

## *Zeitliche Gelübde oder Bindungen anderer Art?*

### Theologische und rechtliche Überlegungen

Von Alfred Völler MSC, Münster

Die Instruktion *Renovationis causam*<sup>1)</sup> hat die Ordensgemeinschaften<sup>2)</sup> ermächtigt, die zeitlichen Gelübde durch Bindungen anderer Art zu ersetzen<sup>3)</sup>. Die Einsicht, die dieser Maßnahme zugrundeliegt, ist vor allem eine pädagogische: „Es kommt heute öfter als früher vor, daß Kandidaten bei Abschluß des Noviziates noch nicht die genügende geistige Reife erlangt haben, um sich sofort durch Ordensgelübde zu binden, obwohl an ihrer Großherzigkeit und ihrer echten Berufung zum Ordensstand nicht zu zweifeln ist. Sie schwanken zwar noch, ob sie die Gelübde ablegen sollen, haben aber oft eine sehr klare Vorstellung von den Erfordernissen und der großen Bedeutung der ewigen Profese, die sie erstreben und auf die sie sich vorbereiten wollen. Deshalb halten es viele Ordensgemeinschaften für gut, daß sich die Novizen nach Abschluß des Noviziates nicht durch Gelübde, sondern durch eine andere zeitliche Verpflichtung binden, in der allerdings ihr doppelter Wunsch zum Ausdruck kommt, sich an Gott und das Institut zu binden und sich gründlicher auf die ewige Profese vorzubereiten“<sup>4)</sup>. Hinzu kommt u. E. die folgende — nicht sehr deutlich ausgesprochene — Tatsache: Bei vielen Kandidaten besteht auch nach Abschluß des Noviziates noch Unsicherheit hinsichtlich ihres Lebensweges, selbst wenn die notwendige Entscheidungsfähigkeit gegeben ist. Die Frage, ob ein Leben nach den evangelischen Räten in der betreffenden Gemeinschaft für sie sinnvoll und möglich ist, ist noch nicht entschieden. Dieser Situation entsprechend wollen solche Kandidaten durchaus eine ernsthafte Prüfung, die nicht nur in einer theoretischen Aus-

---

<sup>1)</sup> AAS 61 (1969), S. 103—120 (zitiert: RC).

<sup>2)</sup> Gemeint sind die Ordensgemeinschaften im streng kirchenrechtlichen Sinn. Vgl. RC, Nr. 3.

<sup>3)</sup> RC, Nr. 34, I: „Das Generalkapitel kann mit Zweidrittelmehrheit beschließen, an Stelle der zeitlichen Gelübde andersartige Bindungen, etwa ein Versprechen dem Institut gegenüber einzuführen.“ — Der Ausdruck Gelübde meint in dieser Untersuchung nur das öffentliche Gelübde, das für den Ordensstand wesentlich ist (c. 488 1<sup>o</sup> CIC). Private Gelübde sind folglich den „Bindungen anderer Art“ zuzurechnen. — Zur Frage, welche Formen der Bindung in Betracht kommen, vgl. C. Gorricho, *De vinculis temporariis*, in: CpR 50 (1969), S. 185—192, bes. S. 190, und A. Gutiérrez, *Nonnulla problemata selecta*, in: CpR 50 (1969), S. 240—256, bes. S. 253.

<sup>4)</sup> RC, Nr. 7; vgl. auch Nr. 4.

einandersetzung mit dem Ordensleben besteht; sie wollen im Vollzug des Lebens nach den evangelischen Räten in der Ausprägung, wie sie die betreffende Gemeinschaft versteht, zu einer Entscheidung hinfinden.

In keinem Fall geht es schon um eine endgültige Bindung an die Gemeinschaft und eine dauernde Verpflichtung auf ein Leben nach den evangelischen Räten, sondern um eine zeitliche Bindung solcher Art, welche eine Hinführung zu einer menschlichen Reife, die die notwendige Voraussetzung einer verantwortlichen endgültigen Bindung ist, ermöglicht bzw. eine gelebte und nicht nur theoretische Auseinandersetzung mit dem Leben nach den evangelischen Räten gewährleistet. Die zeitliche Bindung hat also, auch von seiten des Kandidaten, den Charakter des Vorläufigen. Sie wird folglich völlig anders verstanden, als die Periode der zeitlichen Gelübde bislang verstanden wurde, welche von seiten des Kandidaten eine endgültige Entscheidung für ein Leben nach den evangelischen Räten waren; nur kirchenrechtlich hatten sie Vorläufigkeitscharakter<sup>5)</sup>.

Durch die von der Instruktion gegebene Vollmacht sind die Ordensgemeinschaften vor die Frage gestellt, ob sie ‚Bindungen anderer Art‘ den Gelübden vorziehen sollen und nach welchen Kriterien eine Wahl überhaupt erfolgen kann. Die Instruktion fordert mit Recht eine eingehende Prüfung der Gründe und der Tragweite einer Änderung, bevor ein Generalkapitel von den Gelübden verschiedene Bindungen einführt<sup>6)</sup>. Wenigstens in Ansätzen hat sie selbst versucht, auf Elemente hinzuweisen, die für eine Entscheidung von Bedeutung sind. Und wie es scheint, kommen nach ihrer Meinung nicht nur psychologische und pädagogische Gesichtspunkte in Betracht, sondern auch im eigentlichen Sinn theologische. Um die theologischen Gesichtspunkte geht es im ersten Teil dieses Beitrages. In einem zweiten Teil soll auf die rechtlichen Folgen, die sich aus einer Einführung von Bindungen anderer Art ergeben, hingewiesen werden.

---

<sup>5)</sup> Die zeitlichen Gelübde wurden eingeführt, als sich zeigte, daß eine endgültige Entscheidung nach der nur kurzen Einführung in das Ordensleben im Noviziat nicht möglich oder nicht wünschenswert war. Trotzdem verstand man sie aber nicht als eine vorläufige Bindung an die Gemeinschaft, in der es wesentlich um die Hilfe zu einer vollmenschlichen Reife gegangen wäre, sondern als bereits endgültige Bindung durch den Kandidaten. Die zeitlichen Gelübde waren in der Intention des Kandidaten ewige. Nach allgemeiner Auffassung gehören zur Natur einer Ordensgemeinschaft nicht unbedingt die ewigen Gelübde, wohl aber die *voluntas perpetua votorum* (c. 488 1<sup>o</sup> CIC). Das Aufhören der Gelübde hat rein sozialen, äußeren und rechtlichen Charakter. Auf der anderen Seite können auch die sog. ewigen Gelübde rechtlich gelöst werden. So ist jede Profess theologisch gesehen eine ewige, rechtlich eine zeitliche. Und so bringen die zeitlichen Gelübde das wirkliche und authentische und unter theologischem Aspekt vollständige Ordensleben mit sich, wenn auch manche rechtlichen Aspekte noch nicht voll verwirklicht sind. Vgl. dazu: X. Ochoa, *De praeparatione ad professionem perpetuam*, in: *CpR* 50 (1969), S. 217—221, hier S. 218.

<sup>6)</sup> RC, Nr. 7.

## I.

1. Der Ansatzpunkt für die theologischen Aussagen der Instruktion ist eine Besinnung auf Wesen und Bedeutung der Ordensprofeß. Diese wird als ein besonderer Akt der Gottesverehrung verstanden, genauer als eine Weihe, in der sich jemand ganz Gott übergibt. „Die Profeß, in der sich die Mitglieder ‚durch die Gelübde oder andere heilige Bindungen, die jeweils in ihrer Eigenart den Gelübden ähnlich sind‘, zur Befolgung der drei evangelischen Räte verpflichtet, stellt eine Weihe dar, in der sich jemand Gott gänzlich übergibt, dem allein man ein solch rückhaltloses Geschenk der menschlichen Person machen kann . . . Die Ordensprofeß ist so ein besonderer Akt der Gottesverehrung und eine besondere Weihe, in der sich jemand Gott übergibt“<sup>7)</sup>. Dem Wesen dieser Hingabe entspricht am meisten die ewige Profeß. In ihr findet die völlige Hingabe an Gott ihren deutlichsten Ausdruck — gleich ob es sich um eine einfache oder feierliche Profeß handelt, „denn — ‚die Weihe ist . . . um so vollkommener, je mehr sie durch die Festigkeit und Beständigkeit der Bande die unlösliche Verbindung Christi mit seiner Braut, der Kirche darstellt‘“<sup>8)</sup>. Dennoch sind zeitliche G e l ü b d e nicht einfach sinnlos oder gar sinnwidrig. Wenn sie auch wegen ihrer zeitlichen Begrenzung den Charakter der Erprobung haben, lassen sie doch den Kandidaten, der sie ablegt, an dem dem Ordensstand eigenen Weihe teilhaben<sup>9)</sup>.

Der in der Profeß Christus geweihte Ordensmann wird „zugleich auch für die Kirche in Dienst genommen. Es ist seine Berufung, die apostolische Liebe vollkommen zu üben. Sie muß ihn bei allem bewegen und antreiben, ob er nun ein kontemplatives Leben führt oder verschiedene aktive Aufgaben erfüllt“<sup>10)</sup>. Doch wird gleich einschränkend gesagt, es dürfe keinesfalls übersehen werden, daß apostolische und caritative Tätigkeiten, wenn sie auch in den apostolisch ausgerichteten Gemeinschaften zum eigentlichen Wesen des Ordenslebens gehören, nicht das Hauptziel der Ordensprofeß sind und daß diese Tätigkeiten auch ohne die aus dem Ordensstand hervorgegangene Weihe ausgeübt werden können, wenn diese (die Weihe) auch dazu beitragen kann und muß, daß man sich umso rückhaltloser dem Apostolat hingibt<sup>11)</sup>. Das ist genau die Sicht des Dekretes über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens: „Wer sich auf die evangelischen Räte verpflichtet, muß vor allem Gott, der uns zuvor

<sup>7)</sup> RC, Nr. 2.

<sup>8)</sup> Ebd. — Die Instruktion selbst zitiert die Konstitution über die Kirche, Nr. 44.

<sup>9)</sup> RC, Nr. 7. — Mit diesem ausdrücklichen Hinweis auf die theologische Möglichkeit von zeitlichen Gelübden sollen wohl gegen sie vorgebrachte Bedenken ausgeräumt werden. Verschiedentlich wird nämlich die Meinung vertreten, dem Gelübde als einer Ganzhingabe an Gott entspreche kaum eine zeitliche Begrenzung, wenn sie ihm nicht sogar widerspreche. Vgl. dazu C. Gorricho, a.a.O., S. 187 f.

<sup>10)</sup> RC, Nr. 2.

<sup>11)</sup> Ebd.

geliebt hat (vgl. 1 Jo 4, 10), suchen und lieben und sich in allen Lebensumständen bemühen, ein mit Christus verborgenes Leben (vgl. Kol 3, 3) zu führen. Daraus fließt die Nächstenliebe zum Heil der Welt und zum Aufbau der Kirche und erhält neuen Antrieb“<sup>12)</sup>. Die Profeß hat also unmittelbar allein mit Gott zu tun. Erst mittelbar hat sie Bedeutung auch für den Aufbau der Kirche und ihren Auftrag für die Welt und die Menschen.

Für unsere Fragestellung ist nun entscheidend, ob und wo ein theologischer Unterschied zwischen Gelübden und Bindungen anderer Art gesehen wird. Es hat zunächst den Anschein, daß nach Meinung der Instruktion ein solcher Unterschied nicht vorliegt. Sie spricht nämlich von der Profeß als einem Geschehen, in dem sich die Mitglieder durch Gelübde oder *a n d e r e heilige Bindungen*, die jeweils in ihrer Eigenart den Gelübden ähnlich sind, zur Befolgung der drei evangelischen Räte verpflichten<sup>13)</sup>. Es gibt aber auf der anderen Seite Anzeichen, die die Vermutung nahelegen, daß ein Unterschied — und zwar theologischer Art — gesehen wird. Denn es ist nicht einsichtig, welchen Sinn die theologischen Aussagen über die Ordensprofeß<sup>14)</sup> haben sollen, wenn sie nicht einen theologisch bedeutsamen Unterschied aufzeigen wollen. Und es gibt keinen Zweifel daran, daß die Instruktion den Gelübden den Vorzug gibt. Nun unter der Voraussetzung eines theologisch bedeutsamen Unterschiedes ist auch verständlich, daß der Sinn der zeitlichen Gelübde mit dem Hinweis darauf begründet wird, daß sie, wenn sie auch nur vorläufigen Charakter haben, den Kandidaten doch der dem Ordensstand eigenen Weihe teilhaft werden lassen<sup>15)</sup>. Hier scheint vorausgesetzt, daß die dem Ordensstand eigene Weihe nur dann gegeben ist, wenn die Verpflichtung auf die evangelischen Räte in der Form von Gelübden übernommen wird<sup>16)</sup>. Es legt sich also die Vermutung nahe, daß nach Meinung der Instruktion nur die Verpflichtung auf die evangelischen Räte in der Form von Gelübden, wenn auch nur zeitlichen, (zumindest im Vollsinn) das verwirklicht, was die Ordensprofeß ihrem Wesen nach ist, Ganzhingabe an Gott, und daß nicht nur ein rechtlicher, sondern ein eigentlich theologischer Unterschied zwischen Gelübden und Bindungen anderer Art besteht<sup>17)</sup>.

---

<sup>12)</sup> Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, Nr. 6, 1. Vgl. dazu den Kommentar von F. Wulf in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, II, S. 278 f.

<sup>13)</sup> RC, Nr. 2; 13, I.

<sup>14)</sup> RC, Nr. 2; 7.

<sup>15)</sup> RC, Nr. 7.

<sup>16)</sup> Dieser Meinung ist A. Peinador, *Praecipua atque immutabilia in vita religiosa*, in: CpR 50 (1969), S. 257—271, hier S. 269.

<sup>17)</sup> Anhaltspunkte kann vielleicht der Sprachgebrauch der Instruktion bieten. Diese verwendet den Ausdruck Profeß fast ausschließlich in Zusammenhang mit den Gelübden. Im einzelnen kennt sie die folgenden Wortverbindungen von *pro-fessio* (*professi, profiteri*): a) *pro-fessio perpetua*: Nr. 2; 6; 7; 25, II; 34, II; 35, I;

Diese nur kurz skizzierten Aussagen der Instruktion sind keine wesentliche Entscheidungshilfe. Sie lassen keine klare theologische Richtung erkennen und deswegen die entscheidenden Fragen unbeantwortet: Wo liegt der theologisch bedeutsame Unterschied, sofern es ihn gibt, zwischen der Übernahme der Verpflichtung auf die evangelischen Räte in der Form von Gelübden und in der Form von Bindungen anderer Art? Ist die unterschiedliche Wertung möglicherweise dadurch bedingt, daß von vornherein nicht nur die Weise der Verpflichtung als verschieden gesehen wird, sondern auch der Verpflichtungsinhalt anders bestimmt wird<sup>18)</sup>? Wie soll die Weihe verstanden werden, die, wie es scheint, nur dann gegeben

---

38, II. b) *professio religiosa, unica et perpetua*: Nr. 35, II. c) *professio votorum perpetuorum*: Nr. 6; 37, I; 37, II. d) *professio votorum temporariorum*: Nr. 7; 34, II. e) *primorum votorum professio*: Nr. 7. f) *prima professio*: Nr. 20; 26. Es handelt sich an diesen Stellen um Normen, die das Noviziat betreffen. Diese Normen haben Gültigkeit, gleich ob das Noviziat durch ein Versprechen oder durch ein Gelübde beendet wird. Deswegen meint der Ausdruck „*prima professio*“ nicht nur die zeitlichen Gelübde, sondern auch zeitliche Bindungen anderer Art. g) *professio religiosa*: Nr. 2. Der Ausdruck muß unbestimmt bleiben. Es geht nämlich um die genaue inhaltliche Bestimmung dieses Ausdrucks. h) *professi religiosi*: Nr. 28. Aus dem Zusammenhang heraus dürfte sich ergeben, daß hier alle, die das Noviziat beendet und sich in irgendeiner Weise an die Gemeinschaft gebunden haben, gemeint sind. i) An zwei Stellen (Nr. 2; 13, I) spricht die Instruktion ausdrücklich von der Profesz, in der sich die Mitglieder einer Gemeinschaft durch Gelübde oder andere heilige Bindungen, die jeweils in ihrer Eigenart den Gelübden ähnlich sind, auf die Befolgung der evangelischen Räte verpflichten. An beiden Stellen handelt es sich um ein und dasselbe Zitat aus der Konstitution über die Kirche. Ursprünglich war an der zitierten Stelle der Konstitution nur von Gelübden gesprochen worden. Auf Intervention verschiedener Konzilsväter wurde auch von Bindungen gesprochen, die in ihrer Eigenart den Gelübden ähnlich sind, um klar erkennen zu geben, daß im betreffenden Kapitel nicht nur die Ordensgemeinschaften im streng rechtlichen Sinn gemeint sind, sondern auch die Gesellschaften mit gemeinsamem Leben ohne öffentliche Gelübde. Vgl. dazu A. Gutiérrez, a.a.O., S. 242 f. j) Der Ausdruck „*professio*“ ohne Zusatz steht in Nr. 38, I. Aus dem Zusammenhang ist klar, daß damit nur zeitliche Gelübde gemeint sind, da sie deutlich gegen Bindungen anderer Art abgehoben werden. — Der Sprachgebrauch der Instruktion ist also kein sicherer Anhaltspunkt, doch zeigt sich die Tendenz, den Ausdruck *professio* für die Gelübde zu reservieren. Damit scheint sich die Vermutung zu bestätigen, daß ein deutlicher Unterschied zwischen zeitlichen Gelübden und zeitlichen Bindungen anderer Art gemacht werden soll und nach Meinung der Instruktion das eigentliche Wesen der Profesz nur bei Gelübden zumindest voll zum Ausdruck kommt.

<sup>18)</sup> Etwa derart, daß Gelübde als Verpflichtung auf die evangelischen Räte verstanden würden, Bindungen anderer Art aber nicht schon in jedem Fall eine Verpflichtung auf die evangelischen Räte zum Inhalt hätten, sondern vielleicht nur das Versprechen der Gemeinschaft, dem Kandidaten zu der menschlichen Reife, die eine Verpflichtung auf die evangelischen Räte voraussetzt, zu verhelfen, und das Versprechen des Kandidaten, entsprechend den Weisungen der Gemeinschaft eine solche Hilfe anzunehmen. Zumindest gibt es Anhaltspunkte in der Instruktion, die eine solche Sicht nahelegen könnten (Nr. 7), doch bleibt eine sichere Deutung schwierig. — Unabhängig davon, wie die Instruktion zu verstehen ist, setzen wir hier voraus, daß auch in den Bindungen anderer Art die Verpflichtung auf ein Leben nach den evangelischen Räten (wenigstens einschlußweise) eingegangen wird.

ist, wenn die Verpflichtung auf die evangelischen Räte in der Form von Gelübden eingegangen wird? In welchem Verhältnis steht die Ganzhingabe an Gott, die in der Verpflichtung auf die evangelischen Räte geschieht, zu der von jedem Menschen geforderten und in jeder positiven sittlichen Grundentscheidung geschehenden Ganzhingabe des Menschen an Gott? Können die völlige Hingabe an Gott und die Verpflichtung auf den Dienst in der Kirche in der Weise getrennt werden, wie es hier, wenigstens dem Anschein nach, noch geschieht? — Diesen Fragen soll hier nur soweit nachgegangen werden, als sie zu einer Antwort auf die Frage verhelfen, ob, abgesehen von anderswoher sich ergebenden Unterschieden, eigentlich theologische Unterschiede zwischen der Verpflichtung auf die evangelischen Räte in der Form von Gelübden und in der Form von Bindungen anderer Art bestehen.

2. Das bisherige theologische Bemühen um die verschiedenen Weisen der Verpflichtung auf die evangelischen Räte war weithin durch die Frage nach dem ihnen jeweils Eigenen und von anderen Weisen der Verpflichtung Unterscheidenden gekennzeichnet. Nun wird die Entscheidung für ein Leben nach den evangelischen Räten, zunächst einmal unabhängig von der Weise der Verpflichtung auf sie, nur dann umfassend und damit richtig verstanden, wenn sie zurückbezogen gedacht wird auf die eine Grundweise christlicher Existenz und auf das eine Grundwesen, das sich in allen menschlichen Entscheidungen verwirklicht. Denn die ‚Ganzhingabe des Menschen an Gott‘ kann von vornherein nicht anders verstanden werden als Vollzug der in der Taufe grundgelegten christlichen Existenz; und als menschliche Entscheidung wird sie auch immer die Grundzüge jeder menschlichen Entscheidung an sich tragen. Nur von dorthier wird die Verpflichtung auf die evangelischen Räte in ihrem Wesen und in ihrer jeweiligen Besonderheit in einer bestimmten Form der Verpflichtung auf sie verständlich und hat darum die theologische Erhellung zu geschehen.

a. Die Ordensprofeß wird in der Instruktion als Weihe verstanden, „in der sich jemand Gott gänzlich übergibt, dem allein man ein solch rückhaltloses Geschenk der menschlichen Person machen kann“<sup>19)</sup>, also als eine besonders ausgeprägte Entscheidung des Menschen für Gott. Das ist die Ordensprofeß ohne Zweifel. Nur wird das Richtige dieser Auffassung häufig durch das unterliegende verkürzte Verständnis der Freiheitsentscheidung verfälscht. Der unmittelbaren Erfahrung nach zeigt sich die Freiheit als Freiheit der Wahl zwischen vielen möglichen Gegenständen, wenn diese auch als durchaus untereinander in einer hierarchischen Ordnung stehend begriffen werden. Gott erscheint dann als ein möglicher Gegenstand der Wahl neben anderen, wenn auch als die wertmäßig absolute Spitze der sich dem Menschen zur Wahl anbietenden Gegenstände.

---

<sup>19)</sup> RC, Nr. 2.

Ein an dieser Erfahrung orientiertes Verständnis der Freiheit entspricht aber keineswegs dem einer vertieften Reflexion sich zeigenden Wesen der Freiheit des Menschen<sup>20)</sup>. Die Freiheit des Menschen, entsprechend die einzelne Freiheitstat, ist nicht begriffen, wenn sie nur als die Möglichkeit einer Wahl zwischen verschiedenen dem Menschen sich anbietenden Gegenständen gesehen wird. Ganz begriffen ist sie erst, wenn sie als Freiheit des Menschen verstanden wird, über sich selbst zu entscheiden, als Fähigkeit und Auftrag, in eigener Entscheidung sich selbst anzunehmen und zu verwirklichen. Zur Entscheidung steht in einer Freiheitstat letztlich nicht dieser oder jener Gegenstand, sondern der Mensch selbst. Dabei ist nicht übersehen, daß die Freiheitsentscheidung des Menschen auch immer Wahl zwischen diesem oder jenem Gegenstand ist. Das ist notwendig so, weil die Entscheidung des Menschen über sich selbst nicht anders geschehen kann als in der Hinwendung zur Welt und zum Menschen.

Die Entscheidung des Menschen über sich selbst ist nun gleichzeitig immer Entscheidung für oder gegen Gott. Das aber heißt: Gott wird nicht erst zum Gegenstand menschlicher Wahl, wenn sich die Entscheidung des Menschen ausdrücklich auf ihn richtet, wenn Gott ausdrücklich neben anderen Gegenständen zur Wahl steht. Hingabe an Gott geschieht deswegen nicht nur dann und erst dort, wenn und wo eine solche Hingabe ausdrücklich gewollt und bejaht wird.

b. Die Erfahrung der Freiheit als Freiheit der Wahl zwischen vielen möglichen Gegenständen kann leicht die Tatsache verdecken, daß die Freiheitsentscheidung des Menschen auf einen Gesamtentwurf des Menschen aus ist. Die einzelne Entscheidung, die sich notwendig an einer Ausschnittwirklichkeit des Menschen vollziehen muß, will nicht nur diesen isolierten Bereich, sondern die ganze menschliche Existenz erfassen und bestimmen. Wo nun die Einzelentscheidung tatsächlich die Bestimmung der Grundrichtung des menschlichen Lebens ist<sup>21)</sup>, trägt sie die Tendenz in sich, ordnend und gestaltend die ganze Wirklichkeit des Menschen in sich einzubeziehen, in die Richtung der Grundentscheidung hineinzunehmen. Das bedeutet, daß eine positive Grundentscheidung, d. h. eine Entscheidung für Gott, die nicht eine ausdrückliche Entscheidung für Gott zu sein braucht, wenn sie sich auch notwendig an einer Ausschnittwirklichkeit des menschlichen Lebens vollziehen muß, dennoch nicht nur eine Entscheidung für Gott in diesem partikularen Bereich der menschlichen Wirklichkeit ist und

<sup>20)</sup> Die Begründung der nachfolgenden Aussagen kann hier nicht gegeben werden. Vgl. dazu vor allem: J. B. Metz, Freiheit, in: HThG I, S. 403—414; K. Rahner, Theologie der Freiheit, in: Schriften zur Theologie VI, S. 215—237.

<sup>21)</sup> Nicht jede freie Tat des Menschen ist auch schon eine Bestimmung der Grundrichtung des menschlichen Lebens, also eine Grundentscheidung. Die katholische Theologie unterscheidet zwischen sittlich schweren und leichten Vollzügen der Freiheit. Nur die schwere sittlich schlechte bzw. gute Tat ist als Grundentscheidung zu verstehen. Vgl. dazu ausführlicher B. Schüller, Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung, Düsseldorf 1966, S. 90—110.

sein will, sondern den Menschen in seiner Ganzheit und in der Grundrichtung aller nachfolgenden Lebensvollzüge prägen will. Als Grundentscheidung will sie alle Bereiche des menschlichen Lebens erfassen. Deswegen ist jede positive Grundentscheidung des Menschen von ihrem Wesen her eine Ganzhingabe des Menschen an Gott. — Aus diesem Grunde besteht keine Möglichkeit, einer bestimmten Weise der Verpflichtung auf die evangelischen Räte einfachhin einen größeren existentiellen Ernst zuzuschreiben und bei ihr allein undifferenziert von einer Ganzhingabe an Gott zu sprechen. Der größere existentielle Ernst kann nicht von der Weise der Verpflichtung auf die evangelischen Räte abhängig gemacht werden <sup>22)</sup>.

c) Die Instruktion versteht die Profeseß als eine Ganzhingabe des Menschen an Gott. Erst mittelbar richtet sie sich auf die Welt und den Menschen. Die Liebe zur Welt und den Menschen ist erst die Folge der Hingabe an Gott. Auch hier wird der Sachverhalt nicht umfassend genug und deswegen verzerrt gesehen. Die Einheit von Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten wird hier nicht eng genug gesehen. Zunächst ist jede Liebe zum Menschen immer auch wirkliche Liebe zu Gott <sup>23)</sup>. Wichtiger aber noch ist die Einsicht, daß es keine Liebe zu Gott geben kann, wenn die Liebe zum anderen Menschen nicht zu ihrer Vollendung findet. Die Verwiesenheit des Menschen auf Gott kann nur in der Liebe zum anderen Menschen angenommen werden; die Ganzhingabe des Menschen an Gott kann nur geschehen im Medium der Liebe zum anderen Menschen. Die in der Profeseß geschehende Ganzhingabe des Menschen an Gott und die liebende Hinwendung zum anderen Menschen sind demnach enger miteinander verbunden, als das in der Instruktion und schon im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens deutlich wurde. Wenn die Profeseß echter Ausdruck der Ganzhingabe an Gott sein will, dann können diejenigen, welche sie ablegen, nicht Gott allein lieben wollen, wenn Gott als ein Wert, wenn auch als der höchste, neben anderen Werten gesehen wird. Das liebende Sicheinlassen auf den Menschen ist nicht der besondere Weg einer bestimmten Gruppe von Christen oder überhaupt von Menschen, sondern der allen Menschen einzig mögliche Weg. Die Hingabe an die Welt und den Menschen ist deswegen die Mitte auch des Ordenslebens und nicht nur die Folge liebender Hingabe an Gott. Die Frage nach einer theologisch bedeutsamen Verschiedenheit christlicher Lebenswege hat darum unbedingt zu beachten, daß eine Ganzhingabe an Gott nur möglich ist

---

<sup>22)</sup> Anderer Auffassung ist A. Schneider, Instruktion über die zeitgemäße Erneuerung der Ausbildung zum Ordensleben (Nachkonziliare Dokumentation 17), Trier 1970, S. 34 f.: „Gewiß muß hinter der Bindung durch Gelübde (ein Gott gemachtes Versprechen) ein größerer existentieller Ernst stehen als hinter einer andersartigen Bindung, die ich nur Menschen gegenüber eingehe.“

<sup>23)</sup> Auch diese Aussagen können hier nicht erst von der Schrift oder von einer philosophisch-theologischen Anthropologie her aufgewiesen werden. Es sei lediglich hingewiesen auf K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie VI, S. 277—298.



auf dem Weg des liebenden Sicheinlassens auf die Welt und den Menschen. — Deswegen läßt sich von dorthier kein theologisch bedeutsamer Unterschied zwischen den verschiedenen Weisen der Verpflichtung <sup>24)</sup> auf die evangelischen Räte begründen. Eine Differenz könnte vielleicht darin gesehen werden, wie sich die Ganzhingabe an Gott auf dem Weg des liebenden Sicheinlassens auf die Welt und den Menschen im Akt der Verpflichtung auf die evangelischen Räte darstellt, wie sie sichtbar und greifbar, ausdrücklich wird im Akt der Verpflichtung.

d) Hinzuweisen bleibt noch darauf, daß die Entscheidung für ein Leben nach den evangelischen Räten nicht unbedingt erst im Augenblick der Profeß geschieht. Sie geschieht vielmehr dann, wenn jemand das Leben nach den evangelischen Räten als Anruf Gottes an sich versteht, für sich klar erkennt und annimmt.

3. Mit dem bislang Gesagten ist auch die Frage nach dem Sinn der Profeß als dem konkreten Akt der Verpflichtung auf die evangelischen Räte gestellt. Im wesentlichen dürften die beiden folgenden Überlegungen einen Zugang zu diesem Geschehen eröffnen <sup>25)</sup>.

a) Die Aussagen, daß in der liebenden Begegnung mit der Welt und dem Menschen die Verwiesenheit des Menschen auf Gott angenommen wird und daß der Ruf zu einem Leben nach den evangelischen Räten dort angenommen wird, wo ein Mensch ein solches Leben als Anruf Gottes an sich erkennt und als für sich verpflichtend bejaht, muß durch die andere ergänzt werden, daß das liebende Ausgerichtetsein des Menschen auf die Welt und den Menschen (hier konkret in der Form eines Lebens nach den evangelischen Räten) nur möglich ist durch das Ausgerichtetsein des Menschen auf Gott. Das bejahende Sicheinlassen des Menschen auf die Welt und den Menschen gründet in der Hinordnung des Menschen auf Gott <sup>26)</sup>. Von dorthier läßt sich die Profeß verstehen als das dankende Anerkennen, daß das liebende Sicheinlassen auf die Welt im Gerufensein zu Gott hin seinen Grund hat. Deswegen erreicht es auch erst dann seine volle Wirklichkeit, wenn es nicht nur Zusage an den anderen Menschen ist, sondern auch zur Aussage wird, daß es nur von Gott her, auf Grund des Gerufenseins des Menschen zu Gott hin möglich ist. Der schweigende Einsatz für

<sup>24)</sup> Eine andere Frage wäre, ob es theologische Unterschiede zwischen einer Ordensgemeinschaft und einem Säkularinstitut gibt. Darum aber geht es hier nicht; hier geht es um die Weise der Verpflichtung auf die evangelischen Räte.

<sup>25)</sup> Sinn und Möglichkeit einer auch endgültigen Bindung werden hier als gegeben vorausgesetzt. Vgl. dazu H. Rotter, Gelübde und Versprechen, in: *GuL* 43 (1970), S. 354—369, bes. 356—360; E. Schillebeeckx, Das Ordensleben in der Auseinandersetzung mit dem neuen Menschen- und Gottesbild, in: *Ordenskorrespondenz* 9 (1968), S. 105—134, bes. S. 124—128. Hier soll nur nach dem Sinn eines ausdrücklichen Bekenntnisses der Entscheidung für ein Leben nach den evangelischen Räten in der Form eines religiösen Aktes gefragt werden.

<sup>26)</sup> Vgl. dazu vor allem den in Anm. 23 genannten Aufsatz von K. Rahner.

den anderen Menschen bringt zwar die Wirklichkeit des Menschen zur Sprache, doch nicht die volle Wirklichkeit. Das Bekenntnis, daß die Offenheit für den anderen geschenkte Offenheit ist, gehört notwendig zum vollen Menschsein. Die Profeß als ausdrücklicher religiöser Vollzug ist daher nicht etwas von außen Hinzukommendes, sie gehört vielmehr wesentlich zur Fülle dieses Geschehens selbst. So gesehen ist die Profeß Akt der Gottesverehrung im eigentlichen Sinn, weil sie, der Wahrheit entsprechend, alles Rühmen des Menschen ausschließt und Gott allein die Ehre gibt <sup>27)</sup>).

b) Alle Gaben Christi sind Gaben an seine Kirche und für die Kirche. Deswegen ist auch die Berufung zu einem Leben nach den evangelischen Räten nicht nur eine Gabe im Dienst am persönlichen Heil des zu diesem Leben Berufenen, sondern eine Gabe an die Kirche und für die Kirche. Die Konstitution über die Kirche spricht das deutlich aus, wenn sie den Ordensstand primär als eine Gabe an die Kirche versteht <sup>28)</sup>. Die theologische Tradition hat dieser Einsicht durchaus Rechnung getragen. Denn nach ihr ist für die in der Profeß geschehende Weihe des Menschen an Gott die Annahme durch die Kirche konstitutiv. „Für die mit dem Gelöbniß der evangelischen Räte nach allgemeiner Überlieferung verbundene besondere Weihe (consecratio) sind drei Elemente konstitutiv: 1. Der gnadenhafte Ruf Gottes, 2. die Antwort des Menschen in der Profeß und 3. die (in irgendeiner Weise erfolgte) Entgegennahme des Gelöbnisses oder des Versprechens durch die Kirche. Das dritte Element dürfte wohl ebenso wesentlich sein wie die beiden erstgenannten. Denn erst damit wird deutlich, in welcher Weise die Profeßweihe die grundlegende und unüberholbare Taufweihe, in der sie verwurzelt ist, ‚voller zum Ausdruck bringt‘. Dies geschieht nicht in erster Linie dadurch, daß der Gelobende in der Profeß seine Taufweihe in der Ausdrücklichkeit und Endgültigkeit des Gelöbnisses mit seiner ganzen Existenz ratifiziert (was er durchaus tut oder tun sollte), sondern daß er auf neue Weise in das Geheimnis der Kirche und darin des Erlösungswerkes Christi hineingenommen wird, und zwar in der *charismatischen* Dimension der Kirche, im Unterschied zu der des kirchlichen Amtes wie bei der Priesterweihe (die ebenso die Taufweihe ‚voller zum Ausdruck bringt‘). Beide Weihen (die Profeßweihe und die Priesterweihe) verpflichten in besonderer Weise zum kirchlichen Dienst, aber auf je verschiedene Weise“ <sup>29)</sup>. Erst bei dieser Sicht der Profeß wird sie als Geschehen in der Öffentlichkeit der Kirche verständlich. Doch kann auch unter dieser Rücksicht der Vorrang des Gelübdes vor anderen Formen der Bindung,

<sup>27)</sup> Von diesen und den nachfolgenden Überlegungen her wäre entsprechend die liturgische Feier der Profeß neu zu gestalten.

<sup>28)</sup> Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 43.

<sup>29)</sup> F. Wulf in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II, S. 277.

sofern die Verpflichtung auf die evangelischen Räte nur in einer nach außen hin greifbaren und von der Kirche anerkannten Weise geschieht <sup>30)</sup>, nicht behauptet werden.

c) Uns scheint, daß alle üblichen Formen der Verpflichtung auf ein Leben nach den evangelischen Räten dem aufgezeigten zweifachen Sinn der Profeß als einem ausdrücklichen Akt der Verpflichtung zumindest nicht voll entsprechen. Denn sie verstellen die eigentliche Wirklichkeit eines solchen Geschehens, weil sie die Tat des Menschen, sein Sichverpflichtenwollen zum Ausdruck bringen. Es möchte uns scheinen, daß ein einfacher Akt der Aufnahme in die Gemeinschaft dieser Wirklichkeit am ehesten entspricht, analog zur sakramentalen Weihe, die ja auch eine Indienstnahme für die Kirche ist. Eine solche Aufnahme läßt einmal den Geschenkcharakter deutlicher erkennen und zum anderen, daß diese Gabe in der Kirche und für die Kirche empfangene Gabe ist, nicht aber eigene Leistung und eine rein private Berufung. Deswegen erscheint sie uns als die Form, die den eigentlichen Sachverhalt am unverstelltsten zum Ausdruck bringt <sup>31)</sup>.

---

<sup>30)</sup> Einen theologisch bedeutsamen Unterschied wird man in den verschiedenen Formen der Annahme durch die Kirche nicht sehen können. Denn es ist nicht einsichtig, wo sich ernsthafte theologische Unterschiede zeigen sollten, wo immer die Verpflichtung auf die evangelischen Räte in einer von der Kirche anerkannten und gebilligten Form geschieht. Die Differenzen, die es hier gibt, sind kirchenrechtlicher Art. Für die gegenteilige Meinung gibt es bislang keine einsehbare theologische Begründung.

<sup>31)</sup> H. Rotter, a.a.O., S. 367 f., versucht den Unterschied von Gelübden und Versprechen gegenüber der Gemeinschaft auf die folgende Weise zu verstehen: „Der Grund jener Empfehlung von ‚*Renovationis causam*‘ und der eigentliche Unterschied zwischen Gelübden und Versprechen ist vielmehr auf der Ebene der Zeichenhaftigkeit bzw. Ausdrücklichkeit zu suchen. Im Gelübde will man ausdrücklich Zeugnis geben für die Treue Gottes und seine Liebe zu den Menschen. Deswegen erreicht ein Gelübde seinen vollen Sinn auch erst da, wo es ohne zeitliche Beschränkung abgelegt wird. Eine nachträgliche Auflösung von Gelübden beeinträchtigt deren eschatologische Zeugniskraft und ist der Glaubwürdigkeit dessen, wofür die Gelübde Zeugnis geben wollen, abträglich.“

Das gilt nicht nur für das Zeugnis gegenüber anderen, sondern ähnlich auch für das Bewußtsein des Gelobenden selber. Er ist sich bei der Ablegung von Gelübden ausdrücklich der Tatsache bewußt, daß er hier eine Verpflichtung gegenüber Gott eingeht, die er nicht wieder nach Belieben lösen kann und deren treue Beobachtung von besonderer Bedeutung für sein Heil ist. Aus dieser Bedeutung der Gelübde ergibt sich die Forderung nach einer sorgfältigen Selbstprüfung und einer ausreichenden Erprobung durch die betreffende Gemeinschaft vor der Profeß.

Im Versprechen wird zwar grundsätzlich ebenfalls eine Bindung gegenüber der Gemeinschaft und Gott eingegangen. Aber hier stehen andere Aspekte im Vordergrund als beim Gelübde. Weil jede Berufung zu einer besonderen Form der Nachfolge Jesu, etwa im Ordensstand, auch durch Mitmenschen vermittelt wird und gewisse äußere Umstände voraussetzt, deshalb ist die Ablegung von Gelübden und ihre Beobachtung nicht ausschließlich eine Frage der eigenen Treue zu Christus, sondern auch eine Frage nach den übrigen Möglichkeitsbedingungen, aus denen der Wille Gottes zu erkennen ist. Der

## II.

Die mit der Einführung von zeitlichen „Bindungen anderer Art“ gegebenen Rechtsfragen<sup>32)</sup> werden in der Instruktion nicht ausführlich behandelt. Es heißt dort nur: „Wie immer auch das Wesen der zeitlichen Bindung zu bestimmen sein mag, ihre Wirkung besteht darin, daß derjenige, der sie eingeht, dadurch seiner Ordensgemeinschaft angegliedert wird, und sie bringt die Verpflichtung mit sich, die Regel, die Konstitutionen oder andere Normen zu beobachten. Es ist Aufgabe des Generalkapitels, noch andere Wirkungen dieser Bindung und die daraus sich ergebenden Folgerungen festzulegen“<sup>33)</sup>. Von Bedeutung sind zwei weitere Texte: „Aber ganz gleich, welche Form diese zeitliche Bindung haben mag, es entspricht der Treue gegenüber der echten Ordensberufung, daß sie sich irgendwie auch auf das bezieht, was die drei evangelischen Räte fordern, und so schon auf die einmalige ewige Profieß hingeordnet ist, für die sie gleichsam Lehrzeit und Vorbereitung ist“<sup>34)</sup>. — „Soll diese zeitliche Bindung eine echte Vorbereitung auf die ewige Profieß sein, so ist es sinnvoll, daß sie auf die Übung der drei evangelischen Räte hingeordnet ist. Denn es ist angebracht, daß die Einheit der Ausbildung zum Ordensleben gewahrt

---

Inhalt eines bloßen Versprechens, durch das man sich an eine Ordensgemeinschaft bindet, betrifft nicht in erster Linie die Nachfolge Christi selber, sondern hier steht mehr die konkrete Form ihrer Verwirklichung im Vordergrund. Es ist dem Kandidaten deutlicher bewußt, daß er sich in dieser Hinsicht noch nicht endgültig bindet. Er behält sich die Entscheidung für oder gegen einen weiteren Verbleib vor, weil er noch keine ausreichende Gewißheit darüber erlangt hat, ob das Leben in einer bestimmten Gemeinschaft seiner Berufung entspricht.“ — Zu diesem Verständnis des Unterschiedes nur einige Anmerkungen und Fragen, die den Sinn des Gemeinten betreffen. 1. Es wäre zu bedenken, daß die Verpflichtung auf die evangelischen Räte in der Form von Gelübden erst relativ spät in der Geschichte der Ordensgemeinschaften gegeben ist. 2. Das Gelübde ist nicht Zeugnis der Treue Gottes, weil man es Zeichen dieser Treue sein lassen will, sondern wenn es als solches Zeichen gelebt wird. 3. Es ist nicht einsichtig, wieso ein Versprechen nicht ebenso ein solches Zeichen der Treue sein kann. Immerhin versteht die Kirche das Eheversprechen als Ausdruck und Zeichen der Treuezusage Gottes an den Menschen. 4. Warum wird das Versprechen von vornherein als ein zeitlich begrenztes angesehen? Das mag zwar den heutigen rechtlichen Möglichkeiten entsprechen, doch geht es hier um theologische Unterschiede. 5. Wieso betrifft der Inhalt eines Versprechens nicht in erster Linie die Nachfolge Christi, sondern eher die konkrete Form ihrer Verwirklichung? Was ist mit dieser Unterscheidung überhaupt gemeint? 6. Warum bedarf das ausdrücklich Gott gemachte Versprechen einer größeren Überlegung als das Menschen gegenüber gemachte Versprechen?

<sup>32)</sup> Wir behandeln nur einige der uns vordringlich erscheinenden Probleme. Eine eingehendere Untersuchung müßte sich auf viele Bestimmungen des CIC beziehen, so etwa auf die cc. 188 1<sup>o</sup>; 504; 568 f.; 578 ff.; 592; 637 f.; 644, § 3; 647; 2386. Die Übersicht ist durchaus nicht vollständig.

<sup>33)</sup> Nr. 36. — Die von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung erscheint uns nicht korrekt. Es müßte u. E. richtiger heißen: „... Es ist Aufgabe des Generalkapitels, die sonstigen Beschaffenheiten (Eigenschaften) und die daraus sich ergebenden Folgen festzulegen.“

<sup>34)</sup> Nr. 7.

wird. Wenn diese auch mit der ewigen Profeß endgültig abgeschlossen wird, so muß sie doch frühzeitig einsetzen und sich in einem genügend langen Zeitraum entfalten“<sup>35)</sup>.

Es ist also eindeutig, daß die rechtliche Stellung der Glieder einer Ordensgemeinschaft, welche die Verpflichtung auf die evangelischen Räte nicht in der Form von Gelübden, sondern in der Form von Bindungen anderer Art eingehen, der rechtlichen Stellung derjenigen, welche sie in der Form von zeitlichen Gelübden eingehen, nicht von vornherein gleich ist. Schwieriger ist jedoch auszumachen, wieweit die für die Ordensleute geltenden Normen des gemeinen Rechts auch für sie Geltung haben und wieweit die Rechte und Pflichten solcher Mitglieder und der Gemeinschaft ihnen gegenüber durch die Instruktion selbst festgelegt sind und wieweit sie für die Gestaltung durch die Gemeinschaft offenbleiben.

1. Sind die Glieder einer Ordensgemeinschaft mit zeitlichen Bindungen anderer Art Ordensleute im kirchenrechtlichen Sinn oder nicht? Zunächst sei auf eine Eigenart kirchenrechtlicher Begriffsbestimmung hingewiesen. Eine rechtliche Definition bringt nicht ohne weiteres das eigentliche Wesen dessen, was definiert wird, zum Ausdruck, sondern möglicherweise nur einen, vielleicht unbedeutenden Teilaspekt. Sie darf also nicht als Definition angesehen werden, die einen theologischen Sachverhalt eindeutig wiedergibt. Ob und wieweit demnach rechtliche Differenzen auch theologische Differenzen aufzeigen, muß eigens untersucht werden. Denn rechtliche Begriffe werden häufig unter dem Gesichtspunkt der Praktikabilität gebildet, nicht aber mit besonderer Rücksicht auf das eigentliche Wesen der gemeinten und rechtlich geordneten Wirklichkeit. Deswegen darf von einer rechtlichen Definition nicht erwartet werden, daß sie für die theologische Wirklichkeit sehr erhellend ist. — Eine andere Frage ist natürlich, wieweit es zweckmäßig ist, daß rechtliche Definitionen von theologischen abweichen. Eine Abweichung bringt nämlich immer die Gefahr mit sich, das eigentliche Wesen einer Sache zu verstellen, die Akzente falsch zu setzen, das Gewicht der Unterschiede falsch einzuschätzen, die volle Wirklichkeit übersehen zu lassen<sup>36)</sup>.

Der CIC definiert den Ordensstand als jene ständige Weise gemeinschaftlichen Lebens, in der die Gläubigen außer den allgemeinen Geboten auch die Beobachtung der evangelischen Räte durch die Gelübde des Gehorsams,

---

<sup>35)</sup> Nr. 35, I.

<sup>36)</sup> Das Gemeinte sei an einem Beispiel aus der Ekklesiologie verdeutlicht. Es ist durchaus möglich, nur die katholische Kirche als Kirche zu bezeichnen und allen anderen christlichen Gemeinschaften diese Bezeichnung abzuerkennen, da sie wenigstens ein Element, das nach katholischer theologischer Auffassung wesentlich zur Kirche gehört, nicht verwirklichen und theologische Aussagen immer auch ein Stück kirchlicher Sprachregelung in sich enthalten. Nur führt das häufig dazu — das beweist die Geschichte der theologischen Aussage über die nicht-katholischen Gemeinschaften —, daß die theologisch bedeutsame Wirklichkeit dieser Gemeinschaften übersehen wird.

der Keuschheit und der Armut auf sich nehmen (c. 487), und die Ordensleute als die, welche sich in einer Ordensgemeinschaft durch Gelübde auf ein Leben nach den evangelischen Räten verpflichtet haben (c. 488 7<sup>0</sup>). Die Verpflichtung auf die evangelischen Räte in der Form eines öffentlichen Gelübdes ist demnach wesentliches Element des Ordensstandes, das ihn gleichzeitig von anderen ‚rechtlichen Ständen der Vollkommenheit‘ unterscheidet. Deswegen sind die sogenannten Gesellschaften mit gemeinsamem Leben ohne öffentliche Gelübde, in denen die Verpflichtung auf die evangelischen Räte ‚nur‘ durch private Gelübde, Eid, Versprechen oder Weihe übernommen wird, keine Ordensgemeinschaften und ihre Glieder keine Ordensleute (c. 673 § 1 CIC). Ebensowenig haben die Säkularinstitute öffentliche Gelübde, zählen sie zu den Ordensgemeinschaften und ihre Mitglieder zu den Ordensleuten.

Daraus folgt: Kandidaten einer Ordensgemeinschaft, die die Verpflichtung auf die evangelischen Räte in der Form eines Versprechens eingehen, werden dadurch zwar Glieder der betreffenden Ordensgemeinschaft<sup>37)</sup>. Da sie aber nicht alle Voraussetzungen des rechtlichen Begriffes des Religiösen erfüllen, fallen sie nicht unter den rechtlichen Begriff der Ordensleute<sup>38)</sup>. Das ist insofern von Bedeutung, als deswegen die gemeinrechtlichen Normen für die Ordensleute nicht ohne weiteres für die Bestimmung der rechtlichen Stellung dieser Glieder der Ordensgemeinschaften herangezogen werden können<sup>39)</sup>. Das alles bedeutet natürlich nicht, daß ein anderer rechtlicher Begriff von *religio* und *religiosus* nicht möglich ist und wünschenswert wäre.

2. Stimmrecht. Nach den Normen des gemeinen Rechts besitzen die Glieder der Ordensgemeinschaften mit zeitlichen Gelübden kein Stimmrecht. Es kann ihnen aber auf Grund partikularrechtlicher Festlegung zustehen (c. 578 3<sup>0</sup> CIC)<sup>40)</sup>. Die rechtliche Möglichkeit, das Stimmrecht auch denen einzuräumen, die sich nicht durch Gelübde an die Gemeinschaft gebunden

<sup>37)</sup> RC, Nr. 36: „Wie immer auch das Wesen der zeitlichen Bindung zu bestimmen sein mag, ihre Wirkung besteht darin, daß derjenige, der sie eingeht, dadurch seiner Ordensgemeinschaft angegliedert wird.“

<sup>38)</sup> So eindeutig A. de Bonhome, *Voeux temporaires ou promesse temporaire? in: Vie consacrée* 41 (1969), S. 239—242, hier S. 240. Unklar scheint uns die Meinung von J. Galot, *De „Promissione“ in vita religiosa. De alia a votis possibili vinculatione*, in: *PerRMCL* 59 (1970), S. 167—176, hier S. 168, und C. Gorricho, *De vinculis temporariis*, in: *CpR* 50 (1969), S. 185—192, hier S. 191 f. J. Beyer, *De Instructione „Renovationis causam“*. *Commentarius*, in: *PerRMCL* 59 (1970), S. 21—64, hier S. 45, scheint sie als Ordensleute im kirchenrechtlichen Sinn zu verstehen.

<sup>39)</sup> Das wird auch nicht einfach von denen behauptet, nach denen diese Glieder der Gemeinschaft unter den rechtlichen Begriff der Ordensleute fallen. Nur umfaßt der Begriff bei ihnen Personengruppen mit möglicherweise sehr unterschiedlicher rechtlicher Stellung.

<sup>40)</sup> Es handelt sich dabei, wie Ph. Hofmeister, *Privatio vocis activae et passivae: AkathKR* 130 (1961), S. 157—178, überzeugend nachgewiesen hat, um Stimmrecht im umfassenden Sinn, nicht nur um Wahl- bzw. Wählbarkeitsrecht.

haben, sondern Bindungen anderer Art eingegangen sind, ist durch die Instruktion keineswegs ausgeschlossen<sup>41)</sup>. Denn die Wirkung auch dieser Bindung muß darin bestehen, daß eine Eingliederung in die Gemeinschaft erfolgt<sup>42)</sup>. Und zum anderen ist es Aufgabe des Generalkapitels, die weiteren Eigenschaften dieser Bindung und die daraus sich ergebenden Folgen zu bestimmen<sup>43)</sup>. Man wird jedoch verschiedener Meinung sein können, wenn es um die Frage geht, ob diejenigen, welche sich nur probeweise an die Gemeinschaft gebunden haben, ein Mitspracherecht in Fragen des Verbandes besitzen sollen. Man wird darauf hinweisen können, daß ihre Bindung an die Gemeinschaft keine endgültige ist, und deswegen geneigt sein, ihnen ein Mitspracherecht nicht zuzubilligen. Auf der anderen Seite schließt diese, wenn auch nicht endgültige Bindung doch ein Engagement für die Gemeinschaft ein. Im Rahmen der damit übernommenen Verantwortung für die Gemeinschaft wird man wenigstens ein begrenztes Mitspracherecht für sinnvoll halten können<sup>44)</sup>.

3. Armutsrecht<sup>45)</sup>. Professoren mit einfachen Gelübden bleiben vermögensfähig, d. h. sie behalten das Eigentumsrecht an ihrem Privatvermögen und die Fähigkeit, neues Privatvermögen zu erwerben, sofern die Konstitutionen nichts anderes bestimmen (c. 580 § 1 CIC). Mit Rücksicht auf diese Vermögensfähigkeit hat der CIC genaue Einzelbestimmungen getroffen. Was der Professe durch eigene Arbeit erwirbt, gehört der Gemeinschaft (c. 580 § 2), ebenso das, was er mit Rücksicht auf die Ordensgemeinschaft erhält (ebd.); was ihm mit Rücksicht auf seine eigene Person zukommt, gehört ihm. Die Verfügungsgewalt über das eigene Vermögen unterliegt bestimmten Beschränkungen. So können schon die Novizen in allen Orden und Genossenschaften während des Noviziates nicht gültig auf ihr Vermögen verzichten oder es belasten (c. 568), und Glieder mit zeitlichen Gelübden, die später die feierliche Profese ablegen, können während der Dauer der einfachen Gelübde nicht in jedem Fall gültig auf ihr Vermögen verzichten; ein nur bedingungsweiser Vermögensverzicht ist erst innerhalb eines halben Jahres vor der ewigen Profese möglich und vorgeschrieben (c. 581 § 1). Nach dem CIC können Professoren mit zeitlichen Gelübden in Genossenschaften zwar gültig, aber nicht erlaubt durch Rechtsgeschäft unter Lebenden unentgeltlich auf ihr Eigentum verzichten (c. 583 1°), entgeltlich jedoch mit Erlaubnis der zuständigen Oberen. Die Ausführungsbestimmungen zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens lassen jetzt zu, daß in den einzelnen Ordensgemeinschaften eine

41) J. Pfab, Zeitgemäße Erneuerung der Ausbildung zum Ordensleben (Wort und Weisung 6), Freiburg 1969, S. 30.

42) RC, Nr. 36.

43) Ebd.

44) J. Galot, De „Promissione“, S. 168.

45) Zum Armutsrecht des CIC vgl. ausführlicher die Handbücher des Kirchenrechts.

abweichende Regelung getroffen wird: Den Ordensgemeinschaften mit einfachen Gelübden ist es überlassen, auf ihrem Generalkapitel zu entscheiden, ob sie in ihren Konstitutionen den Verzicht auf schon erworbenes oder noch anfallendes Erbe überhaupt einführen wollen, ob er verpflichtend vorgeschrieben werden oder freiwillig sein soll und wann ein solcher Verzicht auszusprechen ist<sup>46</sup>). Die vor Abschluß des Noviziates von Novizen in Kongregationen zu treffende testamentarische Verfügung (c. 569 § 3) kann zwar gültig, aber nicht erlaubt ohne die Zustimmung des zuständigen Obern geändert werden (c. 583 2<sup>o</sup>). Die Zuständigkeit ist inzwischen neu geregelt worden<sup>47</sup>). Durch die einfache Profese geht das Verwaltungs- und Nutzungsrecht am Privatvermögen verloren. Professoren mit einfachen Gelübden können daher nicht mehr erlaubterweise ihr Vermögen verwalten, gebrauchen und über die Einkünfte verfügen. Deswegen muß der Novize vor der einfachen Profese für die ganze Zeit der einfachen zeitlichen und ewigen Gelübde die Verwaltung seiner Güter an eine Person eigener Wahl übertragen und über Gebrauch und Nießbrauch seines Vermögens frei verfügen, sofern dieses freie Verfügungsrecht nicht durch die Konstitutionen beschränkt wird (c. 569 § 1). Diese zweifache Verfügung kann auch nach der einfachen Profese ohne besondere Erlaubnis der Obern getroffen werden, wenn sie, weil kein Vermögen vorhanden war oder aus sonstigen Gründen unterlassen wurde oder neues Vermögen hinzugekommen ist (c. 569 § 2). Eine Änderung dieser zweifachen Verfügung kann nicht eigenmächtig geschehen, es sei denn die Konstitutionen bestimmen etwas anderes. Sie bedarf der Erlaubnis des Generalobern oder bei Nonnen des Ortsordinarius und gegebenenfalls des Regularobern. Und eine Änderung kann nicht, wenigstens soweit es sich um einen erheblichen Teil des Vermögens handelt, zugunsten der Ordensgemeinschaft getroffen werden (c. 580 § 3).

Haben diese armutsrechtlichen Bestimmungen auch Geltung für diejenigen, welche keine Gelübde machen, sondern zeitliche Bindungen anderer Art eingehen? Wieweit haben die Ordensgemeinschaften, näherhin die Generalkapitel, die Möglichkeit zu einer eigenen rechtlichen Gestaltung? U. E. gelten nicht alle Normen für die Glieder der Gemeinschaft mit zeitlichen Bindungen anderer Art. Keine Geltung haben die Normen, die der rechtliche Ausdruck der für die Periode der zeitlichen Gelübde geschehen-

<sup>46</sup>) Motu proprio „Ecclesiae Sanctae“ vom 6. 8. 1966, AAS 58 (1966), S. 757—787, Nr. II, 24.

<sup>47</sup>) Vgl. dazu: Rescriptum Pontificium „Cum adnotae“ vom 6. 11. 1964, CpR 46 (1965), S. 3—7, Nr. I, 17; Dekret der Religiosenkongregation „Religionum laicalium“ vom 31. 5. 1966, AAS 59 (1967), S. 362—364, Nr. I, 6; Schreiben der Propaganda vom 7. 9. 1967, CpR 49 (1968), S. 263—265, Nr. I, 6. — Inzwischen ist den Ordensgemeinschaften die Vollmacht gegeben worden, die in c. 569 § 3 festgelegte Verpflichtung der testamentarischen Verfügung auf den Zeitpunkt unmittelbar vor der ewigen Profese zu verschieben. Vgl. dazu das Dekret der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute vom 4. 6. 1970: AAS 62 (1970), S. 549 f., Nr. 6.



den Verpflichtung auf den evangelischen Rat der Armut sind oder im Hinblick darauf zu geschehen haben. Solche rechtlichen Bestimmungen unterliegen der freien Gestaltung durch die Gemeinschaften. Denn die Instruktion legt die rechtliche Ordnung der zeitlichen „Bindungen anderer Art“ nur insoweit fest, als sie bestimmt, daß die Bindung an die Gemeinschaft eine Eingliederung in die Gemeinschaft bedeutet und die Verpflichtung mit sich bringt, die Regel, die Konstitutionen oder andere Normen zu beobachten. Aufgabe des Generalkapitels ist es, die weiteren Beschaffenheiten und die daraus sich ergebenden Folgen festzulegen<sup>48)</sup>. Und aus der Gliedschaft im Verband kann die Geltung der gemeinrechtlichen Normen nicht gefolgert werden. Das gemeine Recht kennt auch sonst unterschiedliche armutsrechtliche Bestimmungen für Glieder derselben Ordensgemeinschaft<sup>49)</sup>. Ebenso wenig bedeutet die Verpflichtung, die Regel und die Konstitutionen oder andere Normen zu beobachten, eine Geltung der armutsrechtlichen Bestimmungen des gemeinen Rechts, wenn die Konstitutionen sie auch meist enthalten. Dem Generalkapitel ist nämlich die Aufgabe gestellt, die rechtlichen Wirkungen in den Konstitutionen erst festzulegen. Ferner ist es ohne Zweifel richtig, daß die Periode der zeitlichen Bindung, auch wenn keine Gelübdeverpflichtung eingegangen wird, in jedem Fall eine Vorbereitung auf die ewige Profeß sein soll<sup>50)</sup>. Doch ist das allein nicht ausreichend, um die Geltung der armutsrechtlichen Bestimmungen behaupten zu können.

Geltung haben die folgenden Normen: Die Bestimmung über die Vermögensfähigkeit (c. 580 § 1) gilt auch für die Glieder der Gemeinschaft mit zeitlichen Bindungen anderer Art, da sie nicht nur die zeitlichen Gelübde betrifft, sondern auch die ewigen. Ebenso hat die Bestimmung Geltung, daß die Novizen während des Noviziates nicht gültig auf ihr Vermögen verzichten oder es belasten können (c. 568), weil sie nicht eine Frage der armutsrechtlichen Gestaltung der Periode der zeitlichen Bindung ist, folglich nicht in den von der Instruktion den Generalkapiteln zuerkannten Kompetenzbereich fällt. Ebenso bleibt in Geltung, daß für die Ordensgemeinschaft erworben wird, was im Hinblick auf die Ordensgemeinschaft erworben wird (c. 580 § 2). Hier geht es nicht um eine spezifisch armutsrechtliche Norm, sondern mehr um eine allgemeinrechtliche Norm, einen allgemeinrechtlichen Sachverhalt. Die Zuständigkeitsregelungen für den Bereich des Armutsrechtes bleiben grundsätzlich bestehen, soweit sie nicht gegenstandslos geworden sind.

---

<sup>48)</sup> RC, Nr. 36.

<sup>49)</sup> Eine rechtliche Sonderstellung haben etwa die Exklastrierten, die zu kirchlichen Ämtern und Würden außerhalb des Verbandes beförderten Ordensleute, Ordensleute im Militärdienst.

<sup>50)</sup> A. de Bonhome, a.a.O., S. 241 f., folgert von dorthier die Geltung der Bestimmungen der cc. 580 § 2 und 569 § 1 CIC.

4. Zur Verpflichtung, die Regel und die Konstitutionen zu beachten, sagt der CIC: Professoren mit zeitlichen Gelübden sind gehalten, die Regel und die Konstitutionen zu beobachten, allein die Bestimmungen ausgenommen, welche die ewige Profeß voraussetzen. Wenn Chorpflicht besteht, sind sie nicht zu privater Verrichtung des Offiziums verpflichtet, es sei denn, sie hätten die höheren Weihen empfangen oder die Konstitutionen sähen ausdrücklich etwas anderes vor (c. 578 2<sup>o</sup>). In der Instruktion heißt es: „Wie immer auch das Wesen der zeitlichen Bindung zu bestimmen sein mag, ihre Wirkung besteht darin, daß derjenige, der sie eingeht, dadurch seiner Ordensgemeinschaft angegliedert wird, und sie bringt die Verpflichtung mit sich, die Regel, die Konstitutionen oder andere Normen zu beobachten“<sup>51</sup>). Das schließt natürlich nicht aus, daß in den Konstitutionen von vornherein unterschiedliche Regelungen für einzelne Gruppen in der Gemeinschaft getroffen werden.

5. Austritt aus der Gemeinschaft. Professoren mit zeitlichen Gelübden können die Gemeinschaft nach Ablauf der Gelübde frei verlassen (c. 637 CIC). Entsprechendes gilt selbstverständlich auch für die Glieder der Gemeinschaft, die die Verpflichtung auf die evangelischen Räte in der Form von Bindungen anderer Art eingehen. Sie können selbstverständlich die Gemeinschaft nach Ablauf der zeitlichen Bindung frei verlassen. Während der Dauer der zeitlichen Gelübde müssen die Professoren um ein Säkularisationsindult nachsuchen<sup>52</sup>). Die für den Austritt während der Dauer der zeitlichen Gelübde getroffene Regelung gilt aber nicht einfach für den Austritt während der Dauer der zeitlichen Bindung anderer Art<sup>53</sup>). In der Instruktion wird dem Generalkapitel aufgetragen, die sonstigen Eigenschaften und daraus sich ergebenden Folgen festzulegen<sup>54</sup>). Zu diesen zählt auch die Frage des Austritts während der Dauer der zeitlichen Bindung anderer Art. Sofern jedoch vom Generalkapitel keine eigenen Bestimmungen getroffen werden, wird man analog die Bestimmungen, die für den Austritt während der Periode der zeitlichen Gelübde gelten, anwenden können<sup>55</sup>).

6. Nichtzulassung und Entlassung. Aus gerechten und vernünftigen Gründen kann eine Ordensgemeinschaft einen Professoren mit zeitlichen Gelübden von der Erneuerung der zeitlichen Gelübde ausschließen. Krankheit ist kein Ausschließungsgrund, es sei denn, es steht fest, daß sie vor der Profeß in betrügerischer Weise verheimlicht oder verschwiegen worden

---

<sup>51</sup>) Nr. 36.

<sup>52</sup>) Die Zuständigkeit ist weithin den Ordensgemeinschaften selbst übertragen worden.

<sup>53</sup>) A. Schneider, a.a.O., S. 92.

<sup>54</sup>) Nr. 36.

<sup>55</sup>) J. Pfab, a.a.O., S. 29.

ist (c. 637 CIC)<sup>56)</sup>. Diese Nichtzulassung hat praktisch die Entlassung zur Folge, sie unterscheidet sich aber verfahrensrechtlich von der Entlassung während der Dauer der zeitlichen Gelübde, für die der CIC eine eigene Regelung hinsichtlich Zuständigkeit, Entlassungsgründe und Verfahrensweise getroffen hat (cc. 647—648)<sup>57)</sup>. Für Glieder einer Gemeinschaft mit zeitlichen Bindungen anderer Art haben auch diese Normen nicht ohne weiteres Geltung, da sie Dinge regeln, die zum Bereich der Eigenschaften und Wirkungen dieser Bindungen gehören, die durch das Generalkapitel festzulegen sind<sup>58)</sup>. Falls keine eigene Regelung getroffen wurde, finden die Bestimmungen des CIC in analoger Weise Anwendung.

Die Instruktion hat den Ordensgemeinschaften in der rechtlichen Gestaltung der Periode der zeitlichen Bindung an die Gemeinschaft, wenn sie nicht in der Form von öffentlichen Gelübden geschieht, größere Bewegungsfreiheit geschaffen. Sie hat wenigstens hier die von ihr selbst gesehene Notwendigkeit weitgestreuter und andauernder Experimente<sup>59)</sup> auch bei der Gestaltung der rechtlichen Bestimmungen beachtet und ermöglicht, daß rechtliche Normen das Leben nicht verfremden, sondern die Regeln sich aus einer zeitgemäßen Verwirklichung des Ordenslebens als notwendig und förderlich ergeben können<sup>60)</sup>.

---

<sup>56)</sup> Während der Drucklegung des Artikels wurde die folgende Änderung des c. 637 bekannt: „Der Schlußsatz von Kan. 637 des Kirchenrechts ist folgendermaßen zu verstehen: Von der Erneuerung der Gelübde und von der Ablegung der ewigen Gelübde kann vom zuständigen Oberen mit Zustimmung seines Rates ein Mitglied mit zeitlichen Gelübden ausgeschlossen werden, das nach dem Urteil der Ärzte oder anderer Fachleute wegen körperlicher oder seelischer Krankheit, auch wenn sie erst nach der Profeß aufgetreten ist, offenbar für das Ordensleben ohne Schaden des Betreffenden oder des Instituts, dem es angehört, nicht tragbar ist. Bei der Entscheidung solcher Fälle ist mit Liebe und Gerechtigkeit vorzugehen.“ Diese Bestimmung hat bereits Rechtskraft.

<sup>57)</sup> Vgl. dazu und zur Frage der Entlassung von Rechts wegen und im Dringlichkeitsfall (cc. 646, 653, 668 CIC) ausführlicher die Handbücher des Kirchenrechts

<sup>58)</sup> A. Schneider, a.a.O., S. 92.

<sup>59)</sup> Einleitung der Instruktion.

<sup>60)</sup> Der Artikel wurde im Dezember 1970 abgeschlossen.