

Überlegungen zur Stellung der kontemplativen Orden in Kirche und Welt von heute

Von Peter Lippert CSSR, Hennef/Sieg

Wenn ein Theologe, der selbst Mitglied einer apostolischen Kongregation ist und, soweit er im seelsorglichen Dienst an Ordensschwwestern steht, wiederum ganz vorwiegend mit Schwestern aus aktiven Genossenschaften in Kontakt kommt, sich Gedanken über die Theologie des Rätelandes in Kirche und Welt heute macht¹⁾, dann sollten sich solche Erwägungen dadurch als frei von Betriebsblindheit und Einseitigkeit erweisen, daß diese Versuche von Ordensfrauen geprüft und besprochen werden, die selber ein sog. kontemplatives Ziel haben. Weil vielleicht aber solche Gedanken auch in einem Kloster, das ex professo die Geistigkeit und Geistlichkeit pflegt (wie uns doch bereits die rechten Worte fehlen!) vielleicht Anregung geben können, kurz: weil wir alle in den verschiedenen Berufungen in der Kirche das gegenseitige Gespräch brauchen, darum sollen die folgenden Erwägungen in aller Kürze hier vorgelegt werden. Vielleicht vermögen sie wirklich, das Gespräch anzuregen, das bereits im Gange ist und noch weiter vorangetrieben werden muß. Unsere Überlegungen sollen in drei Abschnitte gegliedert werden: einen Rückblick auf die traditionelle Bewertung der Kontemplation (I); einen Blick auf die spezifische Problematik der Gegenwart (II); einen Versuch, Aufgabenstellungen für die Kontemplation heute aufzuzeigen. Wir werden es dabei bei kurzen Thesen bewenden lassen müssen.

I. RÜCKBLICK

A. Einleitung

1. Zu unserer Frage gibt es eine Fülle von Kategorien, die jene geistlichen Erfahrungen einfangen und systematisieren, die sich mit einer bestimmten Intensität des christlichen Lebens in Glaube, Hoffnung und Liebe ergeben. Dies ist deshalb so, weil der gnadenhafte Bezug zu Gott in Christus jene Stilmerkmale zeigt, die im Menschen selbst und seiner Eigenart gegeben sind, auf Transzendenz gerichtet zu sein, wobei diese Verwiesenheit jedoch in statu viae immer der „kategorialen“ Vermittlungen notwendig bedarf.

¹⁾ Vgl. in dieser Zeitschrift den Versuch des Vf.: Müssen Ordensleute sich unterscheiden? Ordenskorr. 10 (1969), 182—201, bes. 194—198.

2. Solche Begriffe sind: Aszese²⁾, Stufenwege des geistlichen Lebens³⁾, (hier wird mehr das willentliche Tun angesprochen); ferner Betrachtung⁴⁾, Meditation⁵⁾ (welcher Begriff in der Rede von der naturalen Meditation, dem Verweis auf östliche Techniken u. a. die allgemein-menschliche Komponente enthüllt), Beschauung⁶⁾ (was einen größeren Entzug aus den kategorialen Vermittlungen meint, wenigstens, was das Erlebnismäßige betrifft), Mystik (als transrationalen Zugang zur Wirklichkeit)⁷⁾. Dabei darf nicht vergessen werden, daß solche einander verwandte und doch voneinander systematisierend unterschiedenen Vollzüge verschiedene Ausprägungen und Akzente erfahren haben. Es sei in diesem Zusammenhang erinnert an die Strömungen mehr liturgisch geprägter Geistigkeit im Benediktinertum, mehr psychologisch-individuell getönter Geistigkeit in der devotio moderna und der karmelitischen Richtung, das mehr willentliche Element in der ignatianischen Spiritualität, die Frömmigkeit der „kleinen“ Theresia und mancherlei Verästelungen innerhalb dieser Grundmöglichkeiten. Auch sei daran erinnert, daß jede solcher Formen, zu denen noch die Schriftauswertung in der altkirchlichen Theologie, die mittelalterliche Armutsfrömmigkeit oder die intellektuelle Tönung der dominikanischen Scholastik gezählt werden könnte, eine Teilverwirklichung christlicher Möglichkeiten ist.

3. Daß die Vielfalt der Spiritualitäten Facetten an dem einen Ganzen sind, zeigt die Vielfalt der Heiligenbiographien und der oben genannten „Richtungen“; auch die Tatsache, daß eigentlich alle diese Möglichkeiten häretisch entarten können und dies meist auch getan haben (von Tertullian über Katharer und Waldenser, bestimmten Elementen in der lutherischen oder pietistischen Frömmigkeit bis hin zu Quietismus, Rationalismus), weist in die gleiche Richtung. Der Grund für diese Stilrichtungen liegt in zweierlei: der unerschöpflichen Fülle Christi (wie sich doch alle Ordensgründungen in einem manchmal verkürzten imitatio-Denken auf das Vorbild Jesu berufen!); zum anderen aber liegt der Grund in der prinzipiellen Begrenzung des Menschen, des Individuums sowohl wie auch der einzelnen Generationen, daß die Fülle Christi vielleicht nur im Ganzen der Geschichte des Glaubens voll dargelebt werden kann. Aber nun kommt zu diesen immer gültigen Gründen noch ein weiterer hinzu: die Situation des Menschen, sein Weltbild und seine Daseinserfahrung können sich so tiefgreifend verändern, daß von daher zwar der Glaube

²⁾ F. Wulf, Aszese, in: HThG I, 111—20; ders., Aszese (Aszetik), in: SaMu I, 358—71.

³⁾ K. Rahner, Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollkommenheit, in: SchrTh III, 11—34; F. Wulf, a.a.O., SaMu 367; 370 f.

⁴⁾ G. Dümpelmann, Betrachtung, in: LThK II, 317 ff. (Lit.).

⁵⁾ H. Vorgrimler, Meditation, in: LThK VII, 234 (Lit.).

⁶⁾ H. Schuster, Beschauung, in: LThK II, 288 f. (Lit.).

⁷⁾ F. Wulf, Mystik, in: HThG II, 181—93.

an Christus nicht tangiert wird (da er nicht kulturgebunden, stammesgebunden ist, sondern in der Vorstellung der Heilsgeschichte selber eine umgreifende Kategorie zum Verständnis innergeschichtlicher Wandlungen besitzt), daß aber bestimmte Ausprägungen des Glaubens in eine Krise geraten und manche von ihnen schlechthin unvollziehbar erscheinen. Hier hat dann auch die Krise in der Theologie des Rätelandes und die Sinnkrise mancher Formen des Rätelebens ihren Ort.

4. Die Sinnhaftigkeit des Rätelebens überhaupt darf zunächst einmal (mit LumGent 44) vorausgesetzt werden, da dieses in irgendeiner Form (PerfCar 1) immer zum „Leben“ der Kirche gehört hat und trotz relativ langer Kristallisierungszeiten in Wort und Beispiel des Herrn begründet ist (LumGent 43). Damit ist freilich die Theologie des Rätelandes nicht schon eine gelöste Aufgabe⁸⁾. Diese Lösung steht vielmehr noch teilweise aus. Wir setzen hier aber voraus, daß eine solche Theologie unterwegs ist und fragen (freilich schon aus einer bestimmten, vorausgesetzten Antwort)⁹⁾ nach dem Sinn „kontemplativer“ Orden in Kirche und Welt von heute.

5. Diese Frage hat zum Inhalt, daß es, ausgehend von den oben geschilderten geistlichen Erfahrungen, Institutionalisierungen solcher geistlichen Erfahrungen gegeben hat: Ordensstand, Klerus, Laien (mit LumGent 31, vgl. jedoch 43!). Weitere Ausfäucherungen im Räteland selbst ließen sich auf verschiedenste Weise abgrenzen. Die Schwierigkeit zeigt sich schon bei einem Blick auf PerfCar. In Nr. 7 wird gesprochen von den „*instituta quae integre ad contemplationem ordinantur*“, die dort phänomenologisch beschrieben werden, von denen gesagt wird, sie hätten „*semper*“ eine hervorragende Stellung (*praeclara pars*). Gemeint sind damit *de facto* Kartäuser, Trappisten, Karmelitinnen und Klarissen. Besonders auch der Art. 16 führt dazu, die in Nr. 7 genannten Christen zu unterscheiden von den „*beschaulichen Orden im weiteren Sinn*“ (F. Wulf), zu denen alle Mönchsorden zählen, von denen Nr. 9 spricht. Eine genaue Systematik wird wohl nicht möglich sein, die Unterscheidungen des Konzils zielen bereits auf größere Einfachheit. Im Entwurf zum Dekret war durch die Kommission weitaus differenzierter eingeteilt worden: 1. nach Arten: Orden und Genossenschaften; Gesellschaften mit gemeinsamem Leben ohne Gelübde; Weltinstitute. 2. nach Typen (*formae*): Gemeinschaften des tätigen Lebens, des beschaulichen Lebens und solche, die beide Lebensformen miteinander zu verbinden suchen (zu letzteren zählen auch die meisten monastischen Orden). In einer späteren Fassung war überhaupt nur von Gemeinschaften des tätigen und beschaulichen Lebens die Rede. All diese Bemühungen zeigen uns, wie notwendig, aber auch sekundär

⁸⁾ F. Wulf, Die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens (Sonderdruck LThK, Konzil II), 28; 11; 30; 66 f.; vgl. auch die Ausführungsbestimmungen zu PerfCar Nr. 16,2.

⁹⁾ Vgl. meinen Versuch in: OK 10 (1969), 182—201.

solche Begriffsschemata sind. Darum werden wir im folgenden von monastischen Orden reden, und wo wir diese als kontemplativ bezeichnen, ist dies im weiteren Sinn gemeint.

B. Traditionelle Elemente

1. Es ist ein verbreiteter und traditioneller Gedanke, daß nicht nur das ehelose Leben um des Himmelreiches willen objektiv höher steht als das Leben in der Ehe (vgl. DS 1810; OptTot 10,2), was den Rang einer kirchlichen Lehre (gegen die reformatorische Nivellierung) hat, freilich noch der theologischen Deutung harrt. Es ist auch traditionelle Vorstellung, daß innerhalb des Rätestandes eine Priorität des kontemplativen Lebens gegeben ist. Zwar wurde ein Vorschlag von 500 Konzilsvätern nicht in den Text aufgenommen, die streng Kontemplativen hätten eine *potior pars*. So hatte ja noch die Apost. Konst. Umbratitem Pius XI. gesagt, „diejenigen, die sich ständig der Verpflichtung zum Gebet und zur Buße unterziehen, (tragen) viel mehr zum Wachstum der Kirche und zum Heil des Menschengeschlechtes bei... als diejenigen, die durch ihre Arbeit den Weinberg des Herrn besorgen“.

2. Aber ein Blick in die im Sinn heutiger Exegese unideologisch gelesene Bibel zeigt, daß z. B. die beliebte Berufung auf die Maria-Martha-Perikope nicht schlüssig ist, da dort vom konkreten Vorrang des Hörens auf Gottes Wort gesprochen wird, nicht jedoch von ständischen Lebensformen. Auch muß gesagt werden, daß der Kontemplative oder Mystiker nicht den Inbegriff und Typus des Christen darstellt, wie das NT ihn aufweist. Weder der neuplatonisch gedachte Mystiker noch der stoisch geprägte Asket, der nach *ataraxia* und *apatheia* strebt und seine Tugenden pflegt, ist das Zielbild ntl. Ethik, sondern der glaubend Hoffende, der immer mehr in Liebe offen wird auf Gott in Christus und auf die Mitmenschen in Christus hin. „Es gibt darum keine Vorrangstellung der sog. beschaulichen Orden vor den apostolischen und karitativen“¹⁰).

3. Von daher wird nicht einer „Häresie der Aktion“ das Wort geredet, sondern es wird nur das wieder aufgegriffen, was in der geistlichen Tradition mit der Koexistenz des mystisch-kontemplativen mit dem moralisch-asketischen Grundtypus immer gegeben war: das Verhältnis Kontemplation und Aktion kann zwar niemals so „gelöst“ werden, daß eine der Bezugsgrößen als unwichtig hingestellt wird. Aber dieses Verhältnis ist neu zu durchdenken. Es kann auch variabel sein. Auch der Nichthistoriker weiß um gewisse Beeinflussungen frühchristlichen geistlichen Denkens durch Neuplatonismus oder Gnosis (Klemens v. Alexandrien, Evagrius Pontikus). Wenn schon Aristoteles meint, der eigentliche Mensch sei der Weise, die anderen hätten ihn durch ihre Arbeit mitzuernähren; wenn

¹⁰) F. Wulf, Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens (Ausg. Aschendorff, Münster 1967), Einführung 13.

zweifelloso die urkirchliche Theorie der theoria, des Vorranges von Meditation und Kontemplation mitbeeinflusst war von zeitgeschichtlichen Voraussetzungen, so ist das nüchtern zur Kenntnis zu nehmen. Zwar hat das Christentum einen bedeutsamen Schritt dadurch getan, daß es niemals die Handarbeit verachtet hat, wie dies im Griechentum der Fall war. Die Anweisung des Paulus, trotz Parusieerwartung zu arbeiten, ist dafür ebenso ein Indiz wie das benediktinische „Ora et labora“. Hier stehen wir vor der Tatsache, daß zeitgeschichtliche Faktoren das geistliche Ideal mitprägen, ein Faktum, das nicht etwa dazu benutzt werden sollte, frühere Ausprägungen als schlechthin falsch zu beurteilen, das aber dazu zwingt, im Nachdenken über das geistliche Ideal danach zu fragen, welche zeitgeschichtlichen Faktoren heute geistlich bedeutsam werden könnten.

II. PROBLEMATIK DES KONTEMPLATIVEN ORDENSLEBENS IN HEUTIGER ZEIT

1. Hier ist zunächst zu sagen, daß wir uns, ob wir das wollen oder nicht, mitten in einer geistigen Umbruchssituation befinden. Diese ist z. B. in ihren Einzelheiten in der Pastoralkonstitution des Konzils Nr. 4—10 beschrieben. Dieser Umbruch hat auch Folgen für das religiöse Leben (ebda. 4; 7; 33). Diese Bewußtseinsveränderung ist geprägt von einer Wende zur Tat (ebda. 9; 55). Diese Bewußtseinsveränderung, d. h. der Wille zur Tat erhält durch das Konzil eine prinzipiell positive Beurteilung (ebda. 37), wenn auch seine mannigfachen Gefahren aufgezählt werden. Das alles wirkt dahin zusammen, daß heute und morgen nicht so sehr der Mensch secundum naturam existiert, sondern die Natur secundum hominem ist, „hominisiert“, wie J. B. Metz sagt¹¹⁾. Der Mensch in dieser machbar gewordenen Welt erlebt die Eigenart seines konkreten Tuns. Er tut sich sehr schwer, Konkretes in seinen letzten Sinnbezügen zu sehen (anders als die „allegorische“ Daseinserfahrung des Mittelalters). Es gibt in seinem Bewußtsein jenes ambivalente Phänomen, das wir Säkularisierung nennen, Entdeckung der „relativen Autonomie“ der irdischen Wirklichkeiten (GdSp 36)¹²⁾. K. Marx hat hier überraschend recht behalten, wenn er formuliert, die Philosophen hätten die Welt interpretiert, es gelte aber, sie zu verändern (vgl. GdSp 35). Verschiedene kirchenamtliche Äußerungen geben das Ziel des Menschseins in dieser Richtung an: GdSp 38; PopPr 6; 16; 41.

¹¹⁾ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968.

¹²⁾ Statt vieler Lit. vgl. die Arbeiten von K. Rahner in: SchrTh VIII, ferner J. B. Metz, Weltverständnis im Glauben, a.a.O., 11—45; N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft, Mainz 1968, 193—202 (Lit.); J. B. Metz, Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, a.a.O., 51—72; E. Schillebeeckx, Säkularität und Glaube, in: K. Rahner u. a., Die Antwort der Theologen, Düsseldorf 1968, 99—109; bes. aber: ders., Gott — die Zukunft des Menschen, Mainz 1969.

2. Daraus aber ergibt sich: „Wie realisiert sich nun aber die Sendung der Kirche für die Zukunft der Welt? Sie kann sich nicht nur in Kontemplation verwirklichen, denn Kontemplation bezieht sich per definitionem auf Gewordenes und Bestehendes. Die von der Kirche erhoffte Zukunft ist aber auch etwas Entstehendes und Ausstehendes“ (J. B. Metz). Das heißt: die faktische Struktur unseres heutigen und morgigen Lebens in einer technisch-operativen Kultur hat einen Wandel der Perspektiven insofern zur Folge, als an die Stelle statischer nun dynamische Denkkategorien treten.

3. Aus diesen Veränderungen heraus ergeben sich mannigfache Gefahren. Solche der Praxis (GdSp 7,1) und solche der Daseinsdeutung, der sog. Säkularismus (GdSp 57,5). Diese Gefahren werden nun teilweise in einem recht negativen Sinn interpretiert und die geistliche Reaktion darauf heißt, Festhalten der alten tragenden Werte¹³). Freilich hat solche Kritik am neuen Denken ihr relatives Recht und bewahrt Theologie und Kirche vor Kurzschlüssen¹⁴).

4. Um die spezifische Forderung der Stunde noch deutlicher zu sehen, müssen wir versuchen, jene bereits flüchtig angedeutete, moderne Denkhaltung näher zu sehen und zu interpretieren¹⁵). Denn wir müssen sehen, „daß es verschiedene Formen des Stehens zur Wirklichkeit gibt, etwa die magische Grundorientierung oder die metaphysische oder schließlich heute die wissenschaftliche (wobei hier „wissenschaftlich“ vom Modell der Naturwissenschaften gedacht ist). Jede dieser menschlichen Grundorientierungen hat auf ihre Weise mit dem Glauben zu tun, und jede steht ihm auch auf ihre Weise im Weg. Keine deckt sich mit ihm, aber auch keine ist einfach neutral zu ihm; jede kann ihm dienen, und jede kann ihn hindern“¹⁶). Ratzinger führt dann aus, wie zunächst ein ontisches Denken geherrscht habe (im Mittelalter etwa): *verum est ens* — das Seiende ist wahr. Dieses Denken habe im 19. Jhd. einer Historisierung Platz gemacht: das Geschehene ist wahr — *factum est verum*. Diesem Denken habe die heilsgeschichtliche Orientierung Rechnung zu tragen gesucht, gerade erst in den letzten Jahrzehnten. Nun aber zeichnet sich eine weitere Stufe ab, das Denken in der machbar gewordenen Welt: *verum est faciendum* — das Machbare ist wahr. Diesem Denken versucht z. B. die Theologie der Hoffnung, der Zukunft, die „politische Theologie“ gerecht zu werden. „Nun möchte ich beide Versuche nicht einfach als unsinnig beiseite schieben. Vielmehr kommt im einen wie im andern Wesentliches ans Licht, das

¹³) L. Bouyer, Einführung in die christliche Spiritualität, Mainz 1965.

¹⁴) H.-Urs v. Balthasar, Wer ist ein Christ? Einsiedeln 1965; ders., Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966.

¹⁵) J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, bes. 17—53 (Erstes Kapitel: Glauben in der Welt von heute).

¹⁶) Ebd. 34.

in anderen Konstellationen mehr oder weniger übersehen worden war. Christlicher Glaube hat wirklich mit dem „Faktum“ zu tun, er wohnt in einer spezifischen Weise auf der Ebene der Geschichte, und es ist kein Zufall, daß gerade im Raum christlichen Glaubens Historismus und Historie überhaupt gewachsen sind. Und zweifellos hat Glaube auch etwas mit Weltveränderung, mit Weltgestaltung... zu tun“¹⁷⁾. „Aber so wenig man hier mit schnellen Aburteilungen bei der Hand sein darf, so sehr bleibt die Warnung vor Kurzschlüssen geboten. Wo die beiden genannten Versuche exklusiv werden und den Glauben ganz auf die Ebene des Faktums oder der Machbarkeit verlegen, da wird zuletzt doch verdeckt, was es eigentlich heißt, wenn ein Mensch sagt: Credo — ich glaube“¹⁸⁾. „Glaube (gemäß Jes 7,9: glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht) ist wesentlich das Sich-anvertrauen an das Nicht-Selbstgemachte und niemals Machbare. ... Wir sind mit unseren Überlegungen an einer Stelle angelangt, an der sichtbar wird, daß es zwei Grundformen menschlichen Verhaltens zur Wirklichkeit gibt, von denen die eine nicht auf die andere zurückgeführt werden kann, weil sich beide je auf einer gänzlich anderen Ebene abspielen“¹⁹⁾.

5. Wir sehen also: Glauben ist „die nicht auf Wissen reduzierbare, dem Wissen inkommensurable Form des Standfassens des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit, die Sinnggebung, ohne die das Ganze des Menschen ortlos bliebe... Der Sinn ist das Brot, wovon der Mensch im Eigentlichen seines Menschseins besteht. Ohne das Wort, ohne den Sinn, ohne die Liebe kommt er in die Situation des Nicht-mehr-leben-Könnens“²⁰⁾. Hieraus ergibt sich dreierlei:

a) Erst einmal haben wir das bei allem gebotenen Ringen um Glauben im heutigen Denkraumen zu sehen und dürfen es nicht vergessen, sonst könnten wir von nichtchristlichen Denkern, die das gespürt haben, beschämt werden²¹⁾. „Sinn, das heißt der Boden, worauf unsere Existenz als ganze stehen und leben kann, kann nicht gemacht, sondern nur empfangen werden“²²⁾.

b) Wir müssen ferner den Erfahrungsbereich dieses heutigen Menschen unentwegt nach jenen Erfahrungen abtasten, in denen er die Nichtmachbarkeit des Glaubens erspüren kann²³⁾. Sicherlich ist die Erfahrung des

¹⁷⁾ Ebda. 42.

¹⁸⁾ Ebda. 43.

¹⁹⁾ Ebda. 44 f.

²⁰⁾ Ebda. 46 f.

²¹⁾ Man denke an A. de Saint-Exupéry, seinen „Brief an einen General“ oder den „Kleinen Prinzen“, ferner an A. Camus mit dem „Mythos des Sysiphos“ und den Roman „Der Fall“.

²²⁾ Ratzinger, a.a.O., 47.

²³⁾ Vgl. die Versuche von K. Riesenhuber, *Existenzerfahrung und Religion*, Mainz 1968; Ph. Roqueplom, *Experience du monde: expérience de Dieu?* Paris 1968; E. Schillebeeckx, *Gott — die Zukunft des Menschen*, bes. 65.

Geschenkes von Güte, Freundschaft, Mitmenschlichkeit, Liebe ein solches verheißungsvolles Erfahrungsfeld ²⁴).

c) Wir müssen aber auch erkennen, daß Denkformen nicht beliebig sind noch auch von bloßen Willensentschlüssen abhängig. Es genügt also keinesfalls, bloß Appelle zu formulieren, doch das metaphysische Denken nicht zu vergessen ²⁵). Denn die Erfahrungen der Moderne „bilden einfach Vorgegebenheiten unserer heutigen Existenz, über die wir nicht entscheiden können, die vielmehr unser Dasein bereits im voraus prägen“ ²⁶). Also bleibt kein anderer Weg, als von den heutigen Denkvoraussetzungen her und im Durchdenken der Stellung des Menschen in der Welt aufzuweisen, daß das verum quia factum und das verum quia faciendum wirklich insofern Teilaspekte sind, als ihre Inhalte über sich hinausweisen auf das verum quia ens, ja noch mehr: auf das verum quia loquens in dilectione, d. h., auf den in Christus redenden und liebenden Gott, der uns zuerst geliebt hat. Vielleicht ist dieser Aspekt darum bei Ratzinger etwas undeutlich geblieben, weil er das Problem im Bezugssystem eines doch noch irgendwie kosmozentrischen Denkens sieht, d. h. nicht anthropozentrisch genug ²⁷). Wir können und müssen aber sagen: das Machen weist auf den Menschen — der Mensch weist auf Christus, den Bruder und Offenbarer Gottes — Christus weist auf den Vater, und so vermögen wir in unserer Erfahrung, gleichzeitig aber aus ihr heraus die Fülle des Glaubens und seiner Dimensionen hörend zu erreichen.

6. Auf die Dauer wird weder die systematische Theologie noch der theoretische und praktische Aspekt der Spiritualität noch das Nachdenken über Möglichkeiten, Formen und Aufgaben des Ordenslebens daran vorbeikommen, von beiden Voraussetzungen her, dem Glauben und einer ernstgenommenen heutigen Daseinserfahrung aus, sich gründlich zu orientieren. Das Dekret PerfCar enthält hierzu einige wichtige Ansätze (Perf Car 2 d; 3, ebenso GdSp 62,5.6).

²⁴) Vgl. unseren Versuch: Glaube und Fehlglaube in einer gewandelten Welt, in: F. Schlösser (Hrsg.), Den Glauben wagen, Limburg 1967; außer der dort zit. Lit. vgl. noch: A. Exeler, Glaube an Jesus, den Christus, Freiburg 1968; O. Betz, Die Zumutung des Glaubens, München 1968; H. Fries, Herausgeforderter Glaube, München 1968; E. Biser, Glaubensvollzug, Einsiedeln 1968.

²⁵) Vgl. das in Anm. 30 gesagte; viele „hirtliche“ Mahnungen leiden an diesem Mangel.

²⁶) J. Ratzinger, Der Christ in der Welt von heute, in: J. B. Metz (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, 127—60; hier 152.

²⁷) J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik, München 1962; H. Mynarek, Gott oder der Mensch im Mittelpunkt? Donauwörth 1968; vgl. auch: W. Dirks - B. Hanssler, Der neue Humanismus und das Christentum, München 1968; M. Juritsch, Der Mensch — die ungelöste Frage? Friedberg 1968; R. Weiler, Die Frage des Menschen: Wer bin ich? Köln 1968.

Die theologische Besinnung zur Spiritualität²⁸⁾ und zum Ordensleben²⁹⁾ beginnt dies erst in allerletzter Zeit zu sehen und Lösungen sind hierzu erst in Ansätzen da.

7. Wenn wir auch in Konsequenz kritischer Haltung sehr selbstkritisch sein müssen, so bleibt doch als Befund stehen: die vertiefte Bibelbesinnung hat — im Zusammenwirken mit zeitgeschichtlichen Entwicklungen — uns Gott in Christus als den Gott mit uns in der Gemeinde gezeigt, wobei besonders die „horizontale“, brüderliche und die geschichtliche, Zukunftsdimension entdeckt wurden.

Die Grundfrage aller geistlichen Besinnung heute und morgen lautet darum: wie können wir den Gott mit uns als den Gott neben uns (Bruder) und den Gott vor uns (Geschichte, Zukunft, Hoffnung) so erfahren, daß darin die Treue zum Evangelium sich mit unseren heutigen Möglichkeiten des Vollzugs begegnet, nachdem wir den Gott über uns des ontischen Denkens allzuoft aus dem Blick verloren haben, was entgegen H. U. v. Balthasar³⁰⁾ nicht einfach eine behebbare, beliebige und fast schuldbare Entwicklung ist?

Die weiteren Fragen sind dann: welchen Ort hat dann innerhalb dieses so realisierten Christentums Ordensleben, kontemplatives Ordensleben? So wahr es bleibt, daß es gefährlich ist, diese Fragen so scharf zu stellen, weil dann vielleicht doch eine Verkürzung eintreten könnte, so bleibt es doch wahr: wir können die Fragen gar nicht anders als von hier ausgehend formulieren — daß wir uns vor der unontischen Blindheit be-

²⁸⁾ K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: *SchrTh VII*, 11—31; W. Dirks, Wandlungen der Frömmigkeit, in: J. B. Metz (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 254—64; A.-L. Besnard, Kraftlinien der geistlichen Strömungen unserer Zeit, in: *Conc 1* (1965) 723—34; J.-M. Gonzalez-Ruiz, Geistigkeit für eine Zeit der Ungewißheit, in: *Conc 2* (1966) 682—88; Th. Sartory, Wandel christlicher Spiritualität, *Einsiedeln* 1967; K. H. Crumbach, Gottesdienst — Weltdienst, in: *GuL 41* (1968) 241—44; J. Sudbrack, Gott finden — in Einsamkeit oder Nächstenliebe, in: *GuL 41* (1968) 4—20; J. Vandenbroucke, Spiritualität und Spiritualitäten, in: *Conc 1* (1965) 735—42; P. Lippert, Schwerpunkte christlicher Frömmigkeit heute und morgen, in: *Männerseels. 18* (1968) 149—61; ferner das ganze Heft 5 jener Zeitschrift.

²⁹⁾ Vgl. Ordensleben in Bewegung, in: *Conc 3* (1967) 676—87; H. Claaßens, *Schwesterorden ohne Zukunft?* Freiburg 1967; E. Schillebeeckx, *Das Ordensleben in der Auseinandersetzung mit dem neuen Menschen- und Gottesbild*, in: *Ordenskorr. 9* (1968) 105—34; O. H. Pesch, *Ordensleben und Verkündigung*, ebda. 9 (1968) 365—82; A. Senftle, *Die apostolische Funktion der kontemplativen und aktiven Orden*, ebda. 394—403; F. Wulf, *Braucht die Kirche noch Ordensleute?* in: K. Rahner - O. Semmelroth (Hrsg.), *TheolAkad 4*, Frankfurt 1967, 79—98; Ch. Borromeo Muckenhirn, *The new nuns*, New York 1967; H. Claaßens (Hrsg.), *Dienst an der Welt. Ordensfrauen zwischen Institution und Charisma*, Freiburg 1969.

³⁰⁾ Dies scheint der Fall zu sein bei H.-U. v. Balthasar, etwa in: *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*, in: *Conc I* (1965) 715—22 und dem schon genannten Buch: *Wer ist ein Christ. Das bedeutet keine Ablehnung der vielen, glänzend formulierten und notwendigen Passagen dieses Buches.*

wahren (wie auch ein ontisches Zeitalter nicht das Recht hatte, ungeschichtlich zu denken), das bildet ein Stück der so anvisierten Aufgabe, und es ist durchaus denkbar, daß hier bestimmten Gruppen in der Kirche (wie der Kirche innerhalb der Menschheit) eine ideologiekritische Aufgabe zufällt — aber auch dies eben immer nur von den beschriebenen Voraussetzungen her. Aber damit sind wir bereits beim dritten Abschnitt unserer Gedanken angelangt.

III. AUFGABENSTELLUNGEN

Von diesen Denk Voraussetzungen her, also durchaus vor dem Forum eines kritischen Denkens, ist unsere Frage nach dem Auftrag „kontemplativer“ Orden zu stellen. Vielleicht könnte man sie so beantworten.

1. Einzelaufgaben

a) Schaffung von Räumen der Stille innerhalb der Gesellschaft. Die Gesamtgesellschaft in einer technisch-operativen Kultur braucht zweifellos das geheime Korrektiv solcher Oasen der Stille. Eine Kirche, die sich in den meisten ihrer Glieder auf die Welt gestaltend einläßt, braucht dies ebenfalls: hier ergibt sich menschlich und kirchlich ein Auftrag.

b) Weil gerade qualifizierte Menschen dieser technischen Welt ihre Existenz nicht durchhalten, wenn sie nicht meditieren lernen, könnte es eine weitere Aufgabe sein, solche Menschen Stille erleben zu lassen (Gästepapstolat) und Stillsein zu lehren (Kloster auf Zeit).

c) Gläubige Existenz in der heutigen Welt schafft eine solche Zahl von Problemen, daß es Denkzentren geben muß, wo die anfallende Reflexion geleistet wird. Bei dieser Gesamtauseinandersetzung werden weltliche Erfahrung und Praxis, theologische und historische Forschung, wissenschaftliche Diagnose unserer Welt und deren Extrapolation in die Zukunft hinein³¹⁾ und Meditation aus dem Glauben je auf ihre Art gemeinsam notwendig sein. Ohne nun verschiedene Gruppen in der Kirche:

³¹⁾ Aus der zahlreichen Lit. sei beispielshalber erwähnt: die „negativen Utopien“, man denke z. B. an Fr. Kafkas, an G. Orwells „1984“ und „Farm der Tiere“, an E. Jüngers „Gläserne Bienen“; auf populäre Weise werden die technischen Zukunftsaussichten zusammengefaßt von H. Rieker, Alltag im Jahre 2000 (Freiburg 1966) und G. Breuer, Interview mit der Zukunft, Düsseldorf 1968 (dort weitere, speziellere Lit.). Die vielen populären Bücher über Raumfahrt u. a. müssen hierbei völlig unerwähnt bleiben — an Gesamtdarstellungen sei neben diesen beiden, informierenden Zusammenfassungen vor allem erwähnt: H. Kahn - A. Wiener, Ihr werdet es erleben, München 1968; vgl. ferner: VDI (Hrsg.), Technik und Gesellschaft, Freiburg 1968; H.-J. Netzer, Die Gesellschaft der nächsten Generation, München 1966; zur Frage der Kybernetik vgl. aus der umfangreichen Lit. N. Wiener, Kybernetik, Reinbek 1968; R. Fuchs, Knaurs Buch der Denkmaschinen, München 1968; R. Moroni, Kybernetische Automation morgen, Köln 1969; W.-D. Marsch, Kybernetik und christliches Ethos, in: Theolog 12 (1969) 25—36; W. Rohrer, Kybernetik in philosophischer Sicht, ebda.

Laien, Seelsorger, Sozialarbeiter, Theologen und Mönchskonvente vor- schnell auf eine Rolle bei diesem Prozeß festzulegen, wird man doch sagen müssen, daß die kontemplativen Klöster hierbei einen spezifischen Beitrag leisten können und müssen, vorausgesetzt, sie kapseln sich nicht ab³²⁾, sondern bleiben — in Offenheit nach „draußen“ — was sie sind, eben kontemplative Klöster.

Der Generalnenner solcher geistlicher Auseinandersetzung wäre dann die Wechselbeziehung zwischen dem Leben der technisch-industriellen Gesellschaft, den allgemein-menschlichen Werten, die für eine christliche Existenz bedeutsam sind und den spezifischen Inhalten der christlichen Botschaft. Anders gewendet, die ewigen Themen gläubiger Existenz vor dem Horizont heutiger Daseinserfahrung³³⁾.

d) An Einzelthemen würde dies einschließen:

aa) Die leidenschaftslose Diagnose jener Gesellschaftsform, in der zu leben uns Gott aufträgt, was eine sachkundige Kritik der Gefahren und eine Erkundung der Möglichkeiten zu ihrer Überwindung einschließt³⁴⁾. Dabei ist freilich davon auszugehen, daß diese Gesellschaftsform aktiv-weltver- ändernder Art zwar nicht die in abstracto einzig mögliche ist (man vgl. hierzu manche fernöstliche Formen des Weltverhältnisses), daß diese Gesellschaftsform aber nicht etwa eine Konzession an die „Weltlichkeit“ des Christen darstellt, sondern zum Überleben der Menschheit heute not- wendig ist. Es geht also nicht an, mit einem Übermaß an romantisierender Kulturkritik diese Lebensform undifferenziert abzuqualifizieren³⁵⁾.

37—43; mit den Auswirkungen der Technik auf die Gesellschaft befassen sich auf verschiedene Weise: K. Galbraith, Die moderne Industriegesellschaft, Mün- chen 1968; J. Fourastié, Gesetze der Wirtschaft von morgen, Düsseldorf 1968; K. Steinbuch, Falsch programmiert, Stuttgart 1968; H. Marcuse, Der ein- dimensionale Mensch, Neuwied 1967; Futurologie wird dann zum Übergang in eine Ethik des Technischen Zeitalters: als „Überwindung der technischen Welt“ bei J. Bodamer: Der Weg zur Askese als Überwindung der technischen Welt, Hamburg 1962, oder in Auseinandersetzung mit ihr: W. van Benthem, Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik, Essen 1965; F. Boerwinkel, In- clusief denken, Hilversum 1966; D. v. Oppen, Der sachliche Mensch. Frömmig- keit am Ende des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1968; A. D. Sacharow, Wie ich mir die Zukunft vorstelle, Zürich 1968; R. F. Kennedy, Auf der Suche nach einer neuen Welt, Reinbek 1969. Die letztgenannten Bücher zeigen, daß das Technische mit Ethischen, dieses wiederum auf das Politische bezogen ist — wie all das in christliche Dimensionen einmündet, dafür vgl. R. Hörl (Hrsg.), Die Politik und das Heil, Mainz 1968; kritisch zur Futurologie: B. van Steenberg, Orde of conflict, Hilversum 1969.

³²⁾ Daß Glaube ein gemeinsames Ereignis und Tun ist, betont nicht nur ein neuer Autor wie J. Sudbrack (a.a.O.), sondern das ergäbe sich auch aus einer Analyse der paulinischen Tauftheologie oder des ersten Petrusbriefes.

³³⁾ Wer sich dieser Aufgabe verweigern würde, hätte die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ nicht verstanden, noch auch nur etwas von den schwierigen Fragen um Glaubensvollzug, Vorverständnis und Hermeneutik erkannt.

³⁴⁾ Das Anliegen und weite Teile der Ausführungen von C. Bamberg sind zu be- jahren: Ordensleben als kritische Diakonie, in: GuL 42 (1969) 17—34.

bb) Es geht aber sehr wohl darum, Wege zu suchen, die es ermöglichen, daß der in dichte Produktions- und Konsumzusammenhänge eingespannte Mensch seine Freiheit retten kann, Sinn als Geschenk zu erfahren vermag und jenes Urvertrauen realisieren kann, auf dem das Glauben-Können steht, und das überhaupt nötig ist, soll nicht die Absurditätserfahrung über unseren Köpfen zusammenschlagen³⁶⁾. Auch die stets zu überdenkende Frage nach politischer Anpassung und Nichtanpassung der Kirche an die jeweils herrschenden Mächte gehört hierher. Diese Frage ist ja nicht dadurch beantwortet, daß man treuherzig versichert, die Ehe zwischen Thron und Altar im 19. Jahrhundert sei ein Fehler gewesen.

cc) Was den Glauben heute betrifft, wäre jene Mystagogie der Alltagserfahrungen, gerade in Begegnung mit Laien und deren Erfahrungen, zu erschließen, von der K. Rahner spricht. „Diese Mystagogie muß dem Menschen die Angst nehmen vor der Anfechtung, er erschrecke nur vor den Projektionen seiner eigenen Sehnsucht in die Ungeheuerlichkeit des leeren Nichts hinein, wenn er anfängt, Gott anzurufen und ihn, den Unsagbaren, zu nennen. . . . der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein . . . Die Mystagogie muß . . . das richtige ‚Gottesbild‘ vermitteln“³⁷⁾.

dd) Zu solcher Aufgabe gehört zweifellos die Erschließung und Verflüssigung des geistlichen Erbes der Kirche. Wer kennt — außer ein paar Kirchenhistorikern — noch die Apophtegmata Patrum, Ruysbroeck, ja Benedikt, Bernhard, Hildegard, die Kartäuser, Teresa oder Ignatius wirklich? Wer kann sie außer den Spezialisten der Historie kennen und fruchtbar machen (dies allerdings gehörte dazu!), wenn nicht die „Kontemplativen“ der Kirche? Seit geistliche Bücher sich (endlich!) modernen Themen und Nöten zuwenden, statt Florilegien zu sein, droht hier ein Traditionsbruch. Freilich ginge es nicht so sehr darum, in der Tradition zu graben mit dem Bewußtsein, wer hier zuhause sei, wisse mehr zu sagen als alle leiden-

³⁵⁾ Hier allerdings muß einigen Aussagen und dem Ton mancher Teile in dem genannten Aufsatz von C. Bamberg doch widersprochen werden: so, wenn sie von der „Gestaltlosigkeit“ unserer Gesellschaft spricht (25) — bloß vielleicht, weil es keine „Stände“ mehr gibt? Wenn sie schreibt: die weltverändernde Kulturgestalt sei „durchaus nicht die einzige Weise, wie mit der Welt umgegangen werden kann; es ist immerhin gut und notwendig, solange es einer menschlichen Bewohnbarmachung der Erde dient. Gerade das wird aber immer tiefer in Frage gestellt“ (30). Daß diese Lebensform Gefahren, tödliche Gefahren birgt, weiß auch ein realistischer Blick in die Tatsachen, weiß auch das Konzil. Aber daß diese Gefahren durch Abstinenz von den Aufgaben, durch Rückzug gebannt werden könnten, wäre eine Auffassung, die dem bedenklich näher käme, was K. Steinbuch als „die Hinterwelt“ bezeichnet (vgl. oben Anm. 32).

³⁶⁾ Vgl. hierzu G. Scherer, Anthropologische Hintergründe der Jugendrevolte, Essen 1968.

³⁷⁾ K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, a.a.O., hier 22 f.

schaftlich Heutigen, sondern es ginge um den Kontakt zu dieser Tradition durch Menschen, die von Daseinserfahrung und Fragestellung her selbst solche wirklich Heutigen sind ³⁸⁾).

ee) Schließlich wäre das Verhältnis von actio — contemplatio, oder, wenn man will, von Theorie — Praxis im Christenleben gründlich zu durchdenken. Wiederum: hier sind Christen gefragt, die die Erfahrung der actio haben und ihre Begegnung mit solchen, die eine ausgeprägte Erfahrung der contemplatio haben, und beide müssen wiederum Christen dieser heutigen Daseinserfahrung sein ³⁹⁾).

e) Bei dem heute und noch lange aufgegebenen Suchen der ganzen Kirche, wie sie ihre heutige Daseinserfahrung im Gebet artikulieren könne ⁴⁰⁾ wäre neben den Bemühungen in den Gemeinden wohl ebenfalls eine wichtige Aufgabe für die beschaulichen Klöster gegeben: im Erproben alternativer Möglichkeiten und Formen des Betens, besonders der Liturgie. Das heißt weder, die Klöster sollten liturgische Museen und Fluchtburgen ästhetischer Esoteriker sein, noch, sie sollten einfach die liturgischen Gebrauchsmodelle für die Gemeinden liefern. Das heißt aber wohl, diese Klöster könnten einen alternativen Stil der Liturgie entwickeln, der auch für den einzelnen Laien eine zeitweilige Ergänzung seines „normalen“ Betens sein könnte, im Ganzen des kirchlichen Betens aber eine notwendige Facette des Kristalls wäre. Hierher könnte man auch ein zwar nicht direkt angestrebtes, unaufdringliches, aber wirkliches Apostolat des liturgischen Stils rechnen. Ein solches hat eine Kirche nötig, die bei der —notwendigen! — Abkehr von der früheren Verfeierlichung und bei der Hilflosigkeit vieler Liturgen wegen des Fortfalls eines starren Rubrizismus stillos zu werden droht. Auch einen eigentlich schöpferischen Beitrag zur Kirchenmusik und zu neuen liturgischen Texten könnte man vielleicht von hier aus erhoffen.

2. Die Aufgaben im Zusammenhang

a) Sollten sich diese Aufgaben als richtig und wichtig erweisen, wäre für die Mönche und Nonnen solcher Klöster wie selbstverständlich der innere Zusammenhang gegeben: denn für den Gläubigen wird Reflexion, Dialog mit den Menschen, Meditation, fürbittendes und anbetendes Sprechen mit Gott und auch das mit-leidende Sich-Einlassen auf die Not der vielen Menschen in dieser neuen Welt ein konkretes Ganzes. Dieses Ganze wäre

³⁸⁾ Vgl. J. Sudbrack, a.a.O., 53—59.

³⁹⁾ Vgl. ebda., die wichtigen Ausführungen zum Thema, 60—139.

⁴⁰⁾ Vgl. M. Einig, *Der heutige Mensch und die Liturgie*, Augsburg 1968; G. Deussen, *Die neue liturgische Gemeinde*, Frankfurt 1967; 27th North American Liturgical Week (Hrsg.), *Worship in the City of Man*, Houston 1966; A. Aubry, *Le temps de la liturgie est-il passé?* Paris 1968; S. Marsili, *Liturgietexte für den Menschen von heute*, in: *Concilium* V (1969) 97—104; E. Schillebeeckx, *Weltlicher Kult und kirchliche Liturgie*, in: *Gott — Zukunft* (vgl. oben Anm. 12), 80—99; dieser Aufsatz ist fundamental.

der Lebensinhalt des einzelnen Kontemplativen und der Auftrag ihrer Ordensgemeinschaften.

b) Dann könnte getrost auf manche fragwürdigen Theologoumena verzichtet werden, wie auf die Vorstellung, *contemplatio* sei der *actio* überlegen, oder das Gebet der Beschaulichen würde (im Sinne einer Addition) das Gebet der Kirche erst vollständig machen.

3. Aufgabe — ja oder nein?

Nun wäre noch zu fragen: sollen kontemplative Klöster überhaupt eine Aufgabe haben? Ist ihr Sinn nicht die völlige Zwecklosigkeit, dieses „reine, absichtslose Dasein für Gott, sein Werk, seine Verherrlichung“ (H.-U. v. Balthasar)?

a) Man wird zunächst zugeben müssen: die erste Phase monastischen Lebens in der Kirchengeschichte „ist durch die Gottsuche bestimmt. Es handelt sich um einen Antrieb, nicht zur Heiligkeit besonderer oder höherer Art, sondern zum Streben nach dem Heil. ‚Was muß ich tun, um gerettet zu werden?‘ fragte der Neuankömmling seinen geistlichen Vater in der Wüste. Benedikt begründet das Klosterleben für den Berufenen damit, sein Heil zu wirken. ... Andere Ziele werden nicht ausgeschlossen, sind aber nicht entscheidend ... Wenn man darum auf einem ‚bestimmten Dienst‘, einem ‚besonderen Amt‘, sei es auch nur des Zeugnisses oder Gebetes, bestehen wollte, würde man der Wirklichkeit der monastischen Berufung, so wie sie jahrhundertlang im Abendland gelebt wurde und wie sie heute noch stellenweise im Westen und in der gesamten Ostkirche gelebt wird, nicht gerecht. ... In der zweiten Phase der Ordensentwicklung kam ... der Wunsch hinzu, einen Dienst in der Kirche zu erfüllen und eben durch diesen Dienst sein Heil zu wirken“⁴¹⁾.

b) Dennoch ist es eine Frage, ob mit diesem Rekurs auf die Mönchsgeschichte die Sache schon entschieden ist. Vielleicht kann ein Vergleich helfen. Auch ein Künstler hat eine gesellschaftsbezogene Aufgabe, Funktion. Man wird aber nicht mit derselben Deutlichkeit des Dienstmotivs Künstler, wie man z. B. Arzt wird. Das — vordergründig — Zweckfreie in der unmittelbaren Motivierung des Künstlerdaseins ändert freilich nichts daran, daß die Menschen den Künstler brauchen, daß er eine Aufgabe an ihnen hat, daß er auch — bei entsprechendem Grad des Bewußtseins — darüber reflektieren müßte. Dann wird er seinen Auftrag auch bejahen, wenn er nicht schon um seiner Kunst selbst willen eine Menschenbeziehung, eine „Gemeinde“ braucht. Bei unserer ganzen Frage geht es ja nicht um vordergründige Aufgaben, die bilanzmäßig ausge-

⁴¹⁾ J. Leclercq, Erneuerung des Ordenslebens, in: H. Schlier u. a. (Hrsg.), Strukturen christlicher Existenz, Würzburg 1969, 263—82, hier 267; ähnliches bemerkt, wenn auch kritisch: H.-U. v. Balthasar, Wer ist ein Christ? Einsiedeln 1965, 44 f.

wiesen werden, sondern um die Frage nach der „Funktion“, d. h. dem Wirkzusammenhang im Ganzen der Kirche, wie er vom Bauplan dieser Gesamtkirche doch wohl vorhanden sein „muß“, es geht um die Frage nach dem (geheimen) Nutzen des scheinbar Nutzlosen, nach dem „Zweck“ des vordergründig Zweckfreien. Eine solche Frage ist aber in einem Stadium einer sehr reflexen Ekklesiologie nicht mehr zu umgehen. Mag man ruhig davon ausgehen, daß ein Leben durch Meditation und Liturgie ausgefüllt sein könne, einen Sinn in sich selbst habe und darum einen Lebensentwurf bilden könne. Aber in dem Augenblick, wo man reflex „Kirche“ denkt, gleichzeitig aber damit ernst macht, daß Kontemplation nicht aus sich selbst über der Aktion stehe, sondern nur eine Teilverwirklichung des Christlichen ist; wo man dann noch bedenkt, daß weltverändernde Aktion die dem Menschen heute aufgetragene Pflicht ist und von daher der „Normaltypus“ des Christenlebens im Vollzug nicht nur sein darf, sondern sein muß — da stößt man unausweichlich auf die Frage nach der „Aufgabe“ kontemplativer Orden⁴²⁾. Es entsteht dann freilich die Frage, ob heute monastisches Leben noch genau das gleiche sei wie bei Benedikt oder Pachomius — dies verneinen, heißt dann wohl nicht schon, daß es darum kein monastisches Leben mehr sei.

c) Aus solchen Erwägungen folgt nicht etwa, daß sich alle Ordensleute aktiv an den Weltaufgaben „modo laicorum“ beteiligen müßten. Aber es folgt daraus, daß sie aufweisen können müssen, warum sie dies nicht tun. Während „früher“ das Leben nach den Räten die Präsumption für sich hatte, muß es sich heute einer „Dispens“ versichern: für den Einzelnen durch seine Berufung, für das Ganze des Standes durch einen Aufweis, welchem geheimen Hintersinn Gottes dieser Stand und seine Grundaussprägungen entspricht; kurz, es braucht den Aufweis, daß das beschauliche Leben wirklich ein Charisma ist, d. h. eine Geistgabe zum Nutzen der Gemeinde⁴³⁾.

d) Es will uns aber scheinen, ein solcher Aufweis ist möglich. Die kontemplativen Klöster hatten ihren Platz und Auftrag im Ganzen der Kirche unreflex immer, und oft haben sie ihn trotz entsprechender Theorien in glücklicher Inkonsistenz wahrgenommen⁴⁴⁾. Und wir meinen, daß wir

⁴²⁾ Vgl. F. Wulf, Auftrag des Mönchtums in der modernen Welt, in: Th. Bogler (Hrsg.), Mönchtum — Ärgernis oder Botschaft, Maria Laach 1968, 51—56; ferner bei J. Sudbrack, a.a.O., bes. 132—39.

⁴³⁾ Eine verengt funktionale Deutung kritisiert mit Recht: H.-J. Lauter. Hat das beschauliche Ordensleben noch einen Sinn? in: Ordenskorr. 10 (1969) 30—33; allerdings vermögen wir uns der dort vertretenen, stark privatisierten Vorstellung vom Charisma nicht voll anzuschließen.

⁴⁴⁾ Daß es in der Theorie geistlichen Lebens tatsächlich Verengungen gegeben hat, gibt J. Sudbrack, a.a.O., öfter zu; vgl. 105, 106, 113, 116, 117, 121; zu den glücklichen Inkonsistenzen könnte man vielleicht die ungeheueren Missions- und Kulturleistungen der Benediktiner zählen — hier mögen Kompetentere urteilen.

mit unseren Fragen eigentlich nur ins Bewußtsein heben, was oft (wenn auch nicht immer) gelebte Wirklichkeit beschaulichen Klosterdaseins war. Jedenfalls sind wir überzeugt, daß diese Aufgaben da sind⁴⁵⁾, daß beschauliche Klöster sinnvoll sind, ja heute in manchem notwendiger sind als früher.

⁴⁵⁾ Bei Fertigstellung des Manuskriptes lag die Instruktion „Venite seorsum“ noch nicht vor. Der Vf. sieht keine Notwendigkeit, seine Darlegungen zu ändern. Ebenfalls nach Fertigstellung des Manuskriptes erscheinen zwei Arbeiten, mit denen wir uns hier nicht näher auseinandersetzen können, die aber erwähnt seien: Th. Matura, Ehelosigkeit und Gemeinschaft, Werl 1969; C. Geffré, Die Zukunft des Ordenslebens in der Stunde der Säkularisation, in: Conc 5 (1969) 687—92. Beide Autoren greifen die Theorie vom Ordensstand als Zeichen oder eschatologisches Zeugnis wieder auf; Matura sieht die Ordensleute als solche, die, um des Himmelsreiches willen Ehelose, im „Evangelismus“ der Brüderlichkeit eine neue Möglichkeit menschlicher Gemeinschaft leben. Geffré sieht hingegen den Christen im Ordensleben als den „contestataire“, den Nonkonformisten in einer überterrationalisierten und wertsuchenden modernen Welt. Zu Matura wäre kritisch zu fragen, ob Liebe und Brüderlichkeit Strukturen schaffen oder vielmehr jede vorhandene Gemeinschaft prägen müssen und ein solches „Zusammenleben in neuer“ Form als Konstituens des Ordenslebens genügt. Gegenüber Geffré wäre zu bedenken, wieso die heute notwendige Kritik an der Gesellschaft vom christlichen Laien nicht voll genug zu leben sei, wie er wiederholt behauptet (690 spricht er von den Ordensleuten als solchen, die sich „radikaler der Liebesinitiative Gottes zur Verfügung stellen“, und: „das einfache Zeugnis des gewöhnlichen christlichen Lebens genügt noch nicht. Es braucht Menschen, die schon in der Form ihres Daseins den Sinn oder den Sinnüberstieg inkarnieren...“, 691). Nochmals, und damit wir nicht mißverstanden werden: brüderliches Zusammenleben, eschatologisches Zeugnis für die Gottesherrschaft und vom Evangelium inspirierte Gesellschaftskritik als „kritische Diakonie“ (C. Bamberg) sind hohe Werte. Die Frage bleibt nur, inwieweit sie diese Lebensform zu dem machen, was sie ist, sie hinreichend begründen und darum das erste und bestimmende Motiv für einen Lebensentwurf sind.