

Gesellschaftsmodelle im Widerstreit: Die Zölibatsdiskussion im Kontext der Konzile von Konstanz und Basel

Gabriela Signori

Drei Kernargumente kristallisierten sich Nicole Grévy-Pons zufolge in den mittelalterlichen Stellungnahmen zugunsten des Zölibats heraus, Kernargumente, die sich bald ablösten, bald gegenseitig bestärkten: als erstes und ältestes das „psychologische Argument“, das auf kulturübergreifenden kulturellen Reinheitsvorstellungen basiere (wir würden heute den Begriff „anthropologisch“ vorziehen), als zweites das „soziologische Argument“, das Klerus und Laien voneinander abgrenze, sowie das dritte und zugleich jüngste „theologische Argument“, das der Keuschheit eine eschatologische Dimension verleihe.¹ Alle drei Argumente implizieren auf die eine oder andere Art, dass der sexuell enthaltsame Mensch engelsgleich, der „bessere“ Mensch sei.

Diese Lesart rief von Anfang an zum Teil heftigen Widerspruch hervor.² Als sich seit dem 14. Jahrhundert allmählich die Vorstellung durchsetzte, dass die Ehe als Sakrament, weil im Paradies begründet, über allen anderen von Menschen gemachten und gedachten Einrichtungen stehe, nahm die Kontroverse eine neue Wendung.³ Immer ausschließlicher wurden Mann und Frau über ihre Position in der Ehegemeinschaft definiert. Das erschwerte es den qua Stand Ehelosen zusehends, sich in dieser veränderten „Welt“ zu positionieren. Die jüngere angloamerikanische Forschung spricht von einer klerikalen Identitätskrise, ausgelöst durch hegemoniale Vorstellungen laikaler „Männlichkeit“,⁴ lebenszyklische und soziokulturelle Differenzen werden dabei tendenziell ausgeblendet.⁵ Eine hegemoniale Vorstellung von Männlichkeit gab es im Mittelalter genauso wenig wie heute.

¹ Nicole Grévy-Pons, *Célibat et nature: une controverse médiévale. À propos d'un traité du début du XV^e siècle* (Centre d'histoire des sciences et des doctrines. Textes et Études 1), Paris 1975, S. 16–20.

² Vgl. die Beiträge hier von Elm, Feichtinger, Weisser und Zey.

³ Gabriela Signori, *Von der Paradiesehe zur Gütergemeinschaft. Die Ehe in der mittelalterlichen Lebens- und Vorstellungswelt*, Frankfurt am Main 2011, S. 13–56.

⁴ Robert W. Swanson, *Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation*, in: *Masculinity in Medieval Europe*, hrsg. von D. M. Hadley, New York/London 1999, S. 160–177; John H. Arnold, *The Labour of Continence: Masculinity and Clerical Virginity*, in: *Medieval Virginites*, hrsg. von Anke Bernau, Ruth Evans und Sarah Salih, Toronto 2003, S. 24–42; *Negotiating Clerical Identities: Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages*, hrsg. von Jennifer D. Thibodeaux (*Genders and Sexualities in History*), Basingstoke 2010; *Religious Men and Masculine Identity in the Middle Ages*, hrsg. von P. H. Cullum und Katherine J. Lewis (*Gender in the Middle Ages 9*), Woodbridge 2013.

⁵ Einen vorbildlich differenzierten Blick auf den spätmittelalterlichen Klerus wirft P. H. Cullum,

Die Geschichte des Zölibats als Idee und Praxis ist keine, die von der Spätantike gradlinig zu Joseph Ratzingers *Salz der Erde* führt. Vielmehr steht die Einrichtung in Auseinandersetzung mit einer sich kontinuierlich verändernden „Welt“ (Umwelt). Räumliche und zeitliche Konjunkturen zeichnen sich ab, mit deren Erschließung die Geschichtswissenschaft erst in den letzten Jahren begonnen hat, wenn sie auf die Besonderheiten des normannischen Klerus, auf die synodalen Umtriebe, die die Laterandekrete Innozenz' III. (1198–1216) auflösten, oder auf die Zurückhaltung abhebt, mit der die spanische Kirche im 14. Jahrhundert gegen das Priesterkonkubinats vorging.⁶

Die überragende Mehrzahl der Arbeiten konzentriert sich jedoch auf das „Reformzeitalter“, das dem Zölibat seine bis heute geltende dogmatische und kirchenrechtliche Gestalt verlieh,⁷ während sich, umgekehrt, die Erforschung

Learning to Be a Man, Learning to Be a Priest in Late Medieval England, in: Learning and Literacy in Medieval England and Abroad, hrsg. von Sarah Rees Jones (Utrecht Studies in Medieval Literacy 3), Turnhout 2003, S. 135–153; dies., Life-Cycle and Life-Course in a Clerical and Celibate Milieu: Northern England in the Later Middle Ages, in: Time and Eternity. The Medieval Discourse, hrsg. von Gerhard Jaritz und Gerson Moreno-Riaño (International Medieval Research 9), Turnhout 2003, S. 271–281.

⁶ Zur Normandie vgl. Jennifer D. Thibodeaux, Man of the Church or Man of the Village? Gender and the Parish Clergy in Medieval Normandy, in: Gender and History 18 (2006), S. 380–399; dies., The Sexual Lives of Medieval Norman Clerics: A New Perspective on Clerical Sexuality, in: Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times. New Approaches to a Fundamental Cultural-Historical and Literary-Anthropological Theme, hrsg. von Albrecht Classen (Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture 3), Berlin/New York 2008, S. 471–483. – Zu Spanien vgl. Pere Benito I Monclús, Le clergé paroissial du Maresme (évêché de Barcelone) d'après les visites pastorales (1305–1447): Recherches sur le thème du concubinage, in: Le clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne, hrsg. von Pierre Bonnassie, Toulouse 1995, S. 187–203; M. A. Kelleher, „Like Man and Wife“: Clerics' Concubines in the Diocese of Barcelona, in: Journal of Medieval History 28 (2002), S. 349–360; Michelle Armstrong-Partida, Priestly Marriage: The Tradition of Clerical Concubinage in the Spanish Church, in: Viator 40 (2009), S. 221–253. – Zu den Synodalaktivitäten in Folge des IV. Lateran vgl. Stefanie Unger, *Generali concilio inhaerentes statumus*. Die Rezeption des Vierten Lateranums (1215) und des Zweiten Lugdunense (1274) in den Statuten der Erzbischöfe von Köln und Mainz bis zum Jahr 1310 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 114), Mainz 2004, sowie Olga Dobiache-Rojdestvensky, La vie paroissiale en France au XIII^e siècle d'après les actes épiscopaux, Paris 1911, S. 153–175; Odette Pontal, Le rôle du synode diocésain et des statuts synodaux dans la formation du clergé, in: Les évêques, les clercs et le roi (1250–1300), hrsg. von Marie-Humbert Vicaire (Cahiers de Fanjeaux 7), Toulouse 1972, S. 337–359; Joseph Avril, Église, paroisse, encadrement diocésain aux XIII^e et XIV^e s. d'après les conciles et statuts synodaux, in: La paroisse en Languedoc (XIII^e–XIV^e s.), hrsg. von Marie-Humbert Vicaire u. a. (Cahiers de Fanjeaux 25), Toulouse 1990, S. 23–49; Phyllis Pobst, Visitation of Religious and Clergy by Archbishop Eudes Rigaud of Rouen, in: Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe. Essays in Honor of J. N. Hillgarth, hrsg. von Thomas E. Burmann, Mark D. Meyerson und Leah Shopkow, Toronto 2002, S. 223–249.

⁷ Verwiesen sei an dieser Stelle auf die reichhaltigen Literaturangaben im Beitrag von Claudia Zey sowie auf die jüngeren Grundlagenstudien von Anne Llewellynn Barstow, Married Priests and the Reforming Papacy: The Eleventh-Century Debates (Texts and Studies in Religion 12), New York/Toronto 1982; Erwin Frauenknecht, Die Verteidigung der Priesterehe in der Reformzeit (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte 16), Hannover 1997; Medieval Purity and Piety.

der sozialen Praxis – greifbar in den bischöflichen Visitationsberichten, den Akten der geistlichen Gerichtsbarkeit, den Dispensgesuchen für Priestersöhne oder den Klerikertestamenten – auf das spätere Mittelalter konzentriert.⁸ Eine merkwürdige Schiefelage. Brücken zwischen den Ideen beziehungsweise Diskursen und der sozialen Praxis werden eher selten geschlagen, so dass zuweilen aus dem Blick gerät, wie eng die im 15. Jahrhundert um sich greifenden Aktivitäten der geistlichen Gerichtsbarkeit nördlich der Alpen mit den Basler Konzilsbeschlüssen in Verbindung stehen.⁹

Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den beiden „Reformzeitaltern“, dem hohen und dem späten, sind, was den Zölibat anbelangt, nicht systematisch erschlossen. Das erschwerte es, auf der Ebene der Diskurse zu erkennen, welche Argumente zu den Altbeständen zählen und welche „neu“ beziehungsweise zeitspezifisch waren. Auf Anhieb scheint es zwischen dem hohen und späten Mittelalter mehr Unterschiede zu geben als Gemeinsamkeiten, sowohl in formaler als auch inhaltlicher Hinsicht. Denn nicht mehr allein Theologen, sondern immer ausschließlicher Juristen beherrschten fortan das diskursive Feld (sowohl auf Seiten der Zölibatsbefürworter als auch auf Seiten der Gegner). Um diese Unterschiede beziehungsweise zeitspezifischen Besonderheiten geht es im Folgenden, wenn ich die Aufmerksamkeit auf Texte lenke,

Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform, hrsg. von Michael Frassetto, New York/London 1998.

⁸ Francis Rapp, *Réformes et réformation à Strasbourg. Église et société dans le diocèse de Strasbourg (1450–1525)* (Collection de l'Institut des hautes études alsaciennes 23), Paris 1974, S. 426–430; Peter Thaddäus Lang, Würfel, Wein und Wettersegen. Klerus und Gläubige im Bistum Eichstätt am Vorabend der Reformation, in: Martin Luther. Probleme seiner Zeit, hrsg. von Volker Press und Dieter Stievermann (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 16), Stuttgart 1986, S. 219–243, hier 226–228; Peter-Johannes Schuler, Illegitime Klerikerkinde im Bistum Konstanz, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 144 (1986), S. 183–214; E. J. G. Lips, *De Brabantse geestelijkheid en de andere sekse. Een onderzoek naar celibaatschendingen bij de Brabantse parochiegeestelijken in de vijftiende en zestiende eeuw*, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 102 (1989), S. 1–30; Brigitte Rath, „De sacramentis, concubinato et ludo taxillorum ...“ Über ein böhmisches Visitationsprotokoll aus dem 14. Jahrhundert, in: *Von Menschen und ihren Zeichen. Sozialhistorische Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur Neuzeit*, hrsg. von Ingrid Matschinegg, Brigitte Rath und Barbara Schuh, Bielefeld 1990, S. 41–59, hier 43–45; Pierrette Paravy, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné* (Collection de l'École française de Rome 183), Bd. 1, Rom 1993, S. 129–134; Monique Vleeschouwers-van Melkebeek, *Mandatory Celibacy and Priestly Ministry in the Diocese of Tournai at the End of the Middle Ages*, in: *Peasants & Townsmen in Medieval Europe. Studia in Honorem Adriaan Verhulst*, hrsg. von Jean-Marie Duvosquel und Erik Thoen, Gent 1995, S. 681–692; Vincent Tabbagh, *Croyances et comportements du clergé paroissial en France du Nord à la fin du Moyen Âge*, in: *Le clergé délinquant*, S. 11–64, hier 51; Ludwig Schmutz, *Kirche, Kinder, Karrieren. Päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter*, Zürich 1995; Laura Wertheimer, *Illegitimate Birth and the English Clergy, 1198–1348*, in: *Journal of Medieval History* 31 (2005), S. 211–229; Gabriela Signori, „Im Namen des Vaters“: Illegitimität im Spiegel der spätmittelalterlichen Namenspraxis, in: *Konkurrierende Zugehörigkeit(en). Praktiken der Namengebung im europäischen Vergleich*, hrsg. von Christof Rolker und Gabriela Signori (Spätmittelalterstudien 2), Konstanz 2010, S. 51–70.

⁹ Lips (s. Anm. 8), S. 17.

die im Umfeld der Konzile von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449) entstanden oder kopiert wurden. Die Texte sind aus unterschiedlichen Forschungszusammenhängen seit längerem bekannt, bislang aber noch nicht miteinander in Beziehung gesetzt worden.¹⁰

1.

Während des Konstanzer Konzils, bilanziert Stefan Sudmann in seiner Münsteraner Dissertation aus dem Jahr 2005, sei die Zölibatsdiskussion vorwiegend im Medium der Predigt ausgefochten worden, ein Medium, das in seiner ursprünglichen, für uns nicht mehr greifbaren Form, auf Mündlichkeit basiert und mit Mimik und Intonation spielt.¹¹ Von zentraler Bedeutung war das Thema aber nicht. In Anbetracht der stupenden Vielzahl an Predigten – bei August Finke in chronologischer Abfolge vorgestellt – lassen sich die diesbezüglichen Wortmeldungen nämlich an einer Hand abzählen.¹² Und die wenigen Wortmeldungen sind darüber hinaus bemerkenswert stereotyp beziehungsweise nichtsagend.¹³ Unter den Rednern treten Gelehrte wie der Pariser Theologe Matthäus Roeder,¹⁴ der Benediktiner Bernhardus Baptizatus, ein Mitglied der *natio*

¹⁰ Martin Boelens, Die Klerikerehe in der kirchlichen Gesetzgebung zwischen den Konzilien von Basel und Trient, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 138 (1969), S. 62–81; ders., Die Klerikerehe in der kirchlichen Gesetzgebung vom II. Lateran bis zum Konzil von Basel, in: Ius sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, hrsg. von Audomar Scheuermann und Georg May, München/Paderborn/Wien 1969, S. 593–612; Georg Denzler, Grundlinien der Zölibatsgeschichte vom Constanciense bis zum Tridentinum (1414–1545), in: Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen, hrsg. von Remigius Bäumer, München/Paderborn/Wien 1972, S. 343–362; Joseph H. Lynch, Kritik am Zölibatsgesetz in der katholischen Kirche seit der Periode der Reformkonzilien, in: Concilium 8 (1972), S. 587–596; Stefan Sudmann, Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution (Tradition – Reform – Innovation 8), Frankfurt am Main u. a. 2005, S. 255–260.

¹¹ Sudmann (s. Anm. 10), S. 256, basierend auf Paul Arendt, Die Predigten des Konstanzer Konzils. Ein Beitrag zur Predigt- und Kirchengeschichte des ausgehenden Mittelalters, Freiburg im Breisgau 1933, S. 219–221.

¹² Acta concilii Constancienses, Bd. 2: Konzilstagebücher, Sermones, Reform- und Verfassungsakten, hrsg. von Heinrich Finke, Münster 1923, S. 367–545.

¹³ Ebenso stereotyp und nichtssagend ist die an König Sigismund gerichtete, 1415 in Konstanz aufgesetzte briefliche Beschwerde im Codex Petersburg f. 76 (Acta concilii Constancienses [s. Anm. 12], S. 759–761): *Sed heu, proch dolor, ad tantam perversionem devenerit ecclesia Dei, ut sacerdotes eius non solum ducant virgines uxores legitimas contra sacros canones, sed etiam scurtum et vile prostibulum atque repudiatas a maritis suis indifferenter ducant illegitime, ut suppleant libidinem suam, sicut quibus non est intellectus.*

¹⁴ Acta Concilii Constancienses (s. Anm. 12), S. 485 (24. Januar 1417: *Vince in bono malum*). Matthäus Roeder kam vom Collège de Navarre und gilt als Mitstreiter des Pariser Kanzlers Jean Gerson, der sich in dieser Sache aber erst 1423, also nach dem Konzil, zu Wort meldete. Zu Roeder siehe Ansgar Frenken, Gelehrte auf dem Konzil. Fallstudien zur Bedeutung und Wirksamkeit der Universitätsangehörigen auf dem Konstanzer Konzil, in: Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz

Anglicana,¹⁵ und Peter von Pulka, Vertreter der Universität Wien, hervor.¹⁶ Etwas konkreter wird allein Bruder Theobald von Sachsen (ein Theologe) in seiner Predigt *Bene omnia fecit* vom Sonntag, den 12. Juni 1417, wenn er die Habsucht der Bischöfe ins Visier nimmt und kritisiert, dass sie das Konkubinat vielerorts gegen Zahlung einer Strafgebühr duldeten.¹⁷ Woher Theobald von Sachsen kam oder für wen er sprach, wissen wir nicht.

Auch von den Zölibatsgegnern ist während des Konstanzer Konzils wenig zu hören beziehungsweise zu lesen. Eine der wenigen im Kontext des Konzils entstandenen zölibatskritischen Stellungnahmen stammt von dem südfranzösischen Juristen Guillaume Sagnet (gest. 1444). Er hatte an den Konzilsverhandlungen in Narbonne und Perpignan teilgenommen; in Konstanz selbst ist er nicht nachzuweisen.¹⁸ Es scheinen persönliche Gründe gewesen zu sein, die ihn veranlassten, sein allegorisches Zwiegespräch zwischen der Natur und der personifizierten Bestimmung von Nicäa zu verfassen, Zwiegespräch, das den umständlichen Titel trägt *Lamentacio humanae nature adversus Niceam constitutionem interdicentem conjugatis sacerdotium*.¹⁹ Der Zölibat sei widernatürlich, lautet die Kernthese der Schrift. Die natürliche beziehungsweise göttliche Bestimmung des Menschen sei es, sich in der Ehe zu vermehren. In dieser Frage gäbe es keine höhere Autorität als den Schöpfer persönlich: *Auctoritatem autem maiorem quam creatoris allegare non poteris; qui, postquam Evam de costa Ade formasset et duos in uno corpore et in uno spiritu esse voluisset, michi dixit: Crescite et multiplicamini et replete terram*.²⁰

(1414–1418) und Basel (1431–1449). Institution und Personen, hrsg. von Heribert Müller und Johannes Helmrath (Vorträge und Forschungen 67), Ostfildern 2007, S. 107–147, hier 141.

¹⁵ Acta Concilii Constancienses (s. Anm. 12), S. 442 (10. Mai 1416: *Plorabit is et flebit is vos, mundus autem gaudebit*). Zu Bernhardus vgl. Chris L. Nighman und Sophie Vallery-Radot, Bernardus Baptizatus, Bernard de la Planche and the Sermon *Sedens docebat turbas* at the Council of Constance, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 38 (2006), S. 313–320.

¹⁶ Acta Concilii Constancienses (s. Anm. 12), S. 465 (6. September 1416: *Ite, ostendite vos sacerdotibus*). Vgl. Friedrich Firnhaber, Petrus de Pulka – Abgesandter der Wiener Universität am Concilium zu Constanze, in: *Archiv für österreichische Geschichte* 15 (1856), S. 1–70.

¹⁷ Theobaldi oratoris Const. publica conquestio de nimis diu dilata reformatione in Constan. concilio cleri reformatione (aus einer „alten“ Helmstedter Handschrift, bei Härtel nicht nachweisbar), in: *Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium*, hrsg. von Hermann Hardt, Frankfurt/Leipzig 1700, S. 898–911, hier 909. Vgl. Acta Concilii Constancienses (s. Anm. 12), S. 461; J. B. Schneyer, Konstanzer Konzilspredigten. Eine Ergänzung zu H. Finke's Sermones und Handschriftenliste, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 113 (1965), S. 365 (Bremen) und 388 (Sevilla); Georg Kreuzer, Eine übersehene Handschrift mit Konstanzer Konzilspredigten, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 18 (196), S. 278 (Berlin).

¹⁸ Hélène Millet und Nicole Pons, De Pise à Constance: le rôle de Guillaume Sagnet, juge de Nîmes puis sénéchal de Beaucaire, dans la résolution du schisme, in: *Le Midi et le grand schisme d'Occident* (Cahiers de Fanjeaux 39), Toulouse 2004, S. 461–487.

¹⁹ Zur Fiktion von Nicäa vgl. Grévy-Pons (s. Anm. 1), S. 193–195; Frauenknecht (s. Anm. 7), S. 16–32.

²⁰ Grévy-Pons (s. Anm. 1), S. 146.

Dem Dialog vorangestellt sind mehrere Widmungsschreiben an Papst Martin V., König Sigismund, alle Kardinäle, Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe sowie Präsidenten, Advokaten und Prokuratoren des Konzils.²¹ Ob all diese Personen den Text je gelesen beziehungsweise gesehen haben, ist fraglich. Das Original ist nicht erhalten, nur drei Abschriften, die alle während des Basler Konzils angefertigt wurden, als Begleittext zu Jean Gersons *Dialogus de celibatu ecclesiasticorum* (eine Replik auf Saignets *Lamentacio* aus dem Jahr 1423). Der älteste Textzeuge der *Lamentacio* stammt aus dem niederösterreichischen Benediktinerkloster Melk. Im Kolophon der Melker Abschrift ist vermerkt: *Scriptum Basilee tempore concilii generalis per fratrem quemdam ordinis s. Benedicti professum monasterii Mellicensis in Austria, anno domini 1437.*²² Die *Lamentacio* entfaltete demnach erst während des Basler Konzils ihre, wenn gleich bescheidene, Wirkung.

Zu einem Beschluss kam es in Konstanz nicht, konnte es unter diesen Umständen wohl auch nicht kommen. Aber es wurde zumindest eine „Vorlage“ entworfen, wie das Problem kirchenrechtlich zu handhaben sei. Dieser Entwurf scheint den Kirchenvätern, die sich 1431 in Basel einstellten, vorgelegen zu haben.²³ Eingeordnet ist er in eine Serie von Reformvorschlägen (*avisata*), über deren Entstehung und Verbreitung nichts Näheres bekannt ist.²⁴ Es handelt sich in diesem konkreten Fall allerdings nicht um einen „Ratschlag“, sondern um ein im Namen des Konzils aufgesetztes Pseudo-Dekret im polemischen Tonfall einer Predigt. Den polemischen Ton geben Begriffe wie Schmutz (*fedus*), Krankheit (*morbis*), Verbrechen (*crimen*) und Skandal (*scandalum*) vor. Die „heilige Synode“ beschliesse, dass alle zu bestrafen seien, die das freiwillig abgelegte Keuschheitsgelübde durch den „Schmutz des Konkubinats“ verunreinigten.²⁵ Durch diese „Krankheit“ sei der gesamte Klerus in Misskredit geraten (*in tocius clericalis contemptus ordinis*).²⁶ Der Verfasser geht davon aus, dass das „Verbrechen“ der Unkeuschheit in den letzten Jahren stark zugenommen habe, auch weil es durch die Oberen nicht mit der „gebotenen Sorgfalt“ geahndet worden sei.²⁷ Ähnlich wie Theobald von Sachsen sieht der Verfasser des Pseu-

²¹ Ebd., S. 135–138. Im März 1416 soll ihn König Sigismund bei seinem spektakulären Auftritt vor dem Pariser Parlament, der obersten Gerichtsbehörde Frankreichs, zum Ritter geschlagen haben (Millet/Pons [s. Anm. 18], S. 464).

²² Grévy-Pons (s. Anm. 1), S. 156 (Klosterbibliothek Melk, Ms. 619).

²³ *Contra concubinariorum*, in: Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, Bd. 1: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418), hrsg. von Jürgen Miethke und Lorenz Weinrich, 2. bibliographisch aktualisierte Sonderausgabe, Darmstadt 2015, S. 472–475.

²⁴ Die Edition des ‚*Contra concubinariorum*‘ folgt Hardts *Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium* (s. Anm. 17), S. 636.

²⁵ *Contra concubinariorum* (s. Anm. 23), S. 474 f.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., S. 472 f. Die Idee, das Priesterkonkubinats habe im Spätmittelalter dramatisch zugenommen und stehe stellvertretend für den „Zustand“ der vorreformatorischen Kirche, wurde von der älteren

do-Dekrets eine nicht unerhebliche Mitschuld bei den Bischöfen. Die betreffenden Geistlichen hätten sich innerhalb eines Monats von ihren Konkubinen zu trennen, sonst verlören sie ihre Benefizien. Die, die keine Pfründe hätten, wirkten jeden weiteren Anspruch darauf. Was die Messe anbelange, so dürften die Geistlichen sie so lange lesen, wie sie zuvor nicht aufgefordert worden seien, sich von ihren Konkubinen zu trennen. Die Aufforderung (*mencio specialis et nominatim*) sei der rechtlich entscheidende Moment.²⁸ Damit wolle man der unerwünschten Entwicklung entgegenwirken, dass „an manchen Orten“ die Laien die Initiative ergriffen hätten und der Messe solcher Priester aus eigenen Stücken fernblieben. Das Pseudo-Dekret gibt vor, aus aktuellem Anlass zu handeln. Handlungsbedarf bestehe, weil immer mehr Geistliche im Konkubinat leben und weil die Laien mancherorts selbst gegen das Priesterkonkubinat vorgehen.

2.

Auch das Dekret, das das Konzil am 22. Januar 1435 im Basler Münster verabschiedete, geht davon aus, dass die Kirchenoberen eine nicht unerhebliche Mitschuld an dem aktuellen Missstand trügen. In den Konzilsakten eingeordnet ist der Text aber nicht in Dekretform, sondern in vermittelter Form als Beigabe zu einem konziliaren Sendschreiben.²⁹ Ungenannte Geistliche hätten die Konzilsväter um einen Auszug aus den Konzilsakten gebeten mit der Begründung,

Geschichtsschreibung unkritisch übernommen, vgl. etwa Alfred Zimmermann, Die kirchlichen Verfassungskämpfe im 15. Jahrhundert. Eine Studie, Breslau 1882, S. 63 und 107f.; Heinrich Werner, Der niedere Klerus am Ausgang des Mittelalters, in: Deutsche Geschichtsblätter 8 (1907), S. 201–225; Joseph Löhr, Methodisch-kritische Beiträge zur Geschichte der Sittlichkeit des Klerus, besonders der Erzdiözese Köln am Ausgang des Mittelalters (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 17), Münster 1910, S. 39–70; Justus Hashagen, Staat und Kirche vor der Reformation, Essen 1931, S. 317–319; Albert Braun, Der Klerus des Bistums Konstanz im Ausgang des Mittelalters, Münster 1938, S. 106–124; Oskar Vasella, Über das Konkubinat des Klerus im Spätmittelalter, in: Mélanges d'histoire et de littérature offerts à monsieur Charles Gilliard à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire, Lausanne 1944, S. 268–283.

²⁸ Contra concubinarios (s. Anm. 23), S. 474f.

²⁹ Decretum de concubinariis, in: Johannes Mansi, Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio, Bd. 29, Sp. 101f.; Dekrete der ökumenischen Konzilien/Conciliorum Oecumenicorum Decreta, hrsg. von Josef Wohlmuth (Konzilien des Mittelalters 2), 3. Auflage, Paderborn 2000, S. 485–487. Die betreffende Konstitution hätte das Konzil schon vor einiger Zeit angefertigt, meldet das Sendschreiben, und am 22. Januar 1435 in einer öffentlichen Sitzung im Basler Münster verabschiedet (Dekrete der ökumenischen Konzilien, S. 486). Ähnliche Ideen finden sich in den *Concepta* des Magdeburger Domherrn Heinrich Tocke (gest. 1455), Hansgeorg Loebel, Die Reformtraktate des Magdeburger Domherrn Heinrich Tocke. Ein Beitrag zur Geschichte der Reichs- und Kirchenreform im 15. Jahrhundert, Diss. Göttingen 1949, S. 19f. und 96.

den Beschluss für gerichtliche und außergerichtliche Verfahren zu gebrauchen.³⁰ Der „lößlichen Bitte“, den Bittstellern die Konstitution in authentischer Form zuzusenden, komme man gerne nach.³¹ Das Sendschreiben macht auffallend viel Aufhebens um die authentische Form, die die Glaubwürdigkeit des Dekrets erhöhen solle (*fides certior adhiberi*).³²

Der Dekretstext ist in vier Teile untergliedert: Zunächst werden die Sanktionen für den Weltklerus festgelegt (I), dann kurz auf den Ordensklerus geblickt (II); im dritten Teil werden der Rechtstatbestand definiert und die Sanktionen sowie der Umgang mit Klerikerkindern festgeschrieben (III); zuletzt wird das Konkubinatsverbot auf die Laien übertragen (IV).

I. Gleich nach Erhalt müsse das Dekret in sämtlichen Kathedralkirchen veröffentlicht werden. Innerhalb von zwei Monaten nach seiner Publizierung habe jeder Kleriker, der in einem „öffentlichen Konkubinat“ lebe, unabhängig von seinem Rang, für drei Monate vom Empfang seiner Benefizien suspendiert zu werden. Die betreffenden Einkünfte sollten in dieser Zeit der Kirchenfabrik oder anderen eindeutig guten Zwecken zugutekommen (nicht den Bischöfen). Wer rückfällig werde, verliere seine Benefizien endgültig. Bestraft werden sollten auch diejenigen, die es versäumten, die betreffenden Geistlichen zu bestrafen. Provinzial- und Diözesansynoden hätten mit dem Entzug der Benefizien oder anderen Strafen „ernsthaft“ gegen beide vorzugehen, sowohl gegen die, die nicht strafen wollten, als auch gegen die, die wegen des Vergehens in schlechtem Ruf geraten seien. Im Falle von Rückfälligkeit müsse das Absetzungsverfahren unverzüglich an den Papst weitergeleitet werden.

II. Gegen Ordensangehörige hätten General- und Provinzialkapitel vorzugehen, wobei hier die Strafen gegen „nichtöffentliche Konkubinarier“ gälten.

III. „Als öffentliche Konkubinarier“, wird präzisiert, „gelten zunächst alle, deren Konkubinat durch einen Urteilsspruch, durch ein vor Gericht abgelegtes Geständnis oder durch den offenkundigen Tatbestand, der durch keine Ausflucht verheimlicht werden kann, allgemein bekannt ist.“³³ Als solcher gelte auch, „wer mit einer Frau, die im Verdacht der Unenthaltbarkeit und in schlechtem Ruf steht“, zusammenlebe und sie trotz Ermahnung nicht verlasse.³⁴ Hier wechselt das Dekret auf die Ebene der Gerüchte. Es gebe „bestimmte Gegenden“, in denen sich die Oberen nicht schämten, von Konkubinariern Geld zu nehmen (Strafgebühren). Das müsse unterbunden werden. Zur Strafe müssten die Schuldigen das Doppelte, das sie zur Duldung einnahmen, für gute Zwecke verwenden. Die Kirchenoberen hätten dafür zu sorgen, die Konkubinen von Geistlichen fernzuhalten, notfalls mit Hilfe des weltlichen Arms. Nicht zu dul-

³⁰ Dekrete der ökumenischen Konzilien (s. Anm. 29), S. 486.

³¹ Ebd., S. 485.

³² Ebd.

³³ Ebd., S. 486.

³⁴ Ebd.

den sei ferner, dass Klerikerkinder bei ihren Vätern lebten.³⁵ Weltliche Männer dürften der Kirche, die gegen das Priesterkonkubinat vorgehe, keine Hindernisse in den Weg legen. Ein interessanter Zusatz, der in eigentümlichem Kontrast zum Konstanzer *Avisatum* steht, das sich darüber beklagt, dass Laien aus eigenem Antrieb gegen die Konkubinarier vorgingen.

IV. Schließlich wird dekretiert: „Da jede Sünde der Unzucht vom göttlichen Gesetz verboten und unter Strafe der Todsünde unbedingt gemieden werden muss“, ermahne die heilige Synode alle Laien, „ob verheiratet oder ledig“, das Konkubinat ebenso zu meiden wie die Geistlichen. „Denn wer eine Frau hat und zu einer anderen geht, verdient großen Tadel; wer ledig ist und sich nicht enthalten will, soll nach dem Rat des Apostels heiraten.“³⁶

Verbreitet wurde das Dekret nördlich der Alpen sehr schnell über die Partikularsynoden. Der früheste Beleg stammt aus dem Bistum Freising und datiert aus dem Jahr 1440.³⁷ Mancherorts löste die Publizierung „Säuberungsaktionen“ aus, wenngleich nicht immer in der vom Konzil intendierten Form. Denn nicht überall wurde mit dem Entzug der Benefizien bestraft, sondern nach wie vor Bußen erhoben. Auch die Städte reagierten auf den Appell und gingen im Sinne des Konzilsdekrets gegen das Konkubinat unter Laien vor. So erließ die Stadt Basel ein Jahr vor Konzilsende (1448) ein Mandat gegen das Laienkonkubinat, worin Ehebruch und Konkubinat gleichgesetzt werden.³⁸ Gedroht wird bei Zuwiderhandlung mit dem Stadtverweis.

³⁵ Ebd., S. 487. Vgl. Bernhard Schimmelpfennig, Zölibat und Lage der „Priestersöhne“ vom 11. bis 14. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift* 227 (1978), S. 1–44; Kathryn Ann Taglia, „On Account of Scandal ...“: Priests, their Children, and the Ecclesiastical Demand for Celibacy, in: *Florilegium* 14 (1995–1996), S. 57–70; Janelle Werner, Promiscuous Priests and Vicarage Children: Clerical Sexuality and Masculinity in Late Medieval England, in: *Negotiating Clerical Identities* (s. Anm. 4), S. 159–181; Laura Wertheimer, Children of Disorder: Clerical Parentage, Illegitimacy, and Reform in the Middle Ages, in: *Journal of the History of Sexuality* 15 (2006), S. 382–407.

³⁶ Dekrete der ökumenischen Konzilien (s. Anm. 29), S. 487.

³⁷ Johannes Fridericus Schannat und Josephus Hartzheim, *Concilia Germaniae*, Köln 1763, S. 270 f. (Freising). Weitere Veröffentlichungen des Dekrets folgen in den Synodalakten von Eichstätt aus dem Jahr 1447 (ebd., S. 378 f.) und von Mainz aus dem Jahr 1451 (ebd., S. 402 f.). Vgl. Brigitte Kochan, *Kirchliche Reformbestrebungen der Erzbischöfe von Mainz im 14. und 15. Jahrhundert*, Diss. Göttingen 1965, S. 208–228; Louis Binz, *Vie religieuse et réformes ecclésiastiques dans le diocèse de Genève pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire (1378–1450)*, Bd. 1, Genf 1973, S. 379; Erich Meuthen, Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik, Bildung, Naturkunde, Theologie*, hrsg. von Hartmut Boockmann, Bernd Moeller und Karl Stackmann, Göttingen 1989, S. 421–499, hier 467 ff.; Ernst Reiter, Rezeption und Beachtung von Basler Dekreten in der Diözese Eichstätt unter Bischof Johann von Eych (1445–1464), in: *Von Konstanz nach Trient* (s. Anm. 10), S. 215–232.

³⁸ Rechtsquellen von Basel. Stadt und Land, hrsg. von Johannes Schnell, Erster Theil, Basel 1856, Nr. 138, S. 130: *So ist ouch unser herren fürkommen, daz vil lutes unelich by einander sitzen, ouch ettlich man by eins andern elich wib, ettlich fro^vwen by einer andern elichen manne sitzen, daz inen ganz unlidlich sin wil. darumb wer damitte beladen ist und daran schulde hat, sol gedenken sich ze bessern und yeklichs daz sin ze nemende und by dem liebe und leit ze habende und daz fro^ende ze*

Anders als in Konstanz meldeten sich während des Basler Konzils aber auch erstaunlich viele Gegenstimmen zu Wort – ein Indiz, dass das Thema wirklich allgemeine Beachtung und Bedeutung erlangt hatte. Alte Texte kamen zu neuen Ehren, darunter der Pseudo-Udalrich-Brief, und neue Texte dazu, die aber zum Teil mit altbekannten Argumenten operierten.³⁹

Eine der prominentesten Wortmeldungen gegen den Zölibat stammt von dem Lübecker Bischof Johannes Schele (gest. 1439), ein *licentiatus in decretis*, der in Bologna studiert hatte.⁴⁰ Scheles *Avisamentum* setzt mit dem Argument ein, dass das Laster des Fleisches von Natur aus in jedem Menschen schlummere, *viciū quod cuilibet naturaliter inest*.⁴¹ Sein Hauptargument aber ist „eschatologischer“ Art. Weil das Laster des Fleisches eben von Natur aus in jedem schlummere, hielten sich nur wenige Geistliche an den Zölibat. Deswegen gerieten Tausende von Priesterseelen in Verdammnis. Das könne die Kirche nicht verantworten. Es sei ratsam, die entsprechenden Bestimmungen zu lockern (*statuto relaxato provideatur*). Nach dem Brauch der Ostkirche, *morem orientalis ecclesie*, solle jeder Priester, wenn er wolle, mit einer Jungfrau eine Ehe eingehen dürfen.⁴² Die „Alten“ hätten kein Recht auf Einspruch gegen diese Neuerung (*rei novitate*), da in ihnen die „innere Glut“ nicht mehr brenne. Auch den „Kontemplativen“ spricht Schele das Recht auf Widerspruch ab, *qui renes caritatis igne concrematos habent*.⁴³ Neuerungen (*res nova*) dürfe man nicht vermeiden, bloß weil man den Skandal fürchte. Besser sei es, für kurze Zeit den Skandal zu dulden, als viele tausend Seelen für ewig in die Verdammnis zu stürzen. Scheles Gedanken zum schwierigen Umgang der „Alten“ mit Neuem sind bemerkens-

lassende. denn wer soelichs nit entüt, den wellent sy in ir statt nit wissen, besunder die personen, an der der breste ist oder sinde wirt, da wissent ouch nach ze haltende. In Bern soll der Stadtrat angeblich schon 1405 gegen die Priesterkonkubinen vorgegangen sein beziehungsweise sie aus der Stadt verwiesen haben, vgl. Kommentar zur Faksimile-Ausgabe der Handschrift Mss. Hist. Helv. I. 16 der Burgerbibliothek Bern, hrsg. von Hans Haerberli u. a., Luzern 1990, S. 365.

³⁹ Frauenknecht (s. Anm. 7), S. 173–239; Martina Giese, Pseudo-Udalrichs Brief über die Kleriker-ehe in der Handschrift Prag, Národní knihovna, XI. E. 9, in: Deutsches Archiv 59 (2003), S. 153–164.

⁴⁰ Johannes Schele, Vorschläge zur Reform an der Kurie und außerhalb in beiden Ständen, dem kirchlichen und dem weltlichen [1433], in: Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, Bd. 2: Die Konzilien von Pavia/Siena (1423/24) bis Ferrara/Florenz (1438–1445), hrsg. von Jürgen Miethke und Lorenz Weinrich (Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe), 2. bibliographisch aktualisierte Sonderausgabe, Darmstadt 2015, S. 222f. Die Edition basiert auf dem Original, der Handschrift aus Bernkastel-Kues, Hospitalbibliothek cod. 168 (Jakob Marx, Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastell an der Mosel, Trier 1905, S. 155–157), vgl. dazu Hans Ammon, Johannes Schele, Bischof von Lübeck auf dem Basler Konzil. Ein Beitrag zur Reichs- und Kirchengeschichte des 15. Jahrhunderts (Veröffentlichungen zur Geschichte der Freien und Hansestadt Lübeck 10), Lübeck 1931, S. 91. Zu Schele vgl. Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches (1198 bis 1448). Ein biographisches Lexikon, hrsg. von Erwin Gatz, Berlin 2001, S. 359–361.

⁴¹ Schele (s. Anm. 40), S. 222.

⁴² Ebd.: *videtur igitur sanctum et consultum*.

⁴³ Ebd.

wert.⁴⁴ Sein Rekurs auf die menschliche Natur und das Vorbild der Ostkirche hingegen sind altbewährte Argumente. Sie stammen aus dem *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi* des Kanonisten Wilhelm Durandus (gest. 1330), Bischof von Mende (im Süden Frankreichs). Verfasst worden ist der Traktat in Vorbereitung auf das Konzil von Vienne.⁴⁵ Durandus hatte dort seine zölibatskritische Position am 16. Oktober 1311 mündlich vorgetragen.⁴⁶

Zunächst macht Durandus auf die Vielzahl der konziliaren und päpstlichen Bestimmungen aufmerksam, die gegen Konkubinarien erlassen worden seien, die aber allesamt ohne die erhoffte Wirkung geblieben seien (*nullatenus ipsorum reformari quiverit correctio morum*).⁴⁷ Der „Stachel des Fleisches“ (*caro stimulus*) sei wie der Tod und andere Strafen eine Folge der Erbsünde⁴⁸ und der Weg der Keuschheit ein äußerst beschwerlicher, so dass sich nur wenige fänden, die nicht in diesem „Feuer“ brannten. Deswegen solle man darüber nachdenken (*videretur pensandum*), formuliert er sehr vorsichtig, ob es denn nicht förderlich sein könnte (*an expediret*), in der Westkirche, wo das Keuschheitsgelübde gelte, den Brauch der Ostkirche (*consuetudo ecclesiae orientalis*) einzuführen,⁴⁹ hauptsächlich (*potissime*) aus historischen Gründen, weil die Ostkirche diesen Brauch seit der Zeit der Apostel pflege.⁵⁰

In der Schriftfassung findet sich der Vorschlag im dritten Teil des *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi*, im sogenannten *Tractatus minor*.⁵¹ Dieser Teil sei, folgen wir Constantin Fasolts Handschriftenstudie, auf weit geringere

⁴⁴ Jürgen Miethke und Klaus Schreiner, Innenansichten einer sich wandelnden Gesellschaft, in: Die Wahrnehmung sozialen Wandels im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, hrsg. von dens., Sigmaringen 1994, S. 9–26.

⁴⁵ Ewald Müller, Das Konzil von Vienne, 1311–1312. Seine Quellen und seine Geschichte (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 12), Münster 1934, S. 587–611; Joseph Lecler, Vienne (Geschichte der ökumenischen Konzilien 8), Mainz 1965, S. 45–59.

⁴⁶ Constantin Fasolt, The Manuscripts and Editions of William Durant the Younger's *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi*, in: *Annuario Historiae Conciliorum* 10 (1978), S. 290–309; revidierte Fassung in: ders., *Past Sense: Studies in Medieval and Early Modern European History* (Studies in Medieval and Reformation Traditions 182), Leiden 2014, S. 109–151, hier 119f.: *Ista dictata fuerunt in Concilio generali Vienne celebrato per referendum patrem dominum Guillelmum dei gratia episcopum Mimatensem*.

⁴⁷ Guillelmus Durandus, *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi*, Paris 1671, Pars II, Tit. 46, S. 157–159, hier 157.

⁴⁸ Ebd., S. 158.

⁴⁹ Vgl. Demetrios Constantelos, Marriage and Celibacy of the Clergy in the Orthodox Church, in: *Celibacy of the Catholic Priest. Concilium* 8 (1972), S. 30–38; Peter L'Huillier, Episcopal Celibacy in the Orthodox Tradition, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991), S. 271–301; Clarence Gallagher, Diversity in Unity: Approaches to Church Order in Rome and in Byzantium, in: *Ecclesiastical Law Journal* 6 (2008), S. 208–238, hier 222–225.

⁵⁰ Fasolt (s. Anm. 46), S. 159.

⁵¹ Guillelmus Durandus (s. Anm. 47), S. 157–159: *De incontinentia clericorum: & an expediret quod in occidentali ecclesia servaretur quod servaretur in orientali, quae votum castitatis in altaribus ministris non suscepit. Potissime cum tempore apostolorum dicta consuetudo orientalis eccl. servaretur*.

Resonanz gestoßen als der Hauptteil des Werks, der *Tractatus maior*.⁵² Lediglich zwei der insgesamt zehn Handschriften enthielten *Tractatus maior* und *minor* zusammen, darunter der älteste Textzeuge aus dem 14. Jahrhundert, Ms. lat. 1443 der Bibliothèque nationale (ehedem Colbert 2530).⁵³ Über die Herkunft der Handschrift ist, bevor Colbert sie 1682 kaufte, nichts weiter bekannt, als dass sie aus dem Süden Frankreichs stammt, wo Durandus herkam und wo er als Bischof wirkte.⁵⁴ Alle anderen Handschriften gehören der Konzilszeit an, so auch Clm 6605 (*Codex Frisingensis chartaceus*) der Bayerischen Staatsbibliothek, der zweite Textzeuge, der sowohl den *Tractatus maior* als auch den *Tractatus minor* enthält. Ein Teil der Handschrift wurde laut Kolophon am 23. August 1436 in Basel angefertigt.⁵⁵

Aus derselben Zeit wie Durandus' *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi* hat sich eine weitere zölibatskritische Stellungnahme erhalten, die sich als Dekret Papst Bonifatius (1235–1303) ausgibt, aber im polemischen Ton einer Streitschrift verfasst ist. Überliefert ist das Pseudo-Dekret in der Handschrift Ms. lat. 17534⁵⁶ der Bibliothèque nationale im Anhang einer Kopie des *Liber sextus* zusammen mit den Statuten des Konzils von Compiègne (1301) sowie dem an den Vogt von Senlis adressierten Einladungsschreiben des französischen Königs Philipps des Schönen (1285–1314) an den nordfranzösischen Klerus, sich zu einer Versammlung der Generalstände einzufinden.⁵⁷ Datiert ist das Schreiben auf den 17. Februar 1302. Die Verbindungslinien zwischen Pseudo-Bonifatius und Durandus verlaufen über die Person Philipps des Schönen.⁵⁸ Das Pseudo-Dekret geht aber weit über Durandus' vorsichtig formulierte Anregung

⁵² Constantin Fasolt, A New View of William Durant the Younger's *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi*, in: *Traditio* 37 (1981), S. 291–324.

⁵³ Fasolt (s. Anm. 46), S. 112–116.

⁵⁴ Im Übrigen stammt auch Saignet, Sénéchal von Beaucaire, aus dem Süden Frankreichs (Millet/Pons [s. Anm. 18], S. 468).

⁵⁵ Fasolt (s. Anm. 46), S. 116–123.

⁵⁶ Der Onlinekatalog der Bibliothèque nationale (<https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc68625h>, letzter Zugriff am 21.9.2018) ordnet die Handschrift den Buchbeständen der Pariser Karmeliter zu und beschreibt den Inhalt wie folgt: „Sentence de G. évêque d'Amiens, en 1284, sur la juridiction ecclésiastique de l'abbé de S. Corneille de Compiègne (12). – Lettres et constitutions de Boniface VIII (15^v, 98). – Abrégé des Décrétales (17). – Lotarii liber de contemptu mundi (99). – Convocation des gens d'église par Philippe-le-Bel, en 1302 (102). – Statuts du concile de Compiègne en 1301 (103). – Actes d'Arnaud de Villeneuve, procureur du roi d'Aragon, en 1300 (103^v). – Résumé du Décret (106).“

⁵⁷ Les actes de la province ecclésiastique de Reims. Canons et décrets des conciles, constitutions, statuts, et lettres des évêques, hrsg. von Thomas Marie J. Gousset, Reims 1843, S. 59–61; Maurice Jusselin, Lettres de Philippe le Bel relatives à la convocation de l'assemblée de 1302, in: *Bibliothèque de l'école des chartes* 67 (1906), S. 468–471; Caroline Decoster, La convocation à l'assemblée de 1302, instrument juridique au service de la propagande royale, in: *Parliaments* 22 (2002), S. 17–36.

⁵⁸ Zur *causa Bonifatii* vgl. Tilmann Schmidt, Der Bonifaz-Prozeß. Verfahren der Papstanklage in der Zeit Bonifaz' VIII. und Clemens' V. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 19), Tübingen 1989.

hinaus (über die Aufhebung des Zölibats „nachzudenken“). Im Tonfall einer Streitschrift nimmt es die Zölibatskritik zum Anlass, um eine neue, radikal andere Gesellschaftsordnung zu entwerfen:

Theologen und Kanonisten würden, poltert der Pseudo-Dekretist, gegen die apostolische Lehre „auf ketzerische Art“ (*mors hereticus*) vertreten, dass Geistliche, die die Weihen empfangen hätten, nicht per Dispens durch den römischen Pontifex heiraten dürften.⁵⁹ Dies hätten die Synoden von Nicäa, Karthago und viele Erlasse „unserer“ Vorgänger verboten.⁶⁰ „Wir“ aber hätten die Macht, „gegen die kein Fürst noch andere zuwiderhandeln können noch dürfen“.⁶¹ Deswegen seien „wir“ auch nicht an die anders lautenden Beschlüsse „unserer“ Vorgänger gebunden und wollen gegen diese „ketzerische Krankheit“ (*morbus hereticus*) eine „geeignete Medizin“ (*medelam congruam*) einsetzen.⁶² Der Spieß wird also kurzerhand umgedreht: Der Zölibat wird als *morbus hereticus* pathologisiert und die „Ketzer“ sind die andern (die Befürworter des Zölibats). Die „geeignete Medizin“ sei die „heilige Ehe“, die allen Christgläubigen, auch den Geistlichen erlaubt sein solle. Heilig sei die Ehe, weil sie durch Gott im Paradies eingerichtet und gutgeheißen und später durch die Apostel bekräftigt worden sei: *sacrumque matrimonium generaliter per institutionem in paradiso a deo approbatum et apostolorum actuali exemplo roboratum*.⁶³ Deshalb statuierten „wir“, dass alle Geistlichen, der römische Pontifex inbegriffen, die Ehe mit einer Jungfrau eingehen dürfen, wenn sie es wollen, sofern sie noch keine 30 Jahre lang ordiniert seien. Am Tag, an dem sie zelebrierten, sollten sie jedoch abstinent bleiben, „um von Gott eher zu erwirken, was sie wollen“.⁶⁴ Das anthropologische Argument der Reinheit wird zur Akzidenz, die Gottes Bereitschaft erhöht, die Bitten der Menschen zu hören.

Söhne und Töchter solcher Ehen seien, bezogen auf das Privatvermögen der Geistlichen, erbberechtigt. Seien die Eltern mittellos, dann sollte die Kinder, wenn es sich um die Kinder von Päpsten oder Kardinälen handelt, der römische Pontifex ernähren. Für die Kinder von Religiosen habe das Kloster aufzukommen, für die Kinder von Leutpriestern die Kirchgemeinde.⁶⁵

⁵⁹ Bernhard Schimmelpfennig, *Ex fornicatione nati*. Studies on the Position of Priests' Sons from the Twelfth to the Fourteenth Century, in: *Studies in Medieval and Renaissance History* 2 (1979), S. 3–50, hier 47–50.

⁶⁰ Ebd. S. 47. Zu Nicäa vgl. Anm. 19.

⁶¹ Schimmelpfennig (s. Anm. 59), S. 47.

⁶² Vgl. Erwin Frauenknecht, Von Nikolaiten und Häretikern. Bemerkungen zur *Epistola de vitanda missa uxoratorum sacerdotum* von 1111, in: *Bayern und Italien. Politik, Kultur, Kommunikation* (8.–15. Jahrhundert). Festschrift für Kurt Reindel zum 75. Geburtstag, hrsg. von Heinz Dopsch, Stephan Freund und Alois Schmid (*Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*. Beihefte 18), München 2001, S. 122–153.

⁶³ Schimmelpfennig (s. Anm. 59), S. 48.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd., S. 48f.

Nonnulli ergo homini liceat, kein Mensch dürfe, *hanc Nostrae constitutionis paginam infringere aut ei ausu temerario contraire*, „gegen diesen unseren Beschluss verstoßen“, schließt das falsche Papstdekret, das in das „dritte Jahr unseres Pontifikates“, also in das Jahr 1298, datiert wird.⁶⁶ Ob die Pseudo-Dekretale in Basel zirkulierte, wissen wir nicht. Denn ihre Rezeptionsgeschichte ist genauso wenig erschlossen wie die des *Liber sextus*, den sie begleitet.⁶⁷

Einen ähnlichen Weg wie Pseudo-Bonifatius beschreitet die um das Jahr 1439 fertiggestellte *Reformatio Sigismundi*.⁶⁸ Berührungspunkte zwischen den beiden Texten gibt es nicht; aber in der Gegenüberstellung verlieren beide „etwas“ von ihren vermeintlich „revolutionären“ Zügen.⁶⁹ Die *Reformatio Sigismundi* ist die wohl prominenteste Replik auf das Basler Dekret vom 22. Januar 1435. Das Kapitel über die Priesterehe ist dem Buchteil der *Reformatio* einverleibt, der der Reorganisation des Pfarreiwesens gewidmet ist. Für den Verfasser nämlich stand fest, dass die Pfarrkirche nach dem Bischofsamt die würdigste Einrichtung der Kirche sei.⁷⁰ Wie sein Zielpublikum dürfte auch der Verfasser der *Reformatio* ebendiesem Pfarrklerus angehört haben.⁷¹ Aus den Reihen des Pfarrklerus stammen auch die meisten Ab- beziehungsweise Handschriften. Die Druckgeschichte setzt mit 14 Exemplare und mehreren Neuauflagen andere

⁶⁶ Ebd., S. 49.

⁶⁷ Den Text edierte als erster Kervyn de Lettenhove auf der Grundlage einer nicht näher spezifizierten Genter Handschrift in seiner Studie zum Konflikt zwischen Bonifatius VIII. und Philipp dem Schönen: Kervyn de Lettenhove, *Recherches sur la part que l'ordre de Cîteaux et le comte de Flandre prirent à la lutte de Boniface VIII et de Philippe le Bel*, in den *Mémoires de l'Académie royale de Bruxelles* 27 (1853). Der Beitrag ist wieder abgedruckt in Migne, *Patrologia Latina* 185/2, Sp. 1833–1920, im zweiten dem Zisterzienser Bernhard von Clairvaux gewidmeten Quellenband. Schimmelpfennig (s. Anm. 59), S. 47–50, stellt den Migne-Text der Pariser Kurzfassung gegenüber, geht aber auf die Überlieferungsfrage nicht näher ein.

⁶⁸ *Reformation Kaiser Siegmunds*, hrsg. von Heinrich Koller (*Monumenta Germaniae Historica. Staatsschriften des späteren Mittelalters* 6), Stuttgart 1964. Vgl. Karl Mommsen, *Die „Reformatio Sigismundi“*, Basel und die Schweiz, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 20 (1970), S. 71–91; Heinrich Koller, Art. *„Reformatio Sigismundi“*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 7, Berlin/New York 1989, Sp. 1070–1073.

⁶⁹ Tilmann Struve, *Reform oder Revolution? Das Ringen um eine Neuordnung in Reich und Kirche im Lichte der Reformatio Sigismundi und ihrer Überlieferung*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 126 (1978), S. 73–129.

⁷⁰ Carl Pfaff, *Klerus und Laien im Spiegel der „Reformatio Sigismundi“*, in: *Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus*, hrsg. von Eckart Conrad Lutz und Ernst Tremp (*Scrinium Friburgense* 10), Freiburg im Üechtland 1999, S. 191–207.

⁷¹ Hartmut Boockmann, *Zu den Wirkungen der „Reformatio Kaiser Siegmunds“*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 35 (1979), S. 514–541; ders., *Zu den Wirkungen der „Reform Kaiser Siegmunds“*, in: *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, hrsg. von Bernd Moeller, Hans Patze und Karl Stackmann, Göttingen 1983, S. 112–135.

Akzente. Sie bringt uns zeitlich und räumlich in die Nähe von Luther, mit dem dieses Heft endet.⁷²

Die Argumentation der *Reformatio* ist passagenweise verworren, unsystematisch und undurchsichtig. Aber es wird deutlich, dass es dem Verfasser, wie schon in der Pseudo-Dekretale, vor allen anderen Dingen darum geht, seinen Ideen „Verfassungscharakter“ zu verleihen. Zunächst geht es um Organisatorisches (I), dann um die Messe (II). Und schließlich fokussiert die *Reformatio Sigismundi*, wie schon Pseudo-Bonifatius, auf die herausragende Bedeutung der Ehe, die man *in grossen ernen* halten solle (III):

I. Jede Pfarrkirche solle über zwei Priester verfügen, und jeder beziehungsweise alle Priester dasselbe Einkommen (*pfrunde*) beziehen, weil alle dieselbe Tätigkeit (*erbeyt*) mit Singen und Lesen verrichteten.⁷³ Seien die Einkünfte (*gulte*) der Kirche dafür zu bescheiden, solle man Pfarreien zusammenlegen.

II. Um zu verhindern, dass die Priester zusammen mit ihren Untertanen in die Hölle führen, sollten sich die Priester eine Frau nehmen. Das habe Christus auch nie verboten. Man dürfe aber keinen Priester dazu zwingen. „Wer sich reinlich halten“ und keusch leben wolle, dem solle dies erlaubt sein. Halte er sich aber nicht an die selbst gewählte Keuschheit, dürfe er keine Messe mehr lesen und müsse sein Vergehen drei Monate lang bei Wasser und Brot im Kerker büßen. Werde er rückfällig, solle man ihn (im Sinne des Basler Konzildekrets) seiner Pfründe entkleiden, und fortan müsse er wie die Laien einer Arbeit nachgehen (*und sol seiner erbeyt leben als ein leye*).⁷⁴

Der Priester, der eine Frau nehme, die eine Jungfrau sein müsse, solle sich mit seinem Kollegen abwechseln. Eine Woche solle der eine, die andere Woche der andere Messe lesen. In der Woche, in der er Messe halte, dürfe der Priester nicht bei seinem Weib liegen. Am Samstag, wenn seine Woche anfangen, solle er sich geistig und körperlich reinigen, das heißt, die Beichte ablegen und ein Bad nehmen. Letzteres gelte auch für seine Frau. Am Sonntag müsse er dann seine geistliche „Tracht“, seinen Chorrock, anlegen. Mann und Frau sollen sich in der Woche, in der der Mann zelebriere, vorbildlich halten. Danach dürften die beiden wieder ihrem „ehelichen Werk“ nachgehen.⁷⁵

III. Man solle die Ehe in großen Ehren halten in Freud und Leid, *mit gesellschaft und gespielschafft*.⁷⁶ Obwohl der Priester *alwegen pey der welt* sei, müsse er sich *priesterlich* verhalten in seiner Rede und in allen anderen Dingen, der

⁷² Der Erstdruck erfolgte 1476 in Augsburg bei Johannes Bämle. Belegt sind 14 Frühdrucke, vgl. Koller, Art. ‚Reformatio Sigismundi‘ (s. Anm. 68); *Reformatio Sigismundi* (Augsburg: Lukas Zeisenmair 1497), mit einem Nachwort von Ursula Altmann (Bibliothek seltener Bücher. Neudrucke 1), Leipzig 1984, S. 1–8.

⁷³ *Reformation Kaiser Siegmunds* (s. Anm. 68), S. 148.

⁷⁴ Ebd., S. 154.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd.

Gemeinde den rechten Weg weisen und mit gutem Beispiel vorangehen. Jesus Christus habe seine Jünger geheissen, in die Welt zu gehen und den Weg der Wahrheit zu verkünden (Mc 16, 15; Mt 28, 18–20).⁷⁷ Auch sein Weib solle *zuchtiglichen, demutiglichen und gehorsamlichen leben*, das zieme jeder Ehe.⁷⁸ Und solange die beiden die Ehe in Ehren hielten, solle man die beiden ebenso in Ehren halten. Ein Priester, der sich „übersehe“ und sich mit einer anderen Frau einlasse, dürfe keine Messe lesen. Begehe die Frau Ehebruch, habe man sie in den Kerker zu werfen, wo sie bis zu ihrem Tod verharren beziehungsweise büßen müsse. Der Sakramentscharakter der Ehe (*dye da gantz in den sacramenten unter inn zweyen gewesen sein*) verbiete es, nach dem Tod des Lebenspartners erneut zu heiraten (*das ein ander ee nit en ist*).⁷⁹ Die Ehe sei ein einmaliges Sakrament, das nicht zweimal gespendet werden dürfe.⁸⁰

Als argumentatives Beiwerk eingeflochten sind allerlei bekannte Positionen aus Durandus, Schele, dem Pseudo-Udalricus sowie aus dem Basler Dekret gegen die Konkubinarien: 1) Die Beschwerde, die Bischöfe benutzten das Konkubinat als Druckmittel, um unrechtmäßige Steuern zu erpressen;⁸¹ 2) die Empfehlung, sich an den Gepflogenheiten der Ostkirche (Orient) zu orientieren;⁸² 3) ein historischer Exkurs über das „Übel“ (des Zölibats), das unter Papst Calixtus Gestalt angenommen habe, zum Schaden von Frauen und Töchtern;⁸³ 4) das Verbot der Klerikerehe mache die Priester zu „heimlichen Sodomiten“;⁸⁴ und 5) aus dem Zölibat sei die Feindschaft zwischen Klerus und Laien entstanden.⁸⁵ Das heißt, der Autor glaubte, im Priesterkonkubinat die Ursache für die kirchenfeindliche Haltung auszumachen, die in Laienkreisen seit dem 14. Jahrhundert um sich griff. Eine eigentümliche Verkürzung.⁸⁶

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd., S. 156.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Deswegen betonen auch alle zölibatskritischen Texte, heiraten müsse der Priester eine Jungfrau.

⁸¹ Ebd., S. 148.

⁸² Ebd., S. 152. Eigenwillig ist der Verweis auf Spanien, wo die Priester „Weiber“ hätten. Zur Rechtsentwicklung in Spanien vgl. Hermann Winterer, Zur Priesterehe in Spanien bis zum Ausgang des Mittelalters, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 52 (1966), S. 370–383; Reginetta Haboucha, Clerics, Their Wives, and Their Concubines in the ‚Partidas‘ of Alfonso el Sabio, in: Homo carnalis. The Carnal Aspect of Medieval Human Life, hrsg. von Helen Rodite Lemay, Binghamton 1987, S. 86–104.

⁸³ Reformation Kaiser Siegmunds (s. Anm. 68), S. 150. Vgl. Hermann Heimpel, Reformatio Sigismundi, Priesterehe und Bernhard von Chartres, in: Deutsches Archiv 17 (1961), S. 526–537.

⁸⁴ Reformation Kaiser Siegmunds (s. Anm. 68), S. 152.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Kaspar Elm, Antiklerikalismus im deutschen Mittelalter, in: Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe, hrsg. von Peter A. Dykema und Heiko A. Oberman (Studies in Medieval and Reformation Thought 51), Leiden 1993, S. 3–18; Birgit Beine, Der Wolf in der Kutte: Geistliche in den Mären des deutschen Mittelalters (Braunschweiger Beiträge zur deutschen Sprache und Literatur 2), Bielefeld 1999, S. 36–54.

Mehr denn je ging es der spätmittelalterlichen Kirche in ihren Beschlüssen darum, die durch das Konkubinat als bedroht empfundene Ordnung wiederherzustellen. Das heißt, das „soziologische Argument“ verdrängte im späten Mittelalter alle anderen Argumente. Das gilt auch für die Zölibatsgegner, die auf den gesteigerten Ordnungsdrang mit dem Entwurf radikal anderer Ordnungsmodelle reagierten. Konzepte wie Ehe- oder Familienfeindlichkeit greifen in diesem Zusammenhang augenscheinlich nicht mehr.

Zwischen der Pseudo-Dekretale von Papst Bonifatius und der *Reformatio Sigismundi* lassen sich, wie gesagt, keine Verbindungslinien nachweisen. Aber beide Schriften vereint der entschiedene Wille, die Grenzen zwischen Klerus und Laien aufzuheben. Im Vergleich zu den hochmittelalterlichen Streitschriften besteht die Besonderheit der spätmittelalterlichen Stellungnahmen demnach darin, dass sie die Zölibatsdiskussion zum Anlass nehmen, neue Gesellschaftsmodelle zu entwerfen, Gesellschaftsmodelle, die auf der Idee aufbauen, dass die Ehe über allen anderen von Menschen gemachten und erdachten Einrichtungen steht, für Kleriker gleichermaßen wie für Laien.