

Option für den anderen

Eine kleine theologische Skizze des Ordenslebens

Wolfgang Müller OP, München

Die Theologie des Ordenslebens scheint in der heutigen theologischen Landschaft etwas unterbewertet.¹ Im Anschluß an das II. Vaticanum traten in der theologischen Reflexion andere Gemeinschaften in den Vordergrund.² Innerhalb der Ekklesiologie spielen die Orden eine eher untergeordnete Rolle, man schlage nur in den neueren theologischen Entwürfen zur Ekklesiologie nach und suche nach einem Abschnitt über das Ordensleben! Innerhalb der Gesellschaft scheinen die Orden nach wie vor Neugierde, Interesse und Faszination auszuüben. Die Bischofssynode 1994 versuchte mit ihrem Thema über das Ordensleben Sinn und Bedeutung dieser Existenz für die Kirche nachzuweisen. Das Ordensleben bedarf einer theologischen Reflexion, um seinen ekklesialen Ort und Sinn zu wahren. Es scheint ein Gebot der Stunde zu sein, wenn die Theologie sich erneut um die Bedeutung der Orden bemüht.

Im vorliegenden Artikel soll eine kleine theologische Skizze des Ordenslebens versucht werden, die ihren Ausgang beim *communio*-Gedanken nimmt. Dies soll in drei Schritten unternommen werden: Nach einer phänomenologischen Beschreibung des Ordenslebens (I.) sollen die Evangelischen Räte (II.) und die Sendung (III.) untersucht werden. Der gewählte Zugang ist rein systematischer Natur, d. h. eine bibeltheologische, historische oder soziologische Betrachtung des Ordenslebens bleibt hier außer acht.

I.

Die Frage nach dem Wesen des Ordenslebens zu stellen heißt indirekt bereits zu wissen, was das Ordensleben eigentlich ist. Will man aus diesem Zirkel herauskommen, dann muß man den Erwartungshorizont des Fragenden aufdecken resp. bewußtmachen. Die Frage nach dem Wesen des Ordenslebens impliziert ebenso den Zeitbezug der Voraussetzungen des Fragenden zu bedenken. M.a.W.: die Frage nach dem Wesen ist immer eine geschichtliche. Der phänomenologische Zugang nimmt diesen geschichtlichen Aspekt auf. Neben

1 Einen Überblick der einzelnen theologischen Entwürfe zum Ordenslebens um die Zeit des II. Vaticanums bieten: M. SCHEUER, *Die Evangelischen Räte*. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung, Würzburg 1990 (StSSTh 1); A. HERZIG, *Ordens-Christen*. Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Würzburg 1991 (StSSTh 3).

2 *Orte lebendigen Glaubens*. Neue geistliche Gemeinschaften in der katholischen Kirche, hrsg. J. MÜLLER / O. KRIENSBÜHL, Freiburg/CH 1987.

einer biblischen Begründung geht die systematische Reflexion ebenso auf zeitgeschichtliche Voraussetzungen ein.³

Der Grundbezug des Ordenslebens ist bereits ein geschichtlicher. Der Mensch antwortet einem Ruf Gottes. Dieses Grundereignis des Ordenslebens, die reaktive Antwort des Menschen auf Gott, wird innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft konkretisiert: Männer wie Frauen schließen sich einer Gemeinschaft an, die wiederum geschichtlich geprägt ist. Zu einer bestimmten Zeit ist diese Gemeinschaft entstanden und lebt diesen Auftrag („Sendung“), legitimiert durch die Gründungszeit,⁴ in der Kirche weiter.⁵ Das Ordensleben in seiner geschichtlichen Erscheinung zu fassen heißt es sowohl seinem Ursprung („Charisma“) als auch seinem geschichtlichen Ort (die Aktualisierung des Charismas) nach zu verstehen.⁶ Das Ordensleben lebt von Kreuzungen. Im Ordensleben kreuzen sich das Individuelle mit dem Institutionellen, es kreuzen sich Gestern („Tradition“) und Heute („Kairos“), es verschränkt sich das Transzendente mit dem Humanen. Aus dieser Kreuzung resultiert der *communio*-Gedanke des Ordenslebens,⁷ weil die Gemeinschaft der in der Nachfolge Christi stehenden Männer und Frauen in der *communio* mit dem dreieinen Gott gründet. Wie eine menschliche Gemeinschaft als Abbild des dreieinen Gottes betrachtet werden kann, ist auch das Ordensleben zuletzt trinitarisch zu begründen. Gilt für die Kirche allgemein Werkzeug und Zeichen des dreieinen Gottes in der Welt zu sein (LG 1), so stimmt dieser Grundzug ebenfalls für eine Ordensgemeinschaft. Während in der Geschichte mehr die instrumentelle Bedeutung im Vordergrund stand, betont die Theologie im Anschluß an das II. Vaticanum mehr den Zeichencharakter des Ordenslebens. Unsere phänomenologische Beschreibung des Ordenslebens wählt einen Zugang ‚von unten‘, d. h. wir setzen mit einer Betrachtung einer soziologischen Konstante des Ordenslebens ein, die wiederum Basis für die theologische Aussage der *communio* abgibt.

Der Mensch lebt in Gemeinschaft. Die Gemeinschaft eines Ordens meint eine geschichtliche Entfaltung dieser Tatsache. Als Grundgesetz menschlicher Gemeinschaft gilt nicht nur der Ich-Du-Bezug, sondern der Ich-Du-der andere-Bezug. M.a.W.: Mit E. Levinas ist über den anderen hinaus („Du“) der Dritte als Konstitutivum menschlicher Sozialität zu sehen. Mit dem anderen wird die

3 Zur biblischen Begründung des Ordenslebens siehe: R. SCHNACKENBURG, *Nachfolge Christi – heute*. Antworten und Weisungen aus dem NT, Freiburg/Br. 1976.

4 Eine einseitige Frage nach dem Gründungscharisma, die letztlich den jeweiligen Zeitbezug verliert, hat nach M. de Certeau eine ideologische Komponente, vgl. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris 1987, 31 ff.

5 Zum geschichtlichen Aspekt siehe: L. HOLTZ, *Geschichte des christlichen Ordenslebens*, Zürich/Köln 1986.

6 Die Orden in ihrer charismatischen Struktur haben oft in der Kirchengeschichte geistige und spirituelle Bewegungen in der Kirche ausgelöst, sie waren Antwort auf einen Anruf Gottes und Imperativ der Gläubigen ihrer Zeit, und die Kirche hat die spezifische Sendung eines Ordens anerkannt und aufgenommen.

7 Vgl. dazu etwa *Das brüderliche und schwesterliche Leben in Gemeinschaft*, Nr. 8 ff.

Verengung einer dualen Sichtweise aufgesprengt. Es ist gerade die Erfahrung des Menschen, daß sich das Leben nicht in dieser Dualität ‚verrechnen‘ läßt. Die Gemeinschaft geht über das Individuum hinaus, eine *communio* ist immer mehr als die reine Addition einzelner Subjekte. Drei Personen bilden die Keimzelle menschlicher Gemeinschaft, hierbei können bereits Konstellationen menschlichen Miteinanders wirksam werden: Integration/Ausschluß, Gruppenbildung/Isolation, Mehrheit/Minderheit, innen/außen, usw. Innerhalb der Gemeinschaftlichkeit als dem Bezug des Ich zum anderen wird die Gerechtigkeit konkret. Gerechtigkeit realisiert sich durch Institutionen (Staat, Gesetze, Gerichte, usw.). Der Dritte ist somit immer Regulator für das Gemeinschaftliche. In einem gewissen Sinn ‚stört‘ dieser Dritte die Zweisamkeit von ‚Ich‘ und ‚Du‘, insofern durch die Alterität Öffnung, Transparenz gewährleistet wird.

Diese Alterität als Grundkonstante menschlicher Gemeinschaft erlaubt wiederum eine theologische Entfaltung. Gott in seiner Selbstmitteilung fällt in die Begegnung vom anderen und ‚Ich‘ ein. In der Inkarnation Christi liefert Gott sich in/aus Liebe dem Menschen aus („Kenose“) und ruft ihn so zur Nachfolge in Verantwortung. Das ‚Ich‘ und ‚Du‘ ist von Gott radikal getrennt, Gott ruft ‚Ich‘ und ‚Du‘, die jeweils für den anderen offen sind, in Verantwortung. Die Ordensexistenz lebt von Unter-Brüchen: das Materielle wird durch das Göttliche unterbrochen, die Ich-Du-Beziehung wird auf Gott hin aufgebrochen. In diesen Unterbrüchen manifestiert sich die Einheit der Gottes- und Nächstenliebe auf besondere Weise. Die Ordensexistenz lebt nicht von einem platten Entweder-Oder (entweder Gott oder Mensch), sondern vollzieht diese (geforderte) Einheit immer wieder neu.

„Was wir lernen müssen, ist nicht ein Entweder-Oder zwischen der Bezogenheit auf den, den wir Gott nennen, und der Bezogenheit auf den Menschen, sondern eine Einheit des Herzens, der Tat, der Liebe, des Dienens, eine Einheit, in der in der geheimnisvollsten Weise auf einmal beides gegeben ist und in einem wächst und in einem nur verständlich ist: Gott und der Nächste.“⁸ Persönliche (Be-)Rufung, Ordenscharisma, gesellschaftlicher Kontext, Tradition gehen in der Ordensnachfolge zusammen. Die Gemeinschaft eines Ordens kann existieren, weil es Frauen und Männer gibt, „die diese eine Liebe zu Gott und den Menschen in dem Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen und in der Hoffnung des ewigen Lebens zu einem irgendwie praktikablen greifbaren Vollzug organisieren – und das ist dann irgendeine Art des Ordenslebens“.⁹ Diesen Grundzug des Ordenslebens kann in der Figur des Dritten phänomenologisch nachvollzogen werden. Die individuelle Berufung wie das gemeinschaftliche Leben der Christusnachfolge ist auf Gott hin ausgerichtet, der als der ganze andere immer wieder in den Bezugsrahmen von ‚Ich‘ und ‚Du‘ einfällt. Der Ordenschrist manifestiert durch sein Dasein den

8 K. RAHNER, *Wagnis des Christen*. Geistliche Texte, Freiburg/Br. 1974, 142.

9 K. RAHNER, *Wagnis des Christen*, a.a.O., 147.

theo-logischen Bezug der interkommunikativen Existenz menschlichen Lebens, in dem er – im Glauben – bekennt und lebt: mein Leben, mein Bezug zum Nächsten gründet in Gott. Darin erweist sich das Proprium des Ordenslebens.¹⁰ „Die Gottbezogenheit, ..., liegt eben darin, daß man die ganze menschliche Wirklichkeit von Gott her versteht und erlebt: im Bewußtsein, von der Liebe, von der Barmherzigkeit und von der Treue Gottes getragen zu sein; in Dankbarkeit, in gutem Vertrauen und in Bewunderung.“¹¹ Somit ist der geschichtliche Charakter der Christusnachfolge exemplifiziert. Gott, der ganz andere, gibt der geschichtlich-konkreten Ich-Du-Beziehung des Menschen eine neue Qualität, korrigiert Fehlentwicklungen, heilt und verwandelt Verletzungen und Verkrustungen. Das Bedenken der theologischen Alterität hat auch Konsequenzen für den institutionellen Charakter des Gemeinschaftslebens. Die soziale Ausgestaltung des Ordenscharismas, die sich in Regel, Satzungen, Observanzen, Einrichtungen usw. niederschlägt, hat einen funktionalen Charakter, insofern sie letztlich dazu dient, die Unterbrüche der Ordensexistenz auch institutionell zu verorten. Eine Gemeinschaft brüderlichen und schwesterlichen Lebens in Christus wird somit zu einem Ort, an dem Gerechtigkeit aufscheinen kann. Der Bezug auf den anderen erhält innerhalb einer Ordensexistenz durch die Evangelischen Räte nochmals eine besondere Entfaltung.

II.

Die evangelischen Räte nehmen Bezug auf Grundvollzüge menschlichen Daseins: den Charakter des Habens, er äußert sich in der Frage des Besitzes und Reichtums, der Sexualität, und der Macht/Autorität. Jeder dieser Grundvollzüge ist für ein Leben wichtig und notwendig. Die materielle Seite des Lebens, das Geld als Tauschwert, ist notwendig, um sich sein Dasein zu sichern. Das sexuelle Verhalten des Menschen dient der Nachkommenschaft und ist Ausdruck der Liebe zwischen zwei Menschen. Macht und Autorität sichern den Bestand einer menschlichen Gemeinschaft. Alle drei Bereiche begründen und ermöglichen die interkommunikative Existenz des Menschen, spielen im institutionellen Charakter des Lebens eine bedeutungsvolle Rolle. Haben, Sexualität wie Macht/Autorität sind wesentliche Faktoren im Bezug des ‚Ich‘ zum anderen. Es sind jeweils Fragen, die sich zwischen das ‚Ich‘ und den anderen stellen. Eine qualifizierende Wertung dieser drei Bereiche ergibt

10 Die Frage nach dem Proprium stellt zugleich die Frage nach dem Verhältnis zu anderen Formen christlicher Lebensgestaltung: „Was für die Ordensleute spezifisch ist, kommt nicht als ein – gegenüber dem ‚normalen‘ Christenleben – zusätzliches Kennzeichen zum Leben des Getauften ‚hinzu‘. Charakteristisch ist vielmehr eine bestimmte Akzentsetzung, oder anders gesagt: eine bestimmte ‚Färbung‘ des christlichen Lebens“ (A. HERZIG, *Im Fragment das Ganze leben*. Ordensleben – Gestalt der Nachfolge, in: Jetzt 24 (1991) 15–18, 16).

11 S. VERHEIJ, *Die Sorge um das Humanum in der Ordensreform*, in: J. GRÜNDEL u. a. (Hg.), *Humanum*. Moralthologie im Dienst des Menschen, Düsseldorf 1972, 215–284, 225.

sich aus dem Umgang derselben. Eine Theologie der Evangelischen Räte kann diese Einsichten aufgreifen, sie zieht die Dimension des anderen ins Offene aus, d. h. mein Umgang mit Haben, Sexualität und Macht wird in einer Ordensexistenz unter dem Anspruch Gottes, wie er uns in Jesus Christus offenbart wurde und im Geist gelebt sein will, gestellt. Alle drei Bereiche sind deshalb unter dem evangelischen Geist, der Verzicht, Korrektur und Verheißung in einem sein kann, zu verstehen.

Im Verzicht auf einen possessiven Umgang des Habens, der Sexualität und der Macht leuchtet die ‚Option für den anderen‘ auf; eine rein materielle Sicht der drei Bereiche wird durch den Unterbruch auf den anderen hin aufgesprengt. In der Frage nach dem Umgang mit dem Haben bedeutet das Gelübde der Armut die Funktionalisierung des Habens. Die Dinge des Lebens bilden kein Prestige an sich (Geld, Karriere, Wissen, usw.), sondern sind zu handhaben als besitze man sie nicht (vgl. 1 Kor 7, 29 ff.). Der Zeichencharakter des Armutsgelübdes besteht folglich darin, den materiellen Dingen eine Zuordnung auf den anderen/den ganz anderen zu geben. Der persönliche Verzicht, sein Wissen als Macht auszuüben und statt dessen das Wissen Unwissenden weiterzugeben, wie es viele Institute in ihrem Bildungsauftrag konkretisieren, kann dann zu einem Zeichen der Gerechtigkeit werden.¹²

Das Gelübde der Keuschheit verzichtet auf den anderen, um auch in diesem intimen Bereich den Platz für den anderen freizuhalten. „Der Kern der geweihten Keuschheit ist Teil des Planes Gottes, der in der Geschichte Männer und Frauen ansprach, die er mit seiner Liebe erfüllte und denen er es ermöglichte, ihn mit einer solchen Tiefe zu lieben, daß sich ihnen die Forderung nach einer menschlichen Vermittlung nicht aufdrängte. Er ließ sie die innige Gemeinschaft mit ihm erfahren, veranlaßte, daß sie seine bedingungslose, freigebige Liebe für die anderen ausstrahlten, und ließ sie in den anderen seine Liebe für sie entdecken.“¹³ Die ‚Option für den anderen‘ unterbricht die gängige Auffassung der Sexualität und läßt den *communio*-Charakter der Ordensexistenz auch in diesem Bereich aufleuchten. „An der Wurzel der gottgeweihten Keuschheit befindet sich fast immer die Erfahrung der Gemeinschaft mit Gott, einer von Gott selbst kommenden Gnade, die in expliziter Weise seine Gegenwart in diesem Menschen bestimmt.“¹⁴

Das Gelübde des Gehorsams manifestiert die ‚Option für den anderen‘ im Bereich der Macht und Autorität. Zunächst umfaßt es die Be-Fähigung auf den anderen zu hören, es drückt den ekklesialen Charakter der Christusnachfolge aus, insofern eine ganze Gemeinschaft auf den anderen hört. Der Gehorsam

12 Der Umgang mit dem Wissen darf nicht nach dem Bankier-Konzept verlaufen. Der Wissende verteilt etwas von seinem Wissen an die Unwissenden, bleibt aber immer der Herrschende, vgl. P. FREIRE, *Pädagogik der Unterdrückten*. Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek b. Hamburg 1973, 57 ff.

13 M. AZEVEDO, *Vision und Herausforderung*, a.a.O., 94.

14 EBD. 94.

als Akt des Hörens auf den anderen ist eine Sache der Bekehrung, „des klarsichtigen und vernünftigen Verzichts auf seine eigene Ansicht, um sich die des anderen zu eigen zu machen, unter der Voraussetzung, daß diese zuvor in politischem Nahkampf gemessen wurde. Sich bekehren, das erfordert einerseits, die Ansicht des anderen nicht von vornherein zu verachten, sie aber andererseits auch nicht zu überschätzen“.¹⁵ Ein Zeichencharakter des Gelübdes des Gehorsams besteht in dem Verzicht narzißtischer Interessen, seien sie individueller oder kollektiver Art. Diejenigen, die in einer Gemeinschaft Macht ausüben und Autorität besitzen, unterstehen nochmals dem Hören auf den anderen. In dieser Art des Hörens erweist sich der göttliche Geist als die letzte Autorität einer Gemeinschaft. Die Ausübung der Macht hat demnach eine funktional-juridische Dimension. Die Gemeinschaft ist sowohl eine soziologische Gruppe mit einem genau umschriebenen Ziel als auch Ort des Wirken des Hl. Geistes. Trotzdem bleibt sie eine strukturierte Gemeinschaft, an der alle teilnehmen und so zur evangelischen Wirksamkeit des Ganzen gemeinsam beitragen. Damit der Gehorsam als Akt der Bekehrung gelebt wird, ist gefordert, daß der Inhalt der Entscheidung des Verantwortlichen mitgeteilt, diskutiert und ausgehandelt werden kann. In der theologischen Begründung des Gelübdes des Gehorsams wirkt wiederum der *communio*-Gedanke prägend, denn „die Quelle dieser Gemeinschaft freier Gläubiger, die die Kirche ist, liegt in dem, an den sie glaubt: Jesus Christus. Die Kirche bekennt, daß Christus freimacht. Diese Freiheit ist nicht im Inneren verborgen, sie bezieht sich auf den ganzen Menschen. Sie beglaubigt sich also in gesellschaftlicher Form und drückt sich auch aus in den Beziehungen zwischen den Gläubigen und ihren verantwortlichen Leitern“.¹⁶ Im Gelübde des Gehorsams erweist sich der freiheitliche Umgang der Kinder Gottes mit den Dingen der Welt („*parrhesia*“). Das Miteinander einer Gemeinschaft lebt vom Bezug der geistigen *communio* mit dem dreieinen Gott und der *communio* untereinander.

Die Evangelischen Räte in ihrer eschatologischen Ausrichtung einer ‚Option für den anderen‘ bilden keinen Selbstzweck, sondern sind instrumentell auf die Bedeutung der Sendung hin zu betrachten.¹⁷

III.

Ohne auf die Problematik von Inkulturation und Neu-Evangelisierung eingehen zu wollen, ist der Gedanke der Sendung Impuls und Konkretion des ordensspezifischen ‚Option für den anderen‘. Der Sendungsauftrag der Orden ruft das II. Vatikanum in Erinnerung, wenn es sagt: „Die Ordensleute sollen sorgfältig darauf achten, daß durch sie die Kirche wirklich von Tag zu Tag

15 Ch. DUQUOC, *Gehorsam und Freiheit in der Kirche*, in: Conc 16 (1980) 649–655, 654.

16 EBD. 654f.

17 Die Evangelischen Räte sind Mittel, weil sie die Liebe zum Ziel haben, vgl. THOMAS VON AQUIN STh II – II q 184 a. 3.

mehr den Gläubigen wie den Ungläubigen Christus sichtbar mache, wie er auf dem Berg in der Beschauung weilt oder wie er den Scharen das Reich Gottes verkündigt oder wie der die Kranken und Schwachen heilt und die Sünder zum Guten bekehrt oder wie er die Kinder segnet und allen Wohltaten erweist, immer aber dem Willen des Vaters gehorsam ist, der ihn gesandt hat.“¹⁸ Das Schreiben der Kongregation für die Institute des gottgeweihten Lebens von 1994 greift das Bild von *Lumen gentium* auf, um den Grundunterschied des Ordenslebens sichtbar zu machen, die Unterscheidung in kontemplative und apostolische Gemeinschaften: „Die Form der monastisch-kontemplativen Gemeinschaft (die Christus auf dem Berg darstellt) ist auf die Vereinigung mit Gott und auf die Einheit der Mitglieder untereinander ausgerichtet. Sie hat eine höchst wirkungsvolle apostolische Zielsetzung, die jedoch zum guten Teil im Geheimnis verborgen bleibt. Die ‚apostolische‘ Gemeinschaft (die Christus unter der Menge darstellt) ist dem aktiven, durch ein besonderes Charisma geprägten Dienst am Nächsten geweiht.“¹⁹

In dem radikalen Anspruch der Sendung, sei es als kontemplative oder als apostolische Gemeinschaft, liegt die geschichtliche Konkretion der ‚Option für den anderen‘. In der Sendung als ‚Option für den anderen‘ realisiert sich das individuelle wie kollektive Zeugnis innerhalb eines spezifischen Ordenscharisma. Im Sendungsauftrag focussieren persönliches Lebenszeugnis (‚Anruf‘), biblischer Anspruch (‚Nachfolge Jesu‘), Gemeinschaft (ekklesiale Dimension), Gründungsgeschichte (‚Charisma des Stifters‘), Zeitbezug (‚Kairos‘). In der ‚Option für den anderen‘ liegt die gesellschaftliche Manifestation der ‚kultur- und gesellschaftstranszendierenden Sehnsucht‘ des Menschen (F.-X. Kaufmann), die in der Inkarnation Christi eine Antwort gefunden hat. Der Ordenschrist lebt paradigmatisch die überforderte Situation eines Christen in der heutigen Welt.²⁰ In der geschichtlichen Entfaltung des Sendungsauftrags liegt auch die Gefahr einer Verkehrung (‚Ordensstolz/Dekadenz‘) der ursprünglichen Ziele. Eine geschichtliche Schau der Ordensexistenz ruft deswegen permanent nach einer Umkehr, insofern die Sünde, in ihrer persönlichen wie strukturellen Ausgestaltung betrachtet, eine (negative) Unterbrechung des Sendungsauftrags darstellen kann.

Der Sendungsauftrag vollzieht personal und kollektiv die *communio* mit dem dreieinen Gott und der Gemeinschaft mit den Menschen. Dem Postulat der Sendung kommt deshalb eine Seite ‚nach innen‘ und eine Seite ‚nach außen‘

18 LG 46.

19 *Das brüderliche und schwesterliche Leben in Gemeinschaft*, Nr. 59 b.

20 „Der Christ ist aufgerufen, widersprüchliche Ansprüche in sich auszutragen, welche das Ausmaß des kulturell Zumutbaren überschreiten. Der Christ befindet sich somit in einer ihn grundsätzlich überfordernden Situation, und er kann mit dieser Überforderung nur dadurch umgehen, daß er sich eingesteht, überfordert zu sein. Die Angewiesenheit auf die Kraft und Gnade dessen, der zu diesem Ausbruch aus den Selbstverständlichkeiten jeder Kultur aufgerufen hat, ist Teil der Botschaft selbst.“ (F.-X. KAUFMANN, *Religion und Modernität*. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 233.)

zu. ‚Nach innen‘ bezeugt es den zeichenhaften Umgang der Christen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Die Ordensgemeinschaften können Modelle freiheitlichen Umgangs innerhalb der Kirche darstellen. Heute bilden die Frage nach der Stellung der Frau²¹, die ‚Option für die Armen‘, Umgang zwischen Amt und Laien herausragende geschichtliche Konkretionen der Christusbefolgung. In diesen Bereichen können die Ordensgemeinschaften durch ihre charismatische Struktur Impuls und Kritik für die gesamte Kirche sein. In einer Nicht-Wahrnehmung dieser Sendung ‚nach innen‘ teilen die Ordensgemeinschaften die Sündhaftigkeit der Kirche im ganzen. Der Sendungsauftrag ‚nach außen‘ manifestiert die Gnade Gottes für und in der Welt. Gerade der Sendungsauftrag der Orden ‚übersetzt‘ die in Jesus angekommene Gnade für die Welt in das Heute. Durch die zeichenhaft gelebte Einheit der Gottes- und Nächstenliebe erhalten die Ordensgemeinschaften am Weltauftrag der Kirche Anteil. Der Sendungsauftrag ‚nach innen‘ wie ‚nach außen‘ nimmt am sakramentalen Dienst der ganzen kirchlichen Gemeinschaft teil. Die Ordensexistenz ist ein juristisch strukturierter Raum innerhalb der Kirche, der dem Charisma Freiräume läßt, um immer wieder neue Existenzen geschichtlich vollzogener Christusbefolgung zu ermöglichen. Im Gedanken der Schaffung von Freiräumen innerhalb einer säkularen Gesellschaft sehen Religionssoziologen die Zukunftsfähigkeit des christlichen Glaubens.²²

Die ‚Option für den anderen‘, die die Ordenschristen leben, kann durch das Gleichnis des barmherzigen Samariters (Lk 10, 29–37) verdeutlicht werden. Der Plot der Erzählung lebt vom dynamischen Bezug dreier agierender Personengruppen (Überfallener, Levit/Priester, Samariter). Die Kommunikation zwischen Priester/Levit und Verletzten, der als halbtot geschildert wird, ist gestört, weil das Berühren von Toten zur kultischen Unreinheit führt (vgl. Lev 21, 1–3; 11). Die Erzählung wird zu einem Gleichnis für das Miteinander, das durch das Böse und Aggressive gestört wurde. Der Samariter als Dritter sprengt (oder heilt) die verletzte Kommunikation zwischen den beiden anderen Personengruppen; er ‚stört‘ den vorhandenen Bezugsrahmen. Der ‚offene Schluß‘ des Gleichnisses besagt demnach: jeder kann/soll zum ‚Sakrament des Nächsten‘ werden. In einer durch Barmherzigkeit motivierten Handlung kann er somit zum Dritten werden, der in seinem sakramentalen wie ethischen Dienst die Kommunikation wieder in Bewegung bringt. Er hilft Brüche und Risse zu überwinden und zu kitten. Durch das freie Spiel des Dritten kann die Offenheit göttlichen Handelns thematisiert werden. Gottes- und Nächstenliebe gehen nämlich da zusammen, wo eine ungestörte, freie und gnadenhafte Kommunikation gelebt oder wieder lebbar wird.

21 Siehe dazu etwa: Zoe Maria ISENING, *Die Frau in den apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften. Eine Lebensform am Ende oder an der Wende?*, Freiburg/CH 1993, bes. 96 ff., 192 ff.

22 F.-X. KAUFMANN, *Religion und Modernität*, a.a.O., 231ff.; N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt/M. 1992, 9 ff.