

---

**Christian Hornung:** *Monachus et sacerdos. Asketische Konzeptualisierungen des Klerus im antiken Christentum*, Supplements to Vigiliae Christianae 157, Leiden (Brill) 2020, VIII+271 S., ISBN 978-90-04-41957-5, € 105,-.

Besprochen von **Andreas Müller:** Christian-Albrechts-Universität Kiel,  
E-Mail: AMueller@kg.uni-kiel.de

<https://doi.org/10.1515/zac-2021-0043>

Der Zölibat entstand keineswegs erst im elften Jahrhundert. Das Konzept hat vielmehr eine jahrhundertelange Vorgeschichte. Der Bonner Patrologe Christian Hornung stellt in seinem Buch insbesondere die Anfänge der Genese dar. Dabei präsentiert er zunächst einführend das Phänomen der Askese im Frühen Christentum. Durch das im vierten Jahrhundert aufblühende Pilgerwesen wurden auch Ideale asketischen Lebens enorm verbreitet (S. 1). Dieses galt dabei zunehmend als die eigentliche christliche Lebensform (S. 3). Hornung geht dementsprechend von folgender These aus: „Die ab dem 4. Jahrhundert erhobene Enthaltensamkeitsverpflichtung für den höheren Klerus markiert nur die Spitze einer überaus komplexen und diffizilen Entwicklung, an deren Ende eine umfassende Asketisierung des Klerus in der Spätantike steht.“ (S. 6)

Unter Askese versteht Hornung „verschiedene Formen eines aus religiösen Gründen motivierten, dauerhaften Verzichts . . ., der sich auf Sexualität, Nahrung, Kleidung und Formen von Luxusgütern erstreckt. Ziel der Askese ist eine über persönliche Vervollkommnung vollzogene Hinwendung und Nähe zum Göttlichen.“ (S. 12) Diese Askese ist im Christentum bereits sehr früh ausgeprägt und fand u. a. bei Tertullian einen ersten prominenten Vertreter. Er begründete Jungfräulichkeit in einem „Ehe- und Brautverhältnis zu Gott“ (S. 18). Bei Clemens von Alexandrien diente die Askese vor allem der Erlangung der Vollkommenheit und der Gewinn-

nung von Freiheit (S. 19) – Verzicht ist somit bei ihm kein Wert an sich (S. 20). Insofern kann man hier einen Prozess der Vergeistigung und Verinnerlichung der Askese beobachten (S. 22). Bei Origenes erhielt Askese als Vorwegnahme des engelgleichen Lebens eine eschatologische Dimension (S. 23). Cyprian, der bei der Askese die Jungfräulichkeit in den Mittelpunkt stellte (S. 26), unterstrich die Übereinstimmung von äußerer und innerer Haltung (S. 27). Bei ihm wird auch die Nachahmung des „jungfräulichen Christus“ betont (S. 28). Gemeindevorsteher und Diakone sollten ein vorbildliches Beispiel ihrer Sitten abgeben (S. 29). In den apokryphen Apostelakten wie den *Andreas- oder Johannes-Akten*, die gemeindliche und allgemein populäre Ansichten widerspiegeln dürften (S. 33), wird auch das Motiv der Reinheit mit sexueller Askese verbunden (S. 30–31).

*Kleros* wird im vierten Jahrhundert u. a. bei Hieronymus im etymologischen Sinn für diejenigen verwendet, die sich „ganz für Gott und ein Leben in der Überantwortung an ihn entschieden“ haben (S. 36). Dieser Klerus wird dementsprechend mit Askese eng in Verbindung gebracht (ebd.). Die Asketisierung des Klerus zeichnet Hornung in seinem zweiten Kapitel ideengeschichtlich nach (S. 37). In der *Oratio De fuga sua* des Gregor von Nazianz wird die monastische Lebensform als Maßstab beschrieben, an der sich das klerikale Leben messen lassen muss (S. 39): Bischöfe und Priester sollen dementsprechend einen „himmlischen“ Lebenswandel führen (S. 43). Gregor verbindet dies mit dem Ideal einer bei ihm nicht kultisch, sondern ethisch gefassten Reinheit: nur Vollkommene dürfen Vollkommenes opfern (S. 44). Johannes Chrysostomos hebt in Anlehnung an Gregor die Mittlerstellung des Priesters zwischen Himmel und Erde hervor (S. 48–49). Auch er verwendet einen ethisch gefassten Reinheitsbegriff (S. 49). Die so erwirkte Nähe zum Himmlischen eröffnet dem Priester eine besondere Vollmacht (S. 50). „Innere Reinheit der Seele“ wird von den Priestern dementsprechend vor allem gefordert, nicht äußere Askese wie bei Mönchen (S. 56). Nach Ambrosius soll Enthaltbarkeit insbesondere bei jüngeren Klerikern aus der *verecundia* hervorgehen (S. 60). Die innere Scheu und Zurückhaltung bildet sich auch im äußeren Habitus der Enthaltbarkeit ab (S. 61). Ambrosius begründet dabei den Lebensstil des Klerus weniger kultisch, als vielmehr gesellschaftlich (S. 64). In seinen antimanichäischen Schriften steht der Klerus „im Zentrum der augustiniischen Darstellung vollkommener, asketischer Lebensformen“ (S. 68) – auf jenen werden nun prominent die Termini *sanctus* und *sanctissimus* bezogen. Insbesondere im Bischofsamt vermischen sich nach den Aussagen in *De civitate Dei* Elemente der *vita contemplativa* und der *vita activa*. In seinen *Sermones* 355 und 356 liefert Augustin wichtige Informationen über Organisation und Struktur seiner Klerikerklöster (S. 65), die vor allem nach dem Vorbild der Jerusalemer Urgemeinde organisiert sind (S. 80). In diesen Einrichtungen sind Kleriker auf eine zölibatäre Lebensweise verpflichtet (S. 82). Caesarius von Arles leitete

die Heiligkeit der Kleriker griechisch etymologisch von *a-gios* ab, „nicht irdisch“ (S. 88). Sie wird dementsprechend bei ihm nun nicht mehr zuerst mit Reinheit, sondern mit Transzendenz assoziiert (S. 89). So entwickelte Caesarius zunehmend eine Zweistufenethik, bei der die Kleriker auch durch *castitas* vorbildlich auf einer höheren Stufe stehen (S. 90–91). In seiner Pastoralregel unterstreicht noch einmal Gregor der Große die Bedeutung des *spiritaliter vivere* für Kandidaten auf das Klerikeramt (S. 99). Kontemplation ist mit einer asketischen Konzeptualisierung des Klerus eng verbunden (S. 101). Insbesondere im Bischofsamt hat dies auch bei Gregor eine *vita mixta* zur Folge, bei der der Schwerpunkt auf der *vita contemplativa* liegt (S. 103). „Am Ende der Spätantike ist der Klerus“ somit „einer umfassenden asketischen Konzipierung unterworfen.“ (S. 112)

Im dritten Kapitel untersucht Hornung synodale Kanones, Bestimmungen römisch-bischöflicher Schreiben sowie den *Codex Theodosianus* und *Iustinianus* (S. 114). Auch durch das Kirchenrecht geraten Kleriker ab dem vierten Jahrhundert „unter den Druck, die Askese in die eigene Lebensform zu integrieren“ (S. 115). Dabei werden Mönche in kirchendisziplinären Texten ebenfalls als Vorbild, als *melior vita* präsentiert (S. 116). Klerikale Standesethik in kirchendisziplinären Texten ist hauptsächlich durch Ehe- und Sexualmoral geprägt. Dementsprechend geht es um Fragen wie die Klerikerehe, Digamie (S. 128–130), Unzucht und Ehebruch, insbesondere aber um die Enthaltensamkeitsverpflichtung für den höheren Klerus – so z. B. schon in *Kanon 33* des Konzils von Elvira (S. 118). Innozenz von Rom ermahnte dementsprechend die Majoristen sogar zur Enthaltensamkeit von ihren Ehefrauen (S. 125). Der kultische Begründungszusammenhang steht dabei bei den römischen Bischöfen im Vordergrund, weniger das monastische Ideal (S. 126). So wird zunehmend zwischen Laien und Klerikern differenziert (S. 127). In Kirchenrechtstexten der Spätantike findet sich auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Syneisaktentum, das oft wegen möglicher übler Nachrede abgelehnt wird (S. 131–134). Auch über die Ehe- und Sexualethik hinaus bemüht sich die kirchliche Disziplin der Spätantike um eine strikte Regulierung der privaten und öffentlichen Lebensweise von Klerikern, was meist zur Konstituierung des Klerus als eigenem Stand beigetragen hat (S. 135). Oft ging es insgesamt um eine Distanzierung der Kleriker vom öffentlichen Raum (S. 142), um sich auf das Geistige in besonderer Weise auszurichten (S. 143).

Kleriker und Mönche können kirchendisziplinär den gleichen Regelungen unterstellt werden – beide sollen sich etwa Frauenkonventen fernhalten (S. 149). Zu Klerikern gewordene Mönche sollen nach ihrem Klosteraustritt ehelos bleiben (S. 151). Höhere Kleriker sollen hingegen keineswegs eine zölibatäre Lebensform wählen und dafür ihre Ehe aufgeben (S. 151) – lediglich Enthaltensamkeit wird von ihnen verlangt (S. 152). „Die Anforderungen an die klerikale und monastische Lebensweise bleiben demnach dauerhaft verschieden“ (S. 152). Während Kleriker

vor allem öffentlich angemessen aufzutreten haben, spielen bei Mönchen Vorschriften über Armut, Fasten und Bußübungen eine zentrale Rolle (S. 159). Insgesamt lässt sich mit Blick auf das Kirchenrecht festhalten, dass ab „der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts“ „eine allgemeine Enthaltensamkeitsverpflichtung und ein Digamieverbot für höhere Kleriker“ formuliert worden ist (S. 156). Somit wurden die Kleriker zunehmend ein von den übrigen Gläubigen distinkter *ordo* (S. 158). Eine Parallele zu zivilen Ämtern und ihren Repräsentationsformen wird in der heutigen Forschung eher vorsichtig beurteilt. Aspekte wie die Repräsentation und das äußere Auftreten mögen gleichwohl die Konstituierung des Klerus als Stand mit beeinflusst haben (S. 161).

Für die ungestörte, würdige Durchführung des Kultes sorgten auch die staatlichen Gesetze seit Konstantin (S. 164). Gerade aufgrund der Verantwortung der Kleriker für das Göttliche wurden sie von Aufgaben im Staat befreit und auf einen angemessenen Lebenswandel bei der Zulassung zum kirchlichen Amt hin geprüft (S. 166). Auch das weltliche Recht fordert Kleriker dabei dazu auf, bestehende Ehen beizubehalten und nicht aus Gründen der *castitas* aufzulösen (S. 167). Dabei gilt das Gebot der Enthaltensamkeit – Presbyter, Diakone und Subdiakone, die nach der Weihe noch Kinder bekommen, sollen ihren Status als Kleriker verlieren (S. 168).

Im vierten Kapitel beleuchtet Hornung die Praxis klerikaler Askese insbesondere in den Klerikerklöstern, die sich allerdings erst ab dem vierten Jahrhundert beobachten lassen (S. 175). Sie blieben freilich auf asketische Zentren und die Umgebung asketisch lebender Bischöfe begrenzt und sind somit nicht repräsentativ für den spätantiken Klerus (S. 175, 202). Durch die Nähe der Klerikerklöster zum Bischofssitz ließen sich die Kleriker besser permanent kontrollieren (S. 192). Auch in kirchenrechtlichen Quellen finden sich Aussagen zu Klerikerklöstern im Zusammenhang mit der Durchsetzung der Enthaltensamkeitsverpflichtung für höhere Kleriker (S. 199). An diesen Orten kam es also durch asketisch-monastisch geprägte Bischöfe zu einer weitgehenden Monastisierung des Klerus (S. 206).

Im fünften Kapitel untersucht Hornung die Widerstände gegen die Asketisierung des Klerus in der Spätantike (S. 208). Diese lassen sich in der Bekämpfung derselben insbesondere bei den Befürwortern einer Asketisierung erkennen, so schon bei Siricius von Rom (S. 210–212). Zu den Argumenten der Gegner gehörten u. a. Priestergenealogien in 1 Chron (S. 211), aber auch Aussagen des Paulus in den Pastoralbriefen (S. 212).

Die Gegner betonten insbesondere, dass die Ehe im Christentum als Gut bewertet würde und daher prinzipiell auch Klerikern erlaubt sein müsse (S. 214). U. a. der Ambrosiaster erkennt diese Argumentation zwar an, modifiziert sie aber durch eine Zweistufenethik und die damit verbundene Forderung nach größerer Reinheit für die Kleriker (S. 215). Auch im Bereich des Kirchenrechts machen stete

Wiederholungen einzelner Bestimmungen deutlich, dass es Schwierigkeiten bei der Durchsetzung asketischer Ideale für den Klerus in der Spätantike gab (S. 217). Im Bereich der Gemeindewirklichkeit lassen sich ebenfalls solche Widerstände ablesen, so z. B. mit Blick auf ausbleibenden Besitzverzicht in den Schriften Augustins (S. 219). Augustin schwächte dabei seine strikten Forderungen ab und passte sie dem Gemeindekontext an – schließlich wollte er keine Heuchler um sich haben (S. 220). Fulgentius von Ruspe entschuldigte sich sogar vor seinem Tod für die strikte Art, in der er asketische Disziplin vom Klerus eingefordert hat (S. 222) – unmittelbar nach seinem Tod wurden seine Maßnahmen ausgesetzt (S. 223).

Durchgängige Motive für die Asketisierung des Klerus sind also die klerikale Reinheit, Heiligkeit und das engelgleiche Leben, wobei auf die Vorbilder Jesus Christus und Paulus zurückgegriffen wurde (S. 228). Durch die Asketisierung des Klerus wurde dieser immer mehr zu einem abgegrenzten Stand in der Kirche (ebd.). In jedem Fall folgte auf die Professionalisierung des Klerus im konstantinischen Zeitalter auch dessen Asketisierung (S. 230). Dementsprechend beschäftigte sich die Hagiographie zunehmend nicht mehr mit Märtyrern, sondern Bischöfen als „heiligen Männern“ (S. 230).

Hornung hat in seiner Darstellung äußerst gründlich gearbeitet und die wesentlichen Quellen breit ausgewertet. Dabei stört gelegentlich, dass er die zitierten Quellentexte noch einmal ausführlich zusammenfasst (z. B. S. 144), anstatt sie historisch-kritisch zu analysieren.

Wünschenswert wäre dementsprechend in dem Buch noch eine präzisere Einbettung christlich-asketischer Konzepte in das Umfeld römischer Kultur, auch römischer Philosophie und Religion gewesen. Pagane Askeseideale, die möglicherweise vorbildhaft gewirkt haben, werden jedenfalls nicht ausführlicher thematisiert. Auch die Einflüsse aus dem Bereich der devianten christlichen Gruppierungen auf die Entwicklung asketischer Ideale wird kaum beachtet – so verweist Hornung nur in einer Fußnote auf Tertullians montanistischen Hintergrund (S. 16 [Anm. 30]); kurz erwähnt wird der montanistische Hintergrund ohne weitere Ausführungen auch S. 18). Die Verbindung von Askese und Freiheit, wie sie sich bereits bei Clemens von Alexandrien findet, wird ebenfalls nicht deutlich etwa auf kynische Konzepte zurückgeführt (S. 19) – es findet sich allenfalls ein grober Hinweis auf die systematische Integration griechischer Philosophie in das Christentum (S. 22; vgl. ähnlich noch S. 232). Wenn auf die kritische Wahrnehmung von Parallelen zwischen paganer und christlicher Askese z. B. bei Origenes hingewiesen wird, wird diese Äußerung des Origenes nicht kritisch vor dem Hintergrund apologetischer Verteidigung der wahren Religion verstanden (S. 24). Auch die platonischen Einflüsse auf das Ideal monastischen Lebens bei Gregor von Nazianz werden nicht näher analysiert (S. 40).

Grundsätzlich wäre an manchen Stellen des Buches auch eine genauere historische Verortung der Aussagen in den Quellentexten hilfreich gewesen: Welche äußeren Umstände veranlassten beispielsweise Johannes Chrysostomos zur Entwicklung seines Ideals vom priesterlichen Lebenswandel (S. 49)? – der Hinweis auf Fehlentwicklungen im zeitgenössischen Klerus (S. 56) erklärt noch nicht, warum Chrysostomos ausgerechnet sein Kleruskonzept einer Überlegenheit des priesterlichen Amtes entwickelte. Inwiefern war die Orientierung an monastischen Idealen überhaupt eine Antwort auf Fehlentwicklungen im Klerus (S. 57)? Auch die kirchenrechtlichen Entwicklungen werden eher beschrieben als wirklich erklärt – es bleibt beim Hinweis auf monastische Parallelen und Vorbilder, auch wenn eine monokausale Ableitung von diesen her abgelehnt wird (u. a. S. 157). Bei Chrysostomos stellt sich darüber hinaus die Frage, ob er sein Priesterideal konsequent durchgehalten hat. Hornung analysiert dessen Konzept fast ausschließlich auf der Basis von *De sacerdotio*. Auch im Abschnitt über staatskirchenrechtliche Texte wird kaum die historische Entwicklung von Konstantin über den *Codex Theodosianus* hin zum *Codex Iustinianus* genauer reflektiert (S. 166 u. a.). Wenn Hornung betont, dass die bei Ambrosius von Klerikern erwarteten Tugenden oftmals klassische Vorbilder haben, führt er auch dies nicht weiter konkret aus (S. 63). Unklar bleibt ferner, warum die staatlichen Gesetze so stark die kultische Integrität der Kleriker betonen (S. 169) – möglicherweise übernimmt der Gesetzgeber hier nach wie vor auch für Christen die Rolle des *pontifex maximus*. Der hätte dann als solcher für die „Sicherstellung und den ordnungsgemäßen Vollzug des Kultes“ zu sorgen (S. 171).

Editorisch ist das Buch hervorragend gearbeitet. Lediglich viermal ist ein Akzent im Griechischen falsch gesetzt (S. 40 [Anm. 26], 46 [Anm. 70], 48, Z. 22, 77 [Anm. 263]).

Hornung bietet insgesamt einen hervorragenden Einblick in unterschiedliches Quellenmaterial. An manchen Stellen des Buches würde man sich lediglich eine genauere historische bzw. rezeptionskritische Einordnung der Aussagen wünschen, um besser zu verstehen, warum und nicht nur wie es zu einer zunehmenden Asketisierung des Klerus gekommen ist, die letztlich im mittelalterlichen Zwangszölibat gipfelte.