

## Was heißt: „Ordensgelübde ablegen“?

Theologische Überlegungen als Beitrag zur gegenwärtigen Praxis

Von Peter Lippert CSSR, Hennef/Sieg

### Vorbemerkung

In diesen Überlegungen soll versucht werden, etwas theologisch näher zu bedenken und zu deuten, das zwar leider sehr viel weniger oft im Leben von Christen und Kirche „vorkommt“, das aber dort, wo es geschieht, so wichtig ist, daß es eines gründlichen Nachdenkens wert ist; es geht uns um die scheinbar einfache Frage: was geschieht eigentlich, wenn Menschen Ordensgelübde ablegen? — Damit unsere Erwägungen ihren Ertrag bringen und zum Gesprächs- und Klärungsbeitrag werden können, wird es gut sein, zunächst das Thema einzugrenzen, also zu sagen, was hier nicht erläutert werden soll; was vorausgesetzt (und darum nicht behandelt) wird; es wird das Aussageziel, die „Interessenlage“ also, und der „Sitz im Leben“ dieses Aufsatzes deutlich anzugeben sein. Erst dann soll das Thema selbst in seiner Gliederung aufgewiesen und anschließend abgehandelt werden. — Nicht behandelt werden soll hier die typisch gewordene Dreizahl der Ordensgelübde oder deren Inhalt im einzelnen, noch auch der anthropologische Bezugsrahmen, d. h. die Frage, ob es nun diese drei Gelübde wegen dreier (positiv gesehener<sup>1)</sup> menschlicher Grundmöglichkeiten gibt, die in besonderer Weise ausgestaltet werden sollen, oder aber (im Gegenteil) wegen dreier (grundsätzlich negativ qualifizierter) Grundtriebe, die durch die drei Gelübde in Schranken gehalten oder [möglichst] „eliminiert“ werden sollen<sup>2)</sup>. Es geht uns hier auch nicht um eine Erörterung der Frage, ob, und bejahendenfalls, in welchem Sinn, die Le-

<sup>1)</sup> Diese Sicht bei: B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg 1966<sup>8</sup> II, 270-283.

<sup>2)</sup> In dieser Richtung argumentiert eine auf Thomas v. Aquino zurückgehende Perspektive, vgl. Fr. Wulf und seine Kritik hierauf: *LThK Konzil II* (1967) 253f; zur Funktion der Gelübde als Beseitigung der Hindernisse der Liebe insbes. Thomas v. Aquino, II-II q. 184 a. 3. Ein kräftiger Nachhall z. B. bei W. Molinski, *Gelübde*, in: *Sacramentum Mundi II* (1968) 220-224, hier 221. M. sieht sie als einen Vorgang, in dem der Mensch sich „ganz Gott weihet und gegen die großen Hindernisse auf dem Weg zur Heiligkeit — Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens — einen Damm aufrichtet“; wenn er ihnen auch noch den Sinn der Selbststabilisierung zuerkennt, so liegt doch hier die psychologisch fragwürdige Vorstellung vor, durch die Gelübde würden die spezifisch menschlichen Gefahren eingedämmt und gebannt (von der exegetischen Sorglosigkeit in Bezug auf 1 Jo 2,16 nicht zu reden). Dabei ist uralte Erfahrung zu Recht gespürt, aber anthropologisch irreführend ausgelegt. Die versuchte Wendung ins Positive will nicht recht überzeugen: H. Kramer, *Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen*, Paderborn 1974, 285-287; dort berührt die kurzschlüssige Verbindung von „Genußstreben“ und ehelicher bzw.-alternativ- „ehereifer Lebensform“ eigentümlich. Vgl. ders., *Entscheidung und Treue im Ordensleben*, in: *Conc 10* (1974) 481-487.

bensform des Rätelebens „an sich und objektiv“ höher steht als das Leben im Laienstande<sup>3)</sup>). Auch die Frage nach dem genaueren Bezug dieser zwei (sicherlich zunächst einfach voneinander verschiedenen) Lebensformen ist hier nicht zu stellen, wir handeln also nicht darüber, ob die Evangelischen Räte eine andere, eine alternative oder eine intensivere Spiritualität voraussetzen und hervorbringen<sup>4)</sup>. Es geht uns auch nicht um die Erörterung jener anthropologischen und ideellen Entwicklungen, die für viele junge Menschen ein Leben nach den Räten vielfach von vornherein außerhalb ihres Gesichtskreises zu rücken scheinen<sup>5)</sup>. Die Gemeinsame Synode hat hier in aller Knappheit das Nötige gesagt<sup>6)</sup>.

Mit diesen Erwägungen wird vielmehr einfach ein Klärungsbeitrag zu jener Frage angestrebt, die sich praktisch weitherum so stellt: soll man das, was sich faktisch im Ordenseintritt als ein bindender und wichtiger Vorgang vollzieht, in Form einer Gelübdeablegung tun?

Bei unseren Erwägungen wird die These vorausgesetzt: eine freiwillige, lebenslange Bindung einzugehen, ist eine reale und zugleich sinnvolle Möglichkeit für den Menschen; dabei sind sowohl psychologische<sup>7)</sup> und

---

<sup>3)</sup> Hier ist, im Hinblick auf die definierende Äußerung des Tridentinums (DS 1810) noch eine weitere Reflexion fällig. Die mir bekannten Interpretationen dieses Konzilstextes wirken sämtlich unbefriedigend und hilflos. — Mit Bedacht wurde im Text die Alternative zum Räteleben „Leben im Laienstande“ genannt und nicht in der Ehe. Denn beides ist nicht identisch und eine Identifizierung bedeutete eine Blickverengung („Laie“ sein ist nicht zuallererst durch Verheiratetsein konstituiert) und eine Fixierung auf das Element „Ehe“.

<sup>4)</sup> Vgl. hierzu meinen Aufsatz: Die „Evangelischen Räte“, Grundprinzip oder Sonderform christlicher Spiritualität? in: J. Greiner (Hrsg.), Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe für J. Kard. Höffner, Köln 1971, 659–669; ebenso: Evangelische Räte, in: Lex d. PastTheol (1972) 125f.

<sup>5)</sup> Klagen hilft hier nicht viel. Das trifft zwar einen Aspekt unter vielen, aber es bringt nicht weiter (dies zu H. Kramer, Entscheidungen . . . , 279–282 oder auch zu einer Bemerkung von F.-J. Steinmetz in: GuL 49, 1976, 66). Eine bloße Indoktrination mit überdies selbst auf der theoretischen Ebene unpräzisen „Begründungen“ führt wohl kaum zu Ergebnissen. Hier sei hingegen auf zahlreiche Arbeiten der Autoren um „Geist und Leben“ hingewiesen (Fr. Wulf, J. Sudbrack, F.-J. Steinmetz u. a.). Vgl. auch meinen Versuch: Selbstverleugnung als Lebensfeindschaft? in: GuL 49 (1976) 21–31.

<sup>6)</sup> Neben einem durch kommerzielle Werbung verstärkten Fundamentalhedonismus sind einzelne Phänomene zu nennen, die ihrerseits nur zum Teil mit diesem Hedonismus zusammenhängen: geringere Kinderzahlen, Reifungsschwierigkeiten sowie rückläufig soziale und geistige Geltung der Kirche, schlechtes „Image“ der Orden. Vgl. Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD: Die Orden und andere pastorale Gemeinschaften — Auftrag und pastorale Dienste heute, u. a. in dieser Zeitschr. 16 (1975) 135–156, hier 1.2 („Gründe für die Krise“).

<sup>7)</sup> Vgl. u. a. H. Stenger, Krisen des ehelosen Lebens und deren Überwindung, in dieser Zeitschr. 8 (1967) 41–52; ders., Gefährdete Antwort, Freiburg 1962; ders. Glaube im Werden, Freiburg 1966; Fr. Lenzeder, Personale Reife und Klosterleben. Eine psychologische Untersuchung an Ordensfrauen, Wien 1972.

mehr philosophische und theologische Aspekte zu den Themen Freiheit<sup>8)</sup> und Treue<sup>9)</sup> sowie der soziologische Ansatz<sup>10)</sup> berücksichtigt. Zweitens werden einige theologische Grunddaten vorausgesetzt, die zwar sehr allgemein gehalten sind, gerade so aber den verschiedensten, heute versuchten Deutungen des Ordenslebens zugrundeliegen. Hierzu gehört die gläubige Überzeugung, daß ein Leben von Einzelnen in Gruppen und Gemeinschaften des Rätestandes sinnvoll ist und daß sich hier die kirchliche Tradition nicht getäuscht hat<sup>11)</sup>; daß ein solches Leben in einer (dann näher bestimmbar Weise) pointiert kirchlich ist, also ein positiv zu qualifizierendes Spezifikum hat; daß eine solche Lebensweise nicht aus der kirchlichen *communio* herausnimmt, sondern die so Lebenden tiefer mit der Kirche verbindet, was eine theologische Aussage mit praktischen Konsequenzen ist<sup>12)</sup>. Schließlich wird, was gar nicht vermeidbar wäre, eine bestimmte Sicht des Ordenslebens auch diese Überlegungen mitprägen. Solche Sicht erstreckt sich etwa auf Kategorien wie: Berufung, Sendung, Charisma, Mitmensch, Kirche, Dienst, Verhältnis von geistlicher Entfaltung („Selbstheiligung“) und Zuwendung zum Nächsten, geistlicher Valenz profaner Lebensvorgänge und -erfahrungen. Was eine Stellungnahme und Ortsbestimmungen bezüglich dieser, unser Thema umfassenden und mitbestimmenden Wirklichkeiten betrifft, so sei hier auf einige von mir früher veröffentlichte Aufsätze<sup>13)</sup> und auf den Synodentext verwiesen<sup>14)</sup>.

8) Zur Sicht von Freiheit als „ermächtigte Selbstverfügung und gerufen zur Endgültigkeit entschiedene(r) Liebe“ vgl. K. Rahner, Freiheit, in SaMu II (1968) 95–98 (hier 98); ders., Theologie der Freiheit, in: SchrTh VI (1965) 215–237, bes. der Abschnitt über Freiheit als „das Vermögen, sich selbst ein für alle Mal zu tun“. „Freiheit als totale Selbstverfügung des Subjektes auf Endgültigkeit hin“, a.a.O. 221–225.

9) Vgl. H. Kramer, Entscheidungen . . . , 31–67

10) Hier wäre etwa die gesellschaftliche und kirchensoziologische Bedeutung der Stabilität besonders jener sozialen Rollen zu bedenken, die intensiv werthaft gesehen und erlebt werden und die darum nicht eigentlich, schon sozial gesehen und um der Wertstabilität des Ganzen willen, „auf Widerruf“ gelebt werden können.

11) Die Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ des II. Vaticanums spricht davon, die evangelischen Räte seien in Lehre und Beispiel des Herrn begründet (Nr. 44), m.a.W. diese Lebensform entspricht den Grundintentionen Jesu.

12) Weder praktisch noch rechtlich noch theologisch wäre eine Nivellierung, etwa durch weitgehende Reduzierung der Exemption, eine zwingende Folge. Die Konsequenzen könnten z. B. durchaus eine Betonung des Eigenprofils der Orden um der Vielfalt der Ganzen in der einen Sendung der Kirche willen bedeuten.

13) Außer den bereits genannten Arbeiten vgl. u. a. in dieser Zeitschrift: P. Lippert, Erneuerung des Ordenslebens — Versuch einer Begriffserklärung, OK 9 (1968) 18–25; Müssen Ordensleute sich unterscheiden? Bemerkungen zum Selbstverständnis und zum Zeugnis des Ordensstandes: 10 (1969) 182–201; Heutige Welt-erfahrung als christliche Situation und als Aufgabenfeld für die Erneuerung des Ordenslebens: 11 (1970) 157–169; Spiritualität und Spiritualitäten in den Orden, ebda. 307–321; „Funktion“ und „Dienst“ als mögliche Schlüsselbegriffe für die Mitwirkung und Selbstdarstellung der Orden auf der Synode '72: 12 (1971) 3–14; zur derzeitigen Situation vgl. ferner P. Lippert, Zwischen Umbruch und Selbst-

Was die im Folgenden verwendete Argumentationsweise betrifft, so geht es hier von vornherein um folgendes: es soll eine Deutung der Gelübdeablegung bei der Profeß erarbeitet werden, die angesichts gegenwärtig auftretender Verständnis- und Plausibilitätsschwierigkeiten<sup>15)</sup> diesen Schwierigkeiten Rechnung trägt. Dabei soll also nicht einfach Bisheriges „trotz allem“ in falsch verstandener Treue zur Tradition weitergeschleppt werden. Es soll dieser Versuch, Gegenwärtigem gerecht zu werden, aber nicht durch einfache Streichung von Gegebenem, also durch Traditionslosigkeit, durchgeführt werden.

Es geht also um eine „Umsetzung“, um eine Weitertradierung von wirklich Gültigem gerade durch „Neuinterpretation“. Es dürfte dies die Argumentationsfigur sein, die, obzwar von „links“ als traditionalistisch, von „rechts“ als modernistisch-unfromm anklagbar, sowohl von der Erfahrung als auch von der Theologie her als die realistische und auch „katholische“ angesprochen werden muß: die Kirche ist ja die in Wandlung sich Durchhaltende und gerade in Änderungen sich identisch bleibende Sozialform des Christlichen — mindestens versteht sie sich nach der Ekklesiologie des II. Vatikanums mit seiner grundsätzlichen Bejahung von reformierbarer Identität<sup>16)</sup> theologisch so, und „rein geschichtlich“ ist ein gegenteiliger Befund (von Identitätsbrüchen im Laufe ihrer Geschichte) für die Kirche nicht zu erbringen, weil sie in ihrem Selbstverständnis (und dies geschieht zu ihrer geschichtlichen Identität) eine solche Wandelbarkeit, wenn auch gelegentlich zögernd oder unwillig, immer bejaht hat.

---

besinnung. Die Orden im gegenwärtigen Wandel von Kirche und Gesellschaft, in: Herder-Korr. 29 (1975) 346–353; Orden in der heutigen Kirche — Befunde, Folgen, Erfordernisse, in: Signum 47 (1975) 100–103.

<sup>14)</sup> Hierzu: Fr. Wulf — E. v. Severus — C. Bamberg, Die Erwartungen nach der Gemeinsamen Synode der Bistümer . . ., in dieser Zeitschrift 17 (1976) 34–47; in einem z. Z. noch nicht vorliegenden Sammelband zur Synode, hrsg. von G. Emeis u. a., werde ich eine knappe Analyse und pastorale Situierung des Ordensbeschlusses vorlegen. Zur Sache vgl. auch: Fr. Wulf, Ordensleben, in: Lex. f. Pastoraltheol., 362f.; ders., Theologische Phänomenologie des Ordenslebens, in: MystSal IV 2 (Einsiedeln 1973) 450–487. Im Synodenbeschluß erscheint für unseren Zusammenhang bes. wichtig Abschn. 2.: Der Grundauftrag, darin insbes. 2.1.

<sup>15)</sup> Die Beobachtung, daß eine (früher gern akzeptierte) Argumentation „nicht überzeugt“, kann hier nicht näher erläutert werden. Es ist aber eine in der Praxis wirksame Realität. Diese normiert das theologische Denken natürlich nicht einfach hin, aber sie ist eine Anfrage an die Theologie. Denn es sind zwei Fälle denkbar, in denen eine Nichtakzeption eines theologischen Gedankenganges eine Neuorientierung erzwingt: frühere Argumentationen können zu sorglos gewesen sein, weil ohnehin jeder das zu Beweisende annahm, oder aber: eine frühere Begründung war eine von mehreren, „an sich“ theologisch möglichen Sehweisen, die früher auch situationsentsprechend war, es nun aber nicht mehr ist, z. B. wegen Umwertungen, die (für uns hier) Auswirkungen auf die Ordenstheologie haben (andere, auch kirchenamtliche Einschätzung von Ehe, Sexualität, „Welt“, Mitmenschlichkeit; andere Formen von Gotteserfahrungen).

Die Richtigkeit unserer Gedanken wird sich auf verschiedene Weise eine Prüfung gefallen lassen müssen. Es muß sich zeigen, ob die Praxis, wie sie einer (freilich schwer faßbaren) „gläubigen Intuition“ entspricht, sich hier wiedererkennen kann und sich verstanden und so ermutigt fühlt; ob sich auch handlungsleitende, d. h. unter Umständen auch, verhaltenskritische Normen ergeben<sup>17)</sup>, die jedoch eine Vertiefung ermöglichen; ob die theologische Gedankenführung als solche einer Nachprüfung standhält; schließlich, ob die heutigen Schwierigkeiten bezüglich der Gelübdeablegung wirklich eine Erleichterung erfahren, m. a. W., ob diese Gedankengänge heutiges Unbehagen wirklich erspüren und darauf antwortend einzugehen vermögen<sup>18)</sup>.

Die Dringlichkeit eines solchen Versuchs scheint sich mir aus zahlreichen Gesprächen mit Ordensleuten zu ergeben. Wenn Fr. Wulf vor vielen Jahren auf Unabgegoltene in der Theologie des Rätelebens aufmerksam gemacht hat und unser Thema auch zu den aufgegebenen Fragen zählt<sup>19)</sup>, so hat sich daran anschließend in der Zwischenzeit nicht allzuviel geändert, wie die Spärlichkeit der Literatur zur Frage anzudeuten scheint<sup>20)</sup>.

Die Gliederung dieses Aufsatzes soll zunächst einige Elemente und Anzeichen einer Problematisierung aufweisen (1.); danach sollen einige Gegebenheiten der traditionellen Gelübdelehre überdacht werden (2.). Anschließend werden zunächst einige Bausteine zu einer neuen Deutung herbeigebracht (3.1 und 3.2), anschließend wird diese Deutung vorgelegt (4.), auf ihre „Vorteile“ und Berechtigung hin überprüft (5.). Zuletzt werden einige Konsequenzen genannt (6.). —

---

<sup>16)</sup> Das II. Vaticanum kennt offiziell die Kategorie der notwendigen Kirchenreform: „Lumen gentium“ Nr. 8,3; ebda., 15; Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“ Nr. 4,2; 4,6; 6.

<sup>17)</sup> Etwa für Fälle, in denen die Profeß zum Ausdruck eines bloßen, nicht praktisch lebhaften Wollens und Wünschens würde (vgl. unten 6.2).

<sup>18)</sup> Vgl. eine Reihe von methodologischen Beiträgen (u. a. von N. Greinacher und A. Müller) in: F. Klostermann — R. Zerfaß (Hrsg.), *Praktische Theologie heute*, Würzburg 1975.

<sup>19)</sup> Fr. Wulf in: *LThK Konzil I* (LumGent 44:284—287; 305—311).

<sup>20)</sup> Kramer, *Entscheidungen . . .*, spricht von einem „offenen Problem“ (279), Anm. 65, geht den Ursachen freilich nicht genügend nach.

## I. ELEMENTE DER GEGENWÄRTIGEN SITUATION

1.1 Überblickt man die gegenwärtige „Bewußtseinslage“ von Ordensleuten, so wird man zweifellos eine breite Skala von theoretischen und gefühlsmäßigen Einstellungen zur Gelübdeablegung in der Profieß feststellen können, soweit sich solche Einstellungen nicht einer konstatierenden Feststellung überhaupt entziehen. Von einer problemlosen Annahme der Profieß als einer kultisch bedeutsamen, menschliche Alternativen an Wert übertreffenden Weihe an Gott bis hin zum Vergleich mit menschlichen Intimbindungen einerseits bis zu einer kühlen Indifferenz, die mit „dem Ganzen“ im Grunde wenig anzufangen weiß, die Versprechen als ebenso sinnvoll ansähe, die eine Profieß vor allem bei Ordensklerikern eher als eine Durchgangsfomalität auf dem Weg zur Priesterweihe ansähe, oder die eine lebenslange Bindung überhaupt mit Mißtrauen oder Angst ansieht, reichen die vielgestaltigen Einstellungen. Aber genau die Vielfalt der Positionen signalisiert schon die Problematisierung. Offenbar ist der Vorgang und die „Institution“ des Gelübdes als ein integrierender Bestandteil von Ordensleben nicht einfach von „sozialer Geltung“<sup>21)</sup>, wobei diese Feststellung wohl auf das Ablegen von Gelübden allgemein ausgedehnt werden müßte: der Wirklichkeit „Gelübde“ stehen viele heutige Menschen offenbar ratlos und ohne Verständnis gegenüber<sup>22)</sup>.

1.2 Dabei wird vielfach die Schwierigkeit einer lebenslangen Bindung empfunden. Das ist sicherlich auf mehrere Gründe zurückzuführen. Zunächst sollte man nicht von „Bindungsunwilligkeit“ sprechen. Von „Scheu“<sup>23)</sup> zu reden, trifft den Tatbestand dann, wenn damit auch jenes eigentümliche Nichtkönnen oder Sich-nicht-Zutrauen mitgemeint ist, das diesem Wort innewohnt. Bei dem heutigen, oft durchaus brutal zu nennenden Wertpluralismus und -antagonismus, dem Heranwachsende und Jugendliche heute ausgesetzt sind, ist diese Reaktion durchaus verständlich. Aber sie hemmt nun auch die Bejahung der Institution des Gelobens beträchtlich. Wo das Gelübde früher als bergender Schutz, als Selbstbestätigung und so als ein Stück Selbstwerdung empfunden werden konnte, erscheint es nun vielen als eine sakral sanktionierte Ersetzung des eigenen (eben nicht genügend festen) Entschlusses durch eine Institution. Wo solche Fremdstützung dann gar durch Gesetz gefordert wird (und dies war vor „Renovationis causam“ beim Eintritt in das Ordensleben der Regelfall), muß dann ein Zurückschrecken die Folge sein. Also wird das Geloben entweder verdrängt (dadurch, daß man die Profieß als solche, nicht die ganze Lebensweise, zur Fomalität hinunterspielt) oder entschärft (dadurch, daß man zeitliche Profießablegungen aneinanderreihet). Daß dennoch eine

<sup>21)</sup> R. Ginters, Versprechen und Geloben. Begründungsweisen ihrer sittlichen Verbindlichkeit. Düsseldorf 1973, 75ff.

<sup>22)</sup> Anders Ginters, a. a. O., 62, 77ff.

<sup>23)</sup> So die Gemeinsame Synode, a. a. O., 1.2.

lebenslange Bindung möglich, ja sogar sinnvoll ist und bindungslose oder stets widerrufliche Freiheit gerade nicht Selbstwerdung ermöglicht, sondern zu Profillosigkeit als Dauerhaltung führt, wird zwar, wie oben gesagt, vorausgesetzt, müßte aber in der Darlegung sehr viel sorgfältiger und häufiger jungen Menschen gegenüber zur Sprache kommen. Dabei wäre m. E. mehr vom Aspekt des Lebensplans, des Selbstentwurfes in Freiheit, die an ihr Ziel kommt<sup>24</sup>), auszugehen, als von Kategorien wie „Treue“, da ja hier dasjenige, was als entfremdend-einengend gefürchtet wird, nochmals wieder zum ethischen und religiösen Wert „verdoppelt“ wird: das Element des Sich-Bindens. Sehr viel weiter führen dürfte die hier einmal wirklich zutreffende anthropologische Parallele von Ordensbindung und zwischenmenschlichen, tiefen Bindungen; letztere Bindungen, wie sie vor allem in der Liebe zwischen Mann und Frau, aber auch in der Zuwendung von Eltern und Kindern enthalten sind, sind menschliche Bereicherungen, die ohne auch (!) einengende Bindung nicht „zu haben“ sind. Bei der Scheu gegenüber der Bindung durch Gelübde handelt es sich also um eine Art anthropologisches Mißverständnis, das allerdings die daraus resultierenden Hemmnisse nicht weniger real sein läßt.

1.3 Als erschwerend dürfte dann bei einer Reihe junger Menschen, gerade bei den nüchtern Denkenden (und daher für heutiges Ordensleben Wichtigen und „Willkommenen“), eine Schwierigkeit hinzukommen, die argumentieren mag: „Bindung trotz allem, ja. Aber warum kein Versprechen? Warum etwas ‚so Besonderes‘?“ Hier handelte es sich dann darum, daß jener Vorgang das Denken mitprägt, der allgemein als Säkularisierung zu bezeichnen ist. An dieser Stelle kann zwar nicht näher auf dieses schwierige und gern verdrängte Thema eingegangen werden. Früheren, von mir genannten Versuchen liegt die Auseinandersetzung mit ihm zu Grunde. Sehr wahrscheinlich hat E. Schillebeeckx mit seiner Sicht der Auswirkung auf das Ordensleben immer noch Recht<sup>25</sup>). Der Einwand beruht darauf, daß doch faktisch beim Eintritt in einen Orden ein zwischenmenschlich relevanter Vorgang, verbunden mit Bindungen und Rechten des Einzelnen und der Gemeinschaft diesem gegenüber, stattfindet; daß dies natürlich bei einem Vorgang, der mich zu einer religiös motivierten Gemeinschaft in Beziehung bringt, religiös relevant sei; mehr noch: daß alles entschei-

<sup>24</sup>) Es darf nicht vergessen werden, daß es sich für den Christen, von der Kategorie „Berufung“ (zum Glauben, zum Heil, in die Kirche, zu einem bestimmten Charisma) her um ein personal antwortendes Selbstentwerfen handelt; doch wird dadurch der Vorgang von Lebensplan und Selbstentwurf modifiziert (und dies durchaus in Analogie zu konkret-menschlichen Erfahrungen und „Gerufensein“ durch Andere), aber er wird nicht verfremdend aufgehoben. Die Aussage des Thomas (II-II q. 88 a. 4), der Gelobende habe selbst den „Nutzen“ des Gelobens, geht, wenn auch in anderer Sprache, in die gleiche Richtung (zu dieser Stelle vgl. unten Anm. 31).

<sup>25</sup>) E. Schillebeeckx, Das Ordensleben in der Auseinandersetzung mit dem neuen Menschen- und Gottesbild, in dieser Zeitschr. 9 (1968) 105–134.

dende menschliche Tun als solch menschliches Handeln religiös relevant sei, und zwar genau entsprechend seiner menschlichen Bedeutsamkeit; daß aber gerade darum nicht einzusehen sei, warum nun hier noch zusätzlich eine „*promissio Dei facta*“ stattfinden solle, die eigens als Kultakt bezeichnet, also sakralisiert wird, in der man etwas von sich oder (nach neueren Deutungen sich selbst) „dem profanen Gebrauch entziehe“ und so zu einer Sakralperson werde. Jeder Deutungsversuch wird sich mit diesem Einwand ernsthaft auseinandersetzen haben.

1.4 Vor allem von diesen Einwänden her dürfte die Problematisierung der Gelübde zu erklären sein. Wir meinen also hier nicht die Gründe, die zu einer drastischen Rückläufigkeit der Bewerberzahlen für das Ordensleben geführt haben, sondern die Gründe, warum ernsthaft Eintrittswillige oft Hemmungen angesichts der Profeseß, vor allem der „ewigen Profeseß“ empfinden. Das überraschende und auffällige Interesse, das gerade bei jungen Ordensfrauen die Möglichkeit für sich beanspruchen konnte, daß nun für die zeitlichen Bindungen zwischen (zeitlichen) „Versprechen“ oder „Gelübden“ gewählt werden kann, läßt sich nur so erklären. Die anderswo, auch in Sachkapiteln auftauchende Ratlosigkeit darüber, ob und wie „man“ nun von der neuen Wahlmöglichkeit Gebrauch machen solle, läßt überdies darauf schließen, daß man auch in den leitenden Gremien der Orden vielfach um das Unbehagen der Jungen weiß, sich aber über die Situation (und z. B. über den inneren Unterschied von zeitlichen Gelübden oder Versprechen) nicht recht klar ist.

## II. EINIGE DATEN DER TRADITIONELLEN LEHRE ZU GELÜBDEN UND ORDENSSELÜBDEN

2.1 Das Gelübde gilt allgemein bei den Autoren<sup>26)</sup> als ein Vorgang, der sachlich knapp eben so, wie er meist gesehen wird, vom Kirchenrecht umschrieben wird: als ein überlegtes und freiwilliges Versprechen an Gott in Bezug auf ein sittlich Besseres und Mögliches<sup>27)</sup>. „Innerhalb“ dieser

<sup>26)</sup> Außer den bisher genannten Arbeiten vgl. noch: J. Aertnys — C. Damen — J. Visser, *Theologia moralis*, Rom-Turin 1968<sup>18</sup> II 73—84; B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg 1966<sup>8</sup> II 270—283; G. Dümpelmann, *Gelübde. II. Moraltheologisch*, in: *LThK IV* (1960) 640ff.; H. Groß, *Gelübde. I. In der Schrift*, ebda., 640; M. Piazzano, *Vota religiosa*, in: P. Palazzini, *Dictionarium morale et canonicum*, Rom 1968 IV 724—728; P. Palazzini, *votum*, ebda., 728—732; L. Rossi — A. Valsecchi (Hrsg.), *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Rom 1974<sup>3</sup>, dort bei: D. Tettamanzi, *Culto*: 204f; K. Hörmann, *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1969, 452—462 (*Gelübde*); W. Molinski, *Gelübde*, in: *SaMu II* (1968) 220—224; weitere Lit.-Angaben bei: C. Kirchberg, *De voti natura, obligatione, honestate*, Münster 1897, 5ff; P. Séjourné, *Voeu*, in: *DThC XV* (1950) 3182—3234.

<sup>27)</sup> *CIC can 1307 § 1: Promissio deliberata ac libera Deo facta de bono possibili et meliori*; vgl. Hörmann, a. a. O., 453: „... ist ein aus freien Stücken Gott gemachtes Versprechen, durch das sich der Mensch in irgendeiner Hinsicht auf die Verwirklichung eines sittlichen Wertes stärker verpflichtet...“; Thomas spricht in II-II q. 88 a. 5 von „*quaedam promissio*“ sonst von „*promissio*“.



Sicht gibt es verschiedene Meinungen darüber, was unter dem sittlich Besseren genau zu verstehen sei<sup>28)</sup> und ob auch Pflichtgemäßes Gegenstand des Gelobens sein könne, was B. Häring als „heute fast allgemein vertretene Auffassung“ bezeichnet<sup>29)</sup>. Gemäß der Definition und mit sachlicher Folgerichtigkeit meint Ginters zum allgemeinen Begriffsinhalt von „Gelübde“ ferner, daß alle Elemente der Definition über das „*promissio Deo facta*“ hinaus eigentlich schon im Bestandteil „Versprechen“ mitgegeben sind; sie „dienen wohl nur der Verdeutlichung<sup>30)</sup>.“ Die besondere Bedeutung von „Versprechen“ gegenüber Gott, insofern Versprechen ja das Versichern eines Gutes einem Anderen gegenüber meint, und insofern Gott von uns nichts braucht<sup>31)</sup>, begründet dann einerseits in der eben doch analogen, wenn auch *ex parte subiecti* zutreffenden, also nicht verfälschen-

<sup>28)</sup> Zum Begriff des „sittlich Besseren“ läßt sich die allgemeine Umschreibung: etwas, das „nicht etwas Besseres verhindert“ (Hörmann, a. a. O. 458), „*quod maius bonum non impediatur, quod scilicet sit suo opposito melius*“ (Palazzini, a. a. O. 730) eindeutig bejahen; sie ist aber in zwei Richtungen hin interpretierbar; eine Erklärung, die die Konkretheit des Handelnden anzielt: „besser relativ zu den konkreten Umständen“ (Dümpelmann, a. a. O. 641); „gut und besser sind dabei nach den konkreten Gegebenheiten des Gelobenden zu bestimmen (für einen kann z. B. die Ehelosigkeit das Bessere sein, für einen anderen das Heiraten“): (Hörmann, a. a. O. 458). Diese Sicht halte ich für besser als die „objektivierende Deutung: „. . . suo opposito melius (ita melius est virginitas quam matrimonium)“ (Palazzini a. a. O. 730). Weitere Deutungen bei Ginters, 30, Anm. 33.

<sup>29)</sup> Vgl. Häring, a. a. O. 272; Ginters, a. a. O. 68. „Eine ohnehin gebotene Sache kann auch durch Gelübde versprochen werden . . . Ein solches Gelübde hätte den Sinn, das gebotene Verhalten ausdrücklich in die Gottesverehrung einzubeziehen und die Bereitschaft zu ihr zu bestärken“ (Hörmann, a. a. O. 458). Es ist darauf hinzuweisen, daß in dieser Äußerung eine bedeutsame sachliche Voraussetzung für unsere, weiter unten vertretene Deutung des Gelübdes liegt. Geht man davon aus, daß ein Ordenseintritt die Antwort auf einen (nach Alfons v. Liguori, B. Häring) verpflichtenden Ruf Gottes an diesen konkret Gerufenen ist, dann ist das *Geloben* des so subjektiv-individuell Verpflichtenden, wie Hörmann es sieht, eigentlich genau das, was wir mit unserer Deutung meinen. Vgl. hierzu noch Anm. 31.

<sup>30)</sup> Vgl. Ginters, a. a. O. 30.

<sup>31)</sup> „Selbstverständlich kann Gott durch unser Gelübde ebensowenig gewinnen wie durch sonstige Übungen der Gottesverehrung, wir aber werden fester an den sittlichen Wert und über ihn an Gott gebunden“ (Sperrung von mir, Hörmann a. a. O. 453). Höchst bedeutsam scheint mir in diesem Zusammenhang, was Thomas, II-II q. 88 a. 4 ausführt. Er meint, wir versprechen Gott (etwas) nicht um seines, sondern um unseres Nutzens willen. So ist das Gelübde nicht auf seinen Nutzen ausgerichtet, denn er hat uns nicht nötig, sondern auf unseren Nutzen. Dieser besteht in der Stabilisierung des eigenen Entschlusses in Bezug auf dasjenige, das zu tun gut ist. Darum empfehle es sich, zu geloben („*Sed promissionem Deo facimus non propter eius utilitatem, sed propter nostram. . . . ita etiam promissio qua Deo aliquid vovemus, non cedit in eius utilitatem, qui a nobis certificari non indiget; sed ad utilitatem nostram, in quantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovere.*“

den, Verwendung von „Versprechen“ den Unterschied zum Versprechen im gewöhnlichen Sinn; denn im Gelübde versichern wir Gott nicht eine künftige Zuwendung von etwas für ihn Gutem. Andererseits begründet dieser Unterschied den Charakter des Gelübdes als eines Aktes der Gottesverehrung, insofern der Mensch im Gelübde die Göttlichkeit Gottes zustimmend dadurch zum Ausdruck bringt, daß er ihm entweder etwas von sich oder, wie neuere Autoren zutreffend betonen<sup>32)</sup>, sich selbst zuwendet und „übereignet“<sup>33)</sup>. Mit der Bestimmung als „Versprechen gegenüber Gott“ ist damit auch jene Problematik gegeben, die im Verpflichtungscharakter von Versprechen überhaupt liegt. Hierzu hat R. Ginters einige Ausführungen gemacht, die eine Beschreibung des Gelübdes als „gewissermaßen ein(es) Gesetz(es), das der Mensch sich selbst auferlegt“<sup>34)</sup>, sehr problematisch erscheinen lassen<sup>35)</sup>.

2.2 Zur klassischen Definition sind nun aber einige kritische Anmerkungen zu machen, denn in einer Reihe von Gesichtspunkten erscheint sie unbefriedigend oder ungenau. So erscheint in systematischen Darstellungen die biblische bzw. religionsgeschichtliche Geschichte der Institution Gelübde sehr unbefriedigend zu sein. Eine hermeneutische Besinnung darauf, ob und wieweit atl. und religionsphänomenologische Daten christlich normierend sein können, findet praktisch nicht statt. Ob und wie sich in einem spezifisch christlichen Verständnis von Heilig und Profan solche außer-ntl. Aussagen etwa korrigiert sehen müßten, wird nicht genügend bedacht<sup>36)</sup>. Es wird recht schnell darüber hinweggegangen, woher man wisse, daß Gott Gelübde „annimmt“ und wann er dies tue<sup>37)</sup>. Auch die recht schwierige Frage, mit welcher Berechtigung die Kirche von Gelübden lösen kann, hat zwar zu verschiedenen Theorien geführt<sup>38)</sup>, jedoch wohl kaum eine befriedigende Lösung gefunden<sup>39)</sup>. Ebensowenig scheint

<sup>32)</sup> Zum Gedanken der Selbstübergabe z. B. D. Tettamanzi, a. a. O., 205; Häring a. a. O.

<sup>33)</sup> Zum Aspekt der *consacratio* vgl. H. Groß, a. a. O. 640; Piazzano, 724; Tettamanzi, 205 („la persona si consegna come persona/come un tutto/a Dio in segno di culto“); Molinski 221.

<sup>34)</sup> Molinski 221.

<sup>35)</sup> Ginters 89–95; ähnlich kritisch, m. E. zu Recht: Kramer 26.

<sup>36)</sup> Beispiel für ungenügende biblische Fundierung scheinen mir die ntl. Zeilen bei Groß, a. a. O. zu sein, oder der schlichte Hinweis bei Molinski 221: „Lv 27 regelt auch schon das Kommunitationswesen“).

<sup>37)</sup> „Daß Gott unter entsprechenden Voraussetzungen ein solches Versprechen annimmt, ergibt sich aus der Billigung des Gelübdes in der Hl. Schrift“ (Hörmann, 453).

<sup>38)</sup> Beschreibung bei Ginters 174–179. Gegen die „Erlaßtheorie“ wendet sich neben Ginters auch Kramer, Concilium, wohl mit Recht.

<sup>39)</sup> Allerdings scheint mir die Frage offen zu sein, ob die Feststellungstheorie (vgl. J. Lederer, Der Dispensbegriff des kanonischen Rechts, München 1957) ausreicht. Nach dieser trifft die Kirche in ihren Autoritätsträgern eine nicht rechtsgestaltende, sondern rechtsfeststellende Entscheidung, keine konstitutive Entpflichtung, „sondern deklarative Feststellung, daß die Verpflichtung . . . zu bestehen aufgehört hat, weil

mir die Grenzziehung gegenüber dem Versprechenseid reflektiert zu sein (der ja, anders als Absichtserklärung und Versprechen, auch als Kultakt, d. h. Akt der Gottesverehrung bezeichnet wird). Ich glaube, man kann bereits jetzt im Blick auf die aufgezählten offenen Fragen sagen, daß die in 2.1 referierte, geläufige Definition mindestens nicht alle legitimen Daten der theologischen Reflexion und der geläufigen (und von mir durchaus als locus theologicus eingeschätzten) kirchlichen Praxis adäquat erfassen kann. Dies wäre somit eine zwar brauchbare, aber nicht in jeder Hinsicht gültige Definition von Gelübde im allgemeinen Sinn. Dazu kommt, daß diese Definition das epochaltypische Unbehagen, wie es in 1.3 skizziert wurde, unbeachtet läßt; dies war solange nicht nur kein Hindernis, sondern sogar überhaupt nicht anders möglich, als es den Säkularisierungsvorgang nicht gab. Dieser aber wird auch in kirchenamtlichen Dokumenten<sup>40</sup>) als nicht nur negativ, sondern ambivalent und, vor allem, als gegeben, bezeichnet. Damit ist die Verpflichtung gegeben, die theologische Reflexion über die Definition von Handbüchern und CIC hinaus weiterzuführen.

2.3 Was die Ordensgelübde betrifft, so werden sie von den Autoren, völlig zu Recht, im größeren Zusammenhang der Institution Gelübde gesehen. Als ihr direkter Gegenstand inhaltlicher Art werden die drei klassischen Räte aufgezählt, wobei allerdings selten auf deren inneren Zusam-

---

sein Gegenstand gelübdeuntauglich geworden ist oder weil vermutet werden muß, der Gelobende habe nicht den Willen gehabt, sich auch für diesen Fall zu binden“ (vgl. Ginters 178). Nun kann zwar diese Theorie gut die allgemeine moraltheologische Auffassung erklären, daß durch Dispenserteilung der Dispensierte nicht moralisch ipso facto legitimiert ist. Aber es bleiben Fragen: war wird der Gegenstand einer Ordensprofeß — durch etwa einmaliges Zuwiderhandeln — unrettbar „gelübdeuntauglich“? Wie verträgt sich damit die Praxis der alten Orden bezüglich der Wiederaufnahme? Kann man unterstellen, der Gelobende habe nicht den Willen gehabt, sich auch für bestimmte Fälle zu binden? Wäre dann nicht die Profeß im Kern getroffen und ungültig, weil sie ja gerade nicht nur bestimmte Situationen ins Auge faßt, sondern eine lebenslange Bindung meint, d. h. aber, auf alle möglichen Situationen hin? Kommt man also mit einer solchen Deutung bei der heutigen gehäuftem Dispenspraxis ohne Künstelei durch? Wäre nicht manches besser erklärbar, wenn man — von der unten vertretenen Sicht und Betonung der annehmenden Gemeinschaft (und so der Kirche) her dann auch diesen eine Art „Lösungsvollmacht“ zuerkennt? Dies sagte dann immer noch nichts darüber aus, ob die Dispens moralisch erlaubterweise erbeten wird und entsprechende auch eher dem sonst gebrauchten Sinn von „Dispens“ als eines hoheitlichen Aktes?

<sup>40</sup>) Das Schreiben Pauls VI. „Evangelii nuntiandi“ verwendet nach Wortgebrauch, Deutung und Bewertung (!) die neuere Unterscheidung in eine (ambivalente, an sich Positives enthaltende) Säkularisierung und deren mißverständene, die Transzendenz aussperrende Ideologisierung, den Säkularismus: a. a. O. Nr. 55. Leider bringt die deutsche Übersetzung aus dem Vatikan völlig irreführend statt dessen das Wortpaar „Säkularisierung im weiteren Sinn“, „im eigentlichen Sinn“, letzteres für Säkularismus.

menhang untereinander noch auf deren Gemeinschafts- und Kirchenbezug, noch auf deren innere Hinordnung zum (einfach in seiner Eigenart vorausgesetzten) Akt des Gelobens reflektiert wird. Ansätze sind bei einzelnen Autoren gegeben: Ordensprofeß sei immer auf Kirche bezogen<sup>41)</sup>, allerdings primär auf den Papst<sup>42)</sup>. Gelübde wird nicht als isolierte Sachleistung gesehen, sondern als Ausdruck der Selbsthingabe<sup>43)</sup>, allerdings primär auf die vertikal gemeinte unmittelbare Hingabe an Gott<sup>44)</sup>. Ungeklärt erscheint auch die im Anschluß an das II. Vaticanum allgemein vertretene Betonung des Zusammenhanges mit Taufe und „Taufgelübde“. Die Ordensprofeß wird als dessen Aktuierung, Entfaltung, Vertiefung gesehen, unterscheidet den Ordenschristen einerseits vom getauften Laien, andererseits soll nicht einfach ein äußerliches Neues zur Taufe hinzukommen. Hier fehlen offensichtlich noch die systematischen Kategorien für das zweifellos richtig Gemeinte.

Nun hätte sich jede theologische Bemühung zunächst zu fragen: wie hängen die drei (nicht immer so formulierten, aber offenbar ein Umfassendes, Größeres, adäquat umschreibenden) Einzelgelübde zusammen? Ferner: wie ist der innere Bezug dessen, was in diesen drei Gelübden „per modum unius“ an Haltungen inhaltlich gelobt wird, zur Gemeinschaft, der man durch die Ablegung dieser Gelübde beitrifft? Schließlich: welche Hinordnung bzw. Angemessenheit besteht zwischen der ausgesprochenen Bereitschaft, diese Haltungen (in dieser Gemeinschaft?) zu leben, einerseits, und

---

<sup>41)</sup> „Licet voto per se dirigatur directe Deo, tamen hoc fit per Ecclesiam et mediante incorporatione alicui Religioni, ordinarie ergo simul procedunt ita tamen, ut vota sola, sine incorporatione non admittantur, incorporatio vero sine votis quandoque datur ex exceptione et vi specialis legis“ (Piazzano 725): „semper . . . conformiter ad regulam et constitutiones instituti in quo quis professionem emisit“ (a. a. O. 726).

<sup>42)</sup> „Verbum ‚Ecclesia‘ (quae a legitimo Superiori ecclesiastico nomine Ecclesiae acceptantur), can 1308, § 1, si quaestio est de votis religiosi significat sensu directo R. Pontificem; agitur enim de votis publicis pro universali Ecclesia in Codice iuris canonici a R. Pontifice ordinatis“ (Piazzano 724).

<sup>43)</sup> Tettamanzi 204; Häring, a. a. O.; Kramer, bes. 277f:

<sup>44)</sup> Es ist allerdings bemerkenswert, wie Kramer die Kategorie der „religiösen Selbstbestimmung im Gelübde“ (273) fast ausschließlich vertikal, d. h. auf den unmittelbaren Gottesbezug wendet. So wird das Gelübde zur religiösen Ausdruckshandlung für eine unmittelbare und nicht vermittelte Gottzuwendung. Dies scheint mir trotz der beabsichtigten Einbeziehung, 278, der Fall zu sein: „Dankbarkeit gegenüber dem so erfahrenen Gott und sein Lob drängen in den Ausdruck, der viele Möglichkeiten und Formen hat. Gebet, kultische Handlung (sic!), sittliche Haltung und Verkündigung des Erfahrenen finden zusammengefaßt einen besonders hohen Ausdruck in der Selbstübergabe an Gott, indem man sich ihm weihet“ (278). Wäre hier mehr von einer inneren Zuordnung von Gottgehörigkeit durch Enteignetsein für ihn und in seiner Sendung, Dienst, in den Blick gekommen, so wäre eine umfassende Deutung des Gelobens möglich gewesen. Erwägungen etwa H.-U. v. Balthasars hätten die beschriebenen Blickverengungen verhindern können.

dem Akt des Gelobens, der *promissio Deo facta*, anderseits<sup>45)</sup>? Es sei schon jetzt die Vermutung gewagt: in dem Maße als eine Erhellung dieser Zusammenhänge gelingt, dürfte nicht nur deutlicher werden, was die Ablegung einer Profeß mit Gelübden eigentlich meint, sondern damit wäre auch mindestens ein Teil heutiger Verständnisschwierigkeiten abgefangen. Darum sollen die folgenden Überlegungen, wenn auch in skizzenhafter Kürze, in diese Richtung gehen.

### III. SCHRITTE ZU EINER THEOLOGISCHEN DEUTUNG

3.1 Ein erster Ansatz wäre in einer theologisch gültigen und zugleich heutigen Denkformen Rechnung tragenden Sicht dessen zu suchen, was wir den *actus religionis*, genauer: den ausdrücklich religiösen Akt nennen. Denn nach der Tradition handelt es sich beim Gelübde um einen solchen, ausdrücklich religiösen Akt. Nun liegen hierzu einige sehr hilfreiche Äußerungen vor<sup>46)</sup>.

Die Arbeiten von Edward Schillebeeckx OP und Karl Rahner SJ zum inneren Verhältnis zwischen „Heilig und Profan“<sup>47)</sup> werden nicht nur einigen Daten von Schrift, Konzil, Religionsphänomenologie und modernem, im positiven Sinn säkularem Denken gerecht, die sich sonst schwerlich miteinander vereinbaren lassen. Sie ermöglichen darüber hinaus auch eine durchlaufende, auf einander bezogene Deutung von Heilsplan Gottes, Kirche in der Welt, dem ausdrücklich religiösen Akt im allgemeinen, dem Gebet, dem Sakrament und — ebenfalls von (Eid und) Gelübde.

<sup>45)</sup> Es läßt sich nicht übersehen: die Formel „Gelübde oder andere heilige Bindungen . . .“ in *LumGent* 44 („ . . . aut alia sacra ligamina, votis propria sua ratione assimilata“) und die Bestimmungen von „*Renovationis causam*“ Nr. 7 über die Wahlmöglichkeit zwischen zeitlichen Gelübden oder Versprechen hat, trotz *RenCaus* Nr. 6, wo die Gelübde besser eingeschätzt werden, die Frage, die hier ansteht, verschärft. Vgl. J. Pfab, *Zeitgemäße Erneuerung der Ausbildung zum Ordensleben*, Freiburg 1969, 26ff.

<sup>46)</sup> E. Schillebeeckx, *Die Kirche, „Sakrament der Welt“*, in: *Gott-Kirche-Welt*, Mainz 1970, 263–269; J. L. Witte, *Die Kirche, „sacramentum unitatis für die ganze Welt“*, in G. Barauna (Hrsg.), *De Ecclesia I*, Freiburg 1966, 420–52; K. Rahner, *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens*, in: *GuL* 43 (1970) 282–301 (auch *SchrTh* X, 1972, 405–429), bes. den Abschnitt „*Kirche als Grundsakrament des Heiles in der Welt*“, *GuL* 297f (*SchrTh* 424ff); O. Semmelroth, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in: *MystSal* IV (1972) 308–356; J. Schmitz, *Kirche für die Welt; Zum Verständnis der Kirche und ihres Dienstes heute*, in: *TrTheol Zeitsch* 80 (1971) 339–359.

<sup>47)</sup> E. Schillebeeckx, *Kirche und Welt. Zur Bedeutung von „Schema 13“ des Vaticanum II*, J. B. Metz (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 127–142; ders., *Weltlicher Kult und kirchliche Liturgie*, in: *Gott — Die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969, — : beide Aufsätze sind von großer Tragweite. Vgl. noch: Kl. Hemmerle, *(Das) Heilige*, in *SacrMu* II (1968) 576–582.

3.2 Das Heilige ist dann nicht dasjenige im menschlichen Leben, worin sich (als heiligem Ort, heiliger Zeit, heiligen Personen) die Präsenz Gottes erweist, die außerhalb des Heiligen abwesend wäre. Vielmehr ist das Heilige die sichtbar aufbrechende, offenbar werdende, erfahrene Gegenwart des heiligen Gottes, der immer schon, überall, grundsätzlich mit seiner liebenden Gnade gegenwärtig ist. Darum auch wird in Erfahrungen des Heiligen nicht eine Beziehung erstmals hergestellt, sondern die schon schöpferisch gegebene Beziehung wird bewußt, ausdrücklich; sie tut sich in Zeichen und Worten kund. Gerade aber so wird sie — für Menschen, die wir sind, also für Leib-Geist-Wesen — erst „wirklich“, lebbar, d. h. in der Kundgabe des Heiligen erreicht uns dieses in einer neu lebberen Intensität. Aber eben als die gegenwärtige Gnade, die verborgen immer schon da ist. Sieht man auf einige, wie mir scheint, entscheidende Aussagen des NT, dann ergibt sich hieraus zweierlei: einmal wird der menschenfreundliche Gott (Hebr 2,11; Tit 3,5) nun nicht einfachhin „wie früher“ in den gewohnten Kategorien der Heiligkeitserfahrung begegnen, sondern auf eine (im Menschen Jesus zentrierte) menschliche, personale Weise. Die Kategorie des levitisch Unreinen wird abgeschafft und personalisiert: nur die Sünde trennt von Gott, sonst nichts (Mk 7,14—23). Nicht ein heiliger Berg (Garizim, Sion) ist der „Fundort“ Gottes, sondern die Verehrung im „Geist“ (d. h. im Geist Jesu) und in der „Wahrheit“ (d. h. johanneisch, der Wahrheit, die Christus ist): Jo 4. Folgerichtig kann (Jo 2,19ff) der Leib Jesu, d. h. seine Person, als der neue Tempel bezeichnet werden; folglich wird — im Anschluß an Jesus — die Gemeinde zum Tempel des Geistes (1 Kor 3,9. 16f) aus lebendigen Steinen (1 Pt 3,5). Kein Wunder, daß in solcher Sicht Kategorien des Heiligen (hier: der Sabbat) „für den Menschen da sind“ und nicht umgekehrt, weil der Menschensohn Herr darüber ist (Mk 2,23—28); daß beim Tod Jesu der Vorhang im Tempel zerreißt (Mt 27,51). Zum anderen aber wird der „Bereich“ der Gottesbegegnung ausgeweitet auf das gesamte Leben, wenn es nur „in Christus“ ist: im Bruder begegnen wir dem Herrn (Mt 25), wir selbst sind ganz die nun mögliche Opfergabe (vgl. Röm 12,2f; 1 Pt 2,5) durch Christus. Das ganze Leben wird nun zum Akt der Gottesverehrung. Erfahrungen, Zeichen, Worte und Gesten, die wir gemeinhin als „Akte der Gottesverehrung“ bezeichnen, sind nun die enthüllenden Zeichen der immer schon in ganzer Breite der (empirisch so genannten) Profanität erfolgenden Gottbegegnungen.

3.3 Ist diese Sicht von „Heilig-Profan“ und dem, was wir neutestamentlich Gottesverehrung nennen, angenommen, was das II. Vaticanum in bemerkenswerter Weise getan hat<sup>48)</sup>, so wird nun deutlich, was Kirche, Gebet, religiöser Akt und Gelübde „be-deuten“ (und damit eben, indem sie sich verleblichen und so lebbar, vollziehbar werden, auch „bewirken“).

<sup>48)</sup> Vgl. den sehr wichtigen Text LumGent Nr. 34.

Die Kirche ist dann die gestaltgewordene Präsenz Gottes in einer Menschheit, in der Gott überall mit seinem Schöpfertum, seiner Liebe und seinem Heil wirkt. Das Gebet ist (in Dank, Lob, Bitte, Reue) Wort, Zeichen und Fest gewordener Glaube daran, daß Gott die Wirklichkeit unseres Lebens immer ist. Alle „religiösen Akte“ sind die glaubende Verlautbarung jener Tiefe des Menschlichen, die zu diesem selbst gehört; die seine ganze Fülle und seinen letzten Sinn ausmacht; die aber ohne solche verlautbarnde Verleiblichung nicht nur anonym, sondern eben darum auch unvollzogen bliebe. Dies gilt z. B. für den Eid, insofern der Schwörende seine Wahrheitsaussage im Bewußtsein dessen macht, daß Gott der letzte, sinnstiftende, aber auch fordernde Grund allen Erkennens und Sagens von Wahrheit ist. Dies gilt dann für das Gelübde, insofern der Gelobende seine Zusicherung künftigen Verhaltens ausdrücklich in jenen Zusammenhang von Vertrauen in die Möglichkeit des Geplanten, von dessen Sinnhaftigkeit und letzter Bedeutung hineinstellt, indem er diesen Zusammenhang ausspricht. Der Zusammenhang, der da ausgesprochen wird, wäre beim Versprechen ohne dieses Aus-Sprechen „an sich“ auch gegeben. Aber wie bei den übrigen Äußerungen des sonst Verborgenen auch: in bestimmten, wichtigen Situationen ist es menschlich voller, intensiver, zu sprechen, statt im Unausdrücklichen zu verbleiben; ist es menschlich intensiver, zu schwören, statt zu behaupten; ist es menschlich intensiver, zu geloben, statt zu versprechen.

3.4 Solcher Sicht liegen einige anthropologische Erwägungen zu Grunde, die hier aber nicht näher ausgeführt zu werden brauchen. Einmal wird Eigenart und Form menschlichen Sprechens, besonders des engagierten („performativen“) Sprechens in solche Überlegungen einbezogen<sup>49)</sup>. Sprechen ist fast immer mehr als bloßes Registrieren von Denk- oder Wollensvorgängen. Bei bewirkendem Reden ist dies sicher der Fall.

Verstärkend, wenn auch von anderem Ursprung her, liegt den skizzierten theologischen Erwägungen eine bestimmte Auffassung von Symbol zu Grunde („Realsymbol“), das schon menschlich die Voraussetzung und gleichzeitig Veranschaulichung des theologischen Redens von wirksamem Tun, von der Wichtigkeit des Ausdrücklichmachens, des „Sakramentalen“ im weiten Sinn bildet. Zu solchen Vorgängen (natürlich nicht als Sakramente) wäre auch der ganze Vorgang einer Ordensprofeß zu zählen: auch hier wird bis in seine ganze Tiefe hinein deutlich gemacht, was hier „geschieht“.

3.5 Von solcher Sicht des Aussprechens und seiner Bedeutung her (nochmals und genau: promissio, [sed] Deo facta) ergeben sich allerdings zwei

---

<sup>49)</sup> Man schwört nicht, um Gott zu ehren. Die soziale Sinnrichtung des Eides ist die verstärkte Wahrheitsaussage bzw. Entschlußkundgabe als echt gemeinter Entschluß für die Zukunft (promissorischer Eid).

Folgerungen. Einmal sollten solche, bis ins Letzte ausschöpfenden Akte wie Eide, Gelübde, nicht gehäuft werden. Auch die werthafte Ausdrücklichkeit des Glaubens kennt ja, und sollte es tun, Stufungen an Intensität. Es wäre absurd, würde jemand die Intensität seines Glaubens in wenigen Stoßbeten und gehäuften Sakramentenempfang oder vervielfachten, feierlichen Liturgien ausdrücken wollen. Das umgekehrte entspricht den Intensitätsgraden von menschlicher Wachheit, Bewußtheit menschlicher Erfahrungen und Eindringlichkeit des „In-Worte-Fassens“ im Glauben an die letzten Zusammenhänge von alledem. So wird es sinnvoller Weise auch viele Absprachen, weniger förmliche Versprechen, wenige ausdrückliche Gelübde in einem Menschenleben geben<sup>50</sup>). Eine zweite Folgerung wäre zu ziehen: wenn das Geloben die ausdrückliche werthafte Kundgabe dessen ist, was in einem verantworteten Vorsatz und Plan für künftiges Handeln immer schon, und zwar unentrinnbar gegeben ist: daß dies nämlich „vor Gott“ geschieht, dann ist von hier aus eine viel innigere Beziehung zwischen dem A k t des Gelobens (d. h. des Verlautbarens dieser mir bewußten letzten Beanspruchung vor und durch Gott) und dem I n h a l t des Gelübdes (dem, was ich mir „vor Gott“ und im ausdrücklichen Blick auf ihn) vornehme, möglich, aber auch gefordert. In dieser Sicht hätte es schlechthin keinen Sinn, etwas zu geloben, einfach, um zu geloben und so Gott zu ehren: dies hat die Moraltheologie auch immer so gesehen, weil sie bestimmte Bedingungen über Erlaubtheit, Gültigkeit, Lösbarkeit auch vom Inhalt des Gelübdes her aufstellte. Anders gewendet: das Geloben bekommt seinen Sinn erst im Zusammen vom verlautbarenden Blick auf Gott als dem Grund und Herrn meines sinnvollen Handelns und dem sachlichen Inhalt dieses Handelns selbst.

---

<sup>50</sup>) Die Ausführungen bei Ginters sind hier hilfreich (37–54). Daß Ginters die inneren, privaten Gelübde ausklammert (37, Anm. 47; 53, 71, 88, 179), ist für uns nicht erheblich, weil unser Thema die öffentlichen Gelübde sind und für diese andererseits nicht nur Ginters Ansatz als Deutungshilfe einbezogen wird. Zum Symbol vgl. Rahner, Überlegungen . . . , 422f: „Das Realsymbol ist in der Einheit des leib-geistigen Menschen verlautbarendes Zeichen und ‚Ursache‘ des Verlautbarten. Nicht Ursache, die „von außen“ etwas von ihr dann ganz verschiedenes setzt, sondern Ursache, insofern als die eigentliche Ursache, die innere Freiheitsentscheidung, sich nur setzen kann, indem sie sich in diese ihre Verlautbarung hinein vollzieht“. (422f). Vgl. auch: ders., Zur Theologie des Symbols, in: SchrTh IV (1962) 275–314).



#### IV. DIE DEUTUNG DER ORDENSGELÜBDE IM ZUSAMMENHANG DER PROFESS

Im Hinblick auf das bisher Gesagte sei nun folgende Deutung dessen vorgeschlagen, was geschieht, wenn ein Christ durch Gelübde Profeß macht. In den Gelübden bei der Profeß gibt er nach reiflicher Überlegung und in ausdrücklich-feierlicher Form der Gemeinschaft gegenüber seinen Entschluß kund, die gemeinsame, gelebte und (in der Dreizahl der Gelübde allgemein, in den Lebensordnungen konkret) verfaßte Lebensform zu teilen, und zwar „in guten und schlechten Tagen“ im Vertrauen darauf, daß Gott ihn in gerade diese Lebensform ruft. Die Gemeinschaft ihrerseits nimmt (durch die nicht nur juristisch, sondern dann eben von der Sache her wesentliche Annahme) diesen Entschluß an. Dadurch entstehen gegenseitige Rechte und Pflichten, die, wenn auch nicht vertragsrechtlich formgerecht, doch moralisch beide Teile verpflichten. Zum Geloben in der Ordensprofeß gehören also:

- Kundgabe der Teilnahme an einem Leben gemäß den Evangelischen Räten;
- in einer konkreten Gemeinschaft;
- von dieser angenommen;
- vom Gelobenden eben dadurch als Akt von letztem Engagement qualifiziert, daß Gott selbst als Grund, Möglichkeit und letztes Ziel allen menschlichen Handeln ausdrücklich genannt, ja angesprochen wird.

Durch ein solches Geloben bezeugt der Gelobende, daß er einem bestimmten, inhaltlich umschreibbaren Ruf Gottes (in gerade diese Gemeinschaft) folgt; daß er diesen Ruf als so dringlich ansieht, daß er um seinetwillen an anderen menschlichen und christlichen Möglichkeiten vorbeigeht und so bestimmte Verzichtete bejahend auf sich nimmt.

#### V. ÜBERPRÜFUNG DIESER DEUTUNG

5.1 Der Unterschied zum Versprechen liegt genau dort, wo prinzipiell der Unterschied zwischen unausdrücklichem, profanem und ausdrücklichem, „sakralem“ Gottesbezug liegt (vgl. oben 3.2). Er liegt also weder in dem Grad der moralischen Verpflichtung noch (für die zeitliche Profeß) in der stärkeren rechtlichen Bindung, die etwa in einer unterschiedlichen Weise der Lösung und Dispens zum Ausdruck käme<sup>51</sup>). Der Unterschied besteht in der Sichtbarkeit des Bezugnehmens auf Gott, pointiert gesagt: er besteht genau darin, daß ein Gelübde ein Gelübde und — kein Versprechen

<sup>51</sup>) Was die Lösung von zeitlichen Gelübden bzw. Versprechen betrifft, vgl. J. Pfab, a. a. O., 28f. Zur eigentlichen Qualifikation des Gelübdes als expressiver Handlung bringt Ginters, 31f, sehr wertvolle Ansätze und Formulierungsangebote.

ist. Was unsere Deutung aber erbringen kann, ist, aufzuzeigen, daß eine solche Explikation letzter Zusammenhänge sinnvoll und hilfreich für den Vorgang dieses Engagements sein kann.

5.2 Durch unsere Deutung werden aber vielleicht doch die, wie oben gesagt, oft zu wenig reflektierten Zusammenhänge deutlicher (vgl. oben 2.3). Nun wird klar, daß die drei Einzelgelübde wirklich nur gemeinsam abgelegt werden können, *per modum unius*; sie bezeichnen nicht primär einzelne, sozusagen nebeneinandergestellte Verzichte, sondern besagen das Annehmen und Umgreifen einer bestimmten Lebensform (nach dieser Gemeinschaft, nach diesen Regeln und Satzungen), die allerdings zwingend bestimmte Einzelhaltungen und so auch: bestimmte Einzelverzichte nach sich zieht<sup>52</sup>). Nun wird aber auch klar, daß Ordensgelübde immer einen ekklesialen Aspekt haben. Nicht nur kann man Ordensgelübde nicht einzeln ablegen; man kann sie auch nicht ohne menschliches Gegenüber ablegen. Dieses Gegenüber heißt unmittelbar zunächst: diese Gemeinschaft. Konsequent aber, sowohl von der Entstehung her als auch im Blick auf ihre Verbindlichkeit als auch auf ihren ganzen und entscheidenden Sinn, ist das Gegenüber aber dann nun die Kirche als Ganze, mit ihrem Glauben, ihrer Konkretheit, ihrer Sendung. Denn ohne sie wären Ordensgemeinschaften in christlicher Sicht sinnlos.

Schließlich aber wird auch deutlich, wie das Geloben (*promissio Deo facta*) und das Gelobte innerlich aufeinander bezogen sind. Es handelt sich um eine Profese. Der Gelobende tritt aus Glauben in eine neue Lebensform ein. Das ist ein zweifellos vor Gott intensiv engagierender Vorgang, der in jedem Fall ein „moralisches Ereignis“ über alle Routine hinaus darstellt. Wenn unsere Überlegungen über die Sinnhaftigkeit expressiver Gesten und Worte stimmen, dann ist hier zweifellos eine Situation gegeben, in der solche Kundmachung letzten Beanspruchtheits durch Gott höchst sinnvoll ist. Das aber heißt: gerade der Inhalt dessen, was gelobt wird, macht den Vorgang des Gelobens sinnvoll und legt ihn nahe. Indem also die tiefe Bedeutung eines Entschlusses dieser Art (Ordenseintritt) aufgedeckt und genannt wird, geschieht durch solches Nennen

- Verherrlichung und Preis Gottes als des Rufenden und Helfenden;
- Selbstvollzug und Selbstverwirklichung seitens dessen, der einen solchen Entschluß gefaßt hat und ihn nun feierlich erklärt, und zwar
- im sprachlichen und menschlichen Miteinander mit dieser Gemeinschaft, zu der er nun gehört, und
- durch die Selbstdarstellung, die so erfolgt, auch zur Vertiefung und Stabilisierung dieses Entschlusses im Gelobenden selbst<sup>53</sup>).

<sup>52</sup>) Die Ordensgeschichte kannte unsere heutige Gelübdetrias lange Zeit nicht und kennt noch heute bei manchen Orden (Benediktinische Tradition) andere Triaden.

<sup>53</sup>) Nochmals sei auf dasjenige hingewiesen, was im Anschluß an Thomas, II-II q. 88 a. 4 früher ausgeführt wurde (vgl. oben Anm. 31).

5.3 Der Aussage, daß ein Gelübde ein Akt der Gottesverehrung sei, wird mit unserer Deutung Rechnung getragen. Legt man zu Grunde, was Neues Testament und II. Vaticanum über den wahren Kult (im Anschluß an Christus und seinen Kult) sagen, ist das Gelübde und die Ordensprofeß natürlich ein Akt der Gottesverehrung. Ja, sie ist dies auch im Sinn des Kultbegriffs, wie er verengt in vielen Handbüchern Verwendung findet. Es ist allerdings bemerkenswert, daß nicht nur NT und Konzil, sondern auch Thomas, und zwar gerade im Zusammenhang mit dem Gelübde, einen weiteren, nicht im geläufigen Sinn sakralen, Kultbegriff haben<sup>54</sup>). Diesen entscheidenden theologischen Daten gegenüber wird unsere Deutung gerecht: Ordensgelübde sind Gottesverehrung im eigentlichen Sinn, weil sie der wirksame Entschluß sind, dem Ruf Gottes in eine von ihm gewollte Lebensform zu folgen. Wegen ihrer Ausdrücklichkeit ist die Profeß dann allerdings auch ein Kultakt im verengten Sinn. Der Unterschied zur geläufigen Auffassung ist allerdings der, daß diese Ausdrücklichkeit (die den *actus religiosus* im engen Sinn konstituiert) erst durch den Inhalt der Profeß sinnvoll wird.

5.4 Ob nun durch Ordensgelübde etwas „sakralisiert“ wird, was vordem profan war (der Leib, seine Fähigkeiten, der Mensch), mag man sich von der Sicht her beantworten, die man vom Verhältnis „Sakral-profan“ hat. Ich meine, daß dieses Verhältnis in der Vergangenheit teils sehr eng gesehen wurde und auch den Daten der Schrift nicht entspricht. Anders ausgedrückt: die These, daß durch die Profeß aus einem „*saecularis*“ ein „*religiosus*“ wird, eine sakrale Person, kann nicht befriedigen. Dies auch dann nicht, wenn man die Unterscheidung von ontischer und moralischer Heiligkeit ins Spiel bringt und in verschiedenen Varianten zu kombinieren versucht. Dabei beruht diese Ablehnung nicht etwa auf der (rationalistischen) Voraussetzung, nichts sei gottgeweiht, sondern auf der biblischen Voraussetzung, der Christ sei als solcher gottgeweiht. Also wird nicht aus profan bei der Profeß dann Sakral. Im übrigen hat die traditionelle Lehre diesen Aspekt auch nicht sehr stark betont. Neuere Autoren setzen hier mit ihren Aussagen über den Zusammenhang von Taufgelübde und Or-

---

<sup>54</sup>) Es ist sehr bemerkenswert, wie Thomas, II-II q. 88 a. 5 die kultische Qualität des Gelobens begründet. Nach ihm gehört alles tugendhafte Handeln durch die Hinordnung (auf seinen letzten Sinn) zur Gottesverehrung. So wird alles gute Tun, so es als Dienst Gottes gesehen wird, zur Gottesverehrung. Nun aber sei das Versprechen (im Gelübde) nichts anderes als die Hinordnung dessen, was versprochen wird, auf den hin, dem es versprochen wird. So ist das Geloben wirklich ein Tun der Gottesverehrung: „*Et ideo ipsa ordinatio actuum cuiuscumque virtutis in servitium Dei est proprius actus latriae. Manifestum est . . . quod votum est quaedam promissio Deo facta: et quod promissio nihil est aliud quam quaedam eius quod promittitur in eum cui promittitur*“. Thomas setzt zu Anm. 55; hier eindeutig einen „weiten“ Begriff von *latria*, Kult voraus, wie er tatsächlich den ntl. Gegebenheiten entspricht.

densgelübden an. Wenn auch hier, wie angemerkt, noch keine präzise, begriffliche Synthese gelungen ist, so ist das Anliegen dieser Aussagen natürlich zu bejahen. Damit ist aber der Entprofanisierungs- und Sakralisierungstypus für die Gelübde grundsätzlich überwunden. Solche überwindende Sicht kann sich aber eindeutig auf die eigentlich nur scheinbar revolutionäre Aussage der Kirchenkonstitution, 5. Kapitel, über die Berufung aller zur Heiligkeit stützen<sup>55</sup>).

5.5 Es könnte allerdings so aussehen, daß bei unserer Sicht die Ordensgemeinschaft zuviel Gewicht erhält. Denn faktisch lief unsere Deutung darauf hinaus, zu sagen: das Ablegen von Ordensgelübden bei der Profeß ist der Ordenseintritt selbst in bindender Form, die in ihrem Tiefenbezug auf Gott hin thematisiert wird. Diese Thematisierung ist ihrerseits vom Inhalt und vom inneren Sinn dieses Vorgangs her (*finis operis*) nahegelegt. — Es ist nun zuzugeben, daß die Ordensgemeinschaft hier mehr Gewicht bekommt als in der klassischen Sicht, wo man eher undifferenziert „ins Kloster ging“, d. h. auf unser Thema bezogen, die gottgewandte Seite des Gelobens im Vordergrund stand. Wird die Gemeinschaft, in die der Eintritt erfolgt, so betont, könnte die Gefahr bestehen, nun die Gemeinschaft ihrerseits so stark zu betonen, daß sie zum Selbstzweck wird, „vergöttlicht“ wird. Diese Befürchtung bestünde aber nur zu Recht, wenn bloß Versprechen abgelegt würden. Gerade beim Gelübde wird ja durch den thematisch gewordenen Gottesbezug die Gemeinschaft doch wieder in ihrer Zielhaftigkeit entscheidend relativiert, wenn sie auch in ihrer unmittelbaren Bedeutung für das Geloben betont bleibt. Eine weitere Relativierung dieses bestimmten Ordens liegt dann in dem Bezug auf die Kirche, von der her dieser Orden nur seinen Sinn hat (vgl. 5.2).

## VI. EINIGE KONSEQUENZEN

Am Schluß seien einige Konsequenzen für die Praxis aufgezeigt.

6.1 Die Frage, ob vor der lebenslangen Bindung zeitliche Gelübde oder zeitliche Versprechen abgelegt werden sollen, ist auf ihre richtigen Proportionen zurückzuführen. Wenn ich recht sehe, besteht weder im theologischen Kern noch in der rechtlichen Verpflichtung ein Unterschied: sowohl Gelübde als auch Versprechen verpflichten vor Gott und zielen sachlich das Mitleben in der Gemeinschaft an. Der Unterschied im Ausdrücklich-Zeichenhaften bewirkt freilich einen psychologischen Unter-

---

<sup>55</sup>) Hier muß einfach gesagt werden, daß die Formulierungen von LumGent 44,1 und vor allem von PerfCar 5 nicht befriedigen können. Auch wenn sich für letzteres bei Thomas wörtliche Vorläufer finden (II-II q. 88 a. 11 od 1), ändert dies nichts daran, daß solche Formulierungen wie das „nicht nur der Sünde, sondern der Welt absterben“ nicht nur LumGent 34, sondern vor allem der nach PerfCar verabschiedeten Konstitution „Gaudium et spes“ einfach zuwiderläuft.

schied, er könnte furchtmindernd wirken. Wer sich aber auf solche Unterschiede in einem Kapitel oder als Novize versteift, zeigt dadurch, daß er mißverstanden hat, was das Ganze (Versprechen oder Gelübde) meint. Es sei dahingestellt, ob dies einen positiven Schluß auf seine Eignung zum Ordensleben nahelegt. Diese scheinbar schroffe Bemerkung gilt freilich für unseren soziokulturellen Raum mit unseren Institutionen von Versprechen und Geloben. Es könnte darum sein, daß anderswo die von der Instruktion „*Renovationis causam*“ ermöglichte Wahl der Ordensgemeinschaften wirklich Hindernisse beseitigen kann. Darüber kann ich nicht urteilen.

6.2 Eine Gelübdeablegung als reiner Symbolgestus ohne, menschlich gesprochen, Möglichkeit einer praktisch gelebten Verwirklichung, scheint mir nicht sinnvoll zu sein. Damit meine ich den früher z. T. geübten Brauch, todkranke Bewerber in articulo mortis die Gelübde ablegen zu lassen. Falls solche Professoren dann gesund wurden, waren ihre Gelübde praktisch ohnedies unwirksam. Im Angesicht des Todes sollte aber für Christen nur noch eines zählen, die Jüngerschaft Christi. Sie ist es, die wenn überhaupt, dem Sterbenden Mut und Geborgenheit geben kann. Wer unterwegs zum Ordensleben stirbt, darf dann auch diese Weg-Situation in sein Sterben mit hineingenommen wissen. Die Gott geschuldete Verehrung in solcher Lage heißt dann aber sicher nicht, noch kultische Akte (im verengten Sinn) zu setzen, sondern in Glaube, Hoffnung und Liebe auf ihn zuzugehen.

6.3 Die Normalform des Eintritts in einen Orden sollte in Form von Gelübden geschehen. Davon sollte nicht abgegangen werden. Aber es wird auf die gute Hinführung ankommen. Es kann nicht darum gehen, den Gelübden ein „Plus“ zuzuschreiben, das „andere heilige Bindungen“ nicht hätten. Vielmehr geht es um den Aufweis ihres menschlichen Ausdruckswertes gerade in einer Situation wie der des Eintritts in das Ordensleben. Das Gesagte gilt m. E. durchaus schon von der zeitlichen Bindung. Dort, wo diese Entscheidungssituation nicht als gravierend, eher als bloß tastend-einführend, als experimentierend, empfunden wird, stellt sich für die Gemeinschaft und den Eintretenden ein Problem. Es ist die reflex nicht aufhellbare Frage, welcher Art und wie tief ein Engagement sein müsse, das einerseits per definitionem mehr ist als Postulat und Noviziat, das andererseits per definitionem ohne moralischen Nachteil, d. h. ohne Untreue gelöst werden kann. Wie kann man sich auf Zeit (mit dem danach angebotenen Austritt) innerlich binden? Dieser schwierigen Frage kann hier nicht nachgegangen werden<sup>56</sup>). Ich vermute jedoch, daß viel von dem

<sup>56</sup>) Was „*Renovationis causam*“ hierzu sagt, bleibt recht vage und stellt mehr negative Kriterien der Abgrenzung als wirkliche Deutungen dar (vgl. Nr. 7, Nr. 35. I. II. 36). Ob die Frage gemeistert ist, wenn es heißt: „Denn wenn auch die Ablegung dieser ersten Gelübde auf Grund ihrer zeitlichen Begrenzung das Merkmal

Interesse, das sich der Frage „Versprechen oder Gelübde“ für die zeitliche Bindung zuwendet, im Grund hier seinen Ursprung hat. Die innere Rätselhaftigkeit einer echten, doch befristeten, auf Lösung hin offenen Bindung gilt es zu sehen — durch Überwecheln von zeitlichen Gelübden zu zeitlichen Versprechen ist dieses Problem jedenfalls nicht aus der Welt geschafft. — Nach allem früher Gesagten wird deutlich geworden sein, daß meiner Überzeugung nach bei der lebenslangen Verpflichtung zum Ordensleben die Gelübde in der Profese der adäquate Ausdruck dieses Vorgangs sind<sup>57</sup>). Dort, wo es bei der Einführung der Kandidaten gelingt, aufzuzeigen, wie sich in der Gelübdeablegung ein Stück vom Tiefsten in der Lebenssituation ausdrückt, in welcher ein Christ steht, der sich zur Gemeinschaft von Brüdern oder Schwestern auf dem Weg der Räte gesellt, dort werden Ordensgelübde nicht mehr als etwas Rätselhaftes, Fremdes und Beängstigendes empfunden werden, sondern als ein Stück dieses Weges selbst, auf dem der Gerufene dem, der ihn berufen hat, dankend entgegengeht.

---

einer Prüfung an sich trägt, so macht sie den jungen Religiösen, der dieselbe vollzieht, doch der dem Ordensstand eigenen Weihe teilhaftig“ (Nr. 7)? Vgl. Pfab, a. a. O. 27f.

<sup>57</sup>) In II-II q. 88 a. 5 stellt Thomas auch die Verbindung zwischen dem Element „Versprechen an Gott“ und dem sachimmanenten Versprechen an Menschen konkret (*vovere aliquid sanctis vel praelatis*) her: „*ut ipse promissio facta sanctis vel praelatis cadat sub voto materialiter, scilicet in quantum homo vovet Deo se impleturum quod sanctis vel praelatis promittit*“ (a. 5 ad 3.). —