

von Valentin Weigel (1962–1969). Von daher ist auch sein besonderes Interesse für die Frömmigkeitsgeschichte zu verstehen, deren Anliegen von den Forschern der letztvergangenen Jahrzehnte in steigendem Maß wahrgenommen worden sind. Auf diesem Feld ist es auch leichter, dem erwachenden ökumenischen Interesse der Kirchengeschichtler der verschiedenen christlichen Konfessionen zu dienen. Die vom Herausgeber zusammengestellten Vorträge und Aufsätze des Verf. reichen von 1954 bis 1969, von Bonifatius bis zum reformierten Pietismus des Conrad Mel, umfassen also ein breites Spektrum, zumeist jedoch sich beschränkend auf nachreformatorisch-hessische Probleme. Bonifatius wird gemessen an seiner Hingabe an das „Wort der Schrift“, was bei einem Mönch und seinem schriftorientierten Stundengeber eigentlich nicht so erstaunlich sein dürfte. Die sehr eingehende und verständnisvolle Interpretation der Frömmigkeit der „heiligen Elisabeth“ von Thüringen, zumal ihrer Marburger Zeit, hätte, wie wir meinen, die Arbeiten von Wilhelm Maurer ergänzend berücksichtigen müssen (Zum Verständnis der hl. Elisabeth von Thüringen, in: ZKG 65 [1953/54] 16–24, sowie „Die heilige Elisabeth im Licht der Frömmigkeit ihrer Zeit“, in: ThL 79 [1954] 401–410, vgl. Hans Wolter, Die hl. Elisabeth von Thüringen – Quellen ihrer Frömmigkeit, in: GuL 28 [1955] 462–464). Die mehr als fragwürdige Tat Philipps des Großmütigen von 1539 (Beschlagnahmung des Schreins und Entführung der Reliquien seiner Ahnfrau) darf nicht als „geistiger Akt einer Befreiung, der Befreiung zu einem echten, geschichtlichen Verständnis des Mittelalters“ (27) verharmlost werden. Der Vortrag über die Reformation in Hessen (34–51) ist instruktiv, doch bietet er über die herkömmlichen Auffassungen des Geschehens hinaus wenig weiterführende Interpretationen. Die Meinung, „Landgraf Philipp von Hessen habe ein ungewöhnliches Verständnis vom Wesen des brüderlichen Gesprächs besessen“ (41), kann der Rez. nicht ganz teilen, denn auf die Altgläubigen zum mindesten hat er dieses Verständnis nicht ausgedehnt (vgl. Hans Wolter, Frühreformatorische Religionsgespräche zwischen Georg von Sachsen und Philipp von Hessen, in: Testimonium Veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, hrsg. v. Hans Wolter [FTS 7, 315–333]). Im Jahr der Jubiläumsfeierlichkeiten der Universität Marburg, einer Stiftung des Landgrafen Philipp (1527), gewinnt Zellers bisher unveröffentlichter Beitrag über „die Bedeutung der Universität Marburg für die Geschichte der Theologie“ (52–64) sein aktuelles Gewicht. Desgleichen sind auch die vergeblichen Versuche des Kasseler Hofpredigers Paul Stein (1618), die kalvinistischen und lutheranischen Tendenzen der hessischen Kirchen zu versöhnen (96–140 unter dem etwas irreführenden Titel: Die niederhessische Irenik – Zum Verständnis der Kirche in Hessen-Kassel von Moritz dem Gelehrten bis Wilhelm VI.), aufschlußreich für die damals sehr verhärteten konfessionellen Fronten gegenüber allen Lagern, welche nicht einmal die Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges aufzulockern vermochten. Dabei darf dem Rezensenten die Frage wohl gestattet werden, weshalb im Bereich der hessischen Kirchengeschichte nicht auch dem katholischen Element der nachreformatorischen Zeit, angesichts des ökumenischen Anliegens Zellers, eine weiterführende Beachtung hätte dienlich sein können. Man denke an die bewegte Laufbahn des Marburger Professors Theobald Thamer (54) oder die Schicksale der unglücklichen Anna von Sachsen (im Rembrandt-Jahr 1977 fast unvermeidlich). Zuletzt gilt es auch, der pietistischen (reformierten) Beiträge des Conrad Mel zu gedenken (151–191), die in einer eigentümlichen Vorwegnahme moderner Intentionen die Meinung vertreten, daß mit dem Pietismus „die letzte Zeit der Kirchengeschichte anbreche, die sich in einem tätigen Christentum, in konfessioneller Einigung, in der Völkermission und in allgemeinem Weltfrieden vollende“ (191). Auf Hoffnung hin glaubend (R 4,18) sind wir der Überzeugung, daß die kirchengeschichtlichen Forschungen des Autors einen wegweisenden Beitrag liefern zu einem vertieften Verständnis unserer gemeinsamen christlichen Vergangenheit und damit zu einer einsichtsvollen Wertung unserer Gegenwart, der Voraussetzung redlicher Bemühung um eine gemeinsame Zukunft.

H. Wolter, S. J.

Picard, Paul (†), *Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit*. Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Ver-

nunft und der Menschenrechte (Moraltheol. Studien, Hist. Abt., hrsg. v. J. G. Ziegler, Bd 3). 8° (415 S. mit Reg.) Düsseldorf 1975, Patmos.

Bisher hat nur die im „Badischen Zölibatssturm“ (1828 u. 1831) kulminierende Zölibatsdiskussion im südwestdeutschen Katholizismus der 20er und 30er Jahre des 19. Jahrhunderts eine ausführliche Beachtung gefunden. Noch der vielbeachtete Aufsatz A. Franzens von 1971 über die Zölibatsdiskussion im 19. Jahrhundert (HistJb 91, 345—83) möchte den Beginn der eigentlichen Diskussion um 1820 ansetzen. Daß diese Phase zwar die öffentlichkeitswirksamste, jedoch bereits das dritte und letzte Stadium der Infragestellung des Zölibatsgesetzes in der katholischen Aufklärung war, findet in den üblichen Darstellungen kaum Berücksichtigung; der Blick ist fast ausschließlich auf das 19. Jh. gerichtet. — Es ist das Verdienst der vorliegenden Monographie, diese Verengung zu überwinden und zum ersten Mal einen Gesamtüberblick über die Zölibatsdiskussion der Aufklärungszeit, über ihren Verlauf und ihre innere Dynamik zu bieten. Dieser Überblick kann gewiß bei der immensen Fülle des Materials nicht auch nur annähernd erschöpfend sein; dennoch ist es dem Autor in glücklicher Weise gelungen, die wesentlichen Linien herauszuarbeiten.

Die entscheidende Auseinandersetzung spielte sich zwischen 1780 und den Jahren nach 1830 ab. Im großen und ganzen von außen, nämlich von den französischen Enzyklopädisten, in den innerkirchlichen Raum hineingetragen, bietet diese Diskussion in den Argumenten für und wider den Eindruck beständiger Wiederholung. Bereits 1782 äußerte ein Rezensent, daß eigentlich auf beiden Seiten längst alles gesagt sei; und auch die folgenden Jahrzehnte brachten auf der Ebene der Argumente wenig neue Gesichtspunkte. Was dieser Epoche ihre innere Gliederung verleiht, sind „äußere“, nämlich politische und kirchenpolitische Ereignisse, die jeweils die fast eingeschlafene Diskussion wieder aufleben ließen oder auch ihr (vorläufiges) Ende herbeiführten. Hintergrund ist außer der allgemeinen kritischen Hinterfragung alles geschichtlich Gewordenen durch die „Vernunft“, die spezielle Infragestellung des bisherigen Priesterbildes durch die katholische Aufklärung: nämlich der Wandel vom „Kultpriester“ zum „Volkslehrer“ oder gar zum geistlichen „Staatsbeamten“, der im Grunde nur eine Funktion wie andere Beamte in der Gesellschaft ausübte. Die traditionelle Begründung des Zölibates von der Opferfunktion des Priesters her auf der Linie der tridentinischen Erneuerung oder gar von der Idee der „kultischen Reinheit“ verfiel darum nicht mehr. „Die traditionelle Engführung der Zölibatsbegründung hatte nicht geringe Schuld an der Krise. Sie zeigte ihre Schwäche, als die Aufklärer den pastoralen Priester forderten und dabei weithin weder willens noch fähig waren, ihn apostolisch-geistlich zu verstehen“ (361). — Die ganze Auseinandersetzung spielte sich im großen und ganzen in drei Schüben ab, die durch politische Hintergründe markiert sind. Nach einer längeren Inkubationszeit trat die Diskussion mit dem Regierungsantritt Josephs II. 1780, der eine Welle stürmischer Reformen einleitete und allenthalben Hoffnungen weckte, er werde die „hildebrandinische Fessel des Zölibates“ aufheben, in ihr erstes akutes Stadium (112 ff.). Sowohl bei den Gegnern wie bei den Verteidigern des Zölibates ist eine erhebliche Bandbreite festzustellen. Sie reicht bei den Gegnern von denjenigen, die nur gescheiterten Priestern einen Ausweg eröffnen wollen, bis zu solchen, die für die „heimliche Priesterehe“ plädieren. Bei den Befürwortern steht auf der einen Seite ein Zaccaria, der auf der Ebene traditioneller und „anti-aufklärerischer“ Argumentation den „apostolischen Ursprung“ des Zölibatsgesetzes herausstellt (152 ff.), auf der anderen Seite Benedikt Stattler (204 ff.), der eine konsequent aufklärerische Begründung des Zölibats aus Nützlichkeitsbetrachtungen versucht und damit auch beachtenswerte Vorschläge zur Klerusreform verbindet, der freilich m. E. vom Autor in Anlehnung an Scholz ein wenig zu negativ bewertet wird (206 f.). Entscheidend für das Ende der Diskussion war das Machtwort Josephs II., der aus verschiedenen, jedenfalls nicht geistlich-religiösen Gründen die Entscheidung für Beibehaltung des Zölibates traf (127). Ebenso waren es politische Gründe, die den „episkopalistischen“ Vorstoß, der im Emser Kongreß 1786 gipfelte, zum Scheitern brachten.

Die zweite Phase ist markiert durch den Beginn der Französischen Revolution einerseits, das napoleonische Konkordat 1801 und die Abmachungen zwischen Kurie und deutschen Einzelstaaten nach dem Wiener Kongreß andererseits. In Frankreich war der Zölibat eigentlich vor 1789 kein wirklich „innerkirchliches“ Diskussions-thema. Der Anstoß ging hier von Deutschland aus, speziell von Priestern, wie Eu-

logus Schneider, die sich in den Dienst der „konstitutionellen Kirche“ stellten, weil sie in ihr die Idealvorstellungen einer „aufgeklärten“ Kirche verwirklicht oder ermöglicht sahen (236 ff.). Wiederum waren es politische Gründe, die die Krise beendeten: die Radikalisierung und anti-kirchliche Wende der Französischen Revolution, die dadurch bewirkte Gleichsetzung von Priesterheirat und Glaubensabfall, die anti-aufklärerische Reaktion in Deutschland unter dem Schock der Revolutionsereignisse, schließlich im napoleonischen Konkordat das gemeinsame Interesse von Kirche und Staat an der Herstellung des Status quo. Freilich brachte das napoleonische Konkordat auch ein entscheidendes Novum. Erstmals wurde hier der Zölibat allein dem innerkirchlichen Rechtsbereich zugeordnet, eine Scheidung, welche sowohl dem Josephinismus wie der Revolution fremd gewesen war (258 f.). Neu waren auch die massenweisen Ehedispensen für gescheiterte und in der Revolution abgefallene Priester, die in dieser Weise später nicht mehr bis nach dem 2. Vatikanum gegeben wurden; freilich widersetzte sich Rom bewußt einer Generaldispens; das Ganze sollte eine großzügige Ausnahmeregelung für eine spezielle Situation sein und keinen Präzedenzfall darstellen (251 ff.).

Nach der „josephinischen“ und der „revolutionären“ Phase spielte sich der letzte Akt der Auseinandersetzung in den 20er und 30er Jahren des 19. Jahrhunderts „im Kräftefeld zwischen Landeskirchentum und Papsttum“ (292 ff.) ab. In der ersten Phase zeichnet sich bereits die wachsende Polarisierung zwischen den verschiedenen Richtungen des deutschen Katholizismus ab; es sind aber noch Zwischenpositionen möglich wie die Sailers, der 1817 die Sinnhaftigkeit des allgemeinverbindlichen Zölibatsgesetzes in der Schwebe läßt und stattdessen das ganze Gewicht auf die persönlich-existenzielle Bejahung des eigenen Zölibates legt (296 ff.). Erst im Laufe der Jahre kommt es zur schroffen Gegenüberstellung von „strengkirchlich-ultramontaner“ und „liberalkatholischer“ Richtung; der Sieg mußte im Rahmen der allgemeinen kirchlichen Entwicklung der ersteren zufallen. Die Stimmung der Zölibatsgegner reicht von einer oft gespielten Siegesicherheit bis zur immer deutlicheren Resignation (338 ff.). Zu diesem Kapitel seien einige kritische Desiderate vorgebracht. Man würde hier gerne wenigstens etwas über die Rolle Wessenbergs erfahren, der zwar nicht in die literarische Zölibatsdiskussion eingegriffen hat, dessen kritische, jedoch nicht mit der Einstellung der „Zölibatsstürmer“ gleichzusetzende Position jedoch nicht ohne Interesse sein dürfte. — Ebenso fällt auf, daß von Hirscher nur der Aufsatz von 1820 besprochen wird (308 ff.), außerdem mehrfach die Reformerschrift von 1849, nicht jedoch die dazwischenliegenden Stellungnahmen, welche eine sehr interessante Entwicklung verraten. Allerdings ist diese Entwicklung bereits durch den Aufsatz von Franzen eingehend dargestellt und beleuchtet worden. — Wenn Carové, für den der Zölibat unausweichliche Konsequenz des römisch-katholischen Kirchenprinzips ist, das er darum als inhuman bekämpft und ablehnt, als Repräsentant des „liberalen Katholizismus“ dargestellt wird (341 f.), dann müßte man hier doch zumindest differenzieren. Wenigstens für den klassischen südwestdeutschen Liberalkatholizismus von 1820 bis 1840, für die „Wessenbergianer“ auf der Linie eines Pflanz oder der Zeitschrift „Freimüthige Blätter“ ist Carové nicht repräsentativ. — Kann man sagen, daß die Enzyklika „Mirari vos“ von 1832 den „Schlußstrich“ unter die Diskussion gesetzt habe (343)? Diese Behauptung, auch im folgenden wieder etwas eingeschränkt, wird nicht belegt. In der Tat verstummte die Diskussion keineswegs nach „Mirari vos“. Viel entscheidender ist wohl der allmähliche Mentalitätswandel von unten, der gerade damals in der jüngeren Klerusgeneration einsetzte, und für den ich wiederum auf den Aufsatz von Franzen verweisen möchte: die „Möhlerianer“ waren gegenüber den „Wessenbergianern“ im Vormarsch und übten vor allem auf die nachwachsende Generation stärkere Anziehung aus.

Im dritten Teil (349 ff.) bemüht sich der Autor um ein Fazit. Die Entscheidung für die Beibehaltung des Priesterzölibates fiel nicht auf der Ebene der argumentativen Überwindung der Gegenargumente. Auf der Ebene der Argumentation blieb das Patt bestehen. Welches sind also die eigentlichen Gründe? Vordergründig sind es in allen drei Phasen politische Wechselfälle. Die Stabilisierung des Zölibats erfolgt von außen, durch Joseph II., durch Napoleon als den Erben der Französischen Revolution und durch die deutschen Staatsregierungen nach dem Wiener Kongreß, die jeweils aus politischen Gründen die in sie gesetzten Erwartungen der Zölibats-

gegner nicht erfüllen. Dies ist freilich nicht der einzige und auf die Dauer entscheidende Grund. Wichtiger war die neue „Idee der Priesterwürde“ in der Gegenbewegung zur Aufklärung und auf dem geistesgeschichtlichen Hintergrund der Romantik (365 ff.), außerdem die neue Totalidentifizierung mit der konkreten Kirche unter der Führung des Papsttums; der Zölibat wurde ein Moment „katholischer Selbstbehauptung“ (368 ff.). Es waren also nicht in erster Linie vordergründigpolitische, auch nicht vor allem kirchenamtliche Faktoren, sondern mehr noch neue innerkirchliche Kräfte von unten, die das Ende der Diskussion herbeiführten.

Die Analyse der Argumente zeigt, daß man sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auf beiden Seiten einen freiwilligen Zölibat ohne Zölibatgesetz nicht oder nur als Übergangslösung vorzustellen vermochte (376). Entweder hielt man am Gesetz fest, weil man den zölibatären Priester wollte; oder man forderte das Ende des Gesetzes, weil man den Zölibat überhaupt ablehnte und voraussetzte, daß bei Wegfall des Gesetzes allenfalls noch einige unverbesserliche Sonderlinge ehelos bleiben würden. In beiden Fällen handelte es sich um Vorentscheidungen, die ihre Wurzeln nicht in den vordergründig angeführten Argumenten haben.

Im Schlußwort (379 ff.) deutet der Autor vorsichtig einige Konsequenzen für heute an. Die erste Konsequenz lautet: Solange die Kirche an der gesetzlichen Koppelung von Priestertum und Zölibat festhält, wird sie mit der Diskussion leben müssen. Wäre eine Freistellung des Zölibats eine Lösung der permanenten Spannung und der nie zu Ende kommenden Diskussion? Dafür scheint auf den ersten Blick eine überraschende historische Feststellung zu sprechen. Überblickt man die katholische Aufklärung, so scheint von ihren klassischen Desideraten und Reformanliegen „allein die Freigabe der Priesterehe unerledigt“ (381), während fast alles andere, was oft parallel vorgetragen wurde, von der Muttersprache in der Liturgie bis zur Mitbeteiligung der Laien auf Synoden, inzwischen Berücksichtigung gefunden hat. Man könnte darum in der Zölibatsproblematik einen „unbewältigten Rest“ sehen, der längst überfällig sei — man könnte aber auch umgekehrt argumentieren: die Tatsache, daß die offizielle Kirche auch heute mit solcher Zähigkeit am Priesterzölibat festhalte, sei ein Indiz dafür, daß dieser Punkt doch wesentlich anderer Natur sei als die anderen, inzwischen erledigten Forderungen. Die Wahl der Antwort bleibt Standpunktsache. Geht man jedenfalls von der Voraussetzung aus, daß die Kirche den zölibatären Priester nicht überhaupt verlieren will, so stellt sich die Frage, welche Möglichkeiten sie zu seiner institutionellen Sicherung besitzt. „Daß der Weltpriesterzölibat partiell zu verwirklichen sei, findet in der bisherigen geschichtlichen Erfahrung keine Stütze. So gesehen, würde die Frage noch immer lauten wie vor 150 Jahren: Kann der freigestellte Zölibat mehr sein als eine Übergangslösung?“ (382).

Die Diskussion in der Aufklärungszeit hatte zwei Seiten, und dies gilt mehr oder weniger von der Zölibatsdiskussion überhaupt, die, solange das Gesetz besteht, niemals ganz zur Ruhe kommen wird. Sie hatte eine positive, läuternde Funktion: mit dem alten Benefiziatsklerus des reinen „Meßpriesters“ war es zu Ende; fragwürdige Begründungen fielen weg; ein reiferes Verständnis war die Folge. Andererseits gilt, was damals Möhler in aller Deutlichkeit erkannte: aus Infragestellung und Negation läßt sich nicht leben. Nur dann ist der Zölibat lebbar, wenn die Erfahrung hinzukommt, von der kirchlichen Gemeinschaft getragen zu sein (382 f.).

K. I. S c h a t z, S. J.