche mit Christus bildet. Daher betrifft die Analogie vor allem die Ehe selbst als jene Einheit, durch welche »die zwei ein Fleisch sein« werden (Eph 5, 31; vgl. Gen 2, 24).

4. Diese Analogie trübt aber nicht die Eigenständigkeit der Personen, der Person des Mannes und der Person der Frau, das heißt, die wesentliche zweifache Subjektivität, die dem Bild des »einen Leibes« zugrundeliegt. Vielmehr geht die wesentliche doppelte Subjektivität, die des Mannes und die der Frau — in der Ehe in gewissem Sinn zu »einem Leib« geworden -, in unserem Text, den wir untersuchen (Eph 5, 22-33), in das Bild der Kirche über, die als Leib Christus, dem Haupt, verbunden ist. Das sieht man besonders in den weiteren Aussagen, in denen der Autor die Beziehung zwischen Christus und der Kirche gerade mit Hilfe des Bildes der Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau beschreibt. In dieser Beschreibung erscheint die Kirche, der Leib Christi, klar als das zweite Subjekt der ehelichen Einheit, dem das erste Subjekt, Christus, die Liebe erweist, mit der er die Kirche liebte, als er »sich für sie hingegeben hat«. Diese Liebe ist das Bild und vor allem das Modell der Liebe, die der Mann der Frau in der Ehe erweisen muß, wenn sich beide einander unterordnen »in der Ehrfurcht vor Christus«.

5. Wir lesen ja: »Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen. So will er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos. Darum sind die Männer verpflichtet, ihre Frauen so zu lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Keiner hat je seinen eigenen Leib gehaßt, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche. Denn wir sind Glieder seines Leibes. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein« (Eph 5, 25-31).

6. Aus diesem Abschnitt des Briefes an die Epheser (5, 22-33) erkennt man klar, daß die zweifache Subjektivität überwiegt: sie wird sowohl in der Beziehung Christus-Kirche als auch in der Beziehung Ehemann-Ehefrau verdeutlicht. Das will aber nicht sagen, daß das Bild eines einzigen Subjekts, das Bild des »einen Leibes«, verschwinden würde. Es findet sich auch in diesem Abschnitt unseres Textes, ja in gewisser Weise wird es noch besser erklärt. Das wird noch klarer, wenn wir diesen Abschnitt einer mehr ins Einzelne gehenden Analyse unterziehen. So spricht also der Verfasser des Epheserbriefes von der Liebe Christi zur Kirche und erklärt, auf welche Weise diese Liebe zum Ausdruck kommt; dabei stellt er zugleich diese Liebe und ihre Ausdrucksweise als Modell für die Liebe vor, die der Mann seiner Frau erweisen muß. Die Liebe Christi zur Kirche hat wesentlich deren Heiligung zum Ziel: »... wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie ... heilig zu machen« (Eph 5, 25-26). Am Anfang dieser Heiligung steht die Taufe, erste und wesentliche Frucht der Hingabe seiner selbst, die Christus für die Kirche vollzogen hat. In diesem Text wird die Taufe nicht mit diesem Begriff, sondern als Reinigung »im Wasser und durch das Wort« (Eph 5, 26) bezeichnet. Diese Reinigung im Wasser bewirkt durch die Kraft der erlösenden Hingabe Christi für die Kirche die grundlegende Reinigung, durch die seine Liebe zur Kirche in den Augen des Verfassers unseres Briefes einen bräutlichen Charakter annimmt.

7. Bekanntlich wird das Sakrament der Taufe einer bestimmten Person in der Kirche gespendet. Der Verfasser des Briefes aber sieht durch diesen einzelnen Täufling hindurch die ganze Kirche. Auf sie richtet sich die bräutliche Liebe Christi jedesmal, wenn ein

einzelner Mensch in ihr die grundlegende Reinigung durch die Taufe empfängt. Wer die Taufe empfängt, erhält kraft der erlösenden Liebe Christi zugleich Anteil an dessen bräutlicher Liebe zur Kirche. Die Reinigung »im Wasser und durch das Wort« ist in unserem Text Ausdruck der bräutlichen Liebe Christi, insofern er die Braut (die Kirche) für ihren Bräutigam ausstattet, die Kirche also sozusagen ursprünglich »in actu primo« - zur Braut Christi macht. Einige Bibelwissenschaftler bemerken zu unserer Textstelle, daß die »Reinigung im Wasser« an die rituelle Waschung erinnert, die der Vermählung vorausging. Auch bei den Griechen war das ein bedeutsamer religiöser Ritus.

8. Als Sakrament der Taufe macht die Reinigung »im Wasser und durch das Wort« (Eph 5, 26) die Kirche nicht nur ursprünglich »in actu primo« zur Braut, sondern auch in eschatologischer Perspektive. Dieser Ausblick öffnet sich uns, wenn wir im Epheserbrief über die Reinigung »im Wasser und durch das Wort« lesen: »So will er — der Bräutigam, Christus — die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos« (Eph 5, 27). Der Ausdruck »vor sich erscheinen lassen«, scheint auf den Augenblick bei der Hochzeitsfeier hinzuweisen, in dem die Braut dem Bräutigam im Brautkleid und Brautschmuck zur Vermählung zugeführt wird. Der angeführte Text macht deutlich, daß Christus, der Bräutigam, selbst für den Schmuck seiner Braut, die Kirche, besorgt ist, damit sie schön sei im Schmuck der Gnade, schön durch das Geschenk des Heils in seiner Fülle, das ihr schon im Empfang des Taufsakraments gewährt ist. Aber die Taufe ist nur der Anfang, aus dem die Gestalt der Kirche in Herrlichkeit (wie wir im Text lesen) als endgültige Frucht der erlösenden und bräutlichen Liebe erst

beim letzten Kommen Christi in der Parusie hervorgehen soll.

Wir sehen, wie tief der Verfasser des Briefes an die Epheser die sakramentale Wirklichkeit erfaßt und deren große Analogie verkündet: die Verbindung Christi mit der Kirche und die bräutliche Verbindung von Mann und Frau in der Ehe erstrahlen so in einem besonderen übernatürlichen Licht.

25. 8. 1982, OR 82/36

Die Einheit der Eheleute in der Liebe

1. Wenn der Verfasser des Epheserbriefes von der Analogie der bräutlichen Beziehung zwischen Christus und der Kirche und der zwischen Mann und Frau in der Ehe spricht, sagt er: »Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen. So will er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler, heilig soll sie sein und makellos« (Eph 5, 25-27).

2. Es ist bezeichnend, daß in dem zitierten Text die Kirche im Bild einer Braut in ihrer ganzen leiblichen Schönheit vorgestellt wird. Gewiß, das ist ein Bild, aber ein sehr eindrucksvolles, und es beweist, welche Rolle der Leib in der Analogie der bräutlichen Liebe spielt. Die »glorreiche« Kirche ist »ohne Flecken und Falten«. »Flecken« kann hier als Zeichen der Häßlichkeit, »Falten« als Zeichen des Alterns verstanden werden. Im Bild bedeutet beides sittliche Fehler, Sünde. Man kann noch hinzufügen, daß beim hl. Paulus der »alte Mensch« den Menschen der Sünde bezeichnet (vgl. Röm 6, 6). Christus bewirkt also durch seine er-

lösende und bräutliche Liebe, daß die Kirche nicht nur ohne Sünde, sondern auch »ewig jung« bleibt.

3. Dieses Bild ist also, wie man sieht, weitgespannt. Die Aussagen, die sich direkt und unmittelbar auf den menschlichen Leib beziehen, auf Braut und Bräutigam, Mann und Frau in ihrem gegenseitigen Verhältnis, dienen gleichzeitig als Attribute und Eigenschaften der sittlichen, geistlichen und übernatürlichen Ordnung. Das ist wesentlich für diese Analogie. Deshalb kann der Verfasser des Briefes die Schönheit der Kirche mit der des Leibes der Braut vergleichen, »ohne Flecken, Falten oder andere Fehler«, heilig und ohne Sünde, »heilig und makellos«. Es ist also klar, von welcher Schönheit der Braut hier die Rede ist, in welchem Sinn die Kirche Leib Christi ist und in welchem Sinn die Braut, also der Leib, das Geschenk des Bräutigams empfängt, der »die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat«. Demnach ist es bezeichnend, daß Paulus diese wesentliche, geistliche und übernatürliche Wirklichkeit durch die Analogie mit dem Leib und der Liebe der Ehegatten erklärt, die »ein Fleisch« werden.

4. In dem ganzen zitierten Abschnitt wird deutlich das Prinzip der zweifachen Subjektivität beibehalten: Christus-Kirche/Bräutigam-Braut (Mann-Frau). Der Verfasser zeigt die Liebe Christi zu seiner Kirche - eine Liebe, die aus der Kirche den Leib Christi macht, deren Haupt er ist - als Modell der Liebe der Brautleute und der Hochzeit von Braut und Bräutigam. Die Liebe verpflichtet den Bräutigam (Ehemann), um das Wohl der Braut (Ehefrau) besorgt zu sein, sie verpflichtet ihn, ihre Schönheit zu wünschen, sie zu empfinden und Sorge für sie zu tragen. Es geht hier auch um die sichtbare, die physische Schönheit. Der Bräuti-

gam erforscht aufmerksam seine Braut, um in schöpferischer, liebevoller Unruhe alles zu finden, was an ihr gut und schön ist und was er ihr wünscht. Das Gute, das der Liebende durch seine Liebe schafft, ist ein Beweis dieser Liebe und ihr Maßstab. Je uneigennütziger er sich hingibt, desto weniger steht der Liebende außerhalb dieses Maßstabs und dieser Erkenntnis.

5. Wenn der Verfasser des Epheserbriefes in den folgenden Versen (28-29) ausschließlich von den Eheleuten selbst spricht, wird die Analogie mit der Beziehung Christi zur Kirche noch deutlicher und veranlaßt ihn, sich so auszudrücken: »Die Männer sind verpflichtet, ihre Frauen so zu lieben wie ihren eigenen Leib« (Eph 5, 28). Damit kehrt das Motiv des »einen Fleisches« wieder, das hier und im folgenden nicht nur wieder aufgegriffen, sondern auch erklärt wird. Wenn die Männer ihre Frauen wie ihren eigenen Leib lieben, heißt das, daß diese einfache Subjektivität sich auf die zweifache gründet und keinen realen, sondern intentionalen Charakter hat: der Leib der Frau ist nicht der des Mannes, aber dieser soll ihn lieben wie seinen eigenen Leib. Es geht hier nicht um die Einheit, im ontologischen, sondern im moralischen Sinn: um die Einheit in der Liebe.

6. »Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst« (28). Dieser Satz bestätigt noch einmal den Charakter der Einheit. Die Liebe macht das Ich des ändern gewissermaßen zum eigenen Ich: das Ich der Ehefrau wird sozusagen zum Ich des Ehemannes. Der Leib ist der Ausdruck dieses Ichs und die Grundlage seiner Identität. Die Einheit von Ehemann und Ehefrau in der Liebe drückt sich auch im Leib aus. Sie drückt sich in der wechselseitigen Beziehung aus, auch wenn der Verfasser des Epheserbriefes vor allem vom Mann spricht.

Das ergibt sich schon aus der Struktur des Gesamtbildes. Wenn die Eheleute »einer dem ändern sich unterordnen sollen in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« (wie es schon in Vers 21 erklärt wird), dann ist es trotzdem im folgenden vor allem der Ehemann, der liebt, und die Frau ist jene, die geliebt wird. So darf man die Aussage wagen, daß die »Unterordnung« der Frau unter den Mann, im Kontext verstanden, vor allem »Liebe beweisen« bedeutet; es gilt um so mehr, als diese Unterwerfung in Analogie zur Unterwerfung der Kirche unter Christus steht, der ihr seine Liebe beweist. Die Kirche als Braut ist Objekt der Erlöserliebe des Bräutigams Christus, sie wird sein Leib. Die Ehefrau wird als Objekt der Liebe des Ehemannes »ein Fleisch« mit ihm, in gewissem Sinn sein »eigenes« Fleisch. Der Verfasser wiederholt diesen Gedanken noch einmal im letzten Satz unseres Abschnitts: »Was euch angeht, so liebe jeder von euch seine Frau wie sich selbst, die Frau aber ehre den Mann« (Eph 5, 33).

7. Das ist die moralische, von Liebe bestimmte und bedingte Einheit. Die Liebe eint nicht nur zwei Personen, sondern erlaubt ihnen, weil der eine dem ändern im Geist gehört, bis zu dem Punkt eins zu werden, daß der Verfasser des Briefes sagen kann: »Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst« (V. 28). Das Ich wird gewissermaßen zum Du, und das Du zum Ich (im moralischen Sinn, versteht sich). Und deshalb heißt es im folgenden: »Keiner hat je seinen eigenen Leib gehaßt, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche. Denn wir sind Glieder seines Leibes« (V. 29-30). Der Satz, der sich anfangs auf die Eheleute bezieht, greift dann wieder auf die Beziehung zwischen Christus und der Kirche zurück und macht so erst die ganze Aussage verständlich. Nachdem der

Verfasser von Mann und Frau sagt, daß sie »ein Fleisch werden«, will er seine Behauptung noch einmal unterstreichen (»wer seine Frau liebt, liebt sich selbst«) und sie durch den Ausschluß des Gegenteils erneut unterstützen (»keiner hat je seinen eigenen Leib gehaßt«, Eph 5, 29). In der Liebesvereinigung wird der Leib des anderen zum »eigenen« in dem Sinn, daß man um den Leib des anderen wie um den eigenen besorgt ist. Indem die erwähnten Worte sich auf die fleischliche Liebe beziehen, die die Eheleute einen soll, drücken sie, so könnte man sagen, das Gemeinte allgemeiner und gleichzeitig wesentlicher aus. Sie sprechen von der Liebe vor allem in der Sprache der Agape.

8. Der Ausdruck »er nährt und pflegt seinen eigenen Leib« - d. h., der Ehemann nährt und pflegt den Leib seiner Frau wie seinen eigenen - scheint sich eher auf die Aufmerksamkeit der Eltern, auf das Schutzverhältnis, als auf die eheliche Zärtlichkeit zu beziehen. Die Begründung dafür muß vor allem in der Tatsache gesucht werden, daß der Verfasser hier deutlich von der Beziehung, die die Eheleute verbindet, zur Beziehung zwischen Christus und der Kirche übergeht. Die Ausdrücke, die sich auf die Sorge um den Leib, vor allem auf seine Ernährung beziehen, werden von vielen Exegeten als Hinweis auf die Eucharistie verstanden, in der Christus seine Kirche »nährt«. Wenn diese Ausdrücke, obgleich weniger deutlich, den spezifischen Charakter der ehelichen Liebe ausdrücken, speziell jener Liebe, in der die Eheleute »ein Fleisch« werden, helfen sie doch gleichzeitig, wenigstens im allgemeinen, die Würde des Leibes zu begreifen und die sittliche Verpflichtung, für sein Wohl zu sorgen, für jenes Wohl, das seiner Würde entspricht. Der Vergleich mit der Kirche als Leib Christi, seiner

Liebe als Erlöser und Bräutigam, muß im Bewußtsein der Empfänger des Epheserbriefs ein tiefes Empfinden für das »Heilige« des menschlichen Leibes ganz allgemein und vor allem in der Ehe als dem Ort hinterlassen haben, in dem das Empfinden für das »Heilige« in besonders tiefer Weise die gegenseitigen Beziehungen der Menschen bestimmt, vor allem die des Mannes zur Frau als Ehefrau und Mutter ihrer Kinder.

1. 9. 1982, OR 82/37

Das »große Geheimnis« im Heilsplan Gottes

1. Der Verfasser des Epheserbriefs schreibt: »Keiner hat je seinen eigenen Leib gehaßt, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche. Denn wir sind Glieder seines Leibes« (Eph 5, 29-30). Nach diesem Vers hält es der Verfasser für angebracht, den Text zu zitieren, der in der ganzen Bibel als der grundlegende Text über die Ehe angesehen werden darf, nämlich die Stelle in Genesis, Kapitel 2, 24: »Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein« (Eph 5, 31; Gen 2, 24). Aus dem unmittelbaren Zusammenhang des Epheserbriefes läßt sich schließen, daß die Zitierung aus dem Buch Genesis (Gen 2, 24) hier nicht deshalb notwendig ist, um an die Einheit der Ehegatten zu erinnern, wie sie »im Anfang« im Schöpfungswerk festgelegt wurde, als vielmehr das Geheimnis Christi mit der Kirche darzustellen, aus dem der Verfasser des Briefes die Wahrheit über die Einheit der Ehegatten ableitet. Das ist der wichtigste Punkt des ganzen Textes, gewissermaßen sein krönender Schlußstein. Der Verfasser des Epheserbriefes schließt in diese Worte all das ein, was er

zuvor gesagt hat, wenn er die Analogie zwischen der Einheit der Ehegatten und der Einheit Christi mit der Kirche aufzeigt. Mit der Wiedergabe der Worte aus dem Buch Genesis (Gen 2, 24) unterstreicht der Verfasser, daß die Grundlagen dieser Analogie auf der Linie zu suchen sind, die in Gottes Heilsplan die Ehe als älteste Enthüllung und Offenbarung jenes Planes in der geschaffenen Welt mit der endgültigen Enthüllung verbindet, das heißt mit der Offenbarung, daß »Christus die Welt geliebt und sich für sie hingegeben hat« (Eph 5,25), wodurch er seiner Erlöserliebe den Charakter ehelicher Liebe verlieh.

2. Diese Analogie, die den Text des Epheserbriefs durchweht (5, 22-23), hat also ihre letzte Wurzel im Heilsplan Gottes. Das wird noch klarer und offensichtlicher, wenn wir den von uns analysierten Text in den Gesamtzusammenhang des Epheserbriefes stellen. Dann wird man leichter verstehen, warum der Verfasser nach der Zitierung der Worte aus dem Buch Genesis (Gen 2, 24) schreibt: »Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche« (Eph 5, 32). Im Gesamtzusammenhang des Epheserbriefes und darüber hinaus im weiteren Zusammenhang der Worte der Heiligen Schrift, die Gottes Heilsplan »im Anfang« offenbar machen, ist anzunehmen, daß der Ausdruck »mysterion« »das Geheimnis« bedeutet, das zunächst im göttlichen Denken verborgen war und dann in der Geschichte des Menschen offenbar wurde. Es handelt sich in der Tat um ein »tiefes« Geheimnis, bedenkt man seine Bedeutung: dieses Geheimnis als Heilsplan Gottes für die Menschheit ist gewissermaßen das zentrale Thema der ganzen Offenbarung, ihre zentrale Wirklichkeit. Es ist das, was Gott als Schöpfer und Vater in seinem Wort vor allem den Menschen mitteilen möchte.

3. Es ging darum, nicht nur die Frohbotschaft über das Heil mitzuteilen, sondern zugleich das Heilswerk als Frucht der Gnade, die den Menschen in der Verbundenheit mit Gott für das ewige Leben heiligt, zu beginnen. Auf dem Weg eben dieser Offenbarung und Verwirklichung betont der hl. Paulus die Kontinuität zwischen dem ältesten Bund, den Gott durch die Einsetzung der Ehe bereits im Schöpfungswerk herstellte, und dem endgültigen Bund, in dem Christus, der die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, sich mit ihr als Bräutigam entsprechend dem Bild von den Ehegatten verbindet. Diese Kontinuität der Heilsinitiative Gottes bildet die entscheidende Grundlage der großartigen Analogie im Epheserbrief. Die Kontinuität der Heilsinitiative Gottes bedeutet die Kontinuität und schließlich die Identität dieses »großen Geheimnisses« in den verschiedenen Phasen seiner Offenbarung - also gewissermaßen seiner Enthüllung - und Verwirklichung zugleich; in der vom Gesichtspunkt der Geschichte des Menschen und des Heils aus ältesten Phase und in der Phase, »als die Zeit erfüllt war« (Gal 4, 4).

4. Kann man dieses »große Geheimnis« als »Sakrament« verstehen? Spricht der Verfasser des Epheserbriefes in dem von uns zitierten Text vielleicht vom Sakrament der Ehe? Wenn auch nicht direkt und im engeren Sinn — darin muß man mit der breiten Meinung der Exegeten und Theologen übereinstimmen -, so scheint er in diesem Text doch von den Grundlagen des sakramentalen Charakters des ganzen christlichen Lebens und insbesondere von den Grundlagen der Sakramentalität der Ehe zu sprechen. Er spricht also von der Sakramentalität der gesamten christlichen Existenz in der Kirche und besonders der Ehe in indirekter Weise, doch in so grundlegender Weise wie möglich.

5. »Sakrament« ist kein Synonym für »Geheimnis«²
Denn das Geheimnis bleibt verborgen - in Gott selbst
verborgen —, so daß es auch nach seiner Verkündi-

² Das »Sakrament«, der Zeichenbegriff unserer Betrachtungen, hat im Laufe der Jahrhunderte einen weiten Weg zurückgelegt. Die Bedeutungsgeschichte des Wortes »Sakrament« muß ausgehen vom griechischen Wort »mystérion«, das, um die Wahrheit zu sagen, im Buch Judit noch die Kriegspläne des Königs bedeutet (»geheime Beratung«, vgl. Jdt 2, 2), aber bereits im Buch der Weisheit (2, 22) und beim Propheten Daniel (2, 27) die schöpferischen Pläne Gottes und das Endziel, das er für die Welt bestimmt, also Geheimnisse, die nur den gläubigen Bekennern offenbar werden.

In dieser Bedeutung scheint »mystérion« in den Evangelien nur ein einziges Mal auf: »Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes anvertraut« (Mk 4, 11). In den großen Briefen des hl. Paulus kommt jenes Wort sieben Mal vor, wobei den Höhepunkt eine Stelle im Römerbrief bildet: »... gemäß meinem Evangelium und der Botschaft von Jesus Christus, gemäß der Offenbarung jenes Geheimnisses, das seit ewigen Zeiten unausgesprochen war, jetzt aber ... offenbart wurde« (Röm 16, 25-26). In den späteren Briefen erfolgt die Identifikation des »mystérion« mit dem Evangelium (vgl. Eph 6, 19) und schließlich mit Jesus Christus selbst (vgl. Kol 2, 2; 4, 3; Eph 3, 4), was einen Wendepunkt im Verständnis dieses Begriffes darstellt; »mystérion« ist nicht mehr nur der ewige Plan Gottes, sondern die Verwirklichung des in Jesus Christus offenbar gewordenen Planes auf Erden.

Deshalb begann man in der Zeit der Kirchenväter auch die geschichtlichen Ereignisse als »mystérion« zu bezeichnen, durch die sich der göttliche Wille, den Menschen zu retten, kundtut. Bereits im 2. Jahrhundert werden in den Schriften des hl. Ignatius von Antiochia, des hl. Justinus und Melitons die Geheimnisse des Lebens Jesu, die Prophezeiungen und die symbolischen Bilder des Alten Testaments mit dem Begriff »mystérion« bezeichnet. Im 3. Jahrhundert beginnen die ältesten lateinischen Übersetzungen der Heiligen Schrift zu erscheinen, in denen das griechische Wort sowohl mit dem Wort »mystérion« wie auch mit dem Wort »sacramentum« (z. B. Weish 2, 22; Eph 5, 32) wiedergegeben wird, vielleicht um die klare Trennung von den heidnischen Mysterienkulten und von der neuplatonisch-gnostischen Mystagogie zu unterstreichen.

gung (oder Offenbarung) nicht aufhört, »Geheimnis« zu heißen und auch als Geheimnis verkündigt wird. Das Sakrament setzt die Offenbarung des Geheimnis-

Ursprünglich jedoch bedeutet »sacramentum« den von den römischen Legionären geleisteten Fahneneid. Da man in diesem Ausdruck den Aspekt der »Einweihung in eine neue Lebensform«, »den vorbehaltlosen Einsatz«, »den treuen Dienst bis zum Wagnis des Todes« erkennen konnte, hob Tertullian diese Dimensionen im christlichen Sakrament der Taufe, der Firmung und Eucharistie hervor. Im 3. Jahrhundert wird der Begriff »sacramentum« daher sowohl auf das Geheimnis des Heilsplanes Gottes in Christus (vgl. z. B. Eph 5, 32) als auch auf seine konkrete Verwirklichung durch die sieben Quellen der Gnade angewandt, die wir heute als »Sakramente der Kirche« bezeichnen.

Der hl. Augustinus, der sich der verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffes bediente, nannte Sakramente die religiösen Riten des Alten und des Neuen Bundes, die Symbole und biblischen Bilder wie auch die offenbarte christliche Religion. Alle diese »Sakramente« haben nach dem hl. Augustinus teil an dem großen Sakrament: dem Geheimnis von Christus und der Kirche. Auf die weitere Präzisierung des Begriffes »sacramentum« nahm der hl. Augustinus dadurch Einfluß, daß er hervorhob, daß die Sakramente heilige Zeichen sind, die in sich Ähnlichkeit mit dem haben, was sie bedeuten, und die das vermitteln, was sie bedeuten. Er trug also mit seinen Analysen zur Erarbeitung einer klaren Schuldefinition des Begriffes Sakrament bei: »signum efficax gratiae«, »wirksames Zeichen der Gnade«.

Der hl. Isidor von Sevilla (7. Jahrhundert) unterstrich dann einen anderen Aspekt: die geheimnisvolle Natur des Sakraments, die unter dem Schleier materieller Dinge das Wirken des Heiligen Geistes in der Seele des Menschen verbirgt.

Die theologischen »Summen« des 12. und 13. Jahrhunderts formulieren bereits die systematischen Definitionen der Sakramente, besondere Bedeutung aber kommt der Definition des hl. Thomas zu: »Non omne signum rei sacrae est sacramentum, sed solum ea quae significant perfectionem sanctitatis humanae« (3a q.60 a.2). »Nicht jedes Zeichen für eine heilige Sache ist ein Sakrament, sondern nur die, welche die Vervollkommnung menschlicher Heiligkeit bezeichnen«.

Von da an wurde als »Sakrament« ausschließlich eine der sieben Gnadenquellen verstanden, und die Studien der Theologen galten

ses voraus, und es setzt auch dessen gläubige Annahme durch den Menschen voraus. Zugleich ist es jedoch etwas mehr als die Verkündigung des Geheimnisses und seine Annahme durch den Glauben. Das Sakrament besteht in der Darstellung dieses Geheimnisses in einem Zeichen, das nicht nur zur Verkündigung des Geheimnisses dient, sondern auch zu seiner Verwirklichung im Menschen. Das Sakrament ist sichtbares und wirksames Zeichen der Gnade. Durch das Sakrament verwirklicht sich im Menschen jenes von Ewigkeit an in Gott verborgene Geheimnis, von dem der Epheserbrief gleich zu Beginn spricht (vgl. Eph 1,9) - das Geheimnis der Berufung des Menschen zur Heiligkeit in Christus durch Gott und das Geheimnis von seiner Bestimmung, von ihm als Kind angenommen zu werden. Das erfüllt sich auf geheimnisvolle Weise, unter dem Schleier eines Zeichens; trotzdem ist dieses Zeichen auch immer ein Sichtbarmachen jenes übernatürlichen Geheimnisses, das unter seinem Schleier im Menschen wirksam wird.

der Vertiefung des Wesens und Wirkens der sieben Sakramente; in systematischer Weise wurden die hauptsächlich in der scholastischen Überlieferung enthaltenen Linien ausgearbeitet. Erst im vergangenen Jahrhundert wurde den Aspekten des Sakraments Aufmerksamkeit geschenkt, die im Laufe der Jahrhunderte unbeachtet geblieben waren, zum Beispiel seiner ekklesiologischen Dimension und der persönlichen Begegnung mit Christus, zwei Aspekte, die in der Liturgiekonstitution (Sacrosanctum Concilium, Nr. 59) Ausdruck gefunden haben. Das Zweite Vatikanische Konzil kehrt jedoch vor allem zur ursprünglichen Bedeutung von »sacramentum - mysterium« zurück, wenn es die Kirche »allumfassendes Heilssakrament« nennt (Lumen gentium, Nr. 48), Sakrament, das heißt »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (Lumen gentium, Nr. 1).

Das Sakrament wird hier - entsprechend seiner ursprünglichen Bedeutung - als Verwirklichung des auf die Erlösung der Menschheit gerichteten ewigen Heilsplanes Gottes verstanden.

6. Bei der Betrachtung des hier analysierten Abschnittes aus dem Epheserbrief und besonders der Worte: »Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche« muß man feststellen, daß der Verfasser des Briefes nicht nur von dem tiefen, in Gott verborgenen Geheimnis schreibt, sondern auch - und vor allem — von dem Geheimnis, das sich dadurch verwirklicht, daß Christus, der in seiner Erlöserliebe die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, sich in eben diesem Akt mit der Kirche als Bräutigam verbunden hat, so wie sich Mann und Frau in der vom Schöpfer eingesetzten Ehe miteinander verbinden. Die Worte des Epheserbriefes scheinen hinreichend zu begründen, was wir am Anfang der Konstitution *Lumen gentium* lesen: »... Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*Lumen gentium*, Nr. 1). Es heißt in diesem Text des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht: »Die Kirche ist ein Sakrament«, sondern sie ist »gleichsam das Sakrament«, womit darauf hingewiesen wird, daß wir von der Sakramentalität der Kirche in analoger und nicht identischer Weise sprechen müssen, wenn wir uns auf die sieben Sakramente beziehen, die von der Kirche durch die Einsetzung Christi verwaltet werden. Wenn die Grundlagen dafür bestehen, daß wir von der Kirche als »gleichsam einem Sakrament« sprechen können, so sind diese Grundlagen eben zum größten Teil im Brief an die Epheser aufgezeigt worden.

7. Man kann sagen, daß dieser sakramentale Charakter der Kirche von allen Sakramenten dargestellt wird, durch welche sie ihre heiligmachende Sendung erfüllt. Man kann außerdem sagen, daß der sakramentale Charakter der Kirche Quelle der Sakramente und ins-

besondere der Taufe und der Eucharistie ist, wie sich aus dem bereits analysierten Abschnitt des Epheserbriefes (vgl. Eph 5, 25-30) ergibt. Schließlich müssen wir sagen, daß der sakramentale Charakter der Kirche in einer besonderen Beziehung zur Ehe - dem ältesten »Sakrament« — steht.

8. 9. 1982, OR 82/38

Israel: »Denn dein Schöpfer ist dein Gemahl« (Jesaia)

1. Wir haben den Text aus dem Epheserbrief (5, 22-23) vor uns, mit dessen Analyse wir uns wegen seiner Bedeutung für das Problem von Ehe und Sakrament schon seit einiger Zeit beschäftigen. Als ganzes handelt der Brief vom ersten Kapitel an vor allem von dem »von Ewigkeit an in Gott verborgenen« Geheimnis als einer dem Menschen ewig zugedachten Gabe. »Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus: Er hat uns mit allem Segen seines Geistes gesegnet durch unsere Gemeinschaft mit Christus im Himmel. Denn in ihm hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott; er hat uns aus Liebe im voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen, zum Lob seiner herrlichen Gnade. Er hat sie uns geschenkt in seinem geliebten Sohn« (Eph 1, 3-6).

2. Bis dahin ist von dem Geheimnis die Rede, das »von Ewigkeit her« (Eph 3,9) in Gott verborgen war. Die nachfolgenden Sätze führen den Leser in die Phase der Verwirklichung jenes Geheimnisses in der Geschichte des Menschen ein: die »von Ewigkeit her« in Christus für ihn bestimmte Gabe wird in eben diesem Christus realer Anteil des Menschen: »... durch sein

Blut haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade. Durch sie hat er uns mit aller Weisheit und Einsicht reich beschenkt und hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan, wie er es gnädig im voraus bestimmt hat: Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, was im Himmel und auf Erden ist« (Eph 1, 7-10).

3. So ist das ewige Geheimnis aus seinem »Verborgensein in Gott« in die Phase der Offenbarung und Verwirklichung eingetreten. Christus, in dem die Menschheit »von Ewigkeit her« auserwählt und gesegnet war »mit allem Segen des Geistes« des Vaters - Christus, der nach dem ewigen »Heilsplan« Gottes dazu bestimmt war, daß in ihm als dem Haupt »alles, was im Himmel und auf Erden ist, vereint werden sollte«, in eschatologischer Sicht -, enthüllt das ewige Geheimnis und verwirklicht es unter den Menschen. Deshalb ermahnt der Verfasser des Epheserbriefes im folgenden jene, die diese Offenbarung erreicht hat, und alle, die sie im Glauben angenommen haben, ihr Leben im Geist der erkannten Wahrheit zu gestalten. Ganz besonders fordert er dazu die christlichen Eheleute auf.

4. Der Brief wird dann inhaltlich größtenteils zur Unterweisung oder Paränese. Der Verfasser scheint vor allem von den moralischen Aspekten der christlichen Berufung zu sprechen, wobei er sich jedoch ständig auf das Geheimnis bezieht, das kraft der Erlösung Christi in den Christen bereits wirksam ist - und vor allem kraft der Taufe zur vollen Wirkung gelangt. Er schreibt: »Durch ihn habt auch ihr das Wort der Wahrheit gehört, das Evangelium von eurer Rettung; durch ihn habt ihr das Siegel des verheißenen Heiligen Geistes empfangen, als ihr den Glauben annahmt« (Eph

1, 13). Somit bleiben also die moralischen Aspekte der christlichen Berufung nicht nur mit der Offenbarung des ewigen göttlichen Geheimnisses in Christus und seiner Annahme im Glauben verknüpft, sondern auch mit der sakramentalen Ordnung, die zwar nicht im ganzen Brief im Vordergrund steht, doch auf diskrete Weise präsent zu sein scheint. Es kann ja übrigens gar nicht anders sein, da der Apostel an Christen schreibt, die durch die Taufe Glieder der kirchlichen Gemeinschaft geworden sind. Unter diesem Gesichtspunkt kommt dem bereits analysierten Abschnitt des Epheserbriefes (5, 22-23) wohl eine besondere Bedeutung zu. Denn er wirft Licht auf die grundlegende Beziehung des Geheimnisses zum Sakrament und insbesondere auf den sakramentalen Charakter der Ehe.

5. Im Zentrum des Geheimnisses steht Christus. In ihm - gerade in ihm - ist die Menschheit von Ewigkeit her »mit allem Segen des Geistes« gesegnet. In ihm — in Christus - war die Menschheit erwählt »vor der Erschaffung der Welt«, erwählt »in der Liebe« und zur Gotteskindschaft vorherbestimmt. Wenn dann in der »Fülle der Zeiten« dieses ewige Geheimnis verwirklicht wird, verwirklicht sich das auch in ihm und durch ihn; in Christus und durch Christus. Durch Christus wird das Geheimnis der göttlichen Liebe offenbar. Durch ihn und in ihm wird es zur Erfüllung gebracht: in ihm »haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden...« (Eph 1, 7). So werden die Menschen, die im Glauben die ihnen in Christus angebotene Gabe annehmen, wirklich zu Teilhabern an diesem ewigen Geheimnis, obgleich es in ihnen unter dem Schleier des Glaubens wirksam wird. Dieses übernatürliche Geschenk der Früchte der von Christus vollbrachten Erlösung nimmt nach dem Epheserbrief (5, 22-23) den Charakter der Vermählung Christi mit der Kirche

an, ähnlich der Vermählung der Ehegatten. Also nicht nur die Früchte der Erlösung sind ein Geschenk, sondern vor allem Christus selbst ist es: Er gibt sich selbst der Kirche als seiner Braut hin.

6. Wir müssen die Frage stellen, ob uns in diesem Punkt diese Analogie nicht erlaubt, tiefer und präziser in den wesentlichen Gehalt des Geheimnisses vorzudringen. Wir müssen uns diese Frage um so mehr stellen, als dieser »klassische« Abschnitt des Epheserbriefes (5, 22-23) nicht abstrakt und isoliert erscheint, sondern eine Kontinuität, gewissermaßen eine Folge der Aussagen des Alten Testaments darstellt, die die Liebe Gottes-Jahwe zu dem von ihm auserwählten Volk Israel in derselben Analogie schildern. Es handelt sich in erster Linie um die Texte der Propheten, die in ihre Reden das Bild der bräutlichen Liebe eingeführt haben, um die Liebe Jahwes gegenüber Israel, die Liebe, die beim auserwählten Volk kein Verständnis und keine Erwidernng findet, ja im Gegenteil auf Untreue und Verrat stößt, besonders zu charakterisieren. Ausdruck von Untreue und Verrat war vor allem der Götzendienst, die Verehrung fremder Gottheiten.

7. In Wahrheit ging es in den meisten Fällen darum, auf dramatische Weise eben den Verrat und die Untreue, die als »Ehebruch« Israels bezeichnet werden, zu enthüllen; doch allen diesen Aussagen der Propheten liegt die klare Überzeugung zugrunde, daß die Liebe Jahwes zu seinem auserwählten Volk mit der Liebe verglichen werden kann und muß, die Bräutigam und Braut vereinen, die Liebe, die die Ehegatten vereinen soll. Man müßte hier zahlreiche Stellen aus den Propheten Jesaja, Hosea und Ezechiel anführen (einige davon haben wir bereits früher zitiert, als wir vor dem Hintergrund der Worte Christi in der Bergpredigt den

Begriff »Ehebruch« analysierten). Man darf nicht vergessen, daß zum Erbe des Alten Testaments auch das Hohelied gehört, wo das Bild der bräutlichen Liebe zwar ohne die typische Analogie der prophetischen Texte beschrieben wird, die in dieser Liebe das Bild der Liebe Jahwes zu Israel darstellten, aber auch ohne jenes negative Element, das in den anderen Texten das Motiv des »Ehebruchs« oder der Untreue bildet. Die Analogie von Bräutigam und Braut, die es dem Verfasser des Epheserbriefes erlaubte, die Beziehung Christi zur Kirche zu erläutern, besitzt also eine reiche Tradition in den Büchern des Alten Bundes. Wir können daher nicht umhin, bei der Analyse dieser Analogie in diesem »klassischen« Text des Epheserbriefes jene Überlieferung zu berücksichtigen.

8. Um diese Tradition zu erläutern, beschränken wir uns für heute darauf, einen Abschnitt aus Jesaja anzuführen. Der Prophet sagt: »Fürchte dich nicht, du wirst nicht beschämt; verzage nicht, du wirst nicht enttäuscht. Daß man deine jugendliche Schönheit verachtet hat, wirst du vergessen, an die Schande deiner Witwenschaft wirst du nicht mehr denken. Denn dein Schöpfer ist dein Gemahl, >Herr der Heere< wird er genannt. Der heilige Gott Israels ist dein Befreier, >Gott der ganzen Erde< wird er genannt. Der Herr hat dich gerufen, eine verlassene, bekümmerte Frau. Kann man denn die Frau verstoßen, die man in der Jugend geliebt hat? spricht dein Gott. Nur für eine kleine Weile habe ich dich verlassen, doch voller Erbarmen hole ich dich zurück. /... / Meine Gnade wird nie von dir weichen und der Bund meines Friedens nicht wanken, spricht der Herr, der Erbarmen hat mit dir« (Jes 54, 4-7.10). Bei unserer nächsten Begegnung werden wir mit der Analyse dieses Jesaja-Textes beginnen.

15. 9. 1982, OR 82/39

Kirche: »Dein Erlöser ist dein Bräutigam« (Epheser)

1. In der Analogie der Beziehung zwischen Christus und der Kirche mit der Beziehung der Ehegatten zueinander greift der Epheserbrief auf die Überlieferung der Propheten des Alten Testaments zurück. Um das zu veranschaulichen, führen wir den folgenden Jesaja-Text an: »Fürchte dich nicht, du wirst nicht beschämt; verzage nicht, du wirst nicht enttäuscht. Daß man deine jugendliche Schönheit verachtet hat, wirst du vergessen, an die Schande deiner Witwenschaft wirst du nicht mehr denken. Denn dein Schöpfer ist dein Gemahl, Herr der Heere wird er genannt. Der heilige Gott Israels ist dein Befreier, Gott der ganzen Erde wird er genannt. Der Herr hat dich gerufen, eine verlassene, bekümmerte Frau. Kann man denn die Frau verstoßen, die man in der Jugend geliebt hat? spricht dein Gott. Nur für eine kleine Weile habe ich dich verlassen, doch voller Erbarmen hole ich dich zurück. Einen Augenblick nur verbarg ich vor dir mein Gesicht in grollendem Zorn; aber in meiner ewigen Gnade habe ich Erbarmen mit dir, spricht der Herr, dein Befreier. Wie in den Tagen Noahs soll es sein: So wie ich damals schwor, daß die Erde nie mehr überschwemmt werden solle, so schwöre ich jetzt, dir nie mehr zu zürnen und dich nie mehr zu schelten. Auch wenn die Berge von ihrem Platz weichen und die Hügel zu wanken beginnen - meine Gnade wird nie von dir weichen und der Bund meines Friedens nicht wanken, spricht der Herr, der Erbarmen hat mit dir« (Jes 54, 4-10).

2. Der Jesaja-Text enthält in diesem Fall keine Vorwürfe gegenüber Israel als einer untreuen Braut, die in anderen Texten, besonders bei Hosea und Ezechiel, mit solchem Nachdruck vorgebracht werden. Da-

durch wird der wesentliche Gehalt der biblischen Analogie durchsichtiger: die Liebe des Gottes Jahwe zu Israel, dem auserwählten Volk, wird als Liebe des Bräutigams zu der Frau geschildert, die er durch den Ehebund zu seiner Gemahlin machen möchte. Auf diese Weise erklärt Jesaja die Ereignisse der Geschichte Israels, indem er auf das sozusagen im Herzen Gottes selbst verborgene Geheimnis zurückgreift. Er führt uns gewissermaßen in dieselbe Richtung, in die uns viele Jahrhunderte später der Verfasser des Epheserbriefes führt, der nach der in Christus bereits vollbrachten Erlösung die Tiefe dieses Geheimnisses noch vollständiger enthüllen wird.

3. Der Text des Propheten ist ganz von der Tradition und der Denkweise der Menschen des Alten Testaments geprägt. Der Prophet, der im Namen Gottes und sozusagen mit dessen Worten spricht, wendet sich an Israel wie der Bräutigam an die von ihm erwählte Braut. Diese Worte strömen von echter Liebesglut über und unterstreichen zugleich die Einzigartigkeit der Situation und der Denkweise jener Zeit. Sie betonen, daß die Erwählung durch den Mann die »Schande« von der Frau hinwegnimmt, die nach der damals in der Gesellschaft herrschenden Auffassung dem Unverheiratetsein anzuhaften schien, und zwar sowohl der unverheirateten Frau wie der Witwe, aber ebenso der von ihrem Mann verstoßenen Frau (vgl. Dtn 24, 1) wie der untreuen Frau. Doch der zitierte Text erwähnt die Untreue nicht; er hebt hingegen das Motiv der erbarmenden Liebe hervor³, womit er nicht nur auf den sozialen Charakter der Ehe im Alten Bund hinweist, sondern auch auf den Charakter des Ge-

³ Im hebräischen Text haben wir die Worte *hesed-rahamim*, die mehr als einmal zusammen auftreten.

schenks der Liebe Gottes zu seiner Braut Israel: ein Geschenk, das ganz der Initiative Gottes entspringt. Mit anderen Worten: er weist hin auf die Dimension der Gnade, die in dieser Liebe von Anfang an enthalten ist. Es ist dies vielleicht die stärkste Liebeserklärung Gottes, verbunden mit dem feierlichen Schwur zu ewiger Treue.

4. Die Analogie mit der Liebe, welche die Eheleute miteinander verbindet, wird in diesem Abschnitt stark betont. Jesaja sagt: »... Dein Schöpfer ist dein Gemahl, Herr der Heere wird er genannt. Der heilige Gott Israels ist dein Befreier, Gott der ganzen Erde wird er genannt« (Jes 54, 5). So wird also in diesem Text Gott selber in seiner ganzen Majestät als Schöpfer und Herr der Schöpfung ausdrücklich »Gemahl« des auserwählten Volkes genannt. Dieser »Gemahl« spricht von seiner großen Liebe, die von seiner Braut Israel nicht »weichen«, sondern einen festen Grund für den »Bund des Friedens« mit ihr bilden wird. So wird das Motiv der bräutlichen Liebe und der Ehe mit dem Motiv des Bundes verknüpft. Außerdem nennt sich der »Herr der Heere« selbst nicht nur »Schöpfer«, sondern auch »Erlöser«. Der Text ist theologisch außerordentlich reichhaltig.

5. Wenn wir den Jesaja-Text mit dem Epheserbrief vergleichen und die Kontinuität bezüglich der Analogie der bräutlichen Liebe und der Ehe feststellen, müssen wir gleichzeitig eine gewisse Verschiedenheit der theologischen Sichtweise hervorheben. Der Verfasser des Briefes spricht bereits im ersten Kapitel vom Geheimnis der Liebe und der Erwählung, mit dem der »Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus« die Menschen in seinem Sohn umarmt, vor allem als einem »in Gott verborgenen« Geheimnis. Es ist das Ge-

heimnis der väterlichen Liebe, das Geheimnis der Erwählung zur Heiligkeit (»damit wir heilig und untadelig leben vor Gott«: Eph 1,4) und der Gotteskindschaft in Christus (»er hat uns aus Liebe im voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus«: Eph 1, 5). In diesem Zusammenhang scheint die Schlußfolgerung des Vergleichs in bezug auf die Ehe, die wir bei Jesaja gefunden haben (»dein Schöpfer ist dein Gemahl, Herr der Heere wird er genannt«: Jes 54, 5), eine Verkürzung der theologischen Sicht zu sein. Die erste Dimension der Liebe und der Erwählung als von Ewigkeit her in Gott verborgenes Geheimnis ist eine väterliche und keine »eheliche« Dimension. Nach dem Epheserbrief ist das erste charakteristische Merkmal jenes Geheimnisses verbunden mit der Vaterschaft Gottes, wie sie von den Propheten besonders herausgestellt wurde (vgl. Hos u, 1—4; Jes 63, 8-9; 64, 7; Mal 1,6).

6. Die Analogie mit der bräutlichen Liebe und der Ehe wird nur dann sichtbar, wenn der »Schöpfer« und »heilige Gott Israels« aus dem Jesaja-Text sich als »Erlöser« kundtut. Jesaja sagt: »Dein Schöpfer ist dein Gemahl, Herr der Heere wird er genannt. Der heilige Gott Israels ist dein Befreier« (Jes 54, 5). Bereits aus diesem Text läßt sich in gewissem Sinne die Parallele zwischen dem »Gemahl« und dem »Erlöser« herauslesen. Wenn wir zum Epheserbrief übergehen, dürfen wir feststellen, daß eben dort dieser Gedanke voll entfaltet wird. Die Gestalt des »Erlösers«⁴ zeich-

⁴ Obwohl in den ältesten Büchern der Bibel der »Erlöser« (hebr. go'el) die Person bezeichnet, die durch Blutsbande dazu verpflichtet ist, den getöteten Verwandten zu rächen (vgl. z. B. Num 35, 19), dem unglücklichen Verwandten zu helfen (vgl. z. B. Rut 4, 6) und vor allem ihn aus der Sklaverei loszukaufen (vgl. z. B. Lev 25, 48), so wird im Laufe der Zeit diese Analogie auf Jahwe

net sich bereits im ersten Kapitel als die Gestalt dessen ab, der der eingeborene »geliebte Sohn« des Vaters ist (Eph 1,6), geliebt von Ewigkeit her: der, in dem wir alle »von Ewigkeit« her vom Vater geliebt sind. Es ist der Sohn, der gleichen Wesens mit dem Vater ist, »in dem wir durch sein Blut die Erlösung haben, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade« (Eph 1,7). Derselbe Sohn hat als Christus (oder als Messias) »die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben« (Eph 5, 25).

Diese großartige Formulierung des Epheserbriefes faßt die Elemente des Liedes vom Gottesknecht und des Liedes Zions in sich zusammen und unterstreicht sie zugleich (vgl. z. B. Jes 42, 1; 53, 8-12; 54,8). Und so ist die Selbsthingabe Christi für die Kirche gleichbedeutend mit der Erfüllung des Erlösungswerkes. Auf diese Weise wird der »Schöpfer und Herr der Heere« aus dem Jesaja-Text als Erlöser zum »heiligen Gott Israels«, und zwar des »neuen Israel«. Im Epheserbrief wird die theologische Sicht des Propheten-Textes bewahrt, aber zugleich vertieft und verändert. Es treten neue Offenbarungsmomente hinzu: das trinitarische, das christologische⁵ und schließlich das eschatologische Moment.

angewandt, »der Israel aus dem Sklavenhaus freigekauft hat, aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten« (Dtn 7, 8). Besonders im Deuterocesaja wird der Akzent von der Handlung des Loskaufens auf die Person des Erlösers verlegt, der persönlich Israel rettet, sozusagen durch seine bloße Anwesenheit, »ohne Lösegeld oder Geschenke« (Jes 45,13).

Der Übergang vom Erlöser in der Prophezeiung Jes 54 zum Epheserbrief hat darum dieselbe Begründung für die Anwendung der Texte des Liedes vom Gottesknecht im genannten Brief (vgl. Jes 53, 10-12; Eph 5, 23.25-26).

⁵ Anstelle der Beziehung Gott - Israel führt Paulus die Beziehung Christus-Kirche ein, wobei er alles, was sich im Alten Testament auf Jahwe (Adonai - Kyrios) bezieht, auf Christus anwendet.

7. Deshalb wird der hl. Paulus, wenn er den Brief an das Gottesvolk des Neuen Bundes, und zwar an die Kirche in Ephesus schreibt, nicht mehr wiederholen: »Dein Schöpfer ist dein Gemahl«, sondern er wird zeigen, auf welche Weise der »Erlöser«, der der eingeborene und von Ewigkeit her »vom Vater geliebte« Sohn ist, gleichzeitig seine Heilsliebe, die in seiner Hingabe für die Kirche besteht, als eheliche Liebe offenbart, mit der er sich der Kirche vermählt und sie zu seinem Leib macht. So bleibt die Analogie der Propheten-Texte des Alten Testaments (in unserem Fall vor allem aus dem Buch Jesaja) mit dem Epheserbrief gewahrt und wird zugleich offensichtlich umgestaltet. Der Analogie entspricht das Geheimnis, das durch sie ausgedrückt und in gewissem Sinne erklärt wird. Im Jesaja-Text wird dieses Geheimnis nur angedeutet; es ist sozusagen verborgen; im Epheserbrief hingegen wird es voll enthüllt (selbstverständlich ohne deshalb aufzuhören, Geheimnis zu sein). Im Epheserbrief wird ausdrücklich unterschieden zwischen der ewigen Dimension des in Gott verborgenen Geheimnisses (»Vater unseres Herrn Jesus Christus«) und seiner Verwirklichung in der Geschichte entsprechend seiner christologischen und zugleich ekklesiologischen Dimension. Die Analogie zur Ehe bezieht sich vor allem auf die zweite Dimension. Auch bei den Propheten

Christus ist Gott, aber Paulus wendet auf ihn ebenso alles an, was sich in den vier Liedern (Jes 42; 49; 50; 52-53), die in der Zeit zwischen den beiden Testamenten in messianischem Sinn ausgelegt wurden, auf den Gottesknecht, den Knecht Jahwes, bezieht. Das Motiv von Haupt und Leib ist nicht biblischer, sondern wahrscheinlich hellenistischer (stoischer?) Herkunft. Im Epheserbrief wird das Thema im Zusammenhang mit der Ehe verwendet (während im ersten Korintherbrief das Thema vom Leib dazu dient, die in der Gesellschaft herrschende Ordnung aufzuzeigen). Vom biblischen Standpunkt aus ist die Einführung dieses Motivs etwas absolut Neues.

(bei Jesaja) bezog sich die Analogie zur Ehe unmittelbar auf eine geschichtliche Dimension: sie war verknüpft mit der Geschichte des auserwählten Volkes des Alten Bundes, mit der Geschichte Israels; die christologische und auf die Kirche bezogene Dimension hingegen war in der alttestamentlichen Verwirklichung des Geheimnisses gleichsam erst im Keim vorhanden: sie wurde im voraus angekündigt. Dennoch ist klar, daß uns der Jesaja-Text hilft, den Epheserbrief und die großartige Analogie von der ehelichen Liebe Christi und der Kirche besser zu verstehen.

22. 9. 1982, OR 82/40

»Israel« und »Kirche« im Geheimnis der bräutlichen Liebe Gottes

1. Im Epheserbrief (5, 22-33) finden wir — wie bei den Propheten des Alten Testaments (z. B. bei Jesaja) - die große Analogie mit der ehelichen oder bräutlichen Liebe zwischen Christus und der Kirche. Welche Funktion erfüllt diese Analogie gegenüber dem im Alten und im Neuen Bund enthüllten Geheimnis? Die Antwort auf diese Frage soll schrittweise erfolgen. Vor allem hilft uns der Vergleich mit der ehelichen oder bräutlichen Liebe, in das Wesen des Geheimnisses selbst vorzudringen. Er hilft uns, dieses Geheimnis bis zu einem gewissen Punkt — natürlich in analoger Weise - zu verstehen. Selbstverständlich kann die Analogie mit der irdischen, menschlichen Liebe des Mannes zur Frau, der ehelichen Liebe zwischen Menschen, kein angemessenes und vollständiges Verständnis jener absolut transzendenten Wirklichkeit bieten, die das göttliche Geheimnis sowohl in seinem Verborgensein in Gott von Ewigkeit her wie in

seiner »geschichtlichen« Verwirklichung in der Zeit ist, als »Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat« (Eph 5, 25). Das Geheimnis bleibt bei dieser wie bei jeder anderen Analogie, mit der wir es in menschlicher Sprache auszudrücken versuchen, transzendent. Gleichzeitig jedoch bietet diese Analogie die Möglichkeit zu einem gewissen verstandesmäßigen Eindringen in das Wesen des Geheimnisses.

2. Die Analogie mit der ehelichen Liebe erlaubt uns in gewisser Weise, das Geheimnis, das von Ewigkeit her in Gott verborgen und in der Zeit durch Christus verwirklicht wurde, als Liebe zu begreifen, in der sich Gott selbst in Christus dem Menschen total und unwiderruflich hingibt. Es handelt sich um den Menschen in seiner personalen und zugleich gesellschaftlichen Dimension. Diese gesellschaftliche Dimension findet im Buch Jesaja und bei den anderen Propheten in »Israel« ihren Ausdruck, im Epheserbrief als »Kirche«; man kann sagen: als Gottesvolk des Alten und des Neuen Bundes. Wir fügen hinzu, daß in beiden Auffassungen die Dimension der Gemeinschaft gewissermaßen in den Vordergrund gerückt wird, aber nicht so, daß dadurch die personale Dimension völlig zugedeckt wird, die zum Wesen der ehelichen Liebe schlechthin gehört. In beiden Fällen haben wir es vielmehr mit einer bedeutungsvollen »Einschränkung der Gemeinschaft auf die Person«⁶ zu tun: Israel und die

⁶ Es handelt sich nicht bloß um die Personifizierung der menschlichen Gesellschaft, die ein ganz allgemeines Phänomen in der Weltliteratur darstellt, sondern um eine spezifische »corporate personality« der Bibel, die von einer ständigen wechselseitigen Beziehung zwischen dem einzelnen und der Gruppe gekennzeichnet ist (vgl. H. Wheeler Robinson, »The Hebrew Conception of the Corporate Personality«, BZAW 66, 1936, S. 49-62; vgl. auch J. L. McKenzie, »Aspects of Old Testament Thought«, in: The Jerome Biblical Commentary, vol. 2. London 1970, S. 748).

Kirche werden vom Bräutigam, der Person ist (Jahwe und Christus), als Person betrachtet. Jedes konkrete Ich soll sich in jenem biblischen Wir wiederfinden.

3. So erlaubt uns also die Analogie, von der wir sprechen, das geoffenbarte Geheimnis des lebendigen Gottes, der Schöpfer und Erlöser (und als solcher zugleich Gott des Bundes) ist, bis zu einem gewissen Grad zu verstehen; sie erlaubt uns, dieses Geheimnis nach Art der Liebe eines Bräutigams zu seiner Braut zu verstehen, so wie sie uns erlaubt, es auch nach Art einer »sich erbarmenden« Liebe zu verstehen (nach dem Text des Jesaja) oder nach Art einer »väterlichen« Liebe (vor allem nach dem 1. Kapitel des Epheserbriefes). Die genannten Weisen, das Geheimnis zu verstehen, haben natürlich ebenfalls analogen Charakter. Der Vergleich mit der bräutlichen Liebe enthält in sich ein Merkmal des Geheimnisses, das weder von der Analogie mit der sich erbarmenden Liebe noch von der Analogie mit der väterlichen Liebe (oder irgendeiner anderen, in der Bibel verwendeten Analogie, auf die wir uns hätten beziehen können) erreicht wird.

4. Die Analogie mit der ehelichen oder bräutlichen Liebe scheint vor allem das Moment der Selbsthingabe Gottes an den von Ewigkeit her in Christus erwählten Menschen (wörtlich: an »Israel«, an die »Kirche«) hervorzuheben — die ganzheitliche (oder vielmehr radikale) und unwiderrufliche Hingabe in ihrem wesentlichen Charakter, d. h. als Hingabe. Diese Hingabe ist mit Sicherheit radikal und deshalb ganzheitlich. Man kann hier nicht von Totalität im metaphysischen Sinn sprechen. Der Mensch ist ja als Geschöpf nicht imstande, die Hingabe Gottes in der transzendentalen Fülle seiner Göttlichkeit anzunehmen. Eine solche to-

tale (ungeschaffene) Hingabe wird nur von Gott selbst in der trinitarischen Gemeinschaft der Personen ausgetauscht. Die Selbsthingabe Gottes an den Menschen hingegen, von der die Analogie mit der bräutlichen Liebe spricht, kann nur in der Form der Teilhabe an der göttlichen Natur erfolgen (vgl. 2 Petr 1, 4), wie von der Theologie mit großer Klarheit dargestellt wurde. Dennoch ist, diesem Maß entsprechend, die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen in Christus eine ganzheitliche bzw. radikale Hingabe, worauf gerade die Analogie mit der bräutlichen Liebe hinweist: sie ist gewissermaßen »alles«, was Gott in Anbetracht der begrenzten Fähigkeiten des Menschen als Geschöpf ihm von sich selbst mitteilen konnte. Damit deutet die Analogie mit der bräutlichen Liebe auf den absoluten Charakter der Gnade, der ganzen Ordnung der geschaffenen Gnade hin.

5. Soviel läßt sich, wie es scheint, in bezug auf die erste Funktion unserer großen Analogie sagen, die von den Schriften der Propheten des Alten Testaments in den Epheserbrief übergang, wo sie, wie bereits bemerkt, eine bedeutsame Veränderung erfahren hat. Die Analogie zur Ehe als menschliche Wirklichkeit, in der die bräutliche Liebe verkörpert ist, hilft bis zu einem gewissen Grad und in gewisser Weise, das Gnadengeheimnis als ewige Wirklichkeit in Gott und als historische Frucht der Erlösung der Menschheit in Christus zu verstehen. Doch wir haben bereits früher gesagt, daß diese biblische Analogie nicht nur das Geheimnis erklärt, sondern daß andererseits das Geheimnis die Art und Weise des entsprechenden Verständnisses, der Analogie und hauptsächlich dieser ihrer Komponente bestimmt, in der die biblischen Autoren »das Bild und Gleichnis« des göttlichen Geheimnisses sehen. So also legt der Vergleich der Ehe (auf Grund

der bräutlichen Liebe) mit der Beziehung Jahwes zu Israel im Alten und der Beziehung zwischen Christus und der Kirche im Neuen Bund die Art und Weise fest, die Ehe zu verstehen, und bestimmt zugleich diese Weise.

6. Das ist die zweite Funktion unserer großen Analogie. In der Perspektive dieser Funktion nähern wir uns in der Tat der Frage »Sakrament und Mysterium«, das heißt im allgemeinen und grundlegenden Sinn der Frage des sakramentalen Charakters der Ehe. Das erscheint besonders begründet im Licht der Auslegung des Epheserbriefes (5, 22-33). Denn indem der Verfasser dieses Briefes die Beziehung Christi zur Kirche durch das Bild der ehelichen Verbundenheit von Mann und Frau veranschaulicht, spricht er in allgemeiner und zugleich grundlegender Weise nicht nur von der Verwirklichung des ewigen göttlichen Geheimnisses, sondern auch davon, wie dieses Geheimnis in der sichtbaren Ordnung zum Ausdruck kommt, wie es sichtbar geworden und somit in den Bereich des Zeichens eingetreten ist.

7. Unter Zeichen verstehen wir hier einfach die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Das von Ewigkeit her in Gott verborgene - also unsichtbare - Geheimnis ist vor allem in Christus als dem historischen Ereignis sichtbar geworden. Die Beziehung zwischen Christus und der Kirche, die im Epheserbrief als »großes Geheimnis« bezeichnet wird, stellt die Erfüllung und konkrete Darstellung dieses Geheimnisses dar. Die Tatsache allerdings, daß der Verfasser des Epheserbriefes die unauflösliche Beziehung zwischen Christus und der Kirche mit der Beziehung der Eheleute zueinander, also mit der Ehe, vergleicht - wobei er auch auf die Worte der Genesis (2, 24) Bezug nimmt, die

mit dem Schöpfungsakt Gottes die Ehe einsetzen -, lenkt unsere Betrachtung auf das hin, was wir bereits früher - im Zusammenhang mit dem Schöpfungsgeheimnis - als »Sichtbarmachung des Unsichtbaren« dargelegt haben, also auf den Ursprung der theologischen Geschichte des Menschen. Man kann sagen, daß das sichtbare Zeichen der Ehe »im Anfang«, insofern sie mit dem sichtbaren Zeichen Christi und der Kirche, mit dem Höhepunkt des göttlichen Heilsplanes verbunden ist, den ewigen Plan der Liebe in die Dimension der Geschichte hineinversetzt und es zum Fundament jeder sakramentalen Ordnung macht. Ein besonderes Verdienst des Verfassers des Epheserbriefes besteht darin, daß er diese beiden Zeichen dadurch einander nähergebracht hat, daß er sie zu einem großen Zeichen, das heißt zu einem großen Sakrament, verbunden hat.

29. 9. 1982, OR 82/41

Ehe »im Anfang«: Ursakrament der Schöpfung

1. Wir fahren fort in der Auslegung des »klassischen« Textes im 5. Kapitel des Epheserbriefes, Vers 22-33. In diesem Zusammenhang ist es notwendig, einige Sätze aus einer der voraufgegangenen Analysen zu diesem Thema zu zitieren: »Der Mensch erscheint in der sichtbaren Welt als der höchste Ausdruck des göttlichen Geschenks, weil er das ganze Ausmaß dieses Geschenks in sich trägt. Und damit bringt er seine besondere Ähnlichkeit mit Gott in die Welt, durch die er auch seine Sichtbarkeit in der Welt, seine Leiblichkeit, sein Mann- bzw. Frausein und seine Nacktheit transzendiert und beherrscht. Diese Ähnlichkeit spiegelt sich auch in dem ursprünglichen Bewußtsein von der bräutlichen Bestimmung des Leibes wider, die von

dem Geheimnis der ursprünglichen Unschuld durchdrungen ist« (O. R. dt., Nr. 9/1980, S. 2). Diese Sätze fassen in wenigen Worten das Ergebnis der Analysen zusammen, die sich auf die ersten Kapitel der Genesis konzentriert hatten, und zwar mit Bezugnahme auf die Worte, in denen sich Christus in seinem Gespräch mit den Pharisäern über die Ehe und ihre Unauflöslichkeit auf den »Anfang« bezogen hatte. Weitere Sätze derselben Analyse betreffen das Problem des Ursakraments: »So stellt sich in dieser Dimension ein erstes, sozusagen ein Ursakrament dar, das als Zeichen das unsichtbare, von Ewigkeit in Gott verborgene Geheimnis in wirksamer Weise der sichtbaren Welt übermittelt. Es ist das Geheimnis der Wahrheit und der Liebe, das Geheimnis des göttlichen Lebens, an dem der Mensch wirklich teilhat ... diese Teilhabe beginnt mit der ursprünglichen Unschuld ...« (ebd.).

2. Der Inhalt dieser Aussagen muß nun im Licht der im Epheserbrief formulierten paulinischen Lehre überprüft werden, wobei wir vor allem an den Abschnitt Kapitel 5, Vers 22-33, in Kontext des ganzen Briefes gesehen, denken. Im übrigen ermächtigt uns der Brief dazu, weil der Verfasser selbst im 5. Kapitel, Vers 31 sich auf den »Anfang« bezieht, und zwar genau auf die Worte von der Einsetzung der Ehe im Buch Genesis (Gen 2, 24). In welchem Sinn können wir in diesen Worten eine Aussage über das Sakrament, über das Ursakrament, erkennen? Die vorausgegangenen Analysen vom biblischen »Anfang« haben uns bei Betrachtung der ursprünglichen Begnadung des Menschen in seinem Dasein und dem Gnadenstand der ursprünglichen Unschuld und Gerechtigkeit stufenweise dahingeführt. Der Brief an die Epheser veranlaßt uns, vom Gesichtspunkt des von Ewigkeit her in Gott verborgenen Geheimnisses aus uns in die-

se Situation - das heißt in den Zustand des Menschen vor dem Sündenfall - zu versetzen. Denn in den ersten Sätzen des Briefes lesen wir: »Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus: Er hat uns mit allem Segen seines Geistes gesegnet durch unsere Gemeinschaft mit Christus im Himmel. Denn in ihm hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott« (Eph 1, 3-4).

3. Der Epheserbrief eröffnet uns die übernatürliche Welt des ewigen Geheimnisses, der ewigen Pläne Gottes, unseres Vaters, für den Menschen. Diese Pläne gehen der »Schöpfung der Welt« und damit auch der Erschaffung des Menschen voraus. Also beginnen diese göttlichen Pläne sich bereits in der ganzen Wirklichkeit der Schöpfung zu verwirklichen. Wenn zum Schöpfungsgeheimnis auch der Zustand der Urunschuld des als Ebenbild Gottes als Mann und Frau erschaffenen Menschen gehört, so heißt das, daß das ursprüngliche, dem Menschen von Gott zuteil gewordene Geschenk bereits die Frucht der Erwählung einschloß, von der wir im Epheserbrief lesen: »Denn in ihm hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott« (Eph 1,4). Eben das scheinen die Worte aus dem Buch Genesis hervorzuheben, wenn der Schöpfer »Elohim« in dem vor seinem Angesicht erschienenen Menschen - Mann und Frau — ein der Zustimmung würdiges Gut findet: »Gott sah, daß alles, was er gemacht hatte, sehr gut war« (Gen 1, 31). Erst nach der Sünde, nach dem Zerschneiden des ursprünglichen Bundes mit dem Schöpfer empfindet der Mensch das Bedürfnis, sich vor Gott dem Herrn zu verbergen: »Ich habe dich im Garten kommen hören; da bekam ich Angst, weil ich nackt bin, und habe mich versteckt« (Gen 3, 10).

4. Vor dem Sündenfall hingegen trug der Mensch in seiner Seele die Frucht der ewigen Erwählung in Christus, dem ewigen Sohn des Vaters. Durch die Gnade dieser Erwählung war der Mensch, Mann und Frau, »heilig und untadelig« vor Gott. Diese ursprüngliche Heiligkeit und Reinheit kam auch darin zum Ausdruck, daß beide, obwohl sie »nackt waren, ... sich nicht voreinander schämten« (Gen 2, 25), wie wir bereits in den vorausgegangenen Analysen hervorzuheben versucht haben. Aus der Gegenüberstellung des in den ersten Kapiteln der Genesis überlieferten Zeugnisses vom »Anfang« und des Zeugnisses des Epheserbriefes muß man schließen, daß die Wirklichkeit der Erschaffung des Menschen bereits von seiner ewigen Erwählung in Christus durchdrungen war: Berufung zur Heiligkeit durch die Gnade der Gotteskindschaft (»Er hat uns aus Liebe im voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen, zum Lob seiner herrlichen Gnade. Er hat sie uns geschenkt in seinem geliebten Sohn«: Eph 1, 5-6).

5. Der Mensch — Mann und Frau — hatte von Anfang an an diesem übernatürlichen Geschenk teil. Diese Begnadung wurde ihm im Hinblick auf den zuteil, der von Ewigkeit her als Sohn »geliebt« war, auch wenn sie - den Dimensionen der Zeit und der Geschichte entsprechend - der Menschwerdung dieses »geliebten Sohnes« und ebenso der »Erlösung«, die wir in ihm »durch sein Blut« haben (Eph 1,7), vorausgegangen ist. Die Erlösung sollte zur Quelle der übernatürlichen Begnadung des Menschen nach der Sünde und in gewissem Sinne trotz der Sünde werden. Diese übernatürliche Begnadung, die vor dem Sündenfall geschah, also die Gnade der ursprünglichen Gerechtigkeit und Unschuld - sie, die Frucht des Erwähl-

seins des Menschen in Christus von Ewigkeit her war -, hat sich im Hinblick auf ihn, auf jenen geliebten Sohn, vollzogen, auch wenn sie seiner Menschwerdung zeitlich vorgreift. In den Dimensionen des Schöpfungsgeheimnisses trifft das Erwähltsein zur Gotteskindschaft ja nur auf den »ersten Adam« zu, das heißt auf den als Bild und Gleichnis Gottes, als Mann und Frau, erschaffenen Menschen.

6. Wie ereignet sich in diesem Zusammenhang die Wirklichkeit des Sakraments, des ursprünglichen Sakraments? In der Analyse über den »Anfang«, aus der wir oben einen Abschnitt zitiert haben, sagten wir, »das Sakrament als sichtbares Zeichen stellt sich mit dem Menschen in seiner Leiblichkeit, in seiner sichtbaren Männlichkeit bzw. Fraulichkeit dar. Denn der Leib, und nur er, vermag sichtbar zu machen, was unsichtbar ist: das Geistige und das Göttliche. Er ist geschaffen worden, um das von Ewigkeit her in Gott verborgene Geheimnis in die sichtbare Wirklichkeit der Welt zu überführen und so Zeichen dieses Geheimnisses zu sein« (ebd.).

Dieses Zeichen hat darüber hinaus seine eigene Wirkung, wie ich gleichfalls sagte: »Die mit der Erfahrung der Bedeutung des Leibes für die eheliche Verbindung der beiden Geschlechter verbundene ursprüngliche Unschuld« bewirkt, daß »sich der Mensch in seiner Leiblichkeit als Mann bzw. als Frau als Träger der Heiligkeit fühlt« (ebd.). Er »fühlt sich« so und ist es von »Anfang« an. Diese dem Menschen vom Schöpfer ursprünglich verliehene Heiligkeit gehört zur Wirklichkeit des »Sakraments der Schöpfung«. Die vor dem Hintergrund dieser ursprünglichen Wirklichkeit im theologischen Sinn gesprochenen Worte aus Genesis 2, 24: »Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie

werden ein Fleisch«, stellen die Ehe als wesentlichen und gewissermaßen zentralen Bestandteil des »Sakraments der Schöpfung« dar. Sie nennen, oder, vielleicht besser, sie bestätigen einfach ihre Herkunft. Nach diesen Worten ist die Ehe ein Sakrament, insofern sie wesentlicher Bestandteil und, ich würde sagen, zentraler Punkt des »Sakraments der Schöpfung« ist. In diesem Sinn ist sie ein Ursakrament.

7. Die Einsetzung der Ehe nach den Worten von Genesis 2, 24 drückt nicht nur den Beginn der grundlegenden menschlichen Gemeinschaft aus, die durch die ihr innewohnende Kraft der »Fortpflanzung« (»seid fruchtbar und vermehrt euch«: Gen 1, 28) der Weiterführung des Schöpfungswerkes dient, sondern sie ist gleichzeitig Ausdruck des Heilswillens des Schöpfers, der dem ewigen Erwähltsein des Menschen entspricht, von dem der Epheserbrief redet. Dieser Heilswille kommt von Gott, dem Schöpfer, und seine übernatürliche Wirksamkeit identifiziert sich mit dem Akt der Schöpfung des Menschen im Stand der ursprünglichen Unschuld. In diesem Stand trug die Erwählung des Menschen in Christus von Ewigkeit her bereits im Akt seiner Schöpfung Früchte. Man muß also erkennen, daß das Ursakrament der Schöpfung seine Wirksamkeit aus dem »geliebten Sohn« schöpft (vgl. Eph 1, 6, wo die Rede ist von der »Gnade, die Gott uns geschenkt hat in seinem geliebten Sohn«). Wenn es sich dann um die Ehe handelt, kann man folgern, daß sie - eingesetzt im Rahmen des Sakraments der Schöpfung in seiner Gesamtheit, das heißt im Zustand der Unschuld - nicht nur der Weiterführung des Schöpfungswerkes, also der Fortpflanzung, dienen sollte, sondern auch dazu, eben dieses Sakrament der Schöpfung, das heißt die übernatürlichen Früchte der ewigen Erwählung des Menschen durch den Vater im ewigen Sohn,

auf die späteren Generationen der Menschheit auszu-
dehnen: es sind die Früchte, mit denen der Mensch im
Schöpfungsakt selbst von Gott begnadet wurde.
Der Epheserbrief scheint uns das Recht zu geben, das
Buch Genesis und die darin enthaltene Wahrheit über
den »Anfang« des Menschen und der Ehe in diesem
Sinne zu verstehen. 6. 10. 1982, OR 82/42

Die Ehe: Schauplatz der Heilsgeschichte

1. In unserer voraufgegangenen Betrachtung haben
wir versucht, im Lichte des Epheserbriefes den sakra-
mentalenen »Anfang« des Menschen und der Ehe im
Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit (bzw. Un-
schuld) zu vertiefen.

Bekanntlich ist jedoch das Gnadenerbe vom menschli-
chen Herzen im Augenblick des Bruches des ersten
Bundes mit dem Schöpfer verworfen worden. Statt
vom Erbe der gottgeschenkten ursprünglichen Gnade,
die der vernunftbegabten Seele von Anfang an einge-
flößt worden war, erleuchtet zu werden, wurde die
Dimension der Weitergabe des Lebens nunmehr
durch die Erbsünde verdunkelt. Man kann sagen, daß
die Ehe als Ursakrament jener übernatürlichen Wirk-
kraft beraubt wurde, die sie im Augenblick ihrer Ein-
setzung aus dem Sakrament der Schöpfung insgesamt
empfangen hat. Trotzdem hörte die Ehe auch in die-
sem Zustand, das heißt dem Zustand der erblichen
Sündhaftigkeit des Menschen, niemals auf, die Gestalt
jenes Sakraments zu sein, von dem wir im Epheser-
brief (Eph 5, 22-33) lesen und das der Verfasser die-
ses Briefes ohne Zögern als »tiefes Geheimnis« be-
zeichnet. Daraus dürfen wir wohl schließen, daß die
Ehe gleichsam der Schauplatz der Verwirklichung der
ewigen Pläne Gottes geblieben ist, nach welchen das

Sakrament der Schöpfung den Menschen zuteil wurde und sie auf das Sakrament der Erlösung vorbereitet hatte, indem es sie in die Dimension des Heilswerkes hineinstellte. Die Erschließung des Epheserbriefes und insbesondere des »klassischen« Textes im 5. Kapitel, Vers 22-33, scheint eine solche Schlußfolgerung zu rechtfertigen.

2. Wenn der Verfasser in Vers 31 auf die Worte der Einsetzung der Ehe in der Genesis Bezug nimmt (2, 24: »Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein«) und gleich danach erklärt: »Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche« (Eph 5, 32), scheint er nicht nur auf die Identität des von Ewigkeit her in Gott verborgenen Geheimnisses hinzuweisen, sondern auch auf die Kontinuität seiner Verwirklichung, die zwischen dem ursprünglichen, mit der übernatürlichen Begnadung des Menschen in der Schöpfung selbst verknüpften Sakrament und der neuen Begnadung besteht, die eingetreten ist, als »Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie ... heilig zu machen« (Eph 5, 25-26) - eine Begnadung, die in ihrer Gesamtheit als Sakrament der Erlösung bezeichnet werden kann.

Diese erlösende Selbsthingabe an den Vater »für« die Kirche schließt - nach paulinischem Denken - auch die Selbsthingabe Christi »an« die Kirche ein nach dem Bild und Sinnbild der bräutlichen Beziehung, die Mann und Frau in der Ehe verbindet. Auf diese Weise nimmt das Sakrament der Erlösung gewissermaßen die Gestalt und die Form des Ursakraments an. Der Ehe des ersten Mannes mit der ersten Frau als Zeichen der übernatürlichen Begnadung des Menschen im Schöpfungssakrament entspricht die Vermählung -

oder vielmehr die Analogie der Vermählung - Christi mit der Kirche als grundlegendes »tiefes« Zeichen der übernatürlichen Begnadung des Menschen im Sakrament der Erlösung - der Begnadung, in welcher der Bund der Erwählungsgnade, der »im Anfang« durch die Sünde zerbrochen wurde, endgültig erneuert wird.

3. Das in dem zitierten Abschnitt aus dem Epheserbrief enthaltene Bild spricht, wie es scheint, vor allem vom Sakrament der Erlösung als der endgültigen Verwirklichung des von Ewigkeit her in Gott verborgenen Geheimnisses. In diesem »mysterium magnum«, diesem »tiefen Geheimnis«, verwirklicht sich endgültig all das, wovon derselbe Epheserbrief im ersten Kapitel gehandelt hatte. Dort heißt es nämlich, wie wir uns erinnern, nicht nur: »Denn in ihm (nämlich Christus) hat Gott uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott...« (Eph 1,4), sondern auch: »Durch sein (Christi) Blut haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade. Durch sie hat er uns mit aller Weisheit und Einsicht reich beschenkt...« (Eph 1, 7-8). Die neue übernatürliche Begnadung des Menschen im »Sakrament der Erlösung« ist auch eine neue Verwirklichung des von Ewigkeit her in Gott verborgenen Geheimnisses - neu in bezug auf das Sakrament der Schöpfung. Die Begnadung ist in dieser Hinsicht gewissermaßen eine »neue Schöpfung«. Sie unterscheidet sich jedoch vom Schöpfungssakrament insofern, als die ursprüngliche in der Schöpfung dem Menschen gegebene Begnadung jenen Menschen »im Anfang« durch die Gnade in den Stand der ursprünglichen Unschuld und Gerechtigkeit versetzte. Die neue Begnadung des Menschen im Sakrament der Erlösung schenkt ihm hingegen vor allem die »Vergabung der Sünden«. Doch auch hier kann

»die Gnade übergroß werden«, wie der hl. Paulus sich an anderer Stelle ausdrückt: »Wo jedoch die Sünde mächtig wurde, da ist die Gnade übergroß geworden« (Röm 5, 20).

4. Das Sakrament der Erlösung, Frucht der Erlöserliebe Christi, wird aufgrund seiner Liebe zu seiner Braut, der Kirche, eine bleibende Dimension des Lebens der Kirche selbst, eine grundlegende und lebenspendende Dimension. Es ist das »mysterium magnum«, das »tiefe Geheimnis« Christi und der Kirche; das ewige Geheimnis, das von Christus, der »sich für sie hingegeben hat« (Eph 5, 25), verwirklicht wurde; das Geheimnis, das sich in der Kirche ständig verwirklicht, weil Christus »die Kirche geliebt hat« (Eph 5, 25), indem er sich mit ihr in unauflöslicher Liebe vereint hat, so wie sich die Brautleute, Mann und Frau, in der Ehe miteinander verbinden. Auf diese Weise lebt die Kirche aus dem Sakrament der Erlösung und vervollständigt ihrerseits dieses Sakrament, so wie die Ehefrau durch die eheliche Liebe ihren Ehemann ergänzt, was in gewisser Weise bereits »im Anfang« hervorgehoben wurde, als der erste Mann in der ersten Frau »eine Hilfe fand, die dem Menschen entsprach« (Gen 2, 20). Obwohl die Analogie des Epheserbriefes das nicht genauer ausführt, können wir doch hinzufügen, daß auch die mit Christus wie die Ehefrau mit dem Ehemann verbundene Kirche ihre ganze Fruchtbarkeit und geistige Mutterschaft aus dem Sakrament der Erlösung schöpft. Davon zeugen irgendwie die Worte aus dem Brief des hl. Petrus, wo er schreibt, daß wir »neu geboren worden (sind), nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen: aus Gottes Wort, das lebt und das bleibt« (1 Petr 1, 23). So wird das von Ewigkeit her in Gott verborgene Geheimnis, das Geheimnis, das »im Anfang«, im Sakrament der Schöpfung, durch die Ver-

Bindung des ersten Mannes mit der ersten Frau zu einer sichtbaren Wirklichkeit in der Perspektive der Ehe geworden ist, im Sakrament der Erlösung zu einer sichtbaren Wirklichkeit in der unauflöslichen Vereinigung Christi mit der Kirche, die der Verfasser des Epheserbriefes als die eheliche Verbindung der Eheleute - Mann und Frau - darstellt.

5. Das große Sakrament (im griechischen Text heißt es: *tó mysterion toúto méga estin*) des Epheserbriefes spricht von der neuen Verwirklichung des von Ewigkeit her in Gott verborgenen Geheimnisses; der endgültigen Verwirklichung vom Standpunkt der irdischen Heilsgeschichte aus. Es spricht weiter davon, das Geheimnis »sichtbar zu machen«: von der Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Diese Sichtbarkeit bedeutet nicht, daß das Geheimnis aufhören würde, Geheimnis zu sein. Das galt für die im »Anfang«, im Zustand der ursprünglichen Unschuld, im Rahmen des Schöpfungssakraments dargestellte Ehe. Das gilt auch für die Vereinigung Christi mit der Kirche als »tiefes Geheimnis« des Sakraments der Erlösung. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren bedeutet nicht - wenn man so sagen darf - eine völlige Aufklärung des Geheimnisses. Als Gegenstand des Glaubens bleibt es auch gerade durch das, worin es sich ausdrückt und verwirklicht, verschleiert. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren gehört darum in die Reihe der Zeichen, und das Zeichen deutet nur auf die Wirklichkeit des Geheimnisses hin, enthüllt es aber nicht. Wie der »erste Adam«, der Mensch, Mann und Frau, geschaffen im Zustand der ursprünglichen Unschuld und in diesem Zustand zur ehelichen Vereinigung berufen (in diesem Sinne sprechen wir vom Sakrament der Schöpfung), Zeichen des ewigen Geheimnisses war, so ist der »zweite Adam«, Christus, der mit der Kirche durch das Sakrament der

Erlösung durch ein unauflösliches Band — analog dem unauflöslichen Band der Eheleute - mit der Kirche verbunden ist, endgültiges Zeichen desselben ewigen Geheimnisses. Wenn wir daher von der Verwirklichung des ewigen Geheimnisses sprechen, sprechen wir auch davon, daß es mit der Sichtbarkeit des Zeichens sichtbar wird. Und deshalb nennen wir sakramental auch die ganze Erbschaft des Sakraments der Erlösung in bezug auf das gesamte Werk der Schöpfung und Erlösung und noch mehr in bezug auf die im Rahmen des Sakraments der Schöpfung eingesetzte Ehe wie auch in bezug auf die Kirche als Braut Christi, die mit ihm ein gleichsam eheliches Band verbindet.

13. 10. 1982, OR 82/43

Die Ehe als Prototyp der Sakramente

1. Am vergangenen Mittwoch haben wir über die ganze Erbschaft des Bundes mit Gott und über die mit dem göttlichen Schöpfungswerk ursprünglich verbundene Gnade gesprochen. Zu dieser ganzen Erbschaft gehörte — wie wir aus Epheserbrief 5, 22-33 ableiten können - auch die Ehe als Ursakrament, das am Anfang eingesetzt und mit dem Schöpfungssakrament in dessen Gesamtumfang verbunden wurde. Der Charakter der Ehe als Sakrament ist nicht nur Modell des Sakraments der Kirche (Christi und der Kirche), sondern er macht auch einen wesentlichen Teil des neuen Erbes aus: nämlich das Sakrament der Erlösung, das der Kirche in Christus zuteil wird. Hier müssen wir noch einmal auf die Worte Christi bei Matthäus 19, 3-9 (vgl. auch Mk 10, 5-9) zurückkommen, wo Christus in seiner Antwort auf die Frage der Pharisäer über die Ehe und ihren besonderen Charakter sich

nur und ausschließlich auf ihre ursprüngliche Einsetzung durch den Schöpfer am Anfang bezieht. Wenn wir über die Bedeutung dieser Antwort im Licht des Epheserbriefes, insbesondere von Eph 5, 22-33, nachdenken, kommen wir zu einer gewissen doppelten Beziehung der Ehe zur gesamten sakramentalen Ordnung, die im Neuen Bund aus diesem Sakrament der Erlösung hervorgeht.

2. Die Ehe als Ursakrament stellt einerseits das Sinnbild (und somit das Gleichnis, die Analogie) dar, nach welchem die tragende Grundstruktur der neuen Heilsökonomie und der sakramentalen Ordnung errichtet wird. Diese hat ihren Ursprung in der bräutlichen Gnade, die die Kirche zusammen mit allen anderen Heilsgütern (mit den Eingangsworten des Epheserbriefes könnte man sagen: »mit allem Segen seines Geistes«, Eph 1, 3) von Christus empfängt. So wird die Ehe als Ursakrament in die Gesamtstruktur der von der Erlösung geschaffenen neuen Heilsökonomie sozusagen als »Prototyp« aufgenommen und eingegliedert: sie wird gleichsam von ihren Grundlagen her aufgenommen und integriert. Christus selbst bestätigt in seinem Gespräch mit den Pharisäern (Mt 19, 3-9) vor allem die Existenz der Ehe. Wenn wir diese Dimension richtig bedenken, müssen wir daraus schließen, daß alle Sakramente des Neuen Bundes gewissermaßen in der Ehe als Ursakrament ihren Prototyp finden. Das scheint sich in dem zitierten klassischen Abschnitt aus dem Epheserbrief abzuzeichnen, wie wir gleich sehen werden.

3. Doch die Beziehung der Ehe zur gesamten durch die Begnadung der Kirche mit den Heilsgütern entstandenen sakramentalen Ordnung beschränkt sich nicht nur auf die Dimension eines Modells. Christus bestätigt in seinem Gespräch mit den Pharisäern (Mt

19) nicht nur die Existenz der am Anfang vom Schöpfer eingesetzten Ehe, sondern er erklärt sie auch zum integrierenden Bestandteil der neuen, sakramentalen Heilsökonomie, der neuen Ordnung der »Heilszeichen«, die aus dem Sakrament der Erlösung stammt, so wie die ursprüngliche Gnadenordnung aus dem Sakrament der Schöpfung hervorgegangen ist; tatsächlich beschränkt sich Christus ja auf das eine Sakrament, das die Ehe war, die im Zustand der ursprünglichen Unschuld und Gerechtigkeit des als Mann und Frau »als Bild und Gleichnis Gottes« geschaffenen Menschen eingesetzt worden ist.

4. Die neue Sakramentenökonomie, die auf der Grundlage des Sakraments der Erlösung, hervorgehend aus der bräutlichen Gnade der Kirche durch Christus, entsteht, unterscheidet sich von der ursprünglichen Heilsökonomie. Denn sie wendet sich nicht an den Menschen im Stand der ursprünglichen-Gerechtigkeit und Unschuld, sondern an den vom Erbe der Urstünde und vom Stand der Sündhaftigkeit (*status naturae lapsae*, »Stand der gefallenen Natur«) belasteten Menschen. Sie wendet sich an den Menschen der dreifachen Begierde, nach den klassischen Worten des ersten Johannesbriefes (2, 16); an den Menschen, in dem »sich das Begehren des Fleisches gegen den Geist und das Begehren des Geistes gegen das Fleisch richtet« (Gal 5, 17), nach der paulinischen Theologie (und Anthropologie), der wir in unseren voraufgegangenen Audienzen viel Raum gewidmet haben.

5. Diese Überlegungen an Hand einer vertieften Analyse der Bedeutung der Aussage Christi in der Bergpredigt über den »begehrlichen Blick«, den er als »im Herzen begangenen Ehebruch« bezeichnet, bereiten uns darauf vor, die Ehe als integrierenden Bestandteil der neuen sakramentalen Heilsordnung zu verstehen,

die ihren Ursprung im Sakrament der Erlösung hat, das heißt in jenem »tiefen Geheimnis«, das als Geheimnis Christi und der Kirche den sakramentalen Charakter der Kirche selbst bestimmt. Diese Überlegungen bereiten darüber hinaus das Verständnis der Ehe als Sakrament des neuen Bundes vor, dessen Heilswerk sich organisch mit jenem Ethos verbindet, das in den voraufgegangenen Analysen als Ethos der Erlösung definiert wurde. Der Epheserbrief drückt dieselbe Wahrheit auf seine Weise aus: er spricht in der Tat von der Ehe als »großem« Sakrament in einem weiten, paränetischen Zusammenhang, das heißt im Rahmen der moralischen Appelle, die eben das Ethos bestimmen, die das Leben der Christen, also der Menschen auszeichnen muß, die sich der Erwählung bewußt sind, die sich in Christus und der Kirche verwirklicht.

6. Vor dem weiten Hintergrund der Überlegungen, die sich aus der Lektüre des Epheserbriefes (insbesondere von Eph 5, 22-33) ergeben, kann und muß man schließlich noch auf das Problem der Sakramente der Kirche eingehen. Der zitierte Text aus dem Epheserbrief spricht davon indirekt, ja ich würde sagen in zweiter Linie, auch wenn das genügt, um dieses Problem in unseren Überlegungen Raum finden zu lassen. Doch gilt es hier, wenigstens kurz den Sinn zu bestimmen, den wir beim Gebrauch des Begriffes »Sakrament« verwenden und der für unsere Überlegungen bedeutsam ist.

7. Bisher haben wir uns nämlich (übrigens in Übereinstimmung mit der gesamten biblisch-patristischen Tradition⁷ des Begriffes »Sakrament« in einem weiteren

⁷ Vgl. Leonis XIII Acta, vol. II, 1881, S. 22.

Sinn bedient als jenem der traditionellen und modernen theologischen Terminologie, die mit dem Wort »Sakrament« die von Christus eingesetzten und von der Kirche verwalteten Zeichen benennt. Diese sind Ausdruck der göttlichen Gnade und vermitteln sie an den Empfänger des jeweiligen Sakraments. In diesem Sinn ist jedes der sieben Sakramente der Kirche durch eine bestimmte liturgische Handlung gekennzeichnet und durch das Wort (die Form) und die besondere sakramentale »Materie« festgelegt gemäß der verbreiteten, von Thomas von Aquin und der ganzen scholastischen Tradition herrührenden Theorie des Hylemorphismus.

8. Im Verhältnis zu der soeben umschriebenen Bedeutung haben wir bei unseren Überlegungen eine weitere und vielleicht auch ältere und grundlegendere Bedeutung des Begriffs »Sakrament« benutzt⁸. Der Brief an die Epheser, vor allem Eph 5, 22-33, scheint uns dazu in besonderer Weise zu berechtigen. Sakrament bedeutet hier das Geheimnis Gottes selbst, das von Ewigkeit her verborgen ist, jedoch nicht in ewiger Verborgenheit, sondern vor allem hinsichtlich seiner Offenbarung und Verwirklichung (auch: hinsichtlich der Offenbarung durch die Verwirklichung). In diesem Sinn wurde auch vom Sakrament der Schöpfung und vom Sakrament der Erlösung gesprochen. Auf Grund des Sakraments der Schöpfung muß man auch die ursprüngliche Sakramentalität der Ehe verstehen (Ursakrament). Folglich kann man auf Grund des Sakraments der Erlösung die Sakramentalität der Kirche oder vielmehr den sakramentalen Charakter der Verbindung Christi mit der Kirche begreifen, die der Ver-

⁸ Vgl. Audienzansprache vom 8. September 1982, Anmerkung 1, in: O. R. dt. vom 17. September 1982, S. 12.

fasser des Epheserbriefes im Gleichnis der Ehe, der ehelichen Verbindung von Mann und Frau, darstellt. Eine sorgfältige Analyse des Textes zeigt, daß es sich in diesem Fall nicht nur um ein Gleichnis im bildlichen Sinn handelt, sondern um eine wirkliche Erneuerung (oder eine »Neu-Schöpfung«, also eine neue Schöpfung) dessen, was den Heilsinhalt (gewissermaßen die »Heilssubstanz«) des Ursakraments ausmachte. Diese Feststellung ist von wesentlicher Bedeutung, sowohl um den sakramentalen Charakter der Kirche klarzustellen (und darauf beziehen sich die bedeutsamen Worte des ersten Kapitels der Konzilskonstitution *Lumen gentium*) als auch für das Verständnis des sakramentalen Charakters der Ehe als eines der Sakramente der Kirche.

20. 10. 1982, OR 82/44

Erlösung: eine »neue Schöpfung«

1. Der Text des Epheserbriefes (5, 22-33) spricht von den Sakramenten der Kirche, insbesondere von der Taufe und der Eucharistie, allerdings nur indirekt und gewissermaßen andeutungsweise, wobei er die Ehe mit der Beziehung von Christus und der Kirche vergleicht. Und so lesen wir zuerst, daß Christus, der »die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat« (5, 25), dies tat, »um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen« (5, 26). Es handelt sich hier ohne Zweifel um das Sakrament der Taufe, das mit der Einsetzung durch Christus von Anfang an denen gespendet wird, die sich bekehren. Die zitierten Worte zeigen sehr eindrucksvoll, daß die Taufe ihre wesentliche Bedeutung und ihre sakramentale Kraft aus der Liebe des Erlösers zu seiner Braut (der Kirche) schöpft, durch welche sich vor allem die Sakra-

mentalität der Kirche selbst als »sacramentum magnum« (als großes Sakrament) darstellt. Dasselbe läßt sich wohl auch von der Eucharistie sagen, worauf die anschließenden Worte über die Ernährung und Pflege des eigenen Leibes hinweisen, den jeder Mensch nährt und pflegt, »wie auch Christus die Kirche. Denn wir sind die Glieder seines Leibes« (5, 29-30). In der Tat nährt Christus die Kirche mit seinem Leib in der Eucharistie.

2. Man sieht jedoch, daß man weder im ersten noch im zweiten Fall von einer umfassend entwickelten Sakramentenlehre sprechen kann. Ja, daß man davon nicht einmal sprechen kann, wenn es sich um das Sakrament der Ehe als eines der Sakramente der Kirche handelt. Wenn der Epheserbrief das bräutliche Verhältnis Christi zur Kirche ausdrückt, gibt er uns zu verstehen, daß die Kirche selbst auf Grund dieser Beziehung das »große Sakrament« ist, das neue Zeichen des Bundes und der Gnade, das mit seinen Wurzeln in der Tiefe des Sakraments der Erlösung verankert ist, so wie aus der Tiefe des Ursakraments die Ehe hervorgegangen ist als ursprüngliches Zeichen des Bundes und der Gnade. Der Verfasser des Epheserbriefes verkündet nun, daß jenes Ursakrament sich auf neue Weise im »Sakrament« Christi und der Kirche verwirklicht. Auch aus diesem Grund wendet sich der Apostel in dem »klassischen« Text von Eph 5, 21-33 an die Eheleute, damit sie »sich einer dem ändern unterordnen in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« (5, 21) und ihr Eheleben gestalten, indem sie es auf das am »Anfang« vom Schöpfer eingesetzte Sakrament gründen: ein Sakrament, das seine endgültige Größe und Heiligkeit in dem Liebesbund der Gnade zwischen Christus und der Kirche gefunden hat.

3. Obwohl der Epheserbrief nicht direkt und unmittelbar von der Ehe als einem der Sakramente der Kirche spricht, wird in ihm doch die Sakramentalität der Ehe in besonderer Weise bekräftigt und vertieft. In dem »großen Sakrament« Christi und der Kirche sind die christlichen Eheleute aufgerufen, ihr Leben und ihre Berufung auf dem Fundament des Sakraments zu gestalten.

4. Nach der Analyse des klassischen Textes von Eph 5, 21-33, der sich an die christlichen Eheleute wendet und in dem Paulus ihnen das »tiefe Geheimnis« (sacramentum magnum) des Liebesbundes verkündet, der Christus und die Kirche verbindet, ist es angebracht, auf jene bedeutsamen Worte des Evangeliums zurückzukommen, über die wir bereits bei früheren Audienzen meditiert haben, da wir in ihnen die Schlüsselworte für die Theologie des Leibes erkennen. Christus verkündet diese Worte sozusagen aus der göttlichen Tiefe der »Erlösung unseres Leibes« (Röm 8, 23). Alle diese Worte sind für den - als Mann und Frau geschaffenen - Menschen, insofern er eben Leib ist, von grundlegender Bedeutung. Sie sind von Bedeutung für die Ehe, in der Mann und Frau sich so vereinen, daß beide »ein Fleisch« werden, wie es im Buch Genesis (2, 24) heißt, auch wenn die Worte Christi zugleich auf die Berufung zur Enthaltbarkeit »um des Himmelreiches willen« hinweisen (Mt 19, 12).

5. Auf jedem dieser Wege ist die »Erlösung des Leibes« nicht nur eine große Erwartung derer, die »die Erstlingsgabe des Geistes« haben (Röm 8, 23), sondern auch eine ständige Quelle der Hoffnung darauf, daß die Schöpfung »von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden soll zur Freiheit und Herrlichkeit

der Kinder Gottes« (ebd. 8, 21). Die aus der göttlichen Tiefe des Geheimnisses der Erlösung, der »Erlösung des Leibes« heraus verkündeten Worte Christi enthalten den Sauerteig der Hoffnung: sie öffnen den Blick sowohl in der eschatologischen Dimension wie in der Dimension des täglichen Lebens. In der Tat, die an die unmittelbaren Zuhörer gerichteten Worte wenden sich gleichzeitig an den »geschichtlichen« Menschen der verschiedenen *Zeiten* und Orte. Eben an jenen Menschen, der, »obwohl er die Erstlingsgabe des Geistes besitzt, ... seufzt ... und auf die Erlösung des Leibes wartet...« (vgl. ebd. 8,23). In ihm konzentriert sich auch die »kosmische« Hoffnung der ganzen Schöpfung, die im Menschen »sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes wartet« (ebd. 8, 19).

6. Christus spricht mit den Pharisäern, die ihn fragen: »Darf man seine Frau aus jedem beliebigen Grund aus der Ehe entlassen?« (Mt 19, 3); sie fragen so, weil das dem Mose zugeschriebene Gesetz den sogenannten »Scheidungsbrief« zuließ (Dtn 24, 1). Die Antwort Christi lautet: »Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat und daß er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein? Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins. Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen« (Mt 19, 4-6). Wo es sich um die »Scheidungsurkunde« handelt, antwortet Christus wie folgt: »Nur weil ihr so hartherzig seid, hat Mose euch erlaubt, eure Frauen aus der Ehe zu entlassen. Am Anfang war das nicht. Ich sage euch: Wer seine Frau entläßt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch« (Mt 19, 8-9). »Wer

seine Frau aus der Ehe entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch« (Lk 16, 18).

7. Mit diesen Worten, die die Antwort auf eine konkrete Frage juristisch-moralischen Charakters bilden, öffnet sich der Horizont der »Erlösung des Leibes«; er öffnet sich vor allem aufgrund der Tatsache, daß Christus sich auf die Ebene jenes Ursakraments stellt, das seine Gesprächspartner in einzigartiger Weise erben, weil sie auch die in den ersten Kapiteln der Genesis enthaltene Offenbarung des Schöpfungsgeheimnisses erben.

Diese Worte enthalten zugleich eine universale Antwort, die sich an den Menschen der Geschichte aller Zeiten und Orte richtet, weil sie für die Ehe und ihre Unauflöslichkeit entscheidend sind; sie weisen in der Tat auf das hin, was der als Mann und Frau geschaffene Mensch ist, was er in nicht mehr rückgängig zu machender Weise dadurch geworden ist, daß er »als Bild und Gleichnis Gottes« geschaffen wurde: der Mensch, der auch nach der Ursünde nicht aufhört, Mensch zu sein, auch wenn ihn diese Ursünde der ursprünglichen Unschuld und Gerechtigkeit beraubt hat. Christus, der sich in seiner Antwort auf die Frage der Pharisäer auf den »Anfang« bezieht, scheint so insbesondere die Tatsache unterstreichen zu wollen, daß er aus der Tiefe des Geheimnisses der Erlösung und der Erlösung des Leibes spricht. Denn Erlösung bedeutet gleichsam eine »neue Schöpfung« - sie bedeutet die Annahme alles Geschaffenen: um in der Schöpfung die von Gott für sie bestimmte Fülle an Gerechtigkeit, Beständigkeit und Heiligkeit auszudrücken und um jene Fülle vor allem in dem als Mann und Frau »als Ebenbild Gottes« geschaffenen Menschen zum Ausdruck zu bringen. In der Sicht der Worte, die Christus darüber an die

Pharisäer richtet, was die Ehe »am Anfang« gewesen sei, lesen wir auch den klassischen Text des Epheserbriefes (5, 22-33) als Zeugnis für die Sakramentalität der Ehe, das auf dem »tiefen Geheimnis« Christi und der Kirche gründet.

27. 10. 1982, OR 82/45

Die Einheit von Mann und Frau prägt die Geschichte des Menschen

1. Wir haben den Epheserbrief und vor allem den Abschnitt 5, 22-33, vom Gesichtspunkt der Sakramentalität der Ehe her analysiert. Nun wollen wir denselben Text von den Worten des Evangeliums her untersuchen.

Die Worte Christi an die Pharisäer (vgl. Mt 19) beziehen sich auf die Ehe als Sakrament, das heißt auf die ursprüngliche Offenbarung des Heilswillens und -wirkens Gottes »im Anfang«, im Geheimnis der Schöpfung. Kraft jenes Heilswillens und -wirkens Gottes waren Mann und Frau, wenn sie sich vereinigten, um »ein Fleisch« zu werden (Gen 2, 24), zugleich zur Einheit der Kinder Gottes »in Wahrheit und Liebe« bestimmt (vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 24), die im eingebohren und von Ewigkeit her geliebten Sohn an Kindesstatt angenommen sind. Auf diese Einheit und Gemeinschaft der Personen nach dem Bild der göttlichen Personen (vgl. ebd.) beziehen sich die Worte Christi, die der Ehe als Ur-Sakrament gelten und dieses Sakrament auf der Grundlage des Erlösungsgeheimnisses zugleich bekräftigen. Denn die ursprüngliche »leibliche Einheit« von Mann und Frau hört nicht auf, die Geschichte des Menschen auf Erden zu prägen, auch wenn sie die Durchsichtigkeit des Sakraments als Heilszeichen, die sie »im Anfang« besaß, verloren hat.

2. Wenn Christus im Matthäus- und im Markusevangelium (vgl. Mt 19; Mk 10) seinen Gesprächspartnern gegenüber die Ehe als vom Schöpfer »im Anfang« eingesetztes Sakrament bestätigt - und demgemäß ihre Unauflöslichkeit fordert -, öffnet er damit selbst die Ehe dem Heilswirken Gottes, den Kräften, die aus der »Erlösung des Leibes« entspringen und helfen, die Folgen der Sünde zu überwinden und die Einheit von Mann und Frau nach dem ewigen Plan des Schöpfers aufzubauen. Das Heilswirken, das vom Geheimnis der Erlösung herkommt, nimmt das ursprüngliche heiligende Wirken Gottes im Schöpfungsgeheimnis in sich auf.

3. Die Worte des Matthäusevangeliums (vgl. Mt 19, 3-9; und Mk 10, 2-12) besitzen zugleich eine sehr klare sittliche Bedeutung. Diese Worte bestätigen - auf Grund des Erlösungsgeheimnisses - das Ur-Sakrament und bestimmen gleichzeitig ein entsprechendes Ethos, das wir bereits in unseren vorangegangenen Überlegungen als »Ethos der Erlösung« bezeichnet haben. Das christliche Ethos des Evangeliums ist in seinem theologischen Wesen das Ethos der Erlösung. Wir können natürlich für dieses Ethos eine vernunftgemäße Interpretation, eine philosophische Auslegung personalistischen Charakters finden; doch in seinem theologischen Wesen ist es ein Ethos der Erlösung, ja ein Ethos der Erlösung des Leibes. Die Erlösung wird zugleich zur Grundlage, um die besondere, in der Würde von Mann und Frau als Personen verwurzelte Würde des menschlichen Leibes zu begreifen. Diese Würde begründet ja letztlich die Unauflöslichkeit des ehelichen Bundes.

4. Christus bezieht sich auf den unauflöselichen Charakter der Ehe als Ur-Sakrament, und indem er dieses

Sakrament auf Grund des Erlösungsgeheimnisses bestätigt, zieht *er* daraus ethische Schlußfolgerungen: »Wer seine Frau aus der Ehe entläßt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch. Auch eine Frau begeht Ehebruch, wenn sie ihren Mann aus der Ehe entläßt und einen anderen heiratet« (Mk 10, 11 f.; vgl. Mt 19, 9). Man kann sagen, daß auf diese Weise die Erlösung dem Menschen als Gnade des neuen Bundes mit Gott in Christus geschenkt und zugleich als Ethos aufgetragen wird: als jene Form der Moral, die dem Handeln Gottes im Erlösungsgeheimnis entspricht. Wenn die Ehe als Sakrament ein wirksames Zeichen des Heilshandelns Gottes »im Anfang« ist, so stellt dieses Sakrament zugleich - im Licht der hier betrachteten Worte Christi — auch eine an den Menschen, an Mann und Frau, gerichtete Aufforderung dar, sich bewußt an der Erlösung des Leibes zu beteiligen.

5. Die sittliche Dimension der Erlösung des Leibes zeichnet sich in ihrer ganzen Tiefe ab, wenn wir über die Worte nachdenken, die Christus in der Bergpredigt im Zusammenhang mit dem Gebot »Du sollst nicht die Ehe brechen« gesprochen hat. »Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst nicht die Ehe brechen. Ich aber sage euch: Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen« (Mt 5, 27-28). Dieser lapidaren Aussage Christi haben wir schon eine ausführliche Betrachtung gewidmet in der Überzeugung, daß sie für die gesamte Theologie des Leibes, vor allem für den Bereich des »geschichtlichen« Menschen, eine grundlegende Bedeutung besitzt. Und obwohl sich diese Worte nicht direkt und unmittelbar auf die Ehe als Sakrament beziehen, ist es doch unmöglich, sie von der sakramentalen Grundlage zu trennen, auf die

- was den Ehebund betrifft - die Existenz des Menschen als Mann und Frau gestellt ist: sowohl im ursprünglichen Rahmen des Schöpfungsgeheimnisses als auch, in der Folge, im Rahmen des Erlösungsgeheimnisses. Diese sakramentale Grundlage trifft immer konkrete Personen; sie durchdringt das, was beide, Mann und Frau, in ihrer ursprünglichen Würde als Abbild und Gleichnis Gottes aufgrund ihrer Erschaffung und damit in eben der Würde sind, die der Mensch trotz der Sünde ererbt hat und die ihm durch die Wirklichkeit der Erlösung von neuem und für immer als Aufgabe gestellt ist.

6. Christus, der in der Bergpredigt das Gebot »Du sollst nicht die Ehe brechen« auslegt — eine Auslegung, die für das neue Ethos grundlegend ist -, trägt mit denselben lapidaren Worten jedem Mann die Achtung vor jeder Frau als Aufgabe auf; gleichzeitig (obwohl das aus dem Text nur indirekt hervorgeht) trägt er auch jeder Frau die Achtung vor jedem Mann auf⁹. Schließlich trägt er jedem — sowohl dem Mann wie der Frau - die Selbstachtung auf; gewissermaßen das »sacrum« (das innere Heiligtum) der Person, und das im Hinblick auf das Mannsein und Frausein, im Hinblick auf den Leib. Man kann leicht feststellen, daß die von Christus in der Bergpredigt verkündeten Worte die Sittlichkeit betreffen. Zugleich läßt sich nach einer gründlicheren Überlegung unschwer behaupten, daß diese Worte aus der Tiefe der Erlösung des Leibes stammen. Obwohl sie sich nicht direkt auf die Ehe als Sakrament beziehen, kann man ohne weiteres feststellen, daß sie ihre eigentliche und volle Bedeutung in

⁹ Der Text des hl. Markus, der von der Unauflöslichkeit der Ehe spricht, sagt klar, daß auch die Frau Ehebruch begeht, wenn sie ihren Mann aus der Ehe entläßt und einen anderen heiratet (vgl. Mk 10, 12).

der Beziehung zum Sakrament erreichen: sowohl zu jenem Ur-Sakrament, das mit dem Schöpfungsgeheimnis verbunden ist, als auch zu jenem anderem, in welchem der »geschichtliche« Mensch nach dem Sündenfall und wegen seiner ererbten Sündhaftigkeit die Würde und Heiligkeit der körperlichen ehelichen Vereinigung auf Grund des Erlösungsgeheimnisses wiederfinden muß.

7. In der Bergpredigt, wie auch in dem Gespräch mit den Pharisäern über die Unauflöslichkeit der Ehe, spricht Christus aus der Tiefe jenes göttlichen Geheimnisses. Gleichzeitig versenkt er sich in die Tiefe des Geheimnisses Mensch. Deshalb weist er auf das »Herz« hin, auf jenen »innersten Ort« im Menschen, wo Gut und Böse, Sünde und Gerechtigkeit, Begierde und Heiligkeit miteinander kämpfen. Wenn Christus von der Begierde (dem lüsteren Blick: vgl. Mt 5, 28) spricht, macht er seinen Zuhörern bewußt, daß jeder, zusammen mit dem Geheimnis der Sünde, die innere Dimension »des Menschen der Begierde« in sich trägt (es handelt sich um eine dreifache Begierde: »Fleischeslust, Augenlust und Hoffahrt des Lebens«: 1 Joh 2, 16). Diesem Menschen der Begierde wird in der Ehe das Sakrament der Erlösung als Gnade und Zeichen des Bundes mit Gott geschenkt - und als sittliche Forderung aufgetragen. Gleichzeitig ist es in Beziehung zur Ehe als Sakrament jedem Menschen, Mann und Frau, als sittliche Forderung aufgetragen: seinem Herzen, seinem Gewissen, seinen Blicken und seinem Verhalten. Die Ehe ist - nach den Worten Christi - (vgl. Mt 19, 4) — Sakrament von »Anfang« an, und zu- gleich ist sie aufgrund der »geschichtlichen« Sündhaftigkeit des Menschen ein Sakrament, das aus dem Geheimnis von der »Erlösung des Leibes« hervorgeht.

24. 11. 1982, OR 82/49

Die Ehe in ihrer Bedeutung für die endzeitliche Hoffnung

1. Wir haben den Epheserbrief, und insbesondere Kapitel 5, Vers 22-33, im Hinblick auf die Sakramentalität der Ehe untersucht. Jetzt wollen wir versuchen, denselben Text noch einmal im Licht der Worte des Evangeliums und der Paulusbriefe an die Korinther und an die Römer zu betrachten. Die Ehe - als Sakrament, das im Erlösungsgeheimnis seinen Ursprung hat und gewissermaßen in der hochzeitlichen Liebe Christi und der Kirche seine Wiedergeburt erfuhrt - ist ein wirksamer Ausdruck der Heilsmacht Gottes, der seinen ewigen Plan auch nach dem Sündenfall und trotz der dreifachen Begierde verwirklicht, die im Herzen aller Männer und Frauen verborgen ist. Als sakramentaler Ausdruck jener Heilsmacht ist die Ehe auch eine Aufforderung, die Begierde zu bezähmen (wovon Christus in der Bergpredigt spricht). Frucht solcher Selbstbeherrschung ist die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe und darüber hinaus ein feineres Empfinden für die Würde der Frau im Herzen des Mannes (wie auch der Würde des Mannes im Herzen der Frau) sowohl im ehelichen Zusammenleben wie in allen gegenseitigen Beziehungen.

2. Die Wahrheit, nach der die Ehe als Sakrament der Erlösung »dem Menschen der Begierde« als Gnade und zugleich als Ethos geschenkt ist, hat auch in der Lehre des hl. Paulus besonderen Ausdruck gefunden, insbesondere im 7. Kapitel des ersten Korintherbriefes. Während der Apostel die Ehe mit der Jungfräulichkeit (oder der »Enthaltsamkeit um des Himmelreiches willen«) vergleicht und sich für die »Überlegenheit« der Ehelosigkeit erklärt, stellt er gleichwohl fest, daß »jeder seine Gnadengabe von Gott hat, der eine

so, der andere so« (1 Kor 7, 7). Auf Grund des Erlösungsgeheimnisses entspricht der Ehe also eine besondere »Gabe«, die Gnade. Im selben Zusammenhang empfiehlt der Apostel, der den Empfängern seines Briefes Ratschläge erteilt, die Ehe »wegen der Gefahr der Unzucht« (ebd., 7, 2), und anschließend empfiehlt er den Eheleuten, »der Mann soll seine Pflicht gegenüber der Frau erfüllen und ebenso die Frau gegenüber dem Mann« (ebd. 7, 3). Und er fährt fort: »Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren« (ebd., 7, 9).

3. Auf diese Äußerungen des Paulus hin bildete sich die Meinung, die Ehe stelle eine Art Heilmittel gegen die Begierde dar. Doch der hl. Paulus, der - wie wir feststellen konnten - ausdrücklich lehrt, daß der Ehe eine besondere »Gabe« entspricht und daß im Erlösungsgeheimnis die Ehe dem Mann und der Frau als Gnade gegeben ist, gibt in seinen eindrucksvollen und zugleich paradox scheinenden Worten lediglich dem Gedanken Ausdruck, daß die Ehe für die Eheleute ethische Bedeutung hat. In den Paulusworten »Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren«, bedeutet »sich in Begierde verzehren« die Verwirrung der Leidenschaften durch die Begierde des Fleisches (ähnlich wird die Begierde im Alten Testament vom Buch Jesus Sirach aufgefaßt: vgl. Sir 23, 17). Die Ehe hingegen bedeutet die ethische Ordnung, die bewußt in diesen Bereich eingeführt wird. Man kann sagen, die Ehe ist Ort der Begegnung des Eros mit dem Ethos und ihrer gegenseitigen Durchdringung im »Herzen« von Mann und Frau wie auch in allen ihren gegenseitigen Beziehungen.

4. Diese Wahrheit - daß nämlich die Ehe als Sakrament, das seinen Ursprung im Geheimnis der Erlö-

sung hat, für den geschichtlichen Menschen zugleich Gnade und Ethos ist - bestimmt überdies den Charakter der Ehe als eines der Sakramente der Kirche. Als Sakrament der Kirche ist die Ehe unauflöslich. Als Sakrament der Kirche ist sie auch Wort des Geistes, der den Mann und die Frau ermahnt, ihre ganze Ehe aus der Kraft des Geheimnisses von der »Erlösung des Leibes« zu gestalten. Sie sind somit zur Keuschheit berufen - dem Stand des Lebens »nach dem Geist«, der ihnen eigen ist (vgl. Röm 8, 4-5; Gal 5, 25). Die Erlösung des Leibes bedeutet in diesem Fall auch die Hoffnung im Alltag der Ehe, die als Hoffnung in der Zeit bezeichnet werden kann. Auf der Grundlage dieser Hoffnung wird die Begierde des Fleisches als Quelle der Sucht nach egoistischer Befriedigung überwunden, und das »Fleisch« selbst wird in dem sakramentalen Bund von Mann und Frau zur spezifischen Grundlage einer dauerhaften und unauflöselichen Gemeinschaft in personenwürdiger Weise.

5. Wenn sich die Ehegatten nach dem ewigen göttlichen Plan vereinigen, sind sie gewissermaßen »ein Fleisch« und durch das Sakrament zu einem Leben »nach dem Geist« berufen, wie es der sakramentalen Gnade entspricht. Kraft dieser Gnade sind sie imstande, wenn sie als Eheleute ein Leben »nach dem Geist« führen, die besondere Begnadung, deren sie teilhaft geworden sind, zu entdecken. Wie die »Begierde« den inneren Gesichtskreis verdunkelt, den Herzen die Klarheit der Wünsche und Sehnsüchte nimmt, so erlaubt das Leben »nach dem Geist« (das heißt die Gnade des Ehesakraments) dem Mann und der Frau, zurückzufinden zur wahren Freiheit der Hingabe, verbunden mit dem Bewußtsein der hochzeitlichen Bedeutung des Leibes in seiner männlichen und weiblichen Gestalt.

6. Das Leben »nach dem Geist« kommt also auch in der »Vereinigung« der Eheleute miteinander (vgl. Gen 4, 1) zum Ausdruck, durch die sie »ein Fleisch« werden und sich als Frau und Mann dem Segen der Nachkommenschaft unterwerfen: »Der Mensch erkannte Eva, seine Frau; sie wurde schwanger und gebar ... Da sagte sie: Ich habe einen Mann vom Herrn erworben« (Gen 4, 1). Das Leben »nach dem Geist« kommt auch hier in dem Bewußtsein von der Begnadung zum Ausdruck, dem die Würde der Ehegatten als Eltern entspricht, das heißt, *es* spiegelt sich in dem tiefen Bewußtsein von der Heiligkeit des Lebens, das sie gemeinsam begründen, indem sie - als Eltern - an den Kräften des Schöpfungsgeheimnisses teilhaben. Im Licht jener Hoffnung, die mit dem Geheimnis der Erlösung des Leibes verbunden ist (vgl. Röm 8, 19-23), macht sich dieses neue Menschenleben, der neue, aus der ehelichen Vereinigung von Vater und Mutter gezeugte und geborene Mensch, für die »Erstlingsgabe des Geistes« (ebd., 8, 23) bereit, »um zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit zu werden« (ebd., 8, 21). Und wenn »die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt« (ebd., 8, 22), so begleitet eine besondere Hoffnung die Wehen der gebärenden Mutter oder die des »Offenbarwerdens der Söhne Gottes« (ebd., 8, 19), eine Hoffnung, von der jedes neugeborene Kind einen Funken in sich trägt.

7. Diese Hoffnung, die »in der Welt« ist und — wie der hl. Paulus lehrt - die ganze Schöpfung durchdringt, ist aber zugleich »nicht von der Welt«. Mehr noch: sie muß im Herzen des Menschen das bekämpfen, was »von der Welt«, was »in der Welt« ist. »Denn alles, was
in der Welt ist, die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen und das Prahlen mit dem Besitz, ist nicht

vom Vater, sondern von der Welt« (1 Joh 2, 16). Die Ehe als Ur-Sakrament und zugleich als Sakrament, das im Geheimnis von der Erlösung des Leibes aus der bräutlichen Liebe Christi und der Kirche stammt, »kommt vom Vater«. Sie ist nicht »von der Welt«, sondern »vom Vater«. Infolgedessen stellt auch die Ehe als Sakrament die Grundlage der Hoffnung für die Person, das heißt für Mann und Frau, für Eltern und für Kinder, für die Generationen der Menschheit dar. Denn einerseits »vergeht die Welt mit ihrer Begierde«, andererseits aber »bleibt, wer den Willen Gottes tut, in Ewigkeit« (1 Joh 2, 17). Mit der Ehe als Sakrament ist der Ursprung des Menschen in der Welt verbunden, und darin ist zugleich seine Zukunft eingeschrieben, und das nicht nur in den geschichtlichen, sondern auch den endzeitlichen Dimensionen.

8. Hierauf beziehen sich die Worte Christi über die Auferstehung der Toten, die von den drei Synoptikern wiedergegeben werden (vgl. Mt 22,23-32; Mk 12, 18-27; Lk 20, 34-39). »Denn nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein wie die Engel im Himmel«: so bei Matthäus und ähnlich bei Markus; bei Lukas heißt es: »Nur in dieser Welt heiraten die Menschen. Die aber, die Gott für würdig hält, an jener Welt und an der Auferstehung der Toten teilzuhaben, werden dann nicht mehr heiraten. Sie können auch nicht mehr sterben, weil sie den Engeln gleich und durch die Auferstehung zu Söhnen Gottes geworden sind« (Lk 20, 34-36). Diese Texte haben wir bereits früher einer eingehenden Betrachtung unterzogen.

9. Christus sagt, daß die Ehe als Sakrament des Ursprungs des Menschen in der sichtbaren zeitlichen Welt nicht der endzeitlichen Wirklichkeit der »zu-

künftigen Welt« angehört. Doch der Mensch, der durch die Auferstehung des Leibes dazu berufen ist, an dieser endzeitlichen Zukunft teilzuhaben, ist derselbe Mensch, Mann und Frau, dessen Ursprung in der sichtbaren zeitlichen Welt mit der Ehe als Ur-Sakrament des Schöpfungsgeheimnisses verbunden ist. In der Tat hat jeder Mensch, der zur Teilnahme an der Wirklichkeit der künftigen Auferstehung berufen ist, diese Berufung in der Welt, weil er durch die Ehe seiner Eltern in der sichtbaren zeitlichen Welt seinen Ursprung hat. Die Worte Christi, die die Ehe aus der Wirklichkeit der »künftigen Welt« ausschließen, enthüllen somit gleichzeitig indirekt die Bedeutung dieses Sakraments für die Teilnahme der Menschen, Söhne und Töchter an der kommenden Auferstehung.

10. Die Ehe, die Ur-Sakrament ist - gewissermaßen wiedergeboren in der bräutlichen Liebe Christi und der Kirche -, gehört zur »Erlösung des Leibes« in der Dimension der endzeitlichen Hoffnung (vgl. Röm 8, 23). Dieselbe Ehe, die dem Menschen als Gnade, als von Gott für den Ehegatten bestimmte »Gabe« gegeben und ihnen zugleich nach den Worten Christi als sittliche Aufgabe gestellt wird, findet also ihre Vervollendung und Verwirklichung im Horizont der endzeitlichen Hoffnung. Sie hat eine wesentliche Bedeutung für die »Erlösung des Leibes« in der Dimension dieser Hoffnung. Sie stammt ja vom Vater und verdankt ihm ihren Ursprung in der Welt. Und wenn diese »Welt vergeht« und wenn mit ihr auch Fleischeslust, Augenlust und Hoffahrt des Lebens vergehen, die »von der Welt« sind, dient die Ehe als Sakrament in entscheidender Weise dazu, daß der Mensch, Mann und Frau, durch Bezähmung der Begierde den Willen des Vaters tut. Und »wer den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit« (1 Joh 2, 17).

11. In diesem Sinn trägt die Ehe als Sakrament auch den Keim der endzeitlichen Zukunft in sich, das heißt die Perspektive der »Erlösung des Leibes« in der Dimension der endzeitlichen Hoffnung, der die Worte Christi über die Auferstehung entsprechen: »Nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten« (Mt 22, 30); doch auch diejenigen, »die durch die Auferstehung zu Söhnen Gottes geworden sind ... und den Engeln gleich und Söhne Gottes sind« (Lk 20, 36), verdanken ihren Ursprung in der sichtbaren zeitlichen Welt der Ehe und der geschlechtlichen Vereinigung von Mann und Frau. Die Ehe als Sakrament des menschlichen »Anfangs«, als Sakrament der Zeitlichkeit des geschichtlichen Menschen erfüllt auf diese Weise einen unersetzlichen Dienst für seine überzeitliche Zukunft und das Geheimnis von der »Erlösung des Leibes« in der Dimension der endzeitlichen Hoffnung.

1. 12. 1982, OR 82/50

Die hochzeitliche und zugleich erlösende Dimension der ehelichen Liebe

1. Der Verfasser des Epheserbriefes spricht, wie wir bereits gesehen haben, von einem »tiefen Geheimnis«, das durch die Fortdauer des Heilsplanes Gottes mit dem Ur-Sakrament verbunden ist. Auch er beruft sich auf den »Anfang«, wie es Christus im Gespräch mit den Pharisäern getan hatte (vgl. Mt 19, 8), und zitiert dabei dieselben Worte: »Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein« (Gen 2, 24). Dieses »tiefe Geheimnis« ist vor allem das Geheimnis vom Bund Christi mit der Kirche, das der Apostel in der Ähnlichkeit des Verhältnisses der Eheleute zueinander darstellt: »Ich beziehe es auf Christus und die

Kirche« (Eph 5, 32). Wir befinden uns hier im Bereich einer weitreichenden Analogie, in der die Ehe als Sakrament einerseits vorausgesetzt und andererseits neu entdeckt wird. Sie wird vorausgesetzt als Sakrament des menschlichen »Anfangs« im Zusammenhang mit dem Schöpfungsgeheimnis. Und sie wird neu entdeckt als Frucht der hochzeitlichen Liebe Christi und der Kirche, verbunden mit dem Geheimnis der Erlösung.

2. Der Verfasser des Epheserbriefes, der sich direkt an die Eheleute wendet, ermahnt sie, ihre gegenseitige Beziehung nach dem Vorbild des hochzeitlichen Verhältnisses Christi zur Kirche zu gestalten. Man kann sagen, er trägt ihnen durch die Voraussetzung der Sakramentalität der Ehe in ihrer ursprünglichen Bedeutung auf, aus dem hochzeitlichen Verhältnis Christi zur Kirche dieses Sakrament neu verstehen zu lernen: »Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen« (Eph 5,25-26). Diese vom Apostel an die christlichen Eheleute gerichtete Aufforderung ist voll begründet, weil sie durch das Ehesakrament an der heilbringenden Liebe Christi teilhaben, die zugleich als seine hochzeitliche Liebe zur Kirche ihren Ausdruck findet. Im Lichte des Epheserbriefes wird gerade durch die Teilnahme an dieser heilbringenden Liebe Christi die Ehe als Sakrament des menschlichen »Anfangs« erneuert, das heißt als Sakrament, in dem der Mann und die Frau, die aufgerufen sind, »ein Fleisch« zu werden, an der Schöpfungsliebe Gottes selbst teilhaben, bestätigt. Und sie haben deswegen daran teil, weil sie nach dem Ebenbild Gottes geschaffen und kraft dieser Ebenbildlichkeit zu einem besonderen Bund (*communio personarum*) berufen sind, und auch deshalb, weil dieser Bund von Anfang an

mit dem Segen der Fruchtbarkeit bedacht war (vgl. Gen 1,28).

3. Dieses ganze ursprüngliche und feste Gefüge der Ehe als Sakrament des Schöpfungsgeheimnisses erneuert sich nach dem klassischen Text des Epheserbriefes (Eph 5, 21-33) im Geheimnis der Erlösung, wenn dieses Geheimnis den Inhalt der hochzeitlichen Begnadung der Kirche durch Christus annimmt. Dieses ursprüngliche und feste Gefüge der Ehe erneuert sich, wenn die Eheleute sie als Sakrament der Kirche empfangen, in dem sie aus der neuen Tiefe der Begnadung des Menschen durch Gott schöpfen, die sich mit dem Erlösungsgeheimnis enthüllt und eröffnet hat, da »Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie ... heilig zu machen« (Eph 5, 25-26). Es erneuert sich jenes ursprüngliche und dauerhafte Bild von der Ehe als Sakrament, wenn die christlichen Eheleute im Bewußtsein der wahren Tiefe der »Erlösung des Leibes« sich »in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« (Eph 5, 21) vereinen.

4. Das paulinische Bild von der Ehe, wie es in dem »tiefen Geheimnis« Christi und der Kirche festgehalten ist, stellt die erlösende Dimension der Liebe der hochzeitlichen an die Seite. Es verbindet gewissermaßen diese beiden Dimensionen zu einer einzigen. Christus ist zum Bräutigam der Kirche geworden, er hat sich mit der Kirche, seiner Braut, vermählt, weil »er sich für sie hingegeben hat« (Eph 5, 25). Mittels der Ehe als Sakrament (als eines der Sakramente der Kirche) durchdringen diese beiden Dimensionen der Liebe, die hochzeitliche und die erlösende, zusammen mit der Gnade des Sakraments das Leben der Eheleute. Die hochzeitliche Bedeutung des Leibes in seinem Mannsein und Frausein, die zum ersten Mal im

Schöpfungsgeheimnis vor dem Hintergrund der ursprünglichen Unschuld des Menschen offenbar wurde, wird im Bild des Epheserbriefes mit der Erlösungsbedeutung verbunden und auf diese Weise bestätigt, ja gewissermaßen »neu geschaffen«.

5. Das ist von Bedeutung im Hinblick auf die Ehe, auf die christliche Berufung der Gatten und Gattinnen. Der Text des Epheserbriefes (5,21-33) wendet sich direkt an sie und spricht vor allem zu ihnen. Doch jene Verbindung der hochzeitlichen Bedeutung des Leibes mit seiner erlösenden Bedeutung ist ebenso wesentlich und gültig für die Sinndeutung des Menschseins überhaupt: für das grundlegende Problem des Verständnisses und Selbstverständnisses seines Seins in der Welt. Wir können aus diesem Problem natürlich nicht die Frage nach dem Sinn, nach der Bedeutung unserer Leiblichkeit, warum wir als Leib Mann und Frau sind, ausschließen. Diese Fragen sind zum ersten Mal bei der Analyse des menschlichen »Anfangs« im Rahmen des Buches Genesis gestellt worden. Das verlangte der Zusammenhang selbst; das verlangt auch der »klassische« Text des Epheserbriefes. Und wenn uns das »tiefe Geheimnis« von der Verbundenheit Christi mit der Kirche dazu verpflichtet, die hochzeitliche Bedeutung des Leibes im Zusammenhang mit seiner erlösenden Bedeutung zu sehen, finden die Eheleute in diesem Zusammenhang die Antwort auf die Frage nach dem Sinn ihrer Leiblichkeit, aber nicht nur sie, wengleich dieser Text aus dem Brief des Apostels vor allem an sie gerichtet ist.

6. Das paulinische Bild vom »tiefen Geheimnis« Christi und der Kirche spricht indirekt auch von der »Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen«, wo sich beide Dimensionen der Liebe, die hochzeitliche und die er-

lösende, in einer von der Ehe verschiedenen Weise und in einem anderen Verhältnis miteinander verbinden. Ist jene hochzeitliche Liebe, mit der Christus »die Kirche - seine Braut - geliebt und sich für sie hingegeben hat«, nicht zugleich die vollkommenste Verkörperung des Ideals der »Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen« (Mt 19, 12)? Finden nicht in ihr alle jene - Männer und Frauen - Stütze und Rückhalt, die durch ihre Entscheidung für dieses Ideal die hochzeitliche Dimension der Liebe mit ihrer erlösenden Dimension nach dem Vorbild Christi selber verbinden wollen? Sie wollen mit ihrem Leben bekräftigen, daß die hochzeitliche Bedeutung des Leibes - in seinem Mann- oder Frausein -, die zutiefst der Wesensstruktur der menschlichen Person eingeschrieben ist, von Christus und durch das Vorbild seines Lebens auf neue Weise für die mit der Erlösung des Leibes verbundene Hoffnung erschlossen wurde. So trägt also die Gnade des Erlösungsgeheimnisses auch - ja in besonderer Weise - in der Berufung zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« ihre Früchte.

7. Der Text des Epheserbriefes (5,22-33) spricht nicht ausdrücklich davon. Er ist an die Eheleute gerichtet und nach dem Bild der Ehe gestaltet, das durch seine Ähnlichkeit den Bund Christi mit der Kirche erklärt: ein Bund erlösender und hochzeitlicher Liebe zugleich. Ist es nicht gerade diese Liebe, die als lebendiger Ausdruck des Erlösungsgeheimnisses über den begrenzten Kreis der Adressaten des Briefes hinausgeht, wie er aufgrund des Vergleiches mit der Ehe angesprochen war? Schließt sie nicht jeden Menschen, ja gewissermaßen die ganze Schöpfung ein, wie der Paulustext über die »Erlösung des Leibes« im Römerbrief feststellt (vgl. Röm 8, 23)? So verstanden ist das »sacramentum magnum« geradezu ein neues Sakrament

der Menschen in Christus und in der Kirche: das Sakrament des Menschen und der Welt, so wie die Schöpfung des Menschen als Mann und Frau nach dem Ebenbild Gottes am Anfang das Sakrament des Menschen und der Welt war. In dieses neue Sakrament der Erlösung ist die Ehe organisch einbeschlossen, so wie sie in das Ur-Sakrament der Schöpfung einbeschlossen war.

8. Der Mensch, der seit dem »Anfang« Mann und Frau ist, muß den Sinn seiner Existenz und seines Menschseins suchen, indem er durch die Wirklichkeit der Erlösung bis zum Geheimnis der Schöpfung vordringt. Dort findet sich auch die wesentliche Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des menschlichen Leibes, nach der Bedeutung des Mann- und Frauseins der menschlichen Person. Die Verbindung Christi mit der Kirche läßt uns begreifen, in welcher Weise die hochzeitliche Bedeutung des Leibes durch seine erlösende Bedeutung ergänzt wird, und das im Verlauf der verschiedenen Lebenswege und -Situationen: nicht nur in der Ehe oder in der Ehelosigkeit (d. h. in Jungfräulichkeit oder Zölibat), sondern zum Beispiel auch in den vielfältigen Formen menschlichen Leidens, ja sogar in der Geburt und im Tod des Menschen. Durch das »tiefe Geheimnis«, von dem der Epheserbrief handelt, durch den neuen Bund Christi mit der Kirche wird die Ehe aufs neue in jenes »Sakrament des Menschen« einbezogen, das das Universum umfaßt, in das Sakrament des Menschen und der Welt, das sich kraft der »Erlösung des Leibes« nach dem Vorbild der hochzeitlichen Liebe Christi zur Kirche bis zur endgültigen Erfüllung im Reich des Vaters verwirklicht. Die Ehe als Sakrament bleibt ein lebendiger Teil dieses Heilsprozesses.

15. 12. 1982, OR 82/53

Die Struktur des sakramentalen Zeichens im Trauritus

1. »Ich nehme dich an als meine Frau« ... »Ich nehme dich an als meinen Mann.« Diese Worte stehen im Mittelpunkt des Trauritus der Kirche. Diese Worte sprechen die Brautleute und kleiden sie in den folgenden Vermählungsspruch: »... ich ... verspreche dir die Treue in guten und bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit. Ich will dich lieben, achten und ehren, solange ich lebe.« Mit diesen Worten schließen die Brautleute die Ehe, und zugleich empfangen sie sie als Sakrament, dessen Spender beide sind. Beide, Mann und Frau, spenden das Sakrament. Sie tun das vor Zeugen. Bevollmächtigter Zeuge ist der Priester, der zugleich die Ehe segnet und bei der gesamten Liturgie des Sakraments den Vorsitz führt. Darüber hinaus sind gewissermaßen alle Teilnehmer am Trauritus Zeugen, einige von ihnen (gewöhnlich zwei) sind eigens dazu berufene »offizielle« Trauzeugen. Sie müssen bezeugen, daß die Ehe vor Gott geschlossen und von der Kirche bestätigt worden ist. Unter normalen Gegebenheiten ist die sakramentale Eheschließung ein öffentlicher Akt, durch den zwei Personen, ein Mann und eine Frau, vor der Gemeinschaft der Kirche Ehemann und Ehefrau werden, das heißt wirkliche Träger der ehelichen Berufung und des Ehelebens.

2. Die Ehe als Sakrament wird durch das Wort geschlossen, das aufgrund seines Inhalts sakramentales Zeichen ist: »Ich nehme dich an als meine Frau/meinen Mann und verspreche dir die Treue in guten und bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit. Ich will dich lieben, achten und ehren, solange ich lebe.« Doch dieses sakramentale Wort ist an sich nur das Zeichen der Eheschließung. Und die Eheschließung unterscheidet sich vom Vollzug dadurch, daß ohne

diesen Vollzug die Ehe noch nicht voll verwirklicht ist. Die Feststellung, daß eine Ehe rechtlich geschlossen, aber nicht vollzogen wurde (ratum - non consummatum), entspricht der Feststellung, daß sie nicht voll als Ehe verwirklicht wurde. Denn die Worte »Ich nehme dich an als meine Frau/meinen Mann« beziehen sich ja nicht nur auf eine bestimmte Wirklichkeit, sondern werden erst durch die geschlechtliche Vereinigung der Eheleute erfüllt. Diese Wirklichkeit (die geschlechtliche Vereinigung der Eheleute) ist zudem von Anfang an durch die Einsetzung der Ehe von Seiten des Schöpfers festgelegt: »Der Mann verläßt Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch« (Gen 2, 24).

3. So gelangen wir also von den Worten, mit denen der Mann und die Frau ihrer Bereitschaft Ausdruck geben, gemäß der ewigen, im Schöpfungsgeheimnis festgelegten Wahrheit »ein Fleisch« zu werden, zu der Wirklichkeit, die diesen Worten entspricht. Beide Elemente sind wichtig im Hinblick auf die Struktur des sakramentalen Zeichens, dem heute die folgenden Überlegungen gewidmet sein sollen. Da das Sakrament das Zeichen ist, durch das die Heilswirklichkeit der Gnade und des Bundes ausgedrückt und verwirklicht wird, muß es nun unter dem Gesichtspunkt des Zeichens betrachtet werden, während die vorausgegangenen Überlegungen der Wirklichkeit der Gnade und des Bundes gewidmet waren. Die Ehe als Sakrament der Kirche wird durch die Worte der Spender dieses Sakraments, also der Brautleute, geschlossen: Worte, die ihrer Intention nach bedeuten und anzeigen, was die beiden von jetzt an füreinander und miteinander zu sein beschlossen haben. Die Worte der Brautleute gehören zur Gesamtstruktur des sakramentalen Zeichens nicht nur durch das,

was sie bedeuten, sondern gewissermaßen auch mit dem, was sie bestimmen. Das sakramentale Zeichen besteht in der intentionalen Ordnung, insofern es gleichzeitig in der realen Ordnung besteht.

4. Folglich wird das Zeichen des Ehesakraments durch die Worte der Brautleute gesetzt, insofern ihnen die Wirklichkeit entspricht, die sie selbst darstellen. Beide, Mann und Frau, stellen, da sie im Augenblick der Eheschließung Spender des Sakraments sind, das vollgültige und tatsächliche sichtbare Zeichen eben dieses Sakraments dar. Ihre Worte würden nicht in sich das sakramentale Zeichen der Ehe bilden, entspräche ihnen nicht die menschliche Subjektivität und zugleich das an ihr Mann- und Frausein gebundene Körperbewußtsein von Bräutigam und Braut. Hier darf ich an die lange Reihe der schon vor einiger Zeit abgeschlossenen Betrachtungen zum Buch Genesis erinnern (vgl. Gen 1; 2). Die Struktur des sakramentalen Zeichens bleibt nämlich ihrem Wesen nach dieselbe wie »im Anfang«. Sie bestimmt gewissermaßen »die Sprache des Leibes«, weil Mann und Frau, die durch die Ehe ein Fleisch werden sollen, in diesem Zeichen die gegenseitige Hingabe von Mann- und Frausein als Fundament der ehelichen Personengemeinschaft zum Ausdruck bringen.

5. Das Zeichen des Ehesakraments wird dadurch verwirklicht, daß die von den Neuvermählten gesprochenen Worte dieselbe »Sprache des Leibes« wieder aufnehmen wie am »Anfang« und ihr auf jeden Fall einen konkreten und unwiederholbaren Ausdruck verleihen. Sie geben ihr einen zielgerichteten Ausdruck auf der Ebene des Verstandes und des Willens, des Gewissens und des Herzens. Die Worte »Ich nehme dich an als meine Frau/meinen Mann« weisen eben jene ewige

und jedes Mal einmalige und unwiederholbare »Sprache des Leibes« auf und stellen sie zugleich in den Zusammenhang der Personengemeinschaft: »Ich verspreche dir die Treue in guten und bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit. Ich will dich lieben, achten und ehren, solange ich lebe.« Die ewige und jedes Mal neue »Sprache des Leibes« ist nicht bloß das »Substrat«, sondern gewissermaßen das Sein dieser Personengemeinschaft. Die Personen - Mann und Frau - werden zur gegenseitigen Hingabe füreinander. Sie werden in ihrem Mann- und Frausein zur Hingabe dadurch, daß sie die Bedeutung des Leibes für die Ehe entdecken und diese unwiderruflich auf sich anwenden: im ganzen Leben.

6. So erlaubt das Sakrament der Ehe als Zeichen die Worte der Neuvermählten, Worte, die einen neuen persönlichen (und zwischenpersönlichen) Aspekt in ihrem Leben bilden, auf der Grundlage der »Sprache des Leibes«. Die Spendung des Sakraments besteht darin: im Augenblick der Eheschließung bilden Mann und Frau durch die entsprechenden Worte und in der Übernahme der ewigen »Sprache des Leibes« ein Zeichen, ein unwiederholbares Zeichen, das auch eine perspektivische Bedeutung besitzt: »solange ich lebe«, also bis zum Tod. Das ist das sichtbare und wirksame Zeichen des Bundes mit Gott in Christus, das heißt der Gnade, die in diesem Zeichen als »ihre Gnadengabe« Teil von ihnen werden soll (wie es im ersten Korintherbrief 7, 7 heißt).

7. Wenn man die Frage in gesellschaftsrechtlichen Begriffen formuliert, kann man sagen, zwischen den Neuvermählten wird ein Ehevertrag mit klar festgelegtem Inhalt geschlossen. Außerdem kann man sagen, daß sie infolge dieses Vertrages auf gesellschaft-

lich gültige Weise zu Eheleuten geworden sind und damit auch die Familie als Grundzelle der Gesellschaft in ihrem Keim gegründet wurde. Diese Betrachtungsweise stimmt offensichtlich mit der menschlichen Wirklichkeit der Ehe überein, ja, sie ist grundlegend auch im religiösen und moralischen Sinn. Doch vom Gesichtspunkt der Theologie des Sakraments her bleibt der Schlüssel zum Verständnis der Ehe die Wirklichkeit des Zeichens, durch das die Ehe auf der Grundlage des Bundes des Menschen mit Gott in Christus und in der Kirche zustande kommt: sie kommt zustande in der übernatürlichen Ordnung des die Gnade erfordernden heiligen Bandes. In dieser Ordnung ist die Ehe ein sichtbares und wirksames Zeichen. Ursprünglich im Geheimnis der Schöpfung beheimatet, hat es seinen neuen Ursprung im Geheimnis der Erlösung, indem es »der Einheit der Kinder Gottes in Wahrheit und Liebe« dient (*Gaudium et spes*, Nr. 24). Der Trauritus verleiht jenem Zeichen Gestalt: direkt während des sakramentalen Ritus auf Grund der Gesamtheit seiner vielsagenden Ausdrucksformen; indirekt während des ganzen Lebens. Mann und Frau tragen als Eheleute dieses Zeichen ihr ganzes Leben lang und behalten es bis zum Tod.

5. 1. 1983, OR 83/2

Die »Sprache des Leibes« in der Ehe: Liebe, Wahrheit, Treue

1. Untersuchen wir nun die Sakramentalität der Ehe unter dem Aspekt des Zeichens. Wenn wir behaupten, daß zur Struktur der Ehe als sakramentales Zeichen wesentlich auch die Sprache des Leibes gehört, beziehen wir uns damit auf eine lange biblische Überlieferung. Sie hat ihren Ursprung im

Buch Genesis (vor allem 2, 23-25) und findet ihre endgültige Krönung im Brief an die Epheser (vgl. Eph 5, 21-33). Die Propheten des Alten Testaments haben eine entscheidende Rolle bei der Entstehung dieser Überlieferung gespielt. Als wir die Texte von Hosea, Ezechiel, Deuterojesaja und anderer Propheten analysierten, befanden wir uns in der Linie jener großen Analogie, deren letzter Ausdruck die Verkündigung des Neuen Bundes in Gestalt eines Ehebundes zwischen Christus und der Kirche ist (vgl. ebd.). Auf Grund dieser langen Überlieferung kann man von einer spezifischen »prophetischen« Sicht des Leibes sprechen, weil wir dieser Analogie vor allem bei den Propheten begegnen, aber auch im Hinblick auf ihren Inhalt. Diese »prophetische« Sicht des Leibes drückt sich eben in der »Sprache des Leibes« aus.

2. Die Analogie scheint zweischichtig zu sein. In der ersten und grundlegenden Schicht vergleichen die Propheten den zwischen Gott und Israel geschlossenen Bund mit einer Ehe (was uns wiederum erlauben wird, die Ehe selbst als einen Bund zwischen Mann und Frau zu verstehen). In diesem Fall geht der Bund von der Initiative Gottes, des Herrn Israels, aus. Die Tatsache, daß er als Schöpfer und Herr zuerst mit Abraham und dann mit Mose einen Bund schließt, ist bereits Beweis für eine besondere Erwählung. Und deshalb gehen die Propheten, während sie den ganzen sittenrechtlichen Inhalt des Bundes voraussetzen, mehr in die Tiefe, indem sie eine unvergleichlich innerlichere Dimension dieses Bundes enthüllen als die eines bloßen Vertrages. Als Gott Israel auserwählte, hat er sich durch Liebe und Gnade mit seinem Volk verbunden. Er hat sich ihm durch besondere, zutiefst persönliche Bande verbunden, und darum wird Israel, obwohl es Volk ist, in der prophetischen Schau des

Bundes als »Braut« oder »Gemahlin«, das heißt also gewissermaßen als Person vorgestellt: »... Dein Schöpfer ist dein Gemahl, >Herr der Heere< wird er genannt. Der heilige Gott Israels ist dein Befreier, >Gott der ganzen Erde< wird er genannt ... Spricht dein Gott ... Meine Gnade wird nie von dir weichen und der Bund meines Friedens nicht wanken« (Jes 54,5.6.10).

3. Jahwe ist der Herr Israels, aber er wurde auch Israels Bräutigam. Die Bücher des Alten Testaments bezeugen die völlige Originalität der Herrschaft Jahwes über sein Volk. Zu den übrigen Aspekten der Herrschaft Jahwes, des Herrn des Bundes und Vaters Israels, tritt ein neuer, von den Propheten enthüllter Aspekt hinzu, nämlich die großartige Dimension dieser Herrschaft, die in der Dimension des Ehebundes besteht. Auf diese Weise stellt sich die absolute Herrschaft als die absolute Liebe heraus. In Beziehung zu dieser absoluten Liebe bedeutet der Bruch des Bundes nicht nur die Verletzung des mit der Autorität des obersten Gesetzgebers verbundenen Vertrages, sondern sie bedeutet Untreue und Verrat: einen Schlag, der geradewegs sein Herz als Vater, als Bräutigam und als Herr durchbohrt.

4. Wenn man in der von den Propheten gebrauchten Analogie von Schichten sprechen kann, so ist das in gewissem Sinne die erste und grundlegende Schicht. Da der Bund Jahwes mit Israel den Charakter einer eheähnlichen Bindung hat, enthüllt die erste Schicht der Analogie die zweite, die eben die Sprache des Leibes ist. Wir denken hier an die Sprache im objektiven Sinn: die Propheten vergleichen den Bund mit der Ehe, sie berufen sich auf jenes Ur-Sakrament, von dem in Genesis 2, 24 die Rede ist, in dem Mann und

Frau aus freier Wahl »ein Fleisch« werden. Charakteristisch für die Ausdrucksweise der Propheten ist jedoch die Tatsache, daß sie die Sprache des Leibes im objektiven Sinn voraussetzen, gleichzeitig aber zu ihrer subjektiven Bedeutung übergehen: das heißt, sie erlauben sozusagen dem Leib selbst zu sprechen. In den prophetischen Texten des Alten Bundes ist es auf Grund der Analogie mit der ehelichen Verbindung der Leib selbst, der spricht; er spricht in seinem Mann- oder Frausein, er spricht in der geheimnisvollen Sprache der persönlichen Hingabe, er spricht schließlich — und das ist am häufigsten der Fall - in der Sprache der Treue, also der Liebe, wie auch in der Sprache der ehelichen Untreue, also des Ehebruchs.

5. Bekanntlich waren es die verschiedenen Sünden des auserwählten Volkes - und vor allem die häufige Untreue in bezug auf die Verehrung des einen Gottes, also verschiedene Formen des Götzendienstes -, die den Propheten Anlaß zu der obengenannten Redeweise boten. Zum Propheten des »Ehebruchs« Israels ist besonders Hosea geworden, der ihn nicht nur in Worten, sondern gewissermaßen auch in symbolischen Handlungen brandmarkt: »Geh, nimm dir eine Kultdirne zur Frau und zeuge Dirnenkinder! Denn das Land hat den Herrn verlassen und ist zur Dirne geworden« (Hos 1, 2). Hosea hebt die ganze Herrlichkeit des Bundes hervor - jenes Ehebundes, in dem sich Jahwe als einfühlsamer, liebevoller, zur Vergebung bereiter und zugleich fordernder und gestrenger Bräutigam und Gemahl erweist. Der »Ehebruch« und die »Prostitution« Israels stellen einen offenkundigen Widerspruch zu der eheähnlichen Bindung dar, auf der der Bund beruht.

6. Ezechiel brandmarkt auf ähnliche Weise den Götzendienst und spricht symbolisch vom Ehebruch Jeru-

salems (vgl. Ez 16) und, an anderer Stelle, vom Ehebruch Jerusalems und Samarias (vgl. Ez 23): »Da kam ich an dir vorüber und sah dich, und ich sah, daß deine Zeit gekommen war, die Zeit der Liebe ... Ich leistete dir den Eid und ging mit dir einen Bund ein - Wort Gottes, des Herrn -, und du wurdest mein« (Ez 16, 8). »Doch dann hast du dich auf deine Schönheit verlassen, du hast deinen Ruhm mißbraucht und dich zur Dirne gemacht. Jedem, der vorbeiging, hast du dich angeboten« (Ez 16, 15).

7. In den prophetischen Texten spricht der menschliche Leib eine Sprache, deren »Autor« nicht er ist. Ihr »Autor« ist der Mensch als Mann oder Frau, als Bräutigam oder Braut - der Mensch mit seiner immerwährenden Berufung zu personaler Gemeinschaft. Der Mensch ist jedoch gewissermaßen außerstande, diese einzigartige Sprache seiner personalen Existenz und Berufung ohne den Leib zum Ausdruck zu bringen. Er ist bereits »im Anfang« so angelegt, daß die tiefsten Worte des Geistes: Worte der Liebe, Hingabe und Treue, nach einer entsprechenden »Sprache des Leibes« verlangen. Ohne diese können sie nicht vollständig zum Ausdruck gebracht werden. Wir wissen aus dem Evangelium, daß sich das auf die Ehe wie auf die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« bezieht.

8. Als inspirierte Sprecher für den Bund Jahwes mit Israel versuchen die Propheten gerade durch diese Sprache des Leibes die Tiefe des eheähnlichen Bundes wie auch all das, was ihm widerspricht, auszusagen. Sie loben die Treue, prangern hingegen die Untreue als »Ehebruch« an - sie sprechen also in ethischen Kategorien, indem sie das sittlich Gute und Böse gegenüberstellen. Der Gegensatz von Gut und Böse ist für

das Ethos wesentlich. Die prophetischen Texte haben hier eine entscheidende Bedeutung, wie wir bereits in unseren vorausgehenden Betrachtungen dargelegt haben. Die Sprache des Leibes scheint jedoch nach den Propheten nicht nur eine Sprache des Ethos, ein Lob der Treue und der Reinheit sowie eine Verurteilung des Ehebruchs und der Prostitution zu sein. In der Tat sind ja für jede Sprache als Erkenntnisausdruck die Kategorien der Wahrheit und der Unwahrheit (oder des Falschen) wesentlich. In den Texten der Propheten, die die Analogie des Bundes Jahwes mit Israel in der Ehe erblicken, sagt der Leib die Wahrheit aus durch Treue und eheliche Liebe, und wenn er Ehebruch begeht, lügt er, sagt er Falsches aus.

9. Es geht hier nicht darum, die ethischen Unterschiede durch logische zu ersetzen. Wenn die prophetischen Texte die eheliche Treue und Reinheit als »Wahrheit«, den Ehebruch oder die Prostitution hingegen als »Unwahrheit«, als »Falschheit« der Sprache des Leibes bezeichnen, dann deshalb, weil im ersten Fall das Subjekt (d. h. Israel als Braut) im Einklang steht mit der Bedeutung, die dem menschlichen Leib in seinem Mannsein oder Frausein, in der Gesamtstruktur der Person zu eigen ist; im zweiten Fall hingegen steht dasselbe Subjekt im Gegensatz und im Widerspruch zu dieser Bedeutung. Wir können also sagen, das Wesentliche für die Ehe als Sakrament ist die in der Wahrheit neu erlernte Sprache des Leibes. Gerade darin besteht das sakramentale Zeichen.

12. 1. 1983, OR 83/3

Als Propheten der Wahrheit die »Sprache des Leibes«
erlernen

1. Die Texte der Propheten haben große Bedeutung für das Verständnis der Ehe als Bund zweier Menschen (nach dem Bild des Bundes Jahwes mit Israel) und insbesondere für das Verständnis des sakramentalen Bundes von Mann und Frau in der Dimension des Zeichens. Die Sprache des Leibes tritt - wie wir schon festgestellt haben - in die Gesamtstruktur des sakramentalen Zeichens ein, deren wesentliches Subjekt der Mensch als Mann und Frau ist. Die Worte des Eheversprechens sind dieses Zeichen. In ihnen drückt sich die Bedeutung des Leibes in seinem Mann- und Frauensein für die Ehe aus. Eine solche Bedeutung kommt vor allem in den Worten zum Ausdruck: »Ich ... nehme dich ... zu meiner Frau ... zu meinem Mann.« Außerdem wird mit diesen Worten das wahre Wesen der Sprache des Leibes bestätigt und auch (wenigstens indirekt, implizit) die unwahre, falsche Sprache des Leibes ausgeschlossen. Denn der Leib sagt die Wahrheit durch Liebe, Treue und Ehrbarkeit, so wie die Unwahrheit, also die Falschheit, sich durch all das ausdrückt, was der ehelichen Liebe, Treue und Ehrbarkeit widerspricht. Man kann also sagen, daß sich die Neuvermählten in dem Augenblick, wo sie sich das Eheversprechen geben, auf die Linie der prophetischen Sicht des Leibes stellen, deren Wortführer die alten Propheten waren. Die Sprache des Leibes, die durch den Mund der Spender des Ehesakraments der Kirche zum Ausdruck gebracht wird, stiftet dasselbe sichtbare Zeichen des Bundes und der Gnade, das - in seinem Ursprung auf das Schöpfungsgeheimnis zurückgehend - sich ständig aus der Kraft der der Kirche von Christus geschenkten Erlösung des Leibes nährt.

2. Nach den Texten der Propheten spricht der Leib eine Sprache, deren Autor er nicht ist. Ihr Autor ist der Mensch, der als Mann und Frau, als Bräutigam und Braut die Bedeutung dieser Sprache sinngerecht erlernt. Er lernt also die Bedeutung des Leibes für die Ehe, die vollständig in die männliche oder weibliche Struktur der Person einbezogen ist. Ein sinngerechtes Erlernen »in der Wahrheit« - das ist die unerläßliche Voraussetzung für die Verkündigung dieser Wahrheit oder die Einsetzung des sichtbaren Zeichens der Ehe als Sakrament. Die Brautleute verkünden eben diese in der Wahrheit neu erlernte Sprache des Leibes als Inhalt und Prinzip ihres neuen Lebens in Christus und in der Kirche. In der prophetischen Sicht des Leibes vollziehen die Spender des Ehesakraments einen Akt prophetischen Charakters. Sie bestätigen so ihre Teilhabe an der von Christus empfangenen prophetischen Sendung der Kirche. Prophet ist derjenige, der mit menschlichen Worten die von Gott kommende Wahrheit ausdrückt, der diese Wahrheit in Vertretung Gottes, in seinem Namen und gewissermaßen mit seiner Vollmacht ausspricht.

3. Das alles bezieht sich auf die Neuvermählten, die als Spender des Ehesakraments mit den Worten des Eheversprechens das sichtbare Zeichen setzen, indem sie die in der Wahrheit neuerlernte Sprache des Leibes als Inhalt und Prinzip ihres neuen Lebens in Christus und der Kirche verkünden. Diese prophetische Verkündigung hat mannigfaltigen Charakter. Das Eheversprechen ist zugleich Ankündigung und Ursache der Realität, daß die beiden von nun an vor der Kirche und der Gesellschaft Ehemann und Ehefrau sind. (Eine solche Ankündigung verstehen wir als Anzeige - Hochzeitsanzeige - im üblichen Sinne des Wortes.) Doch das Eheversprechen hat vor allem den Charak-

ter eines gegenseitigen Gelübdes der Neuvermählten, das vor Gott abgelegt wird. Man braucht sich nur aufmerksam den Text anzusehen, um sich davon zu überzeugen, daß die in der Wahrheit neuerlernte prophetische Sprache des Leibes sich unverzüglich und direkt vom Ich dem Du zuwendet: vom Mann zur Frau und von ihr zu ihm. Zentrale Stellung im Eheversprechen haben gerade die Worte, die auf die Person hinweisen, die Pronomina ich und du. Die in der Wahrheit seiner Bedeutung für die Ehe neuerlernte Sprache des Leibes stellt durch die Worte der Brautleute die Einseverdung zweier Personen her. Wenn das Eheversprechen prophetischen Charakter besitzt, wenn es die Verkündigung der von Gott kommenden Wahrheit und gewissermaßen die Bekanntgabe dieser Wahrheit im Namen Gottes ist, so erfüllt sich das vor allem in der Dimension der interpersonalen Gemeinschaft und nur indirekt vor den anderen und für die anderen.

4. Vor dem Hintergrund der von den Spendern des Ehesakraments gesprochenen Worte steht die ewige Sprache des Leibes, mit der Gott begonnen hat, als er den Menschen als Mann und Frau schuf: eine Sprache, die von Christus erneuert worden ist. Diese ewige Sprache des Leibes trägt die ganze Fülle und Tiefe des Geheimnisses in sich: zuerst das Schöpfungs- und dann das Erlösungsgeheimnis. Indem die Brautleute das sichtbare Zeichen des Sakraments durch die Worte ihres Eheversprechens setzen, drücken sie die Sprache des Leibes mit der ganzen Tiefe des Geheimnisses von Schöpfung und Erlösung aus (in der Liturgie des Ehesakraments finden sich dafür zahlreiche Belege). Indem sie die Sprache des Leibes neu erlernen, schließen die Brautleute in die Worte des Eheversprechens nicht nur die für die Verwirklichung des Zeichens dieses Sakraments unerläßliche subjektive Fülle des Ge-

lütbes ein, sondern sie gelangen gewissermaßen auch zu den Quellen selbst, aus denen dieses Zeichen jedes Mal seine prophetische Bedeutung und sakramentale Kraft schöpft. Man darf nicht vergessen, daß die Sprache des Leibes, ehe sie vom Mund der Brautleute, den Spendern der Ehe als Sakrament der Kirche, gesprochen wird, durch das Wort des lebendigen Gottes verkündet wurde, vom Buch Genesis, über die Propheten des Alten Bundes bis zum Verfasser des Epheserbriefes.

5. Wir gebrauchen hier, unter Berufung auf die prophetischen Texte, immer wieder den Ausdruck »Sprache des Leibes«. In diesen spricht, wie bereits gesagt, der menschliche Leib eine Sprache, deren Autor im eigentlichen Sinne des Wortes nicht er ist. Der Autor ist der Mensch — Mann und Frau —, der den wahren Sinn

jener Sprache neu erlernt, indem er die Bedeutung des Leibes für die Ehe als in die Struktur der männlichen und weiblichen Person eingepägt wieder sichtbar werden läßt. Dieses Neu-Erlernen der wahren Sprache des Leibes verleiht den Worten des Eheversprechens, durch die Mann und Frau das sichtbare Zeichen der Ehe als Sakrament der Kirche setzen, von selbst einen prophetischen Charakter. Diese Worte drücken jedoch noch mehr aus als ein bloßes Neu-Erlernen jener Sprache in der Wahrheit, von der das aufeinanderbezogene Frau- und Mannsein der Neuvermählten spricht: »Ich nehme dich zu meiner Frau — zu meinem Mann.« Die Worte des Eheversprechens schließen die Absicht, die Entscheidung und die Wahl ein. Beide, Braut und Bräutigam, beschließen, gemäß der neuerlernten, wahren Sprache des Leibes zu handeln. Wenn der Mensch, als Mann und Frau, der Autor dieser Sprache ist, dann vor allem deshalb, weil er seinem Verhalten und seinem Tun jene Bedeutung

schenken will und tatsächlich schenkt, die der neuerlernten Bedeutung der Wahrheit des Mann- und Frau-seins in den gegenseitigen ehelichen Beziehungen entspricht.

6. In diesem Bereich ist der Mensch Urheber von Handlungen, die an und für sich eine klare Bedeutung haben. Er ist also Urheber der Handlungen und zugleich Urheber ihrer Bedeutung. Die Summe jener Bedeutungen stellt gewissermaßen das Ganze der Sprache des Leibes dar, in der die Brautleute als Spender des Ehesakraments miteinander sprechen wollen. Das Zeichen, das sie mit den Worten des Eheversprechens setzen, ist nicht ein bloß spontanes, momentanes Zeichen, sondern ein zukunftsweisendes Zeichen, das bleibende Gültigkeit hat, das heißt das eine und unauflösliche Ehebündnis meint »solange ich lebe«, d. h. bis zum Tod. In dieser Perspektive müssen sie das Zeichen mit dem vielfältigen Inhalt erfüllen, den die Ehe- und Familiengemeinschaft von Personen bietet, auch mit jenem Inhalt, der seinen Ursprung in der Sprache des Leibes hat und ständig neu erlernt wird, um wahr zu bleiben. So bleibt die wesenhafte Wahrheit des Zeichens mit dem Ethos des ehelichen Verhaltens lebendig verbunden. In diese Wahrheit des Zeichens und folglich in das Ethos des ehelichen Verhaltens fügt sich die Leben schenkende Aufgabe des Leibes ein, also die Vater- und Mutterschaft, von der wir bereits früher gesprochen haben. Auf die Frage: »Seid ihr bereit, die Kinder, die Gott euch schenken will, anzunehmen und sie im Geiste Christi und seiner Kirche zu erziehen?« - antworten Mann und Frau mit

Ja.

Bei späteren Begegnungen wollen wir dieses Thema weiter vertiefen.

19. 1. 1983, OR 83/4

Die »prophetische« Funktion der »Sprache des Leibes« im ehelichen Dialog

1. Das Zeichen der Ehe als Sakrament der Kirche wird jedes Mal nach der ihm vom Anfang an eigenen Dimension gesetzt, und es ruht zugleich auf dem Fundament der Liebe Christi zu seiner Braut, der Kirche, als der einzige und unwiederholbare Ausdruck des Bundes zwischen diesem Mann und dieser Frau, die Spender der Ehe als Sakrament ihrer Berufung und ihres Lebens sind. Wenn wir sagen, daß das Zeichen der Ehe als Sakrament der Kirche auf der Sprache des Leibes beruht, bedienen wir uns der Analogie, die wir bereits früher zu klären versucht haben. Es ist offensichtlich, daß nicht der Leib als solcher spricht, sondern der Mensch, indem er das neu erlernt, was eben aufgrund des Leibes des Mann- oder Frauseins der Person ausgedrückt werden soll, ja aufgrund dessen, was vom Menschen allein durch den Leib ausgedrückt werden kann.

In diesem Sinn spricht der Mensch - als Mann oder Frau - nicht nur in der Sprache des Leibes, sondern erlaubt dem Leib sozusagen für ihn und in seinem Auftrag zu sprechen: ich würde sagen, in seinem Namen und mit seiner persönlichen Autorität. Auf diese Weise scheint auch die Vorstellung von der »prophetischen« Sicht des Leibes begründet zu sein: »Pro-phet« ist der, der für und im Auftrag von jemandem spricht: im Namen und mit der Autorität einer Person.

2. Die Neuvermählten sind sich dessen bewußt, wenn sie den Ehebund schließen und dabei das sichtbare Zeichen setzen. In der Perspektive des gemeinsamen Lebens und der ehelichen Berufung bleibt das am Anfang gesetzte Zeichen der Ehe als Sakrament der Kirche in der prophetischen Sicht des Leibes als volle

Wirklichkeit. Der Leib der Eheleute wird für und im Auftrag beider sprechen, er wird im Namen und mit der Autorität beider Personen sprechen. Sie führen den ehelichen Dialog, der ihrer Berufung eigen ist und sich der Sprache des Leibes bedient, die zur rechten Zeit in passender Weise und immer wieder neu erlernt wird - und es ist notwendig, daß sie in der Wahrheit neu erlernt wird! Die Eheleute sind dazu aufgerufen, ihr Leben und ihr Zusammenleben als Personengemeinschaft in dieser Sprache zu gestalten. Da der Sprache eine Fülle von Bedeutungen innewohnt, sind die Eheleute aufgerufen - durch ihr Verhalten und Betragen, durch ihre Handlungen und Gesten (»in zarter Zuneigung«: vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 49) - der Sprache des Leibes solche Inhalte zu geben, aus denen sich dann eheliche Liebe, Treue und Wahrhaftigkeit und der Bund, der unauflöslich bis zum Tod bleibt, aufbauen und ständig vertiefen.

3. Das Zeichen der Ehe als Sakrament der Kirche wird von den Inhalten bestimmt, die ihm die Eheleute geben. All diese Inhalte sind von Anfang an im ehelichen Einvernehmen in synthetischer Form gewissermaßen programmiert, um anschließend — auf mehr analytische Weise, Tag für Tag - dasselbe Zeichen zu bilden, indem sie sich mit ihm in die Dimension des ganzen Lebens einfügen. Es besteht eine organische Verbindung zwischen dem Neuerlernen der ganzen Inhalte der Sprache des Leibes in der Wahrheit und dem anschließenden Gebrauch dieser Sprache im ehelichen Leben. Im Gebrauch dieser Sprache ist der Mensch - als Mann und Frau — Urheber der Bedeutungen der Sprache des Leibes. Das schließt ein, daß diese seine Sprache der neuerlernten Wahrheit entspricht. Aufgrund der biblischen Überlieferung sprechen wir hier von der prophetischen Sicht des Leibes. Wenn der

Mensch — als Mann und Frau — in der Ehe (und indirekt auch in allen Bereichen des Zusammenlebens) seinem Verhalten eine Bedeutung gibt, die der fundamentalen Wahrheit der Sprache des Leibes entspricht, dann ist auch er selbst »in der Wahrheit«. Im umgekehrten Fall lügt er und verfälscht die Sprache des Leibes.

4. Wenn wir von der Sicht ehelichen Einvernehmens ausgehen, das — wie wir bereits gesagt haben — den Eheleuten eine besondere Beteiligung an der ihr von Christus selbst übertragenen prophetischen Sendung der Kirche schenkt, kann man sich hier auch der biblischen Unterscheidung zwischen »wahren« und »falschen« Propheten bedienen. Durch die Ehe als Sakrament der Kirche sind Mann und Frau, indem sie in richtiger Weise von der Sprache des Leibes Gebrauch machen, ausdrücklich berufen, von der ehelichen und auf Nachwuchs ausgerichteten Liebe Zeugnis zu geben, ein Zeugnis, das »wahrer Propheten« würdig ist. Darin besteht die richtige Bedeutung und Größe des Eheversprechens im Sakrament der Kirche.

5. Die Problematik des sakramentalen Zeichens der Ehe hat in hohem Maße anthropologischen Charakter. Wir stellen sie auf die Grundlage der theologischen Anthropologie, besonders - wie wir von Anfang dieser Überlegungen an betont haben — auf die Theologie des Leibes. Deshalb müssen wir, wenn wir diese Gedanken weiterführen, stets die vorausgegangenen Betrachtungen vor Augen haben, nämlich die Schlüsselworte Christi (wir sagen »Schlüsselworte«, weil sie uns wie ein Schlüssel die einzelnen Dimensionen der theologischen Anthropologie, besonders der Theologie des Leibes, öffnen). Wenn wir unsere Gedanken über das sakramentale Zeichen der Ehe, an dem auch

nach der Urstunde Mann und Frau als geschichtlicher Mensch teilhaben, auf diese Grundlage stützen, müssen wir ständig an die Tatsache denken, daß der geschichtliche Mensch als Mann und Frau zugleich der Mensch der Begierde ist; als solcher tritt jeder Mann und jede Frau in die Heilsgeschichte ein und wird durch das Sakrament als sichtbares Zeichen des Bundes und der Gnade in sie hineingenommen. Deshalb müssen wir im Zusammenhang der gegenwärtigen Überlegungen zur sakramentalen Struktur des Zeichens der Ehe jeweils nicht nur dem Rechnung tragen, was Christus über die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe sagte, indem er sich auf den »Anfang« berief, sondern auch und noch mehr dem, was er in der Bergpredigt darlegte, als er sich auf das »menschliche« Herz bezog.

26. 1. 1983, OR 83/5

Der Mensch, gefallen und erlöst zugleich, jedoch immer berufen

1. Wie wir schon festgestellt haben, müssen wir im Rahmen unserer derzeitigen Überlegungen über die Struktur der Ehe als sakramentales Zeichen nicht nur das berücksichtigen, was Christus über die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe im Anfang erklärte, sondern auch (und noch mehr) das, was er in der Bergpredigt gesagt hat, als er sich auf das »menschliche Herz« berief. Unter Berufung auf das Gebot »Du sollst nicht die Ehe brechen« sprach Christus vom »Ehebruch im Herzen«: »wer eine Frau auch nur lüsternt ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen« (Mt 5, 28).

Wenn wir also feststellen, daß das sakramentale Zeichen der Ehe - Zeichen des ehelichen Bundes zwi-

sehen Mann und Frau - durch die einmal (und immer wieder) in der Wahrheit neuerlernte Sprache des Leibes gesetzt wird, sind wir uns bewußt, daß, wer diese Sprache neu erlernt und sie dann doch nicht den Forderungen der Ehe gerecht als Vertrag und Sakrament zum Ausdruck bringt, in natürlicher und moralischer Hinsicht der Mensch der Begierde ist: Mann und Frau, jeder verstanden als »Mensch der Begierde«. Die Propheten des Alten Testaments haben sicherlich diesen Menschen vor Augen, wenn sie analog den »Ehebruch von Israel und Juda« anprangern. Die Analyse der von Christus in der Bergpredigt verkündeten Worte führt uns zu einem tieferen Verständnis des Ehebruchs. Zugleich läßt sie uns erkennen, daß das menschliche Herz von Christus der Begierde wegen (*concupiscentia carnis*) nicht so sehr »angeklagt und verdammt«, als vielmehr aufgerufen wird. Hier geht die Anthropologie (bzw. anthropologische Hermeneutik) des Evangeliums entschieden andere Wege als einige einflußreiche Vertreter der modernen Hermeneutik des Menschen (die sogenannten Lehrer des Argwohns).

2. Wenn wir unsere derzeitige Analyse weiterführen, können wir feststellen, daß der Mensch seiner Natur nach - trotz des sakramentalen Zeichens der Ehe, des Eheversprechens und dessen Verwirklichung - der »Mensch der sinnlichen Begierde« bleibt, jedoch gleichzeitig der Mensch der Berufung ist. Er ist berufen durch das Geheimnis der Erlösung des Leibes, ein göttliches Geheimnis, das zugleich - in Christus und durch Christus in jedem Menschen - menschliche Wirklichkeit ist. Zu diesem Geheimnis gehört außerdem ein bestimmtes Ethos, das seinem Wesen nach »menschlich« ist und das wir bereits früher »Ethos der Erlösung« genannt haben.

3. Im Licht der Worte Christi in der Bergpredigt, im Licht des ganzen Evangeliums und des Neuen Bundes zerstört die dreifache Begierde (und besonders die sinnliche Begierde) nicht die Fähigkeit zum Neuerlernen der Sprache des Leibes in der Wahrheit, und zwar in immer reiferer und vollkommenerer Weise, wofür das sakramentale Zeichen in seinem ersten liturgischen Vollzug und dann im ganzen Leben gesetzt wird. In diesem Licht ist festzustellen, daß, auch wenn die Begierde an sich vielfache Irrtümer beim Neuerlernen der Sprache des Leibes und in diesem Zusammenhang auch die Sünde, das sittlich Böse, der Tugend (sowohl ehelichen wie außerehelichen) Keuschheit Widersprechende, hervorbringt, dennoch immer die Möglichkeit besteht, im Bereich des Ethos der Erlösung vom Irrtum zur Wahrheit überzugehen, sowie auch die Möglichkeit der Rückkehr, das heißt der Umkehr, von der Sünde zur Keuschheit als Ausdruck eines Lebens nach dem Geist (vgl. Gal 5, 16).

4. Vom Evangelium her und christlich gesehen ist also der geschichtliche Mensch (d. h. der Mensch nach dem Sündenfall) aufgrund der in der Wahrheit neuerehrten Sprache des Leibes - als Mann und Frau - imstande, das sakramentale Zeichen der ehelichen Liebe, Treue und Wahrhaftigkeit zu setzen, und zwar als bleibendes Zeichen: »Ich ... verspreche dir die Treue in guten und bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit. Ich will dich lieben, achten und ehren, solange ich lebe.« Das heißt, der Mensch ist wirklich Urheber der Bedeutungen, mit denen er nach dem Neuerlernen der Sprache des Leibes in der Wahrheit, diese Sprache auch in der ehelichen und vertraulichen Gemeinschaft der Personen in der Wahrheit gestalten kann. Er ist dazu auch als Mensch der Begierde in der Lage, weil er gleichzeitig von der Wirklichkeit der Erlösung

Christi berufen ist (simul lapsus et redemptus - zugleich gefallen und erlöst).

5. Durch die Zeichenhaftigkeit der Ehe als Sakrament wird die besondere theologische Anthropologie, die besondere Hermeneutik des Menschen bestätigt, die man in diesem Fall auch »Hermeneutik des Sakraments« nennen könnte, weil man mit ihr den Menschen vom sakramentalen Zeichen her begreifen kann. Der Mensch, Mann und Frau, als Verwalter des Sakraments Urheber (Mit-Urheber) des sakramentalen Zeichens, ist bewußtes und zur Selbstbestimmung fähiges Subjekt. Nur auf dieser Grundlage kann er die Sprache des Leibes sprechen wie auch Urheber (Mit-Urheber) der Ehe als Zeichen sein: Zeichen der göttlichen Erschaffung und Erlösung des Leibes. Die Tatsache, daß der Mensch (Mann und Frau) Mensch der Begierde ist, beeinträchtigt nicht seine Fähigkeit, die Sprache des Leibes in der Wahrheit neu zu erlernen. Er ist der Mensch der Begierde, aber zugleich in der Lage, in der Sprache des Leibes wahr von falsch zu unterscheiden, er kann Urheber wahrer (oder falscher) Bedeutungen jener Sprache sein.

6. Er ist der Mensch der Begierde, aber er wird nicht vollständig von ihr bestimmt (in dem Sinn, wie dieser Begriff häufig verwendet wird). Ein solches Bedingtheitsein würde bedeuten, daß das ganze Verhalten des Menschen, auch zum Beispiel die Entscheidung für die Enthaltbarkeit aus religiösen Motiven, sich nur durch jeweilige Veränderungen der Begierde erklären lasse. In diesem Fall wäre der Mensch - im Bereich der Sprache des Leibes - gewissermaßen zu wesentlichen Fehlhaltungen gezwungen: er würde nur ein besonderes Bedingtheitsein durch die Begierde zum Ausdruck bringen, aber nicht die Wahrheit (oder

Falschheit) der ehelichen Liebe und der Gemeinschaft von Personen ausdrücken, selbst wenn er meinte, es zu tun. Er wäre infolgedessen gezwungen, der Wahrheit der Sprache des Leibes bei sich und anderen zu mißtrauen. Wegen der sinnlichen Begierde könnte er nur angeklagt, aber nicht wirklich berufen werden. Die Hermeneutik des Sakraments erlaubt uns den Schluß, daß der Mensch immer wesentlich berufen und nicht nur angeklagt ist, gerade als Mensch der Begierde.

9. 2. 1983, OR 83/7

III. VERTIEFUNG ZENTRALER ASPEKTE VON »HUMANAE VITAE«

Das Hohelied der Liebe

1. Während des Heiligen Jahres habe ich die Behandlung des Themas »Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan« unterbrochen. Ich möchte dieses Thema nun mit mehreren Überlegungen vor allem zur Lehre von *Humanae vitae* abschließen, wobei ich einige Betrachtungen über das Hohelied der Liebe und das Buch Tobias vorausschicke. Mir scheint nämlich, daß meine Darlegungen in den kommenden Wochen gleichsam die Krönung dessen sind, was ich bereits ausgeführt habe.

Das Thema der ehelichen Liebe, die Mann und Frau vereint, verbindet gewissermaßen diesen Teil der Bibel mit der Gesamtüberlieferung der »großen Analogie«, die durch die Schriften der Propheten in das Neue Testament und insbesondere in den Epheserbrief (vgl. Eph 5, 21-33) eingeflossen ist, dessen Erklärung ich zu Beginn des Heiligen Jahres unterbrochen habe. Das Hohelied ist zum Gegenstand zahlloser exegetischer Studien, Kommentare und Hypothesen geworden. In bezug auf seinen anscheinend profanen Inhalt waren die Einstellungen verschieden: während man einerseits häufig von seiner Lektüre abriet, war es andererseits eine Quelle, aus der die größten mystischen Schriftsteller schöpften, und die Verse des Hohenliedes sind in die Liturgie der Kirche aufgenommen worden¹.

¹ »Das Hohelied muß daher einfach als das genommen werden, was es tatsächlich ist: ein menschliches Liebeslied.« Dieser Satz von J. Winandy OSB bringt die Überzeugung einer immer größe-

Wohl nötigt uns die Textanalyse dieses Buches, seinen Inhalt außerhalb des Bereiches der großen prophetischen Analogie anzusiedeln; dennoch kann er unmöglich von der Wirklichkeit des Ursakraments getrennt werden. Man kann ihn nur im Zusammenhang der ersten Kapitel der Genesis als Zeugnis vom Anfang neu lesen, jenem Anfang, auf den Christus in dem entscheidenden Gespräch mit den Pharisäern Bezug genommen hat (vgl. Mt 19, 4)². Das Hohelied liegt mit

ren Zahl von Exegeten zum Ausdruck (J. Winandy, *Le Cantique des cantiques. Poeme d'amour mué en écrit de Sagesse*, Maredsous 1960, S. 26).

M. Dubarle fügt hinzu: »Die katholische Exegese, die sich bisweilen auf den natürlichen Sinn der biblischen Texte für Abschnitte von großer dogmatischer Bedeutung berufen hat, sollte im Falle des Hohenliedes davon nicht leichtsinnig abrücken.« Unter Bezugnahme auf den Satz von G. Gerleman fährt Dubarle fort: »Das Hohelied preist die Liebe des Mannes und der Frau, ohne damit irgendein mythologisches Element zu verbinden, sondern indem sie diese Liebe einfach auf ihrer Ebene und in ihrer Besonderheit betrachtet. Mit eingeschlossen ist dabei - ohne didaktischen Nachdruck - das Äquivalent des jahwistischen Glaubens (denn die Sexualkräfte waren nicht unter den Schutz fremder Gottheiten gestellt und wurden auch nicht Jahwe selbst zugeschrieben, der diesen Bereich zu übersteigen schien). Die Dichtung stand also in stillschweigendem Einklang mit den Grundüberzeugungen des Glaubens Israels.

Dieselbe offene, objektive, nicht ausgesprochen religiöse Haltung gegenüber der leiblichen Schönheit und der geschlechtlichen Liebe findet sich beim Jahwisten. Diese verschiedenen Ähnlichkeiten zeigen, daß das kleine Buch in der Gesamtheit der biblischen Bücher nicht so isoliert ist, wie manchmal behauptet wurde« (A.-M. Dubarle, »Le Cantique des Cantiques dans l'exégèse récente«, in: *Aux grands carrefours de la Revelation et de l'exégèse de l'Ancien Testament, Recherches bibliques VIII*, Louvain, 1967, S. 149, 151).

² Das schließt natürlich nicht die Möglichkeit aus, über eine »vollere Bedeutung« des Hohenliedes zu sprechen.

Vgl. z. B. »Die Liebenden in der Ekstase der Liebe scheinen als einzige handelnde Personen das ganze Buch einzunehmen und zu

Sicherheit auf der Linie jenes Sakraments, in dem durch die Sprache des Leibes das sichtbare Zeichen der Teilhabe von Mann und Frau am Bund der Gnade und Liebe gesetzt wird, den Gott dem Menschen anbietet. Das Hohelied zeigt den Reichtum dieser Sprache, deren ersten Ausdruck wir bereits in Genesis 2, 23-25 haben.

2. Bereits die ersten Verse des Hohenliedes führen uns unmittelbar in die Atmosphäre des ganzen Gedichtes ein, in dem Braut und Bräutigam sich in dem von der Strahlkraft der Liebe gezeichneten Kreis zu bewegen scheinen. Die Worte der Brautleute, ihre Bewegungen und Gesten entsprechen den Regungen der Herzen. Nur im Licht dieser Regungen läßt sich die Sprache des Leibes begreifen, in der die Entdeckung des ersten Mannes jener Frau gegenüber sich verwirklicht, die »als eine Hilfe, die ihm entsprach« (vgl. Gen 2, 20 u.

erfüllen ... Deshalb bestreitet Paulus nicht den tatsächlichen und unmittelbaren Sinn der Worte, die sich auf die menschliche Ehe beziehen, wenn er die Worte der Genesis liest: »Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein« (Eph 5, 31); doch er fügt diesem ersten Sinn einen tieferen hinzu mit einer unmittelbaren Bezugnahme: »Dies ist ein großes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche« (Eph 5, 32) ...

Manche Leser des Hohenliedes sind leidenschaftlich darauf bedacht, aus seinen Worten unmittelbar eine körperfremde Liebe herauszulesen. Sie haben die Liebenden vergessen oder haben sie in Fiktionen, in intellektuelle Verschlüsselungen versteinert ..., haben die feinen allegorischen Entsprechungen in jedem Satz, Wort oder Bild vervielfältigt ... Das ist nicht der richtige Weg. Wer nicht an die menschliche Liebe der Eheleute glaubt, wer um Verzeihung bitten muß für den Leib, hat nicht das Recht, sich zu Wort zu melden ... Mit der Bestätigung der menschlichen Liebe hingegen läßt sich in ihr die Offenbarung Gottes entdecken« (L. Alonso-Schökel, »Cantico dei Cantici - Introduzione«, in: La Bibbia, Parola di Dio scritta per noi. Testo ufficiale della CEL, vol. II, Turin 1980, S. 425-427).

23), geschaffen und nach dem biblischen Text einer seiner »Rippen« entnommen worden war. (»Rippe« könnte auch Herz bedeuten.)

Diese Entdeckung, bereits aufgrund des 2. Kapitels der Genesis analysiert, kleidet sich im Hohenlied in den ganzen Reichtum der Sprache menschlicher Liebe. Was im 2. Kapitel der Genesis (V. 23-25) nur mit wenigen, einfachen und wesentlichen Worten ausgedrückt worden war, wird hier zu einem ausführlichen Dialog oder vielmehr zu einem Duett entwickelt, in dem sich die Worte des Bräutigams mit denen der Braut verflechten und einander ergänzen. Die ersten Worte des Mannes in der Genesis (2, 23) beim Anblick der von Gott geschaffenen Frau drücken Staunen und Bewunderung, ja das Gefühl der Bezauberung aus. Und eine ähnliche Bezauberung, die Staunen und Bewunderung ist, durchströmt noch viel reicher die Verse des Hohenliedes vom Anfang bis zum Ende der Dichtung wie eine ruhige gleichmäßige Wege-

3. Selbst eine allgemeine Analyse des Textes des Hohenliedes läßt uns in jener gegenseitigen Bezauberung die Sprache des Leibes wahrnehmen. Sowohl Ausgangs- wie Endpunkt dieser Bezauberung - des gegenseitigen Staunens und der Bewunderung - sind nämlich Frausein der Braut und Mannsein des Bräutigams in der unmittelbaren Erfahrung ihrer Sichtbarkeit. Die von beiden gesprochenen Liebesworte konzentrieren sich also auf den Leib, nicht nur weil er an sich Quelle der gegenseitigen Bezauberung ist, sondern vor allem weil auf ihm direkt und unmittelbar jene Anziehungskraft für die andere Person, für das andere weibliche oder männliche Ich beruht, die im Herzen Liebe hervorruft. Zudem bewirkt die Liebe eine besondere Erfahrung

des Schönen, die sich auf das Sichtbare konzentriert, aber zugleich die *ganze* Person einbezieht. Die Erfahrung des Schönen bringt das Gefallen aneinander hervor.

»Du schönste der Frauen...« (Hld 1, 8), sagt der Bräutigam, und darauf wie ein Echo die Worte der Braut: »Braun bin ich, doch schön, ihr Töchter Jerusalems« (Hld 1,5). Die Worte des männlichen Entzückens kehren in allen fünf Gesängen des Gedichtes wieder, und gleichsam ein Widerhall darauf sind die Worte der Braut.

4. Es handelt sich um bildliche Ausdrücke, die uns heute überraschen mögen. Viele von ihnen sind dem Leben der Hirten entnommen; andere scheinen auf den königlichen Stand des Bräutigams hinzudeuten³. Die Analyse dieser poetischen Sprache sei den Fachleuten überlassen. Schon die Verwendung der Bildsprache zeigt, wie sehr in unserem Fall die Sprache des Leibes in der ganzen sichtbaren Welt Rückhalt und Bestätigung sucht. Es handelt sich ohne Zweifel um eine Sprache, die zugleich mit dem Herzen und mit den Augen des Bräutigams, und zwar im Augenblick besonderer Hinwendung auf das ganze weibliche Ich der Braut, neu gelesen werden muß. Dieses Ich spricht zu ihm durch jeden weiblichen Zug und ruft jenen Seelenzustand hervor, den wir als Bezauberung oder Entzücken bezeichnen können. Dieses weibliche Ich drückt sich gleichsam wortlos aus; doch

³ Um die Aufnahme eines Liebesliedes in den biblischen Kanon zu erklären, haben bereits die jüdischen Exegeten der ersten Jahrhunderte n. Chr. im Hohenlied eine Allegorie der Liebe Jahwes zu Israel gesehen oder eine Allegorie der Geschichte des auserwählten Volkes, in dem diese Liebe offenbar wird, und das Mittelalter die Allegorie der göttlichen Weisheit und des Menschen, der sie sucht.

die wortlos ausgedrückte Sprache des Leibes findet reichen Widerhall in den Worten des Bräutigams, in seiner von poetischer Leidenschaft und Bildern erfüllten Sprache, die von der Erfahrung des Schönen, von einer Liebe des Wohlgefallens zeugen. Wenn die Bilder des Hohenliedes für dieses Schöne eine Analogie in den Dingen der sichtbaren Welt suchen (in dieser Welt, die die eigentliche Welt des Bräutigams ist), so scheinen sie gleichzeitig auf die Unzulänglichkeit jedes einzelnen dieser Bilder hinzuweisen. »Alles an dir ist schön, meine Freundin; kein Makel haftet dir an« (Hld 4, 7): mit dieser Wendung beendet der Bräutigam sein Lied, wobei er alle Bilder beiseite läßt, um sich an jene Einzige zu wenden, durch deren Sprache des Leibes das eigentlich Weibliche und die ganze Persönlichkeit Ausdruck zu finden scheint. Wir wollen die Analyse des Hohenliedes bei der nächsten Generalaudienz fortsetzen.

23. 5. 1984, OR 84/22

Die christliche Exegese dehnte seit den ersten Kirchenvätern diese Allegorie auf Christus und die Kirche aus (vgl. Hippolyth und Origenes) oder auf die Seele des einzelnen Christen (vgl. Gregor von Nyssa) oder auf Maria (vgl. Ambrosius) und auch auf ihre unbefleckte Empfängnis (vgl. Richard von St. Viktor). Der hl. Bernhard hat im Hohenlied einen Dialog des Wortes Gottes mit der Seele gesehen, und das führte zum Begriff der mystischen Hochzeit bei Johannes vom Kreuz.

Die einzige Ausnahme in dieser langen Tradition war im vierten Jahrhundert Theodor von Mopsuestia, der im Hohenlied ein Gedicht sah, das die menschliche Liebe Salomos zur Tochter des Pharao besingt.

Luther hingegen bezog die Allegorie auf Salomo und sein Königreich. In den letzten Jahrhunderten sind neue Hypothesen aufgetaucht. So hat man z. B. das Hohelied als ein Drama von der Treue einer Braut zu einem Hirten trotz aller Versuchungen gedeutet oder als eine Sammlung von Gesängen, die bei volkstümlichen oder mythisch-rituellen Hochzeitsfeiern vorgetragen wurden und sich auf den Adonis-Tammuz-Kult beziehen. Schließlich

Zwei Bilder für die personale Würde der Frau

1. Wir führen unsere Analyse des Hohenliedes der Liebe fort, um zu einem besseren und erschöpfenderen

hat man im Hohenlied die Beschreibung eines Traumes sehen wollen, wobei man an die alten Vorstellungen von der Bedeutung der Träume wie auch an die Psychoanalyse erinnerte. Im 20. Jahrhundert kehrte man zu den älteren allegorischen Traditionen zurück (vgl. Bea), indem man im Hohenlied wieder die Geschichte Israels sah (vgl. Jouon, Ricciotti) und einen entwickelten Midrasch (wie es Robert in seinem Kommentar nennt, der eine Summe der Interpretation des Hohenliedes darstellt). Gleichzeitig jedoch hat man begonnen, das Buch in seiner offenkundigsten Bedeutung als ein Preislied auf die natürliche menschliche Liebe zu lesen (vgl. Rowley, Young, Laurin). Der erste, der aufzeigt, auf welche Weise sich diese Bedeutung mit dem biblischen Text des 2. Kapitels der Genesis verbindet, war Karl Barth. Dubarle geht von der Voraussetzung aus, daß eine treue und glückliche menschliche Liebe dem Menschen die Merkmale der göttlichen Liebe offenbart, und Van den Oudenrijn sieht im Hohenlied den Antityp jener typischen Bedeutung, die im Epheserbrief 5, 23 auftaucht. Murphy, der jede allegorische und metaphorische Deutung ausschließt, hebt hervor, daß die von Gott geschaffene und gesegnete menschliche Liebe sehr wohl Thema eines inspirierten biblischen Buches sein kann. D. Lys stellt fest, daß der Inhalt des Hohenliedes zugleich sexuell und sakral ist. Wenn man vom zweiten Merkmal absieht, gelangt man dahin, das Hohelied als ein rein weltliches, erotisches Werk anzusehen, und wenn man das erste Merkmal leugnet, verfällt man in den Allegorismus. Nur wenn man diese beiden Aspekte zusammennimmt, ist es möglich, das Buch richtig zu lesen. Neben den Werken der obengenannten Autoren und besonders, was einen Entwurf der Geschichte der Exegese des Hohenliedes betrifft, vgl. H. H. Rowley »The interpretation of the Song of Songs«, in: *The Servant of the Lord and other Essays an the Old Testament*, London 1952, S. 191-233; A.-M. Dubarle, *Le Cantique des Cantiques dans l'exégèse de l'Ancien Testament*, *Recherches Bibliques VIII*, Louvain 1967, S. 139-151; D. Lys, *Le plus beau chant de la création - Commentaire du Cantique des Cantiques*, *Lectio divina 51*, Paris 1968, S. 31-35; M. H. Pope, *Song of Songs*, *The Anchor Bible*, Garden City, N. Y. 1977, S. 113-234.

Verständnis des sakramentalen Zeichens der Ehe zu gelangen, wie es die Sprache des Leibes zum Ausdruck bringt, die eine einzigartige Sprache der Liebe ist, die aus dem Herzen kommt.

An einer Stelle sagt der Bräutigam, indem er eine außerordentliche Werterfahrung zum Ausdruck bringt, die alles beleuchtet, was auf die geliebte Person Bezug hat:

»Verzaubert hast du mich, meine Schwester Braut; ja verzaubert mit einem Blick deiner Augen, mit einer Perle deiner Halskette. Wie schön ist deine Liebe, meine Schwester Braut ...« (Hld 4, 9-10). Aus diesen Worten ergibt sich, daß es für die Theologie des Leibes — und in diesem Fall für die Theologie des sakramentalen Zeichens der Ehe - von entscheidender Bedeutung ist zu wissen, wer das weibliche Du für das männliche Ich ist und umgekehrt. Der Bräutigam des Hohenliedes ruft aus: »Alles an dir ist schön, meine Freundin!« (Hld 4, 7) und nennt sie: »meine Schwester Braut« (Hld 4, 9). Er nennt sie nicht bei ihrem eigentlichen Namen, sondern gebraucht Ausdrücke, die mehr aussagen. Unter einem gewissen Gesichtspunkt scheint im Vergleich zur Anrede »Freundin« das für die Braut gebrauchte »Schwester« vielsagender und stärker im Hohenlied als ganzem verwurzelt zu sein, das kundtut, wie die Liebe den anderen enthüllt.

2. Das Wort »Freundin« gibt das an, was stets wesentlich ist für die Liebe, die das zweite Ich neben das eigene Ich stellt. Die Freundschaft - die Liebe der Freundschaft (*amor amicitiae*) - bedeutet im Hohenlied eine besondere Annäherung, die als innerlich einigende Kraft empfunden und erfahren wird. Die Tatsache, daß bei dieser Annäherung das weibliche Ich sich dem Bräutigam als Schwester enthüllt - und eben

als Schwester Braut ist —, hat eine besondere Bedeutung. Der Ausdruck »Schwester« spricht von der Einheit im Menschsein und zugleich von der Verschiedenheit und fraulichen Eigenart dieser Schwester nicht nur im bezug auf das Geschlecht, sondern auf die Weise des Personseins, und zwar in ihrem persönlichen Sein wie in ihrer Beziehung zu anderen. Das Wort »Schwester« scheint in einfacherer Form die Subjektivität des weiblichen Ich in der persönlichen Beziehung zum Mann auszudrücken, also in ihrer Öffnung gegenüber den anderen, die als Brüder verstanden und wahrgenommen werden. Die »Schwester« hilft gewissermaßen dem Mann, sich so zu verhalten und zu begreifen, indem sie für ihn so etwas wie eine Herausforderung in dieser Richtung darstellt.

3. Der Bräutigam des Hohenliedes nimmt die Herausforderung an und sucht nach der gemeinsamen Vergangenheit, als wären er und seine Braut aus dem Kreis derselben Familie hervorgegangen, als wären sie von Kindheit an durch die Erinnerungen an das gemeinsame Elternhaus verbunden. So fühlen sie sich einander nahe wie Bruder und Schwester, die ihr Leben derselben Mutter verdanken. Daraus ergibt sich ein besonderes Zusammengehörigkeitsgefühl. Die Tatsache, daß sie sich als Bruder und Schwester fühlen, läßt sie die gegenseitige Nähe als Gewißheit leben und offenkundig machen, indem sie darin Stütze finden und nicht das ungerechte Urteil der anderen Menschen zu fürchten brauchen. Die Worte des Bräutigams versuchen, möchte ich sagen, mit Hilfe der Anrede »Schwester« die Geschichte des Frauseins der geliebten Person wiederzugeben, sie sehen sie noch in der Zeit, als sie Kind war, und umfassen ihr ganzes Ich, Seele und Leib, mit einer selbst-

losen Zärtlichkeit. Daraus erwächst jener Friede, von dem die Braut spricht. Es ist der »Friede des Leibes«, der Ähnlichkeit hat mit dem Schlaf. »Stört die Liebe nicht auf, weckt sie nicht, bis es ihr selbst gefällt!« (Hld 2, 7). Es ist vor allem der Friede der Begegnung im Menschsein als Ebenbild Gottes - und der Begegnung durch gegenseitige, selbstlose Hingabe: »Da habe ich in seinen Augen Gefallen gefunden« (Hld 8, 10).

4. In bezug zur vorausgehenden Handlung, die man als geschwisterliches Spiel bezeichnen könnte, taucht in dem Liebesduett des Hohenliedes ein neuer Handlungsfaden auf: sagen wir, ein neuer Inhalt. Wir können ihn untersuchen, indem wir von bestimmten Wendungen ausgehen, denen im Gedicht so etwas wie eine Schlüsselbedeutung zuzukommen scheint. Dieser Handlungsfaden tritt nie ausschließlich hervor, sondern zieht sich durch die ganze Komposition hin und wird nur an einigen Stellen ausdrücklich deutlich. So spricht der Bräutigam:

»Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut, ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell« (Hld 4, 12).

Diese Bilder - »verschlossener Garten, versiegelter Quell« - lassen das Vorhandensein einer anderen Vorstellung vom weiblichen Ich als Herrin ihres Geheimnisses erkennen. Man kann sagen, beide Bilder bringen die personale Würde der Frau zum Ausdruck, die als geistiges Wesen Herrin über sich ist und nicht nur über die metaphysische Tiefe, sondern auch über die Seinswahrheit und Authentizität der Selbsthingabe entscheiden kann, die jene Vereinigung anstrebt, von der das Buch Genesis spricht.

Die Sprache der Bilder - die poetische Sprache - scheint gerade für diesen Bereich besonders geeignet

und zutreffend zu sein. Die »Schwester Braut« ist für den Mann Herrin ihres Geheimnisses wie ein »verschlossener Garten« und ein »versiegelter Quell«. Die wieder in ihrer Wahrhaftigkeit verstandene Sprache des Leibes geht Hand in Hand mit der Entdeckung der inneren Unverletzlichkeit der Person. Gleichzeitig bringt gerade diese Entdeckung die wahre Tiefe der gegenseitigen Zugehörigkeit der Brautleute zum Ausdruck, die sich bewußt sind, daß sie einander gehören, daß sie füreinander bestimmt sind: »Der Geliebte ist mein, und ich bin sein« (Hld 2, 16; vgl. 6, 3).

5. Dieses Bewußtsein, einander zu gehören, spricht vor allem aus dem Munde der Braut. Sie antwortet mit solchen Worten gewissermaßen auf die Worte des Bräutigams, in denen er sie als Herrin ihres Geheimnisses anerkannt hat. Wenn die Braut sagt: »Der Geliebte ist mein«, will sie damit zugleich sagen: er ist es, dem ich mich anvertraue, und darum sagt sie: »und ich bin sein« (Hld 2, 16). Die Possessivpronomina mein und meine bestätigen hier die ganze Tiefe jenes Vertrauens, das der inneren Wahrheit der Person entspricht.

Es entspricht darüber hinaus der bräutlichen Bedeutung des Frauseins in Beziehung zum männlichen Ich, das heißt zur Sprache des Leibes, die wieder in der Wahrheit der persönlichen Würde verstanden wird. Diese Wahrheit wird vom Bräutigam in den Bildern vom »verschlossenen Garten« und »versiegelten Quell« ausgesprochen. Die Braut antwortet ihm mit den Worten der Hingabe, der vertrauensvollen Hingabe ihrer selbst. Als Herrin ihrer Entscheidung sagt sie: »Ich gehöre meinem Geliebten« (Hld 6, 3). Das Hohelied der Liebe enthüllt sehr fein die innere Wahrheit dieser Antwort. Die Freiheit der Hingabe ist die Antwort auf das tiefe Bewußtsein der Hingabe, das sich in

den Worten des Bräutigams ausdrückt. Durch solche Wahrheit und Freiheit wird die Liebe aufgebaut, von der man sagen darf, daß sie echte Liebe ist.

30. 5. 1984, OR 84/23

Die Entdeckung des anderen als Geschenk

1. Auch heute setzen wir unsere Überlegungen zum Hohenlied fort, um das sakramentale Zeichen der Ehe besser zu verstehen.

Die Wahrheit der Liebe, wie sie vom Hohenlied verkündet wird, läßt sich nicht von der Sprache des Leibes trennen. Die Wahrheit der Liebe bewirkt, daß diese Sprache des Leibes in der Wahrheit neu verstanden wird. Das ist auch die Wahrheit der zunehmenden gegenseitigen Annäherung der Brautleute, die durch die Liebe wächst: und Nähe bedeutet zugleich Vertrautwerden mit dem Geheimnis der Person, ohne es zu verletzen (vgl. Hld 1, 13-14.16).

Die Wahrheit der wachsenden Vertrautheit der Brautleute durch die Liebe entfaltet sich in der subjektiven Dimension des Herzens, der Zuneigung und des Gefühls, die den anderen im eigenen Innern als Geschenk entdecken und ihn dort gewissermaßen »verkosten« läßt (vgl. Hld 2, 3-6).

Durch diese Nähe erlebt der Bräutigam tiefer die Erfahrung jenes Geschenkes, die sich von sehen des weiblichen Ich mit dem bräutlichen Ausdruck und der bräutlichen Bedeutung des Leibes verbindet. Die Worte des Mannes (vgl. Hld 7, 1-8) enthalten nicht nur eine poetische Beschreibung der Geliebten, ihrer weiblichen Schönheit, in der sich die Sinne ergehen, sondern sie sprechen vom Geschenk und von der Hingabe der Person.

Die Braut weiß, daß der Bräutigam nach ihr »ver-

langt«, und sie geht ihm mit der Bereitschaft entgegen, sich an ihn zu verschenken (vgl. Hld 7, 9-10.11-13), weil die Liebe, die beide verbindet, zugleich geistiger und sinnlicher Natur ist. Und aufgrund dieser Liebe vollzieht sich in Wahrheit das neue Verständnis der Bedeutung des Leibes, denn Mann und Frau müssen gemeinsam jenes Zeichen des gegenseitigen Sich-Schenkens darstellen, das ihrem ganzen Leben sein Siegel aufprägt.

2. Im Hohenlied der Liebe wird die Sprache des Leibes einbezogen in die einzigartige Entfaltung der gegenseitigen Anziehungskraft, die Mann und Frau aufeinander ausüben und die in den häufigen Kehrreimen Ausdruck findet, welche von sehnsuchtsvollem Suchen, von zärtlicher Sorge (vgl. Hld 2, 7) und dem Wiederfinden der Brautleute sprechen (vgl. Hld 5,2). Das bringt ihnen Freude und Ruhe und scheint sie zu einem dauernden Suchen anzuhalten. Man hat den Eindruck, daß sie, während sie einander begegnen und sich finden, ihre Nähe erleben und unaufhörlich weiter nach etwas streben: sie möchten dem Ruf von etwas nachgeben, das den Inhalt des Augenblicks und die Grenzen des Eros übersteigt, wie sie in den Worten der Sprache des Leibes zu lesen sind (vgl. Hld 1, 7-8; 2, 17). Dieses Suchen hat seine innere Dimension: »das Herz wacht« sogar im Schlaf. Diese aus der Liebe geborene Sehnsucht, die in der Sprache des Leibes gründet, ist ein Suchen nach dem umfassend Schönen, nach der Reinheit, die frei von jedem Makel ist: es ist ein Suchen nach jener Vollkommenheit, die sozusagen die Synthese der menschlichen Schönheit, der Schönheit der Seele und des Leibes, umschließt.

Im Hohenlied zeigt der menschliche Eros das Antlitz einer Liebe, die immer auf der Suche ist und fast nie

befriedigt wird. Der Wiederhall dieser Unruhe durchzieht die Strophen des Gedichtes: »Ich öffnete meinem Geliebten: doch der Geliebte war fort, verschwunden. Mir stockte der Atem: Er war weg. Ich suchte ihn, ich fand ihn nicht. Ich rief ihn, er antwortete nicht« (Hld 5,6).

»Ich beschwöre euch, Jerusalems Töchter, wenn ihr meinen Geliebten findet, sagt ihm, ich bin krank vor Liebe!« (Hld 5, 8).

3. Einige Strophen des Hohenliedes stellen also den Eros als jene Form menschlicher Liebe vor, in der die Kräfte des Verlangens wirksam sind. In ihnen wurzelt das Bewußtsein bzw. die subjektive Gewißheit, daß Braut und Bräutigam in Treue und Ausschließlichkeit einander gehören. Zugleich jedoch zwingen uns viele andere Strophen des Gedichts, über die Ursache des Suchens und der Unruhe nachzudenken, die das Bewußtsein, einander zu gehören, begleiten. Gehört auch diese Unruhe zum Wesen des Eros? Wäre es so, würde diese Unruhe auf die Notwendigkeit, über sich selbst hinauszuschreiten, hinweisen. Die Wahrheit der Liebe drückt sich im Bewußtsein der gegenseitigen Zugehörigkeit aus, die Frucht der Sehnsucht und der gegenseitigen Suche ist, und in der Notwendigkeit von Sehnsucht und Suche, dem Ergebnis der gegenseitigen Zugehörigkeit.

In dieser inneren Notwendigkeit, in dieser Dynamik der Liebe zeigt sich indirekt die praktische Unmöglichkeit, daß ein Mensch sich den anderen aneignet und ihn in Besitz nehmen kann. Die Person übersteigt alle Maße der Aneignung und des Beherrschtseins, des Besitzes und der Befriedigung, die der Sprache des Leibes entspringen. Wenn Braut und Bräutigam diese Sprache in der vollen Wahrheit der Person und der Liebe neu verstehen, gelangen sie zur immer tiefe-

ren Überzeugung, daß die Fülle ihrer Zugehörigkeit jenes gegenseitige Sich-Schenken darstellt, in dem sich die Liebe als »stark wie der Tod« offenbart, das heißt, bis an die letzten Grenzen der Sprache des Leibes reicht, um sie zu übersteigen. Die Wahrheit der inneren Liebe und die Wahrheit des Sich-Schenkens rufen gewissermaßen Braut und Bräutigam - durch die Ausdrucksmittel der gegenseitigen Zugehörigkeit und sogar durch Loslösung von jenen Mitteln - ständig dazu auf, das zu erreichen, was den Kern der gegenseitigen Hingabe der Person darstellt.

4. Wenn wir den Spuren der Worte folgen, die von den Strophen des Hohenliedes vorgezeichnet sind, scheinen wir uns der Dimension zu nähern, in der der Eros noch durch eine andere Wahrheit der Liebe zur Fülle gelangt. Jahrhunderte später verkündet Paulus von Tarsus im Licht des Todes und der Auferstehung Christi diese Wahrheit mit, den Worten des ersten Korintherbriefes:

»Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig. Sie ereifert sich nicht, sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf. Sie handelt nicht ungehörig, sucht nicht ihren Vorteil, läßt sich nicht zum Zorn reizen, trägt das Böse nicht nach. Sie freut sich nicht über das Unrecht, sondern freut sich an der Wahrheit. Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand. Die Liebe hört niemals auf« (1 Kor 13, 4-8).

Wird die Wahrheit über die Liebe, wie sie in den Strophen des Hohenliedes zum Ausdruck kommt, durch diese Paulusworte bestätigt? Im Hohenlied lesen wir z. B. von der Liebe, deren »Leidenschaft hart ist wie die Unterwelt« (Hld 8, 6), und im Paulusbrief lesen wir, daß »die Liebe sich nicht ereifert«. In welcher Beziehung stehen diese beiden Äußerungen über die Liebe zueinander? In welcher Beziehung steht die Liebe,

die nach dem Hohenlied »stark ist wie der Tod«, zu der Liebe, die nach dem Paulusbrief »niemals aufhört«? Wir wollen diese Fragen nicht erweitern und keine vergleichende Analyse anstellen. Es scheint jedoch, daß die Liebe sich uns hier in zwei Perspektiven erschließt: so als würde dort, wo der menschliche Eros seine Grenzen hat, durch die Worte des Paulus ein anderer Horizont der Liebe geöffnet, wo eine andere Sprache gilt; einer Liebe, die einer anderen Dimension der Person zu entspringen scheint und zu einer anderen Gemeinschaft aufruft und einlädt. Diese Liebe wird »agape« genannt; die Agape führt den Eros zur Vollkommenheit, indem sie ihn läutert. Damit haben wir diese kurzen Betrachtungen über das Hohelied der Liebe abgeschlossen, die das Thema von der Sprache des Leibes weiter vertiefen sollten. Hier hat das Hohelied eine ganz einmalige Bedeutung.

6. 6. 1984, OR 84/24

Liebe »stark wie der Tod« (Tobias)

1. Als ich in den vergangenen Wochen das Hohelied der Liebe erläuterte, habe ich hervorgehoben, daß das sakramentale Zeichen der Ehe aufgrund der »Sprache des Leibes« zutage tritt, die Mann und Frau in der ihnen eigenen Wahrheit zum Ausdruck bringen. Unter diesem Aspekt möchte ich heute einige Abschnitte aus dem Buch Tobias analysieren.

In dem Bericht über die Vermählung des Tobias mit Sara findet sich außer dem Ausdruck »Schwester« — der auf eine bräutliche Liebe mit geschwisterlichen Wesenszügen hinweist - auch ein anderer Ausdruck, der auf das erwähnte Hohelied anspielt. Wie ihr euch erinnern werdet, ist im Zwiegespräch der Brautleute die Liebe, die sie einander erklären »stark

wie der Tod« (Hld 8, 6). Im Buch Tobias lesen wir, daß Tobias »Zuneigung zu dem Mädchen faßte und sein Herz ihr gehörte« (Tob 6, 19); damit wird eine Situation vorgestellt, welche die Wahrheit der Worte über die Liebe, die »stark ist wie der Tod«, bestätigt.

2. Zum besseren Verständnis muß man auf einige Einzelheiten zurückgreifen, deren besonderer Charakter sich auf dem Hintergrund des Buches Tobias erklärt. Wir lesen dort, daß Sara, die Tochter des Raguel, zuvor »mit sieben Männern verheiratet« gewesen war (Tob 6, 14), die aber alle noch vor dem Vollzug der Ehe mit ihr gestorben waren. Das war Werk des bösen Geistes, und auch der junge Tobias hatte Grund, einen ähnlichen Tod zu fürchten. So mußte sich die Liebe des Tobias vom ersten Augenblick an der Probe auf Leben und Tod stellen. Die Worte von der Liebe, »stark wie der Tod«, welche von den Brautleuten des Hohenliedes im Überschwang des Herzens gesprochen wurden, nehmen hier den Charakter einer tatsächlichen Prüfung an. Wenn sich die Liebe als stark wie der Tod erweist, dann vor allem in dem Sinn, daß Tobias und mit ihm Sara dieser Prüfung ohne zu zögern entgegengehen. Doch in dieser Prüfung auf Leben und Tod siegt das Leben, weil sich während der Prüfung in der Hochzeitsnacht die Liebe, durch das Gebet gestützt, stärker als der Tod erweist.

3. Diese Prüfung auf Leben und Tod hat noch eine weitere Bedeutung, die uns die Liebe und die Ehe der Neuvermählten begreifen läßt. Denn während sie als Mann und Frau einswerden, befinden sie sich in einer Situation, in der die Kräfte von Gut und Böse einander bekämpfen und sich gegenseitig messen. Das Zwiegespräch von Braut und Bräutigam im Hohenlied

scheint diese Dimension der Wirklichkeit gar nicht wahrzunehmen. Die Brautleute des Hohenliedes leben und äußern sich in einer idealen oder abstrakten Welt, in der anscheinend der Kampf der objektiven Kräfte zwischen Gut und Böse nicht existiert. Sind es vielleicht gerade die Kraft und die innere Wahrheit der Liebe, welche den Kampf im und um den Menschen mildern?

Die Fülle dieser Wahrheit und Kraft, welche der Liebe eigen ist, scheint jedoch anderer Art zu sein und eher in die Richtung zu weisen, in die uns die Erfahrung des Buches Tobias führt. Die Wahrheit und die Kraft der Liebe offenbaren sich in der Fähigkeit, sich zwischen die Kräfte von Gut und Böse zu stellen, die im Menschen und um ihn im Widerstreit liegen, weil die Liebe auf den Sieg des Guten vertraut und bereit ist, alles zu tun, damit das Gute siegt. Die Wahrhaftigkeit der Liebe der Brautleute im Buch Tobias wird also nicht von Worten der überschwenglichen Liebe bestätigt, wie im Hohenlied, sondern durch die Entscheidungen und Handlungen, welche die ganze Last der menschlichen Existenz im gegenseitigen Einswerden der beiden auf sich nehmen. Die »Sprache des Leibes« scheint hier die Worte der Entscheidung und Handlungen zu gebrauchen, die der Liebe entspringen, und diese siegt, weil sie betet.

4. Das Gebet des Tobias (Tob 8, 5-8), das vor allem ein Lob- und Dankgebet und dann erst ein Bittgebet ist, stellt die »Sprache des Leibes« auf den Boden der wesentlichen Begriffe der Theologie des Leibes. Es ist eine »objektivierte« Sprache, die nicht so sehr von der Gefühlskraft der Erfahrung, sondern vielmehr von der Tiefe und dem Ernst der Wahrheit der menschlichen Existenz selbst durchdrungen ist. Die Brautleute bekennen sich zu dieser Wahrheit ge-

meinsam und einstimmig vor dem Gott des Bundes; dem »Gott unserer Väter«. Man kann sagen, daß unter diesem Aspekt die »Sprache des Leibes« zur Sprache der Verwalter des Sakraments wird, die wissen, daß im ehelichen Bündnis jenes Geheimnis Ausdruck findet und sich verwirklicht, das seine Quelle in Gott selbst hat. Ihr eheliches Bündnis ist in der Tat das Abbild - und das Ursakrament des Bundes Gottes mit dem Menschen, mit dem Menschengeschlecht - jenes Bundes, der seinen Ursprung in der ewigen Liebe hat. Tobias und Sara beenden ihr Gebet mit folgenden Worten: »Hab Erbarmen mit mir und laß mich gemeinsam mit ihr ein hohes Alter erreichen!« (Tob

8, 7).

Man darf annehmen (aufgrund des Zusammenhangs), daß sie vor Augen haben, ihre Lebensgemeinschaft bis ans Ende ihrer Tage aufrechtzuerhalten - eine Aussicht, die sich ihnen mit der Probe auf Leben und Tod bereits in der Hochzeitsnacht eröffnet. Zugleich erkennen sie mit den Augen des Glaubens die Heiligkeit dieser Berufung, in der sie - durch ihr Einswerden, das auf der gegenseitigen Wahrheit der »Sprache des Leibes« beruht — den im Geheimnis des Anfangs erhaltenen Anruf Gottes erwidern müssen. Und darum ihre Bitte: »Hab Erbarmen mit mir und mit ihr.«

5. Die Brautleute des Hohenliedes erklären sich gegenseitig mit glühenden Worten ihre menschliche Liebe. Die Neuvermählten des Buches Tobias bitten Gott um die Fähigkeit, die Liebe zu erwidern. Beide haben ihren Platz im sakramentalen Zeichen der Ehe. Beide wirken an der Formung dieses Zeichens mit. Man kann sagen, daß die »Sprache des Leibes« durch beide sowohl in der subjektiven Dimension der Wahrfähigkeit der menschlichen Herzen als auch in der objektiven Dimension der Wahrheit des Lebens in der

ehelichen Gemeinschaft zur Sprache der Liturgie wird.

Das Gebet der Neuvermählten des Buches Tobias scheint das sicher in anderer Weise zu bestätigen als das Hohelied und auch in einer Weise, die zweifellos tiefer bewegt.

27. 6. 1984, OR 84/27

Die »Sprache des Leibes« und die Dimension der Heiligkeit

1. Heute wollen wir zum klassischen Text des 5. Kapitels des Epheserbriefes zurückkehren, der uns die ewigen Quellen des Bundes in der Liebe des Vaters und zugleich seine neue und endgültige Einsetzung in Jesus Christus offenbart.

Dieser Text führt uns zu einer Dimension der Sprache des Leibes, die wir als »mystisch« bezeichnen könnten. Denn er spricht von der Ehe als einem »tiefen Geheimnis« (»Dies ist ein tiefes Geheimnis«, Eph 5, 32). Und obwohl sich dieses Geheimnis in der Vereinigung Christi, des Erlösers, mit seiner Braut, der Kirche, und der Kirche mit Christus vollzieht (»ich beziehe es auf Christus und die Kirche«, Eph 5, 32) und in den eschatologischen Dimensionen endgültig erfüllt, zögert der Verfasser des Briefes an die Epheser dennoch nicht, den Vergleich der Verbindung Christi mit seiner Kirche mit der Liebe der Eheleute, die auf so absolute und eschatologische Weise beschrieben wird, auf das sakramentale Zeichen des Ehebundes von Mann und Frau auszuweiten, die »einer dem ändern untergeordnet sind in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« (Eph 5, 21). Er zögert nicht, diese mystische Analogie auf die Sprache des Leibes auszudehnen, die in der Wahrheit der bräutlichen Liebe und der

ehelichen Vereinigung der beiden zum Ausdruck kommt.

2. Man muß die Logik dieses erstaunlichen Textes erkennen, der unsere Art zu denken radikal von manichäischen Elementen oder einer unpersönlichen Betrachtung des Leibes befreit und gleichzeitig die im sakramentalen Zeichen der Ehe enthaltene Sprache des Leibes der Dimension der wirklichen Heiligkeit näherbringt.

Die Sakramente pflanzten die Heiligkeit der Menschlichkeit des Menschen ein: sie durchdringen die Seele und den Leib, die Fraulichkeit und Männlichkeit der Person mit der Kraft der Heiligkeit. Das alles kommt in der Sprache der Liturgie zum Ausdruck: hier drückt es sich aus und verwirklicht sich. Die Liturgie, die liturgische Sprache erhebt das eheliche Bündnis von Mann und Frau, das auf der Sprache des Leibes gründet, die in neuer Wahrheit gelesen wird, in die Dimensionen des Geheimnisses und bestätigt zugleich, daß sich dieses Bündnis in den genannten Dimensionen durch die Sprache des Leibes verwirklicht.

Davon eben spricht das Zeichen des Ehesakraments, das in der Sprache der Liturgie ein interpersonales Geschehen zum Ausdruck bringt, voll intensivem personalem Gehalt, der den beiden »bis zum Tod« zuerkannt wird. Das sakramentale Zeichen bedeutet nicht nur das Werden, also das Zustandekommen der Ehe, sondern schafft ihr ganzes Sein, ihre Dauer: das eine wie das andere als heilige und sakramentale Wirklichkeit, die in der Dimension des Bundes und der Gnade, in der Dimension der Schöpfung und der Erlösung verwurzelt ist. Auf diese Weise weist die liturgische Sprache beide, Mann und Frau, auf die eheliche Liebe, Treue und Ehrbarkeit durch die Sprache des Lei-

bes hin. Sie weist sie auf die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe in der Sprache des Leibes hin. Sie gibt ihnen das ganze Heilige der Person und der Gemeinschaft der Personen, und ebenso ihre Fraulichkeit und Männlichkeit eben in dieser Sprache zum Auftrag.

3. In diesem Sinn können wir sagen, daß die liturgische Sprache zur Sprache des Leibes wird. Das bedeutet eine Reihe von Tatsachen und Aufgaben, die die Spiritualität der Ehe, ihr Ethos bilden. Im täglichen Leben der Eheleute werden diese Tatsachen zu Aufgaben und die Aufgaben zu Tatsachen. Diese Tatsachen - wie auch die Verpflichtungen - sind geistlicher Natur, werden jedoch zu gegebener Zeit mit der Sprache des Leibes zum Ausdruck gebracht. Der Verfasser des Briefes an die Epheser schreibt in diesem Zusammenhang: »... die Männer sind verpflichtet, ihre Frauen so zu lieben wie ihren eigenen Leib...« (Eph 5,28), »wie sich selbst« (Eph 5,33), »die Frau aber ehre den Mann« (ebd.). Im übrigen »ordne sich einer dem ändern unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« (Eph 5,21). Die Sprache des Leibes als ununterbrochene Weiterführung der liturgischen Sprache drückt sich nicht nur als die wechselseitige Anziehung und als Wohlgefallen wie im Hohenlied aus, sondern auch als tiefe Erfahrung des Heiligen, das durch die Dimension des Geheimnisses in die Männlichkeit und Fraulichkeit eingegossen zu sein scheint: das »tiefe Geheimnis« des Epheserbriefes, dessen Wurzeln bis in den Anfang zurückreichen, das heißt in das Geheimnis von der Erschaffung des Menschen: Mann und Frau als Ebenbild Gottes, als »von Anfang an« berufen, sichtbares Zeichen der schöpferischen Liebe Gottes zu sein.

4. So ist also jene »Ehrfurcht vor Christus« und das »Ehren«, von denen der Verfasser des Epheserbriefes spricht, nichts anderes als eine geistlich reife Form jener wechselseitiger Anziehung: das heißt des Mannes durch die Fraulichkeit und der Frau durch die Männlichkeit, die uns zum ersten Mal im Buch Genesis enthüllt wird (vgl. Gen 2, 23-25). Dann scheint diese Anziehung wie ein breiter Strom durch die Verse des Hohenliedes zu fließen, um unter ganz anderen Umständen im Buch Tobias ihren präzisen und konzentrierten Ausdruck zu finden.

Die geistliche Reife dieser Anziehung ist nichts anderes als das Fruchtbringen der Gabe der Ehrfurcht — einer der sieben Gaben des Heiligen Geistes, von denen der hl. Paulus im ersten Brief an die Thessalonicher spricht (1 Thess 4, 4-7).

Im übrigen erlaubt uns die Lehre des Paulus über die Keuschheit als »Leben, das dem Geist entspricht« (vgl. Röm 8, 5) - besonders aufgrund des 6. Kapitels des ersten Korintherbriefes —, jene »Ehrfurcht« im charismatischen Sinn, das heißt, als Gabe des Heiligen Geistes, auszulegen.

5. Der Brief an die Epheser scheint - in der Aufforderung an die Eheleute, sich einer dem anderen »in der Ehrfurcht vor Christus« unterzuordnen (Eph 5, 21), und dann in der Aufforderung zur »Ehre« und »Achtung« in der ehelichen Beziehung - in Übereinstimmung mit der paulinischen Überlieferung die Keuschheit als Tugend und als Gabe zu enthüllen. Auf diese Weise gelangt durch die Tugend und noch mehr durch die Gabe (»das Leben, das dem Geist entspricht«) die wechselseitige Anziehung der Männlichkeit und Fraulichkeit zu geistlicher Reife. Beide, Mann und Frau, finden, indem sie sich von der Begierde abwenden, die richtige Dimension der Freiheit

der Gabe, die mit der Fraulichkeit und Männlichkeit in der wahren Bedeutung des Leibes für die Ehe verbunden ist.

So wird die liturgische Sprache, d. h. die Sprache des Sakraments und des Geheimnisses in ihrem Leben und Zusammenleben Sprache des Leibes in ihrer ganzen Tiefe, Einfachheit und Schönheit bis zu jenem unbekanntem Moment.

6. Das scheint die volle Bedeutung des sakramentalen Zeichens der Ehe zu sein. In diesem Zeichen gehen Mann und Frau durch die Sprache des Leibes dem »tiefen Geheimnis« entgegen, um das Licht dieses Geheimnisses - das Licht der Wahrheit und Schönheit, das in der liturgischen Sprache seinen Ausdruck findet - in die Sprache des Leibes zu übertragen, also in die Sprache der Praxis der ehelichen Liebe, Treue und Ehrbarkeit, das aber heißt in das Ethos, das seine Wurzeln in der »Erlösung des Leibes« hat (vgl. Röm 8, 23). Auf diesem Weg wird das eheliche Leben in gewissem Sinn Liturgie.

4. 7. 1984, OR 84/28

Die Lehre von »*Humanae vitae*« entspricht der »Sprache des Leibes« in der Wahrheit

1. Unsere bisherigen Gedanken über die menschliche Liebe im Schöpfungsplan Gottes würden irgendwie unvollständig bleiben, wenn wir nicht versuchten, ihre konkrete Anwendung im Bereich der Ehe- und Familienmoral zu sehen. Wir wollen diesen weiteren Schritt, der uns an den Schluß unseres nun schon langen Weges bringen soll, an Hand eines bedeutenden lehramtlichen Dokuments der letzten Jahre vornehmen: der Enzyklika *Humanae vitae*, die Papst Paul VI. im Juli 1968 veröffentlicht hat. Wir wollen dieses

bedeutende Dokument im Lichte der Ergebnisse lesen, zu denen wir bei der Analyse des ursprünglichen Schöpfungs- und Heilsplanes Gottes und der darauf Bezug nehmenden Worte Christi gelangt sind.

2. »Die Kirche lehrt, daß jeder eheliche Akt offen bleiben muß für die Weitergabe des Lebens ...« (Humanae vitae, Nr. 11). »Diese Lehre, die vom Lehramt mehrmals dargelegt wurde, gründet sich auf die untrennbare Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes, die von Gott gewollt ist und die der Mensch nicht eigenmächtig aufheben kann, nämlich die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung« (Humanae vitae, Nr. 12).

3. Die Überlegungen, die ich jetzt machen will, nehmen insbesondere auf den Abschnitt der Enzyklika Humanae vitae Bezug, der von der »zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes« und von ihrer »untrennbaren Verbindung« handelt. Ich habe nicht die Absicht, einen Kommentar zur ganzen Enzyklika vorzulegen, sondern will vielmehr einen Abschnitt daraus erläutern und vertiefen. Vom Gesichtspunkt der in dem genannten Dokument enthaltenen Morallehre her kommt diesem Abschnitt eine zentrale Bedeutung zu. Zugleich ist es ein Abschnitt, der mit unseren vorausgegangenen Überlegungen über die Ehe in der Dimension des sakramentalen Zeichens in engstem Zusammenhang steht.

Da es sich - wie gesagt - um einen zentralen Abschnitt der Enzyklika handelt, ist es klar, daß er sich tief in ihre ganze Struktur einfügt: seine Analyse muß uns daher auf die verschiedenen Komponenten dieser Struktur hinweisen, selbst wenn es nicht unsere Absicht sein kann, den ganzen Text zu kommentieren.

4. Bei den Betrachtungen über das sakramentale Zeichen wurde bereits wiederholt gesagt, daß es sich auf die »Sprache des Leibes« stützt, die in der Wahrheit gelesen wird. Es handelt sich um eine Wahrheit, die zu Beginn der Ehe ein erstes Mal gesprochen wird, wenn die Neuvermählten, indem sie sich gegenseitig versprechen »immer treu zu sein ... und sich zu lieben und zu achten bis an ihr Lebensende«, zu Spendern der Ehe als Sakrament der Kirche werden. Sodann handelt es sich um eine Wahrheit, die sozusagen immer wieder neu bestätigt wird. Denn der Mann und die Frau, die »bis zum Tod« in der Ehe leben, setzen gewissermaßen ständig aufs neue das Zeichen, das sie — durch die Liturgie des Sakraments — am Tag ihrer Trauung gesetzt haben.

Die oben angeführten Worte aus der Enzyklika Papst Pauls VI. betreffen jenen Augenblick im gemeinsamen Leben der Eheleute, in dem die beiden durch ihre Vereinigung im ehelichen Akt nach den Worten der Bibel »ein Fleisch« werden (Gen 2, 24). Gerade in einem so bedeutungsreichen Augenblick kommt es ganz besonders darauf an, daß man die »Sprache des Leibes« in der Wahrheit liest. Dieses Lesen wird zur unerläßlichen Voraussetzung für das Handeln in der Wahrheit, d. h. für das Verhalten entsprechend dem sittlichen Wert und der sittlichen Norm.

5. Die Enzyklika erinnert aber nicht nur an diese Norm, sondern versucht auch, die angemessene Begründung dafür zu geben. Um die »untrennbare Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes, die von Gott gewollt ist ...«, gründlicher klarzustellen, schreibt Paul VI. im anschließenden Satz: »... gemäß seiner innersten Struktur befähigt der eheliche Akt die Ehegatten, während er sie zutiefst miteinander vereinigt, zur Zeugung neuen Lebens ent-

sprechend den Gesetzen, die in das Sein selbst des Mannes und der Frau eingeschrieben sind« (*Humanae vitae*, Nr. 12).

Wir stellen fest, daß im ersten Satz der soeben zitierte Text vor allem von der »Bedeutung« und im darauffolgenden Satz von der »innersten Struktur« (also der Natur) der ehelichen Beziehung handelt. Bei der Erläuterung dieser »innersten Struktur« bezieht sich der Text auf »die Gesetze, die in das Sein selbst des Mannes und der Frau eingeschrieben sind«. Der Übergang von dem Satz, der die sittliche Norm zum Ausdruck bringt, zu dem Satz, der diese sittliche Norm erläutert und begründet, ist besonders bedeutungsvoll. Die Enzyklika veranlaßt uns, den Grund, das Fundament der Norm, die die Sittlichkeit des Verhaltens von Mann und Frau im ehelichen Akt bestimmt, in der Natur des ehelichen Aktes selbst und, noch tiefer, in der Natur der handelnden Wesen, also der Eheleute, zu suchen.

6. Somit bildet also die »innerste Struktur« (oder Natur) des ehelichen Aktes die notwendige Grundlage für ein entsprechendes Lesen und Entdecken der Bedeutungen, die in das Bewußtsein und in die Entscheidungen der handelnden Personen übergehen müssen, und auch die notwendige Grundlage für die Festlegung der angemessenen Beziehung zwischen diesen Bedeutungen, d. h. ihrer Untrennbarkeit. Denn einerseits bedeutet »der eheliche Akt... die liebende Vereinigung der Ehegatten« und zugleich »befähigt er sie zur Zeugung neuen Lebens«, und das eine wie das andere erfolgt »gemäß seiner innersten Struktur«; daraus folgt, daß die menschliche Person (mit Vernunftnotwendigkeit, mit logischer Notwendigkeit) die »zweifache Bedeutung des ehelichen Aktes« und auch die »untrennbare Verbindung der zweifachen Be-

deutung des ehelichen Aktes« gleichzeitig lesen
»muß«.

Es handelt sich hier um nichts anderes, als die »Sprache des Leibes« in der Wahrheit zu lesen, wie bei den vorausgegangenen Analysen von Bibelstellen mehrfach gesagt wurde. Die sittliche Norm, die von der Kirche in diesem Bereich seit eh und je gelehrt wurde und die von Paul VI. in seiner Enzyklika in Erinnerung gebracht wurde, entspringt der Lesung der »Sprache des Leibes« in der Wahrheit. Dabei handelt es sich um die Wahrheit zunächst in der ontologischen Dimension (innersten Struktur) und dann, demzufolge, in der subjektiven und psychologischen Dimension (Bedeutung). Der Text der Enzyklika unterstreicht, daß es sich in diesem Fall um eine Norm des Naturgesetzes handelt.

11.7. 1984, OR 84/29

Die »Theologie des Leibes« als Fundament der Lehre
von »Humanae vitae«

1. In der Enzyklika *Humanae vitae* lesen wir: »Indem die Kirche die Menschen zur Beobachtung des von ihr in beständiger Lehre ausgelegten natürlichen Sittengesetzes anhält, lehrt sie nun, daß >jeder eheliche Akt< von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet bleiben muß« (Nr. 11). Derselbe Text berücksichtigt zugleich die subjektive und psychologische Dimension und hebt sie sogar hervor, wenn er von der »Bedeutung«, genau der »zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes« spricht. Die »Bedeutung« wird dem Bewußtsein klar beim Vertiefen in die ontologische Wahrheit des Objekts. Durch dieses Vertiefen tritt die (ontologische) Wahrheit sozusagen in die Dimension der Erkenntnis ein: sie wird subjektiv und psychologisch.

Humanae vitae scheint unsere Aufmerksamkeit besonders auf den letztgenannten Punkt zu lenken. Das wird u. a. indirekt auch vom folgenden Satz bestätigt: »Unserer Meinung nach sind die Menschen unserer Zeit durchaus imstande, die Vernunftgemäßheit dieser Lehre zu erfassen« (Nr. 12).

2. Diese »Vernunftgemäßheit« betrifft nicht nur die Wahrheit in ihrer ontologischen Dimension, also das, was der tatsächlichen Struktur des ehelichen Aktes entspricht. Sie betrifft auch die gleiche Wahrheit in ihrer subjektiven und psychologischen Dimension, das heißt das richtige Verständnis der tiefen Struktur des ehelichen Aktes, also die Vertiefung in die dieser Struktur entsprechenden Bedeutung und ihren untrennbaren Zusammenhang mit einem sittlich richtigen Verhalten. Darin besteht eben die sittliche Norm und die entsprechende Ordnung der menschlichen Akte im Sexualbereich. In diesem Sinne sagen wir, daß die Norm mit der Vertiefung in die Wahrheit der »Sprache des Leibes« identisch ist.

3. Die Enzyklika Humanae vitae enthält also die sittliche Norm und ihre Begründung oder zumindest eine Vertiefung dessen, was die Begründung der Norm ausmacht. Da übrigens in der Norm auf verbindliche Weise der sittliche Wert zum Ausdruck kommt, folgt daraus, daß Handlungen, die der Norm entsprechen, sittlich gut sind, Handlungen hingegen, die ihr widersprechen, in sich selbst unerlaubt sind. Der Verfasser der Enzyklika unterstreicht, daß diese Norm Teil des »natürlichen Sittengesetzes« ist, d. h. der Vernunft als solcher entspricht. Die Kirche lehrt diese Norm, obwohl sie nicht formell (d. h. buchstäblich) in der Heiligen Schrift enthalten ist; und sie tut das in der Überzeugung, daß die Auslegung der Gebote des natürli-

chen Sittengesetzes in die Zuständigkeit des Lehramtes fällt.

Wir können aber noch mehr sagen. Auch wenn die in der Enzyklika *Humanae vitae* so formulierte sittliche Norm nicht wörtlich in der Heiligen Schrift enthalten ist, ergibt sich dennoch, daß sie in der Überlieferung enthalten ist und daß sie - nach Papst Paul VI. - den Gläubigen »vom Lehramt oft dargelegt« wurde (*Humanae vitae*, Nr. 12), daß sie also im Einklang steht mit der Gesamtheit der geoffenbarten Lehre, die in den biblischen Quellen enthalten ist (vgl. ebd., Nr. 4).

4. Es handelt sich hier nicht nur um die Gesamtheit der in der Heiligen Schrift enthaltenen Sittenlehre, um ihre wesentlichen Voraussetzungen und den allgemeinen Charakter ihres Inhalts, sondern um jenen breiteren Komplex, den wir schon in zahlreichen Analysen zur »Theologie des Leibes« behandelt haben. Gerade auf dem Hintergrund dieses breiteren Komplexes wird offenkundig, daß die genannte sittliche Norm nicht nur Teil des natürlichen Sittengesetzes ist, sondern ebenfalls der von Gott geoffenbarten sittlichen Ordnung. Auch von diesem Gesichtspunkt aus könnte sie nicht anders sein, sondern nur so, wie die Überlieferung und das Lehramt und in diesen Tagen die Enzyklika *Humanae vitae* als zeitgenössisches Dokument dieses Lehramtes sie vorlegen. Paul VI. schreibt: »Unserer Meinung nach sind die Menschen unserer Zeit durchaus imstande, die Vernunftgemäßheit dieser Lehre zu erfassen« (*Humanae vitae*, Nr. 12). Man kann hinzufügen: sie sind imstande, auch ihre tiefe Übereinstimmung mit all dem zu erfassen, was von der aus den biblischen Quellen herührenden Tradition überliefert wird. Die Grundlagen für diese Übereinstimmung sind vor allem in der biblischen Anthropologie zu suchen. Im übrigen ist

die Bedeutung der Anthropologie für die Ethik, das heißt die Sittenlehre, bekannt. Es scheint ganz vernünftig, eben in der »Theologie des Leibes« das Fundament der Wahrheit der Normen zu suchen, die die so grundlegende Problematik des Menschen in seiner Leibhaftigkeit betreffen: »die beiden werden ein Fleisch sein« (Gen 2, 24).

5. Die Norm der Enzyklika *Humanae vitae* betrifft alle Menschen, insofern sie Norm des natürlichen Sittengesetzes ist und sich auf die Übereinstimmung mit der menschlichen Vernunft gründet (wenn man annimmt, daß diese die Wahrheit sucht). Mit um so größerem Recht betrifft sie alle gläubigen Glieder der Kirche, weil der Vernunftcharakter dieser Norm in der Gesamtheit der »Theologie des Leibes« eine indirekte Bestätigung und einen soliden Halt findet. Von diesem Gesichtspunkt aus haben wir in unseren früheren Analysen vom Ethos der Erlösung des Leibes gesprochen.

Die auf dieses Ethos gegründete Norm des natürlichen Sittengesetzes findet nicht nur neuen Ausdruck, sondern auch ein volles anthropologisches und ethisches Fundament im Wort des Evangeliums wie im läuternden und stärkenden Wirken des Heiligen Geistes.

Es gibt Gründe genug, warum jeder Gläubige und insbesondere jeder Theologe die Morallehre der Enzyklika in diesem Gesamtzusammenhang liest, damit er sie immer tiefer erfaßt.

Die Überlegungen, die wir hier schon seit langer Zeit anstellen, bilden eben einen Versuch zu dieser Vertiefung.

18. 7. 1984, OR 84/30

Das pastorale Anliegen von »Humanae vitae«

1. Wir nehmen die Überlegungen wieder auf, die zum Ziel haben, die Enzyklika *Humanae vitae* mit der gesamten Theologie des Leibes zu verbinden. Diese Enzyklika beschränkt sich nämlich nicht darauf, an die sittliche Norm des ehelichen Zusammenlebens zu gemahnen, indem sie diese angesichts der neuen Umstände und Gegebenheiten wiederum bekräftigt. Als Paul VI. sich kraft des authentischen Lehramtes durch die Enzyklika (1968) äußerte, hatte er die maßgebende Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils vor Augen, die in der Konstitution *Gaudium et spes* (1965) enthalten ist. Diese Enzyklika befindet sich nicht nur auf der Linie der Konzilslehre, sondern stellt auch die Entwicklung und Ergänzung der dort enthaltenen Probleme dar; das gilt besonders im Hinblick auf das Problem des »Einklangs von menschlicher Liebe und Achtung vor dem Leben«. Zu diesem Punkt lesen wir in *Gaudium et spes* folgendes: »Die Kirche erinnert daran, daß es keinen wahren Widerspruch geben kann zwischen den göttlichen Gesetzen hinsichtlich der Übermittlung des Lebens und dem, was echter ehelicher Liebe dient« (*Gaudium et spes*, Nr. 51).

2. Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums schließt jeden »wahren Widerspruch« in der maßgebenden Ordnung aus, was Paul VI. seinerseits bestätigt, wobei er gleichzeitig versucht, jenen »Nicht-Widerspruch« zu klären und auf diese Weise die betreffende sittliche Norm dadurch zu motivieren, daß er ihre Übereinstimmung mit der Vernunft aufzeigt. *Humanae vitae* spricht jedoch nicht so sehr vom »Nicht-Widerspruch« in der maßgebenden Ordnung als von der »unlösbaren Verknüpfung« zwischen der

Weitergabe des Lebens und der echten ehelichen Liebe vom Standpunkt der »beiden Sinngehalte - liebende Vereinigung und Fortpflanzung« (*Humanae vitae*, Nr. 12), worüber wir bereits gesprochen haben.

3. Man könnte sich lange bei der Analyse der Norm selbst aufhalten; aber der Charakter sowohl des einen wie des anderen Dokuments verleitet vielmehr zu - wenn auch nur indirekten - pastoralen Überlegungen. Denn *Gaudium et spes* ist eine Pastoralkonstitution, und die Enzyklika Pauls VI. - mit ihrer Lehrbedeutung - geht in dieselbe Richtung. Denn sie will Antwort auf die Fragen des modernen Menschen sein. Das sind Fragen bevölkerungsstatistischen und folglich sozialökonomischen und politischen Charakters in bezug auf die Bevölkerungszunahme auf der Erde. Es gibt Fragen, die vom Gebiet der Einzelwissenschaften ausgehen, und es gibt ebenso Fragen der zeitgenössischen Moraltheologen. Vor allem sind es die Fragen der Eheleute, die bereits im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der Konzilskonstitution stehen und die die Enzyklika mit aller nur wünschenswerter Genauigkeit wieder aufgreift. Denn wir lesen dort: »Wäre es nicht angebracht, angesichts der gegenwärtigen Lebensverhältnisse und der Bedeutung, die der eheliche Verkehr für die Harmonie und gegenseitige Treue der Gatten hat, die heute geltenden sittlichen Normen zu überprüfen? Zumal, wenn man erwägt, daß diese unter Umständen nur unter heroischen Opfern befolgt werden können?« (*Humanae vitae*, Nr. 3).

4. Aus der obigen Formulierung wird deutlich, mit wieviel Sorge der Verfasser der Enzyklika sich den Fragen des heutigen Menschen in ihrer ganzen Tragweite zu stellen sucht. Die Bedeutung dieser Fragen läßt eine entsprechend abgewogene und gründliche

Antwort vermuten. Wenn es also einerseits berechtigt ist, eine scharfsinnige Behandlung der Norm zu erwarten, so darf man andererseits auch erwarten, daß den pastoralen Argumenten, die das Leben des konkreten Menschen, eben derjenigen, die die anfangs erwähnten Fragen stellen, unmittelbarer betreffen, keine geringere Bedeutung beigemessen wird. Diese Menschen hat Paul VI. immer vor Augen gehabt. Dem gibt unter anderem der folgende Abschnitt aus *Humanae vitae* Ausdruck: »Die Verwirklichung der Lehre über die rechte Geburtenregelung, die die Kirche als Gottes Gebot selbst verkündet, erscheint zweifellos vielen schwer, ja sogar ganz unmöglich. Aber wie jedes besonders hohe und wertvolle Gut verlangt dieses Gesetz vom einzelnen Menschen, von der Familie und von der menschlichen Gesellschaft feste Entschlüsse und viele Anstrengungen. Ja, seine Befolgung ist nicht möglich ohne die helfende Gnade Gottes, die den guten Willen des Menschen stützt und stärkt. Wer aber tiefer nachdenkt, wird erkennen, daß diese Anstrengungen die Würde des Menschen erhöhen und beitragen zum Wohl der menschlichen Gesellschaft« (*Humanae vitae*, Nr. 20).

5. Hier ist nicht mehr die Rede vom normativen »Nicht-Widerspruch«, sondern vielmehr von der möglichen Befolgung des göttlichen Gesetzes, das heißt von einem zumindest indirekten pastoralen Argument. Die Tatsache, daß das Gesetz zu befolgen »möglich« sein muß, gehört indirekt zum eigentlichen Wesen des Gesetzes und ist daher im Rahmen der »normativen Nicht-Widersprüchlichkeit« enthalten. Doch die als Befolgung der Norm verstandene Möglichkeit gehört auch zum praktischen und pastoralen Bereich. In der zitierten Textstelle spricht mein Vorgänger genau von diesem Gesichtspunkt aus.

6. Man kann hier noch eine Erwägung hinzufügen: die Tatsache, daß der ganze, als »Theologie des Leibes« bezeichnete biblische Hintergrund uns, wenn auch indirekt, die Bestätigung der Wahrheit der in *Humanae vitae* enthaltenen moralischen Norm bietet, bereitet uns auf eine tiefere Betrachtung der praktischen und pastoralen Aspekte des Problems in seiner Gesamtheit vor. Waren etwa die allgemeinen Prinzipien und Voraussetzungen nicht alle den Antworten entnommen, die Christus auf die Fragen seiner konkreten Gesprächspartner gab? Und sind nicht die Texte des Paulus - wie z. B. jene aus dem Korintherbrief - gleichsam ein kleines Handbuch über die Probleme des sittlichen Lebens der ersten Jünger Christi? Und in diesen Texten finden wir mit Sicherheit jene »Regel für das Verständnis«, die angesichts der Probleme, von denen *Humanae vitae* handelt, so unerlässlich zu sein scheint und die in dieser Enzyklika vorhanden ist. Wer glaubt, das Konzil und die Enzyklika trügen den im konkreten Leben vorhandenen Schwierigkeiten nicht genügend Rechnung, erfaßt nicht die pastorale Sorge, die diesen Dokumenten zugrunde lag. Pastorale Sorge bedeutet Suche nach dem wahren Wohl des Menschen, Förderung der Werte, die seiner Person von Gott eingeprägt wurden; das heißt, sie bedeutet Verwirklichung jener »Regel für das Verständnis«, die auf die immer klarere Enthüllung des Planes Gottes bezüglich der menschlichen Liebe zielt in der Gewißheit, daß das einzige und wahre Wohl der menschlichen Person in der Verwirklichung dieses göttlichen Planes besteht.

Man könnte sagen, das Konzil hat im Namen der genannten »Regel für das Verständnis« die Frage nach dem »Einklang von menschlicher Liebe und Achtung vor dem Leben« (*Gaudium et spes*, Nr. 51) gestellt, und die Enzyklika *Humanae vitae* hat dann nicht nur

an die in diesem Zusammenhang verpflichtenden sittlichen Normen erinnert, sondern beschäftigt sich zudem ausführlich mit dem Problem, daß es »möglich ist, das göttliche Gesetz zu befolgen«. Die gegenwärtigen Überlegungen zum Charakter des Dokuments *Humanae vitae* bereiten uns auf die spätere Behandlung des Themas der »verantwortlichen Elternschaft« vor.

25.7. 1984, OR 84/31

Verantwortliche Elternschaft in »*Gaudium et spes*« und »*Humanae vitae*«

1. Für heute haben wir das Thema gewählt: »Verantwortliche Elternschaft« im Licht der Konstitution *Gaudium et spes* und der Enzyklika *Humanae vitae*. Die Konzilskonstitution begnügt sich beim Aufgreifen des Themas damit, an die grundlegenden Voraussetzungen zu erinnern, während das päpstliche Dokument über diese Voraussetzungen hinaus den konkreten Gehalt aufweist.

Der Konzilstext lautet: »...Wo es sich um den Ausgleich zwischen ehelicher Liebe und verantwortlicher Weitergabe des Lebens handelt, hängt die sittliche Qualität der Handlungsweise nicht allein von der guten Absicht und Bewertung der Motive ab, sondern auch von objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben und die sowohl den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe wahren. Das ist nicht möglich ohne aufrichtigen Willen zur Übung der Tugend ehelicher Keuschheit« (GS 51). Und das Konzil fährt fort: »Von diesen Prinzipien her ist es den Kindern der Kirche nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege

zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verwirft« (GS 51).

2. Im Abschnitt, der dem eben angeführten vorausgeht (vgl. GS 51), lehrt das Konzil, daß die Eheleute »in menschlicher und christlicher Verantwortlichkeit« und »in einer auf Gott hinhörenden Ehrfurcht« ihre Aufgabe erfüllen müssen (GS 50). Das heißt, sie müssen »durch gemeinsame Überlegung versuchen, sich ein sachgerechtes Urteil zu bilden. Hierbei müssen sie auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder — der schon geborenen oder zu erwartenden - achten; sie müssen die materiellen

und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen« (GS 50).

An diesem Punkt folgen dann besonders bedeutsame Worte, um den sittlichen Charakter der verantwortlichen Elternschaft noch genauer zu bestimmen. Wir lesen dann nämlich weiter: »Dieses Urteil müssen im Angesicht Gottes die Eheleute letztlich selbst fällen« (GS 50). Und ferner: »In ihrem ganzen Verhalten seien sich die christlichen Gatten bewußt, daß sie nicht nach eigener Willkür vorgehen können; sie müssen auf das Lehramt der Kirche hören, daß dieses göttliche Gesetz im Licht des Evangeliums authentisch auslegt. Dieses göttliche Gesetz zeigt die ganze Bedeutung der ehelichen Liebe, schützt sie und drängt zu ihrer wahrhaft menschlichen Vollendung« (GS 50).

3. Wenn die Konzilskonstitution sich auch darauf beschränkt, nur die notwendigen Voraussetzungen für eine verantwortliche Elternschaft aufzuzeigen, so hat sie diese doch in durchaus eindeutiger Weise dargestellt, indem sie die Elemente näher erklärt, die eine so beschaffene Vaterschaft und Mutterschaft grundle-

gend bestimmen, nämlich das reife Urteil des persönlichen Gewissens in seiner Beziehung zu dem vom Lehramt der Kirche authentisch ausgelegten göttlichen Gesetz.

4. Die Enzyklika *Humanae vitae*, die auf eben diesen Voraussetzungen aufbaut, geht über dieselben hinaus, indem sie konkrete Hinweise gibt. Das wird sogleich ersichtlich aus der Art, wie sie die »verantwortliche Elternschaft« definiert (HV 10). Paul VI. sucht diesen Begriff zu erklären, indem er auf seine verschiedenen Aspekte zurückgeht und zunächst einmal ausschließt, daß er auf etwas verkürzt wird, was nur einen Teilaspekt darstellt, wie es jene tun, die ausschließlich von Geburtenkontrolle sprechen. Paul VI. läßt sich in der Tat vom Beginn seiner Argumentation an von einer integralen Sicht des Menschen (vgl. HV 7) und der ehelichen Liebe (vgl. HV 8; 9) leiten.

5. Von Verantwortlichkeit in der Ausübung der väterlichen und mütterlichen Aufgabe kann man unter verschiedenen Aspekten sprechen. So schreibt der Papst in der Enzyklika: »Was die biologischen Vorgänge angeht, bedeutet verantwortungsbewußte Elternschaft die Kenntnis und die Beachtung der mit ihnen zusammenhängenden Funktionen. So vermag der Mensch in seinen Fortpflanzungskräften die biologischen Gesetze zu entdecken, die zur menschlichen Person gehören« (HV 10). Und wo es sich um die psychologische Dimension handelt, heißt es: »Was dann psychologisch Trieb und Leidenschaft betrifft, so meint verantwortungsbewußte Elternschaft ihre erforderliche Beherrschung durch Vernunft und Willen« (HV 10). Geht es sodann um die sogenannten intrapersonalen Aspekte und im Zusammenhang damit um die »wirtschaftliche und soziale Situation«, so ist zu sagen, daß

verantwortungsbewußte Elternschaft dann ausgeübt wird, wenn »man entweder, nach klug abwägender Überlegung sich hochherzig zu einem größeren Kinderreichtum entschließt, oder bei ernsten Gründen und unter Beobachtung des Sittengesetzes zur Entscheidung kommt, zeitweise oder dauernd auf weitere Kinder zu verzichten« (HV 10).

Folglich liegt in dem Begriff »verantwortliche Elternschaft« nicht lediglich das Bereitsein, »auf weitere Kinder zu verzichten«, sondern auch die Bereitschaft, die Familie - nach Kriterien der Klugheit - größer werden zu lassen. In diesem Licht, in dem die Frage der verantwortlichen Elternschaft geprüft und entschieden werden muß, bleibt der Mittelpunkt immer die »objektive sittliche Ordnung, die auf Gott zurückzuführen ist und deren Deuterin das rechte Gewissen ist« (HV 10).

6. In diesem Bereich erfüllen die Gatten »in Wahrung der rechten Güter- und Wertordnung ihre Pflichten gegenüber Gott, sich selbst, gegenüber ihrer Familie und der menschlichen Gesellschaft« (HV 10). Man kann also hier nicht von einem »Vorgehen nach eigener Willkür« sprechen. Vielmehr sind die Gatten verpflichtet, »ihr Verhalten auf den göttlichen Schöpfungsplan auszurichten« (HV 10). Von diesem Prinzip her begründet die Enzyklika ihre Argumentation über die »innerste Struktur des ehelichen Aktes« und über die »unlösbaren Verknüpfungen der beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes« (vgl. HV 12), wie im Vorausgehenden dargestellt wurde. Das die eheliche Moral betreffende Prinzip ist also deshalb die Treue zum göttlichen Plan, der sich kundtut in der »innersten Struktur des ehelichen Aktes« und in der »unlösbaren Verknüpfung der beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes«.

1. 8. 1984, OR 84/32-33

Motive und Methoden der Empfängnisregelung

1. Bei unserer Begegnung in der vorigen Woche sagten wir: Nach der Lehre der Kirche besteht das Prinzip der Ehemoral im Kriterium der Treue gegenüber dem Plan Gottes (Zweites Vatikanisches Konzil, Paul VI). In Übereinstimmung mit diesem Prinzip unterscheidet die Enzyklika *Humanae vitae* streng zwischen der moralisch unerlaubten Weise der Geburtenregelung, oder genauer gesagt, der Regulierung der Fruchtbarkeit, und der sittlich gerechtfertigten. An erster Stelle ist moralisch unerlaubt »der direkte Abbruch einer begonnenen Zeugung« (Abtreibung) (HV 14), die »direkte Sterilisierung« und »jede Handlung, 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« (HV 14). Moralisch erlaubt ist hingegen die Wahl der empfängnisfreien Zeiten (HV 16): »Wenn also gerechte Gründe dafür sprechen, Abstände einzuhalten in der Reihenfolge der Geburten - Gründe, die sich aus der körperlichen oder seelischen Situation der Gatten oder aus äußeren Verhältnissen ergeben -, ist es nach kirchlicher Lehre den Gatten erlaubt, dem natürlichen Zyklus der Zeugungsfunktionen zu folgen, dabei den ehelichen Verkehr auf die empfängnisfreien Zeiten zu beschränken und die Kinderzahl so zu planen, daß die ... sittlichen Grundsätze nicht verletzt werden« (HV 16).

2. Die Enzyklika unterstreicht besonders, daß es sich um »zwei ganz unterschiedliche Verhaltensweisen« handelt (HV 16), und zwar um einen Unterschied ethischer Natur: bei der einen »machen die Eheleute von einer naturgegebenen Möglichkeit rechtmäßig Gebrauch; bei der

anderen dagegen hindern sie den Zeugungsvorgang bei seinem natürlichen Ablauf« (HV 16). Daraus ergeben sich zwei sittlich verschiedene, ja direkt entgegengesetzte Verhaltensweisen: die natürliche Regelung der Fruchtbarkeit ist sittlich gerechtfertigt, die Empfängnisverhütung ist sittlich nicht gerechtfertigt. Dieser wesentliche Unterschied zwischen den beiden Verhaltens- bzw. Handlungsweisen betrifft die ihnen innewohnende ethische Beschaffenheit. Wenngleich also mein Vorgänger Paul VI. bestätigt: »Zweifellos sind in beiden Fällen die Gatten sich einig, daß sie aus guten Gründen Kinder vermeiden wollen«, und er sogar schreibt: »und dabei möchten sie auch sicher sein« (HV 16), so räumt das Dokument mit diesen Worten nur ein, daß zwar auch jene, die

von empfängnisverhütenden Praktiken Gebrauch machen, durch »gute Gründe« dazu veranlaßt sein können; dies jedoch ändert nicht die moralische Eigenschaft, die sich auf die Struktur des ehelichen Aktes selbst gründet.

3. Hier könnte man nun einwenden, daß Eheleute, die von der natürlichen Regelung der Fruchtbarkeit Gebrauch machen, vielleicht nicht die eben erwähnten rechtmäßigen Gründe dazu haben. Das aber ist wieder eine ethische Frage für sich, wenn es sich um den moralischen Begriff »verantwortliche Elternschaft« handelt. Vorausgesetzt, die Gründe für den Entschluß, Fruchtbarkeit zu vermeiden, sind sittlich gerechtfertigt; dann bleibt jedoch die Frage noch bestehen, wie in diesem Fall zu handeln ist; das aber zeigt sich in der Art des Vorgehens, die - nach der von der Enzyklika übermittelten Lehre der Kirche - moralisch positiven oder negativen Charakter hat. Positiv in diesem ersten Sinn ist die natürliche Regelung der Fruchtbarkeit; negativ hingegen das andere, die künstliche Empfängnisverhütung.

4. Die Schlußfolgerung ergibt sich aus der in *Humanae vitae* dargestellten Lehre, wenn man ihren normativen und gleichzeitig pastoralen Charakter herausstellt. In der normativen Dimension geht es darum, die sittlichen Grundsätze des Handelns genau zu bestimmen und klarzumachen; in der pastoralen Dimension muß vor allem die Möglichkeit aufgezeigt werden, wie nach diesen Prinzipien gehandelt werden kann (die Möglichkeit der Beobachtung des göttlichen Gebotes, vgl. HV 20).

Wir müssen noch etwas länger dabei verweilen, den Inhalt der Enzyklika darzulegen. Zu diesem Zweck müssen wir diesen Inhalt, diesen ganzen normativ-pastoralen Zusammenhang im Licht der Theologie des Leibes sehen, die sich aus der Analyse der biblischen Texte ergibt.

5. Die Theologie des Leibes ist nicht so sehr eine Theorie als vielmehr eine ganz bestimmte, dem Evangelium gemäß christliche Erziehung des Leibes. Das leitet sich ab aus der Eigenart der Bibel, vor allem des Evangeliums. Als Heilsbotschaft offenbart sie das, was das wahre Wohl des Menschen ist, mit dem Ziel, das Leben auf Erden — nach der Maßgabe dieses Wohles - unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung auf die zukünftige Welt auszuformen. Wenn die Enzyklika *Humanae vitae* diese Linie verfolgt, so antwortet sie damit auf die Frage nach dem wahren Wohl des Menschen als Person, als Mann und Frau; auf die Frage, was der Würde des Mannes und der Frau entsprechend ist, wenn es sich um die bedeutungsvolle Frage der Weitergabe des Lebens im ehelichen Zusammenleben handelt. Dieser Frage werden wir noch weitere Überlegungen widmen.

8. 8. 1984, OR 84/34-35

Wahrheit und Lüge in der »Sprache des Leibes«

1. Welches ist der Kern der Lehre der Kirche über die Weitergabe des Lebens in der ehelichen Gemeinschaft, jener Lehre, die uns die Pastoralkonstitution des Konzils *Gaudium et spes* und die Enzyklika *Humanae vitae* Papst Pauls VI. in Erinnerung bringt? Das Problem liegt im Erhalten des Gleichgewichts zwischen dem, was als »Beherrschung ... der Kräfte der Natur« (HV 2) bezeichnet wird, und der »Selbstbeherrschung« (HV 21), die für die menschliche Person unerlässlich ist. Der Mensch von heute neigt dazu, die dem ersten Bereich eigenen Methoden auf den zweiten zu übertragen. »Schließlich ist vor allem der staunenswerte Fortschritt des Menschen in der Beherrschung der Naturkräfte und deren rationaler Auswertung in Betracht zu ziehen. Diese Herrschaft sucht nun der Mensch auf sein ganzes Leben auszudehnen: auf seinen Körper, seine seelischen Kräfte, auf das soziale Leben und selbst auf die Gesetze, die die Weitergabe des Lebens regeln« (HV 2). Diese Ausdehnung des Bereiches der Mittel zur »Beherrschung der Kräfte der Natur« bedroht die menschliche Person, der die Methode der »Selbstbeherrschung« eigen ist und bleibt. Diese Selbstbeherrschung entspricht tatsächlich der grundlegenden Konstitution der Person: sie ist eine »natürliche« Methode. Die Übertragung der »künstlichen Mittel« hingegen zerbricht die konstitutive Dimension der Person, bringt den Menschen um die ihm eigene Subjektivität und macht ihn zum Gegenstand der Manipulation.

2. Der menschliche Leib ist nicht nur das Feld sexueller Regungen, sondern gleichzeitig das Ausdrucksmittel des ganzen Menschen, der Person, die sich selbst durch die »Sprache des Leibes« offenbart. Diese

»Sprache« hat eine wichtige zwischenpersönliche Bedeutung, besonders wenn es sich um die gegenseitigen Beziehungen von Mann und Frau handelt. Darüber hinaus zeigen unsere früheren Analysen, daß die »Sprache des Leibes« in diesem Fall auf einer bestimmten Ebene die Wahrheit des Sakramentes ausdrücken muß. Am ewigen Liebesplan Gottes teilnehmend, wird die »Sprache des Leibes« tatsächlich fast zu einer »Prophetie des Leibes«. Man kann sagen, daß die Enzyklika *Humanae vitae* diese Wahrheit über den Leib des Menschen in seiner Männlichkeit und Weiblichkeit bis zu den äußersten Konsequenzen nicht nur der Logik und der Moral, sondern auch der Praxis und Pastoral führt.

3. Die Einheit der beiden Aspekte des Problems - der sakramentalen (oder theologischen) und der personalen Dimension - entspricht der ganzheitlichen »Offenbarung des Lebens«. Daraus ergibt sich auch die Verbindung des eigentlich theologischen mit dem ethischen Standpunkt, der sich auch auf das Naturgesetz bezieht.

Subjekt des Naturgesetzes ist der Mensch nämlich nicht nur im natürlichen Aspekt seiner Existenz, sondern auch in der ganzheitlichen Wahrheit seiner persönlichen Subjektivität. In der Offenbarung zeigt er sich uns als Mann und Frau, in seiner vollen Berufung für Zeit und Ewigkeit. Er ist von Gott dazu berufen, Zeuge und Deuter des ewigen Liebesplanes Gottes zu sein, indem er Verwalter des Sakramentes wird, das von Anfang an im Zeichen der Einheit des Fleisches eingesetzt ist.

4. Als Verwalter eines Sakramentes, das durch den Konsens zustandekommt und sich durch die eheliche Vereinigung vollendet, sind Mann und Frau dazu be-

rufen, jene geheimnisvolle Sprache ihrer Leiber in der ganzen ihr eigenen Wahrheit auszudrücken. Durch Gesten und Reaktionen, durch die gesamte wechselseitig sich bedingende Dynamik der Spannung und der Lust - deren direkte Quelle der Leib in seiner Männlichkeit und Weiblichkeit ist, der Leib in seinem eigenen und wechselseitigen Handeln —, durch all das »spricht« der Mensch, die Person. Mann und Frau vollziehen in der »Sprache des Leibes« jenen Dialog, der nach Gen 2, 24-25 am Schöpfungstag seinen Anfang nahm. Gerade im Bereich dieser »Sprache des Leibes«, die mehr ist als bloß sexuelle Reaktion und die, als echte Sprache der Personen Erfordernissen der Wahrheit, d. h. objektiven moralischen Normen unterliegt, sprechen Mann und Frau sich gegenseitig aus, und zwar auf die vollste und tiefste Weise, die ihnen von der körperlichen Dimension ihrer Männlichkeit und Weiblichkeit ermöglicht wird: Mann und Frau bringen sich im ganzen Ausmaß der Wahrheit ihrer Person zum Ausdruck.

5. Der Mensch ist eben deshalb Person, weil er Herr über sich selbst ist. Als Herr seiner selbst kann er sich dem anderen schenken. Diese Dimension der Freiheit der Hingabe wird für jene »Sprache des Leibes« wesentlich und entscheidend, in der Mann und Frau sich gegenseitig in der ehelichen Vereinigung ausdrücken. Da es sich um eine Gemeinschaft von Personen handelt, muß die Sprache des Leibes nach den Grundsätzen der Wahrheit beurteilt werden. Gerade an diese Grundsätze erinnert die Enzyklika *Humanae vitae*, wie die eben zitierten Stellen beweisen.

6. Nach dem Kriterium dieser Wahrheit, die in der »Sprache des Leibes« zum Ausdruck kommen muß, bedeutet der eheliche Akt nicht nur die Liebe, sondern

auch die mögliche Fruchtbarkeit und darf daher nicht durch künstliche Eingriffe um seine volle ihm eigene Bedeutung gebracht werden. Beim ehelichen Akt ist es unzulässig, Vereinigung und Fortpflanzung künstlich zu trennen, da beide der inneren Wahrheit des ehelichen Aktes zugehören: die eine wird zusammen mit der anderen verwirklicht und in gewissem Sinn sogar die eine durch die andere. Das lehrt die Enzyklika (vgl. HV 12). Daher hört in einem solchen Fall der eheliche Akt auf, ein Akt der Liebe zu sein, denn er wird künstlich seiner Kraft zur Fortpflanzung beraubt und verliert damit seine innere Wahrheit.

7. Man kann sagen, daß im Fall einer künstlichen Trennung dieser beiden Funktionen sich im ehelichen Akt zwar eine echte körperliche Vereinigung vollzieht, daß diese jedoch nicht der inneren Wahrheit und Würde der Gemeinschaft von Personen entspricht. Diese Gemeinschaft erfordert nämlich, daß die »Sprache des Leibes« auf beiden Seiten in der vollen Wahrheit ihrer Bedeutung vollzogen wird. Wenn diese Wahrheit fehlt, kann man weder von der Wahrheit der Beherrschung seiner selbst noch von der Wahrheit der gegenseitigen Hingabe und Annahme durch das jeweilige Gegenüber sprechen. Diese Verletzung der inneren Ordnung der ehelichen Vereinigung, deren Wurzeln in die personale Verfassung des Menschen hinabreichen, ist das eigentliche Übel des empfängnisverhütenden Aktes.

8. Diese Auslegung der Morallehre der Enzyklika *Humanae vitae* hat als umfassenden Hintergrund die zur Theologie des Leibes gehörenden Gedanken. Insbesondere gelten für diese Auslegung die Gedanken über das »Zeichen« im Zusammenhang mit der als Sakrament verstandenen Ehe. Das Wesen der Verlet-

zung des ehelichen Aktes und seiner inneren Ordnung kann ohne ein Bedenken der »Begierlichkeit des Fleisches« theologisch nicht richtig verstanden werden.

22. 8. 1984, OR 84/36

Natürliche Empfängnisregelung: Treue zum Plan des Schöpfers

1. Wenn die Enzyklika *Humanae vitae* das sittliche Übel der Empfängnisverhütung aufzeigt, so billigt sie zu gleicher Zeit vollkommen die natürliche Geburtenregelung und dementsprechend die verantwortliche Elternschaft. Vom ethischen Standpunkt aus müssen wir ausschließen, daß unter »verantwortlich« jene Art der Zeugung und Empfängnis verstanden wird, bei der man empfängnisverhütende Mittel anwendet, um die Fruchtbarkeit zu regeln. Der echte Begriff »verantwortliche Elternschaft« ist vielmehr an die vom ethischen Standpunkt aus einwandfreie Geburtenregelung gebunden.

2. Dazu lesen wir: »Sittlich geordnete Geburtenregelung verlangt von den Gatten vor allem eine volle Anerkennung und Wertschätzung der wahren Güter des Lebens und der Familie, ferner eine ständige Bemühung um allseitige Beherrschung ihrer selbst und ihres Trieblebens. Ganz sicher ist diese geistige Herrschaft über den Naturtrieb ohne Askese nicht möglich. Nur so vermag man die dem ehelichen Leben eigentümlichen Ausdrucksformen der Liebe in Einklang zu bringen mit der rechten Ordnung. Das gilt besonders für jene Zeiten, in denen man Enthaltbarkeit üben muß. Solche Selbstzucht, Ausdruck ehelicher Keuschheit, braucht keineswegs der Gattenliebe zu schaden; sie erfüllt sie vielmehr mit einem höheren Sinn für

Menschlichkeit. Solche Selbstzucht verlangt zwar beständiges Sich-Mühen; ihre heilsame Kraft aber führt die Gatten zu einer volleren Entfaltung ihrer selbst und macht sie reich an geistlichen Gütern...« (HV

21).

3. Die Enzyklika wirft sodann Licht auf die Folgen eines solchen Verhaltens nicht nur hinsichtlich der Eheleute selbst, sondern im Hinblick auf die ganze Familie als Gemeinschaft von Personen. Diesen Gedanken müssen wir noch einmal in Betracht ziehen. Er unterstreicht, daß die sittlich einwandfreie Geburtenregelung von den Gatten eine ganz bestimmte Einstellung hinsichtlich der Familie und der Fortpflanzung fordert, nämlich »eine volle Anerkennung und Wertschätzung der wahren Güter des Lebens und der Familie« (HV 21). Von dieser Voraussetzung aus muß man an die Betrachtung der ganzen Frage herangehen, wie es die Bischofssynode 1980 (»Über die Aufgabe der christlichen Familie«) getan hat. Im Anschluß an diese Synode hat die Lehre über die Frage der Ehe- und Familienmoral, von der die Enzyklika *Humanae vitae* handelt, den richtigen Platz und die entsprechende Betrachtungsweise im gesamten Zusammenhang des Apostolischen Schreibens *Familiaris consortio* gefunden. Die Theologie des Leibes, vor allem als Erziehung des Leibes, wurzelt in gewissem Sinn in der Theologie der Familie und führt gleichzeitig zu ihr hin. Die Erziehung des Leibes, zu der heute die Enzyklika *Humanae vitae* den Schlüssel bildet, ist nur aus dem vollen Zusammenhang einer richtigen Sicht der Werte des Lebens und der Familie zu verstehen,

4. In den oben angeführten Worten Papst Pauls VI. wird die eheliche Keuschheit angesprochen, wenn es

heißt, daß die periodische Beobachtung der Enthalt-
samkeit jene Form der Selbstbeherrschung ist, in der
»die eheliche Keuschheit« zum Ausdruck kommt (HV
21).

Wenn wir jetzt diese Frage näher untersuchen wollen,
müssen wir uns die gesamte Lehre von der Keuschheit
als Leben des Geistes vor Augen halten (vgl. Gal
5, 25), wie wir es schon früher betrachtet haben, um
die Hinweise der Enzyklika über das Thema der pe-
riodischen Enthaltensamkeit verstehen zu können. Diese
Lehre ist in der Tat die eigentliche Begründung, von
der aus die Unterweisung Pauls VI. den Begriff der
sittlich einwandfreien Geburtenregelung und der ver-
antwortlichen Elternschaft entwickelt.
Wenn auch in diesem Fall der Begriff »periodische
Enthaltensamkeit« sich auf den sogenannten »natürli-
chen Zyklus« (HV 16) bezieht, so ist doch die Ent-
haltensamkeit an sich eine bestimmte und bleibende sitt-
liche Haltung, sie ist eine Tugend, und daher erhält
die von ihr geleitete Verhaltensweise den Charakter
einer Tugend. Die Enzyklika unterstreicht sehr klar,
daß es sich hier nicht bloß um eine gewisse »Technik«
handelt, sondern um Ethik im eigentlichen Sinn des
Wortes als Sittlichkeit einer Verhaltensweise.
Dementsprechend hebt die Enzyklika die Notwendig-
keit hervor, in dem Verhalten, von dem wir sprachen,
einerseits die vom Schöpfer festgesetzte Ordnung zu
beachten, und andererseits den unmittelbar ethischen
Charakter der Motivierung.

5. Hinsichtlich des ersteren lesen wir: »Wer das Ge-
schenk ehelicher Liebe genießt und sich dabei an die
Zeugungsgesetze hält, der verhält sich nicht, als wäre
er Herr über die Quellen des Lebens, sondern er stellt
sich vielmehr in den Dienst des auf den Schöpfer zu-
rückgehenden Planes« (HV 13). »Das menschliche Le-

ben ist heilig«, hat unser Vorgänger ehrwürdigen Andenkens, Johannes XXIII., in der Enzyklika *Mater et magistra* gesagt, »denn es verlangt von seinem ersten Aufkeimen an das schöpferische Eingreifen Gottes« (AAS 53, 1961; vgl. HV 13). Hinsichtlich der unmittelbaren Motivierung fordert die Enzyklika *Humanae vitae*, daß »gerechte Gründe« vorhanden sein müssen, wenn »Abstände in der Reihenfolge der Geburten« eingehalten werden sollen, »Gründe, die sich aus der körperlichen oder seelischen Situation der Gatten oder aus äußeren Verhältnissen ergeben...« (HV 16).

6. Im Fall einer moralisch gerechtfertigten Geburtenregelung durch periodische Enthaltensamkeit handelt es sich ganz klar darum, eheliche Keuschheit zu üben, d. h. eine bestimmte ethische Haltung zu verwirklichen. Nach biblischem Sprachgebrauch würden wir sagen, es handelt sich darum, aus dem Geist zu leben (vgl. Gal 5, 25). Die moralisch verantwortbare Geburtenregelung wird auch »natürliche Regelung der Fruchtbarkeit« genannt, und man kann das aus der Übereinstimmung mit dem Naturgesetz erklären. Unter Naturgesetz verstehen wir hier die Ordnung der Natur auf dem Gebiet der Fortpflanzung, sofern diese Ordnung richtig, nämlich als Ausdruck des göttlichen Schöpfungsplans hinsichtlich des Menschen, verstanden wird. Gerade das ist es, was die Enzyklika wie auch die gesamte Überlieferung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens besonders unterstreicht: der Tugendcharakter, der in der »natürlichen« Regelung der Fruchtbarkeit zum Ausdruck kommt, wird nicht so sehr bestimmt durch die Treue gegenüber einem unpersönlichen Naturgesetz, sondern durch die Treue gegenüber der Person des Schöpfers; er ist die Quelle und der Herr jener Ordnung, die in diesem Gesetz offenbar wird.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist es eine Entstellung des wahren Gedankens der Enzyklika *Humanae vitae*, wenn man lediglich die biologische Regelung, losgelöst von der Ordnung der Natur, d. h. vom Plan des Schöpfers, im Blick hat (vgl. HV 14). Sicher, das Dokument setzt diese biologische Regelung voraus, ja es ermahnt die dafür Zuständigen, sie noch weiterhin zu studieren und in vertiefter Kenntnis zur Anwendung zu bringen, aber es will diese Regelung immer gesehen wissen als Ausdruck der Ordnung der Natur, d. h. des vom Schöpfer vorgesehenen Planes, in dessen treuer Befolgung das wahre Wohl des Menschen besteht.

29. 8. 1984, OR 84/36

Natürliche Empfängnisregelung nicht trennbar von der ethischen Dimension

Maleachi 2, 14-15: »Weil der Herr Zeuge (des Bundes) ist zwischen dir und der Frau deiner Jugend ... Hat er nicht eine Einheit geschaffen, ein lebendiges Wesen? Was ist das Ziel dieser Einheit? Nachkommen von Gott. Nehmt euch also um eures Lebens willen in acht! Handle nicht treulos an der Frau deiner Jugend!«

1. Bei der vorigen Audienz haben wir über die gewissenhafte Regelung der Fruchtbarkeit gesprochen, wie sie der Lehre der Enzyklika *Humanae vitae* (Nr. 19) und des Apostolischen Schreibens *Familiaris consortio* entspricht. Die Bezeichnung »natürlich« für die moralisch einwandfreie (d. h. den natürlichen Rhythmen folgende, vgl. *Humanae vitae*, Nr. 16) Regelung der Fruchtbarkeit erklärt sich aus der Tatsache, daß das entsprechende Verhalten mit der Wahrheit der Person

und somit ihrer Würde übereinstimmt: einer Würde, die dem Menschen als vernunftbegabtes und freies Wesen »von Natur« aus gebührt. Als vernunftbegabtes und freies Wesen kann und muß der Mensch umsichtig jene biologischen Rhythmen erfassen, die zur natürlichen Ordnung gehören. Er kann und muß sich ihnen anpassen, um jene »verantwortliche Elternschaft« auszuüben, die nach dem Plan des Schöpfers in die natürliche Ordnung der menschlichen Fruchtbarkeit eingeschrieben ist. Der Begriff der sittlich richtigen Regelung der Fruchtbarkeit ist nichts anderes als die Erfassung der »Sprache des Leibes« in ihrer Wahrheit. Es sind dieselben »den Geschlechtsfunktionen innewohnenden natürlichen Rhythmen«, die auch zur objektiven Wahrheit jener Sprache gehören, die die betroffenen Personen in ihrem vollen sachlichen Gehalt erfassen sollten. Man muß sich vor Augen halten, daß der »Leib spricht«, und das nicht nur mit der ganzen äußeren Ausdruckskraft des Mann- bzw. Frauseins, sondern auch mit den inneren Strukturen des Organismus, des somatischen und psychosomatischen Reaktionsvermögens. Das alles muß jenen Platz finden, der ihm in dieser Sprache zukommt, in der die Eheleute als Personen miteinander sprechen, da sie zur Gemeinschaft in der »körperlichen Vereinigung« berufen sind.

2. Alle Bemühungen, die eine immer genauere Kenntnis dieser »natürlichen Rhythmen« anstreben, die bei der menschlichen Fortpflanzung sichtbar werden, so dann alle Bemühungen der Familienberater und nicht zuletzt der betroffenen Ehepartner selbst haben keine »Biologisierung« der Sprache des Leibes zum Ziel (eine »Biologisierung der Ethik«, wie manche irrtümlich meinen), sondern bezwecken ausschließlich die Sicherstellung der unverkürzten Wahrheit für jene »Sprache des Leibes«, mit der sich die Ehepartner an-

gesichts der Forderungen einer verantwortlichen Elternschaft in reifer Weise ausdrücken sollen. Die Enzyklika *Humanae vitae* unterstreicht wiederholt, daß die »verantwortliche Elternschaft« mit ständiger Anstrengung und Mühe verbunden ist und daß sie nur um den Preis einer bestimmten Askese verwirklicht werden kann (vgl. Nr. 21). Solche und ähnliche Formulierungen beweisen, daß es sich im Fall der »verantwortlichen Elternschaft«, also der sittlich richtigen Regelung der Fruchtbarkeit, um das wahrhaft Gute für die menschlichen Personen handelt, das zugleich der wahren Würde der Person entspricht.

3. Die Ausnützung der »unfruchtbaren Perioden« im Eheleben kann zu einer Quelle des Mißbrauches werden, wenn die Ehepartner auf diese Weise ohne berechtigte Gründe die Fortpflanzung zu umgehen versuchen, indem sie sie niedriger halten als die in ihrer Familie sittlich gerechtfertigte Geburtenzahl. Diese richtige Geburtenzahl muß sorgfältig überlegt werden, wobei nicht nur das Wohl der eigenen Familie sowie der Gesundheitszustand und die Möglichkeiten der Eheleute selbst zu berücksichtigen sind, sondern auch das Wohl der Gesellschaft, zu der sie gehören, der Kirche und schließlich der ganzen Menschheit. Die Enzyklika *Humanae vitae* stellt die »verantwortliche Elternschaft« als Ausdruck eines hohen ethischen Wertes dar. Sie ist auf keinen Fall einseitig auf die Beschränkung und noch weniger auf die Ausschließung von Nachkommenschaft ausgerichtet; sie bedeutet auch die Bereitschaft zur Annahme einer größeren Kinderzahl. Vor allem hat nach der Enzyklika *Humanae vitae* die »verantwortliche Elternschaft einen inneren Bezug zur sogenannten objektiven sittlichen Ordnung, die auf Gott zurückzuführen ist und deren Deuterin das rechte Gewissen ist« (Nr. 10).

4. Die Wahrheit der verantwortungsbewußten Elternschaft und ihre praktische Verwirklichung ist mit der sittlichen Reife der Person verbunden, und eben hier wird sehr oft das Auseinanderklaffen zwischen dem offenkundig, was die Enzyklika ausdrücklich in den Vordergrund stellt, und dem, was die allgemein herrschende Auffassung für das Wichtigste hält. In der Enzyklika wird die ethische Dimension des Problems in den Vordergrund gestellt, wobei die Rolle der richtig verstandenen Tugend der Selbstbeherrschung hervorgehoben wird. Im Rahmen dieser Dimension gibt es auch eine entsprechende »Methode«, nach der man sich richten soll. In der allgemein üblichen Auffassung geschieht es häufig, daß die von ihrer ethischen Dimension getrennte »Methode« in rein funktioneller, ja sogar auf die bloße Nützlichkeit ausgerichteter Weise angewandt wird. Wenn man die »natürliche Methode« von der ethischen Dimension trennt, vermag man nicht mehr den Unterschied wahrzunehmen, der zwischen ihr und anderen »Methoden« (künstlichen Mitteln der Geburtenregelung) liegt, und spricht schließlich von ihr so, als handelte es sich lediglich um eine weitere Form der Empfängnisverhütung.

5. Vom Gesichtspunkt der in der Enzyklika *Humanae vitae* formulierten wahren Lehre her ist daher eine korrekte Darlegung der Methode wichtig, worauf das Dokument auch hinweist (vgl. Nr. 16); wichtig ist vor allem die Vertiefung der ethischen Dimension, in deren Rahmen die Methode als »natürliche« die Bedeutung einer »sittlich einwandfreien, richtigen« Methode annimmt. Und darum wollen wir bei unserer jetzigen Analyse die Aufmerksamkeit vor allem darauf lenken, was die Enzyklika zum Thema Selbstbeherrschung und Enthaltensamkeit ausführt. Ohne eingehende Erläuterung dieses Themas werden wir weder zum

Kern der sittlichen Wahrheit noch zum Kern der anthropologischen Wahrheit des Problems gelangen. Wir haben bereits früher darauf hingewiesen, daß die Wurzeln des Problems in der Theologie des Leibes liegen: diese stellt (wenn sie, wie es sein sollte, zur Pädagogik des Leibes wird) tatsächlich die in ihrem tiefsten und vollsten Sinn verstandene sittlich einwandfreie »Methode« der Geburtenregelung dar.

6. Bei der weiteren Charakterisierung der eigentlich sittlichen Werte der »natürlichen« (d. h. der sittlich richtigen) Geburtenregelung führt der Verfasser von *Humanae vitae* aus: »Solche Selbstzucht ... macht die Familie reich an geistlichen Gütern und schenkt ihr wahren Frieden. Sie hilft, auch sonstige Schwierigkeiten zu meistern. Sie fördert bei den Gatten gegenseitige Achtung und Besorgtsein füreinander; sie hilft den Eheleuten, ungezügelte Selbstsucht, die der wahren Liebe widerspricht, zu überwinden, sie hebt bei ihnen das Verantwortungsbewußtsein für die Erfüllung ihrer Aufgaben. Sie verleiht den Eltern bei der Erziehung der Kinder eine innerlich begründete, wirkungsvollere Autorität: dementsprechend werden dann Kinder und junge Menschen mit fortschreitendem Alter zu den wahren menschlichen Werten die rechte Einstellung bekommen und die Kräfte ihres Geistes und ihrer Sinne in glücklicher Harmonie entfalten« (*Humanae vitae*, Nr. 21).

7. Die zitierten Sätze vervollständigen das Bild von dem, was die Enzyklika *Humanae vitae* unter »sittlich geordneter Geburtenregelung« (Nr. 21) versteht. Diese ist, wie man sieht, nicht bloß eine »Verhaltensweise« auf einem bestimmten Gebiet, sondern eine Haltung, die die volle sittliche Reife der Personen voraussetzt und sie zugleich vervollkommenet.

5. 9. 1984, OR 84/37

Verantwortliche Elternschaft und Spiritualität der Ehe

1. In bezug auf die Lehre der Enzyklika *Humanae vitae* wollen wir versuchen, das geistliche Leben der Eheleute näher zu beschreiben.

Die großartigen Worte der Enzyklika lauten dazu: »Indem die Kirche die unumstößlichen Forderungen des göttlichen Gesetzes weitergibt, verkündet sie das Heil und schließt in den Sakramenten Wege der Gnade auf: dadurch wird der Mensch eine neue Schöpfung, die in Liebe und echter Freiheit dem erhabenen Plan seines Schöpfers und Erlösers entspricht und Sinn hat für die leichte Last Christi. Indem sie in Demut seiner Stimme folgen, sollen die christlichen Eheleute daran denken, daß ihre Berufung zum christlichen Leben, die in der Taufe gründet, im Sakrament der Ehe entfaltet und gefestigt wurde. So werden sie >gestärkt und gleichsam geweiht, um ihre Aufgaben treu erfüllen, ihre Berufung zur Vollendung führen und vor der Welt das ihnen aufgetragene christliche Zeugnis geben zu können. Diese Aufgabe hat der Herr ihnen anvertraut, damit sie den Menschen jenes heilige und doch milde Gesetz offenbar machen, das ihre gegenseitige Liebe und ihr Zusammenwirken mit der Liebe Gottes, des Urhebers menschlichen Lebens, innig vereint« (*Humanae vitae*, Nr. 25).

z. Dadurch, daß sie das sittliche Übel der Empfängnisverhütung aufzeigt und zugleich ein möglichst vollständiges Bild der sittlich erlaubten Geburtenregelung, also der verantwortlichen Elternschaft zeichnet, schafft die Enzyklika *Humanae vitae* die Voraussetzungen, die es erlauben, in großen Linien die christliche Spiritualität der Berufung und des Lebens der Eheleute und ebenso die Spiritualität der Berufung

und des Lebens der Eltern und der Familie zu umreißen.

Man kann sogar sagen, daß die Enzyklika die ganze Tradition dieser Spiritualität voraussetzt, die in den von uns bereits früher analysierten biblischen Texten wurzelt und uns Gelegenheit gibt, erneut über sie nachzudenken und eine geeignete Synthese zu entwerfen. Hier sei an das erinnert, was über die organische Beziehung zwischen der Theologie des Leibes und der Pädagogik des Leibes gesagt worden ist. Eine solche Theologie und zugleich Pädagogik stellt in der Tat schon an und für sich den Kern einer Spiritualität der Ehe dar. Darauf deuten auch die oben zitierten Sätze der Enzyklika hin.

3. Gewiß würde der die Enzyklika *Humanae vitae* in iriger Weise lesen und auslegen, der in ihr eine Reduzierung der verantwortlichen Elternschaft auf den biologischen Rhythmus der Fruchtbarkeit allein sähe. Der Verfasser der Enzyklika mißbilligt und widerspricht energisch jeder Form von reduzierender (und in diesem Sinne einseitiger) Auffassung und betont mit Nachdruck das ganzheitliche Verständnis. Die unverkürzt verstandene verantwortliche Elternschaft ist nichts anderes als ein wichtiger Bestandteil der ganzen Spiritualität von Ehe und Familie, jener Berufung also, von welcher der zitierte Text aus *Humanae vitae* spricht, wenn er sagt, daß die Eheleute »ihre eigene Berufung bis hin zur Vollkommenheit« verwirklichen sollen (Nr. 25). Das Sakrament der Ehe stärkt und weiht sie gleichsam dazu, diese Vollkommenheit zu erlangen (vgl. ebd.).

Im Licht der in der Enzyklika ausgeführten Lehre müssen wir uns in höherem Maße jene «stärkende Kraft» bewußt machen, die mit der »besonderen Weihe« durch das Ehesakrament verbunden ist.

Da die Analyse der ethischen Problematik im Dokument Pauls VI. vor allem auf die Richtigkeit der entsprechenden Norm hingeordnet war, trachtet der darin enthaltene Entwurf einer Spiritualität der Ehe danach, eben jene Kräfte hervorzuheben, die ein echtes christliches Zeugnis ehelichen Lebens ermöglichen.

4. »Daß für das Leben christlicher Eheleute bisweilen ernste Schwierigkeiten auftreten, leugnen wir keineswegs: denn wie für jeden von uns ist auch für sie >die Pforte eng und schmal der Weg, der zum Leben führt< (vgl. Mt 7, 14). Dennoch wird die Hoffnung auf dieses Leben wie ein hellstrahlendes Licht ihren Weg erleuchten, wenn sie tapferen Sinnes bemüht sind, >nüchtern, gerecht und gottesfürchtig in dieser Welt zu leben< (vgl. Tit 2, 12), wohl wissend, daß >die Gestalt dieser Welt vergeht< (vgl. Röm 5, 5)« (Humanae vitae, Nr. 25).

In der Enzyklika ist die Auffassung des Ehelebens auf Schritt und Tritt vom christlichen Realismus gekennzeichnet, und eben dieser hilft in stärkerem Maß, jene Kräfte zu erlangen, die die Gestaltung einer Spiritualität der Eheleute und Eltern im Geist einer echten Pädagogik des Herzens und des Leibes erlauben. Auch das Wissen um das »künftige Leben« eröffnet sozusagen einen weiten Horizont jener Kräfte, die die Eheleute auf dem schmalen Weg und durch die enge Pforte (vgl. ebd.) ihrer Berufung im Sinn des Evangeliums führen sollen.

In der Enzyklika heißt es: »Deshalb sollen die Eheleute die ihnen auferlegten Opfer bereitwillig auf sich nehmen, gestärkt durch den Glauben und die Hoffnung, die >nicht zuschanden werden läßt: denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ward<« (Humanae vitae, Nr. 25).

5. Das ist also die wesentliche und grundlegende Kraft: die Liebe, die durch den Heiligen Geist in das Herz eingepflanzt (»ausgegossen«) wird. In der Folge zeigt die Enzyklika, wie die Eheleute im Gebet diese entscheidende Kraft und jede andere göttliche Hilfe erleben sollen; wie sie aus der immer lebendigen Quelle der Eucharistie Gnade und Liebe schöpfen sollen; wie sie demütig und beharrlich ihre Mängel und Sünden im Bußsakrament überwinden sollen. Das sind die unfehlbaren und unerläßlichen Mittel zur Entwicklung einer christlichen Spiritualität des Ehe- und Familienlebens. Mit ihrer Hilfe erreicht die wesentliche und geistig schöpferische Kraft der Liebe das Herz und gleichzeitig den Leib des Menschen in seinem subjektiven Mann- oder Frausein. Denn diese Liebe erlaubt es, das ganze Zusammenleben der Ehegatten entsprechend jener »Wahrheit des Zeichens« zu gestalten, durch die die Ehe in ihrer sakramentalen Würde aufgebaut wird, wie es die Enzyklika in ihrem Kernpunkt aussagt (vgl. *Humanae vitae*, Nr. 12).

3. 10. 1984, OR 84/41

Liebe, gebunden an Keuschheit: Schlüssel für die Spiritualität der Ehe

1. Wir wollen unsere Überlegungen zur Spiritualität der Ehe im Lichte der Enzyklika *Humanae vitae* fortsetzen.

Nach der darin enthaltenen Lehre ist in Übereinstimmung mit den biblischen Quellen und mit der gesamten Überlieferung die Liebe - vom subjektiven Gesichtspunkt her - eine Kraft, d. h. eine Fähigkeit des menschlichen Geistes von theologalem Charakter. Sie ist also die Kraft, die dem Menschen gegeben ist, damit er an jener Liebe teilhabe, mit der Gott selbst im

Mysterium der Schöpfung und der Erlösung liebt. Es ist jene Liebe, die »sich an der Wahrheit freut« (1 Kor 13, 6), in der die geistliche Freude - das augustinische »frui« (verkosten) - über jeden echten Wert zum Ausdruck kommt: eine Freude ähnlich der des Schöpfers, der am Anfang sah, daß »alles sehr gut war« (Gen 1,31).

Wenn die Kräfte der Begierde die Sprache des Leibes von der Wahrheit zu trennen, sie also zu verfälschen suchen, bestärkt dagegen die Kraft der Liebe sie immer aufs neue in jener Wahrheit, damit das Geheimnis der Erlösung des Leibes in ihr Frucht bringen kann.

2. Dieselbe Liebe, die es ermöglicht und bewirkt, daß der eheliche Dialog sich entsprechend der vollen Wahrheit des Lebens der Ehegatten vollzieht, ist zugleich eine Kraft oder Fähigkeit sittlichen Charakters, aktiv ausgerichtet auf die Fülle des Guten und eben darum auf jedes wahre Gut. Darum besteht ihre Aufgabe darin, die unauflösliche Einheit der »beiden Bedeutungen des ehelichen Aktes«, von denen die Enzyklika handelt (vgl. *Humanae vitae*, Nr. 12), zu wahren, d. h. sowohl den Wert des wahren Einswerdens der Ehegatten (also der persönlichen Gemeinschaft) als auch den der verantworteten Elternschaft (in ihrer reifen und menschenwürdigen Form) zu schützen.

3. Nach der herkömmlichen Sprache koordiniert die Liebe als höhere Kraft die Handlungen der Personen, des Ehemannes und der Ehefrau, im Bereich der Ehezwecke. Obwohl sich weder die Konzilskonstitution noch die Enzyklika bei der Behandlung des Themas der früher üblichen Sprache bedienen, handeln sie dennoch von dem, worauf sich die traditionellen Ausdrücke beziehen.
Die Liebe als höhere Kraft, die Mann und Frau zu-

gleich mit der besonderen »Weihe« des Ehesakraments von Gott empfangen, schließt eine korrekte Zuordnung der Ziele ein, nach denen sich gemäß der traditionellen Lehre der Kirche die sittliche - oder vielmehr theologale und moralische - Ordnung des Lebens der Eheleute gestaltet.

Die Lehre der Konstitution *Gaudium et spes* sowie jene der Enzyklika *Humanae vitae* erhellen dieselbe sittliche Ordnung bezüglich der Liebe, die, als höhere Kraft verstanden, den ehelichen Akten angemessenen Gehalt und Wert verleiht, entsprechend der Wahrheit der beiden Bedeutungen — Vereinigung und Zeugung - in Achtung ihrer Untrennbarkeit. In diesem erneuerten Ansatz wird die traditionelle Lehre über die Ehezwecke (und über ihre Rangordnung) bestätigt und zugleich vom Standpunkt des geistlichen Lebens der Eheleute bzw. der ehelichen und familiären Spiritualität vertieft.

4. Die Aufgabe der Liebe, die »ausgegossen ist in die Herzen« (Röm 5, 5) der Ehegatten als die fundamentale geistige Kraft ihres Ehebundes, besteht, wie gesagt, darin, sowohl den Wert der echten Gemeinschaft der Eheleute wie den der wahrhaft verantworteten Elternschaft zu schützen. Die Kraft der im theologischen und ethischen Sinn echten Liebe kommt darin zum Ausdruck, daß sie »die beiden Bedeutungen des ehelichen Aktes« korrekt verbindet, indem sie nicht nur in der Theorie, sondern vor allem in der Praxis den Widerspruch ausschließt, der sich auf diesem Gebiet einstellen könnte. Dieser Widerspruch gibt denn auch am häufigsten Anlaß für Einwände gegen die Enzyklika *Humanae vitae* und die Lehre der Kirche. Es bedarf einer wirklich gründlichen, nicht nur theologischen, sondern auch anthropologischen Analyse (diese zu bieten, haben wir uns in dieser ganzen Reihe

von Überlegungen bemüht), um aufzuzeigen, daß man hier nicht von Widerspruch, sondern nur von Schwierigkeit sprechen soll. Nun, die Enzyklika selbst hebt ja diese Schwierigkeit an verschiedenen Stellen hervor.

Und diese rührt daher, daß die Kraft der Liebe in einen von der Begierde bedrohten Menschen eingepflanzt wird: Im Menschen stößt die Liebe auf die dreifache Begierlichkeit (vgl. 1 Joh 2, 16), besonders auf die Fleischeslust, die die Wahrheit der Sprache des Leibes entstellt. Und darum ist die Liebe auch nicht imstande, sich in der Wahrheit der Sprache des Leibes zu verwirklichen, es sei denn durch Beherrschung der Begierlichkeit.

5. Wenn das Schlüsselement für die Spiritualität der Ehegatten und Eltern - jene entscheidende Kraft, die die Eheleute fortwährend aus der sakramentalen »Weihe« schöpfen - die Liebe ist, so ist diese, wie aus dem Text der Enzyklika hervorgeht (vgl. *Humanae vitae*, Nr. 20), ihrem Wesen nach an die Keuschheit gebunden, die sich in Selbstbeherrschung oder auch in Enthaltbarkeit äußert, insbesondere in der periodischen Enthaltbarkeit. In der biblischen Sprache scheint darauf der Verfasser des Epheserbriefes anzuspielen, wenn er in seinem klassischen Text die Eheleute ermahnt, daß sich »der eine dem ändern unterordne in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« (Eph 5, 21).

Man kann sagen, daß die Enzyklika *Humanae vitae* gerade die Entfaltung dieser biblischen Wahrheit über die christliche Spiritualität von Ehe und Familie darstellt. Um sie noch deutlicher zu machen, bedarf es jedoch einer tiefer greifenden Analyse der Tugend der Enthaltbarkeit und ihrer besonderen Bedeutung für die Wahrheit von der gegenseitigen Sprache des Lei-

bes im ehelichen Zusammenleben und indirekt im weiteren Bereich der wechselseitigen Beziehungen zwischen Mann und Frau.

Wir werden diese Analyse bei den Überlegungen in den kommenden Mittwochsaudienzen beginnen.

10. 10. 1984, OR 84/42

Selbstbeherrschung eröffnet die echte Freiheit der Hingabe

1. Entsprechend unserer Ankündigung nehmen wir heute die Analyse der Tugend der Enthaltbarkeit wieder auf.

Die Enthaltbarkeit, die zur umfassenden Tugend der Mäßigkeit gehört, besteht in der Fähigkeit, die sexuellen Triebe und ihre Folgen in der psychosomatischen Subjektivität des Menschen zu beherrschen, zu kontrollieren und zu lenken. Eine solche Fähigkeit als ständige Disposition des Willens verdient Tugend genannt zu werden.

Wir wissen aus den vorausgegangenen Analysen, daß die Begierde des Fleisches und das von ihr geweckte sexuelle Verlangen sich mit einem bestimmten Trieb im Bereich der leiblichen Reaktionsfähigkeit und darüber hinaus mit einer psychisch-emotionalen Erregung des sinnlichen Impulses äußert. Die menschliche Person muß sich, um zur Beherrschung dieses Triebes und dieser Erregung zu gelangen, um eine fortschreitende Erziehung zur Selbstkontrolle des Willens, der Empfindungen und Gefühle bemühen; diese muß bei den einfachsten Gesten beginnen, in denen sich verhältnismäßig leicht die innere Entscheidung in die Tat umsetzen läßt. Das setzt natürlich die klare Erfassung der Werte, die in der Norm zum Ausdruck kommen, sowie die Reifung fe-

ster Überzeugungen voraus, die die entsprechende Tugend hervorbringen, wenn sie von der diesbezüglichen Disposition des Willens begleitet sind. Eine solche Tugend ist eben die Enthaltbarkeit (Selbstbeherrschung), die sich als Grundbedingung sowohl dafür erweist, daß die Sprache des Leibes in der Wahrheit bleibt, als auch dafür, daß die Eheleute »sich einer dem anderen unterordnen in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« gemäß den Worten der Bibel (vgl. Eph 5, 21). Diese gegenseitige Unterordnung bedeutet die gemeinsame Sorge um die Wahrheit der Sprache des Leibes; die Unterordnung »in der Ehrfurcht vor Christus« hingegen weist auf die Gabe der Gottesfurcht (Gabe des Heiligen Geistes) hin, die die Tugend der Enthaltbarkeit begleitet.

2. Das ist sehr wichtig für ein richtiges Verständnis der Tugend der Enthaltbarkeit und besonders der sogenannten »periodischen Enthaltbarkeit«, von der die Enzyklika *Humanae vitae* handelt. Die Überzeugung, daß die Tugend der Enthaltbarkeit sich der Begierde des Fleisches widersetzt, ist richtig, aber nicht ganz vollständig. Sie ist besonders dann nicht vollständig, wenn wir die Tatsache berücksichtigen, daß diese Tugend ja nicht abstrakt und damit isoliert auftritt und wirkt, sondern immer in Verbindung mit der Klugheit, der Gerechtigkeit, dem Starkmut und vor allem mit der Liebe.

Im Licht dieser Überlegungen läßt sich leicht begreifen, daß sich die Enthaltbarkeit nicht darauf beschränkt, der Fleischeslust zu widerstehen, sondern sich durch diesen Widerstand in gleicher Weise jenen tieferen und reiferen Werten, die der bräutlichen Bedeutung des Leibes in seinem Frau-Sein und Mann-Sein innewohnen, wie auch der echten Freiheit der Hingabe in der gegenseitigen Beziehung der Personen

öffnet. Die Fleischeslust selbst macht, insofern sie vor allem den fleischlich-sinnlichen Genuß sucht, den Menschen gewissermaßen blind und unempfänglich für die tieferen Werte, die aus der Liebe hervorgehen und zugleich die Liebe in der ihr eigenen inneren Wahrheit begründen.

3. Auf diese Weise wird auch das Wesen der ehelichen Keuschheit in ihrer tiefen Verbindung mit der Kraft der Liebe offenbar, die zusammen mit der »Weihe« im Sakrament der Ehe in die Herzen der Brautleute eingegossen wird. Es wird außerdem einsichtig, daß die direkte Aufforderung an die Eheleute, »sich einer dem anderen unterzuordnen in der Ehrfurcht vor Christus« (Eph 5, 21), anscheinend jenen inneren Raum öffnet, in dem beide immer empfänglicher für die tieferen und reiferen Werte werden, die mit der bräutlichen Bedeutung des Leibes und der wahren Freiheit der Hingabe zusammenhängen.

Wenn sich die eheliche Keuschheit (und die Keuschheit überhaupt) zunächst als Fähigkeit, der Fleischeslust zu widerstehen, äußert, so offenbart sie sich in der Folge schrittweise als einzigartige Fähigkeit dazu, jene Bedeutungen der Sprache des Leibes zu begreifen, zu lieben und zu verwirklichen, die der Begierde völlig unbekannt bleiben und den bräutlichen Dialog der Eheleute nach und nach bereichern, indem sie ihn läutern, vertiefen und zugleich vereinfachen. Jene Askese der Enthaltbarkeit, von der die Enzyklika spricht (*Humanae vitae*, Nr. 21), bringt also nicht die Verarmung der Ausdrucksformen der Liebe mit sich, sondern sie vertieft sie in gleicher Weise und bereichert sie.

4. Wenn wir die Enthaltbarkeit in der ihr eigenen (anthropologischen, ethischen und theologischen) Dyna-

mik analysieren, bemerken wir, daß der angebliche Widerspruch, der häufig gegen die Enzyklika *Humanae vitae* und gegen die Lehre der Kirche über die Ehemoral angeführt wird, verschwindet. Es würde also nach denen, die diesen Einwand vorbringen, ein Widerspruch zwischen den beiden Bedeutungen des ehelichen Aktes, des Einswerdens und der Fortpflanzung bestehen (vgl. *Humanae vitae*, Nr. 12), so daß die Eheleute, wenn es nicht erlaubt wäre, sie zu trennen, des Rechtes auf eheliches Einswerden beraubt würden, wenn sie verantwortlicherweise keine Kinder in die Welt setzen können.

Auf diesen angeblichen Widerspruch antwortet die Enzyklika *Humanae vitae*, wenn man sie gründlich studiert, denn Papst Paul VI. bekräftigt, daß es keinen solchen Widerspruch gibt, sondern eine Schwierigkeit im Zusammenhang mit der inneren Gesamtsituation des Menschen mit seiner Begierde. Aufgrund eben dieser Schwierigkeit wird hingegen dem inneren asketischen Bemühen der Eheleute die wahre Ordnung des ehelichen Zusammenlebens anvertraut, um dessentwillen sie im Ehesakrament »gestärkt und gleichsam geweiht« werden (*Humanae vitae*, Nr. 25).

5. Diese Ordnung des ehelichen Zusammenlebens bedeutet zugleich die subjektive Harmonie zwischen der (verantworteten) Elternschaft und der personalen Gemeinschaft, eine Harmonie, die durch die eheliche Keuschheit geschaffen wird. In ihr reifen tatsächlich die inneren Früchte der Enthaltbarkeit. Durch diese innere Reife gewinnt der eheliche Akt selbst jene Wichtigkeit und Würde, die ihm in seiner potentiellen Bedeutung für die Fortpflanzung innewohnt; gleichzeitig gewinnen sämtliche »Ausdrucksformen der Liebe« ihr Gewicht (*Humanae vitae*, Nr. 21), die dazu dienen, die personale Gemeinschaft der Ehegatten je

nach dem subjektiven Reichtum von Mann und Frau darzustellen.

6. In Übereinstimmung mit der Erfahrung und der Tradition betont die Enzyklika, daß der eheliche Akt auch eine »Bezeugung der gegenseitigen Liebe« ist (Humanae vitae, Nr. 16), aber eine »Bezeugung der Liebe« besonderer Art, weil er zugleich potentiell der Fortpflanzung dient. Folglich ist er darauf ausgerichtet, das personale Einswerden - aber nicht nur dieses — zum Ausdruck zu bringen. Gleichzeitig weist die Enzyklika, wenn auch indirekt, auf vielfältige »Ausdrucksformen der Liebe« hin, die ausschließlich das personale Einswerden der Ehepartner zum Ausdruck bringen wollen.

Die Aufgabe der ehelichen Keuschheit und noch deutlicher die der Enthaltensamkeit besteht nicht nur darin, die Wichtigkeit und Würde des ehelichen Aktes im Hinblick auf das potentielle Ziel der Fortpflanzung, sondern auch als Ausdruck des interpersonalen Einswerdens zu wahren, indem es dem Bewußtsein und der Erfahrung der Ehepartner alle anderen möglichen »Ausdrucksformen der Liebe« erschließt, die ihre tiefe Gemeinschaft darstellen.

Es geht in der Tat darum, daß die Gemeinschaft der Ehepartner keinen Schaden erleidet, falls sie sich aus rechten Gründen des ehelichen Aktes enthalten müssen. Noch mehr geht es darum, daß diese Gemeinschaft, die fortwährend Tag für Tag durch entsprechende »Ausdrucksformen der Liebe« aufgebaut wird, sozusagen reiche Möglichkeiten bietet, die Entscheidungen zu einem sittlich rechten ehelichen Akt den Umständen entsprechend heranreifen zu lassen.

24. 10. 1984, OR 84/44

Erregung und Emotion

1. Wir fahren fort in der Analyse der Selbstbeherrschung im Licht der in der Enzyklika *Humanae vitae* enthaltenen Lehre.

Man trifft oft die Meinung an, die Selbstbeherrschung löse innere Spannungen aus, von denen sich der Mensch befreien müsse. Im Licht der von uns angestellten Analysen ist die ganzheitlich verstandene Enthaltensamkeit hingegen der einzige Weg, um den Menschen von solchen Spannungen zu befreien. Sie bedeutet nichts anderes als die geistige Anstrengung, die darauf abzielt, die Sprache des Leibes nicht nur in der Wahrheit, sondern auch im echten Reichtum der Ausdrucksformen der Liebe zum Ausdruck zu bringen.

2. Ist diese Anstrengung möglich? In anderen Worten (und unter anderem Aspekt) taucht hier wieder die Frage nach der Realisierbarkeit der sittlichen Norm auf, die von *Humanae vitae* angeführt und bestätigt wird. Sie stellt eine der wesentlichsten (und gegenwärtig auch dringendsten) Fragen im Bereich der Spiritualität der Ehe dar.

Die Kirche ist voll von der Richtigkeit des Prinzips der verantwortlichen Elternschaft - in dem bei den vorangegangenen Katechesen erläuterten Sinn — überzeugt, und das nicht nur aus bevölkerungsstatistischen, sondern aus viel wesentlicheren Gründen. Verantwortlich nennen wir die Elternschaft, die der personalen Würde der Ehegatten als Eltern, der Wahrheit ihrer Person und des ehelichen Aktes entspricht. Daher rührt die enge und unmittelbare Beziehung, die diese Dimension mit der gesamten Spiritualität der Ehe verbindet.

Papst Paul VI. hat in *Humanae vitae* zum Ausdruck

gebracht, was übrigens viele angesehene Moraltheologen und auch nichtkatholische Wissenschaftler⁴ ausgeführt haben, nämlich daß es in diesem zutiefst und wesenhaft menschlichen und persönlichen Bereich vor allem notwendig ist, auf den Menschen als Person Bezug zu nehmen, auf das Individuum, das über sich selbst entscheidet, und nicht auf die Mittel, die es zum Gegenstand (von Manipulationen) machen und es entpersönlichen. Es handelt sich hier also um eine wahrhaft humanistische Bedeutung der Entwicklung und des Fortschritts der menschlichen Zivilisation.

3. Ist diese Anstrengung möglich? Die Gesamtproblematik der Enzyklika *Humanae vitae* beschränkt sich nicht bloß auf die biologische Dimension der menschlichen Fruchtbarkeit (also auf die Frage der natürlichen Perioden der Fruchtbarkeit), sondern geht zurück auf die Subjektivität des Menschen, auf jenes personale Ich, aufgrund dessen er Mann oder Frau ist. Bereits während der Diskussion beim Zweiten Vatikanischen Konzil zum Kapitel der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* über »Die Förderung der Würde der Ehe und der Familie« wurde von der Notwendigkeit einer vertieften Analyse der Reaktionen (und auch der Emotionen) gesprochen, die mit dem jeweiligen Einfluß des Mann- bzw. Frauseins⁵ auf die menschliche Person verbunden sind. Dieses Problem gehört nicht so sehr zur Biologie als vielmehr zur Psychologie: von

⁴ Vgl. die Erklärungen des Bundes für evangelisch-katholische Wiedervereinigung (O. R. vom 19. 9. 68, S. 3), des Anglikaners Dr. F. King (O. R. vom 5. 10. 68, S. 3) und des Herrn Mohammed Cherif Zeghoudo (in der gleichen Nummer). Besonders bezeichnend ist der Brief Karl Barths an Kardinal Cicognani vom 28. 11. 68, in dem dieser den großen Mut Pauls VI. lobt.

⁵ Vgl. Stellungnahme von Kardinal Leo Suenens in der 138. Generalversammlung am 29. 9. 65: (*Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. 4, pars 3, p.30).

der Biologie und Psychologie geht es dann in den Bereich der Spiritualität der Ehe und Familie über. Hier steht dieses Problem in der Tat in engem Zusammenhang damit, wie die Tugend der Enthaltbarkeit oder der Selbstbeherrschung und besonders der periodischen Enthaltbarkeit verstanden wird.

4. Eine aufmerksame Analyse der menschlichen Psyche (die zunächst eine subjektive Selbstanalyse ist und dann zur Analyse eines der Humanwissenschaft zugänglichen Objekts wird) erlaubt, zu einigen wesentlichen Feststellungen zu gelangen. Tatsächlich wird in den zwischenmenschlichen Beziehungen, in denen sich der gegenseitige Einfluß des Mann- und Frau-Seins ausdrückt, in der psycho-emotionalen Wesenheit des menschlichen Ich neben einer als »Erregung« qualifizierbaren Reaktion noch eine andere Reaktion freigesetzt, die als »Emotion« bezeichnet werden kann und muß. Obwohl diese beiden Arten von Reaktionen verbunden zu sein scheinen, lassen sie sich erfahrungsgemäß unterscheiden, und zwar in bezug auf den Inhalt oder ihr Objekt⁶.

Der objektive Unterschied zwischen der einen und der anderen Reaktionsform besteht darin, daß die Erregung vor allem körperlich und in diesem Sinn sexuell ist; die Emotion dagegen bezieht sich - auch wenn sie von der jeweiligen Reaktion des Mann- und Frau-Seins hervorgerufen wird - vor allem auf die in ihrer Ganzheit verstandene Person des anderen. Man kann sagen, es ist eine von der Person als Mann oder Frau verursachte Emotion.

⁶ Hierzu ließe sich vergleichen, was der hl. Thomas über die »menschliche Liebe« im Verhältnis zur Konkupiszenz und zum Willen sagt (S. Th. I-IIae, q.26, art. 2).

5. Was wir hier in Bezug auf die Psychologie der gegenseitigen Reaktionen von Mann und Frau sagen, hilft uns, die Funktion der Tugend der Selbstbeherrschung zu begreifen, von der vorhin die Rede war. Sie ist nicht nur — und nicht einmal in der Hauptsache — die Fähigkeit sich zu beherrschen, das heißt die Beherrschung der vielfältigen Reaktionen, die sich verflechten im gegenseitigen Einfluß des Mann- und Frau-Seins; eine solche Funktion mußte als »negativ« bezeichnet werden. Es gibt noch eine andere Funktion der Selbstbeherrschung (die wir »positiv« nennen können): und das ist die Fähigkeit, die jeweiligen Reaktionen in bezug auf ihren Inhalt wie auch auf ihren Charakter zu steuern.

Es wurde bereits gesagt, daß im Bereich der gegenseitigen Reaktionen des Mann- und Frau-Seins die Erregung und die Emotion nicht nur als zwei getrennte und unterschiedliche Erfahrungen des menschlichen Ich erscheinen, sondern sehr oft im Rahmen derselben Erfahrung als zwei verschiedene Komponenten miteinander verbunden erscheinen. Von verschiedenen Umständen innerer und äußerer Natur hängt das wechselseitige Verhältnis ab, in dem diese beiden Komponenten in einer bestimmten Erfahrung erscheinen. Manchmal überwiegt ganz klar eine der beiden Komponenten, andere Male herrscht mehr oder weniger Ausgewogenheit zwischen ihnen.

6. Die Enthaltbarkeit als Fähigkeit, die Erregung und die Emotion im Bereich des gegenseitigen Einflusses des Mann- und Frau-Seins zu steuern, hat die entscheidende Aufgabe, das Gleichgewicht zu bewahren zwischen der Gemeinschaft, in der die Ehegatten einander nur ihre innigste Vereinigung zum Ausdruck bringen wollen, und jener, in der sie (zumindest implizit) die verantwortliche Elternschaft annehmen. Denn

die Erregung und die Emotion können von Seiten des Individuums Ausrichtung und Wesen der gegenseitigen Sprache des Leibes beeinträchtigen. Die Erregung sucht sich vor allem in Form der sinnlichen und körperlichen Lust auszudrücken, das heißt, sie strebt den ehelichen Akt an, der (abhängig von den natürlichen Fruchtbarkeitsperioden) die Möglichkeit der Zeugung einschließt. Die von einem anderen menschlichen Wesen als Person hervorgerufene Emotion hingegen strebt, auch wenn sie in ihrem emotionalen Inhalt vom Frau- bzw. Mann-Sein des anderen bedingt wird, nicht an sich den ehelichen Akt an, sondern beschränkt sich auf andere Ausdrucksformen der Liebe, in denen die bräutliche Bedeutung des Leibes zum Ausdruck kommt und die trotzdem nicht seine (potentiell) auf Zeugung und Fortpflanzung hingeworfene Bedeutung in sich schließen. Es ist leicht einzusehen, welche Konsequenzen sich daraus für das Problem der verantwortlichen Elternschaft ergeben. Es sind Konsequenzen sittlicher Natur.

31. 10. 1984, OR 84/45

Selbstbeherrschung fördert die Personengemeinschaft

1. Wir setzen die Analyse der Tugend der Enthaltbarkeit im Lichte der in der Enzyklika *Humanae vitae* enthaltenen Lehre fort. Es sei daran erinnert, daß die großen vorchristlichen wie christlichen Klassiker des ethischen (und anthropologischen) Denkens in der Tugend der Enthaltbarkeit nicht nur die Fähigkeit sehen, die körperlichen und sinnlichen Reaktionen zu beherrschen, sondern mehr noch die Fähigkeit, die gesamte sinnlich-emotionale Sphäre des Menschen zu kontrollieren und zu leiten. In unserem Fall handelt es sich um die Fähigkeit, sowohl die Erregung auf ihre

einwandfreie Entwicklung hinzulenken, als auch die Emotion selbst zu steuern und ihren »reinen« und gewissermaßen »uneigennütigen« Charakter zu vertiefen und innerlich zu bereichern.

2. Diese Unterscheidung zwischen Erregung und Emotion ist kein Widerspruch. Sie weist lediglich darauf hin, daß der eheliche Akt als Folge der Erregung der einen Person nicht notwendigerweise auch gleichzeitig die Erregung der anderen Person mit sich bringt. Das ist zwar oft so und sollte gewöhnlich auch nicht anders sein. Beim ehelichen Akt müßte die Vereinigung mit einer besonderen Vertiefung der Emotion, ja mit der Ergriffenheit des anderen Partners verbunden sein. Das ist auch im Epheserbrief in Form einer an die Eheleute gerichteten Ermahnung gesagt: »Einer ordne sich dem ändern unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« (Eph 5, 21).

Die in dieser Analyse festgestellte Unterscheidung zwischen »Erregung« und »Emotion« beweist nur den subjektiven Reichtum des menschlichen Ich an Reaktions- und Emotionsfähigkeit; dieser Reichtum schließt jede einseitige Beschränkung aus und ermöglicht es, daß die Tugend der Enthaltbarkeit als Fähigkeit verwirklicht werden kann, die Äußerung sowohl der Erregung wie der Emotion, die vom gegenseitigen Reaktionsvermögen von Mann und Frau geweckt werden, zu lenken.

3. So verstanden spielt die Tugend der Enthaltbarkeit eine entscheidende Rolle für die Aufrechterhaltung des inneren Gleichgewichts zwischen den beiden Bedeutungen des ehelichen Aktes - liebende Vereinigung und Zeugung neuen Lebens - (vgl. *Humanae vitae*, Nr. 12) im Hinblick auf eine wirklich verantwortliche Elternschaft.

Die Enzyklika *Humanae vitae* widmet dem biologischen Aspekt des Problems, das heißt dem zyklischen Charakter der menschlichen Fruchtbarkeit, gebührende Aufmerksamkeit. Auch wenn dieser zyklische Charakter im Lichte der Enzyklika ein providentielles Zeichen für eine verantwortliche Elternschaft genannt werden kann, so läßt sich doch ein Problem wie dieses angesichts seiner so tief personalen und sakramentalen, theologischen Bedeutung nicht allein auf dieser Ebene lösen.

»Deshalb fordert die Liebe von den Ehegatten, daß sie ihre Aufgabe verantwortlicher Elternschaft richtig erkennen«, lehrt die Enzyklika und gibt darum nicht nur Antwort auf die konkrete Frage, die sich im Rahmen der Ethik des Ehelebens stellt, sondern entwirft, wie bereits gesagt wurde, darüber hinaus das Bild eines christlichen Eheverständnisses, das wir wenigstens kurz umreißen wollen.

4. Die richtige Art und Weise, die periodische Enthaltsamkeit als Tugend (das heißt nach *Humanae vitae*, Nr. 21, als Selbstbeherrschung) zu verstehen und zu üben, bestimmt auch ganz wesentlich die Natürlichkeit der Methode, die auch als »natürliche Methode« bezeichnet wird: das ist Natürlichkeit auf der Ebene der Person. Man darf also nicht an eine mechanische Anwendung biologischer Gesetze denken. Das Wissen um die Zyklen der Fruchtbarkeit - so unerläßlich es ist - schafft noch nicht jene innere Freiheit der Hingabe, die ausdrücklich geistiger Natur ist und von der Reife des inneren Menschen abhängt. Diese Freiheit setzt die Fähigkeit voraus, die sinnlichen und emotionalen Reaktionen zu steuern, so daß sie die Selbsthingabe an das andere Ich aufgrund des reifen Besitzes des eigenen Ich in seiner körperlichen und emotionalen Subjektivität ermöglicht.

5. Wie sich aus unseren vorangegangenen biblischen und theologischen Analysen ergeben hat, ist der menschliche Leib in seinem Mann- und Frausein aus sich heraus auf die Personengemeinschaft (*communio personarum*) hingeordnet. Darin besteht seine bräutliche Bedeutung.

Gerade diese bräutliche Bedeutung des Leibes ist gewissermaßen an ihrer Wurzel von der Begierlichkeit (besonders von der Fleischeslust im Rahmen der dreifachen Begierlichkeit) entstellt worden. Die Tugend der Enthaltbarkeit bringt in ihrer reifen Form allmählich die bräutliche Bedeutung des Leibes rein zur Darstellung. Auf diese Weise fördert die Enthaltbarkeit die Personengemeinschaft von Mann und Frau, die sich im Bereich der Begierlichkeit allein nicht gemäß der vollen Wahrheit ihrer Möglichkeiten zu bilden und zu entfalten vermag. Das eben bekräftigt die Enzyklika *Humanae vitae*. Diese Wahrheit hat zwei Aspekte: den personalen und den theologischen.

7. 11. 1984, OR 84/46

Ehrfurcht: Sensibilität für das Geheimnis der Schöpfung und Erlösung

1. Im Licht der Enzyklika *Humanae vitae* ist das grundlegende Element der Ehespiritualität die Liebe, die als Geschenk des Heiligen Geistes in die Herzen der Eheleute eingegossen ist (vgl. Röm 5, 5). Die Ehepartner empfangen im Sakrament diese Gabe zugleich mit einer besonderen Weihe. Die Liebe ist mit der ehelichen Keuschheit verbunden, die sich als Selbstbeherrschung zeigt und auf diese Weise die innere Ordnung des ehelichen Zusammenlebens verwirklicht. Keuschheit heißt leben nach der Ordnung des Herzens. Diese Ordnung erlaubt die Entfaltung der Aus-

343

drucksformen der Liebe in dem Umfang und der Bedeutung, die ihnen eigen sind. So wird die eheliche Keuschheit nach einem Ausdruck des hl. Paulus als »Leben aus dem Geist« bestätigt (vgl. Gal 5, 25). Der Apostel hatte dabei nicht nur die dem menschlichen Geist innewohnenden Kräfte im Sinn, sondern vor allem den heiligenden Einfluß des Heiligen Geistes und seine besonderen Gaben.

2. Im Mittelpunkt der Ehespiritualität steht also die Keuschheit nicht nur als (von der Liebe geformte) sittliche Tugend, sondern ebenso als Tugend, die mit den Gaben des Heiligen Geistes verbunden ist - vor allem mit der Gabe der Ehrfurcht vor allem, was von Gott kommt (Gabe der Frömmigkeit). Diese Gabe hat der Verfasser des Epheserbriefes vor Augen, wenn er die Eheleute ermahnt, »einer ordne sich dem ändern unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« (Eph 5, 21). So ist also die innere Ordnung des ehelichen Zusammenlebens, die es den Liebesäußerungen gestattet, sich in ihrem richtigen Ausmaß und in ihrer Bedeutung zu entfalten, nicht nur Frucht der Tugend, in der sich die Eheleute üben, sondern auch der Gaben des Heiligen Geistes, mit dem sie zusammenwirken.

Die Enzyklika *Humanae vitae* spricht in einigen Abschnitten (besonders Nr. 21 und 26), die von der besonderen ehelichen Askese bzw. dem Bemühen handeln, die Tugend der Liebe, der Keuschheit und der Enthaltensamkeit zu üben, indirekt von den Gaben des Heiligen Geistes, für die die Eheleute in dem Maß ihres Reifens in der Tugend empfänglich werden.

3. Das entspricht der Berufung des Menschen zur Ehe. Jene »beiden«, die - nach der ältesten Aussage der Bibel - »ein Fleisch sein werden« (Gen 2, 24),

können diese Vereinigung in der Personengemeinschaft (*communio personarum*) nur mit Hilfe der Kräfte vollziehen, die vom Geist, und zwar vom Heiligen Geist herrühren, der die Kräfte des menschlichen Geistes läutert, belebt, stärkt und vervollkommnet. »Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts« (Joh 6, 63).

Daraus ergibt sich, daß die wesentlichen Züge der Ehespiritualität »von Anfang an« in der biblischen Wahrheit über die Ehe enthalten sind. Diese Spiritualität ist zugleich »von Anfang an« offen für die Gaben des Heiligen Geistes. Wenn die Enzyklika *Humanae vitae* die Eheleute zu »inständigem Gebet« und zum sakramentalen Leben auffordert und sagt: »sie sollen ... vor allem aus der immer strömenden Quelle der Eucharistie Gnade und Liebe schöpfen«; sie sollen »demütig und beharrlich zur Barmherzigkeit Gottes ihre Zuflucht nehmen, die ihnen im Bußsakrament in reichem Maße geschenkt wird« (*Humanae vitae*, Nr. 25), so tut sie das im Gedanken daran, daß der Geist »lebendig macht« (2 Kor 3, 6).

4. Die Gaben des Heiligen Geistes und insbesondere die Gabe der Ehrfurcht vor dem Heiligen haben hier anscheinend eine grundlegende Bedeutung. Denn diese Gabe stärkt und entwickelt in den Eheleuten eine einzigartige Sensibilität für alles, was in ihrer Berufung und ihrem Zusammenleben das Zeichen des Geheimnisses von Schöpfung und Erlösung trägt: für all das, was ein geschaffener Abglanz der Weisheit und Liebe Gottes ist. Diese Gabe scheint also den Mann und die Frau in besonders tiefer Weise zur Achtung vor den beiden untrennbaren Bedeutungen des ehelichen Aktes hinzuführen, von denen die Enzyklika (Nr. 12) im Zusammenhang mit dem Ehesakrament spricht. Die Achtung vor den beiden Bedeutungen des

ehelichen Aktes kann sich nur dann voll entwickeln, wenn das, was im Menschen dem Mann- und Frausein eigen ist, zutiefst auf die Personenwürde des Paares und untrennbar hiervon auf die Personenwürde des neuen Lebens bezogen wird, das der ehelichen Vereinigung von Mann und Frau entspringen kann. Die Gabe der Ehrfurcht vor allem, was Gott geschaffen hat, drückt sich eben in dieser Bezugnahme aus.

5. Die Achtung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes, die aus der Gabe der Ehrfurcht vor Gottes Schöpfung wächst, tut sich auch als heilbringende Furcht kund: als Furcht, das, was das Zeichen des göttlichen Geheimnisses von Schöpfung und Erlösung an sich trägt, zu zerstören oder zu entwürdigen. Genau von dieser Furcht spricht der Verfasser des Epheserbriefes: »Einer ordne sich dem ändern unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« (Eph 5, 21). Wenn diese heilbringende Furcht unmittelbar zur negativen Funktion der Enthaltensamkeit (d. h. zum Widerstand gegen die Fleischeslust) hinzukommt, erweist sie sich auch in zunehmendem Maße, der allmählichen Reifung dieser Tugend entsprechend, als Sensibilität, die von Hochachtung für die wesentlichen Werte der ehelichen Vereinigung erfüllt ist: für die beiden Bedeutungen des ehelichen Aktes (oder in der Sprache der vorhergehenden Analysen: für die innere Wahrheit der Sprache des Leibes). Aufgrund einer tiefen Bezugnahme auf diese beiden wesentlichen Werte wird im Menschen das, was Vereinigung der Ehepartner bedeutet, mit dem in Einklang gebracht, was verantwortete Elternschaft bedeutet. Die Gabe der Ehrfurcht vor dem von Gott Geschaffenen bewirkt, daß der scheinbare Widerspruch in diesem Bereich schwindet und die aus der Begierlichkeit herrührende Schwierigkeit schrittweise überwunden

wird dank der gereiften Tugend und der Kraft dieser Gabe des Heiligen Geistes.

6. Wenn es sich um die Problematik der sogenannten periodischen Enthaltbarkeit handelt, d. h. die Anwendung der natürlichen Methoden, hilft die Gabe der Ehrfurcht vor Gottes Werk im allgemeinen, die Menschenwürde mit den natürlichen Fruchtbarkeitszyklen, also mit der biologischen Dimension des Frau- und Mannseins der Eheleute, in Einklang zu bringen, einer Dimension, die auch eine eigene Bedeutung für die Wahrheit der Sprache des Leibes im ehelichen Zusammenleben besitzt.

Auf diese Weise findet auch das, was sich nicht so sehr im biblischen als vielmehr im biologischen Sinn auf das leibliche Einswerden der Eheleute bezieht, dank des Lebens aus dem Geist seine menschlich reife Form.

Die ganze Praxis der ehrbaren Regelung der Fruchtbarkeit, die so eng mit der verantworteten Elternschaft verbunden ist, gehört zur christlichen Spiritualität von Ehe und Familie, und nur durch das Leben aus dem Geist gewinnt sie innerlich Wahrheit und Echtheit.

14. 11. 1984, OR 84/47

Spiritualität der Ehe: Ehrfurcht vor Gottes Werk

1. Vor dem Hintergrund der in der Enzyklika *Humanae vitae* enthaltenen Lehre wollen wir einen Entwurf der Spiritualität der Ehe versuchen. Im geistlichen Leben der Eheleute sind auch die Gaben des Heiligen Geistes wirksam, insbesondere das »donum pietatis«, das heißt die Gabe der Ehrfurcht vor dem, was Gottes Werk ist.

2. Diese Gabe, verbunden mit Liebe und Keuschheit, hilft, im Ganzen des ehelichen Zusammenlebens jenen Akt zu bestimmen, in dem sich, zumindest als Möglichkeit, die bräutliche Bedeutung des Leibes mit der auf Fortpflanzung hingeordneten verbindet. Sie leitet dazu an, unter den möglichen Ausdrucksformen der Liebe die einzigartige, ja außerordentliche Bedeutung jenes Aktes zu verstehen: seine Würde und die schwere Verantwortung, die sich daraus ergibt und mit diesem Akt verbunden ist. Daher besteht der Gegensatz zur Spiritualität der Ehe gewissermaßen in dem subjektiven Mangel an diesem Verständnis, das von der Praxis und Mentalität der Empfängnisverhütung herührt. Zudem bedeutet dieser Mangel an Verständnis einen enormen Schaden für die innere Kultur des Menschen. Die Tugend der ehelichen Keuschheit und noch mehr die Gabe der Achtung für das, was von Gott kommt, prägen die Spiritualität der Eheleute, um die besondere Würde dieses Aktes, dieser Liebesbezeugung, zu schützen, in dem die Wahrheit der Sprache des Leibes nur zum Ausdruck kommt, wenn die Möglichkeit der Zeugung neuen Lebens gewahrt ist. Verantwortete Elternschaft bedeutet die der Wahrheit entsprechende geistliche Bewertung des ehelichen Aktes im Bewußtsein und Willen der beiden Ehepartner, die in dieser Liebesbezeugung, nachdem sie die inneren, äußeren und besonders die biologischen Umstände bedacht haben, ihrer so gereiften Bereitschaft zur Elternschaft Ausdruck geben.

3. Die Achtung für das Wirken Gottes trägt dazu bei, daß der eheliche Akt nicht herabgesetzt und nicht seiner inneren Größe im Ganzen des ehelichen Zusammenlebens beraubt, daß er nicht zur Gewohnheit wird und daß in ihm eine angemessene Fülle persönlicher und sittlicher, aber auch religiöser Gehalte zum Aus-

348

druck kommt: die Achtung vor der Majestät des Schöpfers, des einzigen und letzten Herrn und Hüters der Lebensquelle, sowie vor der bräutlichen Liebe des Erlösers. Das alles schafft und erweitert sozusagen den inneren Raum für die gegenseitige Freiheit der Hingabe, in der die bräutliche Bedeutung des Mann- und Frauseins voll und ganz offenbar wird. Das Hindernis für diese Freiheit ist im inneren Drang der Begierde gegeben, die auf das andere Ich als Lustobjekt gerichtet ist. Die Achtung vor dem, was von Gott geschaffen wurde, befreit von diesem Drang; sie befreit von allem, was das andere Ich zum bloßen Objekt reduziert: sie stärkt andererseits die innere Freiheit zur Hingabe.

4. Das läßt sich nur durch ein tiefes Verständnis der Personenwürde des weiblichen wie des männlichen Ich in ihrem Zusammenleben verwirklichen. Dieses spirituelle Verständnis ist die grundlegende Frucht der Gabe des Geistes, der den einzelnen dazu anspornt, das Werk Gottes zu achten. In diesem Verständnis und somit indirekt aus jener Gabe gewinnen alle Ausdrucksformen der Liebe, die der ehelichen Verbindung Bestand geben, die wahre bräutliche Bedeutung. Diese Verbindung drückt sich nur unter bestimmten Umständen durch den ehelichen Akt aus, sie kann und muß aber immer wieder, Tag für Tag, durch verschiedene Ausdrucksformen der Liebe bekundet werden, die von der Fähigkeit zu einer selbstlosen Emotion des Ich in bezug auf das Frausein und umgekehrt auf das Mannsein bestimmt ist.

Die Haltung der Ehrfurcht vor Gottes Werk, die der Geist in den Eheleuten weckt, ist für jene Ausdrucksformen der Liebe von höchster Bedeutung, weil Hand in Hand mit ihr die Fähigkeit zu tiefem Wohlgefallen, Bewunderung und selbstloser Aufmerk-

samkeit für die sichtbare und zugleich unsichtbare Schönheit des Frauseins und Mannseins geht und schließlich eine Hochschätzung der selbstlosen Hingabe des anderen.

5. Das alles entscheidet die geistliche Identifizierung dessen, was männlich oder weiblich, körperlich und zugleich personal ist. Dieser geistlichen Identifizierung entspringt das Wissen um die Vereinigung durch den Leib im Schutz der inneren Freiheit der Hingabe. Durch die Liebesbezeugungen helfen die Eheleute einander, in ihrem Bund zu verharren; gleichzeitig schützen diese Ausdrucksformen der Liebe in beiden jenen tiefen Frieden, der gewissermaßen der innere Widerhall der Keuschheit ist, die von der Gabe der Ehrfurcht vor dem von Gott Geschaffenen geleitet wird.

Diese Gabe bringt eine tiefe und allumfassende Achtung der Person in ihrem Mann- und Frausein mit sich und schafft das für die Gemeinschaft der Personen geeignete innere Klima. Nur in diesem Klima der Personengemeinschaft der Eheleute kommt es auf richtige Weise zu jener Fortpflanzung, die wir als verantwortlich bezeichnen.

6. Die Enzyklika *Humanae vitae* erlaubt uns, eine Spiritualität der Ehe zu entwerfen. Diese ist das menschliche und übernatürliche Klima, in dem sich unter Berücksichtigung der biologischen Ordnung und zugleich auf der Grundlage der vom »donum pietatis« getragenen Keuschheit die innere Harmonie der Ehe bildet unter Beachtung dessen, was die Enzyklika als die »beiden Sinngehalte« des ehelichen Aktes bezeichnet (vgl. *Humanae vitae*, Nr. 12). Diese Harmonie bedeutet, daß die Eheleute in der inneren Wahrheit der Sprache des Leibes zusammenleben. Die Enzyklika

Humanae vitae erklärt das Band zwischen dieser Wahrheit und der Liebe als unauflöslich.

21. 11. 1984, OR 84/48

Die zentralen Anliegen: Zusammenfassung und Rückblick

1. Die Reihe der Katechesen, die ich vor mehr als vier Jahren begonnen habe und heute abschließe, kann man unter dem Titel »Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan« oder genauer: »Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe« zusammenfassen. Sie gliedern sich in zwei Teile. Der erste Teil gilt der Analyse der Worte Christi, die sich als Einleitung in das vorliegende Thema eignen. Diese Worte wurden im Gesamtzusammenhang der Frohbotschaft ausführlich analysiert: und im Laufe der Überlegungen über mehrere Jahre hin haben wir die drei Texte herausgestellt, die im ersten Teil der Katechesen besprochen wurden.

Da ist vor allem der Text, in dem Christus im Gespräch mit den Pharisäern über die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe auf den »Anfang« Bezug nimmt (vgl. Mt 19, 8; Mk 10, 6-9). Sodann die Worte, die Christus in der Bergpredigt über die Begierde als »im Herzen begangenen Ehebruch« gesprochen hat (vgl. Mt 5, 28). Schließlich die von allen Synoptikern überlieferten Worte, in denen Christus die Auferstehung der Toten im Jenseits anspricht (vgl. Mt 22, 30; Mk 12,25; Lk 20, 35).

Der zweite Teil der Katechesen galt der Analyse des Ehesakraments auf der Grundlage des Epheserbriefes (Eph 5, 22-33), der auf den biblischen »Anfang« der Ehe Bezug nimmt, wie das Buch Genesis ihn schildert: »... der Mann verläßt Vater und Mutter und bindet

sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch« (Gen 2,24).

Die Katechesen des ersten und zweiten Teiles verwenden wiederholt den Ausdruck »Theologie des Leibes«. Dabei handelt es sich gewissermaßen um einen »Arbeitsbegriff«. Die Einführung von Begriff und Gehalt der »Theologie des Leibes« war für die umfassendere Grundlegung des Themas »Die Erlösung des Leibes und der sakramentale Charakter der Ehe« notwendig. Denn man muß sogleich feststellen, daß der Begriff »Theologie des Leibes« weit über den Inhalt der von uns angestellten Überlegungen hinausreicht. Diese Überlegungen gehen auf viele Probleme nicht ein, die inhaltlich zur Theologie des Leibes gehören (wie z. B. das in der biblischen Botschaft so bedeutsame Problem von Leiden und Tod). Das sei klar gesagt. Trotzdem muß auch ausdrücklich anerkannt werden, daß der Gang der Überlegungen zum Thema »Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe« korrekterweise dort ansetzen kann, wo das Licht der Offenbarung auf die Wirklichkeit des menschlichen Leibes fällt, also bei der »Theologie des Leibes«. Das wird unter anderem von den Worten des Buches Genesis bestätigt: »die beiden werden ein Fleisch sein«, Worte, die vom Ursprung her und thematisch unserem Thema zugrunde liegen.

2. Die Überlegungen zum Sakrament der Ehe wurden unter Berücksichtigung der beiden für dieses (wie für jedes andere) Sakrament wesentlichen Dimensionen - der Dimension des Bundes und der Gnade sowie der Dimension des Zeichens — angestellt. Anhand dieser beiden Dimensionen sind wir in Verbindung mit den Schlüsselworten Christi immer wieder auf die Überlegungen zur Theologie des Leibes zurückgekommen. Auch als wir am Ende dieses Ka-

techesenzyklus die Enzyklika *Humanae vitae* behandelt haben.

Die in diesem kirchlichen Dokument unserer Zeit enthaltene Lehre steht in lebendiger Beziehung sowohl zur Sakramentalität der Ehe als auch zur biblischen Problematik der Theologie des Leibes und hat ihren Mittelpunkt in den Schlüsselworten Christi. In einem gewissen Sinn kann man sogar sagen, daß sämtliche Überlegungen, die von der Erlösung des Leibes und der Sakramentalität der Ehe handeln, einen umfassenden Kommentar zu der in der Enzyklika *Humanae vitae* enthaltenen Lehre darstellen. Ein solcher Kommentar erscheint sehr notwendig. Denn indem die Enzyklika auf manche heutige Fragen im Bereich der Ehe- und Familienmoral Antwort gibt, hat sie, wie wir wissen, gleichzeitig auch andere Fragen biologisch-medizinischer Art aufgeworfen. Aber auch (und vor allem) diese Fragen haben theologischen Charakter; sie gehören zu jenem Bereich der Anthropologie und Theologie, den wir »Theologie des Leibes« genannt haben.

Die angestellten Überlegungen wollten sich den zur Enzyklika *Humanae vitae* aufgeworfenen Fragen stellen. Die Reaktion auf die Enzyklika bestätigt die Bedeutung und Schwierigkeit dieser Fragen. Dies wurde auch in weiteren Lehräußerungen Pauls VI. bestätigt, in denen er die Möglichkeit hervorhob, die Darlegung der christlichen Wahrheit in diesem Bereich zu vertiefen.

Das wurde zudem vom Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* bekräftigt, Frucht der Bischofssynode von 1980: *De muneribus familiae christianae*. Das Dokument enthält einen besonders an die Theologen gerichteten Aufruf, die biblischen und personalistischen Gesichtspunkte der in *Humanae vitae* enthaltene Lehre vollständiger herauszuarbeiten.

Auf die Fragen, die die Enzyklika aufwirft, eingehen heißt, sie formulieren und gleichzeitig eine Antwort auf sie suchen. Die Lehre von *Familiaris consortio* fordert, daß sich sowohl die Formulierung der Fragen als auch die Suche nach entsprechender Antwort auf die biblischen und personalistischen Gesichtspunkte konzentriert. Diese Lehre gibt auch die Richtung für die Entwicklung der Theologie des Leibes an und mit-hin die Richtung ihrer allmählichen Ergänzung und Vertiefung.

3. Die Analyse der biblischen Gesichtspunkte zeigt die Art der Verwurzelung der von der Kirche unserer Tage verkündeten Lehre in der Offenbarung auf. Das ist wichtig für die Entwicklung der Theologie. Die Entwicklung, das heißt der Fortschritt in der Theologie, verwirklicht sich ja dadurch, daß das Studium des Offenbarungsschatzes immer wieder aufgenommen wird.

Die Verwurzelung der von der Kirche verkündeten Lehre in der gesamten Überlieferung und in der göttlichen Offenbarung selbst ist immer für die vom Menschen gestellten Fragen offen und bedient sich auch der Mittel, die der modernen Wissenschaft und der heutigen Kultur am besten entsprechen. Es scheint, daß auf diesem Gebiet die intensive Entwicklung der philosophischen Anthropologie (besonders der Anthropologie, die der Ethik zugrunde liegt) sich sehr eng mit den Fragen berührt, die von der Enzyklika *Humanae vitae* im Hinblick auf die Theologie und insbesondere die theologische Ethik aufgeworfen wurden.

Die Analyse der personalistischen Gesichtspunkte der in diesem Dokument enthaltenen Lehre ist von entscheidender Bedeutung, um festzustellen, worin der wahre Fortschritt, also die Entwicklung des Men-

sehen, besteht. Denn in der gesamten modernen Zivilisation — besonders in der westlichen — gibt es eine unterschwellige und zugleich ziemlich offene Tendenz, diesen Fortschritt mit dem Maß der Sachen, das heißt der materiellen Güter, zu messen. Die Analyse der personalistischen Gesichtspunkte der Lehre der Kirche, die in der Enzyklika Pauls VI. enthalten ist, läßt den entschlossenen Aufruf laut werden, den Fortschritt des Menschen mit dem Maß der Person, das heißt nach dem, was ein Gut des Menschen als Mensch ist - was der Würde seines Wesens entspricht —, zu beurteilen.

Die Analyse der personalistischen Aspekte führt zur Überzeugung, daß die Enzyklika als fundamentales Problem den Gesichtspunkt der authentischen Entwicklung des Menschen vorlegt; diese Entwicklung mißt man in der Tat grundsätzlich nach der Ethik und nicht bloß nach der Technik.

4. Die der Enzyklika *Humanae vitae* gewidmete Katechese bildet nur einen, und zwar den abschließenden Teil jener Katechese, die die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe behandelten. Wenn ich die Aufmerksamkeit besonders auf diese letzten Katechesen lenke, so nicht nur deshalb, weil das in ihnen behandelte Thema aufs engste mit der zeitgenössischen Welt verbunden ist, sondern vor allem, weil in ihm jene Fragen ihren Ursprung haben, die gewissermaßen die Gesamtheit unserer Reflexionen durchziehen. Daraus folgt, daß dieser abschließende Teil nicht künstlich an diese Gesamtheit angehängt, sondern mit ihm auf organische und homogene Weise verbunden ist. Jener Teil, der sich in der Gesamtordnung am Ende befindet, steht gewissermaßen gleichzeitig am Anfang des Ganzen. Das ist vom Gesichtspunkt der Struktur und der Methode her wichtig.

Auch der geschichtliche Zeitpunkt hat anscheinend seine Bedeutung: die vorliegenden Katechesen begannen in der Tat während der Vorbereitung zur Bischofssynode 1980, die dem Thema Ehe und Familie galt (*De muneribus familiae christianae*), und enden nach der Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens *Familiaris consortio*, das Frucht der Arbeiten dieser Synode ist. Es ist allen bekannt, daß die Synode von 1980 auch auf die Enzyklika *Humanae vitae* Bezug genommen und deren Lehre voll und ganz bestätigt hat.

Das bedeutungsvollste Moment scheint jedoch jenes wesentliche zu sein, das man in der Gesamtheit der vorgenommenen Reflexionen auf folgende Weise genau erklären kann: um sich den Fragen zu stellen, die die Enzyklika *Humanae vitae* vor allem in der Theologie aufwirft, um diese Fragen zu formulieren und eine Antwort auf sie zu suchen, gilt es, jenen biblisch-theologischen Bereich zu finden, auf den wir anspielen, wenn wir von der Erlösung des Leibes und der Sakramentalität der Ehe sprechen. In diesem Bereich finden sich die Antworten auf die fortdauernden Gewissensfragen von Männern und Frauen und auch die Antworten auf die schwierigen Fragen der zeitgenössischen Welt hinsichtlich von Ehe und Fortpflanzung.

28. 11. 1984, OR 84/49

Sachverzeichnis

- Abtreibung 308
- Anfang, »am Anfang« 34, 46, 59 ff., 70, 82, 84 ff., 101 f., 106 f., 115, 119 ff., 151, 155 ff., 208, 212, 218, 240 f.
- Anthropologie, theologische 48 ff., 107 ff., 127, 263, 267, 281 ff., 296 ff., 354
- der Auferstehung 48, 69, 76 f., 81, 110, 150
- Begierde, Begehrlichkeit 33, 69, 79 f., 103, 110 f., 130, 142 f., 149 ff., 221, 234 ff., 265 ff., 282, 315, 333, 346
- Bischofssynode 1980, Römische 316, 356
- Bund 42 f., 166, 251
- Christus, Analogie Haupt-Leib 174 ff.
- Auferstehung 41, 43, 46, 67 ff., 81, 149 f.
- bräutliche Beziehung zur Kirche 116, 118 ff., 124 ff., 136, 159 ff., 169 ff., 185 ff., 194 ff., 203 ff., 215 f., 242, 288
- Hingabe in der Eucharistie (Pascha) 118, 184
- Communio personarum 60 ff., 95, 101, 328, 334 f., 340 ff., 347 ff.
- Communio sanctorum 56, 58, 65, 93, 105
- Dreifaltigkeit 53, 55 f., 58, 95, 108f.
- Dualismus (s. auch Manichäismus) 51 f., 76 ff.
- Ehe im Alten Testament (s. auch Ehe, Schöpfungsordnung) 192 ff., 252, 258, 285 ff.
- Charakter, erlösender 240 ff.
- Charakter, sakramentaler 82, 84 ff., 115 f., 143, 155 ff., 178 ff., 185 ff., 208 ff., 219 ff., 246 ff.
- Einheit, eheliche (innerste Struktur) 296, 314
- in der Erlösungsordnung (Neues Testament) 197 ff., 214 ff., 224 ff., 258, 343 ff.
- und Fruchtbarkeit 45, 47, 62 f., 90, 106, 260, 293, 318
- in der Schöpfungsordnung (Altes Testament) 71 f., 92 ff., 208 ff., 229 ff., 252, 258, 271, 343 ff.
- Spiritualität 324 ff., 330, 336, 344, 347 ff.
- Unauflöslichkeit 33 ff., 66, 83 f., 86, 124 f., 233, 290
- als Ursakrament, (s. Schöpfungsordnung)
- Verhältnis Mann - Frau 164 ff., 174 ff., 229 ff., 275 ff., 291
- Verzicht auf 109, 112, 117
- nur in dieser Welt 27, 44 ff., 115 f., 144
- Ehe und Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« (Vergleich und gegenseitige Ergänzung) 84, 87, 98, 101 ff., 111 f., 115 f., 125 f., 129 ff.
- Ehebruch 83 ff., 195 f., 227 f., 231 f., 253 ff., 264
- Ehelosigkeit »um des Himmel-

- reiches willen« 68, 82 ff., 92 ff., 99, 109 ff., 118 ff., 128 ff., 243 f.
- im Alten Testament 89 ff., 94 ff.
 - eine außerordentliche Berufung 100, 108, 111
 - und Evangelische Räte 85, 104 f., 128 ff.
 - und geistige Fruchtbarkeit 95 ff., 99, 106
 - Motivation 108, 112, 117
 - Elternschaft, Verantwortliche 304 ff., 315, 321 f., 324 ff., 342, 348 f.
 - Emotion 336 ff.
 - Empfängnisregelung, natürliche 308 ff., 315 ff., 323 ff.
 - Enthaltsamkeit, (s. Selbstbeherrschung)
 - Erregung 336 ff.
 - Eschatologie 54, 234 ff.

 - Familie als Hauskirche 162 ff.
 - »ein Fleisch« 146, 157, 177, 183 f., 236 ff., 247, 253, 299, 312, 344 f.
 - Freundschaft, eheliche 275 ff.

 - Ganzhingabe, Liebe als (s. auch Leib, bräutliche Bedeutung) 112, 117, 122, 127, 170 ff., 215, 280 ff.
 - Gaudium et spes 300, 304 ff., 329, 337
 - Gemeinschaft der Heiligen, (s. *Communio sanctorum*)

 - Heiliger Geist 143 ff., 299
 - Heiligkeit 140, 185, 200, 211, 288 ff., 325
 - Hohelied 269 ff.
 - Humanae vitae 269, 292-356

 - Jungfräulichkeit (s. auch »Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen«; s. auch Leib, bräutliche Bedeutung) 76, 118 ff., 126, 128 ff.

 - Kontrazeption 304 ff., 308 ff., 314, 348

 - Leib, bräutliche Bedeutung 53 ff., 63 f., 93, 106, 118, 125, 240 f.
 - Erlösung des L. 72 ff., 79, 93, 99, 111, 113, 150 ff., 227 f., 239 ff., 250 ff., 278, 351 f.
 - mystischer, (s. Christus, bräutliche Beziehung zur Kirche)
 - bei Paulus 75, 77, 80 f., 148, 177
 - Spiritualität des L. 66, 127, 271 ff., 278
 - Sprache des L. 248 ff., 261 ff., 271 ff., 282 ff., 286 ff., 311 ff., 320, 348
 - -als Liturgie 287 f., 289 f., 292
 - Vollendung 73 ff.

 - Manichäismus (s. auch Dualismus) 102 f., 112, 131 ff.
 - Maria 94 ff.
 - Mensch als Abbild 45, 54, 64, 74 ff., 108 f.
 - Einsamkeit des M. 63, 101, 107 f.
 - eschatologischer 52, 61 f., 66, 70, 74, 86 f., 93
 - irdischer 74, 133 f., 141
 - Subjektivität des M. 53, 56, 58, 80, 147, 178, 191, 277
 - Vergeistigung des M. 47 ff., 64, 79 f.

- Vergöttlichung des M. 52,
64, 76

Natürliche Familienplanung
(NFP) (s. Elternschaft, ver-
antwortliche)

Norm, sittliche 292 ff., 312

Paulus 51, 67 ff., 128 ff.

Personengemeinschaft,
(s. *Communio personarum*)

Plan Gottes 115, 159ff., 167,
193.319

Reich Gottes 97, 99, 104,
113 ff.

Selbstbeherrschung (Enthalt-
samkeit) 95, 98, 107, 134,

138, 147. 315. 317, 322,
327 ff., 338, 340 ff., 347

Sittengesetz, natürliches,
(s. Norm, sittliche)

Stände in der Kirche 103 ff.
Sterilisierung 308
Steuerung der Erregung
336 ff.

Theologie des Leibes 33 ff.,
66, 82, 87, 93 ff., 154 ff.,
296 ff., 303, 310, 316, 351 f.
Thomas 50, 338
Tobias 284 ff.

Vater- und Mutterschaft, geisti-
ge (s. auch Ehelosigkeit »um
des Himmelreiches willen«,
(s. auch Ehelosigkeit und gei-
stige Fruchtbarkeit) 95 ff.,
106 ff.

Zölibat, (s. Jungfräulichkeit,
s. Ehelosigkeit »um des Him-
melsreiches willen)