

äußere Flucht zu ergreifen, lauert an vielen Orten. Doch eine Treue, die im Zeichen einer „reineren“ Botschaft die eigene Gemeinschaft verläßt, liegt kaum auf der Linie Jesu. Gewiß, es geht keineswegs darum, in den eigenen Reihen alles für heil zu erklären. Der Mut zum Widerspruch und das Wort, das mit der Schärfe des Schwertes die Unwahrheit aufzeigt, ist auch heute immer wieder dringend nötig. Doch dieser Mut ist nur dann im vollen Sinne christlich, wenn er die Bereitschaft miteinschließt, all das auf sich zu nehmen, was der eigene Widerspruch auslösen kann. Wo nur kritisiert und vor den Folgen der Kritik die Flucht ergriffen wird, lauert Willkür. Werden aber die Folgen des eigenen Widerstandes ertragen, dann ist dieser Widerstand nicht Auflehnung, sondern er führt tiefer in die eigene Gemeinschaft hinein.

Ehelosigkeit als Zeichen und Lebensform

Überlegungen zur Sprache des Glaubens

Anton Grabner-Haider, Graz

Die verpflichtende Ehelosigkeit des Priesters gehört seit einiger Zeit zu den umstrittensten Themen unserer Kirche. Es werden zahlreiche Gründe gegen sie wie auch für sie vorgebracht. Das Gespräch über diese Frage scheint deswegen besonders schwierig zu sein, da bei den Betroffenen ständig innerste Gefühlsbereiche, Lebensformen und Glaubensformen mitbetroffen werden. So ist es verständlich, daß ein sachliches und weiterführendes Gespräch nur selten zu gelingen scheint. Gegenwärtig dürfte ein gewisser Überdruß an dieser Frage bestehen, und es wird betont, es seien alle wesentlichen Argumente vorgetragen.

Der folgende Beitrag möchte einige sprachtheoretische Überlegungen in die Diskussion einbringen und zu bedenken geben. Es wird dabei versucht, die religiös motivierte Ehelosigkeit unter dem Aspekt der Sprache des Glaubens zu sehen. In letzter Zeit werden immer häufiger sprachlogische Forschungen auch auf die Glaubenssprache ausgedehnt. Dabei tritt exakte, überprüfbare Analyse an die Stelle von freier Spekulation über Sprache. Dies kann auch für die Theologie sehr konkrete Folgen haben. Wir versu-

chen hier, nur einen Gesichtspunkt aus dieser Analyse der Glaubenssprache herauszugreifen: nämlich die fundamentale Zuordnung von Sprache und „Lebensform“. (Im Hintergrund steht die Strukturanalyse nichtbeschreibender Sprechakte.)

1. Die Lebensform der Ehelosigkeit als „Sprache“ des Glaubens

Es mag eine schmerzliche Erfahrung der Glaubenden zu jeder Zeit sein, daß es äußerst schwierig ist, mit Worten allein, also mit sprachlichen Zeichen, von der geheimnisvollen Wirklichkeit Gottes zu sprechen. Glaubende Menschen bezeugen uns durchweg, wie wenig Worte tragen, um das auszusagen, was sie an Gott erfahren. Und dennoch müssen sie davon reden. Sie müssen es mitteilen und Glauben verkünden. Ihr Reden ist weithin wie ein Stammeln¹. Nun ist das in einem gewissen Sinn immer auch unsere Situation, wenn wir von Gott reden oder Glauben verkünden.

Versuchen wir, an einem Punkt unsere profane Sprachsituation und den Stellenwert der Rede von Gott in ihr in den Blick zu bekommen. Seit Beginn unseres Jahrhunderts ist Sprache zum primären oder beinahe ausschließlichen Gegenstand einer philosophischen Richtung geworden: der analytischen Philosophie. Diese Denkrichtung, die mit der modernen Logik exaktes und überprüfbares Denken auch in die Philosophie eingeführt hat, beschäftigt sich immer auch mit der Rede von Gott. Wir beschränken uns bei unseren Überlegungen auf einen einzigen Vertreter dieser Richtung, einen der schärfsten und aufrechttesten Denker unseres Jahrhunderts, auf Ludwig Wittgenstein.

Wir unterscheiden an Wittgenstein eine „erste“ Philosophie (*Tractatus logico-philosophicus*) und eine „zweite“ Philosophie (Spätschriften), die zwei philosophische Schulen initiiert haben, nämlich den logischen Empirismus und die Philosophie der natürlichen Sprache². Was unter Theologen am nachhaltigsten bekannt sein dürfte, da es wie ein Schock gewirkt hat, ist das Verdikt Wittgensteins aus seiner ersten Periode über religiöse und metaphysische Sprache: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“. Oder: „Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen“³. Wittgenstein war sich völlig klar, daß er dabei selbst metaphysische Sätze aussprach (*Tract. 6. 54*). Wie aber kam er zu diesem Verdikt?: Durch logi-

¹ Um nur einige Beispiele zu nennen, vgl. Augustinus, *Confessiones* I, 5; X, 2; u. a. Teresa von Avila, *Das Leben* (Hrsg. von A. Alkofer). Sämtliche Schriften I. München 1960, XV, 2; XX, 12 u. a. Therese vom Kinde Jesu, *Selbstbiographische Schriften*, Einsiedeln 1958, 191 f.

² Ich habe dies näher dargestellt in „Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie“. München 1973, 51 ff, 57 ff.

³ *Tractatus* 7 und Vorwort.

sche Analyse der Sprache und durch Einschränkung der Wissenschaftssprache auf logische und empirische Sprache. Er suchte nach einem Ausweg aus den heillosen Gesprächsschwierigkeiten einer spekulativen Philosophie.

Nun könnte man leicht der Ansicht sein, Wittgenstein sei in seiner ersten Denkphase nichts weiter als strenger Positivist oder Empirist; Neopositivist also. Doch hier gilt es, genauer zuzusehen: Neben dem, was sich exakt sagen läßt, gibt es „allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“ (Tract 6. 522). Es ist der Ort Gottes. „Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist“ (Tract. 6. 44). Betroffenes Staunen entzündet sich daran, daß Welt ist und nicht vielmehr nichts. Der Sinn der Welt aber liegt außerhalb von Raum und Zeit: „Den Sinn des Lebens, d. i. den Sinn der Welt, können wir Gott nennen . . . An einen Gott glauben heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An einen Gott glauben heißt sehen, daß die Welt einen Sinn hat“⁴.

Spricht so ein Positivist? Um es klarzustellen: die *Wissenschaft* hat es mit den Tatsachen zu tun und nur mit ihnen. Über sie kann klar gesprochen werden und über anderes muß in ihr (und nur in ihr) geschwiegen werden. Das Verdikt lautet dann: Worüber man nicht exakt sprechen kann, darüber muß man in der *Wissenschaft* schweigen. Nun gibt es aber etwas, das über die Tatsachen hinausgeht. Dieses zeigt sich und es ist für ein Leben weitaus das wichtigere; und der Tractatus besteht eigentlich aus zwei Teilen, aus dem ersten, der geschrieben wurde, und aus dem zweiten, der nicht geschrieben wurde (weil er in exakter Sprache nicht geschrieben werden konnte). Dieser zweite Teil aber wäre der wichtigere, und der Sinn des ganzen Buches ist ein „ethischer“⁵.

Alle wissenschaftlichen Fragen zusammen berühren noch an keinem Punkt unsere Lebensprobleme (Tract. 6. 52). Freilich können diese Probleme verschwinden. „Kann man aber so leben, daß das Leben aufhört, problematisch zu sein? Daß man im Ewigen lebt und nicht in der Zeit?“⁶. Das ganze Problem besteht nun darin, wie man von dem reden könne, was sich zeigt, vom „Mystischen“, vom Sinn des Lebens. „Ist nicht das der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand“⁷, sagt Wittgenstein in deutlichem Anklang an Augustins Confessiones, mit denen er seine „Philosophischen Untersuchungen“ beginnen wird.

⁴ L. Wittgenstein, *Tagebuchaufzeichnungen* aus der Entstehungszeit des Tractatus vom 11. 6. 1916. In: *Schriften I*. Frankfurt 1960, 165 f.

⁵ L. Wittgenstein, *Brief an L. Ficker*. In: P. Engelmann, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*. Wien-München 1970, 121.

⁶ *Tagebuchaufzeichnung* von 1916. In: I, 166.

⁷ *Tractatus* 6. 521.

Fassen wir kurz zusammen: Am Anfang unseres Jahrhunderts stellt sich das Problem der *Rede von Gott* in voller Schärfe, und es wird in einer Weise denkerischer Askese und Selbstbeschränkung beantwortet. Logisch exakt kann nur über Tatsachen geredet werden, und dies geschieht innerhalb der Wissenschaft. Von Gott wird in einer ganz anderen Weise geredet, und Wissenschaft schweigt über ihn. Gott ist kein Thema der Wissenschaft. Sie ist in methodischer Hinsicht „atheistisch“. Aber der Mensch, der Wissenschaft treibt, kann leidenschaftlich an Gott glauben. Logik und Mystik ergänzen einander, allerdings erkenntnismäßig auf zwei verschiedenen Ebenen. So bleibt als Fazit: Es wird in unserer vorwiegend durch Technik und Wissenschaft geprägten Lebenswelt immer schwieriger, durch Sprache (oder allein durch Sprache) von Gott zu sprechen⁸.

In seiner „zweiten“ Philosophie hat Wittgenstein die Voraussetzungen des Tractatus preisgegeben; ein Sachverhalt, der in der Philosophiegeschichte in dieser Schärfe keine Parallelen hat. Wir sprechen hier in sprachtheoretischer Hinsicht von einer „pragmatischen Wende“. Anstelle der logischen Idealsprache tritt nun eine Vielheit von verschiedenen „Sprachspielen“, die bestimmten Regeln folgen und nebeneinander bestehen. Die Welt ist uns nie an sich gegeben, sondern immer nur in sprachlicher Interpretation. So gibt es in unserer Sprache das Sprachspiel des Beschreibens neben dem Sprachspiel des Betens⁹, oder das Sprachspiel der Wissenschaft neben dem Sprachspiel des Glaubens. Jedes Sprachspiel aber ist ein eigenes Regel- system.

Für ein Sprachspiel konstitutiv ist eine dazugehörige „*Lebensform*“. Das Sprechen einer Sprache ist Teil einer Tätigkeit oder einer Lebensform; und sich eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen¹⁰. Jedes Sprachspiel wurzelt also in einer bestimmten Lebensform und ist Teil dieser Lebensform; es kann nicht von ihr abgetrennt werden. Die dazugehörige Lebensform erst gibt einem Sprachspiel Leben und lässt die auszuführenden Sprechakte gelingen. Dabei können wir unter einer Lebensform die Summe von tatsächlichen Verhaltensweisen und geordneten Verhaltensregeln verstehen. Dieser Sachverhalt der pragmatischen Wende in der Sprachanalyse scheint nun für unsere Frage äußerst bedeutungsvoll zu sein.

Wir können die Rede von Gott als ein geordnetes Sprachspiel ansehen, das ganz bestimmten logischen Regeln folgt. Diese Rede wird nur verständlich innerhalb einer Lebensform des Glaubens. Die Rede von Gott

⁸ Ich habe dies ausführlich dargestellt in meinem Aufsatz „*Wittgenstein und die Theologie*“. In: Münchner Theol. Zeitschrift (1974) Heft 3.

⁹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* § 23.

¹⁰ *Philosophische Untersuchungen* § 23; § 19. Vgl. F. von Kutschera, *Sprachphilosophie*. München 1971, 222 ff.

(als von Metaempirischem) ist ungleich stärker auf die dazugehörige Lebensform angewiesen als etwa die Rede von Tatsachen. Von Gott kann gar nicht durch Sprache allein (als geordneter Zeichenfolge) gesprochen werden, sondern primär wird von der geheimnisvollen Wirklichkeit Gottes durch eine genormte Lebensform des Glaubens gesprochen. Diese Lebensform ist Antwort auf eine „Erschließungssituation“¹¹ des Glaubens (das ist eine Lebenssituation, in der ein Sprecher auf die Wirklichkeit Gottes stößt), und sie erzeugt erst die Sprache des Glaubens oder hat sie zur Folge. Rede von Gott ist eingebunden in eine Lebensform des Glaubens, in die Lebensform der Glaubensgemeinschaft.

Man könnte nun sagen, diese Lebensform des Glaubens ist von jedem Glaubenden in gleicher Weise verlangt. Dem ist in einem einschränkenden Sinn einmal zuzustimmen, doch sind noch genauere Unterscheidungen nötig. Wie wir gesehen haben, bedient sich die Rede von Gott teils sprachlicher und teils außersprachlicher Zeichen. Uns interessieren hier die außersprachlichen Zeichen, die mit einer Lebensform gegeben sind. Sie hängen zu einem guten Teil von Lebenssituationen, die sich in natürlicher Sprache artikulieren, und von den Glaubenssituationen in einer konkreten Lebenswelt ab.

Nun scheint unsere Sprachsituation seit längerem derart zu sein, daß es äußerst schwierig ist, durch Sprache allein von Gott verstehbar zu reden oder gar Glauben zu verkündigen. Dies scheint Wittgenstein für eine zunehmend durch Wissenschaft geprägte Lebenswelt sehr deutlich gesehen zu haben. Und diese Lebenswelt dürfte sich in unserer Kultur in nächster Zukunft kaum wesentlich ändern, ja es dürfte sich ein szientifizierender Trend eher noch verstärken. In einer solchen Lebenswelt, in der die empirischen Tatsachen und Gesetze von primärem Interesse sind, wird es zunehmend schwierig, auf Metaempirisches aufmerksam zu machen; wenn auch unter Zeitgenossen echte Not an tragfähiger Lebensbewältigung gegeben sein kann.

Nun wird in unserer Kirche eine Lebensform gelebt, die ein äußerst starkes Zeichen für die transzendenten Welt Gottes ist bzw. sein kann: die freiwillig übernommene Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen“. Diese Lebensform ist ein außersprachliches oder sprachverstärkendes Zeichen für Gott: da setzt einer sein ganzes Leben auf Gott; er verzichtet auf eine fundamentale menschliche Erfüllung und sucht und findet Erfüllung bei Gott bzw. bei der „Sache Gottes“, der Heilszuwendung Gottes zur Welt und zum Menschen; er richtet seine ganzen seelischen Kräfte zuerst einmal auf Gott

¹¹ Vgl. I. T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. London 1957. Die Struktur der Glaubenssprache habe ich dargestellt in meinem Buch „Theorie der Theologie als Wissenschaft“. München 1974, 124 ff.

hin, um sie von dort wieder zu empfangen und anderen Menschen zu schenken. Gott wird zum Lebenspartner dieses Menschen, und derart lebt und verkündet dieser Glaube.

Hier weist einer durch eine spezifische Lebensform hin auf die transzendenten Welt Gottes. Hier lebt einer als Träger einer Sinnwelt, und seine Worte kommen aus seiner Lebensform bzw. sind von dieser getragen. Hier lebt einer an einem zentralen Punkt des menschlichen Lebens den Verzicht, um anzudeuten, daß es einen höheren und bleibenden Wert gibt, der außerhalb unseres Lebens und unserer Welt liegt. Diese Lebensform wird zu einem äußerst starken Zeichen für Gott; und dieses Zeichen mag seine Dringlichkeit haben in einer Sprachsituation, in der es zunehmend schwieriger wird, durch Sprache von Gott zu sprechen.

Glaubenssprache ist ihrer logischen Struktur nach nämlich vorwiegend eine „evokative“ Sprache: d. h. sie kommt aus Situationen des Glaubens (d. i. der personalen Hinbeziehung eines Sprechers zu Gott), und sie will beim Hörer ständig neue Glaubenssituationen hervorrufen. Sie ist nicht primär beschreibend, sondern sie führt ganz andere Sprechakte aus; z. B. Sprechakte des Staunens oder des Preisens. Das Gelingen oder Mißlingen dieser Sprechakte aber hängt von konkreten Verhaltensweisen und Handlungsweisen (Lebensformen) der Sprecher ab. Diese Verhaltensweisen unterstützen entweder den Sprechakt, oder sie verhindern sein Gelingen. Der Sprechakt aber folgt genau angebbaren Regeln.

Die Lebensform gehört also zur Sprache selbst. Vor allem ist die Sprache des Glaubens ständig in geregelte Lebensformen des Glaubens hineinverzahnt. Nicht jede dieser Lebensformen hat dieselbe evokative (glaubensweckende) Kraft. Sprachanalyse unterscheidet hier sehr verschiedene Stufen an „performativer“ Kraft. Die Lebensform der Ehelosigkeit um Gottes willen hat ohne Zweifel eine besonders starke evokative Kraft. Deswegen hat sie ihren bleibenden und unersetzblichen Ort in der Sprache des Glaubens.

Nun ist die Lebensform der Ehelosigkeit keineswegs in der Kirche das einzige Zeichen für die Wirklichkeit Gottes. Zu diesen Zeichen gehören gewiß die beiden anderen „evangelischen Räte“, zu denen Jesus eingeladen hat: die Lebensform der Armut und die Lebensform des Gehorsams. Auch diese Zeichen werden vom Glaubenden freiwillig übernommen und gewählt. Sie drücken aus, daß die Dinge und Werte dieser Welt nicht das Letzte sind, daß der Glaubende wo anders als in dieser Welt verwurzelt ist. Wer die Lebensform der Armut lebt, löst sich von den Werten seiner Lebenswelt und baut auf einen unvergänglichen Wert. Oder wer die Lebensform des Gehorsams lebt, zeigt an, daß er sich konsequent dem Willen Gottes unterworfen hat. Auch diese beiden Lebensformen sind in unserer

heutigen Lebenswelt äußerst starke Zeichen für die Wirklichkeit Gottes.

Über diese drei Lebensformen hinaus gibt es Verhaltensweisen, die von jedem Christen gefordert sind und die ebenfalls Zeichen für die Wirklichkeit Gottes sind. Dazu mag z. B. die Forderung der Feindesliebe gehören, oder das unbedingte Liebesgebot, oder die Forderung des Dienstes am Bruder usw. Wir können sagen, es gibt Lebensformen als Zeichen für Gott, die von jedem Christen gefordert sind; und es gibt Lebensformen als spracherzeugende und sprachverstärkende Zeichen für Gott, zu denen es besonderer Berufung bedarf. Der primäre Ort für die Lebensform der evangelischen Räte ist der Ordensstand. Diese Lebensform hat in einer besonderen Weise teil an der nichtsprachlichen Verkündigung des Glaubens. Und wir dürfen diese Lebensform in unserer Zeitsituation als dringlich ansehen.

Kommen wir nun zu unserer Situation in der Kirche. Da ist von den kirchlichen Amtsträgern, die zugleich die primären Verkünder des Glaubens sind, die Lebensform der Ehelosigkeit gefordert. Vor allem um diesen Punkt ging in der letzten Zeit der Streit. Von der Sprache des Glaubens und unserer heutigen Sprachsituation her betrachtet wäre das Aufgeben dieser Forderung ein eindeutiger Verlust; ein Verlust auch für unser Sprechen von Gott. Es scheint umgekehrt der Fall zu sein, daß unsere Lebenswelt die genannte Lebensform für die primären Glaubensverkünder sogar dringlich macht. Wenn wir dem Glauben dienen wollen, können wir uns unsere Glaubenssituation nicht beliebig wählen.

2. Die Relativität psychologischer Erklärungsschemata

Fragen wir nun, ob sich die Lebensform der Ehelosigkeit auch rechtfertigen läßt vor unserem heutigen Wissen über den Menschen (Anthropologie). Dieses Wissen besitzt, wiewohl es prinzipiell in allen seinen Teilen überholbar und fallibel ist, hohe Autorität für unsere Lebenswelt. Nun kommen seitens dieses Wissens verschiedene Einwände gegen den Verzicht auf entfaltete Sexualität. Es wird vielfältig gesagt, ein solcher Verzicht hemme die gesamtpersonale Entfaltung und Entwicklung eines Menschen, sie führe nicht selten zu seelischen Fehlhaltungen und Störungen der zwischenmenschlichen Kommunikation. Diese Argumentreihe könnte in beliebiger Terminologie fortgesetzt werden.

Nun scheint es keine Frage zu sein, daß derartige Aussagen die Lebensform der freiwilligen Ehelosigkeit schwer belasten können. Wir werden zu sehen haben, welche Grundannahmen hinter derartigen Argumentationsreihen stehen. Es ist offensichtlich das relativ stark bewährte Theoriekonzept von S. Freud über die Bedeutung der Sexualität für das seelische und

personale Leben des Menschen¹². Dieses Theoriekonzept hat in der Forschung äußerst fruchtbar gewirkt, wenn es auch einige entscheidende Modifikationen erfahren hat. Und es scheint unsere Bewußtscinslage in dieser Frage wie unsere ganze Kultursituation nachhaltig geprägt zu haben, so daß in einem gewissen Sinne eine neue Lebenssituation entstanden bzw. im Entstehen ist.

Fragen wir in diesem Zusammenhang nach unserer heutigen Lebenswelt, die längst nicht mehr die Lebenswelt S. Freuds ist. Wir beziehen uns dabei auf einen Forscher, der es sich zur Aufgabe gestellt hat, die Grundthesen der Psychoanalyse zu „rehumanisieren“, auf V. E. Frankl¹³. Die Psychoanalyse hat in einem gewissen Sinn begonnen, die sexuelle Lust des Menschen freizusetzen. Sie hatte den Menschen primär, und in ihren Verzerrungen fast ausschließlich, bestimmt durch seinen Willen und seine Fähigkeit zur Lust. Seelenleben entfaltet sich durch Libido hindurch, und Lustverdrängung führt zu seelischen und folglich auch zu gesellschaftlichen Konflikten. Euphorie und Enthusiasmus begleiten den damit eingeleiteten gesellschaftlichen Prozeß, der heute noch nicht abgeschlossen erscheint.

Welche aber sind die Folgeerscheinungen dieses Prozesses? Sexuelle Libido wuchert, vermeintlich befreit und ohne Grenzen, in ein existentielles Vakuum hinein. Es wird überraschend deutlich, daß sie keine tragfähige Sinnwelt des Lebens ersetzen kann. Der Psychologe sieht sich zunehmend mit existentieller Frustration, mit abgründiger Sinnlosigkeit, mit „noogenen Neurosen“ konfrontiert¹⁴. Und er fragt sich, ob Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung tatsächlich die primären Zielwerte des Seelenlebens sein können. Hier nun setzt die Korrektur der sogenannten „Logotherapie“ an, indem sie die stark bewährten Theorien der Psychoanalyse weiterführt und ergänzt.

Mehr noch als durch den Willen zur Lust scheint seelisches Leben durch den Willen zum Sinn geprägt zu sein. Ein Leben braucht eine tragfähige Sinnwelt, damit es gelingen kann. Und der gewiß fundamentale Wille zur Lust ordnet sich dieser Sinnwelt unter. Er kann aber selber nie als tragfähige Sinnwelt fungieren. Hier scheint einer der folgenschwersten Fehler unserer Lebenswelt zu liegen. Der Wille zum Sinn aber hat immer Selbsttranszendenz des Menschen zur Folge¹⁵. Der Mensch übersteigt sich selbst

¹² Vgl. *Drei Arbeiten zur Sexualtheorie*. Und: *Arbeiten zum Sexualleben und zur Neurosenlehre*. In: *Ges. Schriften* V. Leipzig u. a. 1924. *Jenseits des Lustprinzips*. In: *Ges. Schriften* VI. Leipzig u. a. 1925.

¹³ Vgl. V. E. Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie*. Freiburg 1973. Ders., *Ärzliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Wien '7966. Ders., *Homo patiens. Versuch einer Pathodizee*. Wien 1950.

¹⁴ V. Frankl, *Auf der Suche nach Sinn*, 11 ff; 19 ff.

¹⁵ Vgl. V. Frankl, a. a. O. 75 f.

entweder zu einem anderen Menschen hin oder zur Welt Gottes hin. So findet der Wille zum Sinn Erfüllung in einem Dasein für andere oder in einem leidenschaftlichen Dasein für Gott.

Seelenleben ist darauf angewiesen, vor allem dem Leiden und dem Tod einen Sinn zu geben. Hier nämlich scheidet Lust als Sinnmöglichkeit aus und erweist sich somit nur als ein Teilaспект des Lebens. Wenn die Psychoanalyse den Menschen primär genuß- und leistungsfähig macht, so versucht die Logotherapie ergänzend dazu, den Menschen leidensfähig und sterbensfähig zu machen. Sie versucht, den Menschen umfassender zu sehen, und dazu gehören wesentlich das Leiden und der Tod. Die tragfähigste Sinnwelt für Leiden und Sterben freilich scheint im religiösen Glauben gegeben zu sein.

In forschungslogischer Hinsicht haben wir damit zwei relativ stark bewährte Theoriekonzepte nebeneinander gestellt. Wir haben versucht, das erste durch das zweite zu ergänzen. Dabei kommt ein genereller Aspekt unseres Wissens zum Vorschein, daß nämlich jedes Theoriekonzept und jedes Erklärungsschema ergänzungsbedürftig ist¹⁶. In unserer Lebenswelt hat das erste Forschungskonzept den Siegeszug angetreten, aber es ist nicht ausgeschlossen, daß zunehmend auch seine Modifizierungen zum Tragen kommen. Es dürfte eine an entscheidenden Punkten erweiterte und korrigierte Psychoanalyse sein, die unsere Lebenswelt prägen wird.

Was bedeutet das aber nun für unsere Frage nach der Lebensform freiwilliger Ehelosigkeit und freiwilligen Lustverzichtes „um des Himmelreiches willen“? Das Theoriemodell der Psychoanalyse hatte offensichtlich eine schwere Belastung für die Lebensform freiwilliger Ehelosigkeit zur Folge. Es kam nicht selten zu Verunsicherungen dieser Lebensform und zu einem stark defizienten Selbstbewußtsein ihrer Träger mit den bekannten konkreten Folgen. Wir können sagen, daß die Einseitigkeit einer relativ stark bewährten wissenschaftlichen Theorie wesentlich zur Krise dieser Lebensform beigetragen hat; wenngleich sie keineswegs die einzige Ursache dieser Krise sein dürfte. Die zweite dieser Ursachen scheint in theologischen Argumentationen selbst zu liegen, wovon noch zu sprechen sein wird.

Nun hat die Theorie der Psychoanalyse für unsere Lebenswelt gewiß auch sehr positive Folgen gezeitigt. Sie hat uns gelehrt, uns selber konsequent als geschlechtliche Wesen zu verstehen¹⁷ und mit Sexualität als per-

¹⁶ Vgl. P. Weingartner, *Wissenschaftstheorie I. Einführung in die Hauptprobleme*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1971. W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*. Berlin u. a. 1969. R. Wohlgenannt, *Was ist Wissenschaft?* Braunschweig 1969.

¹⁷ Diese Sicht scheint z. B. im Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen der mensch-

söhnlichkeitsbestimmendem Faktor zu rechnen. Sie dürfte in unserer Kultur entscheidend zu einem Abbau von Leibfeindlichkeit und Lustverdrängung beigetragen haben, und es dürfte in ihrem Gefolge ein gewandeltes Verhältnis zum Körper und seinen Kräften entstanden sein oder im Entstehen sein. Gewiß wird dieser Prozeß von kommerziellen Interessen mißbraucht, und er schlägt nicht selten in das andere Extrem um; er wird zu einer Vergötzung der Lust¹⁸.

Nun gibt es aber deutliche Anzeichen dafür, daß ein einseitiger Prozeß in diesem Lebensbereich seine Korrekturen und Modifikationen erfährt. Daß das Theoriesystem der Psychoanalyse seine notwendige Ergänzung erfährt, dürfte auch in unserer Lebenspraxis immer mehr zum Tragen kommen. Es dürfte sich zunehmend die Notwendigkeit zeigen, ein gewandeltes Lebensverhältnis zu Lust und Sexualität in einen tragfähigen Sinnrahmen einzuordnen. Derart dürfte sich der Prozeß des Willens zur Lust nicht nur wieder in eine geordnete Lebenswelt einspielen, er könnte sogar zum Anstoß werden für ein erneutes Suchen nach Sinn und Sinnwelten. Jedenfalls ist er in der Lage, die verschiedensten Formen von Sinnleere schonungslos aufzudecken.

In diesem Kontext soll nun die Lebensform freiwilliger Ehelosigkeit als Zeichen für die transzendenten Welt Gottes gelebt werden. Es scheint nötig zu sein, dieses Zeichen in einer gewandelten Lebenswelt neu auszugestalten und einzuwurzeln. Auch der Christ, und gerade er, sagt Ja zur vollen Wirklichkeit des Menschen und zu allen seinen Kräften, auch zu den Kräften des Körpers und der Lust. Er sieht in diesen Kräften dankbar und staunend die Schöpfungswirklichkeit Gottes, und in deren sinnvoller und geordneter Entfaltung einen Auftrag des Schöpfers. Der Christ ist einer, der leidenschaftlich Ja sagt zum ganzen Menschen, weil Gott dieses Ja zuerst gesprochen hat. Aber er weiß auch um die ständige Selbstgefährdung des Menschen und ist nicht bereit, irgend etwas am Menschen zum Götzen werden zu lassen.

Auf diesem Hintergrund einer gewandelten und konsequent positiven Einstellung zum menschlichen Körper erhält das Zeichen des Eheverzichtes eine ganz neue Bedeutung und Aussagekraft. Es verzichtet einer auf das, was er als einen der höchsten Werte des natürlichen Lebens ansieht; und er weist damit, überaus deutlich, hin auf einen außerzeitlichen und außeweltlichen Wert, auf die geheimnisvolle Welt Gottes. Der Verzicht ist das Zeichen, und dieses Zeichen wird um so deutlicher, je höher der Wert ist

lichen Geschlechtlichkeit (Herder Korrespondenz VII, 1973, 338–341) voll zum Tragen gekommen zu sein.

¹⁸ Vgl. V. Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*, 21 f.

und erfahren wird, auf den verzichtet wird. Spuren von Leib- oder Lustfeindlichkeit dürften die Kraft dieses Zeichens nur schwächen.

Voraussetzung für dieses Zeichen ist eine starke Einbindung in die Welt Gottes. Es kann tatsächlich zu einem Wechselverhältnis zwischen diesem gelebten Zeichen und der Einbindung in die Welt Gottes kommen. Von seiner natürlichen Seite her kann also das Zeichen der Ehelosigkeit auch in unserer gewandelten Lebenswelt gelebt werden. Es scheint keinen stichhaltigen wissenschaftlichen Einwand gegen es zu geben, denn der Wille zum Sinn erweist sich als ungleich stärker als der Wille zur Lust. Umgekehrt scheint dieses Zeichen in einer Lebenswelt, die sich mit Leidenschaft zu Körper und Lust bekennt, um so deutlicher und kraftvoller zu werden. Nicht zuletzt vermag es warnend auf eine Vergötzung der Lust hinzuweisen.

Wir können sagen, daß dieses Zeichen von unserer heutigen Sprachsituation wie von unserer Lebenswelt her eine doppelte Dringlichkeit erhält. Unabdingbare Voraussetzung für seine Verstehbarkeit scheint ein Ja zum ganzen Menschen zu sein. Dieses Zeichen würde mißbraucht, würde Gott zu einem Konkurrenten seiner Schöpfungswirklichkeit, etwa der Lust, gemacht. Freilich kann dieses Zeichen nur gelebt werden aus einem lebendigen, ja leidenschaftlichen Glauben heraus. Wo Gott die alles überwältigende Wirklichkeit eines Lebens ist, dort kann der Verzicht zur vollen und letzten Erfüllung dieses Lebens werden. In einem gewissen Sinn kann dieses Zeichen dann zu einem Prüfstein des Glaubens werden. Eine neue Einwurzelung und Ausgestaltung dieses Zeichens aber dürfte beginnen bei einem gewandelten Verhältnis zu Leib und Lust.

Gelegentlich wird gesagt, personale Reifung im Vollsinn sei nur möglich durch einen anderen Menschen, an einem einzigen Liebespartner. Bei diesem Argument scheint alles darauf anzukommen, nach welchem Kriterium Reifung bestimmt wird. Bestimmt man sie als optimale zwischenmenschliche Gesprächsfähigkeit im weitesten Sinn, oder als Liebesfähigkeit, oder als optimale Selbstentfaltung, dann kann diese Reifung genauso wie an einem einzigen Gesprächspartner auch an mehreren Gesprächspartnern, etwa einer Gemeinde, erfolgen. Sie dürfte allerdings eine eigenständige Entwicklung nehmen. Bestimmt man personale Reifung aber von der Bewältigung von Leben, Leiden und Sterben her, dann scheint diese Reifung im Glauben optimal gegeben zu sein.

3. Zur Situation in der Kirche

Die Krise der behandelten Lebensform scheint keineswegs allein von außerhalb der Kirche verursacht. Sie scheint zu einem guten Teil „hausge-

macht“ bzw. in der Kirche selbst sehr verstärkt worden zu sein. Es scheinen auch sehr konkrete theologische Programme und Argumentationsreihen dahinter zu stehen. Allerdings dürften nicht wenige dieser Programme, wenn man sie näherhin auf ihre logische Konsistenz prüft, einer derartigen Prüfung nur sehr schwer oder gar nicht standhalten.

Da ist z. B. eine Theologie, die den Prozeß der Säkularisation zu einer positiven Aufgabe für den Glauben machen will. Säkularisation soll nicht aufgehalten, sondern zu Ende geführt werden, damit der reine Glaube zum Leuchten komme¹⁹. In diesem Kontext sollen Zeichen für Heiliges abgebaut werden, und eine logische Folge davon mag lauten, daß das Zeichen freiwilliger Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen“ seinen Sinn verliert. Einer ähnlichen Spur folgt eine Theologie, die ein personales Bild von Gott durch ein funktionales Gottesbild ersetzen will, da dieses für heutige Zeitgenossen leichter faßlich sei. Auch hier wird unserer Lebensform jede Grundlage entzogen²⁰.

Eine schwere Belastung für unsere Lebensform mag auch mit dem Programm der Entmythologisierung gegeben sein, denn dieses scheint nicht wenig zu einer Entwurzelung aus dem Glauben beigetragen zu haben. Ähnlich belastend mögen sich gewisse Kompetenzüberschreitungen und Fehleinschätzungen der historisch-kritischen Theologie auswirken. Wo diese meint, normierende Aussagen machen zu können über die ursprünglichen Lebensformen der Kirche, dort können Lebensformen, die in den Ursprüngen erst implizit gegeben sind und sich erst später ausfalten, schwer belastet werden. Hier aber scheinen fundamentale forschungslogische Fehleinschätzungen vorzuliegen²¹.

Damit soll nur der theologische Kontext angedeutet werden, der sehr zur Krise unserer Lebensform beigetragen haben dürfte. Soll diese Krise überwunden werden, dann müssen zuerst diese theologischen Programme nachhaltig korrigiert werden. Es müssen darin Denkfehler, logische Unvereinbarkeiten und Widersprüche aufgedeckt werden. Eine derartige Theologie nämlich scheint auf einer permanenten Flucht vor dem tatsächlichen und vermeintlichen Wissen der Zeit zu sein, und sie dürfte den verschärften Kriterien eines exakten Denkens kaum genügen. Man könnte von einem logischen Standpunkt aus von einem regellosen und wildem Denken sprechen.

¹⁹ Vgl. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart 1958, 10 f; 87 f; 102.

²⁰ Ich habe dazu ausführlich Stellung genommen in meinem Aufsatz „Säkularisierung und Entmythologisierung in sprachtheoretischer Sicht“ in: Zeitschr. f. kath. Theologie 95 (1973) 423–442.

²¹ Vgl. dazu meinen Aufsatz „Historisch-kritische Theologie und Glaube“ in: Internat. kath. Zeitschrift (1974) 110–128.

Ein anderer hemmender Faktor für unsere Lebensform scheint darin zu liegen, daß uns eine „kniende Theologie“ (H. U. von Balthasar) sehr abhanden gekommen ist. Eine sitzende Theologie hat weithin die Sprache der Heiligen und einen staunenden Glauben verdrängt. Voraussetzung für eine neue Ausgestaltung unserer Lebensform dürfte sein, daß eine staunende und kniende Theologie als starkes Gegengewicht zu einer streng wissenschaftlichen Theologie erneut gewonnen werde²².

Eine neue Einwurzelung der Lebensform freiwilliger Ehelosigkeit dürfte mit einer erneuten Einwurzelung in den Glauben beginnen; in einen Glauben, der es gelernt hat, durch alle Wissenschaft und Kritik hindurch betroffen zu staunen; in einen Glauben auch, der keine Angst hat vor dem Wissen der Zeit; in einen Glauben, der auch oder primär in die Schule geht bei seinen Zeugen und Heiligen. Eine neue Ausgestaltung unserer Lebensform wird aber auch sehr erst nehmen, was die Kritik an dieser Lebensform berechtigter Weise vorgebracht hat. Sie wird allerdings diese Kritik sehr sorgfältig überprüfen.

Nun ist von einem logischen Standpunkt aus eine historische Kritik, die zu zeigen vermag, wie diese Lebensform entstanden ist, die schwächste Form der Kritik. Denn wenn ich zeigen kann, auf welche Weise eine Lebensform sich ausgestaltet hat, so spricht das noch an keinem Punkt gegen die logische und tatsächliche Möglichkeit dieser Lebensform. Schwererwiegend erscheint empirische Kritik an den Fehlformen dieser Lebensform. Eine neue Ausgestaltung unserer Lebensform wird sehr bemüht sein, derartige Fehlformen, die die Leuchtkraft des Zeichens verdecken können, zu korrigieren und zu vermeiden.

Kommen wir noch kurz zum gegenwärtigen Gespräch über diese Lebensform in der Kirche. Es scheint offensichtlich, daß es nicht wenige Gesprächsfehler gegeben hat und gibt, die ein weiterführendes Gespräch schwer machen; mögen diese in ungeprüften Argumenten oder in nicht prüfbaren Generalisierungen bestehen. Nicht immer dürften die konkreten Folgen des Disputes gesehen worden sein. Es dürfte in diesen Fragen zu Kompetenzüberschreitungen, etwa auf Seiten theologischer Lehrer, gekommen sein, oder es dürfte sich darin gelegentlich ein gespanntes Verhältnis zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt ausgedrückt haben. So scheint es der Fall zu sein, daß unter nicht wenigen von diesem Diskurs Betroffenen so etwas wie eine subjektive Rechtsunsicherheit in dieser Frage entstehen konnte. Eine objektive Rechtsunsicherheit hat gewiß nie bestanden.

Welche möglichen und dauerhaften Auswege könnten sich im Disput um diese Lebensform, speziell um die Lebensform des Priesters, abzeichnen?

²² Vgl. C. Bamberg, *Was Menschsein kostet. Aus der Erfahrung des frühchristlichen Mönchtums gedeutet*. Würzburg 1971.

Wir haben versucht, das Zeichen der Ehelosigkeit von der Sprache und Verkündigung des Glaubens her zu bestimmen. Es scheint in unserer Zeitsituation und Lebenswelt ein sehr dringliches Zeichen für unsere Rede von Gott zu sein. Der Stand, der dieses Zeichen in der Kirche zunächst einmal und primär lebt, ist der Ordensstand. Er hat dieses Zeichen ausgestaltet, und er verpflichtet sich durch ein freiwilliges Gelübde dazu. Hier ist dieses Zeichen eingebunden in die beiden anderen Zeichen der Armut und des Gehorsams.

Umstritten scheint nun die Frage zu sein, ob in unserer heutigen Kirchensituation der Ordensstand allein in der Lage ist, dieses spracherzeugende und sprachverstärkende Zeichen der freiwilligen Ehelosigkeit verstehbar zu leben. Sieht man auf die sprachliche Situation unserer Lebenswelt, die wir im 1. Kapitel beschrieben haben, so wird man diese Frage ehrlicherweise verneinen müssen. Nun hat aber der Priester, ob Ordensmann oder nicht, eine überaus enge Hinordnung zur Verkündigung von Glauben, zur Rede von Gott also. Deswegen erscheint es nicht nur sinnvoll, sondern notwendig, daß er in seiner Lebensform ein überaus starkes und wirksames Zeichen für die transzendenten und metaempirische Welt Gottes lebt. Und dieses Zeichen ist in unserer Kirche die freiwillige Ehelosigkeit.

Deswegen bleibt die Lebensform freiwilliger Ehelosigkeit mit dem Amt und Dienst des Priesters verbunden. Es kann in unserer teilweise gewandelten Lebenswelt aber einerseits eine Berufung zum Dienst am Wort Gottes gegeben sein und es kann gleichzeitig eine „Berufung“ zu ehelicher Partnerschaft²⁸ vorliegen. Für diese Fälle hat die Kirche auf dem II. Vatikanum den Dienst des verheirateten Diakons geschaffen. Es ist zu hoffen, daß die Kirche in der nächsten Zeit diesen Dienst tragfähig auszugestalten vermag. Dabei obliegt das Lebensalter für die Zulassung zu diesem Dienst dem Ermessen der Kirchenleitung.

Nun hat auch der Dienst des verheirateten Diakons eine enge Zuordnung zur Verkündigung und zum Wort Gottes. So scheint es nötig, daß auch diese Lebensform bestimmte außersprachliche Zeichen für die Rede von Gott ausgestaltet. Das kann z. B. das Zeichen eines ehrlichen und hingebungsvollen Dienstes an Menschen, etwa an Armen, Notleidenden und Entrechten, sein. Ein solches Zeichen war wohl mit dem Dienst des Diakons seit frühem verbunden. Oder es könnte auch ein anderes Zeichen der evangelischen Räte sein, etwa verantwortbare Armut und Gehorsam. Ohne außersprachliche Zeichen, die die Rede von Gott verstärken, scheint kein

²⁸ Wir verwenden in unserer natürlichen Sprache für zwei völlig verschiedene Dinge dasselbe Wort. Berufung zum Wort Gottes (B₁) steht nicht auf derselben Ebene wie Berufung zur Ehe (B₂). Deswegen setzen wir im zweiten Fall das Wort unter Anführungszeichen.

kirchlicher Dienst auszukommen. Das verkündigende Wort des Diakons würde in gewisser Weise sogar durch die radikalere Lebensform des Priesters mitgetragen. Umgekehrt könnte für das menschliche Wort des Priesters gelten, daß es von der Lebensform des Diakons mitgetragen wird. Auch darin könnte sich der stellvertretende Charakter kirchlicher Dienste zeigen.

So könnte auch der Dienst des verheirateten Diakons in unserer leibfreundlichen und geschlechtsbejahenden Lebenswelt eine gewisse Notwendigkeit darstellen. Er würde ausdrücken, daß menschliche Partnerschaft diese Berufung auch auszugestalten vermag. Freilich wird der Dienst des Verheirateten andere Schwerpunkte setzen als der Dienst des Ehelosen. So würde der Dienst des Diakons dem voll Rechnung tragen, daß einer, der sich zur ehelichen Partnerschaft „berufen“ weiß, gleichzeitig zutiefst zum Dienst am Evangelium berufen sein kann.

Damit würden einander die beiden kirchlichen Dienste, des ehelosen Priesters und des verheirateten Diakons, in umfassender Weise ergänzen. Mit der einen Lebensform sagt die Kirche aus, daß die Dinge dieses Lebens nicht das Letzte sind, sondern daß sie vergehen und auf Größeres und Bleibendes verweisen. Und mit der anderen Lebensform sagt die Kirche, daß sie sich zugleich voll zu diesem Leben in allen seinen Dimensionen bekennt. Diese beiden Lebensformen tragen in sich das Ja zur Erde und den Verweis auf die geheimnisvolle Welt Gottes. So erscheint es wichtig, daß diese beiden Lebensformen in einem angemessenen Verhältnis zueinander erscheinen. Zu den dringlichen Fragen dürfte heute gehören, wie das Zeichen der Ehelosigkeit erhalten und von neuem ausgestaltet werden kann; und zum andern, wie die eheliche Lebensform mit dem Verkündigungsdienst zu verbinden sei.

Fragen wir abschließend noch einmal, was getan werden kann, um das Zeichen der Ehelosigkeit von neuem einzuwurzeln. Erste Voraussetzung ist eine neue Einwurzelung im Glauben durch alle Herausforderungen des Wissens hindurch und trotz mancher theologischer Fehler und Umwege. Zweite Voraussetzung scheint das sachliche und aufrechte Gespräch in der Kirche zu sein, das verstehende und weiterführende Gespräch zwischen verschiedenen Standpunkten und Meinungen. Das Gelingen dieses Gesprächs ist gewiß Gnade; aber es folgt auf seiner menschlichen Seite sehr konkreten Regeln und es hat seine Ordnung.

In diesem Gespräch gibt es die prinzipielle und tatsächliche Möglichkeit, eigene Denkfehler einzusehen und zu korrigieren. Es gibt nicht nur die Möglichkeit moralischer Umkehr, sondern es gibt auch eine Umkehr des Denkens aufgrund zwingender Argumentenlage. Solche Umkehr aber scheint äußerst schwer zu fallen. Wir kennen sie jedoch aus unserer ganzen

Denkgeschichte. Das imponierendste Beispiel in unserem Jahrhundert ist L. Wittgenstein, der genötigt ist, die grundlegenden Prinzipien und Voraussetzungen seiner „ersten“ Philosophie umzustoßen. Er möchte sein ganzes Denken, sollte es an einem Punkt unlauter sein, verurteilt wissen²⁴. Unser Gespräch würde entscheidend erleichtert, fiele es uns in der Kirche leichter, Denkfehler und Handlungsfehler einzusehen und daraus Konsequenzen zu ziehen.

EINÜBUNG UND WEISUNG

Der „reiche Fischzug“ als Berufungsgeschichte

Eine Meditation zu Lk 5, 1–11

An die Stelle, wo die beiden anderen Synoptiker die Berufung der ersten Jünger erzählen (Mk 1, 16–20; Mt 4, 18–22), setzt Lukas einen eigenen Bericht. Ort und äußere Umstände sind die gleichen – der See, die Fischer bei der Arbeit –, doch in diese Szene hinein verwebt Lukas absichtsvoll die Geschichte vom reichen Fischzug. Genau diese Verknüpfung ist die Pointe der Erzählung; sie verstehen bedeutet die Erzählung selber verstehen. Die Berufung der Jünger erfolgt nicht durch ein ausdrückliches Wort, sondern durch ein Wunder. Gerade dadurch wird sie zur Aussage, auch für uns. Das Wunder macht im Bild deutlich, was Berufung zum Jünger Jesu ist; oder anders: Diese Berufung selber ist das entscheidende „Wunder“.

1. „Fahr hinaus auf den See! Dort werft eure Netze zum Fang aus!“ Eine Aufrichtung – nach erfolgloser Arbeit in der Nacht, ausgesprochen am helllichten Tag –, für die schon der kleinste Fischerjunge bestenfalls ein müdes Lächeln übrig hat, die aber der erfahrene Fischer mit Stirnrunzeln und ernsthafter Sorge um den Geisteszustand dessen, der so spricht, beantworten wird. Doch Petrus gehorcht – trotz aller Einwände und gegen allen Sachverstand. Sachverstand heißt, die Gegebenheiten kennen, wissen um das, was ist, mit den „Tatsachen“ rechnen und sie ernst nehmen. Nicht aber nur dies, als bloßes Wissen. Sachverstand ist praktisch, er „versteht“, in dem Rahmen, der durch die Tatsachen abgesteckt ist, Handeln möglichst effektiv einzusetzen. So ist Sachverstand die Voraussetzung dafür, zu überleben. Sonst bleibt der beste Wille erfolglos und geht

²⁴ Vgl. sein Vorwort zu den „Philosophischen Bemerkungen“. *Schriften II*, Frankfurt 1964.