

## »Wer das erfassen kann, der erfasse es (Mt 19,22) – Ehelosigkeit in endzeitlicher Hoffnung in der ›Theologie des Leibes‹ bei Johannes Paul II.«<sup>1</sup>

*Von Christian Schulz, Oberglaim*

»Wer das erfassen kann, der erfasse es – Ehelosigkeit in endzeitlicher Hoffnung« – mit dieser Übertitelung ist gewissermaßen die Marschroute des Ganzen vorgegeben. Weder ist allein eine Beschränkung auf die verpflichtende Ehelosigkeit der Weltpriester in der lateinischen Tradition intendiert. Die Themenstellung ist weitaus umfassender und lässt sich nicht einzig auf den Priesterzölibat fokussieren, wengleich dieser umgekehrt untrennbar mit den daraus zu gewinnenden Einsichten verknüpft ist. Noch viel weniger soll hiermit ein expliziter, weiterer Beitrag zur immer wieder – und in letzter Zeit wieder heftiger – aufflammenden Diskussion um die Abschaffung des Priesterzölibates geleistet werden. Dennoch sei in diesem Zusammenhang eine etwas ausführlichere Vorbemerkung vorangestellt. Erfreuliches und – leider, häufiger noch – Entbehrliches ist gerade in den vergangenen Monaten erneut zur Zölibatsfrage in die öffentliche Debatte eingebracht worden. Erfreulich, weil fundiert, beispielsweise der in dieser Zeitschrift erschienene Artikel von Manfred Hauke »Die Verbindung zwischen Amtspriestertum und Zölibat. Eine theologische Bestandsaufnahme«<sup>2</sup>. Manche bezüglich der historischen Hintergründe gerade auch mit Blick auf die Ostkirchen immer wieder behauptete Wahrheiten zur Infragestellung der Zölibatsverpflichtung in der heutigen Zeit erweisen sich nicht nur als nicht vollumfänglich belegt, sondern nach der dargebotenen Faktenlage als geradezu widerlegt. Entbehrlich dagegen war beispielsweise die Wortmeldung des emeritierten Bamberger Dogmatikers Georg Kraus<sup>3</sup>, der seine Argumentation letztlich allein auf die These gründet, dass letzte Konzil habe mit dem Dekret über die Ausbildung der Priester ›*Presbyterorum ordinis*‹ (PO) Art. 16 klar herausgestellt, dass der Zölibat »nicht vom Wesen des Priestertums selbst gefordert« sei. Vor diesem Hintergrund bildet für ihn die ebenfalls vom Konzil genannte Angemessenheit des Zölibats unter wenigstens kurzer Nennung christologischer, ekklesiologischer und eschatologischer Aspekte nicht viel mehr als theologischen Zierrat. Die Frage nach Sinn und Bedeutung der »Ehelosigkeit

<sup>1</sup> Unter diesem Titel gehalten als Vortrag beim Sommerkurs der Gustav-Siewerth-Akademie (Weilheim-Bierbronn) am 18. August 2011.

<sup>2</sup> M. Hauke, Die Verbindung zwischen Amtspriestertum und Zölibat. Eine theologische Bestandsaufnahme, in: FKTh 27 (2011), 1–30 (Heft 1).

<sup>3</sup> Georg Kraus, Plädoyer für die Freiwilligkeit des Zölibats der lateinisch-katholischen Kirche, in: StZ 9/2010, 579–588.

um des Himmelreiches willen« ist überhaupt – und für den priesterlichen Dienst im Besonderen – scheinbar obsolet geworden. Und schließlich stellt der Zölibat selbst nur mehr einen notwendig abzuwerfenden Ballast dar. Zwar zitiert der genannte Autor unkommentiert die einschlägigen Dokumente des kirchlichen Lehramtes von PO über Paul VI. und ›Sacerdotalis caelibatus‹ bis hin zu Johannes Paul II. in seinem nachsynodalen Schreiben ›Pastores dabo vobis‹, doch anstatt die hier offensichtlich bezeugenden Anknüpfungspunkte für eine positive Theologie der Ehelosigkeit zu nutzen, begründet er die abschließende Forderung nach Aufhebung der Zölibatsverpflichtung für die Weltpriester des lateinischen Ritus mit der Feststellung: »Der Zölibat hat keine dogmatische Verbindlichkeit, sondern er ist ein kirchenrechtliches Gesetz. Da dieses Gesetz geschichtlich entstanden ist und da Gesetze in neuer geschichtlicher Situation geändert werden können, ist es der Dogmatik gestattet bzw. sogar ihre Pflicht, vom Evangelium her Gründe vorzubringen, die eine Änderung des Gesetzes nahelegen«<sup>4</sup>. Wenden wir uns mit Kraus nun dem angesprochenen Gesetz konkret zu, so heißt es in can. 277 § 1 – CIC 1983: »Die Kleriker sind gehalten, vollkommene und immerwährende Enthaltensamkeit um des Himmelreiches willen (*propter Regnum coelorum*) zu wahren; deshalb sind sie zum Zölibat verpflichtet, der eine besondere Gabe Gottes ist«. Mit Aufnahme der vom Konzil unter Zitierung von Mt 19, 12 gebrauchten Worte ›*propter Regnum coelorum*‹ in das kirchliche Gesetzbuch wird der in PO Art. 16 aufgezeigte theologisch-spirituelle Hintergrund der Zölibatsverpflichtung angesprochen. Es geht also – und hier kehren wir wieder zur notwendig grundlegenden Fragestellung zurück – um die theologische Fundierung der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen an sich. Nicht umsonst sprechen die Konzilsväter, bevor sie über den Priesterzölibat handeln, in ganz allgemeiner Weise von der herausragenden Bedeutung der vollkommenen und ständigen »Enthaltensamkeit um des Himmelreiches willen, die von Christus dem Herrn empfohlen, in allen Jahrhunderten bis heute von nicht wenigen Gläubigen gern angenommen und lobenswert geübt worden ist« (PO Art. 16). Zur vertieften theologischen Begründung des ›*coelibatus propter Regnum coelorum*‹ hat nun Johannes Paul II. im Rahmen seiner Mittwochskatechesen zur »Theologie des Leibes« einen – wie sich zeigen wird – beachtenswerten Beitrag geleistet. Dies zumal vor dem Hintergrund der nachkonziliaren Debatte um den Zölibat, worauf der Hl. Vater selbst in seinem Brief an die Priester zum Gründonnerstag 1979, Nr. 8 hinwies: »Wir können nur versuchen, das Problem tiefer zu verstehen und ausgewogener darauf zu antworten, indem wir uns von den verschiedenen Einwänden frei machen, die schon immer – und so auch heute – gegen den priesterlichen Zölibat vorgebracht wurden, wie auch von den verschiedenen Deutungen anhand von Kriterien, die dem Evangelium, der Überlieferung und dem Lehramt der Kirche fremd sind. Diese Kriterien, so fügen wir hinzu, erweisen sich, was ihre anthropologische Zuverlässigkeit und Begründung angeht, als sehr zweifelhaft und von nur relativem Wert«. Es sei in diesem Zusammenhang ausdrücklich die jüngst im EOS-Verlag erschienene Dissertation »Zölibat als Weg personaler Selbstverwirklichung. Die Sicht des Zölibates bei Johannes Paul II. / Karol Wojtyła und

<sup>4</sup> StdZ 9/2010, 584f.

dessen anthropologisch-spirituellen Grundlagen« von Martin Mayer, Schüler von Joachim Piegsa, im Sinne einer umfassenden Darstellung empfohlen. Unser hiermit vorliegende Beitrag nimmt sich bescheidener, aber von seiner inhaltlichen Tragweite nicht weniger entscheidend aus: Es geht um den inneren Zusammenhang zwischen der bräutlichen Bedeutung des Leibes und der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen unter der Perspektive der endzeitlichen Vollendung. Bei diesem theologischen Entwurf wird stets als Prämisse mit zu bedenken sein, worauf Dominik Schwaderlapp ausdrücklich hingewiesen hat: »Der ›Theologie des Leibes‹ geht gleichsam eine ›Philosophie des Leibes‹ voraus. Ohne die Theologie des Leibes (aber) bliebe seine Philosophie unvollendet und umgekehrt hinge eine Theologie des Leibes ohne Philosophie in der Luft«<sup>5</sup>.

Als einer Frucht dieser wechselseitigen Beziehung dürfen wir uns nun dem Verständnis von Auferstehung und Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen in den von Papst Johannes Paul II. in der Zeit vom 11. November 1981 bis zum 21. Juli 1982 gehaltenen sog. Mittwochskatechesen<sup>6</sup> zuwenden. Katechesen, die diesen Zeitraum überschreiten, werden natürlich, wo inhaltlich notwendig, mit in die Überlegungen einbezogen.

Im Wesentlichen stützen sich die vom Papst hierzu präsentierten Erwägungen auf die katechetische Darlegung zweier neutestamentlicher Fundstellen aus den Evangelien. Sie stellen fraglos die Hauptreferenzen der gesamten Ausführungen dar, unbeschadet auch der wichtigen Verweise auf die paulinische Theologie zu Auferstehung und Ehelosigkeit. Zum einen geht es, was die eschatologische Vollendung anbelangt, um die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung und um die entsprechende Antwort Jesu. Mit gewissen Unterschieden und Nuancen wird diese Szene von allen drei Synoptikern überliefert (Mt 22,23–33; Mk 12, 18–27 u. Lk 20,27–40). Zum anderen wird vor diesem Hintergrund – und erst von diesem ihre tiefe Bedeutung empfangend – die ›Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen‹ in den Blick genommen. Jesus handelt von letzterer im Anschluss an das Streitgespräch mit den Pharisäern in dem es um Ehebruch und die Grundlagen der Unauflöslichkeit der Ehe geht. Dabei bezieht er sich – und dies stellt den zweiten herausragenden Aspekt dar – auf die Zeit des Anfangs, also auf das Geheimnis der Schöpfung selbst. Begegnet uns dieses Streitgespräch grundsätzlich bei Mt (19,3–12) und bei Mk (10,2–12) zugleich, so ist der anschließende Dialog zwischen den Jüngern und Jesus, der das Wort des Herrn über die Ehelosigkeit hervorbringt, allein in der Schilderung des Matthäus, näherhin in Mt 19,10–12 zu finden. Bezüge auf das Wort Jesu von der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen und auf die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung scheinen übrigens auch in Art. 16 von ›*Presbyterorum ordinis*‹ auf, wo es heißt: »Durch die Jungfräulichkeit und die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen werden die Priester in neuer und vorzüglicher Weise Christus geweiht«; und sie sind so »ein lebendiges

<sup>5</sup> Dominik Schwaderlapp, Erfüllung durch Hingabe. Die Ehe in ihrer personalistischen, sakramentalen und ethischen Dimension nach Lehre und Verkündigung Karol Wojtylas / Johannes Pauls II, 163.

<sup>6</sup> Übertragen u. veröffentlicht in: Johannes Paul II.: Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes, Mittwochskatechesen von 1979–1984, Hrsg. und eingeleitet von Norbert u. Renate Martin, Kisslegg <sup>3</sup>2011 (zit. als: Theologie des Leibes).

Zeichen der zukünftigen, schon jetzt in Glaube und Liebe anwesenden Welt, in der die Auferstandenen weder freien noch gefreit werden«. Es bleibt allerdings bei bloßer Zitierung, ohne dass eine tiefere Deutung vorgenommen wird. Noch viel weniger wird der innere Zusammenhang beider Topoi erläutert. Und gerade an dieser wechselseitigen Beziehung ist nun Papst Johannes Paul II. besonders gelegen. Beide Worte Jesu verweisen unter heilsgeschichtlicher Rücksicht jeweils in entgegengesetzte Richtungen: bei der Antwort auf die Anfrage zur Auferstehung von den Toten geht es um den *Vorgriff* auf die Dimension der kommenden Welt, also um den Zustand der Vollendung in der Auferstehung (die Eschatologie ist ihrem Gegenstand nach gewiss nicht auf die offenbarungsgemäße Beschreibung und Deutung dieses Vollendungs-zustandes einzugrenzen. Da dieser Vollendungs-zustand in Verbindung mit der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen aber für die ›Theologie des Leibes‹ von fundamentaler Bedeutung ist, ergibt sich darum eine entsprechende Fokussierung aus der Sache selbst); bei dem Eingehen auf die pharisäische Frage nach der Ehescheidung steht – noch bevor die Einladung zur ›Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen‹ ergeht – der *Rückgriff* auf die Dimension des Anfangs im Vordergrund, es geht also um den praelapsarischen Zustand, d.h. um den Zustand der menschlichen Natur vor dem Sündenfall. Dazwischen steht, aber keineswegs isoliert von den beiden anderen Phasen, wie sich bei näherem Eingehen zeigen wird, die Erfahrung der historisch-irdischen Existenz des Menschen in seiner geistig-leiblichen Verfasstheit im *status naturae lapsae*, im Zustand der gefallenen Menschennatur. Gleichwohl gilt aber insgesamt als vorausgesetzt, worauf Johannes Paul II. ausdrücklich hinweist: Auch wenn sich die Identität des Menschen »in der eschatologischen Erfahrung in anderer Weise verwirklicht, als in der Erfahrung des Anfangs und der ganzen Geschichte. Dennoch wird es immer derselbe Mensch sein, wie er aus den Händen seines Schöpfers und Vaters hervorgegangen ist«<sup>7</sup>. Dieser Zusammenhang gewährleistet auch, dass, obwohl die Wahrheit des Anfangs und die Wahrheit der Vollendung nicht mit den bloßen Mitteln der Erfahrung und der reinen Vernunft erfasst werden können, die Erfahrung der eigenen leiblichen und personalen Existenz des geschichtlichen Menschen besonders angesichts seiner geschlechtlichen Differenzierung und angesichts des Todes und der Zerstörung des Leibes den Nährboden und die Grundlage, also gewissermaßen den wesenhaft inneren Anknüpfungspunkt für die Vorstellung von Anfang und Vollendung bildet. Zwar hat die Ursünde die ursprüngliche personale Integrität des Menschen schwer beschädigt, nicht aber zerstört. Der Schlüssel für diesen Zusammenhang der verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte liegt gemäß der ›Theologie des Leibes‹ Johannes Pauls II. in der mit dem Begriff der *bräutlichen Bedeutung des Leibes* bezeichneten Wirklichkeit.

Nun also überblickshaft zu den drei Dimensionen *Anfang – geschichtlicher Zustand – Vollendung* (der an mittlerer Stelle genannte Begriff des ›geschichtlichen Zustandes‹ bzw. der ›Geschichtlichkeit‹ wird von Johannes Paul II., darauf sei vorweg hingewiesen, grundsätzlich zur Bezeichnung des postlapsarischen Zustandes verwendet. Wir wollen hier dieser Begriffswahl folgen, womit jedoch keineswegs die

<sup>7</sup> 69. Katechese, 13. 1. 1982, – Theologie des Leibes, 414.

Geschichtlichkeit eines praelapsarischen Urzustandes gelegnet sein soll. Eine solche Intention ist auch trotz der in dieser Hinsicht wenig differenzierten Begriffswahl in den Mittwochskatechesen nicht ersichtlich).

### 1. Der Zustand des Anfangs

»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« (Mt 19,4ff). Mit dieser Berufung Jesu auf den Anfang wird offensichtlich der Zustand des Menschen in seiner *ursprünglichen Unschuld* mit dem Zustand des geschichtlichen Menschen in der Sünde kontrastiert. Das gedankliche Überschreiten der damit gegebenen heilsgeschichtlich bedeutsamen Schwelle verlangt er nicht nur seinen damaligen Gesprächspartnern, sondern all jenen ab, auch uns, die in der Zeitlichkeit von diesem Worte getroffen werden. Worin liegen nun die in Zusammenhang mit dem Gesamt unserer Überlegungen wesentlichen Charakteristika dieses Urzustandes?

#### a) Die Erfahrung des Alleinseins und die menschliche Subjektivität

Der Papst weist zunächst darauf hin, dass der in Gen 2,18 ausgesprochene Aspekt des *Alleinseins* (»Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibe. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm ähnlich ist«) nicht in Hinsicht auf die geschlechtliche Differenzierung des Menschen erfolgt. Diese wird in Unterscheidung von Mann und Frau im sog. zweiten Schöpfungsbericht sprachlich erst manifest und inhaltlich relevant mit der Erschaffung der Frau. Es geht also in Gen 2,18 um die grundsätzlich sich aus dem Wesen des Menschen ergebende Dimension des Alleinseins im Verhältnis zur übrigen geschaffenen Wirklichkeit. In der Erfahrung des Alleinseins offenbaren sich dann in weiterer Auslegung des Schöpfungsberichtes als für den Menschen wesensbestimmend Identitätssuche (im Sinne von Suche nach Selbstbestimmung), Selbstbewusstsein und Erkenntnisvermögen. Hierzu gehört auch, dass sich der Mensch nach den Worten des Papstes »von Anfang an in der sichtbaren Welt als Körper unter Körpern findet und den Sinn seiner eigenen Körperlichkeit entdeckt«<sup>8</sup>. Die nur dem Menschen eignende Fähigkeit, den Ackerboden zu bebauen (vgl. Gen 2,5), ist durchaus dahingehend zu begreifen, dass in der Körperlichkeit des Menschen die Ermöglichung »für spezifisch menschliches Handeln« liegt. »In diesem Tun – so führt der Papst diese Einsicht schlussfolgernd fort – »bringt der Leib die Person zum Ausdruck«. Der Mensch als lebendiges Wesen ist Subjekt durch Selbstbestimmung, Selbstbewusstsein und durch den ihm eigenen Körper<sup>9</sup>. Und als solches ist er bereits im Anfang vor die Wahl zwischen Tod und Unsterblichkeit gestellt, die besonders den »vom Ackerboden geschaffenen Leib« betrifft. Keimhaft scheint hier bereits ganz am Anfang eine eschatologische Perspektive auf.

<sup>8</sup> 6. Katechese, 24. 10. 1979, – Theologie des Leibes, 107.

<sup>9</sup> Vgl. 7. Katechese, 31. 10. 1979, – Theologie des Leibes, 109.

### b) Die Einheit der Personen (*communio personarum*)

Grundlage für die ursprüngliche Einheit von Mann und Frau, auf die Jesus sich im Streitgespräch mit den Pharisäern beruft, ist die zuvor kurz beschriebene, geschlechtsunabhängige Subjektivität des Menschen. Mann- und Frausein sind nichts anderes als verschiedene Verleiblichungen derselben. Die damit gegebene gleiche menschliche Natur in der Unterschiedenheit der Geschlechter kommt sehr schön im freudigen Ausruf Adams selbst zum Ausdruck: »Das endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch! Frau soll sie heißen, denn vom Mann ist sie genommen!« (Gen 2,23). Einheit und Zweiheit zugleich liegen hier offen zu Tage. Neben dem Aspekt des grundsätzlichen Gutheit des geschaffenen Menschen (eingeschlossen in das die gesamte Schöpfung betreffende Wort des ersten Schöpfungsberichtes [vgl. Gen 1,31]) wird die Gutheit des *Füreinander-Geschaffenseins* von Mann und Frau sichtbar. Hier ereignet sich Entscheidendes und ebenso Großartiges: Ist die Erfahrung des Alleinseins als Grundkonstitution des Menschen untrennbar mit der Erfahrung der Verschiedenheit von aller anderen Kreatur verbunden, so ist ihr andererseits die Suche und die Sehnsucht nach einer Entsprechung, nach dem Ähnlichen eigen. Letzteres so sehr, dass Johannes Paul II. festzuhalten vermag: »Dieses ›Sich-Öffnen‹ bestimmt den Menschen als Person nicht weniger, ja wahrscheinlich noch mehr, als das ›Sich-Unterscheiden‹«<sup>10</sup>. Dies wiederum begründet die in diesem Zusammenhang bereits vom Konzil genannte *communio personarum* (personale Gemeinschaft)<sup>11</sup>. Unter der im ersten Schöpfungsbericht genannten ›Abbildhaftigkeit‹ des Menschen in Relation zu Gott darf weiterführend – unter trinitätstheologischer Rücksicht – gerade auch für die sich aus dem zweiten Schöpfungsbericht ergebenden Einsichten konstatiert werden, dass der Mensch vor allem »im Augenblick der Gemeinschaft zum Abbild Gottes wird«<sup>12</sup>. So ist der Mensch begabt mit der Einheit zwischen dem, was auf menschliche Weise und durch den Körper in ihm männlich und was weiblich ist<sup>13</sup>. Der menschlichen Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit wächst mit dem ihnen innewohnenden Vermögen zu leiblicher Einigung und damit potentiell verbundener Fruchtbarkeit herausragende Bedeutung zu. In der ehelichen Einigung, in dem, was unter »ein Fleisch sein« zu verstehen ist, drückt sich aus und vollzieht sich jene Einheit, auf die hin der Mensch geschaffen ist. Diese Einigung ist jedoch niemals isoliert, als ein bloß instinkthaft-animalisches Geschehen aufzufassen, vielmehr vollzieht sich in ihr echte *Hingabe*, indem im Rahmen bewusster Wahl (ehelicher Bund) ein ›Sich-Schenken‹ in Überschreitung »der Grenze des Alleinseins des Menschen vollzogen wird«<sup>14</sup>. Das Vermögen von Vater- bzw. Mutterschaft ist, wie ja schon Paul VI. in der Enzyklika *Humanae vitae* (HV) hervorhob<sup>15</sup>, untrennbar mit der Ehe und den ehelichen Akten verknüpft, in denen sich die Einheit von Mann und Frau leiblich

<sup>10</sup> 9. Katechese, 14. 11. 1979, – Theologie des Leibes, 119.

<sup>11</sup> Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 12.

<sup>12</sup> 9. Katechese, 14. 11. 1979, – Theologie des Leibes, 119.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 121.

<sup>14</sup> 10. Katechese, 21. 11. 1979, – Theologie des Leibes, 125.

<sup>15</sup> *Humanae Vitae* Nr. 11f.

vollzieht. Es versteht sich von selbst, dass die so erkannte innere Struktur der ehelich zwischen-personalen Begegnung nicht allein Beschreibung des Faktischen bedeutet, sondern ebenso auf der Ebene der Moralität ein *Sollen* konstituiert, also normative Bedeutung mit sich bringt<sup>16</sup>. In seinem Werk »Liebe und Verantwortung« formuliert Karol Wojtyła entsprechend, der Mensch könne im Trieb »nicht allein die Libido suchen, denn das ist im Gegensatz zu seiner Natur und steht einfach in Widerspruch zu dem, was der Mensch ist. Ein Subjekt, das mit einem derartigen Inneren ausgestattet ist wie der Mensch, ein Subjekt, das eine Person ist, kann die ganze Verantwortung für den Gebrauch des Triebes nicht an den Instinkt abgeben und dabei den Genuss zu seinem einzigen Ziel machen, sondern muss die volle Verantwortung für die Art und Weise, in der er sich des sexuellen Triebes bedient, übernehmen. Diese Verantwortung stellt die grundlegende, vitale Komponente in der Sexualmoral des Menschen dar«<sup>17</sup>. Es sei in diesem Zusammenhang zumindest verwiesen auf die Ausführungen Benedikts XVI. in seiner ersten Enzyklika »*Deus caritas est*« zum rechten Verständnis und Verhältnis von Eros und Agape<sup>18</sup>. Hinsichtlich des besonderen Verhältnisses von menschlicher Liebe und Geschlechtstrieb hebt nun Johannes Paul II. weiter hervor: »Liebe ist (...) nicht nur eine natürliche oder auch psychisch-physiologische Kristallisierung des sexuellen Triebes, sondern ist etwas grundlegend davon Verschiedenes. Denn obwohl die Liebe daraus erwächst und sich auf jener Basis und in der Richtung jener Bedingungen erfüllt, welche dieser Trieb im psycho-physischen Leben konkreter Menschen schafft, erhält sie ihre endgültige Form doch durch Akte des Willens auf der Ebene von Personen«<sup>19</sup>. Unverkennbar tritt hier das klassische Motiv der *inclinaciones naturales*, das Motiv der *natürlichen Neigungen*, verbunden mit der vernunftgemäßen Hinordnung derselben auf das ihnen angemessene Ziel, das *debitum*, letztlich auf das Gute, hervor<sup>20</sup>. Prinzipielles hierzu führt Johannes Paul II. besonders in seiner Moralenzyklika »*Veritatis splendor*« aus und zwar gegen eine Sichtweise, die den menschlichen Leib wie »Rohmaterial, bar jeglichen Sinnes und moralischen Wertes«<sup>21</sup> behandelt. Notwendig schienen ihm diese Klarstellungen aufgrund der Einsicht, dass entsprechende Tendenzen subtil oder auch ganz offen seit geraumer Zeit Eingang in die akademische, katholische Moraltheologie gefunden haben. Nicht nur, aber hier sehr offensichtlich, vor allem mit Folgen auf dem Gebiet der Sexualmoral.

Nun zu einem dritten und letzten Punkt hinsichtlich der Rede vom Anfang, in dem die ursprüngliche Bestimmung und Unschuld des Menschen, seiner Leiblichkeit und der personalen Beziehungen – das zuvor Dargelegte gleichsam zusammenfassend – ganz anschaulich wird:

<sup>16</sup> Vgl. K. Wojtyła, Person: Subjekt und Gemeinschaft, in: K. Wojtyła / A. Szostek / T. Styczen, Der Streit um den Menschen. Personal Anspruch des Sittlichen, Kevelaer 1979, 11–68, hier: 47.

<sup>17</sup> K. Wojtyła, Liebe und Verantwortung, München 1979, 98f.

<sup>18</sup> *Deus caritas est*, Nr. 5ff.

<sup>19</sup> K. Wojtyła, Liebe und Verantwortung, 77.

<sup>20</sup> Vgl. zum Begriff der *inclinatio naturalis* insgesamt D. Composta, *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Zürich 1971.

<sup>21</sup> VS 48.

### c) Die ursprüngliche Nacktheit

»Beide, Adam und seine Frau, waren nackt, sie schämten sich aber nicht voneinander« (Gen 2,25). Die hiermit ausgesprochene Nicht-Scham angesichts der unverhüllten Körperlichkeit des jeweils anderen Geschlechts verdankt sich im Zustand des Anfangs keinesfalls einer Form der Schamlosigkeit im herkömmlichen Sinne, oder sagen wir besser: einer Form der Schamlosigkeit, die dort im negativen Sinne Raum greift (also im Grunde als Mangel), wo sonst Scham ist bzw. für normal, für angebracht gehalten wird. Dies träfe den geschichtlichen Zustand des Menschen, dem allein die Erfahrung von Scham und andererseits auch von möglicher Schamlosigkeit zuzuordnen ist. Darauf wird bei der Betrachtung der menschlichen Verfasstheit in der Zeitlichkeit noch zurückzukommen sein. Vielmehr ist Scham als solche für den urständlichen Menschen in Begegnung mit dem anderen ›Ich‹ unter der Bedingung der Verschiedenheit der Geschlechter schlichtweg überhaupt keine Kategorie. Gerade im Schauen der nackten Körperlichkeit, das »nicht nur eine Teilnahme an der äußeren Sichtbarkeit der Welt, sondern auch eine innere Teilhabe am Schauen des Schöpfers selbst« ist, offenbart sich »der reine Wert des Menschen als Mann und Frau«<sup>22</sup>. Nacktheit und Freisein von Scham zugleich, verbunden mit der ursprünglichen Unschuld des Erkennens, offenbaren in besonderer Weise die Freiheit von körperlichem und sexuellem Zwang. Diese vollkommene Freiheit ist die unerlässliche Voraussetzung für freies *Sich-Schenken*, für reine *Hingabe* und *Liebe*, also für eine echte *communio personarum*. Der Mann des Anfangs – ganz darum wissend, von Gott allein um seiner selbst willen gewollt zu sein, also vollkommen von Gott geliebt zu sein – gibt sich also ganz der Frau hin und nimmt die Frau an, ebenso wie sie von Gott um ihrer selbst willen gewollt ist. Eben solches gilt für die Perspektive der Frau in Bezug auf den Mann. Das gegenseitige *Sich-Schenken* bedingt also immer auch ein *Empfangen* in der Annahme des gegenseitigen Geschenks. Selbstverständlich schließt diese Ganzhingabe die Leiblichkeit des Menschen mit ein, in der sich »die Unsichtbarkeit der Person offenbart«<sup>23</sup> und ihre Hingabe realisiert. Wenn hier die *bräutliche Bedeutung* des Leibes in der Ursprünglichkeit des Menschseins in Verschiedenheit der Geschlechter und in ihrer *personalen Gemeinschaft*, die eben auch die Geschlechtlichkeit mit einschließt, aufscheint, so erfolgt an dieser Stelle bereits der Hinweis Johannes Pauls II., dass Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, wie Jesus sie über die Berufung zur Ehe hinaus als weitere Berufung offenbart hat, keineswegs im Widerspruch hierzu steht, sondern umso stärker beweist, »dass es im Bereich der körperlichen Existenz die Freiheit des Geschenks, der Hingabe gibt. Das heißt, dass diesem Leib eine volle bräutliche Bedeutung zukommt«<sup>24</sup>. Darauf wird noch ausführlicher zurückzukommen sein. Nach dieser kurzen Darstellung des *Anfangs* und der dem biblischen Schöpfungsbericht innewohnenden Offenbarung der *bräutlichen Bedeutung des Leibes*, die freilich nur einen skizzenhaften Abriss darzustellen vermag, sei nun wenigstens in Grundzügen der Zustand des

<sup>22</sup> 13. Katechese, 2. 1. 1980, – Theologie des Leibes, 137.

<sup>23</sup> M. Mayer, Zölibat als Weg personaler Selbstverwirklichung, 176.

<sup>24</sup> 15. Katechese, 16. 1. 1980, – Theologie des Leibes, 153.

Menschen im *status naturae lapsae*, also der Zustand des gefallen Menschen, in den Blick genommen:

## 2. Der geschichtliche Zustand

Das Wort Jesu im Gespräch mit den Pharisäern um Ehe und Ehescheidung »Am Anfang war das nicht so!« (Mt 19,8) stellt nicht einfach einen zeitlichen Rückgriff dar, vielmehr wird hiermit ganz bewusst eine inhaltliche Zäsur markiert, die größer und für die gesamte Schöpfung verhängnisvoller nicht gedacht werden kann. Es geht um den Einbruch und um die Folgen der Ursünde. Zunächst beginnt im Menschen dem Bericht der Genesis zufolge Zweifel an der göttlichen Liebe zu seinem Geschöpf Raum zu greifen. Dieser bohrende Zweifel zeitigt schließlich das Übertreten des göttlichen Gebotes, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen. Indem der Mensch »in seinem Herzen den tiefsten Sinn des Sich-Schenkens, also der Liebe als eigentlichen Grund der Schöpfung und des ursprünglichen Bundes, in Zweifel zieht, kehrt der Mensch Gott, der die Liebe ist, dem Vater, den Rücken zu«<sup>25</sup>. Im Verlangen, wie Gott sein zu wollen, und in der Tat, die dies zu erlangen suggerierte, tritt im Grunde nichts anderes als die selbstgewählte Korrumpierung der menschlichen Bestimmung hervor. Dies wirkt sich – noch bevor überhaupt weitere, von Gott verhängte Straffolgen dieser Ursünde, wie z.B. der leibliche Tod, genannt werden – bemerkenswerterweise auf der Ebene der Beziehungen aus. Auf dieser Ebene – wir erinnern uns der Anmerkungen zum Urzustand – vollzog sich ja wesentlich die Selbstverwirklichung der menschlichen Person, und zwar in vollkommener Bereitschaft und Fähigkeit zur Hingabe. War die Erfahrung der Nacktheit am Anfang, wie Dominik Schwaderlapp es ausdrückt, »erkenntnisvermittelnd«<sup>26</sup>, um die bräutliche Bedeutung des Leibes zu erfassen, so erfährt sie nach dem Sündenfall eine radikale Veränderung<sup>27</sup>. Zum einen offenbart sich an ihr die Entfremdung von Gott, ja sogar Furcht vor dem Schöpfer selbst, zum anderen – für das Verständnis der *communio personarum* im *status naturae lapsae* von allergrößter Bedeutung – zeigt sich in der Scham, die sich in der Wahrnehmung des eigenen Nacktseins wie auch in der gegenseitigen Wahrnehmung des Nacktseins von Mann und Frau einstellt, eine grundlegende Störung. Wobei im Empfinden der Scham selbst, da sie sich nun einmal eingestellt hat, gewiss etwas durchweg Positives zu erkennen ist, schließlich ist sie ja untrennbar verbunden mit dem Wissen um das oder zumindest mit einer Ahnung von dem, was eigentlich sein sollte<sup>28</sup>. »Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, dass sie nackt waren. Sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich einen Schurz« (Gen 3,7). Im »Verstecken« und im »Bedecken« der Nacktheit äußert sich der Bruch in der ursprünglich geistig-körperlichen Einheit des Menschen. Dieser Verlust der Harmonie von

<sup>25</sup> 26. Katechese, 30. 4. 1980, – Theologie des Leibes, 207.

<sup>26</sup> D. Schwaderlapp, Erfüllung durch Hingabe, 146.

<sup>27</sup> Vgl. 27. Katechese, 14. 5. 1980, . Theologie des Leibes, 215.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu besonders J. Piegsa, Ehe als Sakrament – Familie als Hauskirche. Das christliche Verständnis von Ehe und Familie in den Herausforderungen unserer Zeit, St. Ottilien 2001, 30–34.

geistiger und leiblicher Dimension des Menschen bringt die Gefahr mit sich, dass der Leib – ursprünglich als authentischer Ausdruck der Hingabe und des Sich-Schenkens der ganzen Person geschaffen – nicht mehr zum Medium der Liebe, sondern zum Medium des Egoismus gerät, und dass im Leib selbst wiederum auf der Ebene des bloß Triebhaften der Anreiz zu einem verkehrten Willen gegeben ist. Johannes Paul II. schreibt zu diesem Zustand: »Während einerseits der Körper, der in der Einheit des personalen Subjekts konstituiert ist, nicht aufhört, das Verlangen nach personaler Vereinigung zu erregen, eben aufgrund seiner Männlichkeit und Weiblichkeit, so lenkt andererseits und gleichzeitig die Begehrlichkeit dieses Verlangen in ihre eigene Richtung [...]. Die Begehrlichkeit des Fleisches lenkt dieses Verlangen auf die Befriedigung des Fleisches, oft auf Kosten einer echten und vollen Gemeinschaft der Personen«<sup>29</sup>. In der Disharmonie von Geist und Leib und in der Trübung des Erkennens und in der Schwächung des Willens liegt das Übel begründet, nicht in der Leiblichkeit bzw. der Geschlechtlichkeit als solcher. Es drängt sich in diesem gesamten Zusammenhang geradezu die Deutung des hl. Augustinus in seinem Werk *De civitate Dei* XIII,13 zur Scham der ersten Menschen nach dem Falle auf. In den Mittwochskatechesen erfolgt kein Bezug hierauf. Gewiss gäbe es Unterschiede in der jeweiligen anthropologischen Konzeption, besonders aber bezüglich der Schlussfolgerungen hinsichtlich von Sinn und Bedeutung der Sexualität herauszuarbeiten. Wir wollen hier allerdings nur die eindruckliche Darstellung der offensichtlichen und auch unserer Erfahrung alles andere als fremden Dissoziierung von Seele, Seelenvermögen und Leib auf uns wirken lassen:

»Sie [*die ersten Menschen*] fühlten also eine bisher nicht gekannte Regung ihres unbotmäßigen Fleisches, gleichsam die zurückprallende Strafe ihrer eigenen Unbotmäßigkeit. Schon entglitt nämlich der Seele, die sich an ihrer auf das Verkehrte gerichteten Sonderfreiheit ergötzte und Gott zu dienen verschmähte, der Zügel der Herrschaft über den Leib, und weil sie den Herrn über sich aus eigenem Gutdünken verlassen hatte, vermochte sie den Diener unter sich nicht mehr unter das eigene Gutdünken zu beugen und hatte das Fleisch nicht mehr in allweg zum Untertanen, wie sie es immerfort hätte haben können, wenn sie selbst Gott untertan geblieben wäre. Damals also begann das Fleisch zu begehren wider den Geist, und wir werden mit diesem Widerspruch behaftet schon geboren, und von jener ersten Sünde überkommen wir den Anfang des Todes und tragen wir in unseren Gliedern und unserer verderbten Natur den Kampf mit dem Tode oder den Sieg des Todes«<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> 31. Katechese, 25. 6. 1980, – Theologie des Leibes 230.

<sup>30</sup> *Civ. XIII, 13*: »Nam postea quam praecepti facta trasgressio est, confestim gratia deserente divina de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis ficulneis, quae forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt; quae prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inoboedientiae suae. Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata et Deo dedignata servire pristino corporis servitio destituebatur, et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat, nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis et in membris nostris vitiataque natura contentionem eius sive victoria de prima praevaricatione gestantes«. Vgl. *civ. XIV, 17.21*.

Die generelle Folge der Zerstörung der ursprünglichen Harmonie charakterisiert der Papst schließlich als einen Kampf im Herzen des Menschen zwischen Liebe und Begehrlichkeit, wobei auch im gefallenem Zustand das Wissen um die bräutliche Bedeutung des Leibes nicht ganz verloren gegangen ist. Diese Bedeutung mit Blick auf Christus im Kontext der Erlösungsordnung zu entdecken und in der Hingabe zu realisieren, ob in der sakramentalen Ehe, in der dem Leib sakramentale Bedeutung zukommt, da er zum Zeichen für die Hingabe Christi für seine Kirche wird (vgl. Eph 5,21–33), oder in der um des Himmelreiches willen frei gewählten Ehelosigkeit, letzteres wird später noch detaillierter auszuführen sein, ist der Weg für die Selbstverwirklichung des Menschen schlechthin. Dies erfordert freilich, anders als im Zustand des Anfangs, für den die Integrität der Person naturhaft selbstverständlich war, nun im postlapsarischen Zustand, in dem die Erlösungstat Christi jedoch schon wirksam ist, beständige und bewusste Arbeit durch die Übung entsprechender Tugenden und ist niemals möglich ohne die göttliche Gnade.

### 3. Der Zustand der eschatologischen Vollendung

Zur Verdeutlichung dieser letzten heilsgeschichtlichen Dimension wenden wir uns nun der sadduzäischen Anfrage über die Auferstehung an Jesus und dessen Antwort zu, denen der Hl. Vater für die »ganze Theologie des Leibes« fundamentale »Bedeutung« beimisst. Und zwar sowohl für die Ehe, wie auch – für uns hier von vorrangigem Interesse – für die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«<sup>31</sup>. Dabei können wir uns hier darauf beschränken, Grundlegendes in Erinnerung zu rufen. Gewiss aber bietet die Eschatologie und ebenso die ›Theologie des Leibes‹ keine »theologisch präsentierte Vorabinformation über den materiell-empirisch zu beschreibenden Endzustand«<sup>32</sup>. Vielmehr bietet sie den prinzipiellen Entwurf einer auf die Vollendung hin bezogenen Deutung der Selbstmitteilung Gottes, der Schöpfer *und* Vollender ist. Das ›Wie‹ der Auferstehung insbesondere als Frage nach der Gestalt der kommenden Leiblichkeit – so heißt es im Katechismus der Katholischen Kirche – »übersteigt unsere Vorstellung und unser Verstehen; es ist uns nur im Glauben zugänglich«<sup>33</sup>. Während Johannes Paul II. in den Mittwochskatechesen immer wieder systematisch und differenziert Vergleiche zwischen den Synoptikern und ihren diesbezüglichen Überlieferungen anstellt, wollen wir uns schwerpunktmäßig einzig auf die den dreien gemeinsamen Hauptaussagen stützen, um so die wesentlichen Elemente für das Verständnis der Auferstehung in der ›Theologie des Leibes‹ darzulegen. Lassen wir nun zunächst im Zusammenhang den Evangelisten Markus (Mk 12, 18–27) mit seiner Fassung der sadduzäischen Frage nach der Auferstehung der Toten zu Wort kommen: »Von den Sadduzäern, die behaupten, es gebe keine Auferstehung, kamen einige zu Jesus und fragten ihn: Meister, Mose hat uns vorgeschrieben: Wenn ein Mann, der ei-

<sup>31</sup> 72. Katechese, 10.2.1982, – Theologie des Leibes, 430.

<sup>32</sup> G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg <sup>2</sup>2007 (Sonderauf-  
lage), 517.

<sup>33</sup> KKK 1000.

nen Bruder hat, stirbt und eine Frau hinterlässt, aber kein Kind, dann soll sein Bruder die Frau heiraten und seinem Bruder Nachkommen verschaffen (Dtn 25,5f; Gen 38,8). Es lebten einmal sieben Brüder. Der erste nahm sich eine Frau, und als er starb, hinterließ er keine Nachkommen. Da nahm sie der zweite, auch er starb, ohne Nachkommen zu hinterlassen, und ebenso der dritte. Keiner der sieben hatte Nachkommen. Als letzte von allen starb die Frau. Wessen Frau wird sie nun bei der Auferstehung sein? Alle sieben haben sie doch zur Frau gehabt. Jesus sagte zu ihnen: Ihr irrt euch; ihr kennt weder die Schrift noch die Macht Gottes. Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten. Sondern sie werden sein, wie die Engel im Himmel. Dass aber die Toten auferstehen, habt ihr das nicht im Buch des Mose gelesen, in der Geschichte vom Dornbusch, in der Gott zu Mose spricht: Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? (Ex 3,6,15f). Er ist doch nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden. Ihr irrt euch sehr«.

Das Faktum der Auferstehung an sich, das sich dem Erbarmen und der Macht des lebendigen und lebensspendenden Gottes verdankt, sei hiermit einfach vorausgesetzt. Jesus selbst versucht dies den Sadduzäern ganz unter Rückgriff auf das Zeugnis der Schrift zu erweisen, ohne dies aber mit einem ja möglichen Vorgriff auf seine eigene Auferstehung zu verknüpfen. Inkarnation des Logos, Kreuzesopfer und Sündenvergebung, Auferstehung Christi, Bedeutung von Glaube und Taufe, alles in allem die Mitterschaft Christi im ›Neuen Bundes‹, sei darum auch hier nicht thematisiert. Für uns soll bei der Frage nach dem *Zustand der eschatologischen Vollendung* allein jenes zentrale Wort des Herrn im Mittelpunkt stehen, das da im Markusevangelium lautet: »Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein, wie die Engel im Himmel« (Mk 12,25). Ganz ähnlich bei Matthäus: »Denn nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein, wie die Engel im Himmel« (Mt 22,30). Bei Lukas etwas ausführlicher: »Nur in dieser Welt heiraten die Menschen. Die aber, die Gott für würdig hält, an jener Welt und an der Auferstehung von den Toten teilzuhaben, werden dann nicht mehr heiraten. Sie können auch nicht mehr sterben, weil sie den Engeln gleich und durch die Auferstehung zu Söhnen Gottes geworden sind« (Lk 20,34ff). Allen drei Versionen ist eben neben dem Faktum der kommenden Auferstehung die Beschreibung des zu erwartenden Zustandes grundsätzlich gemeinsam. Wesentliche Einsichten lassen sich hieraus unter dem Gesichtspunkt der bräutlichen Bedeutung des Leibes gewinnen:

### **Erstens: Das Motiv des Zusammenhangs**

Der Hinweis »*sie werden sein, wie die Engel im Himmel*« mag zunächst den Eindruck erwecken, als bestünde die Vollendung des Menschen gerade in seiner Entleiblichung, da die Engel als personale Geistwesen und ohne Geschlecht zu denken sind. Der Gebrauch dieses Vergleiches aber ist inhaltlich anders motiviert und entsprechend anders zu verstehen. »Auf die ›Geschlechtslosigkeit‹ der Engel« – so Karl Kertelge in seinem Kommentar zum Markusevangelium – »dürfte dabei weniger Gewicht fallen als auf die den irdischen Regeln und Vorstellungen entzogene Daseinsform ›im Himmel‹«<sup>34</sup>. Zur Matthäusstelle hält Rudolf Schnackenburg fest: »Die positive Aus-

sage ›sie werden wie Engel im Himmel sein‹ nimmt die jüdische Anschauung auf, dass Gott den Engeln keine Frauen zugeteilt hat<sup>35</sup>. Hiermit liegt also einzig eine Bekräftigung der ohnehin erfolgten Aussage vor, die Menschen würden nach der Auferstehung nicht mehr heiraten. Und zur Entsprechung bei Lukas ist mit Jakob Kremer festzuhalten, dass die Menschen in der Auferstehung den »vom Tod nicht bedrohten Engeln (deren Leiblosigkeit außer Betracht bleibt)«<sup>36</sup> gleichen. Der Vergleich mit den Engeln also wäre völlig missdeutet, wollte man darauf gründend unter dem Vollendungszustand die Erlösung *vom Leib* verstehen und nicht die Erlösung des Menschen *an Leib und Seele*. Johannes Paul II. weist zudem darauf hin, dass ansonsten auch die Rede von der *Auferstehung* überhaupt keinen Sinn ergeben würde, da die Wendung ›*αναστασις νε φων*‹ bzw. ›*ε νε φων*‹ bei aller Vielschichtigkeit »die Wiedereinsetzung der menschlichen Leiblichkeit in ihr wahres Leben, das auf Erden dem Tod unterworfen ist« bedeutet, dass es also sicher um »die leiblich-seelische Natur des Menschen«<sup>37</sup> geht. Ebenso ist der Hinweis auf das ›Nicht-mehr-Heiraten‹ der Menschen in der kommenden Welt, auch wenn er einen Paradigmenwechsel markiert, vom Prinzip her als Anknüpfung an den Anfang und an die Historie nach dem Sündenfall zu begreifen: Der in der Auferstehung zurückgewonnene und neugestaltete Leib wird seine männliche und weibliche Eigenart beibehalten, wobei aber Mann- u. Frausein sich anders darstellen werden, als in den vorausgegangenen heilsgeschichtlichen Abschnitten<sup>38</sup>.

### Zweitens: Das Motiv der Veränderung

Der zuvor angedeutete Paradigmenwechsel wird greifbar in eben diesem Wort: »Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel« (Mk 12,25). Offensichtlich sind Ehe und Fortpflanzung einzig dieser Welt zuzuordnen und gehören nicht zur eschatologischen anderen Welt<sup>39</sup>. Gerade dieser Aspekt führt uns noch näher an die Frage heran, was genauer unter dem Zustand der Vollendung zu verstehen ist.

### Drittens also: Die Vollendung der bräutlichen Bedeutung des Leibes

Erinnern wir uns zunächst daran, dass der Leib des Menschen vom Ursprung der Schöpfung her vollkommener Ausdruck der Person als Mann und als Frau und zugleich mit Fruchtbarkeit begabtes Medium des völlig freien *Sich-Schenkens* an das andere ›Ich‹ ist. Dies stellt – so dürfen wir sagen – die natürliche Grundausstattung

<sup>34</sup> K. Kertelge, Markusevangelium, in: J. Gnllka u. R. Schnackenburg (Hg.), Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 2, Würzburg <sup>3</sup>2005, 120.

<sup>35</sup> R. Schnackenburg, Matthäusevangelium 16,21–28,20, in: J. Gnllka u. R. Schnackenburg (Hg.), Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 1/2, Würzburg <sup>4</sup>2008, 215.

<sup>36</sup> J. Kremer, Lukasevangelium, in: J. Gnllka u. R. Schnackenburg (Hg.), Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 3, Würzburg <sup>4</sup>2004, 197.

<sup>37</sup> 66. Katechese, 2. 12. 1981, – Theologie des Leibes, 402.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 401.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 400.

und Bestimmung des Anfangs dar. Rufen wir uns auch in Erinnerung, dass mit der Auflehnung gegen die göttliche Liebe, die dem Menschen in vollkommener Weise offenstand, auch die natürliche Fähigkeit zu vollpersonaler Ganzhingabe verlorengegangen ist. In der Begehrlichkeit, dem Gegenstück zur Hingabe, wird zugleich der Verlust der ursprünglichen Harmonie von geistiger und leiblicher Dimension des Menschen besonders offensichtlich, und durch sie wird der im Willen zum Guten geschwächte Mensch dahin verleitet, dass der Leib – ursprünglich als authentischer Ausdruck der Hingabe und des Sich-Schenkens der ganzen Person geschaffen – nicht mehr zum Medium der Liebe, sondern zum Medium des Egoismus gerät. Wir hatten auch festgehalten, dass – wo der Mensch sich in bewusster Teilhabe am Erlösungswerk Christi der göttlichen Liebe neu öffnet, dieser seiner ursprünglichen Bestimmung zur Hingabe durch das Zusammenspiel von Gnade und Mitwirkung wieder zu entsprechen vermag. Und doch bleibt die Realität des Widerstreits zwischen dem, was am Menschen geistig, und dem, was leiblich ist in der Zeitlichkeit bestehen. Nicht so im Zustand der Vollendung. Der genannte Widerstreit wird nicht mehr sein, stattdessen kehrt in der Auferstehung »der Körper in die volle Einheit und Harmonie mit dem Geist zurück«<sup>40</sup>. In dieser vom Geist beherrschten, ja gänzlich durchdrungenen Körperlichkeit<sup>41</sup> – wie Johannes Paul II. es ausdrückt –, also in deren vollkommener Vergeistigung liegt jedoch weder eine Auflösung der Körperlichkeit vor, damit wäre der Mensch als leib-geistiges Wesen selbst aufgelöst, ja im Grunde als Mensch in diesem Sinne nicht mehr existent, und es geht ja um die Erlösung des ganzen Menschen, noch geht es um einen »totalen Sieg des Geistes über den Körper«<sup>42</sup> als Ergebnis eines im dualistischen Sinne verstandenen Kampfes. Vielmehr handelt es sich bei dem Zustand der Erlösung um die richtige Verhältnisbestimmung: »Die Auferstehung besteht in der vollkommenen Teilhabe alles dessen, was am Menschen körperlich ist, an dem, was an ihm geistig ist«<sup>43</sup>. Wo dieses Verhältnis der Kräfte besteht, und zwar als neuer, bleibender Zustand des vollendeten Menschen, ist selbstverständlich jede Begehrlichkeit ausgeschlossen. Der Mensch ist so in vollkommener Weise verwirklicht, da er die bräutliche Bedeutung des Leibes, seines Leibes, als Ausdrucksmittel der Liebe voll erkennt und in unverstellter Hingabe realisiert. Aber kann über diese Hingabe noch Genaueres gesagt werden? Offensichtlich besteht die Verwirklichung der *bräutlichen Bedeutung des Leibes* in der irdischen Zeit, und zwar schon vom Anfang her derart geschaffen, in der Verwirklichung der geistig-leiblichen Gemeinschaft von Mann und Frau, bei der es ihrer innersten Struktur nach um die Bereitschaft und die Befähigung zu wahrer Hingabe in Liebe und Fruchtbarkeit geht (auf die Verwirklichung der *bräutlichen Bedeutung des Leibes* in der Ehelosigkeit um des Himmereiches willen sei jetzt nicht eingegangen, nur soviel: ihr liegt prinzipiell die Bejahung von Ehe und Geschlechtlichkeit zugrunde, einzig der Weg, auf dem das *Sich-Schenken*, auf das es letztlich ankommt, verwirklicht wird, ist ein anderer). Besonders, wenn wir uns gerade an dieser Stelle das Wort Jesu in Erinnerung rufen »Wenn näm-

<sup>40</sup> 67. Katechese, 9. 12. 1981, – Theologie des Leibes, 404.

<sup>41</sup> Vgl. ebd.

<sup>42</sup> Ebd., 405.

<sup>43</sup> Ebd.

lich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein, wie die Engel im Himmel«, erkennen wir, dass sich die Verwirklichung der menschlichen Personalität in der Auferstehung auf einer ganz neuen Ebene vollzieht. Dieser Zustand ist einzig durch die völlige, gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes bewirkt. Die Gottesschau wird im Menschen »eine Liebe von solcher Tiefe und Konzentrationskraft zu Gott selbst aufbrechen (...), dass sie seine gesamte seelisch-leibliche Subjektivität vollständig in Anspruch nimmt«<sup>44</sup>. Diese Erfahrung von Liebe wird alles irdische Begreifen und alle irdische Erfahrung von Liebe, und sei sie noch so geläutert, unaussprechlich übersteigen. Der Mensch findet aber nicht nur einfach zu seiner ursprünglichen Bestimmung des vollkommenen *Sich-Schenkens* als allein angemessene Antwort auf die vollkommene Liebe des dreieinigen Gottes zurück, vielmehr erlangt er auch einen neuen Grad der Vergeistigung. Martin Mayer merkt hierzu an, »dass *im Anfang* der menschliche Geist den Leib völlig durchdrang, *im Endzustand* wird es jedoch der Hl. Geist sein, der den Gleichklang von Seele und Leib bewirkt. Daher spricht Johannes Paul II. auch von einer eschatologischen ›Vergöttlichung des Menschseins‹, als Konsequenz tief erfahrener Selbstmitteilung Gottes«<sup>45</sup>. Lassen wir zum Abschluss dieses Punktes den Papst selbst zu Wort kommen, dem bei aller Gedankenführung stets bewusst bleibt, dass selbst mit Hilfe der Worte Jesu nur ein annäherndes Bild der kommenden Welt möglich ist, mit diesen Worten erfolgt übrigens zugleich der Hinweis auf die in der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott gründende endzeitliche *communio personarum*, auf die *communio sanctorum*: Jeder, »der an der ›anderen Welt‹ teilhat«, wird »in seinem verherrlichten Leib die Quelle der freien Hingabe wiederentdecken (...). Die vollkommene Freiheit der Kinder Gottes« (vgl. Röm 8, 14) wird durch jene Hingabe auch jede der Gemeinschaften nähren, welche die große Gemeinschaft der Heiligen bilden«<sup>46</sup>

#### 4. Die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen

Mit den bisher erfolgten Darlegungen zur Ausprägung der *bräutlichen Bedeutung des Leibes* am Anfang, im geschichtlichen Zustand (mit dem der Papst stets den der Erfahrung zugänglichen Zustand der gefallenen Menschennatur meint) und in der Vollendung ist nun gewissermaßen der heilsgeschichtliche Raum umrissen, von dem her und in dem die ›*Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen*‹ allein zu begreifen ist. Entsprechend dem Titel dieses Beitrags ›*Ehelosigkeit in endzeitlicher Hoffnung*‹ soll es bei den weiteren Überlegungen einzig um die damit vorgegebene eschatologische Perspektive gehen. Weitere Aspekte der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen wie z.B. Nachahmung des Lebens Christi, geistliche Fruchtbarkeit, Verfügbarkeit u.ä. sollen dagegen als selbstverständlich vorausgesetzt und nicht eigens angesprochen werden. Das Wort Jesu, mit dem er von dem ›Nicht-mehr-Heiraten‹ der Menschen in der kommenden Welt sprach, und das – wie wir gesehen haben – für das

<sup>44</sup> 68. Katechese, 16. 12. 1981, – Theologie des Leibes, 410.

<sup>45</sup> M. Mayer, Zölibat als Weg personaler Selbstverwirklichung, 184.

<sup>46</sup> 69. Katechese, 13. 1. 1982, – Theologie des Leibes, 416.

Verständnis des Zustandes der Vollendung von herausragender Bedeutung ist, beinhaltet selbst keine Aufforderung, auch nicht andeutungsweise, zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Diese finden wir vielmehr im Anschluss an jene Auseinandersetzung mit den Pharisäern um die Ehescheidung, in der sich der Herr auf den *Anfang* berief. Die entscheidenden Verse (Mt 19,10–12) lauten: »Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist« – so die Reaktion der Jünger auf die Worte Jesu zur Ehescheidung – »dann ist es nicht gut, zu heiraten. Jesus sagte zu ihnen: Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist. Denn es ist so: Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht, und manche haben sich selbst dazu gemacht – um des Himmelreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es«. *Freiwilligkeit* und *begnadete Berufung*, also *Gnadengabe* im Sinne von Charisma, sind die hier aufscheinenden Voraussetzungen für die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Maria ist, so Johannes Paul II. in ›*Mulieris dignitatem*‹, »die erste Person, in der sich dieses neue Bewusstsein offenbart hat«<sup>47</sup>. Ihre ganz vom Hl. Geist herkommende Mutterschaft beeinträchtigt ihre Jungfräulichkeit nicht, an der sie entschlossen festhält, ja, ihre Mutterschaft setzt diese Jungfräulichkeit voraus und dient »in der Heilsgeschichte der vollkommensten Fruchtbarkeit des ›Heiligen Geistes‹«<sup>48</sup>. Der Hinweis auf das Fassungsvermögen impliziert sicher auch intellektuelles Begreifen, mit dem ein Erfassen der objektiven Grundlagen der Ehelosigkeit möglich ist, worum wir uns ja gerade jetzt bemühen. Zugleich ist darin aber auch gewiss eine Anspielung auf jene persönliche Berufung mitzuhören, die im Sinne des individuellen Vermögens zu ganzheitlicher Antwort herausfordert. Die so verstandene Ehelosigkeit erscheint nun als echte Ausnahme von der üblichen Bestimmung des Menschen zur Ehe<sup>49</sup>, und dies insbesondere im alttestamentlichen Kontext. Da Ehelosigkeit auch Kinderlosigkeit impliziert, leuchtet gerade vor dem Hintergrund des Verständnisses des Alten Bundes, dass Kinder Segen sind, »weil sie Leben sind, weil sie Zukunft sind und weil sie so den Weg in die Verheißung eröffnen«<sup>50</sup>, das in der Lebensform Jesu selbst und in seinem Rat zur Ehelosigkeit liegende unerhörte Neue auf. Der Begriff des Himmelreiches selbst umfasst das von Christus gepredigte und in ihm angebrochene Gottesreich und zugleich die von ihm verkündigte endzeitliche Vollendung. In diese Dynamik wird der zur Ehelosigkeit Berufene in ganz besonderer Weise eingebunden, indem er in dieser Zeit an der Errichtung des Reiches Gottes auf Erden teilnimmt, wobei letzteres natürlich allgemein als Auftrag für jedes Glied des Leibes Christi gilt. Erst mit Blick auf die endzeitliche Vollendung wird der volle in dieser Zeit aufleuchtende, eschatologische Sinn der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen erkennbar. Es geht also um den inneren Zusammenhang zwischen der *Ehelosigkeit im Himmel* und der *Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen*<sup>51</sup>. Josef Ratzinger bringt dies schon 1968 in einem Vortrag präzise auf den Punkt: »Jungfräulichkeit ist das Realisieren des Glau-

<sup>47</sup> *Mulieris dignitatem*, Nr. 20.

<sup>48</sup> 75. Katechese, 24. 3. 1982, – Theologie des Leibes, 442. Vgl. *Mulieris dignitatem* Nr. 20.

<sup>49</sup> Vgl. 73. Katechese, 10. 3. 1982, – Theologie des Leibes, 434.

<sup>50</sup> J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, in: G. Krems u. R. Mumm (Hg.), *Theologie der Ehe*, Regensburg 1969, 81–115, hier: 113. Vgl. 74. Katechese 17. 3. 1982, – Theologie des Leibes, 436ff.

bens an die Realität des eschatologischen Lebens in ›Fleisch und Blut‹<sup>52</sup>. Und er fügt einen sehr tiefen Gedanken an, der in Verbindung mit der ›Theologie des Leibes‹ noch nachvollziehbarer wird. In der ›Theologie des Leibes‹ nämlich liegt im Anfang und in der Zeitlichkeit, unter jeweils anderen Bedingungen, die in der Leiblichkeit des Menschen begründete ehelich-fruchtbare Realisierung der Hingabe der Selbstverwirklichung der menschlichen Person, also ihrer Sinnfindung zugrunde. Ehe und Zeugung sind gewiss das ursprüngliche Vorbild und vorzüglicher Verwirklichungsraum für das *Sich-Schenken*. Vor diesem Hintergrund ist die Bemerkung Joseph Ratzingers, dass »an sich ein Leben ohne Ehe Preisgabe an die Sinnlosigkeit ist«<sup>53</sup>, durchaus auch als Konsequenz der gesamten Überlegungen Johannes Pauls II. zu ziehen. Oder anders gesagt: die unbedingte Bejahung von Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit und Fruchtbarkeit ist fundamental, da an dieser die Bestimmung der menschlichen Person selbst erkannt und angenommen wird. Der Gedankengang endet hier jedoch nicht, sondern erfährt mit Blick auf die Dimension der kommenden Welt, also allein im Kontext des Glaubens, eine ganz neue Qualität. Ehe und Zeugung sind nicht der einzige Weg der personalen Selbstverwirklichung. Der Verzicht auf sie hat nichts mit Verneinung von Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit zu tun, denn Verzicht im wirklichen Sinne des Opfers bedeutet ja gerade die Anerkennung der Gutheit dessen, worauf verzichtet wird<sup>54</sup>. Entsprechend begegnet im Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* (1981) das folgende Zitat aus der Schrift des hl. Johannes Chrysostomus: über die Jungfräulichkeit« »Wer die Ehe abwertet, schmälert auch den Glanz der Jungfräulichkeit; wer sie hingegen preist, hebt deren Bewunderungswürdigkeit mehr hervor und macht sie leuchtender. Was nämlich nur durch den Vergleich mit Schlechterem gut erscheint, dürfte kaum besonders gut sein, was jedoch, verglichen mit anerkannt Gutem, noch besser ist, das ist im Übermaß gut«<sup>55</sup>. Der Verzicht also auf Ehe und Zeugung ist ein anderer Weg personaler Selbstverwirklichung in der Bereitschaft zur vollkommenen Hingabe an das ›Du‹ Gottes in der Verbindung mit Christus<sup>56</sup>, die zugleich die »aufrichtige Hingabe« (Gaudium et spes, Nr. 24) an die Anderen impliziert. Und dieser Weg der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen nimmt jene in der beseligenden Gottesschau liegende, vollkommene Erfüllung der menschlichen Berufung zur *communio personarum* vorweg (vgl. auch FC 16), in der bei der Auferstehung auch die irdische Personengemeinschaft der Ehe, in der Ehe der Getauften »Realsymbol des neuen und ewigen Bundes« (FC 13), zur Erfüllung gelangt, indem sie aber der neuen Wirklichkeit vollendeter Personengemeinschaft in Gott weicht. Diese neue Wirklichkeit ist das der Sendung Christi und seinem Erlösungswerk entsprechende Ziel des Menschen schlechthin. Und nur so wird das paradox klingende und treffende Wort Joseph Ratzingers verständlich: »Aber gerade in

<sup>51</sup> Vgl. 73. Katechese, 10. 3. 1982, – Theologie des Leibes, 435.

<sup>52</sup> J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, in: G. Krems u. R. Mumm (Hg.), Theologie der Ehe, Regensburg 1969, 81–115, hier: 114.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Vgl. 81. Katechese, 5. 5. 1982, – Theologie des Leibes, 467.

<sup>55</sup> Vgl. FC 16 (hier aufscheinendes Zitat aus: Johannes Chrysostomus, *Die Jungfräulichkeit*, X: PG 48, 540).

<sup>56</sup> Vgl. KKK 1618.

der Preisgabe an das irdisch Sinnlose (*gemeint ist eine bloß natürliche Sicht der Ehelosigkeit – d. Verf.*) liegt das mit der ganzen Sarx, d.h. mit der ganzen irdischen Existenz abgelegte ›Zeugnis‹ für die Realität des Glaubens<sup>57</sup>. Wengleich also gilt, dass Ehe und Jungfräulichkeit auf je eigene Art und Weise konkrete Wege zur Erfüllung der Berufung der menschlichen Person zur Liebe sind<sup>58</sup>, so ist in der gesamten kirchlichen Überlieferung fraglos die Vorrangigkeit der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ablesbar. In aller Klarheit lautet z.B. can. 10, Ehedekret des Trienter Konzils, 24. Sitzung, 11. November 1563: »Wer sagt, der Ehestand sei dem Stand der Jungfräulichkeit oder des Zölibates vorzuziehen, und es sei nicht besser und seliger, in der Jungfräulichkeit und dem Zölibat zu bleiben, als sich in der Ehe zu verbinden: der sei mit dem Anathema belegt«<sup>59</sup>. Johannes Paul II. bekräftigt diese Sichtweise. Zunächst hebt er aber hervor, um jeder Schiefelage in der Bewertung zu wehren, dass »die Vollkommenheit des christlichen Lebens [...] mit dem Maß der Liebe gemessen«<sup>60</sup> wird, und zwar unabhängig vom gewählten Stand. Der evangelische Rat der Jungfräulichkeit stellt aber, ganz vom Motiv des ›Himmelreiches‹ bestimmt<sup>61</sup>, im Vergleich zur Ehe den Weg dar, »zu einer vollkommeneren Liebe zu gelangen«<sup>62</sup>. Die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ist das privilegierte, charismatische »Zeichen für die Erlösung des Leibes«<sup>63</sup>. Mitunter wurde der hier aufscheinende und bereits öfter erwähnte Zeichencharakter der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen in Frage gestellt. So äußert in seinem 1970 erschienenen Büchlein ›*Frei für die Welt*‹ Albert Schneider, Oblate der Unbefleckten Jungfrau Maria, der übrigens im Gesamt seiner Ausführungen um eine durchweg positive Würdigung des Zölibats bemüht ist, die Ansicht, eine Theologie der Ehe- und Familienlosigkeit habe ihren Ansatzpunkt nicht primär im Zeichencharakter des Verzichts, sondern vielmehr in der Verfügbarkeit für Christus und seine Aufgaben zu suchen<sup>64</sup>. Entsprechend schlägt er vor, nicht von Zeichen sondern vom »*Zeugnis* des Christudienstes in Ehe- und Familienlosigkeit zu sprechen«<sup>65</sup>. Der Zug zu einer – wenn auch gut gemeinten – bloß eindimensionalen, pragmatischen Begründung des Zölibates tritt hier deutlich in den Vordergrund. Es bleibt jedoch unberücksichtigt, dass die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen aufgrund ihrer anthropologischen Grundlagen und ihrer Bezogenheit auf die eschatologische Vollendung *wirkliches Zeichen* ist und in ihrer idealen Verwirklichung darüberhinaus zugleich echten *Zeugnischarakter* besitzt im Sinne freier Verfügbarkeit für den Dienst an Christus und seiner Kirche. Letzteres deutet Johannes

<sup>57</sup> J. Ratzinger, *Theologie der Ehe*, 114f.

<sup>58</sup> Vgl. FC 11.

<sup>59</sup> DH 1810.

<sup>60</sup> 78. Katechese, 14. 4. 1982, – *Theologie des Leibes*, 454.

<sup>61</sup> Vgl. 77. Katechese, 7. 4. 1982, – *Theologie des Leibes*, 452.

<sup>62</sup> 78. Katechese, 14. 4. 1982, – *Theologie des Leibes*, 455.

<sup>63</sup> N. u. R. Martin, Einleitung, in: Johannes Paul II.: *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes*, Mittwochs-katechesen von 1979–1984, Hrsg. und eingeleitet von Norbert u. Renate Martin, Kisslegg <sup>3</sup>2011, 37–75, hier: 61. Vgl. 75. Katechese, 24. 3. 1982, – *Theologie des Leibes*, 440.

<sup>64</sup> Vgl. A. Schneider, *Frei für die Welt. Anthropologische, psychologische und theologische Aspekte zur freigewählten christlichen Ehe- und Familienlosigkeit*, Trier 1970, 85.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 88.

Paul II. an, indem er sagt, die Entscheidung für die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen komme »aus der Überzeugung, dass man so mehr zur Verwirklichung des Reiches Gottes in seiner irdischen Gestalt im Blick auf seine endzeitliche Vollendung beitragen kann«<sup>66</sup>. An anderer Stelle, nämlich in seinem Apostolischen Schreiben ›*Mulieris dignitatem – Über die Würde und Berufung der Frau*‹ aus dem Jahre 1988, schreibt er dann konkretisierend, dass die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen neben der besonderen Zeichenhaftigkeit hinsichtlich des Gottesreiches zugleich dazu dient, »auch schon während des Erdenlebens alle Kräfte der Seele und des Leibes ausschließlich für das endgültige Reich Gottes einzusetzen« (*Mulieris dignitatem*, Nr. 20). Vor dem Hintergrund voller Verwirklichung der *höchsten Liebe* in der Auferstehung des Fleisches, wie sie anthropologisch begründet in der *Theologie des Leibes* von Johannes Paul II. dargelegt worden ist, ist das Wort Dietrich v. Hildebrands, der sich im vergangenen Jahrhundert wie kaum einer und als einer der ersten um eine vertiefte, personalistische Sicht der Ehe verdient gemacht hat, und der sicher für die *Theologie des Leibes* bei Johannes Paul II. von großer Bedeutung gewesen ist, noch tiefer zu verstehen. Er schreibt in seinem Werk ›*Reinheit und Jungfräulichkeit*‹: Darum ist der Stand der gottgeweihten Jungfräulichkeit »der höchste, weil er als Stand ›ausdrücklich‹ erwählt, was seinem Wesen nach die letzte und höchste Mission jedes Menschen ist«<sup>67</sup>. Den Begriff der *Mission* jedes Menschen dürfen wir an dieser Stelle in doppeltem Sinne verstehen, da beide Aspekte untrennbar miteinander verbunden sind: Es geht um die Sendung des Menschen in der Welt zur Verwirklichung des *Sich-Schenkens* und es geht zugleich um jene endgültige Bestimmung, die dieser Sendung zugrunde liegt und die in der Auferstehung an ihr Ziel gelangt. Auf diese Weise sind Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen und eschatologische Hoffnung in vorzüglicher Weise aufeinander hingebordnet.

## 5. Schluss

Am Ende der Ausführungen sind gerade mit Blick auf die Gegenwart und in Eröffnung zukünftiger Perspektiven, die sich geradezu ganz selbstverständlich aus der eschatologischen Dimension der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen in der Theologie des Leibes des seligen Johannes Paul II. ergeben, noch einige wichtig erscheinende Gedanken anzufügen.

Erstens: Sakramentale Ehe und Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen sind gleichermaßen als Berufungen in ihrer Bedeutung für die personale Selbstverwirklichung des Menschen hervorzuheben. Ein Mittleres, wir gehen hierbei grundsätzlich vom Status eines ehefähigen, oder simpler gesagt in dieser Hinsicht physisch und psychisch gesunden Menschen aus, kann es in der christliche Nachfolge nicht geben. Unverheiratetes Zusammenleben oder bloßes Singledasein vermögen der menschlichen Bestimmung niemals zu entsprechen. Der Auftrag der kirchlichen Verkündi-

<sup>66</sup> 79. Katechese, 21. 4. 1982, – Theologie des Leibes, 457.

<sup>67</sup> D. v. Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, St. Ottilien <sup>4</sup>1981, 200f.

gung und der Pastoral auf diesem Felde ist damit eigentlich klar gegeben. Das muss in der Folge auch bedeuten, Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen noch *vor* jeder Koppelung an Amt und Pflichtzölibat positiv zu empfehlen. Besonders hilfreich sind hier erkennbar manche der neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen, die dieses besondere Charisma gerne und fruchtbar aufgegriffen haben. Die *Theologie des Leibes* bietet zu Ehe wie zu Ehelosigkeit fraglos einen reichen und noch längst nicht in der nötigen Breite entdeckten bzw. gehobenen Schatz. Denken wir allein an die Folgerungen, die sich für die Ehe und die ehelichen Akte aus der anthropologischen Konzeption der Theologie des Leibes im Bereich der Fruchtbarkeit ergeben. Auf die ganze Dramatik hiermit verbundener Verirrungen sei hiermit zumindest hingewiesen. Mehr denn je tut folglich der Hinweis auf die Bereitschaft zur *Hingabe*, um das volle Glück zu erlangen, Not. Dies gilt für die Ehe wie für die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen gleichermaßen. Dieser Weg ist anspruchsvoll, ja – aber er ist möglich.

Zweitens hängt mit dem zuvor Gesagten unmittelbar zusammen: Offensichtlich befinden sich die Befürworter der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, gerade auch in der Diskussion um den Priesterzölibat, stets in der Defensive. Sie müssen diesen geradezu gegen die Forderung nach Ehe, die als solche paradoxerweise aber nicht immer die Wertschätzung erfährt, die ihr zustünde, verteidigen. Mit der ›Theologie des Leibes‹ wird dagegen – eschatologisch begründet – der Vorrang der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen hilfreich herausgearbeitet, ohne die Ehe abzuwerten. In der kommenden Welt, die allein wahre Vollendung verheißt, liegen das Motiv und die eigentliche Motivation für die zölibatäre Lebensweise. Diese Dimension relativiert auch in entlastender Weise überzogene Erwartungen an die Ehe, in der die letzte Erfüllung des Menschen nicht zu finden ist. Sie hilft zudem den Eheleuten selbst, so die tiefe eschatologische Sinnhaftigkeit der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen erfasst wird, das Eheleben in allen geistig-leiblichen Dimension der ehelichen Liebe und Begegnung auf das letzte Ziel hinzuordnen und ebenso transparent werden zu lassen.

Hieraus folgt wiederum ein dritter und abschließender Punkt:

Wie ist es um die eschatologische Hoffnung in der Glaubenspraxis der Kirche bestellt? Mag man Umfrageergebnissen der vergangenen Zeit trauen, so sind selbst jene, die sich für gläubige Christen halten, alles andere als feststehend im Glauben an die Auferstehung des Leibes. Es dominiert vielfach – wenn überhaupt vorhanden – eine den Menschen rein spiritualisierende Vorstellung, die unter Auferstehung diffus letztlich nichts anderes begreift, als das ewige Leben der menschlichen Seele. Das ist im Grunde eine Renaissance gnostischer Vorstellungen; mit dem orthodoxen, also rechten christlichen Glauben hat das nichts zu tun. Selbst Diskussionen mit in der Seelsorgs- und Verkündigungspraxis stehenden Priestern bringen gelegentlich Ernüchterndes, mitunter auch Erschreckendes ans Licht. So ist nicht selten gerade auch auf diesem Felde mit einem defizitären Verständnis des Glaubensgutes zu rechnen. In diesem Zusammenhang ist zu wünschen, dass durch das neu zu übersetzende Messbuch im deutschen Sprachraum durch wortgetreue Übertragung gerade der Aspekt der leiblichen Auferstehung wieder deutlicher zum Tragen kommt. Eine künftige

Übertragung der Worte ›carnis resurrectio‹ des Apostolischen Glaubensbekenntnisses durch die Wendung ›Auferstehung des Fleisches‹ wäre zudem für die Gesamtheit der Gläubigen vorzüglicher Anlass zu einer vertieften Reflexion des christlichen Auferstehungsglaubens, der sich so allein dem Begriffe nach nicht so leicht auf das ewige Leben der unsterblichen Seele reduzieren ließe.

Vor allem notwendige anthropologische und eschatologische Klärungen – und diese sind mit der ›Theologie des Leibes‹ voll erbracht – werden die Begründung der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen nach Außen und auch die tragfähige Fundierung für jene, die in diesem Stande stehen oder ihn zu erwählen gedenken, zukünftig erbringen. Selbstverständlich geht es bei dem hier gemeinten Gegenstand der Eschatologie nicht allein um die Beschreibung des verheißenen Endzustandes. Die Eschatologie ist im weiteren Sinne überhaupt als »Strukturprinzip der Offenbarung und der ihr antwortenden christlichen Existenz« zu begreifen. In diesem Sinne muss zu Recht von einer »schon gegenwärtigen (*präsentischen*) Qualität der Eschatologie«<sup>68</sup> gesprochen werden, die aus der Dimension der letztendlichen Vollendung der Welt erwächst.

Wer ist der Mensch – wer kann er sein – wer wird er sein?

Die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ist in dieser Welt im Daseinsvollzug des erlösten Menschen die adäquateste Antwort auf diese Fragen. In der Bejahung der Leiblichkeit des Menschen und im Verzicht auf die Ehe der um des Himmelreiches willen gewählt wurde, verbinden sich – einfach gesprochen – Erde und Himmel, Gegenwärtiges und Zukünftiges.

---

<sup>68</sup> G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg <sup>2</sup>2007 (Sonderauf-  
lage), 516.