

SCHRIFTEN DER GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG DER
WESTFÄLISCHEN WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU MÜNSTER

61

BERNHARD KÖTTING

DER ZÖLIBAT
IN DER
ALTEN KIRCHE



VERLAG ASCHENDORFF
MÜNSTER WESTF. 1968

KA
69 / 704

*Rede anlässlich der
Übernahme des Rektoramtes
am 17. November 1967*

K



© Aschendorff, Münster Westfalen, 1968 · Printed in Germany
Alle Rechte, auch des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
und tontechnischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1968

Der Zölibat in der Alten Kirche

Die Fragen um den Zölibat des Klerus, wie er in einigen christlichen Kirchen besteht, bilden heute ein oft aufgegriffenes Diskussionsthema¹. Auch außerhalb der katholischen Kirche finden diese Erörterungen und die im Zusammenhang damit bekannt gewordenen persönlichen Konflikte ein solches Echo, daß es gerechtfertigt erscheint, auch bei dieser Gelegenheit einiges über die Anfänge des Zölibates und die Gründe, die zu seiner gesetzlichen Fixierung führten, zu sagen.

a) Daß die Einrichtung des Zölibates mit einem Mal,

¹ Für Mitarbeit und manches Gespräch danke ich meinen Assistenten, den Herren H. Althaus, L. Brühl und D. Halama, sowie B. Kaiser — An wichtiger Literatur, die nicht immer wieder genannt werden kann, sollen herausgehoben sein: C. J. Hefe, Die Entwicklung des Coelibates und die kirchliche Gesetzgebung über denselben, sowohl bei den Griechen als Lateinern = Hefe, Beiträge zur Kirchengeschichte I (Tübingen 1864) 122/39; F. X. Funk, Coelibat und Priesterehe im christlichen Altertum = Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen von F. X. Funk, 1. Bd. (Paderborn 1897) 121/55; H. Böhmer, Die Entstehung des Zölibates = Geschichtliche Studien, Albert Hauck zum 70. Geburtstag dargebracht (Leipzig 1916) 6/27; E. Vacandard, Célibat ecclésiastique = DThC 2, 2, 2068/88; K. Müller, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche = Müller, Aus der akademischen Arbeit (Tübingen 1930) 63/79; H. v. Campenhausen, Die Askese im Urchristentum = Sammelband „Tradition und Leben“ (Tübingen 1960) 114/56; H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament (Zürich 1967) 160/63; E. Schillebeckx, Der Amtszölibat. Eine historische Besinnung (Düsseldorf 1967).

fast schlagartig zu einem heftig diskutierten Problem geworden ist, hat mehrere Gründe.

1. Die Erkenntnis von der geschichtlichen Bedingtheit aller kirchlichen Vorschriften und der Relativität aller durch Tradition begründeten und normierten Lebensformen hat in den letzten Jahrzehnten das theologische Denken in der Kirche stark bestimmt; namentlich durch die Auswirkungen des zweiten Vatikanums breitet sich diese theologische Grundeinsicht auch im christlichen Volk aus. Das hat den im Augenblick kaum zu zügelnden Willen ausgelöst, alles geschichtlich Gewordene in Frage zu stellen und das gesamte Gebäude der kirchlichen Einrichtungen bis in die letzten Teile hin abzuklopfen, um festzustellen, ob das Ganze oder in unserem Fall einzelnes auf eine positive Willensäußerung des Gründers der Kirche, also Christi, zurückgeführt werden kann. Es ist fast selbstverständlich, daß der Zölibat als eine Realität, die tief in die Struktur und das geistige Leben der ganzen Kirche und des einzelnen eingreift, von dieser Befragung nicht ausgenommen wird.

2. Die Diskussion über dieses Problem findet reiche Nahrung durch ein verändertes Verständnis des Verhältnisses der Kirche zur Welt. Hat lange Zeit die von der Schrift her zu begründende Anschauung vorgeherrscht, die Kirche sei eine Größe, die der Welt gegenüberstehe und sich zu ihr distanziert verhalten müsse, so setzt sich im Neuansatz des Denkens langsam die antipolare, ebenso in der Schrift verankerte Auffassung durch, das Christliche und damit die Kirche müsse „weltimmanent“ sein (Gleichnis vom Sauerteig, Mt 16,33 u. Par.), indem es die in diesem Äon vorhandenen Lebensmächte und die in ihm gebotenen natürlichwelt-

lichen Lebensformen bejahe und ihnen nur eine neue Sinnbezogenheit gebe. Die Ehelosigkeit bzw. die Jungfräulichkeit sind als tatsächliche Lebensweise nicht besser geeignet, den Menschen den Weg zu seinem Heil gehen zu lassen als die Ehe. Jedenfalls bedeutet geschlechtliche Existenz und ihre Erfüllung in der Ehe nicht von vornherein eine relativ höhere Gefährdung des Menschen auf seinem Heilsweg, sondern vielmehr eine natürlich gegebene Chance, die Kraft des christlichen Glaubens auch in der Realisierung der geschlechtlichen Beziehungen zu erproben und zu entfalten.

3. Eine mächtige Bewegung, die auch von weiten Schichten des christlichen Volkes getragen wird, erfüllt seit Jahren alle christlichen Kirchen: der Wille zur Wiedervereinigung, zum gemeinsamen Weg der Kirchen in die Zukunft. Alle sind sich darüber im klaren, daß die Verwirklichung der christlichen Botschaft vielerlei Gestalt annehmen kann und daß die Ausschöpfung vieler Möglichkeiten zum Reichtum des christlichen Lebens beiträgt. Die Bereitschaft, auf die Besonderheiten einer anderen christlichen Gemeinschaft zu hören und zu prüfen, ob diese auf ihrem konkreten Weg nicht mehr vom Geiste Christi aufgenommen und bewahrt hat, führt konsequenterweise auch zum Überdenken der Sinnhaftigkeit des Zölibates im Hinblick auf eine wiedervereinigte Gesamtkirche, da außer der katholischen nur die östlichen Kirchen ihn kennen, die anderen dagegen nicht.

b) Dieses Thema zu erörtern, ist jedoch aus einem bestimmten Grunde schwierig. Wer das kirchliche Gesetz des Zölibates vor Jahrhunderten erlassen hat, wer es kraft seiner gesetzgeberischen Vollmacht heute weiter

trägt, wer sich freiwillig bei der Übernahme der höheren Weihen diesem Gesetz unterstellt hat, wurde und wird zu dieser Entscheidung nicht nur von Werturteilen bestimmt, die aus rationalen Einsichten resultieren, sondern auch von Beweggründen geleitet, die in einer bestimmten Wertordnung des christlichen Glaubens wurzeln. Diese Gründe haben für einen außerhalb dieses Wertbewußtseins Lebenden keine oder nur eine geringe Überzeugungskraft, wenn er sie auch als erkennbare Phänomene zu registrieren vermag. Darin liegt nun ein Dilemma: Der „Außenstehende, Unbeteiligte“ kann eine sachgerechte Beurteilung der Motive verfehlen; der „Beteiligte“ steht leicht im Verdacht, das Gewicht der Motive an seiner Entscheidung zu messen. Nur nüchterne Distanz und die Durchleuchtung der Vergangenheit in streng wissenschaftlicher Methode können hier eine möglichst große Objektivität garantieren.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß es im Neuen Testament keine Vorschrift gibt, die einem Christen oder einer bestimmten Gruppe von Christen oder auch solchen, die im Auftrag Christi einen Dienst in der Kirche versehen, die Ehe verbietet. Ebenso bekannt ist, daß das Neue Testament sich zur Werthaftigkeit des freiwilligen Verzichtes auf die Ehe „um des Himmelreiches willen“ (Mt 19,12) bekennt; dabei ist die inhaltliche Fülle dieses Wortes „um des Himmelreiches willen“ gar nicht leicht zu bestimmen, je nach dem, ob man annimmt, daß dieses „Himmelreich“ eine absolut transzendente Größe ist oder ob es mit seinen vorausgreifenden Realitäten, um deren willen man verzichten darf, schon in unsere Zeit hineinragt.

Eine andere Aussage des Neuen Testamentes, die sich

bei Paulus findet (1 Kor 7,5), erlaubt die zeitweilige Enthaltung innerhalb der Ehe, um Zeit für das Gebet zu finden. Auf sie wird noch zurückzukommen sein, weil sie einmal sicher Ausdruck einer bestimmten spätjüdischen Tradition war, die das Problem der Unvereinbarkeit geschlechtlicher Betätigung und religiöser Übung kannte wie auch die Praxis der zeitweiligen Enthaltung um des Thorastudiums willen billigte, zum anderen als Wort des Apostels wertbegründend gewirkt hat für die spätere christliche Vorstellung eben dieser Unvereinbarkeit².

Unser Problem ist also, wie aus dem neutestamentlichen Aufruf zu einer heroischen, freiwilligen Entscheidung des Verzichtes auf die Ehe und der Mahnung, Geschlechtsverkehr und Gebet und Gottesdienst zeitlich auseinanderzuhalten, die gesetzliche Vorschrift geworden ist, daß diejenigen, die zum Gottesdienst in einem speziellen Sinn bestellt wurden, nicht nur eben für die Zeit ihrer Dienstausbübung, sondern während ihres Lebens, und zwar von dem Augenblick ihres Entschlusses an, diesen Dienst zu übernehmen, zur Ehelosigkeit verpflichtet wurden. Die Kirche hat die Übernahme der Zölibatsverpflichtung immer als eine *condicio sine qua non*, als eine freiwillig übernommene Freiheitsbeschränkung verstanden. Niemand wird gezwungen, sich in den speziellen Dienst der Kirche eingliedern zu lassen; wer es tun will, muß sich allerdings die durch das Gesetz normierte Auffassung zu eigen machen, daß es für das Ganze der Kirche sinnvoll sei, ehelos zu bleiben.

² Vgl. zu diesem Problem Baltensweiler 160/63.

I. Verbot der zweiten Ehe für den höheren Klerus³

Bevor wir dem eigentlichen Problem zu Leibe rücken, muß zunächst etwas gesagt werden über Bestimmungen, die die volle Freiheit des Klerus in der Frage der Verheiratung einschränkten. In den sogenannten Pastoralbriefen des Neuen Testaments wird für die Personen, die in der Gemeinde ein Amt haben, ein Tugendkatalog aufgestellt. Darin taucht für den Bischof, den Presbyter und den Diakon die Forderung auf, sie sollen „eines Weibes Mann“ sein⁴. Die Erklärung dieser Stellen macht Schwierigkeiten bis auf den heutigen Tag. Soll das heißen, daß die drei genannten Gruppen sich des Ehebruchs zu enthalten haben (dann wäre es eine so allgemeine Forderung in der christlichen Gemeinde, daß sie keiner Erwähnung bedürfte) oder daß sie um des guten Beispieles willen verheiratet sein sollen oder daß sie überhaupt nur einmal verheiratet sein dürfen. Die überwiegende Mehrheit der christlichen Theologen hat sich für die dritte Interpretation entschieden⁵. Da es sich bei dieser Forderung um die einzige direkte Anweisung in neutestamentlichen Schriften handelt, die die Ehe der höheren Kleriker betrifft, hat die frühe Kirche sie auf das strikteste zu erfüllen versucht. Wir können hier der Frage nicht nachgehen, was sich der Verfasser der Pastoralbriefe gedacht haben mag, als er diese Forderung aufstellte. Gern gesehen war die zweite Ehe

³ Vgl. dazu B. Köttling, Die Beurteilung der 2. Ehe in Antike und Christentum (Diss. masch. Bonn 1940); ders., Art. „Digamus“ im Reallexikon für Antike und Christentum 3, 1016/24.

⁴ 1 Tim. 3, 2 und Tit. 1, 6.

⁵ Zur Deutung in der Alten Kirche vgl. J. Fischer, Die Bestimmung der Pastoralbriefe: ‚unius uxoris vir‘. Weidenauer Studien 1. Heft (1906).

einer Frau in der antiken Welt, namentlich im römischen Teil, nicht; das hängt mit der patriarchalischen Familienstruktur zusammen. In ganz seltenen Fällen war auch im religiösen antiken Bereich die zweite Ehe eines Priesters verboten, weil seine Ehe als Abbild der göttlichen Verbindung zwischen Himmel und Erde betrachtet wurde. Alle diese Fragen mögen bei der Formulierung der Pastoralbriefe Pate gestanden haben. Mit Sicherheit läßt sich der motivische Hintergrund nicht mehr aufhellen. Daß diese Forderung, die sich gegen die sukzessive Bigamie richtete, beobachtet wurde, lehren zahlreiche Zeugnisse aus den ersten Jahrhunderten; es gibt aber auch Belege aus eben dieser Zeit dafür, daß der Mangel an geeigneten Kandidaten für das höhere Amt in der Kirche immer wieder zu Ausnahmen zwang. Synodalbeschlüsse, die ununterbrochen auf die Einhaltung und Beobachtung dieser Vorschrift, daß der höhere Kleriker nur einmal verheiratet sein darf, drängen, laufen parallel mit anderen Bestimmungen, die die volle Ehelosigkeit fordern. Gerade das zeigt, von welcher Komplexität die Motivstränge umgeben sind, die zur endgültigen Fixierung der vollständigen Ehelosigkeit im Abendland geführt haben.

Neben diesem Verbot der Wiederverheiratung existierte schon früh eine weitere gesetzliche Bestimmung, die die Frauen der Kleriker betraf. Danach war es den Klerikern nicht gestattet, eine Witwe, eine Geschiedene, eine Dirne oder eine Sklavin zu heiraten. Die Ausschließung der Sklavin geht auf die Abhängigkeit des kirchlichen Rechts von der römischen Gesetzgebung zurück⁶;

⁶ Vgl. die bittere Bemerkung des Hieronymus, ep. 69, 5 (CSEL 54, 688).

die Enthebung vom Amt bei solchen, die eine Witwe, Geschiedene, Dirne geheiratet haben, läßt sich auf die alttestamentliche Bestimmung über die Ehe des Hohen Priesters und der Leviten zurückleiten⁷. Es fehlte ja nicht an Stimmen im christlichen Altertum, die ausdrücklich die Ansicht vertraten, daß diese Forderungen des Alten Testamentes weiterhin Geltung hätten⁸. Erreicht werden sollte damit, daß nur solche Männer, die eine Jungfrau geheiratet hatten, für ein kirchliches Amt gewählt werden konnten. Papst Leo I. begründet diese Forderung damit, daß von den Priestern vor ihrer Weihe das bräutliche Verhältnis zwischen Christus und der Kirche abgebildet werden müsse⁹. Seinem Schreiben an die Bischöfe Mauretaniens vom 10. 8. 446 ist auch zu entnehmen, daß damals noch gegen das kirchliche Gebot verstoßen wurde, so daß Männer, die zum zweiten Male verheiratet waren oder eine Witwe geehelicht hatten, noch zu Bischöfen ordiniert wurden. Einen wesentlichen Anteil am Zustandekommen derartiger rechtlich gesehen unkanonischer Bischofswahlen hatte die Beteiligung des Volkes; auch ein Grund dafür, daß sie von der kirchlichen Gesetzgebung immer mehr zurückgedrängt wurde.

Wichtig ist für uns auch die alte Vorschrift, die sich nicht auf das Neue Testament zurückführen läßt, die

⁷ Lev. 21, 7. 13 f; Ezech. 44, 22.

⁸ Constitutiones apostolorum 6, 17 (Funk 340) heißt es: καὶ ὁ Νόμος λέγει; ebenso beruft sich Siricius, ep. 2, 12 (PL 13, 1141) ausdrücklich auf das AT.

⁹ Leo I., ep. 12, 3 (PL 54, 648 f); bezeichnenderweise beruft er sich auf das ‚quanto magis-Prinzip‘, das nicht nur bezüglich der außerchristlichen Umwelt, sondern auch gegenüber dem Alten Testament zu einem ausgeprägten Überlegenheitsgefühl führte.

aber bereits im Anfang des dritten Jahrhunderts Beachtung findet, daß der Kleriker nur vor dem Empfang der Diakonatsweihe eine Ehe eingehen darf. Schwierigkeiten hat es auch hiermit gegeben, so daß eine kleinasiatische Synode das Zugeständnis macht, daß solche Kandidaten, die unverheiratet die Diakonatsweihe empfangen, vor der Weihe zum Bischof das Privileg erwirken konnten, nachher noch heiraten zu dürfen¹⁰. Das war nur eine vorübergehende Ausnahme. Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts, insbesondere seit die sogenannten *canones apostolorum* Anerkennung fanden, gilt in der griechischen Kirche das Gebot, daß die Ehe des Klerikers vor dem Empfang der höheren Weihe geschlossen sein muß¹¹. Diese Bestimmung wurde auf der wichtigen Synode von Konstantinopel vom Jahre 692 endgültig wiederholt¹².

II. Die Entwicklung zum Zölibat

Die morgenländische und die abendländische Kirche sind in dieser Frage verschiedene Wege gegangen. Es hat jedoch eines langen Zeitabschnittes bedurft, bis beide Kirchen den Endpunkt der auch heute noch geltenden rechtlichen Bestimmungen erreicht haben. Diese verschiedenen Entwicklungen müssen kurz skizziert werden.

1. Im Westen

Für die gesamte Kirche des Ostens und Westens kann für das 2. und 3. Jahrhundert gelten, daß die Jungfräu-

¹⁰ Konzil von Ancyra, can. 10 (Bruns 1, 68).

¹¹ *Canones apostolorum* 25 (Bruns 1, 4).

¹² Can. 6 (Bruns 1, 39); gleichwohl bildete sich noch die Gewohnheit, daß Diakone und Priester noch zwei Jahre nach der Weihe heiraten durften, wogegen Kaiser Leon VI. (886—912) eine besondere Novelle richtet (Zepos 1, 59).

lichkeit und das ehelose Leben sehr hoch bewertet wurden und daß sehr viele Angehörige des höheren Klerus sich der Ehe enthielten. Zum ersten Male fordert eine spanische Synode, die zu Anfang des 4. Jahrhunderts in Elvira zusammentrat, die Ehelosigkeit des höheren Klerus¹³. Allen wurde bei Strafe der Absetzung untersagt, den ehelichen Verkehr fortzusetzen. Bei dem Beschluß von Elvira handelt es sich zunächst einmal um eine Äußerung der spanischen Kirche zu dieser Frage; auch gilt diese Bischofsversammlung wegen einiger harter und rigoroser Entscheidungen in anderen seelsorglichen Fragen als besonders streng. So ist es nicht zu verwundern, daß diese Verordnung selbst in Spanien nicht befolgt wurde. Um Abhilfe zu schaffen, wandte sich einige Jahrzehnte danach der Bischof Himerius von Tarragona an Papst Damasus von Rom. Doch als der Brief eintraf, war dieser bereits gestorben. So fiel seinem Nachfolger Siricius die Aufgabe zu, die Beachtung der alten Bestimmung erneut zu fordern. Vom 10. Februar 385 ist sein Brief datiert, den Himerius nicht nur in seiner eigenen Kirchenprovinz, sondern in ganz Spanien verkündigen lassen sollte¹⁴. Zu Beginn des folgenden Jahres 386 versammelte Siricius in Rom eine Synode, deren Hauptthema der Zölibat gewesen zu sein scheint. Denn das einzige Dokument, das von dieser Bischofsversammlung erhalten ist, ist der 5. Brief des Siricius und der ganzen Synode an die afrikanische Synode von Telepte; er enthält die gesetzliche Verpflichtung des

¹³ Can. 33 (Bruns 2, 6).

¹⁴ Siricius, ep. 2; die Regelung des Zölibates ist in den Abschnitten 8—10 enthalten (PL 13, 1138 f).

höheren Klerus zum Zölibat¹⁵. Diese Forderung fiel bei den Afrikanern auf fruchtbaren Boden. Schon 390 machte die zweite karthagische Synode unter Bischof Genethlius den Zölibat zum Gesetz, und die sechste Synode in Karthago unter Bischof Aurelius vom Jahre 401, auf der Bischöfe aller afrikanischen Provinzen versammelt waren, schärfte die Ehelosigkeit des höheren Klerus unter Verhängung von Strafen von neuem ein¹⁶. Von dieser Zeit an häufen sich auch in Oberitalien und Gallien die Synoden, die den unbedingten Zölibat des Klerus fordern. Spätere Päpste wie Innozenz I. und Leo I. betonen die Vorschriften wiederum, brauchen sie aber schon nicht mehr näher zu begründen, weil die Motivation überall bekannt und eben in weiten Kreisen bereits anerkannt ist¹⁷.

2. Im Osten

Die morgenländische Kirche ist einen anderen Weg gegangen. Auf der Reichssynode zu Nicaea im Jahre 325, die Kaiser Konstantin einberief, soll ein Antrag zur Diskussion gestanden haben, den höheren Klerus zur Enthaltensamkeit zu verpflichten, wie es ähnlich kurz zuvor in Spanien geschehen war. In den Beschlüssen des Konzils steht nichts davon; Protokolle sind nicht erhalten; gleichwohl ist diese Nachricht durchaus glaubwürdig, weil der spanische Bischof Hosius von Corduba, ein Teilnehmer an der Synode von Elvira, in Nicaea erheblichen Ein-

¹⁵ Siricius, ep. 5 (PL 13, 1155/62).

¹⁶ 2. Synode von Karthago, can. 2 (Bruns 1, 118); 6. Synode von Karthago, can. 3 (Bruns 1, 173 f).

¹⁷ Innoc. I., ep. 2, 12 (PL 20, 475 A); ep. 6, 1/3 (496 f); ep. 17, 2 (528/30); Leo I., ep. 12, 3.5 (PL 54, 648.651/3); ep. 14, 4 (672/3); ep. 147, 3 (1204).

fluß hatte. Zu einer gesetzlichen Regelung kam es nicht, weil der Bischof Paphnutius, der noch die Narben der letzten Verfolgung an sich trug, den Einwand erhob, daß er darin eine Herabsetzung der Ehe sehe. Das machte auf die anwesenden Versammlungsteilnehmer um so mehr Eindruck, als er selbst ehelos und asketisch lebte. Man blieb bei der alten Bestimmung, die noch 11 Jahre vorher auf der Synode von Neocaesarea¹⁸ erhärtet worden war, daß niemand nach dem Empfang der höheren Weihen eine Ehe eingehen durfte¹⁹. Die Entwicklung verlief im Westen, weil es hier nur ein Patriarchat gab, geradliniger als im Osten, wo mehrere Patriarchate daran beteiligt waren. Hinzu kam noch, daß die östliche Kirche in viel stärkerem Maße von sektiererischen Gruppen durchsetzt war. Schließlich wurde die Entwicklung nicht unerheblich dadurch beeinflusst, daß die östliche Kirche in der Entfaltung des Mönchtums dem Abendland weit voranging. Viele große Bischöfe und Kirchenlehrer des Ostens waren früher einmal Mönche gewesen. In Ägypten scheint sich die Ehelosigkeit der Bischöfe schon sehr bald als Regel durchgesetzt zu haben, so daß gegen Ende des 4. Jahrhunderts ein verheirateter Bischof, der seine Ehe fortsetzte, schon als große Ausnahme gewertet wurde. Das lehrt das Beispiel des Synesius von Cyrene, der bei seiner Wahl zum Bischof erklärte, daß er seine Ehe nicht aufzugeben gedächte²⁰. Eusebius von Caesaraea setzte

¹⁸ Can. 1 (Bruns 1, 71).

¹⁹ Sokrates, *Historia eccles.* 1, 1 (PG 67, 101/4).

²⁰ Synesius, ep. 105 (PG 66, 1485 A). Für die Zustände in der Mitte des 4. Jh. ist noch der Brief des Athanasius an Drakontius (c. 9 [PG 25, 533 A]) aufschlußreich. Ihm zufolge gab es neben Bischöfen, die verheiratet waren, auch viele unverheiratete.

sich schon eingehend mit der Frage auseinander, warum im Hinblick auf Ehe und Kinderzeugung eine Diskontinuität zwischen Altem Testament und der Kirche bestehe, und er wußte eine Reihe von Angemessenheitsgründen für den Zölibat anzuführen²¹. Cyrill von Jerusalem meint in der Mitte des 4. Jahrhunderts, es sei geziemend, daß der Priester, der in guter Weise den heiligen Dienst versehen wolle, sich des ehelichen Verkehrs enthalte²². Noch zu Anfang des 5. Jahrhunderts, so berichtet der Kirchenhistoriker Sokrates, wählten alle Bischöfe, die ehelos lebten, freiwillig diese Lebensform. Die Zahl der Verheirateten war wesentlich geringer, wenn auch noch manche Bischöfe rechtmäßigerweise Kinder hatten²³. Genau bekannt ist allerdings nur, daß der Vater des Gregor von Nazianz noch als Bischof verheiratet war. Als striktes kirchliches Gebot wurde der Zölibat durch den Metropolitan Heliodor von Tricca in Thessalien eingeführt²⁴. Das hängt wohl damit zusammen, daß damals die griechischen und dalmatinischen Provinzen dem römischen Patriarchalverband angehörten.

In der Mitte des 6. Jahrhunderts wurde unter dem Einfluß der justinianischen Gesetzgebung auch in der östlichen Kirche der Zölibat für den Bischof verpflichtend. Sein Gesetz datiert vom 1. März 528²⁵; es war der Auftakt zu einer ganzen Reihe von Maßnahmen, die den Klerus betrafen. Es mußte auch häufiger wiederholt

²¹ Eusebius, *Demonstratio evangelica* 1, 9 (GCS 23, 40/3).

²² Cyrill, *catech.* 12, 25 (PG 33, 757 A).

²³ Sokrates, *Historia eccles.* 5, 22 (PG 67, 637 f).

²⁴ Ebd.

²⁵ *Codex Iustinianus* 1, 3, 41 (42).

werden²⁶. Der Grund für dieses Gesetz ist vermögensrechtlicher Natur. Es sollte der Verschleuderung kirchlichen Gutes durch Vererbung an Kinder vorgebeugt werden²⁷. Das Ziel dieses Gesetzes ist darum im strengen Sinne, die Kinderlosigkeit des Bischofs zu garantieren; natürlich ist das im allgemeinen nur über die Forderung der Ehelosigkeit zu erreichen. Die für die griechische Kirche auch heute noch geltenden Bestimmungen des Konzils von Konstantinopel (692) besagen, daß nur die niederen Kleriker nach der Weihe noch heiraten dürfen²⁸; Subdiakon, Diakon und Priester können die Ehe, die sie vor dem Empfang der Weihe eingegangen, fortsetzen; sie dürfen aus sogenannten Gründen der Frömmigkeit ihre Frauen nicht entlassen. Zur Zeit des heiligen Dienstes haben sie sich des ehelichen Verkehrs zu enthalten²⁹. Für die Bischöfe ist grundsätzliche Ehelosigkeit Gesetz. Die Frauen verheirateter Kandidaten müssen ins Kloster gehen³⁰.

3. Theologische Voraussetzungen und geistesgeschichtliche Hintergründe für die Einführung des Zölibates

Wir haben zu fragen, von welchen geistigen Strömungen und Motiven die rechtlich zwingende Verpflichtung zum Zölibat getragen wurde. Ein solches Gesetz ist ja nur zu verstehen als Fixierung weitverbreiteter Forderungen und Vorstellungen innerhalb der Gemeinschaft,

²⁶ Ebd. 1, 3, 47; Nov. 6, 1, 7 u. ö.

²⁷ Die Bischöfe hatten die Verwaltung des Kirchenschatzes in Händen. Vgl. A. Knecht, System des Justinianäischen Kirchenvermögensrechtes (Stuttgart 1922) 116/21.

²⁸ Can. 6 (Bruns 1, 39).

²⁹ Ebd. can. 13 (Bruns 1, 41/2).

³⁰ Ebd. can. 48 (Bruns 1, 52).

zu der der Klerus gehört. Ein Gesetz hat nur dann als gerechtes Gesetz zu gelten, wenn die durch das Gesetz geschaffene Ordnung ein hinreichendes Echo in der Gemeinschaft findet, um deren Ordnung willen es gegeben wurde. Um es mit einem Bilde zu sagen, eine gesetzliche Forderung scheint mir einem Boote vergleichbar zu sein, das auf einem See fährt. Wenn die Wasser des Sees ablaufen, das heißt in unserem Bild, wenn die tragenden Motive aus dem Bewußtsein der Gemeinschaft verschwinden, sitzt das Boot auf dem Boden fest. So ist auch das Gesetz entweder abzuschaffen oder neu zu begründen, wenn seine Forderungen von der Gemeinschaft, zu deren Wohl es erlassen ist, nicht mehr anerkannt werden. Wir haben also hier zu fragen, unter welchen Denkvoraussetzungen und Glaubensüberzeugungen es in der Alten Kirche zur Zölibatsverpflichtung gekommen ist. Daß es sich bei der Aufzeigung der Motive nicht um einen einspurigen Gedankengang handeln kann, ergibt sich schon aus der Verschiedenheit des Endpunktes in der griechischen und römischen Kirche, in denen die gleichen Denkansätze doch nicht zu den gleichen Folgerungen geführt haben.

a) Das Neue Testament kennt keine Spezialethik für eine bestimmte Gruppe unter den Hörern und Befolgern des göttlichen Anrufes, aus denen sich später ein kirchlicher Stand entwickeln sollte. Wer von dem Kommen des Reiches Gottes erfüllt ist und es bald erwartet, der steht mit brennender Lampe in den Händen, der verzichtet auf sein Besitztum, ja auch auf die Ehe, weil sein Sinnen auf die Verwirklichung dieses Reiches Gottes gerichtet ist und die Beschäftigung mit den irdischen Dingen sich nicht mehr lohnt. In diesem urchristlichen

Enthusiasmus stecken keine grundsätzlich ehefeindlichen Tendenzen, wohl aber lebt darin der Wunsch, das Leben in dieser Welt mit allen seinen Bindungen und Umklammerungen hinter sich zu lassen. Wie weit dieser Enthusiasmus, der sich aus der Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi nährte, zahlenmäßig die einzelnen Gemeinden der ersten Jahrzehnte durchdrungen hat, läßt sich schwer sagen. Im 2. Jahrhundert trat er zurück und wurde nur noch hier und da von einzelnen Gruppen anzufachen versucht. So suchte z. B. der Montanismus, eine Erweckungsbewegung in Kleinasien, diese urchristliche Haltung zu erneuern. Er nahm Anstoß an der Tatsache, daß die Christen sich mit der Welt zu arrangieren versuchten. Es kam bei den Anhängern zum „Auszug“ aus der Welt, damit auch zur Nichtbeachtung und Auflösung der Ehe. Die Bewegung hatte keinen nachhaltigen äußeren Erfolg, wohl große Auswirkungen im innerkirchlichen Leben. Die Intention dieser Erneuerungsbewegung, die Forderung der enthusiastischen Haltung für alle, erwies sich als undurchführbar. Den urchristlichen Geist und die daraus erwachsene Lebensform wachzuhalten, aus der Welt herauszugehen und hier bereits ein Leben zu führen wie die Engel, wurde Rat für einige, denen die besondere Gnade, ein Charisma, gegeben war³¹. Hier stehen wir an einer der Quellen der Mönchsbeziehung. Für die gewöhnlichen Gemeindemitglieder galt fürderhin, daß sie im Glauben

³¹ Frank, K., ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum (Münster 1962). Das früheste Zeugnis für die Wertung der Enthaltensamkeit als spezieller Nachfolge Christi steht bei Ignatius, ep. ad Polyc. 5, 2.

lebten, die letzte Heilsperiode sei angebrochen, der Herr könne jeden Augenblick wiederkommen und sie hätten sich geistig darauf einzurichten. Dies bedeutet nicht, daß sie sofort die derzeitige soziale Ordnung umstürzen und ihre persönlichen Verhältnisse derangieren mußten. Aber ein Stachel im Fleische der Kirche blieb. Die Charismatiker und Enthusiasten verstummten. Die Amtsträger wurden die alleinigen Führer der Gemeinden. Aber hatten sie kein Charisma? Gewiß, das ihrer Amtsführung, aber nicht ohne weiteres das des engelgleichen Lebens, des freiwilligen Verzichtes auf Ehe und persönliche Bindung. Ein solches Zusammenfallen wurde zunächst nicht gefordert, aber wo es dennoch vorlag, fand es Bewunderung. In der griechischen Kirche ist es dabei geblieben, die lateinische Kirche glaubte hingegen, in der sicher erkennbaren Berufung zum Amt auch hinreichende Spuren für die Mitteilung des Charismas der besonderen Lebensführung entdecken zu können.

b) Paulus schreibt in seinem 1. Brief an die Korinther (7,32 ff): „Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn, wie er dem Herrn gefalle; der Verheiratete sorgt sich um die Sache der Welt, wie er der Frau gefalle und ist geteilt.“ Paulus trifft diese Feststellung ganz allgemein; er meint sie als Appell an alle, um den Eifer für die Sache des Herrn zu entfachen. Aber 100 und 200 Jahre später gilt in weiten Kreisen der Kirche die Überzeugung, daß die Sorge um die Sache des Herrn in erster Linie Aufgabe des Klerus ist. Je höher sein Amt ist, um so zwingender wird dieser Auftrag. Damit er sich diesem Auftrag ganz stellen kann, wird die Ungeteiltheit des Herzens, d. h. hier die Ehelosigkeit,

vom höheren Klerus gefordert. Diese Freiheit von weltlichen Sorgen und Bindungen taucht als Argumentation für die Angemessenheit des Zölibates immer wieder auf. Die Gegner wiesen hin auf das Alte Testament, das die Ehe der Priester erlaubt hatte. Dem begegnete man mit der Erwiderung, daß die Ordnungen des Alten Bundes vom Neuen eingeholt und überboten werden müßten³². Im Alten Testament wäre die Sorge für Weib und Kind noch mit der Hingabe an Gott vereinbar gewesen, nun aber, so sagt z. B. Eusebius, würden uns tausend Äußerlichkeiten zu fremdartigen Beschäftigungen verführen und uns vom Eifer für die Sache des Herrn ablenken. Der Verheiratete erliege ihnen besonders, weil er geteilt sei³³.

Bis auf den heutigen Tag ist kein Schriftwort zur Begründung des Zölibates und zu seiner Rechtfertigung so oft herangezogen worden wie des Paulus Wort vom Wert des Unverheiratetseins um des Eifers für die Sache des Herrn willen. Ein besonderes Gewicht erhielt es noch dadurch, daß man nachprüfen konnte, wie der Apostel es in seinem eigenen Tun verifizierte.

c) Sind die beiden bisher genannten Motivströmungen genuin neutestamentlich und nicht ableitbar aus religiösen Vorstellungen der Umwelt, weil sie im ganz eigentümlichen christlichen Neuanatz ihre Quelle haben, so gibt es doch noch viele andere Vorstellungen, die mitbeeinflussend gewirkt haben bei der Schaffung eines religiösen Wertbewußtseins, dem der Zölibat sich leicht einfügte. Sie stehen in tiefem Zusammenhang mit dem religiösen Allgemeinbewußtsein von der besonderen

³² Siricius, ep. 2, 8/10 (PL 13, 1138 f).

³³ Eusebius, Demonstr. ev. 1, 9 (GCS 23, 40 f).

Funktion des Priesters in der menschlichen Gesellschaft, nämlich mit seiner Aufgabe, Sprecher der Gemeinde zu Gott hin zu sein; er ist Gott nahe. In den neutestamentlichen Frühschriften taucht dieser Gedanke nicht auf, weil Christus und seine nächste Umgebung diese priesterliche Existenzweise nicht aufgenommen haben, sondern in den spätjüdischen Ordnungen des Rabbi und der Apostel wirkten. Seitdem jedoch der Hebräerbrief (als eindeutiges Zeugnis) die priesterliche Mittlerstellung Christi hervorgehoben hat und seitdem unter stärkerer Betonung des Opfercharakters der Eucharistiefeier dem Vorsitzenden — Bischof oder Priester — als dem Nachfolger und Stellvertreter Christi gleiche Haltung und Gesinnung empfohlen wurden, konnten für die Schematisierung dieser Lebensführung zwei Vorstellungskreise herangezogen werden, die man am besten mit den griechischen Worten umschreibt: Der Bischof (Priester) soll ἅγιος und πνευματικός sein. Ihr Inhalt umfaßt eine so komplexe typisch antike Vorstellungsbreite, daß die deutsche Übersetzung mit „heilig“ und „geistlich“ den Sachgehalt nicht genau trifft.

1. ἅγιος. Was dieser Begriff meint, läßt sich am leichtesten am Alten Testament erläutern. „Heilig“ ist das, was ausgesondert ist aus dem gewöhnlichen, profanen Bereich, das, worauf Gott seine Hand gelegt hat, was ihm gehört. Es können Sachen und Personen sein. Wer sie anrührt, vergreift sich an Gottes Eigentum und wird von ihm gestraft³⁴. Schon im Spätjudentum war diese primitive, dingliche Qualität bei Personen längst mit der Forderung nach entsprechender ethischer Haltung

³⁴ Vgl. E. Williger, Hagios (Gießen 1922) 72/81.

in der Nachfolge Gottes verbunden worden³⁵. „Seid heilig, wie ich heilig bin“ (Lev. 19,2). Aber die Grundvorstellung von Heiligkeit als einer Art sachlicher Zugehörigkeit zu Gott hat sich weit über das Alte Testament hinaus erhalten. Heiligkeit in diesem Sinn und Geschlechtsverkehr schließen sich aus. Das ist schon im Alten Testament so. Wer sich Gott naht oder Dingen, die ihm gehören, muß sich mindestens einen Tag des Geschlechtsverkehrs enthalten haben. (Ex. 19,15: „Haltet euch übermorgen bereit; naht euch keiner Frau.“ 1 Sam. 21,5: David will von den Schaubroten essen; er darf es nur, wenn er sich von Frauen reingehalten hat. Lev. 21,7: „Der Priester ist seinem Gott geweiht; als heilig soll er dir gelten.“) Eine ähnliche Anschauung findet sich auch in der hellenistischen Umwelt; die gesetzlichen Vorschriften divergieren sehr, aber als allgemeines Resümée kann man feststellen: Geschlechtsverkehr und gottesdienstliche Handlungen schließen sich aus³⁶. Das Christentum hat sich mehr noch als das Spätjudentum um die Ethisierung dieser Heiligkeitsvorstellung bemüht³⁷; es fand darin einen Bundesgenossen in gewissen Strömungen der hellenistischen Philosophie. Aber gerade die stärkste Ethisierung dieser „priesterlichen Heiligkeit“ mündet in der Nachfolge Christi, der ebenfalls ehelos gelebt hatte. Eine Widerspiegelung dieser allgemeinen Anschauung kann man im 1. Korintherbrief des Apostels Paulus finden; auch für ihn ist der

³⁵ Kittels Theologisches Wörterbuch 1, 94/101.

³⁶ Vgl. E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (Gießen 1910) 155/62.

³⁷ Vgl. R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum (Göttingen 1930); Kittels Wb 1, 101/16.

Gottesdienst hinreichender Grund, sich für eine bestimmte Zeit des Geschlechtsverkehrs zu enthalten (1 Kor. 7,5)³⁸. Wie lange die Enthaltensamkeit dauern sollte, darüber konnte man verschiedener Meinung sein. Daß dieses Argument für die Einführung des priesterlichen Zölibates ein großes Gewicht erlangt hat, ist sicher. So heißt es im Schreiben des Papstes Siricius an den Bischof Himerius von Tarragona: „Vom Tag unserer Ordination an sollen wir mit Nüchternheit und Keuschheit unser Herz und unseren Körper in Beschlag nehmen, damit wir nur Gott in allem durch das Opfer, das wir täglich darbringen, gefallen. Die aber im Fleische sind, sagt das Gefäß der Auserwählten (Paulus), können Gott nicht gefallen³⁹.“ Auf dem Konzil von Karthago (390) wird die Forderung nach Einführung des Zölibates ebenso begründet: „Die Priester sollen in allem enthaltsam sein, damit sie erlangen können, was sie von Gott erflehen⁴⁰.“ Wenn der Dienst, insbesondere die Eucharistiefeier und das damit verbundene Gebet, tägliche Aufgabe wurde, so konnte nur die völlige Enthaltensamkeit die geforderte Heiligkeit des Priesters garantieren. Wir wissen, daß das religiöse Leben im Mittelalter fast zum Erliegen kam durch diese überall akzeptierte Vor-

³⁸ Es war also in der Antike eine weitverbreitete Anschauung, vor gottesdienstlichen Handlungen Enthaltensamkeit zu üben. Die Zeitspanne war unterschiedlich: 1 Tag, 3, 7, 9, 10 Tage, ein Jahr (Fehrle 155/62). So konnte die Aussage des Paulus leicht im Sinne der Forderung nach kultischer Enthaltensamkeit verstanden werden, obschon das nicht genau dem Skopus der Perikope entspricht; vgl. Campenhausen 142; H. D. Wendland, Der Brief an die Korinther 7 (1954) 50; Baltensweiler 153/96.

³⁹ Siricius, ep. 2, 10 (PL 13, 1139).

⁴⁰ Can. 2 (Bruns 1, 118).

stellung von der Unvereinbarkeit von geschlechtlichem Verkehr und der Teilnahme an der Eucharistie. Die Grundvorstellung war der griechischen und lateinischen Kirche gemeinsam. Wenn der gemeinsame Denkansatz im Osten nicht zum Zölibat für den Priester und Diakon geführt hat, so ist einer der Hauptgründe in der geringeren Häufigkeit der Eucharistiefeier zu sehen. Der Unterschied zwischen der lateinischen und griechischen Zölibatspraxis gründet sich nicht etwa auf verschiedener biblischer Argumentation in dieser Frage, sondern bloß auf die verschiedene Häufigkeit der Eucharistiefeier. Der Westen ist viel früher, als man es bisher angenommen hat, zur häufigen, ja täglichen Eucharistiefeier übergegangen⁴¹; mit der Einführung des Zölibates wurde dem Allgemeinbewußtsein von der Heiligkeit des Priesters Rechnung getragen.

Die Kirche hat im Laufe der Zeit den Heiligkeitsbegriff immer mehr ethisiert, indem sie die Forderung der Heiligkeit in der Ausübung heroischer Tugenden sah; aber bis auf den heutigen Tag ist die vorbildliche, nachahmenswerte Heiligkeit immer in großer Nähe zur Ehelosigkeit gesehen worden, so daß bis heute kaum jemand in besonderer Weise als Heiliger herausgestellt worden ist, der nicht entweder ganz jungfräulich oder doch den letzten Teil seines Lebens ehelos gelebt hat⁴². Wenn dem so ist, welche andere Forderung als die der Ehelosigkeit hätte man im 4. Jahrhundert an den höheren

⁴¹ Siricius, ep. 2, 10 (PL 13, 1139); ep. 5, 3 (1160); Hieronymus, adv. Iovinianum 1, 34 (PL 23, 269 A); vgl. auch O. Nussbaum, Kloster, Priestermonch und Privatmesse (Bonn 1961) 125; 170.

⁴² Vgl. B. Kötting, Entwicklung der Heiligenverehrung = Die Heiligen in ihrer Zeit (Mainz 1967) 1, 27/36.

Klerus stellen sollen, wenn schon das Alte Testament fordert: „Seid heilig wie ich heilig bin?“

2. πνευματικός. Auf die verwickelte Geschichte dieses Begriffes kann hier nicht eingegangen werden; es genügt zu sagen, daß zu der Zeit, als das Christentum in die hellenistische Welt Vordrang, der πνευματικός auf der Wertskala an oberster Stelle stand.

Für große Teile der griechischen Kirche, insbesondere für das alexandrinische Patriarchat, dann aber auch seit der Mitte des 4. Jahrhunderts für die abendländische Kirche gilt, daß die Vorstellung vom πνευματικός aufs engste zusammenhängt mit dem Aufstieg der Seele zu Gott⁴³. Grundvorstellungen, die den Einfluß des Gnostizismus und später insbesondere des Neuplatonismus kennzeichnen, bestimmen das Bild des christlichen πνευματικός. Das für uns wesentliche Charakteristikum ist die Geringschätzung des rein diesseitigen Bereiches und die allgemein verbreitete Vorstellung, daß der Weg zur Vollkommenheit sowohl die Erkenntnis der göttlichen Dinge als auch die Loslösung von der Schwere des Körperlichen — die Befreiung aus der Abhängigkeit vom „Gesetz des Fleisches“ mit seinen Leidenschaften — voraussetzt⁴⁴. Die Abkehr von der Verdichtung des Irdischen überhaupt bedeutet damit auch die Abkehr von Ehe und Zeugung. Der Aufstieg zur Vollendung ist im höchsten Maße nur für den erreichbar, der mit den

⁴³ Origenes, Homilia in Num. 27, 5/12 (GCS 30, 262/79).

⁴⁴ Ders., Comment. in Rom. 6, 9 f (PG 14, 1084/91); de orat. 17, 1 (GCS 3, 338 f): Im Vergleich mit der überirdischen Schönheit ist die leibliche häßlich. C. Cels. 7, 50 (GCS 3, 200 f). Die irdische Welt ist ‚Staub des Todes‘, ein Ort der Züchtigung. Hom. in Cant. Cantic. 1, 2 (GCS 33, 31).

Kräften seiner Seele, besonders ihrer Erkenntnis und Willenskraft, das Fleisch beherrscht und es dem Geist (πνεῦμα) anverwandelt. Ist die Seele zum Vollalter Christi herangereift und damit durch Teilhabe volles Organ seines „Heiligen Geistes“, so wird der Mensch zum πνευματικός⁴⁵. Liebe zum Göttlichen ist der menschlichen Natur eingepflanzt. Sie bewegt den inneren Menschen, wenn er die Schönheit des göttlichen Wortes empfangen hat und von seiner Liebenswürdigkeit erfaßt ist. Vom göttlichen Wort durchdrungen, in dem aller Reichtum und alle Größe der Schöpfung eingefangen sind, betrachtet der menschliche Geist alle Dinge und wertet sie. Das entscheidende Merkmal für den christlichen πνευματικός ist das bräutliche Verhältnis der Seele zum Logos; damit ist die Voraussetzung für den Aufstieg zur himmlischen Vollendung gegeben⁴⁶. Dieser vollzieht sich mit der völligen Durchdringung der Sinne und aller Einsichten des Menschen mit dem Heiligen Geist, der die Fähigkeit entfaltet, die göttliche Wahrheit immer tiefer zu erfassen, indem er der Seele die göttlichen Tugenden eingießt. In dieser bräutlichen Vermählung mit dem Logos gewinnt die

⁴⁵ Die Augen der Seele (= Erkenntniskraft) müssen sich vom Irdischen abkehren und dem Himmlischen zuwenden. Origenes, Comment. in Ioan. 38, 4 (GCS 10, 392 f). Christus öffnet sie. Hom. in Gen. 15, 7 (GCS 29, 135 f); Comment. in Ioan. 2, 21 (15) (GCS 10, 77 f.). Vgl. F. Fässler, Der Hagios-Begriff bei Origenes = Paradosis 13 (Fribourg 1958).

⁴⁶ Origenes, Comment. in Cant. Cantic. Prol. (GCS 33, 71/3. 76); Hom. in Cant. Cantic 1, 2 (GCS 33, 31); Comment. in Cant. Cantic. 2 (GCS 33, 167 f): Das göttliche Wort paßt sich allen Stufen der menschlichen κατάστασις an. Ebd. Prol. (85); ebd. 1 (91 f); ebd. (110 f); ebd. 3 (4) (223 f.). Vgl. A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes (Münster 1988) 61/7.

Seele Anteil an der Lebensfülle ihres Bräutigams und hat keinen Sinn mehr für irdische Dinge⁴⁷, insbesondere nicht für einen irdischen Lebensgefährten. Immer neu vom Logos entzündet, steigt der πνευματικός in un-aufhörlicher Bewegung zur Schau des Schönen, Guten und Göttlichen empor, indem er immer das Unsichtbare dem sinnlich Faßbaren vorzieht⁴⁸. Dieser Aufstieg der Seele zum ewigen und für den natürlichen Menschen nicht erreichbaren göttlichen Ziel kennzeichnet die Existenz des πνευματικός. Im Verständnis der damaligen Zeit wirkt sie bestimmend ein auf die Lebensführung des höheren Klerus, der dazu berufen ist, dem gläubigen Volk die himmlischen Dinge in angemessener Weise klärend zu vermitteln⁴⁹. Die Verkündigung des Evangeliums und die Belehrung der einfachen Gläubigen ist die den Bischöfen und Lehrern der Kirche obliegende Zeugung. So hat es Origenes formuliert; andere haben es oft wiederholt⁵⁰. Wenn einer von den Bischöfen und Priestern dazu nicht in der Lage ist, diese Aufgabe in der göttlichen Wahrheit, d. h. im lehrenden Logos zu

⁴⁷ Origenes, Coment. in Cant. Cantic. Prol. (GCS 33, 77). Dasselbe gilt für den Logos als Bräutigam: Gregor v. Nyssa, Opera (hrsg. v. W. Jaeger), Comment. in Cant. Cantic. Or. 3 (6, 89 f); Origenes, Comment. in Rom. 4, 9 (PG 14, 993. 997); Comment. in Cant. Cantic. 1 (GCS 33, 108 f); Exhort. ad Mart. 47 (GCS 2, 42 f); Comment. in Cant. Cantic. 2 (GCS 33, 140). Je mehr die Seele vom Logosbräutigam empfängt, um so heftiger begehrt sie ihn: Gregor v. Nyssa, aO. Or. 1 (6, 32).

⁴⁸ Gregor v. Nyssa aO. (6, 21 f); Origenes, Comment. in Cant. Cantic. Prol. (GCS 33, 78).

⁴⁹ Origenes, Contra Celsum 3, 48 (GCS 2, 244 f).

⁵⁰ Für den Westen sei nur auf Ambrosius hingewiesen. Vgl. dazu E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand (Münster 1965) 135/59 u. ö.

vollziehen, so hat er sein Amt in der Kirche Christi verwirkt.

Wenn die Vorstellung von der kultischen Keuschheit vor allem bedeutsam wurde für die Forderung der geschlechtlichen Enthaltensamkeit des opfernden Priesters, der sich stellvertretend für die Gemeinde Gott nahen soll, so sind unter dem Aspekt der Lebensführung des höheren Klerikers als πνευματικός zwei weitere wesentliche Elemente zu betonen, die den Zölibat mitbegründet haben: α) Für den πνευματικός ist gefordert die persönliche vorbildhafte Heiligkeit, die dem herausragenden Stand des Klerikers angemessen ist und seiner Tätigkeit als Kündler des Evangeliums und Lehrer der Gemeinde entspricht. β) Aus seinem Amt erwächst die Pflicht, sich dem einfachen gläubigen Volk zuzuwenden und sie über die göttlichen Dinge zu belehren. Er wird zum Lehrer der Wahrheit, der sich für den Geist Gottes offenhalten muß und diesem Einströmen des göttlichen Geistes kein Hindernis entgegenstellen darf durch Beschäftigung mit irdischen Dingen, insbesondere mit Ehe und Zeugung.

Daß diese Vorstellungen namentlich bei den großen Lehrern und Bischofsgestalten von bestimmendem Einfluß gewesen sind für ihre persönliche Lebensführung, darüber kann kein Zweifel bestehen. Durch die enge Lebensgemeinschaft zwischen den Bischöfen und dem ihnen unterstellten Klerus in den kleinen Diözesen des Altertums war es bald eine Selbstverständlichkeit, daß der Klerus unter dem Aspekt der Lebensführung vom gläubigen Volke in doppelter Weise eingestuft wurde. Das Ansehen des ehelos Lebenden stieg, das Ansehen des Verheirateten sank, so daß die Forderung nach

einheitlicher Lebensgestaltung zu einem mächtigen Druck anstieg, wollte man nicht den Klerus hinsichtlich seiner Wirksamkeit gespalten sein lassen.

IV. Andere Faktoren

Es darf als sicher gelten, daß die gesetzliche Fixierung einer so schwerwiegenden Forderung für den höheren Klerus in der lateinischen Kirche außer den theologischen Begründungen, mögen sie nun dauernd tragfähig oder wertvorstellungsmäßig geschichtlich bedingt sein, auch durch die Zeitsituation gefördert wurde.

Es ist sicher nicht bloß eine Vermutung, daß das christliche Mönchtum, das im 4. Jahrhundert im Morgenland viel weiter entwickelt war als im Abendland⁵¹, eben im Osten der Kirche die Vorstellungen vom christlichen Vollkommenheitsideal, soweit sie die Ehe bzw. Ehelosigkeit betrafen, erfüllte. Im Abendland waren die Ansätze in der Mitte des 4. Jahrhunderts eben noch nicht so weit gediehen wie im Osten. So war es leicht möglich, daß man hier vom höheren Klerus das verlangte, was anderswo die Mönche leisteten. Es ist nämlich bezeichnend, wie außerordentlich stark gerade die Mönche im Osten von Hilfesuchenden in Anspruch genommen wurden, daß diese also seelsorgliche Aufgaben erfüllten.

⁵¹ Die aszetische Tradition im syrischen Milieu zeigt sich besonders in einer anonymen Homilie über die Jungfräulichkeit: D. Amand de Mendieta — M. Moons, Une curieuse homilie grecque sur la virginité = *Revue bibl.* 68 (1953) 18/69; 211/38. Zu Eusebius von Emesa vgl. E. M. Buytaert, Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin: *Spicil. sacr. Lov.* 26, 1 (Louvain 1953). Zusammenfassung bei A. Vööbus, *Celibacy. A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church* (Stockholm 1951).

Das Abendland hatte wohl seit dem 3. Jahrhundert in höherem Maße als die griechische Kirche unverheiratete Bischöfe. Im 4. Jahrhundert wuchs in den vornehmen Familien im römischen Abendland die Neigung zur Ehelosigkeit; in der Familie des Ambrosius z. B. ist niemand eine Ehe eingegangen. Wahrscheinlich hängt das, wofür dies nur ein Symptom ist, auch zusammen mit dem im Westen stärker verbreiteten Weltpessimismus, der durch die verschiedensten Depressionsursachen hervorgerufen wurde. Er rief in der geistigen Oberschicht eine allgemeine Verzichtsbereitschaft hervor, die sich auf die verschiedensten Lebensgüter (Besitz, Ehe usw.) erstreckte⁵². Wie weit bei der Einführung des Zölibates das Bemühen, aszetische Strömungen ehefeindlicher Art in außerchristlichen religiösen Gemeinschaften und auch in christlichen Sekten durch Überbietung einzuholen und damit ihre religiöse Werbekraft zu paralisieren, mitgespielt hat, kann ich hier nicht erörtern. Es läßt sich auch wohl kaum exakt nachweisen. Extreme ehefeindliche Forderungen sind schon in der Mitte des 3. Jahrhunderts im Abendland formuliert worden. Eine besonders negative Beurteilung der Frau findet sich in der pseudonymen Schrift „De singularitate clericorum“⁵³. Sie identifiziert

⁵² Als ein Beispiel, das für viele stehen kann, sei hier nur die „Vita Melaniae“ des Gerontius (deutsche Übersetzung in BKV² 55, 446/98; vgl. auch: Die Heiligen in ihrer Zeit, Bd 1, 245/48) genannt.

⁵³ Es handelt sich um eine pseudocyprianische Schrift, die von einem katholischen Bischof verfaßt und an seine geistlichen Mitbrüder gerichtet ist. Sie spiegelt deutlich die geistige Haltung einer Zeit, in der eine rechtliche Fixierung des Zölibates nicht mehr als Fremdkörper empfunden wird. Zur Datierung vgl. H. Koch, Cyprianische Untersuchungen (Bonn 1926) 421/72 (Text: CSEL 3, 3, 173/220). Auch wenn die Schrift späteren Datums ist, ändert das hier nichts an ihrer Bewertung.

die Frau mit der dauernden geschlechtlichen Versuchung und fordert für den Mann, der für einen bestimmten Dienst frei sein muß, sich von der Frau grundsätzlich abzuwenden. Aus Vorsicht soll der Kleriker nur in der Gemeinschaft mit seinen Brüdern leben, da er das Joch der Heiligkeit allein nicht tragen könne. Lediglich im Gottesdienst darf er mit den Frauen zusammentreffen. Begründet wird diese Forderung mit dem Hinweis, daß die Verwaltung der göttlichen Sakramente und die Führung des gläubigen Volkes den Kleriker völlig, d. h. unbeeinflusst von der Ehe, beanspruchen.

Noch anderes mag mitgespielt haben. Daß mißratene Kinder von Priestern hier und da dem Ansehen der Kirche schaden konnten, mag man einigen Synodalbestimmungen entnehmen⁵⁴. Eine andere Frage, die nicht belanglos ist, war im Altertum ebenso umstritten wie heute: Daß der Klerus, insbesondere der höhere, durch seine Lebensführung, und hier wiederum namentlich in bezug auf die Ehe, dem christlichen Volk ein Vorbild geben soll, bedurfte und bedarf keiner Erörterung. Geschieht das nun am besten durch eigene vorbildliche Eheführung oder ermuntert er die verheirateten Gläubigen mehr zur rechtlichen sittlichen Lebensführung in der Ehe, wenn er selbst in einem Stand lebt, der nach dem allgemeinen christlichen Wertbewußtsein als der ungewöhnlichere und damit schwierigere erscheint?

Hier muß ich abbrechen; nicht alles läßt sich klären. Die entscheidenden Motive für die Entwicklung des Zölibates scheinen eben doch biblischer Herkunft zu sein, sei es, daß sie original christlichen Ursprungs sind, sei es,

⁵⁴ Vgl. z. B. die Anordnungen in can. 11 und 14 der 3. Synode von Karthago (Bruns 1, 125).

daß sie von Verfassern neutestamentlicher Schriften aufgenommen wurden, wie religionsgeschichtliche Analogien lehren, die dann aber in christliche Vorstellungen umgewandelt wurden.

V. Schluß

Es sollte die komplexe Wertvorstellung der ersten christlichen Jahrhunderte in der Frage der Stellung des höheren Klerus zur Ehe beleuchtet werden. Ein ganzes Bündel von positiven Begründungen, durchschimmernden Anschauungen, zeitbedingten Wertmaßstäben konnte gesammelt werden. Ob diese Gründe und andere, die in späteren Jahrhunderten dazugekommen sind, hinreichen, den Zölibat als gesetzliche Norm beizubehalten, kann hier nicht entschieden werden. Wir sind in unserem Denken funktionsorientiert; wir stellen den Klerus nicht mehr als gesonderte Größe der übrigen Kirche gegenüber, sondern wollen seine Funktionen und Aufgaben im Rahmen der auch ihn umschließenden Gesamtkirche sehen. Kann er diese funktionalen Anforderungen besser erfüllen, wenn er in der Gesamtkirche ehelos bleibt? Es bedarf der sorgfältigen Abwägung, ob die pastorale Bedeutung eines in der Gesamtheit unverheirateten Klerus mögliche individuelle Belastungen und Zusammenbrüche rechtfertigt. Aber schon in dieser Gegenüberstellung werden Ermessensfaktoren und Werturteile beansprucht, die die sorgsame Abwägung sehr erschweren. Sind etwa analog zum Altertum unterschiedliche Antworten möglich, die in der kulturell-zivilisatorischen Besonderheit oder gar in der geographisch-klimatischen Verschiedenheit einzelner Länder unserer Erde ihre hinreichende Begründung fänden? Sicher ist, daß die Frage auf die Dauer nur gelöst wer-

den kann im Hinblick auf den jeweils recht verstandenen, im Glauben gesehenen Nutzen für die ganze Kirche. Die Entscheidung muß getragen sein vom religiösen Wertbewußtsein des gläubigen christlichen Volkes. Die Prüfung, ob diese geforderte Kongruenz jeweils besteht, ist nicht mehr Sache des Historikers, sondern derer, denen die Sorge für die ganze Herde Christi anvertraut ist.