

Zeichen der Zeit – Antwort der Orden

Orden in Kirche und Gesellschaft

Johann Baptist Metz, Münster

Redaktionelle Vorbemerkung

Unter diesem Titel hielt Professor Johann Baptist Metz, Münster, den Vortrag bei der diesjährigen VDO-Jahresversammlung in Würzburg (24.–26. Juni 1990). Mit seiner Erlaubnis publizieren wir im folgenden die Abschnitte III und IV seines Vortrags in ausführlicher Fassung, die Abschnitte I, II, V und VI in einer vom Verfasser selbst formulierten thesenartigen Zusammenfassung. Der überarbeitete und erweiterte vollständige Text dieses Vortrags erscheint im Frühjahr 1991 im Verlag Herder.

I. Das Christentum ist kein postmodernes Glasperlenspiel, sondern die kühnste Inszenierung der Weltgeschichte, in die Gott selbst verwickelt ist. Die Orden springen ein, wo und wann es besonders gefährlich wird. Mit ihren Gelübden soll nämlich nicht nur etwas gemieden, sondern vor allem etwas gewagt werden.

II. Die zentrale prophetisch-kritische Aufgabe der Orden ist heute: Gotteszeugenschaft in einer Welt der religionsfreundlichen Gottlosigkeit, in einem Zeitalter der Religion ohne Gott. Nicht mehr „Jesus, ja – Kirche, nein“ charakterisiert die Grundsituation, sondern „Religion, ja – Gott, nein“. Der Prophet dieser postmodernen Religiosität ist nicht Jesus, aber auch nicht etwa Marx, sondern – Nietzsche: Kündler einer dionysisch gestimmten Religion, als Glücksgewinnung durch Leid- und Trauervermeidung, als Beruhigung vagabundierender Ängste, als mythische Verzauberung, als psychologisch-ästhetische Unschuldsvermutung für den Menschen, die alle eschatologische Unruhe im Traum von der Wiederkehr des Gleichen stillgestellt hat.

III. (*ausführlich:*) Als ich 1976 zu Ihnen sprach, versuchte ich mich an der Auslegung der Drei Evangelischen Räte. Diesmal möchte ich, im Blick auf die geforderte Gotteszeugenschaft der Orden, etwas sagen zu den Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5) – natürlich nur in Auswahl und jeweils auf den Punkt verkürzt. In meinen Augen sind diese Seligpreisungen nämlich so etwas wie Einweisungen in die fundamentale Herausforderung heute, in das, was ich die Gottespassion nennen möchte, und zwar im doppelten Sinn des Wortes: als Leidenschaft für Gott und als eingestandenes Leiden an Gott.

(1.) „*Selig, die arm sind vor Gott*“: Ich gestehe, daß das Nachsinnen über diese Seligpreisung meine ganze theologische Biographie durchzieht. Schon 1962 erschien ein kleines Buch von mir unter dem Titel „*Armut im Geiste*“. Als ich 1977 die „*Zeit der Orden?*“ veröffentlichte, betonte ich vor allem den

inneren Zusammenhang zwischen der Rede von der biblischen Armut und den konkret Armen, die bekanntlich die Privilegierten bei Jesus waren. Hier möchte ich nun einen Grundzug dieser Seligpreisung skizzieren, der von einem entscheidenden Zug der Gotteszeugenschaft handelt. Nicht von ungefähr verdankt er sich dem alttestamentlich-israelitischen Hintergrund der Botschaft Jesu, der auch im christlichen Gotteszeugnis nicht einfach ausgeblendet oder als überholt abgetan werden kann. Keiner weiß das besser als Paulus (1 Kor 8,4). Im Sch'ma Israel (im „Höre, Israel, dein Gott ist einer“, von Dtn. 6,4) bricht schließlich das Gottesbekenntnis in der Religionsgeschichte der Menschheit überhaupt erstmals durch. Solange es um „Religion“ geht (was immer das in unserer religionsfreundlich gestimmten Welt von heute heißt), mag man ja auf diesen Zusammenhang verzichten können. Wo es indes um „Gott“ geht und auch um „Gebet“, ist die in diesen Traditionen artikulierte Gotteserfahrung und Gottespassion unverzichtbar.

Was eigentlich, so habe ich mich oft gefragt, unterscheidet das vorchristliche Israel, was unterscheidet dieses kleine, kulturell eher unbedeutende und politisch ruhmlose Wüstenvolk von den glanzvollen Hochkulturen seiner Zeit – von Ägypten, Persien, von Griechenland? In meinen Augen ist es eine besondere Art von Wehrlosigkeit, von Armut, in gewisser Weise die Unfähigkeit Israels, sich von den Widersprüchen, von den Schrecken und Abgründen der Wirklichkeit erfolgreich zu distanzieren – etwa durch Mythisierungen oder Idealisierungen der Lebenszusammenhänge. Israel kannte keinen mythischen bzw. ideellen „Reichtum im Geiste“, mit dem es sich über die eigenen Ängste, über die Fremde des Exils und über die immer wieder aufbrechende Leidensgeschichte erfolgreich erheben konnte. Es blieb in seinem innersten Wesen mythisch und idealistisch stumm. Es blieb eigentlich eine „Landschaft von Schreien“ (Nelly Sachs). Es zeigte wenig Begabung zum Vergessen und gleichzeitig wenig Begabung zur selbsttätigen „idealistischen“ Verarbeitung von Enttäuschungen. Auch dort, wo es, kulturell überfremdet, Mythenangebote und Idealisierungskonzepte importierte und nachahmte, hat es sich doch nie mit ihnen endgültig getröstet. Man könnte also geradezu sagen, Israels „Erwählung“, seine Gottfähigkeit zeigte sich in dieser besonderen Art seiner Armut, seiner Unfähigkeit: nämlich der Unfähigkeit, sich durch Mythen und Ideen trösten zu lassen. Eben das möchte ich Israels „Armsein vor Gott“ nennen, seine „Armut im Geiste“, die Jesus seligpries.

Daran wäre in unserer mythenfreudigen Postmoderne auch unsere christliche Gotteszeugenschaft zu erinnern. Schließlich gilt auch für uns: Wer die Botschaft von der Auferweckung des Christus so hört, daß in ihr der Schrei des Gekreuzigten unhörbar geworden ist, der hört falsch. Wer die christliche Botschaft so hört, daß es in ihr nichts mehr zu erwarten, sondern nur noch etwas zu „konstatieren“ gilt, der hört nicht das Evangelium, sondern einen Siegermythos. Auch die Christologie ist nicht ohne eschatologische Unruhe, auch sie ist nicht ohne jenen Schrei, mit dem bekanntlich nicht das Alte, sondern das Neue Testament endet.

Über dem Christentum liegt ein Hauch von Unversöhntheit. Ihn zu verschrecken, wäre nicht Ausdruck des starken Glaubens, sondern der Kleingläubigkeit. Glauben wir nämlich an Gott – oder glauben wir an unseren Glauben an Gott und darin vielleicht nochmal an uns selbst bzw. an das, was wir gern von uns hielten? Hat aber ein Glaube, der nicht nur an sich selbst glaubt, sondern – an Gott, hat ein solcher Glaube in dieser Welt nicht notwendig die Gestalt einer Rückfrage in zeitlich gespannter Erwartung? Nicht vage schweifende Fragen, wohl aber leidenschaftliche Rückfragen gehören zu jener Gottespassion, über die wir uns gerade heute zu verständigen hätten.

Ist womöglich zu viel Gesang und zu wenig Geschrei in unserer christlichen Spiritualität? Zu viel Jubel und zu wenig Trauer, zu viel Zustimmung und zu wenig Erwartung, zu viel Trost und zu wenig Tröstungshunger? Für die Gotteszeugenschaft auch und gerade gegenüber jungen Menschen scheint mir diese Frage entscheidend zu sein. Sie speist sich aus der ersten Seligpreisung Jesu, die keineswegs nur einem erschöpften Leben gilt, das alle Signale bereits auf Halt und Sicherheit gestellt hat.

(2.) „*Selig die Trauernden*“: denn sie werden getröstet werden, heißt bekanntlich der Nachsatz. Der in der europäischen Moderne durchgesetzte Wille zur Macht – über die Natur, über andere Gesellschaften und Kulturen – hat uns in eine konstitutionelle Ferne zur Trauer gerückt. Mit der Unfähigkeit zu trauern wächst indes auch die Unfähigkeit, sich trösten zu lassen und Trost anders zu verstehen denn als pure Vertröstung. Doch, so interpretiert der Philosoph Adorno eine Kierkegaard-Passage zu recht: „Der Schritt von der Trauer zum Trost ist nicht der längste, sondern der kürzeste.“

Die christliche Gotteszeugenschaft ist keineswegs trauerfern. Wie aber? Trauern heißt doch offensichtlich, substantiell etwas zu vermissen. Also: Gott vermissen? Ja! Dieses Vermissen spielt zwischen Trauer und Hoffnung. Die Trauerferne haben wir uns nur in einer Art christlichem Vollendungs- und Versöhnungswahn eingeredet, der für mich schließlich nichts anders ist als ein Symptom der Vergreisung des Christentums, das seine heimliche Resignation durch Überaffirmation, durch Überversicherung zu kompensieren sucht.

Ist aber solches Gott-Vermissen überhaupt noch tröstlich? Und will anderseits der biblische Gott nicht vor allem dies sein: Trost für die im Leid Zerfallenden, Beruhigung für die von Existenzangst Umgetriebenen? Hier kommt es m. E. sehr darauf an, die biblischen Tröstungsverheißungen nicht mißzuverstehen.

Unsere säkularisierte Moderne hat die Sehnsucht nach Trost weder beantworten noch völlig beseitigen können. Entsprechend werden uns heute – quasi postmodern – Mythen und Märchen als Tröstungspotentiale angeboten. Und die Empfänglichkeit für sie reicht offenbar bis tief in die verunsicherte Christenheit. Haben wir uns selbst und andere im Unklaren gelassen über den biblischen Sinn des Trostes?

Der Gott Jesu macht nicht unglücklich. Aber macht er uns glücklich? Beantwortet er unsere Glückserwartungen, die hier keineswegs misanthropisch denunziert werden sollen? Nun gibt es zunehmend – wiederum: postmodern – Glückserwartungen, die kein „Glück inklusive Schmerz“, kein von Leid oder Trauer unterströmtes Glück mehr kennen wollen, die vielmehr am je eigenen Glück mit Leid- und Trauervermeidungsstrategien arbeiten. Macht Gott in diesem Sinn glücklich? Im Sinn eines sehnsuchts- und leidensfreien Glücks? War Israel je in diesem Sinn glücklich mit Jahwe? War Jesus in diesem Sinn glücklich mit seinem Vater? Macht biblisch gegründete Religion in diesem Sinn glücklich? Schenkt sie gelassene Selbstversöhntheit, ein Innwerden unserer Selbst ohne jegliches Erschrecken und Aufbegehren, ein Wissen um uns selbst, ohne etwas zu vermissen? Beantwortet sie die Fragen? Erfüllt sie die Wünsche, wenigstens die glühendsten? Ich zweifle.

Wozu dann Gott? Wozu dann unsere Gebete? Gott um Gott zu bitten ist schließlich die Auskunft, die Jesus seinen Jüngern über das Gebet gibt. (Jedenfalls lese ich so die zentrale Gebetsauskunft in Lk 11,1–13, spez. 13.) Andere Tröstungen hat er, genau genommen, nicht in Aussicht gestellt. Sein Trostversprechen entrückt uns jedenfalls nicht in ein mythisches Reich spannungsloser Harmonie und fragloser, identitätsmächtiger Versöhntheit mit uns selbst.

Eugen Drewermann meint in seinem Klerikerbuch, in unserem Kulturkreis gäbe es wohl nur eine Gruppe von Menschen, die wir von fern in die Nähe der nonkonformistischen Lebensform Jesu rücken können, und er nennt – die Dichter, nennt Goethes Elegien, Rilkes Sonette, Stefan Zweigs Novellen. Doch hier scheiden sich wohl die Geister. Als ich diesen Text vorbereitete, war mir ein anderes Antlitz nahe, das Antlitz meines Lehrers Karl Rahner. Er war mir, über den Lehrer und Freund hinaus, zum Vater meines Glaubens geworden. Bei einer Predigt zu seinem 50jährigen Priesterjubiläum habe ich das von ihm, dem Ordensmann, so gesagt: „Ein Vater des Glaubens – und selber heimatlos. So waren sie, so sind sie wohl alle, diese Väter des Glaubens, diese Knechte Gottes – in den abrahamitischen Traditionen, in den paulinischen Traditionen, in den ignatianischen Traditionen. An ihnen zeigen sich die Spuren jener messianischen Heimatlosigkeit des Sohnes, die uns aus dem Evangelium überliefert ist. . . Nie hat uns Karl Rahner das Christentum als eine Art bürgerliche Heimatreligion interpretiert, der alle tödlich bedrohte Hoffnung, jede verletzliche und widerspenstige Sehnsucht ausgetrieben ist. Nie empfand ich sein Glaubensverständnis als eine Art Sicherheitsideologie, als eine feierliche Überhöhung des erreichten Stands der Verhältnisse, und seien es die fortschrittlichsten. Immer blieb Heimatlosigkeit, quer zu allem blieb eine Sehnsucht, die ich nie als sentimental empfand, nie auch als pausbäckig-optimistisch, nie als himmelstürmend, sondern eher wie einen lautlosen Seufzer der Kreatur, wie einen wortlosen Schrei nach Licht vor dem verhüllten Antlitz Gottes. Im Alter ist ihm, wenn ich recht sehe, diese Sehnsucht nicht leichter und beschwingter geworden. Eher noch unaussprechlicher, schwermütiger, bleierner. Ja, diese bleierne Sehnsucht, diese wehrlose Hei-

matlosigkeit! Weil der Weg nicht zu Ende ist und die Müdigkeit groß; weil zu viel Asche schon die dunkle Glut des Lebens bedeckt und kein Sturm vom Paradies her sie neu entfacht; weil ein schleichendes Gefühl der Überflüssigkeit die ganze Schwere dieser Gottessehnsucht offenbaren kann ...“

So ist mir Karl Rahner – und vielen, gerade auch vielen jungen Menschen – zum Gotteszeugen in dieser Zeit geworden. In solcher Zusammenführung von Lebensgeschichte und Glaubensgeschichte geschieht übrigens heute „Tradierung des Glaubens“, an der das großkirchliche Leben immer mehr zu scheitern droht.

(3.) *Schließlich: „Selig, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit“* – nach jener ungeteilten Gottesgerechtigkeit, die für alle gelten soll, für Lebende und Tote, für gegenwärtige und vergangene Leiden. Das leidenschaftliche Interesse an dieser ungeteilten Gottesgerechtigkeit gehört in die Konstitution der Gotteszeugenschaft. Sie ist in diesem Sinn mystisch und politisch zugleich: mystisch, weil sie das Interesse an der Rettung vergangener, ungezügelter Leiden nicht preisgibt; politisch, weil sie gerade dieses Interesse an ungeteilter Gerechtigkeit immer wieder auch auf die Gerechtigkeit unter den gegenwärtig Lebenden verpflichtet. Wo der eschatologische Gott, postmodern, aus der Religion verschwindet, wird die Religion nicht etwa erst politikfähig, sondern ganz und gar unpolitisch, ganz und gar ihrer prophetisch-gesellschaftskritischen Kraft beraubt!

Die christliche Gotteszeugenschaft ist durchaus von einer recht verstandenen politischen Spiritualität, von einer politischen Mystik geleitet. Nicht im Sinne einer Mystik der politischen Macht und der politischen Herrschaft, sondern – um es in einer Metapher auszudrücken – als eine Mystik der offenen bzw. geöffneten Augen. Nicht nur die Ohren (zum Hören), auch die Augen sind ein Organ der Gnade! Jesus ist nicht Buddha. Er lehrte schließlich keine steile Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine Gottesmystik der gesteigerten Wahrnehmungsbereitschaft, also eine Mystik der offenen Augen, die mehr und nicht weniger sieht, die vor allem unsichtbares, ungelegenes Leid sichtbar macht und – gelegen oder ungelegen – darauf aufmerksam macht und dafür einsteht. Wir dagegen setzen in Sachen Gott gern ausschließlich auf Unsichtbarkeit, auf Wahrnehmungsferne, auf „unsichtbare Gnade“; Jesus setzt offensichtlich auf Sichtbarkeit und Wahrnehmungspflicht – in der unvergeßlichen Parabel vom barmherzigen Samariter, bei den Gerichtskriterien in der „kleinen Apokalypse“ (von Mt 25), zu unserer immer neuen Verwunderung: „Herr, wann denn hätten wir dich gesehen ... nackt gesehen, hungernd, im Gefängnis?“

Politische Unschuld ist deshalb solcher Gotteszeugenschaft nicht gegönnt. Sie ist aus dem Zentrum ihres Credo – „gelitten unter Pontius Pilatus“ – in jene Geschichte verstrickt, in der gekreuzigt wird, gefoltert und massakriert, gehaßt, geweint und spärlich geliebt, und kein vager Mythos kann ihr jene Unschuld zurückschenken, die sie in solcher geschichtlicher Prüfung verloren

hat. Nicht die isolierte eigene Lebensgeschichte ist die Matrix dieser Gotteszeugenschaft, sondern immer auch und unumgänglich die Zeit der Andern, nicht nur der eigene Untergang im Tod, sondern der Untergang, der Tod der Andern hält die eschatologische Unruhe im eigenen Herzen wach.

IV. (*ausführlich:*) Die angesprochene Gotteszeugenschaft, die hier angedeutete Gottespassion, die ich für den elementaren kritisch-prophetischen Auftrag der Orden in unserer Zeit halte, verlangt nun offensichtlich „starke Subjekte“, bei denen Glaubensgeschichte und Lebensgeschichte authentisch ineinandergreifen und nicht überichhaft und allemal neurotisierend aufeinandergepfropft sind. Rat und Beistand der Psychologie, der Psychotherapie können hier durchaus hilfreich sein für eine gelungene Zusammenführung von Lebens- und Glaubensentwurf. Ihr kritisch-therapeutischer Einspruch ist unbedingt zu hören, solange sie sich nicht ihrerseits als Religions- und Theologieersatz geriert bzw. solange sie um ihre eigenen Einseitigkeiten und Blindheiten weiß. Weiß sie das aber?

Für mich, den politischen Theologen, ist die auf das Ordensleben eingehende tiefenpsychologische Theologie zu unpolitisch, genauer: zu ichverliebt; sie erweist sich für mich am Ende als jener Narzißmus, für dessen Therapie sie sich ausgibt. Sie suggeriert dort religiöse Tiefe im Ich, traumverschlüsselte Abgründe, wo in Wahrheit so lange Flachheit und schiere Untiefe herrschen, als dieses Ich sich nicht an anderen, mit anderen, für andere erfährt und bewährt. Solches Ichwerden an den andern ist vielleicht nicht so wichtig für die kleinen Hoffnungen, aber es ist unerlässlich für die großen, die lebensprägenden Hoffnungen. Sie sind es, die das an anderen, mit anderen entzündete Ich erfordern. Das jedenfalls lehrt die biblische Urgeschichte der Subjektwerdung. Darin wurzelt der Urentwurf für „Kirche“ – nicht etwa aus Gründen der Observanz, der Subordination oder des Amtsdenkens, sondern aus Gründen der zugemuteten und vergönnten Hoffnung, die keiner für sich allein hoffen kann. Darin gründet der Urentwurf für die *vita communis*, ohne die die eschatologische Hoffnung der Christen nicht ist.

Alles bei Jesus ist so ausgerichtet. Seine Bilder und Visionen vom Reich Gottes – vom großen Frieden der Menschen und der Natur im Angesichte Gottes, von der einen Mahlgemeinschaft der Liebe, von der Heimat und vom Vater, vom Reich der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Versöhnung, von den abgewischten Tränen und vom Lachen der Kinder Gottes – kann keiner nur im Blick auf sich selbst und für sich allein hoffen, keiner sich allein zutrauen, gewissermaßen in unbegleiteter Transzendenz nach innen. Indem er sie anderen zutraut und zuträgt, sie „für andere“ hofft, gehören sie auch ihm. Nur so. Das gilt für die Radikalität der eschatologischen Hoffnung – und auch für die Umkehr, die in ihrer Tiefe gelingt, wo sie einem von anderen zugetraut und zugemutet wird. Das alles ist nicht simple, ichvergessene oder übericherzeugende Institutionenapologie, ist nicht verschlüsselte Gehorsamsrhetorik. Es stellt im Gegenteil die authentischen Kriterien zur Kritik aller institutionellen

Erscheinungsformen bereit, die in die Ich-Isolation, in die Ich-Flucht und damit in fragwürdige Beherrschbarkeit führen. Das starke Ich, das starke Subjekt der Hoffnung und der Gotteszeugenschaft ist ein plurale tantum.

In den 60er und frühen 70er Jahren, in jener utopiegeschwängerten Zeit, hatten wir ständig darauf zu achten, daß unsere eschatologische Hoffnung nicht umstandslos mit einer Utopie verwechselt wurde, zu der bekanntlich niemand betet und schreit. Inzwischen stehen wir vor einem anderen, in meinen Augen noch schwerer wiegenden Problem. In unserer postmodernen Zeit der Utopieschrumpfung, der Utopieverweigerung, sind Lebensentwürfe, die auch das bisher ungelebte Leben unwiderruflich einbeziehen wollen, kaum mehr oder nur noch höchst mühsam zu verdeutlichen. Kein Wunder, daß gerade jetzt auch innerhalb der Kirche und der Theologie der Verdacht aufbricht, daß das praktizierte Gelübdeleben wahnhaftige Züge trägt oder zumindest ständig in Gefahr ist, solche Züge anzunehmen.

Nur jene Ordensgemeinschaften, die diesen Verdacht gegen sich selbst nicht einfach in den Wind schlagen, dürfen m. E. auch eine zeitkritische Gegenfrage und gewissermaßen einen Gegenverdacht äußern: Mit welchen Kriterien für Normalität, für seelische Gesundheit und „Reife“ wird hier das Ordensleben beurteilt? Warum sieht man die Orden nicht als eine – nicht unbedingt als die einzige, aber doch als eine exemplarische – Lebensform, die gegen uneingestandene wahnhaftige Züge unserer eigenen Lebenswelt steht? Gibt es heute nicht einen grassierenden Unschuldswahn, einen Entpflichtungswahn, eine Art Pilatuswahn, eine Voyeursmentalität, die zwar nicht an die Macht will, die eigentlich nichts will – außer sich selbst? Und greift solcher Wahn nicht auch an die Substanz – nicht nur der Glaubensoptionen, sondern der Humanitätsoptionen überhaupt? Ich kann das auch so zu verdeutlichen suchen: Der Markt, das Marktdenken, das Tauschdenken, das heute ökonomisch universal wird, ist nicht mehr nur auf die Ökonomie beschränkt. Es tastet inzwischen nicht nur die Autonomie des politischen Lebens an, es hat auch bereits die Grundlagen unseres seelischen Lebens erreicht. Alles erscheint tauschbar, austauschbar, auch die zwischenmenschlichen Beziehungen, auch die Lebensentwürfe. Engagement gibt es, wenn überhaupt, nur noch als „Engagement mit Umtauschrecht“: „Hier stehe ich, ich kann auch anders. Ich bin nie bloß meiner Meinung. Alles geht, auch das Gegenteil . . .“ Irgend etwas also geht seinen lautlosen Gang. Kann so aber die Menschheit ihren Gang gehen?

Solche Fragen und Perspektiven kann man m. E. gerade auch jungen Menschen heute deutlich machen. Die starken, meinerwegen die reifen Subjekte sind jedenfalls nicht die, die einer solchen Mentalität erfolgreich angepaßt sind und die letztlich nur dazu beitragen, den Beschleunigungswahn, den wir euphorisch „Entwicklung“ nennen, zu verstärken. Wenn der Gelübdegedanke gerade für junge Menschen gerettet werden soll, wenn die „Verbindlichkeiten“ der Gelübde nicht dem Verdacht ausgesetzt werden sollen, sie seien eigentlich nur für ein erschöpftes und in diesem Sinn vorzeitig vergrei-

stes Leben lebbar, dann müssen wir solche, durchaus auch gesellschaftskritische und befreiende Perspektiven ins Spiel bringen. An ihnen könnte sichtbar werden, daß das Ordensleben keineswegs in einem weltlosen, einem humorlos-sektierischen Fundamentalismus versinken muß, in dem man sich instinktiv nur noch unter Gleichgesinnten aufhält und in zelosig angeschärfte Sprache und Haltung unbegriffene Lebensängste verteidigt. Die durch die Seelen unserer Noch- oder Nachmoderne vagabundierenden Ängste nisten eigentlich ganz woanders.

V. Die Kirche steht gegenwärtig in einem höchst komplexen Prozeß: sie ist erstmals auf dem Weg, reale Weltkirche zu werden; gleichzeitig gerät sie überall und nicht zuletzt in Europa immer mehr in eine Minderheitensituation, in globale Diaspora.

1. Fragen im Blick auf das Weltkirche-Werden:

– Müßten nicht unsere Orden, gerade weil sie vielfach nicht regional, sondern global organisiert sind, die natürlichen Keimzellen für gelingendes interkulturelles Zusammenleben sein, produktive Vorbilder für Konvivialität unterschiedlicher Kulturwelten?

– Müßten nicht gerade die Orden – angesichts der Tatsache, daß die Kirche nicht nur eine Dritte-Welt-Kirche „hat“, sondern weithin eine solche „ist“ – einer bei uns neu aufbrechenden Grundstimmung widerstehen, die (wiederum typisch postmodern) an der Verkleinerung der Maßstäbe unserer Verantwortung arbeitet, die eine „große Ethik“ als abstrakt denunziert, die ein neues Krisen- und Elendsgewöhnungdenken pflegt und die deshalb die sog. Dritte Welt wieder in antlitzlose Ferne zu rücken droht?

2. Im Blick auf die europäische Binnensituation wächst den Orden auch eine besondere Aufgabe zu: Wenn das Christentum in Europa der puren Historisierung entgehen soll, bedarf es immer dringlicher neuer Lebensformen des Glaubens, neuer Gestaltungen der *vita communis*, und in diesem Sinn müßten sich gerade die Orden in jene neue Pastoral einschalten, die nüchtern davon ausgeht, daß die flächendeckenden volkskirchlichen Strukturen in Europa immer mehr verschwinden und die deshalb gezielt eine europäische Diaspora-Pastoral sein wird. Eine Neuevangelisierung Europas kann, wenn überhaupt, nur auf solchen Wegen geschehen.

VI. Zu den verräterischsten „Zeichen der Zeit“ gehört, daß heute nicht nur nach solchen „Zeichen“ gefragt wird, sondern nach der Zeit selbst. Allen landläufigen Meinungen zuwider sind es gerade die biblisch motivierten Apokalyptiker, die der Zeit „trauen“. Im Geiste solcher heiter gelassener Apokalyptik bleibt das Ordensleben auch heute lebbar und lebenswert.