

# Theologie des Ordenslebens nach Thomas von Aquin

Johannes Bunnenberg OP, Worms

## I. Endgültig überholt?

Die Ordenstheologie des Aquinaten gilt als klassisch; über Jahrhunderte hinweg hat sie das Denken auf diesem Gebiet dominiert. Bis in die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein sind ihre Spuren zu finden.

Markiert das Konzil selbst bereits die Abwendung von der Systematik der thomanischen Ordenstheologie, so vollzieht sich erst recht in den Jahren danach ein völliger Umbruch.<sup>1</sup> Neue Kategorien und Begriffe treten in den Vordergrund. Wie in anderen Bereichen der Theologie so wird auch hier Thomas erst einmal beiseite gelegt, zumindest in der deutschsprachigen Theologie; neue Ansätze sind gefragt. Dies ist sicherlich auch als Reaktion auf eine einseitige Überbeanspruchung der thomanischen Theologie zu verstehen.

Eine Abhandlung, die noch einmal ganz und gar in thomanischer Begrifflichkeit eine Ordenstheologie bietet, ist die Schrift des damaligen Sekretärs der Religiösenkongregation, Msgr. Paul Philippe: „Die Ziele des Ordenslebens nach dem heiligen Thomas von Aquin“.<sup>2</sup> In der folgenden Zeit sucht man vergeblich nach Darstellungen der Ordenstheologie, die von Thomas inspiriert sind. Dies ist im großen und ganzen bis heute so geblieben. Thomas hat zwar inzwischen in einigen theologischen Gebieten durchaus wieder an Bedeutung gewonnen, aber in den neueren Veröffentlichungen zur Ordenstheologie spielt er so gut wie keine Rolle. Allenfalls könnte man ihn ein wenig bei Paul Zulehners Sicht der drei evangelischen Räte im Hintergrund vermuten.<sup>3</sup>

Anneliese Herzig benutzt Thomas als Folie, vor der sich die neueren Tendenzen um so deutlicher abheben.<sup>4</sup> Es hat weithin den Anschein, als ob die Ordenstheologie des hl. Thomas nur noch eine theologiegeschichtliche Erwähnung verdient. Bei den Dominikanern als seinen Ordensbrüdern mag sie darüber hinaus noch die Reverenz genießen, die einem berühmten Ahnen gebührt, und von emotionalem Wert sein. Demgegenüber möchten diese Überlegungen versuchen, einige Elemente zu benennen, die durchaus für eine Wiederaufnahme geeignet sein könnten. Ferner wird die These aufgestellt, daß bestimmte Aspekte bisher nicht oder nicht ausreichend beleuchtet worden sind. Um diese Anliegen solide zu verankern, werden zunächst die Haupt-

---

1 Vgl. die informative Studie von Anneliese HERZIG, *Ordens-Christen*, Würzburg 1991.

2 Athen – Rom 1962.

3 Vgl. Paul M. ZULEHNER, *Leibhaftig glauben*. Lebenskultur nach dem Evangelium, Freiburg 1983.

4 Vgl. A. HERZIG, *Ordens-Christen*, a.a.O. 10–16.

linien der Ordens­theologie des hl. Thomas und die umstrittenen Inhalte skizziert, bevor beispielhaft Möglichkeiten der Weiterentwicklung und Anknüpfung im heutigen Kontext dargestellt werden.

## II. Aufriß der Ordens­theologie des hl. Thomas

### 1. Grundzüge

Die allgemein bekannten Eckdaten der thomanischen Ordens­theologie lassen sich these­nhaft wie folgt zusammenfassen:<sup>5</sup>

a) In die Ordens­theologie des Aquinaten fließen drei wichtige historisch-bio­graphische Faktoren ein: die persönliche Betroffenheit durch den Eintritt in den Orden der Predigerbrüder (zugleich als Entscheidung gegen die benedik­tinische Lebensform), der Bettelordensstreit, der die Frage nach dem Platz der neuen Orden in der Kirche aufwarf und in dem Thomas engagiert Partei ergriff, und die Auseinandersetzung mit dem franziskanischen Armutsideal.<sup>6</sup>

b) Thomas nimmt die ihm durch die monastische und exegetische Tradition vorgegebene Unterscheidung von Gebot und Rat auf.<sup>7</sup> Während die Ordens­leute mit allen Getauften im Ziel – der Vollkommenheit in der Liebe – übereinstimmen, unterscheiden sie sich durch den Weg dorthin.<sup>8</sup>

c) Die Gelübde werden bei Thomas ausdrücklich als Hilfsmittel („ea quae sunt ad finem“) eingestuft und damit relativiert, so daß sie nicht als Inbegriff des Christlichen schlechthin gelten. Dennoch bleibt der Eindruck eines „Klassen­unterschieds“<sup>9</sup> zwischen Ordens­leuten und Laien: Der Weg der Ordens­leute erscheint als besser und sicherer, weil die Befolgung der evangelischen Räte effektiver die Hindernisse beseitigt, die der Verwirklichung der voll­kommenen Liebe entgegenstehen. Die Begründung bei Thomas hat tendenziell einen individuell-asketischen Zug.

d) Thomas nennt als primäre Kennzeichen des Standes der Vollkommenheit die drei evangelischen Räte, die er als Ganzopfer versteht, und die dauerhafte Verpflichtung, die auf feierliche Weise vollzogen wird.<sup>10</sup>

---

5 Thomas hat mehrere Entwürfe zur Ordens­theologie verfaßt. Hier wird die letzte systematische Gestalt zugrundegelegt, die Synthese aus der Summa Theologiae II–II q.183–189. Die Verweise nehmen darauf Bezug.

6 Vgl. Ulrich HORST, *Evangelische Armut und Kirche*, Berlin 1992. Während die ersten beiden Umstände weithin bekannt sind, hat erst die Studie von U. Horst das Augenmerk auf die Brisanz des letzten Punktes gelenkt.

7 Vgl. STh II–II q.184 a.3.

8 Vgl. STh II–II q.184 a.1; A. HERZIG, *Ordens-Christen*, a.a.O. 11–12.

9 A. HERZIG, a.a.O. 13.

10 Vgl. STh II–II q.184 a.5.

e) Die exklusive Ausrichtung des Einzelnen auf Gott („vacare Deo“) macht in thomanischer Sicht das Zentrum des Ordenslebens aus. Aus ihr entspringt die Zuwendung zum Nächsten. Im Einzelfall allerdings kann der Dienst am Nächsten doch Vorrang haben.<sup>11</sup>

f) Die Ordenstheologie des Aquinaten ist eine Rechtfertigung des Predigerordens, dessen Lebensform vom Programm her als höchststehende Verwirklichung von Ordensleben vorgestellt wird, weil in ihm der vornehmste Dienst am Nächsten, der für Thomas in Lehre und Predigt besteht, aus der Fülle der Beschauung hervorgeht.<sup>12</sup>

## 2. Diskussionspunkte

Es gibt eine Reihe von Anfragen an die Ordenstheologie des hl. Thomas; widersprüchliche Aussagen, halbherzige Problemlösungen, falsche Voraussetzungen werden angemahnt. Die Kritik hat hauptsächlich folgende Inhalte im Blick:

a) Thomas hat stark mit der vorgegebenen Höherbewertung des kontemplativen Lebens zu kämpfen.<sup>13</sup> Bereits in seinem Traktat über das aktive und kontemplative Leben bringt er Korrekturen an, und auch in seiner Ordenstheologie versucht er, der Nächstenliebe den Raum zu schaffen, der ihr vom Evangelium her zusteht.<sup>14</sup> Aristotelisches Ideal, monastisches Erbe und neutestamentliche Weisung ringen hier miteinander, ohne daß eine eindeutige Lösung gefunden wird.

b) Indem Thomas tendenziell die Gottesliebe mit der Kontemplation und die Nächstenliebe mit der Aktion gleichsetzt,<sup>15</sup> droht für seine Ordenstheologie eine Schiefelage: Es hat den Anschein, daß die Nächstenliebe als sekundär und untergeordnet eingestuft wird und der Nächste als „Material“ der Gottesliebe instrumentalisiert wird.<sup>16</sup>

c) Mehrfach erwähnt Thomas das Beziehungsgefüge, in dem die Ordensleute stehen, die Bedeutung der tätigen Liebe, den Vorteil der gegenseitigen Hilfe und Korrektur. Damit ist kaum vereinbar, wenn er am Ende dann doch das

---

11 Vgl. STh II – II q.188 a.6 ad 2.

12 Vgl. STh II – II q.188 a.6.

13 Vgl. den Kommentar von Hans-Urs von Balthasar, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, Heidelberg – Graz u. a. 1954 (DThA Bd. 23). Neu herausgegeben als: H. U. v. BALTHASAR, *Thomas und die Charismatik*, Freiburg – Einsiedeln 1996.

14 Vgl. STh II – II q. 188 a.2 u. a.6.

15 Vgl. STh II – II q.188 a.2.

16 Vgl. A. HERZIG, *Ordens-Christen*, a.a.O. 14.

Leben der Einsiedler als höher bewertet.<sup>17</sup> Die Tradition fordert hier ihren Tribut; sie ist so stark, daß Thomas sie abschwächen und in der Geltung beschränken, aber nicht völlig zurückstellen kann. Die Existenz als Einsiedler wird von ihm erst nach langer Übung im gemeinschaftlichen Leben empfohlen, aber wenn sie richtig geführt wird, kommt sie seiner Meinung nach der Vollkommenheit näher. Im Hintergrund steht ein problematischer Begriff der Vollkommenheit, den Thomas von Aristoteles übernimmt („cui nihil deest“).

d) Bei der Begründung der Gelübde zeigt sich im Hintergrund ein negatives Bild von der Welt, da sie primär als Gefahr in den Blick kommt.<sup>18</sup> Hier bleibt Thomas hinter seinen sonstigen Ansätzen zurück.<sup>19</sup>

e) Der Klassenunterschied, der sich zwischen Ordensleuten und Laien zeigt, stimmt nicht über-ein mit Äußerungen an anderem Ort. So findet sich ebenfalls in der Summa Theologiae die Aussage: „Es kann daher in diesem Leben keinen vollkommeneren Stand geben als den Stand des neuen Bundes“.<sup>20</sup>

Am ehesten ist Otto Hermann Pesch um eine positive Würdigung bemüht. Er bringt einen wichtigen hermeneutischen Grundsatz in die Diskussion ein: Thomas ist gerade in den Aussagen stärker zu gewichten und weiterzuführen, in denen er über die zu seiner Zeit geltenden Meinungen hinausgeht. Dies sind nach seiner Auffassung: der positive Ansatz mit den Leitbegriffen „Vollkommenheit“ und „Liebe“ (statt „Rettung“ und „Sicherheit“ bei Bernhard von Clairvaux) und der soziale Bezug.<sup>21</sup>

Die folgenden Überlegungen gehen einen anderen Weg: Sie versuchen eine Erweiterung und Ergänzung der bisherigen Interpretationen, indem sie ausführlicher die Stellung der Ordens-theologie im Gesamtplan der Summa Theologiae untersuchen. Die vielfachen Diskussionen über den Aufbau der Summa Theologiae haben gezeigt, wie wichtig bei Thomas die Einordnung von Themen ist. Dies ist bisher im Blick auf die Ordens-theologie vernachlässigt worden.

Auch der Vorspann zur Ordens-theologie, die allgemeine Betrachtung der Stände und Ämter, hat in den üblichen Deutungen nur unzureichende Aufmerksamkeit gefunden.

---

17 Vgl. STh II–II q.188 a.8.

18 Vgl. STh II–II q.186 a.7.

19 Vgl. Otto Hermann PESCH, *Ordensleben und Verkündigung*, in: OK 9 (1968) 365–382. Pesch skizziert in einem ersten Punkt die Konzeption Bernhards von Clairvaux als Prototyp der traditionellen Auffassung vom Ordensleben, die er mit dem Schlagwort kennzeichnet: „Ordensleben als Weltflucht“ (Ebd. 366–368). Obwohl Thomas sich davon markant absetzt, bleibt er doch in seinem Entwurf – so Pesch – in einer Reihe von Punkten dem alten Muster verhaftet (ebd. 370).

20 STh II–II q. 106 a.4: „Unde non potest esse aliquis perfectior status praesentis vitae quam status novae legis“. Vgl. A. HERZIG, *Ordens-Christen*, a.a.O. 13.

21 Vgl. O.H. PESCH, *Ordensleben und Verkündigung*, a.a.O. 369f.

### III. Das Ordensleben als institutionalisierte Gestalt menschlicher Ausrichtung auf Gott

#### 1. Orden als Stand

Thomas spricht vom Ordensleben innerhalb seiner Ausführungen über die Stände. Die Bezeichnung als Stand impliziert, daß es sich hier um eine strukturierte Form von Gemeinschaft handelt, die sich durch eine gewisse Beständigkeit auszeichnet und mit bestimmten, festgelegten Rechten und Pflichten verbunden ist.<sup>22</sup> Der Einzelne ist durch die Zugehörigkeit zu einem Orden in ein gesellschaftliches und kirchliches Gefüge hineingestellt: Es gibt Konventionen, Rollen, Erwartungen – von der Kleidung über Verhaltensweisen bis hin zu wirtschaftlichen Konsequenzen; es gibt einen rechtlichen Rahmen und einen Sittencodex; es gibt Bedingungen für die Aufnahme und für den Aus-schluß bzw. Austritt.

Stand hat für Thomas etwas zu tun mit Freiheit und Gerechtigkeit.<sup>23</sup> Vielleicht ist der heutige Leser überrascht, an dieser Stelle die Feststellung zu finden: Jede christliche Gruppierung und Sozialisationsform hat als Leitwerte Freiheit und Gerechtigkeit. In seiner Anwendung auf das Ordensleben ist dieser Gedanke in der Thomas-Interpretation kaum zum Zuge gekommen. Zur Erläuterung wäre es wichtig, beiden Stichworten ausführlicher nachzugehen, um dann genauer herauszufiltern, was der eigentümliche Beitrag des Ordenslebens zur Verwirklichung dieser Grundwerte ist. Zwei erste, kurze Hinweise mögen hier genügen.

Das Stichwort „Freiheit“ wird von Thomas bei der Behandlung der evangelischen Räte wieder aufgenommen. Die Freiheit erscheint dort vor allem negativ bestimmt als Freiheit von der Sünde. An anderem Ort entwickelt Thomas allerdings einen viel umfassenderen Freiheitsbegriff.<sup>24</sup> Wenn dieser mitberücksichtigt wird, läßt sich Thomas in einer Richtung deuten, die dem Leser des 20. Jahrhunderts durchaus vermittelbar sein könnte: Ordensleben als Lebensform der Freiheit. Zentrale Bedeutung käme dann der Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Gehorsam zu.

Die Gerechtigkeit kommt in der Ordenstheologie bei Thomas im weiteren Gedankengang nur sehr indirekt ins Spiel, nämlich über das Aufgreifen der „religio“. Die „religio“, von Thomas definiert als „ordo ad Deum“, hat die Aufgabe, Gott zurückzugeben, was ihm gehört, was der Mensch Gott schuldet. Sie ist innerhalb der „iustitia“ nur eine Tugend unter anderen, jedoch eine hervorgehobene. Die Ordensleute greifen sie heraus und stellen sie ins Zentrum,

---

22 Vgl. STh II – II q.183 a.1.

23 Vgl. STh II – II q.183 a.4.

24 Vgl. Albert ZIMMERMANN, *Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin*, in: L. Oeing-Hanhoff (Hrsg.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, München 1974, 125 – 159.

und dies hat eine Verschiebung des gesamten Lebensgefüges zur Folge. In ihrer Betonung von Gebet, Anbetung usw. machen die Ordensleute deutlich, daß der Mensch in Gottes Schuld steht. Stärker als andere Lebensformen setzen sie den Akzent ihres Lebens auf die Einsicht, daß wir Menschen als Gottes Geschöpfe ganz und gar von ihm abhängig sind, während andere Lebensformen mehr im Blick haben, was Menschen gegenseitig einander schulden. Dabei geht es nicht um Ausschließlichkeit, sondern um Schwerpunkte. Daher können und dürfen sich Ordensleute nicht völlig davon dispensieren, die Frage nach menschlicher Gerechtigkeit zu thematisieren. Zuerst haben sie dabei die eigene Realität anzuschauen: Haben die Menschen in den Orden die Möglichkeit nach dem zu streben, was ihnen gemäß ist? Sind die Orden Gemeinschaften, in denen auf exemplarische Weise die Gerechtigkeit verwirklicht wird? Es ist dann nur ein kleiner Schritt, daß Ordensleute sich aus der eigenen Praxis heraus auch in die gesellschaftliche Diskussion einmischen – mit dem Gewicht derer, die Erfahrung haben in der Gestaltung einer Gemeinschaft.

## 2. Ordensleute als „religiosi“: Fachleute für die „religio“

Die Tatsache, daß die Darstellung über den Stand der Vollkommenheit am Ende des zweiten Teils der Summa Theologiae steht, hat ihre Bedeutung. Dieser Traktat bildet damit das letzte Kapitel der theologischen Anthropologie, die die Rahmenbedingungen und Grundhaltungen des Menschen auf dem Weg der Rückkehr zu Gott behandelt. Hauptbezugspunkte aus den vorhergehenden Teilen sind die Abschnitte über die „caritas“, über die „religio“ und über die zwei Wege menschlichen Lebens, nämlich Aktion und Kontemplation.

Allein vom Ort her, den die Ordenstheologie im Gesamt der Summa Theologiae einnimmt, läßt sich folgern: Das Ordensleben ist nicht sofort und zuerst christologisch zu verstehen, sondern ist zu begreifen als eine Möglichkeit, wie menschliches Leben zu seinem Ziel finden kann. Es ist aus der Perspektive von Schöpfungstheologie und Anthropologie zu betrachten.

Für das weitere Gespräch ergeben sich dadurch zwei Stoßrichtungen. Zum einen müßte gefragt werden, welche spezifischen Möglichkeiten menschlicher Entfaltung und Gottbegegnung die Lebensweise als Ordenschrist/in bietet. Noch genauer formuliert: Stellt das Ordensleben einen Rahmen dar, der bestimmte menschliche Anlagen mehr fördert, als dies sonst geschieht oder geschehen kann? Hier wäre u. a. über die evangelischen Räte zu sprechen: Liegt in ihnen ein Umgang mit der Schöpfung, der zwar einerseits Verzicht beinhaltet, aber andererseits wichtige menschliche Kräfte stärkt und entfalten hilft? Dabei spielt es keine Rolle, ob die evangelischen Räte auch außerhalb von Orden gelebt werden; in unserem Zusammenhang interessieren primär die strukturellen Vorteile.

Da die evangelischen Räte heute vielfach auf Unverständnis stoßen, sind vielleicht noch stärker andere Gegebenheiten des Ordenslebens mit ihren einzigartigen Chancen zu behandeln: Zu denken ist an die Themen „Gemeinschaft“ und „Meditation“. Der Gedanke an die Gemeinschaft spielt bei Thomas auf den ersten Blick keine Rolle, aber wie wir gesehen haben, sind einige Elemente davon durchaus im Begriff des Standes impliziert; indessen liegt die Nähe von Meditation und Kontemplation bzw. „vacare Deo“ auf der Hand.

Der zweite Denkanstoß besteht darin, sich ordensähnlichen Lebensweisen in anderen Religionen zuzuwenden. Gibt es da Parallelen, Entsprechungen, Anknüpfungspunkte? Bestätigen sie die Vermutung, daß es sich beim Ordensleben um eine grundsätzliche Möglichkeit menschlichen Lebens handelt? Raimon Panikkar spricht vom Mönch als einem Archetyp des Menschen.<sup>25</sup>

Die lateinische Bezeichnung der Ordensleute als „religiosi“ zeigt die enge Verknüpfung zur „religio“. Dadurch wird der bereits aufgewiesene Bezug zur Schöpfungsordnung unterstrichen, denn die „religio“ richtet sich auf Gott als den Schöpfer und Lenker der Welt. Außerdem kommt so in den Blick, daß die Hauptakte der „religio“ – nämlich die Hingabe, das Gebet, die Anbetung, das Opfer und das Gelübde – für die „religiosi“ konstitutiv sind. In dieser Verbindung ist eingeschlossen, daß es sich um eine Lebensform handelt, in der es primär um die innere Hingabe an Gott geht, daß diese Hingabe sich aber in äußeren, sichtbaren Ausdruckshandlungen manifestiert; ohne Zeit und Raum für kultische Vollzüge ist Ordensleben also nicht denkbar.

So wichtig dieser Aspekt ist, es bleibt zu beachten, daß damit das Christliche des Ordenslebens noch nicht ausreichend erfaßt ist, denn die „religio“ bedarf zur Erlangung ihrer christlichen Gestalt der „caritas“. Ordensleben erfüllt für Thomas erst dann seinen Sinn, wenn es auf die Liebe ausgerichtet ist, sie fördert und verwirklicht. Praktisch ist dies in der späteren Geschichte oft mißachtet worden: Da hat man bisweilen den Eindruck, daß die Erfüllung ritueller Pflichten alles andere überlagert.

#### *IV. Das Ordensleben als Freundschaft mit Gott und den Menschen*

Eine Ordenstheologie, die von Thomas her und mit Thomas denkt, kann nicht bei der Kennzeichnung der Ordensleute als Fachleute für die „religio“ stehenbleiben, da die „religio“ in der thomanischen Systematik über sich selbst hinaus verweist. Der Überbietung der „religio“ durch die „caritas“ entspricht die Hinordnung der „religiosi“ auf die Gottes- und Nächstenliebe. Beim Ordensleben handelt es sich um eine Lebensform der Liebe und aus Liebe. Ein Schlüsselbegriff in der thomanischen Konzeption der Liebe aber ist die

---

<sup>25</sup> Vgl. R. PANIKKAR, *Den Mönch in sich entdecken*, München 2. Aufl. 1990 (Untertitel der amerikanischen Originalausgabe von 1982: *The Monk as Universal Archetyp*).

Freundschaft.<sup>26</sup> Damit ist eine Brücke zum heutigen Ansatz bei der Gemeinschaft geschlagen.

Der Plausibilität eines solchen Denkens steht zeitgenössisch vor allem die weithin verbreitete Gleichsetzung der Liebe mit sexuellen Ausdrucksformen entgegen. Partnerschaft und Familie erscheinen als die Orte der Liebe schlechthin. Der Ordenschrist wird dagegen leicht als amputierter Mensch betrachtet, dem die Verwirklichung der eigentlichen Form der Liebe versagt ist. Die frühere Verklärung der sexuellen Enthaltensamkeit ist in ihr Gegenteil umgeschlagen. Daher zieht die thomanische theologische Argumentation heute nur, wenn zuvor die psychologischen und anthropologischen Grundlagen geklärt sind.

Für eine Vermittlung des thomanischen Ansatzes könnte die Aufnahme des Stichworts von der Freundschaft geeignet sein: Ordensleben ist ein Leben in Freundschaft mit Gott und mit Menschen. Die Beziehungsfähigkeit wird demnach zu einem entscheidenden Kriterium des Ordenslebens. Dabei ist selbstverständlich die illusorische Vorstellung zu vermeiden, als ob alle Ordensmitglieder untereinander Freunde sein könnten und/oder müßten. Natürlich ist es wünschenswert, daß es im Orden Freundschaften gibt – Thomas hat im Orden mehrere Freunde gehabt –, aber genauso wichtig sind Freundschaften mit Außenstehenden. Entscheidend ist, daß die Ordenschristen in Beziehungen leben. Dem entspricht die bereits erwähnte Definition der „religio“ bei Thomas: „ordo ad Deum“.<sup>27</sup>

Hermann Krings hat gezeigt, daß das thomanische Verständnis von „ordo“ treffend mit dem Begriff der „relatio“ wiedergegeben werden kann.<sup>28</sup> Die Priorität der Beziehung zu Gott schließt Beziehungen zu Menschen nicht aus; es handelt sich um einen strukturellen Vorrang der entsprechenden Ausdrucks-handlungen. Thomas ist sich durchaus bewußt, daß dieser Vorrang im konkreten Einzelfall nicht immer verwirklicht werden kann und darf, denn die Liebe stellt die Hilfe in der Not über den Vollzug des Kultes.

Freundschaft als zentraler Begriff einer Ordens-theologie – dies mag für die einen ungewöhnlich und für die anderen zu harmlos klingen. Andere Begriffe dominieren in der Diskussion: prophetische Existenz, Kirchentherapie, Kontrastgesellschaft.<sup>29</sup>

---

26 Vgl. zur Bedeutung der Freundschaft als theologischer Kategorie bei Thomas die ganz neue Studie von Holger DÖRNEMANN, *Freundschaft als Paradigma der Erlösung*, Würzburg 1997.

27 STh II – II q.81 a.1

28 Vgl. Hermann KRINGS, *Ordo*. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee, Halle 1941, 106–117.

29 Vgl. die schon mehrfach genannte Studie von A. HERZIG, *Ordens-Christen*, Würzburg 1991.

Ist ein solcher Ansatz nicht zu individuell und zu wenig spezifisch? Schließlich kann jede(r) auch außerhalb von Ordensgemeinschaften die Freundschaft mit Gott und mit Menschen pflegen.

Diese Konzeption weist indessen auch mehrere Vorteile auf:

a) Sie drängt die Ordensleute nicht in die Rolle der besseren und höhergestellten Christen. Es wird deutlich, daß es um dasselbe geht wie bei allen anderen Christen, nur auf andere Weise; die Freundschaft mit Gott hat eine stärker strukturierte Form, und die Freundschaft mit Menschen ist geprägt durch eine Offenheit, die exklusive Beziehungen und konventionelle Grenzen überschreitet.

b) Die Rede von der Freundschaft berücksichtigt, daß eine Ordensgemeinschaft kein Kollektiv ist, das den Einzelnen instrumentalisiert und ausbeutet. Der Einzelne mit seinen Gaben und Fähigkeiten ist als unersetzliche Person gefordert. Er wird von der Gemeinschaft nicht aufgesogen und darf sich seinerseits nicht hinter ihr verstecken. Das Gelingen seiner Existenz hängt wesentlich davon ab, wie er Beziehungen gestaltet, wie er sich einbringen und hingeben kann. Eine Ordensgemeinschaft lebt von vielen einzelnen Berufungen.

c) Mit dem Wort „Freundschaft“ ist auch die emotionale Komponente des Ordenslebens einbezogen. Einer frühzeitigen oder gar ausschließlichen Funktionalisierung werden Grenzen gesetzt. Es geht um die Integration der tiefsten Triebkräfte.

d) Die Ordensexistenz wird in sich selbst als sinnvolle menschliche Möglichkeit erfaßt und gewichtet und nicht nur im Gegenüber zu Kirche und Gesellschaft definiert. Statt sich in der Absetzung von anderen Lebensweisen zu begründen, liegt der Akzent auf der Vertiefung in einer bestimmten Richtung. Ordensleben ist die Verwirklichung eines bewußt gewählten Ausschnittes, die Intensivierung eines Sektors – mit allen Gefahren der Einseitigkeit.

e) Die Kategorie der Freundschaft könnte eine angemessene, realitätsnahe Füllung der oben genannten Begriffe (prophetische Existenz, Kirchentherapie, Kontrastgesellschaft) bieten, die sonst häufig formal bleiben oder abgehoben und überfordernd nur theoretisch als Ideale existieren. Konkret hieße dies: Freundschaft kann verstanden werden als prophetisches Zeichen in einer Gesellschaft von Einsamen, von „Singles“, von Beziehungsgestörten; Freundschaft kann eine Therapie sein für eine Kirche, in der Über- und Unterordnung, Recht und Struktur eine zu große Rolle spielen; Freundschaft wirkt als Kontrast zu einer Gesellschaft, in der Leistung, Macht, Geld, Sex die höchsten Werte darstellen.

## V. Das Ordensleben als charismatische Zeugnisgestalt

Wenig Aufmerksamkeit wird in der Regel dem Vorspann der thomanischen Ausführungen zum Ordensleben gewidmet. Thomas handelt dort von den Ständen allgemein. Er begründet ihre Verschiedenheit theologisch, funktional und ästhetisch.<sup>30</sup>

– Die theologische Überlegung basiert auf dem Gedanken der Vollkommenheit: Damit die Kirche die Fülle Christi vermitteln könne, bedürfe sie der Vieltätigkeit. Dies gilt für Thomas in Analogie zur Schöpfung: Nur durch den Reichtum an verschiedenen Geschöpfen vermag die Natur etwas von der Vollkommenheit Gottes, der in sich völlig einfach ist, wiederzuspiegeln. Als biblische Begründung dient Thomas das paulinische Bild vom Leib, der viele Glieder hat. Damit deutet sich auch eine pneumatologische Ableitung an, aus der sich eine Sicht des Ordenslebens als charismatische Gestalt ergeben kann.

– Die funktionale Argumentation nimmt das Bild von der Kirche als Leib Christi auf und verweist schlicht und einfach auf die vielfältigen Aufgaben in der Kirche, deren Bewältigung unterschiedliche Menschen und Begabungen erfordert.

– Der dritte Begründungsstrang führt die Würde und Schönheit der Kirche als Werte ins Feld; sie hängen von der Verwirklichung „einer gewissen Ordnung“ ab. Der Gedanke des „ordo“, der im zweiten Argumentationsgang nur negativ gewendet anklang, insofern dort die Vermeidung der „confusio“, der Unordnung, gefordert wurde, tritt jetzt deutlich in Erscheinung. Er umfaßt eine reiche Bedeutungsfülle: Aufeinander-hingeordnet-sein, Zusammenhang, In-Beziehung-Stehen, Gefüge. Zwei Schriftstellen werden als Beleg herangezogen: Zum einen verweist Thomas auf den Hof Salomos, der aufgrund seiner Weisheit wohlgeordnet war (1 Kön 10,4f.); nicht zufällig wird diese Tatsache aus dem Blickwinkel der Königin von Saba geschildert, die die „Ordnungen der Dienerschaft“ wahrnahm und darüber begeistert war; die optische Gefälligkeit hat anscheinend einen missionarischen Begleiteffekt. Zum anderen zitiert Thomas aus dem 2. Timotheusbrief; er vergleicht die Kirche mit einem Haus, in dem Gefäße aus verschiedensten Materialien verwendet werden (2 Tim 2,20).

Aus diesen Darlegungen darf für die Orden – parallel zu den anderen Ständen – geschlossen werden, daß sie in der Kirche eine wichtige Rolle haben: Sie tragen bei zur Pluralität, durch die allein eine adäquate Bezeugung der Fülle Gottes gewährleistet werden kann; sie übernehmen notwendige Dienste; sie geben der Kirche eine anziehende Gestalt.

Theologisch haben die Orden also dort ihren Ort, wo die Vermittlung des Geheimnisses Gottes thematisiert wird; sie sind Bestandteil einer Theologie der Sendung. Die Sendung der Kirche verwirklicht sich in einer Reihe praktischer

---

30 Vgl. STh II – II q.183 a.2.

Arbeitsfelder, für die es Menschen geben muß, die sich zur Verfügung stellen. Orden werden daher in ganz pragmatischer Sicht für die Ausführung der Aufgaben der Kirche gebraucht. Ohne sie blieben weite Felder unbearbeitet bzw. unzulänglich bearbeitet. Schließlich bilden die Orden nach der Auffassung des hl. Thomas eine Bereicherung für das Erscheinungsbild der Kirche; sie haben eine eigene, unersetzbare Ausstrahlung, die Menschen ansprechen und für den Glauben faszinieren kann. Ohne sie böte die Kirche ein Bild wie ein Mo-saik, dem ein paar bunte Steine fehlten.

Die dargelegte Argumentation gilt auch für die anderen Stände in der Kirche. Dadurch geraten die Orden nicht so in die Gefahr, eine überlegene Position zugeschrieben zu bekommen. Sie haben keinen abgehobenen Sonderstatus, sondern sind ein Ausdruck des charismatischen Charakters der Kirche. Andererseits wird deutlich, daß sie genauso fest im Geheimnis Gottes und der Kirche verankert sind. Sie sind einzuordnen in die menschlichen Wege, die zu Gott führen.

## *VI. Auswertung und Ausblick*

Die Ordens-theologie des hl. Thomas kann nicht als ganze und in allen Einzelheiten für heute übernommen werden. Zu viele theoretische Voraussetzungen und konkrete Umstände haben sich geändert. Aber sie enthält Gesichtspunkte, die zu weiterem Nachdenken anregen können, Fragestellungen, die sonst zu geringe Beachtung finden, Einsichten, die erörterenswert bleiben.

Diese Ausführungen wollten zeigen, daß beispielsweise der Blick auf die Stellung der Ordens-theologie im Gesamt der Summa Theologiae Anstöße freisetzen kann.

1. Die Systematik wird herausgefordert, in der Ordens-theologie das Gespräch mit der Anthropologie und mit anderen Religionen zu suchen. Als Themenbereiche legen sich nahe: die evangelischen Räte, Gemeinschaftsformen und Meditation. Es ist etwa zu fragen: Können die evangelischen Räte ein Weg zu reicherem, tieferem Leben sein? Inwieweit fördern sie menschliche Anlagen, die sonst zu kurz kommen? Ermöglichen sie eine Form von Gemeinschaft, die einzigartige, unvergleichliche Vorzüge hat? Gibt es einen Zusammenhang zwischen evangelischen Räten und Meditation – in Form wechselseitiger Stützung?

2. Die Spiritualität des Ordenslebens erhält mit der Rede von der Freundschaft einen fruchtbaren Leitbegriff, der theologisch und psychologisch fundiert ist. Er bewahrt vor einem Auseinanderfall von Gottes- und Nächstenliebe. Meditation und praktischer Einsatz sind zwei Seiten dieser Freundschaft.

Im Originalton hört sich dieser Aspekt bei Thomas so an: „Zur Vollkommenheit der Freundschaft gehört, daß jemand um des Freundes willen zuweilen sogar auf die Freude seiner Gegenwart verzichtet, um in seinem Dienst zu ar-

beiten. In solcher Freundschaft wird der Freund um seiner selbst willen geliebt...“ Und er folgert aus dieser Betrachtungsweise für die Freundschaft mit Gott, daß diejenigen die höchste Stufe der Liebe erreichen, die „selbst die Kontemplation Gottes, wiewohl sie höchste Freude in ihr erfahren, aufgeben, um Gott zu dienen in der Sorge für das Heil des Nächsten“.<sup>31</sup>

3. Die ekklesiologische Einordnung gerät nicht in die Gefahr einer funktionalen Engführung, die einseitig die pragmatische Nützlichkeit der Orden betont. Orden sind mehr als billige, gut motivierte, engagierte Arbeitskräfte, sondern sie sind bereichernde Zeugnisgestalten, die aus dem Wirken des Heiligen Geistes hervorgehen. Ohne sie würden im breiten Farbspektrum der Kirche einige Farbtöne fehlen. Sie verwirklichen, was in anderen Lebensformen nicht so stark bzw. nicht so sichtbar gelebt werden kann.

---

31 De caritate 11 ad 6 (zitiert nach: Thomas von Aquin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von M.-D. Chenu, Hamburg 7. Aufl. 1995, 94 f.).