

Ulrich Engel

Prof. P. Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP, geboren 1961 in Düsseldorf, ist Direktor des Institut M.-Dominique Chenu in Berlin und Professor für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner in Münster.



Ulrich Engel OP

Jetztzeit der Orden

Plädoyer für eine *Vita consecrata situialis* unter postmodernen Bedingungen*

1. Von Primadonnen, Heldentenören und Ordensleuten...

Ordensleute¹ gehören, um eine von *Max Weber* (1864-1920) eingeführte soziologische Kategorie zu bemühen, zu den „religiöse[n] Virtuose[n]“² in Kirche und Gesellschaft. Der Begriff „Virtuosen“ kommt aus der Musik. Wenn allerdings die Musikerinnen und Musiker alt werden – wie das bei den Ordensleuten hierzulande unübersehbar der Fall

ist³ –, dann gestaltet sich die Sache mit der Virtuosität im wahrsten Sinne des Wortes oft ziemlich schräg und manchmal skurril.

Mich erinnert das an den anrührenden Film „Il Bacio di Tosca“ (1984) von *Daniel Schmid* (1941-2006). Darin erzählt der Schweizer Filmmacher von der „Casa di riposa“, die Giuseppe Verdi 1896 in Mailand errichtet hat. In diesem Haus – seinem „schönsten Werk“, so Verdi selbst über seine Stiftung an der Piazza Buonarrotti – verbringen eine

Reihe von Orchestermusikern, Sängern und Sänger ihren Lebensabend – bis heute. Für Schmidts Film holten die Primadonnen und Chormitglieder ihre alten Kostüme aus dem Keller und sangen nochmals, mit berührend brüchiger Stimme, ihre alten Arien. Vielleicht hat jemand von Ihnen die Neuverfilmung des Stoffs in „Quartett“⁴ (2012) gesehen? Eine Regiearbeit von *Dustin Hoffman* (*1937), seine erste eigenständige übrigens. Und an der (Ost-)Berliner „Volksbühne“ hatte am 24. März 2013 die Theater-Adaption „Villa Verdi“ des österreichischen Choreographen *Johann Kresnik* (*1939) Premiere. Dramatische Szenerie der Story: Das Haus ist in Gefahr, es droht der finanzielle Ruin. Als musikalische Virtuosen haben die Heimbewohnerinnen und -bewohner nur *ein* Mittel, etwas gegen die drohende Katastrophe zu unternehmen: ihre Kunst. Und so bereiten sie ein öffentliches Galakonzert vor, bei dem sie um ihr Leben musizieren müssen.

2. Zeitgenossenschaft in der Postmoderne

2.1. „Zeit der Orden?“ – „Neuzeit der Orden“ – „Jetztzeit der Orden“
 Ordensleute sind religiöse Virtuosen. Max Weber nutzte eine Metapher aus der Welt der Musik. Ordensleute in Deutschland sind alt. Wie die altgewordenen Musikerinnen und Musiker in Verdis „Casa di riposa“ kämpfen Ordensfrauen und -männer hierzulande ganz real gegen den Untergang ihrer traditionsreichen klösterlichen Heimstätten. Und wie die Primadonnen und Heldenentöne in Film und Theaterstück stemmen sich viele Ordensleute gegen das Verschwinden ihrer Lebensform

aus der Zeit. Um Raum und Zeit geht es in diesen Kämpfen der Orden: um *Räume* geht es, weil die vielen, zu groß gewordenen Klosteranlagen die wesentlich grundsätzlichere Frage nach dem zukünftigen Ort der Orden in der spät- oder postmodernen Gesellschaft aufwerfen; und um *Zeit* geht es in diesem Kampf, insofern die kollektive Überalterung die wesentlich grundsätzlichere Frage nach der Zeitgemäßheit des Ordenslebens heute provoziert.

Um *Raum* und *Zeit* also geht es in diesem Kampf für ein gutes Ordensleben im Hier und Jetzt. Und genau diese *topographische* und *temporale* Doppelverfassung interessiert mich. In meinen Ausführungen werde ich mich vor allem auf die *Zeit*-Thematik fokussieren.⁵ Damit stelle ich mich in eine Tradition, die in gewissem Sinne hier bei Ihnen, den Leitungsverantwortlichen der Orden und Geistlichen Gemeinschaften in Deutschland, ihren Anfang genommen hat. Ich erinnere an meinen Lehrer *Johann Baptist Metz* (*1928) und sein epochales Büchlein *Zeit der Orden?*, das bekanntlich auf einen 1976 gehaltenen Vortrag vor der Vollversammlung der damaligen VDO (Vereinigung der Deutschen Ordensoberen) zurückgeht.⁶ Ich denke aber auch an den Pariser Zeitdiagnostiker *Michael Hochschild* (*1967) und sein 2005 veröffentlichtes „Kursbuch für Himmelsstürmer“ mit Titel *NeuZeit der Orden?*⁷

Zeit der Orden?, *NeuZeit der Orden?*: beiden Autoren ist es ganz zentral um die *temporale* Verfassung der *Vita consecrata* zu tun. In dieser Linie möchte ich auch den Titel meines heutigen Vortrags verstanden wissen: *Jetztzeit der Orden*. Deshalb werde ich die Erträge des Zweiten Vatikanischen Konzils ge-

nau in dieser Zeit-Perspektive lesen. Ich verknüpfe meine Relecture des Konzils dabei mit einigen aktuell diskutierten ortstheologischen Überlegungen.

2.2. Irritierende Ungleichzeitigkeiten

Das Zweite Vatikanische Konzil forderte im Ordensdekret *Perfectae caritatis* eine „zeitgemäße“ Erneuerung des Ordenslebens ein (PC 2). *Joachim Schmiedl ISch* (*1958), Kirchenhistoriker hier an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, konstatiert, dass in den Jahren nach dem Konzil in den allermeisten Gemeinschaften entsprechende Reformen in Gang gesetzt wurden. Und schlussendlich hatten diese Reformanstrengungen einen fassbaren „Mentalitätswandel“⁸ zur Folge. Das war vor ca. vier Jahrzehnten. Vor diesem Hintergrund ist mit *Gaudium et spes* zu fragen: Was sind anno 2013 die „Zeichen der Zeit“ (GS 4)? Oder mit *Perfectae caritatis*: Was ist heute „zeitgemäß“ (PC 2)? Oder allgemeiner noch: Was charakterisiert unsere Jetztzeit⁹?

Grundsätzlich können wir festhalten, dass es dem Konzil um christliche Zeitgenossenschaft getan war. Und darum geht es auch heute noch: „Ganz Christ und ganz Zeitgenosse sein. Beides zugleich, ungetrennt und unvermischt.“¹⁰ Dass christliche Zeitgenossenschaft überhaupt Probleme aufwirft, ist ein relativ neues Phänomen, denn in vordem existenten christentümlichen Gesellschaften wurden Kirchlichkeit und Zeitgenossenschaft noch als natürliche Einheit erfahren und gedacht.

Damit ist es heute vorbei. Natürlich ist auch unsere Zeit Gottes Zeit – zweifelsohne!¹¹ Allerdings werden die Zeiten der kirchlich sozialisierten Akteure auf der einen Seite (zu denen wir Ordens-

christen auch gehören) und die Zeiten der säkularen Akteure in unserer Gesellschaft auf der anderen Seite immer ungleichzeitiger. Die Frage muss erlaubt sein: Ist unsere Zeit als Ordenschristen wirklich die gleiche Zeit wie die der Menschen in den Berliner Techno-Clubs, in den Arbeitsämtern von Frankfurt am Main oder in den Boutiquen der Münchener Königspassage? In den Ungleichzeitigkeiten unserer „struppigen Gegenwart“¹² können wir eine am Maßstab des Evangeliums ausgerichtete Zeitgenossenschaft nur mehr im Modus des paulinischen „hós me“ (1 Kor 7,29f.) leben – dem Völkerapostel und postmodernen Querdenkern wie *Gianni Vattimo* (*1936) oder *Giorgio Agamben* (*1942) gleichermaßen verpflichtet¹³: Lachen, *als ob* man nicht lachte; weinen, *als ob* man nicht weinte. Politisch gewendet: sich engagieren, *als ob* man nicht ohnmächtig wäre, sondern durch das eigene Tun mal eben „kurz die Welt retten“ (Tim Bendzko¹⁴) könnte. Ein dergestalt neo-existentialistisch formatiertes Ordensleben meint – nun theologisch gesprochen: so im 21. Jahrhundert leben, *als ob* man zugleich im Evangelium zuhause wäre – und *vice versa*.

Solcherart neo-existentialistisch zu leben ist nicht leicht, denn die „komplexe Schichtung von Ungleichzeitigkeiten“¹⁵ produziert „Irritationserfahrungen“¹⁶. Vormoderne und Moderne hatten uns ehemals noch Orientierungen in der Zeit versprochen – in Gestalt von Vergewisserungen der Traditionsbestände nach „hinten“ und in Gestalt utopischer Entwürfe nach „vorne“. Die Postmoderne dagegen macht uns unwiderruflich klar, dass wir längst nicht mehr die souveränen Herren der Zeit sind.

Und genau diese Analyse, das sei methodologisch an dieser Stelle eingefügt, lässt mich den Begriff „Postmoderne“ gebrauchen. Denn unsere Gegenwart steht eben nicht mehr in einer Kontinuität zu einer Moderne, auch nicht in einer gebrochenen. Das Projekt der Moderne ist ein überholtes, wie die Vormoderne sowieso. Deshalb macht es m. E. auch keinen Sinn, von „Spätmoderne“ zu sprechen.¹⁷ Mit Beginn des 21. Jahrhunderts sind wir in eine Epoche eingetreten, die sich hinsichtlich ihrer temporalen Verfasstheit radikal von allem Vorhergewesenem unterscheidet. Wir leben, ob wir es wollen oder nicht, nach der Moderne – eben: in der Post-Moderne! Und bitte verwechseln Sie die Kategorie der Postmodernität nicht mit den Kategorien „Beliebigkeit“, „Relativismus“ oder sonstigen „-ismen“, die gerade in kirchlichen Kontexten sehr schnell und gern herbeizitiert werden! Die kulturelle Krisenerfahrung unserer Zeit, so die These des in Jena forschenden Soziologen und Zeitdiagnostikers *Hartmut Rosa* (*1965), beinhaltet den „gleichzeitigen Verlust einer referenzstiftenden Vergangenheit und einer sinnstiftenden Zukunft“¹⁸. Was heißt das? Wenn wir uns mehr als 50 Jahre nach dem Konzilsbeginn Gedanken machen über eine *heute* zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, dann bedarf es – so die Konzilsväter damals und m. E. bleibend gültig – eines ersthaften Studiums der „Zeichen der Zeit“ (GS 4). Nochmals meine Leitfrage: Was charakterisiert unsere aktuelle Jetztzeit?

2.3. „The time is out of joint“ (William Shakespeare)

Ich mute Ihnen sieben Minuten soziologische Zeit-Theorie zu. Los geht's: Der

erwähnte doppelte Verlust von Vergangenheit und Zukunft hat zur Folge, dass wir für unsere Gegenwart keine Sinnressourcen mehr entwickeln können. Dies gilt sowohl für die individuelle als auch für die kollektive menschliche Existenz. Denn vordem war es gerade die Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die sinnstiftend wirkte.

Und genau im Modus einer solchen historisch-gegenwärtig-zukünftigen Verknüpfung forderten die Konzilsväter 1965 die Erneuerung der *Vita consecrata* ein. Entsprechend heißt es im Ordensdekret: Die „Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens und zum Geist des *Ursprungs* der einzelnen Institute“¹⁹ [- Vergangenheit] hilft „der Kirche in der *gegenwärtigen Zeit*“²⁰ [- Gegenwart], zukünftig – hier, ganz am Ende *Perfectae caritatis*, wird das *Futur* genutzt – weiter zu „wachsen und reichere Frucht des Heiles [zu] bringen“²¹ [- Zukunft].

Wenn es stimmt, dass die Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bis dato sinnstiftend wirkte, dann hat der aktuell zu konstatierende Verlust von Vergangenheit *und* Zukunft dramatische Konsequenzen. Ich sage es mit William Shakespeares Hamlet, 1. Aufzug, 5. Szene: „The time is out of joint“²² – Die Zeit ist aus den Fugen. Wo die Zeit aus den Fugen geraten ist, weil die sinnstiftende Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verloren gegangen ist, da kommt Angst auf – und das gleich zwei Mal: nämlich als „Furcht vor dem Wandel *und* [als Furcht] vor der Beharrung“²³.

2.3.1. *Angst vor Wandel*

Die *Angst vor dem Wandel* reagiert auf eine faktisch feststellbare Beschleunigung

gung der gesellschaftlichen Prozesse. Seine Brisanz erhält der Beschleunigungsprozess durch das Ineinander von vier verschiedenen Beschleunigungsdimensionen, die gleichzeitig auf uns wirken²⁴:

- die *technische Beschleunigung*, die unser Naturverhältnis betrifft (wir kennen das Phänomen vor allem aus den Bereichen Internet-Kommunikation und Hochgeschwindigkeits-Transport von Waren und Menschen);
- die *Beschleunigung unseres* (realen und gefühlten) *Lebenstempos*, die unsere Persönlichkeit betrifft: *Fast Food* und *Speed Dating* sind Symptome, Stresserfahrungen und Zeitnot sind Indikatoren, „Verpassensangst“²⁵ und die Sorge, nicht mithalten zu können, die Folgen;
- die *Beschleunigung des sozialen Wandels*, die vor allem die gesellschaftlichen Strukturen betrifft (zu denken ist vor allem an die Geschwindigkeit, mit der sich Beziehungs- und Familienstrukturen wie auch Beschäftigungsverhältnisse ändern);
- und schließlich die *Beschleunigung des kulturellen Wandels*, die das Setting unserer Kultur insgesamt (Lebensstile, Moden, Freizeitpraktiken, Wissensbestände, räumliche Orientierungen, politische Präferenzen, religiöse Bindungen u. a. m.) betrifft.

2.3.2. Angst vor Erstarrung

Ich hatte gesagt, dass der Verlust der sinnstiftenden Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine *zweifache* Angst zur Folge hat: Angst vor dem Wandel *und* Angst vor der Beharrung. Während die Furcht vor

dem Wandel auf die vier skizzierten Beschleunigungsphänomene reagiert, antwortet die Angst vor der Beharrung auf die strukturelle Erstarrung, die unsere westliche Welt kennzeichnet. Wir kennen dieses Gefühl – im Blick auf den Bereich der Politik ist es weit verbreitet. Und *last but not least* ist der strukturelle Stillstand inklusive der damit einhergehenden Frustrationserfahrungen auch der katholischen Kirche nicht ganz unbekannt.

In der Konsequenz führt diese Entwicklung zu einer umgreifenden sozialen Erstarrung im *politisch-strukturellen Bereich*, zu Depressionen im *persönlichen Leben*, zur Rede vom Ende der Geschichte²⁶ oder von der *Posthistoire*²⁷ im *kulturellen Feld*, und schließlich von der mit der der technischen Beschleunigung einhergehenden wachsenden physischen Immobilität in unserem *Verhältnis zur Natur*.

2.4. „Rasender Stillstand“

(Paul Virilio)

Der französische Dromologe²⁸ *Paul Virilio* (*1932) hat das Phänomen der gleichzeitig stattfindenden Beschleunigung und Erstarrung auf eine eingängige Formel gebracht: „Rasender Stillstand“²⁹. So heißt auch sein entsprechendes, lesenswertes Buch! „Rasender Stillstand bedeutet dann, dass nichts bleibt, wie es ist, ohne dass sich etwas Wesentliches ändert.“³⁰

Auf der Ebene der subjektiven Wahrnehmung führt das Paradox des rasenden Stillstands zu einer Zunahme von kurzzeitig stimulierenden *Erlebnissen*. Das typisch spätmoderne Problem dabei ist, dass diese Erlebnisse episodisch bleiben, d. h. „nicht mehr miteinander und mit der Geschichte und der je eigenen



Identität verknüpft³¹ werden. Kurz: Die Vielzahl der Erlebnisse kann nicht mehr in Erfahrung transformiert werden. Agamben hat dieses Defizit in seinem Buch „Kindheit und Geschichte“ so beschrieben: „Der zeitgenössische Mensch kehrt abends nach Hause zurück und ist vollkommen erschöpft von einem Wirrwarr von Erlebnissen – unterhaltenden oder langweiligen, ungewöhnlichen oder gewöhnlichen, furchtbaren oder erfreulichen –, ohne daß auch nur eines davon zu Erfahrung geworden wäre.“³² Die nachmoderne Gesellschaft erweist sich aus diesem Grund „als eine gleichermaßen *erlebnisreiche* wie *erfahrungsarme* Gesellschaft.“³³

In Übereinstimmung mit den einschlägigen zeitdiagnostischen Forschungen vertrete ich die These, dass die soziale Beschleunigung das „Grundprinzip“³⁴ unserer Zeit ist. Die strukturelle Erstarrung, die parallel dazu statthat, ist nichts anderes als die Immunisierungsstrategie, mit der wir uns – als einzelne Subjekte wie auch als Gesellschaftsformation insgesamt – gegen die Beschleunigungsprozesse und ihre Konsequenzen zu schützen suchen.³⁵ Dementsprechend lässt sich „die Beschleunigungsgeschichte der Moderne widerspruchsfrei auch als eine Geschichte der komplementären, progressiven Erstarrung erzählen, die auch in der auf die Entwicklung der Persönlichkeit bzw. der Selbstverhältnisse bezogenen, psychologischen Perspektive ihren Niederschlag findet.“³⁶

Das also ist die Zeit, deren Zeichen wir zu lesen und im Licht des Evangeliums zu deuten haben! Das also ist die Zeit, in der wir unser Ordensleben *zeitgemäß* erneuern sollen und vor allem auch wollen!

„Was tun?“³⁷, ist mit Lenin zu fragen. Eine erste mögliche Antwort kommt kulturkritisch daher und ruft laut und vernehmlich „Entschleunigt euch!“ *Slow Food* ist länger schon angesagt. Und *Slow Media* neuerdings auch. Gleich ob die Entschleunigungspareole eher ideologisch aufgeladen dröhnt oder ob man wie beispielsweise die *Amish People* ganz lebenspraktisch vormoderne „Entschleunigungsinseln“³⁸ aufzubauen und zu sichern versucht: „Generell lässt sich konstatieren, dass in der Geschichte der Moderne noch jede Welle technologischer, organisatorischer oder kultureller Beschleunigung zunächst auf massiven Widerstand und verbreitete Skepsis gestoßen ist, sich aber schließlich doch durchsetzen konnte“³⁹. Oder wird die beschleunigterstarre Gesellschaft, die nicht mehr in der Lage ist, Bewegung und Beharrung auszubalancieren, in der finalen nuklearen und/oder klimatischen Katastrophe enden? Der schon zitierte Zeitsoziologe Hartmut Rosa erkennt in dieser zweiten Möglichkeit, dem „ungebremsten Weiterlaufen in einen Abgrund“⁴⁰, das *wahrscheinlichste*⁴¹ Zukunftsszenario. Während die erste Antwort naiv klingt, tönt die zweite ausgesprochen zynisch. Deshalb bedarf es einer alternativen, dritten Antwort. Dafür setze ich noch einmal beim Zweiten Vatikanischen Konzil an.

3. Kirchliche Verortungen in der Postmoderne

3.1. Ortswechsel der Kirche

„Wenn nach 50 Jahren die Konzilstexte aus der ersten Hälfte der 1960er Jahre neu gelesen werden, muss das auf dem Hintergrund einer veränderten gesell-

schaftlichen und kirchlichen Großwetterlage geschehen. (...) Den Schlüssel dazu liefert die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ mit ihrem Ortswechsel: Kirche positioniert sich in der Welt, um von da aus einen neuen Blick auf sich selbst zu werfen und sich der Beurteilung durch die Welt zu stellen.“⁴² So formulierte *Schmiedl* jüngst die hermeneutische Herausforderung einer heutigen Relecture der Konzilstexte. Ihren sachlichen Sitz im Textkorpus hat die hier bemühte Kategorie des „Ortswechsels“ in der Pastoralkonstitution des Konzils.⁴³ Denn in *Gaudium et spes* gibt die Kirche ihre Rolle als allwissend-unbeteiligte Beobachterin auf. Sie verabschiedet sich von ihrem bis dato geübten „view from nowhere“⁴⁴ und steigt in die Niederungen der säkularen Gesellschaft hinab. Sie inkulturiert sich in die Diaspora – auch auf die Gefahr hin, sich verwechselbar zu machen. In *Gaudium et spes* erkennt die katholische Kirche – und das ist neu – die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ als „durchaus berechtigt“ (GS 36⁴⁵) an. Der Titel der Konstitution markiert bereits das Programm: „Kirche in der Welt von heute“. Das ist klare Ortsansage!

Die Dynamiken, die solch ein „Ortswechsel“ freisetzt, wirken in beide Richtungen:

- *vom Innen zum Außen*, sprich: von den Glaubensaussagen und -praktiken auf die Menschen hin. Entsprechend wendet sich das Konzil nicht nur an die Mitglieder der eigenen Kirche (vgl. GS 2) oder an diejenigen, „die Christi Namen anrufen“ (GS 2), sondern dezidiert „an alle Menschen“ (GS 2);
- *vom Außen zum Innen*, sprich: von den Menschen und ihren sozialen

Praktiken im urbanen Raum auf den Glauben hin. Demgemäß bekennt das Konzil „die überaus hohe Berufung des Menschen“ (GS 3) – weil „gewissermaßen ein göttlicher Same in ihn eingesenkt ist“ (GS 3). Damit wird der Mensch – und zwar noch jenseits von Taufe und Kircheng Zugehörigkeit – als Ort identifiziert, an dem Gott selbst präsent ist und zur Sprache gebracht werden kann. Wo Gott aber präsent ist und zur Sprache gebracht wird, entfaltet er Relevanz, nicht zuletzt auch für die Kirche und ihr Selbstverständnis. Die „Kirche des Konzils rechnet (...) prinzipiell mit ‚Elementen der Heiligung‘ (LG 8) auch außerhalb der Kirchenmauern, mit ‚Strahlen der Wahrheit‘ (NA 2) auch in anderen Religionen und sogar mit dem ‚Wirken der Gnade‘ (GS 22) in den Herzen aller Menschen guten Willens. Damit setzt sie bei den Stärken der eigenen Zeitgenossen an. Ressourcenorientiert würde man in der Sozialarbeitersprache sagen – und nicht defizitorientiert.“⁴⁶

3.2. Kirche in (post-)säkularer Gesellschaft

Nun müssen wir diese Gesellschaft, in die hinein sich die Kirche mit ihrem konziliaren Ortswechsel inkarniert, genauer beschreiben. Hilfreich dabei ist die Gretchenfrage aus Goethes *Faust*: „Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?“⁴⁷ Wie also verhalten sich Kirche und Gesellschaft, Religion und Säkularität zu einander?⁴⁸ Drei Thesen dazu⁴⁹:

- Die ein wenig in die Jahre gekommene *Säkularisierungsthese*⁵⁰ vertritt die Meinung, dass die Modernisierungsprozesse, mit denen wir in westlichen Gesellschaften verschärft



konfrontiert sind, religiöse Institutionen destabilisieren.

- Die *Individualisierungsthese* behauptet, dass religionssoziologisch gesehen „jede(r) ein Sonderfall“⁵¹ ist: Religion verdunstet nicht flächendeckend, sondern hat seinen Sitz im Leben heute – je nach den persönlichen Lebensumständen – fast durchgängig im persönlichen Verantwortungsbereich des Individuums.
- Und die von Jürgen Habermas in die Diskussion eingebrachte *These von der postsäkularen Gesellschaft*⁵² versteht Religion als Ressourcenreservoir, das sowohl der individuellen Lebensgestaltung als auch dem modernen demokratischen Gemeinwesen Stabilität verleihen kann.

Liest man alle drei Ansätze zusammen (und nicht als alternative, sich ausschließende Theorien), dann muss man konstatieren, dass sich Religion zunehmend marktförmig organisiert. Der Grazer Pastoraltheologe *Rainer Bucher* (*1956) hat diese Erkenntnis so zusammengefasst: „Die Säkularisierungsthese hält dann die schlichte Wahrheit fest, dass sich niemand auf spezifische Märkte begeben muss und dass sich tatsächlich viele (...) gar nicht erst auf den religiösen Markt begeben [ca. 20-30 % der Bevölkerung Deutschlands]. (...) Die Säkularisierungsthese formuliert mithin die Freiheit *gegenüber* dem religiösen Markt. Die Individualisierungsthese hält dann die Freiheit *im* Markt fest. Auch wer sich auf den religiösen Markt begibt [ca. 70 %], behält seine Freiheit, wie es eben Kunden zusteht. Er behält sie diachron, denn er kann den Anbieter wechseln, wenn dies auch noch nicht so häufig geschieht, und er behält sie synchron, denn er kann manches von

verschiedenen Anbietern kombinieren (...). Und er behält die Freiheit zu wechselnder Intensität, auch das entspricht normalem Kundenverhalten: Die These der ‚Postsäkularität‘ hält dann aber fest, dass es diesen Markt überhaupt noch gibt, dass er ziemlich stabil zu sein scheint und dass mit ihm weiter zu rechnen ist“⁵³.

Autoreninfo

Siehe gedruckte Ausgabe.

3.3. Kirche unter Marktbedingungen

Das aber hat zur Konsequenz, dass Religion nicht mehr primär oder gar exklusiv in kirchlichen Formen vergesellschaftet wird, was wiederum Folgen für alle religiösen Konzepte von Mitgliedschaft, Öffentlichkeit und Macht zeitigt – und damit auch für Ordensgemeinschaften, deren Gestalt bislang auf diesen Kategorien aufruhte. „Religion wird zunehmend weniger (...) in Konzepten von exklusiver Mitgliedschaft, unbedingter Gefolgschaft und umfassender Biographiemacht“⁵⁴ organisiert. „Im Zuge der globalen Durchsetzung eines liberalen, kapitalistischen Gesellschaftssystems werden religiöse Praktiken in die Freiheit des Einzelnen gegeben“⁵⁵. Kirche unterliegt immer mehr den Gesetzen des Marktes. Denken Sie nur an die große Zahl der Kasualienfrommen, welche von der Kirche allein

noch die zentralen Lebenswendenriten Taufe, Hochzeit und Beerdigung abfragen. Das aber „trifft die katholische Kirche an einem zentralen Punkt ihrer neuzeitlichen Geschichte: ihrer institutionellen Lebensform.“⁵⁶

Wenn dem so ist, dann bedarf es einer neuen ekklesiologischen Gestaltung kirchlicher Lebenskonzepte unter den Bedingungen des Marktes. Davon können sich die Orden nicht ausnehmen. Verschärft formuliert: Wie kann oder muss eine religiöse Praxis der Kirche insgesamt und der Orden im speziellen aussehen, wenn „die letzte Entscheidungsmacht bei den ‚Kunden‘, nicht bei den Anbietern“⁵⁷ liegt? Solche Fragen zu stellen und sie auch noch ernsthaft zu bedenken, ist nicht leicht. Vielen kirchlichen Verantwortungsträgern fällt es „schwer zu akzeptieren, dass die Kirche auf den Markt und damit unter die Marktmacht der Kunden geraten ist. Zumal das Christentum in seiner langen Geschichte noch kaum Erfahrungen mit einer solchen Marktsituation hat, sein kollektives Gedächtnis eher Macht- als Marktcompetenzen erinnert.“⁵⁸

- *Theologisch* dürfte es allerdings kein Problem sein (ich formuliere im Konjunktiv!), „dass die Kirche in die Ohnmachtsposition der Kundenabhängigkeit geraten ist. Mit Blick auf ihren Gründer, Jesus, der bekanntlich in einer dramatischen Ohnmachtssituation starb, ist dies eigentlich sogar die kirchliche Normalposition.“⁵⁹ Es ist die Position des Ausgeliefertseins und der Dependenz von denen, denen wir in der Nachfolge Jesu begegnen wollen.
- Allerdings stimmt theologisch genauso, dass Kirche keine Ware feilbietet. „Sie verkauft überhaupt

nichts, denn der Kern ihrer Botschaft ist kostenlos, oder im theologischen Jargon gesagt: Gnade.“⁶⁰ Maßstab unseres Handelns in den Spuren Jesu Christi kann letztlich nichts anderes sein die grundsätzliche *Gratuität*⁶¹ des Evangeliums der Güte.

- *Institutionell* allerdings bereitet die Abhängigkeit vom Marktgeschehen dicke Probleme. Machtfragen müssen gestellt und neu beantwortet werden: in Leitung und in Gemeinschaft und vor allem in Bezug auf uns anvertraute Menschen. Die institutionelle Lebensform der katholischen Kirche hierzulande steht jedoch nicht nur für Abhängigkeit und Dekadenz – das hat Papst Benedikt XVI. missverstanden⁶² –, sondern bezeugte ganz wesentlich auch die innere Stärke des Glaubens und ihrer Akteure. Denken Sie nur an die großen Noviziats- und Mutterhäuser, an die kolossalen Gebäude von Ordenshochschulen und -internaten. Nicht zuletzt die Orden haben die Kirche in Deutschland institutionell wesentlich mitgestaltet und -geprägt. „Gegenwärtig aber muss die Kirche damit umgehen, dass mit ihr umgegangen wird und dass auch ihre stolze Institutionalität dies nicht verhindert.“⁶³

3.4. ...jenseits der Institution

Der Salzburger Dogmatiker *Hans-Joachim Sander* (*1959) hat den Ortswechsel des Konzils in der Differenz zwischen einer Kirche als Religionsgemeinschaft und einer Kirche als Pastoralgemeinschaft analysiert.⁶⁴ Als *Religionsgemeinschaft* ist die Kirche eine *noch* relativ mächtige Institution mit Einfluss und gesellschaftlicher Präsenz. Als *Pastoralgemeinschaft* ist sie jetzt



schon ein ohnmächtiger, weil von Gottes Gnade abhängiger Ort. In demütiger Orientierung an Gottes *kenosis* (vgl. Phil 2) dürfen Kirche und Orden ihrer Schwäche nicht fliehen. Aus theologischen Gründen ist Ordensleben in der Nachfolge Jesu *schwache Existenz*.⁶⁵

Die Neuerung, die das Zweite Vatikanische Konzil gebracht hat, lag vor allem darin, Kirche ganz entschieden vom Pol der *Pastoralgemeinschaft* her zu denken. Das hat weitreichende Konsequenzen. Rainer Bucher formuliert steil: „Weg von der Sozialformorientierung hin zur pastoralen Aufgabenorientierung!“⁶⁶ Denn „wirkliche ‚Praxis‘ (...) ist nicht die bloße Exekution des Geplanten (...), sondern (...) Wagnis des Ungeplanten“⁶⁷, so schon Karl Rahner SJ (1904-1984). Dazu müssen wir allerdings die gewohnte katholische Denkrichtung vom Kopf auf die Füße stellen. Davon jedoch sind – wenn ich recht sehe – unsere klösterlichen Transformationsdiskurse noch ziemlich weit entfernt!

Kirche insgesamt und die Orden im Speziellen sind gehalten, von den pastoralen Herausforderungen her in geist- und ideenreicher Weise flexible Sozialformen zu deren Lösung zu gestalten. Die Faustregel ist also klar und unumkehrbar: Erst (pastoraler) Inhalt, dann (religiöse) Form! Eine solche am Konzilsereignis ausgerichtete Neuorientierung kirchlichen Handelns definiert und qualifiziert Pastoral radikal neu: als kreative und handlungsbezogene „Konfrontation von Evangelium und Existenz heute“⁶⁸. Die Option für die Armen präferiert dabei die verletzten Körper⁶⁹ und die prekären Existenzen, denen – im Sinne der Metz’schen „Mystik der offenen Augen“⁷⁰ – unsere besondere Aufmerksamkeit zu gelten hat.

An dieser Stelle bin ich wieder bei der *Zeit*-Thematik angekommen. Denn eine am Zweiten Vatikanischen Konzil orientierte pastoral wache Ordensexistenz setzt in ganz konkreten *Situationen* an. Nach Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990) leitet sich der *Situations*-Begriff etymologisch von einem konkreten „physischen Ort“⁷¹ (= *situs*) ab. Das also macht eine zeitgenössische *Vita consecrata* aus: *In Situationen verbinden und verbünden sich Ort und Jetztzeit*. Christliches Handeln denkt und agiert „aus der Situation heraus“⁷² – und wieder auf sie hin. Ordensexistenz unter postmodernen Vorzeichen wäre dann als *Vita consecrata situationalis* zu fassen – ... und eben nicht mehr zuerst als *Vita consecrata institutionalis*. Erste Aufgabe einer solchen *Vita consecrata situationalis* wäre es, nach *best-practice*-Orten Ausschau zu halten, an denen schon hier und jetzt eine andere Ordnung der Dinge ansichtig wird.⁷³ Ich denke hier beispielsweise an den *Jesuit Refugee Service*.

Ordensleben in postmodernen Zeiten ist eine institutionell schwache Existenz, denn ihren Ort definiert sie von anderen her.⁷⁴ Ordensfrauen und -männer leben und agieren aus konkreten Situationen heraus. Wenn dem so ist, dann sind sie kreativ und deshalb zukunftsfähig. Mit solch einem postmodern formatierten Ordensleben ist großkirchlich allerdings kein Staat mehr zu machen!

.....

* Vortrag am 11.6.2013 in Vallendar im Rahmen der DOK-Mitgliederversammlung 2013.

1 Wenn im Folgenden nur von *Orden*, *Ordensleuten*, *Ordensleben* usw. die Rede

- ist, dann geschieht das um einer gewissen Verständlichkeit willen, wohl wissend, dass es noch weitere, auf den evangelischen Räten basierenden Lebensformen gibt; *pars pro toto* sind diese mitgemeint.
- 2 Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Vollständige Ausgabe, hrsg. u. eingeleitet von Dirk Kaesler, München 2010, 152.
 - 3 Eine aktuelle Statistik für die in der *Deutschen Ordensobernkonferenz (DOK)* zusammengeschlossenen Gemeinschaften (Stand 31.12.2012) findet sich unter: <http://www.orden.de/index.php?rubrik=3&seite=t1s&e2id=51> [Aufruf: 27.6.2013].
 - 4 Trailer unter: <http://www.quartett-derfilm.de/#start> [Aufruf: 8.6.2013].
 - 5 Zur topographischen bzw. topologischen Perspektive vgl. Ulrich Engel, Ort und Auftrag der Orden in der Gesellschaft heute, in: Berufung und Sendung der Gemeinschaften des geweihten Lebens in der Kirche heute. Arbeitshilfen zum Wort der deutschen Bischöfe „Gemeinsam dem Evangelium dienen“, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen Bd. 211), Bonn 2007, 33-46; „Wegen Umbau geschlossen“. Zum Ort der Orden in einer globalisierten Welt, in: Ordenskorrespondenz 48 (2007), 395-404; Inkarnationsräume öffnen. Entwurf einer theologischen Topologie des Ordenslebens, in: Lebendige Seelsorge 64 (2013), 88-89.
 - 6 Vgl. Johann Baptist Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg/Br. 1982, 5.
 - 7 Vgl. Michael Hochschild, NeuZeit der Orden. Kursbuch für Himmelsstürmer (Glauben und Leben Bd. 26), Münster 2005.
 - 8 Joachim Schmiedl, Das Konzil und die Orden. „Perfectae caritatis“ nach 50 Jahren neu gelesen, in: OrdensNachrichten 51,6 (2013), 45-56, hier 48.
 - 9 Zum Begriff der „Jetztzeit“ vgl. Walter Benjamin, Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hans Schweppenhäuser (7 Bände. in 14 Teilbänden.), Frankfurt/M. 1991, hier I/2, 701.
 - 10 Christian Bauer, Christliche Zeitgenossenschaft? Pastoraltheologie in den Abenteuern der Spätmoderne [unveröffentlichte Antrittsvorlesung, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck, 22.5.2013].
 - 11 Vgl. Rainer Bucher, Die Ordensgemeinschaften in der aktuellen Transformationskrise der katholischen Kirche, in: OrdensNachrichten 51,6 (2012), 17-32, hier 18.
 - 12 Bauer, Christliche Zeitgenossenschaft?, a. a. O. Auch die folgenden Zeilen greifen auf Bauers Ausführungen zurück.
 - 13 Vgl. Gianni Vattimo, Os mé. Zur Haltung des „als ob nicht“ bei Paulus und Heidegger. Aus dem Italienischen von Artur R. Boelderl, in: Florian Uhl / Artur R. Boelderl (Hg.), Zwischen Verzückung und Verzweiflung. Dimensionen religiöser Erfahrung (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie Bd. 2), Düsseldorf 2001, 169-182; Giorgio Agamben, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt/M. 2006, 34-36.
 - 14 Vgl. Thomas Winkler, Radikal unentschieden. Tim Bendzko, Star der „jungen Mildten“, singt neue Lieder mit Locken und Gefühl und wundert sich sehr, in: Cicero. Magazin für politische Kultur 6/2013, 110-111.
 - 15 Bucher, Die Ordensgemeinschaften in der aktuellen Transformationskrise der katholischen Kirche, a.a.O., 18.
 - 16 Ebd., 19.
 - 17 Das ist u.a. gegen Bauer, Christliche Zeitgenossenschaft?, a. a. O., gesagt.
 - 18 Hartmut Rosa, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne, Frankfurt/M. 2005, 424.
 - 19 PC 2.
 - 20 PC 1.
 - 21 PC 25. Zur Textgenese und -interpretation vgl. Joachim Schmiedl, Theologischer Kommentar zum Dekret über die zeitgemä-

Be Erneuerung des Ordenslebens Perfectae caritatis, in: Peter Hünermann / Bernd Joachim Hilberath (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 3: Orientalium Ecclesiarum, Unitatis reintegratio, Christus Dominus, Optatam totius, Perfectae caritatis, Gravisimum educationis, Nostra aetate, Dei Verbum, Freiburg/Br. 2005, 491-550.

22 William Shakespeare, Hamlet. Englisch-Deutsche Studienausgabe. Deutsche Prosafassung und Anmerkungen von Norbert Greiner, Einleitung und Kommentar von Wolfgang G. Müller, Tübingen 2006, 189: I, 5.

23 Rosa, Beschleunigung, a. a. O, 428 [Einschub in Klammern: U.E.].

24 Zu den folgenden vier Aspekten vgl. ebd., 432-434.

25 Ebd., 469.

26 Vgl. Francis Fukuyama, Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? Aus dem Amerikanischen von Helmut Dierlamm, Ute Mihr und Karlheinz Dürr, München 1992.

27 Vgl. z.B. Lutz Niethammer, Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? Reinbek bei Hamburg 1989.

28 Virilio hat in seinem Buch „Vitesse et politique“ [1977] die „Dromologie“ (griechisch *dromos* = Rennbahn) erfunden, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse unter spezieller Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur Geschwindigkeit erforscht. Vgl. Paul Virilio, Geschwindigkeit und Politik. Ein Essay zur Dromologie. Aus dem Französischen von Ronald Voullie, Berlin 1980.

29 Ders., Rasender Stillstand. Essay. Aus dem Französischen von Bernd Wilczek, Frankfurt/M. 2008.

30 Rosa, Beschleunigung, a. a. O, 436.

31 Ebd., 470.

32 Giorgio Agamben, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt/M. 2004, 24.

33 Rosa, Beschleunigung, a. a. O, 470.

34 Ebd., 441: „...irreduzibles und tendenziell dominantes Grundprinzip...“

35 Vgl. Claus Offe, Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien, in: Johann Berger (Hg.), Die Moderne – Kontinuität und Zäsuren (Soziale Welt. Sonderbd. 4), Göttingen 1986, 97-116, bes. 99-106.

36 Rosa, Beschleunigung, a. a. O, 437.

37 Vgl. Wladimir Iljitsch Lenin, Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung [1902], in: ders., Werke, Bd. 5, Berlin 1955, 355-549.

38 Rosa, Beschleunigung, a.a.O, 464.

39 Ebd., a. a. O, 461.

40 Ebd., 489.

41 Vgl. ebd., 489.

42 Schmiedl, Das Konzil und die Orden, a.a.O., 45f. – Vgl. weiterführend Juan Antonio Estrada, Religiosos en una sociedad secularizada. Por un cambio de modelo (Colección Estructuras y Procesos / Serie Religión), Madrid 2008, bes. 61-102 u. 139-171.

43 Vgl. dazu Christian Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“. 2 Bände. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 42), Berlin 2010; Ulrich Engel, Ortswechsel. Das Kirche-Welt-Verhältnis in der Pastoralkonstitution Gaudium et spes als theologischer Interpretationsschlüssel für die Sozialenzyklika Populorum progressio, in: Angelicum 84 (2007), 567-587; Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes, in: Hünermann / Hilberath (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4: Apostolicam actuositatem, Dignitas humanae, Ad gentes, Presbyterorum ordinis, Gaudium et spes, Freiburg/Br. 2005, 581-886, bes. 864-869.

44 Rainer Bucher, Die Jugendpastoral in der Transformationskrise der Kirche. Chancen und Risiken reiner erzwungenen Neuorientierung [Vortrag]: <http://www.eja-muen->

- chen.de/fileadmin/eja_data/0200_EJA/0202_Fachreferate/020202_Grundsatzreferat/020202_Jugendpastoral_in_der_Transformationskrise_der_Kirche.pdf [Aufruf: 27.6.2013].
- 45 Vgl. darüber hinaus auch GS 4-6 und CD 3.
- 46 Bauer, Christliche Zeitgenossenschaft?, a. a. O.
- 47 Johann Wolfgang von Goethe, Faust. Der Tragödie erster Teil (Reclams Universal-Bibliothek Bd. 1), Stuttgart 1986, Vers 3415.
- 48 Vgl. dazu auch das von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster und vom Institut M.-Dominique Chenu, Berlin, getragene Forschungsprojekt „Glaubensvermittlung in gesellschaftlichen und religiösen Transformationsprozessen“: www.saeculum.eu [Aufruf: 27.6.2013].
- 49 Im Folgenden orientiere ich mich an Rainer Bucher, ...wenn nichts bleibt, wie es war. Zur Prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg ²2012, 29-33.
- 50 Vgl. Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2003.
- 51 Vgl. Alfred Dubach / Roland J. Campiche (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich – Basel 1993.
- 52 Vgl. Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/M. 2001, 7-31.
- 53 Bucher, ...wenn nichts bleibt, wie es war, a. a. O., 33 [Einschübe in Klammern: UE].
- 54 Ders., Die Ordensgemeinschaften in der aktuellen Transformationskrise..., a. a. O., 21.
- 55 Ebd.
- 56 Ebd., 22.
- 57 Ebd., 23.
- 58 Bucher, Die Jugendpastoral in der Transformationskrise der Kirche, a. a. O.
- 59 Ders., ...wenn nichts bleibt, wie es war, a. a. O., 37.
- 60 Ebd.
- 61 „Gratuität“ ist eine im Deutschen nicht existierende Übersetzung des italienischen Begriffs „gratuità“, der so viel meint wie Unentgeltlichkeit, Kostenfreiheit, Grundlosigkeit, Umsontheit.
- 62 Vgl. Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.-25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 189), Bonn 2011, 145-151. – Kritisch dazu s. Tiemo R. Peters, Entweltlichung der Kirche ist Anpassung an die Welt. Zur Rede Papst Benedikts im Freiburger Konzerthaus am 25.9.2011, in: Sonntag 49/2011, 12-15; Ulrich Engel, Streit um Kirche und Welt. Plädoyer für eine dialektische Relativitätstheorie des Katholischen, in: Wort und Antwort 53 (2012), 65-70.
- 63 Ebd.
- 64 Vgl. Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, 11-27.
- 65 Vgl. John D. Caputo, The weakness of God. A Theology of the Event, Bloomington, IN 2006.
- 66 Bucher, Die Jugendpastoral in der Transformationskrise der Kirche, a. a. O.
- 67 Karl Rahner, Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge, Freiburg/Br. 1968, 150.
- 68 Bucher, Die Jugendpastoral in der Transformationskrise der Kirche, a. a. O.
- 69 Vgl. Judith Butler, Gefährdetes Leben. Politische Essays. Aus dem Englischen von Karin Würdemann, Frankfurt/M. ³2012.
- 70 Johann Baptist Metz, Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht, Freiburg/Br. 2011.
- 71 Marie-Dominique Chenu, Situation humaine. Corporalité et temporalité, in: ders.: L'évangile dans les temps. La parole de dieu II, Paris 1964, 411-436, hier 412. – Auf diesen Zusammenhang hat mich Christian Bauer aufmerksam gemacht.

72 Clodovis Boff, Mit den Füßen am Boden. Theologie aus dem Leben des Volkes, Düsseldorf 1986, 9.

73 Vgl. Bauer, Christliche Zeitgenossenschaft?, a. a. O. – Weiterhin s. Ulrich Engel, Das Andere in der alltäglichen Ordnung ansichtig machen. Zur Pastoral der Orden in einer säkularen/ religionsaffinen Welt, in: Ordenskorrespondenz 54 (2013), 83-86.

74 Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Medard Kehl, Kirche und Orden im Umbruch [Vortrag auf dem Symposium der deutschen Provinz der Jesuiten, Vierzehnheligen, 30.3.2005], unter: <http://www.sankt-georgen.de/kehl/kehl9.pdf> [Aufruf: 27.6.2013]. Kehl (ebd., 8) bezieht sich dabei auf Danièle Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung. Aus dem Französischen von Dagmar Escudier (Religion in der Gesellschaft Bd. 17), Würzburg 2004: „Sie spricht von einer neuen Weise der ‚validation‘ im Glauben, die zu neuen Gemeinschaftsformen führt, nämlich der ‚validation mutuelle‘; also der Bestätigung, Bestärkung, Vergewisserung im Glauben, die nicht mehr nur von der Akzeptanz der institutionellen Vorgaben lebt“.

»Ordensleute sind religiöse Virtuosen.«

Ulrich Engel OP