

# Verheiratete und ehelose Priester<sup>1</sup>

Von Stefan Heid, Rom

»Preti celibi e preti sposati« ist ein gleichermaßen intelligentes wie einseitiges, ja sogar radikales Buch. Basilio Petrà, Priester und Moralprofessor in Florenz, will den Pflichtzölibat abschaffen. Er beobachtet im Zweiten Vatikanischen Konzil bzw. in seiner lehramtlichen Rezeption entscheidende Veränderungen der Praxis und Doktrin, die es kirchenrechtlich erlauben, sogar theologisch erzwingen, die jahrhundertealte Tradition des Pflichtzölibats in der Römisch-Katholischen Kirche zu beenden und generell den verheirateten Klerus wiedereinzuführen. Zu diesen Veränderungen zählt Petrà die vollwertige Anerkennung der Priesterehe im katholischen Ostkirchenrecht (P. 44), die stärker funktionale statt übernatürliche Deutung des Priestertums (P. 18) und die positive Wertung der Sexualität (P. 19ff). Er fordert für die Priester die uneingeschränkte Ehe (ohne Heiratserlaubnis nach der Weihe? [vgl. P. 92]) und sieht in Ehe und Familie eine theologisch wünschenswerte und unverzichtbare Lebensform des Priesters. Die Ehelosigkeit soll künftig eine Option, keine Präferenz priesterlicher Lebensweise sein.

## 1. Die kirchenrechtliche Argumentation

Die Forderung, die Priesterehe»wiedereinzuführen«, klingt plausibel: Was es einmal gab und was es zudem in den Ostkirchen gibt, kann nicht falsch sein! In der Geschichte der Römisch-Katholischen Kirche gab es bis zum Konzil von Trient (1545–1563) verheiratete Priester. Ferner ist der verheiratete Klerus der katholischen Ostkirchen spätestens seit der Kodifizierung des Ostkirchenrechts (1990) auch im Westen vollwertig anerkannt. Zudem nimmt der Heilige Stuhl seit den 1950er Jahren sein Recht wahr, die Zölibatsregelung auszusetzen, nämlich bei konvertierten Amtsträgern aus dem Luthertum, dem Anglikanismus und anderen Gemeinschaften (P. 25ff). Wenn also die heutige Papstkirche faktisch verheiratete Priester kennt und erlaubt, dann kann der Papst die Zölibatspflicht für Priester auch generell aufheben, so wie man es schon bei den ständigen Diakonen gemacht hat.

Handlungsbedarf besteht laut Petrà aus formalrechtlichen Gründen. Das Westkirchenrecht stehe durch das apodiktische Verbot der Klerikerehe in can. 277 § 1 CIC mit sich selbst – verheiratete Diakone (can. 1037 CIC)! – und mit dem katholischen

---

<sup>1</sup> Der Beitrag versteht sich als Auseinandersetzung mit Basilio Petrà, *Preti celibi e preti sposati. Due carismi della Chiesa cattolica* (Cittadella Editrice Assisi 2011, 107 Seiten)

<sup>2</sup> Es ist keineswegs sicher, dass den ständigen Diakonen derzeit keine Enthaltensamkeit auferlegt ist, wie Petrà meint (P. 51); vgl. C. Bonivento, *Il celibato sacerdotale*, Cinisello Balsamo 2007. Selbst wenn keine Enthaltensamkeit verlangt sein sollte, ist dies ebenso wie die Eheerlaubnis als Ausnahme von der Fundamentalnorm can. 277 § 1 zu werten.

Ostkirchenrecht (CCEO) – verheiratete Diakone und Priester (can. 373 CCEO)! – in Widerspruch (P. 54–56). Ein solcher Widerspruch besteht jedoch nicht. Can. 277 § 1 CIC besagt, dass Kleriker verpflichtet sind, die vollkommene Enthaltbarkeit bzw. Ehelosigkeit zu beobachten. Diese Forderung bezieht sich ausschließlich auf die Römisch-Katholische Kirche. Es handelt sich dabei um eine Fundamentalnorm (*lex continentiae*), zu der es dann Ausnahmen gibt und geben kann. Diese Ausnahmen werden zum Teil durch den Kodex selbst (ständige Diakone), zum Teil auf dem Gnadenweg gewährt (konvertierte Amtsträger). Eigentlich sollen allerdings nach dem Willen des Gesetzgebers alle Kleriker um des Himmelreichs willen ehelos sein (can. 277 § 1). Die Ausnahmen dürfen also nicht die Regel werden. Tatsächlich bilden die verheirateten Kleriker im Westen eine verschwindende Minderheit.

Petrà versteht hingegen can. 277 § 1 CIC so, als berufe der Herr (!) ausschließlich zölibatäre Männer zum Priestertum, und die *lex continentiae* gehöre wesentlich zur Weihe (P. 48. 54. 56–57). Das stehe in eklatantem Widerspruch zum katholischen Ostkirchenrecht, wo es legitimerweise verheiratete und unverheiratete Kleriker gebe (can. 373 CCEO). Das Westkirchenrecht müsse entsprechend dem später erlassenen Ostkirchenrecht geändert werden. Petrà irrt hier doppelt. Zum einen wird nie behauptet, *der Herr berufe nur Zölibatäre zum Priestertum. Es ist vielmehr die Kirche, die dies tut, und zwar im Sinne einer Fundamentalnorm* (also mit Ausnahmeregelungen). Zum anderen verkennt er den Unterschied zwischen Rechtsbuch und Dogmatik. Can. 277 § 1 CIC trifft keine dogmatische Aussage über das Weihesakrament, sondern setzt eine Norm der westlichen Rechtspraxis. Der Kanon behauptet also keine »connessione intrinseca tra chiamata al ministero e chiamata alla continenza« (P. 56), statuiert aber sehr wohl für die Westkirche eine *lex continentiae*.

Es gibt mithin keinen formaljuristischen Grund, die Aussagen des *Codex Iuris Canonici* (CIC) zur Klerikerenthaltbarkeit zu ändern. West- und Ostkirchenrecht stehen in der Zölibatsfrage in keinem Widerspruch. Lediglich sind Präzisierungen hinsichtlich der Enthaltbarkeit verheirateter Diakone erforderlich. Eine eheliche Enthaltbarkeitspflicht für Diakone, die aufgrund der gesamten westlichen Tradition zu erwarten ist (siehe unten 4.), kann man aus can. 277 § 1 CIC herauslesen (vgl. P. 51–52. 54–55). Hier besteht aber Klärungsbedarf seitens des Heiligen Stuhls<sup>2</sup>.

## 2. Die theologische Argumentation

Um die Widerstände gegen die Priesterehe zu überwinden, entwickelt Petrà analog zur Theologie der Ehelosigkeit eine Theologie der Priesterehe. In der Aufwertung der Ehe als Liebesgemeinschaft und Hauskirche in der jüngeren Lehrverkündigung findet er den entscheidenden Ansatz. Zum einen wird im jüngeren Lehramt der

<sup>2</sup> Es ist keineswegs sicher, dass den ständigen Diakonen derzeit keine Enthaltbarkeit auferlegt ist, wie Petrà meint (P. 51); vgl. C. Bonivento, *Il celibato sacerdotale*, Cinisello Balsamo 2007. Selbst wenn keine Enthaltbarkeit verlangt sein sollte, ist dies ebenso wie die Eheerlaubnis als Ausnahme von der Fundamentalnorm can. 277 § 1 zu werten.

Zölibat häufig mit der Brautschaft des Priesters begründet: Der ehelose Priester als *alter Christus* ist mit der Braut-Kirche verheiratet. Zum anderen gilt die Ehe laut Eph 5, 32 als Realsymbol eben dieser Brautschaft zwischen Christus (Mann) und der Kirche (Frau). Wenn also der Priester ein Zeichen der Brautschaft und Liebe Christi zu seiner Kirche sein soll, dann geht das sowohl im Zölibat als auch in der Ehe (P. 34–35. 79–80. 93. 96–97).

Petrà hält die Priesterehe nicht nur für moralisch dem Zölibat ebenbürtig, sondern auch theologisch. Wenn daher das Lehramt einen besonderen theologischen Wert des Zölibats für das Priestertum sieht, so behauptet er einen besonderen theologischen Wert der Ehe für die Weihe. Petrà postuliert eine theologisch-sakramentale Korrelation zwischen Ehe und Priesterweihe: »che la chiamata al sacerdozio del marito/padre non può essere vista come indipendente o estranea al significato sacramentale del matrimonio cristiano« (P. 78; vgl. P. 92–93). Die Ehe erhält durch die Priesterweihe des Mannes eine besondere ekklesiale Würde: »Il clero uxorato mostra con la sua esistenza la vocazione ecclesiale piena di ogni matrimonio cristiano e l'unità profonda delle manifestazioni del 'grande mistero' nuziale che è l'alpha e l'omega della creazione« (P. 97)<sup>3</sup>. Das Ehesakrament als solches erfährt also durch die Priesterweihe eine sakramentale Erweiterung und Aufwertung<sup>4</sup>.

Petrà wundert sich, dass es bislang nirgends in der christlichen Lehrtradition eine solche Theologie der Priesterehe gab (P. 81–82), nicht einmal in der Ostkirche, obwohl man dort seit Jahrhunderten verheiratete Priester kennt. Diese Zurückhaltung hat aber ihre guten Gründe. Es ist daher an der Zeit, die Schwächen seiner Argumentation aufzuzeigen. Daraus wird dann ganz von selbst klar, weshalb es eine Theologie der Priesterehe nicht geben kann.

<sup>3</sup> Ähnliche Erhöhungen der Priesterehe über die Normalehe: »sacerdozio uxorato e matrimonio cristiano non solo non sono in contraddizione ma hanno aspetti di continuità tali per cui la sacramentalità del matrimonio può confluire in quella presbiterale o sacerdotale senza negarsi e senza niente perdere, anzi trovando approfondimento e un qualche ulteriore compimento di dimensioni già presenti in se stessa« (P. 92). »Il matrimonio e la vita familiare non solo non contraddicono il ministero sacerdotale ma trovano in esso un modo (non l'unico) in cui attuare pienamente anche il senso cristiano del matrimonio e della famiglia« (P. 94–95). »L'amore che lo lega a sua moglie e che lega sua moglie a lui nell'unidualità, un amore che per il sacramento del matrimonio è in ambedue partecipazione dello stesso amore (carità) nuziale di Cristo, acquista una forza ancora più profonda e possono così – amandosi coniugalmente – amare ›fino alla fine‹« (95–96).

<sup>4</sup> »Come ogni sacramento successivo a un altro è insieme continuità ed esplicitazione ulteriore di dimensioni precedenti, così accade anche tra matrimonio e sacerdozio uxorato« (P. 92). Das widerspricht einem grundlegenden Prinzip der Sakramentenlehre, wonach kein Sakrament die allen Christen gemeinsame Taufe verbessern oder vertiefen kann. Es ist nicht die Aufgabe der Ehe oder Weihe, ein vorausgehendes Sakrament zu seiner größeren Erfüllung zu bringen und sozusagen in sich aufzunehmen. Jedes Sakrament hat seine ganz spezifische »Funktion«, die von keinem anderen Sakrament übernommen werden kann. Es ist daher unzulässig, die Priesterweihe theologisch durch die vorausgehende Heirat oder auch durch die Taufe zu begründen. Bezeichnenderweise gibt es in der gesamten Tradition keinen Traktat, der die Nützlichkeit der Taufe für die Priesterweihe behandelt. Die Taufe ist lediglich eine Voraussetzung der Weihe (vgl. P. 62), aber der spezifisch priesterliche Dienst ist keine Folgefunktion der Taufe. Nichts, was der Getaufte ist und tut, kann er durch die Priesterweihe besser. Die Taufe ist keine »niedere Weihe«, die auf die Priesterweihe hingeordnet wäre. Weil die protestantischen Gemeinschaften das Pfarrerramt von der Taufe ableiten, kann jeder ordiniert werden.

Der erste Einwand ist, dass Petràs Argumentation nur scheinbar ausgewogen ist, in Wirklichkeit aber die Priesterehe theologisch privilegiert. Wenn nämlich die Priesterehe und der Priesterzölibat – je auf ihre Weise – dasselbe Zeichen der Christus-Kirche-Brautschaft ausdrücken, die Ehe dies aber auf sakramentale Weise tut, ist die Priesterehe vorzuziehen<sup>5</sup>. Das widerspricht jedoch der Empfehlung der Ehelosigkeit durch Jesus und Paulus. Folgt man Petràs Argumentation, so wäre die Ehelosigkeit, die von Christus vorgelebt und empfohlen wird (Mt 19, 12), nun gerade beim Priester verfehlt, weil er als Amtsträger das Zeichen der Brautschaft und Liebe besser in der Ehe realisiert. Das führt letztlich zur Pflichtehe für Priester.

Der zweite Einwand ist, dass Petrà die laikale Ehe zu einer Minderehe macht. Wenn die Ehe an sich so sehr geeignet ist für die Priesterweihe, ja geradezu theologisch auf die Priesterweihe hinausläuft, dann geht der Normalehe offensichtlich etwas ab. Der Normalehe fehlt schlichtweg ein Zusatzsakrament: die Priesterweihe. Und so zeichnet Petrà in hellen Farben, was die Priesterehe alles mehr kann: Sie funktioniert besser, weil die Eheleute in der Pfarrarbeit ihre Liebe besser unter Beweis stellen können, und sie ist theologisch besser, weil diese Liebe eine Leuchtkraft für die ganze Kirche entfaltet (P. 94–95). Petrà merkt nicht, dass er mit einer solchen Theologie der Ehe mehr schadet als nützt.

Der dritte Einwand ist, dass Petrà ein herzlich altmodisches Frauenbild vertritt. Das ist die direkte Folge seiner Klerikalisierung der Priesterehe, wonach die Frau am Priestertum des Mannes partizipiert. Die Frau wird pastoral und theologisch instrumentalisiert: »Pertanto si può dire che la chiamata divina al sacerdozio ministeriale chiama insieme in qualche modo la moglie del presbitero al particolare servizio alla Chiesa« (P. 78). Und ihr Mann braucht sie bei der Eucharistie, um als Priester das Zeichen der Christus-Kirche-Brautschaft setzen zu können: »la coppia nuziale investita del sacramento dell'ordine attraverso lo sposo è anche costituita segno di quella nuzialità che l'eucaristia attua, la condivisione dell'esistenza tra il Signore e la sua Chiesa; guardando alla coppia sacerdotale, la comunità che celebra l'eucaristia può avere un'immagine reale e concreta di quello che l'eucaristia stessa celebra e realizza« (P. 80). Die Frau darf sich freuen dazu beizutragen, dass ihr Mann durch seine Priesterweihe ihrer Ehe den vollen kirchlichen Sinn verleiht: »Il coniuge chiamato al sacerdozio [...] diventando sacerdote con il consenso/condivisione della moglie (e figli) realizza concretamente e storicamente un'immagine piena del senso ecclesiale della stessa vocazione coniugale« (P. 95). Solche Aussagen sind Ausdruck männlicher Selbstbezogenheit und sollten möglichst schnell wieder aus der theologischen Diskussion verschwinden.

Der vierte Einwand ist, dass Petrà mit seiner Theologie der Priesterehe der Frauenordination den Boden bereitet. Er weiß als Moraltheologe, dass die Ehe eine reziproke Liebesgemeinschaft zweier gleichberechtigter Partner ist. Daher behauptet er sogar einen priesterlichen Grundcharakter jeder Ehe (»sacerdozio coniugale«).

<sup>5</sup> »La teologia 'romana' del celibato ha operato una mossa magistrale: ha trasformato la sponsalità di Cristo, che poteva essere la via per eccellenza di validificazione teologica del clero uxorato, nel fondamento stesso del celibato sacerdotale. Il sacerdote celibe infatti diventa il (vero) segno di Cristo sposo« (P. 89).

Durch die Priesterweihe des Mannes wird seine Ehe dann noch einmal in besonderer Weise priesterlich performiert und zu einem Modellbild der bräutlichen Liebe Christi zu seiner Kirche, in der Christus selbst durch den Priester sichtbar wird<sup>6</sup>. Damit gibt es also nicht nur ein allgemeines und besonderes Priestertum (Taufe – Weihe), sondern auch ein »Ehepriestertum«, das auf dem Priestertum der Taufe aufbaut und durch das Amtspriestertum sozusagen veredelt wird. Dieses scheinbare Gleichgewicht wird in Wirklichkeit empfindlich durch die Priesterweihe des Mannes gestört, denn nun ist es immer nur die Frau, die durch die Priesterweihe ihres Partners quasi mitgeweiht wird<sup>7</sup>, an seinem Leitungsdienst teilhat (P. 85–86) und ihm untergeordnet wird. Wäre es nicht ehrlicher, die Priesterweihe der Frau zu verlangen?

Petrà scheitert mit seiner Theologie der Priesterehe, weil sich nun einmal der spezifische Charakter der Ehe als Konsenssakrament und das Individualsakrament der Weihe nicht in eine theologische Korrelation bringen lassen, ohne die fragile Tektonik der Ehe auf Kosten der Frau zu zerstören. Der spezifisch priesterliche Dienst ist keine Folgefunktion der Ehe. Es gibt keine besondere Nützlichkeit der Ehe für die Weihe. Und umgekehrt braucht die Ehe die Priesterweihe nicht, um ihre Gnade besser entfalten zu können. Verheiratete Priester loten das Geheimnis und Zeichen der Ehe nicht tiefer aus als alle christlichen Eheleute (P. 80). Die Zeichenhaftigkeit der Priesterehe hängt nicht am akzidentellen Priestertum des Mannes, sondern am Ehesakrament von Mann und Frau (Eph 5, 32) und bewegt sich auf der Ebene des allgemeinen Priestertums der Getauften (P. 78).

Die Kirche braucht letztlich nicht verheiratete Priester, um das Zeichen der Ehe zum Leuchten zu bringen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat großen Wert darauf gelegt, dass der Weltdienst der Laien in seiner Eigenständigkeit gewürdigt wird und die Laien nicht klerikalisiert werden. Die von Petrà vorgeschlagene Weg der Theologisierung der Priesterehe führt in die entgegengesetzte Richtung. Aber Laien und Kleriker müssen nicht alle das gleiche tun. Laie ist Laie, Kleriker ist Kleriker. Es dient nicht dem Laien, wenn man seine eheliche Spiritualität durch die Weihe erhöht. Und es dient nicht dem Priester, wenn man seine Spiritualität als intensiviertere Ehe anpreist. Jeder hat seine Aufgaben, die getrennt besser zu erfüllen sind. Das ist die große Erfahrung der Westkirche, die seit Trient zur Einführung des Pflichtzölibats und zur Unterscheidung der Aufgabenbereiche von Eheleuten und Klerikern geführt hat.

### 3. *Das eschatologische Defizit*

Neben der falschen Sakramententheologie muss man Petrà die Nivellierung der eschatologischen Dimension der christlichen Botschaft vorwerfen. Es ist nämlich

<sup>6</sup> »l'uomo e la donna sono già una coppia in qualche modo sacerdotale in forza del loro matrimonio, sono consacrati al sacerdozio coniugale, a vivere e a offrire la loro vita coniugale familiare come culto gradito a Dio« (P. 78).

<sup>7</sup> »la coppia nuziale investita del sacramento dell'ordine attraverso lo sposo« (P. 80). Das sind abwegige Theorien. Was passiert denn, wenn die Ehefrau des Priesters keine oder eine evangelische Christin ist? Hat sie auch teil an der Priesterweihe ihres Mannes?

ein Trugschluss zu meinen, es sei gleichwertig und gleichrangig, ob ein Priester das Zeichen der Christus-Kirche-Brautenschaft in der Ehe oder in der Ehelosigkeit lebt (P. 90. 97). Wenn dies einerlei wäre, könnte man in der Tat niemandem empfehlen, schon gar nicht von ihm verlangen, wegen der Priesterweihe ehelos zu leben. Aber die christliche Kernbotschaft bezieht sich nun einmal nicht auf das Diesseits, sondern auf das Jenseits. Die eschatologische Botschaft ist das prägende Kennzeichen des Christentums. Sie muss vorrangig und in erster Linie verkündet und gelebt werden. Jesus Christus hat wunderbare Hinweise gegeben, wie man das Leben auf Erden auch als Ehepartner richtig leben und genießen kann, aber das Ziel liegt gerade nicht hier, sondern jenseits von Tod und Auferstehung.

Die Ehe ist zwar eine heilige Institution, aber doch von dieser Welt, in der sie ihre Erfüllung findet (Lk 20, 34–36; Mt 22, 30). Sie ist gerade auch in ihrer exklusiven Leiblichkeit Bild der unwandelbaren Liebe Christi zur Kirche in dieser untergehenden Welt (Eph 5,32). Die um des Himmelreichs willen gewählte inklusive Ehelosigkeit hingegen erhofft sich ihre Erfüllung im Jenseits. Sie ist so Zeichen für die über den Tod hinaus gehende Liebe Christi zur Kirche. Insofern ist sie ein dringliches, wichtiges, ja notwendiges Zeichen, denn die irdische Zeit zerrinnt uns zwischen den Fingern. Die prophetische Ehelosigkeit mahnt uns an die Ewigkeit (Mt 19, 10–12). Jeder Laie, der die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen wählt, leistet durch seine Lebensentscheidung (und Lebensführung) für die Verkündigung der Osterbotschaft einen wichtigeren Beitrag als der Verheiratete. Dabei ist die Ehelosigkeit weder eine Forderung der Taufe noch macht sie die Taufe besser, sondern sie ist lediglich *in Hinsicht auf* ihre eschatologische Botschaft eindeutiger und besser als die Ehe.

Aber warum überlässt man diese Ehelosigkeit nicht den Ordensleuten und Gottgeweihten (vgl. P. 94)? Warum sollen alle Priester ehelos bleiben? Die Antwort liegt auf der Hand: Christus selbst hat die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen gelebt. Der Priester aber ist durch die Weihe ein *alter Christus*. Die sakramentale *Repraesentatio Christi* erfordert die gelebte *Imitatio Christi*. Damit ist aber noch nicht geklärt, weshalb der Priester Christus gerade auch in der Ehelosigkeit »imitieren« soll<sup>8</sup>. Auch hier liegt der Zusammenhang auf der Hand: Wenn die Predigt des Himmelreichs die Kernbotschaft Christi war, dann hat nichts an seinem Lebenswandel so sehr dieser eschatologischen Botschaft entsprochen wie seine Ehelosigkeit. Sie war Teil seiner Persönlichkeit, seiner Messianität und seines Priestertums<sup>9</sup>. Sie verlieh all seinen Taten und Worten Flügel: Er tat alles als Eheloser um der Verkündigung des Gottesreichs willen. Man nehme die eschatologische Ehelosigkeit von Jesus weg, und es gäbe *diese* Botschaft des Himmelreichs nicht: es gäbe nicht *diese* Seligpreisungen, *diese* Eucharistie, *dieses* Kreuz, *dieses* Martyrium, *dieses* Opfer und *diese* Auferstehung. Alles dies hat ja auch mit der Ehelosigkeit zu tun, in der Jesus das tägliche Ganzopfer seiner Liebe vollzog.

<sup>8</sup> A. Vigneron, Christ's Virginité. Model of Celibacy and Service for the Diocesan Priest, in E. Brial (Hg.), *Celibacy and the Diocesan Priest* (im Druck).

<sup>9</sup> D. McManus, Response to Rev. Dr. Stefan Heid's Presentation, in E. Brial (Hg.), *Celibacy and the Diocesan Priest* (im Druck).

Für den Priester hat das eine ungeheure Bedeutung. Nicht nur, dass die Ehelosigkeit das größere eschatologische Zeichen ist; schon allein dadurch wäre die Ehelosigkeit ausgezeichnet. Aber es kommt hinzu, dass der Priester sakramental *in forma Christi* handelt und es offensichtlich keine bessere Weise gibt, diesem Handeln Flügel zu verleihen als durch die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen. Durch sie gibt der Priester seinem gesamten diakonalen, martyrialen und sakramentalen Dienst jene eschatologische Dimension, die der Grund und Inhalt seiner Berufung ist. Die priesterliche Ehelosigkeit ist also nicht einfach fromme *Imitatio Christi*, sondern die effektive Bereicherung und Erhebung alles dessen, was der Priester ist und sein soll: Verkünder des Gottesreichs<sup>10</sup>.

Insofern lässt sich der Zölibat tatsächlich aus der Weihe, also sakramententheologisch begründen. Dadurch ist er aber noch lange nicht weihenotwendig. Der Fehler Petràs ist es, dass er eine sakramentale Korrelation zwischen zwei Sakramenten postuliert. Damit saugt er die Ehe ins Weihesakrament auf. Der Zölibat ist aber kein Sakrament, sondern Gabe. Er steht in keiner Konkurrenz zu einem Sakrament, weder zur Taufe noch zur Ehe. Er setzt weder die Ehe an sich noch die Priesterehe herab. Die Ehelosigkeit bringt aber durch ihren eschatologischen Charakter genau das besser als die Ehe zur Geltung, was die amtliche Aufgabe des Priesters ist: das Evangelium vom angebrochenen Gottesreich zu lehren und zu leben. Deshalb kann die Kirche mit gutem Gewissen von allen Klerikern, insbesondere aber den Priestern und Bischöfen, die Ehelosigkeit verlangen<sup>11</sup>. Die Gesetzhaftigkeit des Zölibats, also der Pflichtzölibat, ist die wesentliche Voraussetzung dafür, dass die Lebensweise des Priesters nicht nur einer persönlichen Vorliebe entspricht, sondern ein eschatologisches Zeichen ist. Wenn die Westkirche nun den Pflichtzölibat aufgäbe, wäre das kein wertneutraler Verwaltungsakt, sondern man gäbe die Überzeugung auf, dass die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen die eschatologisch bessere und daher für den Priester zu bevorzugende Lebensform ist.

#### 4. Die historische Argumentation

Die historische Argumentation ist für Petrà nur insofern wichtig, als es verheiratete Priester immer gab, sowohl in der Ost- als auch der Westkirche. Er verschweigt dabei nicht, dass es in der Westkirche spätestens seit dem 4. Jahrhundert die *lex con-*

<sup>10</sup> An diesem Punkt muss jede theologische Rechtfertigung der Klerikerenthaltssamkeit ansetzen. Siehe M. Ouellet, *Priestly Celibacy and the Life of the Church. Contemporary Values and Challenges*, in E. Brial (Hg.), *Celibacy and the Diocesan Priest* (im Druck); S. Heid, *Celibacy in the Early Church. Origins and Formation of the Tradition*, in E. Brial (Hg.), *Celibacy and the Diocesan Priest* (im Druck); R. Cantalamesa, *The Prophetic, Missionary, and Charismatic dimension of Priestly Celibacy*, Symposium on the Charism of Priestly Celibacy, University of Notre Dame, Indiana, Febr. 15–17, 2012 (handout).

<sup>11</sup> Natürlich behauptet das Konzil nicht, die Ehelosigkeit sei für das Priestertum »an sich angemessener« (P. 64). Auch die von Petrà inkriminierte »römische Theologie« (P. 88–89) hat dies nie gelehrt. Priesterweihen von Ehemännern sind gültig, da die Priesterweihe nicht in der Ehelosigkeit gründet. Trotzdem hat das Priestertum eine innere Affinität zur Ehelosigkeit, die sich eschatologisch und christologisch begründet.

*tinertiae* gab, wonach alle Diakone, Priester und Bischöfe enthaltsam leben mussten, auch die verheirateten. Die grundsätzliche Kritik an Petrà liegt nicht in seiner historischen Bestandsaufnahme, sondern in der Weise, wie er aus bestimmten, historisch gewachsenen Regelungen zur Priesterehe theologische Schlüsse zieht.

Die Geschichte des Zölibats ist komplex und in Teilen umstritten<sup>12</sup>. Der Westen kennt eine über 1500-jährige Klerikerenthaltssamkeit, wonach alle höheren Kleriker, auch die verheirateten, vollkommen enthaltsam leben müssen (P. 51). Die westliche Praxis nach Trient, wonach man auf verheiratete Kleriker verzichtete, ist die Konsequenz dieser schon im ersten Jahrtausend beachteten *lex continentiae*. Die Einführung der Priesterehe ohne Enthaltssamkeit, wie Petrà sie vorschlägt, wäre also keine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands, sondern würde eine kirchliche Praxis, die bereits von den frühen Päpsten (Siricius, Innozenz u.a.) mit hoher Autorität urgiert wurde, auf den Kopf stellen. Denn Petrà will die Klerikerehe nicht als Ausnahme (wie bei den ständigen Diakonen), sondern als gottgegebenes Recht (P. 98).

Die *lex continentiae* des Westens betraf alle höheren Kleriker und war eine durch ihren sakramentalen Dienst begründete Forderung (siehe oben 3.). Sie entsprach nicht nur der religiösen Ehrfurcht der Altardiener vor dem sakramentalen Tun, sondern leitete sich von der Spitzenform der Enthaltssamkeit, der eschatologischen Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen, ab (vgl. P. 16–17). Deshalb waren ehelose Weiehekandidaten immer die erste Wahl, während verheiratete, ältere Männer nur unter der Bedingung der ehelichen Enthaltssamkeit geweiht wurden. Das stellte sicher eine große Hürde für viele potentielle Kandidaten dar und führte im Westen seit dem Mittelalter dazu, weitgehend auf ehelose Kandidaten zurückzugreifen bis hin zur Entscheidung des Konzils von Trient, nur noch solche zur Weihe zuzulassen. Man hatte so viele in der eschatologischen Ehelosigkeit lebende Kleriker, dass man die verheirateten Priester sozusagen weder pastoral noch theologisch brauchte.

Vieles spricht dafür, dass zunächst auch der byzantinische Einflussbereich<sup>13</sup> diese *lex continentiae* kannte. Auf der Synode in Trullo (692) setzt sich Byzanz dann zwar auffallend von der westlichen Praxis ab: Es dürfen nämlich verheiratete Diakone und Priester nach der Weihe Kinder zeugen. Aber gerade deshalb fällt auf, dass wesentliche Regelungen beibehalten werden, die die Ostkirche mit dem Westen gemeinsam hat. Denn ein jungfräulicher oder verwitweter Kleriker darf nach der Weihe nicht heiraten. Außerdem müssen sich verheiratete Bischöfe auch im Osten von ihren Frauen trennen. Später wurde diese Regel sogar verschärft im Sinne eines Pflichtzölibats für Bischöfe, wie er bis heute auch in den katholischen Ostkirchen gilt.

Das Naturrecht auf Ehe wird also im Osten wie im Westen für ganze Personengruppen eingeschränkt. Es sind diese jahrhundertealten Gesetze, die Petràs Theologie der Priesterehe ins Wanken bringen. Denn wenn aus seiner Sicht die Ehe für Kleriker ein Christenrecht und letztlich besser als der Zölibat ist, dann darf es auch in der

<sup>12</sup> S. Heid, Zölibat in der Frühen Kirche, Paderborn<sup>3</sup> 2003.

<sup>13</sup> Siehe die wichtige Studie von P. Bruns, Barsauma von Nisibis und die Aufhebung der Klerikerenthaltssamkeit im Gefolge der Synode von Beth-Lapat (484), in *Annuaire Historiae Conciliorum* 37, 2005, 11–42.



Ostkirche kein Ehe- und Heiratsverbot mehr geben. Wenn solche Verbote aber legitim sind, woran kein Zweifel besteht, dann darf natürlich auch die Römisch-Katholische Kirche von ihren Klerikern die vollkommene Enthaltbarkeit verlangen<sup>14</sup>.

### 5. Die beiden Lungen der Kirche

Die westliche Zölibatspraxis war kein Unfall oder theologischer Unsinn. Katholische Ostkirchen mit verheiratetem Klerus gibt es vor allem seit Trient. Die Römisch-Katholische Kirche hat also den Pflichtzölibat genau zu jener Zeit urgiert, als in den unierten Kirchen neue Gruppen verheirateter Priester hinzukamen. Man sah dabei keinen Widerspruch zwischen östlicher und lateinischer Rechtspraxis. So blieb es bis heute. Die Kodifizierung sowohl des West- als auch des Ostkirchenrechts nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat weder eine neue theologische Qualität gebracht noch wollte sie die unterschiedlichen Traditionen aufheben. Letztlich wurde das westliche und östliche Kirchenrecht gerade deshalb kodifiziert, um die unterschiedlichen Traditionen auch im Fall der Klerikerdisziplin zu schützen. Es war ein Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Politik einer forcierten Vereinheitlichung der Kirchentümer aufzugeben. Petrà hingegen will die Klerikerdisziplin des lateinischen Kirchenrechts dem Ostkirchenrecht angleichen.

Dabei erweckt er den Eindruck, als ob die östliche Klerikerdisziplin rechtlich und theologisch konsistent (vgl. P. 84), die westliche aber widersprüchlich sei. In Wirklichkeit sucht er sich nur aus der westlichen und östlichen Klerikerdisziplin das Passende aus und sammelt den maximalen Ertrag, um den Zölibat zu Fall zu bringen. Aber sowohl das westliche als auch das östliche Klerikerrecht ist historisch gewachsen und weist entsprechende Inkonsistenzen auf (siehe oben 4.). Es ist abwegig, wegen solcher Inkonsistenzen die gewachsenen Traditionen zu Fall bringen zu wollen (vgl. P. 36). Wenn etwa der Westen verheiratete ständige Diakone erlaubt, so bringt das den Zölibat genauso wenig zu Fall (P. 41), wie im Osten der Zölibat für Bischöfe die Diakonen- und Priesterehe in Frage stellt.

Petràs stillschweigende Annahme, dass es nach der Wiedereinführung der Priesterehe im Westen in harmonischer Weise verheiratete und zölibatäre Priester geben werde, widerspricht der historischen Erfahrung sowohl der Ostkirchen als auch der reformatorischen Gemeinschaften. Die Aufhebung des Pflichtzölibats führt zum Verschwinden des Zölibats; allenfalls im Reservat des Bischofsamtes überlebt er dann noch. Die frühchristliche Doppelgleisigkeit von Ehe und Ehelosigkeit inner-

<sup>14</sup> Freilich wird niemand gezwungen, Kleriker zu werden. Wer also heiraten will, kann dies letztlich auch tun. Die Ostkirche verweigert dem gesamten Klerus die Heirat nach der Weihe; Bischöfe müssen generell ehelos sein. Tatsächlich darf die Kirche das Naturrecht auf Ehe nicht ohne guten Grund einschränken. Das erklärt auch, weshalb man im Westen den ständigen Diakonen zumindest die Ehe, wenn auch nicht die Heirat erlaubt. Der Diakonat als Hilfsdienst erfordert den Zölibat nicht so dringlich wie die Priesterweihe. Dennoch ist can. 277 § 1 CIC als Fundamentalnorm, die die Diakone einschließt, sinnvoll, da die meisten Diakone, nämlich die »Transitdiakone«, den Zölibat, wie der priesterliche Dienst ihn erfordert, einhalten müssen.

halb einer Weihestufe hat sich weder im Osten noch im Westen gehalten. Auch hierzu schweigt Petrà. Eigentlich hätte er so vehement, wie er im Westen die verheirateten Priester verlangt, auch die effektive Wiedereinführung des Priesterzölibats in den Ostkirchen fordern müssen.

Vor dem Urteil der Geschichte ist es die bessere Lösung, den jetzigen Zustand beizubehalten: die Priesterehe in den Ostkirchen und den Priesterzölibat in der Westkirche. Jeder Teilkirche bleiben somit ihre Traditionen erhalten, und *gemeinsam* hat man das Zeugnis der Ehe und Ehelosigkeit im Klerus (vgl. P. 45). Genau das war der Weg des Zweiten Vatikanischen Konzils und der anschließenden Kodifizierung des Westkirchenrechts und des Ostkirchenrechts. Man wollte beide Traditionen als sich ergänzende und aufeinander angewiesene Schwestertraditionen würdigen und schützen. Das Ostkirchenrecht soll den kleinen katholischen Ostkirchen ihre Eigenheit gegenüber dem übermächtigen Westen sichern (vgl. P. 65–66). Dasselbe Ostkirchenrecht sollte nun nicht instrumentalisiert werden, um eines der prägendsten Kennzeichen der Römisch-Katholischen Kirche überhaupt preiszugeben.