

## *Das Ordenswesen, eine Sonderform christlicher Lebensweise?*

Von Odilo Engels, Köln\*

Gedacht ist hier nicht an eine Auseinandersetzung um die Existenzberechtigung des Ordenslebens in heutiger Zeit oder um das „Angemessene“ bestimmter Ordensformen. Ein Historiker möchte lediglich Beobachtungen vorlegen, die zur Standortfindung in der gegenwärtigen Krise des Ordenslebens beitragen können. Aufgabe des Historikers ist es festzustellen, wie es war; und die Kunst, dies auf nur wenigen Seiten zu Papier zu bringen, beruht darin, die entscheidenden Entwicklungsstufen herauszuarbeiten. Wir wollen es auf eine zunächst vordergründig scheinende Weise versuchen mit dem Ziel, Ordentypen voneinander absetzen zu können. Diese Typen sollen am Ende nicht statisch nebeneinander stehen, sondern ihren angestammten Platz in der geschichtlichen Dynamik behalten, so daß im Endergebnis eine vielleicht überraschend einfache Linie vom frühen Christentum bis zur Gegenwart sichtbar wird, in der sich eine Seite kirchlicher Existenz widerspiegelt. Aus diesem Bild Folgerungen zu ziehen, würde die Kompetenzen eines Historikers überschreiten. Das soll der Diskussion überlassen bleiben.

### DAS MÖNCHTUM

Origenes formulierte die Grundzüge der allerersten monastischen Askese: Mit der steten Richtung der Gedanken auf das Jenseits korrespondiert die Absage an die Welt durch Verzicht auf Geschlechtsverkehr und auf Besitztum bei größter Bedürfnislosigkeit in den Notwendigkeiten des täglichen Lebens. Beides dient der Vervollkommnung bestimmter Tugenden — besonders der Demut, des Selbstverzichts und der Selbstbeherrschung — mit dem Ziel, der mystischen Gottesschau teilhaftig zu werden. Die allen Christen auferlegte Selbstheiligung wurde hier also in einem Dualismus von Göttlichem und Weltlichem, in einer Befreiung von all jenen Dingen gesehen, die den Blick auf das Jenseits erschweren konnten. Der Unterschied zum Leben eines Durchschnittschrists war zunächst weniger ein prinzipieller als ein gradueller; noch war die Frage ungeklärt, ob nicht ein jeder Christ seinen Fähigkeiten entsprechend radikale Mittel dieser Art ergreifen müsse, um zur Heiligkeit zu gelangen. Ein Ansatz zur Identität von christlicher Lebensweise und ordensähnlicher Vorform war tatsächlich vorhanden; denn im östlichen und westlichen Teil des Imperium gab es innerhalb der Gemeinde einzeln oder in Gruppen lebende Asketen, die sich ungeteilt der Selbstheiligung hingaben und auf diese Weise einen Kern der Gemeinde darstellten.

---

\* Leicht abgeänderter Vortrag, gehalten am 29. 6. 73 auf der Tagung „Charisma der Orden“ der Kath. Akademie in Bayern/München.

Durch einen äußerlichen Schritt jedoch zog der Asket im Osten zwischen der besonderen Lebensweise des Asketen und den Lebensbedingungen der übrigen Christen im Sinne eines qualitativen Unterschieds den Trennungsstrich. Um sich noch stärker auf das Jenseits konzentrieren zu können, sonderte er sich im Laufe des 3. Jh. räumlich von jeder menschlichen Siedlung ab und verlieh seiner Apotaxis durch den Gang in die Wüste eine letzte heroische Steigerung. Die räumliche Abgeschiedenheit erst machte den Asketen zum Mönch, insofern sie die Strenge seiner Lebensweise als eine Sonderform augenfällig in Erscheinung treten ließ.

An Stelle der älteren Auffassung, das Mönchtum sei allein im Orient entstanden und von dort in das Abendland gebracht worden, hat man heute neben der orientalischen auch eine abendländische Wurzel des Mönchtums anzunehmen. Der Fortentwicklung der westlichen Wurzel fehlt allerdings die Trennung von der Gemeinde durch die räumliche Absonderung, und das hatte Konsequenzen. Sie lassen sich am besten an Hand von Beispielen veranschaulichen. Während in Spanien der Priszillianismus in rigoristischer Fortbildung seines noch innerhalb der Gemeinde gewonnenen Ansatzes die strenge Askese mit dem Postulat nach christlicher Lebensführung einfach identifizierte, wünschte in Nordafrika Augustinus für seinen Diözesanklerus ausnahmslos eine Lebensweise in regulierter Gemeinschaft, um so den Priesterstand von vornherein auf einen bestimmten Vollkommenheitsgrad zu verpflichten. Augustinus zog seine Asketengemeinschaft in das Episcopium von Hippo und stellte sie damit in den Dienst amtskirchlicher Aufgaben. Martin von Tours, der wie Augustinus seine wichtigsten Impulse von Asketengemeinschaften in den oberitalienischen Gemeinden empfangen haben dürfte, verlegte umgekehrt das Episcopium in seine zweite Klostergründung Marmoutiers und belastete so sein Mönchtum mit seelsorglichen Verpflichtungen.

Das ursprüngliche Bild von der um einen in Asketengemeinschaft lebenden Kern gruppierten Gemeinde wirkte also nach; man lebte in Gemeinschaft, weil die Seelsorgstätigkeit ein höheres Maß an Vollkommenheitsstreben nahelegte, oder weil das intensive Trachten nach Selbstheiligung auch zur Betätigung in der Seelsorge drängte. Man wird freilich nicht leugnen können, daß im Mönchtum Martins von Tours bereits das Vorbild der orientalischen Wüstenväter wirksam war, aber — so muß einschränkend hinzugefügt werden — nur durch das Medium der Antoniusvita des Athanasius. Der Kirchenvater von Alexandrien hatte nämlich den älteren Asketen der Gemeinde und den späteren Wüstenanachoreten in anachronistischer Weise auf die Person des Antonius vereinigt, so daß dieser im Kampf mit dem Teufel sowohl in der Einöde wie in der Gemeinde als der Widersacher der Dämonenwelt schlechthin in Erscheinung treten mußte. Dem Bewußtsein, auch im Westen eine Sonderform christlicher

Lebensweise zu verkörpern, war dieses Vorbild zwar förderlich, aber es verdeckte die Tatsache, daß der morgenländische Anachoret in Wirklichkeit keinerlei Seelsorgsfunktionen ausübte. Dem im Osten so hoch geschätzten Eremitentum war dadurch im Westen eine gleiche Anerkennung versagt, und die Kompetenzgrenzen zwischen Mönchtum und Amtskirche blieben zunächst völlig verwischt. Welche weitreichenden Wirkungen dieser Umstand hatte, zeigt sich am irischen Typ der Klosterkirche, den Ninian durch seine Kontakte mit dem Mönchtum Martins kennengelernt und fortgebildet haben muß. Durch die iroschottischen Missionare schließlich ging die Seelsorgstätigkeit auch auf die unmittelbar vom Orient beeinflussten Mönchskreise im Westen (das Rhonemönchtum von Lérins und Benedikt) als bleibendes Erbe über und schränkte die radikale Apotaxis zumindest ein. Das ist eines der Merkmale, die östliches vom westlichen Mönchtum scheiden.

Von einer Regel kann unter den Wüstenvätern noch keine Rede sein. Der zu asketischer Höchstleistung fähige und charismatisch begabte Anachoret suchte nach dem vermeintlichen Beispiel der Propheten Elias und Johannes in der Vereinzelung Schutz vor überflüssiger Ablenkung und wurde darin bestärkt durch die brüderliche Hilfe spärlicher Kontakte mit Gesinnungsgenossen sowie durch schriftlich festgehaltene und im Gerontikon fortlaufend ergänzte Erfahrungen, die für den Leser Weisungscharakter annahmen. Im Gegensatz dazu steht das pachomianische Mönchtum des 4. Jh.; der über ein Mittelmaß keinesfalls hinausgelangende Asket, der seine Lebensweise weniger mitbestimmte als formen ließ, wurde nach dem vermeintlichen Vorbild der Urkirche um der brüderlichen Hilfe willen gänzlich in eine Lebensgemeinschaft eingegliedert. Trotz der weiten Verbreitung der Pachomiusregel stand der Eremit im östlichen Mönchtum nach wie vor in höherem Ansehen. Daran änderte auch das Urteil des Basilius nichts, nur im Coenobium ließen sich alle Gebote erfüllen, während die Anachorese sich nicht mit dem Gebot der Nächstenliebe vertrage. Der Mönch in der Ostkirche betrachtete das Leben im Coenobium nur als eine Durchgangsstufe, die — sofern er sich diesem Vollkommenheitsgrad gewachsen zeigte — im Eremitorium ihre Erfüllung finden sollte. Es mag an der Übersetzungstätigkeit des Hieronymus und Rufins von Aquileja liegen, daß dem Westen das orientalische Mönchtum zusammen mit dem Postulat nach coenobitischer Lebensweise bekannt wurde; selbst Cassian wagte bei aller Hochschätzung der Wüstenanachorese nicht mehr, den Endwertcharakter des Coenobiums infrage zu stellen.

Basilius und Cassian verkörpern eine bestimmte Stufe der Regelbildung, über die das östliche Mönchtum nicht weiter hinausgehen sollte. Das Gerontikon war eine Sammlung niedergelegter Erfahrungen aus mehreren Generationen, die als Ganzes ein vollständiges Bild vom Geist der Wüstenanachorese vermittelte, in Aufbau und Umfang aber keine ge-

schlossene Wegweisung darstellte. Diesem Mangel suchte Cassian durch Systematisierung und durch vernunftorientierte Begründung an Stelle einer höheren Eingebung des begnadeten Anachoreten abzuwehren, während Basilius in seine Sammlung von Ratschlägen und Ermahnungen eigene Erfahrungen einfließen ließ. Das Signifikante dieser Traditionslinie besteht in einer Regelbildung von innen her, in der Ausbildung eines Kanons, der die Grundhaltung monastischer Lebensweise katalogartig fixierte, die konkrete Anwendung für den Einzelfall aber offen ließ. Die andere, von Pachomius ausgehende Traditionslinie, in die auch die Klöster des Hieronymus einzureihen sind, beschritt den umgekehrten Weg; hier stand am Anfang die Hausordnung, die jedem Mitglied des Coenobiums eine Verwirklichung des monastischen Lebensideals ermöglichen sollte, die Grundsätze des Ideals selbst aber der mündlichen Tradierung überließ.

Erst Caesarius von Arles gelang im 6. Jh. eine ausgewogene Übereinstimmung von monastischer Grundhaltung und äußerem Tagesablauf, indem er das Eigenschöpferische des Wüstenanachoreten, das in den Anweisungen des Basilius und Cassian nur in eine deutlich eingegrenzte Grundrichtung eingebettet worden war, beschnitt und zugleich aus den Einzelbestimmungen der Hausordnung ein unverwechselbares Spiegelbild des inneren Geistes formte. Seine Vorschriften entsprechen einer wirklichen Regel, eine Stufe, der auch die Benediktregel zuzuordnen ist. Die bislang gebräuchliche gleichzeitige Beobachtung mehrerer monastischer Leitbilder, deren Konturen einander nicht ausschlossen, war damit nahezu unmöglich geworden. Die Benediktregel half sich damit, die Lektüre der Basiliusregel und der Instituta Cassians in Form eines Supplements zu empfehlen; doch war das die keineswegs vorherrschende Form der Mischregelpraxis. Jedes Kloster konnte, mußte aber nicht eine eigene Regel besitzen. Schuf es sich eine eigene Regel, dann wurde sie gerne aus Teilen schon vorhandener Regeln zusammengesetzt; in diesen Komplex gehörte beispielsweise das problematische Verhältnis von Benediktregel und Regula magistri. Und bei der einmal eingeführten Regel mußte es keineswegs bleiben; denn sie unterlag dem Aufsichtsrecht des Bischofs, dem Caesarius von Arles in Ausführung von Bestimmungen des Chalkedonense den Weg gebahnt hatte. Der Bischof stammte häufig selbst aus dem Mönchsstand und fühlte sich als „Fachmann“ zu Korrekturen berufen. Am Ende ergab sich ein Gefälle von Kloster zu Kloster und sogar zeitlich von Pontifikat zu Pontifikat. Verbandsähnliche Zusammenschlüsse, wie der des Fructuosus von Braga oder Pirmins, suchten solche Eingriffe von außen abzuwehren; weit wirksamer jedoch war das Interesse politischer Kräfte (z. B. die Karolinger im Merowingerreich), die mit Hilfe einer einheitlichen Regelbeobachtung eine Einflußzone aufzubauen versuchten.

Das Bestreben der Karolinger, die politische Einheit des Reiches durch eine kirchliche Einheit in Liturgie und Disziplin zu untermauern, war unter diesem Blickwinkel nichts anderes als eine Übersetzung der vorher regionalen Praxis ins Universale. Die Aachener Synode von 816 unter dem beherrschenden Einfluß Benedikts von Aniane machte dem Zeitalter der Mischregel ein Ende, oder positiv ausgedrückt: sie erst brachte den Prozeß der Regelbildung endgültig zum Abschluß. Als erstes wurden Mönchsstand und Kanonikerstand klar voneinander geschieden; der Mönch lebte um der Selbstheiligung willen in einem Coenobium ohne persönlichen Besitz, der Kanoniker hingegen war zur *vita communis* nur insoweit verpflichtet, als es der feierliche Gottesdienst in Kathedrale oder Stiftskirche erforderte. Als zweites wurden alle Mönchskonvente im Frankenreich auf die Benediktregel verpflichtet. Und drittens suchte man möglichst alle Klöster für eine einzige Observanz im Sinne einer einheitlichen *Consuetudo* durch den Anreiz in Aussicht gestellter Privilegien zu gewinnen. Nirgendwo sonst mehr in der Ordensgeschichte hat ein zentral gelenkter Ordnungswille so einschneidend in die Ordenswelt eingegriffen. Jegliches regulierte Gemeinschaftsleben sollte fortan nur in zwei Bahnen möglich sein, und, indem man auch das Problem der Observanz aufgriff, wollte man künftig vermeiden, daß sich hinter dem Etikett der Benediktregel eine Vielfalt unterschiedlicher Lebensformen verbergen konnte. Die Tendenz zur Vereinheitlichung ging natürlich auf Kosten der bischöflichen Eingriffsrechte und auch auf Kosten der klösterlichen Autonomie. Das karolingische Königtum war der Garant der angestrebten einheitlichen Observanz, und von dem Schwund seiner Autorität wurde auch der Konsens in der Auslegung der Regel betroffen. Was dagegen blieb, war die Unantastbarkeit des Regeltextes; deshalb läßt sich streng genommen erst von 816 an im heute geläufigen Sinne von einem Benediktinerorden und von einer Benediktinerregel sprechen.

Es wäre nun falsch, aus allen Nachrichten der späten Karolingerzeit einen breiten Verfall des klösterlichen Lebens ablesen zu wollen. Die Aufsplitterung des vormals erzwungenen einheitlichen Observanzverständnisses war eine geradezu natürliche Folge der politischen Entwicklung. Und es ist kein Wunder, daß man auf die Stufe zurückgriff, die unmittelbar vor Anbruch der Karolingerzeit eine Vereinheitlichung der Observanz angebahnt hatte. Vom frühen 10. Jh. an bestimmten Kloosterverbände das Bild der abendländischen Mönchswelt im Hochmittelalter, sei es auf der Grundlage einer rechtlich straffen Bindung wie im Cluniazensischen Verband, oder sei es auf der ideellen Basis einer lediglich gemeinsamen Observanz wie die auf Gorze letztlich zurückgehenden Reformkreise des Reichsmönchtums. Alle Bindungen, wie auch immer sie geartet sein mochten, dienten der Sicherung einer von einem Zentrum ausgehenden Reform, die nichts Neues anstrebte, sondern eine Rückkehr zum Alten

propagierete; so glaubte man in Cluny, das Vorbild Benedikts von Aniane wiederaufzugreifen, und die Kartäuser und Zisterzienser legten die in der Benediktregel empfohlene Lektüre Cassians in einem absolut verpflichtenden Sinne aus, so daß sich ein stärkerer Rückgriff auf die Wüstenanachorese einstellte. Ihr Zusammenschluß richtete sich weniger gegen den Laienadel als gegen den Episkopat; und in der gegenwärtigen Forschung zeichnet sich mehr und mehr ab, daß der Ruf nach klösterlicher „libertas“ keineswegs eine Freiheit der Gesamtkirche vom Eigenkirchenwesen intendierte; im Gegenteil, Gregor VII. mußte das Reformzentrum Hirsau zwingen, seine privilegierte Stellung nicht wie Cluny unter der Voraussetzung einer selbstverständlich eigenkirchlich denkenden Umwelt zu verstehen.

Im Zuge dieser Entwicklung drohte dem Kanonikerwesen die Gefahr, die Berechtigung eines eigenen Standes zu verlieren. Cluny hatte seine Liturgie überreich ausgestaltet und das Totengedächtnis so weit ausgebaut, daß die Priesterweihe des Mönches selbstverständlich wurde. Und kanonikale Reformer vor allem in Frankreich und Italien trugen selbst dazu bei, den Unterschied zum Mönchsstand zu verwischen, indem sie sich dem bis ins 13. Jh. anhaltenden Ruf nach einer Rückkehr zur *vita apostolica* der Urkirche anschlossen. Die Lateransynode von 1059 erklärte die Aachener Statuten der Kanoniker von 816 für unzulässig, weil sie nicht die persönliche Armut forderten. Papst Urban II. stellte 1092 in seinem Privileg für Rottenbuch grundsätzlich die Gleichwertigkeit in der Selbstheiligung auf dem monastischen und kanonikalen Wege fest. Man hat den Eindruck einer ungewollten Rückkehr zum Frühstadium der abendländischen Mönchsgeschichte; denn der Unterschied bestand nicht mehr darin, daß die einen um der Selbstheiligung und die anderen der feierlichen Liturgie wegen in Gemeinschaft lebten, sondern jene orientierten sich an der Benediktinerregel und diese folgten dem Vorbild Augustins, weil dessen Klerikergemeinschaften, die im Laufe des 6. Jh. völlig untergegangen waren, schon einmal die *vita apostolica* der Urkirche verwirklicht hätten. Das Papsttum stellte die Regularkanoniker dem Klerus überhaupt als ein Vorbild hin, denn von Rechts wegen habe jeder Kleriker in einer *vita communis* zu leben; gestatte man ihm einen eigenen Hausstand, dann nur um seiner Schwachheit willen. Deswegen nahm sich der Episkopat besonders in Deutschland der regulierten Chorherren an, nicht um eigene Reformvorstellungen in den Konvent hineinzutragen, sondern um die Chorherrenbewegung für eine Bistumsreform fruchtbar zu machen.

Allen bis jetzt genannten Entwicklungsstufen und Erscheinungsformen ist das Prinzip der *stabilitas loci* gemeinsam. Der Anachoret der frühen Kirche bezeichnete seine Zelle oder Höhle als die Geborgenheit seiner Seele; sie war ein Bestandteil seiner *Apotaxis*. Dieses das eremitische Moment akzentuierende Prinzip ging später im Westen auf das *Coenobium*

als Ganzes über und weitete sich zu einem Rechtsprinzip aus; die Bindung des Mönches an sein Haus und eine gewisse Autonomie dieses Hauses schirmten beide von der Umwelt ab. Gerade in der Bindung an das Haus und nicht etwa nur an den Konvent blieb der ursprüngliche Sinn der *stabilitas loci* erhalten. Mit diesem Prinzip indessen brachen im frühen 12. Jh. die Ritterorden, die im Gesamtbild der Ordensgeschichte ein revolutionierendes *Novum* darstellen.

### DER PERSONENVERBAND

Das Motiv ihrer Formierung war ein praktisches. Zunächst war es der Pilger, der auf dem Wege zum Hl. Grabe des Waffenschutzes und der medizinischen Betreuung bedurfte. Hauptsächlich durch Unterstützung der Zisterzienser, die ihr eigenes Mönchtum nach dem Leitbild der *Antoniusvita* als einen Kampf gegen den Glaubensfeind überall auffaßten, weitete sich dann das Arbeitsfeld der Ordensritter zu einem bewaffneten Kampf gegen das Heidentum an allen Fronten aus. Die weltliche „*militia*“ des Ritters wurde in Analogie zur geistlichen „*militia*“ des Mönches gestellt; die Makkabäer dienten der neuen Gemeinschaftsform als biblisches Vorbild. Der Ordensritter war weder Mönch noch Ritter, sondern ein *Religiose sui generis*; und das implizierte auf dem Hintergrund der bisherigen Ordensgeschichte zwei vollkommen neue Aspekte: Einmal begründete eine zeitgebundene Aufgabe über das Ziel der Selbstheiligung hinaus die Existenz der Gemeinschaft; über die Trinitarier und Mercedarier, gestiftet zum Loskauf christlicher Gefangener, bis zu den Missionsorden der neueren Zeit sollte dieses Prinzip Nachfolge finden. In der Versuchung, die mit der begrenzten Aufgabe gegebene Identität zu durchbrechen und das Dasein des Ordens zum Selbstzweck umzumünzen, lag ihre Gefährdung; ihr fielen die Templer als erste im Jahre 1312 zum Opfer, und diesem Vorwurf setzte sich der Deutsche Orden im Spätmittelalter aus. Das Zweite ergab sich aus der Aufgabenstellung. Die unabänderliche Bindung des Einzelmitgliedes an einen festen Ort stand der Zielsetzung der Ordensritter im Wege, an die Stelle der bisherigen *stabilitas loci* trat deshalb der Personenverband.

Wie wenig das Ordensrittertum im Gesamtbild des Ordenswesens auch immer zählen mag, mit der Konstituierung des ersten Personenverbandes wurde jedenfalls eine einschneidende Zäsur gesetzt. Diesem neuen Typ sollten sich nicht nur fortan alle weiteren Ordensgründungen anschließen und damit ein neues Verhältnis zur Welt entwickeln, sondern ihm sollte sich auch das Mönchtum bis zu einem gewissen Grade anschließen versuchen. Ganz allgemein schuf sich darin eine Tendenz zur Zentralisierung Bahn, die auf überschaubare Ordnungen mit der Möglichkeit gegenseitiger Kontrolle abzielte. Den Anfang machten die Zisterzienser mit dem nachträglichen Ausbau eines Generalkapitels; es folgten die Prämonstra-

tenser mit der Ausbildung von Zirkarien an Stelle des ursprünglichen Filiationsystems; die Templer und der Deutsche Orden schließlich faßten ihren Besitz zu Provinzen bzw. Balleien zusammen, die am Ende zu autonomen Personen- und Besitzkörperschaften erstarrten. Dem Verlangen nach überschaubarer Ordnung mußten sich im 13. Jh. auch verschiedene Eremitengemeinschaften fügen, die auf Betreiben der Kurie zu riesigen Verbänden zusammengeschlossen wurden, wie die Augustiner-Eremiten und die Karmeliter. Sie allerdings wurden auch bewußt dem Mendikantencharakter angepaßt und dadurch inneren tiefgreifenden Schwierigkeiten ausgesetzt.

In diese vom 12. Jh. zu den Kongregationen der frühen Neuzeit führende Traditionslinie sind auch die Mendikantenorden einzuordnen. In ihnen begegnet uns allerdings in anderer Hinsicht etwas Neues. Die Gemeinschaft der Minderbrüder formierte sich im Nachvollzug der persönlichen Entscheidung des Stifters Franciscus für ein Leben in kompromißloser Armut, und zwar die Armut verstanden als eine bewußt auf sich genommene Existenzunsicherheit der Fraternität. So revolutionär dieses Armutsprinzip in seiner Totalität erscheinen mag, zumal sich die Mendikanten als Vertreter eines neuen Standes, nämlich des „ordo paupertatis“, neben den Mönchen und Kanonikern betrachteten, und so gerne man ihnen einen Protest gegen den Reichtum der Kirche zusprechen möchte, die Mendikanten sind ohne die Vorgeschichte einer seit dem 11. Jh. stetig anschwellenden Laienbewegung nicht denkbar. Wesentliche Wurzel dieser Bewegung war das wörtliche Bibelverständnis, woraus der Wunsch nach einer Verwirklichung der *vita apostolica* für alle erwuchs, als deren hauptsächlichste Kennzeichen man persönliche Armut und Wanderpredigt begriff. Wir hatten es schon im Rahmen der Chorherrenreform des 11. Jh. gesehen, die Bewegung sprengte nicht nur die überkommenen Standesgrenzen zwischen Mönchen und Kanonikern, sondern schickte sich seit der zweiten Hälfte des 12. Jh. auch an, sich aus dem Bann reformierter Ordenszweige zu lösen und damit die Grenzen zwischen regulierter, aus der Welt herausgenommener und nicht-regulierter Lebensweise aufzuweichen.

Das IV. Laterankonzil von 1215 bemühte sich, den Wildwuchs wieder unter Kontrolle zu bringen und die Bewegung in die eingefahrenen Bahnen des Mönchtums und Kanonikerwesens zu lenken, indem es neue Regelschöpfungen verbot. Als wesentlich wirksamer indes erwies sich der Sog, der von den Franziskanern und Dominikanern ausging. Der Motor in der Entstehungsphase der Predigtbrüder war die Wanderpredigt, und um der Glaubwürdigkeit seiner Predigt zur Bekehrung der irregeleiteten Massen der Waldenser und Albigenser willen entschied sich auch Dominicus für die Armut in ihrer radikalen Form. Daß die Dominikaner eine Existenzunsicherheit nur hinsichtlich des Unterhalts und nicht

auch des Hausbesitzes vertraten, dieser Unterschied war unwesentlich, zumal er sich im Laufe der nächsten Jahrzehnte nivellierte. Weit wichtiger war, daß beide die Ideale der *vita apostolica* zu verkörpern schienen und auch die geeignete Organisation fanden, um die Masse der Laienwelt an sich zu binden. Über die Ausbildung eines entsprechenden weiblichen Zweiges hinaus nämlich schufen die Mendikanten den Zweig des sog. Dritten Ordens, also die Möglichkeit einer Teilhabe an der *vita apostolica*, ohne die übrigen dem Laien vorgegebenen Lebensbedingungen aufgeben zu müssen. Waren die Mendikanten schon dadurch weit stärker in der Laienwelt präsent als die Prälätenorden, ihre wesentlich zum Ordenscharakter gehörende Seelsorgstätigkeit trug ebenfalls zum Abbau der Scheidewand bei, die das *Coenobium* von der Welt trennen sollte. Seelsorglich waren auch die Chorherren tätig gewesen; die Ungebundenheit der Mendikanten an einen Ort indessen unterwanderte die Zuständigkeit des Diözesanbischofs; in die Bindung ihres Personenverbandes an das Papsttum wurde auch der Auftrag zur Seelsorge einbezogen. Daraus entwickelte sich eine von der Hierarchie unabhängige und mit ihr konkurrierende zweite Seelsorgeebene, die nicht unwesentlich zur Übersteigerung des päpstlichen Zentralismus und der heftigen Reaktionen darauf im Spätmittelalter beitrug.

Die Entstehungsphase der Mendikantenorden war Höhepunkt und zugleich Ende des Rufes nach einer Rückkehr zur *vita apostolica*; sie hatte der kurialen Politik nach überschaubarer Ordnung mächtig in die Hände gearbeitet und dem Typ des Personenverbandes zur weltweiten Anerkennung in Konkurrenz zu den Prälätenorden verholpen. Merkwürdigerweise paßten sich die Prälätenorden über die schon erwähnten Ansätze des 12. Jh. hinaus dieser Entwicklungstendenz nicht an. Ob es in Reaktion auf die Armutsbewegung geschah, steht offen, jedenfalls bahnte sich in Deutschland während des ausgehenden 12. Jh. die Einpfründung an, also die Praxis mancher Konventualen, sich festgesetzte Portionen reservieren zu lassen, und in den romanischen Ländern hatten die Abteien unter dem Mißbrauch des von der Kurie betriebenen Kommendewesens zu leiden. In dem Moment allerdings, da sich der päpstliche Zentralismus durch das Große Schisma selbst blockierte, und als überall in der Kirche Stimmen nach einer umfassenden Reform laut wurden, machten sich die Prälätenorden die Vorteile eines Personenverbandes zunutze. Als erste wandten sich Kastl und Melk gegen die Einpfründungspraxis und bildeten eigene Verbände zum Zwecke einer einheitlichen Observanz. Santa Giustina in Padua ging einen Schritt weiter und konstituierte sich 1419 zu einer Kongregation (später nach Montecassino genannt), der sich nahezu alle italienischen Klöster anschlossen; die Kongregation erklärte sich zum Rechtsträger aller Klostergüter, um den Mißbrauch des Kommendewesens zu überwinden; alle Konventsmitglieder legten die Profeß auf die

Kongregation ab und übten ihre Ämter im Auftrage des Generalkapitels aus. Von S. Giustina aus wurde die Kongregation von Valladolid beeinflusst, auf die man 1504 alle spanischen Benediktinerklöster verpflichtete, sowie die Bursfelder Kongregation in Norddeutschland, die einen Mittelweg zwischen italienischem Zentralismus und eigenklösterlicher Autonomie einschlug. Ähnliche Zusammenschlüsse liegen für die Chorherren in der 1395 entstandenen Windesheimer Kongregation vor und für die Prämonstratenser rund hundert Jahre später, deren englische, schottische, niederländische und spanische Zirkarien in autonome Kongregationen umgewandelt wurden.

Nichts kennzeichnet besser die Ablösung des päpstlichen Zentralismus durch das landesherrliche Kirchenregiment in dieser Zeit. Die ortsgebundenen Prälatenklöster, aber nicht die Mendikanten konnten dem territorialpolitischen Interesse des Landesherrn dienen, deren Reformbereitschaft führte bei dem Desinteresse des weltlichen Armes zu inneren Zerreißproben und Spaltungen. In Übereinstimmung mit vielen anderen Bereichen im Spätmittelalter standen sich hier ein unbeweglicher Rechtsformalismus und der Wunsch nach einem Rückgriff auf den Ursprung gegenüber. Und in vielen Fällen ging es nicht nur um eine Rückkehr zur ursprünglichen Strenge, sondern auch um eine Wiederbelebung des anfänglichen eremitischen Elements. Bis auf die Dominikaner, deren Einheit Pius V. buchstäblich im letzten Augenblick rettete, kam es so in allen Mendikantenorden zu Spaltungen einmal zwischen Reformunwilligen und Reformwilligen, aber auch zu Sondergruppierungen innerhalb reformwilliger Observanzen, die sich zum Teil, wie 1619 die Kapuziner, verselbständigten.

#### DER REGULARKLERIKER

Die zeitliche Spanne dieser Reformbewegung reicht vom ausgehenden 14. Jh. bis in die nachtridentinische Zeit; sie deckt sich mit der Katholischen Reform, ist also nur ein Ausschnitt der versuchten Selbstreform der spätmittelalterlichen Kirche. Da die Reformation in dieser Sicht nur als die radikalste Reform unter den vielen Reformversuchen erscheint, setzte sie wohl hinsichtlich der Zahl der Ordensniederlassungen, aber nicht in der phänomenologischen Struktur der Ordenswelt eine Zäsur. Dies so zu sehen ist wichtig im Hinblick auf die Entstehung des Kongregationstyps; denn er entstand nicht in Reaktion auf die Reformation, sondern seine Wurzeln reichen genau genommen bis in die Laienbewegung des 13. Jh. zurück. Aus jenem uns bekannten Wunsch nach einer *vita apostolica* gingen die Beginen und etwas später die Begarden hervor, die sog. „*via media*“, die sich für ein besonders frommes Leben entschied, ihre Spiritualität aber nicht durch Annahme einer Regel festlegte. Diese von der Amtskirche keineswegs nur mit Wohlwollen betrachteten Gruppen

mündeten im Spätmittelalter einerseits in regulierte Gemeinschaftsformen ein, aus denen sich der Ordentyp der „Barmherzigen Schwestern“ und „Barmherzigen Brüder“ entwickelte, schlugen andererseits aber auch Brücken zum Weltklerus. Seit 1380 lebten die „Brüder vom gemeinsamen Leben“ ohne Regel in Gemeinschaft mit dem Ziel, eine innerliche und individualisierte Frömmigkeit zu pflegen und sie unter dem Schlagwort der „devotio moderna“ zu propagieren. Es ging hier nicht mehr darum, als Stand ein von der Welt gesondertes Dasein zu führen, sondern ein vorbildliches Priesterleben zu verwirklichen.

Genau das kennzeichnet auch die Gesellschaft Jesu, mit deren Namen sich unsere Vorstellung vom Typ des Regularklerikers verbindet. Obwohl keine direkten Verbindungslinien zwischen den Brüdern vom gemeinsamen Leben und den Jesuiten vorliegen, hatte auch Ignatius von Loyola das Ziel, das Wie der Begegnung mit Christus dem einzelnen Mitglied zu überlassen und nur durch äußere Satzungen zum Dienst Gottes in der sichtbaren Kirche anzuhalten und darin eine Erfüllung des persönlichen Vollkommenheitsstrebens zu sehen. Untypisch, was die Charakteristik der Regularkleriker betrifft, sind die Jesuiten nur in zweierlei Hinsicht, und beides resultiert aus einem Zufall ihrer Entstehungsgeschichte. Als das Vorhaben der ersten Gefährten des Ignatius scheiterte, im Vorderen Orient zu missionieren, stellte sich die Sozietät dem Papst für irgendwelche Aufgaben zur Verfügung. Daraus ergab sich eine auch in der Ordensstruktur verankerte bedingungslose Gehorsamspflicht der päpstlichen Weisungsbefugnis gegenüber, womit die Jesuiten in der volkstümlichen Anschauung zur gefürchteten Stütze des päpstlichen Primates aufstiegen, und als zweites wurde die Fixierung auf ein spezielles Arbeitsfeld vermieden.

Sieht man von wenigen Gemeinschaften wie den Theatinern und Oratorianern ab, dann war das spezielle und darin unter Umständen auch noch räumlich begrenzte Aufgabengebiet gewöhnlich der Anlaß zur Ordensgründung und zugleich der Daseinszweck der Kongregation, auffallenderweise umso deutlicher, je später die Gründung erfolgte. Die 1625 von Vinzenz von Paul gegründete Weltpriestervereinigung der Lazaristen verpflichtete ihre Mitglieder bezeichnenderweise durch ein 4. Gelübde auf den speziellen Aufgabenkomplex, solange sie der Gemeinschaft angehörten. Volksmission, Heidenmission, Schulunterricht, Erziehung des Klerikernachwuchses und Krankenpflege bildeten die bevorzugten und immer wiederkehrenden Arbeitsfelder. Man glaubt, eine Wiederkehr der Motivation in den ersten Personenverbandsbildungen zu erleben, und doch besteht ein unverkennbarer Unterschied. Bewaffneter Kampf gegen die Heiden oder Loskauf christlicher Gefangener waren Tätigkeiten, die dem Priesterberuf zu jeder Zeit unangemessen schienen; die Arbeitsfelder der neuzeitlichen Kongregationen hingegen geben sich als Ausschnitte aus

dem breiten Bereich der Seelsorgstätigkeit, und zwar in einer Spezialisierung dort, wo die Grenzen des an seinen Sprengel gebundenen Diözesanklerus fühlbar werden mußten. Im Hinblick auf die schon ältere Tätigkeit der Mendikanten in der Heidenmission, in der Volksmission und sogar im karitativen Bereich, wenn man an die Gründung und Betreuung der „montes pietatis“ durch die Franziskaner denkt, ergibt sich im Grunde das Bild einer gradlinigen Fortentwicklung. Sie hatte im Laufe der Neuzeit sogar Rückwirkungen auf die Prälatenorden, insofern diese sich durch Übernahme von Schulunterricht und Volksmission oder durch Gründung einer Missionskongregation dieser Entwicklung anpaßten. Somit bleibt als einschneidende Entwicklungsstufe in der Spiritualität die prinzipiell größere Nähe zum Weltklerus, die sich auch im Kirchenrecht niedergeschlagen hat.

Das Stichwort Sozietät und Kongregation ist bereits gefallen; zu verstehen sind diese Bezeichnungen nur auf dem gesamthistorischen Hintergrund. „ordo“ war zunächst ein Ausdruck für die gemeinsame Regellobservanz; die Cluniazenser beispielsweise bildeten einen eigenen „ordo“. Die so ganz anders strukturierten Personenverbände und ihre neue Lebensweise wandelten den Ordensbegriff in ein Kennzeichen äußerer Merkmale um; alle benediktinischen Verbände zusammen bildeten jetzt den Benediktinerorden, während Kartäuser, Zisterzienser usw. nur auf Grund ihrer äußeren Merkmale den Status eigener Orden im Volksverständnis zugesprochen erhielten. Und seit es im ausgehenden Mittelalter Gemeinschaften ohne die drei Gelübde gab, verlagerte sich das Signifikante des Ordenscharakters auf die Profeß. Der Regularkleriker unterschied sich in seiner Zielsetzung nur wenig vom Weltkleriker; dementsprechend banden ihn nur einfache Gelübde an das gemeinschaftliche Leben, das nicht einen Orden, sondern auch nur eine Kongregation konstituierte.

Man sollte meinen, das Papsttum hätte allen Grund gehabt, sich des neuen Religiosentypus wohlwollend anzunehmen, nachdem es in der Gesellschaft Jesu zuverlässige Vorkämpfer der tridentinischen Reform gewonnen hatte. Aber auch hier zeigt sich, wie wenig Einfluß das Geschehen der Reformation auf die ordensgeschichtliche Entwicklung zu nehmen in der Lage war; denn das Mißtrauen des Spätmittelalters gegenüber Gemeinschaften ohne Regel in eigentlichem Sinne hielt an. Gregor XIII. mußte 1583 erklären, die Koadjutoren in der Gesellschaft Jesu hätten trotz einfacher Profeß ebenso als Ordensleute zu gelten wie deren Mitglieder mit feierlicher Profeß. Weit schwerer taten sich die Frauenorden, nachdem das Trienter Konzil 1563 aus demselben Mißtrauen heraus allen Frauenklöstern eine Klausurverschärfung und ihre Unterstellung unter den Diözesanbischof verordnet hatte, um durch regionale Begrenzung entsprechenden Frauengemeinschaften von vornherein

eine ähnliche Bedeutung vorzuenthalten. An den Ursulinen und am Institut der Englischen Fräulein werden die Folgen dieser Maßnahmen offenkundig. Angela Merici gründete 1535 in Brescia eine Vereinigung von Frauen für die weibliche Jugenderziehung mit eigener Lebensregel, aber ohne Gemeinschaftsleben. Karl Borromäus berief sie 1568 nach Mailand und führte etwas später die gemeinschaftliche Lebensweise mit einfachen Gelübden ein. Die 1596 in Frankreich nach dem italienischen Vorbild gegründete Ursulinenkongregation mußte 1612 schließlich den letzten Schritt tun und die Augustinusregel mit feierlicher Profeß annehmen. Ebenfalls zur Erziehung der weiblichen Jugend gründete Maria Ward 1609 das Institut der Englischen Fräulein; und weil das von Rom getrennte England als spezielles Arbeitsfeld vorgesehen war, sollte die Struktur der Gesellschaft Jesu das Vorbild abgeben und kein Klausurzwang herrschen. Obwohl die Kurie bereits in ihre kurz vorher gegründete Congregatio Episcoporum et Regularium die sog. Religiösen Kongregationen einbezogen und damit eine Ausweitung des Ordensbegriffes angebahnt hatte, bestand sie auf der jurisdiktionellen Zuständigkeit des Diözesanbischofs auch für die Englischen Fräulein; und um ihrer Forderung Nachdruck zu verleihen, verbot Benedikt XIV. 1749 den juristisch bereits selbständigen Zweigen des Instituts, Maria Ward als ihre gemeinsame Stifterin anzuerkennen. Erst Pius X. machte 1907 dieses Verbot rückgängig und sanktionierte damit rückwirkend diesen Typ der Frauenkongregation, nachdem sein Vorgänger schon im Jahre 1900 den Religiösen Kongregationen allgemeinkirchliche Anerkennung hatte zukommen lassen. Damit kam auch ein Prozeß von übergeordneter Bedeutung zum Abschluß. Die Profeß spielte hinsichtlich des Ordensbegriffes nur mehr eine untergeordnete Rolle, sein Inhalt bezog sich jetzt auf alle Arten von Vollkommenheitsständen.

Der Leser wird mit Verwunderung zur Kenntnis nehmen, daß der Faden schon bis in den Anfang des 20. Jh. gezogen ist, ohne die Säkularisation beachtet zu haben. Das hat seinen Grund darin, daß sie ebensowenig wie die Reformation der allgemeinen Entwicklungsrichtung des Ordenswesens eine prinzipielle Wende zu geben vermocht hat. Das spezielle Arbeitsfeld rechtfertigte in einseitig scheinender Betonung des Apostolats auch die Kongregationsgründungen des 19. Jh.; zur vorausgegangenen Herz-Jesu-, Marien- und Eucharistieverehrung trat kein neuer Frömmigkeitsimpuls hinzu, den ohnehin nicht auch gesamtkirchliche Kreise in gleicher Intensität geteilt hätten; und die Prälatenorden knüpften vielfach an den letzten Stand der fast abgerissenen Ordenstradition an. Man hat sich vor Augen zu halten, daß die Säkularisation ein vielstufiger Prozeß war, der die Klöster in der weiten Spanne zwischen der Mitte des 18. und der Mitte des 19. Jh. von Staat zu Staat zu ganz verschiedenen Zeitpunkten und nicht mit gleicher Intensität traf, so daß für die meisten Orden eine

personale Kontinuität gewahrt blieb. Naturgemäß wurden die auf klösterlicher Autonomie aufgebauten Prälatenorden nachhaltiger getroffen als die zentral strukturierten Personenverbände, weil ihnen die erforderliche breite Wirtschaftsgrundlage entzogen war. In statistischer Hinsicht verschob sich dadurch das Gesamtbild durchaus, aber keineswegs in typologischer Hinsicht.

## DAS SÄKULARINSTITUT

Etwas auffallend Neues machte sich erst in der jüngsten Geschichte bemerkbar. Die Säkularinstitute, die Pius XII. 1947 kirchenrechtlich anerkannte, streiften das gemeinsame Arbeitsfeld als signifikantes Merkmal ab, da jedes Mitglied einer eigenen, z. T. sogar weltlichen Tätigkeit nachgeht. Auch das Gemeinschaftsleben ist ihnen nicht mehr in jedem Falle erforderliches Minimum, sondern die eigenständige und nahezu isolierte Befolgung der evangelischen Räte. Zieht man von hier eine Parallele zu den „Kleinen Brüdern Jesu“, die nach dem Vorbild Charles' de Foucauld in kleinen Gemeinschaften das soziale Milieu ihrer Umgebung teilen und einzeln weltlicher Berufstätigkeit nachgehen, dann meldet sich hier eine gleiche Tendenz an: Die äußere Lebensform spielt gar keine oder nur mehr eine völlig untergeordnete Rolle, um durch diesen Abbau von Trennwänden die Präsenz des Christlichen unter den Menschen in einem besonderen Vollkommenheitsstreben zu ermöglichen.

## AUS DER WELTFERNE ZUR WELTNÄHE

Damit sind wir am Ende unseres Weges angekommen. Wollen wir unseren Überblick auf eine einfache Formel bringen, dann haben wir zwei Aspekte zu unterscheiden und festzuhalten. Der erste ist jedem geläufig und braucht nicht näher erläutert zu werden. Ich meine das Bild einer unaufhörlich wachsenden Vielfalt von Ordensformen, deren Gemeinsamkeit in einer Verpflichtung auf eine besondere Weise des christlichen Lebens besteht; läßt man die in unterschiedlicher Intensität verwirklichten Prinzipien des Gehorsams und der Armut außer acht, dann bleibt als überall gleichbleibendes Prinzip die Ehelosigkeit.

Der zweite Aspekt ist nur auf dem Wege einer historischen Betrachtung zu gewinnen. Auf unserem Eilmarsch durch die Ordensgeschichte sind uns verschiedene Typen begegnet: der Mönch, der Mendikant, der Regularkleriker, der Angehörige des Säkularinstituts. Sieht man diese Typen in der historischen Aufeinanderfolge ihrer Gründung, dann repräsentieren sie eine bestimmte Entwicklungsrichtung, die, ganz pauschal gesprochen, von der radikalen Abgeschiedenheit des Wüstenanachoreten mit jeder Epoche um einen kräftigen Schritt auf die Welt zuführt, um schließlich im Säkularinstitut bewußt ein Leben mitten in der Welt zu suchen.

Man könnte hier einwenden, dem jeweiligen Bestand an Ordensformen ist lediglich eine neue Form zugewachsen, der Breite möglicher Sonderformen christlicher Lebensweise ist eben keine Grenze gesetzt. Aber schon die ungewöhnlich scheinende Gegenfrage, warum denn jede Epoche nur einen neuen Typ und nicht etwa mehrere hervorgebracht, und warum dieser neue Typ — sehen wir von den Säkularinstituten einmal ab — das kirchliche Leben dieser Epoche stärker geprägt hat, gibt dem Problem eine etwas andere Richtung. Wir hatten uns überdies bemüht, nicht nur eine Geschichte von Ordensgründungen zu verfolgen, sondern auch im Auge zu behalten, ob und in welcher Weise schon längst bestehende Ordensgemeinschaften auf die Koexistenz neuer Ordentypen reagierten. Auch hier könnte man meinen, es handelte sich lediglich um Anpassungen, die später durch Reformen wieder korrigiert wurden; und Reform bedeutet im kirchlichen Bereich stets eine Rückkehr, zumindest eine Orientierung am eigenen Ursprung. Es braucht nur erinnert zu werden an die Kamaldulenser und Kartäuser, die das Ideal der Wüstenanachorese wieder stärker in das Mönchtum einzubringen suchten, oder an die Franziskaner und Karmeliter, die sich an der Wende zur Neuzeit auf die eremitischen Tendenzen ihrer Anfänge besannen, oder etwa an die Benediktinerkongregationen von Solesmes, Beuron und Subiaco, die im 19. Jh. historisch gewachsene Lebensformen jüngeren Datums abzustreifen suchten. Wie man solche Regenerierungsversuche und deren Fernwirkung auch immer bewerten will, dennoch läßt sich nicht leugnen, daß sich die älteren Ordentypen, ohne ihre Eigenart als solche aufzugeben, der Wende nicht entziehen konnten, die sich durch einen neuen Ordentyp ankündigte. Im gesamthistorischen Ablauf besteht also, ich drücke mich vorsichtig aus, eine Tendenz zur typologischen Gleichförmigkeit.

Dieser Gesichtspunkt mag auf den ersten Blick befremden, aber er gewinnt an Einsichtigkeit, wenn wir die Besonderheit des Ordenslebens nicht als etwas von der Gesamtkirche Gesondertes verstehen, sondern die Teilhabe am gesamt kirchlichen Leben hervorheben. Das heißt dann, jede Wende in der ordensgeschichtlichen Entwicklung dürfte nichts anderes sein als ein Ausfluß sich wandelnder Lebensauffassungen überhaupt. Fragen wir gleich konkret: wo ist denn von der Frühzeit der Kirche an eine gleichbleibende Entwicklungsrichtung zu finden, die der ordensgeschichtlichen Linie entsprechen könnte?

Vorweg möchte ich dem Vorwurf die Spitze nehmen, die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat sei ein veralteter und oberflächlicher Betrachtungsgegenstand. Geht man nämlich davon aus, daß in der antiken Vorstellung nicht nur des Mittelmeerraumes, sondern auch der Germanenvölker jedes politische Gemeinwesen zugleich auch eine Kultgemeinschaft war, und daß sich unter allen Kulturkreisen der Weltgeschichte nur im Abendland eine Kirche herausbildete, die als Institution des Religiösen

schlechthin neben das politische Gemeinwesen trat, dann wird ein tieferer Ansatzpunkt sichtbar. Im Bereich der Ostkirche vermochte sich bekanntlich ein geistlich-weltlicher Gewaltendualismus nicht zu entfalten; nicht zufällig blieb auch das dortige Mönchtum im Vergleich zum Westen auf einer frühen Stufe stehen. Und in auffallender Parallelität zur päpstlichen Sprecherrolle in Glaubensfragen, die sich im 4. und 5. Jh. gegen eine kaiserliche Bevormundung aufbaute, blieb das abendländische Mönchtum dieser Zeit mit Seelsorgsaufgaben befaßt. Im 12. und 13. Jh. realisierte sich in vollem Umfang der Anspruch der päpstlichen Universaljurisdiktion; die Geschichtsschreibung dieser Epoche sprach nicht mehr vorwiegend von Kirchen, sondern identifizierte erstmals die Kirchengeschichte mit der Papstgeschichte. Es ist dieselbe Zeit, in der die Monarchen ihre kirchliche Führungsrolle aufgeben mußten und spiritualia wie temporalia durch Zuweisung an zwei verschiedene Kompetenzträger überhaupt erst unterscheidbar wurden. Das auf ordnungsgeschichtlicher Ebene revolutionierend Neue der Personenverbände in dieser Zeitspanne ist uns bekannt. Im 15. Jh. brach die Vorstellung von der einen *res publica christiana* unter päpstlicher Führung zusammen; der staatliche Frühabsolutismus entdeckte die von der Kirche unabhängige Eigenwertigkeit der weltlichen Macht und formulierte sie im Souveränitätsbegriff bzw. sah sie im Rechtsstand der fürstlichen Landeshoheit erfüllt. Folglich konnte das Basler Konzil keine Reformbeschlüsse mehr conciliariter zustande bringen, sondern Reformen wurden allenfalls in Form von Konkordaten zwischen Papsttum und Einzelstaaten vereinbart. Und als ob der Verlust an selbstverständlicher Bezogenheit aller Lebensbereiche auf die Kirche wettgemacht werden sollte, stellten sich die Regularkleriker bewußt dem pastoralen Auftrag der Kirche zur Verfügung und erblickten vornehmlich darin den Vollzug ihrer Selbstheiligkeit.

Damit kein Mißverständnis entsteht, es geht hier nicht um die juristische Ausformung von Kirche und Staat, sondern um die fortschreitende Zuständigkeit der Kirche für alles Religiöse, die das Religiöse der eigenen Institution vorbehält und, ohne es zu wollen, in gleichem Tempo dem religiös Wertneutralen einen außerkirchlichen Freiraum schafft. Es handelt sich um eine tiefere Schicht im Verhältnis von Kirche und Staat, die sich am besten erfassen läßt, wenn man nach dem Wesen der Volksgemeinschaft fragt. Die Spanne reicht zeitlich vom Herrscher des Altertums, der eine Gottheit auf Erden repräsentierte oder seinem Volk das Heil der Gottheit vermittelte, über den Monarchen von Gottes Gnaden bis zum Technokraten oder Volksführer mit nur innerweltlicher Legitimation der Gegenwart. Der Bezug zu einer bestimmten Gottheit schuf eine gemeinsame Umwelt, die ursprünglich das Gemeinsamkeitsbewußtsein eines Volkes konstituierte; genau diese Basis wurde schrittweise durch andere Faktoren abgelöst. Ein solcher stufenweise säkularisierter Staat entstand

nicht zufällig nur dort, wo sich eine über den Völkern stehende Kirche herausbildete, bis beides als „westliche Zivilisation“ auch in anderen Kontinenten eingeführt wurde.

Nur auf dem Hintergrund dieses Scheidungsprozesses lassen sich die beiden Extreme der Wüstenanachorese und des Säkularinstituts erklären. Zu einer Zeit, da jede Funktion des politischen Gemeinwesens als ein Bestandteil kultischen Vollzugs verstanden wurde, lebte der Anachoret in unbestreitbarer Sonderform abseits von jeder menschlichen Siedlung. Und heute, da eine Trennung von Kirche und Staat mit allen Implikaten, die zu diesem Problemkreis gehören, diskutiert wird, wenn nicht schon vollzogen ist, lebt der Angehörige des Säkularinstituts unter weitgehendem Verzicht auf standeseigene Lebensformen inmitten menschlicher Gemeinschaft. Das Verhältnis des Ordensmannes und der Ordensfrau zur „Welt“ ist als bewußtes Problem noch relativ jung. Eine Rolle spielte es in der Wirklichkeit aber schon immer, denn Verpflichtung zur Seelsorge, stabilitas loci, Klausur, alles das sind Elemente, die auf der einen Seite diesen Komplex tangieren und auf der anderen Seite für das Selbstverständnis einer Ordensgemeinschaft nicht gerade unwesentlich sind. Daß es zu einem brennenden Problem mit den bekannten Folgen von Unsicherheit und Orientierungsbedürftigkeit geworden ist, scheint daran zu liegen, daß sich der Säkularisierungsprozeß der allen noch gemeinsamen Umwelt im Vergleich zu älteren Zeiträumen ungemein beschleunigt hat.