

Orden – Gemeinschaften kritischer Solidarität in der Kirche?

*Betrachtung unter ekklesiologischer Perspektive*¹

Thomas Egensperger OP, Düsseldorf

Literatur zum Thema „Orden heute“ gibt es zahlreich. Die Ansätze sind ebenfalls sehr vielfältig, denn man kann von sehr unterschiedlichen Richtungen versuchen, Ordensleben – wie es für die Gegenwart relevant ist – zu reflektieren. Möglichkeiten der Interpretation von Ordensleben gibt es viele, seien es beispielsweise soziologische, psychologische oder spirituelle Deutungsmuster. Ein weiteres ist das der Beziehungen von Orden und Kirche. So wird sich dieser Beitrag ganz bewußt beschränken auf jenes ekklesiologisch relevante Verhältnis.

Hinsichtlich des Themas „Orden – Gemeinschaften kritischer Solidarität in der Kirche?“ ist auf das Wechselverhältnis von Orden und Kirche einzugehen. Beides sind Wörter, die zunächst eine sehr allgemeine Bedeutung haben. Deshalb werden der Einfachheit halber zwei vorläufige Definitionen der Begriffe vorgegeben:

Unter „Orden“ wird im Folgenden gemeint sein die klassisch-typische männliche oder weibliche Kommunität mit einem jeweils spezifischen geistlich-religiösen Anspruch, welcher sich an der Tradition der römisch-katholischen Kirche orientiert. Dazu gehören die in irgendeiner Form kirchenrechtlich abgesicherten Vereinigungen, sogenannte „Institute des geweihten Lebens“ (vgl. CIC cc. 573ff.). Die Voraussetzung für die Mitglieder solcher Einrichtungen ist die Ordensprofeß, welche mittels der evangelischen Räte (Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam) in besonderer Weise die Nachfolge Christi darstellt. Das Kirchenrecht unterteilt in „Ordensinstitute“ (Ordensgemeinschaften, Kongregationen) und in „Säkularinstitute“.² Sie müssen von der „zuständigen Autorität der Kirche“ (CIC c. 573 § 2) zugelassen sein.³

Etwas komplexer muß die Umschreibung des Begriffs „Kirche“ ausfallen. Grundsätzlich ist damit gemeint das ganze Volk Gottes, welches sich zur römisch-katholischen Kirche bekennt (ekklesia). Allerdings läßt es sich nicht vermeiden, daß unter dem Begriff „Kirche“ die zuweilen als „Amtskirche“ oder als „Hierarchie“ bezeichnete Gruppe der Bischöfe unter dem Vorsitz des

1 Aus: *Caritas et Scientia*. Dominikanerinnen und Dominikaner in Düsseldorf, hrsg. vom Dominikanerkloster Düsseldorf (durch A. Baumeister, Th. Egensperger, U. Engel, W. König), Düsseldorf 1996, im Druck.

2 Daneben stehen die „Gesellschaften des apostolischen Lebens“, welche sich im wesentlichen dadurch unterscheiden, daß sie nicht unbedingt auf die Befolgung der evangelischen Räte verpflichtet sind. Vgl. CIC cc. 731ff.

3 Dasselbe gibt für die „Gesellschaften des apostolischen Lebens“, vgl. CIC c. 733 § 1.

Papstes verstanden wird. „Kirche“ wird konsequenterweise zum Oberbegriff bestimmter Autoritäten. Damit ist der Begriff in seinem theologischen Gehalt sehr eingeschränkt und beschnitten. Bei der nachfolgenden Untersuchung der Quellen wird jene Unterschiedlichkeit mehrmals tangiert werden.

Historischer Einblick – „Armut“ bei Thomas von Aquin

Zunächst sei rekuriert auf die mittelalterliche Tradition, genauer, auf Thomas von Aquin (ca. 1225–1274), der die Theologie bis in die heutigen Tage nachhaltig beeinflusst hat.⁴

Die beiden Mendikantenorden der Dominikaner und Franziskaner waren zur Zeit des Thomas von Aquin zwar schon eine ganze Generation alt, aber dennoch zeigte sich Kritik von außen an den jungen Orden vor allem an ihren Praktiken. Es legte sich nahe, das von den Bettelorden so präferierte Armutsgeübde kritisch zu hinterfragen. So liegt uns die Schrift „Liber contra impugnantes“ aus dem Jahre 1256 vor, die Thomas von Aquin verfaßt hatte, um gegen den Pariser Magister und Kollegen Wilhelm von Saint-Amour zu argumentieren. Wilhelm kritisierte in Paris die Bettelorden und warf ihnen bestimmte Aktivitäten vor, mit denen sie angeblich ihre Kompetenz als Ordensleute überschritten – handelten sie doch im wesentlichen ganz anders als die traditionellen Mönchsorden, die sich in ihre Klöster zurückgezogen hatten und eher Stille, Einsamkeit und Gebet suchten. Die neuen Orden dagegen übten die Lehr- und Predigtstätigkeit aus. Die Polemik des Wilhelm von Saint-Amour kulminierte in der Kritik an das zur neuen Ideologie der Mendikanten gehörende Betteln (*mendicare*) und titulierte es als Schmarotzerwesen.

Thomas von Aquin reagierte darauf mit dem „Liber contra impugnantes“: Das Betteln, also letztendlich die Armut sei grundlegende Voraussetzung für Seelsorge und Lehre. Denn das Armutsgeübde mache frei von den weltlichen Sorgen („*sollicitudo*“) und gebe den Raum, pastoral und wissenschaftlich zu arbeiten. Um aber die eigene Existenz zu sichern, habe der Bettelmönch von den Erträgen seiner Arbeit zu leben. Und jene Arbeit bestehe nicht in der Handarbeit, wie noch bei den Benediktinern vorgesehen, sondern in der Seelsorge und wissenschaftlichen Verkündigung. Darin begründen die Dominikaner und Franziskaner ihre Existenz.

Einige Jahre später (um 1261) vertiefte Thomas seine Gedanken zum Thema in der „*Summa contra gentes*“. Die evangelischen Räte versteht er nun als Unterstützung auf dem Weg zur Vollkommenheit. So wird also die Armut Mittel

4 Hinsichtlich der nachfolgenden Ausführungen zu Thomas von Aquin wird Bezug genommen auf: U. HORST, *Evangelische Armut und Kirche*. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N. F. Bd. 1), Berlin 1992. Zit. Armut. Dort finden sich auch die entsprechenden Quellen- und Zitatsverweise. Vgl. die Rezension von TH. EGGENSPERGER, *Thomas von Aquin und die „evangelische Armut“*. Zur Theologiegeschichte eines aktuellen Themas, in: *Orientierung* 58 (1994), 33–35.

zum Zweck. Sie führt zwar zur Vollkommenheit, sie ist aber nicht die Vollkommenheit an sich.

Die bisherigen Ausführungen lassen Rückschlüsse zu, in welcher Weise Thomas sein Ordensleben als Dominikaner verstanden hat. Ganz offensichtlich gab es damals zwischen Orden und Weltklerus Konflikte. Sie machten sich fest an der Armutsfrage. Mit der Zeit haben vor allem die Franziskaner das Problem radikalisiert. Es gab Kreise unter ihnen (Thomas von York), die den Gipfel der Vollkommenheit in der völligen Verachtung von Besitz sahen. Dabei war es gleichgültig, ob es sich um Privatbesitz oder dem einer Gemeinschaft handelte. Solche Aussagen werden zu einem ekklesiologischen Problem, denn der sich daraus ergebende hohe Anspruch der Mendikanten an sich selbst stellt indirekt die Qualität des keineswegs armen Weltklerus und Episkopats einschließlich des Papstes ernsthaft in Frage. Thomas von Aquin ging darauf ein. Im Jahre 1269 verfaßte er ein „Quodlibet“, um darin zu erklären, daß die Bischöfe sich genauso wie die Ordensleute im Stand der Vollkommenheit befänden. Damit stellt er den Episkopat eindeutig auf die Stufe der Religiösen. Die (formal und feierlich) abgelegten Gelübde bzw. Weihen seien nur „Instrumente der Vollkommenheit“, denn nicht um das „Verlassen“ per se gehe es, sondern um das „Nachfolgen“, wozu das Verlassen nötig ist. Die Bischöfe, so Thomas, können den Weg der Nachfolge und der Vollkommenheit ebenfalls gehen, sogar wenn ihr Bistum oder auch sie selbst sehr reich sind. Wesentlich sei nur eine gewisse persönliche Bescheidenheit im Lebensstil. Deutlich ist, daß Thomas die oben genannte Radikalität bestimmter Franziskaner ablehnt. U. Horst merkt an: „Der erste Eindruck, Thomas interpretiere gewisse, ihm unbequem erscheinende Texte mit einer spiritualisierenden Tendenz, um ihre Radikalität so zu entschärfen, daß sie schließlich zu einer aus systematischen Erwägungen notwendigen gewordenen Konzeption passen, läßt sich nicht ganz von der Hand weisen“ (Armut, 75). Bezüglich der alten Feudalabteien zeigte Thomas sich ebenfalls gemäßigt, obgleich er deren Großbesitz als ein gewisses Hindernis („impedimentum“) für das Streben nach Vollkommenheit betrachtet.

Die Vollkommenheit christlichen Lebens – ohnehin im Leben nicht absolut erreichbar – findet sich nicht in der Armut an sich, sondern in der „caritas“ (S. th. II–II 184,1), mittels derer die Seele mit Gott verbunden wird. Die anderen Tugenden stehen der Liebe nach. Die Bischöfe und Prälatten sind ebenfalls im Stand der Vollkommenheit, vor allem aufgrund ihrer besonderen Bedeutung als Heilsvermittler.

Die Armutsdiskussion wurde im Laufe der Jahre weitergeführt. Es zeigt sich, daß die Dominikaner und Franziskaner unterschiedliche Wege der Interpretation des Armutsgelübdes gegangen sind. So wie Thomas auf das „praedicare“ (die Dominikaner als „ordo praedicatorum“!) und das „docere“ verwies, so betonte der Franziskanertheologe Bonaventura das „mendicare“ (vgl. Armut, 144ff.). Der Streit setzte sich bis ins 14. Jahrhundert fort. Die wohlwollende Einstellung des Aquinaten zur Hierarchie wurde ihm zu einem spä-

teren Zeitpunkt immerhin gedankt. Anlässlich der Heiligsprechung im Jahre 1323 begrüßte der Papst ausdrücklich das Armutsverständnis des Thomas.

Offensichtlich bot das Armutsgelübde bereits in der Hochscholastik Zündstoff, welcher auch heute noch die Geister scheiden läßt. Denn die Diskussion war und ist von ekklesiologischer Bedeutung und sagt viel aus über das Verhältnis der Orden zum Episkopat. Selbstverständlich war die Armut in der mittelalterlichen Diskussion nicht das einzige Thema, noch nicht einmal das wichtigste. Die Probleme waren tiefgründiger und betrafen oft ökonomische und rechtliche Konflikte. Der Rekurs an dieser Stelle auf Thomas unter besonderer Berücksichtigung der Armut liefert nur ein historisches Beispiel, in welcher Weise der Streit um die Mendikanten unter theologischen Gesichtspunkten geführt wurde.

Heute argumentiert man in der „Theologie des Ordenslebens“ immer noch im wesentlichen mit dem Thema der Armut, unbeschadet dessen, daß inzwischen anders damit umgegangen wird. Aber dennoch dient die gegenwärtige Reflexion ebenfalls dazu, das Verhältnis zum Weltklerus zu bestimmen. Es legt sich nahe, sich als Ordensgemeinschaft vom Reichtum der Kirche zu distanzieren. Und damit liegt auch heute noch eine ekklesiologische Komponente vor.

Orden – Reflexion im und nach dem Vaticanum II.

Zunächst sei erinnert an die Aussagen des Vaticanum II. zur Rolle und Aufgabe der Religiösen. Es findet sich zum einen im Kirchendokument „Lumen Gentium“ ein kurzer Abschnitt über die Ordensleute (vgl. LG VI, Nr. 43–47). In groben Zügen wurde deren Standort in der Kirche festgemacht. Deutlich bleibt der Hinweis darauf, daß die Orden trotz ihrer gewissen Unabhängigkeit von der Hierarchie gleichzeitig wieder von ihr abhängig sind. „Der Stand, der durch das Gelöbnis der evangelischen Räte begründet wird, ist also zwar nicht Teil der hierarchischen Struktur der Kirchen, gehört aber unerschütterlich zu ihrem Leben und ihrer Heiligkeit“ (LG VI, Nr. 44). Zudem findet sich ein weiteres Dokument, welches ausschließlich das Ordenswesen zum Thema hat, nämlich „Perfectae Caritatis“, welches die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens einfordert. Ohne den Text an dieser Stelle genauer zu untersuchen, so sei doch darauf hingewiesen, daß der Text geprägt ist von dem impliziten Hinweis auf die enge Anbindung der Orden an die kirchliche Autorität.

Eine interessante Variante, die sich an das Konzil anschließt, findet sich in der Gemeinsamen Synode in Würzburg (1972) und deren Beschlüssen. Der Text „Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Auftrag und pastorale Dienste heute“⁵ betont nämlich eher die Eigenständigkeit und die Spezifika der Orden sowohl im Lebensstil als auch in ihren Arbeiten. Wenn in diesem

5 L. BERTSCH u. a. (Hrsg.), *Gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland*. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg u. a. 1976, 557–580.

Text eine Beziehung zur Kirche hergestellt wird, dann ist die Kirche qua „Volk Gottes“ gemeint und nicht qua hierarchische Autorität. Die innerhalb des Papiers formulierten Empfehlungen sind zum Teil sehr hilfreiche und weiterführende Impulse.

Ganz anders lesen sich schließlich die Feststellungen im Weltkatechismus: „Alle Ordensleute gehören zu den Mitarbeitern des Diözesanbischofs in seinem Hirtenamt, auch dann, wenn sie ihm nicht direkt unterstellt (exemt) sind“.⁶

Die Frage, welche Rolle die Orden in der Kirche spielen, ist also keineswegs traditionell, sondern durchaus modern – und sowohl in der Geschichte als auch in der Gegenwart unbedingt brisant.

„*De vita consecrata*“ – Bischofssynode 1994

Von daher ist an dieser Stelle die Bischofssynode aus dem Jahre 1994 näher zu betrachten. Man beschäftigte sich mit dem Thema „Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt“. Papst Johannes Paul II. wünscht dieses Thema mit seinen Brüdern im Bischofsamt zu diskutieren.

Es läßt sich nicht anders sagen – innerhalb der katholischen Ordensgemeinschaften entstand bei Bekanntwerden des Themas eine gewisse Unruhe. Die Auseinandersetzung über das Ordensleben an sich bedeutet normalerweise sicherlich keine Überraschung. Es besteht kein Zweifel über die Sinnhaftigkeit, eine solche Diskussion zu initiieren. Solche Gespräche werden in unterschiedlichem Rahmen seitens der Ordensleute auch geführt – als Beispiel sei genannt die auf breite Ebene angelegte Plattform „Forum der Orden“. Aber, warum sollten dies gerade die Bischöfe tun? Der mehr oder weniger artikuliert Verdacht legte sich nahe, daß man seitens Rom versuchen wollte, die Orden – deren Mitglieder vereinzelt zuweilen aufgrund ihres kritischen Engagements ohnehin in schlechtem Licht standen – zu disziplinieren und die Institute in ihrer Autonomie einzuschränken.

Das Projekt der Bischofssynode zum Thema „Orden“ stieß nicht auf große Gegenliebe. Die allgemeine Mißbilligung der Religiösen verschärfte sich nach der Veröffentlichung der sogenannten „Lineamenta“ (9. November 1992), einem Arbeits- und Diskussionspapier, welches das Ergebnis einer großen Umfrage unter Bischöfen, Generaloberen, Kurialen und den orientalischen Kirchen sein sollte.⁷

Die Struktur der „Lineamenta“ ist eindeutig ekklesiologisch angelegt. (Merkwürdigerweise weichen dabei die „Lineamenta“ von den canones des Kirchenrechts ab und verstehen ausdrücklich die „Gemeinschaften des apostoli-

6 *Katechismus der Katholischen Kirche*, München u. a. 1993, Nr. 927.

7 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt*. Lineamenta zur Bischofssynode (9. November 1992), Bonn 1992.

schen Lebens“ ebenfalls als gottgeweiht. Die Begründung leuchtet m. E. nicht ein.⁸⁾ Obgleich das Papier nur Anregung sein wollte, provozierte es Aufregung.⁹⁾ In der Tat irritiert erstens die Schwerpunktverlagerung der Aussagen über die Abhängigkeit der Orden von der kirchlichen Hierarchie, wenn zu lesen ist: „Das besondere Verhältnis zum Papst muß sich in eine tiefe geistliche Gemeinschaft mit seiner Person umsetzen, ... in umfassende Verfügbarkeit für seine Weisungen...“ (Nr. 36). Zweitens ist die Textvorlage sehr an historischen Dimensionen interessiert („Kein Charisma darf daher geändert oder entstellt werden, es muß vielmehr bewahrt und erneuert werden in umfassender Aufmerksamkeit gegenüber der legitimen Autorität der Kirche...“, Nr. 16). Drittens finden sich unglückliche Formulierungen über die vermeintlich augenblicklichen Zustände innerhalb der Ordensgemeinschaften („Negative Aspekte“; Zwischenüberschrift vor Nr. 28). Die Kritik am Papier überwog eindeutig und so versuchte das nachfolgend erstellte Arbeitspapier „Instrumentum Laboris“¹⁰⁾ einen anderen Ansatz. Dennoch bekommt auch darin die „kirchliche Autorität“ den bekannten angestammten Platz.

Damit war die Basis geschaffen, um auf der Bischofssynode in Rom (2.–29. Oktober 1994) über die Orden zu sprechen. Von den 244 stimmberechtigten Teilnehmern waren fast die Hälfte Insider, d. h. gleichzeitig Ordensmitglieder (114 Teilnehmer). Generalrelator der Synode wurde ebenfalls ein Ordensmann, nämlich der Benediktiner Basil Hume (Erzbischof von Westminster). Er hielt die Eröffnungsrede¹¹⁾ und gab den Zwischenbericht¹²⁾. Was die Beziehung von Orden und Kirche angeht, so hat das Thema weiterhin Priorität. So ist es gemäß Hume in seinen einführenden Worten eine Pflicht der Bischöfe, die Orden „anzuerkennen und zu würdigen“ (Einf., 13). Dazu gehört, daß den Bischöfen die Bedeutung der Orden auch wirklich bewußt ist: „Die Rolle des Bischofs gegenüber dem gottgeweihten Leben erschöpft sich also nicht in der Programmierung der Pastoral“ (Einf. 14). Betont wird also die Autonomie der Gemeinschaften, was ihre Tätigkeiten angeht. Es existiert in den Ausführungen des Kardinals Hume ein kleiner Abschnitt zum Thema der „Kirchlichkeit“ der Orden. Auch hier gibt es keinerlei Maßregelung oder gar einen Verweis auf Kontrolle gegenüber den Gemeinschaften. Zudem findet sich ein weiterer wichtiger Hinweis. Hume betont nämlich die Wichtigkeit des Charismas eines jeden einzelnen Instituts. Hume sagt, es brauche „die Konti-

8 Vgl. *Lineamenta*, Einführung.

9 Der Diskussionsverlauf wird dargestellt u. a. von N. KLEIN, *Römische Bischofssynode 1994*, in: *Orientierung* 58 (1994), 229–231; ders., *Die Tagesordnung bleibt offen*, in: *Orientierung* 58 (1994), 249–252; KL. NIENIEDI, *Schwierige Identitätsfindung*. Zur Diskussion über die Orden zehn Monate vor der Bischofssynode, in: *Herderkorrespondenz* 48 (1994), 15–20.

10 *Synode der Bischöfe*. IX. Ordentliche Vollversammlung. Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt. *Instrumentum Laboris*, Vatikanstadt 1994.

11 *Relatio ante disceptationem*. Dtsch.: B. HUME, *Einführung in das Thema der Synode*, in: *Ordensnachrichten* 33 (1994), 10–32.

12 *Relatio post disceptationem*. Dtsche. Zusammenfassung; B. HUME, *Zwischenbericht über den Stand der Synodendebatte*, in: *Ordensnachrichten* 33 (1994), 51–54.

nuität im Gründungscharisma“ (Einf. 21). Dahinter steckt ein klares Signal: Es genügt nämlich nicht, immer nur auf das Grundideal der Stifter hinzuweisen. Ein solches mag zu einem gewissen historischen Zeitpunkt wichtig gewesen sein. Aber die Zeiten ändern sich und bestimmte Ordensgemeinschaften müssen neue Prioritäten setzen können, ohne Angst zu haben vor dem Schatten der Mutter Stifterin oder des Stifervaters.¹³ Dennoch kann auch Hume nicht verfehlen, daß es zwischen Hierarchie und Orden vielerlei Konflikte gibt. Sie können praktischer Natur sein (juristische Unklarheiten), sie können aber durchaus grundsätzlicher Natur sein (öffentliche Stellungnahmen für Position wider das Lehramt).

In der Einführung des Generalrelators stehen noch weitere wichtige und gute Punkte (Rolle der Frau, Geschwisterlichkeit). Dennoch wird m. E. die Beziehung zur Kirche als Wechselverhältnis von Autonomie und Abhängigkeit gerade in scheinbarer oder wirklichen lehramtlichen Differenzen spannend. Es dürfte keine bloße Unterstellung sein, wenn vermutet wird, daß gerade dieser Punkt für die höheren Oberen ein sehr entscheidender war und ist, mit Skepsis und einer gewissen Befürchtung auf diese Synode zu blicken.

Die Synodenteilnehmer konnten zumindest auf der Grundlage dieser Einführung sowie dem nachfolgenden Zwischenbericht (14. Oktober) in die Diskussion gehen. Das Ergebnis der Arbeit ist eine Sammlung von 55 Propositionen, welche als Gesamtpaket dem Hl. Vater übergeben wurde. Man wählte einen Synodenrat, welchem obliegt, das endgültige Schlußdokument zu erstellen und auszuarbeiten. Die Synode selbst veröffentlichte eine Botschaft¹⁴, die von Dankesworten geprägt ist und versucht, in allgemeiner Form Tendenzen und Ergebnisse der synodalen Arbeit vorzustellen.¹⁵ Es ist zu hoffen, daß das endgültige Dokument die Diskussion der Synode authentisch repräsentiert.

Orden – Gemeinschaften kritischer Solidarität in der Kirche? Betrachtungen unter ekklesiologischer Perspektive

Sind die Orden tatsächlich Gemeinschaften kritischer Solidarität in der Kirche? Die Frage, ob die Orden im Grundsatz solche Gemeinschaften sein können, ist zunächst eindeutig mit Ja zu beantworten. Es ist keineswegs pure Überheblichkeit der Ordensgemeinschaften, auf ihre „kritische Solidarität“ hinzuweisen. Damit soll schließlich nicht Exklusivität eingefordert werden. Ordensleute sind genauso wie alle Christinnen und Christen der Kirche auf dem Weg Christi hin zu Gott. Der Unterschied liegt im Modus. Der klassische

13 Vgl. dazu die Konflikte um die Regelreformen der Unbeschuhten Karmelitinnen, dokumentiert u. a. in H. WALDENFELS, *Frauen in der Kirche*. Fallbeispiel: Karmelitinnen, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992), 673–684.

14 *Abschlußbotschaft der Bischofssynode*, in: *Ordensnachrichten* 33 (1994), 55–62.

15 Das Papier wurde aus verschiedenen Gründen heftig kritisiert von den deutschen Ordensoberen (Sonder-Pressedienst der deutschen Ordensoberen-Vereinigungen Nr.13; 30.10.1994).

Terminus des „status perfectionis“ ist so irritierend, daß man ihn am besten nicht benutzt, bestenfalls im Sinne des Thomas von Aquin, der diesen Status dynamisch versteht, d. h. als einen Weg zur letztlich nie vollkommen erreichbaren Vollkommenheit.

„Kritisch“ möchten Orden sein und gleichzeitig „solidarisch“ gegenüber der Kirche und der kirchlichen Hierarchie. Es leuchtet ein, daß Kritik an sich, wenn sie sachkundig ist, für den Kritisierten sehr hilfreich sein kann. Wenn die Orden sich als „Alternativgemeinschaft“ verstehen oder als solche verstanden werden, dann sind sie gerade nicht Gegensatz (Kontrast), sondern ganz bewußt innerhalb der Gemeinschaft eine Alternative. Von daher ist die Kritik der Orden an Theorie und Praxis von „Kirche“ noch nicht einmal eine Kritik „von außen“, sondern die Kritik „von innen“ – letztlich Selbst-Kritik.

Die enge Beziehung, welche die Institute geweihten Lebens zur Kirche haben, wird im zweiten Begriff – der „Solidarität“ – deutlich. Es bleibt eine tiefe Verbundenheit der „Alternativen“ zu den „Etablierten“ – Orden können keine Kirche neben der Kirche bilden, und sie wollen es auch nicht.

Drei Angebote der Orden an das Volk Gottes und die Hierarchie

Was können nun diese so definierten „Gemeinschaften kritischer Solidarität“ bewirken? Dazu gibt es aus dem Blickwinkel der Orden folgendes zu betrachten: Die Orden haben nämlich mittels ihrer Spezifika Angebote an die Kirche zu machen.

Die Orden werden erst dann als juristisches oder korporatives Phänomen innerhalb der Christengemeinschaft interessant, wenn sie etwas vermitteln können, was andere in der Weise nicht vermögen. Angebote bestimmter Gruppen haben zuweilen für andere Gruppen Entlastungsfunktion. Was die einen aus verschiedenen Gründen nicht können, praktizieren die anderen.

Wenn unter ekklesiologischem Gesichtspunkt die Angebotspalette der Orden betrachtet werden soll, dann hält man sich am besten an die klassische „Theologie des Ordenslebens“. Zur Theologie des Ordenslebens zählt im wesentlichen – obwohl dies nicht das Ganze ausfüllt – die Reflexion der drei Gelübde. Die evangelischen Räte der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams haben für die Ordensgemeinschaften zentrale Bedeutung, sind sie doch Reaktionen auf die elementaren anthropologischen Konstanten des Geldes, des Eros und der Macht. Diese drei Grundbedürfnisse wollen ernstgenommen werden und es soll ihnen mittels der Vorschläge des Evangeliums eine angemessene Form gegeben werden. Was kann mit den Räten der Kirche angeboten werden?

1. Die Armut

Es fällt auf, daß das Thema der „Armut“ von jeher ein christliches Thema war, angefangen von der Urgemeinde mit dem Ideal der gemeinsamen Kasse über

die bereits erwähnte kirchengeschichtlich bedeutende Bettelordensbewegung des Hochmittelalters bis hin zu dem modernen Begriff der „Option für die Armen“. Bereits Thomas von Aquin hatte auf theologisch-ekklesiologischem Niveau das Thema der Ordensarmut verteidigt, untersucht und ins rechte Licht gerückt.

Die Kirche muß ständig ihren jeweiligen Standort finden, was die Armut angeht. Die Kriterien für Armut und den Level von Armut der Kirche bestimmen am besten die jeweiligen Ortskirchen selbst, weil solche Kriterien nicht für die ganze Weltkirche pauschalisierbar sind und deshalb keine allgemeingültigen Urteile abgegeben werden können.

Die Orden dagegen dürfen nicht vergessen, daß bei ihnen die Armut einen ganz anderen Stellenwert hat. Denn jede Ordensfrau und jeder Ordensmann legt sich in institutionalisierter Weise bewußt auf ein armes Leben fest. Wenn der Fachausdruck „Option für die Armen“ innerhalb der Kirche bedeutet, sie solle sich für arme Menschen einsetzen, dann gilt dies selbstverständlich auch für die Orden. Aber für die Orden gilt zusätzlich, daß die „Option für die Armen“ nicht nur das Engagement für Marginalisierte verlangt, sondern zusätzlich, selbst ein armes (oder zumindest bescheidenes) Leben zu führen.

Damit steht das erste Angebot der Orden an die Kirche: Es ist ihr Versuch, die nach dem Evangelium geforderte „Option für die Armen“ in eigener Manier zu erfüllen. Nicht die Kirche an sich muß arm sein, das wäre eine ideologisch-moralisierende Forderung und simplifiziert das Verhältnis von Kirche und Kapital (was nicht bedeutet, man bräuchte diese Beziehung gar nicht diskutieren!). Die Ordensmitglieder bieten der Kirche an, daß sie persönliche Armut so ertragen, um auf diese Weise persönliche Bedürfnisse adäquat zu kultivieren (denn nicht alles, was man haben möchte, ist wirklich auch unbedingt nötig). Damit setzen die Religiösen sowohl spirituell als auch inhaltlich (was die konkrete Pastoral angeht) Akzente.¹⁶ Armut bleibt ein Rat des Evangeliums, bleibt Mittel zum Zweck, ist aber keine absolute Verpflichtung für alle Menschen oder Institutionen.

2. Die Ehelosigkeit in Geschwisterlichkeit

Bekanntlich tangiert das Gelübde der Ehelosigkeit nicht nur die Religiösen, sondern letztlich auch die Diözesanpriester (und unter bestimmten Bedingungen die Diakone) und dem Zölibat. Was diese Verpflichtung angeht, so überrascht eigentlich, daß es sich die Kirche freiwillig auf ihre Schultern genommen hat und es freiwillig beibehält. Obgleich die Kritik am Pflichtzölibat seitens der Betroffenen immer mehr zunimmt, und seitens der Nicht-Betroffenen das Verständnis dafür immer mehr abnimmt, ist der Wille der kirchlichen Autorität nach Veränderung des Status quo sehr gering. Es gibt keine Anzeichen für die baldige Abschaffung des Pflichtzölibates.

16 Sehr instruktiv zum Thema ist der Sammelband von U. ADAMS, E. PURK (Hrsg.), *Option für die Armen – Orden im Aufbruch – „Nicht den Untergang verwalten, sondern den Übergang gestalten“*, *Ordenskorrespondenz* (Sonderheft), Köln 1994.

Damit steht nun ein zweites Angebot im Raum: für die Frauen und Männer der Ordensgemeinschaften hat die Ehelosigkeit einen ganz anderen Stellenwert als für die Priester der Diözesen. Die Religiösen – seien es Schwestern, Brüder oder Priester – versuchen (neben ihren konkreten Arbeiten und Aufgaben) vor allem, ein Beziehungsnetz anderer Art zu knüpfen, was primär innerhalb der Gemeinschaft geschehen soll. Der Diözesanklerus dagegen orientiert sich in der Regel zunächst an der Seelsorge in Pfarreien oder anderen Bereichen, für welche die Ehelosigkeit des Gemeindeleiters in mancherlei Hinsicht zweifellos praktische Vorteile bietet. Die Rolle oder gar der Sinn des Zölibates für Weltpriester zum ersten auf der persönlichen Ebene scheint m. E. allerdings ungeklärt. Die Ordensmitglieder haben ihre jeweilige Gemeinschaft, aber was haben die Diözesanpriester? Auf der theologischen Ebene zum zweiten ist der Pflichtzölibat für diese Priester jedenfalls unverständlich. Die Ordensleute bieten an, die bestehende Verpflichtung adäquat zu erfüllen. Die Ehelosigkeit braucht auch nicht als ein Mangel betrachtet zu werden, sondern bietet vielmehr die Möglichkeit, eine neuartige Beziehung aufzubauen, die als innerer Reichtum erlebt werden darf.

Zu diesem Angebot der freiwilligen und spirituell orientierten Ehelosigkeit kommt noch ein Unter-Angebot hinzu: Es nennt sich das Angebot der „Geschwisterlichkeit“. Der Begriff ist auf der Bischofssynode 1994 mehrfach gefallen.¹⁷ Das ist kein flapsiges Schlagwort mehr, sondern für die Orden der Zukunft von evident entscheidender Bedeutung. Für sie können Ehelosigkeit nur noch im Blick auf Geschwisterlichkeit relevant sein. Geschwisterlichkeit meint die gleichrangige und faire Beziehung zwischen Frau und Mann, zwischen Schwester und Bruder. Ohne einer vernünftig gereiften Beziehung von Geschwisterlichkeit innerhalb der Gemeinschaften wird Ordensleben auf Dauer nicht möglich sein. Die Entfaltung geschwisterlichen Lebens im Orden ist aus verschiedenen Gründen zwar diffizil genug. Aber der Kirche sagt man aber doch erst recht eine gewisse Schwerfälligkeit zu, wenn es um die Emanzipation der Frau geht. Die Orden bieten an, Vorreiter zu sein, um damit vielleicht sogar zur Nachahmung zu einer zeitgemäßen „geschwisterlichen Kirche“ zu ermuntern.

3. Der Gehorsam

Das Gelübde des Gehorsams ist ein sehr politisches. Institutionen, Gemeinschaften und Gruppen können nicht ohne gewisse Autoritätsstrukturen existieren und handeln. Dies gilt auch für die Kirche. Eine irgendwie geartete basisdemokratische Romantik bezüglich der kirchlichen Leitung würde entweder gar nicht oder nur bei sehr kleinen Gemeinschaften funktionieren. Aber so weit gehen die Forderungen der Basis gar nicht. Es fällt ihr dennoch auf, daß die Kirche trotz vielfältiger Bemühungen in wesentlichen Punkten unzeitgemäß hierarchisch organisiert bleibt. Dies gilt sowohl in der Personalplanung als auch in der inhaltlichen Konzeptualisierung.

¹⁷ Z. B. „Die Herausforderung geschwisterlichen Lebens“, B. HUME, Einführung, a.a.O., 26.

Für den Gehorsam kann ebenfalls ein Angebot vorgelegt werden: Die Ordensgemeinschaften liefern den beständigen Nachweis, daß auch kirchliche Strukturen demokratisch ausgerichtet sein können und trotzdem Ergebnisse erzielt werden. Bei dem Vergleich der sehr unterschiedlich angelegten Ordensregeln dürften die aktuellen Konstitutionen der Dominikaner hinsichtlich einer praktizierten Demokratie Vorbildcharakter tragen. Gemäß dieser Regel werden alle Oberen gewählt (Prioren, Provinziäle, Ordensmeister) und deren Amtsperioden sind zeitlich befristet. Sämtliche weiteren Ämter müssen durch die betroffene Gemeinschaft besetzt oder zumindest nachträglich bestätigt werden. Letzten Endes wird von unten nach oben bestimmt. Vorgesetzte bei Dominikanern können nur sehr eingeschränkt in die Autonomie der unteren Chargen und Gruppen eingreifen. Auf der anderen Seite ist jeder einzelne Mitbruder gehalten, sich nach erfolgter Wahl loyal gegenüber dem jeweiligen Oberen zu verhalten, selbst wenn er ihm bei der Wahl oder Bestätigung seine Stimme nicht gegeben hat. Man muß sich der Tragweite der dominikanischen Demokratie bewußt sein: Sie greift nämlich sowohl im täglichen Zusammenleben, auf der Planungs- und Entscheidungsebene, und auch in der gemeinsamen intellektuellen Reflexion.¹⁸ Lebens- und Arbeitsgemeinschaft bilden bei allen Ordensmitgliedern eine Einheit, was sie beispielsweise vom berufstätigen Familienmitglied klar unterscheidet.

Die demokratische Verfassung der Dominikaner besteht im wesentlichen bereits seit ihrem ersten Generalkapitel 1221. Was im Dominikanerorden geht, muß doch auch in der Kirche (und in anderen Ordensgemeinschaften) funktionieren, ohne daß schlimmste Befürchtungen sich erfüllen müßten.

Die drei Angebote der Orden an die Kirche, die aus einer Theologie des Ordenslebens hervorgehen, sind zweifellos das Ergebnis „kritischer Solidarität“. Aus Angeboten kann sehr individuell profitiert werden. Nicht alle Angebote sind gut oder zur Gänze übertragbar. Aber immerhin eröffnen die Spezifika der Ordensinstitute eine gewisse Möglichkeit für die Kirche überhaupt.

Ohne die Orden zu idealisieren, erschließen sie doch eine interessante innerkirchliche Perspektive. Allerdings brauchen sie dazu eine gewisse Autonomie. Je mehr die intellektuellen und inhaltlichen Aktivitäten der Orden seitens der kirchlichen Autorität kontrolliert oder sogar gemaßregelt werden, desto geringer wird die Unabhängigkeit werden, die ja erst die ekklesiologisch so interessanten Punkte evoziert.

Denn das hat nicht zuletzt das Umfeld der Bischofssynode 1994 zur Genüge verdeutlicht: Nicht die Theologie des Ordenslebens an sich lieferte Konfliktstoff, sondern die Ekklesiologie des Ordenslebens!

18 Vgl. dazu Th. EGGENSBERGER/U. ENGEL, *Frauen und Männer im Dominikanerorden*, Mainz 1992, 159–166 (Kap. „Verfassung und Institution. Der Orden und seine demokratische Struktur“).