

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Das Ordensleben in Bewegung¹

«Denkt nicht immer nur an das Frühere und achtet nicht auf der Vergangene. Seht, ich tue Neues; schon sproßt es. Merkt ihr es nicht?» (Is 43,18-19).

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die ganze Kirche in Bewegung geraten. Es ist also nicht verwunderlich, daß auch das Ordensleben nicht mehr die statische Unbeweglichkeit zeigt, an die man gewohnt war. Sowohl für die theoretische Rechtfertigung wie auch für das praktische Leben schlägt man andere Wege ein als sie vor einem Jahrzehnt üblich waren.² Sind diese Bewegungen die letzten Zuckungen, die den nahenden Tod ankündigen, oder sind sie Zeichen eines neuen Lebens, das sich Bahn bricht und nach Ausdruck sucht?

Die Antwort auf diese Frage darf nicht von einem subjektiven Optimismus oder Pessimismus abhängen. Deshalb versuchen wir in dieser Dokumentation eine verantwortliche Übersicht über diese Bewegungen zu geben, die durch literarische Neuerscheinungen die Aufmerksamkeit der Theologen auf sich ziehen und sich nicht auf örtliche Erscheinungen beschränken.

Ein erster globaler Eindruck bei dieser Inventur ist, daß das Ordensleben im Protestantismus optimistischer betrachtet wird als in der heutigen katholischen Welt. Dieser Unterschied in der Schätzung läßt sich zum größten Teil aus der theologischen Haltung erklären, die Reformation und katholische Kirche seit Trient gegenüber dem Ordensleben eingenommen haben. Wo die Reformation das Ordensleben als eine der offenbarsten Formen der Rechtfertigung durch Werke und als Untreue gegenüber Gottes Schöpfungsauftrag ablehnte, legte die katholische Gegenreformation den Akzent auf das Ordensleben als Stand der Vollkommenheit,³ der eine Art geistlicher Aristokratie war. Von beiden Seiten folgte dieser Einseitigkeit eine Korrektur. Manchmal war diese so heftig, daß

Außenstehende den Eindruck bekommen, der Protestantismus stehe heute dem Ordensleben offener gegenüber als der Katholizismus. Bei genauerem Zusehen stellt man jedoch fest, daß die katholische Skepsis gegenüber dem vorkonziliaren Ordensleben auf ein berechtigtes Unbehagen an der juristischen Auffassung und an der Institutionalisierung zurückgeht, die zum modernen Lebensgefühl keinerlei Verbindung hat; die Offenheit bei manchen protestantischen Richtungen scheint außerdem mehr aus der Tatsache zu steigen, daß sie noch nicht mit sozusagen belasteten Ideologien abzurechnen brauchen, sondern frisch und ohne die Nachteile eines historischen Abnutzungsprozesses beginnen können.

Außerdem muß hierzu bemerkt werden, daß die zahlenmäßig kleinen Gruppen von Ordensleuten in protestantischen und anglikanischen Kirchen mehr als ein Rest von Hochkirchlichkeit empfunden werden denn als etwas, das den Kern der Kirche selbst berührt; in der katholischen Theologie wird das Ordensleben dagegen als eine wesentliche Lebensäußerung der Kirche selbst verstanden.

Wir geben zuerst eine zusammenfassende Übersicht über die protestantische Rechtfertigung dieser verhältnismäßig jungen Formen religiösen Gemeinschaftslebens. Sodann werden wir die wichtigsten Aspekte des katholischen Unbehagens am gegenwärtigen Ordensleben aufzeigen und die Hintergründe darlegen, aus denen die Skepsis gegenüber dem institutionalisierten Religiosenleben entspringt, aus der aber ebenso eine kritische Erneuerung des Ordenslebens in der katholischen Kirche erwartet werden darf.

I. DIE PROTESTANTISCHE RECHTFERTIGUNG DES ORDENSLEBENS

Es zeugt nicht von viel kritischem Sinn, wenn man den Anschein erwecken will, als ob das Ordensle-

ben in der katholischen Kirche in Verfall geraten sei, im Protestantismus dagegen einer neuen Blüte entgegengehe. Die Krise kam bei den Katholiken eher, und es gibt Anzeichen dafür, daß sie auch bei den verhältnismäßig jungen Religiosengemeinschaften⁴ der protestantischen Kirchen vor der Tür steht, und wäre es auch nur dadurch, daß derartige Bewegungen nur von der kalvinischen Richtung und von den hochkirchlichen lutherischen Kirchen geschätzt werden. Will man sich zu einem zahlenmäßig beschränkten Phänomen wie der Aufwertung des Ordenslebens in einer bestimmten Richtung der kalvinischen Theologie kritisch stellen, so darf man nicht vergessen, daß in der katholischen Kirche eine solche Neublüte des Religionslebens schon in das Ende des 19. Jahrhunderts fiel (Wiederaufblühen der Dominikaner unter Lacordaire; Dom Guéranger und die liturgische Bewegung von Solesmes; die Paulisten – Paulist Fathers – in den Vereinigten Staaten; Newman und das Oratorium in England). Die protestantische Bewegung gleicht dann eher einer späten Nachblüte, nachdem die Ernte bereits eingebracht war, als den ersten Blüten eines heraufkommenden Frühlings. Diese kritische Einstellung ist noch notwendiger, wenn man zu schnell ein genügend gemeinsames Fundament feststellt, um auch zu einer Ökumene im interkirchlichen Ordensleben zu kommen. Wie L. Dingemans⁵ bei den ökumenischen Studientagen von Ramegnies-Chin mit Recht bemerkte, spielen da religionssoziologische Gesetzmäßigkeiten mit, deren wir uns erst halb bewußt sind. Das Ordensleben ist kein rein christliches Phänomen; auch in den anderen großen Religionen gibt es religiöse Gruppenbildung, die in ihrer Struktur starke Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Strukturen zeigt, die innerhalb des Christentums das Ordensleben charakterisieren. Wir kommen darauf zurück, wenn wir zum zweiten Teil dieser Dokumentation auf den Zusammenhang zwischen Säkularisierung und Ordensleben hinweisen. Hier wollen wir uns auf die Darlegung eines theologischen Gesichtspunktes der kalvinischen Aufwertung des Ordenslebens beschränken, und zwar eines ekklesiologischen Aspektes.

Die Wiederentdeckung der Kirche, vor allem die Neubewertung der Kirche als Mysterium in einer Theologie wie der Karl Barths, zeigt eine bemerkenswerte Parallellität zum Entstehen eines Ordenslebens, das sich selbst als eine Art Intensivierung der kirchlichen Wirklichkeit versteht. Vor allem in Taizé, das nach Aussage Roger Schütz' und

Max Thurians seine paradoxe Existenz am klarsten auf theologischer Ebene begründet hat, kommt der enge Zusammenhang zwischen Ekklesiologie und Ordensleben am deutlichsten zutage.⁶ Die Brüder von Taizé glauben im Neuen Testament zwei Typen des christlichen Gemeindelebens entdecken zu können. Der eine Typus ist der der sinnbildhaften Gemeinschaft: geschlossen, umgrenzt, gebildet nach dem Modell des Apostelkollegiums, mit gemeinsamem Leben und Gütergemeinschaft. Diesen Typus bezeichnen sie als Jerusalemer Gemeinde. Neben ihr steht jene Gemeinde, die zur Welt hin offener ist: die normal-kirchliche Gemeinde. Diese nennen sie die paulinische Gemeinde. Beide Gemeindetypen, so glauben sie, sind für ein gesundes Gemeindeleben notwendig. Den Jerusalemer Typus sehen sie in den Mönchsorden weiterleben. Zum Schaden der (protestantischen) Kirchen trat dieser Typus aber immer mehr in den Hintergrund. Deshalb betrachten sie es als besondere Berufung (*vocation* sagen sie), in dieser Zeit den Jerusalemer Typus zu repräsentieren.

Mit dieser Auffassung hebt sich Taizé wesentlich z. B. von der deutschen Michaelsbruderschaft ab. Für sie ist ihre Arbeit «ein stellvertretender und vorausseilender Dienst». Sie gehen also davon aus, daß alle Kirchenglieder eigentlich tun müßten, was die Bruderschaft vorläufig und stellvertretend für sie tut.

Taizé sagt aber ausdrücklich, daß nicht alle handeln müssen wie die Brüder der Ordensgemeinschaft; man soll dazu eine besondere Berufung haben. Diese Berufung ist jedoch nicht höher zu bewerten als die des paulinischen Gemeindeglieds: Beide Typen sind notwendig. Es geht hier nicht so sehr um eine Gemeinschaft, die schon als Institution da ist, sondern um die schöpferische Kraft, die aus der Erfahrung der persönlichen Berufung und des Glaubens an das Evangelium auf immer neue Weise Gemeinschaft entstehen läßt. Wahrscheinlich ist das auch einer der Gründe, warum Taizé so viele protestantische Denominationen in seiner Gemeinschaft vereinigen kann: eine Gesamtzahl von siebenzig Mitgliedern repräsentiert etwa zwanzig kirchliche Gemeinschaften. Auch der Faktor des Ordenserlebnisses in Gebet (pietistisches Element) und Eucharistiefeyer wird vor allem als gemeinschaftsbildende Kraft gewertet; man strebt bewußt nach dem Durchbruch jeglicher Form von Individualismus beim Suchen nach neuen Formen für die Gemeinschaft. Betont wird eine solche Gemeinschaft nicht als Zweckgemeinschaft oder als

reine Arbeitsgemeinschaft gesehen; sie ist kein Mittel, um etwas zu erreichen, sie ist selbst geistliche Wirklichkeit: Die Gemeinschaft ist ein Stück verwirklichten Heilsgutes.⁷

Ohne Umschweife gibt Taizé zu, den großen Orden der katholischen Kirche verpflichtet zu sein. Vielleicht ist das auch eine Ursache dafür, daß Taizé den Katholiken gleich beim ersten Kennenlernen so anspricht: Er meint etwas von dem zu erkennen, was er in der eigenen Kirche gern als Ideal sähe: eine wirkliche Synthese aus Aktion, Kontemplation und dem Wertvollen der verschiedenen Spiritualitäten, die in der römischen Kirche als Privileg verschiedener Orden beansprucht werden. Er soll sich aber auch kritisch zu fragen wagen, wie weit er mehr angetan ist vom Zauber des Neuen als von der Sicht auf einen religiösen Lebensstil, der Zukunft hat. Er muß sich vor einer Art neuer Mythenbildung hüten. Bei näherem Zusehen begegnet man auch in diesen Gemeinschaften gewissen Schwierigkeiten bei der Weitergabe der ursprünglichen Inspiration an die zweite Generation. Das war ja auch in der Geschichte des katholischen Ordenslebens eine nicht zu übersehende, unvermeidbare Schwierigkeit: In der zweiten Generation stellt sich für gewöhnlich die Institutionalisierung ein. Daß dabei von der ursprünglichen Frische manches verloren geht, ist unvermeidlich; oft geht aber auch die wirkliche Inspiration, die zur religiösen schöpferischen Kraft des Ordens geführt hat, in eine andere Richtung, als sie von der prophetischen Gestalt des Stifters beabsichtigt war. Diese kritische Stimme gegenüber Bewegungen wie denen von Taizé soll nicht leugnen, daß diese Religiosengemeinschaften als ein Hoffnungszeichen für das religiöse Leben im allgemeinen angesehen werden können; sie will lediglich darauf hinweisen, daß sie für die Krisensituation des Ordenslebens in der katholischen Kirche keine Lösung bieten. Die selbstverständliche Wertschätzung, die diese zahlenmäßig kleinen, aber qualitativ einflußreichen Religiosengemeinschaften bei manchen protestantischen Kirchen genießen, ist in der katholischen Kirche wegen der historischen Situation nicht wiederholbar.⁸ Man stößt hier auf eine psychologisch begründete Unzufriedenheit mit dem institutionalisierten Religiosenleben an sich. Diese Unzufriedenheit soll hier zunächst in einigen Zügen skizziert werden; danach wollen wir eine Übersicht über die Krisenlage und die Erneuerungsversuche auf katholischer Seite geben.

II. DIE KRISENSITUATION IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE VOM RELIGIOSENLEBEN

Die Unzufriedenheit der Ordensleute selbst mit der institutionalisierten Form des Religiosenlebens betrifft nicht den einen oder anderen Punkt; sie ist allgemein. Die Jüngeren behaupten, nicht zu finden, was sie suchten, und die Älteren durchschauen die überlieferte Begründung des Ordenslebens als Ideologie. Es geht nicht so sehr um Aufweichung der Observanz oder um Desillusionierung über den bereits seit einem Jahrzehnt verstummten Beifall für (vor allem) das kontemplative Leben; es geht mehr um das völlige Fehlen einer Sicht auf die Zukunft. Man fühlt sich durch das regulierte Institut so sehr an eine vergangene Welt gebunden, daß man den Eindruck hat, sich dadurch für eine zukünftige Welt nicht wirklich engagieren zu können. Man fühlt sich zu einem totalen Einsatz für etwas aufgerufen, an dessen Zukunftsmöglichkeit man zweifelt.⁹ Diese allgemeine Unzufriedenheit hat tiefliegende Ursachen, die von den meisten Ordensleuten nicht ausdrücklich bezeichnet werden. Das Ordensleben hat seine Selbstverständlichkeit verloren und ist auf verschiedenen Wegen mutig ausgezogen, seinen wirklichen Sinn zu entdecken.

Bei Durchsicht der zahlreichen Literatur auf katholischer Seite, zu der viele Wiederholungen zählen, hat man zunächst den Eindruck, als ob man dabei sei, eine jahrhundertalte Burg, die noch imposant dasteht und von der Größe einer vergangenen Kultur kündigt, an einigen schwachen Stellen auszubessern. Bei Registrierung der Schäden melden sich allerdings auch Stimmen zu Wort, die für einen totalen Neubau eintreten.¹⁰ Manchmal beneidet man Taizé, das nicht unter der Last der Geschichte gebückt geht. Nach und nach bringt aber gerade die Bewußtwerdung dieser geschichtlichen Last die Überzeugung mit sich, daß auch das Ordensleben dem Gesetz der Geschichtlichkeit unterworfen ist. Und das ist schon ein Gewinn. Mit naivem Optimismus oder unterschiedslosem Ablehnen ist ja niemandem gedient.

Die beste Übersicht über die kritische Haltung katholischer Autoren und deren Hilfeleistung bei einer tatkräftigen und theologisch durchdachten Erneuerung des Ordenslebens erhalten wir vielleicht durch die Registrierung ihrer Ausgangspunkte. Wir sehen nämlich, daß ihre Haltung zurückgeht auf:

1. die starke Säkularisierungstendenz in der mo-

dernen Theologie, durch die dem Ordensleben fast zwangsläufig das Stigma der Verfremdung aufgedrückt wird;

2. eine tiefere Kenntnis der soziologisch erforschten Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten bei der Gemeinschaftsbildung und Gemeinschaftsformung;

3. neue Erkenntnisse der Anthropologie;

4. die Entdeckung psychischer Determinationen hinter den klassischen evangelischen Räten;

5. ekklesiologische Erkenntnisse, die ihre Konsequenzen fordern;

6. die Klerikalisierung der geistlichen Orden;

7. eine gewisse Unzufriedenheit mit den Ergebnissen des Zweiten Vatikanischen Konzils bezüglich des Ordenslebens;

8. Unzufriedenheit mit der Nivellierung und Zentralisierung; die Unzufriedenheit geht hervor aus tieferen Einsichten in die Geschichtlichkeit.

1. Die Säkularisierungstendenz in der modernen Theologie

Unter Säkularisierungstendenz wird hier das Bewußtsein des modernen Menschen verstanden, daß er durch Wissenschaft, Technik und Organisation das Schicksal der Welt und des Menschen in die eigenen Hände nehmen kann.¹¹ Von seiner Kultur und seiner Erziehung her hat er die Neigung, alle Normen auf ihre Dienstfähigkeit für den Aufbau einer besseren menschlichen Gesellschaft zu prüfen. Deshalb versucht er von sich selbst und seiner faktischen Welt aus stets neue Normen zu entwerfen, indem er voller Hoffnung und Optimismus an einer irdischen Zukunft baut, obwohl er sich nicht verhehlt, daß diese Zukunft stets unter der Drohung des Scheiterns steht; trotzdem hindert ihn das nicht, eine Normierung von außen oder von oben her nur für relativ anzusehen und von einer überirdischen oder außerirdischen Zukunft Abstand zu nehmen.

Nun ist das Ordensleben von alters her durch eine doppelte Tendenz gekennzeichnet: sich aus der Welt zurückzuziehen und vom Verlangen nach einer neuen Welt; von Unzufriedenheit mit der Welt, wie man sie antrifft, und der Hoffnung auf eine neue Welt, an der man hofft mitbauen zu können. Vielleicht wurde zu Beginn der heutigen Anpassungsversuche die zweite Tendenz zu wenig betont und der Akzent zu einseitig auf den negativen Aspekt der Weltflucht gelegt. Seit Bultot¹³ seine Essays über den *contemptus mundi* geschrieben hat, wird man leichter erkennen können, daß eine sol-

che Weltflucht jeweils aus Unzufriedenheit mit der Welt in einer bestimmten Kulturphase geschah. Das Positive daran war, daß man an eine andere Welt glaubte. Sobald die Flucht aus der Welt eine passive Haltung annahm, wie bei den Quietisten oder noch mehr bei den Flagellanten und sogar in einer Bewegung wie der «*Docta Ignorantia*», wird sie von der Kirche verurteilt. Die wirklichen Inspiratoren des Ordenslebens wie Benedikt, Franziskus, Dominikus, Ignatius usw. wurden immer vom Ausblick auf eine neue Welt angetrieben. Wo das Bewußtsein von der Welt umfassender wird, wie in unserer Zeit, sieht man klarer, was an einer solchen Vision einer neuen Welt an Illusion und Beschränktheit klebte. Auch Ordenspropheten sind notwendig in ihrem Gesichtskreis beschränkt – bis in unsere Zeit hinein, wie etwa ein P. Lebbe. Ihre Vision von einer neuen Welt wird von ihrer Kultur begrenzt; das ist unvermeidlich. Diese Begrenztheit wird erst gefährlich, wenn man die Problemstellungen dieses Gesichtskreises und also auch diese bestimmte Weltanschauung verallgemeinern will. Das war vielleicht möglich, als die westliche Welt noch eine Kultureinheit war. Bei Entdeckung der Neuen Welt und bestimmt beim Aufleben der Missionstätigkeit rächte sich diese Auffassung nicht nur in der Gesamtkirche, die örtliche Probleme verallgemeinerte, sondern auch bei Ordensbewegungen, die weltweit wurden.¹⁴

In unserer Zeit wird diese Problematik noch handgreiflicher.¹⁵ Auch die Ordensleute sind empfänglich für den etwas vagen Ruf: Mitbauen an einer neuen Welt!¹⁶ Die erste Tendenz, Flucht aus der gegebenen Welt, wird dann als unannehmbar abgelehnt; man ist sogar der Meinung, daß erst jetzt von einem vollwertigen aktiven Ordensleben die Rede sein kann. Die zweite Tendenz, Vision auf eine neue Welt, versandet in einer oberflächlichen Säkularisierungsneigung und identifiziert sich zu leicht mit einem Verständnis von der zu bauenden neuen Welt, das in nur eine Richtung geht. In neueren Veröffentlichungen¹⁷ wird der Akzent mehr auf die Vielgestaltigkeit der Welt gelegt: Es gibt eine Vielzahl von Welten, und in diesen ist auch Platz für das, was man die Religiosenwelt nennen könnte. Die wirkliche Krise des Religiosenlebens liegt gerade im Fehlen einer Schau auf den Platz, den die Ordensleute in der Welt von morgen einnehmen könnten. Ihr Auftrag läge vielleicht in einer positiven Unzufriedenheit mit einer zu säkulären Auffassung von der Welt von morgen und im Entdecken religiöser, ordensgemäßer Dimensionen

in dieser Welt von morgen, wie ja auch die Welt der Künstler in der technischen Welt künstlerische Dimensionen entdeckt. Links und rechts¹⁸ liest man etwas von Ordensleuten wie von einer Art Freibeuter des Evangeliums. Was Käsemann dem ganzen Christentum als Mangel ankreidete, gilt sicherlich auch für die institutionalisierte Welt der Ordensleute: Es gibt zu viele Manager und zu wenig Partisanen, obwohl doch allein ein begeistertes Partisanentum die Kirche aus dem Ghetto einer veralteten christlichen Kultur herausholen könnte.

Die Aufmerksamkeit für die irdischen Werte, die – sicherlich in der westlichen Kirche – das Gesichtsfeld der Ordensleute so total ausfüllen, daß man für andere Dimensionen wertblind zu werden droht, erleichtert es sicherlich nicht, die evangelischen Räte in ihrer traditionellen Form hochzuschätzen. Ein ethisch verantworteter Akt des Verzichts und der Entsagung ist nur da möglich, wo ein Wertempfinden für dasjenige gepflegt wird, auf das man verzichtet.¹⁹ Innerweltliche Werte und evangelische Räte können einander nicht in einer Konkurrenzhaltung als zwei Möglichkeiten gegenüberstehen; sie sind beide nötig; die Wahl der einen Richtung bedeutet nicht die krasse Ablehnung der anderen. Die evangelischen Räte rufen kein Vakuum hervor. Jungfräulichkeit lernt auch von der ehelichen Liebe, was Liebe eigentlich ist – und umgekehrt. Armut lernt auch von der wirtschaftlichen Anstrengung, was eigentlich der ethische Wert des Besitzes ist; ohne ökonomische Anstrengung, Arbeitsamkeit und schöpferische Kraft ist Armut ein Vegetieren auf dem wirtschaftlichen Überschuß eines Wohlfahrtsstaates. Ohne Verantwortlichkeit, auch gegenüber einer prophetischen Vision und also mit der Bereitschaft, daran zu leiden, wird Gehorsam zu fauler Passivität und zur Repetition ordenseigener und kirchlicher Schablonen, die die Zukunft nicht näherbringen. Ohne dieses Wertempfinden für diese irdischen Werte, die als wirkliche Werte erfahren werden, sind die evangelischen Räte in dieser Zeit nicht sinnvoll praktikierbar. Aber umgekehrt werden Liebe, Selbständigkeit, Besitz auch nicht zu einem «Vorletzten» in christlichem Sinn relativiert, es sei denn durch das transparente Erleben der evangelischen Räte. Die Entfaltung der menschlichen Liebesfähigkeit zielt auch in die Richtung der Liebe zu Gott; die menschliche Besitzfähigkeit zielt auch auf den Besitz Gottes (könnten wir ihn nur als entbehrlich erfahren, so wäre er keine Wirklichkeit); die Fähigkeit zuzuhören, heterogene Kulturelemente in unser persönliches

Leben aufzunehmen (durch unser wirkliches Zuhören verbinden wir uns ja mit einer von anderen lebensfähig gemachten Welt), hat auch die Tendenz, weiter als nur auf das rein menschliche Hörbare zu hören. Unter diesem Gesichtspunkt kann eine wirkliche Erneuerung des Ordenslebens beginnen, sobald man – um mit Rahner zu sprechen²⁰ – entdeckt, daß die evangelischen Räte eine Objektivierung und eine Erscheinungsweise des Glaubens an eine Gnade Gottes sind, die weiter reicht als diese Welt.

2. Kenntnis der soziologisch erforschten Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten bei der Gemeinschaftsbildung und Gemeinschaftsformung

Wenn man sagt, die Ordensgemeinschaft sei im Ganzen der Kirche eine Gemeinschaft *sui generis* oder sie sei eine der verschiedenen Schichten der Gemeinschaftsbildung, zu der das Leben von der Botschaft des Evangeliums her imstande ist, bleibt diese Gemeinschaft nicht nur etwas nebelhaft, sondern man übersieht auch leicht, daß sie ständigem Wandel unterworfen ist. Die Aufrechterhaltung jahrhundertealter Rahmen und Autotitätsstrukturen verdunkelt die Authentizität des Ordenslebens. Aus der Soziologie hat man gelernt, daß solche Strukturen Mittel sind, mit denen man arbeiten soll.²¹ Zwar preist der Nichtkatholik L. Moulin²² die gesellschaftliche Gesetzgebung der großen Orden und rühmt ihre Fähigkeit, sich innerlich zu verjüngen: dem steht aber entgegen, daß ein rein vertikales Autoritätssystem jede echte Gemeinschaft unmöglich macht. «Eine Ordensgemeinschaft, die durch ihre Strukturen und Gemeinschaftsstörungen – Mangel an menschlichen Verhältnissen und lebensförderndem Milieu – einen eigenen ordensgemäßen Lebensplan ihrer Glieder praktisch unmöglich macht oder erschwert, entzieht sich (abgesehen von den damit verbundenen juristischen Folgen) der Verpflichtung, die sie bei den Gelübden ihrer Mitglieder auf sich genommen hat».²³ Durch Überlegung und Experiment, welche die Autorität nicht ausschließt, wird auch die Ordensgemeinschaft geformt. Manche Studien suchen nach ethischen Normen für solche Experimente: Die experimentierende Gruppe soll wenigstens acht Personen umfassen; die Lebensfähigkeit der Gemeinschaft, die man zurückläßt, darf nicht vernichtet werden; es muß ein gemeinsames Lebensmilieu geben, während das Arbeitsmilieu verschieden sein darf; man soll den Mut haben, die Motive des Experiments auch an den Erkenntnissen der Wissenschaft zu

prüfen; «bei Beurteilung der Formgebung haben der Psychologe, der Soziologe, der Betriebsleiter, der Gruppenhygieniker, kurz: die Experten für die Gesetzmäßigkeiten der Gruppenbildung das letzte Wort, nicht aber die Theologen».²⁴ Natürlich gibt es auch Dinge, die solche Gesetzmäßigkeiten übersteigen; jedoch muß man sich vor jeder Verschleiерung von Strukturfehlern durch eine mythische Vorstellung von oben hüten. Die allgemein vorgebrachte Klage, daß die institutionellen Formen des Ordenslebens durch einen zentralen Dirigismus so sehr miteinander übereinstimmen, wird dann von selbst verstummen.²⁵ Wo man für kleinere Gemeinschaften eintritt, muß man klar sehen, daß sie keineswegs ohne weiteres Garantie für Gemeinschaftlichkeit und Geselligkeit bieten. Eher werden sie zu einer stärkeren Empfindung der Einsamkeit führen. Die Einsamkeit gehört im menschlichen Leben ebenso zu den Grundelementen wie der Fehler und das Scheitern. Auch in der Mitmenschlichkeit ist Einsamkeit gegenwärtig. Die altbekannte Tatsache der Ordenstradition, vielleicht etwas zu romantisch als *beata solitudo* formuliert, kann in einer modernen Ethik der Einsamkeit durchaus gewürdigt werden; ein Aspekt, der heute in einer Gestalt wie Charles de Foucauld und in der Spiritualität der Kleinen Brüder stark in den Vordergrund tritt.²⁶ Es spricht für sich, daß diese neuen Formen des Ordenslebens eng an moderne Erkenntnisse der Anthropologie anknüpfen.

3. Neue Erkenntnisse der Anthropologie

Die Erneuerungstendenz, die unter diesem Gesichtspunkt in den Vordergrund rückt, kann etwa so formuliert werden: Man gibt sich nicht mehr damit zufrieden, das Ordensleben für die menschliche Entfaltung als unschädlich anzusehen; es wird so ansprechend sein müssen, daß es als eine authentische Form des Menschseins angenommen wird.

Es geht hier prinzipiell um die Frage, ob der Lebensplan eines Religiösen ein vom Evangelium inspirierter menschlicher Lebensplan ist. Wenn man sich schon vom Stifter der Ordensgemeinschaft, zu der man gehört oder gehören will, inspirieren läßt, wird man eher auf die Art und Weise schauen, wie solch ein prophetischer Geist im Evangelium eine neue Form des Menschseins und der Dienstbarkeit entdeckt hat, als sich auf den konkreten Lebensplan eines solchen Charismatikers zu beschränken.²⁷ Auch der Mensch im Orden will sich selbst als wachsende Bewußtwerdung

verstehen können. Es wird eine Bewußtwerdung sein, die sich vollzieht in der Richtung von Gottes Gegenwart in allem, was zu den kulturellen Errungenschaften eines modernen Menschen gehört. Die Fragen und Zweifel, die von einem personalistischen Menschenbild aus bezüglich des Ordenslebens gestellt werden, sind in dem bereits früher zitierten Rapport der Kommission XVII bündig zusammengefaßt: «Man darf bezweifeln, daß in der heutigen Form der meisten Ordensgemeinschaften wohl genügend Raum für eine harmonische Ausreifung der menschlichen Persönlichkeit besteht. Es ist unklar, wie die traditionelle Auffassung vom Gehorsam noch zum personalistischen Menschenbild paßt. Die bestehenden Leitungs-, Verwaltungs- und Autoritätsmodelle widersprechen oft der Forderung nach persönlicher Verantwortung und eigener Gewissensentscheidung. Die traditionelle Religiosenbildung und -erziehung war ungenügend auf die Entwicklung freier, verantwortlicher Persönlichkeiten ausgerichtet. Die traditionellen geistigen und asketischen Praktiken stammen oft noch aus einem veralteten dualistischen Menschen- und Weltbild. Unter den Religiösen hatte die Emanzipation der Frau nicht dieselben Möglichkeiten wie in der heutigen Gesellschaft.»²⁸ Es wird also größere Offenheit verlangt, um nicht durch sinnlose Isolierung zu Mißbildungen zu kommen. Das gilt wohl ganz besonders für die Gesetzgebung bezüglich der Klausur.²⁹

Der Mensch im Orden will entdecken, *wie* er heute nötig ist; er kann nicht mit der Behauptung zufrieden sein, *daß* er nötig ist. Er wird sich erst engagieren, wenn er aus seinem Lebenszusammenhang die Möglichkeit seines Beitrags erkennt. Das Typische der Religiöseninspiration ist die Entdeckung dieser ethischen Lebensaufgabe. Auf diese Weise meldet sich an allen Fronten des Ordenslebens (Berufung, Profeß, Regel, Konstitution, Strukturen, Lebensform, Kleidung) eine Verinnerlichung an, die nicht mehr mit statischen Lebensweisen zufrieden sein kann.

Die Suche von einer modernen Anthropologie aus nach einer eigenmenschlichen Existenzweise im religiösen Orden wirft auch das Problem der Freiheit neu auf. Dabei geht es nicht um die Freiheit schlechthin, sondern um Freiheit, die einen Kreis schafft, in dem man das Wort Gottes in einer neuen Tonart hören kann, ohne die Verbindung zu den anderen zu lösen. Auch in Zusammenhang mit der Praxis der evangelischen Räte wird er über seine relative Freiheit bescheiden denken lernen.

4. Entdeckung psychischer Determinationen hinter den klassischen evangelischen Räten

Die Zeit, in der das Ordensleben als «engelgleiches Leben» charakterisiert werden konnte, liegt noch nicht zwanzig Jahre hinter uns. Obwohl man mit historischem Denken für eine derartige Benennung in der Vergangenheit Verständnis aufbringen kann, wird man heute die Annahme der Einladung des Evangeliums zur Jungfräulichkeit auf dem Menschlichen eines derartigen Lebensplans mit fundiert sehen.³⁰ Schon früher wurde in dieser Zeitschrift dargelegt,³¹ daß in den Evangelien die Einladungen zu einer näheren Nachfolge Christi nicht nur in den drei klassischen evangelischen Räten bestehen. Bei einer Erneuerung des Ordenslebens geht es trotzdem nicht darum, diese drei Räte zu ersetzen oder durch andere zu vermehren. Man steht vor der simplen Tatsache, daß die institutionalisierte Form, in der diese drei Räte in Praxis erscheinen, nicht mehr transparent ist. Man kann über den Zeichenwert dieser drei Räte reden, soviel man will – durch eine Reihe von Umständen haben sie viel von ihrem Zeichenwert verloren. Manchmal (wie beim Gehorsam) ergaben sich diese Umstände aus dem Erstarrungsprozeß, in den das Ordensleben nach dem Konzil von Trient hineingeraten ist;³¹ manchmal (wie bei der Armut) sind sie auf die veränderten wirtschaftlichen Zustände zurückzuführen. Man kann innerhalb dieses wirtschaftlichen und sozialisierten Systems getrost auf alles Eigentum verzichten – man wird dadurch nicht brotlos; höchstens wird man dadurch in seiner apostolischen Tätigkeit behindert. Soll die Armut eine persönliche Wahl bleiben, wird sie von der Solidarität mit dem Menschen in materieller oder geistiger Not eingegeben werden müssen. Der eigentliche Besitz des Menschen in dieser Produktionsgesellschaft ist seine Produktionskraft, die in seinen Talenten besteht. Darauf kann auch der Ordensmann nicht verzichten. Armut besteht dann darin, daß man mit seinen Talenten für die Minderbemittelten zur Verfügung steht; daß man sich mit seinen Talenten nicht behaupten will; in einer gewissen Durchsichtigkeit (*transparence*), wie Taizé das nennt; in einer produktiven Dienstbarkeit, ohne daß man die Sicherheit und Geborgenheit des Besitzes sucht;³² im Verdienen des eigenen Unterhalts, wie es in verschiedenen Experimenten praktiziert wird.

Auch die Undurchsichtigkeit der Jungfräulichkeit geht zu einem großen Teil auf veränderte Einsichten in Geschlechtlichkeit und Leiblichkeit zu-

rück. Die diesbezügliche Kritik geht nicht in erster Linie auf das mangelhafte Erleben der Jungfräulichkeit in früheren Zeiten zurück; auch die Ehe wurde früher anders gelebt als heute; diese Kritik wird eher von der Überzeugung getragen, daß die Jungfräulichkeit seit Freud vom Außenstehenden nicht mehr als reiner Edelmut angesehen werden kann; man sieht darin auch eine bestimmte psychische Determination. Die Möglichkeit zur negativen Interpretation der Gelübde (Flucht vor Verantwortung; sich durch eigene schöpferische Kraft nicht bestätigt sehen zu wollen und sich in der sexuellen Wirklichkeit nicht zu engagieren wagen³³) liegen in der heutigen Kultur zu nah, als daß man ohne weiteres erwarten kann, ein solches Leben werde als Edelmut gewertet. Taizé wertet die evangelischen Räte deshalb nicht um ihrer eigenen Größe oder Vortrefflichkeit willen, sondern als Mittel: Dieser Lebensstil schafft Empfänglichkeit für die evangelische Botschaft, die über das normale Maß hinaus geht. Der Nachdruck liegt dann auf dem Wort des Evangeliums, daß nicht jeder es fassen kann.

In den Versuchen auf katholischer Seite, das Leben der evangelischen Räte durchsichtiger zu machen, liegt der Akzent mehr auf den humanistischen Aspekten dieser Räte: sie sind möglicher menschlicher Lebensplan, wenn er sich vom üblichen Leben auch stark unterscheidet. So wäre an den evangelischen Räten also nichts spezifisch Christliches? Sind sie vielleicht nur Mystifikationen nicht gemeisterter Aufgaben? Trotzdem nicht. Hier ist einer der menschlich möglichen Lebenspläne, und gleichzeitig macht dieser charismatische Lebensstil, dieses existentielle Nicht-anders-Können und Nicht-anders-Wollen sichtbar, daß die Imperative, wie sie z. B. in der Bergpredigt zum Ausdruck kommen, praktizierbar sind. Das ist ein wesentlicher Auftrag an die Kirche, die das ganze Evangelium verkündigen muß. Das Säkuläre der Kirche besteht in dieser Hinsicht gerade darin, auch auf diese Weise die Welt bewohnbar und erlebbar zu machen. «Man darf nicht vergessen, daß die Welt – wenn sich die Menschen lediglich in einer einzigen Richtung entwickelten – praktisch unbewohnbar würde; sie würde dann zum Herrschaftsbereich einer Experten-Oligarchie». ³⁴ Von keinem einzigen Auftrag des Evangeliums kann man von vornherein sagen, daß er nicht praktisch möglich wäre: Man kann das Evangelium nicht an einer modernen Kultur messen und sich dann fragen, ob es etwas zur Förderung dieser begrenz-

ten Kultur beiträgt. Das religiöse Leben und erst recht das Ordensleben des Christen ist ein Leben in dieser Zeit und in dieser Kultur, aber unter ständiger Kritik des Evangeliums. Was man unmenschliche Imperative des Evangeliums nennt, kann auch auf bisher unvermutete menschliche Möglichkeiten hinweisen. Ein bestimmter Lebensstil kann nicht immer unmittelbar als Gewinn für die im Augenblick herrschende Kultur gedeutet werden; es könnte aber wohl einmal sein, daß er bestimmte Richtungen in die Zukunft andeutet. In diesem Sinn wird das Ordensleben stets prophetisch sein müssen.

Die Dauerhaftigkeit eines solchen Lebensplans sollte besser nicht mit heute schwer vorstellbaren Zeitmaßen ausgedrückt werden (zeitliche Gelübde, ewige Gelübde³⁵), sondern in der ethischen Kategorie der Treue. Gerade wo man, auch auf psychischen Grundlagen, im Orden einem religiösen Lebensplan treu bleibt, wird sich der Mensch im Orden seiner Determination bewußt, hat er aber auch die einzigartige menschliche Möglichkeit, diese Determination zu überhöhen.

*5. Ekklesiologische Einsichten,
die ihre Konsequenzen fordern*

Als Erkenntnis der modernen Ekklesiologie darf festgestellt werden, daß die Uniformität der Kirche überwunden ist. Schon im Mittelalter³⁶ wurde das Ordensleben als ein anderer Stil Kirche zu sein empfunden als der der offiziellen Kirche, die aufs engste mit den Strukturen der Staatsform verbunden war. Im Augenblick wird die Vielgestaltigkeit der einen Kirche noch nachdrücklicher unterstrichen: «Der eine und einzige wesentliche Auftrag, der der Kirche gegenüber der Welt gegeben ist, Zeuge zu sein vor der Welt, kann in vielerlei Form und Gestalt wahrgenommen werden, vom Einzelnen und von der Gemeinschaft».³⁷ Das hat auch seinen Einfluß auf das Ordensleben. Seit Trient war die Organisation des Religionslebens in den verschiedenen Orden eine getreue Kopie der hierarchischen Kirche. Schon Bernhard von Clairvaux sprach über das Ordensleben in der patriarchalischen und feudal organisierten Abtei als von einer Art *ecclesiola in Ecclesia*: einer kleinen Kirche in der Kirche. Im modernen Ordensleben ist man über eine solche Namengebung nicht besonders glücklich.³⁸ Man sieht im Ordensleben eher eine andere Art der Kirchenbildung. Anders ausgedrückt: Die Nachfolge der Urkirche verläuft in

mehreren Schichten; es gibt nicht nur eine Nachfolge im Bischofsamt, sondern auch eine Nachfolge im Charisma, im Prophetentum.

Bereits in den Anfängen der soziologischen Wissenschaft hat man auf protestantischer Seite auf die eigenartige Tatsache hingewiesen,³⁹ daß es – soziologisch gesehen – zwischen den protestantischen Sekten und den katholischen Orden Ähnlichkeiten gibt. Man unterschied zwei Typen religiöser Gruppierungen: den Typus «Kirche» und den Typus «Sekte». Der Typus Sekte hat die Neigung zur Radikalisierung, zur «in-group»; er will bestimmte Einzelheiten des Evangeliums hervorheben und diese (fanatisch) zu einer verkürzten Zusammenfassung der Heilsbotschaft umschmieden, die gegen die Welt Protest erhebt. Der Typus Kirche ist dagegen für gewöhnlich diesem Widerspiel von Welt und Reich Gottes abgeneigt und harmonisiert die Forderungen der christlichen Botschaft mit den irdischen Realitäten und Zuständen; es ist der Typus, der sich an die Menge richtet und dadurch allgemeine, universalistische Züge zeigt, eine liberal eingestellte «out-group» wird.

Der Typus Sekte wird als «Verein der religiös Qualifizierten» charakterisiert. Jene Soziologen meinten, die Orden in der katholischen Kirche gehörten zum Typus Sekte, aber in der katholischen Kirche kämen sie durch die beherrschende Gewalt der zentralisierenden Institution und durch äußeren Eingriff tatsächlich nicht zur Abtrennung.

Wer bei der Entstehungsgeschichte des Ordenslebens auch die Periode vor Trient berücksichtigt, wird klarer erkennen, daß die Religiösen in der Kirche immer «links» orientiert waren oder – um es mit einem Ausdruck des englischen Staatssystems wiederzugeben – «His Majesty's most loyal opposition» bildeten. Wer die Strukturen des Ordenslebens der Zeit nach Trient betrachtet, entdeckt die paradoxe Tatsache, daß gerade das Ordensleben, die charismatische Dimension der Kirche, am meisten institutionalisiert, also am meisten rechts ist.

Es ist denn auch nicht verwunderlich, daß die praktische Revision, die im Augenblick in den großen Orden vor sich geht, die Institutionalisierung betrifft. In dieser Hinsicht könnte man auch der Exemtion⁴⁰ einen neuen theologischen Inhalt geben. Sie könnte ein Zeichen dafür sein, daß im Ordensleben selbst genügend gemeinschaftsbildende Kraft vorhanden ist, aus tiefster geistiger Verbundenheit und bewußter Dienstbarkeit auf eigene Art und Weise im Ganzen zu bleiben. Es ist

sicherlich nicht das geringste Verdienst einer Bewegung wie der von Taizé, daß sie sich nicht mit einer bestehenden kirchlichen Denomination identifiziert und es gleichzeitig ablehnt, eine Art Elitekirche zu sein. Unter diesem Aspekt wird Dezentralisation gesucht: nicht eine von oben, durch disziplinären Gehorsam übergestülpte Struktur, sondern Gemeinschaftsbildung aus Gleichgesinntheit, die immer neu durch gemeinsame Überlegung aktiviert wird.⁴¹ In dem Motuproprio, das für eine angemessene Erneuerung des Ordenslebens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil einige Richtlinien gibt, wird auf isolierte Ordenskommunitäten ohne Werbekraft und mit überalterter Besetzung auch sanfter Druck ausgeübt, sich selbst aufzulösen oder bei einer verwandten Ordensbewegung anzuschließen. Das Zuviel an Ordensinstituten ist eine der schwächsten Stellen des Ordenslebens. Es könnte natürlich für die Vielgestaltigkeit von Gottes Geist sprechen, der im Ordenscharisma wirkt – wenn unter den bestehenden Ordensinstituten nicht so viele Dubletten wären, vor allem durch die nichtintegrierten Reformbewegungen. Karl Rahner hat schon einmal darauf hingewiesen, daß nach Trient alle Ordensreformen einen abgetrennten Orden gebildet haben. Zeugt es aber nicht mehr von *dispersio* (Zerstreuung) als von *communio* (Gemeinschaft), daß das Neue einer solchen Reform nicht in denselben Lebensstil aufgenommen werden konnte? Wenn Congar als erste und zweite Bedingung für eine wirkliche Reform der Kirche zu nennen wagt: Primat der Liebe und das Verbleiben innerhalb der Gemeinschaft, dann sollte das an erster Stelle für die Reform der Religioseninstitute gelten.

6. Entklerikalisierung des Ordenslebens

Anschließend an unsre Aussage über den neuen Sinn der Exemption kann man in der Geschichte feststellen, daß die Einfügung der Ordensleute in die offizielle Amtlichkeit der hierarchischen Kirche für die Entwicklung eines eigenen religiösen Gesichts der Klosterinstitute nicht förderlich gewesen ist. Das gilt nicht nur für männliche Ordensleute. Für die weiblichen Religiösen hat sich etwas Ähnliches ergeben, wo sie völlig in das offizielle Apostolat des Bistums eingegliedert wurden.⁴² Es zeigte sich das eigenartige Phänomen, daß innerhalb der meisten Institute nur die Ordenspriester vollwertige Ordensmitglieder waren (mit aktivem und passivem Stimmrecht). In diesem

Punkt hat sich die Erneuerung bereits ziemlich weit durchgesetzt, wohl am sichtbarsten in den Abteien, wo die jungen Kandidaten zwar eine theologische Erziehung wünschen, aber nicht mehr zum Priester geweiht werden wollen.⁴³ Sogar juristisch ist diese Erneuerung zum Abschluß gekommen, indem vom Zweiten Vatikanischen Konzil der Standesunterschied innerhalb der Ordensgemeinschaften ausdrücklich abgelehnt wird. Fast selbstverständlich hat sich diese Entklerikalisierung in den Säkularinstituten vollzogen.⁴⁴

Da jede Reaktion eine Gegenreaktion hervorruft, ist es nicht verwunderlich, wenn manche⁴⁵ in dieser Entklerikalisierung so weit gehen, daß sie Priestertum und Ordensleben für unvereinbar halten: derselbe übertriebene Gegensatz also, wie er manchmal zwischen Priestertum und Prophetentum oder zwischen Amt und Charisma konstruiert wird. Der Mensch im Orden ist gerade so weit prophetisch, wie er sich dagegen wehrt, daß das Mittel zum Zweck wird: zum Zweck ist nicht selten das Ordensinstitut selbst geworden; dann wird er sich auch dagegen wehren müssen, das Ordensleben zur Ausdrucksform dafür werden zu lassen, was das Christentum sein will.

7. Eine Erneuerung aufgrund der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils

In erster Linie hatte das Zweite Vatikanische Konzil die Absicht, zu einem neuen Selbstverständnis der Kirche zu kommen. Es lag also nahe, daß man auch zu einem neuen Selbstverständnis des Ordenslebens zu kommen suchte. Anfangs schienen sich die Verfasser der Entwürfe mit einer Wiederholung dessen begnügen zu wollen, was die Religiösen und mehr noch das kirchliche Recht seit Trient von den Orden behauptet hatten. Das Dekret über das Ordensleben wurde in den ersten Entwürfen als ein Dekret über die *vita regularis* und über disziplinäre Angelegenheiten aufgefaßt; die Theologie vom Ordensleben wurde der Konstitution über die Kirche zugeordnet.⁴⁶ Ein positiver Fingerzeig auf die wirkliche Erneuerung des Ordenslebens lag darin, daß die Konzilsväter sich nicht mit dieser juristischen Fassung zufrieden gaben; anders war es – seltsamerweise – mit den Religiösen selbst. Zwischen dem ersten Entwurf im Jahre 1962 und dem endgültigen Dekret im Jahre 1965 nimmt die konziliare Überlegung über das Ordensleben eine theologischere Wendung. Man läßt den «Stand», in dem man Vollkommenheit erwerben soll, fah-

ren; man stellt das Ordensleben wieder in eine kirchliche Dimension und gibt ihm als Mitte die Nachfolge Christi. Der anfängliche Hinweis auf den Stifter bzw. die Stifterin als auf eine Quelle der Erneuerung tritt immer mehr vor einem Leben nach dem Evangelium zurück, dem fruchtbaren Ausgangspunkt für eine Wiedergeburt. Das ganze Dekret trägt leider die Spuren eiliger Arbeit, wie das bei den letzten Erlassen des Konzils mehrfach festgestellt werden muß, die durch Zeitnot in einen Engpaß gerieten.

Das alles führte anfangs zu einer nicht zu verkennenden Enttäuschung über das Dekret. Vielleicht hatte man aber angesichts der Krisensituation auch zu viel vom Konzil erwartet. Das Positive der Bemühungen des Zweiten Vatikanums um das Ordensleben (beim Ersten Vatikanischen Konzil war das Thema überhaupt nicht zur Sprache gekommen) darf allerdings nicht so sehr in konkreten Vorschriften gesucht werden, sondern in dem Raum, den es für eine tatkräftige Erneuerung geschaffen hat. Anscheinend hat man das Wort «Reform» absichtlich vermieden, um nicht den Eindruck zu erwecken, als ob das Ordensleben in Verfall geraten sei, aber wohl auch, um der historischen Belastung des Wortes «Reform» zu entgehen.

Es befremdet, daß in dem Dekret dem Phänomen des Ordenslebens, wie es in anderen Religionen vorkommt,⁴⁷ kaum Beachtung geschenkt wird.

Als verständliche, aber doch bedauernswerte Unzulänglichkeit dieses Dekrets hat man⁴⁸ auf eine gewisse Zweideutigkeit in ihm hingewiesen: Einerseits bietet es genügend Möglichkeiten, einen Schritt vorwärts zu wagen (Demokratisierung, Erneuerung von unten herauf, Experimente in kleineren Gruppen, Bewertung des aktiven Ordenslebens als vollwertiges Ordensleben); aber andererseits gibt es denen, die unter dem Vorwand der Traditionstreue von der Notwendigkeit einer Erneuerung nichts wissen wollen, genügend Möglichkeiten, diesen Weg in die Zukunft zu verbauen. Wenn man die reiche Ernte an Veröffentlichungen über dieses Konzilsdekret überschaut, gewinnt man allerdings vor der kritischen Erneuerung zurücktritt.⁴⁹ Allgemein darf man sagen, daß diese

Erneuerung bei den Frauenorden schneller voranschreitet als bei den Männerorden.

Mit der Klärung des eigenen religiösen Lebensplans werden die ethischen Forderungen des Ordenslebens sicherlich höher, so daß man denn auch mit einem weiteren Rückgang der Zahl der Ordensleute rechnen darf.⁵⁰ Möglicherweise gab es zu viele Ordensleute und könnte die heutige Krise als Läuterung wirken.

8. Erneuerung durch tiefere theologische und historische Erkenntnis

Die Zukunft des Ordenslebens wird eng verbunden sein mit der Zukunft der Theologie. Mit der Zeit wird es immer weniger möglich sein, das Ordensleben als ein Monument anzusehen, das hier und da eine Ausbesserung nötig hat – eine Ausbesserung, die man durch disziplinäre Maßnahmen zu erreichen sucht. Die Theologie und vor allem eine breiter fundierte Ekklesiologie wird das Disziplinäre des Ordenslebens bestimmen, und nicht umgekehrt. Es ist ein ermutigendes Zeichen, daß die verschiedenen Generalkapitel der Orden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit einer solchen ekklesiologischen Orientierung begonnen haben.⁵¹ Eng damit verbunden ist ein tieferes Bewußtsein vom geschichtlichen Charakter der Kirche. Die nächste kirchengeschichtliche Nummer dieser Zeitschrift «Concilium» wird diesem Thema gewidmet sein.⁵²

Aus dieser summarischen Übersicht geht hervor, daß die Bewegung im Ordensleben kein lokales Phänomen ist, sondern in der ganzen Weltkirche auftritt. Es handelt sich bei ihr auch nicht nur um die Inventarisierung von Unbehagen – im Gegenteil: Die negative Haltung gegenüber dem Ordensleben als einer Lebensform, die angeblich keine Zukunft mehr hat, beginnt langsam einer positiven Kritik an der vom Ordensleben anvisierten Wirklichkeit platzzumachen, die in der bestehenden Institutionalisierung nur teilweise verwirklicht wird. Hinter der überwundenen Institutionalisierung, Klerikalisierung und Sakralisierung steht ein intensives Suchen nach neuen Strukturen, vor allem mittels Experimenten junger ordenseigener Lebens- und Arbeitsgruppen, so daß Aussicht auf eine Erneuerung des Ordenslebens besteht.⁵³

¹ Bei der Zusammenstellung dieser Dokumentation durften wir dankbar von Informationen Gebrauch machen, die uns bei einem Colloquium übergeben wurden, an dem teilnahmen: Dr. Lydia Simons, Prof. Dr. Ant. van Galen O.Carm., A. Nuy OSB, Prof. Dr. Al. van Rijen MSC, Prof. Dr. P. Smulders SJ und eine Mannschaft des Generalsekretariats. – Zur Genesis der Konzilsdokumente des

Zweiten Vatikanischen Konzils über das Ordensleben und wegen der Kommentare dazu siehe: J.M.R. Tillard, *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse: Unam Sanctam 62* (Paris 1967); Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens mit den Ausführungsbestimmungen, lateinisch und deutsch. Mit Einführungen von Friedrich Wulf (Münster 1967).

² Eine wissenschaftliche Übersicht über diese Entwicklung gibt Rob. Lemoine OSB, *Le droit des religieux du Concile de Trente aux Instituts séculiers. Évolution historique du droit des religieux*, préface de Gabriel Le Bras (Brügge-Paris 1955).

³ Diese einseitige protestantische Auffassung wird am besten zusammengefaßt von Adolf v. Harnack, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte* (Gießen 51901); *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1900) 50–78; über die Entstehung des Ordenslebens siehe P. Festugière, *Les moines d'Orient I* (Paris 1959); J. Peters, *Naar een theologie van de Evangelische Raden: Jaarboek 1963/64* (Werkgevoelenschap van katholieke Theologen in Nederland, Hilversum 1965) 169–193.

⁴ Eine Übersicht über die protestantischen Ordensinstitute gibt Lydia Prager, *Frei für Gott und die Menschen. Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (Stuttgart 1964); zur theologischen Rechtfertigung von Taizé siehe R. Schutz, *Vivre l'aujourd'hui de Dieu* (Taizé 1966), deutsche Übersetzung: *Das Heute Gottes* (Freiburg i. Br. 1966); *Unanimité dans le pluralisme* (Taizé 1966); *L'unité, espérance de vie*, deutsche Übersetzung: *Einheit und Zukunft* (Gütersloh 1965).

⁵ Diese Studententage fanden statt vom 3.–8. April 1967 im Institut Saint André bei Doornik (Belgien). Im Jahre 1965 und 1966 kamen in den Vereinigten Staaten anglikanische und katholische Ordensleute zusammen. In Ramerignies-Chin waren 120 anglikanische, katholische, orthodoxe und protestantische Religiösen zusammen. Den Akzent, den G. Trifitt, Generaloberer der anglikanischen Society of St. John Evangelist, in seinem Vortrag auf die Einheit der Erfahrung legte, ist allerdings eine zu einseitige und zu pietistische Erfassung dieses überaus komplexen Problems der christlichen Einheit. Es ist eine unnötig scharfe Zuspitzung des Gegensatzes von Theologie und Spiritualität. Eine Spiritualität, die sich nicht auf eine gesunde Theologie stützt, wobei Korrektur an dieser Theologie nicht ausgeschlossen ist, zeigt bald fanatische Züge. Für die wirkliche Einheit gibt es keine größere Gefahr.

⁶ R. Schutz, *La Règle de Taizé: L'Unanimité de Taizé* (Taizé 1954), deutsche Übersetzung: *Die Regel von Taizé* (Gütersloh); C. van de Loo, *Kloosterorden in het reformatorisch christendom: Streven XIV*, 2 (August/September 1961) 1104–1109.

⁷ J. Murphy-O'Connor, *Péché et communauté dans le Nouveau Testament: Revue Biblique* 64, 2 (April 1967) 161–193.

⁸ P. Philippi, *Bruderschaften zwischen Gemeinde und Amt: Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewahrung* (Stuttgart 1967) 310 bis 311; vgl. K. Barth, *Dogmatik III/4* (Zürich 1957) 164: «daß es einen echten christlichen Gehorsam gibt, der den Menschen nicht in die Ehe, sondern an ihr vorbeiführt; man darf also an 1 Kor 7 nicht, meint Barth, «so munter vorbeieilen, wie man das weithin getan hat».

⁹ J. M. Delor, *La vie religieuse, signe lisible pour le monde d'aujourd'hui: Rev. Dioc. Tournai* 21 (1966) 382–394.

¹⁰ J. Leclercq, *Le monachisme contesté: N. R. Th.* 89 (Juni 1967) 608–610. In diesem Zusammenhang sei auf die ausgezeichnete Serie «*Problèmes de vie religieuse*» verwiesen, und für diesen Gesichtspunkt vor allem auf Nr. 20, *Les religieux aujourd'hui et demain* (Paris 1964) sowie auf Nr. 22, *Le mépris du monde* (Paris 1965).

¹¹ *Commission van XVII, Veranderingen in het religieuze leven en de achtergronden hiervan, und dieselbe, De seculariseerde wereld en het religieuze leven* (beide Nimwegen 1967).

¹² R. Spiazzi OP, *Lo spirito e la regola di San Domenico* (Rom 1962) 12.

¹³ R. Bultot, *Anthropologie et spiritualité: Rev. Sc. Ph. et Th.* 61, 1 (1967) 3–22; vgl. die Sondernummer der *Rev. d'Asc. et Myst.* 41, 3 (1965).

¹⁴ R. M. Tschidimbo, *La rénovation de la vie religieuse et les missions: Tillard, L'adaptation et la rénovation* (Paris 1967) 525 bis 540; L. Hughes, *Religious renewal and the Mission: The Way* (Mai 1966) 108–112.

¹⁵ E. Schillebeeckx, *Het nieuwe mens- en Godsbeeld in conflict met het religieuze leven* (Summary: *The religious life in conflict with the new idea of God and of man*): *TvT* 7, 1 (1967) 1–27.

¹⁶ R. Rouquette, *Les Jésuites et la question sociale en Amérique latine: Études* (1967) 564–568.

¹⁷ P. Pernot, *Moines de l'an 1000 ou moines de l'an 2000: Signes du temps* 11 (1966) 22–25.

¹⁸ S. u. a. einen Bericht über ein Forumgespräch über weibliche Orden in den Vereinigten Staaten: *The Nat. Cath. Reporter* (11. Jan. 1967) 10/11; J. Daniélou, *La place des religieux dans la structure de l'Église: L'Église du Vatican II* (Paris 1966) 1173–1180; M. A. A. Neal SMD, *Sociology and community change: The Changing Sister* (Notre Dame 1965) 39.

¹⁹ B. Delplanque OP, *La rénovation de la vie religieuse dans l'Église et le monde moderne: VS* (Suppl. Nr. 78 (1966) 339–364.

²⁰ K. Rahner, *Über die evangelischen Räte: Geist und Leben* (Febr. 1964) 34; auch in Rahner, *Schriften zur Theologie VII* (Einsiedeln 1966) 404–434.

²¹ R. Hostie u. andere, *Menselijke verhoudingen in de gemeenschap* (Brügge-Utrecht 1967); J. H. Fichter, *Religion as an occupation* (Notre Dame 1961); M. A. Baan, *De Nederlandse minderbroedersprovincie sinds 1853 – sociologische verkenning van een religieuze groep* (Assen 1965); V. Walgrave, *Essai d'autocritique d'un ordre religieux. Les Dominicains en fin de Concile* (Brüssel 1966).

²² L. Moulin, *Le monde vivant des religieux* (Paris 1964) 13: «... le secret de jouvence, de longue vie, d'adaptation constante et de renouvellement perpétuel des plus vieilles institutions politiques de l'Europe.»

²³ E. Schillebeeckx aaO. 21.

²⁴ aaO. 24.

²⁵ I. F. Görres, *Mönch und Laie: Erbe und Auftrag* 42 (1966) 197.

²⁶ R. Voullume, *La contemplation, élément essentiel de toute vie chrétienne: Tillard, L'Adaptation* aaO. 159–169.

²⁷ H. Carrier, *Sico-sociologia de la afiliación religiosa: Verbo Divino* (Estella 1965) 321.

²⁸ aaO. 3.

²⁹ G. Tillmans, *Naar een dynamische opvatting van het slot der monialen: T. G. L.* (1967) 183–195; französische Übersetzung: *Vers une conception dynamique de la clôture: Vie Consacrée* (1967) 144 bis 154.

³⁰ R. Vaughan, *Chastity and Psychosexual Development: Review for Religious* 23 (Nov. 1964) 715–723; R. A. McCormick, *Psychosexual Development in Religious Life: Review for Religious* 23 (Nov. 1964) 724–741.

³¹ K. Rahner, *Eine ignatianische Grundhaltung. Marginalien zum Gehorsam: Stimmen der Zeit* 158 (1955/56) 253; A. Walsh, *A note on religious maturity: The Way* 2 (Mai 1966) 113–119.

³² K. Rahner, *Die Armut im Ordensleben in einer veränderten Welt: Geist und Leben* 33 (1960) 265; J. Giblet, *La joyeuse espérance des pauvres de Dieu: Anneau d'Or* 66 (1955) 481–488.

³³ P. Ricœur, *De l'interprétation/Essai sur Freud* (Paris 1965) 520–529; M. Thurian, *Mariage et célibat* (Neuchâtel 1964); J. Kerkhofs, *Aggiornamento van de religieuzen op wetenschappelijke basis: Streven* (Dezember 1965) 242–248.

³⁴ E. Schillebeeckx aaO. 4.

³⁵ Bei der zeitlichen Profese kann man sich fragen, ob sie wohl Sinn hat, wenn es um eine persönliche Wahl und Stellungnahme geht; wenn der Nachdruck auf dem ethischen Aspekt der Treue liegt, scheint das doch die Zeitlichkeit auszuschließen; H. F. Smith, *Temporary religious vocation: Review for Religious* 23 (Juli 1964) 433 bis 444. Zu den drei Gelübden vgl. Nr. 5, 6 und 7 der Serie «*Problèmes de vie religieuse*», *L'obéissance; La pauvreté; La chasteté*. Ferner C. Pasquier, *Les besoins religieux des jeunes: La liberté évangélique* (Paris 1965) 210–211; A. van Rijen, *Het christelijke celibaat en zijn motivering: Ons Geestelijk Leven* 43 (1967) 345–364.

³⁶ J. Leclercq, *Initiation aux auteurs du Moyen Age – l'amour des lettres et le désir de Dieu* (Paris 1957). Für die Theologie des Ordenslebens ist dieses Werk unentbehrlich.

³⁷ H. Küng, *Die Kirche* (Freiburg i. Br. 1967) 570.

³⁸ Y. Congar betont die abweichende Auffassung des Thomas: «*La vie religieuse est en effet une création de l'Église pour ses finalités de l'Église, qui sont celles du service de Dieu en tant même que cadre social de la vie*»: *VS* (Suppl.) 50, 3 (1959) 322.

³⁹ M. Weber, *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (Tübingen 1922) 207–237; E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1920) I, 360.

⁴⁰ P. Huizing, Exemptie van de religieuzen: Kath. Archief 18, 7 (26. April 1963) 418–429; W. Bertrams, Die Exemption: Stimmen der Zeit 86 (August 1961) 348–360.

⁴¹ Zu Cuernavaca, wo die Psychoanalyse zur Formung einer Ordensgemeinschaft eingeschaltet wird, siehe: Doc. Chrétien Nr. 1496 (18. Juni 1967) 1150; (1965) 1885; (1966) 1811; G. Lemerrier, Dialogues avec le Christ. Moines en psycho-analyse (Paris 1966); ders., Le monastère de Cuernavaca crée un centre psychoanalytique: Revue nouvelle 44 (1966) 83–87.

⁴² Siehe die schier zahllosen Reaktionen auf die Arbeit von L. J. Kardinal Suenens, Kloosterleven en apostolaat (Brügge-Utrecht 1963).

⁴³ J. Daniélou, La place des religieux dans la structure de l'Église: L'Église du Vatican II (Paris 1966) 1173–1180.

⁴⁴ J. Beyer, Les instituts séculiers: Tillard, Vatican II aaO. 375 bis 385.

⁴⁵ Das tut auch Lemerrier bei der Darlegung seiner weiteren Pläne für Cuernavaca: Inf. Cath. Int. Nr. 291 (1. Juli 1967) 12.

⁴⁶ A. Le Bourgeois, Historique du décret: Tillard, L'Adaptation aaO. 52–72.

⁴⁷ S. P. De Roos, De ethiek van de ongehuwde staat (Nijkerk 1964).

⁴⁸ F. Wulf aaO. 2–3.

⁴⁹ Zum kritischen Verständnis der reformatorischen Seite vgl. J. H. van Beussekomp, Het experiment der gemeenschap. Eine Untersuchung über Ort und Aufgabe des «Ordens» in den Kirchen der Reformation ('s Gravenhage 1958); zum soziologischen Aspekt siehe H. Carrier und E. Pin, Sociologie du Christianisme – Sociology of Christianity. International Bibliography (Rom 1964).

⁵⁰ Neueres statistisches Material bringt Pro mundi vita 18 (1967): Vocations des religieuses en Europe occidental; vgl. ebd. Nr. 15: Sœurs et frères autochtones en Afrique.

⁵¹ Vgl. die Ansprache Papst Pauls VI. an das Generalkapitel der Minderbrüder: L'Osservatore Romano (24. Juni 1967) 7.

⁵² Concilium 4 (1968) Nr. 7.

⁵³ J. G. Ranquet, Consécration baptismale et consécration religieuse (Paris 1965) 96; A. Fehringer, Dienst und Zeugnis. Die apostolische Sendung der Ordensschwwestern (Friedberg bei Augsburg 1966) 308–317.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

In Memoriam

John Courtney Murray SJ, Mitglied der Sektion Kirchenrecht des «Concilium», starb am 16. Aug. zu New York an einer Herzattacke.

P. J. C. Murray war einer der fähigsten Theologen innerhalb des amerikanischen Katholizismus. Seine akademische Tätigkeit bestand zur Hauptsache in einer Professur zu Woodstock, Maryland, wo er seit fünfundzwanzig Jahren die angesehene Zeitschrift «Theological Studies» herausgab. Nichtkatholische Institutionen suchten ihn oft für Vorträge, Vorlesungen und Beratungen zu gewinnen. Zweimal war er Gastprofessor an der Yale Universität. Seine reichen Kenntnisse erstreckten sich von der spekulativen Theologie (Dreifaltigkeit, Gnade), zu der sein Werk «The Problem of God» (Yale University Press, 1964) ein bedeutender Beitrag ist, bis in die praktische Theologie, auf deren Gebiet er zu internationalem Ansehen gelangte dank der Rolle, die er bei der Formulierung der «Erklärung über die Religionsfreiheit» des Zweiten Vatikanums spielte. Er war während der zweiten, dritten und vierten Periode auf dem Konzil als Experte zugegen, und sein scharfer Geist und sein entschiedenes Denken spiegeln sich im erwähnten Dokument wider, von dem er selbst schrieb, es liege im wesentlichen «in der Linie des großen amerikanischen Experiments – der erste Verbesserungsvorschlag zur Verfassung der Vereinigten Staaten» (vgl. seinen Aufsatz «Die Erklä-

rung über die Religionsfreiheit» in Concilium 2,5 [1966] 319–326). Sein Buch «We Hold These Truths; Catholic Reflections on the American Proposition» (Sheed & Ward, 1960) ist eine eindringliche Reflexion über die Erfahrung, die die katholische Kirche innerhalb des amerikanischen Lebens macht. Sein schlagfertiger, geistreicher Humor kommt in der Antwort zum Ausdruck, die er einmal auf die Frage, ob er liberal oder konservativ sei, gegeben hat: er sagte, er sei «extrem zentral». 1966 wurde P. Murray zum Leiter des John La Farge Instituts ernannt, das amerikanischen Intellektuellen als Diskussionszentrum über religiöse und soziologische Fragen dient. Kurz vor seinem Tod diente er einem Komitee der Episkopalkirche als Berater über aktuelle theologische Probleme, insbesondere über die Frage nach dem Wesen der Häresie. In einem der zuletzt veröffentlichten Aufsätze reflektierte er über den Unterschied zwischen «kühnen Antworten, die leicht mißverstanden werden» und «verhärteten Positionen, die es verdienen, als Irrtümer bezeichnet zu werden», über den Unterschied zwischen einem Mangel an Intelligenz und einem Mangel an gutem Willen. John Courtney Murray war zugleich mit einer glänzenden Intelligenz und einem ehrlichen Willen begabt. Sein Verlust wird sich nicht nur in Amerika, sondern auf der ganzen Welt fühlbar machen.

Übersetzt von Dr. August Berz