

Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert

Das Thema „Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert“¹ löst vermutlich verschiedene Reaktionen aus. Der eine wird sich fragen: Kann eine Diskussion, die über 100 Jahre alt, mehr als nur ein museales Interesse befriedigen? Ein anderer mag überrascht sein, daß es das, was das typische Merkmal eines angeblichen heillosen Verfalls der nachkonziliaren Kirche zu sein scheint, bereits in der sogenannten guten alten Zeit gegeben haben soll. Ein dritter wird die Gelegenheit wahrnehmen, ein in der Gegenwart emotional stark besetztes Thema mit Hilfe eines historisch „abgelagerten“ Materials zu erörtern und so dem gegenwärtigen Disput etwas gelassener, distanzierter gegenüberzutreten, und wird dabei seine Fähigkeit zu differenzieren erweitern. Möglicherweise kann diese dritte Gruppe von Interessenten mit dem Folgenden am ehesten etwas anfangen.

Vielleicht helfen die folgenden Ausführungen, im Gespräch mit einer vergangenen Epoche einige Erfahrungen auf unsere Zeit hin flüssig zu machen, die über den historischen Anlaß hinaus bedeutsam sind für die Kirche als Lerngemeinschaft. Beabsichtigt ist, einen Eindruck zu vermitteln von dem, was Theologen des 19. Jahrhunderts über die ehelose Lebensform der Amtsträger als ein für den kirchlichen Selbstvollzug bedeutungsvolles Institut gedacht haben, was sie in Auseinandersetzung mit den kirchlichen, politischen und philosophischen Impulsen ihrer Zeit aufgegriffen und angestoßen haben.

Das 19. Jahrhundert hat eine umfangreiche Literatur zu unserem Thema hervorgebracht. Unter den mehr als 1000 Titeln finden sich so gut wie alle literarischen Gattungen. Für das Jahr 1831, das Jahr der vielleicht heftigsten Auseinandersetzung, ist mit „200 und mehr“ Titeln zu rechnen². Die Autoren tragen allerdings nur in Ausnahmefällen berühmte Namen. Auf prozölibatärer Seite treffen wir J. A. Möhler – von ihm stammt die heute wohl noch am meisten lesenswerte Zölibatsapologie³ –, ferner M. J. Scheeben und J. J. I. Döllinger, auf antizölibatärer Seite den altkatholischen Kanonisten J. Fr. Schulte. Eine mittlere Linie, die für die Laisierung votiert, hält J. B. Hirscher ein. Zahlreich unter den Autoren sind die vom pädagogischen Elan der Aufklärung inspirierten Praktiker. An der Diskussion beteiligen sich Laien und Priester, Professoren und Bischöfe, Kanoniker und Ordensleute, auf beiden Seiten auch Protestanten.

Der zeitgeschichtliche Hintergrund

Der Kampf gegen die priesterliche Ehelosigkeit im 19. Jahrhundert, wenigstens in seinem ersten Drittel, ist nicht zu verstehen ohne den Antimonachismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Die antizölibatäre Publizistik stellte den Zölibat der Weltpriester immer wieder als das Mönchsmerkmal am Priester, mitunter als Inbegriff der „Möncherei“ in der katholischen Kirche hin.

Die Forderung nach Priesterehe hat außer in der Mönchsfeindlichkeit eine ihrer Wurzeln im Antiromanismus. Darin schwingen einerseits nationalpolitische und landeskirchliche Töne mit, anderseits sind die antizölibatären Autoren einer langen Tradition des Episkopalismus und der Metropolitanverfassung verpflichtet. Sie verfechten daher eine Stärkung der bischöflichen Rechte, wobei als ein leitendes Interesse die Hoffnung auf eine partikularrechtliche Lösung der Zölibatsfrage mitspielte; der römischen Kurie traute man dagegen keine Reformbereitschaft zu. In der Regel sind die Zölibatsgegner zugleich auch Primatsgegner. Eine ehelose Lebensform um der Kirche willen wählt nur, wer die Kirche als ganze, so wie sie ist, bejaht. Und die Kirche uneingeschränkt zu bejahen, wurde den Zölibatsgegnern – so stellen sie es jedenfalls dar – durch die Übergriffe des „Römers“ und durch den kurialen Zentralismus erschwert. Dabei wird die Verbindungslinie zwischen Papsttum und Zölibat in folgender Weise gezogen: Der „wahre“ Grund für das Gesetz der priesterlichen Ehelosigkeit war, so erklären die Zölibatsgegner, die Absicht der Päpste, über die ganze Welt zu herrschen. Dazu benötigten sie einen blind gehorchenden Klerus, der vor allem frei war von der intensivsten Bindung an Obrigkeit und Vaterland, von der Ehe, denn in den Kindern gibt der Pfarrer dem Staat ja ein Pfand.

Während antipäpstlicher und antimönchischer Affekt eher als kirchenspezifische Aspekte des geschichtlichen Hintergrunds anzusehen sind, gründet die Forderung nach Priesterehe auch noch in einer Entwicklung, die gesamtgesellschaftliches Ausmaß hat. Das neuzeitliche Streben nach Autonomie hatte in der Formulierung der Menschenrechte (1789) seinen vorläufigen Abschluß gefunden. Angesichts des Ideals der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wurde ein Gesetz, das einen Personenkreis von dem Bürgerrecht auf Ehe ausschloß und ihn „zu einer besonderen Kaste stempelt“⁴, als von der Zeit überholt empfunden. Aus der Aufklärung als der Ermutigung, sich des „eigenen Verstandes zu bedienen“ (Kant), d. h. selbst zu denken und nicht nur Traditionen zu übernehmen, leiten die Autoren das Recht ab, eine anderthalbjahrtausendalte Zölibatsgesetzgebung auf ihre Grundlagen hin zu befragen. Wenn das tradierte, das gewohnte Zölibatsgesetz in der bisweilen als Verfassungsurkunde verstandenen Hl. Schrift keine Grundlage hat, wenn es zudem noch widernatürlich und staatsschädlich ist, dann hat dieses Gesetz eben zu fallen!

Der Verlauf der Diskussion

Ein wesentliches Kennzeichen der Zölibatsdiskussion des 19. Jahrhunderts ist es, daß sie eng mit politischen Ereignissen verknüpft ist. Das beginnt schon im Ausgang des 18. Jahrhunderts mit der Lockerung der Pressezensur durch Joseph II., die eine Flut antizölibatärer Schriften auf den Markt bringt. In der Französischen Revolution heiraten mehrere tausend Priester. Mit der Säkularisation von 1803 und mit den Konkordatsverhandlungen der Jahre 1801 bis 1821 geht eine umfangreiche antizölibatäre Publizistik einher; dabei werden z. B. Verfassungsentwürfe vorgelegt, in denen das Recht auf Ehe auch für den Priester vorgesehen ist. 1821, 1828, 1830 und 1831 wird das Eheverbot für Priester in den Zweiten Kammern der Landtage von Württemberg, Baden und Hessen-Darmstadt erörtert.

Die Julirevolution von 1830 gab allen Neuerungswilligen in Staat und Kirche einen mächtigen Auftrieb, der sich u. a. umsetzte im Anschwellen der Antizölibatsliteratur und in der Gründung von Vereinen, die die Einführung der Priesterehe zum Ziel hatten. Am bekanntesten wurde der Antizölibatsverein, den 1831 vier Gymnasialprofessoren in Ehingen/Württemberg gründeten. Der politische Aufbruch ermutigte in der Erzdiözese Freiburg auch die Theologiestudenten, Kapläne und Pfarrer zu einer Unterschriftensammlung, mit der sie vom Erzbischof die Zölibatsaufhebung erbaten. In Bayern sammelte die sogenannte „Konstitutionelle Kirchenzeitung“ des Pfarrers Lerchenmüller für knappe zwei Jahre die Zölibatsgegner um sich und warb für einen Verein als Träger umfassender Volksaufklärung im Sinn der Priesterehe.

Nach der Revolution von 1848 stellt in der Frankfurter Paulskirche ein österreichischer Abgeordneter den Antrag, mit Rom Verhandlungen zum Zweck der Zölibatsaufhebung einzuleiten. Aber gerade das Jahr 1848 bringt die mit der Säkularisation eingeleitete Entflechtung von Staat und Kirche ein großes Stück weiter und entkräftet den Versuch der Zölibatsgegner, den Staat als Hebel kirchlicher Veränderung einzusetzen. Als 1848 in Deutschland die Zivilehe zunächst als Verfassungsauftrag, dann ab 1875 als Reichsgesetz aufkam, brauchten heiratswillige Priester nicht mehr protestantisch zu werden, um eine zivilrechtlich gültige Ehe schließen zu können.

Nach 1870 fängt die altkatholische Kirche nicht nur die primatsunwilligen, sondern auch die zölibatsunwilligen Priester auf. Andererseits gibt der Kulturkampf mit seinen Priesterverhaftungen und mit der Sperrung von Staatszuschüssen all jenen recht, die das Unverheiratetsein der Priester u. a. mit einer möglichst großen Unabhängigkeit des Klerus vom Staat begründet hatten. Nach dem Kulturkampf hat eine innerkatholische Zölibatsbestreitung keine Aussicht mehr auf Erfolg.

Dieser Durchblick durch den geschichtlichen Verlauf dürfte ausgereicht haben, um zu erkennen, welche Impulse die Diskussion aus den politischen Ereignissen gewinnt und inwieweit der Streit um den Zölibat unter den Gesichtspunkten „individuelle Freiheit des Priesters“ und „Freiheit der Kirche“ eine Variante der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte darstellt.

Die Argumentation

Sowohl den Zölibatsverteidigern als auch den Zölibatsgegnern stand das gleiche Material für die Argumentation zur Verfügung: die eigene Gliedschaft in der katholischen Kirche, die Hl. Schrift, die Kirchen- und Profangeschichte, die eigene Gegenwart mit dem philosophischen Erbe in ihr. Es ist jedoch bemerkenswert zu sehen, wie jede der beiden Parteien dasselbe Material für ihre jeweils entgegengesetzten Intentionen nutzt. Hier haben offensichtlich verschiedene Methoden, Interessen und Vorverständnisse die Erkenntnis bestimmt.

Es würde hier zu weit führen, aufzuzeigen, von welchen verschiedenen Vorverständnissen her die Interpretation bestimmt war; welches Kirchen- und welches Priesterbild auf beiden Seiten wirksam gewesen ist; welche deterministische Naturnotwendigkeit bisweilen in den Geschlechtstrieb gelegt wurde, und wiesehr andererseits der Zölibat auf die Trümmer der Ehe aufgebaut wurde; eine Aufschlüsselung der drei wesentlichen Bibelstellen, die die Zölibatsschriften auswerten: Mt 19,12, 1 Kor 7 und 1 Tim 3,2 würde zeigen, daß die Diskutanten ein Lehrstück über Maximalisierung und Minimalisierung von Schrifttexten liefern. Die Analyse der exegetischen Abschnitte der Zölibatsschriften würde zeigen, daß das Junktim von Amt und Ehelosigkeit von der Bibel her weder zu begründen noch zu widerlegen ist. Aber all dies muß hier unterbleiben.

In der Sache richtete sich die antizölibatäre Argumentation hauptsächlich gegen drei Momente: gegen den Zwangscharakter des Zölibats, gegen eine Diskriminierung der Ehe und gegen einen kastenmäßigen Sonderstatus des Priesters. Diesen drei Stoßrichtungen liegen drei leitende Wertvorstellungen zugrunde: freie Wahl des Lebensstandes, Wertschätzung der Ehe als eines schöpfergemäßen, „reinen“, für Staat und Kirche unersetzbaren Standes, und größtmögliche, im Lebensstil sich bekundende Nähe zu den Adressaten der Seelsorge. Ein Erreichen dieser angestrebten Ziele sieht ein Großteil der Autoren beim Staat besser aufgehoben als bei der Hierarchie, weil dieser als der „verständigere Vater“ glaubwürdiger erscheint in der Gewährung und Wahrung der Freiheit als die „unverständige Mutter“ Kirche⁵.

Ihre Beweise entnimmt die antizölibatäre Argumentation zum einen der als Diskontinuität verstandenen Entwicklung, die die in der Hl. Schrift vorfindliche Empfehlung der Jungfräulichkeit in der nachfolgenden Gesetzgebungsgeschichte genommen hat. Zum anderen stützen die Autoren ihre Argumentation auf das päpstliche bzw. klerikale Streben nach Herrschaft über die Welt, das als evangeliumswidrig und staatsbedrohlich empfunden wird, da es sich mit dem familienlosen Klerus eine mobile Truppe geschaffen habe. Als weiterer Beweis dienen den Zölibatsgegnern – sie sind stärker empirisch orientiert als die Apologeten – die geschichtsnotorischen Unzuchtshandlungen, für die sie die zölibatswidrig lebenden Kleriker nicht voll verantwortlich machen, sondern die sie als eine Art Notwehrmaßnahme gegen ein „widernatürliches“, „unmenschliches“ Zwangsgesetz deuten.

Die prozölibatäre Position dagegen verteidigt den Freiwilligkeitscharakter des Zöli-

batsentscheids – es wird niemand zur Weihe gezwungen –, den grundsätzlichen Vorrang der Jungfräulichkeit vor der Ehe und die Nähe der Jungfräulichkeit zu einem „Opferpriestertum“, das etwas anderes ist als das „Lehreramts“ protestantischer Prägung; zudem behindert die Ehe einen Priester in seinem Kampf gegen die Welt, sie „fesselt“ ihn an die Welt, gliedert ihn durch Frau und Kinder in den Staat ein, gefährdet oder vernichtet gar dadurch die Freiheit der Kirche. Außerdem ermöglicht dem Priester die Tatsache, daß er selbst keine eigene Familie hat, seine ganze Gemeinde als seine Familie ungeteilt und ungehindert zu lieben, ermöglicht es, „geistiger Weise“ – in Verkündigung und Sakramentenspendung – Kinder zu zeugen und sozial tätig zu sein.

Ihre Beweise stützen die Zölibatsverteidiger auf die von Paulus, von den Kirchenvätern und vom Tridentinum (DS 1810) ausgesprochene Höherschätzung der Jungfräulichkeit und sehen in der Kirchengeschichte ein Ideal vom Priester als einem total von Gott beanspruchten Mann sich durchsetzen; von einem Priester, in dem sogenannte „irdische“, „fleischliche“ Interessen keinen oder nur einen unbedeutenden Platz haben. Ihre Bewertung der Sexualität finden sie zudem in der griechischen Philosophie bestätigt; der Weise lebt enthaltsam. Dagegen liefern für sie auch die vielen Zölibatsvergehen und eine vorübergehende Phase mit legaler Priesterehe keinen Gegenbeweis; sie stellen allenfalls die Ausnahme von der angezielten Höhenlage dar. Während bei den Zölibatsgegnern die Tendenz besteht, im Geschlechtstrieb die Gewalt eines unumgänglichen Naturgesetzes anzunehmen, trauen die Zölibatsapologeten dem Glauben an die Gnade und dem entsprechenden Gebet die Kraft zu, die Forderungen der Natur zu überwinden und so einerseits Freiheit gegenüber dem Trieb zu gewinnen und andererseits ein von der Kirche als wertvoll und unumgänglich erlassenes Disziplinargesetz zu erfüllen.

Schwächen der Argumentation

Vergleicht man die beiden Auffassungen miteinander, dann fällt an den antizölibatären Autoren als ein deutlicher Mangel auf, daß sie den im Zölibat gesetzlich verankerten „evangelischen“ Gehalt nicht oder nicht genügend wahrgenommen haben. Ehelosigkeit wollten sie allenfalls in das Belieben des Individuums gestellt sehen, falls Natur und Neigung den Wunsch dazu eingeben. Daß Ehelosigkeit aber positiv „um des Himmelreichs willen“ ergriffen wird, daß sie eine für das Ganze der Kirche bedeutsame, also überindividuelle Bedeutung hat, daß Person und Wort Christi und des Apostels Paulus die Ehe – obwohl sie schöpfungsgemäß und Sakrament ist – auf eine anstoßerregende Art und Weise relativiert haben, das zu sehen und gelten zu lassen gestattete die theologische Schwäche der Zölibatsgegner nicht, ähnlich wie ihnen auch die argumentative Kraft fehlte, präzise nach der Legitimität eines Junktims von Amtsbedingungen zu fragen.

Darüber hinaus waren sie bei ihrer Kritik an der prozölibatären Argumentation unfähig, zu trennen zwischen dem Zölibat und den Begründungen, die für ihn beige-

bracht wurden. Die Tatsache allein, daß von manchen Zölibatsbefürwortern zum Teil fragwürdige Argumente (z. B. körperliche und geistige Reinheit, kriegerische Tüchtigkeit, Dualismus von Fleisch und Geist, von Leib und Seele, von Sexualität und Religion) vorgebracht wurden, hielten sie bereits für ausreichend, um den Zölibat global abzulehnen. Dabei haben sie freilich nicht genügend bedacht, daß eine Sache besser sein kann als die für sie angeführten Gründe.

Die prozölibatäre Argumentation ist aufs Ganze gesehen stärker theologisch orientiert und weniger beschwert von einer möglichen oder auch tatsächlichen Diskrepanz zwischen theoretischem Anspruch (zölibatärer Priester) und praktischer Verwirklichung (mißlingender Zölibat, ineffiziente Seelsorge). Dabei bekümmert sie die Spannung zwischen einem Charisma der Ehelosigkeit und seiner gesetzlichen Kopplung an das Priestertum nicht. Die mehr theologisch motivierte Argumentation impliziert allerdings auch offenkundige theologische Schwächen: Sie macht sich zur Stützung des Zölibats den Ausfall einer Ehespiritualität und die im Volk umlaufenden, vielleicht absichtlich genährten Reinheitsvorstellungen zunutze und konzipiert ihr Priesterbild in weitgehender Anlehnung an alttestamentliche und heidnische Opferpriester einschließlich der damit verbundenen Reinheitsvorstellungen.

Zu den Schwächen der prozölibatären Position gehört es auch, daß sie in der zweiten Jahrhunderthälfte nicht die Überlegenheit fand, eine kritisch-abgewogene Zölibatsmonographie zustande zu bringen, als abzusehen war, daß keine Institution den Zölibat gefährden konnte. Statt dessen bleibt der Zölibat ein Thema der Apologetik, die in der Kritik am Zölibat einen Angriff auf die Kirche insgesamt, auf ihre Unfehlbarkeit, auf das Meßopfer und auf die Marienverehrung sieht; oder aber der Zölibat wird hauptsächlich als Rechtsinstitut verstanden und als solches erörtert.

An beiden Parteien fällt auf, daß sie nicht Wesen und Funktion des Priesters in den Mittelpunkt der Argumentation rücken, um von da aus den Wert und die Angemessenheit der einen oder der anderen Qualifikation, der Ehe oder der Ehelosigkeit, zu begründen. Sie verlegen vielmehr das Gewicht ihrer Argumentation auf den Wert der Ehe bzw. der Ehelosigkeit; die Erörterung dieser Qualifikationen nimmt einen weit größeren Raum ein als die Erörterung der Fragen: Was ist der Priester? Was soll er tun? Welche Qualifikationen helfen ihm dabei am ehesten? Durch diese Gewichtung auf den jeweiligen „Rand“ des Streitthemas Priesterzölibat, vermutlich motiviert durch das apologetische Interesse, kam von vornherein eine starke Polarisierung in die Diskussion.

Ergebnisse der Diskussion

Hat die Diskussion über den Zölibat ein Ergebnis gezeitigt, das die Situation gegenüber früher verändert hätte? Diese Frage ist zu verneinen, wenn man sie auf die kirchenrechtliche Geltung des Zölibatsgesetzes bezieht. Das Gesetz hat standgehalten, und am Ende des untersuchten Zeitraums steht der Zölibat in Theorie und Praxis weniger

angefochten da als zu Beginn; es gibt deutliche Anzeichen dafür, daß das katholische Volk den zölibatären Priester „trug“ (nicht nur „ertrug“) und, aufs Ganze gesehen, bejahte.

Die Frage nach einem Ergebnis ist jedoch kaum zu beantworten, denn der zeitweilig massive Protest gegen den Zölibat ist auf argumentativem Weg nicht entschieden worden. Die Gesamtentwicklung des Katholizismus im 19. Jahrhundert, einer Gettoisierung nicht unähnlich, ergab, daß man auf prozölibatärer Seite das Problem auf sich beruhen lassen konnte.

Schon die politischen Implikate bedingten, daß sich die Zölibatsgegnerschaft – angesichts der Tatsache oder zumindest der permanenten Gefahr einer existenzbedrohenden Umklammerung der Kirche durch den Staat – rasch als unkirchlich, weil staatshörig, abtun ließ.

Zudem gehörte in einer auf konfessionelle Abgrenzung bedachten katholischen Kirche der Zölibat zu jenen institutionellen Spezifika, die konfessionelles Profil verleihen. Die dem Priesterbild zugrunde liegende Amtsauffassung war zunächst stark am aufklärerischen „Religionslehrer“ und damit auch stärker am protestantischen Prediger orientiert und wurde bewußt von dem „hebräischen“ Opferpriester abgehoben. Als später die Ausrichtung an dem „Lehrer“-Priester zurücktrat, finden sich auf antizölibatärer Seite, sei es wegen dogmatischer Dürftigkeit, sei es vor lauter Polemik, noch immer keine fundierten Angaben über ein sakramentales Amtspriestertum. Da aber die Zölibatsgegner durchgängig ein genuin katholisches Verständnis von Amtspriestertum nicht thematisierten bzw. ein Priesterbild zugrunde legten, das leicht als protestantisches oder staatskirchliches Derivat im Sinn eines Wort-Dieners oder eines Erziehers zu wahrer Menschlichkeit zu deuten war, fühlte sich die strengkirchliche Seite wegen dieses offenkundigen dogmatischen Mangels gar nicht ernsthaft theologisch herausgefordert. Das antizölibatäre Priesterbild erschien ihr als durch sich selbst disqualifiziert. Zudem ließ sich die Tatsache, daß etliche Zölibatsgegner protestantisch wurden, um zu heiraten, bequem ausnutzen als „Beweis“ für die faktische oder potentielle Randposition, die alle Kritiker des Zölibatsgesetzes, auch die differenzierenden, in der Kirche einnehmen.

Überdies trugen zwei Faktoren dazu bei, dem Zölibatsproblem die von den antizölibatären Autoren behauptete Dringlichkeit zu nehmen: Der Priesterangel hat zwar zeitweilig Sorgen bereitet, nahm aber – auf lange Sicht – keine bedrohlichen Ausmaße an; und die damalige Sozialstruktur sorgte dafür, daß den Priestern für die Führung des Haushalts Dienstboten in ausreichender Zahl zur Verfügung standen. Solange aber in diesen zwei Punkten ein personeller Mangel nicht drängte, stand auch die theoretische Erörterung nicht unter einem Zwang, die für die Priesterehe beigebrachten Gesichtspunkte ernsthaft zu prüfen.

Aus diesen verschiedenen Gründen läßt sich folgern, daß die theologische Herausforderung an die Zölibatsbefürworter nur ungenau und, aufs Ganze der kirchengeschichtlichen Situation des 19. Jahrhunderts gesehen, nur schwach erfolgt war. Eine theologisch

relativ schwache Herausforderung war aber auch nicht geeignet, eine theologisch einwandfreie Zölibatsbegründung zu provozieren. In die Zölibatsbegründung flossen weiterhin (oder wieder) Reinheits- und Schicklichkeitsvorstellungen ein, die einem heidnischen und jüdischen Priesterbild entlehnt waren. Der Ausfall einer Ehespiritualität „gestattete“ es ferner, die Ehe als Einfallstor der „Welt“ zu sehen und durch sie einen Einbruch der „niederen Sinnlichkeit“ in die „reinen“, „höheren“, weil geistigen Freuden des Priestertums zu befürchten.

Als die Kirche in das 20. Jahrhundert eintrat, stand also die Zölibatsfrage weiterhin unaufgearbeitet an; sie war, wie sich sechzig Jahre später herausstellte, nur vertagt worden.

Vertagt worden waren auch alle jene Reformthemen, deren sich die Zölibatsgegner des 19. Jahrhunderts ebenfalls annahmen. Überzeugt von der grundsätzlichen Reformierbarkeit, ja sogar dauernden Reformpflicht der Kirche, legen sie ein ganzes Reformpaket vor. So fordern sie Diözesansynoden mit Laienstimmrecht, gelegentlich sogar ein Nationalkonzil als kirchliches Gesetzgebungsorgan; sie propagieren eine grundlegende Missale- und Brevierreform, einschließlich der Einführung der Muttersprache, einschließlich auch der Gewährung des Laienkells; sie legen revidierte Gesangbücher und Ritualien zur Spendung der Sakramente und Sakramentalien vor und schlagen zur Vorbereitung oder gar als Ersatz für die Einzelbeichte gemeinsame Bußfeiern vor. Durchlaufende Prinzipien sind dabei Konzentration auf das Wesentliche und eine tätige, verstehbare Teilnahme des Volks. Nicht weniger eifrig befassen sich die Zölibatsgegner des ersten Jahrhundertdrittels, noch vom pädagogischen Schwung der Aufklärung herkommend, mit der Katechismusrevision. Schon bei der Forderung nach der Priesterehe werfen sie Seitenblicke auf die verheirateten protestantischen Pfarrer und versprechen sich von der Zölibatsaufhebung einen Beitrag zur Wiedervereinigung. Auch bei den übrigen Reformvorstellungen machen sie im ersten Drittel des Jahrhunderts ganz offen Anleihen bei den Protestanten. Soweit sich die antizölibatären Autoren zum Mischehenstreit äußern, votieren sie für eine Anerkennung auch der protestantisch geschlossenen Mischehen.

Diese verschiedenen Reformvorstellungen waren zwar bisweilen recht oberflächlich begründet worden, aber ein Vergleich mit der vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleiteten Erneuerung zeigt, daß das Zweite Vatikanum die damaligen Desiderate weitgehend erfüllt hat – in der Zölibatsfrage allerdings ist es nicht weiter gegangen, als es die gemäßigten Reformer des vorigen Jahrhunderts (z. B. Hirscher) verlangten, wenn sie das Zölibatsgesetz nicht mehr absolut gelten lassen, sondern heiratswilligen Priestern die Ehe gestattet wissen wollten bei gleichzeitiger Laisierung.

Ehe und Ehelosigkeit in unserer Zeit

Da die Situation heute sich gegenüber dem 19. Jahrhundert erheblich verändert hat, lassen sich die damaligen Argumente pro und kontra nicht mechanisch auf die heutige Diskussion übertragen. Aber an der sehr verflochtenen Diskussion des 19. Jahrhunderts kann deutlich werden, wie viele verschiedene Momente beachtet sein wollen, wenn man für die Zukunft zu einer soliden Lösung kommen will.

Auf dem Hintergrund der Zölibatsdiskussion des vorigen Jahrhunderts sollen nun noch einige Überlegungen angedeutet werden, die in der Gegenwart helfen könnten, das Zölibatsgesetz von Mißverständnissen zu befreien. Vermutlich ist heute nicht so sehr der Zölibat selbst umstritten, sondern vielmehr die Weise, wie ein Priester zu seinem Zölibat kommt. Daß sich in der Kirche im Lauf der Zeit das Amt der Verkündigung mit einer Lebensform verknüpft hat, die zu der plausiblen, üblichen Lebensform Ehe quersteht, kritisch und unangepaßt dasteht, dürfte nicht von vornherein schon als unevangelisch gelten. Die Frage ist nur, wie der Zölibat gelingt.

Der Widerstand gegen das Zölibatsgesetz entzündete sich im 19. Jahrhundert zum einen an dem „Zwang“ zur Ehelosigkeit bzw. an einer mißverständlichen Begründung des Junktims; anscheinend überkreuzten sich zwei Argumentationsketten, von denen die eine besagt: Wer Priester werden will, muß Zölibatär werden; und die andere: Wer Zölibatär ist, kann Priester werden. Den anderen Streitpunkt stellte die aus dem Eheverbot gefolgerte Diskriminierung der Ehe dar. Diese zwei Streitpunkte lassen sich auch in der gegenwärtigen Diskussion nachweisen; hier begegnen sie meist unter den Stichworten „Eingriff in ein Menschenrecht“ und „Sexualfeindlichkeit der Kirche“.

Zunächst einige Überlegungen zum Problem „Diskriminierung der Ehe“. Auf dem Hintergrund einer vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderten Bejahung der „irdischen Wirklichkeiten“ steht seit Jahren die Entfaltung einer Laien- und Ehespiritualität an, eine Aufgabe, die noch lange nicht als gelöst betrachtet werden kann. Dazu wird es u. a. nötig sein, zu präzisieren und gegebenenfalls zu ergänzen, in welcher Weise jener tridentinische Kanon zu verstehen ist, der der Ehelosigkeit einen generellen Vorrang vor der Ehe zuspricht.

Der in der katholischen Kirche zur festen Institution gewordene Zölibat hält das Bewußtsein fest, wie relativ die Sexualität des Menschen und wie relativ die Ehe als Institution durch Christus geworden sind. Ein Verständnis von Ehe, für das wegen der Abrahamsabstammung und der Messiaserwartung die Zeugung von Nachkommen konstitutiv ist, ist durch den angekommenen Messias, durch seine eigene Ehelosigkeit und durch seine Verkündigung auf eine „anstößige“ Weise überboten worden. Darum hat sich in der Kirche zu Recht gegen die Tendenz zur Verabsolutierung der Ehe ein Institut – in den Orden und im Priesterzölibat – gebildet, das diese Verabsolutierung durchkreuzt und die Vorläufigkeit und Relativität von Sexualität und Ehe präsent hält. Nur fiel es der Kirche im Lauf ihrer Geschichte schwer, in der Abwehr der Überbewertung die Ehe und alle Dimensionen der Sexualität wertschätzen zu lernen und zu be-

jahren, nicht nur deren Zeugungsfunktion und sakramentale „Veredlung“, wie es die Zölibatsapologeten des vorigen Jahrhunderts ausdrückten. Wo die Zölibatsgegner für ein Geltenlassen von Lust, Geschlechtlichkeit und Ehe votierten, da witterten strengkirchliche Autoren bereits Übertreibung und Unordnung und sprachen von „Fleischesemanzipation“.

Für eine kirchliche Wertschätzung von Ehe und Priesterzölibat in der Gegenwart hat diese Überlegung ihre Folgen. Gegen eine auf die Zeugungsfunktion fixierte Eheauffassung war noch relativ leicht einzuwenden, daß der Priester geistigerweise Vater ist und also höher steht; es war auch leicht einzuwenden, daß die Ehe, indem sie immer wieder neue Menschen schafft, das Kommen des Reiches Gottes behindert. Aber diese Auffassung von der Ehe als einer Institution zur Regeneration von Bevölkerung ist heute, wenigstens in der westlichen Welt, weitgehend relativiert zugunsten einer personalen Beziehung, die zu beglücken und zu beseligen vermag. Das, was das Tridentinum der Ehelosigkeit an größerer „Seligkeit“ zugesprochen hat, insofern die Ehelosigkeit den Glauben an das verheißene ewige Leben („Sein wie die Engel im Himmel“) leibhaftig verkündigt, kann in anderer Weise auch der vom Glauben getragenen Ehe zugesprochen werden, insofern sie durch ihre personale, die ganze Existenz erfüllende Beziehung in einer anderen Art die „Seligkeit“ des Himmels „abbildet“, jenen Zustand also prophetisch bezeugt und antizipiert, da Gott den Menschen in einer die menschliche Liebe überbietenden Intensität personal ausfüllt.

Beide, Ehelosigkeit und Ehe, leben also eine je eigene Spielart der Beziehung Gottes zu den Menschen und ergänzen sich so in ihrer Verkündigung eschatologischer Wirklichkeit. Die im Priester- oder Ordenszölibat institutionalisierte Ehelosigkeit leistet diesen Dienst freilich in einer kirchenspezifischen Weise; denn als die außer-gewöhnliche Lebensform fordert der Zölibat deutlicher zu der Frage heraus, aus welchen Motiven ein Mensch so und nicht anders lebt, und weist dadurch – sein Gelingen vorausgesetzt – stärker über sich hinaus auf das Reich Gottes, von dem die Kirche nur erst der zeichenhafte Anfang ist.

Von der kirchenspezifischen Form her, die Nähe Gottes zur Menschheit in einer bestimmten Lebensform zu verkündigen, ist es verständlich, daß der Zölibat sich „im Priesterstand fixierte“⁶; daß die Kirche im Lauf der Geschichte den Zölibat an die Personen band, die sie mit der Verkündigung von Amts wegen betraute. Diese Entwicklung hin zu einem im priesterlichen Amt „fixierten“ Zölibat ist geschichtlich verständlich aus einer starken Betonung des Klerus und des Amtspriestertums heraus, ist aber, da sie theologisch nicht zwingend, sondern allenfalls angemessen ist, auch offen für weitere Entwicklungen. Dies gilt vor allem dann, wenn sich herausstellt, daß die „Fixierung“ des Zölibats im Amtspriester sich in der praktischen Realisierung längst nicht immer als Gewinn für das Amt und für die mit dem Zölibatsgesetz intendierte Sache erweist.

In der Zölibatsbegründung weiterhin mit einem Vorrang der Jungfräulichkeit vor der Ehe zu argumentieren, ist vielen Mißverständnissen ausgesetzt; eine derartige Be-

gründung müßte sehr präzise – und vor allem für breite Schichten einleuchtend! – gefaßt werden, will man nicht die Verheirateten zu Christen zweiter Wahl stempeln. Darum ist zu überlegen, ob man nicht besser eine Über- und Unterordnung von Jungfräulichkeit und Ehe – ohnehin eher einleuchtend in einer vergangenen, ständisch gegliederten Gesellschaft – aufgeben sollte, wenn man nicht die Entwicklung einer der priesterlichen Spiritualität gleichwertigen, aber andersartigen Laienspiritualität behindern will.

Charisma der Ehelosigkeit

Die andere Triebfeder der Zölibatskritik des vorigen Jahrhunderts bildete der im Eheverbot wahrgenommene Zwang zur Ehelosigkeit. Wenn die lateinische Kirche den Zölibat nicht aus dem Wesen des Priestertums begründen, sondern die Verknüpfung zwischen Priestertum und Zölibat allenfalls als angemessen aufzeigen kann, und wenn sie sich dem Vorwurf, sie greife durch ein positives Gesetz in ein fundamentales Menschenrecht ein, nicht weiterhin aussetzen will, wenn sie aber andererseits ausschließlich an einem zölibatären Priestertum festhalten will, so muß sie für den Zölibat „am“ Priesterberuf eine vor-gängige Berufung voraussetzen, die als Charisma aus sich heraus „um des Himmelreichs willen eheunfähig“ macht. Das Vorhandensein dieses Charismas bildet dann die Auswahlbedingung dafür, daß die Bischöfe das Vorliegen einer Berufung zum priesterlichen Amt anerkennen.

Methodisch zeichnet sich damit für die Priesterausbildung der folgende Weg ab: Die Kirche wirbt um Zölibatäre und sucht sich, gleichsam in einem zweiten Gang, aus diesen Zölibatären ihre Priester. Problematisch dabei ist, daß die zölibatäre Lebensform zwar, legt man Mt 19, 12 und 1 Kor 7 zugrunde, in hohem Maß dem Evangelium entspricht, aber weniger plastisch und konkret ist als das Berufsbild des Priesters. Darum hat das Berufsbild des Priesters wohl häufig die Tendenz, mit seiner Anziehungskraft die Motivation zu beherrschen und auch die Motivation zum Zölibat mehr oder weniger zu überlagern, weshalb der Zölibat nicht selten um des dominanten Motivs (Priester) willen lediglich in Kauf genommen wird. Damit aber stellt sich wieder die Gefahr von Täuschung und mangelnder Freiheit bezüglich des Zölibatsentscheids ein – ein kaum vermeidbares Dilemma angesichts eines Junktims von zwei real verschiedenen, wenn auch zueinander passenden Berufungen.

Denkbar sind zur Entlastung des Zölibatsproblems auch noch verschiedene andere Wege, die nicht in jedem Fall disjunktiv gemeint sind.

1. Die Kirche entscheidet sich für eine gestufte und aufgefächerte Übertragung des Amts und behält den Zölibat nur einer bestimmten Amtsform mit bestimmten Funktionen vor. In dem Maß, in dem der konziliare Bewußtseinswandel die Laien dazu bringt, ihre Aufgaben in der Kirche zu übernehmen, kann sich die Kirche mit einer kleineren Zahl von Priestern begnügen. Für die Amtsträger, die sich für die zölibatäre Lebensform entscheiden, sollte zwischen einer ersten Übertragung pastoraler Dienste

und der Übernahme des Zölibats ein jahrelanger Zwischenraum liegen, der – zusammen mit anderen Mitteln und Wegen – zur Klärung und Festigung der Motivation beitragen kann. Damit ergibt sich von selbst eine Anhebung des Weihealters. Wenn man dann nach dem längeren Zeitraum der schrittweisen Erprobung im Amt von einer doppelten Berufung (zum Priestertum und zur Ehelosigkeit) überzeugt sein kann, so kann (und sollte auch) der Zölibat durch ein Gelübde übernommen werden.

2. Die Kirche nimmt den Zölibat als Charisma voll und ganz ernst und verzichtet deshalb darauf, bei einem zum Priestertum Berufenen den Zölibat durch ein Gesetz zusätzlich anzukoppeln; verzichtet darauf, sich selbst durch diese Kopplung zu garantieren, daß jeder einzelne ihrer Amtsträger das zölibatäre Priestertum verkörpert. (Ein Verzicht auf „Garantien“ sollte bei einer Kirche aus Glaubenden nichts Ungewöhnliches sein!) Statt dessen vertraut sie darauf, daß es in der Kirche immer Priester geben werde, die in der Weise von Gott beansprucht sind, daß sie um des Priesterberufs willen ehelos leben und daß sie dadurch jenen evangelischen Wert in die Kirche einbringen und in ihr hochhalten, den die Kirche bisher meinte, durch ein Gesetz sichern zu müssen. Das Vertrauen in das Durchsetzungsvermögen des Charismas schließt freilich die Aufgabe ein, Motive und Weisen eines gelingenden Zölibats einleuchtend und nachvollziehbar aufzuzeigen. Zölibatäre zu wünschen und zu fördern, ist eines, ihr Werden an das priesterliche Amt zu binden, ist ein anderes, ja es ist sogar zu „bequem“, das, was „an sich wünschenswert und preiswürdig ist, statt es auf dem Wege der Erziehung zu erlangen, durch ein Gesetz zu dekretieren“⁷.

3. Die Kirche traut der Typenvielfalt von verheirateten und ehelosen Priestern eine Bereicherung (und nicht eine Verarmung) für die Pastoral und für die Glaubwürdigkeit ihrer selbst zu und setzt darauf, daß das zur Katholizität der Kirche gehörende Element – die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen – in ausreichendem Maß unter den Laien und/oder unter dem Säkularklerus und/oder dem Ordensklerus sich durchsetzt.

4. Die Kirche wird insgesamt „zölibatärer“, was heißen will: Ein Bewußtseinswandel, eine Metanoia befähigt die Christen insgesamt zu einer eschatologisch motivierten Distanz zu Besitz, Geschlechtlichkeit und Macht – statt sich damit zu begnügen, aus dieser Trias die eschatologische Differenz bezüglich des Geschlechtlichen „dingfest“, institutionalisiert zu haben im priesterlichen Amt. Denn das „Haben als hätte man nicht“ (vgl. 1 Kor 7, 29–32) ist die jedem Christen zugetraute Haltung. Insofern hat jede Ehe eine zölibatäre Komponente. Daß sich aber die zölibatäre Komponente der Ehe im Zölibat verselbständigt, zu einem eigenen Stand wird, birgt die Gefahr einer Desintegration, einer theologischen Auszehrung der Ehe in sich, insofern die zölibatäre Komponente der Ehe gleichsam auswandert in den Stand der „Spezialisten“, die das „in Reinkultur“ leben (sollen), was eigentlich in allen Ehen wirksam sein sollte. Die Folge davon wäre eine Aufspaltung, die die Zölibatsapologeten des 19. Jahrhunderts, stark vereinfacht, auf die Formel brachten: Den Eheleuten das Fleisch, den Priestern den Geist!

Wenn es der Kirche gelingt, in den Ehen ihrer Glieder das paulinische „Haben als hätte man nicht“ heimisch zu machen, wird sie sich auch das Klima dafür schaffen, daß der Zölibat als eine sinnvolle Lebensform erfahren wird und daß einige ihrer Glieder, auf eine entsprechende Berufung hin, das, was in allen Ehen als eine Komponente wirksam ist, zur Lebensform ihres Berufs machen.

ANMERKUNGEN

¹ Der Beitrag ist die im Text unveränderte, nur durch Anmerkungen und Literaturangaben ergänzte Fassung eines Vortrags, der im Sommersemester 1974 bei der Promotionsfeier des Fachbereichs Katholische Theologie der Universität Münster gehalten wurde und dem eine pastoralgeschichtliche, noch ungedruckte Dissertation zugrunde liegt, die unter Anleitung von Prof. A. Exeler (Münster) erstellt wurde.

² A. v. Roskovany, *Coelibatus et Breviarium. Duo gravissima clericorum officia, e monumentis omnium seculorum demonstrata. Accessit completa literatura*. 13 Bde. (Pest bzw. Nitra 1861–1888); hier IV 442.

³ J. A. Möhler, Beleuchtung der an die Ständeversammlung in Carlsruhe eingereichten Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibates, in: Dr. J. A. Möhlers gesammelte Schriften und Aufsätze, hrsg. v. J. J. I. Döllinger, Bd. I (Regensburg 1839).

⁴ So der Mainzer Kanonikus G. L. C. Kopp im Jahr 1811.

⁵ Diese Auffassung vertritt z. B. im Jahr 1832 Fr. W. Carové, einer der erbittertsten Zölibats- und Primatsgegner. Für ihn führt das „widernatürliche“ Zölibatsgesetz, das vom Katholiken als vom Hl. Geist gewirkt anzuerkennen sei, die Unfehlbarkeit des „katholischen Systems“ ad absurdum.

⁶ Möhler, Beleuchtung 252 f.

⁷ J. B. Hirscher in *Theol. Quartalschr.* 13 (1831) 383. Hirscher hat in den Jahren 1820 und 1831 in der Tübinger Quartalschrift in ungezeichneten Rezensionen abwägend sich zur Zölibatskontroverse geäußert. Seine persönliche Auffassung wandelt sich im Lauf der Zeit: Schlag er 1820 noch die Ehe für amtierende Priester vor, so von 1831 an lediglich die Laisierung für heiratswillige Priester.