

Die Katechesen Johannes Pauls II. über das christliche Menschenbild (1979–1984)

Von Norbert Martin, Vallendar

1. Der geschichtliche Ort

Es ist ein einzigartiger und einmaliger Vorgang in der Kirchengeschichte, daß der Stellvertreter Christi auf dem Thron des heiligen Petrus in Rom fünf Jahre hindurch ein bestimmtes Thema behandelt und den Entwurf einer christlichen Anthropologie zum Mittelpunkt seiner Mittwochs-Katechesen wählt. Das Staunen wächst noch mehr, wenn man erfährt, daß dabei eine »Theologie des Leibes« sowie Ehe und Familie im Zentrum dieser christlichen Anthropologie stehen.

Zwar wird dieser lange Bogen der wöchentlichen Ansprachen gelegentlich unterbrochen durch Auslandsreisen, durch das Attentat vom 13. Mai 1981 und die sich daran anschließende lange Rekonvaleszenz sowie durch das »außerordentliche Jahr der Erlösung« 1983/84. Aber immer greift Papst Johannes Paul II. den Faden wieder auf und treibt die Reflexion weiter, bis er im November 1984 nach seinen eigenen Worten an ein – relatives – Ende gekommen ist.

Zuweilen konnte man von einem Rombesucher, der eine solche Mittwochsansprache auf dem Petersplatz oder in der Audienzaula »zufällig« mitbekam, hören, was der Papst da sage, sei kaum zu verstehen. Manche Passagen (so z. B. die über die »Begierlichkeit«) erregten auch in der weltlichen Presse Italiens (weniger in anderen Ländern) Erstaunen oder gar ärgerliche Erregung. Das lag zu einem großen Teil daran, daß man nur *einen Teil* aus einem kunstvoll verwobenen Ganzen hörte und deshalb die entsprechende Stelle nicht verstand, oder aber – wie im Falle der Presse-Erregung – Aussagen aus dem Zusammenhang riß bzw. grundsätzliche Schwierigkeiten hatte, den – im Einzelfall gewiß nicht immer leichten und eine behutsame Bereitschaft zum Mitdenken erfordernden – Gang der theologischen Exegese mitzugehen.

Selbst wer diese Bereitschaft mitbrachte, wurde durch den immer wieder durch Tagesereignisse unterbrochenen langen Bogen der Gedankengänge auf eine harte Probe gestellt. Das ändert sich nun von Grund auf durch die Möglichkeit, die Aussagen im Zusammenhang einer zusammenfassenden Edition aufnehmen und erwägen zu können.¹ Es zeigt sich dann eine überraschend stringente päpstliche

¹ Johannes Paul II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan – sowie Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe (Communio personarum Band 1 und 2), hg. von Norbert und Renate Martin, Geleitwort Edouard Kardinal Gagnon, Vallendar-Schönstatt 1985.

Lehre, eingebettet in eine umfassende, wenn auch nicht schon abgeschlossene Sicht des christlichen Menschenbildes, deren Bedeutung und Stellenwert man nur ganz erfassen kann, wenn man das kirchengeschichtliche Ambiente der Nach-Konzilszeit bis in die 80er Jahre (besonders in den westeuropäischen Industrienationen und den USA) mit in den Blick nimmt: Auf dem Gebiet der Ehe- und Familienethik im engeren Sinne brachte die schnelle Verbreitung neuer Methoden der künstlichen Empfängnisverhütung (die sog. »Pille«) eine geradezu revolutionäre Verhaltensänderung mit sich, weil die jetzt mögliche Entkoppelung von Sexualität und Fruchtbarkeit Folgen zeitigte, die weit über Fragen der Geschlechtsmoral im engeren Sinne hinausgingen; die Auseinandersetzungen um »*Humanae vitae*« (1968 ff) und die sich verbreiternde Kluft zwischen kirchlicher Lehre einerseits und der Praxis vieler Ehepaare und Christen andererseits auf dem Gebiet der Sexualethik; die z. T. widersprüchlichen Erklärungen mancher Bischofskonferenzen dazu – zu schweigen von der Haltung vieler zum Teil in offener Kontestation stehender (Moral-)Theologen.²

Parallel zu dieser Entwicklung verbreitete sich wie ein Flächenbrand die Seuche der Abtreibung, die durch die in vielen Ländern erfolgte Legalisierung keineswegs eingedämmt wurde, sondern durch die zugestandene Straffreiheit eine neue Legitimation im Sinne eines individuellen Rechtsanspruches gewann. Gleichsam die andere Seite der Medaille war ein – in manchen Ländern rasanter – Geburtenrückgang, z. T. weit unter die Marke einer Bestandserhaltung im Sinne einer stationären Bevölkerung. Das Pendant der ebenfalls rückläufigen Eheschließungszahlen war das Ansteigen sogenannter »freier Lebensgemeinschaften«. Nimmt man auf diesem Hintergrund die Daten der empirischen Religionssoziologie hinzu, die insgesamt gesehen eine zunehmende Entkirchlichung anzeigen, so wird deutlich, wie gefährdet Theorie und Praxis einer christlichen Anthropologie am Ende des zweiten Jahrtausends christlicher Geschichte sich darstellen.

Das ist in groben Zügen die Situation, in der Kardinal Karol Wojtyła im Herbst 1978 zum Papst gewählt wurde. Als Professor für Ethik in Lublin waren ihm die Fragen der theologischen Anthropologie in der Theorie ebenso vertraut wie die Praxis, die er als bischöflicher Hirte in Krakau durch eine moderne und vorausschauende Pastoral zu verwirklichen suchte. Schon früh war ihm dabei klar geworden, daß *ein* – vielleicht sogar *das* entscheidende – Feld der Auseinandersetzung um dieses christliche Menschenbild der Raum von Ehe und Familie darstellt. Seine Mitarbeit beim Konzil (z. B. an »*Gaudium et spes*«) war von diesem Interesse an einer christlichen Anthropologie getragen; ihretwegen gründete er lange vor der Enzyklika »*Humanae vitae*« (deren Zentralanliegen ja die Verwirklichung des christlichen Menschenbildes in der Berufung zur Ehe liegt und deren Verkürzung und Diskriminierung zur »Pillen-Enzyklika« sich gerade heute mehr und mehr als eine diffamierende Verengung entlarvt) ein Familieninstitut mit dem Ziel, das

² Vgl. dazu Norbert Martin, Das ethische Problem der Empfängnisregelung. Zur Lage in der Bundesrepublik Deutschland, in: Ernst Wenisch (Hg.), Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung, Vallendar-Schönstatt 1984, 320–348.

christliche Menschenbild in Theorie und Praxis Theologen, Medizinern, Eheleuten und allen in der Pastoral helfenden Berufen näherzubringen.

Als Papst ging er unverzüglich daran, diese pastoralen Grundlinien nun auch im großen Rahmen der Gesamtkirche als Linien seines Pontifikats auszuziehen. Er sieht darin ein wichtiges Teilziel der Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Im Grunde genommen spielt das Anliegen einer christlichen Anthropologie in allen Enzykliken und Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. eine zentrale Rolle. In seiner ersten Enzyklika »Redemptor hominis« (1979) ist es Christus selbst, der – »Mitte des Kosmos und der Geschichte« (Nr. 1) – als Erlöser »dem Menschen den Menschen selbst voll kundmacht« (Nr. 10) und damit das unüberbietbare und maßgebende christliche Menschenbild enthüllt. »Dives in misericordia« (1980) zeigt den Menschen, der – obwohl gefallen und immer wieder fallend – letztlich doch in die Barmherzigkeit des Vaters aufgenommen und so geheilt ist. In »Laborem exercens« (1981) wird der Mensch zu seiner Selbstverwirklichung in die Schöpfung hineingestellt, die er durch seine Arbeit verändert, beherrscht. Aber diese Arbeit als »Merkmal der Person« vermag nur dann in der rechten Weise zur Entfaltung des göttlichen Bildes vom Menschen beizutragen, wenn der Mensch die in die Schöpfung gelegte Ordnung des Schöpfers beachtet.

So könnte man alle Verlautbarungen des Papstes durchgehen und würde überall auf das Anliegen einer christlichen Anthropologie stoßen.³ Der Bereich von Ehe und Familie spielt für ihn in diesen Fragen offensichtlich eine zentrale Rolle. Das zeigt sich sehr deutlich an mehreren Initiativen des Papstes.

Zunächst holte er eine Reihe von Eheleuten aus allen Kulturen als redeberechtigte Laienauditoren⁴ zur Welt-Bischofssynode 1980 »über die Aufgaben der Familie in der heutigen Welt« nach Rom – eine Neuerung, die er gegen Widerstände in der Kurie durchsetzte. Subtile Kenner (Bischöfe und Kardinäle) dieser Synode wissen zu berichten, daß die klare Linie dieser Synode ohne die an entscheidender Stelle plazierten Laien-Voten der Ehepaare⁵ nicht so klar im Sinne des Heiligen Vaters ausgefallen wäre.

Im zusammenfassenden Dokument dieser Synode, dem Apostolischen Schreiben »Familiaris consortio«⁶, legte dann Johannes Paul II. 1981 eine Lehre über Ehe und Familie vor, die man als eine »Summa« bezeichnet hat. In das gleiche Jahr fallen zwei Neugründungen des Heiligen Vater: zum einen die Gründung des »Päpstlichen Rates für die Familie«, einer Kurienbehörde, der – ein Novum in der

³ Vgl. dazu die erhellenden Ausführungen von Antonio Piolanti, Die Wiedergeburt der Theologie nach den Anweisungen Papst Johannes Pauls II., in: Theologisches, Nr. 150, Oktober 1982, Sp. 4838–4842, sowie Kurt Krenn, Was prägt und was verändert Papst Johannes Paul II. am theologischen Bewußtsein in der Kirche?, in: ebd., Nr. 180, April 1985, Sp. 6327–6336.

⁴ Vgl. dazu Renate und Norbert Martin, Brenn-Punkt Ehe und Familie. Berichte und Reflexionen eines Auditoren-Ehepaares im Anschluß an die Römische Bischofssynode 1980, Vallendar-Schönstatt 1981.

⁵ Familie und Liebe. Dokumentation der Bischofssynode 1980 in Rom, München 1982 (das Buch enthält alle Laien-Voten).

⁶ Vgl. dazu Norbert und Renate Martin (Hg.), Familie, werde, was du bist. Kommentare zu Familiaris consortio, Vallendar-Schönstatt 1983.

Geschichte der Kurie – als Mitglieder ausschließlich Eheleute angehören und die in ihrer Arbeit »die Bedeutung sichtbar machen soll«, die der Heilige Vater »dem pastoralen Dienst an den Familien in der Welt beimesse, und zugleich ein wirksames Instrument zu ihrer Förderung auf jeder Ebene sein soll.« Eine weitere Initiative ist die Errichtung eines wissenschaftlichen Instituts für Studien über Ehe und Familie an der Päpstlichen Lateran-Universität (heute »Institut Johannes Paul II.« genannt). Dieses Institut mit einem international zusammengesetzten Kollegium von z. Zt. ca. 25 Professoren und über 150 Studenten aus allen Nationen – Priester, Laien, Religiösen, auch Ehepaare – »soll der gesamten Kirche jenen Beitrag an theologischer und pastoraler Reflexion bieten, ohne den der Evangelisierungsauftrag der Kirche einer ganz wesentlichen Hilfe entbehrte. Dieses Institut soll der Ort sein, wo die Erkenntnis der Wahrheit über Ehe und Familie im Lichte des Glaubens und mit Hilfe der verschiedenen Humanwissenschaften vertieft wird.« – So stand es im vorgesehenen Redemanuskript für die Generalaudienz am 13. Mai 1981, in der der Heilige Vater die Gründung dieser beiden Institutionen bekannt geben wollte. Die Kugeln des Attentäters verhinderten dies. Beide Neugründungen haben inzwischen längst ihre Arbeit aufgenommen und versuchen, ihre pastorale Aufgabe in der Kirche zu verwirklichen.

Sogleich nach seiner Genesung von den Folgen des Attentats setzte Johannes Paul II. im November 1981 auch seine Ausführungen über »die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan« sowie »die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe« fort.

Die Katechesen des Heiligen Vaters sind zwar auch an Eheleute gerichtet, aber nicht nur: Sie sind auch von erheblicher Bedeutung für die theologische Wissenschaft wie für alle im pastoralen Dienst stehenden und im jungfräulichen Stand lebenden Christen. Wenn man in der katholischen Presse Deutschlands lesen kann, daß beispielsweise in den USA eines der vorrangigen Themen, mit denen sich die kirchlichen Medien befassen, diese Mittwochsansprachen des Heiligen Vaters seien, die ein »Ereignis« von großer Tragweite für alle Katholiken der Welt darstellten, dieses Ereignis aber in Deutschland keinerlei Beachtung gefunden habe, so fragt man sich, woran das liegt. Denn zumindest die theologische Wissenschaft (Exegese, Moraltheologie, christliche Soziallehre, Ethik, Pastoraltheologie usw.) kann an ihnen nicht vorbeigehen.

Aber durch diese Ansprachen könnte auch den Priestern bei der Verkündigung in den Gemeinden wieder Mut zufließen, 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. Darüber hinaus bieten die päpstlichen Ausführungen aber auch allen Familienkreisen in den Gemeinden, den spirituellen Familienbewegungen in der Kirche auf nationaler und internationaler Ebene und den Eheleuten, die sich im Bereich der natürlichen Empfängnisregelung (NFP) – sei es für sich selbst,

⁷ »Rheinischer Merkur« vom 9. 2. 1985: »Schweigen zu einer Botschaft aus Rom«.

sei es als Multiplikatoren – engagieren und um ein entsprechendes Eheleben bemühen, sachlichen Stoff für Gruppenarbeit und -diskussionen oder für persönliche Bereicherung und Ausweitung von Einsichten in besinnlicher Meditation.

2. *Communio personarum*

Als ein möglicher Leitfaden für das Verständnis der Exegesen des Heiligen Vaters bietet sich der übergreifende Begriff der *Communio personarum* an. Johannes Paul II. benützt den Begriff schon lange vor seinem Pontifikat als Lubliner Professor für Ethik, und so stellt dieser Topos einen der wichtigsten Schlüssel zum Verständnis der Texte des Heiligen Vaters dar. Beim Auftauchen dieses Begriffes in den Katechesen ist es wichtig, sich immer wieder die verschiedenen Bedeutungsebenen und den umfassenden Bedeutungszusammenhang zu vergegenwärtigen, die jeweils mitschwingen.

Es ist hier nicht der Ort für eine ausführliche, alle philosophischen und theologischen Aspekte der *Communio personarum* berührende Erörterung des Begriffs.⁸ Zunächst einmal wird der Begriff bewußt in seiner lateinischen Fassung verwendet, weil alle Übersetzungen – in welcher Sprache auch immer – nicht die Bedeutungsfülle wiedergeben und zugleich die Präzision erreichen, die der lateinischen Sprache eigen ist. Wollte man diese z.B. im deutschen auch nur annähernd andeuten, so müßte man mehrere Begriffe verwenden, etwa »Personengemeinschaft«, »interpersonale Gemeinschaft«, »Personen-Kommunio«, »innige Vereinigung von Personen«, »Kommunion-Beziehung von Personen«, »personales Liebesbündnis«, »bündnishafte Gemeinschaft von Personen«, »gemeinschaftliches Personsein in der Wahrheit des Anfangs, der Erlösung und der Vollendung«, »personale Liebesvereinigung«, »liebende Verschmelzung von Personen« u. a. m. In diesem Sinne ist der lateinische Begriff »gewissermaßen unübersetzbar«.⁹ Er umfaßt sowohl eine ontische Beschaffenheit der Person in ihrem »Sein« als Individuum und Gemeinschaftswesen, als auch eine dynamische Komponente des »Sollens«, in der die Fähigkeit, eine Gemeinschaft mit anderen Personen eingehen zu können (und zu müssen), realisiert wird. »Denn die Kategorie der 'communio' kann auf der Grundlage der Analogie für verschiedene interpersonale Relationen und soziale Beziehungen angewendet werden, das heißt, sowohl für Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen als auch zwischen den Menschen selbst.«¹⁰ Dabei spielt die Wechselseitigkeit von Schenken und Empfangen, von Gabe und Geschenk, von Sich-Schenken und Angenommenwerden eine zentrale Rolle, weil

⁸ Vgl. dazu Karol Wojtyła (Johannes Paul II.), *Person und Tat*, Freiburg 1981 (zuerst 1969), bes. 302–347. Ders., *Erziehung zur Liebe*, Stuttgart 1979 (zuerst 1957), bes. 43–61. Ders., *Liebe und Verantwortung*, München 1979 (zuerst 1962), bes. 63–122. Ders., *Quellen der Erneuerung*, Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg 1981 (zuerst 1972), bes. 45–175. Vor allem aber Ders., *Von der Königswürde des Menschen*, Stuttgart 1979, 93–109: »Familie als *Communio personarum*« (1974) und 111–128: »Elternschaft und die *Communio personarum*« (1974).

⁹ »Königswürde«, 100.

¹⁰ Ebd.

»der Mensch, den Gott als einziges Geschöpf auf Erden um seiner selbst willen gewollt hat, nicht anders zu sich selbst finden kann als nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst« (Gaudium et spes, Nr. 24). In diesem »Kommunion-Charakter« des menschlichen Seins und der Person dokumentiert sich die *Communio personarum* als eine ethische Realität, für die die »Gabe der Person« wesentlich ist, die man allerdings nicht begreifen kann, ohne zuvor das Sein und den Wert zu erfassen, den jede Person darstellt.

Die Kategorie der Gabe ist von Anbeginn in die menschliche Existenz von Mann und Frau eingeschrieben. Der Körper gehört wesentlich mit in diese Beziehung hinein, er ist Ausdruck dieser Kategorie der Gabe und zwar in seiner ganzheitlichen personalen Eigenart, die das Geschlechtliche umfaßt. Darin offenbart sich ontologisch die *grundsätzliche* »bräutliche Bedeutung des Leibes«, die sich *geschichtlich* in der *Communio personarum* der ehelichen Vereinigung von Mann und Frau realisiert als jenem reinen personalen Akt, in dem sich die Eheleute einander gegenseitig schenkend annehmen: das »Sich-gegenseitig-mit-dem-Menschsein-Beschenken«.¹¹

So verlangt also die gemeinsame Wirklichkeit des menschlichen Status in der Schöpfungsordnung des Paradieses, des Sündenfalls und schließlich der Erlösung »durch, mit und in Christus« (status naturae creatae, lapsae et redemptae) nach einer besonderen theologischen Synthese in einer »Theologie des Leibes«, »um richtig und angemessen die grundlegende Tatsache, die die eheliche Gemeinschaft darstellt, zu interpretieren, diese besondere 'communio personarum', der das Sakrament der Ehe endgültig Gestalt verleiht.«¹²

Im Zustand der Ur-Unschuld bestand die *Communio personarum* in der ungebrochenen Gemeinschaft (deshalb das Fehlen der Scham) des ersten Paares untereinander und zugleich mit Gott. Es war ein vollkommener Liebesbund zwischen Mann und Frau aufgrund der Ebenbildlichkeit mit Gott. Die Spannung zwischen Identität und Differenz wurde noch nicht als Des-Integration, als »Zwiespalt im Leib« empfunden, vielmehr lebten sie in voller objektiver und subjektiver Harmonie, die der Schöpfer dem Leib geschenkt hatte und der die Harmonie der Herzen entsprach. »Diese Harmonie, oder, genauer, die 'Reinheit des Herzens' ließ Mann und Frau im Zustand der Ur-Unschuld einfach (und auf eine Weise, die ursprünglich beide glücklich machte) die einigende Kraft ihrer Körper erleben, die sozusagen der 'unverdächtige' Nährboden ihrer personalen Vereinigung oder 'communio personarum' war.« (81,7)¹³

Diese ursprüngliche Einheit von Mann und Frau wohnt als Ursakrament geheimnisvoll in der Schöpfung auch nach dem Sündenfall, in dem die Harmonie des gemeinsamen Wandels miteinander und mit Gott im Garten Eden zerbrach. Der

¹¹ Ebd., 109.

¹² Ebd., 107f. In der Elternschaft gehört das Kind dann wesentlich zur *Communio personarum* dazu, vgl. 111–128.

¹³ Die erste Zahl gibt den Jahrgang des deutschen Osservatore Romano an, die zweite Zahl die Nr. des Jahrgangs, in dem die entsprechende Mittwochskatechese abgedruckt ist. Z. B. bedeutet »81/7«: Nr. 7 des Jahrgangs 1981.

Riß des Abfalls, der mitten durch das Herz des Menschen geht, wird durch die Erlösung Christi grundsätzlich wieder geheilt, aber die *Communio personarum* ist zukünftig eine mühevoll Aufgabe, der der Mensch sich in dieser Zeit unterziehen muß. Die Orientierungsnormen für die Verwirklichung dieser Aufgabe kann der Mensch aus Schöpfung und Erlösung herauslesen: die weiterhin geltende »bräutliche Bedeutung des Leibes«; die Selbstfindung durch die Hingabe seiner selbst in die Freiheit der Wahrheit der Person (Person als »Gabe« und »Geschenk«); die Beherrschung der »Begierde«, durch die die »Reinheit des Herzens« erreicht werden kann; die sakramentale Einheit von Mann und Frau in der christlichen Ehe als Dreibund mit Christus; die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« als vorweggenommene Darstellung der eschatologischen Vollendung.

Auf diese Weise vermag der Begriff der *Communio personarum* auch etwas von der endzeitlichen Gemeinschaft der zukünftigen *Communio sanctorum* (der Gemeinschaft der Heiligen) aufleuchten zu lassen, in der »Gott alles in allem« ist und die in der endgültigen Einheit von Leib und Seele unter der Herrschaft des Geistes auch die Vollendung des vom ewigen Leben durchstrahlten Leibes bringen wird.

An dieser Stelle wird deutlich, wie Papst Johannes Paul II. mit dem Begriff der *Communio personarum* eine »Integration« der drei Dimensionen von paradiesischem Schöpfungszustand, von Erlösungswirklichkeit in der Geschichte des Bundes und der Gnade und von eschatologischer Vollendung gelingt: der Sinn des »Anfangs« und der »Vollendung« ist die *Communio personarum* der Menschen untereinander und mit Gott, die in der »Leibhaftigkeit« des »Heute« der Geschichte mühsam erobert werden muß. Mit anderen Worten: im voll verwirklichten Ethos der *Communio personarum* fallen die drei Dimensionen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft zusammen.

Der Begriff der *Communio personarum* besitzt von daher nicht nur einen theologischen, philosophischen und anthropologischen Charakter, sondern vor allem auch eine Bedeutung für die Konzeption einer christlichen Sozial- und Gesellschaftslehre.

Die Realisierung der Ehe »am Anfang« im Sinn eines Schöpfungsplanes ist *das* Paradigma für die Gemeinschafts- und zugleich Gottbezogenheit des Menschen als Person. Dadurch, daß die Person einerseits auf Gott (Schöpfung) bzw. Christus (Erlösung) und andererseits auf das DU (Ehe) hingeordnet ist, gelingt im Begriff der *Communio personarum* eine Austarierung von Individualität und Gemeinschaftsbezug, die gleichermaßen die Gefahr des Individualismus (»Person« ohne »Communio«) wie des Kollektivismus (»Communio« ohne »Person«) vermeidet in der integrierenden *Gleichzeitigkeit* von »Personalisierung« und »Communionsierung«. Alle den Menschen bestimmenden Folgeverhältnisse (wie Stamm, Volk, Kultur, Gruppe, Kirche, Verbände, Institutionen usw.) müssen von dieser Grundbefindlichkeit des Menschen her bemessen werden. Im Paradigma der *Communio personarum* nimmt der Heilige Vater den Menschen aus all den heute gängigen Erklärungen und Deutungen (etwa der »Rollentheorie« der Sozialwissenschaften) heraus und stellt ihn in die Dimensionen der Wahrheit seines Seins: er *ist* nicht

einfachhin etwas in der Geschichte, er *soll* etwas, er hat eine Aufgabe, eine Sendung, einen Auftrag. Er ist nicht »angeklagt«, sondern »angerufen«.

All das schwingt mit, wenn der Ausdruck *Communio personarum* in den Texten von Johannes Paul II. gebraucht wird, und deshalb muß man es auch »mithören«, um zu verstehen.

3. Die Gesamtstruktur der Exegesen

Es soll nun zunächst in einem kurzen Überblick die Gesamtstruktur der Mittwochskatechesen Papst Johannes Pauls II. von 1979 bis 1984 dargestellt werden. Daran schließt sich dann eine mehr ins einzelne gehende Einleitung in diese 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«.

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 (eben die erwähnten »*Communio personarum*«-Bände 1 und 2).

Aus diesem Grund reicht der erste Band seiner Ansprachen vom 5. September 1979 bis zum 6. Mai 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 hingeorde­net ist. Dementsprechend stehen 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).

Daraus ergibt sich die Gliederung: »Der Mensch im Anfang«, »Der Mensch der Geschichte« (mit den Teilen »Die Begierde als Entfremdung durch den Sündenfall« und »Die neue Reinheit des Herzens als Frucht der Erlösung des Leibes«) sowie »Die Theologie des Leibes und des Ethos der Kunst«.

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.

Die im zweiten 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 intergrierender 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) entschleiert.

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 eine

3. 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 Darlegungen 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.

4. Ausführliche Einleitung in den ersten Teil der Exegesen (Communio personarum, Band 1)

Der Papst beginnt seine Betrachtungen, in denen er im ersten Teil die Uroffenbarung aus der Situation von heute befragt, mit dem Hinweis, daß sie hingeordnet sind auf die Bischofs-Synode 1980. Es ist das Anliegen des Heiligen Vaters, mit seinen Exegesen Sinn, Bedeutung, Funktion und Ziel der Leibhaftigkeit des Menschen in Zeit/Raum und Ewigkeit zu erhellen. Der Gang seiner Überlegungen beginnt bei der Betrachtung des Menschen im Zustand der Ur-Unschuld nach der Erschaffung, als er – zunächst allein – die übrige Schöpfung betrachtet und seine »Einsamkeit« erfährt, die durch die Erschaffung des zweiten Menschen aufgehoben wird. In der *Communio personarum* des ersten Menschenpaares ist ihre Personengemeinschaft noch ganz integriert, durchwaltet und durchlichtet vom gemeinsamen Aufgehobensein in der Gegenwart Gottes des Schöpfers. Sie wandeln gemeinsam und »leibhaftig« im Paradies des Gartens Eden.

Diese »Leibhaftigkeit« der Einheit von Geist-Seele-Körper wird zwar nicht zerstört, aber zerrüttet, korrumpiert durch den Sündenfall, der das Paar aus der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott herauswirft (sie werden »vertrieben«). Dabei wird aber nicht nur die Beziehung zum Schöpfer getroffen, sondern auch die Integrität der gegenseitigen Beziehungen: das bisher heile und unverdorbene Konzept der *Communio personarum* wird künftig durch den Riß der Begierde entstellt, die den Menschen auf sich selbst zurückwirft. Die nun folgende (Heils-) Geschichte der Menschheit ist die dramatische Bühne, auf der sich der mühevollen Prozeß des immer neuen Anlaufs zur Heilung dieses Risses in der menschlichen Natur abspielt. Höhepunkt und Wende der Geschichte ist die Inkarnation, die Fleisch- und Leibwerdung der zweiten Person in der Trinität: Christus erlöst den Menschen durch sein Leiden und Kreuz. Durch seinen Tod und seine Auferstehung wird das unverfälschte Konzept des Menschen im unbedingten Gehorsam gegen Gottes Plan wiederhergestellt: einerseits im Ideal der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« (das den endgültigen Stand in der Vollendung der Schöpfung am Ende der Zeiten vorwegnimmt), andererseits im Ideal der christlichen Ehe (indem die Ehe von Christus zu einem Sakrament erhoben wird und dadurch sich die Erlösung in der ehelichen Gemeinschaft vollziehen kann).

Die Bedeutung der Leibhaftigkeit des Menschen, seiner Existenz »im Fleisch«, wird so einerseits durch die Jungfräulichkeit »um des Himmelreiches willen« erlösungsgeschichtlich weiter geklärt und findet andererseits ihren großartigen Ausdruck in einer Theologie der Ehe, die sich zu einer Ethik, Spiritualität und Pädagogik der christlichen Ehe ausformen läßt. Grundlage für beide Wege in der Kirche ist eine Theologie oder auch Spiritualität des Leibes, ohne die die Lehre der Kirche über Ehelosigkeit und Ehesakrament nicht zu verstehen ist.

Den Beweisgang für diese kurze Gedankenskizze setzt der Papst bei der Frage der Pharisäer nach der Unauflöslichkeit der Ehe an. Christus läßt sich mit ihnen nicht auf eine juristisch-kasuistische Diskussion ein, sondern verweist sie auf den »Anfang«, d. h. auf die ersten Kapitel der Genesis, den Schöpfungsbericht. Aus ihm deutet der Papst die ursprüngliche Einheit von Mann und Frau, die dem Geheimnis der Schöpfung innewohnt. Er verknüpft in einer kunstvollen Exegese die verschiedensten Stellen der Genesis des Alten Testaments und der Evangelien des Neuen Testaments miteinander, wobei er nicht nur an den Intellekt appelliert, sondern auch an die Überzeugung anknüpft, daß der Mensch zwar einerseits durch Christi Wort in den Evangelien (Bergpredigt usw.) von außen »angerufen« ist, aber zugleich in seinem Inneren den Widerhall jenes »Anfangs« zu vernehmen vermag, der in seinem Herzen unauslöschlich eingeschrieben ist und der ihm sagt, wer und was der Mann für die Frau und die Frau für den Mann im Schöpfungswerk und in der Erlösertat Christi ist bzw. sein soll.

Es gibt so etwas wie eine intuitive, aus dem innersten Wesen des Menschen kommende Zustimmung im Sinne des sicheren Wissens »Ja, das ist die Wahrheit«. Ähnliches mag man empfinden beim Lesen der Gedanken des Papstes. Der Heilige Vater bietet eine äußerst klare und harte Widerlegung des Manichäismus, indem er den Leib und die Leiblichkeit des Menschen in aller Deutlichkeit als etwas Positives, als gottgewollt darstellt, als die Weise, in der der Mensch sich mitteilt und in dessen »aufrichtiger« Hingabe (d. h. in der Wahrheit des Schenkens) er sich selbst verwirklicht. Damit schenkt er Mann und Frau eine Sichtweise ihrer Existenz, in der sie sich als Eheleute im Sakrament selbst verwirklichen können und einen Weg des Heils und der Heiligung finden.

Der erste und zweite Schöpfungsbericht der Genesis liefern eine solide Basis für die anthropologische und ethische Begründung einer Theologie des Leibes. Im gedanklichen Rückgriff von heute auf den Urzustand wird die Barriere des Sündenfalls überwunden und damit zugleich die Möglichkeit der Erlösung des Leibes angezeigt: Der »Anfang« dokumentiert die Zielgestalt der Erlösung des Leibes in Christus. Zwar ist der Mensch als »imago dei« nach dem Bild und Gleichnis Gottes erschaffen, aber dies bezieht sich nicht nur auf seine ontologische Beschaffenheit als individuelle Person, sondern ebenso auf seine seinsmäßige Hingeordnetheit auf andere Personen, auf ein antwortendes Du (wie ja auch Gott als Trinität »Gemeinschaft«, *Communio* ist). Denn der Mensch ist nicht nur durch sein Menschsein als solches, sondern auch durch »die personale Gemeinschaft, die Mann und Frau von Anfang an bilden, zum 'Abbild und Ebenbild' Gottes geworden« (79/47).

Das Einsamkeitserlebnis des Menschen im Genesis-Bericht ist angesichts der Andersartigkeit der übrigen Geschöpfe ein »körperliches« Erlebnis, was darauf hinweist, daß die leibhaftige Erfahrung des Menschen die ihm entsprechende Erfahrungsweise gemäß dem Willen seines Schöpfers darstellt. Die Überwindung dieser Einsamkeit durch die Erschaffung Evas zeigt an, daß erst in der Gemeinschaft von Mann und Frau der Mensch »ganz«, »vollständig« ist, daß Mann und Frau sowohl in der Individualität ihrer Personalität als auch in der Einheit der *Communio personarum* Ebenbild Gottes sind, daß er die Einheit der beiden Ausprägungen des Menschen, eben das Mannsein und das Frausein, die vollständige Verwirklichung des göttlichen Planes mit »dem« Menschen repräsentiert. Denn »der Mensch wird nicht so sehr im Augenblick seiner Einsamkeit als vielmehr im Augenblick der Gemeinschaft zum Abbild Gottes«, weil er »auch und ganz wesentlich Abbild einer unergründlichen göttlichen Gemeinschaft von Personen« ist (79/47).

Daß die »Einsamkeit« des Ehelosen »um des Himmelreiches willen« im jungfräulichen Stand dem nicht widerspricht und noch viel weniger eine Unvollständigkeit oder gar »Verkümmerung« des Menschen bedeutet (ja unter eschatologischem Aspekt sogar ein »Mehr« darstellt), legt der Heilige Vater an anderer Stelle (besonders im zweiten Band) in aller Deutlichkeit dar. Das Eigenartige (das aus der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott dem Einen und zugleich Dreifaltigen herrührt) ist, daß einerseits die *Individualität* der Person auch in der *Communio personarum* der Ehe erhalten bleibt und andererseits die *soziale* Komponente des Menschen auch in der »individuellen« Lebensweise der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« in der *Communio personarum* mit Christus zum Ausdruck kommt. Daß der Papst die grundsätzlich für beide Stände geltende Bedeutung der bräutlichen Dimension des Leibes vornehmlich (aber nicht nur) an der Ehe darstellt, hängt von der besonderen »phänomenologischen« Deutlichkeit ab, mit der sie (vom Schöpfer hineingelegt) am Wesen von Mann und Frau abzulesen ist.

Der durch die Gabe des Du aus der Einsamkeit erlöste Mensch erfährt sich in der beseligenden *Communio personarum* des Ur-Paares (des Mannes wie der Frau – also Adams und Evas) zugleich auch als in die Gemeinschaft mit Gott gestellt, d. h. er macht die Erfahrung seiner von Gott geschenkten Existenz nicht nur als »Individuum« und Einzel-Person, sondern im sozialen Bezug der *Communio*. Sogar als der Mensch im Sündenfall diese Einheit durch seine falsche Entscheidung, durch seinen Ungehorsam, selbst »des-integriert« und dadurch in die Spannung der Erkenntnis von Gut und Böse mit dem bekannten Hang zur »bösen Begierlichkeit« hineingerät, vermag ihm die Erfahrung der Scham als Grenzerfahrung die Sehnsucht zu vermitteln, gemäß seinem personalen Wert angenommen zu werden – mit anderen Worten: die Möglichkeit, Geschenk, Gabe zu sein und Entsprechendes auch zu empfangen, ist ihm geblieben. Die »bräutliche Bedeutung« des Leibes durchstrahlte in der ursprunghaften Unschuld des Ur-Zustandes in aller Klarheit die *Communio personarum* als »Ursakrament«, so daß »sie sich nicht voreinander schämten«. Diese ursprüngliche Fülle der Erfahrung der bräutlichen Bedeutung des Leibes, die das Paar gleichsam als »erstes Fest der Menschheit« in der Reinheit des

Herzens erleben durfte (ein Fest, das »von den göttlichen Quellen der Wirklichkeit der Liebe herkommend im Geheimnis der Schöpfung seinen Ursprung hat«, 80/9), wird zwar im Sündenfall verdunkelt, aber nicht ausgelöscht. Die »ursprüngliche Fülle« geht zwar verloren, aber im tiefsten Wesen ehelichen Zusammenlebens, dem liebenden »Erkennen«, der Zeugung und der Fruchtbarkeit, leuchtet weiterhin die »bräutliche« Gemeinschaft des schöpferischen Sich-Schenkens und -Annehmens als Geschenk des Schöpfers – der »Anfang« im »Heute« – auf.

Wir befinden uns bei diesem »Anfang« an der Schwelle der irdischen Geschichte des Menschen, die zugleich die Bedeutung des Geheimnisses der Inkarnation enthüllt: die Tatsache, daß die Theologie den Leib einbezieht, darf niemand, der um das Geheimnis der inkarnatorischen Wirklichkeit weiß, verwundern oder überraschen, denn dadurch, daß das Wort Fleisch wurde, ist der Leib »wie durch das Hauptportal in die Theologie eingetreten« (80/16).

Die Menschwerdung ist der letzte Grund und die entscheidende Begründung für die Möglichkeit der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« wie auch für den sakramentalen Charakter der Ehe. Die bräutliche Bedeutung des Leibes enthüllt sich in beiden Fällen: im Falle der Ehe in der *Communio personarum* von Mann und Frau, die als sakramentaler Liebesbund ganz in die übernatürliche Wirklichkeit des Christusgeheimnisses im Sinne eines Dreibundes von »Christus, Mann und Frau« hineingenommen ist, im Falle der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« in der *Communio personarum* von menschlicher Einzelperson mit Christus.

Noch einmal verdeutlichen sich von hier aus die fundamentalen Aussagen der Genesis für eine Theologie des Leibes: was dort in der Schöpfungsordnung »am Anfang« als *Communio personarum* verwirklicht und dann durch den Sündenfall partiell durchkreuzt wurde, wird in der Erlösungsordnung grundsätzlich wiederhergestellt und in den Rang eines Sakraments erhoben – »Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert«.

An dieser Stelle nun geht der Heilige Vater zum zweiten Teil seiner Exegese über, in dem er – anknüpfend an die Bergpredigt – über die Frage der Begierde im Herzen des Menschen meditiert. Denn die böse Begierlichkeit ist durch die Inkarnation des Wortes und die Erlösung nicht automatisch aus dem Herzen des Menschen gewichen, sondern die Reinigung des Herzens von dieser Begierlichkeit ist ihm als Aufgabe gestellt. Mit der Bergpredigt, dem Herzstück eines neuen christlichen Ethos, das auf innere Gerechtigkeit und nicht auf das Gesetz zielt, leitet Christus bekanntlich »eine grundlegende Neuorientierung der Art und Weise, das Moralgesetz des Alten Bundes zu verstehen und zu erfüllen« (80/17), ein: Sein Appell an das Herz des Menschen ist *positiv* auf die Rückgewinnung einer ganzheitlichen Sicht des Menschen gerichtet, *negativ* wendet er sich gegen die Begierlichkeit des Herzens, durch die die Einheit der Ehe als *Communio personarum* bedroht ist. Des Näheren ist diese Begierde nach Johannes eine dreifache: die Augenlust, die Fleischeslust und die Hoffart des Lebens, die nicht einfachhin in der dem Menschen als Objekt gegenüberstehenden »Welt« sich befinden, sondern die

sich *in* seinem Herzen eingenistet haben, so daß es selbst als Quelle und Ort der Begierde erlebt wird.

Die radikale Entfremdung durch den Sündenfall geht als Bruch wie ein Riß mitten durch das Herz des Menschen, so daß auch die personale Einheit entstellt und der bräutliche Sinn des Leibes von der Begierde verzerrt wird. Die Bergpredigt stellt nun die Begründung einer neuen Ethik dar, die durch den Rückgriff auf den »Anfang« die Gesetzesmoral des Alten Testaments übersteigt. Hatte der Heilige Vater bisher weithin auf der Basis einer theologischen Anthropologie argumentiert, so entwickelt er den folgenden Gedankengang eher im Sinne einer biblischen Ethik. »Die Begehrlichkeit macht den Leib zum 'Terrain' der Aneignung durch eine andere Person« (80/32–33). Das bringt den Verlust der bräutlichen Bedeutung des Leibes mit sich. Da sich die Auseinandersetzung zwischen der egoistischen Begierde und der selbstlosen Liebe im Herzen abspielt, wird dieses zum »Kampfplatz«. Statt in der Einigung der *Communio personarum* die verlorene Fülle des »Anfangs« wiederzugewinnen, droht durch die Begierde die ständige Gefahr, das personale Gegenüber als Objekt der Triebbefriedigung zu mißbrauchen.

Das will Christus mit der Gegenüberstellung verdeutlichen
 – »Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist 'Du sollst nicht die Ehe brechen',
 – ich aber sage euch: wer eine Frau auch nur lüstern anblickt, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen« (Mt. 5, 27f).

Das neue Ethos des Evangeliums ist auf dem Hintergrund der geschichtlichen Situation und Ereignisse des Alten Testaments zu sehen: Gegenüber der Klarheit des »Anfangs« war die Situation der Ehe im Alten Testament verdunkelt worden. Die »Herzenshärte« hatte zum Abfall von der Einehe geführt – mehr noch, die Geschichte Jahwes mit dem auserwählten Volk Israel stellt sich auf dem Hintergrund des von Gott immer wieder angebotenen und erneuerten Bundesschlusses und des immer wieder von Seiten Israels durch den Fall in den Götzendienst gebrochenen Bundes selbst als ein Bruch der Treue, als »Ehebruch« dar (Hosea, Weisheitsbücher, Sirach).

Wie das Verhältnis Jahwes zu Israel, so ist auch das Sein von Mann und Frau »füreinander«. Der »Blick«, den man sich zuwirft, offenbart dabei die innere Beschaffenheit der Zuwendung, er ist die Schwelle zur inneren Wahrheit oder zur Lüge, zur personalen Fülle der *Communio personarum* oder zur begehrlichen, isolierten Sexualität. Dem in der Bergpredigt geforderten neuen Ethos entspricht einzig der Blick der Liebe, der aus der »Reinheit des Herzens« kommt. Hier wird deutlich, daß es Christus nicht um Einhaltung von Gesetzen und Geboten geht, sondern um die Achtung der personalen Würde. Dieses Ethos ist keine bloße »positivistische« Norm, sondern als göttliches Gesetz dem Herzen des Menschen selbst eingeschrieben, auch des Menschen von heute – es betrifft den Menschen existentiell. Die Fülle des »Anfangs« wird zurückgewonnen durch eine innere Schau des Herzens, die sich dann in einem entsprechenden Leben und Verhalten ausdrückt.

Das Geschenk der *Communio personarum* ist dem Herzen eingeschrieben, und es ist zugleich eine geheimnisvolle Wirklichkeit der Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit von Mann und Frau mit Gott. »Empfindet der Mensch außer der Begierde nicht etwa ein tiefes Bedürfnis, die Würde der gegenseitigen Beziehungen zu bewahren, die eben auf Grund der Männlichkeit bzw. Weiblichkeit des Leibes ihren Ausdruck in eben diesem Leib finden? Fühlt er nicht das Bedürfnis, diese mit allem Edlen und Schönen zu durchdringen? Fühlt er nicht das Bedürfnis, ihnen den höchsten Wert zu verleihen, der eben die Liebe ist?« (80/45).

Die neue Dimension dieses Ethos ist immer mit der Enthüllung jenes tiefsten Grundes verbunden, den man das »Herz« nennt. Indem es von der Begierde befreit wird, wird zugleich im Herzen der eigentliche Mensch voller sichtbar: Mann und Frau in der ganzen inneren Wahrheit des gegenseitigen Füreinander. »Befreit von dem Zwang und der Beschränkung des Geistes, wie sie die sinnliche Begierde mit sich bringt, findet sich der Mensch, Mann und Frau, in der Freiheit der gegenseitigen Hingabe, des Sich-einander-Schenkens wieder, das die Voraussetzung für jedes Zusammenleben in der Wahrheit und besonders in der Freiheit des Sich-einander-Schenkens ist« (80/42). Das gilt vor allem für die Unauflöslichkeit der Ehe, aber Christus hat dabei auch im Blick »jede andere Form der Koexistenz von Männern und Frauen, jenes Zusammenleben, welches zum reinen und schlichten Ablauf des Daseins gehört« (80/42).

In einem optimistischen Realismus baut Johannes Paul II. auf die Wahrheit der Aussagen Christi, der weiß, »was im Menschen ist« (Joh. 2,25). Das neue Ethos der Bergpredigt, die »Reinheit des Herzens«, stellt keine Anklage oder Diffamierung des Leibes (etwa als »Quelle des Bösen« wie im Manichäismus) dar, vielmehr verdeutlicht es, daß dieser menschliche Leib »von Anfang an« zur Kundgabe des Geistes berufen ist, daß sich in ihm Eros und Ethos begegnen, wobei das Ethos zur bestimmenden Gestalt werden muß.

Gerade auch die Erfahrungen der liebenden Hingabe in der *Communio personarum*, wie sie uns die Kulturgeschichte in vielen Zeugnissen der Kunst und Literatur liefern, bestätigen die Wahrheit, die der Heilige Vater hier zum Aufleuchten bringt. »Während für das manichäische Denken Leib und Geschlechtlichkeit sozusagen einen 'Unwert' darstellen, sind sie für das Christentum stets ein 'nicht hinreichend gewürdigter Wert' (80/44).

Der Papst führt in seiner Exegese die biblischen Grundlagen der christlichen Anthropologie und Theologie des Leibes weit über die drei – wie Paul Ricœur sie bezeichnet – »Meister des Argwohns« (Freud, Nietzsche, Marx) hinaus, bei denen das Herz des Menschen »angeklagt« wird, während Johannes Paul II. es schöpfungsgeschichtlich als »angerufen in der Wahrheit« und aufgerufen zur Reinheit rehabilitiert. Den Weg zur Reinheit des Herzens weist die Spiritualität des Leibes, die aus einer Haltung der Beherrschtheit heraus den Leib achtet und ihn als Tempel des Heiligen Geistes in der wahren Freiheit der Kinder Gottes rein und heilig bewahrt.

Das Leben nach dem Geist ist für den gefallen Menschen ein dynamischer Vorgang nach dem »Gesetz der Gradualität«: das Böse, die Begierde, ist zu

besiegen, das Gute, die Reinheit des Herzens, zu gewinnen. Wenn der Mensch sich ganz ergreifen läßt durch die von Christus gebrachte »Erlösung des Leibes«, dann öffnet er sich dem Leben aus dem Geist und erreicht die Reinheit des Herzens. Die Forderung Christi ist also nichts Unrealistisches, denn er kennt das Herz des Menschen. Sie zeigt zugleich, daß der Schöpfer dem Menschen den Leib – und zwar in seinem Mann-Sein und Frau-Sein – als Aufgabe zur Selbstverwirklichung anvertraut hat, sowie auch besonders das Geschenk des transparenten Zeichens der interpersonalen Gemeinschaft in der Selbsthingabe.

Die großen Fortschritte der Biophysik und Biomedizin behandeln den Menschen nur aus einem bestimmten, eingeeengten Blickwinkel. Die Entwicklung der modernen Wissenschaft vom Leib als Organismus besitzt vielfach den Charakter eines rein *biologischen* Wissens und trennt oft das Geistige vom Leiblichen. Eine solche einseitig funktionale Betrachtungsweise führt leicht dazu, den Leib systematisch als Objekt verschiedener Manipulationsmöglichkeiten zu behandeln. So hört der Mensch auf, sich subjektiv mit seinem Leib zu identifizieren, weil dieser seiner Würde beraubt ist, die vom tatsächlichen Personsein des Leibes herrührt. Nur die volle Wahrheit der Person aber führt als »Theologie« und »Pädagogik« des Leibes zu jener »Spiritualität des Leibes«, von der schon die Rede war und bei der der Leib dem menschlichen Geist als Gabe und Aufgabe anvertraut ist. Die Reife des Geistes wird zum Zeichen der Person und zur authentischen »Materie« der *Communio personarum*. Erst in dieser geistigen Reife entdeckt der Mensch den Leib in seiner vollen, »wahren« Bedeutung – vor allem auch für die eheliche Verbindung von Mann und Frau.

Die Begierde als solche – das machen die Worte der Bergpredigt deutlich – enthüllt dem Menschen diese Wahrheit noch nicht, sondern sie wird dadurch eher verschleiert und getrübt. Die rein biologische Kenntnis des Mann- und Frau-Seins der Person hilft in diesem Zusammenhang nur dann, wenn sie mit einer entsprechenden Reife der Person einhergeht. Für die Ehe heißt das: nicht manichäische Enthaltensamkeit ist das Ideal, sondern freie Hingabe in der Würde des menschlichen Leibes, die organisch verbunden ist mit der freien Hingabe der Person in der unversehrten Echtheit des Mann- und Frau-Seins. So gelangt die Reinheit – als Zucht und Maß verstanden – im Herzen des Menschen zur Reife und zeigt die Bedeutung des Leibes für die eheliche Verbindung der Geschlechter, ihre ganze Wahrheit im sakramentalen Liebesbund der *Communio personarum*.

Diese ganze Wahrheit muß innerlich erkannt, gewissermaßen mit dem Herzen erspürt werden, damit die gegenseitige Beziehung von Mann und Frau (ja sogar der bloße »Blick«, gereinigt von der ungeordneten Begierde) wieder ihren wahrhaft ehelichen Bedeutungsinhalt erlangt, die als Reinheit des Herzens Hingabe bedeuten kann, also nicht manichäisch in der Abwendung besteht. Zucht ist nichts Negatives, sondern Zuwendung in Ordnung. In dieser Reinheit zeigt sich der Sieg über die Begierde und die Wirksamkeit der Gaben des Heiligen Geistes. Die Erfahrung des Leibes – besonders auch in den Beziehungen von Mann und Frau – erhält so ihre ganze Natürlichkeit, Klarheit und innere Freude zurück, die sie im Urzustand besaß. Auf der einen Seite steht also die unerlöste Befriedigung der

Leidenschaft, auf der anderen Seite die erlöste Freude der Selbstmitteilung und des Empfangens als Geschenk im Vollbesitz seiner selbst. »Die Worte Christi in der Bergpredigt führen das menschliche Herz zu solcher Freude. Ihnen muß man sich selbst, seine Gedanken und seine Handlungen anvertrauen, um die Freude zu finden und sie den anderen zu schenken« (81/15).

Die »Reinheit des Herzens« führt keineswegs zur Verachtung des Leibes, sondern vielmehr zu einer besonderen Achtung vor dem Leib, die auch die Grundhaltung seiner Darstellung in der Kunst bestimmen muß. Insofern darf die künstlerische Darstellung nicht nur durch die Ästhetik bestimmt sein, sie besitzt auch eine ethische Dimension, die sich u. a. in der mit jeder Kultur verbundenen »Scham« ausdrückt, in der die frühe Gewißheit der bräutlichen Bedeutung des Leibes aufleuchtet. Das Schamgefühl ist nichts Negatives, vielmehr ist es objektiver Ausdruck, Schutz und Sicherung jenes subjektiven Wissens um die Wahrheit der Person, die in der »Reinheit des Herzens« (der eine Erziehung zur Keuschheit entsprechen muß) ihre höchste Manifestation erreicht (Freud: Der Verlust der Scham ist eine Form kulturellen Schwachsinn).

In der »Reinheit des Herzens« wird der »neue Mensch« wiedergefunden, in ihr fallen Wahrheit, Freiheit, Reinheit, Weisheit, Schönheit und Heiligkeit zusammen, in ihr begegnen sich die ursprüngliche Konzeption des Menschen »am Anfang« und ihre endgültige Vollendung »am Ende« im geschichtlichen Heute. Deshalb ist es völlig konsequent, wenn Johannes Paul II. an dieser Stelle schon auf den Zyklus über die Auferstehung des Leibes hinweist, den er dann wegen des Attentats erst im November 1981 (vgl. »Communio personarum, Bd. 2) beginnen konnte.

Aus den Ausführungen des Papstes an dieser Stelle wird ebenfalls schon deutlich, daß Johannes Paul II. seine Ausführungen als Erklärung, Stützung und Ergänzung von Texten des Konzils (vor allem »Gaudium et spes«) und von »Humanae vitae« verstanden wissen will. Deshalb endet der Zyklus über die Genesis und die Bergpredigt mit einer Aktualisierung, *warum* diese biblischen Exegesen heute – unter Einbeziehung philosophischer, geschichtlicher, anthropologischer, sozialwissenschaftlicher und theologischer Überlegungen – so notwendig sind: zur Selbstfindung und -verwirklichung des Menschen, also des Menschenbildes, das eng mit dem zugrundeliegenden Gottesbild zusammenhängt.

5. Ausführliche Einleitung in den zweiten Teil der Exegesen (Communio personarum, Band 2)

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. 1, »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 Äon, 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 Heiratens, 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« hingeeordnet.

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 Gemeinschaft neu, die die große Gemeinschaft der Heiligen bildet. Unter diesem Aspekt ist nun Ehe nicht etwas, das gleichsam verschwindet, keine Rolle mehr spielt. 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 Brautchaftsverhältnis 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, Hingabe 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 Enthaltensamkeit 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 Heilmysteriums, 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 Bedeutungsfülle 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 »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 Reflexionen 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 Lieblichkeit 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 *anakephalaisis*).

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 Eheleute 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 anders Sein »nachhallt« und so die Person vernehmbar wird (Person hängt ja mit personare – hindurchtönen zusammen). »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, 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.

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, Bewunderung 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, Größerem, 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 Normen 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 Enzyklika 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 ehtische 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 Dimensionen) 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 »lügnerisch« 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 beruhende *Pädagogik* des Leibes ist, die sich nicht nur auswirkt als richtig gelebte 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 als 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 vorflacher, 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 Widerhall 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 anthropologischen 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 Ausdrucksformen ehelicher Zärtlichkeit und Liebeszeugung 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 engagierte verkündet.