

Die Verbindung zwischen Amtspriestertum und Zölibat. Eine theologische Bestandsaufnahme¹

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Die Fragestellung

Zwischen dem Amtspriestertum und der von Jesus Christus empfohlenen Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen gibt es eine innere Verbindung. Diese Feststellung kann von einem glaubenstreuen Katholiken nicht ernsthaft in Frage gestellt werden. Gegenstand der Diskussion, gerade auch in den letzten Jahren, ist freilich die genaue Grundlage und Tragweite der Verknüpfung zwischen Weihepriestertum und Zölibat: Handelt es sich um eine apostolische Überlieferung, die in der Sendung der Apostel durch Jesus Christus selbst gründet, oder stehen wir hier vor einer kirchlichen Tradition, die im Mittelalter beginnt? Die geschichtliche Frage ist entscheidend, um den dogmatischen Rang der Verknüpfung zwischen Priestertum und Zölibat festzustellen. Um die theologische Tragweite zu bewerten, braucht es auch einen Blick auf die Motive, mit denen die Praxis der Kirche begründet wird.

Um Missverständnisse zu vermeiden, sei gleich am Beginn ein Ergebnis der neueren historischen Diskussion genannt: der »Zölibat« im Sinne eines Lebens in Keuschheit mit dem Verzicht auf die Ehe ist zu unterscheiden von der »Enthaltbarkeit«, die auch von verheirateten Klerikern verlangt wurde. Der »Zölibat« im strikten Sinne der klerikalen Ehelosigkeit ist die Frucht einer kirchlichen Gesetzgebung seit dem 11. Jahrhundert, aber die »Enthaltbarkeit« ist eine Praxis, die bereits am Beginn des 4. Jahrhunderts eindeutig bezeugt ist und gemäß den neueren Studien bereits auf die apostolische Zeit zurückreicht. Wir beziehen uns hier vor allem auf die Studien von Christian Cochini SJ², Roman Cholij³, Kardinal Alfons

¹ Der vorliegende Aufsatz bildet die leicht veränderte deutsche Fassung eines Beitrages, der zuerst auf Italienisch während des »Priesterjahres« erschien: M. HAUKE, *La connessione tra sacerdozio ministeriale e celibato*, in S.M. MANELLI – S.M. LANZETTA (Hrsg.), *Il sacerdozio ministeriale: »L'amore del Cuore di Gesù«*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2010, 73–110.

² C. COCHINI, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Lethielleux - Culture et vérité, Paris - Namur 1981; ²2006, mit einem Vorwort von Kardinal Castrillon Hoyos, 1–4 (englische Übersetzung: *Apostolic Origins of Priestly Celibate*, Ignatius Press, San Francisco 1990); DERS., *Il celibato sacerdotale nella tradizione primitiva della Chiesa*, in G. PITTAU – C. SEPE (Hrsg.), *Identità e missione del sacerdote*, Città nuova, Roma 1994, 166–189; DERS., *La legge del celibato sacerdotale nella chiesa latina – compendio storico*, in AA. VV. [auctores vari], *Celibato e magistero. Interventi dei Padri nel Concilio Vaticano II e nei sinodi dei vescovi del 1971 e 1990*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 33–103; DERS., *Fondamenti storici del celibato sacerdotale*, in *Sacrum ministerium* 3 (2/1997) 58–78.

³ R. CHOLIJ, *Clerical Celibacy in East and West*, Fowler Wright, Leominster 1989.

Stickler⁴ und Stefan Heid⁵. Die neueste deutschsprachige Auflage des Standardwerkes von Heid (2003) bringt ein Nachwort, das die Rezeption der Untersuchung in der gegenwärtigen Diskussion beschreibt⁶. Im Unterschied zur Theorie, die sich in vergangenen Jahrzehnten aufgrund der Studien von F.X. Funk (1879–80, 1897) durchgesetzt hatte⁷, gegen die Studien von G. Bickell (1878–1880)⁸, betont die neuere Forschung, dass die Verbindung zwischen Amtspriestertum und Zölibat auch in ihrem Geltungsanspruch auf die apostolische Zeit zurückgeht⁹.

2. Ein apostolischer Ursprung des Priesterzölibates?

Um die neuere Diskussion um den Ursprung des kirchlichen Zölibates zu verstehen, braucht es einen Blick auf die ersten schriftlich niedergelegten Normen im 4. Jh. Der älteste Text findet sich auf der Synode von Elvira, in Spanien um das Jahr 306¹⁰:

»Wir beschlossen ein generelles (*in totum*) Verbot für verheiratete Bischöfe, Presbyter und Diakone oder auch alle Kleriker, die in ihr Amt eingesetzt wurden (*vel omnibus clericis positus in ministerio*): sie sollen nicht mit ihren Frauen zusammenkommen und Kinder zeugen. Zuwiderhandeln wird mit der Amtsenthebung bestraft« (Kanon 33).

⁴ A. STICKLER, *Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen*, Kral-Verlag, Abensberg 1993; ital. Übers. *Il celibato ecclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici*, LEV, Città del Vaticano 1994 (auch in: *Ius Ecclesiae* 5, 1993, 3–59); engl. Übers.: *The Case for Clerical Celibacy: Its Historical Development and Theological Foundation*, Ignatius Press, San Francisco 1995. Siehe bereits DERS., *L'évolution de la discipline du célibat dans l'Eglise en Occident de la fin de l'âge patristique au Concile de Trente*, in J. COPPENS (Hrsg.), *Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques*, Gembloux/Louvain 1971, 373–442; ital. Übers. *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, Ancora, Milano 1975.

⁵ S. HEID, *Zölibat in der frühen Kirche*, Schönigh, Paderborn 1997; ³2003; engl. Übers.: *Celibacy in the Early Church. The Beginnings of a Discipline of Obligatory Continence for Clerics in East and West*, Ignatius Press, San Francisco 2000.

⁶ HEID (2003) 324–340.

⁷ Funk (1840–1904) war Professor für Patrologie in Tübingen und während des Ersten Vatikanums Berater des Rottenburger Bischofs K.J. Hefele.

⁸ Vgl. COCHINI (1981 = 2006) 54–58; L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2002, 15–19. Die letzte größere Übersicht dieser Forschungstendenz auf den Spuren von Funk findet sich bei R. GRYSO, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970.

⁹ Die neuere Diskussion wird auf den Punkt gebracht vor allem von L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2002, 13–42, mit einer hervorragenden Bibliographie, die auch die verschiedenen Rezensionen berücksichtigt. Man vergleiche auch die gesamte Bibliographie zum Thema: aaO., 278–292. Neuerdings hat der Autor das Thema mit einigen systematischen Vertiefungen wieder aufgenommen: L. TOUZE, *L'avenir du célibat sacerdotal et sa logique sacramentelle*, Parole et Silence/Lethielleux, Paris 2009.

¹⁰ Vgl. HEID (1997 = 2003) 99–104 (Übersetzung des folgenden Textes: 100). Es wurde von einem Autor die Meinung vertreten, der zitierte Kanon sei eine Hinzufügung am Ende des 4. Jahrhunderts, aber diese unwahrscheinliche These würde die Ergebnisse der geschichtlichen Untersuchung nicht wesentlich verändern. Über die Synode von Elvira vgl. P. DE LUIS, *Elvira (concilio di)*, in A. DI BERARDINO (Hrsg.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane I*, Marietti, Genova – Milano 2006, 1643–45. Für die genauen patristischen Quellenangaben in der Folge über den Zölibat (kritische Editionen der Texte) verweisen wir auf das zitierte Werk von Stefan Heid.

Aus dem zitierten Rechtskanon können wir schließen, dass viele Kleriker verheiratet waren und auch nach der Weihe im Ehestand blieben. Sie mussten freilich sexuelle Enthaltbarkeit leben. Dabei ist zu berücksichtigen, dass ein großer Teil des Klerus, vielleicht sogar die Mehrheit, »viri probati« waren in dem Sinne, dass sie bereits die Erfahrung der Ehe gemacht und jugendliche oder erwachsene Kinder hatten. Es ist nicht vorstellbar, dass die Synode von Elvira eine solche Praxis gleichsam aus dem Nichts geschaffen hätte. Es gab bereits die Gewohnheit, die man als »Enthaltbarkeitszölibat« bezeichnen könnte im Unterschied zum Zölibat im strikten Sinne, der das Eheband ausschließt. Für eine angemessene historische Bestandsaufnahme sind beide Wirklichkeiten zu berücksichtigen. Das Zweite Vatikanum kennzeichnet den Zölibat in einer Weise, die für beide Formen gilt, wenn es von der »vollkommenen und immerwährenden Enthaltbarkeit um des Himmelreiches willen« spricht¹¹.

Dass das ungeschriebene Gesetz der Praxis der schriftlichen Gesetzgebung vorausgeht, wird bestätigt durch die Kirche des Ostens im gleichen Zeitraum. Eusebius von Cäsarea zitiert in Palästina (zwischen 315 und 325) das Schriftwort, wonach der Bischof »Mann einer einzigen Frau« sein muss (1 Tim 3,2)¹². »Jedoch kommt es den Geweihten, die dem Dienst an Gott obliegen, zu (*prosékei*), sich fortan des ehelichen Umgangs zu enthalten«¹³. Die syrische Didaskalie (in der Mitte des 3. Jahrhunderts) schreibt vor, dass der Bischof und seine Frau in Keuschheit leben sollen (so wird den Hinweis von 1 Tim 3,2 gedeutet, dass der Bischof »Mann einer einzigen Frau« sein soll)¹⁴. Bei Epiphanius, dem aus Palästina stammenden Bischof von Salamis auf Zypern, finden wir (im Zeitraum zwischen 374 bis 377) die ausführlichsten Bemerkungen über die Tatsache und den Sinn der klerikalen Enthaltbarkeit:

»Seit der Zeit Christi nimmt ... wegen der höheren Würde des Priestertums die heilige Gotteslehre keinen zum Priester an, der nach einer ersten Ehe und dem Tod seiner Frau eine zweite Ehe eingegangen ist. Und das wird von der heiligen Kirche Gottes mit Sicherheit genau eingehalten. Sie akzeptiert nicht einmal jenen Mann, der zwar in erster Ehe lebt, aber noch seiner Frau beiwohnt und Kinder zeugt. Sie akzeptiert aber jenen, der sich von seiner ersten Frau enthält, oder den Witwer als Diakon, Presbyter, Bischof und auch Subdiakon ...

Aber mancherorts, wirst du sicher einwenden, zeugen Presbyter, Diakone und Subdiakone immer noch Kinder. Das entspricht aber nicht der kanonischen Bestimmung, entspricht vielmehr der Menschennatur, die schon einmal leichtsinnig ist, oder hat seine Ursache darin, dass wegen des Andrangs der Menschen (zur Taufe) keine geeigneten Männer für den Dienst zu finden waren.

... Meines Erachtens ist es ... gebührend wegen des Dienstes, den sie bereit sein müssen unversehens auszuüben, dass Presbyter, Diakon und Bischof frei seien für Gott. Denn wenn der heilige Apostel schon den Laien vorschreibt, sich einige Zeit für das Gebet freizuhalten (1 Kor 7, 5), um wieviel mehr schreibt er das gleiche (sich

¹¹ Presbyterorum ordinis 16.

¹² Auf diesen Text kommen wir noch zurück.

¹³ Demonstratio evangelica I,9,20f (vgl. HEID [2003] 105).

¹⁴ Didascalia 4 (HEID [2003] 83).

zu enthalten) für den Priester vor!«¹⁵ Die Kirche sagt »ja« zur Ehe, aber schätzt die Enthaltbarkeit noch höher ein. Aus diesem Grunde, gemäß der »kirchlichen Regel«, die von den Aposteln her stammt, behält sie das Priestertum den Männern vor, die in Enthaltbarkeit in erster Ehe leben oder Witwer bzw. jungfräulich sind¹⁶. Epiphanius führt die apostolische Überlieferung auf den Willen Jesu Christi selbst zurück: Er »hat die Charismen des Priestertums geregelt mit der Wahl sowohl dessen, der schon verheiratet war und nun enthaltsam lebt, als auch dessen, der in der beständigen Jungfräulichkeit lebt; auf die gleiche Weise ordneten seine Apostel mit Weisheit und Heiligkeit die kirchlichen Normen für das Priestertum«¹⁷.

Ein wichtiger Beitrag stammt von einer nordafrikanischen Synode im Jahre 390. Dabei geht es um die Auseinandersetzung zwischen katholischen Christen und Donatisten. Beide Seiten betonten das moralische Versagen (der jeweils anderen Konfession). Das Synodenprotokoll erwähnt, dass die Versammlung sich auf eine vorhergehende Synode bezog (welche die Keuschheit der Bischöfe, Presbyter und Diakone betont hatte) sowie auf die apostolische Lehre über die Enthaltbarkeit der geweihten Amtsträger von Anfang an (also hier konkret der Bischöfe, Presbyter und Diakone). »Alle Bischöfe sagten: ›Alle stimmen darin überein, dass Bischöfe, Presbyter und Diakone Keuschheit bewahren, so dass sie auch mit ihren Ehefrauen keinen Umgang haben und in allem die Keuschheit von all jenen beobachtet wird, die dem Altar dienen‹«¹⁸.

Schon einige Jahre zuvor tagt in Rom eine Synode, einberufen durch Papst Siricius, die sich noch ausführlicher zum Thema äußert. Etwa 100 Bischöfe nahmen daran teil, also praktisch der gesamte Episkopat von Mittel- und Süditalien. Das Synodalschreiben, als päpstliches Dekret unter dem Titel »Cum unum« (386), lehrt, man müsse fest die Vorschriften befolgen, »die durch Unkenntnis und Trägheit einiger vernachlässigt wurden, die aber gleichwohl auf die Apostel zurückgehen und von den Vätern eingerichtet wurden« bezüglich der Keuschheit:

Es ist »angemessen, sittsam und ehrenhaft, dass die Priester und Leviten (= Diakone) nicht mit ihren Gattinnen geschlechtlichen Verkehr haben, da sie ihr Amt durch die täglichen Belange ihres Dienstes in Anspruch nimmt. Denn zu den Korinthern schreibt Paulus: ›Entzieht euch einander, um für das Gebet frei zu sein!‹ Wenn also den Laien Enthaltbarkeit befohlen wird, damit ihr Gebet erhört werde, um wieviel mehr muss der Priester jederzeit in der Lage sein, ohne Sorge in vollkommener Reinheit das Opfer darzubringen und zu taufen?« Was die Formel »einer Frau Mann« (1 Tim 3, 2) angeht, so gilt deren Sinn zu beachten: der Apostel hat diesen Punkt erwähnt »wegen der ihm [dem Weihenandidaten] fortan abverlangten Enthaltbarkeit (*propter continentiam futuram*). Gerade deshalb hat er (sc. Paulus) auch nicht Jungfräuliche abgelehnt, da er sagt: ›Ich wollte aber, dass alle so sind, wie ich bin‹ (1 Kor 7, 7)«¹⁹.

¹⁵ Panarion 59,4,1–8 (HEID [2003] 132f).

¹⁶ Panarion 48,9 (HEID [2003] 133).

¹⁷ Ebd. (griechischer Text bei HEID [2003] 133; Übersetzung von Hauke).

¹⁸ Synode von Karthago, Kanon 2 (HEID [2003] 188).

¹⁹ Siricius, Epistula 5,3 (HEID [2003] 220f).

Soweit einige wichtige Quellentexte aus dem dritten und vierten Jahrhundert. Daraus ergibt sich, dass die Enthalttsamkeit der (höheren) Kleriker (genauerhin der Bischöfe, Presbyter und Diakone) eine allgemeine Praxis bildet, die in die apostolische Zeit zurückreicht. Entsprechen die zitierten Hinweise der geschichtlichen Wirklichkeit? Oder werden sie von den neutestamentlich bezeugten Tatsachen widerlegt?

Schon im 19. Jh. gibt es eine Debatte über diese Frage²⁰. Entscheidend war dabei die Auseinandersetzung zwischen zwei katholischen Theologen, Gustav Bickell und Franz Xaver Funk. Bickell, Sohn eines berühmten evangelischen Kanonisten und Fachmann für den christlichen Orient, leitete den Zölibat von einer Anweisung der Apostel ab und berief sich dafür vor allem auf die östlichen Quellen. Franz Xaver Funk hingegen, Professor für Patrologie und Kirchengeschichte in Tübingen, meinte, ein Zölibatsgesetz gebe es erst seit dem 4. Jh. Sein Hauptargument war die von dem griechischen Kirchenhistoriker Sokrates (5. Jh.) überlieferte Erzählung über den ägyptischen Mönchsbischof Paphnutius, der sich auf dem Konzil von Nizäa (325) gegen den Zölibat gewandt habe:

»Es gefiel den Bischöfen, ein neues Gesetz in der Kirche einzuführen, dass die Kleriker, nämlich die Bischöfe, Presbyter und Diakone, nicht mehr ihren Frauen, die sie noch als Laien geheiratet hatten, beiwohnen. Und als man darüber beratschlagte, stand Paphnutios inmitten der Bischofsversammlung auf und setzte sich vehement dafür ein, den Klerikern keine zu schweren Lasten aufzubürden. ... Es genüge ..., dass jene, die bereits zum Klerus zählen, nicht mehr heiraten ... Die gesamte Versammlung der Kleriker schloss sich den Worten des Paphnutios an. Daher fassten sie keinen Beschluss über diese Angelegenheit und überließen die Entscheidung jenen, die sich des Umgangs mit ihren Frauen enthalten wollten«²¹.

Anscheinend ist diese Legende für die Deutung Funks entscheidend gewesen, während die Arbeiten Bickells in Vergessenheit gerieten. Offenbar hängen sogar die Väter des Zweiten Vatikanums (indirekt) von den Tübinger Patrologen ab, als sie folgende Sätze approbieren: die von Christus empfohlene Enthalttsamkeit um des Himmelreiches willen »wird nicht vom Priestertum seinem Wesen nach erfordert, wie aus der Praxis der Urkirche (Vgl. 1 Tim 3, 2–5; Tit 1, 6) und aus der Tradition der Ostkirchen deutlich wird, wo es außer jenen, die mit allen Bischöfen aufgrund des Geschenkes der Gnade die Wahrung des Zölibates erwählt haben, auch höchst verdiente verheiratete Presbyter gibt«²². Die Rechtmäßigkeit der heutigen orientalischen Praxis ist nicht zu leugnen, aber im Text des Priesterdekretes fehlt die notwendige Unterscheidung zwischen dem Enthalttsamkeitszölibat und dem Zölibat im Sinne des Nichtverheiratet-Seins; obendrein wird die Situation der Urkirche fälschlicherweise gleichgesetzt mit der (heutigen) Praxis der Ostkirche.

Inzwischen haben sich die wissenschaftlichen Voraussetzungen gewandelt. Schon in der früheren Geschichtsschreibung war die Erzählung über Paphnutius zahlreichen Zweifeln ausgesetzt. Das entscheidende Argument, das mittlerweile auch von

²⁰ Zur Geschichte der Diskussion vgl. COCHINI (1981 = 2006) 39-68; HEID (2003) 11-20.

²¹ Sokrates, Hist. Eccl. 1,11 ((HEID [2003] 13f).

²² Presbyterorum ordinis 16.

den bekanntesten Gegnern des kirchlichen Zölibates anerkannt wird, kam 1968 von dem protestantischen Historiker Friedhelm Winkelmann: die Paphnutius-Erzählung ist eine Legende aus dem 5. Jh. und hat mit dem Konzil von Nizäa nichts zu tun²³. Dahinter steht der Einfluss der Novazianer, die durch diese Legende ihre neuartige Praxis rechtfertigen wollten²⁴.

Die Entdeckung des Ostberliner Professors, veröffentlicht an der Martin-Luther-Universität von Halle-Wittenberg, war der Anlass für eine stille Revolution in der Geschichtsschreibung über den Zölibat. Das international wohl bekannteste Werk stammt von dem Jesuiten Christian Cochini (1981; ²2006), ergänzt nicht zuletzt durch die Forschungen von Kardinal Alfons Stickler (1993 etc.), dem langjährigen Präfekten der Vatikanischen Bibliothek. Eine Monographie im gleichen Sinne über die ostkirchliche Praxis stammt von dem ukrainischen katholischen Priester Roman Cholij (1989). Die genaueste neuere Arbeit ist die von Stefan Heid, einem deutschen Patrologen, der gegenwärtig in Rom am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie lehrt (1997; ³2003). Die genannten Autoren gelangen zum Ergebnis, dass der Enthaltensamkeitszölibat apostolischer Herkunft ist. Das am genauesten ausgearbeitete Werk der entgegengesetzten Schule, das inzwischen teilweise von dessen Verfasser selbst zurückgenommen wurde, stammt von Roger Gryson aus dem Jahre 1970²⁵. Gryson akzeptierte jedenfalls in der Folge das Ergebnis der Forschungen Winkelmanns und erkannte die Paphnutius-Geschichte als Legende; das gleiche gilt sogar für den aus dem Priesteramt ausgeschiedenen Kirchenhistoriker Georg Denzler, einem bekannten Gegner der kirchlichen Zölibatspraxis (seit 1973)²⁶, und für den belgischen Dominikaner Edward Schillebeeckx († 2009)²⁷, um nur einige bekannte Beispiele zu nennen²⁸.

Zu beachten ist auch ein Prinzip, das zuerst von Tertullian²⁹ und Augustinus³⁰ formuliert wurde: wenn eine Lehre oder eine Praxis allein aus der kirchlichen Überlieferung stammen können, dann sind sie mit Sicherheit auf die Apostel zurückzuführen

²³ Vgl. HEID (2003) 13–16. Siehe F. WINKELMANN, *Paphnutios, der Bekenner und Bischof*, in P. NAGEL (Hrsg.), *Probleme der koptischen Literatur*, Halle 1968, 145–153; DERS., *Die Problematik der Entstehung der Paphnutioslegende*, in DERS., *Studien zu Konstantin dem Grossen und zur byzantinischen Kirchengeschichte*, Chester 1993, Nr. 17.

²⁴ Vgl. HEID (2003) 272–279.

²⁵ GRYSON (1970); vgl. DERS., *Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique. Réflexion sur les publications des années 1970–1979*, in *Revue Théologique de Louvain* 11 (1980) 157–185 (164f).

²⁶ G. DENZLER, *Das Papsttum und der Amtszölibat I*, Stuttgart 1973, 9f; DERS., *Die Geschichte des Zölibats*, Freiburg i.Br. 1993, 30f. 122.

²⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Christliche Identität und kirchliches Amt*, Düsseldorf 1985, 289.

²⁸ Die eben genannten Autoren und weitere Titel werden genannt bei HEID (2003) 15f, Anm. 5; siehe außerdem TOUZE (2002) 27f, Anm. 48. Vgl. auch F.-B. STAMMKÖTTER, *Paphnutios*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (1998) 1325: »Diese Darstellung [des Sokrates] wurde mehrfach tradiert und als Beweis gegen den Pflichtzölibat der alten Kirche vorgebracht; sie ist aber sicher als Legende erkannt worden«. Vgl., mit Hinweis auf Heid, B. FRALING, *Zölibat I. Historisch-theologisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (2001) 1483–84.

²⁹ De praescriptione haereticorum 31: »id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum«.

³⁰ De bapt. c. Donat. IV,24,31: »Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur«.

ren, wenn sie von der ganzen Kirche anerkannt werden und wenn nichts von einer späteren Einführung durch die Verantwortlichen der Kirche bekannt ist. Diese Regel bildet die Grundlage für den Präskriptionsbeweis, der zuerst von Tertullian entwickelt wurde. Gegen die Gnostiker, die von ihren eigenen subjektiven Phantasien aus die christliche Lehre verdrehten, formulierte der nordafrikanische Kirchenschriftsteller »eine zweifache prinzipielle Feststellung (*praescriptio*), um a priori, vor jeder inhaltlichen Diskussion mit seinen Kontrahenten, zu klären, wo und wie sich jene Gestalt [die authentische Gestalt des Christlichen] ermitteln lasse«³¹. Die zweifache Präskription beruht auf der Apostolizität: »Christus hat die Verkündigung der von ihm geoffenbarten Wahrheit nur den Aposteln übertragen. ...Die Apostel wiederum haben die ihnen von Christus anvertraute Wahrheit bei den von ihnen gegründeten Gemeinden hinterlegt. Nur diese apostolischen Kirchen sind daher in der Lage und berechtigt zu entscheiden, was als Offenbarungswahrheit Christi zu gelten hat und was nicht«³².

Das Präskriptionsprinzip bedeutet nicht notwendigerweise, dass die apostolische Überlieferung in all ihren Punkten unabänderlich ist, aber es erweist sich als wirksames Mittel, um den Ursprung einer Lehre oder einer Praxis herauszustellen. Man wird den zahlreichen Stimmen recht geben müssen, die bereits im Altertum die Enthaltsamkeit der Mitglieder des Weihepriestertums als apostolische Überlieferung vorstellen³³.

3. Die apostolische Praxis gemäß dem Neuen Testament

Sensibilisiert durch die historische Fragestellung, können wir nun besser die Hinweise des Neuen Testamentes betrachten, die den Enthaltsamkeitszölibat betreffen (oder betreffen können). Die Jünger Jesu, die ihm beständig nachfolgten, lebten ohne Ehefrau beziehungsweise waren (teilweise) nicht verheiratet. Die Zwölf haben alles verlassen, um Jesus nachzufolgen, darunter auch das eigene Haus (Mt 19, 27–29). Lukas, der sich auf dasselbe Herrenwort bezieht, verdeutlicht das Verlassen des »Hauses«, indem er ausdrücklich die Ehefrau hinzufügt: »Amen, ich sage euch: Jeder, der um des Reiches Gottes willen Haus oder Frau, Brüder, Eltern oder Kinder verlassen hat, wird dafür schon in dieser Zeit das Vielfache erhalten und in der kommenden Welt das ewige Leben« (Lk 18, 29f; vgl. 14, 26). Die Zwölf können Frau und Kinder zurücklassen, weil ihre Angehörigen im Rahmen der Großfamilie (des Klans) Unterstützung erhalten (es handelt sich also nicht um ein verantwortungsloses Handeln, so wie wenn der Familienvater einer heutigen Kleinfamilie Frau und Kinder im Stich lassen würde). Die Apostel gehören offensichtlich zu denen, die sich

³¹ M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Herder, Freiburg i.Br. u.a. 2007, 52.

³² Ebd.

³³ Eine Zusammenfassung der altkirchlichen Quellen zur Apostolizität des Zölibates wird auf der Basis der Werke Cochinis und Heids geboten bei C. BONIVENTO, *Il Celibato sacerdotale: istituzione ecclesiastica o tradizione apostolica? : un vescovo ai suoi diaconi e sacerdoti*, Cimisello Balsamo, San Paolo 2007, 99–106.

für die Zeugung »unfähig« gemacht haben wegen des Himmelreiches, indem sie den Spuren Jesu folgen (Mt 19, 10–12).

Aus der Perspektive der Evangelien öffnet sich dann auch das Verständnis für einen wichtigen Hinweis des Apostels Paulus. Er verzichtet auf eine finanzielle Unterstützung für seinen apostolischen Dienst, obwohl er darauf ein Recht hätte. In diesem Zusammenhang findet sich auch ein Blick auf die weibliche Begleitung der (anderen) Apostel: »Haben wir nicht das Recht, eine Schwester als Frau (*adelfên gunaika*) mitzunehmen, wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und wie Kephas?« (1 Kor 9, 5)

Eine erste Deutung dieses Textes findet sich bei Klemens von Alexandrien († vor 215), der an die Frauen der Apostel denkt: »die Frauen führten sie nicht als Gattinnen mit sich (*hos gamétas*), sondern als Schwestern (*hos adelfás*), denn sie waren ihnen Helferinnen im Dienst für die Frauengemächer«³⁴. Klemens verteidigt die Würde der Ehe gegen die gnostischen Enkratiten, eine häretische Bewegung, die den ehelichen Umgang als Werk des Teufels verabscheute und deshalb von allen Christen sexuelle Enthaltsamkeit (*enkrátēia*) forderte³⁵. Man kann dem alexandrinischen Kirchen-schriftsteller deshalb keine Anschwärzung der Ehe vorwerfen, aber auch er ist davon überzeugt, dass die verheirateten Apostel in Enthaltsamkeit lebten und niemand von ihnen nach der Einsetzung in sein Amt geheiratet hatte. Klemens meint, dass die Frauen der Apostel eine ähnliche Aufgabe übernommen haben wie die Frauen der Diakone (vgl. 1 Tim 3, 11). Diese Deutung ist nur dann verständlich, wenn man im Alexandrien des zweiten Jahrhunderts die Enthaltsamkeit der Diakone, Presbyter und Bischöfe für eine apostolische Praxis hält³⁶.

Eine andere Erklärung von 1 Kor 9, 5 kann sich auf eine Lesart des griechischen Textes stützen, die (statt von einer »Schwester als Frau«) von »Frauen« spricht, wie unter anderem Tertullian um das Jahr 217 bezeugt: nach ihm waren, mit Ausnahme von Petrus, die Apostel nicht verheiratet und hatten Frauen als Helferinnen in ihrem Gefolge, wie es schon bei Jesus selbst üblich gewesen war (Lk 8, 1–3)³⁷. Augustinus und Hieronymus (wie auch andere) folgten dieser Deutung. Auch für Tertullian ist offenkundig, dass die Kleriker in Enthaltsamkeit leben³⁸. Die gleiche Überzeugung spiegelt sich in den apokryphen Akten über das Leben der Apostel im 2. Jh.: sie lobpreisen alle die Enthaltsamkeit, die als christliches Ideal schlechthin erscheint. Auch wenn es sich hier um romanhafte Darstellungen handelt, die zur Übertreibungen neigen, wird es jedenfalls hinreichend deutlich, wie man über das Leben der Apostel dachte³⁹.

³⁴ Stromata 3,6,53,1–3 (vgl. HEID [2003] 60, Anm. 32); eigene Übersetzung.

³⁵ Vgl. F. BOLGIANI, *Encratismo*, in A. di Berardino (Hrsg.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane I*, Marietti, Genova – Milano 2006, 1653–55. Gegen dergleichen enkratitische Tendenzen wendet sich bereits 1 Tim 4,3–5; 5,23.

³⁶ Vgl. HEID (2003) 60f.

³⁷ Monog. 8,4,6; vgl. HEID (2003) 29.

³⁸ Vgl. Exh. cast. 13,4 etc.; HEID (2003) 65–74. Siehe auch W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther II*, Benziger – Neukirchener Verlag, Solothurn etc. 1995, 315.

³⁹ Vgl. HEID (2003) 29.

Im siebten Kapitel des Ersten Briefes an die Korinther beantwortet Paulus einige Fragen bezüglich des geschlechtlichen Lebens. Schon im ersten Satz geht es um die Enthaltbarkeit: »Nun zu den Anfragen eures Briefes! ›Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren« (1). Wegen der Gefahr der Unzucht soll aber jeder seine Frau haben, und jede soll ihren Mann haben (2). ... Entzieht euch einander nicht, außer im gegenseitigen Einverständnis und nur eine Zeitlang, um für das Gebet frei zu sein. Dann kommt wieder zusammen, damit euch der Satan nicht in Versuchung führt, wenn ihr euch nicht enthalten könnt (5). Das sage ich als Zugeständnis, nicht als Gebot (6). Ich wünschte, alle Menschen wären (unverheiratet) wie ich. Doch jeder hat seine Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so (7). ... Was die Frage der Jungfrauen angeht, so habe ich kein Gebot vom Herrn. Ich gebe euch nur einen Rat ... (25). Ich meine, es ist gut wegen der bevorstehenden Not, ja es ist gut für den Menschen, so zu sein (26). ... [Es folgt die Argumentation, auf die wir noch zurückkommen] Wer seine Jungfrau heiratet, handelt also richtig; doch wer sie nicht heiratet, handelt besser (38)« (1 Kor 7, 1–2. 5–7. 25–26. 38).

In den Hinweisen des Apostels in 1 Kor 7 finden wir keine vollständige Abhandlung über die Ehe, die auch für Paulus viel mehr als ein Mittel ist, um das Feuer der Leidenschaft zu bezwingen⁴⁰. Ziel des Apostels ist es, einen allzu naiven Enthusiasmus zugunsten der Enthaltbarkeit zu bremsen, auch wenn er dabei die Präferenz für das jungfräuliche Leben beibehält: die christliche Ehe ist gut, aber die Jungfräulichkeit um Christi willen ist besser. Seine Ausführungen sind auch keineswegs ein Angriff auf die sexuelle Gemeinschaft der Ehegatten, wenn wir beispielsweise auf den Ersten Brief an die Thessalonicher schauen: Gott will, »dass jeder von euch lernt, den eigenen Leib⁴¹ mit Heiligkeit und Ehrfurcht zu behandeln, nicht in leidenschaftlicher Begierde wie die Heiden, die Gott nicht kennen« (1 Thess 4, 4f).

Unter den zugunsten des ehelosen Lebens genannten Motiven ragt der Hinweis auf das Gebet heraus, das gemäß der in 1 Kor 7, 5 angedeuteten Erfahrung besser in einer Atmosphäre der Enthaltbarkeit gelingt. Hier begegnen wir einem allgemein menschlichen Erbe, das sich bereits in den nichtchristlichen Religionen und im Alten Testament findet, mit verschiedenen Bestimmungen über die »kultische Reinheit«: der geschlechtliche Umgang wird nicht als negative Wirklichkeit geschildert, aber es wird betont, dass die Enthaltbarkeit den Menschen bereiter macht für den Dienst Gottes im Gebet.

Bei der Begründung des jungfräulichen Lebens unterstreicht Paulus zwei Gesichtspunkte zugunsten der Jungfräulichkeit: die endzeitliche Perspektive (»die Zeit ist kurz«: 1 Kor 7, 29; »die Gestalt dieser Welt vergeht«: 1 Kor 7, 31) und die ganzheitliche Hingabe an den Herrn (1 Kor 7, 32–34). Diese Motive gehen später auch ein in die Argumentation bezüglich der Enthaltbarkeit der geweihten Amtsträger.

⁴⁰ Man vergleiche dazu die einschlägigen Kommentare und Darstellungen der biblischen Ehelehre, so etwa in prägnanter Zusammenfassung bei A. MIRALLES, *Il matrimonio. Teologia e vita*, Paoline, Milano 1996, 69–72.

⁴¹ Den eigenen Leib und den der Ehefrau, wie sich aus zahlreichen rabbinischen Parallelstellen und aus 1 Petr 3, 7 ergibt.

Als Paulus betont, jeder Mann soll seine Frau haben und jede Frau ihren Mann (1 Kor 7, 2), geht es ihm offensichtlich nicht um eine Zwang zur Ehe, sondern er wendet sich an die Verheirateten mit der Mahnung, einander nicht den ehelichen Umgang zu entziehen. Ebenso wenig können wir eine »Pflicht zur Ehe« für die geweihten Amtsträger aus den Pastoralbriefen ableiten, die unter den Kriterien für die Auswahl des Bischofs (und Presbyters) die Tatsache zählen, »Mann einer einzigen Frau« zu sein⁴²:

Der Bischof »soll ein Mann ohne Tadel sein, nur einmal verheiratet [wörtlich: Mann einer einzigen Frau, *miàs gunaikós ándra*], nüchtern, besonnen ...« (1 Tim 3, 2). »Die Diakone sollen nur einmal verheiratet sein ...« (1 Tim 3, 12). Der künftige Presbyter »soll unbescholten und nur einmal verheiratet sein. Seine Kinder sollen gläubig sein; man soll ihnen nicht nachsagen können, sie seien liederlich und ungehorsam« (Tit 1, 6).

Die formelhafte Wendung »Mann einer einzigen Frau« findet sich in einem Kontext, dem es um mögliche Hindernisse und Kriterien für die Zulassung zum geweihten Amt geht. Ebenso wenig wie das Kriterium, keine undisziplinierte Kinder zu haben, dazu zwingt, Kinder zu haben, so bezieht sich auch das Mannsein »einer« Frau auf die eheliche Situation (insofern es sich, wie im allgemeinen in der frühesten Zeit, um verheiratete Kandidaten handelt).

Eine ähnliche Norm gibt es auch für die Witwen: um zu vermeiden, dass sie ihren kirchlich geregelten Status verlassen und heiraten, verlangt man: »Eine Frau soll nur dann in die Liste der Witwen aufgenommen werden, wenn sie mindestens sechzig Jahre ist, nur einmal verheiratet war [wörtlich: Frau eines einzigen Mannes, *henòs andròs guné*] ...« (1 Tim 5, 9). Die Vorschrift, nur ein einziges Mal verheiratet gewesen zu sein, gilt als Kriterium, um die Fähigkeit zu einem enthaltsamen Leben zu bewerten, wie man auch aus 1 Kor 7, 8–9 schließen kann: »Den Unverheirateten und den Witwen sage ich: Es ist gut, wenn sie so bleiben wie ich. Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten. Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren«.

Der Hinweis »Mann einer einzigen Frau« hat nur dann Sinn, wenn er mit der Pflicht zur Enthaltensamkeit zusammengebracht wird, von der die altkirchlichen Quellen sprechen, denn eine zweite Ehe ist für die Laien möglich, obwohl sie nicht gerne gesehen wird⁴³. Bereits erwähnt wurde das Synodalschreiben von Papst Siricius, das die Formel »Mann einer einzigen Frau« als Hinweis auf die künftige Enthaltensamkeit erklärt. Wenn wir die biblischen Texte im Zusammenhang mit ihrer Rezeptionsge-

⁴² Vgl. HEID (2003) 36–49.

⁴³ Man vergleiche dazu etwa die Kommentar des Johannes Chrysostomus zu Titus 1, 6: »Warum will er (Paulus) einen solchen Mann? Er stopft den Häretikern das Maul, die die Ehe ablehnen, und zeigt, dass diese Institution nicht schlecht ist, vielmehr so ehrenhaft, dass man in der Ehe sogar den heiligen (Bischofs-) Thron besteigen kann. Und gleichzeitig verurteilt er jene, die sich nicht enthalten können. Er lässt sie nicht zu, da er den zweimal Verheirateten diese Würde verweigert. Wie soll auch einer, der nicht die Erinnerung an seine verblichene Frau wahren kann, ein guter Vorsteher sein? ... Denn ihr wisst alle genau, dass die zweite Ehe, obwohl die Gesetze sie nicht verbieten, doch vielen Vorwürfen ausgesetzt ist«. Hom. 2,1 in Tit. 1: HEID (2003) 139. Man vergleiche auch die syrische Didaskalie (4), Origenes (Comm. 14, 22 in Mt.), Hieronymus und Theodor von Mopsuestia: HEID (2003) 142–148.

schichte lesen, dann scheint diese Erklärung tatsächlich die beste zu sein. Sie passt zur Hypothese, dass der Enthaltensamkeitszölibat als rechtliche Norm apostolischen Ursprungs ist. Bezüglich dieser frühen Form des Zölibates ist auch die römische Gesetzgebung zu berücksichtigen: es wurden Gesetze erlassen, unter anderem vom Kaiser Augustus, die für alle Unverheirateten schwere Sanktionen vorsahen; erst Konstantin schaffte diese Gesetze ab⁴⁴.

4. Der Enthaltensamkeitszölibat in der östlichen Kirche

Für die Enthaltensamkeit der Kleriker finden sich in den ersten Jahrhunderten im Osten noch viel mehr Hinweise als im Westen. Origenes betont etwa, dass man als Kriterium für die Weihe nicht formalistisch fordern solle, noch in der ersten Ehe zu leben, sondern es gehe darum, ob der Kandidat zu einem enthaltsamen Leben in der Lage ist⁴⁵. Der alexandrinische Theologe vergleicht das alttestamentliche Priestertum mit dem des Neuen Bundes: während die Priester des Alten Testaments sich nur dann zu enthalten hatten, wenn ihnen der Dienst am Altar zufiel, zeugen die »Priester der Kirche« nur geistigerweise, indem sie nämlich durch die Verkündigung des Wortes Gottes Christen hervorbringen⁴⁶. Sie sollen »beständig beten«⁴⁷. Angesichts der Empfehlung des hl. Paulus, die Enthaltensamkeit zur Förderung des Gebetes zu üben (vgl. 1 Kor 7, 5), ist es »begründet, dass es allein dem zukommt, unablässig das Opfer darzubringen, der unablässige und dauerhafte Keuschheit gelobt hat«⁴⁸.

Bereits zitiert wurde das Zeugnis des Epiphanius, der die Enthaltensamkeit der (höheren) Kleriker von den Aposteln ableitet. Hinweise finden sich auch bei Johannes Chrysostomus, Theodoret von Cyrus und Theodor von Mopsuestia⁴⁹. Hieronymus schreibt, während er sich im Osten befindet: »Die Apostel waren jungfräulich, zum mindesten lebten sie, soweit sie verheiratet waren, enthaltsam. Zu Bischöfen, Presbytern und Diakonen wählt man Leute, die jungfräulich oder verwitwet sind, oder solche Männer, die nach Empfang der Priesterweihe ständige Enthaltensamkeit üben«⁵⁰. Bezüglich des Vigilantius in Gallien (der nicht die Enthaltensamkeit der Kleriker ablehnt, sondern nur verheiratete Kandidaten akzeptiert ...) meint Hieronymus: »Was werden da die Kirchen des Ostens tun? Was (die Kirchen) Ägyptens und des Apostolischen Stuhls, die nur entweder jungfräuliche oder verwitwet bleibende (*continentes*) Kleriker annehmen oder solche, die, wenn sie eine Frau haben, den ehelichen Verkehr aufgeben?«⁵¹

⁴⁴ Vgl. G. MAY, *Priester und priesterliche Lebensform in der Kirchenkrise der Gegenwart*, Kreuz-Verlag, Wien 1977, 85.

⁴⁵ Comm. 14,22 in Mt (HEID [2003] 84f).

⁴⁶ Hom. 4,6 in Lev. (HEID [2003] 87).

⁴⁷ Hom. 6,6 in Lev. (HEID [2003] 92).

⁴⁸ Hom. 23,3 in Num. (HEID [2003] 92).

⁴⁹ Vgl. HEID (2003) 138–142; 145–149; 152–154.

⁵⁰ Ep. 49,21,3 (HEID [2003] 137).

⁵¹ Adv. Vig. 2 (HEID [2003] 246).

Zugunsten des Enthaltensamkeitszölibates in Ost und West lässt sich auch ein negatives Argument geltend machen: »Nehmen wir an, es hätte keine Enthaltensamkeitsdisziplin gegeben. Dann hätten doch die Kleriker auch einmal stolz auf ihre Kinder sein dürfen. ... Weshalb kommt nie ein Bischof in seiner Predigt auf die Geburt eines Kindes zu sprechen? Weshalb hören wir nie, wie ein Priester sein eigenes Kind tauft? ... Nirgends klagen Kleriker über schlaflose Nächte, weil ihre Babys oder kranken Kleinkinder schreien ... Sollte es kinderfreudigen Klerikern dermaßen die Stimme verschlagen haben? Oder erklärt sich ihr Schweigen nicht einfach damit, dass sie eben keine Kinder mehr zeugten, weil sie sich an die Enthaltensamkeitsdisziplin hielten?«⁵²

Eine sehr genaue Regelung für den byzantinischen Orient gab es in den Gesetzen des Kaisers Justinian. In einem Gesetz über die Weihe von Presbytern und Diakonen (aus dem Jahre 535) heißt es: »nur die sollen geweiht werden, die enthaltsam bzw. nicht mit einer Frau zusammen leben oder Mann einer einzigen Frau waren bzw. sind. Und sie muss enthaltsam und jungfräulich⁵³ sein. Denn nichts soll man bei den heiligen Weihen so sehr wählen wie die Enthaltensamkeit, den Ursprung und das Fundament der göttlichen Kanones und aller anderen Tugenden«⁵⁴. Für den Bischof gilt dabei eine noch strengere Regelung: während die Diakone und Presbyter keine Kinder zeugen dürfen, sollen die Bischöfe nicht einmal Kinder haben und dürfen nicht mit einer Frau zusammen leben. Diese Norm bereitet bereits die spätere Praxis vor, wonach der Bischof aus dem Kreis der Mönche genommen wird⁵⁵.

Eine Änderung der Zölibatsdisziplin geschah in einigen Gruppen, die sich von der Kirche trennten. Das Beispiel der Novatianer wurde bereits erwähnt. Ihrem Beispiel folgen im 5. Jh. die persischen Nestorianer und im 6. Jh. die westgotischen Arianer⁵⁶. Während im Westen, selbst in Zeiten des Niedergangs, der Apostolische Stuhl die Befolgung der überlieferten Praxis förderte, war der Osten einem stärkeren Erosionsprozess ausgesetzt, vor allem durch die Invasion des Islam (aber auch der Bulgaren und der Slaven): im 7. Jh. gingen drei der vier östlichen Patriarchate unter (Antiochia, Alexandrien, Jerusalem), und nur Konstantinopel konnte sich behaupten. Die Beziehungen zwischen Rom und Byzanz waren in diesem Zeitraum gespannt.

Inmitten dieses allgemeinen Niedergangs tagte die zweite trullanische Synode im Jahre 691, die zu einem Bruch in der östlichen Tradition führte. Der Kanon 13 des Zweiten Trullanums betrachtet die Enthaltensamkeit der verheirateten Presbyter und Diakone nicht mehr als verbindlich. Sie sollen sich nur an den Tagen enthalten, wenn sie dem Kult obliegen. Als Begründung werden zwei Synoden in Karthago genannt (aus den Jahren 390 und 401), aber deren Akten werden so wiedergegeben, dass das Gegenteil des ursprünglich Gesagten dabei herauskommt: aus einer beständigen Enthaltensamkeit wird, durch eine gewaltsame Manipulation, eine bloß funktionelle Enthaltensamkeit im Blick auf die Liturgiefeier, wie sie für die Priesterschaft des Alten

⁵² HEID (2003) 123.

⁵³ Gemeint ist offenbar, dass die Ehefrau bei ihrer Heirat jungfräulich war.

⁵⁴ Novelle 6,5 (HEID [2003] 282).

⁵⁵ Vgl. HEID (2003) 283.

⁵⁶ Vgl. HEID (2003) 278f.

Testamentes üblich war⁵⁷. Diese Änderung beeinflusste auch die liturgische Praxis: während der Westen schon im 4. Jh. häufig eine tägliche Feier der Eucharistie kennt, beschränkte sich die byzantinische Praxis nach dem Zweiten Trullanum, bezüglich der Pfarrer, gewöhnlich auf die Feier an Sonntagen und besonderen Festen⁵⁸. Das Bedürfnis bei den mit dem Heiligen Stuhl verbundenen Ostchristen, täglich die Eucharistie feiern zu dürfen, hat dort in der Vergangenheit zu einer größeren Bereitschaft geführt, den Zölibat anzunehmen⁵⁹. Schon in der Wertung der Kanonisten des 12. Jahrhunderts hat die lateinische Kirche die Rechtmäßigkeit der orientalischen Praxis anerkannt (auch auf der Grundlage der Paphnuzius-Legende)⁶⁰, und die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils haben wohl nicht einmal im Traum daran gedacht, die östliche Disziplin zu ändern. Gleichwohl hat der Bruch zwischen der Praxis der ersten Jahrhunderte und der vom Zweiten Trullanum eingeführten Disziplin zu einer Diskussion innerhalb der katholischen Ostkirchen geführt, wie unter anderem das Standardwerk von Roman Cholij bezeugt⁶¹.

5. Der Zölibat im lateinischen Westen

Aus dem Bereich des lateinischen Westens wurden bereits zwei wichtige Dokumente des 4. Jahrhunderts genannt: die Synode von Elvira (um das Jahr 306) und das Dekret »Cum in unum« des Papstes Siricius im Jahre 386, das auf einer römischen Synode entstanden ist. Aus der gleichen Zeit gibt es weitere Dokumente (zwei Dekrete von Siricius und einige Dokumente von Innozenz I.). Die erste wirkliche Opposition zum Enthaltensamkeitszölibat findet sich in Spanien, wo einige verheiratete Kleriker den sexuellen Umgang in ihrer Ehe mit dem Beispiel der Priester des Alten Bundes begründen⁶². Mehrere Schriften fordern dazu auf, die nicht zur Enthaltensamkeit bereiten Kleriker von ihrem Amt abzusetzen; dabei erwähnt der hl. Ambrosius die Schwierigkeit, »an sehr vielen entlegenen Orten« die überlieferte Disziplin zu leben⁶³. Im 4. Jh. gibt es eine heftige Auseinandersetzung mit den Anhängern des Jovinian, der (im Gegensatz zur neutestamentlichen Empfehlung des ehelosen Lebens, das nach Paulus »besser« ist als die Ehe) den Wert der Ehe und der Jungfräulichkeit untereinander gleichsetzte; aber nicht einmal Jovinian leugnete die Pflicht des verheirateten Klerus zur Enthaltensamkeit⁶⁴. Die mittelalterliche Gesetzgebung unter-

⁵⁷ Vgl. HEID (2003) 285–289.

⁵⁸ Vgl. CHOLIJ (1989) 157.

⁵⁹ Heute wird freilich die von den alten Kanones vorgesehene periodische Enthaltensamkeit nicht mehr respektiert. So R. CHOLIJ, *New Investigations into the Law of Celibacy*, in *Folia canonica* 2 (1991) 119–142 (141), zitiert bei TOUZE (2002) 34; (2009) 30.

⁶⁰ Vgl. CHOLIJ (1989) 85–92; STICKLER, *Klerikerzölibat* (1993) 34–36.

⁶¹ CHOLIJ (1989). Siehe auch die weiteren Publikationen dieses Autors, genannt bei TOUZE (2002) 280; (2009) 33.

⁶² Vgl. HEID (2003) 207f.

⁶³ Off. 1,50,247f (HEID [2003] 209f).

⁶⁴ Vgl. HEID (2003) 231. 235; das Gleiche gilt in Gallien für Vigilantius, der (in übertriebener Weise) von Hieronymus bekämpft wird: HEID (2003) 257f.

nahm nichts anderes, als der altkirchlichen Praxis zur Geltung zu verhelfen. Besonders erwähnenswert ist die Entscheidung von Papst Innozenz II., der die heiligen Weihen als Eehindernis erklärte, das zum Eingehen einer Ehe unfähig macht (Zweites Laterankonzil, 1139)⁶⁵.

Eine neue Verteidigung brauchte es angesichts der Reformation. Luther, der nicht unbedingt aus freien Stücken Mönch geworden war⁶⁶, wurde von heftigen Versuchsungen heimgesucht, die er nicht überwinden konnte. Als ehemaliger Mönch heiratete er dann eine ehemalige Ordensfrau und meint, dass für die übergroße Mehrheit der Menschen ein keusches Leben unmöglich sei, ja im strikten Sinne ein Wunder darstelle⁶⁷. Er behauptet: »Du kannst die Keuschheit nicht versprechen, wenn du sie nicht schon vorher besitzt; aber man besitzt sie nie. Folglich ist das Gelübde der Keuschheit nichtig ...«⁶⁸. Aus diesem Grunde sei es ein gutes Werk, die Klöster zu entvölkern, vor allem die weiblichen: »Gottes Werke liegen eben so vor Augen, dass Weiber entweder zur Ehe oder zur Hurerei müssen gebraucht werden, oder man müsste sie alle erwürgen«⁶⁹. Es ist klar, dass dergleichen Worte und das gelebte Beispiel das zölibatäre Leben nicht fördern konnten, obwohl es in neuerer Zeit auch im protestantischen Bereich vereinzelt eine gewisse Neuentdeckung des jungfräulichen Lebens gibt, vor allem in einigen religiösen Gemeinschaften (beispielsweise in Taizé oder seit dem 19. Jh. die »Diakonissen«).

Angesichts der Reformation verteidigt das Konzil von Trient die Gültigkeit des Keuschheitsgelübdes⁷⁰ und den höheren Wert der Jungfräulichkeit im Vergleich zur Ehe⁷¹. Das Tridentinum hat freilich nicht das schon damals unter katholischen Theologen kontrovers diskutierte Problem geklärt, ob der Zölibat bzw. die Enthaltensamkeit der Kleriker einen apostolischen Ursprung hat oder auf die Entscheidung der späteren Kirche zurückgeht⁷². Das Konzil betont nur die Angemessenheit des jungfräu-

⁶⁵ Vgl. STICKLER, *Klerikerzölibat* (1993) 34.

⁶⁶ Vgl. A. MOCK, *Abschied von Luther. Psychologische und theologische Reflexionen zum Lutherjahr*, Luth-Verlag, Köln 1985, 36–48.

⁶⁷ Vgl. dazu A. RÖSLER, *Die Frauenfrage vom Standpunkte der Natur, der Geschichte und der Offenbarung*, Freiburg i.Br. 1907, 334–343 (»Luthers Kampf gegen die religiöse Jungfräulichkeit«); B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 154–161 (Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal); R. GRIMM, *Luther et l'expérience sexuelle: sexe, célibat, mariage chez le Réformateur*, Labor et Fides, Genève 1999.

⁶⁸ Weimarer Ausgabe XVI 511.

⁶⁹ 1523: Weimarer Ausgabe XII 94.

⁷⁰ Nach dem Anathema des Kanon 9 über das Ehesakrament heißt es abschließend: Gott verweigert die Gabe der Keuschheit »denen nicht, die recht darum bitten, und duldet nicht, dass wir über das hinaus versucht werden, was wir können« (vgl. 1 Kor 10, 13) (DH 1809).

⁷¹ Kanon 10: »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 [vgl. Mt 19, 11f; 1 Kor 7, 25f.38.40]: der sei mit dem Anathem belegt« (DH 1810). Dazu vergleiche man auch die Aussage des Zweiten Vatikanums über die Ausbildung der künftigen Priester: »Die Pflichten und die Würde der christlichen Ehe, die die Liebe zwischen Christus und der Kirche vergegenwärtigt (...), sollen die Alumnen gebührend kennenlernen; sie sollen aber den Vorzug (*praecellentiam*) der Christus geweihten Jungfräulichkeit genau verstehen, so dass sie sich nach reiflicher Überlegung ihres Wunsches und hochherzig durch die vollständige Hingabe an Leib und Seele dem Herrn weihen« (Optatum totius 10).

⁷² Vgl. COCHINI (1981 = 2006) 41f.

lichen Lebens und bereitet durch die Begründung von Priesterseminaren die Ausbildung eines zahlreichen und eifrigen Klerus, der in der Lage war, eine Erneuerung der Kirche zu fördern. Melancthon hatte noch in der »Confessio Augustuna« (1530) argumentiert: »Es wird wohl künftig an Priestern und Pfarrern mangeln, so dies hart Verbot des Ehestands länger wahren sollt«⁷³. Dazu meint Joseph Ratzinger: »Eine erneuerte Kirche, die jungen Menschen wieder Zuversicht und Glaubenskraft geben konnte, hat diese Prognosen schnell Lügen gestraft«⁷⁴.

Die Zeit der Aufklärung bringt wütende Angriffe auf den Zölibat mit sich, die in vielen Punkten dem gleichen, was man nach dem Zweiten Vatikanum in manchen Kreisen der Kirche beobachten konnte⁷⁵. Die Erneuerung der Kirche im 19. Jh. führt hingegen zu einem erneuten Eifer für den Zölibat mit einer Blütezeit für die Berufungen zum Priestertum. In der anglikanischen Gemeinschaft wird der Zölibat entdeckt, als die Oxfordbewegung das Leben der frühen Kirche näher kennenlernt. John Henry Newman betont beispielsweise, wie er schon lange vor seiner Konversion die priesterliche Ehelosigkeit schätzte. Während seiner Italienreise, in Palermo, fand er Trost im häufigen Kirchenbesuch. »Auch das eifrige Festhalten an der Lehre und an der Vorschrift des Zölibats, den ich als apostolisch anerkannte, und die treue Übereinstimmung mit dem Altertum in so vielen Punkten, die mir teuer waren, war ein Beweis und eine Verteidigung zugunsten der großen römischen Kirche«⁷⁶. In seiner Schrift über die Entwicklung der Glaubenslehre erwähnt er die Abschaffung des Zölibates bei den Nestorianern nach deren Trennung von der Gesamtkirche⁷⁷.

Wie in der Aufklärungszeit, so konnte auch im Modernismus der Angriff auf den Zölibat nicht fehlen. Papst Pius X. spielt darauf an in seiner Enzyklika »Pascendi«: »Schließlich fehlen (bei den Modernisten) diejenigen nicht, die – in eifertigem Gehorsam gegenüber ihren protestantischen Lehrern – für das Priestertum die Abschaffung des Zölibates wünschen«⁷⁸. Sämtliche Päpste des 20. Jahrhunderts hingegen empfehlen den Zölibat⁷⁹. Für das Zweite Vatikanum findet sich ein kurzer Hinweis in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, »Lumen gentium« (Art. 42). Ausführlicher wird das Thema im Dekret über die Ausbildung der künftigen Priester behandelt (»Optatam totius« 10) und vor allem im Priesterdekret (»Presbyterorum ordinis« 16), dessen Aussagen sich in drei Absätze gliedern:

⁷³ CA 33 (Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen¹²1998, 89f).

⁷⁴ J. RATZINGER, *Zum Zölibat der katholischen Priester*, in DERS., *Künder des Wortes und Diener der Freude. Theologie und Spiritualität des Weihesakramentes* (Gesammelte Schriften 12), Herder, Freiburg i.Br. u.a. 2010, 154–158 (155) (zuerst in *Stimmen der Zeit* 195 [1977] 781–783).

⁷⁵ Betont werden die Ähnlichkeiten von Dieter Hattrup mit der Neuausgabe von Johann Adam MÖHLER, *Vom Geist des Zölibates*, Bonifatius, Paderborn 1992 (zuerst 1828), 121. Nach seinem Studium der Kirchenväter wandelte sich Möhler von einem Parteigänger der Antizölibatsbewegung in Tübingen zu einem überzeugten Verteidiger der priesterlichen Ehelosigkeit.

⁷⁶ J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Mainz 1951, 76.

⁷⁷ J.H. NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, Mainz 1969, 257f.

⁷⁸ ASS 40 (1907) 92; *Enchiridion delle Encicliche* 4, Bologna 1998, Nr. 227.

⁷⁹ Vgl. die bündige Zusammenfassung bei COCHINI, *La legge del celibato sacerdotale* (1994) 80–85 (Pius X. – Johannes XXIII.).

»Die von Christus, dem Herrn, empfohlene vollkommene und immerwährende Enthaltensamkeit um des Himmelreiches willen [Vgl. Mt 19, 12], die im Ablauf der Zeiten und auch in unseren Tagen von nicht wenigen Christgläubigen gern angenommen und in lobenswerter Weise beobachtet worden ist, wurde von der Kirche in besonderer Weise für das priesterliche Leben immer sehr hoch gehalten. ... Sie wird zwar nicht vom Priestertum seinem Wesen nach gefordert, wie aus der Praxis der Urkirche und aus der Tradition der Ostkirchen deutlich wird«, die man nicht ändern will.

»Der Zölibat hat aber eine vielfältige Angemessenheit mit dem Priestertum«. Danach werden die Gründe benannt, auf die wir im systematischen Teil zurückkommen.

Aufgrund der genannten Motive wird die Norm des Zölibates für die Weihekandidaten zum Presbyterat in der lateinischen Kirche bekräftigt (obwohl »Lumen gentium« den Weg für die Zulassung verheirateter ständiger Diakone geöffnet hatte)⁸⁰.

Die umfangreichste lehramtliche Stellungnahme zum Zölibat findet sich in der Enzyklika Pauls VI. »Sacerdotalis caelibatus« 1967⁸¹. Im gleichen Sinne äußern sich die Bischofssynode 1971, das kirchliche Gesetzbuch 1983 (CIC, Kanon 277), die Bischofssynode 1990 mit dem anschließenden Apostolischen Schreiben »Pastores dabo vobis« 1992 (Art. 29, 50), der Katechismus der Katholischen Kirche im gleichen Jahr (Nr. 1579) und das Direktorium für die Priester 1994 (Nr. 57–60). Papst Benedikt XVI. betont in seinem Apostolischen Schreiben über die Eucharistie, »Sacramentum Caritatis« (2007), die Verbindung des Zölibates in der lateinischen Kirche mit der Jungfräulichkeit Jesu Christi selbst. »Eine solche Wahl hat vor allem hochzeitlichen Charakter; sie ist ein Sicheinfühlen in das Herz Christi als des Bräutigams, der sein Leben für die Braut hingibt«⁸².

6. Die systematische Begründung

6.1 Die Verbindung zwischen Zölibat und Weihepriestertum: notwendig oder angemessen?

Gemäß dem Zweiten Vatikanum ist der Zölibat »nicht vom Wesen des Priestertums gefordert«, aber »in vielfacher Hinsicht dem Priestertum angemessen (*Coelibatus vero multimodam convenientiam cum sacerdotio habet*)« (PO 16). Die Verbindung zwischen Zölibat und Weihepriestertum (im Sinne der Weihestufe des Presbyterates) ist demnach nicht in strengem Sinne notwendig, aber angemessen, »konvenient«. Diese Erklärung findet sich bereits in der mittelalterlichen Theologie, so etwa bei Thomas von Aquin, der von »Angemessenheit« spricht (*congruentia*)⁸³. Das Konvenienzargument ist hier nicht einfachhin eine nicht beweiskräftige Begründung,

⁸⁰ Die Schlussabstimmung über diesen Punkt erbrachte 2390 Stimmen für die Beibehaltung des Zölibates und 4 (vier) Gegenstimmen: J. HÖFFNER, *Über den Zölibat des Priesters*, in DERS., *In der Kraft des Glaubens* I, Herder, Freiburg i.Br. etc. 1986, 220–239 (224).

⁸¹ Vgl. unten.

⁸² *Sacramentum Caritatis* 24 (VAS = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177, S. 39).

⁸³ *STh Suppl.* q. 53 a. 3; über das Gelübde der Enthaltensamkeit siehe (unter anderem) auch *Summa contra gentiles* III, 136–137.

sondern erscheint als einzige wirklich theologische Begründung, die in der Mitte liegt zwischen Zufälligkeit (Kontingenz) und metaphysischer Notwendigkeit⁸⁴.

In neuerer Zeit bemühen sich einige Autoren, über die theologische Angemessenheit des Zölibates hinaus zu gehen. Kardinal Stickler beispielsweise fragt, »ob die Gründe für den Zölibat tatsächlich nur für eine ›Angemessenheit‹ sprechen, oder ob er nicht doch notwendig und unverzichtbar ist, ob nicht doch ein Junktim zwischen beiden besteht«⁸⁵. Der Paderborner Dogmatikprofessor Dieter Hattrup äußert sich noch entschiedener: »Priester heiraten nicht, verheiratete Männer jedoch, die der Ruf Christi getroffen hat, können Priester werden unter Umwandlung ihrer Ehe [gemeint ist die Enthaltensamkeit]. ... Theologisch gesehen jedenfalls scheint der Zölibat in dieser Doppelaussage zum *depositum fidei* zu gehören, er ist deshalb im Prinzip auch einer formalen Definition *de fide definita* fähig«⁸⁶. Mit anderen Worten: der Zölibat wäre ein Dogma. Diese Deutung setzt voraus, dass die Kirche für sehr lange Zeit eine Praxis dulden könne, die dem Dogma entgegensteht: »denn der Gehalt der Botschaft Christi setzt sich nur nach und nach in der Geschichte durch und prägt erst langsam das Verhalten der Christen. Wenn man zeitlos denkt, lautet die Frage: Gehören Priestertum und Zölibat notwendig zusammen? Die Antwort lautet: Nein! Wenn man aber in geschichtlicher Bewegung zu denken gelernt hat, zeigt sich etwas Tieferes«⁸⁷.

Der gleichen Meinung ist Stefan Heid, der Autor einer grundlegenden geschichtlichen Studie über den Zölibat in der alten Kirche⁸⁸. In einem Beitrag für die italienische Ausgabe des *L'Osservatore Romano* führt er aus: »Wenn die Kirchenväter einschlußweise oder ausschließlich die Apostolizität bekräftigen, in Übereinstimmung mit der Schrift und der Unverzichtbarkeit der klerikalen Enthaltensamkeit, dann bezeichnen sie gemäß der heutigen Begrifflichkeit (wie sie etwa von Karl Rahner vertreten wird) die Enthaltensamkeit als göttlichen Rechtes. Dagegen ist es notwendig zu unterstreichen, dass die spätere Beschränkung des Zölibates auf ehelose Kandidaten ein kirchliches Gesetz darstellt. Gemäß den Vätern scheint es, dass das höhere Amt (Bischöfe, Presbyter, Diakone) notwendigerweise mit der Pflicht zur Enthaltensamkeit verknüpft ist«⁸⁹.

⁸⁴ So die Wertung von G. NARCISSE, *Les raisons de Dieu. Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar*, Éditions Universitaires, Fribourg 1997, zusammengefasst bei TOUZE (2009) 244f.

⁸⁵ STICKLER (1993) 75f, gefolgt u.a. von T. MCGOVERN, *Der Zölibat in der Ostkirche*, in *Forum Katholische Theologie* 14 (1998) 99-123 (123); vgl. DERS., *Priestly Celibacy Today*, Four Courts Press, Dublin - Midwest Theological Forum, Chicago 1998.

⁸⁶ D. HATTRUP, *Zum letzten Mal der Zölibat*, in *Theologie und Glaube* 85 (1995) 141-146 (144).

⁸⁷ *Ibidem*, 143.

⁸⁸ Vgl. HEID (1997; ³2003).

⁸⁹ S. HEID, *L'origine del celibato nella Chiesa primitiva*, in *L'Osservatore Romano*, 4 ottobre 2008: »Quando i padri della Chiesa affermano, implicitamente o esplicitamente l'apostolicità, in concordanza con la Scrittura e l'irrinunciabilità della continenza dei chierici, allora, secondo la terminologia odierna (sostenuta per esempio anche da Karl Rahner), qualificano la continenza come di diritto divino. Piuttosto è doveroso rilevare che la restrizione posteriore del celibato ai soli candidati celibi sarebbe una legge ecclesiastica. Secondo i Padri, sembra che l'ufficio maggiore (vescovi, presbiteri, diaconi) sia necessariamente legato all'obbligo della continenza«.

Bezug genommen wird hier auf die Lehre Karl Rahners über das göttliche Recht (*ius divinum*). Wahrscheinlich meint der Autor die These Rahners, wonach die Kirche in der apostolischen Zeit etwas Neues entscheiden konnte, das in der Folge als göttliches Recht angesehen wurde⁹⁰. Rahner schließt einen solchen Vorgang nicht einmal für die nachapostolische Zeit aus. Diese These ist fragwürdig, weil sie menschliche Entwicklungen als göttliches Recht vorstellen könnte, die nicht auf den Willen Christi zurückgehen. Unseres Erachtens setzt die Geltung einer Norm als göttliches Recht voraus, dass sie zumindest einschlußweise auf den Willen Christi zurückgeht⁹¹.

Die Deutung der Dogmengeschichte durch Hattrup (und Heid) könnte sich – auf den ersten Blick – auf andere Beispiele berufen, so etwa die Sklaverei, die (zumindest unter bestimmten Bedingungen) zweitausend Jahre von der Kirche geduldet wurde, aber vom neueren Lehramt eine Verurteilung erfuhr: die Enzyklika »Veritatis splendor« (1993) nennt die Sklaverei als Beispiel für eine Handlung, die in sich selbst böse ist (*intrinsece malum*)⁹². In diesem Fall ist freilich nicht klar, ob jedwede Sklaverei in allen geschichtlichen Umständen auf diese Weise beurteilt werden kann (wenn man »Sklaverei« im ökonomischen Sinne als Bindung der Arbeitskraft an einen Herrn beschreibt, unbeschadet menschlicher Grundrechte); besser scheint die Beurteilung, dass die Sklaverei, auch in ihren mildesten Formen, nicht dem christlichen Ideal gerecht wird, ohne sie gleich unterschiedslos als in sich schlechte Handlung zu beschreiben⁹³. Eine ähnliche Argumentation betrifft die Todesstrafe, die an sich möglich ist, aber unter den gegenwärtigen Umständen nicht praktiziert werden sollte⁹⁴.

Natürlich geht es hier nicht darum, eine verheiratete Priesterschaft mit der Sklaverei oder der Todesstrafe zu vergleichen, sondern nur darum, den von Hattrup gemachten Vorschlag zu prüfen. Wenn die Kirche über tausend Jahre lang die orientalische Disziplin als rechtmäßig angesehen hat, dann scheint es unmöglich, ein streng notwendiges Band zwischen Priestertum und Zölibat als verbindliche Glaubenslehre (*dogma fidei*) zu erklären. Das gilt auch bezüglich der Öffnung des Diakonates für verheiratete Männer durch das Zweite Vatikanum. Zu berücksichtigen ist außerdem,

⁹⁰ Vgl. K. RAHNER, *Über den Begriff des »Ius divinum« im katholischen Verständnis*, in: Existenz und Ordnung. Festschrift für Erik Wolf, Frankfurt a. M. 1962, 62–86; nachgedruckt in Schriften zur Theologie, Bd. V, Einsiedeln 1962, 249–277; siehe auch kurz DERS., *Recht*, in Lexikon für Theologie und Kirche² 8 (1963) 1033.

⁹¹ Eine kritische Stellungnahme zu Rahner, die besser das göttliche und das menschliche Element in der Dogmengeschichte unterscheidet, findet sich u.a. bei H. RIEDLINGER, *Anmerkungen zum Problem des »ius divinum«*, in H. MOSIEK – H. ZAPP (Hrsg.), *Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram*, Freiburg i. Br. 1972, 31–41. Im Blick auf die dreistufige Hierarchie aus Bischöfen, Presbytern und Diakonen, die von Rahner als »göttlichen Rechtes« betrachtet wird, vgl. die kritischen Ausführungen in M. HAUKE, *Das spezifische Profil des Diakonates*, in Forum Katholische Theologie 17 (2001) 81–127 (98f). Zur Frage des göttlichen Rechtes vgl. jetzt auch den umfangreichen Sammelband von J.I. ARRIETA (Hrsg.), *Ius divinum*, Marcianum Press, Venezia 2010.

⁹² Veritatis splendor 80 (VAS 111, S. 79).

⁹³ Vgl. dazu M. HAUKE, *Das Weihesakrament für die Frauen – eine Forderung der Zeit? Zehn Jahre nach der päpstlichen Erklärung »Ordinatio Sacerdotalis«*, Franz Schmitt, Siegburg 2004, 51f.

⁹⁴ Vgl. KKK (Katechismus der Katholischen Kirche), Nr. 2267.

dass die christliche Ehe keineswegs als üble Wirklichkeit angesehen werden kann, sondern einen heiligen Bund zwischen Mann und Frau darstellt mit der Würde des Sakramentes. Sicherlich ist die Gnadengabe des Zölibates (in sich gesehen) der Ehe vorzuziehen (was auch vom christlichen Osten zugestanden wird), aber es lässt sich kein strikter Gegensatz zwischen Ehe und Priestertum behaupten.

Problematisch scheint es auch, das Band zwischen dem Bischofsamt sowie den anderen beiden Stufen des Weihesakramentes zu lösen (dem Presbyterat und dem Diakonat). Dies geschieht in der neueren Studie von Laurent Touze, der sehr gut den bräutlichen Charakter des Amtspriestertums in seiner Verbindung mit dem Zölibat darstellt: der Priester vertritt Christus als Haupt und Bräutigam gegenüber der bräutlichen Kirche. In einer Bestandsaufnahme über die theologische Qualifikation bezüglich des Enthaltensamkeitszölibates betont Touze, dass man für Diakone und Priester keine (göttliche) Tradition feststellen könne, weil hier eine der beiden notwendigen Bedingungen dafür fehle: es gibt zwar die Übereinstimmung mit dem Altertum, aber nicht diejenige mit der gegenwärtigen Kirche. Beide Elemente gälten hingegen für den Enthaltensamkeitszölibat der Bischöfe⁹⁵. Der Autor weist auf die Analogie mit der Unauflöslichkeit der Ehe, die unbedingt nur für das *matrimonium ratum et consummatum* gilt (also für die durch den Konsens der Ehepartner geschlossene und den geschlechtlichen Umgang vollzogene Ehe); dagegen ist eine Dispens von der Unauflöslichkeit der Ehe auch bei gültig geschlossenen Ehen möglich, die nicht durch den ehelichen Akt vollzogen wurden. »Der Fülle des Weihesakramentes (im Episkopat) entspricht die größtmögliche Sichtbarkeit der bräutlichen Hingabe in einem Enthaltensamkeitszölibat ohne Abschwächungen. Es gibt eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Bedeutung des bischöflichen Zölibates und der einer gültigen sowie vollzogenen Ehe, die unauflöslich ist durch das, was sie sakramental darstellt. Von dieser Ehe und von diesem Zölibat kann die kirchliche Autorität nicht dispensieren wegen des Ranges dessen, was sie bedeuten«⁹⁶.

Unseres Erachtens ist es nicht möglich, auf diese Weise die Stufen der Weihesakramente zu trennen, die aufgrund ihres apostolischen Ursprunges zu einem innerlich verbundenen Ganzen gehören⁹⁷. Zu berücksichtigen ist auch die Tatsache, dass es in der neutestamentlichen Zeit noch keine klare Unterscheidung zwischen Episkopat und Presbyterat gab, die erst bei Ignatius von Antiochien zu finden ist⁹⁸. Um eine göttliche Überlieferung festzustellen, müssen einige klar umschriebene Kriterien zutreffen: »*Kriterien der Zugehörigkeit* zur verbindlichen Glaubensüberlieferung der Kirche sind diese: (1) der historische Nachweis des *diachronen Konsenses* (antiquitas), (2) der historische und gegenwartsbezogene Nachweis des *synchronen Konsen-*

⁹⁵ Vgl. TOUZE (2002) 36-42.

⁹⁶ TOUZE (2009) 248f. Vgl. CIC/1983, can. 1141–1142.

⁹⁷ Vgl. HAUKE (2001) 113. Nach Thomas von Aquin unterscheiden sich die Grade des Weihesakramentes nicht wie die Bestandteile eines Ganzen (wie etwa das Fundament, die Mauern und das Dach bei einem Haus). Der *ordo* ist hingegen ein *totum potestativum*, eine Ganzheit, in der sich die vollkommene Ausprägung nur im höchsten Grade findet, während die unteren Grade daran teilnehmen: Suppl. q. 37 a. 1 ad 2; STh II–II q. 48.

⁹⁸ Vgl. HAUKE (2001) 98f.

ses (universitas) und (3) der historische und gegenwartsbezogene Nachweis der *formalen Ausdrücklichkeit*, mit der eine Wahrheit vom hierarchischen Lehramt und den Theologen als geoffenbart geltend gemacht wird (formalitas)«⁹⁹.

Es ist zweifellos möglich, dass sich die Glaubenslehre klärt, wie beispielsweise bezüglich der erbsündenfreien Empfängnis der Gottesmutter: im christlichen Altertum finden wir unter anderem die Gegenüberstellung von Maria und Eva, worin die vollkommene Heiligkeit der seligen Jungfrau bereits aufscheint; der lehrmäßige Konsens hat sich im Laufe der Jahrhunderte trotz gegenteiliger Stimmen langsam entwickelt, während die verbindliche Lehre im strikten formalen Sinne mit der Dogmatisierung im Jahre 1854 gegeben ist. Ein Hindernis für die Erkenntnis der Unbefleckten Empfängnis war die scheinbare Unmöglichkeit, sich Maria ohne Befreiung von der Erbsünde vorzustellen, weil sie sonst nicht der Erlösung bedürftig gewesen wäre. Als dieses Hindernis durch den Hinweis auf die im Voraus bewahrende Erlösung (*praeredemptio*) beseitigt werden konnte, vor allem durch die theologische Distinktion des seligen Duns Scotus, war der Weg zum formellen Dogma frei. Man könnte annehmen, dass bezüglich des Zölibates die Paphnuzius-Legende und die Geschichtsfälschungen des Zweiten Trullanums (691) ein Hindernis auf der historischen Ebene gewesen sind, um der dogmatischen Wahrheit zum Durchbruch zu verhelfen; erst die neuere historische Forschung habe hier den Weg frei gemacht. Von daher könnte man die Hypothese einer einschlägigen dogmatischen Definition erwägen, aber unseres Erachtens stößt sich eine solche Lösung mit der Tatsache, dass das Lehramt der Kirche, trotz der Kenntnis der alten Dokumente über die Apostolizität des Zölibates, für eine sehr lange Zeit einen verheirateten Klerus dulden konnte, der nicht enthaltsam lebt.

Gleichwohl bleibt festzuhalten, dass es eine vielfältige Angemessenheit für die Verbindung zwischen Zölibat und Priestertum gibt. Sie gilt es gegen die Tendenzen zu verteidigen, die der lateinischen Kirche dieses Charisma nehmen wollen. Dabei sind die neuen Forschungen über die apostolischen Ursprünge des Zölibates ernst zu nehmen: das Zölibatgesetz ist verwurzelt im Vorbild des Herrn und der Apostel, dem die Kirche in West und Ost mit Eifer bis zum 7. Jh. nachfolgte. Nach Cochini z.B. geht der priesterliche Zölibat zurück auf eine positive Anweisung der Apostel, die zuvor von Christus unterwiesen worden waren. Der Autor endet seine Untersuchung mit einem Zitat der Synode von Karthago aus dem Jahre 390: »*Quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas, nos quoque custodiamus*« (»Was die Apostel gelehrt haben und das Altertum bewahrt hat, wollen auch wir festhalten«)¹⁰⁰. Von einer solchen Tradition kann die Kirche zwar in besonderen Fällen dispensieren (indem sie eine unterschiedliche, aber begrenzte Praxis duldet), aber sie scheint nicht die Vollmacht zu haben, eine apostolische Praxis aufzugeben. Im Zweifelsfall, ob es sich um eine verbindliche apostolische Tradition handelt oder nicht, darf jedenfalls

⁹⁹ H.J. POTTMEYER, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie IV*, Francke, Tübingen – Basel 2000, 85–108 (101).

¹⁰⁰ CChr.SL 149, S. 13. Vgl. COCHINI (1981 = 2006) 25. 475.

die bestehende Verbindung zwischen Weihe und Zölibat nicht gelockert werden. Das gilt auf jeden Fall für die Bischofsweihe, wie das Beispiel des neuen Ordinariates für ehemalige Anglikaner in Großbritannien zeigt: die zum katholischen Glauben übergetretenen anglikanischen verheirateten »Bischöfe« wurden zu Priestern, nicht aber zu Bischöfen geweiht¹⁰¹.

Eine solche Aufgabe des apostolischen Ursprungs wäre notwendigerweise gegeben, wenn der Zölibat einfachhin als Angelegenheit der »freien Entscheidung« erklärt würde, wie das Beispiel der Altkatholiken zeigt. Die gegenwärtige Situation und die Gruppensoziologie würden notwendigerweise zu einem verheirateten Weltklerus führen¹⁰². Außerdem scheint es opportun, den Unterschied zwischen Ost und West zu betonen, wie es (nach dem Zeugnis von Jean Guitton) ein orthodoxer Bischof des Moskauer Patriarchates in einem Brief an Papst Paul VI. unternimmt: »Wir Orthodoxen sind überzeugt, dass ihr im Westen, ihr Lateiner, nicht auf einem guten Wege seid, wenn ihr öffentlich den Zölibat diskutiert. Wenn ihr das Sacerdotium vom Zölibat trennt, werdet ihr einen raschen Verfall erleben. Der Westen ist nicht mystisch genug, um ohne Verfall die Priesterehe zu verkraften. Rom muss es sich gründlich überlegen, ob es eine tausend Jahre alte Askese kompromittieren darf«¹⁰³.

Eine erste wichtige Frage ist die nach der Berufung: wenn die Berufungen zum Priestertum und zum jungfräulichen Leben nicht notwendigerweise miteinander verbunden sind, wieso kann sich dann die (lateinische) Kirche erlauben, zum Priestertum nur Kandidaten zuzulassen, welche die Enthaltensamkeit versprechen? In diesem Fall ist zu beachten, dass die Annahme von Seiten der Kirche einen Bestandteil der Berufung selbst darstellt¹⁰⁴. Die Tatsache, dass die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen eine Gnadengabe Gottes darstellt, schließt nicht aus, dass die Kirche sie als Bedingung für die Zulassung zum Priestertum aufstellt. Im übrigen lässt sich die Verbindung zwischen den beiden Charismen des Zölibates und der Berufung zum Priestertum nicht allzu äußerlich darstellen: es gibt eine »vielfältige Angemessenheit«, die beide Gnadengaben miteinander verbindet.

6.2 Die dogmatischen Gründe für den Zölibat

Die Konvenienzgründe, die das Priestertum und den Zölibat miteinander verbinden, finden sich im wesentlichen bereits im Neuen Testament. Bezüglich 1 Kor 7 konnten wir zwei Motive für das jungfräuliche Leben im allgemeinen ausmachen: das »kyriologische« Motiv (die ungeteilte Hingabe an den Herrn) und das eschatolo-

¹⁰¹ Vgl. die Presseerklärung des Heiligen Stuhles über das Personalordinariat ULF von Walsingham in England und Wales, 15. 1. 2011; vgl. Benedikt XVI., Apostolische Konstitution »Anglicanorum coetibus« (2009).

¹⁰² Vgl. HÖFFNER, These 9 (1986, 234–237): *Die »Entkoppelung« von Priestertum und Zölibat wird praktisch zur »Koppelung« von Priesteramt und Ehe führen.*

¹⁰³ Zitiert in M. TREMEAU, *Der gottgeweihte Zölibat*, Das Neue Groschenblatt, Wien 1981, 114, Anm. 23 (fr. *Le célibat consacré. Son origine historique, sa justification doctrinale*, Esprit et Vie, Chambray-lès-Tours 1979).

¹⁰⁴ Vgl. P. DESELAERS, *Berufung V. Geistliche Berufung*, in Lexikon für Theologie und Kirche 2 (1994) 305f.

gische (die Nähe des Gottesreiches). Systematisch gesehen, sammeln sich beide Motive im auferstandenen Christus, der mit all mit seiner Herrlichkeit am Ende der Zeiten wiederkommen wird. Zu bedenken ist auch, dass sich der Zölibat der sakramental geweihten Amtsträger als Vertreter Christi des Hauptes und Bräutigams der Kirche unterscheidet von der weiblichen Jungfräulichkeit, die eher das Geheimnis der bräutlichen Kirche vertritt, die sich ihrem Bräutigam Christus hinschenkt. Darum ist die Tatsache wichtig, dass das Amtspriestertum männlichen Kandidaten vorbehalten ist. Die Vertretung Christi des Bräutigams ist auch angesichts der Frage geltend zu machen, ob homosexuelle Kandidaten zum Weihesakrament zugelassen werden können. Die Zulassung von Kandidaten mit tief verwurzelten gleichgeschlechtlichen Neigungen ist abzulehnen, nicht nur aufgrund der bekannten Skandale, welche die Glaubwürdigkeit der Kirche ruinieren, sondern auch aus genuin theologischen Gründen¹⁰⁵.

In 1 Kor 7 finden wir auch, neben dem christologischen und eschatologischen Aspekt, ein weiteres Motiv, das in der alten Kirche zugunsten des Zölibates genannt wird: die sexuelle Enthaltbarkeit, um für die Anbetung bereiter zu sein. Die »kultische Reinheit« des Alten Testaments, die hier von den Kirchenvätern aufgenommen wurde, ist heute Gegenstand vielfacher Kritik, die teilweise berechtigt ist: gelegentlich finden sich Anschauungen, die gegenüber dem ehelichen Geschlechtsleben wenig positiv klingen, obwohl auch der leibliche Ausdruck der Liebe zwischen den Ehegatten den Liebesbund zwischen Christus und der Kirche abbildet¹⁰⁶. Die sogenannte »kultische Reinheit« erscheint freilich, global gesehen, als ein allgemein menschlicher Ausdruck der Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimnis, die vielen sehr unterschiedlichen Kulturen gemeinsam ist. Sie findet sich in gewisser Weise, in säkularisierten Formen, auch in der modernen Gesellschaft und wird aus einer vertieften anthropologischen Sichtweise verständlich. Die sexuelle Enthaltbarkeit ist in etwa vergleichbar mit dem Fasten, das die Aufmerksamkeit für das Gebet fördert. Bevor zeitgenössische Theologen über eine alte Kultur herfallen, sollten sie zunächst einmal die positiven Elemente würdigen, die in neuerer Zeit verloren gegangen sind. Der »Filter« für die Rezeption des Alten Testaments wird schon im Neuen Testament deutlich: auf der einen Seite ist die »Reinheit« aller geschaffenen Wirklichkeiten festzuhalten, wie Jesus selbst deutlich macht (Mk 7, 14–23 parr.), auf der anderen

¹⁰⁵ Zu diesem Punkt vgl. P. METTLER, *Die Berufung zum Amt im Konfliktfeld von Eignung und Neigung. Eine Studie aus pastoraltheologischer und kirchenrechtlicher Perspektive, ob Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008; DERS., *Unbequeme Wahrheiten – warum Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist*, in Forum Katholische Theologie 25 (2009) 110–138; M.J. BITTERLI, *Wer darf zum Priester geweiht werden? Eine Untersuchung der kanonischen Normen zur Eignungsprüfung der Weiekandidaten*, Ludgerus-Verlag, Essen 2010, 138–158. Siehe schon W. HENZE, *Hingabe – ein Schlüsselbegriff priesterlicher Existenz*, in Communio 28 (1999) 570–576 (576, Anm. 22).

¹⁰⁶ Origenes meinte etwa, dass sich der Heilige Geist während des ehelichen Aktes davon mache: HEID (2003) 91, mit Hinweis auf Hom. 6,3 in Num. (und andere Stellen). Zum kulturellen Umfeld vgl. HEID (2003) 289–318 sowie (freilich mit massiven modernen Vorurteilen) P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 1988 (²⁰2008); dt. *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, Carl Hanser Verlag, München – Wien 1991. Eine Bestandsaufnahme der systematischen Diskussion zu dieser Frage findet sich bei TOUZE (2009) 42–52.

Seite gilt auch der Verzicht auf gute Wirklichkeiten, um ein höheres Gut zu gewinnen (wie die Enthaltbarkeit zur Förderung des Gebetes: 1 Kor 7, 5).

Der Ausgangspunkt für die dogmatische Argumentation findet sich im Beispiel Christi, der seine Sendung zugunsten der Kirche vollbringt. Die Berufung zum jungfräulichen Leben zeigt sich in der letzten Epoche der Heilsgeschichte; die endzeitliche Dimension für die Verkündigung der Frohen Botschaft macht den vollständigen Einsatz des Christen noch dringlicher. Plausibel erscheint darum die von Papst Paul VI. unterschiedene dreifache Bedeutung des Zölibates: es gibt einen christologischen, einen ekklesiologischen und einen eschatologischen Gehalt¹⁰⁷. Mit diesem Schema lassen sich bereits die Aussagen des konziliaren Dekretes »Presbyterorum ordinis« gliedern:

Die »mannigfache Angemessenheit« des Zölibates für das Priestertum gründet sich auf das »Geheimnis Christi« und seine »Sendung« (PO 16c). Die Grundlage, von der alles abhängt, findet sich also in der Christologie. Bei der Auflistung der einzelnen Motive verweist das Konzil zunächst auf das Zeugnis für das übernatürliche Leben:

»Die priesterliche Sendung ist ... gänzlich dem Dienst an der neuen Menschheit geweiht, die Christus, der Überwinder des Todes, durch seinen Geist in der Welt erweckt, die ihren Ursprung ›nicht aus dem Blut, nicht aus dem Wollen des Fleisches noch aus dem Wollen des Mannes, sondern aus Gott‹ (Joh 1, 13) hat« (PO 16b).

Der entsprechende Teil von »Sacerdotalis caelibatus« betont im Blick auf die Neuheit Christi: »Der Herr Jesus, der eingeborene Sohn Gottes, wurde Mensch, auf dass die der Sünde und dem Tode unterworfenen Menschheit erneut gezeugt würde und durch eine neue Geburt (Joh 3, 5; Tit 3, 5) ins Himmelreich eingehe. Ganz hingegen an den Willen des Vaters (Joh 4, 34; 17, 4) vollendete Christus durch das Ostergeheimnis diese neue Schöpfung (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15) und führte so in die Zeit und die Welt eine neue, erhabene, göttliche Lebensform ein, die auch den irdischen Zustand der Menschheit umwandelt (vgl. Gal 3, 28)« (Scael 19).

Das Priesterdekret des Zweiten Vatikanums fährt weiter mit einem Hinweis auf die Ganzhingabe an Gott und die Menschen, die durch das zölibatäre Leben erleichtert wird. Hinzu kommt ein Hinweis auf den übernatürlichen Ursprung des Lebens bei der geistlichen Vaterschaft in Christus:

»Durch die Jungfräulichkeit und die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen [Vgl. Mt 19, 12] werden die Priester in neuer und vorzüglicher Weise Christus geweiht; sie hängen ihm leichter ungeteilten Herzens an [Vgl. 1 Kor 7, 32–34], schenken sich freier in ihm und durch ihn dem Dienst für Gott und die Menschen, dienen ungehinderter seinem Reich und dem Werk der Wiedergeburt aus Gott und werden so noch mehr befähigt, die Vaterschaft in Christus tiefer zu verstehen« (PO 16b). Schon »Lumen gentium« hatte den Zölibat als »Zeichen und Antrieb für die Liebe«

¹⁰⁷ Sacerdotalis caelibatus (1967) 19–34 (Enchiridion delle Encicliche 7, Nr. 1040–1056); vollständige deutsche Übersetzung der Enzyklika beispielsweise in der Herder Korrespondenz 1967, 364–37; Sacerdotalis caelibatus. Rundschreiben über den priesterlichen Zölibat (Nachkonziliare Dokumentation 8), Paulinus, Trier 1968; auf der Homepage der Kleruskongregation <http://www.clerus.org/clerus/dati/1999-10/08-5/Saccaeel.rtf.html>; Auszüge u.a. in A. REUTER (Hrsg.), *Summa Pontificia II*, Verlag Josef Kral, Abensberg 1978, 863–868. Jeglicher Hinweis auf die Enzyklika fehlt auffälligerweise in Denzinger-Hünermann.

genannt (LG 42): »Zeichen einer Liebe ohne Vorbehalt, Ansporn einer Liebe, die sich allen öffnet« (SCael 24).

Danach folgt ein Bezug auf den Bund zwischen Christus und der Kirche: die Priester bezeugen also vor den Menschen, »dass sie sich in ungeteilter Hingabe der ihnen anvertrauten Aufgabe widmen wollen, nämlich die Gläubigen *einem* Mann zu vermählen und sie als keusche Jungfrau Christus zuzuführen [Vgl. 2 Kor 11, 2]; so verweisen sie auf jenen geheimnisvollen Ehebund hin, der von Gott begründet ist und im anderen Leben ins volle Licht treten wird, in welchem die Kirche Christus zum einzigen Bräutigam hat« (PO 16c).

Während hier der Priester gleichsam als »Freund des Bräutigams« Christus erscheint, betonen die späteren Dokumente des Lehramtes stärker die Tatsache, dass der Priester Christus den Bräutigam selbst darstellt. Hier wird das dogmatische Fundament tiefer verankert. In diesem Sinne äußern sich Paul VI.¹⁰⁸ und Johannes Paul II.: »der Wille der Kirche findet seine letzte Begründung in dem Band, das den Zölibat mit der heiligen Weihe verbindet, die den Priester Jesus Christus, dem Haupt und Bräutigam der Kirche, gleichgestaltet. Die Kirche als Braut Jesu Christi will vom Priester mit der Vollständigkeit und Ausschließlichkeit geliebt werden, mit der Jesus Christus, das Haupt und der Bräutigam, sie geliebt hat. Der priesterliche Zölibat ist also Selbsthingabe in und mit Christus an seine Kirche und Ausdruck des priesterlichen Dienstes an der Kirche in und mit dem Herrn«¹⁰⁹. »In diesem Sinne kann der priesterliche Zölibat weder als eine bloße Rechtsnorm noch als eine ganz äußerliche Bedingung für die Zulassung zur Priesterweihe angesehen werden. Er ist vielmehr als ein Wert zu begreifen, der tief mit der heiligen Weihe verbunden ist, die den Priester Jesus Christus, dem Guten Hirten und Bräutigam der Kirche gleichförmig macht ...«¹¹⁰. Auch Benedikt XVI. bewegt sich in der gleichen Richtung¹¹¹.

Das Priesterdekret des Zweiten Vatikanums beschließt den Absatz über die Gründe für den Zölibat mit einem Hinweis auf die Endzeit: »Darüber hinaus sind sie ein lebendiges Zeichen der zukünftigen, schon jetzt in Glaube und Liebe anwesenden Welt, in der die Auferstandenen weder freien noch gefreit werden« (PO 16c).

7. Vorschläge

7.1 Den Zölibat als apostolische Überlieferung herausstellen

In der gegenwärtigen Diskussion ist zunächst einmal der Fortschritt gegenüber dem Zweiten Vatikanum zu betonen. Nach dem Dekret »Presbyterorum ordinis« ist der Zölibat als Enthaltensamkeit um des Himmelreiches willen zwar in vielfacher Hin-

¹⁰⁸ »... zur Ganzhingabe an ihn geführt, wird der Priester Christus auch durch jene Liebe ähnlicher, mit der der Ewige Priester seinen Leib, die Kirche, geliebt und sich ganz für sie hingegeben hat ...« (SCael 26).

¹⁰⁹ Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Pastores dabo vobis« (1992), Nr. 29 (VAS 105, S. 53). Vgl. auch Kongregation für den Klerus, Direktorium für Dienst und Leben der Priester (1994), Nr. 58 (VAS 113, S. 51).

¹¹⁰ Pastores dabo vobis 50 (VAS 105, S. 91).

¹¹¹ Vgl. Sacramentum Caritatis 24 (VAS 177, S. 38f).

sicht dem Priestertum angemessen, »aber nicht vom Wesen des Priestertums selbst gefordert, wie die Praxis der frühesten Kirche [Vgl. 1 Tim 3, 2–5; Tit 1, 6] und die Tradition der Ostkirchen zeigt, wo es neben solchen, die aus gnadenhafter Berufung zusammen mit allen Bischöfen das ehelose Leben erwählen, auch hochverdiente Priester im Ehestand gibt« (PO 16a). Die biblischen Hinweise auf die Praxis der frühen Kirche – die Formel »Mann einer einzigen Frau« (1 Tim 3, 2.12; Tit 1, 6) – werden in der alten Kirche, aber auch in einem gewichtigen Teil der modernen Exegese, die sich der geschichtlichen Rezeption der biblischen Stellen bewusst ist, nicht als Billigung eines Klerus gelesen, der nicht in Enthaltensamkeit lebt, sondern als Bedingung, welche die vom verheirateten Klerus verlangte Enthaltensamkeit sicherstellen soll. Mit anderen Worten: das Konzilsdekret bezeugt eine mangelnde Unterscheidung zwischen Enthaltensamkeit (die auch vom verheirateten Klerus verlangt wurde) und Zölibat; der Grund besteht in der Abhängigkeit von einer inzwischen überholten Geschichtsschreibung. Historisch falsch ist es auch, die Praxis der frühen Kirche mit den heutigen Gepflogenheiten der östlichen Kirchen gleichzusetzen: die heutige Praxis des Orients geht auf das Zweite Trullanum zurück; sie ist entstanden aus einem Nachlassen der Verbindung mit dem Nachfolger Petri und aus einer bewussten Fälschung der ursprünglichen Überlieferung. Gegen die byzantinische Geschichtsklitterung aus dem 7. Jh. ist zu betonen, dass der priesterliche Zölibat (im Sinne der Enthaltensamkeit) auf die apostolische Überlieferung zurückgeht.

Die »apostolische Überlieferung« ist aus systematischer Sicht zu erklären als kräftige Empfehlung, die auch in der Gesetzgebung zur Geltung gebracht werden muss, obwohl es bezüglich der Diakone und Priester nach dem bereits Dargelegten nicht um »göttliches Recht« gehen kann, das jedwede Ausnahme unmöglich machen würde. Aus dogmatischer Sicht umstritten bleibt jedoch die Möglichkeit einer solchen Ausnahme für die Weihe von Bischöfen.

7. 2 Die östliche Praxis richtig darlegen

Die Frage des Zölibates ist besonders aktuell angesichts der stärkeren Kontakte mit den Christen aus den östlichen Kirchen, seien es orthodoxe (und vorchalzedonensische) oder auch mit Rom unierte (besonders Mitglieder griechisch-katholischer Kirchen, etwa aus der Ukraine und aus Rumänien). Angesichts dieser Situation gibt es unpassende Vorschläge einer »Kirche mit zwei Lungen« im Sinne einer wertmäßigen Gleichsetzung zwischen dem verheirateten und dem zölibatären Priestertum, indem man eine allgemeine Einführung des verheirateten Priestertums auch für die römisch-katholische Kirche verlangt¹¹². Der Autor, auf den wir uns hier beziehen, schließt die Augen vor dem historischen Befund¹¹³ und empfiehlt die »Rückkehr« zum Zweiten Vatikanum, unter Aufgabe des stärkeren Akzentes des Apostolischen Schreibens »Pastores dabo vobis« auf dem Band zwischen Zölibat und Weihesakra-

¹¹² So B. PETRÀ, *Preti sposati per volontà di Dio? Saggio su una Chiesa a due polmoni*, EDB, Bologna 2004; DERS., *Celibato obbligatorio o celibato facoltativo? Alcune riflessioni sulla possibilità del clero uxorato nella chiesa latina*, in S. CIPRESSA (Hrsg.), *Celibato e sacerdozio*, Città nuova, Roma 2008, 161–188.

¹¹³ Man vergleiche dazu die seltsame historische Bestandsaufnahme in PETRÀ (2008) 162f.

ment¹¹⁴; dabei wird die Tatsache unterschlagen, dass das Zweite Vatikanum (trotz seiner Ungenauigkeit bezüglich der Geschichte des Zölibates) eindeutig seine Präferenz für einen zölibatären Klerus ausdrückt.

Unseres Erachtens ist auch unter den Katholiken der östlichen Riten das Ergebnis der neueren geschichtlichen Studien über den Zölibat bekannt zu machen. Auf diese Weise werden die Neigungen verstärkt, die bei den griechisch-katholischen Christen selbst eine stärkere Förderung des Priesterzölibats verlangen. Über meine Kontakte mit Rumänien (durch griechisch-katholische, orthodoxe und römisch-katholische Doktoranden) konnte ich beispielsweise in Erfahrung bringen, dass vor ungefähr zehn Jahren ganz offen innerhalb der griechisch-katholischen Kirche über die Wiedereinführung des Zölibates diskutiert wurde. Zu den Gründen gehörten, unter anderem, die Erfahrungen während der kommunistischen Verfolgung: die zölibatären Priester waren im allgemeinen eher bereit, der Kirche treu zu bleiben, so etwa das gesamte Kollegium der Theologieprofessoren in Blaj (Transsilvanien); die verheirateten Priester hingegen, obwohl es auch hier zahlreiche Beispiele des Heroismus gab, waren leichter geneigt, wegen der Rücksicht auf ihre Familien, dem vereinten Druck der Kommunisten und der orthodoxen Hierarchie zu weichen. Wahrscheinlich ist es derzeit nicht möglich, die Praxis der griechisch-katholischen Kirche zu ändern (wie in der Vergangenheit in der mit Rom verbundenen syromalabarischen und syromalankarischen Kirche). Zumindest möglich ist es freilich, einen zölibatären Klerus stärker zu fördern, indem beispielsweise die Theologieprofessoren unter den zölibatären Kandidaten ausgewählt werden; das gleiche gilt für die Priester, die in die westlichen Länder gesandt werden sowie für die Seminaristen, die an den Päpstlichen Universitäten in Rom studieren. Der Zölibat kann auch dadurch ein größeres Gewicht bekommen, indem die im Osten wirkenden Ordensgemeinschaften sich noch stärker in der Seelsorge betätigen.

Nicht vergessen werden darf die Tatsache, dass die östliche Praxis noch immer die Reste der ursprünglichen Tradition enthält, indem vor allem die Bischofsweihe zölibatären Priestern vorbehalten ist und indem dem bereits geweihten Klerus eine erneute Eheschließung nicht gestattet ist. Man denke auch an die alten (wenngleich weithin übergangenen) Bestimmungen über die Enthaltensamkeit vor liturgischen Feiern, die auch von den Gläubigen erwartet wird, welche (viel seltener als im Westen) die hl. Kommunion empfangen wollen¹¹⁵. Was im Westen im allgemeinen als überholte alttestamentliche Praxis betrachtet wird, ist im Osten noch relativ lebendig (vor allem bei den Orthodoxen). Für die Wertung sind dabei die zugrunde liegenden religiösen und anthropologischen Erfahrungen ernst zu nehmen, ohne dabei die Grenzen und fragwürdige Ausdrucksformen zu bejahen.

7. 3 Das Beispiel Christi unterstreichen

In seinem Apostolischen Schreiben »Sacramentum Caritatis« (2007) hat Papst Benedikt XVI. treffend den Kern der theologischen Aussagen zu unserem Thema ge-

¹¹⁴ Vgl. PETRÀ (2008) 181, mit Hinweis auf das ausdrückliche Band zwischen Zölibat und heiliger Weihe.

¹¹⁵ Vgl. H.-D. DÖPMANN, *Die orthodoxen Kirchen*, Verlags-Anstalt Union, Berlin 1991, 232.

treffen: »Die Tatsache, dass Christus, der ewige Hohepriester, selber seine Sendung bis zum Kreuzesopfer im Stand der Jungfräulichkeit gelebt hat, bietet einen sicheren Anhaltspunkt, um den Sinn der Tradition der lateinischen Kirche in dieser Frage zu erfassen«¹¹⁶.

Unseres Erachtens muss der christologische Aspekt unterstrichen werden, der – von einigen lobenswerten Ausnahmen abgesehen – in den systematischen Abhandlungen der Christologie keine Rolle spielt. Selbst in der protestantischen Theologie wird praktisch allgemein zugestanden, dass Christus nicht verheiratet war und in Jungfräulichkeit für das Reich Gottes lebte. Die alte Kirche war sich dieser Tatsache klar bewusst. Origenes beispielsweise beschreibt Jesus als »Erstlingsgabe« (*aparché*) der Keuschheit unter den Männern, während Maria diese Aufgabe unter den Frauen hat¹¹⁷. Wenn wir freilich einen Blick auf die neueren Handbücher der Christologie werfen, dann fällt dieser Gesichtspunkt fast völlig aus; wie Angelo Amato hervorhebt, »fehlt hier eine angemessene theologische Reflexion«¹¹⁸. »Diese ungewöhnliche Zurückhaltung steht im Gegensatz zur unzweideutigen Annahme der Tatsache, dass Christus jungfräulich gelebt hat und die zu den lebendigsten Bestandteilen des kirchlichen Lebens gehört; sie ist Ursprung und Fundament jener einzigartigen religiösen Erfahrung, die sich im Charisma des christlichen Zölibates findet. Das ist einer der nicht wenigen Fälle, in denen der Glaube, der sich im kirchlichen Leben ausdrückt, jeden bloß theologischen Diskurs überragt und in überfließender Weise bestätigt, mit seiner kompakten Präsenz sowie seinem Zeugnis in Raum und Zeit. Die Wirklichkeit erweist sich also als reicher und lebendiger als die über sie vorgenommene theologische Theorie«¹¹⁹.

In den Evangelien ist öfters von den Familienangehörigen Jesu die Rede, aber niemals werden eine Ehefrau oder Kinder erwähnt. Wahrscheinlich hat das jungfräuliche Leben Jesu (und seiner Jünger) den Spott der Gegner hervorgerufen, die von »Eunuchen« sprachen. Zumindest scheint das der wahrscheinlichste Anlass für die Reaktion Jesu in seinem Ausspruch über die »Eunuchen für das Reich Gottes«¹²⁰.

Im Kontext des Matthäusevangeliums geht an dieser Stelle die Diskussion zwischen Jesus und den Pharisäern über die Scheidung voraus. Daraufhin erschrecken die Jünger Jesu: »Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten. Jesus sagte zu ihnen: Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist (*ou pantes choroûsin ton logon touton all'hois dédotai*). Denn es ist so: Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig [wörtlich: Eunuchen], 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 (*ou dunámenos chorein choreitai*)« (Mt 19, 10–12).

¹¹⁶ Sacramentum Caritatis 24 (VAS 177, S. 39).

¹¹⁷ Comm. in Mt. 10, 17 (GCS 40, 22).

¹¹⁸ A. AMATO, *Gesù il Signore*, EDB, Bologna 1999, 498.

¹¹⁹ Ibidem. Vgl. auch TOUZE (2009) 67–71.

¹²⁰ Vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25)* (EKK I/3), Benziger – Neukirchener, Zürich u.a. 1997, 110.

Unmittelbar danach folgt die Szene über Jesus und die Kinder, vielleicht um verstehen zu lassen, dass der Einsatz für das jungfräuliche Leben keineswegs der Ehe und der Zeugung von Nachwuchs feindlich gegenübersteht.

Ein »Eunuch« ist ein der Zeugungskraft beraubter Mann¹²¹. Jesus listet drei Gruppen von »Eunuchen« auf: die ersten beiden (von Geburt an oder durch gewaltsamen Eingriff anderer) sind in einer bemitleidenswerten Situation, während die dritte Gruppe (um des Himmelreiches willen) positiv dargestellt wird. Es geht um diejenigen, die sich aus freier Wahl »unfähig« zur Ehe gemacht haben. Der Verzicht auf die Ehe geschieht um des Himmelreiches willen, nicht so sehr, um es persönlich zu gewinnen, sondern um sich mit allen Kräften für das Reich einzusetzen, das im Kommen ist (vgl. Mt 6, 33: »Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ...«).

Der Zölibat um des Himmelreiches willen ist nicht eine immer schon anwesende Gegebenheit, sondern dem freien Willen zugänglich: »manche haben sich selbst dazu gemacht«. Auch Paulus betont das aktive Anstreben der Charismen: »Strebt nach den höheren Gnadengaben« (1 Kor 12, 31)¹²². Es gibt also die Möglichkeit, sich die von Christus empfohlene Lebensform zu eigen zu machen (durch Gebet, Aszese, die Pflege geistlicher Interessen ...). Auf der anderen Seite wird die freie Entscheidung des Menschen durch die Gnade Gottes unterstützt, so dass die Ehelosigkeit um des Himmelsreiches willen ein Charisma darstellt: »Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist«. Dieses »Erfassen« (*chorein*) ist nicht nur ein »Verstehen«, sondern ein »Können«, ein »Platz schaffen«, ähnlich wie ein Gefäß eine bestimmte Menge fassen kann. Die Tatsache, dass die Enthaltensamkeit für das Himmelreich eine Gnadengabe darstellt, schließt nicht aus, diese von Christus empfohlene Gabe anzustreben: »Wer das erfassen kann, der erfasse es« (Mt 19, 12).

Das Wort über die »Eunuchen für das Himmelreich« wird auch von den kritischsten Exegeten als ureigenes Wort Jesu (*ipsissima vox*) angesehen, weil sie sich aus dem geistigen Horizont des zeitgenössischen Judentums entfernt, wo man die Bedeutung der Zeugung aufs stärkste betonte (mit Hinweis auf Gen 1, 28). Typisch ist ein Ausspruch des Rabbis Eleazar (270 n. Chr.), die betonte: »Ein Mann, der keine Frau hat, ist kein Mann«¹²³. Auf der anderen Seite gilt es aber auch die Praxis der Essener zu beachten, die ehelos lebten (auch wenn wir über ihre Motive nicht informiert sind¹²⁴), und das Beispiel Johannes des Täufers. Dessen Vorbild entspricht dem Leben des Propheten Elia, der gemäß der jüdischen Überlieferung nicht verheiratet war¹²⁵. Josephus Flavius erzählt, er habe drei Jahre lang eine Art Noviziat bei einem

¹²¹ Vgl. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium II*, Herder, Freiburg i.Br. u.a. 1988, 155.

¹²² Vgl. K. BERGER, *Zölibat. Eine theologische Begründung*, St. Benno Verlag, Leipzig 2009, 10.

¹²³ Vgl. STRACK-BILLERBECK II 372f.

¹²⁴ H. KRUSE, *Eheverzicht im Neuen Testament und in der Frühkirche*, in *Forum Katholische Theologie* 1 (1985) 94–116 (101f) vermutet ein endzeitliches Motiv: sie wollten für die große messianische Endschlacht gegen die Heiden bereit sein, eine Auseinandersetzung, die ganz plötzlich anbrechen konnte. Unklar ist hingegen, ob die Motive sich auf die kultische Reinheit bezogen, die vor allem für den Tempeldienst verlangt wurde, an dem die Essener nicht teilnehmen konnten. Die Essener waren keine Gegner der Ehe.

¹²⁵ Vgl. KRUSE (1985) 95. Man dachte auch an Moses, der nach seiner Berufung (brennender Dornbusch) in Enthaltensamkeit gelebt habe (ibidem; BERGER [2009] 29–31). Ergänzen lässt sich noch Jeremia, dessen Lebensstil freilich begründet wurde durch das dem Volke Israel angedrohte Strafgericht (Jer 16, 1–13).

Eremiten verbracht¹²⁶, und dieses Beispiel dürfte kein Ausnahmefall gewesen sein. Aus diesen Gründen war die Lebensweise Jesu kein völliger Fremdkörper in der jüdischen Kultur. Entscheidend ist die Begründung für den Zölibat: es geht um die Nähe des Himmelreiches, für das alle Kräfte einzusetzen sind.

Es handelt sich also von der Sache her um eine Ganzhingabe an Gott, die sich freilich mit einem endzeitlichen Motiv verbindet: mit dem Kommen Christi ist sein Reich nahe gekommen und kündigt den Einbruch einer neuen Welt an. In diese Perspektive gehört ein Hinweis Jesu auf die Ehe: »nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein wie die Engel im Himmel« (Mt 22, 30; vgl. Mk 12, 25; Lk 20, 26). Das Sein »wie« die Engel meint nicht die Verwandlung des Menschseins in eine Engelnatur, sondern die Teilhabe an der Lebensweise der Engel, die allezeit das Angesicht des himmlischen Vaters sehen (vgl. Mt 18, 10) und die nicht im Ehestand leben. Der Zölibat »um des Himmelreiches willen« ist also in gewisser Weise eine Vorausnahme des zukünftigen Lebens der Auferstandenen. Es geht dabei also letztlich um ein Zeugnis für das kommende Leben.

»Die Keuschheit Christi meint vollständige Gottzugehörigkeit und ein universales Ausgerichtetsein auf das Heil der Menschheit. Deshalb ist sie keine Verstümmelung oder Verneinung eines Gutes, sondern Bekräftigung und unbedingte Förderung der Liebesfähigkeit in der menschlichen Natur des göttlichen Wortes. Der keusche Christus spricht sein Jawort in der Liebe nicht zu einer einzelnen Person, sondern zum unermesslichen Horizont der gesamten Menschheit in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, auf Erden und im Himmel«¹²⁷.

Der Zölibat Jesu entspringt seiner innigen Einigung mit Gott, die in der Inkarnation begründet ist, aber auch seiner Öffnung auf die gesamte Kirche hin. Jesus selbst nennt sich »Bräutigam« (Mk 2, 19f) und deutet so auf die sinnbildliche Darstellung des Bundes, wie wir sie im Alten Testament seit dem Propheten Hosea bezeugt finden: Gott, der »Bräutigam«, wendet sich mit inniger Liebe seinem Volk zu, seiner »Braut«. Die »Braut« Christi ist die Kirche, wie später der Apostel Paulus hervorhebt (2 Kor 11, 2; Eph 5, 21–33). In Christus »heiratet« Gott die gesamte Menschheit, insofern sie dazu bestimmt ist, zur Kirche zu gehören. Die bräutliche Liebe Christi vollzieht sich im Opfer seines Lebens, wie der Epheserbrief betont: Christus »hat die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben« (Eph 5, 25). Der Zölibat Christi gewinnt seinen tiefen Sinn also »ontologisch in seiner Einheit mit dem Vater und soteriologisch in seiner vollständigen Hingabe für das Opfer. Von daher ergibt sich seine berechnete Ausprägung in der Fülle und Vollständigkeit der Liebe. Deshalb findet der Zölibat Christi seinen angemessenen Ausdruck nicht so sehr im brutalen, wenngleich unmißverständlichen Titel des »Eunuchen«, sondern in der göttlichen und menschlichen Sinnbestimmung des »Bräutigams«¹²⁸. »Die Wiederkunft Jesu Christi wird nicht zuerst durch den Gerichtsgedanken bestimmt, sondern in erster Linie durch den Gedanken an ein großes Hochzeitsfest ... Vor allem wird von hier aus verständlich,

¹²⁶ Bellum Iudaicum II,8,2: KRUSE (1985) 100.

¹²⁷ AMATO (1999) 502.

¹²⁸ AMATO (1999) 504.

warum Jesus selbst ehelos gelebt hat. Er ist der Bräutigam, der um seine Braut, das erneuerte Israel, wirbt. Seine Wiederkunft ist der Termin der Hochzeit«¹²⁹.

Das Bild des »Bräutigams« spielt auch bei der Frage des Frauenpriestertum eine Rolle: es ist kein Zufall, dass die männliche Prägung der Menschheit Jesu im sakramental geweihten Amtsträger dargestellt wird. Hier zeigt sich auf besondere Weise die göttliche Initiative, die der menschlichen Antwort voraus geht¹³⁰. Der geweihte Amtsträger vertritt Christus als Haupt der Kirche¹³¹.

Ein besonders tiefgründiger Hinweis auf das Beispiel Christi findet sich in der Enzyklika Pauls VI. »Sacerdotalis caelibatus« (1967):

»Ergriffen von Christus [Phil 3,12]« und zur Ganzhingabe an ihn geführt, wird der Priester Christus auch durch jene Liebe ähnlicher, mit der der Ewige Priester seinen Leib, die Kirche, geliebt und sich ganz für sie hingegeben hat, um sie sich als herrliche, heilige und makellose Braut zu bereiten [vgl. Eph 5, 25–27]. Die gottgeweihte Jungfräulichkeit der Priester macht in der Tat die jungfräuliche Liebe Christi zu seiner Kirche und zugleich die übernatürliche Fruchtbarkeit dieses Ehebundes sichtbar, kraft deren die Kinder Gottes »nicht aus dem Blute und nicht aus dem Willen des Fleisches« [Joh 1, 13] geboren sind« (SCael 26).

Die spezifische Prägung des Zölibates Christi wird noch deutlicher, wenn wir sie mit der Jungfräulichkeit Marias vergleichen¹³². Im Unterschied zu Christus lebte Maria in der Ehe, aber (ebenso wie er) lebte sie ganz Gott geweiht in der jungfräulichen Keuschheit. In Maria finden wir die Züge der »Tochter Zion«, wie bereits eine aufmerksame Analyse der ersten beiden Kapitel des Lukasevangeliums erschließen kann. Maria und die Kirche als »Mutter« und »Braut« werden in der Zeit der Kirchenväter zusammen gesehen. Thomas von Aquin greift diese Überlieferung auf, wenn er schreibt: Die Verkündigung des Engels war angemessen, »um zu zeigen, dass zwischen dem Gottessohn und der menschlichen Natur eine Art geistiger Ehe besteht. Deshalb wird durch die Verkündigung die Zustimmung der Jungfrau als der Vertreterin der gesamten Menschennatur eingeholt«¹³³. In Maria finden wir die menschliche Antwort auf die göttliche Initiative beim Vorgang der Inkarnation. Die Jungfräulichkeit Mariens, die als »Braut« die Menschheit vertritt, ist zu unterscheiden von der Jungfräulichkeit Christi des »Bräutigams«, in der die Initiative Gottes hervortritt, der sich seinem Volk hinschenkt. Beide Formen der Jungfräulichkeit verlängern sich gleichsam in der Kirche in der gottgeweihten Jungfräulichkeit und im Zölibat der geweihten Amtsträger.

¹²⁹ BERGER (2009) 11.

¹³⁰ Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* 26. Zur Vertiefung M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Bonifatius, Paderborn ⁴1995; DERS., *Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit? Zehn Jahre nach der päpstlichen Erklärung »Ordinatio Sacerdotalis«* (Respondeo 17), Verlag Franz Schmitt, Siegburg 2004.

¹³¹ Vgl. J.P. DE M. DANTAS, *In persona Christi capitis. Il ministero ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi*, Cantagalli, Siena 2010; M. HAUKE, *Das Amt in der Kirche: Vergegenwärtigung Christi*, in G. STUMPF (Hrsg.), *Die Gegenwart Christi in der Kirche. Inneres Geheimnis und äußere Strukturen*, Initiativkreis Augsburg, Landsberg 2010, 171–198 (173–180).

¹³² Vgl. M. HAUKE, *Jungfrauen, Maria als Vorbild der Jungfrauen*, in *Marienlexikon III* (1991) 484–487.

¹³³ *Summa theologiae* III q. 30 a. 1 resp.