

# Ehe und Ehelosigkeit in der Orthodoxen Kirche\*

von Georgios Mantzaridis, Thessaloniki

In einem Text, der Dionysios Areopagites zugeschrieben wird, lesen wir folgendes: »Der Eros, sei er göttlich oder engelhaft, geistig oder seelisch oder naturhaft, soll als eine verbindende und zusammenschmelzende Macht verstanden werden, welche einerseits die Stärkeren zur Sorge für die Schwächeren und andererseits die Ebenbürtigen auch zu einer gemeinsamen Wechselbeziehung bewegt«<sup>1</sup>. Der Eros, also die Liebe, als verbindende und zusammenschmelzende Macht ist die Voraussetzung des gemeinschaftlichen Lebens der Menschen und führt sie zu einer »gemeinsamen Wechselbeziehung«.

Im besonderen kommt der Eros als eine mächtige naturhafte Anziehungskraft der zwei Geschlechter vor. Wie Aristoteles bemerkt, ist »die Beziehung zwischen Mann und Frau nach allgemeiner Annahme eine Naturgegebenheit. Denn der Mensch ist von Natur noch mehr zum Beisammensein zu zweit angelegt als zur staatlichen Gemeinschaft, sofern die Familie ursprünglicher und notwendiger ist als der Staat und das Kindererzeugen allen Lebewesen gemeinsam ist«<sup>2</sup>.

Auch die christliche Lehre erkennt diese Neigung der menschlichen Natur zur Gemeinsamkeit von zweien als wesentliches Element des Schöpfungsplanes Gottes an. Christus beruft sich auf die entsprechende Lehre des Alten Testaments, und sie bestätigend sagt er: »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«<sup>3</sup>. Auch der Apostel Paulus bemerkt in bezug auf dieselbe biblische Stelle folgendes: »Dies ist ein großes Mysterium; ich beziehe es auf Christus und die Kirche«<sup>4</sup>. Welche ist aber die Bedeutung dieses Mysteriums und in welcher Beziehung steht es zur Verbindung von Christus und Kirche? Die Bedeutung des Mysteriums der Verbindung von Mann und Frau besteht darin, daß der Mensch seine Individualität überschreitet und zu einer Gemeinschaft und Vereinigung mit dem Du kommt. Dazu führt offensichtlich der natürliche Eros, den Gott selbst in die menschliche Natur eingesät

---

\* Anm. d. Red.: Der vorliegende Beitrag ist die bearbeitete Fassung des Vortrages, der am 13. Juli 1987 auf Anregung des Institutes für Orthodoxe Theologie in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München gehalten wurde.

<sup>1</sup> *Dionysios Areopagites*, De divinis nominibus 4, 15: PG 3, 71 A.

<sup>2</sup> *Aristoteles*, Nikomachische Ethik VIII, 14, 1162a.

<sup>3</sup> Mt 19, 4—6.

<sup>4</sup> Eph 5, 32.



hat. Dadurch wird der zur Ehe führende Eros zum Weg, der vom eigennützigen Motiv zu einer uneigennützigen Gemeinschaft führt.

Man darf selbstverständlich nicht übersehen, daß der uneigennützige Charakter dieser Gemeinschaft immer relativ und unvollkommen ist. Auch im besten Fall lassen sich die Eheleute durch ihre individuellen Motive bestimmen und können nicht zur absoluten Selbstlosigkeit und damit zum vollkommenen Einswerden gelangen. Die vollkommene Einheit, die die absolute Selbstlosigkeit voraussetzt, könnte nur nach Beseitigung der menschlichen Relativität realisiert werden. In Wahrheit existiert aber die absolute Selbstlosigkeit und die vollkommene Einheit nur im Verhältnis der Personen der Gottheit zueinander.

Jede Person der Heiligen Trinität ist vollkommener Gott. Deshalb bedeutet die gegenseitige Liebe der göttlichen Personen keineswegs eigennütziges Nehmen, sondern Vollkommenheit und absolute Einheit. Derselbe selbstlose Charakter zeichnet auch die Liebe Gottes zur Welt aus. Diese Liebe, die sich mit dem Wirken Gottes in der Welt manifestiert, ist keine notwendige Emanation, zu der Gott verpflichtet ist, sondern freie und selbstlose Manifestation Gottes. Diese selbstlose Liebe Gottes wird den Menschen als persönliche Gnade, die ihn zu Gott macht, durch Christus in der Kirche angeboten. Die Eucharistie, welche mit dem Mysterium der Kirche identisch ist, ist zugleich auch das Mysterium der Vereinigung der Gläubigen mit Christus in einem Leib und in einem Geist. Ein Kirchenvater vergleicht diese eucharistische Vereinigung des Gläubigen mit Christus mit der Vereinigung von Mann und Frau in der Ehe und bemerkt dabei: »Dort sagt er zwar, daß er dem Partner angehören und mit ihm zu einem Fleisch wird, aber nicht zu einem Geist. Wir aber gehören Christus nicht bloß an, sondern vielmehr werden wir mit dem Leib Christi durch die Kommunion dieses göttlichen Brotes verschmolzen; wir werden nicht nur ein Leib, sondern auch ein Geist. Du kannst sehen, wie die überwältigende Größe der Liebe Gottes für uns durch die Kommunion dieses Brotes und dieses Kelches verwirklicht und gezeigt wird«<sup>5</sup>.

Die Vereinigung des Gläubigen mit Christus, welche durch die wahrhaft selbstlose Liebe Gottes zustande kommt, bildet also die vollkommenste Art von Einheit, die der Mensch erfahren kann. Diese ist aber transzendental orientiert. Das Symbol dieser Vereinigung im innerweltlichen Bereich ist die eheliche Einheit. Diese Einheit bietet die Möglichkeit zum Entstehen der selbstlosen menschlichen Liebe, welche ein Symbol der Liebe ist, die Christus und die Kirche vereint. Es darf dabei nicht als zufällig betrachtet werden, daß die größten mystischen Theologen ihre tiefsten geistlichen Erfahrungen der mystischen Gemeinschaft mit Gott durch Begriffe, Ausdrücke oder Bilder des ehelichen Lebens ausdrücken. Dies kann nachgeprüft werden, wenn man auch nur wenige Seiten aus den Werken der großen Mystiker liest, vor allem des heiligen Symeon des Neuen Theologen.

Aber schon die Tatsache, daß die Ehe als Symbol der Vereinigung von Christus und Kirche angesehen wird, offenbart ihre wirkliche Perspektive. Die Vereinigung von Mann und Frau, welche nach dem Apostel Paulus die Vereinigung von Christus und der Kirche

<sup>5</sup> Gregor Palamas, Homilie 56,6, hrsg. von S. Oikonomos, S. 207.



vorbildet, findet ihren vollkommenen Sinn nur in dieser ekklesiologischen Perspektive. Die eheliche Einheit bildet die ekklesiologische Einheit vor und führt zugleich sozusagen in sie ein. Die ekklesiologische Einheit ihrerseits vervollkommenet und überhöht die eheliche Einheit. So geht Paulus zunächst von der Wirklichkeit der Vereinigung von Mann und Frau durch die Ehe aus und kommt zur Vereinigung von Christus und Kirche, er kommt aber danach zur menschlichen Ehe wieder zurück, damit er dadurch ihre in Christus geschaffene unendliche Perspektive und Würde beleuchte. So kann die eheliche Einheit, wie jedes andere menschliche Miteinander, ihren vollen Sinn und ihre wirkliche Dimension nur ekklesiologisch finden und rechtfertigen.

Es ist charakteristisch, daß jede Hingabe des Menschen, die sein ganzes Leben erfaßt, mit einem Mysterium der Kirche, mit einem Sakrament, verbunden ist. So ist zum Beispiel die Hingabe des Menschen an Christus mit der Taufe, sein Verbleiben als Glied des Leibes Christi mit der Eucharistie und seine Widmung zum Dienst an der Kirche mit der einer Weihe verbunden. So erfaßt auch das Sakrament der Eheschließung die gegenseitige Hingabe von Mann und Frau und ordnet sie hin auf die ekklesiologische Perspektive des Lebens in Christus. In diesem Zusammenhang ist es vielleicht nicht unwichtig darauf hinzuweisen, daß nach orthodoxer Auffassung das Sakrament der Ehe durch die kirchliche Eheschließung gespendet wird und nicht des weiteren Vollzugs der Ehe durch die Ehepartner bedarf.

In der patristischen Literatur, die fast ausschließlich das Werk von Unverheirateten und Asketen ist, kommt diese ekklesiologische Perspektive der Ehe oft nicht genügend zum Ausdruck. Außerdem sind in der patristischen Literatur kaum spezielle Texte zur Ehe vorhanden. Die Ansichten der Väter über dieses Thema sind meistens aus ihren Werken über die Jungfräulichkeit entnommen, in welchen die Jungfräulichkeit beziehungsweise die Enthaltsamkeit natürlich hochgeschätzt und die Ehe venachlässigt wird. Diese Vernachlässigung der Ehe ist jedoch nicht auf Unwissenheit oder Mißachtung ihrer Bedeutung zurückzuführen, sondern läßt sich gut aus praktischen und pädagogischen Gründen erklären.

Diese Tatsache hat schon der heilige Gregor von Nyssa sehr überzeugend bestätigt. Gregor hat zwar als Verheirateter gelebt, trotzdem hat er nicht ein Werk über die Ehe, sondern über die Jungfräulichkeit geschrieben; in seiner Schrift lobt er das Zölibat und unterstreicht gleichzeitig die Nachteile der Ehe. Um diese seine Einstellung zu rechtfertigen, bemerkt Gregor: »Niemand darf meinen, daß wir dadurch die Ordnung der Ehe verwerfen wollen; denn wir ignorieren ja nicht, daß die Ehe keineswegs des göttlichen Segens entfremdet ist; da aber die allgemeine menschliche Natur als deren Verteidiger genügt, indem die Natur allen, die durch die Ehe zur Kindererzeugung kommen, diese Neigung automatisch gegeben hat, andererseits aber die Jungfräulichkeit in gewissem Sinne der Natur widerspricht, wäre es überflüssig, eine mühsame Ermahnung und Ermunterung über die Ehe schreiben zu wollen, um den schwer besiegbaren Verteidiger der Ehe, nämlich die Lust, hervorzuheben — es sei denn, daß dies nötig wäre gegen diejenigen, welche die Lehre der Kirche in bezug auf dieses Problem verfälschen«<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Gregor von Nyssa, De virginitate 8: PG 46, 353 A.



Trotzdem aber wird die Ehe im allgemeinen in der kirchlichen Tradition unter die Ehelosigkeit gestellt; sie wird als ein gewisses Hindernis für die Befreiung des Menschen von den Bindungen der Welt und für seine geistliche Vervollkommenung angesehen. So wird zum Beispiel im Neuen Testament die Ehe innerhalb der Interessen dieser Welt eingeordnet: »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«<sup>7</sup>.

Die Christen, da sie in der Endzeit leben, aber zugleich schon in diesem ihrem gegenwärtigen Leben dem Reich der zukünftigen Welt angehören, werden aufgerufen, die Institutionen und Lebensformen des gegenwärtigen Äons zu überwinden: »Die Zeit ist kurz. Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine ... denn die Gestalt dieser Welt vergeht«<sup>8</sup>. Die Ehe begrenzt sich im Raum und in der Zeit des Innerweltlichen. Dies kann aber nur bedeuten, daß, wenn der Mensch sich seiner eschatologischen Perspektive zuwendet, wenn er seine Zeit als »Kairos« zur Buße und zur Bekehrung zum Herrn ansieht, die Ehe sich automatisch zum Rande hin verschiebt.

Das Leben in der Ehe ist Quelle von Sorgen, welche die vollkommene Hingabe an Gott hindern. Natürlich sorgt der Verheiratete sich um weltliche Dinge und ist dadurch gespalten zwischen Gott und der Welt. Dagegen kann der Unverheiratete frei für Gott sein und sich in der Vollkommenheit üben. Die enge Bindung des Verheirateten an die Welt kann ihn leicht zur Vernachlässigung des ersten und größten Gebotes der Heiligen Schrift führen, des Gebotes nämlich, daß der Mensch Gott »mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all seiner Vernunft« lieben soll<sup>9</sup>. »Denn wie kann man Gott mit seinem ganzen Herzen lieben, wenn man sein Herz zwischen Gott und der Welt aufteilt und wenn man die allein Gott geschuldete Liebe für menschliche Leidenschaften verbraucht?«<sup>10</sup>.

Wenn der Mensch sich also »in Alltagsgeschäfte verwickeln« läßt, läuft er Gefahr, Christus nicht gerecht werden zu können.<sup>11</sup>

Selbstverständlich, wenn der Gläubige im Ehestand die Sorglosigkeit des ehelosen Zustands bewahren kann, dann wird seine ethische oder geistliche Vollkommenheit kaum behindert werden. Die Ehe behindert den Menschen zwar nicht ethisch oder geistlich, aber sie gibt ihm auch nicht die Freiheit, die ihm die Ehelosigkeit zum Entwickeln der ethischen und geistlichen Vollkommenheit gibt. Wie jener, der sein Vermögen verkauft und es den Armen austeilt, einen höheren Weg geht als jener, der sein Vermögen bewahrt, so geht auch derjenige, der auf das ihm von Gott zustehende Recht zur Eheschließung verzichtet und den Stand der Ehelosigkeit um der Liebe Gottes willen wählt, einen höheren Weg als jener, der im Ehestand lebt.

Die Ehelosigkeit, die in der Kirche mit der Enthaltensamkeit verbunden ist, wird nicht auf einen bestimmten Bereich des menschlichen Lebens begrenzt, sondern umfaßt die ganze Existenz des Menschen. Nach den Kirchenvätern wird die körperliche Keuschheit

<sup>7</sup> Lk 20, 34–5.

<sup>8</sup> 1 Kor 7, 29–31.

<sup>9</sup> Mt 22, 37; Dtn 5, 6.

<sup>10</sup> Gregor von Nyssa, De virginitate 9: PG 46, 360 AB.

<sup>11</sup> Vgl. 2 Tim 2, 4.



durch die allgemeine ethische und geistliche Reinheit des Gläubigen ergänzt und vervollkommenet, welche im Licht der eschatologischen Erwartung wächst.

Vor allem soll die Jungfräulichkeit, und sie gilt für Mann und Frau, die körperliche Keuschheit überwinden und sich auf den Geist und die Gesinnung des Menschen ausdehnen. Die körperliche Intaktheit wird ja im Namen der seelischen bewahrt; sie ist aber sinnlos und überflüssig, wenn die Seele den verschiedenen Leidenschaften trotzdem untertan bleibt: »Wenn wir nämlich um der Schönheit der Seele willen den Körper unversehr bewahren, ist die scheinbare Unversehrtheit des Körpers nutzlos, wenn die Seele durch unendliche Leidenschaften verdorben wird«<sup>12</sup>. Diese Leidenschaften bedeuten nicht nur sexuelle Leidenschaften, sondern auch die Leidenschaften Besitz von Dingen und Personen, Machtausübung über Dinge und Personen, die Überbewertung der eigenen Person. Christus hat nicht nur die Unzucht, sondern vielmehr auch die unzüchtige Gesinnung oder Begierde verurteilt.

»Unzüchtiges Auge«, sagt Gregor der Theologe, »kann nicht die Jungfräulichkeit bewahren; auch unzüchtige Zunge schmelzt sich mit dem Bösen ein ... Es soll auch die Vernunft keusch bleiben: Sie darf sich nicht in Träumen verlieren und sich täuschen, sie darf sich nicht mit Abbildern von bösen Dingen beschäftigen«<sup>13</sup>. Nur innerhalb des allgemeineren Klimas der ethnischen und geistlichen Reinheit ist die wahrhaftige Jungfräulichkeit möglich. Der Gläubige kann wahrlich keusch sein, wenn er dafür sorgt, daß er nicht nur die Sinne, sondern auch die Gesinnung und seine Wünsche rein hält.

Die Enthaltung von den körperlichen Lüsten bleibt also fruchtlos und steril und trägt nicht zur Erhöhung des Menschen bei, wenn sie nicht von einer allgemeinen Askese und Reinheit begleitet wird. Diese grundsätzliche Wahrheit wird in der Tradition der Kirchenväter nachdrücklich unterstrichen. So spricht zum Beispiel Methodios von Olympe in seinem Werk »Symposion der Zehn Jungfrauen« von dem allgemeinen Charakter der Tugend und bemerkt: »Ein Hohn ist es, die Zeugungsorgane jungfräulich zu bewahren, die Zunge aber nicht, oder wohl die Zunge jungfräulich zu bewahren, das Gesicht und das Gehör und die Hände aber nicht, oder wohl diese jungfräulich zu bewahren, aber nicht das Herz und es mit den Hetären Zorn und Wut verkehren zu lassen«<sup>14</sup>. Diese Tugend wird jedoch nicht nur negativ als Enthaltung vom Schlechten, sondern auch positiv als Ausübung guter Taten verstanden.<sup>15</sup>

Die Jungfräulichkeit wird von den Christen nicht etwa im Namen irgendeiner abstrakten Idee ausgeübt; sie bedeutet auch nicht eine Verstümmelung der menschlichen Persönlichkeit. Die Jungfräulichkeit wird im Namen Christi ausgeübt, und sie ist eine Nachahmung seiner Lebensführung auf Erden. Deshalb ist das Vorbild dieses Lebens zunächst Christus selbst. Christus ist aber nicht bloß eine historische Person, sondern der Herr der Herrlichkeit und das Haupt der Kirche. Daher kann auch die Nachahmung der Lebensführung Christi auf Erden nur im Licht seiner Auferstehung und seiner Gegenwart im Geist in der

<sup>12</sup> Basileios von Ankyra, De virginitate 48: PG 30, 764 B.

<sup>13</sup> Gregor der Theologe, 37 Hom. 10: PG 36, 296 A.

<sup>14</sup> Methodios von Olympe, 11 Hom.: PG 11, 205 C.

<sup>15</sup> Vgl. Gastmahl 5,4: PG 18, 104 AB.



Kirche vollzogen werden. Die Nachahmung der Keuschheit oder einer anderen Tugend Christi kann nicht als rein moralischer Versuch zur Überwindung des Ichs führen; vielmehr führt sie zu einer stärkeren Selbstbehauptung. Die ethische Nachahmung Christi befreit den Gläubigen und führt ihn zur Überwindung seines Egoismus und zur Vereinigung mit Christus, allerdings nur innerhalb des sakramentalen Lebens der Kirche, wo der Mensch sich nicht im Namen seiner Moralität und seiner Tugenden, sondern im Namen seiner vollkommenen Unwürdigkeit und im Namen der unendlichen Liebe Gottes bewegen kann. Infolgedessen kann und darf die Jungfräulichkeit in Christus nicht außerhalb des sakramentalen Lebens der Kirche verstanden werden.

Die Jungfräulichkeit wird aber in der patristischen Tradition auch als Nachahmung der Gottesmutter verstanden. Indem sie nichts für sich selbst behält, indem sie von nichts und niemandem besessen wird, indem sie sich ganz Gott hingibt, wird sie zum Vorbild der absoluten Hingabe des Menschen zu Gott. Das bedeutet wahrhafte Jungfräulichkeit.

Endlich gehört die Jungfräulichkeit zu den wesentlichen Merkmalen der Kirche, der »reinen Jungfrau«.<sup>16</sup> Deshalb hat derjenige, der in Jungfräulichkeit lebt, dieses charakteristische Merkmal der Kirche in seinem persönlichen Leben verwirklicht. Er bleibt in mystischer Gemeinschaft mit Christus, schließt mit ihm eine geistliche Ehe. So erweist sich die Jungfräulichkeit als ein eigenes Charisma, welches in besonderer Weise der Kirche dient und eine spezielle Funktion hat. Wie jedes Charisma, so kann auch die Jungfräulichkeit nur in der Kirche fruchtbar werden. Deshalb werden die Häretiker, welche aus Abscheu gegen die Ehe die Jungfräulichkeit ausüben, nicht als wirklich jungfräulich angesehen, weil für sie die geistliche Ehe mit Christus nicht besteht. Jungfräulichkeit bedeutet eben nicht Enthaltensamkeit von, sondern Hingabe an.

Wie der heilige Chrysostomos bemerkt, umfaßt das paulinische Wort »ich habe euch einem einzigen Mann verlobt, um euch als eine reine Jungfrau zu Christus zu führen«<sup>17</sup>, obwohl es an das ganze Kirchenvolk gerichtet ist, insbesondere auch die in Jungfräulichkeit Lebenden. Wenn aber die jungfräulich Lebenden durch die Häresie Christus untreu werden und einen anderen in ihre geistliche Ehe einführen, so brechen sie ihre Keuschheit: »Welche sich nun nicht mit dem einen Mann zufrieden geben, sondern neben Christus einen anderen, in Wirklichkeit nicht existierenden Gott, einführen, wie könnten sie keusch sein?«<sup>18</sup>. Die Ehelosigkeit hat also Sinn und Gehalt nur als Ausdruck eines starken und totalen Eros des Menschen zu Gott, d. h. wenn sie eine Liebe ausdrückt, die sich gemäß dem ersten und größten Gebot »mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all seiner Vernunft« manifestiert. Diese Liebe, von der die Menschenseele beherrscht werden soll, auf daß sie sich mit Gott würdig vereinige, hat nach dem heiligen Chrysostomos eine totale Herrschaft über den Gläubigen: »So bezwingend ist die Macht der geistlichen Liebe, daß sie keinen Augenblick nachläßt, sondern immer die Seele des Liebenden beherrscht, und keiner Sorge und keinem Schmerz erlaubt sie an ihrer Statt die Seele zu erobern«<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Vgl. 2 Kor II, 2.

<sup>17</sup> 2 Kor II, 2.

<sup>18</sup> Johannes Chrysostomos, De virginitate I: PG 48, 533.

<sup>19</sup> Johannes Chrysostomos, In ep. ad. Philip., I Hom. 3: PG 62, 186.



Im Bereich dieser geistlichen Liebe bedeutet die Ehelosigkeit nicht Negation, sondern positive Einstellung. Durch die Ehelosigkeit werden die Überwindung der Natur und die totale Hinwendung zu Gott erreicht. Der irdische Eros wird zum himmlischen Eros, und der Mensch wird zum Liebhaber Gottes. So erhebt sich dieses Leben, als Leben einer totalen Hingabe an Gott, über den Stand der Ehe, welcher den Gläubigen zwischen Gott und der Welt teilt<sup>20</sup>.

Daß die Kirche die Ehelosigkeit bevorzugt, bedeutet aber keineswegs, daß sie die Ehe verachtet; »denn daß die Jungfräulichkeit würdiger ist, heißt ja nicht daß die Ehe zu den unwürdigen Dingen gehört«<sup>21</sup>. Auch Johannes Chrysostomos bemerkt: »Ich bin davon überzeugt, daß die Jungfräulichkeit viel würdiger als die Ehe ist; dies bedeutet aber nicht, daß ich die Ehe zu den bösen Dingen zähle; vielmehr lobe ich sie sehr«<sup>22</sup>. Diejenigen, die die Ehe verwerfen, werden schon im Neuen Testament als »vom Glauben Abgefallene« bezeichnet<sup>23</sup>. Es ist auch bekannt, daß die Kirche mit Schärfe diejenigen Häretiker verurteilte, die die Ehe als schändlich ansahen und verwarfen. Auch die wärmsten Anhänger des jungfräulichen Lebens und die Befürworter der Ehelosigkeit kämpften mit Leidenschaft und Heftigkeit gegen diejenigen, die die Ehe tadelten. Einstimmig verurteilt und verwirft die kirchliche Tradition jene negative Betrachtung der Ehe als unhaltbar und häretisch. So lesen wir zum Beispiel im 51. apostolischen Kanon: »Wenn ein Bischof oder Priester oder Diakon oder überhaupt jemand, der zum Priestertum gehört, sich von Ehe und Fleisch und Wein nicht wegen der Askese, sondern aus Abneigung enthält, indem er vergißt, daß alles sehr gut ist und daß Gott den Menschen als Mann und Frau geschaffen hat, und er dadurch die Schöpfung verleumdet und abwertet, soll er sich entweder bessern oder abgesetzt und von der Kirche verworfen werden; ebenso auch der Laie«.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Christ im Grunde aufgerufen ist, eine Wahl nicht zwischen Ehe und Ehelosigkeit, sondern zwischen zwei verschiedenen Arten von Ehe, d. h. zwischen körperlicher und geistlicher Ehe zu treffen. Selbstverständlich steht auch die körperliche Ehe, die in Christus geschlossen ist, unter der Gnade des Heiligen Geistes, und dadurch ist sie gleichzeitig auch geistlich. Trotzdem hat sie nicht ausschließlich geistlichen Charakter wie die Ehe zwischen dem Gläubigen im Stand der Jungfräulichkeit und Christus. Deshalb wird sie im Unterschied zu der rein geistlichen Ehe als körperliche bezeichnet. Hier muß aber bedacht werden, daß die Hingabe an das Du in der Ehe zu einer Begegnung eigener Art mit Christus führt. Eine Liebe zum Partner, den man nicht als Konsumgut betrachtet, sondern dem man sich in Hingabe schenkt, ist ein handgreifliches Symbol der Liebe, die Christus und die Kirche verbindet. Dies ist auch als eine Art von Jungfräulichkeit anzusehen.

Außerdem geht die Jungfräulichkeit, als eschatologische Menschensituation, nicht nur eine bestimmte Kategorie von Gläubigen, sondern alle Gläubigen an<sup>24</sup>. Der eschatologische und asketische Geist, der die wahre Jungfräulichkeit durchströmt, soll auch das

<sup>20</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *De virginitate* 9: PG 46, 360 B.

<sup>21</sup> Gregor der Theologe, 40 Hom. 18: PG 36, 382 B.

<sup>22</sup> Johannes Chrysostomos, *De virginitate* 9: PG 48, 539.

<sup>23</sup> 1 Tim 4, 1–3.

<sup>24</sup> S. W. Molinski, »Jungfräulichkeit«, *Sacramentum Mundi*, Bd. 2, Sp. 1014.



Leben des verheirateten Gläubigen lenken: »was für die Verheirateten als Teil gilt, dies gilt als Ganzes für die Ehelosen«<sup>25</sup>.

Durch die Kinderzeugung erscheint die Ehe aber in kontradiktorischer Weise zugleich als Gegner und als Sklave des Todes, dem der Mensch untertan geworden ist. Einerseits tröstet die Kinderzeugung den Menschen für seine Sterblichkeit, weil sie ihm die Bewahrung der menschlichen Gattung auf Erden zusichert, andererseits aber dient sie gleichzeitig dem Tode, weil sie ihm Nahrung gewährt und seine Herrschaft ausdehnt. In Wirklichkeit ist jede neue Menschengeburt, obwohl sie als Sieg der menschlichen Gattung gegen den Tod gilt, zugleich auch Ursache der Unterwerfung des Menschen als Person unter die Todesmacht: denn von dem Werden nimmt das Vergehen seinen Ausgang<sup>26</sup>.

Während aber die Ehe durch die Kinderzeugung dem Tode dient, verhindert die Jungfräulichkeit, beziehungsweise die Enthaltsamkeit, seine Ausdehnung unter den Menschen und stellt den, der ihr gemäß lebt, an die Grenze zwischen Tod und Leben: »Wenn also der Tod an der Jungfräulichkeit nicht vorbeigehen kann, sondern in ihr seine Grenze findet und durch sie aufgelöst wird, ist somit bewiesen, daß die Jungfräulichkeit stärker als der Tod ist; und zu Recht wird jener Leib unschuldig genannt, der nicht ihm, dem Dienst des vergänglichen Lebens, oblag und es nicht auf sich nahm, zum Werkzeug für die Folge sterblicher Geschlechter zu werden. In diesem Leib wurde die kontinuierliche Folge von Vergehen und Sterben durchbrochen, die von dem erstgeschaffenen Menschen bis hin zum Leben in Jungfräulichkeit gleichmäßig festgesetzt wurde«<sup>27</sup>. Der Tod kann nicht durch die Jungfräulichkeit hindurch weitergehen, sondern er wird durch sie unterbrochen. Freilich betrachtet Gregor von Nyssa hier den Menschentod hauptsächlich unter seinem biologischen Aspekt und spricht kaum von der Erneuerung durch den Geist und von der Auferstehung der Menschen in Christus. Jedenfalls ist es klar, daß der Tod, der von Adam an aus der Sünde kam und an alle Nachkommen Adams weitergegeben wurde, als einzige Schranke die Jungfräulichkeit findet. So setzt der in Jungfräulichkeit Lebende der ununterbrochenen, von Adam bis zu ihm dauernden Herrschaft des Todes in seiner eigenen Person ein Ende.

In diesem Punkt läßt sich auch der tiefere Sinn der Geburt Christi von einer Jungfrau sehen. Indem Christus von Maria geboren wird, gegen deren Jungfräulichkeit der von Adam bis zu ihr herrschende Tod stößt und daran zerbrochen wird, wird Christus von der erblichen Schuld gegenüber dem Tod, welche jeder natürlich geborene Mensch hat, ausgenommen, und dadurch erweist er sich als Erstling und gemeinsame Wurzel der neuen Schöpfung. Eine eventuelle Geburt Jesu Christi auf natürliche Weise hätte bedeuten können, daß er auch der Todesschuld zu unterliegen hätte, wie jeder Mensch. Die Gottesmutter hat aber wohl durch ihre Jungfräulichkeit der Linie des Todes, welche sich von Adam bis zu ihr zieht, ein Ende gesetzt. Zugegeben, daß durch die Jungfräulichkeit die Zeugung neuer Nachkommen unmöglich wird. Aber genau hier liegt das Geheimnis, das mit dem Mysterium der Kirche identisch ist. Christus, von einer Jungfrau geboren, d. h. von einer

<sup>25</sup> Vgl. *Gregor der Theologe*, 37 Hom. 10: PG 36, 296 A.

<sup>26</sup> *Gregor von Nyssa*, De virginitate 13: PG 46, 377 C.

<sup>27</sup> *Ebd.*



Frau die keine Nachkommen haben könnte, ist zwar befreit von dem Verschulden gegenüber dem Tod, zugleich aber wird er der Erstling der neuen Schöpfung. Somit wird die Jungfräulichkeit zu einer Grundlage der Kirche.

Die Jungfräulichkeit führt an sich nicht zum Leben, wenngleich sie dem Tod eine Schranke setzt. Deshalb kann auch das Leben in Jungfräulichkeit ohne die neuen anthropologischen Voraussetzungen, die die Kirche bietet, überhaupt keinen Sinn haben. Wenn sie aber in den Rahmen des kirchlichen Lebens eingeordnet wird, bekommt sie einen neuen Inhalt. Denn wie in Wahrheit bei der körperlichen Geburt dem Geborenen zugleich eine auflösende Kraft mitgegeben wird, genauso wird bei der Geburt im Geist dem so Geborenen eine lebensschaffende Kraft zuteil<sup>28</sup>. D. h. aber, daß es nötig ist, daß das jungfräuliche Leben der lebenspendenden Kraft des heiligen Geistes bedarf, welche sich in der Kirche offenbart und den Menschen vom Verderben und dem Tod befreit und ihn zum Teilhaber der Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit macht, um wirklichen Sinn zu erhalten.

Die Ehelosigkeit führt den noch auf Erden lebenden Gläubigen zu einer Grenzsituation einerseits, weil sie seine Existenz zur Grenze des Todes macht, und andererseits, weil sie ihn enger mit dem Gottesreich verbindet. Darum enthält die christliche Ehelosigkeit in sich auch die Hoffnung des ewigen Lebens, und sie wird vom Licht der kommenden Welt überstrahlt.



