

## „Ohne den Gott der Verheißung . . . von vornherein sinnlos“

Zum Gesichtspunkt des „menschlich Sinnvollen“  
im geistlichen Leben — am Beispiel des Ordenslebens

Von Peter Lippert CSSR, Hennef/Sieg

### Vorbemerkung zur Themenstellung

Die folgenden Erwägungen möchten dazu beitragen, einem verwickelten Zusammenhang näherzukommen, der nicht nur für Theoretiker von Belang ist. Im letzten geht es um die Frage nach dem Verhältnis von Menschsein und Christsein<sup>1</sup>). Diese Frage soll aber nicht etwa „systematisch“ abgewandelt werden. Vielmehr soll hier gefragt werden, wie weit geistliche Vollzüge als menschlich sinnvoll<sup>2</sup>) aufgewiesen werden können, wie weit solche Sinnhaftigkeit gar ein kritischer Maßstab für die Pflege, Stabilisierung oder Änderung von Formen geistlichen Lebens sein könnte. All das könnte geschehen, indem eine beliebige Form und Praxis von Gebet und Spiritualität näher betrachtet würde. Am naheliegendsten würden sich dafür solche Frömmigkeitsübungen eignen, die keinen unmittelbaren, funktional und pragmatisch ins Auge springenden Nutzeffekt haben, die also nicht „josephinisch“ legitimiert werden könnten, also z. B. bestimmte Bußübungen und Fastenpraxen, Formen des Verzichts, Wallfahrten<sup>3</sup>), kontemplative Klöster in Kontrastierung zu „nützlichen“ Formen des Ordenslebens<sup>4</sup>). Ich möchte die fällige Grundsatzüberlegung aber hier an einem Satz aus dem Synodenbeschluß über „Orden und andere geistliche Gemeinschaften — Auftrag und pastorale Dienste heute“ festmachen. Dieser Satz steht in Abs. 2.1.5 und lautet: „Ohne den Gott der Verheißung und des Heiles wäre ein Leben, das unwiderruflich auf die Räte verpflichtet ist, von vornherein sinnlos.“

Unsere Frage lautet nun: stimmt ein solcher Satz, in welchem Sinn ist er wichtig, ist er mißverständlich?

<sup>1</sup>) Vgl. H. Küng, 20 Thesen zum Christsein, München 1975, 16–21; vgl. auch die kleine Textzusammenstellung in: Am Tisch des Wortes Nr. 165 (zum 2. Sonntag nach Weihnachten), Stuttgart 1978; ferner: Auch Christen müssen Weisheit suchen: ebda., 52–61

<sup>2</sup>) Vgl. hierzu u. a.: A. Auer, Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung, in: J. Sauer (Hrsg.), Normen im Konflikt, Freiburg 1978, 29–54

<sup>3</sup>) Vgl. meine Skizze: Marienwallfahrten, in: W. Beinert (Hrsg.), Maria heute ehren, Freiburg 1977, 259–262

<sup>4</sup>) Vgl. P. Lippert, Eigenart und Sendung von Seelsorgsorden in der Kirche von heute — pastoraltheologische Erwägungen, in: K. Jockwig — P. Lippert (Hrsg.), In Gemeinschaft leben — der Gemeinde dienen, Stuttgart 1978, —

Zunächst soll kurz gesagt werden, welche die aktuelle Veranlassung zu solchem Fragen in der jetzigen Situation ist (1.); danach sollen zwei gängige, aber m. E. ungenügende Antworttypen skizziert und kommentiert werden (2.). Anschließend soll die eigene Position skizziert werden (3.), so daß daraus schließlich einige Folgerungen gezogen werden können (4.). —

## I. ZUR AUGENBLICKLICHEN SITUATION

Bei aller Vorsicht vor globalen Situationsdiagnosen sollen einige Merkmale unserer jetzigen geistlichen Situation gezeichnet werden.

1.1 Entgegen dem Trend von Äußerungen der Medien befindet sich die Menschheit nach wie vor in jener universalen Umbruchssituation, die seit vielen Jahren schon den Hintergrund auch vieler Überlegungen zum Ordensleben bildet. Allerdings hat sich in den letzten Jahren die Grundstimmung sehr gewandelt, wie auf diese Situation reagiert wird<sup>5</sup>).

1.2 Wir befinden uns auch im atmosphärischen Umkreis des religiösen Lebens unserer Kirche (wie auch in dem der Gesellschaft<sup>6</sup>) als Ganzer) in einer Stimmung einer tiefen Antirationalität und eines Grundmißtrauens gegenüber der gestaltenden Veränderung der Welt, mindestens soweit es Intellektuelle, auch religiöse Intellektuelle, betrifft. Ob diese Stimmung das reale Lebensgefühl des Durchschnittsbürgers ist, wäre erst zu klären.

1.3 Einzelbeobachtungen zu diesem umfassenden Befund müssen sehr lückenhaft ausfallen. Einige solcher Beobachtungen ergeben aber bereits Striche zu einem Bild:

— das Rationale (und auch das „Theologische“ erscheint als lebenshemmend und menschenfeindlich<sup>7</sup>); die innewohnende Bedeutung von Fakten (z. B. der geistlichen Geschichte<sup>8</sup>) und Texten, etwa der Bibel<sup>9</sup>) wird zu Gunsten einer subjektiv bemessenen „geistlichen Brauchbarkeit“ als unbe-

<sup>5</sup>) Auch nach dem Stimmungswechsel vgl. meinen Beitrag: Heutige Welterfahrung als christliche Situation und als Aufgabenfeld für die Erneuerung des Ordenslebens, in dieser Ztschr. 11 (1970) 157—170, ferner: P. Lippert, Christlicher Pessimismus? Anmerkungen zu einem Mentalitätsumschwung, in: TheolGeg 22 (1979) 33—38

<sup>6</sup>) Vgl. D. A. Seeber, Die dritte Tendenzwende, in: Herder-Korr 32 (1978) 209—213

<sup>7</sup>) Vgl. J. Sudbrack, „Daß unser Beten Erfahrung werde“. Die Erfahrung des Betens, in: TheolRev 73 (1978) 353—366, hier 356, führt Beispiele dafür an, wie Theologie und Theologen als natürliche Feinde des Mystischen hingestellt werden

<sup>8</sup>) Vgl. J. Sudbrack, Das Verstehen und Meditieren von geistlichen Bildern und Texten der christlich-abendländischen Tradition. Kritische Bemerkungen zur neueren Meditationsliteratur, in: GuL 51 (1978) 235—238 (wird fortgesetzt); H. Schade, Und hinter tausend Bildern keine Welt, in: GuL 48 (1975) 467—475

<sup>9</sup>) Th. und G. Sartory, Erfahrungen mit Meditation, Freiburg 1978, 55f; 70

deutend abgetan: das Denken verliert die (eigentlich typisch neuzeitliche) Achtung vor dem Wirklichen — eine Rückwendung zum Neuplatonismus, die das Bedeutsame und das wirklich Wirkliche „anderswo“ sucht<sup>10)</sup>.

— die Wertschätzung der Kategorie „Erfahrung“ hat über die längst fällige Rehabilitierung hinaus<sup>11)</sup> ein Ausmaß erreicht, das nur noch selten darauf reflektiert, was „Erfahren“ geistlich eigentlich meinen kann<sup>12)</sup>. Häufiger verbindet sich das Suchen von Erfahrungen<sup>13)</sup> mit gnostischen Schwammigkeiten<sup>14)</sup> zu einem Ersatz sowohl für die Dunkelheit des vertrauenden Glaubens als auch für die Anstrengung des Begriffs und auch noch für die Mühe tätigen Engagements — mag das nun die Konsequenz oder das Mißverständnis der Ansätze von Formen neuer Innerlichkeit sein<sup>15)</sup>.

— Aktivsein ist neuerdings in schlechten Ruf geraten<sup>16)</sup>, wobei dieses Mißtrauen leider unter dem Sammelstichwort „zerstörte Umwelt“ auf viele Tatsachen hinweisen kann. Daß aber auch mit einem alternativen Lebensstil g e h a n d e l t werden muß<sup>17)</sup>, wird häufig übersehen, ebenso wie die

<sup>10)</sup> Vgl. die Erwähnung des Neuplatonismus durch P. Jungclaussen, bei Sartory, a.a.O. 93, oder die Beschreibung des „analogen Denkens“ samt Alchimie, durch die Autoren, a.a.O. 26—29; eine weitere Ungereimtheit ist die Gleichsetzung von Rationalität mit Oberflächlichkeit, vgl. nochmals a.a.O., 51 (ganz anders a.a.O. 137!)

<sup>11)</sup> Vgl. Th. Hauser (Hrsg.), Grunderfahrungen, Freising 1975; R. Egenter, Erfahrung ist Leben. Über die Rolle der Erfahrung für das sittliche und religiöse Leben des Christen, München 1974

<sup>12)</sup> K. Lehmann, Erfahrung, in: *SacrMu* I, 1117; F. Courth, Erfahrung — ein theologischer Begriff? in: *TheolGeg* 20 (1977) 211—218

<sup>13)</sup> Zur Erfahrung als kurzschlüssig gepriesenem „Schlüsselwort“ (vgl. Th. und G. Sartory, a.a.O. 50), die anscheinend mit Sinnfindung gleichgesetzt wird, da Sinndefizit auf Erfahrungsdefizit zurückgeführt wird, a.a.O. 11—45 passim; zum Ganzen vgl. J. Sudbrack. op. cit. oben Anm. 7

<sup>14)</sup> Vgl. hierzu die allerdings sehr pointierten Ausführungen H. U. v. Balthasars: Meditation als Verrat, in: *GuL* 50 (1977) 260—268; ders., Katholische Meditation, in: *GuL* 51 (1978) 28—38; vgl. ferner Fr. Wulf, Zur Christlichkeit des „Initiativen Weges“, in: *GuL* 51 (1978) 226—230, bes. 228f

<sup>15)</sup> Vgl. P. Lippert, Neue Innerlichkeit — Anrufe und Gefahren, in: *Signum* 4 (1976) 97—101

<sup>16)</sup> Vgl. die damalige Neuschätzung der Aktivität beim „frühen“ Metz: J. B. Metz, Die Zukunft des Glaubens in einer humanisierten Welt, in: ders., *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, 51—71; ders., *Kirche und Welt im eschatologischen Horizont*, ebda. 75—89, hier 86f. Wenn Metz für seine theologische Sicht das Thema Leid und Leidensgeschichte nachträgt (*Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Freiburg 1977, II, §§ 6 und 7), dann hat dies nichts mit der von mir kritisierten Abwendung vom Aktivsein zu tun. Diese gibt es aber, als „Stimmung“ und sich häufender Topos in Predigten, Kirchenzeitungen und religiösen Büchern, ebenfalls.

<sup>17)</sup> Fr. Hengsbach, Neuer Lebensstil — Veränderung durch Verzicht, in: *GuL* 51 (1978) 213—225, greift das Thema des alternativen Lebensstils weiterführend auf

lebensnotwendige Zuordnung von Kontemplation und Weltlichkeit<sup>18</sup>), von „Kampf und Kontemplation“ (R. Schutz).

— dieser Grundstimmung entspricht eine „theologische“ Aufwertung der Sachwelt (der Umwelt) — die Rede, daß der Mensch die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit regieren müsse, ist selten geworden — obwohl sie sich nicht nur in der Pastoralkonstitution des II. Vaticanums findet (Nr. 34), sondern auch in Weish 9,3 (vgl. auch Ps 8,7.10). Wen wundert es noch, daß nunmehr nach einer Periode der bitterbösen Verdächtigung das Mythos und mythisches Reden nicht nur zu Recht ihre Verteidiger finden<sup>19</sup>), sondern sosehr aufs Postament gestellt werden, daß die Wahrheitsfrage als unerheblich bezeichnet wird<sup>20</sup>).

— auffällig häufig begegnet in Diskussionen der Topos, es komme (fürs Menschsein, fürs Christsein, für das Ordensleben) nicht darauf an, was man tue, sondern darauf, was man sei<sup>21</sup>); ich halte es für eine Verkürzung, daß öfter die Frage nicht gestellt wird, ob und wie denn „Sein“ und „Tun“ zusammenhängen<sup>22</sup>). In diesem geistigen Klima ist es nach einem Jahrzehnt kritischer, oft gemühtötend und glaubenslähmend kriti-

<sup>18</sup>) Kl. Hemmerle, *Spiritualität und Gemeinschaft*, in: J. Sauer (Hrsg.), *Lebenswege des Glaubens*, Freiburg 1978, 73–95, hier 92f

<sup>19</sup>) Vgl. W. Pesch, *Verzichtet nicht auf die mythische Sprache!* in: *ChrGeg* 30 (1978) n 187 (v. 4. Juni)

<sup>20</sup>) H. Weinrich, *Narrative Theologie*, in: *Conc* 9 (1973) 329–333; hierzu B. Wacker, *Narrative Theologie? München 1977*; J. Endres, *Narrative Theologie, narrative Ethik*, in: *StudMor* XV (= Festschr. B. Häring), Rom 1977, 155–169, bes. 160f.

<sup>21</sup>) So sagt Bischof Hemmerle von Aachen in der Predigt zum Ordenstag 1978 in Mönchengladbach: „Nicht, daß Sie dieses und jenes Werk vollenden, nicht daß Sie diese und jene Aufgabe wahrnehmen, nicht daß Sie das und jenes fertigbekommen, sondern ganz einfach das, daß Sie die Hoffnungsgestalt der Kirche leben. Der Kirche zeigen, wer sie ist.“ — Wenn solches angesichts der heutigen Hektik und geistlichen Atemnot in vielen Gemeinschaften gesagt wird, ist es zutreffend. Der vorausgehende Satz bezeichnete dieses Leben der Hoffnungsgestalt als den Kern: „Aber vielleicht spüren Sie jetzt, was Ihr Dienst ist.“ Und doch bleibt m. E. eine solche Aussage ergänzungsbedürftig, denn es fragt sich ja gerade, wie dieser geistliche Dienst getan, wie Hoffnungsgestalt gelebt werden soll; der Synodenbeschuß ist hier m. E. weniger mißverständlich.

<sup>22</sup>) Vgl. die hilfreichen Ausführungen von A. Schulz, „Ein Zeichen für das in Christus angebrochene Heil“ (2.1.1). Zur theologischen Begründung der geistlichen (Ordens-) Berufung aus der Zeichenhaftigkeit, in: Fr. Wulf — C. Bamberg — A. Schulz (Hrsg.), *Nachfolge als Zeichen. Kommentarbeiträge zum Beschluß der Gemeinsamen Synode . . . über die Orden*, Würzburg 1978, 42–50, wo er, ähnlich wie Hemmerle, zum Ergebnis kommt, das Leben sei der Dienst. Es geht mir nur um Situierung und Klärung der Aussage. Man bedenke z. B., daß das II. Vaticanum bei manchen Orden das Tun zu einem Teil des „Wesens“ erklärt („ . . . ad ipsam naturam vitae religiosae pertinet actio apostolica et benefica“, *PerfCar* Nr. 8)!

Daß auch das Gemeinschaftsleben zum Wesen des Christlichen gehört, betonen sowohl A. Schulz, a.a.O., als auch Kl. Hemmerle, op. cit. Anm. 18 — doch auch Gemeinschaft muß „getan“ werden . . .

scher, Töne wieder leicht geworden, auch Frömmigkeitsformen als religiöses Ernstmachen zu deklarieren, die zunächst einmal menschliches Befremden auslösen könnten<sup>23</sup>), sie also nicht umsichtig zu ergründen und abzuklopfen<sup>24</sup>), sondern sich mit der Provokationskraft eines geistlichen Vollzugs zufriedenzugeben. Nochmals stellt sich also die Frage: muß sich also eine zutiefst geistliche Wirklichkeit wie das Leben nach den Räten menschlich „ausweisen“ können? Brauchen wir dafür vielleicht nur neue, entsprechend gesellschaftskritische, verfeinerte Kriterien<sup>25</sup>)? Oder soll auf einen menschlichen, gar rationalen Aufweis der Möglichkeit einer menschlichen Sinnhaftigkeit von Ordensleben u. U. verzichtet werden, weil dieser unnötig ist, vielleicht sogar unmöglich ist? Genügt nicht ein Aufscheinen des Ordenslebens als eines Darlebens des „provokatorisch unverständlichen Zeichens Gottes<sup>26</sup>)“. Hat der oben zitierte Satz des Synodenbeschlusses recht, und in welchem Sinne? Gerade wegen der augenblicklichen Stimmung und Situation, die allzuleicht dazu neigt, auf Erweis von Sinnhaftigkeit vorschnell zu verzichten, wird unser Thema gestellt und bedacht.

## II. ZWEI UNGENÜGENDE SEHWEISEN

Die folgenden Sehweisen sind nicht einfachhin unzutreffend. Sonst wären sie wohl nicht so weit verbreitet. Doch halte ich sie für ungenügend.

2.1 Eine Sicht wird dazu neigen, die „Nützlichkeit“ des Ordenslebens (etwa im Gespräch mit Nichtkatholiken oder Nichtchristen) im Hinweis auf dessen Beitrag zur Erziehung, zur Entwicklung des Sozialwesens, zur weltweiten Entwicklungshilfe, zur Krankenpflege oder zur Seelsorgstätigkeit aufzuweisen. Berechtigt an solcher Argumentation ist ein Mehrfaches:

- tatsächlich gibt es all die genannten Leistungen von Ordensgemeinschaften und Ordenspersonen in reichem Maß:
- tatsächlich sind sehr viele „Leistungen“ dieser Art sehr nahe am Kern der christlichen Botschaft, die sich auch durch sie (!) als wahrhaft erlösend erweist;
- tatsächlich spricht auch der Synodentext von einem Grundauftrag der Orden (2.1.1) und darin von einem „Dienst“, dem „Dasein für die Menschen“, ja von einer „geistlichen Bedeutung“ (2.1.5) und einer „sozialen Bedeutung“ (2.1.6) der evangelischen Räte.

<sup>23</sup>) Vgl. Miszelle von St. Richter, Bei Einsiedlern, Besuch in der Karthause von Val-sainte, in: ChrGeg 30 (1978) 84

<sup>24</sup>) Vgl. H. Nouwen, Ich hörte auf die Stille. Sieben Monate im Trappistenkloster, Freiburg 1978 ist ein positives Beispiel

<sup>25</sup>) Z. B.: J. B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg 1977

<sup>26</sup>) Kl. Hemmerle, op. cit. Anm. 21

Andererseits wehrt sich in vielen Zeitgenossen angesichts einer solchen effizient-pragmatischen „Erklärung“ des Ordenslebens manches; solches Unbehagen wird zur theologischen Kritik:

- nicht alle Formen, ja nicht einmal bestimmte, sehr traditionelle und immer gegebene Formen und Vollzüge von Ordensleben lassen sich allein von ihrem Nutzen her begründen;
- legte man allein eine Art Leistungsprinzip zugrunde, um die Sinnhaftigkeit des Ordenslebens aufzuspüren, hätte man die menschliche und theologische Kritik an einem solchen Leistungsprinzip<sup>27)</sup> so massiv vor sich, daß man ihr wohl nicht standhalten könnte.

2.2 Die zweite Sicht neigt wegen der offensichtlichen Schwächen der ersten Perspektive dazu, sozusagen die Flucht nach vorn anzutreten und die Fragestellung nach dem „Ertrag“, dem „Nutzen“ oder der „menschlichen Sinnhaftigkeit“ von Ordensleben überhaupt als unberechtigt zu bezeichnen. Dahinter steht wohl die eher ungeklärte und weniger ausgesprochene, aber verbreitete Auffassung, daß es zwischen dem „Sinn“ und dem „Zweck“ von Sein und Tun nicht nur einen Unterschied, sondern einen Gegensatz gibt. Folglich kann etwas „Zweck-Freies“, gar „Zweck-Loses“ sehr sinnvoll sein. Im extremen Fall wird das Ordensleben dann gerade darum als höchst sinnvoll bezeichnet, weil es in einer verzweckten Welt zweck-frei sei — darum könne es auch keine unmittelbare Nutz-Wirkungen (Zwecke) als seine tiefste Legitimierung beanspruchen, selbst wo es solche hervorbringe. — Es ist zwar nicht die logische Fortsetzung, aber eine verwandte Denkfigur, wenn dann noch gesagt wird, daß Ordensleben eben nicht vom (als zweckrational angesehenen) Verstand her gerechtfertigt werden kann, sondern nur vom Glauben her. Scheint nicht der Satz des Synodenbeschlusses, um den es bei unserem Thema geht, auch in diese Richtung zu argumentieren? Wie sich zeigen wird, muß er nicht im Sinn dieser zweiten Perspektive verstanden werden. Doch davon wird noch zu sprechen sein.

Berechtigt an solcher Argumentation ist ein Mehrfaches:

- tatsächlich hilft die Kategorie des Zweckes nicht, besonders dort, wo sie mit „Nutzen“, heute vielfach in den Sog eines sowohl materialistisch-pragmatischen als auch kurzsichtigen Denkens hineingeraten ist
- dies nicht etwa, weil das der Kategorie „Zweck“ unausweichlich entspräche<sup>28)</sup>, sondern weil wir in einer Gesellschaft leben, deren Lebens-

<sup>27)</sup> Vgl. P. Lippert, Zum Sinn der menschlichen Arbeit, in: GuL 46 (1973) 257–269; B. Schellenberger, „Mehr als bloße Zweckverbände“ (2.2.2), in: Fr. Wulf — C. Bamberg — A. Schulz, a.a.O., 61–68

<sup>28)</sup> So schreibt z. B. doch die Brockhaus Enzyklopädie (17. Auflage 1973, Bd. 17, 454): „S. (d. h. Sinn) bedeutet immer Ziel und Zweck: Etwas ist sinnvoll, wenn es seinem Ziel dient oder seinen Zweck erfüllt — . . .“

gefühl eine unleugbare Affinität und ein ziemlich starkes Gefälle zu Pragmatismus, Verzweckung, Materialismus hat. Es ist eine Gesellschaft, in der das Mensch-Sein im „Haben-Modus“<sup>29)</sup> „vernünftiger“ und plausibler zu sein scheint;

- tatsächlich wird der Christ die Sinnhaftigkeit seines Lebens, in Tun und Leiden und Kontemplation und Liebe nicht in einer Kette von Zweckerreichungen und Nutzwirkungen gewährleistet sehen. B. Schellenberger hat das richtig gesehen, wo er die Kategorie des Beschenktseins als Grundwirklichkeit in die Betrachtung unserer Frage einführt<sup>30)</sup>.

Andererseits wehrt sich in vielen Menschen etwas, wenn sie solche „Nicht-Begründungen“ des Ordenslebens als Begründungen hören, wie sie eben skizziert wurden. Solches Unbehagen wird zur philosophischen und theologischen Kritik:

- die behauptete Feindschaft zwischen Sinn einerseits und Zweck/Nutzen andererseits liegt nicht im Begriff selbst, sondern in einer bestimmten Sicht der Wirklichkeit, die das Praktische gegenüber dem Zweckfreien abwertet. Die griechische Verachtung der Handarbeit (anders die Bibel!) gegenüber der „Theoria“ der Weisen ist hier ebenso zu nennen wie das Humboldtsche Bildungsideal mit dem Gegensatz von „Bildung“ und „Ausbildung“ oder die Schelersche Unterscheidung von zweckrational und wertrational (im Alltagsdeutsch: einerseits auf Zwecke, andererseits auf Werte bezogen). Aber das Lateinische und die mittelalterlich-scholastische Tradition kennt solche Feindschaft nicht; sie sieht die Wirklichkeit zusammengefaßter und spricht unter Verwendung nur eines Begriffs (finis) von verschiedenen dringlichen, verschieden werthaften Zielen<sup>31)</sup>.
- man könnte freilich die zweite Sicht differenzieren und sagen: es bestünden doch Unterschiede zwischen einem Tun, das sich auf weniger

<sup>29)</sup> E. Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976

<sup>30)</sup> „Nicht weniger als der nur Diesseitigläubige werden der einzelne Christ und die christliche Gemeinschaft, die sich ihres Beschenkt- und Erlöstseins voll bewußt sind, Interesse am Aufbau einer besseren irdischen Gemeinschaft haben. Aber was ihnen letzten Endes den Impuls gibt, ist die Fülle der von Gott und von den Brüdern erfahrenen Liebe, die sie zum Verschenken, zur Kommunikation auf allen Ebenen drängt. Das ist etwas wesentlich anderes als die Frustration verkrampft — verbissener Gesellschaftsreformer, die sich und anderen keine Ruhe gönnen, weil sie meinen, aus eigener Kraft und mit aller Gewalt . . . eine bessere Welt konstruieren zu können.“ (Schellenberger, a.a.O., 64).

<sup>31)</sup> Nicht recht weiterzuführen scheint mir es jedoch, wenn B. Schellenberger, a.a.O., schreibt: „Es ist grundsätzlich ein Leben der ‚Zweckfreiheit‘ . . ., ein Leben, von dem man weiß, daß es auch dann Sinn hat, wenn es sich nicht durch handgreiflich nützliche Funktionen legitimieren kann.“

wichtige „Zwecke“ richte (z. B. leibliche Wohlfahrt) und anderem, das sich „zweckfrei“ auf Letztes richte (Gebet, Kontemplation). Doch wäre hier m. E. zu antworten: hier handelt es sich um unterschiedlich „hohe“ Sinnziele als Teilziele. Aber in beiden Fällen wäre solches Tun sinnvoll, weil es zielgerichtet, final, zweckbestimmt ist. Nur stehen die einzelnen Teilziele („Zwecke“) auf verschiedener Stufe. Und sofort wäre zu fragen, ob von einem christlichen Ethos mit seiner Einheit von Gottes- und Nächstenliebe her wirklich eine klare, saubere Nach- und Unterordnung möglich und erlaubt sei?

- man könnte zu Gunsten der zweiten Sicht darauf bestehen: es gäbe aber doch Aspekte des Ordenslebens (Erziehung, Krankendienst u. ä.), die auch einem Nichtchristen sinnvoll erscheinen müssen, und andere, die nur einem Christen erschließbar sind — gerade diese aber machten den „Kern“ der Ordensexistenz aus. Letzteres ist nun aber, wie eben gesagt, zu bezweifeln; die Frage aber, ob etwas einem Nichtchristen verständlich zu machen sei, ist nun nicht genau unsere Frage: uns geht es darum, ob Ordensleben in g a n z e r Breite, soweit es nicht offenkundig degeneriert ist (Überwachungssysteme, Unreifehalten) auch menschlich als sinnvoll dargetan werden kann (etwa als Ehelosigkeit) oder nicht<sup>32)</sup> — es geht uns nicht darum, j e d e m wie auch immer gearbeteten Verständnis vom Menschsein entgegenkommen zu können. Wollte man letzteres meinen, wo man von der Erschließung eines menschlichen Sinnes spricht, so könnte man überhaupt gar nichts im Leben als „menschlich sinnvoll“ aufweisen.

2.3 Nach allem scheint es mir weder möglich, zu sagen: Ordensleben hat rein menschlich einen Sinn (also auch „ohne den Gott der Verheißung und des Heils“); sein religiöser Sinn wäre dann einfach die Überhöhung und Verdoppelung dessen, was sich g a n z und mit nur profanen Augen als sinnvoll erwiese. Noch scheint es mir möglich, zu sagen: Ordensleben hat seinen tiefsten Sinn in dem, was jenseits der Zwecke liegt, es sei sinnvoll, aber zwecklos<sup>33)</sup>; überdies könne solcher Sinn kaum rational aufgewiesen

<sup>32)</sup> Im übrigen schiene es mir lohnend, den schon psychisch lösenden Beitrag des Betens zu sehen: wer betet, weitet sein Bewußtsein aus, er gibt sich nicht mit dem Bestehenden zufrieden, denkt nicht nur an das Vordergründig-Eingefangene. Wo es Gruppen von Betern gibt, wird der Alltagshorizont offengehalten. Beten hat, wo es nicht psychisch krank ist (und das kann es sehr häufig sein!), nicht nur therapeutische, sondern auch kritische „Funktion“

<sup>33)</sup> So kann ich B. Schellenberger nicht zustimmen, wenn er sagt (a.a.O., 64): „Deshalb wäre es falsch, die Gelübde hauptsächlich oder ausschließlich damit zu begründen, daß sie die Menschen zu optimalem Einsatz im Dienst der Verkündigung und der Nächstenliebe befähigen. Damit wären sie als ‚zweckmäßig‘ und ‚leistungssteigernd‘ uminterpretiert, was sie nicht unbedingt sein müssen.“ Ich frage mich, ob hier nicht zu wenig gesehen wird, daß Verkündigung und Nächstenliebe Weisen von Christusbegegnungen sind (freilich sicher nicht die einzigen Weisen!), und ob das hier ernst genug genommen ist — PerfCar Nr. 8 sieht hier präziser.



werden, sondern nur unter Berufung auf den „Gott der Verheißung und des Heils“. — Beide Positionen befriedigen nicht. Gibt es eine dritte, mögliche Sehweise, eine möglicherweise weiterführende Perspektive? Mir scheint, es gibt sie.

### III. EIGENE SICHT ALS DISKUSSIONSBEITRAG

Die hier als Gesprächsbeitrag gedachte Sicht soll knapp und thesenartig vorgetragen werden.

3.1 Erwägt man die Frage, ob Ordensleben in seinen wesentlichen Vollzügen auch „menschlich sinnvoll“ sei, so ist zu berücksichtigen, daß heute sowohl die Berufung auf die Humanwissenschaften als auch auf das, was im vorwissenschaftlichen Lebensgefühl als „menschlich“ gilt, darum problematisch ist, weil es eine Vielzahl von „Menschenbildern“ gibt.

3.1.1 Unter den zahlreichen Menschenbildern und den zahlreichen, sich exakt wissenschaftlich gebenden und doch häufig ideologisch verzerrten Aussagen z. B. von Psychologie und Soziologie gibt es einige, die mit Christsein nicht vereinbar sind, wie z. B. die (behavioristische) Auffassung, der Mensch sei nur ein Bündel von automatisch eintretenden Reizen auf Reaktionen von außen, oder: der Mensch sei gut und nur durch die böse Mitwelt böse gemacht, u. ä. Es gibt aber, da die westliche Kultur immer noch in der Wirkungsgeschichte der Antike, aber auch deutlich des Christentums steht, trotz „radikaler“ Theorien ein beachtliches Polster an Plausibilitäten und Konsens. Das ist gemeint, wenn im folgenden von Menschsein als dem Ziel vieler Menschen gesprochen wird.

3.1.2 Zu einem solchen, noch beträchtlich verbreiteten Menschenbild gehören u. a. folgende Merkmale:

- Leben ist eine Aufgabe, die auch in die Verantwortung eines jeden gestellt ist;
- es geht um Selbstwerdung im Feld von Ich — Du — Wir;
- das Materielle, die Dingwelt, gehört dem Bereich der „Mittel“ an;
- Liebe ist positiver als Haß oder Gleichgültigkeit;
- zum menschlichen Leben gehören Unabgeschlossenheit, Beschenktwerden, Sehnsucht<sup>34)</sup> und Bedrohung (durch Leiden, Enttäuschung, Schuld, Tod);

<sup>34)</sup> Zur Ambivalenz von Sehnsucht und Sehnsüchtigen vgl. Ansätze zu einer Klärung bei: H. Muschalek, Die Erfahrung Gottes in neu erfahrener Kirche, in: E. Klinger (Hrsg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche = Quaest. disp. 73) Freiburg 1976, 177—189. Zur Sehnsuchtsstruktur der Spiritualität vgl. J. Sudbrack, op. cit. Anm. 7 (zu C. Bamberg, Wer sich dem An-Spruch stellt); zur Sehnsuchtsstruktur des Menschlichen vgl. M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Hamburg 1970

— was aus einem Leben wird, geschieht täglich, d. h. all-täglich, verdichtet sich aber in bestimmten Situationen (Grenzerfahrungen, Fest und Feier).

3.2 Es gibt menschliche Strukturen, die immer schon zum Menschsein im Sinn von Abs. 3.1.2 gehören. Innerhalb dieser Menschlichkeitsstrukturen muß Ordensleben seinen Platz haben, dann ist es auch menschlich sinnvoll.

3.2.1 Solche Strukturen sind u. a.:

- Möglichkeiten der Wahl, d. h. auch der Selbstverfügung über das eigene Ich und das eigene Leben samt der Richtung, die ich ihm gebe;
- damit verbunden: Möglichkeiten eines Lebensplanes oder Lebensprojekts samt der Freiheit als der immer weiter vorangebrachten Verwirklichung eines solchen Lebensplanes;
- damit verbunden: Sinnhaftigkeit und Unumgänglichkeit von Verzicht: immer dort, wo ein Wert ergriffen wird, muß auf konkurrierende oder alternative Möglichkeiten verzichtet werden, auch wenn diese selbst moralisch gut wären und eine legitime Art von Menschsein möglich machen würden (wobei sie ihrerseits Verzicht fordern würden)
- Notwendigkeit von Beständigkeit, dazu aber: von Einübung und Wiederholung von Lebensvollzügen, die Wichtiges verwirklichen helfen (Treue);
- Fähigkeit und Bereitschaft zur Kommunikation (dazu gehören: Vertrauenkönnen, Einordnung, Fähigkeit, Nein zu sagen, ausgewogenes Verhältnis von Intimität und Distanz, Frustrationstoleranz und Fähigkeit zur Freundschaft).

3.2.2 Am Beispiel der freiwilligen und durch Gelübde bekräftigten Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen ließe sich, wie an den übrigen evangelischen Räten sowie am Gemeinschaftsleben, zeigen, wie dies alles als menschlich sehr sinnhaft aufgewiesen werden kann. Dies kann allerdings hier nicht geschehen<sup>35</sup>). Das Ordensleben mit all seinen typischen Grundmerkmalen (Gelübde, Gemeinschaft, religiöse Selbstfindung, besonders gearteter Christusbezug, besonderer Dienst, kurz: der Grundauftrag) kann als menschlich sinnvoll erschlossen werden unter einer Voraussetzung: daß nämlich die Motive dazu in ihrer Inhaltlichkeit so beschaffen sind, daß:

- das Ordensleben als Folgerung aus dem Inhalt der Motive erscheint und nicht als willkürlicher oder gar lebensfeindlicher Kraftakt. Anders gesagt: die Motivation muß auf eine bestimmte Form von Christussuche (z. B. der Kontemplation), auf eine bestimmte Sinnggebung des eigenen Christenlebens (z. B. eine bestimmte Art, Menschen zu dienen)

<sup>35</sup>) Vgl. hierzu P. Lippert, „Wie er dem Herrn gefalle“. Pastoraltheologische Bemerkungen zu Theologie und Praxis des ehelosen Lebens in den Orden heute, in: StudMor XV (Rom 1977) 759—798

gerichtet sein, die auch den eigenen, persönlichen Möglichkeiten entspricht und die nach Konsequenzen verlangt, die das hervorbringen, was wir Ordensleben nennen;

— diese Motive im Christen, der diese Lebensform wählt, so lebendig sind, daß sie auch gegen die zu erwartenden Schwierigkeiten ankommen und durch solche Schwierigkeiten hindurchtragen.

Beides darf aber als reale Möglichkeit behauptet werden<sup>36)</sup>. Mit anderen Worten: das Ordensleben „paßt“ in die Strukturen des Menschseins, wenn die Motive „richtig“ und stark genug sind.

3.3 Daß aber Richtigkeit und Stärke der Motive wirklich gegeben sind, ist aber nicht mehr eine logische Folgerung aus Baugesetzen des Menschseins. Sie „passen“ zwar, wie ausgeführt, da hinein, weil Christsein und Menschsein sich zueinander positiv verhalten, und weil Ordensleben eine sehr wesentliche (und nicht etwa periphere oder absonderliche) Weise des Christseins ist. Aber Christsein ist nicht einfach logische Folgerung aus Menschsein, und aus dem ausdrücklichen Christsein ergibt sich nicht zwingend die Wahl des Ordenslebens.

Es ist der Glaubende, der darauf vertraut: die Motive für die Wahl des Rätelebens enthalten Realität und sie betreffen mich. Er hält solche Motive nicht nur „für wahr“; er vertraut sich „den Motiven“ an, d. h. aber nichts weniger als: er vertraut sich dem „Gott der Verheißungen und des Heils“ an: er glaubt ihm. Und er ist — aufgrund der Kriterien von Berufensein und nach Wahl und Unterscheidung der Geister — überzeugt, gerufen zu sein. — Er vertraut gleichzeitig, daß die erforderliche Stärke der Motive durchtragen wird, weil sie von dem geglaubten und rufenden Gott geschenkt wird<sup>37)</sup>.

3.4 Zusammenfassend sei formuliert: daß es Verzichte und eine Lebensform nach den drei Räten mit allen Konsequenzen gibt, kann als eine menschliche Möglichkeit rational aufgewiesen werden. Daß solche Lebensform vom Evangelium her, als „der“ evangelische Rat (Synodenbeschluß 2.1.3) tatsächlich sinnvoll ist, das muß geglaubt werden.

## ERGEBNISSE UND FOLGERUNGEN

4.1 Der Satz des Synodenbeschlusses („ohne den Gott . . . von vornherein sinnlos“) ist richtig. Für sich allein könnte er allerdings mißverstanden werden im Sinn der Meinung, wie sie in Abs. 2.2 beschrieben wurde.

<sup>36)</sup> Wenn E. Erikson (Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1966, daraus bes.: Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit, ebda. 55—122) betont, daß zum reifen Menschen Generativität gehört, so fügt er doch hinzu, daß diese zwar im Normalfall bedeute, Kindern das Leben zu geben. Er fügt jedoch hinzu, daß sich solche Haltung auch bei jenen, die z. B. durch eine persönliche Gabe (!) nicht in der Ehe leben, auch anders, im Einsatz für Menschen und Werte, verwirklichen könne — Erikson ist m. W. kein Christ . . .

Nimmt man ihn im Zusammenhang des ganzen Dokumentes (z. B. zusammen mit 3.3.1, 3.3.5, 3.4.1 u. v. a.), scheint unsere Deutung dem Satz am besten zu entsprechen. Mir scheint, nur eine solche Deutung ist theologisch vertretbar (vgl. nochmals oben Abs. 3.4).

4.2 Der Satz des Synodenbeschlusses kann die festgefahrene Diskussion über die Scheinalternative „mystisches“ oder „funktionales“ (anders: „personales“ oder „funktionales“) Ordensverständnis neu beleben und weiterführen. Er lehrt besser sehen, daß christliche Mystik sinnvoll (auch „effizient“ und gar „funktional“ auf die anderen Menschen hin) ist, und daß Dienst etwas Geistliches ist<sup>38</sup>).

4.3 Wo es im Ordensleben Stilelemente und Vollzüge gäbe, die jeder heute gesuchten menschlichen Sinnhaftigkeit zuwiderliefen, dort müßte ernsthaft gefragt werden, ob solches in geistlicher Hinsicht noch vertretbar wäre. Ich meine, nein. Die katholische Tradition des „agere secundum rationem“, des sinnhaften Tuns weist ebenso in die Richtung dieses Nein wie die Direktiven des Konzils über zeitgemäße Erneuerung (wirklich an Peripherie und im Zentrum der Kirche ernstgenommen?), z. B. Nr. 2d und 3 von „Perfectae caritatis“.

4.4 Die Frage ist also nicht, ob das Ordensleben mit Begriffen wie „menschlich sinnvoll“ gedeutet werden soll oder nicht. Es geht vielmehr darum, solche Kategorie wie die des Sinnvollen, ja auch die des Nützlichen, aus ihren Verkrüppelungen zu befreien: dann enthüllt sich auch die tiefe Bedeutung, der Sinn und Zweck von Scheitern, Leid, Ohnmacht, stillem Gebet, Muße in ihrer auch menschlichen Wichtigkeit. Eine Gesellschaft, die „Gebet, Gottesdienst und Dienste, die im Verständnis der Welt unrentabel sind“<sup>39</sup>), nicht mehr in ihrer Bedeutung erspürte, würde nicht nur unchristlich, sondern unmenschlich!

4.5 Von hier aus wird deutlich, daß nun die Orden dazu mithelfen können, daß unsere Gesellschaft nicht völlig jener Schreckensgesellschaft entspricht, die all das genannte „Negative“ nur noch verdrängt und dadurch unrettbar oberflächlich und inhuman wird. Anders gewendet: aufgrund der Eigenart ihrer Lebensform und ihres Dienstes (als Einheit, „Grundauftrag“) können sich die Orden ohne Selbstüberhebung dazu gerufen wissen, Ferment der Gesellschaft und der Kirche zu sein (besser: immer neu zu werden!) — in dieser Sicht erhält die Rede vom Ordensleben als Zeichen<sup>40</sup>) einen guten und unverzichtbaren Sinn.

---

<sup>37</sup>) Damit ist natürlich nicht eine dogmatisch nicht vertretbare Heilsgewißheit als Glaubensinhalt oder eine Glaubensgewißheit über die eigene Berufung gemeint

<sup>38</sup>) Vgl. meinen in Anm. 4 zit. Aufsatz

<sup>39</sup>) B. Schellenberger, a.a.O., 65

<sup>40</sup>) A. Schulz, a.a.O., nennt als Elemente solcher Zeichenhaftigkeit Gemeinschaftlichkeit, Ausdrücklichkeit, das Charismatische