

Zeichen des Ewigen

Überlegungen zur priesterlichen Ehelosigkeit

von Thomas Schärtl

Für die gegenwärtigen Fragen nach der Ehelosigkeit der Priester angesichts der mit der Missbrauchskrise neu entfachten Diskussionen ist eine Motivarchäologie unerlässlich. Im Mittelpunkt steht der Gedanke, dass die Ehelosigkeit nur von der Tugend der Jungfräulichkeit her verstanden werden kann, in der sich wiederum eine zeichenhafte Zugehörigkeit zur ewigen Wirklichkeit Gottes ausdrücken soll. Der Zugehörigkeitsgedanke wird positiv aufgegriffen; gleichzeitig wird aber gefragt, ob für die Amtsträger in der Kirche eine derartige Zugehörigkeit nur und ausschließlich durch die Ehelosigkeit zum Ausdruck gebracht werden kann.

Es ist eine eigene Herausforderung, sich als Theologe und verheirateter Mann dem Thema Zölibat zu widmen.¹ Zwei Anfragen drängen sich unmittelbar auf: Die erste betrifft das Selbstverständnis als Theologe, die zweite richtet sich an den eigenen kirchlichen ‚Stand‘ und die damit möglicherweise verbundenen Legitimitätsprobleme.

Der große amerikanische Theologe Avery Dulles SJ hat die Orientierung der theologischen Methodik und ihrer verschiedenen Stilrichtungen mit Blick auf die Entwicklungen nach dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* als post-kritisch etikettiert.² Darin ist nicht nur die Ablösung von einer gewissermaßen rein modernistisch agierenden kritischen oder von einer retroscholastisch anmutenden antikritischen Theologie ausgedrückt, sondern auch ein eigentümlich dialektisches Selbstverständnis von Theologie berührt: Theologie reflektiert kritisch auf Glaube und Kirche, aber auch selbst-kritisch auf ihren eigenen Auftrag und ihr Agieren. Ihr ist zudem eine konstruktive, den Glauben bestärkende Rolle zugeordnet, die in bestimmten Umständen auch apologetische Elemente aufnehmen darf. Dabei hat die *postkritische* Attitüde, so Dulles, auch ihre eigenen Gefahren zu bedenken; denn mit dem kritischen Paradigma war einerseits ein produktiver Reflexionsdruck verknüpft, mit dem antikritischen Modell andererseits ein hoher begrifflicher Exaktheits- und Rationalitätsstandard:

„The critical program has been under attack for at least a generation, not only in theology but also in philosophy, science, history, and literary criticism. The collapse of that program carries with it certain dangers, especially for theology. The critical program undergirded the not inconsiderable theological achievements both of liberal Protestantism and of various

¹ Der vorliegende Text ist die Ausarbeitung eines Referats, das den Forumsteilnehmerinnen und -teilnehmern am Synodalforum zur *priesterlichen Existenz* zur Kenntnis gegeben worden war. Auf Bitten einiger Teilnehmer und Teilnehmerinnen wurde die Videopräsentation einer breiteren Öffentlichkeit als Aufsatz zugänglich gemacht. Ich bedanke mich für die Ehre, auf diese Weise am synodalen Weg mitwirken zu dürfen. Mein Dank gilt auch Michael Hörmeyer, mit dem ich schon vor längerer Zeit Grundüberlegungen zu dieser Frage diskutieren durfte.

² Vgl. Avery Dulles, *The Craft of Theology. From Symbol to System*, exp. edit., New York 1999, 3–10.

reactions against liberal theology such as neo-scholasticism. The widespread rejection of both the critical and the countercritical alternatives in our own day produces a vacuum and casts doubt upon the viability of the theological enterprise itself. Anticritical and paracritical theories that depict faith as a matter of arbitrary prejudice or blind emotion deprive theology of its cognitive import. We are faced today by an urgent need to overcome the present sense of drift and confusion and to establish an intellectually respectable method.³

Die Herausforderung an die Theologie betrifft die Gewichtung und Interferenz ihrer verschiedenen Aufgaben: Wo endet die berechnete Kritik; und wo beginnt die kritizistische Zersetzung und Entleerung? Wo ist die unvermeidliche Apologetik einzufordern; und wann wird diese zur ideologieanfälligen Steigbügelhalterei? Wie verhält sich die intellektuelle Demut, die sich vor dem Gewicht der Tradition beugt, zum mutlosen Repristinieren eines aus der Zeit gefallen Denkens? Und ab wann kippt der kritische Auftrag der Theologie in den Hagestolz der eigenen Theorieberauschtheit?

Gerade beim Thema der priesterlichen Ehelosigkeit kann sich die offensichtlich dialektische Aufgabe der Theologie als Zwickmühle erweisen: Raubt sie einer für das Leben der Kirche prägenden Lebensform jeden Rest von Sauerstoff, wenn sie zu kritisch agiert und nachfragt? Oder stabilisiert sie Strukturen, die eigentlich problematisiert gehörten, wenn die Überzeugung gereift sein sollte, dass ein mutiger Schritt in eine neue Denkform unausweichlich geworden ist? Der spezifischen Dialektik einer postkritisch denkenden Theologie, die eben konstruktiv und kritisch zugleich sein will, versuchen die folgenden Überlegungen dadurch gerecht zu werden, dass sie eine Hermeneutik des Wohlwollens praktizieren und einen Ton der Zurückhaltung anschlagen; der Verzicht auf Kategorien der politischen Theorie ist keine Feigheit, sondern beruht auf einer bewussten Entscheidung, die mit der Gewissheit begründet wird, dass Theologie eine konstruktive Aufgabe zu erfüllen hat.

Die zweite Anfrage ist nicht weniger heikel; sie hat überdies eine unausweichlich persönliche Seite: Sollte ein verheirateter Mann über das Thema Zölibat nachdenken? Ist die Bitte von Priestern, ihrer persönlichen Entscheidung für eine bestimmte Lebensweise und Lebensform erst einmal Respekt zu zollen, nicht absolut berechtigt? Ist die teilweise aggressive, zynische, skandalisierende Auseinandersetzung mit dem Thema Zölibat nicht auch eine Form von Übergriffigkeit, deren Tonfall und Angriffslust sich nicht damit rechtfertigen lassen, dass zölibatär Lebende ihrerseits über Prinzipien der Sexualmoral und die Tugenden einer christlichen Ehe nachgedacht haben? Dieser realen Gefahr der Übergriffigkeit versuchen die folgenden Überlegungen dadurch zu entgehen, dass sie sich konkreter Empfehlungen enthalten. Gleichzeitig sei darauf hingewiesen, dass die christlichen ‚Stände‘ inzwischen wesentlich mehr verbindet als trennt: Wer die vielstimmigen religionssoziologischen Studien zum Problem der Verbindlichkeit von sogenannten Lebensentscheidungen, zur Selbstkongruenz von Wahl und Lebensführung und zum Imperativ der selbstexpressiven Selbstauthentifizierung Revue passieren lässt, wird sehr schnell einräumen können, dass Verheiratete und Zölibatäre faktisch in demselben Boot

³ Ebd., 7.

sitzen: Wie kann unter den Bedingungen der Spätmoderne ein für das ganze Leben prägender Entwurf gewählt werden, der vor dem Anspruch steht, ein Zeichen für die Welt und in der Kirche zu sein?

1. Toxische vs. transformierte „Männlichkeit“

Die Autoren der sogenannten MHG-Studie haben nüchtern herausgestellt, dass es verschiedene Risikofaktoren des kirchlich-priesterlichen Lebensstils gebe, die den Missbrauch begünstigen können, dass man aber nicht von einem monokausalen Zusammenhang zwischen Pflichtzölibat und Missbrauch ausgehen dürfe.⁴ Die größte Gefahr geht wohl – und das lässt sich nicht euphemistisch einkleiden – von männlicher Sexualität als solcher aus. Für die kirchlichen Verantwortlichen ist dies nach wie vor ein Anlass zur kritischen Überprüfung. Denn es bleibt nach wie vor die Frage, ob kirchliche Systemkonstellationen eine bestimmte Form toxischer Männlichkeit⁵ oder arretierter, unreifer Sexualität begünstigen können. Nicht der Pflichtzölibat, sondern bestimmte Idealisierungen eines Ausbildungsstandards könnten Hürden auf dem Weg zu einer reifen, spirituell-generativen Form von Sexualität darstellen.⁶ Die spezifische Missbrauchsthematik müsste aber eigentlich in den Kontext der *MeToo*-Debatten gestellt werden: Welche systemischen Faktoren begünstigen eine asymmetrische Performanz männlicher Macht, die unter bestimmten Bedingungen auch über sexuelle Dominanz und Gewalt ausgelebt wird?

An dieser Stelle sei eine biographische Notiz gestattet: Meine einprägsamsten Begegnungen mit Priestern und Ordensleuten fanden in den 1980er-Jahren statt – in einer Zeit, in der klassische Formen toxischer Männlichkeit gesellschaftlich akzeptiert waren und in der zeitgenössischen Kultur gefeiert wurden. Der *Monaco Franze* (1981–1983; Helmut Dietl / Patrick Süßkind) mag im Film trotz seiner ironischen Brechungen schon den Abgesang zu jener freibeuterischen Männlichkeit eingeleitet haben, die die Serie als tragisch-komische Existenz darzustellen vorgab; aber in den Bierzelten und auf Volksfesten, auf Bällen und Empfängen waren vor allem Frauen einer Form von Anzüglichkeit und Übergriffigkeit ausgesetzt – vom Altherrenwitz zum sogenannten ‚Catcalling‘ –, deren Unangemessenheit wir dank der notwendigen und hartnäckigen gesellschaftlichen Reflexionsprozesse inzwischen eingesehen und, hoffentlich, verinnerlicht haben. In den hier angedeuteten Kontexten testosteronverherrlichender Freibeuter-Männlichkeit waren meine Begegnungen mit Priestern und Ordensfrauen Erfahrungen einer großen Freiheit und einer visionären Weite: Von der ehelosen Lebensform ging – dank ihrer spirituellen Vertiefung und Verinwendigung – eine große Kraft der Behutsamkeit aus. Priester und Or-

⁴ Vgl. Hans Joachim Salize; Dieter Dölling; Harald Dreßing, Die Rezeption der MHG-Studie in den ersten sechs Monaten nach der Veröffentlichung, in: Matthias Remenyi; Thomas Schärfl (Hg.), Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise, Regensburg 2019, 73–89, hier 74 f.

⁵ Unter dem stereotypen Ausdruck „Männlichkeit“ sollen in diesem Abschnitt bewusst kulturell codierte und in gewisser Weise auch gängige, teilweise allzu fraglos akzeptierte Formen von geschlechtlicher Identifikation und vor allem geschlechtlicher Selbstexpression verstanden werden.

⁶ Vgl. hierzu weiterführend Godehard Brüntrup, Zölibat als Risikofaktor für den sexuellen Missbrauch?, in: Remenyi; Schärfl (Hg.), Nicht ausweichen (wie Anm. 4), 109–121, hier 114–120.

densleute waren in diesen Begegnungen Vorbilder für eine Weise des Umgangs der Geschlechter untereinander, welche frei ist von den Derbheiten, ja auch Brutalitäten toxischer Männlichkeit. Mein erster persönlicher Eindruck gipfelte in einer Gleichsetzung von Zölibat und Befreiung: Befreiung vom Dominanzgebaren protziger Männlichkeit, Befreiung aus den Effekten männlicher Respektlosigkeit und Übergriffigkeit, Durchbruch zu einer Perspektive, die den erotischen Blick (hier verstanden als eine anthropologische Grundgegebenheit, die unser Selbstbewusstsein ebenso einfärbt wie unsere Leiblichkeit) nicht abblenden musste, aber zu transformieren gelernt hatte. Die Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen waren der befreiende Kontrast zu einer alkoholangetriebenen, Sport verherrlichenden Poser- und Macho-Männlichkeit, die uns als verunsicherten und suchenden Jugendlichen als Projektions- und Identifikationswand in den Medien- und Alltags-sedimenten der Kultur angeboten wurde und der wir uns kaum erwehren konnten, auch wenn uns die Fadenscheinigkeit, Oberflächlichkeit, ja Grausamkeit dieses Männlichkeitsideals bewusst wurde.

Dass die Ehelosigkeit eine befreiende Dimension besitzt, dass sie auf diese Weise das Verhältnis der Geschlechter ‚befrieden‘ konnte und noch kann, dass der Zölibat durch den mit der Tugend der Jungfräulichkeit gegebenen Anspruch auf Selbstdistanzierung auch zu einer Theologie der Ehe beitragen kann, ist ein Grundgedanke, der zwischen den Zeilen für die folgenden Überlegungen eine Rolle spielen wird.

2. Ebenen der Reflexion

Eine theologische Auseinandersetzung mit der Zölibatsverpflichtung hat sich zu verge-wissern, dass hier verschiedene Ebenen ineinander übergehen, dass diese Ebenen aber unterschiedliche Hinsichten bedingen: Auf der Ebene des kirchlichen Rechts ist der Zölibat der Amtsträger eine Vorgabe und Verpflichtung, für die immer wieder Angemessenheitsgründe formuliert werden dürfen, von der aber auch dispensiert werden kann. Vergegenwärtigt man sich die innere Einheit des Ordo, deren innere Klammer die Christusrepräsentanz ist, wiewohl die verschiedenen geweihten Ämter in der Kirche auch unterschiedliche Modi der Christusvergegenwärtigung darstellen, dann dürfen wir nüch-tern konstatieren, dass mit der Erneuerung des Diakonenamtes seit dem Zweiten Vatika-nischen Konzil die Ausnahmesituation ein begrenzter Regelfall geworden ist: Der verhei-ratete Amtsträger ist nichts Ungewöhnliches mehr. Die katholische Kirche kennt aber auch verheiratete Priester – nicht nur konvertierte Amtsträger aus dem lutherischen oder anglikanischen Bereich, sondern auch von vornherein in entsprechenden Ausbildungsein-richtungen geformte Priesteramtskandidaten, die unierten Riten angehören, welche eine ostkirchliche Praxis im Rahmen der katholischen Kirche beibehalten haben. Verheiratete katholische Priester sind nicht weniger theologisch gebildet, nicht weniger fromm und auch nicht weniger pastoral engagiert als ehelos lebende.⁷ Diese nüchterne praktische

⁷ Vgl. *D. Paul Sullins, Keeping the Vow. The Untold Story of Married Catholic Priests*, Oxford 2016, 169–188. Sullins bietet auch eine pastoraltheologische Reflexion auf den Status, die Berufszufriedenheit, die pastorale

Feststellung entzaubert sofort jede theologische Überhöhung der Ehelosigkeit von sogenannten Weltpriestern. Verheiratete Priester in der katholischen Kirche sind zwar ungewöhnlich, aber sie sind keine Amtsträger zweiter Klasse; die Kirche hat in ihrer Rechtskultur die Freiheit, die Zölibatsverpflichtung für Weltpriester um eines anderen Gutes willen hintanzustellen.

Auf einer genuin theologischen Ebene geht es andererseits um eine amtstheologische Begründung der Zölibatsverpflichtung. Die Einheit des Ordo macht diese Begründungsfiguren immer kompliziert, sodass der priesterliche Zölibat schlussendlich auch mit Spezifika des Priesteramtes begründet werden müsste. In dieser Hinsicht können wir eine interessante Fokussierung beobachten, die besonders in der Enzyklika *Sacerdotalis caelibatus* (24. Juni 1967) von Paul VI. greifbar wird:⁸ Hatten traditionelle Zölibatsbegründungsmotive noch im Rahmen eines inneren Zusammenhangs der evangelischen Räte argumentiert und die priesterliche Ehelosigkeit ekklesiologisch mit dem eschatologischen Vorgriff, eucharistietheologisch mit der Reinheit, standesethisch mit einer eher kontemplativen Lebensführung in Verbindung gebracht, so findet sich bei Paul VI. eine ihrerseits für die Priesteramtstheologie der folgenden Pontifikate zum Markstein werdende *christologische* Zuspitzung:⁹ Während die Ehe die Schöpfertätigkeit Gottes (und damit die besondere Rolle des Vaters in der Trinität) und die Bundeszusage an die Kirche (und damit das Treue-Verhältnis von Christus und Kirche) spiegle,¹⁰ drückten sich im Priester die Ämter Christi aus, womit ein Verbindungsstück zur priesterlichen Lebensform vorgegeben sei.¹¹ Aus dieser Grundprämisse leitet Paul VI. dann die Relevanz der priesterlichen Ehelosigkeit ab. Sie folge zum einen dem direkten Beispiel Christi;¹² zum anderen ermögliche die Ehelosigkeit eine neue Fülle der Liebe und Hingabe.¹³ Paul VI. bemüht sich zudem um eine enge Verknüpfung der dezidiert christologischen (Nachahmung Christi und ungeteilte Hingabe) und ekklesiologischen (ungeteilte Fürsorge für die Kirche) Begründung des Priesterzölibats im Rahmen einer sogenannten nuptialen Ekklesiologie.¹⁴

Wirksamkeit verheirateter katholischer Priester und bedenkt Herkunftsmilieus aus anderen christlichen Denominationen.

⁸ Vgl. Paul VI., Enzyklika *Sacerdotalis caelibatus*. 24. Juni 1967, in: AAS 59 (1967) 657–697.

⁹ Vgl. ebd., Nr. 19.

¹⁰ Vgl. ebd., Nr. 20.

¹¹ Vgl. ebd., Nr. 19: „Sacerdotium christianum, quod novum est, nequit mente comprehendí, nisi affulgente luce novitatis Christi, Pontificis omnium summi et aeterni Sacerdotis, qui sacerdotium suis ministris obeundum instituit, ut veram communicationem unius sui ipsius sacerdotii [...]. Christi igitur administer et dispensator mysteriorum Dei [...], eum etiam habet exemplar, quod proxime imitetur, et perfectissimam vitae suae speciem [...]. Dominus enim Iesus, unigenitus Filius Dei, a Patre missus in mundum, homo factus est, ut hominum genus, peccato et morti obnoxium, renasceretur et novo ortu [...] in regnum caelorum ingrederetur. Quam novam creaturam [...] Iesus, voluntati Patris plane obsecutus [...], ope mysterii paschalis perfecit, in tempora et in mundum novam vitae rationem eamque praecelsam, divinam inducens, qua ipsa condicio humanitatis egregie commutata est [...].“ Vgl. ebenso ebd., Nr. 28.

¹² Vgl. ebd., Nr. 21 und 22.

¹³ Vgl. ebd., Nr. 23.

¹⁴ Vgl. ebd., Nr. 26: „*Comprehensus a Christo* [...], ab eoque ductus, ut totum pro eo se impendat, sacerdos similior redditur Christo, illo etiam amore, quo Sacerdos aeternus Ecclesiam, Corpus suum, amavit, totum se tradens pro ea, ut eam sibi exhiberet Sponsam gloriosam, sanctam et immaculatam [...]. Virginitas enim Deo devota sacri ordinis administratorum amorem virginalium ostendit, quo Christus diligit Ecclesiam, itemque

Paul VI. hat aber auch noch die Leib-Christi-Metaphorik im Blick, sodass es zu einer eigenwilligen Überlappung von Bildwelten kommt: Der Priester ist ehelos, weil er sich ganz und gar der Braut (der Kirche) versprochen hat und damit Christi Treueversprechen gegenüber der Kirche imitiert und präsentiert; er ist aber auch ehelos, damit er sich in ungeteilter Hingabe um den Leib Christi sorgen kann¹⁵ – eine Hingabe und Sorge, die sich in der Eucharistie noch einmal zeichenhaft-sakramental verdichtet. Diese Synthese aus christologischer, nuptial-ekklesiologischer und eucharistietheologischer Begründung¹⁶ ist sicherlich eine Spitzenaussage in Hinsicht auf die theologische Fundierung der priesterlichen Ehelosigkeit, aber sie ist nicht frei von Bruchlinien. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Im Umfeld der genuin amtstheologischen Thematik findet sich aber auch schon der Zugang zu einer dritten Ebene; sie wurde insbesondere mit dem Hinweis auf die Lebensweise und Lebensform Christi berührt. Man könnte hier von einer spezifischen standes- und tugendethischen Betrachtungsweise sprechen, die zwar von der Aufgabe des priesterlichen Dienstes abstrahiert, aber die exponierte Rolle des Amtsträgers in der Kirche noch im Blick behält. Ihr Vorbild hat diese Sicht in 1 Tim 3,2–7; das Neue Testament bildet an dieser Stelle mit Blick auf die christlichen ‚Amtsträger‘ antike Tugendkataloge nach.¹⁷ Das Auffällige dieser Passage ist – gemessen an vergleichbaren antiken Paradigmen – ihre Unauffälligkeit: Der Aufruf zur Heiligkeit, zur Verinnerlichung Christi, zur Hingabe an Gott und zur Repräsentation seines Erlösungswerkes gilt in einer an Paulus orientierten und sich auf ihn berufenden Theologie für alle Getauften (vgl. bes. Eph 4,17–5,20); der Heiligkeitsanspruch kennt, so könnte man sagen, keinen Rabatt für Nicht-Amtsträger. So erklärt dieser Horizont einer allgemeinchristlichen Reinheits- und Heiligkeitsverpflichtung, warum im Rahmen einer mit Paulus legitimierten Gemeindeftheologie für die Amtsträger Tugendkataloge herangezogen werden, die in ihrem Kernbestand als Anforderungsprofil an ein jegliches exponiertes Leitungsamt (christlich wie heidnisch, halböffentlich wie öffentlich) gedeutet werden können.

Der Zusatz in 1 Tim 3,2: „μῆς γυναικὸς ἄνδρα“ hat aber wiederholt Grund zur Frage gegeben, ob hier nicht zumindest implizit für Amtsträger die Wiederheirat kategorisch ausgeschlossen und eine Sistierung des ehelichen Vollzuges mitgemeint sei. Diese, vom Textbefund her uneinholbar spekulativ bleibende These spiegelt zwei konträre Auffassungen in der geschichtlichen Aufarbeitung der priesterlichen Ehelosigkeit wider: Die eine, immer wieder neu aufgelegte Sichtweise¹⁸ sieht in der ostkirchlichen Praxis der Priesterehe die ältere Tradition, von der sich die lateinische Kirchendisziplin entfernt habe,

virginalem et supernaturalem fecunditatem huiusce conubii, quo filii Dei *non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis* [...] nati sunt [...].“

¹⁵ Vgl. ebd., Nr. 27.

¹⁶ Vgl. zur weiteren Gesamteinschätzung und Diskussion Gary B. Selin, *Priestly Celibacy*. Theological Foundations, Washington DC 2016, 67–79.

¹⁷ Vgl. 1 Tim 3,2–7: δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίληπτον εἶναι, μῆς γυναικὸς ἄνδρα, νηφάλιον σώφρονα κόσμιον φιλόξενον διδακτικόν, μὴ πάροινον μὴ πλήκτην, ἀλλ’ ἐπεικῆ ἄμαχον ἀφίλαργυρον, τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον, τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ, μετὰ πάσης σεμνότητος [...] μὴ νεόφυτον, ἵνα μὴ τυφωθείς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου. δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἕξωθεν, ἵνα μὴ εἰς ὀνειδισμὸν ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου.

¹⁸ Vgl. hierzu exemplarisch Hubert Wolf, *Zölibat*. 16 Thesen, München 2019, bes. Kap. 2 und 3.

ohne den Priesterzölibat wirklich je flächendeckend urgieren zu können. Die zweite Forschungsrichtung konzentriert sich auf die schon früh belegte christliche Hochschätzung der Tugend der Jungfräulichkeit und orientiert sich an der, in Anlehnung an Lev 8,33 empfohlenen, Praxis der Sistierung des ehelichen Vollzugs für gottesdienstliche aktive Priester, aus der schlussendlich der Verzicht auf eine Ehe mit logischer Konsequenz folge.¹⁹ Beide Richtungen sind, wie Helen Parish herausgestellt hat, keineswegs neu; beide suchen nach dem apostolischen Vorbild (von der Schwiegermutter des Petrus auf der einen zur Ungebundenheit und post-maritalen Enthaltensamkeit des Paulus auf der anderen Seite) und konnten immer auch kontroverstheologisch eingesetzt werden: Martin Luthers Kritik an der priesterlichen Ehelosigkeit und Enthaltensamkeit lässt sich mit Hieronymus' Spekulationen über die Sistierung des ehelichen Vollzuges bei Amtsträgern – und mit den jeweiligen Rückprojektionen der Thesen in die Zeit der Apostel – kontrastieren.²⁰ Was 1 Tim 3,2 im Auslegungsmikroskop bietet, findet sich diskurs-makroskopisch bei der Diskussion der Inhalte und Reichweite der entsprechenden Beschlüsse der Synode von Elvira²¹ (ca. 303), des Konzils von Nizäa (325) oder der Synode von Karthago (390): Sind die dort formulierten Kanones ein Indiz dafür, dass es verheiratete Amtsträger gab? Oder wird hier eine schon etablierte und befürwortete Sistierung des ehelichen Vollzugs für Bischöfe, Priester und Diakone festgeschrieben, aus der später eine Begründung der Ehelosigkeit abgeleitet werden soll? Oder wird diese Sistierung eigentlich nur für jene Zeiten gefordert, in denen sich der Amtsträger auf seine gottesdienstliche Rolle unmittelbar vorzubereiten hat oder seinen liturgischen Dienst antritt?²² Was sich nüchtern feststellen lässt, ist die Tatsache, dass die theologisch mit Verve befürwortete und zusehends umfassender verstandene Vorstellung der Enthaltensamkeit und Jungfräulichkeit der Amtsträger im 4. Jahrhundert ein Momentum entwickelte, das nicht spontan entstanden sein konnte und das sich als *apostolisches Vermächtnis* auszuweisen suchte.²³ Unerschlossen bleibt uns das genaue Verhältnis von theologischer Stilisierung zum Resonanzraum der synodalen Beschlüsse und zur tatsächlichen Lebensgestaltungspraxis der Amtsträger.

Die historische Argumentation liefe freilich in eine Sackgasse, wenn sie mit der Intention vorgetragen würde, dass die ältere und breiter befolgte Tradition die authentischere und adäquatere sei. Eine aus dem syrischen Raum des 3. Jahrhunderts stammende Christin, die durch die Zeit in unseren lateinischen Westen katapultiert würde, wäre überrascht über die gravierenden Veränderungen im Diakonenamt – über das Fehlen weiblicher Diakone oder die generell kargen liturgischen Rollen heutiger Diakone²⁴ – über die Hintanstellung der Enthaltensamkeit für Diakone, allgemeiner: über die Ausdünnung des Jung-

¹⁹ Vgl. *Stefan Heid*, *Celibacy in the Early Church. The Beginnings of the Discipline of Obligatory Continence for Clerics in East and West*, San Francisco 2000.

²⁰ Vgl. *Helen Parish*, „If there is One Faith there Must be on Tradition“: Clerical Celibacy and Marriage in the Early Church, in: dies., *Clerical Celibacy in the West: c. 1100–1700*, Farnham 2010, 15–57.

²¹ Vgl. DH 119.

²² Vgl. *Parish*, *One Faith* (wie Anm. 20), 42–49.

²³ Vgl. exemplarisch den Brief des römischen Bischofs Siricius an Bischof Himerius von Tarragona vom 10. Februar 385; zit. nach DH 181–185, bes. 185.

²⁴ Vgl. hierzu ebenso pointiert wie debattierbar *Ally Kateusz*, *Mary and Early Christian Women. Hidden Leadership*, London 2019, 131–182.

frauen- und Witwenstandes, die Distanz zwischen den Bischöfen, den ihnen zugeordneten Presbytern, Diakonen und den ihnen anvertrauten Gläubigen, die bischöflich anmutenden Befugnisse der Priester u. v. m. Die Kirche hat eine kontextsensible Ausgestaltungsvollmacht, die gerade um der Bewahrung der Authentizität des Evangeliums willen eine amtstheologische Flexibilität ermöglicht, die Kontexte der Pastoral und der Verkündigung einbeziehen muss. Die Ordo-Struktur des kirchlichen Amtes ist nur ein Skelett, das das Fleisch der kontextuell auszugestaltenden Christusrepräsentanz braucht, um lebendig wirksam zu sein.

Für die hier angesprochene dritte Reflexionsebene heißt das aber auch, dass wir in einer nicht anachronistischen Berufung auf 1 Tim immerhin eine ‚Standesethik‘ für die kirchlichen Amtsträger einfordern dürfen, dass wir aber auch fragen müssen, wieso die Tugend der Jungfräulichkeit und das damit verbundene Gebot der Ehelosigkeit ab irgendeinem Punkt für die Stabilisierung dieser Standesethik angemessen erschien und ob eben diese Tugend für die priesterliche Standesethik jene zentrale Rolle einnehmen muss, die Paul VI. ihr zuzudenken schien.

Wird die Ehelosigkeit ethisch mit der Tugend der Jungfräulichkeit in einen Zusammenhang gebracht, dann ist damit freilich auch ein wichtiger gnaden- und tugendtheologischer Gesichtspunkt aufgerufen: Die Tugenden, die das religiöse Leben kennzeichnen, verdanken sich einerseits immer einer Begnadung durch Gott und stehen andererseits immer im Verbund mit anderen religiösen und göttlichen Tugenden.

3. Motivarchäologie

Zu den wichtigsten neutestamentlichen Bezugspunkten für die theologische Reflexion auf die Ehelosigkeit gehören die paulinischen Überlegungen zur Ehe, zum Verheiratetbleiben und zur Ehelosigkeit in 1 Kor 7. Diesen Reflexionen geht eine Theologie des Leibes Christi voraus,²⁵ an dem alle Getauften Glieder sind und deren Leiber ihrerseits den Tempel des Heiligen Geistes bilden sollen (1 Kor 6,15–19). Paulus rät zu Enthaltbarkeit und zum Unverheiratetbleiben (1 Kor 7,1–7), konzidiert aber die Ehe als ‚Schutz‘ vor Unzucht und mahnt eheliche Treue an (1 Kor 7,8–10). Paulus räumt selbst ein, dass er in der heiklen Frage des Ehelosseins keine Weisung des Herrn besitzt (1 Kor 7,25), sondern nur einen Rat aus eigener Perspektive formuliert: Angesichts der Kürze der Zeit und der zu erwartenden Endzeit soll, wer verheiratet ist, verheiratet bleiben, wer jedoch unverheiratet ist, nicht die Ehe anstreben. Paulus legt allen eine innere Distanzierung nahe – im Verhältnis zum eigenen Stand genauso wie im Verhältnis zu den Leidenschaften des Herzens (1 Kor 7,29–31). Die eigentliche Begründung erfolgt in den VV. 32–35.²⁶

²⁵ Vgl. weiterführend *Michelle V. Lee*, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, Cambridge 2006, 105–152.

²⁶ Vgl. 1 Kor 7,32–35: Θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι. ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ· ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί, καὶ μεμέρισται. καὶ ἡ γυνὴ ἢ ἄγαμος καὶ ἢ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ἢ ἅγια καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι· ἢ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῷ ἀνδρί. τοῦτο δὲ πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν σύμφωρον λέγω, οὐχ ἵνα βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλω ἀλλὰ πρὸς τὸ εὐσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως.

Will Deming stellt heraus, dass diese paulinische Sicht auf die Ehe und die Bevorzugung der Ehelosigkeit von einem hellenistischen Denkkontext her geprägt war; stoische und kynische Tugend- und Pflichtlehren lassen sich hier ausfindig machen.²⁷ Denn die Ehe impliziere starke Verpflichtungen, die eine Zugehörigkeit bedeuten, die bei denjenigen, die in der Naherwartung der Wiederkunft Christi stehen, eigentlich durch die Zugehörigkeit zu Christus ersetzt werden sollte. Die Frage der Ehelosigkeit wird hier also vorwiegend als Frage der Pflichten und der Zugehörigkeiten verstanden. Die paulinische Leibestheologie stellt hierfür einen nicht bloß ornamentalen Rahmen dar; denn Verpflichtung und Zugehörigkeit meinen ihrerseits ja auch ein geradezu reell zu deutendes Inkorporiertsein in einen jeweiligen Sozialkörper: Wer verheiratet ist und sich in einer Großfamilie um Familienmitglieder sorgen muss, ist in einen entsprechenden Sozialkörper verwoben; er oder sie kann daher nicht gleichzeitig in einer radikalen Weise nur in Christus inkorporiert sein. Das In-Christus-Sein bedingt also andere, neue Pflichten mit einer neuen sozialen Verkörperung, die eine Konkurrenz zu den sozialen Körpern anderer Art darstellen können. Paulus will den Korinthern entsprechende Dilemmata ersparen. Aber damit ist auch klar, dass Paulus weder die Ehe noch die geschlechtliche Verbindung als etwas Zweitklassiges betrachtet; es geht ihm eher um die Vermeidung einer Pflichtenkollision in den Stürmen der zu erwartenden Endzeit:

„First, Paul’s reason for both condoning and promoting celibacy at Corinth was to keep this congregation, during a period of severe tribulation, as free as possible from the distractions associated with married life in the ancient world. And second, his theological justification for this agenda depends heavily on Stoic and apocalyptic traditions of thought, neither of which denigrate human sexuality or espouse the renunciation of sexual relations as the goal of celibacy.“²⁸

Vor dem Hintergrund dieser sozialanthropologischen Pflichtenkonzeption wird auch verständlich, wie die Hochschätzung der Enthaltensamkeit vom ehelichen Vollzug für Amtsträger Plausibilität erreichen konnte: Wer sich im Modus des In-Christus-Seins ganz für den sozialen Körper der Kirche und der Gemeinde einsetzt, tut gut daran, sein Pflichtengefüge in Ordnung – und vor allem die Sorge um die Familie bereits ‚hinter sich‘ gebracht zu haben. Zumindest für die Amtsträger tritt die soziale Realität der Gemeinde an die Stelle der Familie, schiebt sich also mit neuen Pflichten in den Vordergrund.

3.1 Natur – Zeit – Ewigkeit

Deming deutet seinerseits an, dass die Zugehörigkeitsthematik ab dem 2. Jahrhundert n. Chr. langsam transformiert wurde in die Frage nach einer sozusagen kosmischen Sphären-Zugehörigkeit. Wer jungfräulich lebe, demonstriere seine Zugehörigkeit zur himmlischen Welt, wer noch mit Familienpflichten belastet sei, befinde sich dagegen im Stadium einer Zugehörigkeit zur vergänglichen Welt:

²⁷ Vgl. Will Deming, Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7, Grand Rapids – Cambridge 2004, 105–206.

²⁸ Ebd., 216.

„As Christianity moved into the second century, however, Christian authors began promoting a substantially different understanding of celibacy. Their motivations for celibacy arose from a view of human existence which maintained that the soul was trapped within the body and thereby hindered from attaining moral perfection by the constraints of a person's physical nature. This set the aspirations of the soul in opposition to the urgings of the body, including the sexual drive. While this particular brand of body-soul dualism had been a part of Greek philosophical thinking since the time of Pythagoras, it took on a new significance in the second century, as if surfacing in the world of ideas for the first time. It was propounded widely by Neoplatonists, and many leading Christians incorporated it into their theologies.“²⁹

Doch Demings Erzählung von einer allzu expansiven theologischen Stilisierung der Ehelosigkeit und Enthaltensamkeit wälzt die Problematik zu sehr auf äußere geistesgeschichtliche Einflüsse auf das Christentum ab. Dale Launderville stellt vielmehr, ohne Deming direkt widersprechen zu müssen, heraus, dass das Ethische im antiken jüdischen, hellenistischen und christlichen Denken immer schon kosmisch gespiegelt wurde. Die zeitweilige Jungfräulichkeit (etwa vor der Ehe oder im väterlichen Haushalt) wurde in verschiedenen Kulturen des Vorderen Orients als gottgefällig betrachtet und als sozial stabilisierend angesehen. Bei der Hochschätzung einer lebenslangen Jungfräulichkeit kommt freilich ein Element hinzu, das auch in einem ‚kosmisierten‘ Pflichten-Körper-Begründungsmodell nur zwischen den Zeilen zu entziffern ist, aber durchaus auch älter ist als das Christentum: Wer jungfräulich lebt, entzieht sich den natürlichen und sozial geprägten Perioden des Zeugens und Gebärens und nimmt dadurch sowohl den Tod als auch die eschatologische Transformation vorweg.³⁰ Ehelosigkeit und Enthaltensamkeit stehen, so Launderville, am Kreuzungspunkt der sozialen Anthropologie und des menschlichen Verhältnisses zum Göttlichen; ihr Zweck ist es, die in diesen Bezügen auftretenden Entfremdungen prophetisch aufzuzeigen und in eschatologischer Vorwegnahme ihr Ausheilen anzuzeigen. Die Ehelosigkeit versucht die Form sozial beschränkter Zugehörigkeit in der konkreten Familie auf eine kosmische Familiengemeinschaft, die das Göttliche einbezieht, zu überschreiten:

„The goal of celibacy is to come into communion with the divine and human inhabitants of the cosmic household. The matrix of relationships within the household is the place in which alienation is most keenly felt and is also the place in which harmony will be realized. Divine assistance and presence are essential to this harmony. The discipline of celibacy exists to call upon such divine presence and to symbolize that the matrix of household relationships that will overcome human alienation is the matrix of the cosmic household rather than that of the various human ones. The celibate serves as an intermediary between the cosmic and human households and symbolizes that the human family finds the source and fulfillment of its love [...] in the love of the divine cosmic family. Celibate love stands together with and serves married love in their mutual goal of upholding the matrix of family relationships – most immediately in their particular human families but at the same time in the enduring matrix of relationships of the cosmic family.“³¹

²⁹ Ebd., 217.

³⁰ Vgl. Dale Launderville, *Celibacy in the Ancient World. Its Ideal and Practice in Pre-Hellenistic Israel, Mesopotamia, and Greece*, Collegeville 2010, 373–444.

³¹ Ebd., 445 f.

Launderville legt mit Recht unter Hinweis auf Michel Foucault die bio-politische Bedeutung der Ehe und der Ehelosigkeit dar:³² Wer heiratet, muss sich (zumindest in der antiken Welt) den Machtbedingungen eines patriarchalen Systems und den von der Familie und ihrem Erhalt her konzipierten und diktierten Bedingungen unterwerfen. Wer im Namen Christi ehelos bleibt, sprengt diese Machtmechanismen durch die Anbindung an eine stärkere, kosmische, göttliche Macht. Vor diesem Hintergrund ist es durchaus legitim, auf die enorme emanzipatorische Bedeutung des christlichen Jungfrauenstandes für Frauen in der Antike zu verweisen: Als ‚Eigentum Christi‘ sind sie dem Besitz ihres Vaters oder ihrer Brüder oder eines zukünftigen Ehemannes entzogen und können in der christlichen Gemeinde einen emanzipatorischen Schritt in den Raum der körperlichen Selbstaneignung tun.

Die theologische Reflexion auf die soziale Verkörperung von Pflichten und die kosmische Relevanz erzeugte ihrerseits eine für das Christentum weithin wirksame, eigene Tradition. Noch bei Gregor von Nyssa werden hoch aufragende theologische Überlegungen zum Vorzug der Ehelosigkeit mit typischen Belegen aus den alltäglichen Sorgen, die einem gottsuchenden Leben im Weg stehen können, angereichert. Bei Gregor finden wir aber auch jene ins Kosmische und Göttliche steigernde Deutung, von der oben die Rede war: Jungfräulichkeit ermögliche eine angleichende Repräsentation des göttlichen Lebens und seiner leidenschafts-entthobenen Ewigkeit.³³ Gleichzeitig werden beide Aspekte verbunden durch eine protologische und eschatologische Zusatzdeutung: Jungfräulichkeit vergegenwärtige den paradiesischen Zustand der Urstands-Gnade, aber auch den Zustand der eschatologischen Vollendung.³⁴ In diesen Repräsentationsverhältnissen wird – so könnten wir diese verschiedenen einander zugeordneten Motive auf den Punkt bringen – vornehmlich der Gegensatz von Ewigkeit und Zeit umspielt und meditiert: Die Ewigkeit des lebendigen Gottes könne nicht in einer Lebensform repräsentiert werden, die immer noch mit zeitlichen Angelegenheiten, den damit verbundenen Leidenschaften und allen Versuchungen, die diese Leidenschaften erzeugen, befasst ist. Überdies nehme die Jungfräulichkeit den Zustand der Engel vorweg, dem wir alle – so Gregor von Nyssa – in unserer Auferstehung angeglichen werden sollen. Der Vorgriff auf die eschatologische Schönheit und Herrlichkeit werde vor allem in der Jungfräulichkeit ansichtig.³⁵

Sicherlich müssen wir für das Verständnis dieser Kosmisierung und Eschatologisierung der Jungfräulichkeit in Rechnung stellen, dass Gregor von Nyssa einem origenistischen Äternalismus anhängt: Gottes wahre Fülle ist die Herrlichkeit der Ewigkeit, die in der himmlischen Wirklichkeit zum Ausdruck kommt und für die die irdische Welt eigentlich auch bestimmt gewesen wäre. Die post-adamitische, infralapsarische Welt bleibt aber für Gregor nur ein mattes Abbild dieser Herrlichkeit; der Zyklus des Zeugens und Gebärens ist ein fernes Echo göttlicher Kreativität, in dem wir leider aber auch unsere Bestimmung zum Ewigen überhören können:

³² Vgl. ebd., 153.

³³ Vgl. *Gregor von Nyssa*, *De virg.* 6 (ed. Wilhelm Blum; Stuttgart 1977 [= BGL 7]).

³⁴ Vgl. *Gregor von Nyssa*, *De virg.* 12.

³⁵ Vgl. *Gregor von Nyssa*, *De virg.* 13.

„The creation had begun with ‘pure’ time. The soul of Adam might have stretched forever toward its goal, constantly changing, unfolding its capacities in measured sequence, according to the unimpeded growth of its love for God. This was a sense of time and of change so certain of its goal, so unwavering in its momentum, as to appear, by contrast to present time, as immobile as a rock. The sense of time introduced by death was the opposite to such stability. It was time that could be likened to a treadmill, to an unending filling up of one empty brickmold after another, to an attempt to struggle up a slope of sand. The great festivals of the Church, the soft blaze of candelabra and the unbroken swell of male and female voices in responsorial Psalms, seemed to offer an experience on earth of ‘time out of time’; but even such solemn moments were no more than attempts to square the circle. The present human experience of time was an experience of ‘tainted’ time. It was a factitious time, created within the self by unrelieved anxieties. It showed itself in the form of a perpetual, unquiet ‘extension’ of the soul into an unknown and threatening future.“³⁶

Die Sicht auf die Welt, die Peter Brown hier aus Gregor von Nyssa herauszudestillieren versucht, klingt unleugbar welt-pessimistisch und ist natürlich ein Resultat eines asketischen Lebensideals. Aber auch unabhängig vom origenistischen und platonistischen Rahmen dieser Vorstellungen bleibt das Verhältnis zwischen göttlicher Ewigkeit und irdischer Zeit für das christliche Verständnis des ‚richtigen Lebens‘ eine Herausforderung; denn die Zeit, die wir als Menschen erfahren, ist nicht nur ob ihrer Endlichkeit in eine permanente Vergänglichkeit getaucht, sondern sie ist auch von Sünde kontaminiert und verlangt so betont radikale Versuche, aus eben dieser und in dieser Zeit den *Durchbruch* zur Ewigkeit zu finden. Neben der Liturgie ist es, wie Brown herausstellt, Aufgabe der konkreten christlichen Lebensform, Fenster aus dem Irdischen in die Ewigkeit zu öffnen.

Dass das Verhältnis zum Ewigen einen Sprung voraussetzt, auch einen gewissen Kontrast zum allzu Natürlichen, seinen Kreisläufen und Neigungen, wirkt auch noch bei Johann Adam Möhler und seiner berühmten Zölibatsabhandlung weiter. Zunächst konzentriert Möhler sich auf die in mehrfacher Hinsicht über-natürlichen Erfordernisse eines christlichen Verständnisses von Liebe, für das Ehe wie Ehelosigkeit gleichermaßen Zeugnis ablegen können:

„Von der Selbstsucht gibt es so wenig *einen allmählichen, stufenweisen Übergang zur christlichen Liebe*, als irgendeine Zahl den Übergang von einer endlichen Größe zum Unendlichen vermitteln könnte. Aber eben weil es keinen gibt, gelangt man durch sie aus ihr nicht hinaus, was doch geschehen muß. Denn ist die Selbstsucht uns natürlich, so ist die *christliche Liebe* notwendig übernatürlich. So gewiß es aber innerhalb des Natürlichen keinen Sprung gibt, eben so gewiß gelangt man zum Übernatürlichen *nur* durch einen Sprung, – einen Sprung, den der Verehelichte gleich dem Ehelosen machen muß, wenn er aus der ewigen Kreisbewegung der Natur hinaus versetzt werden will. Auch derjenige, der auf der dreißigsten Stufe einer Leiter steht, ist dem Ende des sinnlichen Himmels, des (unendlichen) Raums auch nicht um das mindeste näher gekommen, als wer auf der ersten sich befindet, – aus dem einfachen Grunde, weil die erste Stufe auch nicht der Anfang des Raumes ist.“³⁷

³⁶ Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988, 297.

³⁷ Johann Adam Möhler, *Vom Geist des Zölibats*, hg. von Dieter Hattrup, Paderborn 2011, 82.

Angereichert werden diese Überlegungen aber durch ein zusätzliches, anti-bürgerliches und gewissermaßen ekklesiologisch-martyrologisches Motiv, das gerade auch in jüngeren Betrachtungen zum Wert des Zölibats eine kleine Renaissance erlebte:³⁸

„Der Zölibat enthält allerdings ein unverkennbares Zeugnis von der Nicht-Einerleiheit der Kirche und des Staates. Ein jeder, dem helle und klare Augen des Geistes nicht versagt sind, erkennt gewiß im Zölibat eine Ordnung, die aus den Wurzeln, welchen der Staat entkeimte, nicht hervorsprossen konnte. Ein Institut, welches um die Vermehrung irdischer Staatsbürger ganz unbekümmert in diesem Leben nur der geistigen Zeugung für ein höheres und jenseitiges Leben gewidmet, nur mit der Einbürgerung in eine unsichtbare Weltordnung beschäftigt ist und nur insofern den Bürger irdischer Reiche ins Auge faßt, als die Zeit, wie sie aus der Ewigkeit hervorgegangen ist, wieder in sie zurückströmt, ein solches Institut kann aus dem Boden irdischer Staaten nimmermehr hervorgewachsen sein und wird eben darum, so lange es in der Kirche blüht, eine lebendige Protestation gegen alle Versuche bilden, *die Kirche im Staate sich verlieren zu lassen*. Aber eben darum, weil der Zölibat den Gegensatz von Kirche und Staat ewig festhalten und den Untergang jener in diesen ewig verhindern wird, wird er auch die Verweltlichung der Kirche hemmen und das etwaige verkehrte Beginnen einzelner kirchlicher Machthaber, den Staat der Kirche zu unterwerfen, ununterbrochen vereiteln.“³⁹

Ob man dieses *Entweltlichungsargument* wirklich für eine solide theologische Begründung der Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit einsetzen sollte, muss weiter diskutiert werden: Wer an die gelegentlich spannungsvolle, manchmal korrumpierende, oftmals ge-
deihliche Zusammenarbeit der Kirche und des Staates denkt und die gesellschaftliche Stellung von kirchlichen Amtsträgern, wird dieses Argument allerdings ein wenig zu steifbeinig finden. Es lässt sich in einer freundlichen Auslegung wohl am ehesten als biopolitischer Marker interpretieren: In der Tat ist das Interesse des Staates an seinem Fortbestehen in seiner institutionell sich ausdrückenden Sorge für die Heraufkunft zukünftiger Generationen orientiert; die ehelose Lebensform durchbricht diese Maxime und relativiert damit derlei biopolitische Interessen. Sie werden als etwas Vorläufiges markiert, was zwar nicht die Legitimität, aber doch ihr Gewicht einschränkt.

Der Rückblick auf diese Argumentationsstrukturen kann uns vielleicht auch zeigen, dass das Programm, einen Durchbruch zum Ewigen in der Zeit zu repräsentieren, nicht einseitig auf eine bloß formelle Ehelosigkeit gestützt werden darf: Wenn der Durchbruch

³⁸ Vgl. *Grant Kaplan*, Celibacy as Political Resistance, in: *First Things* 239 (2014) 49–54. Kaplan stellt die Zölibatsdisziplin hier als Ausweis einer heroischen Widerstandsfähigkeit dar und setzt sie in einen sehr spezifischen Kontext, der die typischen Irritationen der katholischen Kirche während der Obama-Administration zum Ausgangspunkt nimmt. Wer einen Familienvater wie Franz Jägerstätter als Leitbild des christlichen Widerstands gegen das Naziregime vor Augen hat, wird sich angesichts der von Kaplan geschickt vorgetragenen, aber im Letzten rein politisch und kulturkämpferisch motivierten Stilisierung des Zölibats die Augen reiben. Dass die Ehelosigkeit zum Zeichen eines Widerstandes werden *kann*, muss man natürlich nicht grundsätzlich bestreiten: In einer feudal-patriarchalen Kultur, in der die Erhaltung der Familien-Erb-Linie eine alles überragende Leitlinie wäre, der sich alle jungen Männer und Frauen zu unterwerfen hätten, wäre die Ehelosigkeit in der Tat das Signal und Zeugnis einer fundamentalen Opposition. Aber weder in den europäischen Gesellschaften noch in den USA kann man auch nur im Ansatz ernsthaft von einer solchen Kulisse ausgehen. Schon Möhlers Argument verdankte sich eher seinem Widerwillen gegen die heraufziehende preußisch-lutherische Staatsapothese und ist vornehmlich das Echo der damaligen katholischen Inferioritätsgefühle.

³⁹ *Möhler*, Geist des Zölibats (wie Anm. 37), 87.

zum Ewigen impliziert, für die Welt in gewisser Weise tot zu sein, d. h. einer anderen Wirklichkeit, einer kosmisch-göttlichen Familie anzugehören, dann kann dies nur in Verbindung mit den anderen evangelischen Räten in sinnvoller Ausdrucksgestalt geschehen: Das Sich-Klammern an Eigentum wie auch das verzweifelte Festhalten an der Exekution einer formal leeren Selbstbestimmung wären ebenfalls Modi, die ein Inkorporiertsein in der diesseitigen Welt zum Vorschein bringen.

3.2 Kultische Reinheit

Zu den klassischen Begründungsmustern für die priesterliche Ehelosigkeit – konzentriert auf die Enthaltbarkeit – gehört auch der Verweis auf die kultische Reinheit, die in der Regel mit dem Priestertum des ‚alten‘ Bundes in Verbindung gebracht wird. An derartigen Reinheitsforderungen wurde immer wieder Kritik geübt – etwa im Sinne einer archaischen Vorstellung von medizinischen Zusammenhängen oder, in einer stärker theologischen Absicht, im Namen einer nicht-sacerdotalen Deutung des christlichen Priesterkonzeptes. Margaret Barker hat aber deutlich gemacht, dass wir zwei Tendenzen zu berücksichtigen haben, die es uns auch christlicherseits nicht gestatten, die Frage der kultischen Reinheit einfach als überholt abzuheften: Es gibt zum einen eine gewisse Kontinuität zwischen der tempelorientierten Priestertheologie und der Christologie, sodass eine mittelbare Beziehung zwischen alttestamentlichen und christlichen Priesterkonzeptionen ausformuliert werden musste.⁴⁰ Und wir finden schon im Diasporajudentum eine Spiritualisierung der Tempel- und Priestertheologie,⁴¹ die im Christentum fortwirkt, die aber einen Anknüpfungspunkt in der faktischen Tempel- und Priestertheologie behält. In eben diesem Licht ist Jesu eigene Tempelkritik und Tempeltheologie zu deuten: Jesus verwirft die Reinheitsforderungen nicht einfach, sondern dehnt sie aus, verinwendigt sie und deutet sie zugleich ethisch um, sodass dieses Konzept mit dem Element der gottsuchenden Selbstvervollkommnung und des gottgefälligen Lebens in der göttlichen Gnade verbunden werden konnte.

Aber was ist die Sinnspitze des Konzepts der kultischen Reinheit? Sie wäre falsch verstanden, wenn man in ihr nur die Reminiszenz an archaische und mit Tabus belegten, medizinisch mehr oder minder sinnvollen Hygienevorschriften erkennen würde. Letztlich geht es auch bei diesen Vorschriften um die Unterscheidung von Ewigkeit und Zeit: Der Bereich des Heiligen gehört wesentlich in die Dimension der Ewigkeit hinein; der Bereich des Lebens und Todes, dem alle Körpersäfte zuzurechnen sind, repräsentiert demgegenüber den Bereich des Zeitlichen und somit Vergänglichen. Aus dieser fundamentalen Unterscheidung wurde abgeleitet, dass der Bereich des Ewigen und Göttlichen unberührt und frei bleiben müsse von dem, was in verdichtender Weise die Zugehörigkeit zu den Gesetzmäßigkeiten des irdischen Lebensrhythmus symbolisiert. Die im kultischen Handeln vollzogene Trennung und transformative Neu-Verbindung von Ewigkeit und Zeit macht das Gebot der kultischen Reinheit in gewisser Hinsicht nachvollziehbar.

⁴⁰ Vgl. Margaret Barker, *The Great High Priest. The Temple Roots of Christian Liturgy*, London – New York 2003, 103–145.

⁴¹ Vgl. Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford – New York 2001, 24.

Die Kirche konnte bei einer formalisierten Reinheitsvorstellung aber nicht stehenbleiben: Die von Jesus selbst stammende ethische Erweiterung musste somit auch auf die Lebensform der Amtsträger übertragen werden; zugleich sah sich eine Märtyrerkirche, die noch dazu die Präsenz Gottes mit dem geschundenen Gekreuzigten zusammenzudenken versuchte, zusehends irritiert von den mit der Reinheitsvorstellung mitgesetzten Konzepten körperlicher Unversehrtheit und Integrität,⁴² sodass ein Spiritualisierungsschub in Hinsicht auf die Deutung des Konzepts kultischer Reinheit nicht ausbleiben konnte.

4. Zeichenhaft leben

Wenn wir auf die für die Ehelosigkeit wichtigen Aspekte der Grammatik des Verhältnisses von Zugehörigkeit zur Ewigkeit und Leben in der Zeit zurückblicken, so dürfen wir für die jüngere magisteriale Befassung mit der Zölibatsdisziplin eine Veränderung der Schwerpunktsetzung konstatieren: Die sozusagen äternalistische Begründungsfigur tritt zugunsten einer ekklesiologischen und christologischen Konzentration in den Hintergrund. Wir konnten diese Zuspitzung schon bei Paul VI. beobachten, aber eben diese Linien wurden unter Johannes Paul II. noch deutlicher ausgezogen.⁴³

Diese Neuakzentuierung lässt sich auf die folgende Formel bringen: Erstens, durch die Ehelosigkeit repräsentiere der Priester die radikale Pro-Existenz und Hingabe Christi; für den apostolischen Dienst des Priesters ist Christus in einer sehr unmittelbaren Weise Maßstab und Vorbild. Zweitens, durch die Ehelosigkeit verweise der Priester auf das Vermähltsein Christi mit der Kirche; der Priester erscheint hier als Bräutigam (der Kirche bzw. Gemeinde) und als spiritueller Vater aller Gotteskinder. Erst an dritter Stelle findet sich das für die Tradition ungleich wichtigere Argument der *Welten-Zugehörigkeit*: Durch die Ehelosigkeit verkörpere der Priester die eschatologische Dimension des christlichen Gottesdienstes und das eschatologische Ziel des christlichen Lebens: Im Licht der uns erwartenden Herrlichkeit Gottes seien alle zeitlichen Belange radikal endlich und vorläufig.⁴⁴

4.1 Neuere Begründungsfiguren und ihre Tragweite

Die skizzierte Begründungsstaffelung entspricht den theologischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts, die in vielen Bereichen eine christologische und ekklesiologische Fokussierung kennen, auch wenn derlei, was gelegentlich beklagt wird, um den Preis des Ausfalls einer ausgewogenen pneumatologischen Sichtweise erkaufte wurde oder wenn durch diese Fokussierung andere, nicht weniger wichtige Perspektiven unterbelichtet blieben.

⁴² Vgl. *Barker*, High Priest (wie Anm. 40), 114 f.

⁴³ Vgl. *Selin*, Priestly Celibacy (wie Anm. 16), 83–102.

⁴⁴ Vgl. ebd., 105–166.

Aber was ist von diesen Argumenten selbst zu halten? Das immer wieder beschworene Vorbild Christi ist – um es so vorsichtig wie möglich zu formulieren – schillernd. Wir können vermuten, dass der Sachgrund für Christi eigene Ehelosigkeit weder die stoische Pflichten- und Inkorporierungsreflexion eines Paulus noch bereits die ins Kosmische gesteigerte Zugehörigkeitsfrage eines Gregor von Nyssa gewesen ist, sondern primär in einer Linie mit den Anforderungen an die *Zeichenhaftigkeit prophetischer Existenz* stand. In Jer 16,1–9 erfahren wir, dass der Prophet im Angesicht der nahenden (politischen) Katastrophe, die über Israel hereinbrechen wird, keine Familie gründen soll; er nimmt in seiner Lebensform die Krisis und das Todesschicksal seines Volkes vorweg.⁴⁵ Für Jesus und den Zwölferteil könnte eine vergleichbare zeichenhafte Verkörperung im Angesicht einer erwarteten apokalyptischen Krise das Hauptmotiv gewesen sein, sodass sich eine unbefragte, weil prophetisch wirkende Ehelosigkeit nahtlos in die messianisch-prophetische Gesamtbotschaft eingefügt hat. Im Lichte der Karfreitags- und Ostererfahrung wird aber schon für Paulus deutlich, dass die Lebensform Jesu keine Blaupause darstellt, die einfach so von einer Generation zur nächsten kopiert werden kann; die messianisch-prophetische Performanz Jesu bedarf einer *Übersetzung* in jeweils neue, andere Kontexte.

Wie verhält es sich mit der zweiten neueren Begründungsfigur: Hat der Priester in der Rolle des Bräutigams, in Stellvertretung des Herrn, ehelos zu leben, weil er mit der Kirche bzw. Gemeinde vermählt ist? Dass hier Friktionen in Begründungszusammenhängen entstehen müssen, wird deutlich, wenn wir kurz einen zusätzlichen Blick in die Geschichte wagen: Thomas von Aquin unterstreicht mit der ihm vorliegenden Tradition, dass die Ehelosigkeit der Ehe vorzuziehen sei, weil die Jungfräulichkeit ‚kontemplativer‘ und einem seelisch-geistlich betrachtenden Leben angemessener sei.⁴⁶ Die Ehe dagegen regelt und domestiziert den Bereich des Zeitlichen und Körperlichen und gehöre in den Bereich des aktiven Lebens.⁴⁷ Für Thomas von Aquin steht fest, dass Jungfräulichkeit eine wichtige, aber nicht *die* wichtigste Tugend ist.⁴⁸ Aber es ist bemerkenswert, dass in der monastischen Tradition, auf die Thomas zurückgreift, die Haltung der Jungfräulichkeit eigentlich ‚brautschaftlich‘ konnotiert ist.⁴⁹ Wer jungfräulich lebt, ‚wartet‘ auf Christus, den Bräutigam, erwartet ihn und hebt sich für ihn auf.

⁴⁵ Vgl. *Launderville*, *Celibacy* (wie Anm. 30), 357–384.

⁴⁶ Vgl. *Thomas von Aquin*, S. Th. II-II q. 152 a. 3: „[I]n virginitate est sicut formale et completivum propositum perpetuo abstinendi a delectatione venerea, quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, in quantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereae delectationis. Manifestum est autem quod ubi est specialis materia habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis, sicut patet in magnificentia, quae est circa magnos sumptus, et ex hoc est specialis virtus a liberalitate distincta, quae communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereae voluptatis, habet quandam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereae voluptatis. Et ideo virginitas est quaedam specialis virtus, habens se ad castitatem sicut magnificentia ad liberalitatem.“

⁴⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, S. Th. II-II q. 152 a. 4: „Virginitas autem ordinatur ad bonum animae secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quae sunt Dei. Coniugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani, et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quae sunt mundi, ut patet per apostolum, I ad Cor. VII. Unde indubitanter virginitas praeferranda est continentiae coniugali.“

⁴⁸ Vgl. *Thomas von Aquin*, S. Th. II-II q. 152 a. 5.

⁴⁹ Vgl. *Thomas von Aquin*, S. Th. II-II q. 152 a. 4. ad 3; *ders.*, S. Th. II-II q. 151 a. 3.

Werden im Falle der priesterlichen Ehelosigkeit die Bräutigam-Metaphorik und die Braut-Metaphorik, die für die Veranschaulichung des Tugendcharakters der Jungfräulichkeit eine wirklich tragende Rolle spielt, ineinander geblendet, heben sie sich möglicherweise in ihrer theologischen Begründungsleistung auf: Verkörpert der Priester, indem er die Tugend der Jungfräulichkeit kultiviert, die auf Christus wartende Kirche? Oder verkörpert er den Bräutigam Christus, der der Kirche gegenüber ein für die Ewigkeit besiegeltes Treueversprechen gegeben hat? Und wenn der Priester beide Rollen einzunehmen hat, wie soll dann die priesterliche Lebensform auf einmal beide Konnotationsrichtungen zum Ausdruck bringen können? Nur in einem Schwebestand lassen sich beide Metaphern verbinden; aber in diesem Schwebestand lassen sie sich nicht monolinear und vereindeutigend in eine bestimmte Lebensform übersetzen. Anders gesagt: Wenn und solange wir die Rolle von Braut und Bräutigam metaphorisch zu nehmen haben, können verschiedene Haltungen und Einstellungen die mit diesen Metaphern konnotierten Eigenschaften zum Ausdruck bringen; auch eine verheiratete Person kann bräutlich auf den kommenden Christus warten. Die monastisch-asketische Tradition der Hochschätzung der Jungfräulichkeit konnte sich mit der brautschaftlichen Rolle dieser Lebensweise voll und ganz begnügen; die Jungfräulichkeit gehörte zur Lebensform des *monastischen* Ideals (und stand in einem inneren Bezug zum Verzicht auf Besitz und Luxus), eine besondere amtstheologische Relevanz musste gar nicht erst gesucht werden. Die von Paul VI. und Johannes Paul II. stammenden Überlegungen haben jedoch den argumentativen Druck auf die nuptiale Argumentationsfigur erheblich erhöht und direkt unter amtstheologische Vorzeichen gestellt, sodass es nicht überraschen kann, dass eine derartige Doppelbelastung Bruchlinien erzeugt.

Was können wir aus den bisher skizzierten Begründungsmodellen grundsätzlich übernehmen? Die tragende Denkfigur ist die der *Zugehörigkeit*; sie lässt sich in das Neue Testament zurückverfolgen und hat verschiedene Erweiterungen und Konkretisierungen erfahren; für alle Christinnen und Christen gilt der Maßstab, dass die Zugehörigkeit zur Wirklichkeit Gottes nach Ausdruck im Leben verlangt. Unter diesem Vorzeichen ist und bleibt die Tugend der Jungfräulichkeit in Verbindung mit den anderen evangelischen Räten ein immer wieder neuer, stets relevanter Index für den Durchbruch der Zeit in die Ewigkeit. Aber es bleibt zu fragen, ob diese Tugend die Lebensform eines Weltpriesters zwingend prägen *muss* – gerade dann, wenn die anderen evangelischen Räte so gut wie keine signifikante Rolle spielen und auch der tragende Rahmen eines Lebens in Gemeinschaft fehlt. Dass es für die Amtsträger in der Kirche – und auch dieser Gedanke lässt sich bis ins Neue Testament zurückverfolgen – einer besonderen Form einer ‚Standesethik‘ bedarf, ist unstrittig. Dass gerade sie die Zugehörigkeit zur Wirklichkeit Gottes, zum Ewigen, ausdrücken und leben sollen, dass für sie noch dazu diese Zugehörigkeit unter die Maßgabe der Christusrepräsentanz gestellt ist, ist ebenfalls eine Konstante. Die Frage ist aber, ob in allen denkbaren zeitlichen und kulturellen Kontexten diese berechtigten Anforderungen und Ansprüche allein durch die *Konzentration auf die Ehelosigkeit* erfüllt werden können.

Gegenüber den von den Kirchenvätern immer wieder vorgebrachten Hinweisen darauf, dass Ehe und Familie Pflichten mit sich brächten, die der Gottsuche und der Zugehörigkeit zur göttlichen Wirklichkeit buchstäblich im Wege stehen, empfiehlt sich ein erfrischend anderer Blick auf die Ehe aus der Sicht der rabbinischen Theologie: In Anlehnung an Gen 1,27 gilt für den jüdischen Glauben, dass nur Mann und Frau *zusammen* Gott suchen und finden können, dass sie ohne einander zu einem unfertigen und halben Leben verurteilt wären.⁵⁰

4.2 Zeichenhafte Existenz

Die jüngere christliche Theologie der Ehe hat den Zeichencharakter der Ehe geradezu neu entdeckt und begreift die Ehe als Repräsentation des unverbrüchlichen Bundes, den Gott mit seinem Volk und mit seiner Kirche geschlossen hat. Das von Thomas von Aquin referierte und präzisierte Konzept einer Vorordnung der Jungfräulichkeit vor der Ehe, die die Rolle des Verheiratetseins mit dem aktiven und deswegen sorgenvollen und von der Welt eingenommenen Leben in Verbindung bringt, erweist sich gerade dann als theologisch unfertig, wenn wir die Ehe als prominentes Zeichen des in Christus mit der Kirche geschlossenen Bundes verstehen, als Abbild der Bundestreue Gottes. Einen theologischen Vorstoß ersten Ranges leistete hierfür der schottische, anglikanische Theologe John Macquarrie, der Eucharistie und Ehe in einen engen Zusammenhang stellt. Die sakramententheologische Klammer, die Eucharistie und Ehe verbinde, sei jeweils die Vorstellung einer *Verwandlung* der Welt, wobei im Blick auf Eucharistie und Ehe die Bewegungsrichtungen komplementär sind: Während die Eucharistie ein Stück Welt in den Glanz der göttlichen Gnade halte, bringe die Ehe die göttliche Gnade in den ethischen Raum der Welt; die Ehe ist sozusagen der erste Ort der Übersetzung des christlichen Bekenntnisses zur göttlichen Gnadenfülle in den Rahmen interpersonaler Beziehung:

„It seems to me that if we look again at the Christian sacramental structure, we can see that it does in a very remarkable way establish its relevance to everyday life, and itself provides a channel for continuity between the worshipping center of life and the bewildering range of problems that confront man in the many areas in which he has to live out his life in the world. This sacramental channel is [...] the sacrament of holy matrimony. In taking marriage into its sacramental structure, the Church breaks down the barrier between the sacred and the secular, declares its concern with our worldly, embodied existence, and provides for the impact of the divine grace upon our everyday activities. At first sight, it may seem strange that matrimony is reckoned a sacrament at all. Yet the recognition of its sacramental character forms an indispensable link between worship and life, and Christian marriage becomes the gateway through which the grace of holy Being made present in the sacraments can penetrate the wider world of human relationships.“⁵¹

⁵⁰ Vgl. *Elliot N. Dorff*, *Ethics of Judaism*, in: Jacob Neusner; Alan J. Avery Peck (Hg.), *The Blackwell Companion to Judaism*, Oxford 2000 (Nachdruck 2004), 373–392 hier 382 f.

⁵¹ *John Macquarrie*, *Principles of Christian Theology*, New York 1966, 453.

Wir können diesen Gedanken durchaus mit einer nuptialen Ekklesiologie flankieren, indem wir uns auf die bundestheologischen Aspekte konzentrieren, die für eine weiter ausgearbeitete Theologie der Ehe von Bedeutung sind: So wie Israel der Sohn ist, dem Gott die Torah als Braut zuführt, ist Christus der Sohn, dem der Vater die Kirche als Braut zuführt, sodass wir auch sagen dürfen, dass das Wesen der Kirche gerade in der christlichen Ehe ansichtig wird: einen von der Gnade Gottes geprägten Raum des Füreinanders zu entwerfen, der sich nicht exklusiv verschließt, sondern zum Nukleus einer die Welt verwandelnden Gemeinschaft wird.⁵² Würde man diesen Gedanken weiter ausziehen, so wäre es durchaus theologisch angemessen zu betonen, dass Weltpriester durch eine christliche Ehe Zeugnis von ihrem Glauben, ihrer Sendung und ihrem Dienst für die Kirche ablegen.

Wenn wir die oben skizzierten Überlegungen noch einmal abstrakter betrachten, so müssen wir im Blick auf die christologische und ekklesiologische Zeichenfunktion priesterlicher Existenz immer neu bedenken, auf welche Weise und unter welcher Rücksicht ein Amtsträger die in Rede stehende Repräsentationsaufgabe übernehmen und mit seinem persönlichen Leben ausgestalten soll. Unstrittig ist, dass eine derartige Repräsentation nie einfach nur funktional gedeutet werden kann, sondern auch durch eine entsprechende Lebensform – d. h. durch die Kultivierung von Tugenden in einem Zusammenhang von Tugenden – zur Erscheinung gebracht und mit Glaubwürdigkeit erfüllt werden muss. Aber Repräsentationsbeziehungen finden immer unter einer bestimmten Hinsicht statt; sowohl die kirchliche Rolle des Amtsträgers als auch der kulturelle Kontext können solche Hinsichten verändern, können Aspekte stärker ausleuchten und andere in den Hintergrund treten lassen. Der Bezugspunkt dieser Repräsentation wiederum ist selbst vielschichtig: Ist es Christus, der Bräutigam, oder Christus, der Hirte und König, der (liturgisch und pastoral) vergegenwärtigt werden soll? Ist es die Sphäre des Göttlichen in ihrer Ewigkeitsdimension? Oder ist es die Leben spendende Fülle und schrankenlose Gnade des Herrn, die es zu vergegenwärtigen gilt? Die Komplexität solcher Repräsentationsaufgaben legt die Vermutung nahe, dass nur verschiedene, einander wechselseitig interpretierende und inspirierende Lebensformen die Rolle Christi für seine Kirche und göttliche Präsenz in der Welt zum Ausdruck bringen können. Die Frage bleibt akut, ob für den Amtsträger nur eine ganz bestimmte Lebensform aus dem Tableau adäquater, repräsentierender Lebensformen geeignet sein kann. So sehr die Kirche die Tugend und Lebensform der Jungfräulichkeit braucht, so sehr stellt sich die Frage, ob jeder Amtsträger genau diese Lebensform zu seiner eigenen machen *muss*.

An dieser Stelle ist noch einmal der je größere ekklesiologische Kontext in Erinnerung zu rufen: Brian Flanagan weist uns eindringlich darauf hin, dass die Glaubwürdigkeit des Glaubens wesentlich davon abhängt, dass die Kirche als heilige in Erscheinung tritt, d. h. dass eine Kultur der Heiligkeit in der Kirche sichtbar ist.⁵³ Aber Heiligkeit besteht im Wesentlichen darin, Gottes Präsenz anzuzeigen und gleichzeitig seine Transzendenz zu wahren und zu respektieren. Damit ist ein Vorbehalt angedeutet, der in eine Form von permanenter Paradoxie münden muss, der sich die Kirche in all ihren Gliederungen be-

⁵² Vgl. ebd., 454 f.

⁵³ Vgl. *Brian Flanagan, Stumbling in Holiness. Sin and Sanctity in the Church*, Collegeville 2018, 42–81.

wusst zu sein hat: Heiligkeit ist etwas, das ausschließlich von Gott kommt, aus einer immer neu zu aktualisierenden Beziehung zu Gott stammt und nur als Gnade erlebt und gelebt werden kann.⁵⁴ Aber gleichzeitig ist eben diese Heiligkeit der Modus, wie die göttliche Präsenz in die Welt vermittelt wird.⁵⁵ Auch die ekklesiologisch relevanten Repräsentationsbeziehungen stehen unter dem Vorbehalt dieses *Heiligkeitsparadoxons*: Sie sollen das Wesen Gottes und die Gestalt Christi in der Zeit darstellen und zum Ausdruck bringen, müssen aber fortwährend zu erkennen geben, dass sie lediglich Zeichen bleiben und damit eben niemals mit dem, was sie anzeigen, identisch sein können. Diese konstitutive Nicht-Identität macht es aus genuin theologischen Gründen a priori unmöglich, Heiligkeit monopolartig mit einer ganz bestimmten Lebensform identifizieren zu wollen.

The current debates on priestly celibacy – ignited by the abuse crisis – have put a new form of pressure on the theological foundations of priestly celibacy. The present paper is designated to uncover the leading motives for the church's tradition of holding the virtue of virginity in high regard. One of the most central motives is the idea that virginity is a sign of belonging to the realm of the eternally divine. The paper aims at supporting this very notion of belonging. But it also raises the question whether necessary sign of belonging must be expressed by celibacy only.

⁵⁴ Vgl. ebd., 48 f.

⁵⁵ Vgl. ebd., 51–54.