

Zur Diskussion um Lebensform und Ehelosigkeit des Priesters

Anmerkungen zu einer weitverbreiteten Schrift

I.

In der Diskussion um die Ehelosigkeit des Priesters ist es sehr still geworden. Kaum mehr melden sich Stimmen zu Wort, die diese Frage von neuem aufgreifen und grundsätzlich behandeln wollen. Ihren Höhepunkt hatte diese Diskussion in den Jahren vor, während und nach dem letzten Konzil: verständlicherweise, da viele, die von den dort aufgeworfenen Fragen betroffen waren, vom Konzil eine Aussage zum Problem erwarteten oder sogar eine neue Entscheidung erhofften. Nun aber hat die Kirche auf dem Konzil zwar differenziertere Aussagen als bisher gemacht, ihre Position aber nicht grundsätzlich geändert. Auch die einschlägige Enzyklika Papst Pauls VI. und die Römische Bischofssynode von 1971 hielten an der Forderung der Ehelosigkeit für die Priester fest. Seitdem ist der Spielraum der innerkirchlichen Diskussion beträchtlich eingeengt. Mag es auch theologisch nach wie vor legitim sein, eine solche Entscheidung der Kirche kritisch zu hinterfragen, so hat doch die Tatsache, daß die Kirche sich wohl so bald nicht zu einer grundsätzlichen Änderung ihrer Haltung herbeifinden wird, kein geringes Gewicht. Die meisten Äußerungen zur Ehelosigkeit des Priesters halten sich deshalb eher im Rahmen der nun einmal getroffenen Entscheidung und beschäftigen sich mit der Interpretation und den Konsequenzen der gemachten Aussagen in der Situation eines immer noch zunehmenden Priestermangels. Das gilt zumal für die Frage nach der Zulassung von „viri probati“ zum priesterlichen Dienst sowie nach der Ausgestaltung des Diakonates.

Innerkirchlich wird die grundsätzliche Berechtigung der Forderung nach der Ehelosigkeit des Priesters in der westlichen Kirche, zumindest öffentlich, nur selten in Frage gestellt. Man kann sicher nicht sagen, dies sei deshalb so, weil die damals aufgetauchten Fragen einfachhin erledigt seien. Abgesehen von der offiziellen Position der Kirche wird man auch eine gewisse Diskussionsmüdigkeit in Rechnung stellen müssen: Die Argumente, sowohl für als auch wider den Zölibat, sind – so scheint es – alle vorgetragen worden und zur Genüge bekannt; sie wirken ziemlich verbraucht. Der Verlauf einer Diskussion über die Frage ist mit ziemlicher Sicherheit vorauszusehen. Neue Aspekte tauchen nicht auf. Wird überhaupt eine „grundsätzliche“ Stellungnahme zur Frage noch mit größerem Interesse rechnen können?

Eine neuere Schrift könnte dazu verleiten, diese Frage zu bejahen. Deutschen und österreichischen Priestern ist sie bekannt: sie kursiert seit Frühjahr dieses Jahres in hoher Auflagenzahl und hat den Titel: „An einen jungen Priester. Briefe eines Laisierten“¹. In fünf Briefen schildert der Laisierte rückblickend dem

¹ Anton Grabner-Haider: *An einen jungen Priester. Briefe eines Laisierten*. Veritas-Verlag, Wien – Linz – Passau 1974. Der Name des Verf. wird im folgenden mit G.-H. abgekürzt. Die große Verbreitung der Briefe ist u. a. der Tatsache zu verdanken, daß sie

„jungen Priester“ seinen persönlichen Weg, setzt ihm aber auch seine Auffassungen auseinander: über die Berufung zum Evangelium, über das Gespräch und die Kritik in der Kirche, aber auch und vor allem über die Berechtigung der eigenen Lebensform sowie der Ehelosigkeit des Priesters. Allein schon die Tatsache, daß hier ein „Laisierter“ aus seiner Sicht zu den genannten Fragen Stellung nimmt, macht sie beachtenswert. Seine Auffassungen haben sich nämlich in den Jahren seit seinem Weggang grundlegend gewandelt. War ihm vorher die Berechtigung der eigenen Lebensform des Priesters und seiner Ehelosigkeit radikal fragwürdig geworden, ist er nun der Überzeugung, daß sie nicht nur berechtigt, sondern sogar notwendig und dringlich sind. Dies will G.-H. dem jungen Priester in seinen Briefen gerade zeigen.

Weshalb soll ein Wandel von Überzeugungen – auch in wichtigen Dingen – nicht gute Gründe haben und deshalb legitim sein? Gerade deshalb wird aber weniger die Tatsache einer „retractatio“ als solcher beeindrucken dürfen als die Argumente, die einen solchen Wandel zu begründen suchen.

G.-H. hat sich einige Jahre lang intensiv mit der „modernen Erkenntnistheorie“, insbesondere mit „Sprachtheorie und Sprachanalyse“ (7) beschäftigt. Eine ganze Reihe von Veröffentlichungen weist dies aus². Die moderne Sprachphilosophie ist es auch, die ihm in der Frage des Priestertums zu einer völlig neuen Sicht der Dinge verhalf³. Obwohl nun G.-H. auf seine anderen Arbeiten ausdrücklich verweist (38), ist doch der Kern seiner Argumentation auch in den vorliegenden Briefen deutlich genug enthalten. Allein wegen ihrer ungleich größeren Verbreitung muß es ohnehin legitim sein, die Briefe und das, was sie aussagen, in sich zu betrachten.

Durch die Briefform, den paränetischen Stil und die häufigen persönlichen Bemerkungen wird die Gedankenlinie manchmal so sehr verdeckt oder verwischt, daß sie nicht immer ganz leicht erkennbar ist⁴. Doch soll hier auch nur das Grundmotiv seiner Überlegungen, das neu erscheint, sowie der entscheidende Gedankengang skizziert werden.

II.

Handelt der zweite Brief mehr allgemein von der Berufung zum Evangelium – diese Ausführungen können hier übergangen werden –, so stellt der dritte Brief die Frage, „ob für diese Berufung zum Evangelium eine eigene Lebensform notwendig ist“ (18). Gängige Einwände dagegen gibt G.-H. knapp und typisierend wieder: „Du weißt, daß viele sagen, es hätten doch alle Christen die gleiche Beru-

teils von Ordinariaten an ihre Priester verschickt, teils von Priestervereinigungen propagiert wurden.

² G.-H. bietet auf S. 38 selber eine Liste dieser Arbeiten.

³ Vgl. dazu auch *Ehelosigkeit als Zeichen und Lebensform. Überlegungen zur Sprache des Glaubens*: GuL 3 (1974), 213–228.

⁴ Überhaupt: War die Briefform ein besonders glücklicher Einfall? Man kann bezweifeln, ob die häufige Anrede „Lieber Freund“, der manchmal reichlich beschwichtigende Ton und die nicht seltene Vorwegnahme von Gegenargumenten diese Ausführungen wirklich – wie vermutlich beabsichtigt – dialogfähiger machen oder sie bisweilen nicht eher onkelhaft wirken lassen.

fung zum Evangelium und die Lebensform sei dafür sekundär. Oder sie sagen, der Priester solle mitten in der Welt leben, er solle die Lebensform der Menschen konsequent teilen, denen er Glauben verkündigen will. Eine Zweiklassengesellschaft in der Kirche sei nicht zeitgemäß und vor allem nicht evangeliumsgemäß. Alle seien Priester und gleichberechtigt und gleichverpflichtet“ (18).

Hier führt nun G.-H. eine Grundeinsicht moderner Sprachtheorie („eine der wichtigsten Einsichten des späten Wittgenstein“) ins Feld, nämlich die Erkenntnis, „wie sehr eine konkrete *Lebensform* zu einem bestimmten ‚Sprachspiel‘ gehört“ (18). Dazu führt er näher aus: „Eine Sprache ist eng verzahnt mit einer Lebensform. Ja es ist sogar so, daß eine Lebensform eine Sprache erzeugt, ihr Bedeutung gibt, sie am Leben erhält. Ohne die dazugehörige Lebensform würde ein Sprachspiel absterben. Nun gilt das im besonderen auch von der Sprache des Glaubens. Hinter dieser Sprache steht eine sehr konkrete Lebensform des Glaubens. Es stehen dahinter die Sprechakte des Glaubens sowie die Realisierung und Ausgestaltung einer persönlichen Beziehung zu Gott“ (18). Dieser allgemeine Gedanke ist grundlegend und entscheidend für alles Weitere.

Für die zuerst gestellte Frage nach der *eigenen Lebensform des Priesters* ergibt sich nach G.-H. folgendes: „Allein vom Aspekt der Glaubenssprache her erweist sich die eigene Lebensform des Priesters nicht nur als berechtigt sondern als notwendig“ (19). Was sagt er nun weiter von dieser Lebensform? „Zu dieser Lebensform gehört, daß einer aus ‚Erschließungssituationen‘ des Glaubens lebt, und daß er so ständig Menschen zu Erschließungssituationen des Glaubens, wir können auch sagen zu Gottesbegegnungen, hinführen kann“ (19). Diese Lebensform gehöre ihrerseits zu den neben den sprachlichen Zeichen ebenso wichtigen außersprachlichen Zeichen des Glaubens. Sie sei „lebendiges Zeichen für den Glauben, Zeichen für die Wirklichkeit Gottes, Zeichen für das Kreuz und die Auferstehung Jesu“ (19). Die „entscheidenden Zeichen des Glaubens“, die der Verkünder durch sein Leben setze, seien: „Zeichen der Hingabe, des grenzenlosen Vertrauens, der Geborgenheit, des Leides“ und, was besonders wichtig scheint: „Er setzt sein ganzes Leben auf Gott“ (19). Weitere Zeichen, welche die eigene Lebensform des Priesters ausmachen, „können an der Lebensform Jesu abgelesen werden“ (20). Überdies sei der Priester „Träger einer Sinnwelt, der Sinnwelt des Glaubens“ (20) – oder – so an anderer Stelle – „Mitträger“ (20 f) dieser Sinnwelt. Dies sei gerade in der heutigen „Krise“ (20) und „Pluralität von Sinnwelten“ (21) von erheblicher Bedeutung. Durch seine Lebensform sei der Priester „Zeichen der Transzendenz“ (21), der darum „Menschen, die ihre Sinnwelt verloren haben, auf Spuren der Transzendenz aufmerksam machen“ sollte (21 f).

Gehört die *Ehelosigkeit des Priesters* auch zu der geforderten „eigenen Lebensform“? Schon im dritten Brief erwähnt G.-H. die Ehelosigkeit des Priesters als „ein sehr deutliches Zeichen dafür, daß einer alles auf Gott setzt“ (20). Im vierten Brief (24–31) greift er dieses Thema ausdrücklich auf. Er knüpft dabei unmittelbar an seine Rede von „Zeichen der Transzendenz“, „Zeichen einer Sinnwelt“ an (24), welche durch die eigene Lebensform des Priesters gesetzt werden sollen: „Mir scheint ohne Zweifel das Versprechen der Ehelosigkeit das stärkste dieser

Zeichen zu sein. Wenn es auch nicht das einzige ist. Denn es bestimmt eine Lebensform, es ist Ausdruck davon, daß einer sein Leben vollends auf Gott setzt. Es gibt Zeugnis von einer Sinnwelt und von einem intensiven Glauben, von einem starken persönlichen Gottesbezug. Es kann die Sprache der Verkündigung enorm verstärken“ (24). Nach einem persönlichen Rückblick auf die Krise des Zölibates und die Gründe, warum er in letzter Zeit so umstritten war, nimmt er den Faden der Überlegung wieder auf: „Ich muß Dich nun mit einer Feststellung überraschen, die Du von mir nicht erwarten dürftest: Ich denke, Dein Zeichen der Ehelosigkeit ist in unserer Zeitsituation nicht nur berechtigt sondern sogar dringlich geworden“ (26). Er nennt „zwei Gründe“ dafür: „der eine ist die Lebensform des Evangeliums, der andere ist unsere heutige Lebenswelt und Zeitsituation“ (26). Jesus selber habe zwar die Ehelosigkeit für die Verkünder seines Wortes „nicht verpflichtend angeordnet“, aber dazu „geraten“. „Nun ist dieses Zeichen aber unbestreitbar Ausdruck einer Lebensform, die direkt aus dem Evangelium folgt: da baut einer ganz auf Gott; da lebt einer gelassen und voll Vertrauen, ohne zu besitzen“ (26). Deshalb „scheint“ es G.-H. „keine Frage zu sein“, daß die ehelose Lebensform „gerade in unserer Zeit ein überaus starkes Zeichen für Transzendenz und transzendente Sinnwelt sein kann“. So sei die Ehelosigkeit für die Verkündigung des Evangeliums keineswegs nebensächlich oder überflüssig, um so weniger in einer „transzendenzarmen Zeit“ (27), denn: „Hier ist ein Zeichen wesentlich beteiligt am Gelingen eines Sprechaktes, des Sprechaktes des Glaubens“ (27). Außerdem und vor allem sei das Zeichen der Ehelosigkeit „verwoben“ mit einigen anderen „Haltungen und Zeichen des Evangeliums“ wie „gelassenes Verhältnis zu Besitz und Gütern dieser Welt“, „Verzicht auf Leistung und Erfolg“ sowie „Verzicht auf eigenes Recht“ und „Verzicht auf den eigenen Willen“. Diese Zeichen vermögen das Zeichen der Ehelosigkeit „zu verstärken oder zu interpretieren“ und „sehr verstehbar auf die Wirklichkeit Gottes hinzuweisen“ (27). Zu allem kommt als zweiter der genannten „Gründe“ hinzu, daß unsere Zeitsituation es nötig habe, „auf ihren Kult des Eros und ihre subtilen Formen der Ausbeutung aufmerksam gemacht zu werden“. Dazu aber brauche es „verschiedene Gegenmodelle der Lebensform“ (28). Gerade von daher habe die Ehelosigkeit des Priesters eine äußerst wichtige Funktion.

Das grundlegende und entscheidende Motiv für den ganzen Gedankengang ist die Einsicht in die Notwendigkeit einer konkreten Lebensform für ein bestimmtes Sprachspiel, so auch für das Sprachspiel des Glaubens. Es entstammt der modernen Sprachphilosophie. Dieser Versuch G.-H.'s, von der modernen Sprachphilosophie her die Berechtigung der eigenen Lebensform und der Ehelosigkeit des Priesters einsichtig zu machen, ist in der Diskussion neu. Ist nicht die Tatsache allein, daß er diesen Ausgangspunkt wählt, schon als solche bedeutsam und beachtenswert? Was kann ein solcher Ausgangspunkt für die Diskussion dieser Fragen bedeuten?

Die gängigen theologischen Argumente für die Ehelosigkeit des Priesters, christologischer, ekklesiologischer und eschatologischer Art, der Einsatz etwa bei der Nachfolge Jesu und der totalen Beanspruchung des Menschen durch die Gottesherrschaft, erwecken manchmal den Eindruck, als ob sie mit allzu schnellen und

sicheren Schritten zum gewünschten Ergebnis führten. Woran liegt das? Es ist von vornherein zuzugeben, daß die Notwendigkeit der Ehelosigkeit für das Amt des Priesters nicht stringent „bewiesen“ werden kann. Darauf wird eine Kritik also nicht abzielen. Die Schwierigkeit liegt anderswo: Solche theologischen und religiösen Argumentationen bleiben allzu leicht im Kreise ihrer eigenen „Selbstverständlichkeit“ befangen. Ihre fast ausschließliche Selbst-Verständlichkeit wird manchmal noch dadurch religiös überhöht und stabilisiert, daß man sagt, das priesterliche Amt und die Ehelosigkeit seien als das, was sie sein wollen, nur im Glauben verständlich und die Folgerichtigkeit, mit der die Sendung des Priesters zur Ehelosigkeit führe, sei eben eine Folgerichtigkeit des Glaubens. Jedenfalls besteht allzu leicht die Gefahr, daß solche Aussagen in diesem Sinne „verwendet“ werden. Daß solche Argumentationen nur scheinbar zur Bewältigung der gegenwärtigen Probleme beitragen, dürfte klar sein. Zudem sind sie kaum in der Lage, die Lebensform des Priesters und die Ehelosigkeit wirklich an gegenwärtigem Denken zu bewähren und vor diesem zu verantworten.

Das sprachphilosophische Denkmodell, das G.-H. verwendet, geht dagegen umgekehrt von gegenwärtigem Denken aus und fragt von daher, was über die eigene Lebensform und die Ehelosigkeit des Priesters auszumachen ist. Die allgemeine philosophische Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Lebensform bildet einen Bezugsrahmen, der geeignet ist, die Diskussion auf allgemeine Verständlichkeit und eine möglichst große Mitteilbarkeit hin zu vermitteln. Eine solche Fragestellung bedeutet nicht die Leugnung der Tradition, schließt aber die Möglichkeit aus, theologische Begriffe und Argumente von vornherein in ihrer Selbstverständlichkeit einzusetzen. Diese werden vielmehr von daher prinzipiell problematisch, weil nicht schon ausgemacht, sondern abzuwarten ist, wie traditionelle Begriffe und Theoreme an einer solchen Frage und an einem Denkmodell, das diese Frage möglichst scharf formuliert, bewährt und erprobt werden können. Dies aber hat erhebliche Konsequenzen. Bei dieser Feststellung kann man durchaus zunächst davon absehen, ob G.-H. diese Konsequenzen deutlich genug sieht und sie bei seinen Überlegungen beachtet.

Der gewählte Ausgangspunkt, die Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Lebensform, rückt die eigene Lebensform und die Ehelosigkeit des Priesters deutlich als *Problem* in den Blick und macht sie so wirklich *diskutierbar*. Dabei ist über den Ausgang der Diskussion weder durch die Fragestellung noch durch die Wahl der Begriffe vorentschieden. Er ist vielmehr grundsätzlich offen: Die allgemeine sprachtheoretische Einsicht, die am Anfang steht, fordert von sich aus zwingend nur die Notwendigkeit einer konkreten Lebensform für die Sprache des Glaubens. *Welche* Lebensformen der Sprache des Glaubens angemessen sind, ergibt sich keineswegs schon durch einen Blick auf geschichtlich vorgegebene Lebensformen, sondern muß im Gesamtkontext der gegenwärtigen Lebenswelt und im Zusammenhang mit anderen Sprachspielen jeweils ausgewiesen, u. U. erst ermittelt werden.

Der sprachphilosophische Ansatz G.-H.'s ist durchaus geeignet, die Diskussion über die eigene Lebensform und die Ehelosigkeit des Priesters auf eine neue Grundlage zu stellen. Darin liegt der grundsätzliche Wert seiner Überlegungen.

Die Rede von der eigenen Lebensform des Priesters als notwendigem außersprachlichen Zeichen seines Glaubens, davon, daß der Priester aus Erschließungssituationen des Glaubens lebe und so auch andere Menschen dazu führen kann, die Rede vom Priester als Träger der Sinnwelt des Glaubens, der durch seine Lebensform Zeichen der Transzendenz sei, sowie von der Ehelosigkeit des Priesters als besonders wirksamem Zeichen von Transzendenz bringt Aspekte in den Blick, die für die Diskussion möglicherweise wichtig und nützlich sein können.

Ein anderes ist dagegen die Frage, ob G.-H. in seinen Ausführungen – das müßte man von Briefen an einen jungen Priester wohl erwarten können – der ganzen Tragweite des Problems, das er formuliert, gerecht wird. Das aber scheint nicht der Fall zu sein.

III.

Auch die Sprache des Glaubens ist angewiesen auf eine konkrete Lebensform, eine Lebensform, die sich aus den Sprechakten des Glaubens, nach G.-H. aus der Realisierung und Ausgestaltung einer persönlichen Beziehung zu Gott ergibt. Die entscheidende Frage, was sich daraus für die eigene Lebensform des Priesters ergibt, wird verschärft durch einen Einwand, den G.-H. selber mehrfach formuliert: Diese Lebensform des Glaubens, von der er spricht, sei ja von jedem Christen verlangt.

Zunächst sagt er dazu nur eines: „Es gibt Verhaltensformen des Glaubens, die nicht von jedem Christen verlangt sind“ (18), und verweist auf die evangelischen Räte und auf „Forderungen Jesu, die wir Christen einfach nicht in der Gesamtheit auszuführen imstande sind“ (18). Genau diese übernehme aber derjenige für sein Leben, welcher „sein Leben vollends und ausschließlich auf Jesu Wort setzt“ (19). Dieser Hinweis scheint auf den ersten Blick sehr plausibel. Doch muß schon hier daran erinnert werden, daß von der „Beschäftigung mit Sprache“ (18) her ein solcher Hinweis auf geschichtlich vorgegebene Lebensformen keineswegs unproblematisch ist. Der sprachtheoretische Ansatz schließt von sich aus keineswegs die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit aus, die Relevanz bestimmter geschichtlich vorgegebener Lebensformen für das Sprachspiel des Glaubens in der heutigen Welt kritisch in Frage zu stellen. Dies muß beachtet werden, soll die leicht sich einstellende Illusion vermieden werden, die Einsicht in die Notwendigkeit einer Lebensform für die Sprache des Glaubens führe ohne weiteres zur Legitimation der geschichtlich vorgegebenen Lebensformen des Glaubens. Wenn es um die eigene Lebensform z. B. des Priesters geht, wird es entscheidend sein, was G.-H. von dieser Lebensform konkret sagt. Hier aber stellen sich nun grundlegende Schwierigkeiten ein.

Daß der Glaube nicht nur sprachliche, sondern auch außersprachliche Zeichen benötige, daß einer aus ‚Erschließungssituationen‘ des Glaubens lebe (und so auch andere Menschen dazu führen kann), gehört nach den Sprachanalytikern, an die G.-H. hier denkt – I. T. Ramsey und J. L. Austin – zur Struktur des Glaubens und der religiösen Sprache überhaupt. Über eine *eigene* – von der Lebensform aller Glaubenden unterschiedene – Lebensform des Priesters sagt es noch nichts Spezifisches aus. Zumindest in diesen Aussagen geht also G.-H. auf die eigene Lebensform des Priesters nur scheinbar ein, zumal wohl das Leben *jedes* Chri-

sten „lebendiges Zeichen für den Glauben, Zeichen für die Wirklichkeit Gottes, Zeichen für das Kreuz und die Auferstehung Jesu“ sein sollte.

G.-H. sieht den Einwand ganz deutlich. Doch wenn er dann auffordert, „ehrlich“ zu fragen, „ob diese Lebensform des Alltagschristen alle Zeichen, vor allem die radikalen Zeichen des Glaubens beleben kann“ (19), so scheint diese Redeweise nicht nur irreführend, sondern auch bedenklich zu sein. Zunächst ist sie irreführend: Das Wort „*radikal*“, so intensiv es auch klingt, zeigt nur scheinbar ein „Mehr“ der priesterlichen Lebensform an. Ebenso kann man sagen, daß „wesentliche“ Dimensionen des Glaubens – von denen G.-H. fürchtet, sie würden ohne die Lebensform des Priesters verlorengehen (19) – eben solche sind, die vom „Wesen“ des Glaubens her gefordert sind. Zum anderen ist diese Redeweise auch bedenklich: Welche Einschätzung des Lebens der Alltagschristen liegt hier eigentlich vor? Sind „Zeichen der Hingabe, des grenzenlosen Vertrauens, der Geborgenheit, des Leides“ (19) von diesen weniger gefordert? Ist nicht in diesem Zusammenhang auch der Satz „Er setzt sein ganzes Leben auf Gott“ (19), (ähnlich weiter oben: „Wer nun sein Leben vollends und ausschließlich auf Jesu Wort setzt . . .“) in der Tat eher „ein sehr großes Wort“ (19) und im Hinblick auf die Frage nach der eigenen Lebensform des Priesters logisch wie inhaltlich äußerst schwach? Die Alternative zu einer Lebensform, die *ganz* auf Gott und *vollends* und *ausschließlich* auf Jesu Wort setzt, wäre eine Lebensform, die *nicht* ganz auf Gott und *nicht* vollends und *ausschließlich* auf Jesu Wort setzt. Eine solche Lebensform wäre aber nicht etwa die des „Alltagschristen“ im Unterschied zur Lebensform des Priesters, sondern nach christlichem Glaubensverständnis eine *nicht*-christliche Lebensform. Der Entschluß, sein ganzes Leben auf Gott zu setzen, ist nicht geeignet, die Lebensform des Priesters vor der des Alltagschristen auszeichnend zu charakterisieren: G.-H. nennt ihn selber auf seltsame Weise inkonsequent, aber richtig, das „*Grundzeichen*“ des Glaubens (19).

In all dem zeigt sich eine Grundschwierigkeit der Argumentation G.-H.'s: Der Zusammenhang von Sprache des Glaubens und konkreter Lebensform ist durchaus bedenkenswert. Doch da, wo er diese Einsicht auf die Frage nach der Lebensform des Priesters anwendet, redet er im Grunde immer nur von Glaubens*haltungen*, die – so oder so – erst durch eine bestimmte Lebensform und deren Zeichen sichtbar und deutlich werden sollen – und zwar sowohl beim Priester als auch beim „Alltagschristen“. Er spricht immer nur formal von *der* Lebensform des Priesters, ohne zu zeigen, inwiefern die *konkrete* eigene Lebensform des Priesters, so wie sie geschichtlich geworden ist und heute sich darstellt, die genannten Haltungen in besonderer und vom Alltagschristen unterschiedener Weise deutlich und sichtbar machen kann. Das ist aber genau das Problem, das sich von seinem eigenen sprachtheoretischen Ansatz bezüglich der eigenen Lebensform des Priesters stellt, und dieses Problem schiebt G.-H. im Grunde nur vor sich her. Die weiteren Beschreibungen der priesterlichen Lebensform führen darüber nicht hinaus. Jesu „helfender und liebender Umgang mit den Menschen, seine Einstellung zu Besitz und irdischen Gütern, seine Sorglosigkeit und Gelassenheit“, das „Dienen“ (als „Grundzeichen“), „konkretes Helfen und Dasein für Menschen“, „das angenommene Leid“ können ebensowenig vorschnell als spezifische Charakteristika priesterlicher

Lebensform akzeptiert werden wie „sinnvoller Gehorsam“ (20). Selbst die Aussage, der Priester sei Träger der Sinnwelt des Glaubens oder er sei durch seine Lebensform Zeichen der Transzendenz, wäre erst näher zu konkretisieren. Sonst bleibt sie zu sehr am Allgemeinen. Dann aber gilt, daß die Funktion, auf Transzendenz hinzuweisen, grundsätzlich vom *Sprachspiel* des Glaubens als solchen erfüllt werden muß.

Allererst die Erwähnung der *Ehelosigkeit des Priesters* („ein sehr deutliches Zeichen dafür, daß einer alles auf Gott setzt“) stellt sehr deutlich einen (zudem sehr wichtigen) Aspekt der *konkreten* Lebensform des Priesters zur Diskussion. Darüber handelt auch ein eigener Brief. An diesem Punkt von G.-H.'s Überlegungen würde somit auch vom eigenen Ansatz her die Forderung unausweichlich, zu zeigen, ob und inwieweit die ehelose Lebensform des Priesters ein berechtigtes und dringliches Zeichen für die Glaubenssprache ist. Zudem ergäbe sich hier die Möglichkeit, die Rede von Zeichen der Transzendenz und Zeichen einer Sinnwelt zu konkretisieren. Doch die Ausführungen G.-H.'s enttäuschen hier ganz besonders: „Mir scheint ohne Zweifel das Versprechen der Ehelosigkeit das stärkste dieser Zeichen zu sein ... Denn es bestimmt eine Lebensform, es ist Ausdruck davon, daß einer sein Leben vollends auf Gott setzt. Es gibt Zeugnis von einer Sinnwelt und von einem intensiven Glauben, von einem starken persönlichen Gottesbezug. Es kann die Sprache der Verkündigung enorm verstärken“ (24). Rein sprachlich fällt auf, daß sich in diesen wenigen Sätzen die intensivierenden Ausdrücke (ohne Zweifel, stärkste, vollends, intensiv, stark, enorm) geradezu häufen. Dabei wiederholen diese Sätze zunächst nur, wenn auch wortreich und fast beschwörend, unter Verwendung der schon bekannten Motive die These, die zu begründen wäre. Mit keinem Wort wird gesagt, *inwiefern* all dies auf die Ehelosigkeit des Priesters zutrifft, sondern nichts anderes als eben dies, daß dies G.-H. „ohne Zweifel“ der Fall zu sein „scheint“. Auch die „zwei Gründe“, die G.-H. anführt, erklären nicht näher, inwiefern die Ehelosigkeit Ausdruck einer Lebensform ist, die direkt aus dem Evangelium folgt, wieso sie das „stärkste“ oder ein „überaus starkes“ Zeichen von Transzendenz ist und gerade sie die für den christlichen Glauben entscheidenden Glaubenshaltungen besonders deutlich sichtbar macht⁵. Außerdem: Wenn die Ehelosigkeit zu den „verschiedenen Gegenmodellen der Lebensform“ gegen den heutigen „Kult des Eros“ gehören soll, bleibt immer noch zu fragen, wie sie denn als solches Gegenmodell wirksam werden kann.

Wenn G.-H. sagt, daß das Zeichen der Ehelosigkeit mit anderen Haltungen und Zeichen des Evangeliums „verwoben“ sei, so ist das zunächst nicht besonders klar, weil hier wieder Zeichen und Haltungen (welche durch Zeichen sichtbar gemacht werden sollen) vermengt werden. Aber abgesehen davon: Wird man dann nicht allenfalls eher davon ausgehen, daß *sie*, die Ehelosigkeit – wenn sie als Zei-

⁵ Weitere intensivierende Worte wie „unbestreitbar“ (26), „überaus stark“ (26), „ganz“ (26), „wesentlich“ (27) können dies nicht länger verdecken. Sollen sie so etwas wie Evidenz suggerieren in einer Frage, deren Behandlung, soll sie seriös sein, auch in einem Brief „unbestreitbar“ auf Argumente angewiesen ist?

chen für das Evangelium gelten kann – genannte grundlegende Haltungen zu verstärken und zu interpretieren vermag, und nicht etwa umgekehrt? Grundsätzlich wäre dann aber auch der Gedanke nicht abzuweisen, daß die Ehelosigkeit von diesen Haltungen her, auf die es entscheidend ankommt, in ihrer Bedeutung eher relativiert wird, zumal sie – so G.-H. selbst – „als isoliertes Zeichen“ wohl nicht verständlich ist (27).

IV.

Die Briefe G.-H.'s zur Lebensform und zur Ehelosigkeit des Priesters lassen viele Probleme offen. Das wird noch deutlicher, wenn man beachtet, wie er selber seine Bemühungen interpretiert und in welchen Zusammenhang er sie einordnet. In seinem ersten Brief nimmt er Stellung zu gewissen Entwicklungen der modernen Theologie, die er selber miterlebte – etwa seit der Zeit Johannes' XXIII., der Zeit vor dem Konzil (4). Hier geht es nur um den entscheidenden Punkt: Diese Theologie ist nach seiner Ansicht der Grund für „enorme persönliche Schwierigkeiten“ (6), die sich für die späteren Priester ergaben, gerade auch bezüglich der Lebensform des Priesters und des damit verbundenen Verzichtes auf die Ehe, und die bei manchen dazu führten, daß sie ihr Amt aufgaben. Auch jetzt ist sie immer noch einer der „Faktoren, die es dem Priester heute schwer machen“ (4). Am Anfang stand – zunächst durchaus positiv – die Faszination durch biblisches Denken, die historisch-kritische Erforschung der Bibel in der Exegese (4 f.) sowie die ehrliche Suche „nach einer neuen Sprache für das Evangelium“ (5). Doch waren darin seiner Meinung nach gefährliche Tendenzen wirksam, die sich mehr und mehr selbständig machten: Die konsequent durchgeführte Entmythologisierung und die fortschreitende Säkularisierung als „Rezepte“ (6) dieser ‚modernen‘ Theologie führten zur entscheidenden Krise auch des priesterlichen Amtes. Durch die entstehenden Fragen radikal verunsichert, hätten viele ihr Amt aufgegeben⁶. Inzwischen weiß nun G.-H., daß „hinter derartigen Entschlüssen und Konflikten eine theologische Entwicklung steht: eine Ideologie oder eine irregeleitete Theologie“ (7). Die damit verbundenen Auffassungen sind für ihn nunmehr nichts als „Kopfflosigkeiten“ (6), und alles liegt ihm in seinen Briefen daran, den jungen Priester vor ähnlichen „Umwegen und Denkfehlern zu bewahren“ (7)⁷.

Was G.-H. in die Lage versetzte, die „schwerwiegenden Fehler“ (8) dieser Theologie zu durchschauen, ist nun vor allem die Beschäftigung mit der modernen Sprachphilosophie. Von daher will er auch seine geänderten Auffassungen auf eine – im Gegensatz zu jener ‚modernen‘ Theologie – durch exaktes und scharfes Denken gesicherte Grundlage stellen.

Ist die Leistung (aber auch die Beweislast!), die G.-H. der modernen Sprachphilosophie im geschichtlichen Kontext zuschreibt, angesichts der Problemlage

⁶ Sind solche Aussagen – vor allem im Zusammenhang dieser Briefe – nicht besonders geeignet, eingefleischte und unreflektierte Vorurteile gegen die legitimen Anliegen dieser Theologie zu bestärken?

⁷ Die ständige Beteuerung (in immer verschiedener Form), daß auch er einst anderen Auffassungen zuneigte, aber nun – zu spät – gesehen habe, wie falsch sie sind, ist auffallend und wirkt in ihrer Häufigkeit bedrückend.

nicht übergroß? Aus dem Gesamtzusammenhang muß ja der Eindruck entstehen, als ob nach langer Verwirrung in der „heute andauernden Verunsicherung“ (5) nun endlich Klarheit geschaffen werde. Ergibt sich daraus nicht die Gefahr, die Rolle, welche die Sprachphilosophie bei der Behandlung der erörterten Fragen wirklich erfüllen kann, weit zu überschätzen? In Wirklichkeit gehen manche der vielen Seitenhiebe gegen die „moderne“ Theologie ins Leere⁸; die vielen „guten Ratschläge“, die G.-H. dem jungen Priester erteilt, sowie der Anspruch, den er im ganzen erhebt, wirken reichlich anmaßend. Die Ausführungen der Briefe zur eigenen Lebensform und zur Ehelosigkeit des Priesters verstärken diesen Eindruck, denn gerade hier bleibt vieles in Andeutungen stecken. Viele Fragen bleiben ungelöst und somit wohl das ganze Problem weiterer Diskussion überlassen.

Karl-Heinz Crumbach SJ

EINÜBUNG UND WEISUNG

Der Zweifel des Josef, der Heilige Geist und das neue Leben

Meditationsanregungen zu Mt 1, 18—21. 24

„Mit der Geburt Christi war es so: Maria, seine Mutter, war mit Josef verlobt. Noch bevor sie in der Ehe zusammenlebten, zeigte sich, daß sie schwanger war – und zwar vom Heiligen Geist. Josef, ihr Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte, beschloß, sich in aller Stille von ihr zu trennen. Während er noch darüber nachdachte, erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sagte: Josef, Sohn Davids, scheue dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen; denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist. Sie wird einen Sohn gebären; ihm sollst du den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen . . . Als Josef aufwachte, tat er, was der Engel des Herrn ihm befohlen hatte, und nahm seine Frau zu sich.“

Obwohl die Gestalt des Josef zu den bekanntesten in den Kindheitsgeschichten der Evangelien gehört, scheint sie auf den ersten Blick für eine weihnachtliche Betrachtung nicht sonderlich geeignet. Zwar wird der Bericht über seinen Zweifel an der jungfräulichen Integrität seiner Braut Maria immer wieder eine bestimmte Art von neugierigem Interesse hervorrufen. Zunächst aber befremdet doch die Tatsache, daß Josef sozusagen still und schweigsam, ja eigentlich buch-

⁸ Auch die Schilderung der Krise des Zölibates und ihrer Gründe wirkt befremdlich, weil sie den Eindruck erweckt, als ob in der damaligen Diskussion nichts als tragische Mißverständnisse sowie „falsche Annahmen und Erwartungen“ (25) vorgelegen hätten, die zudem durch verantwortungslose „Propheten und Lehrer“ (25) geweckt worden seien.