

## *Das Ordensleben in der Auseinandersetzung mit dem neuen Menschen- und Gottesbild*

Von Edward Schillebeeckx O. P., Nijmegen \*

Wenn ich boshaft sein wollte — oder müßte man es eher optimistisch nennen — dann würde ich sagen, daß im Augenblick an den Eingangstüren aller Klöster die Mitteilung angebracht ist: „Wegen Umbau geschlossen“. Es hat keinen Sinn, die Krise wegreden zu wollen. Man nimmt es uns nicht mehr ab. Das ist die nüchterne Wirklichkeit. Und die Tatsache, daß man es uns nicht mehr abnimmt, hat ihren Grund nicht — oder doch nicht wesentlich — in unchristlichen Motiven, sondern läuft darauf hinaus, eine menschliche und christliche Authentizität zu gewährleisten, wie sie dem 20. Jahrhundert eigen ist.

Ist das christliche *aggiornamento* des Ordenslebens in erster Linie eine Anpassung „an die Welt“ oder eine neue Anpassung „an das Evangelium“, eine Neu-Evangelisierung des Menschen und seiner Institutionen durch eine entschiedene Rückkehr zur Inspiration des Evangeliums? Das vatikanische Dekret über die Erneuerung des Ordenslebens enthält nur einige spärliche Angaben über die Anpassung an die heutige Daseinserfahrung. Die erneute Anpassung an das Evangelium steht im Vordergrund, und das mit Recht. Grundlegend handelt es sich darum, das Ordensleben an der „norma Christi“, mit Christus als Maßstab, neu zu eichen und nicht in erster Linie an der ursprünglichen Absicht der jeweiligen Stifter (wie es noch im Entwurf zum Dekret hieß), sondern direkt am Evangelium Christi. Eine Erneuerung, die darauf gründet, würde bereits eine gründliche Änderung des heutigen Ordenslebens bedeuten.

Wir selbst denken zunächst vielleicht spontan an eine Anpassung des Ordenslebens an die moderne Zeit, an die ihr eigene Mentalität, ihr Lebensgefühl und ihre Denkrichtungen. Aber dann stellt sich die Frage, was nun als Prinzip für die Anpassung gelten soll: Die moderne Zeit selbst? Oder das Evangelium? Oder, und das ist meine Frage, ist das ein falsches Dilemma?

Die Rückkehr zur Inspiration des Evangeliums ist in jedem Falle unsere Richtschnur. Danach werden wir die Bibel erneut befragen. Aber diese Fragestellung kommt aus unserem konkreten heutigen Leben. Denn unter welcher Rücksicht befragen wir erneut die Bibel? Doch gerade darum,

\*) Der Artikel erschien unter dem Titel „Het nieuwe mens- en Godsbeeld in conflict met het religieuze leven“ in Tijdschrift voor Theologie, Jg. 7 (Utrecht 1967), Nr. 1, S. 1—27. Die deutsche Übersetzung besorgte Dr. Michael Kratz, CSSR, Hennem/Sieg.

weil uns das heutige Ordensleben Probleme stellt. Die klösterliche Existenzweise im Jahre 1967 ist uns problematisch geworden. Von dieser Problematik her stellen wir an das Evangelium eine neue Frage, die vergangene christliche Generationen nicht stellen konnten, weil sie noch nicht in einer säkularisierten Welt lebten. Das Evangelium antwortet nicht auf nichtgestellte Fragen, sondern nur auf diejenigen, die man tatsächlich aufwirft. Und nicht jede Zeit ist reif für jede Frage, jede Generation stellt an das Evangelium ihre Fragen aus dem ihr eigenen Lebenskontext. So stellt erst unsere Zeit eine Frage an das Evangelium aus dem Lebenskontext einer säkularisierten Welt. Und das ist eine Frage, die vor allem für die Ordensleute drückend ist. Aufgrund ihres Ursprungs haben sie in der Tradition ihre Existenzweise — in vielen Variationen — in der Form einer gewissen Weltflucht gelebt, aufgrund einer Motivierung, in der die Verneinung, die Entsagung, das „ausschließlich Gott Dienen“ bestimmend waren.

Die heutige Daseinserfahrung des Menschen steht in krassem Gegensatz zu dieser negativ verstandenen Lebensform. Noch bevor wir nach der Begründung des Ordenslebens aus dem Evangelium fragen, haben wir bereits als Menschen eine bestimmte Ansicht vom Leben, und diese ist völlig anders als früher. Von unserer heutigen Daseinserfahrung her werden wir daher andere Fragen an das Evangelium stellen, als sie unsere Vorfahren oder selbst die Gründer unserer Institute in ihrer Zeit gestellt haben. Wir fragen nach der Inspiration des Evangeliums für unser Leben, für die heutige Daseinserfahrung. Das unterstellt allerdings die Bereitschaft, selbst unsere Fragestellung von der Schrift her in Frage stellen zu lassen, die Bereitschaft, die Fragestellung von der Schrift her eventuell ändern, erweitern oder korrigieren zu lassen. Wir müssen uns selbst durch Gottes Wort „in Frage“ stellen lassen. Denn es ist noch zu sehen, ob wir die gesamte säkularisierte Daseinserfahrung unserer Zeit kritisch ohne weiteres annehmen können. Der Mensch ist zwar wesentlich eine „Möglichkeit zum Guten“, gleichzeitig ist er aber auch die Kehrseite davon, eine „Möglichkeit zum Bösen“, und diese letztere wird wohl auch einmal in der konkreten Gestalt unserer säkularisierten Daseinserfahrung aktualisiert sein.

So wird bereits deutlich, daß das „aggiornamento“ des Ordenslebens nicht ohne weiteres eine Anpassung an unsere Zeit im Auge haben kann. Denn wir haben nicht von vorneherein die Gewähr, daß diese Zeit nur menschenwürdige Elemente umfaßt.

Man kann auch nicht unterstellen, daß wir Christen die heutige Daseinserfahrung der Menschheit kritisch begleiten. Das scheint mir eine zu große Anmaßung zu sein. Ich würde eher sagen: als Christen stehen auch wir in diesem Zeitgeist, wir stehen kritisch darin, aber wir laufen nicht als kritische Begleiter nebenher. Erst aus dieser Sicht können wir dann sagen,

daß die Neu-Evangelisierung des klösterlichen Lebens oder besser unserer eigenen Existenzweise als Ordensleute wesentlich eine *Konfrontation* einschließt mit den heutigen Errungenschaften des Strebens nach Menschlichkeit und mit den Werten, die dabei in unserer Zeit ans Licht gebracht worden sind. Das Dekret über das Ordensleben hat wenig deutlich gemacht, daß gerade die Forderung, die primär gestellt wird — die Neu-Evangelisierung des klösterlichen Lebens — nur in der *Konfrontation* mit unserer heutigen säkularisierten Welt verwirklicht werden kann. Wer losgelöst von der Inspiration des Evangeliums fragt, stellt letztlich eine inhaltslose Frage, auf die man nur eine unbefriedigende und existentiell nicht ansprechende Antwort erwarten kann.

Es schien mir notwendig, auf diesen hermeneutischen Hintergrund hinzuweisen, weil man in der heutigen Literatur über die Erneuerung des klösterlichen Lebens zwei Tendenzen unterscheiden kann, die man vermeiden muß: eine naturalistische und eine supernaturalistische. Die erste erwartet alles von einer sog. Daseinsbeschreibung und damit von einer Anpassung des Ordenslebens an die neuen, in unserer Zeit aufgestellten Werte, wogegen die andere Tendenz alles Heil von dem Aufruf erwartet: „Zurück zum authentischen Evangelium.“ Von beiden Seiten aus führt das zu einem Kurzschluß. Einerseits braucht die menschliche Daseinserfahrung die Durchleuchtung durch die Wortoffenbarung, das Evangelium, andererseits aber ist diese Wortoffenbarung heute in unserer Zeit nur zu verstehen aus dem Vorverständnis unserer Daseinserfahrung. Das Evangelium funktioniert nur innerhalb des menschlichen Selbstverständnisses in dieser Welt.

## I. KURZE KENNZEICHNUNG UNSERER HEUTIGEN SÄKULARISIERTEN WELT

1) Wurde die Natur früher problemlos als die Schöpfung Gottes erlebt, so erfährt sie der Mensch heute als den rohen Baustoff, aus dem er sich seine menschliche Welt schafft. Die Natur wird nun vom numinosen, auf Gottweisenden Subjekt zum Objekt der menschlichen Naturbeherrschung heruntergewertet. Diese veränderte Sicht eines anderen Umgangs mit der Natur verändert auch das Bild des Menschen. Die jetzt unter der Leitung der Wissenschaft stehende Arbeit bietet in und aus sich selbst für alle Menschen größere Möglichkeiten zu einem menschenwürdigen Leben. Man sieht in der Welt auch nicht mehr die „*vestigia Dei*“, die Spuren Gottes, sondern die „*vestigia hominis*“: die Welt ist vermenschlicht, sie verweist nun unmittelbar auf den Menschen, der in und durch die Welt sich selbst humanisiert und zu einem vollwertigen Menschen erwächst.

So hat der Mensch als seine Eigenart vor allem seine *Freiheit* entdeckt, den Auftrag, sich selbst frei seine Bestimmung zu geben, indem er in sinn-

voller Kulturarbeit diese Welt menschlich bewohnbar macht, und damit eine Menschheitsgemeinschaft in Gerechtigkeit und Liebe aufzubauen. In diesem Augenblick geht durch die ganze Menschheit ein nahezu unbeeinträchtigtbares Verlangen, die Welt zum Wohle aller zu verbessern, und das in einer Atmosphäre der Solidarität, Gerechtigkeit und Liebe.

Dieses Interesse für die weltlichen Dimensionen der Wirklichkeit, wie es vor allem in unserer westlichen Welt, von wo die Bewegung ausgeht, lebendig ist, ist dennoch nur eine bestimmte Auswahl aus mehreren Möglichkeiten. Diese Einseitigkeit dürfen wir nicht übersehen. Die westliche Welt hat sich unter verschiedenen menschlichen Möglichkeiten für die rationalisierte Aktivität entschieden, die sich auf eine wissenschaftliche Vervollkommnung des gestaltenden Umgangs mit der Welt gründet. Das ist eine authentisch menschliche Betrachtungsweise. Aber die technische Beherrschung der Natur scheint praktisch als der einzig sinnvolle Umgang mit der Wirklichkeit Geltung zu erhalten. Nun hängen aber Weltbild und Menschenbild zusammen. Die Art und Weise, wie der Mensch mit der Natur umgeht, bestimmt tatsächlich auch die Art und Weise, wie er sein Menschsein erlebt. Wenn man die Welt nur technisch weiter bewohnbar macht, läuft man Gefahr, sie durch diese einseitige Beschlagnahme menschlich unbewohnbar zu machen<sup>1)</sup>. Auch das Zusammenleben, die menschlichen Beziehungen in der großen Gesellschaft sind nun in Strukturen gefaßt, die letztlich einem menschenwürdigeren Leben dienen wollen, und in ihrer technischen Strukturierung wohl auch einen innerlich-kulturellen, humanisierenden Wert haben, aber gleichzeitig auch zur Folge haben, daß andere menschliche Möglichkeiten in dieser „great society“ gleichsam um Luft ringen. Den kontemplativen Umgang mit der Wirklichkeit erfährt man als wertlos, weil er nicht „effektiv“ ist. Es ist natürlich genau so schlecht, als Antwort auf die einseitigen technischen Strukturen, in die das menschliche Leben eingebettet ist, seine Zuflucht zur Weltflucht zu nehmen. Es wächst darum in unserer Zeit das Bedürfnis nach einem noch anderen Umgang mit der Welt und den Mitmenschen, nach einer auch „kontemplativen“ Art und Weise des In-der-Welt-Seins. Das wird nicht direkt im Sinne einer Kontemplation der göttlichen Dinge verstanden, sondern eher im Sinne eines Bedürfnisses nach Mitmenschlichkeit. Es ist eine Kontemplation, die an den Mitmenschen glaubt, und die sich weigert, diesen zu behandeln, wie man ein Ding behandelt und in seine Gewalt bekommt. Der „homo faber“ läuft Gefahr, auch den anderen, den Mitmenschen zu betrachten als ein zu bewältigendes Stück der Welt, als ein Ding, das man mit technischen Mitteln ebenso gut in seine Gewalt bekommen kann, wie die Dinge der Natur. Unter einer bestimmten Rücksicht ist der Mensch natürlich auch manipulierbar, aber

---

<sup>1)</sup> Vgl. u. a. RICOEUR, P.: *Prévision économique et choix éthique*, in: *Esprit* 34 (1966), 178—193; besonders S. 188—189.

diese Machbarkeit muß getragen sein von der Ehrfurcht vor der menschlichen Person, sie muß dazu dienen, den Menschen gerade für die menschlichen Möglichkeiten frei zu machen.

Neben der technischen Beherrschung der Natur und dem größten Bemühen, gerade aus Sorge um den Mitmenschen sozial-ökonomisch und politisch eine menschenwürdigere Welt zu erreichen, scheinen neue Bedürfnisse zu entstehen, weil der Mensch zu ersticken droht unter all diesen Strukturen, die dem Menschen zwar dienen, aber auch je länger desto mehr unpersönlich und sachlich-strukturell werden. Die moderne Erscheinung der Provos ist, abgesehen von den damit verbundenen Auswüchsen, ein rechtmäßiger Protest gegen die moderne, alles beherrschende unpersönliche Gesellschaft, deren verwickelte Strukturen den Menschen draußen vor der Tür lassen. Nicht die technische Kompliziertheit dieser Strukturen ist verwerflich, denn gerade sie ist eine moderne Erscheinungsform tätiger Nächstenliebe. Diese Strukturen führen jedoch, wie es bereits von vielen Kulturphilosophen beschrieben worden ist, zur Vorherrschaft einer Oligarchie von Sachverständigen. Sobald man glaubt, die gesamte Lebensproblematik rein wissenschaftlich mit Hilfe von ausschließlich rationalistischen Einrichtungen und Maßnahmen lösen zu können, gerät das Tiefste des Menschen in Bedrängnis.

So doppeldeutig und unsicher das neue Welt- und Menschenbild auch noch sein mag, in seinen Grundzügen zeichnet es sich doch schon deutlich genug ab. Man will eine neue irdische Welt aufbauen. Und das ist ein Zukunftsprojekt im Gegensatz zum früheren Welt- und Menschenbild, in dem die Vergangenheit und der „status quo“ Norm und Form bestimmten. In unserer Zeit liegt die „gute goldene Zeit“ nicht mehr hinter uns, sondern vor uns, in der Zukunft.

2) Viele erfahren diese neue Deutung von Mensch und Welt direkt als eine Krise in ihrem religiösen Leben. Zunächst einmal deshalb, weil das neue Menschenbild ein Zukunftsprojekt geworden ist und damit natürlich die lebendige Kraft von Traditionen und althergebrachten Errungenschaften ins Wanken bringt.

Doch läßt sich hier ein Kurzschluß aufzeigen. Die kopernikanische Wende in der heutigen Daseinserfahrung, die durch den Begriff „Säkularisierung“ umschrieben wird, ist in erster Linie keine religiöse Erscheinung, die man als religiös oder areligiös qualifizieren könnte, sondern eine Veränderung im Verhältnis des Menschen zur Welt. Die Säkularisierung ist primär ein soziales Geschehen, und als solches eine rein innerweltliche Gegebenheit und kein allmählicher Verfall der Religiosität. Es entsteht ein neues Verhältnis des Menschen zur irdischen Form seines Daseins. Der Mensch wird selbst **S u b j e k t**, Demiurg seiner irdischen Daseinsform.

Die Säkularisierung betrifft also nur den Menschen in seinem Verhältnis zur Welt. Dennoch ist sie religiös nicht belanglos. Denn auch das Gottes-

bild steht ja in innerem Zusammenhang mit dem vorgegebenen Welt- und Menschenbild. Ein Wandel im menschlichen Selbstverständnis führt dann auch unvermeidlich zu einem Wandel im Gottesbild. Obschon also der Säkularisierungsprozeß als solcher primär nur das Verhältnis des Menschen zur Welt betrifft, übt er selbstverständlich auch auf das Gottesbild, das einem veralteten Welt- und Menschenbild entstammt, einen reinigenden, verändernden, ja man kann sagen entmythologisierenden Einfluß aus. Somit ist der Säkularisierungsprozeß auch religiös von Belang. Im alten Welt- und Menschenbild hatte Gott seinen Platz als jemand, der in die Welt eingriff und die Natur, Geschichte und Gesellschaft durch die Vermittlung der Kirche direkt in seiner Obhut hielt. Daher war der Säkularisierungsprozeß, die Entdeckung der sinngebenden, humanisierenden Funktionen des Menschen in der Welt faktisch auch ein Entsakralisierungsprozeß<sup>2)</sup>. Diese Säkularisierung und Entsakralisierung kann der heutige Christ aufrichtig bejahen.

Doch ist der Sachverhalt noch verwickelter. Dieser Prozeß der Säkularisierung und Entsakralisierung verlief geschichtlich, mitveranlaßt durch konservative Tendenzen in der kirchlichen Vergangenheit, in einem anti-kirchlichen und antireligiösen Klima. Als Folge davon ist das konkrete Ergebnis dieses historisch komplizierten Vorgangs, nämlich die heutige „säkularisierte Welt“, einigermaßen zweideutig. Der Begriff „Weltlichkeit“ oder „säkularisierte Welt“ umfaßt in Wahrheit verschiedenartige Wirklichkeiten, die nicht auf einen Nenner zu bringen sind, sondern konkret zugleich christliche und unchristliche Elemente enthalten. Darum kann die christliche Haltung gegenüber der weltlichen Welt kein einfacher, unbefangener und unkritischer Optimismus sein.

Sieht man aber einmal von diesem realen, jedoch nicht mit Händen greifbaren „heidnischen“ Element ab, dann hat der Christ die „säkularisierte Welt“ gerade von seinem Glauben her zu bejahen. Aufgrund unseres Schöpfungsglaubens und unseres Glaubens an Jesus Christus müssen wir die Welt Welt sein lassen, nicht-göttlich; wir müssen die Welt als diejenige sehen, die Gott in eigene Autonomie und eigene Weltlichkeit hineingestellt hat. Schöpfung bedeutet, daß Gott etwas anderes als sich selbst setzt, und das muß dann sein: das Nicht-Göttliche, das Kreatürliche, das Menschliche, das Weltliche. Indem wir die Weltlichkeit der Welt bejahen, erkennen wir auch Gott in seinem eigenen Wesen an, nämlich als das Nicht-Weltliche, den Transzendenten. Eine sakralisierende, numinose Auffassung der Welt ist eine Beleidigung der Transzendenz Gottes.

---

<sup>2)</sup> Eine genetisch-semantische Analyse des Begriffs „Säkularisation“ angefangen von der Aufklärung und seine Beziehung zur Besitzenteignung der Kirche durch den Staat gibt: LÜBBE, Hermann: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffes, Freiburg-München 1965. Vgl. auch STALLMANN, Martin: Was ist Säkularisierung?, Tübingen 1960.

Das findet seine Bestätigung in Christus. Die denkbar innigste Einheit eines Menschen mit Gott — die hypostatische Union — setzt diesen Menschen gerade in seinem Menschsein und in seiner Weltlichkeit voraus. Indem Gott das Nicht-Göttliche als vorgegeben annimmt, offenbart er eigentlich seine Transzendenz, d. h. die göttliche Annahme der Welt und des Weltlichen — Schöpfung ist ja liebevolle Bejahung — ist ein Freigeben der Welt an sie selbst, an den Menschen. Und je mehr das Weltliche durch Gott (Christus) aufgenommen und angenommen ist, desto mehr ist es „säkularisiert“, sich selbst übergeben zu freier geschöpflicher Autonomie. Nur eine von Gott angenommene Welt ist weltlich, säkularisiert. Der Säkularisierungsprozeß ist daher in seinem Wesen eine Folge des Christentums. Das schließt nicht aus, daß er geschichtlich mitverursacht ist durch außerchristliche Werterkenntnisse und teilweise auch in einem antichristlichen Klima Gestalt gewonnen hat. Christus ist die Offenbarung der Säkularität der Welt und der Transzendenz Gottes. Die Säkularisation, die die Welt Welt sein läßt, läßt gleichzeitig Gott Gott sein. Die mit Entschiedenheit angenommene Säkularität der Welt, die man dann auch nicht ideologisch zu untermauern versucht<sup>3)</sup>, kann so auch in der konkreten Existentialität des Lebens bereits einen unausgesprochenen Gottesglauben einschließen. Das Christentum ist also keine ständig wachsende Vergöttlichung, Verchristlichung oder Christianisierung des Innerweltlichen, sondern eine fortschreitende Entmythologisierung der Welt, eine wachsende Säkularisierung, die die Form einer Humanisierung der Welt und des Menschen selbst in und durch die Welt annimmt. Die ersten Christen sind Märtyrer geworden, weil sie Staat und Kaiser entmythologisierten und sie auf ihre nicht-sakrale Weltlichkeit reduzieren wollten. Wo das Christentum erscheint, kommt der Prozeß der entsakralisierenden Säkularisierung in Gang und beginnt die Heiligung der Welt.

Wir müssen also aufgrund unseres christlichen Glaubens die Welt an ihre Weltlichkeit freigeben. Genau das ist christliche Säkularität, und diese steht im Gegensatz zur heidnisch-profanen Säkularität. Erst in der säkularisierten Welt öffnet sich zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte die Möglichkeit eines Heidentums im eigentlichen Sinne des Wortes. Dagegen ist das alte vor- und außerchristliche Heidentum eher Religiosität, aber dann in einer nichtsäkularisierten, sakralen Welt. Die tatsächliche Säkularität, in der wir stehen und leben, umschließt konkret christliche und heidnische Elemente und kann darum auch nicht ohne weiteres mit der durch den christlichen Glauben bestärkten Weltlichkeit

<sup>3)</sup> Ein Nicht-Gläubiger hat immer viel Mühe, die große Nüchternheit der Säkularität der Welt zu ertragen. Man sieht sich dann gezwungen, die säkularisierte Welt ideologisch zu untermauern (Nihilismus, Skeptizismus, naiver Glaube an ein zukünftiges irdisches Paradies usw.). Vgl. GABLENTZ, Ottoheinz von der: Die Krisis der säkularen Religionen, in: Kosmos und Ekklesia (Festschrift für Wilhelm Stählin), Kassel 1953, 243—261, besonders S. 258—259.

der Welt gleichgesetzt werden. Das christliche Freigeben der Welt und die unchristliche, protestierende Emanzipation sind unlöslich in der einen konkreten Gesamtwirklichkeit verwoben, die wir die heutige Säkularität nennen. Fundamental und wesentlich ist diese Säkularität aber eine Grundaussage des Christentums <sup>4)</sup>. Die Welt ist der durch unseren Glauben freigegebene Raum unseres Daseins. Die Welt verchristlichen (was ein wesentlicher Teil des Gesamtauftrags eines Christen ist) bedeutet daher die Welt verweltlichen, vermenschlichen, aus dem Glauben heraus Welt sein lassen. Das wird uns durch die Gnade möglich gemacht, gleichzeitig aber durch die Sünde überschattet.

Ich denke, daß damit unsere heutige Daseinserfahrung, das Vorverständnis, von dem aus wir nun das Evangelium nach seiner Inspiration für unsere klösterliche Existenzweise befragen werden, wenigstens in einigen seiner Grundlinien aufgezeigt ist. Bevor wir jedoch diese Frage stellen, müssen wir zunächst innerhalb der säkularisierten Welt das religiöse Leben selbst einordnen, denn einige sehen die Säkularität nicht als einen radikalen Wandel unseres Verhältnisses zur Welt sondern zu Unrecht als Säkularisation der Religion an. Daß bei einer solchen Deutung das klösterliche Leben völlig sinnlos wird, braucht wohl kaum dargelegt zu werden.

## II. DIE HEUTIGE RELIGIÖSE DASEINERFAHRUNG UND DIE KLÖSTERLICHE EXISTENZWEISE

Verglichen mit einem früheren Verständnis der hl. Schrift, das sich an die traditionelle Gestalt des Christentums und des klösterlichen Lebens in unserer westlichen Welt anlehnte, bringt die heutige Daseinserfahrung unmittelbar eine Reihe von Gegensätzen oder Dilemmas ins Wanken, die in der Vergangenheit für selbstverständlich gehalten wurden, wie etwa: Gott oder Mensch? Hingabe an Gott oder Hingabe an die Menschen? Weltflucht oder Mitwirkung an der Welt? Kontemplation oder Aktion? Selbstverleugnung oder Selbstentfaltung? Menschlich oder christlich? Natürlich oder übernatürlich? Wenn man sich in der christlichen und vor allem in der klösterlichen Vergangenheit in einem solchen Dilemma, dessen Richtigkeit unterstellt wurde, zu entscheiden hatte, dann ging die Entscheidung in die Richtung Gottes, des Übernatürlichen, der Weltflucht, der Kontemplation, des Christlichen, und das Natürliche, das Menschliche, die Aktion und der Einsatz in der Welt erhielten einen gewissen negativen Beigeschmack.

Wir wollen daher zunächst im Lichte des neuen Welt- und Menschenbildes den Standort des damit zusammenhängenden neuen Gottesbildes bestimmen.

<sup>4)</sup> Als erster hat das Friedrich GOGARTEN ziemlich deutlich herausgearbeitet: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1953. Ihm folgte darin Johannes B. METZ, Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt, in: Handbuch der Pastoraltheologie, II-2, Freiburg 1966, 239—267.



## A. Das neue „Gottesbild“

Tatsächlich ist für das neue Welt- und Menschenbild zunächst einmal kennzeichnend, daß das alte Gottesbild verschwommen und lebensfremd geworden ist, weil es im Zusammenhang mit dem alten Welt- und Menschenbild stand. Kennzeichnender jedoch noch ist das deutliche Unvermögen, sich eine neues Gottesbild zu formen. Das wird deutlich sowohl aus der ernsthaften als auch aus der unausgegorenen Literatur über „den Tod Gottes“. Die christliche Tradition ist sich immer, vor allem im kontemplativen klösterlichen Milieu, der Unzulänglichkeit Gottes und seiner Unaussprechlichkeit wie auch des grundsätzlichen Unvermögens des Menschen, auf eine zulängliche Weise von Gott zu reden und ihn sich vorzustellen, bewußt gewesen. Und die großen Theologen und Mystiker der Vergangenheit verstanden es, die Konsequenzen aus dieser „negativen Theologie“ zu ziehen. Doch erlebte man in der durchschnittlichen Theologie, im durchschnittlichen geistlichen Leben und in der durchschnittlichen Verkündigung von einst Gott tatsächlich als jemand, der in das weltliche Geschehen eingreift. Die kategorialen Vorstellungen von Gott handhabte man allzu sehr als entsprechende Begriffe, als „Gottesbegriffe“. Die religiöse Erfahrung blieb zwar darin authentisch, jedoch war sie gefangen in einem jetzt überholten sozial-kulturellen Kontext, der auf das religiöse Leben auch innerlich abgefärbt hat. Begriffe wie „religionsloser Glaube“ sind daher äußerst doppeldeutig, weil sie nur unvollkommen zwischen dem Glauben und seiner wesentlichen Abhängigkeit von dem sozial-kulturellen Kontext unterscheiden. Das heißt aber noch nicht, daß der Glaube als solcher in der Vergangenheit weniger authentisch war als in unserer neuen sozial-kulturellen Situation. Dürfen wir — unsere Zeit — uns eine Glaubensauthentizität anmaßen, wo es sich doch in Wahrheit nur um ein anderes Verhältnis des Menschen zur Welt handelt <sup>5)</sup>?

Unsere Zeit ist sich nicht nur theoretisch sondern auch praktisch der Tatsache bewußt geworden, daß wir keine Gottesbegriffe haben, und daß jeder vermeintliche Gottesbegriff gottlos ist, weil er die Transzendenz Gottes verkennt. Aber als Rückwirkung davon droht Gott ein Grenz begriff zu werden, „eine Leere“ <sup>6)</sup>. Früher war Gott auch eine konkrete Vorstellung: Weltbeweger, Naturerklärung, Hüter der moralischen und poli-

<sup>5)</sup> Wir machen oft religiöse Aussagen wo tatsächlich kulturelle Aussagen angebracht wären. Bestimmte Ereignisse in der Vergangenheit, die Anlaß waren, sich auf ein unmittelbares Eingreifen Gottes zu berufen, scheinen uns heute aufgrund unserer Kenntnisse auf einer mangelhaften menschlichen Erkenntnis, auf dem Fehlen der Technik usw. zu beruhen. War aber deshalb der Glaube der Väter in ihrer Situation weniger authentisch? Die religiöse Erfahrung ist immer auch kulturell beeinflußt, auch für uns heute. Der Mensch braucht doch nicht mit dem authentischen Glauben so lange zu warten, bis die Wissenschaft zu ihren Ergebnissen gekommen ist. Wir in unserer verwissenschaftlichten Welt haben nur andere Gründe und Anregungen für unser religiöses Leben als früher.

<sup>6)</sup> Vgl. z. B.: VERHOEVEN, C.: *Rondom de leegte*, Utrecht 1966<sup>3</sup>, S. 163.

tischen Ordnung, ja selbst der sozialen Stabilität. In unserer Zeit ist Gott von einer Vorstellung zur Frage geworden, mit der Gläubige und Ungläubige nicht zu Ende kommen. Das zeigt sich in der gewöhnlichen Unterhaltung, in Zeitungen und Büchern, in Rundfunk- und Fernsehdiskussionen. Weil man sich jetzt mit den Gottesvorstellungen nicht mehr wohl fühlen kann, wird Gott selbst zum Tagesgespräch. Welche Lösungen man auch anbietet, ob man von einem theistischen, einem atheistischen oder nach-theistischen „Gott nach dem Tode Gottes“ spricht oder sogar eine nach-christliche Antwort gibt, die Frage selbst läßt uns nicht los. Es ist bereits einigen Leuten klar geworden, daß es nicht genügt, Illusionen, Pseudovorstellungen und veraltete Bilder abzuschaffen, um eine reinere Wahrheit zu erreichen. „Das Bild Gottes wird durch die Entlarvung der Götzen keineswegs deutlicher, der Glaube an Gott nicht einfacher. Man will den Glauben reinigen, indem man sich von den Götzen abwendet, aber niemand weiß, ob sich dann noch der Glaube auf Gott richten kann<sup>7)</sup>.“ Man muß sich fragen, ob wir bei der neu gestellten Gottesfrage unsere „condition humaine“ nicht außer acht lassen. Wer die Wahrheit sucht, muß ein Stück Unwahrheit riskieren, wer Gott sucht, muß ein Stück „Abgötterei“ riskieren, eine verkehrte Gottesvorstellung in Kauf nehmen. C. Verhoeven sagt mit Recht: „Die gedankliche Dürftigkeit des Glaubens, der sich auf den reinen Gott richtet, greift ins Luftleere und erstickt an einem Krampf. Gott ist nicht als Einzelstück zu bekommen, nicht losgelöst von der Welt und nicht losgelöst von den Götzen<sup>8)</sup>.“

Diese Tatsache gibt uns für unsere Frage einen Durchblick. Sein Leben ausschließlich und direkt auf Gott auszurichten oder ihm zu weihen würde keinen konkreten Inhalt haben und liefe somit Gefahr, einem Nichts nachzujagen. Die Umschreibung einer christlichen Existenzweise als „ausschließliche und direkte Hingabe an Gott“ wird bereits durch die heutige Daseinserfahrung disqualifiziert als eine utopische Unmöglichkeit, ein Unding, bei dem man zugleich mit seinem Menschsein auch noch Gott verspielt. Schon Thomas sagte, daß alle unsere Gottesvorstellungen aus unserer Erfahrung mit dem Innerweltlichen und mit der Heilsgeschichte stammen<sup>9)</sup>. In unserer neuen Daseinserfahrung ist das noch deutlicher geworden. Der Mensch in seiner konkreten Umwelt, in seiner ganzen historischen Dimension, ist der einzige Fundort der Wahrheit. Wenn Gott spricht, dann spricht er durch den Menschen in seiner ganzen Welt und Geschichte. Darin werden wir der Stimme seiner Offenbarung lauschen müssen. Gerade darum gibt es keinen Gegensatz zwischen dem Wort Gottes, das uns durch die Sprache gläubiger Menschen in der hl. Schrift erreicht, und dem Wort Gottes, das durch die heutige Daseinserfahrung

<sup>7)</sup> A. a. O. 165.

<sup>8)</sup> A. a. O.

<sup>9)</sup> Summa Theologiae, I, q. 1, a. 7, ad 1.

an uns gerichtet wird. Die hl. Schrift gibt uns die Norm, wie wir Gottes Wort im Anruf der heutigen Daseinserfahrung zuverlässig vernehmen können. Man kann sagen, daß die Bibel erst dann wirklich lebendig wird, wenn wir selbst in unserem eigenen Leben irgendwo auf den Kern gestoßen sind, wie man auch andererseits sagen kann, daß wir erst durch die Authentizität unseres eigenen Lebens der frohen Botschaft auf die Spur gekommen sind <sup>10)</sup>. Die Menschheit hat ihre Gottesvorstellungen immer aus der menschlichen Geschichte mit Inhalt gefüllt. Das Leben in und mit der Welt speist gewissermaßen unser Verständnis von Gott. Religiöser und christlicher Glaube bedeutet wesentlich, daß unser konkretes Dasein göttliche Heilsverheißung ist. Erst aus dem Leben in und mit der Welt erhält Gott für den Menschen wirklich einen Inhalt. Wenn man das übersieht, wird das vor allem für das Ordensleben verhängnisvoll, denn das Ordensleben war in der Vergangenheit zudem noch stark durch ein Sich-Zurückziehen aus der Welt gekennzeichnet. Es läuft daher Gefahr, sich nicht dem wirklichen, lebendigen Gott, sondern einem begrifflichen Gott zuzuwenden, einem Gott, dessen Gestalt einer verflössenen menschlichen Erfahrung entlehnt ist. Diese Gestalt hatte zwar damals einen entsprechenden realen Inhalt, für uns aber ist sie durch das gewandelte Welt- und Menschenbild rein begrifflich und damit inhaltslos geworden, ein existentiell nichts-sagendes Etikett.

Damit ist bereits deutlich geworden, daß das vielschichtige Dilemma, das wir diesem zweiten Teil vorangestellt haben, unrichtig ist. Gott oder Mensch, Natur oder Übernatur, Mensch oder Christ, Weltflucht oder Einsatz für die Welt, unmittelbare oder mittelbare Beziehung zu Gott, das sind alles unchristliche Gegensätze. So ist ein Leben, das sozusagen ausschließlich und unmittelbar, ohne weltliche und menschliche Vermittlung, Gott geweiht ist, eine unchristliche Illusion. Trotz aller guten Absichten führt es schnell zu einem Mangel an Realismus gegenüber den inneren Strukturen und menschlichen Realitäten. Die konsequente Folge davon ist eine gewisse Art von Infantilismus. Das konkrete Leben im Dienst an den Menschen spricht auf vielen Gebieten in der Praxis Gott sei Dank meistens gegen das, was theoretisch als Lebensprojekt formuliert worden ist.

Damit wird dann auch klar, daß man als Christ die Säkularisierung der Welt — was geschichtlich die Entsakralisierung beinhaltet — nicht mit einer Verweltlichung der Religion identifizieren kann und darf. Für einen Christen ist eine Säkularisierung, die die Religion als menschliche Daseinsmöglichkeit ausschließt, ein Irrtum, Heidentum. Diesen wesentlichen Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Säkularisierung aber einmal unterstellt, müssen wir uns dessen bewußt bleiben, daß der lebendige

---

<sup>10)</sup> Vgl. RENCKENS, H.: Geloof en religie in het Oude Testament, in: Bijdragen 27 (1966), 412—442.

Gott für uns erst aus unserem Leben in der Welt mit den Mitmenschen einen realen Inhalt bekommt und damit erlebbar wird. Das heißt also, daß wir als Christen zwar ehrlich eine unmittelbare und persönliche Lebensbeziehung zu Gott annehmen, aber auch daran festhalten, daß dieses Verhältnis zu Gott seinem konkreten realen Inhalt nach durch weltliche und menschliche Wirklichkeiten vermittelt wird. Gerade weil sie göttlich ist, kann man die Unmittelbarkeit der Wirklichkeit Gottes zu uns und die weltliche, menschliche (und schließlich kirchliche) Vermittlung nicht zum Dilemma oder zum Gegensatz machen. Das erscheint übrigens am deutlichsten in der Beziehung des Menschen zu Jesus Christus. Die zwischenmenschliche Beziehung ist zugleich eine unmittelbare, im Glauben erlebte Lebensbeziehung zu Gott, denn dieser Mensch ist Gott in vollkommen menschlicher Erscheinungsform: Gott, der für uns auf eine menschliche Weise Gott sein will, Gott für uns. Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit schließen einander in der Beziehung Gottes zum Menschen nicht aus, darin manifestiert sich die Transzendenz Gottes.

Vor dem Hintergrund dieser modernen religiösen und christlichen Daseinserfahrung können wir jetzt das Evangelium nach seiner Inspiration für eine Lebensweise befragen, die auch in dieser Daseinserfahrung ihre Wurzeln hat: das Ordensleben.

## B. Die Inspiration der klösterlichen Existenzweise

1) Eigentlich müßten wir nun zunächst die Schrift durchsuchen von ganz bestimmten Fragen her, die ihre Quelle in unserer heutigen Daseinserfahrung haben. Weil uns das aber hier zu weit führen würde, folge ich einem kürzeren Weg und biete nur das Ergebnis dieser Untersuchung und die Überlegungen dazu.

Die hl. Schrift enthält eine große Zahl evangelischer Räte, und diese können unmöglich auf die sog. drei klassischen Räte, die im Mittelalter die Anregung zu den „drei Ordensgelübden“ gegeben haben, reduziert werden. Man kann übrigens streng genommen im Evangelium nur einen evangelischen Rat finden („ehelos bleiben um des Reiches der Himmel willen“, Mt 19, 10—12), von dem ausdrücklich gesagt wird, daß es darüber kein göttliches Gebot gibt: „Was die Jungfrauen betrifft, habe ich kein Gebot vom Herrn“ (1 Kor 7,25). Wer diesen Rat nicht befolgt, kann durchaus zur „Vollkommenheit in der Liebe“ gelangen, wogegen alle anderen „evangelischen Räte“ für alle Christen unumgänglich sind, um die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit in der Liebe tatsächlich zu verwirklichen. Für alle Christen, und nicht nur für die Ordensleute, sind die christlichen Gebote und die „evangelischen Räte“ notwendig zur Vollkommenheit in der Liebe. Nur die „Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen“

ist ein evangelischer Rat, ohne dessen Befolgung diese Vollkommenheit in der Liebe auch möglich ist. Darum ist die christliche Ehelosigkeit der eigentliche evangelische Rat, dessen Befolgung dem persönlichen Willen des Christen vollkommen frei überlassen ist. Er ist die evangelische Quelle dessen, was sich später zum „Ordensleben“ entfalten wird. Von seinem tiefsten Wesen her hat er außerdem eine innere Wahlverwandtschaft mit den andern evangelischen Räten, auch wenn diese an alle Christen gerichtet sind, ein jeder für eine bestimmte Situation.

Kern und Inspiration des Evangeliums für das Ordensleben ist mithin die christliche Existenzweise in der Form der „Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen“. Klösterliches Leben ist wesentlich christliche Ehelosigkeit. Diese Lebensweise sieht das Evangelium als eine (mögliche) christliche Existenzweise an, aufgrund der Autorität des Evangeliums ist sie christlich sinnvoll. Die persönliche Entscheidung, sein Leben nach dieser christlichen Möglichkeit zu entwerfen, geht auf einen ganz bestimmten Anstoß durch das Evangelium zurück, eben insofern es dieses Lebensprojekt als christlich sinnvoll verkündet. Die Tatsache, daß ein bestimmter Mensch gerade auf diese Weise durch das Evangelium angestoßen wird, m. a. W. daß das religiöse Motiv ihn so anspricht, daß er sein ganzes Leben danach entwirft und konkret gestaltet, gründet selbstverständlich in einer persönlichen Empfänglichkeit, die eine Rückwirkung des Heilshandelns Gottes in ihm ist. In diesem Sinne handelt es sich um eine sehr persönliche Berufung und eine Antwort auf das Heilshandeln Gottes, das ihn diese religiösen Motive so stark hat erleben lassen. So gesehen steht Gott am Anfang des klösterlichen Lebens.

Aber das Ordensleben selbst, d. h. die ganze konkrete, mannigfaltige und doch in ihren Grundlinien stark uniforme Gestalt, die aus dieser Inspiration des Evangeliums hervorgegangen ist, ist als solches ein menschliches Projekt und Menschenwerk, das aus und in der Geschichte gewachsen ist und darum auch gründlich die Relativität alles Geschichtlichen teilt. Diese konkrete Gestalt des klösterlichen Lebens wird durch die Herausforderung des mit der Zeit sich immer wieder wandelnden Wertgefühls und des wachsenden und sich wandelnden Welt- und Menschenbildes immer wieder aufs Neue in Frage gestellt.

Bevor wir jedoch darüber sprechen, müssen wir den Sinn der Inspiration des Evangeliums deutlicher formulieren.

Wir würden die durch das Evangelium garantierte christliche Daseinsmöglichkeit der Ehelosigkeit gründlich mißverstehen, wenn wir sie auffassen würden als eine durch die Offenbarung ermöglichte Wahl zwischen einem „natürlichen Gut“ (der Ehe) und einem „übernatürlichen Gut“

(welches dann das Unverheiratetbleiben sein müßte)<sup>11)</sup>. Es ist bereits zur Sprache gekommen, daß sich Leben für Gott sowohl unmittelbar als auch mittelbar vollzieht, ohne daß zwischen diesen beiden Aspekten eine Spannung oder ein Konflikt bestehen muß. Leben für Gott verlangt auch einen zeitlichen, konkret menschlichen und weltlichen Ansatzpunkt. Denn erst aus unserem Leben in und mit der Welt mit unseren Mitmenschen können wir Gott einen realen Inhalt geben, ohne Gefahr zu laufen, einem Nichts nachzujagen. Das schließt dann aber ein, daß wir die Ehelosigkeit nicht christlich sinnvoll erleben könnten, wenn sie nicht auch schon eine menschlich sinnvolle, irdische Existenzmöglichkeit wäre. Unsere sog. rein religiösen und übernatürlichen Motive würden sonst in der Luft hängen. Sowohl die Ehe als auch die Ehelosigkeit sind menschlich sinnvolle Existenzmöglichkeiten, die beide auch um des Reiches Gottes willen, und damit christlich sinnvoll, gelebt werden können.

Das bedeutet dann aber, daß die christliche Ehelosigkeit in erster Linie nicht die Preisgabe eines natürlichen Wertes (Ehe) für und mit dem Blick auf einen übernatürlichen Wert ist. In erster Linie ist die Ehelosigkeit nicht ein „übernatürlicher Wert“, sondern eine menschliche Lebensmöglichkeit, die eine besondere Hingabe an einen bestimmten Wert im Auge hat. Es geht nicht um die Wahl zwischen Gott und einem möglichen Lebenspartner. Gott und der Partner in der Ehe sind ja für unsere religiöse Liebe keine Konkurrenten. Sie stellen unsere Liebe nicht vor eine Wahl, als ob die echte, reine Gottesliebe nur dann möglich wäre, wenn man von einem menschlichen Lebenspartner absieht. Die christliche Ehe und die christliche Ehelosigkeit sind Werte, die beide, auf natürlicher menschlicher Grundlage religiös gelebt, zur christlichen, übernatürlichen Heilsordnung gehören. Die christliche Ehelosigkeit ist also die positive Wahl einer Existenzweise, die in sich selbst natürlich und menschlich sinnvoll ist, und die man wegen ihrer inneren Eigenart, die sie besitzt, aus religiösen Motiven und wegen des religiösen Wertes erwählt. Mit den „religiösen Motiven“ kehre ich nicht zurück zur Konkurrenz zwischen Gott und seinem Geschöpf, sondern ich verstehe darunter die äußerst radikale Haltung gegenüber Gott und Mensch und Welt. Unter „religiösem Wert“ verstehe ich nicht einen „weltlosen Gott“ (der ja nicht existiert), sondern den lebendigen Gott und den Menschen in seiner tiefsten Wirklichkeit — das ist ja das Reich Gottes.

<sup>11)</sup> Ich danke meinem Kollegen P. Schoonenberg für seine freundliche Besprechung meiner Schrift: *Het ambts-celibaat in de branding*, Bilthoven 1966 (deutsch: *Der Amtszölibat. Eine kritische Besinnung*, Düsseldorf 1967), in: *Streven* (1966), 836—840. Diese Besprechung hat mich erneut zum Durchdenken der Frage gebracht. Ich bin auf diese Weise zu einer noch deutlicheren Konsequenz aus der in meinem Büchlein dargelegten Phänomenologie des Zölibats gekommen. Diese Konsequenz führt aber zu einer noch feineren Nuancierung einiger dort entwickelter Gedanken.

Die Eigenart der irdischen, menschlichen Ehelosigkeit liegt darin, daß in ihr zum Ausdruck kommt, daß man sich auf einen bestimmten Lebenswert konzentrieren will, der es verdient, daß man ihm sein ganzes Leben weiht. Die freigewählte Ehelosigkeit schließt ein, daß man durch einen bestimmten Wert so fasziniert ist, daß man sein ganzes Leben unter seinen Anruf und in seinen Dienst stellen will. Die nicht notwendige aber sinnvolle Lebensmöglichkeit führt in einer besonderen Weise zu einer Haltung totaler Verfügbarkeit, in der man konzentriert und als „Spezialist“ einen bestimmten Lebenswert verwirklichen will. Es geht dabei zudem stets um einen für alle Menschen fundamentalen Wert. Wenn man sich so in den Dienst dieses Wertes stellt, daß man dafür unverheiratet bleiben will, wird diese freigewählte Ehelosigkeit zum Exponenten eines Wertgefühls, das in der gesamten Menschheit lebendig ist. Ein Mensch, der auf diese Weise ehelos lebt, erlebt damit nicht einen ausschließlichen Anspruch auf diesen grundlegenden Wert, sondern wird im Gegenteil ein wirksames Zeichen und ein Exponent von etwas, das in allen Menschen lebendig sein muß. Zum Nutzen aller hält er auf diese Weise dieses universale Wertgefühl auch lebendig und aktiviert es.

In gleicher Weise verhält sich die christliche Ehelosigkeit gegenüber dem religiösen Wert. Die „Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen“, als christliche Existenzmöglichkeit durch das Evangelium garantiert, weist auf die scharf ausgeprägte Anziehungskraft des religiösen Wertes hin, unter dessen Obhut, Einladung und Anruf man sein ganzes Leben in einer solchen Weise stellen will, daß man dafür unverheiratet bleiben will. Man will sich auf den Dienst an diesem Wert konzentrieren, und somit durch die Tatsache selbst — denn ausdrücklich braucht das nicht beabsichtigt zu werden — in Kirche und Welt auch das Zeichen sein für das Gespür, das die Menschheit für den religiösen Wert haben muß. So hat die christliche Ehelosigkeit auf einer menschlich sinnvollen Grundlage nicht nur eine persönliche, sondern auch eine kirchliche Bedeutung. Innerhalb der Kirche ist sie ein konzentriertes „sacramentum salutis mundi“, ein sprechendes und verständliches Zeichen, das alle Menschen zur Offenheit für den religiösen Wert aufruft.

So können wir sogar sagen, daß die sog. Garantie des Evangeliums für die „christliche Ehelosigkeit“ nichts anderes ist als die Tatsache, daß das Christentum selbst, von seiner ersten, noch konstituierenden Phase an, auf der Basis einer zutiefst menschlichen Gegebenheit, die Ehelosigkeit von innen her als eine christlich sinnvolle Lebensmöglichkeit begriffen und gelebt hat. Die Garantie des Evangeliums ist in diesem christlichen Selbstverständnis enthalten: in der gläubigen Erkenntnis, daß angesichts der Eigenart der Ehelosigkeit als menschlicher Lebensmöglichkeit die christliche Existenz außerordentlich sinnvoll in der Ehelosigkeit

gelebt werden kann, und zwar um des Reiches Gottes willen, d. h. im Dienst der religiösen Menschheit und damit im Dienst Gottes, des Gründers dieses Gottesreiches.

Damit sind nicht nur die Ehe, sondern auch das Ordensleben und selbst die Inspiration des Evangeliums dazu einerseits entmythologisiert, d. h. losgelöst von sakralisierenden Einkleidungen, und andererseits in ihrer menschlich und christlich ansprechenden Authentizität entfaltet. Die menschliche Grundlage des Ordenslebens kommt damit innerhalb des christlichen Glaubens in ein helleres Licht zu stehen, und kann von daher einen erneuten Aufruf an den heutigen Menschen richten.

Nichtsdestoweniger bleibt bestehen, daß diese Ehelosigkeit ein Charisma ist. Innerlich und unmittelbar repräsentiert sie eine religiöse Entscheidung. Die Ehelosigkeit um anderer weltlicher Werte willen, z. B. einer sozial-politischen Karriere, für die Arbeit in Entwicklungsländern, für Wissenschaft und Kunst, wird in erster Linie durch diese nicht unmittelbar religiösen Werte bestimmt, auch wenn ein Gläubiger eine solche Ehelosigkeit christlich leben, sie auf das Reich Gottes richten und ihr so eine religiöse Dimension geben würde. Dennoch ist diese Ehelosigkeit nicht gemeint, wenn man von der „Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen“ spricht. Im Gegensatz zu diesen andern Formen „christlicher Ehelosigkeit“ wird die unmittelbar religiöse Ehelosigkeit in erster Linie durch den religiösen Wert als solchen bestimmt. In diesem Sinne kann man dann von einer diese Ehelosigkeit begleitenden faktischen Preisgabe eines menschlichen Wertes um des religiösen Wertes willen sprechen (so wie auch die Ehelosigkeit z. B. für eine zielgerichtete Arbeit auf sozialem Gebiet offensichtlich einen menschlichen Wert preisgibt). Auf diese Weise spricht man dann aber doch darüber in einer ganz anderen Atmosphäre als in der Vergangenheit und bleibt in jedem Falle völlig außerhalb der Sphäre des falschen Dilemmas: Gott oder Mensch. Weil also der Wert, für den man eine menschliche Existenzmöglichkeit preisgibt, gerade ein religiöser Wert ist, erhält diese Ehelosigkeit etwas Transzendentes, die Transzendenz des Religiösen selbst.

Vor allem weil man heute besser als früher die mittelbaren Aspekte der unmittelbaren Gotteserfahrung entdeckt hat, erhält das klösterliche Leben von selbst einen neuen Akzent. Mit Recht wird der implizit-religiöse Wert des weltlichen Lebens der Gläubigen betont, aber auf der anderen Seite droht damit die Gefahr, daß diese Säkularität nicht als christliche, sondern als heidnische Säkularität erlebt wird, ohne eschatologische Perspektive. In diesem Zusammenhang ist ein Leben, das die religiöse Dimension der Existenz von uns allen zeichenhaft zur Sprache bringt, nötiger denn je. Das „klösterliche Leben“ ist ja gleichzeitig als ein Protest gegen eine Säkularisierung anzusehen, die sich heidnisch verstehen möchte. Heute, da das Christentum auch „weltlich“ wird, muß die religiöse Motivierung die-



ses kirchlichen Dienstes an der Welt deutlicher zum Ausdruck gebracht werden; und gerade im klösterlichen Leben wird diese religiöse Motivierung in prägnanter Weise innerhalb der Kirche sichtbar.

Es bleibt bestehen, daß auch das Ordensleben keine unmittelbare Beziehung zu Gott, ohne weltliche und mitmenschliche Vermittlung, kennt. Es ist nicht ohne Grund wesentlich ein Leben in Gemeinschaft. Aber es ist wohl vorzüglich eine Lebensform, die erkennen lassen will, daß die Be-seelung dieser Gemeinschaft, ihres Werkes und der Arbeit ihrer Glieder ihre Quelle in religiösen Motiven hat. Was im weltlichen Leben aller Gläubigen gleichsam mehr unausgesprochen anwesend ist und nur bisweilen explizit in Gebet, Betrachtung und Eucharistiefeyer ausgesprochen wird, wird beim Ordensmann in seiner ganzen Existenzweise deutlich sichtbar, auch wenn die Quantität des Gebetes und des „zurückgezogenen“ Lebens nicht so groß wäre, wie es im früheren klösterlichen Leben der Fall war. Es geht konkret darum, sowohl dem unmittelbaren als auch mittelbaren Aspekt jedes religiösen Lebens Gestalt zu verleihen. Hier liegt innerhalb der Kirche — bei gegenseitiger Hilfe und Ermahnung — der Akzent bei der einen Gruppe, bei den Ordensleuten, auf dem Aspekt der Unmittelbarkeit (ohne daß man die Mittelbarkeit leugnen kann), bei der anderen Gruppe, den Nicht-Ordensleuten, auf der Mittelbarkeit (ohne daß man die Unmittelbarkeit leugnet). In unserer säkularisierten Welt verlangt das Wesen des Christentums mehr denn je die Ergänzung dieser beiden christlichen Lebensmöglichkeiten. Beide zusammen sind ein Zeichen in der Welt und zugleich ein Protest sowohl gegen naturalistische als auch supernaturalistische Tendenzen in Kirche oder Welt.

Wenn also die Ehelosigkeit eine menschliche Lebensmöglichkeit ist, die aufgrund eines besonderen Anstoßes durch den religiösen Wert — in dem Sinne eines „existentiell nicht anders können“ — im Glauben auch christlich sinnvoll gelebt werden kann, und wenn überdies diese christliche Lebensweise ebensowenig das Dilemma kennt: Gott oder Mensch, Kontemplation oder Aktion (das jedoch in einer etwas anderen Dosierung), dann kann es nicht überraschen, daß derjenige, welcher in christlicher Ehelosigkeit lebt, auf die Botschaft des Evangeliums selbst in ihren feinsten Nuancen hören will. Sein Herz wird nach einem Leben des Gebetes und nach der Sorge für den Mitmenschen gerade in seinen größten Nöten trachten, und dies gemäß den Forderungen der eigenen Zeit und der Stimme des gesamten Weltgewissens. Darum ist auch der Ordensmann besonders angesprochen durch die Vorliebe des Evangeliums für die Armen. Das Gelübde der Armut ist in seiner juristischen Gestalt fast eine Karikatur davon geworden, die wir zu allem Überfluß auch noch rein juristisch verteidigen können. Der Anruf des Evangeliums läßt jedoch zu wirklicher Gemeinschaft mit den Armen ein, den Bevorzugten der mitmenschlichen Sorge Jesu, sei es dadurch, daß man in gleicher Weise wie die Armen lebt

oder mit ihnen das gleiche Leben teilt oder durch seine eigene Arbeit (z. B. Fürsorge, soziale Studien, Entwicklungshilfe) ihren sozialen Aufstieg anstrebt<sup>12)</sup>. Ohne diesen positiven menschlichen Inhalt zerfällt die klösterliche Armut zu einer nicht einmal mehr frommen Illusion. Es muß eine Armut sein, die der allgemeinen wirtschaftlichen Situation der Gesellschaft, in der sich das Kloster befindet, entspricht, die den Stand der Armut der Menschen in Rechnung stellt (manchmal kann das beinhalten, daß man sich um die soziale Verbesserung des eigenen Milieus bemüht). Das bedeutet auch eine besondere Einfachheit des Lebens in Nahrung, Kleidung, Erholung, Sinn für die Zweckmäßigkeit der Arbeit und schließlich ein vernünftiges Abwägen des Verhältnisses der Mittel zum spezifischen Zweck des Ordensinstitutes.

Diese Konzentrierung des Lebens auf den religiösen Wert wird auch den Gehorsam anders begreifen lassen. Als die Ordensgemeinschaften noch nach feudalen Vorstellungen strukturiert waren, bedeutete der klösterliche Gehorsam die blinde Übergabe an einen Mann, den Abt, Prior, Guardian, Oberrn. Bei einigen Instituten hat das sogar feudal-kirchenfürstliche Allüren mit Mitra und Stab angenommen, zum geheimen Neid der in dieser Zeit ebenfalls kirchenfürstlichen Bischöfe. Wir können in unserer Zeit uns selbst aufgeben, wenn wir noch glauben, daß die Menschen in diesen Formen einen Anruf des Evangeliums verstehen. Selbstverständlich muß es auch in einer christlichen Liebesgemeinschaft von gleichgesinnten, durch das Evangelium inspirierten Menschen eine Autorität geben und damit auch Gehorsam gegenüber dieser Autorität. Aber der Mythos, daß die klösterliche Autorität uns in allen Dingen „im Namen Gottes“ Befehle erteilen kann, stammt aus einer Zeit, die der Vergangenheit angehört. Es ist natürlich wahr, daß das Ethos religiös, d. h. für den gläubigen Menschen mit Recht „Wille Gottes“ genannt werden kann, wir sind schließlich keine Atheisten. Aber dieses Ethos — das, was man tun muß — spricht zu uns nicht nur durch den Oberrn, sondern auch durch alle unsere Lebenssituationen und appelliert damit an das eigene Gewissen. Eine der objektivsten Garantien dafür, daß man den Willen Gottes vollbringt, ist die Achtung vor der Wirklichkeit, vor den inneren Strukturen, vor dem, was die Sache selbst verlangt, daß es getan werden muß. In der Vergangenheit ist dieses religiöse Hinhören auf den Willen Gottes oft auf das blinde Ausführen dessen, was der Obere verlangte, eingeengt worden. Um die Ordensleute zu prüfen, wurden vor noch nicht zu langer Zeit absichtlich sinnlose Befehle

<sup>12)</sup> Man denke daran, daß ich hier über Ordensleute als solche spreche. Das Priestertum mit seiner eigenen Sendung und seinem eigenen Auftrag lasse ich hier außer Betracht und damit auch die Rückwirkung des Priestertums auf die klösterliche Wirksamkeit eines Ordensinstitutes, das in erster Linie als klösterliche Gemeinschaft von Priestern gegründet wurde (was aber etwas völlig anderes ist als ein Ordensinstitut, das in der Geschichte die Gewohnheit angenommen hat, seine Mitglieder auch zu Priestern zu weihen).

gegeben, und der Ordensmann mußte weitere Marschbefehle einfach abwarten. So wurden unmündige und selbst infantile Wesen gezüchtet, alles „im Namen des heiligen Gehorsams“. So kam der Gehorsam bei einigen nur einige Male in ihrem Leben zum Zuge. Andererseits wurde jemand, der tagaus tagein in allen Lebenssituationen aus der inneren Struktur der Wirklichkeit selbst heraus Gottes Willen zu vernehmen und gehorsam zu leben versuchte, aber niemals einen Befehl oder auch nur einen Wunsch des Obern zu hören bekam, ein schlechter Ordensmann genannt. Dennoch wird uns der Gehorsam auferlegt durch die Gemeinschaft, in der wir leben, durch das Zusammenleben, die Liebe, die Freundschaft, den Dialog, das Allgemeinwohl und schließlich auch und auch formell durch den Obern als den Leiter der ganzen Gemeinschaft.

Die drei Gelübde, die wir kurz nach ihrem existentiellen Inhalt skizziert haben, haben also einen positiv-menschlichen Inhalt, und zwar innerhalb einer Existenzweise, die sich ohne Überspannung in besonderer Weise soviel wie möglich auf den Dienst an dem religiösen Wert, der grundlegendsten Lebensdimension, konzentriert. Sie sind nicht gekennzeichnet durch eine Verneinung, eine Verachtung der menschlichen Werte zugunsten der religiösen oder übernatürlichen Werte. Das würde sonst eine Herabsetzung des religiösen Wertes des gläubigen Lebens in und mit der Welt bedeuten. Nichtsdestoweniger handelt es sich hier wesentlich um die Wahl einer christlich sinnvollen Lebensmöglichkeit, wodurch andere, auch sinnvolle christliche Lebensmöglichkeiten ausgeschlossen werden, und zwar diejenigen, welche für die meisten Christen die nächstliegenden sind und die besten christlichen Lebenschancen bieten. In dieser Wahl liegt faktisch ein schweres Opfer. Aber es geht nicht um das Opfer, um das Ausschließen dieser anderen Lebensmöglichkeiten, sondern um die frohe positive Wahl gerade dieser Existenzform. „Als jemand den verborgenen Schatz fand, . . . ging er in seiner Freude hin um ihn zu kaufen“ (vgl. Mt 13,44). Das Ordensleben ist nicht das positive Wählen des Opfers, sondern die Wahl einer christlichen, wertvollen und fruchtbaren Existenzweise mit dem Wissen, daß damit auch Opfer verbunden sind. Auch die „kenosis“ oder Selbstentäußerung Jesu war kein Vorbeigehen an menschlichen Werten zugunsten von übernatürlichen Werten, sondern eine Wahl aus verschiedenen sinnvollen messianischen Möglichkeiten. Er wählte nicht den Weg weltlicher Macht und Herrschaft, sondern menschlicher Hilflosigkeit, den stillen Weg der voll-menschlichen Lebenssituation, die er für seine religiöse Sendung in der sinnvollen Möglichkeit der Ehelosigkeit lebte, um seine Hände völlig für das Reich Gottes frei zu haben. So steht auch die klösterliche Inspiration nicht im Zeichen der Verneinung, der Weltflucht, sondern der positiven Entscheidung: mit der Welt in eine Zukunft zu flüchten, in die Zukunft, die Gott selbst als Heilsverheißung für den geschichtlichen Menschen ist. Die Hingabe an einen Wert, vor allem an den religiösen Wert, die unser Vermögen und Können übersteigt, wird überdies in und durch

den treuen Dienst auch schon genügend Opfer verlangen. Außer in der ausschließenden Wahl liegt das Opfer deshalb in dieser dienenden Selbsthingabe an den erwählten Wert, d. h. an Gott und die Mitmenschen, denn ein solcher unbedingter Liebesdienst erfährt dauernd Widerspruch durch den menschlichen Egoismus in uns selbst und bei andern. Die Selbstentäußerung ist insofern der Kern des Ordenslebens, als die Liebe das ist, die Liebe, die sich nicht selbst sucht, sondern aus sich selbst heraustritt dem andern entgegen. Für den endlichen und durch die Sünde verkehrten Menschen ist das Wesen der Liebe gerade in ihrem positiven Wert als Geschenk, in ihrem Einsatz für Gott, Mensch und Welt gleichzeitig eine schmerzliche Selbstkorrektur, ein Opfer, eine Selbstentäußerung. Aber das ist dann doch etwas anderes als Weltflucht oder das, was viele unter Ascese und Abtötung im Sinne eines „Der-Welt-Absterben“ verstehen.

2) Das Ordensleben ist also eine Existenzmöglichkeit. Es geht dabei nicht um den einen oder andern isolierten Akt, sondern um eine Lebensentscheidung, und zwar im Sinne eines „Lebensstandes“. Unsere Zeit kann in der Möglichkeit, daß man sich „für das ganze Leben bindet“ nur schwerlich einen Sinn sehen. Dafür gibt es auch Gründe. Aufgrund einer vertieften Einsicht in die anthropologische Struktur des menschlichen Handelns sind wir zu der Überzeugung gelangt, daß der Akt, durch den sich jemand für das ganze Leben bindet, verschiedene bewußte und unbewußte Tiefendimensionen hat. Selbstverständlich ist eine solche Lebensentscheidung ein tief eingreifender menschlicher Akt („actus graviter humanus“), aber angesichts der Kompliziertheit der menschlichen Psychologie ist sie faktisch oft eine unverantwortete Entscheidung, ein eigentlich leichtsinniger, nicht wirklich verantworteter Akt, kein Projekt oder eine Grundentscheidung, und zwar ohne daß man sich dessen bewußt ist. Eine solche Lebensentscheidung muß, um gültig und sinnvoll zu sein, selbstverständlich die moralische Kraft einschließen, dieses Projekt trotz zeitweiligen Versagens in christlicher Hoffnung verwirklichen zu können. Ein wirkliches moralisches Unvermögen dazu macht eine solche Bindung für das ganze Leben innerlich kontradiktorisch. Konkret kann es äußerst schwierig sein, diese moralische Kraft zu beurteilen. Daß jemand es gerne will, ist dafür noch lange kein entscheidendes Anzeichen. Man hat früher das „menschliche Handeln“ zu sehr nach seiner abstrakten, manchmal selbst rein juristischen Struktur als „freien und bewußten Akt“ betrachtet. Man vergaß, seine konkrete Existentialität zu beurteilen. Darin müssen wir der Kritik des Zeitgeistes zustimmen.

Auf der anderen Seite scheint es mir eine vollkommene Verkennung der Struktur unseres Menschseins zu sein, wenn man eine entschlossene Entscheidung als „Bindung für das ganze Leben“ für anthropologisch unsinnig hält. Die Möglichkeit einer tatsächlich verkehrten Entscheidung darf nicht vergessen lassen, daß die Leugnung einer anthropologisch sinnvollen „Bin-

„dung für das ganze Leben“ einer der Punkte der Verarmung in unserem modernen Zeitgeist ist. Es gehört zu unserer menschlichen Integrität, zu erkennen, daß es Werte gibt, die meine augenblickliche Situation übersteigen, und die in und aus sich selbst meiner Hingabe wert sind; nicht weil ich sie hic et nunc als Werte schätze und gutheiße, sondern wegen ihrer inneren, mich einladenden oder selbst fordernden Kraft. Es gibt Werte, die aus sich selbst Geltung haben, und nicht, weil ich ihnen einen Wert verleihe. In der freien sittlichen Entscheidung wird dieser Wert anerkannt und das sich entscheidende Subjekt läßt ihn dann auch für sich selbst wirklich gelten. Aber diese Geltungskraft kommt nicht aus dem sich entscheidenden Menschen, er bejaht sie nur. Der Mensch ist ein freies Subjekt, der Grad der Freiheit wird also stets eine Rolle spielen. Aber selbst wenn man das alles berücksichtigt, gibt es ethische Grundwerte, die mich absolut verpflichten, in welcher Situation ich mich auch befinde. So wird etwa derjenige, welcher unter dem Druck des Hitler-Regimes bewußt und frei an der Vernichtung von Menschen mitgeholfen hat, durch niemand von uns von Schuld freigesprochen werden. Es gibt Werte, die für das freie Subjekt absolut und daher unter allen Umständen gelten. Das sittliche Lebensprojekt des Menschen ist dann auch von selbst eine Bindung für das ganze Leben. Die Möglichkeit der Schwachheit und des Versagens bleibt bestehen. Das sittliche Lebensprojekt würde jedoch innerlich sinnlos werden, wenn wir es nur „für den Augenblick“ gelten lassen würden und nicht als lebenslange Bindung an die sittlichen Werte. Um es drastisch zu sagen: wer es nicht so hält, sieht z. B. die Mitwirkung an Buchenwald und Dachau für sich persönlich wohl als eine augenblickliche Unmöglichkeit an, unterstellt aber im Prinzip diese Mitwirkung als eine sinnvolle Möglichkeit für die Zukunft.

Die Sachlage ist nun einigermaßen anders, wenn die Wahl einer nicht-notwendigen, also ethisch nicht geforderten, aber sinnvollen Lebensmöglichkeit in Frage steht. Das erklärt z. B. auch die Möglichkeit der Dispens von den Ordensgelübden. Aber warum und aus welchem Grunde sollte die Wahl eines christlich sinnvollen Projektes für das Leben unsinnig werden, nur weil man zu dieser Entscheidung nicht verpflichtet ist? In der Tat kann die menschliche Freiheit prinzipiell heute wieder abbrechen, was sie gestern aufgebaut hat. Ihr tiefster Sinn liegt aber nicht in der Unverbindlichkeit, sondern in der Treue gegenüber dem Wert, dem man sein Leben frei geweiht hat. Wenn es ein Wert „verdient“, daß man sich ihm ein Leben lang weiht, ist auch eine positive „Bindung für das ganze Leben“ an diesen Wert möglich und sinnvoll. Ich bin immer größer als meine eigene Schwachheit und mein Versagen, wenn diese auch zu meinem Wesen gehören.

Die Wahl dieser christlichen Existenzmöglichkeit, die das Ordensleben ist, verlangt eine Entscheidung und eine feste Entschlossenheit. Sie ist

eine freie Selbstbestimmung, eine Wahl zwischen verschiedenen sinnvollen Möglichkeiten. Jemand kann sich dafür entscheiden, für eine bestimmte Zeit in „christlicher Ehelosigkeit“ zu leben, auch das ist eine sinnvolle Möglichkeit. Aber dann haben wir es nicht mehr mit einer Lebensentscheidung zu tun, wie sie wesentlich zum klösterlichen Leben gehört. Das klösterliche Leben will eine definitive Selbstbestimmung sein, die in geschichtlichem Wachsen zur vollen Entfaltung gebracht wird. Ich setze nicht einfach einen Akt, sondern ich vollziehe eine Lebensentscheidung, die verantwortet ist, weil der Sinn des Wertes meine augenblickliche Situation übersteigt und es wert ist, daß ich mein ganzes Leben in seinen Dienst stelle.

So ist also sowohl von seiten des Wertes als auch von seiten des in der Geschichte sich selbst bestimmenden und gestaltenden Menschen trotz der Realität unseres menschlichen Versagens eine „Bindung für das ganze Leben“ möglich und positiv sinnvoll. D. h. Treue ist eine grundlegend menschliche Möglichkeit. Wer das leugnet, geht am schönsten Glanz des menschlichen Lebens vorbei. Ist denn der feste Wille zur Treue sinnlos? Ist denn Treue nur eine Gelegenheit, etwas, das zufällig da ist oder nicht da ist? Weist die tiefmenschliche Selbstverständlichkeit der Treue nicht schon von selbst auf einen Lebensentschluß hin: „ein für allemal“? Die menschliche Möglichkeit zur Treue bedeutet, daß der Mensch, so sehr er auch in einer geschichtlichen Existenz gefangen ist, dank seines Zeitbewußtseins das Augenblickliche dieser Existenz bis zu einem bestimmten Maße übersteigt und mit seinem aktuellen Willen Einfluß auf die Zukunft ausüben kann oder sogar auf die Vergangenheit, wie es z. B. aus dem interpretierenden Lesen der Bibel oder anderer alter Dokumente deutlich wird. Ist es dann aber sinnlos, diesen Willen zur Treue auch durch einen Akt vor der Gemeinschaft zu bekräftigen? Wenn man sich immer alle Möglichkeiten offenhalten will, bedeutet das faktisch, sich für nichts einzusetzen, sich durch keinen einzigen Wert wirklich im Herzen treffen zu lassen. Das kann in der Zeit vor der Lebensentscheidung gerechtfertigt sein, wenn man prüft, welcher Wert am anziehendsten und einladendsten ist, aber man kann das doch nicht als Lebensaufgabe ansehen, es sei denn, man sieht nicht, daß jede Wahl ihre Grenzen hat, eine unvermeidliche Folge unserer „condition humaine“ und zugleich die Voraussetzung dafür, daß wir als Menschen tatsächlich etwas verwirklichen können. Man braucht ein ganzes Leben dazu, um die eine, ganz bestimmte Existenzmöglichkeit, die man gewählt hat, vollkommen verwirklichen zu können. Eine „option fondamentale“ d. h. eine definitive Entscheidung, die in geschichtlichem Wachsen zu verwirklichen ist, bildet den Kern der lebendigen menschlichen Person. Person-Sein heißt Treu-Sein. Als Christen wissen wir überdies, daß die entschlossene Treue für das ganze Leben nur Antwort auf die Treue Gottes ist, auf seine Huld, die ihre Gaben nicht bereut. In ihm ist trotz unseres Versagens menschliche Treue möglich. Darum ist die Lebens-

entscheidung des Ordensmannes von selbst auch ein Bittgebet, ein Akt der Hoffnung auf Gott. Nicht nur mit einem einzelnen Akt, sondern mit unserem Selbst beantworten wir die Liebe Gottes.

Die prinzipielle Unwiderruflichkeit dieses religiösen Lebensprojektes liegt also in erster Hinsicht nicht in dem öffentlichen Gelübde, das damit verbunden sein kann, m. a. W. nicht in seiner Institutionalisierung, sondern in seiner Eigenart als „option fondamentale“. In seiner Lebensentscheidung will man sich selbst in Treue bejahen, also in lebenslanger Bindung oder in lebenslangem Dienst an diesem Grundwert. Auf der anderen Seite gehört das Ausgerichtetsein auf die Gemeinschaft wesentlich zum menschlichen Personsein. Vor allem das religiöse Lebensprojekt hat eine wesentliche Beziehung zu dem der kirchlichen Gemeinschaft eigenen Sinn und Lebenswert. Darum kann man sein Lebensprojekt vor dieser Gemeinschaft bekräftigen und durch sie besiegeln lassen, denn dabei ist der Sinn dieser Gemeinschaft angesprochen. Innerhalb dieser christlichen Ehelosigkeit zugleich ein Anspruch auf eine Existenzweise in christlicher Ehelosigkeit und nicht anzutasten, ja er ist zugleich eine Aufforderung an die Gemeinschaft, diesen Gläubigen zu helfen, entsprechend dieser öffentlichen „option fondamentale“ Mensch und Christ zu sein, wie die Ehe zugleich ein Anspruch an die Gemeinschaft ist, die Ausschließlichkeit dieses Ehebandes zu respektieren.

Dieser ganze personale Hintergrund ist bei der sog. juristischen Ordnung, die mit Ablegen der Gelübde wirksam wird, vorausgesetzt. Ohne diesen personalen Charakter sind die Gelübde sinnlos, sie erhalten aus ihm ihren tiefsten Sinn. Es können natürlich Spannungen entstehen, wenn Treue und Rechtsordnung auseinanderfallen. Eine juristische Dispens kann dann zwar einen Ausweg bieten, aber sie läßt als solche die Frage nach Treue oder Untreue unberührt und ist darum auch nicht das letzte Wort. Dem Wesen nach verspricht man im Gelübde Gott seine Treue zu dem Lebensprojekt. Darum ist dieses Gelübde christlich gesehen eine Entschlossenheit, die auf der christlichen Hoffnung beruht, daß Gottes Kraft im eigenen menschlichen Unvermögen, das man nur allzu deutlich erfährt, wirksam werde.

Hier wird gleichzeitig der Unterschied zu einem sog. inneren Gelübde, das rein privater Art ist, deutlich. Beim öffentlichen Gelübde vor der Kirche engagiert sich auch die kirchliche Gemeinschaft. Es würde ein innerer Widerspruch sein, sich selbst an eine Existenzweise in christlicher Ehelosigkeit zu binden und gleichzeitig seinen Mitchristen die Freiheit zu lassen, diese Bindung nicht anzuerkennen oder außer Acht zu lassen. Wegen ihres kirchlichen Öffentlichkeitscharakters sind die Ordensgelübde dann auch eine gewisse Bindung der Mitchristen, nämlich um dieses Lebensprojekt der andern ermöglichen zu helfen, sowohl negativ (man macht einer Ordensfrau nicht den Hof) als auch positiv (in der christlichen Ge-

meinschaft tragen alle für einander Sorge im Maße des fundamentalen Lebensprojektes eines jeden). Man würde besser daran tun, diesen personalsozialen Sinn der „öffentlichen Gelübde“ näher zu analysieren als gebannt auf die juristischen Aspekte, die die Gelübde nun einmal einschließen, zu starren und daran Ärgernis zu nehmen. Das persönliche und unmittelbare Verhältnis in den Gelübden zu Gott ist unlöslich mit der Vermittlung durch die Gemeinschaft und in ihr verbunden. Das Gelübde ist auf Gott gerichtet, aber in der Gestalt einer Verpflichtung gegenüber der gläubigen Menschengemeinschaft, der Kirche. In der Person ihrer sie repräsentierenden Diener nimmt sie die Gelübde mit dem darin auch für sie gegebenen Engagement entgegen<sup>13)</sup>. Zum Wesen der kirchlich-öffentlichen Ordensgelübde gehört eine Art Gegenseitigkeit zwischen dem, der die Gelübde ablegt und der gesamten kirchlichen Glaubensgemeinschaft, deren Repräsentant dann in erster Linie die eigene Klostersgemeinschaft ist. Eine religiöse Gemeinschaft, die durch ihre Strukturen, ihre Kommunikationsstörungen, durch das Fehlen zwischenmenschlicher Beziehungen und eines entsprechenden Lebensmilieus den eigenen religiösen Lebensentwurf ihrer Glieder faktisch unmöglich macht oder sehr erschwert, macht gleichsam einseitig (abgesehen von den juristischen Verflechtungen) das Engagement rückgängig, das sie bei den Gelübden ihrer Mitglieder selbst auf sich genommen hat. Die Gemeinschaft als solche kann die Hauptschuldige beim Versagen eines ihrer Glieder sein. Das führt uns zu unserer letzten Überlegung.

### III. DIE RELIGIÖSE EXISTENZWEISE UND DIE KLÖSTERLICHE FORMGEBUNG

Es ist deutlich geworden, daß der menschliche und christliche Kern des Ordenslebens darin besteht, daß man sein Leben aus einer so besonderen Konzentration auf den religiösen Lebenswert entwirft, daß dazu die irdisch und menschlich bereits sinnvolle Ehelosigkeit als eine christliche Lebensmöglichkeit und auch als Zeichen, welches das religiöse Wertgefühl aller lebendig hält, ergriffen wird. Alles andere, alle konkreten klösterlichen Lebensformen von oben bis unten müssen als Menschenwerk angesehen werden. Sie sind zwar unter der Inspiration des Evangeliums zustande gekommen, gehen aber in ihrer konkreten Form nur auf geschichtliche Daseinserfahrungen mit ihrer eigenen Kulturform zurück. Das kann auch nicht anders sein. Die Geschichtlichkeit dieser klösterlichen Formen ist unbestreitbar. Man kann ihnen keinen Ewigkeitswert zuerkennen. Durch

<sup>13)</sup> Daher schließt die Annahme dieser Gelübde auch wesentlich deren Guttheißung durch die Gemeinschaft ein. Man kann die Gemeinschaft nicht einseitig binden, und die Gemeinschaft kann nicht die Verpflichtung übernehmen, ihrerseits jede willkürliche und leichtsinnige Bindung anzuerkennen. Vielleicht vergißt man dies zu oft.



eine neue Daseinserfahrung können sie radikal in Frage gestellt werden. In diesem Sinne ist das Ordensleben reines Menschenwerk. Wenn auch die Unantastbarkeit der menschlichen und christlichen, aus dem Evangelium kommenden Inspiration bestehen bleibt, so haben doch bei der Beurteilung der konkreten Formgebung in einem gewissen Sinne der Psychologe, der Soziologe, der Betriebsleiter, der Gruppenhygieniker, der Mann der Praxis und dergl. und nicht der Theologe das letzte Wort.

Bis zu einem bestimmten Punkte haben die Ordensleute und Klöster das schon immer verstanden. Die periodischen Generalversammlungen und Kapitel haben regelmäßig die Konstitutionen an die neuen Forderungen von Ort und Zeit angepaßt. Und angesichts der ziemlich uniformen Kulturform mit ihrem einigermaßen stabilen Welt- und Menschenbild genügten in der Regel diese periodischen Detailanpassungen. Die Situation stellt sich aber ganz anders dar und wird sogar kritisch bei einem völligen Kulturumbruch, wie wir ihn jetzt mitmachen. Da genügt es nicht länger zu laviieren, da muß das Steuer herumgerissen werden. Die gesamte konkrete Lebensweise wird der Kritik unterworfen, weil die überlieferte Form wesentlich durch ein jetzt veraltetes Welt- und Menschenbild gekennzeichnet ist und daher auch der Ausdruck eines alten Gottesbildes bleibt, das uns völlig fremd geworden ist. Die ganze konkrete Gestalt des klösterlichen Lebens ist in Widerstreit gekommen mit unserer religiösen Daseinserfahrung und beraubt so die eigentliche Inspiration des Evangeliums ihres existentiell ansprechenden und andere ermutigenden Zeichencharakters. Beurteilt man uns nach unserer konkreten Gestalt (jedenfalls soweit sie noch in Übereinstimmung ist mit den Regeln und Konstitutionen, die prinzipiell noch immer gültig sind), dann sind wir lebende Überbleibsel einer alten Kulturepoche. Weil wir als lebendige Menschen die heutige Daseinserfahrung mitmachen, mit jedem Atemzug einatmen, ja vielleicht sogar oft besser darstellen oder in Worte fassen können, weil wir sie direkt mit den überlieferten Formen, in denen wir leben, konfrontieren können, darum fühlen wir alle die unverkennbare Krise im heutigen klösterlichen Leben und teilen die Überzeugung, daß dieser nur mit einer Roßkur bezukommen ist und nicht mit einem Pflaster hier und einer Anpassung dort. Mag unsere Existenzweise in ihrem Wesen noch so menschlich und noch so evangelisch sein, wir müssen doch eine radikale Neustrukturierung ihrer Gestalt mit aller Kraft durchführen, wenn wir dem zuvorkommen wollen, daß unsere Klöster dadurch leer werden, daß viele weggehen und niemand mehr eintritt; oder richtiger, wenn wir sicherstellen wollen, daß das Ordensleben erneut das prophetische Charisma — denn das ist das klösterliche Leben im Grunde — in der Kirche vergegenwärtigt.

Ein Klosterinstitut, das sich nicht anpassen kann oder will, muß dann auch die Konsequenzen daraus ziehen und sein gemeinsames Begräbnis organisieren. Es steht nirgendwo geschrieben, daß die tatsächlich bestehenden

Orden und Kongregationen bis in alle Ewigkeit bestehen bleiben werden. Es ist wohl eine sich aus dem Evangelium ergebende Notwendigkeit, daß diese mögliche christliche Existenzweise stets eine aktuelle Wirklichkeit in der Kirche bleibt. In dem Maße, wie die alten Orden und Kongregationen — und im Vergleich mit der neuen Situation sind wir das alle — ihre eigene Gestalt nicht mit dem Blick auf das Evangelium und den Menschen erneuern nach dem Maßstab der heutigen, christlich interpretierten und korrigierten Daseinserfahrung, in dem Maße werden andere das evangelische Charisma verstehen und ihm eine konkrete Gestalt geben, die für unsere Zeit ein lebendiges und ansprechendes Zeichen sein wird. Neue Orden und Kongregationen sind immer, wenn auch verborgen, eine lebendige Kritik an dem Versagen ihrer Vorgänger, an deren Verarmung im Leben des Evangeliums oder an deren Taubheit für den Anruf neuer Daseinssituationen. So war es im Laufe der Geschichte für jede einzelne unserer Ordensgründungen, so ist es auch in diesem Augenblick: wir sitzen bereits auf der Anklagebank noch bevor ein neues Institut gegründet worden ist, das unsere Zeit von innen heraus mit der Frische des Evangeliums angeht. Andererseits schwirrt es in unseren Klöstern von neuen Plänen, die in die bisherigen Strukturen des Klosterdaseins von vorneherein nicht hineinzupassen scheinen und Entlassung oder sogar einen Massenaustritt zur Folge haben können.

Für alle Institute — welcher Art sie auch sein mögen — ist eines Tages das Maß voll. Dann werden die überlieferten Strukturen beim besten Willen nicht mehr reaktiviert werden können. Die heutige radikale Krise ist entstanden, nachdem man rund zwanzig Jahre lang die Situation zu retten versuchte, indem man sich bemühte, den alten Gewohnheiten, Observanzen und Lebensformen einen neuen Sinn zu geben. Dieses Bemühen beweist den inneren Lebenswillen unserer Klosterinstitute. Sie wollten an ihrem Lebensentwurf nicht verzagen. Ein Ruf ging durch alle Klöster: Einige Observanzen müssen wegfallen, die andern werden wir „modern“ beleben. Diese neuen psychologischen, religionsphänomenologischen und spekulativen Sinngebungen kamen zwar in einem gewissen Maße der Offenheit und dem guten Willen von vielen entgegen und bewirkten auch anfänglich eine gewisse Wiederbelebung. Aber auf die Dauer prallten die schönsten Motive ab an den objektiven Strukturen, die als alte Schläuche diesen neuen Wein nicht vertragen konnten, und aller guter Wille war gewissermaßen auf sich selbst zurückgestoßen. Man ist an dem Punkt angekommen, wo man unter Beibehaltung der Spannung zwischen Charisma und Institution die überlieferten Strukturen radikal in Frage stellen muß. Die Zeit der radikalen Strukturreformen ist gekommen.

Wenn diese Erörterung an einer gewissen Einseitigkeit leidet, dann liegt diese darin, daß ich erst jetzt darauf zu sprechen komme, daß seit einem Jahrzehnt die Klöster dabei sind, allerlei alte Observanzen abzuschaffen.

Aber das hat m. E. die Krise nur verschärft. Die bisher durchgeführten Erneuerungen kommen auf ein allmähliches Abwerfen von altem Ballast hinaus, jedoch ohne Erneuerung aus dem Evangelium oder neue Formgebung. Innerhalb derselben alten oder weniger alten Mauern von ehemals wird das Leben nur etwas gemütlicher als früher gestaltet. Aber dieses Leben hat keine klare Richtung und keinen neuen Stil. Auf die Dauer erscheint es einigen so leer und inhaltslos, daß sie weggehen, weil sie bei ihrem Eintritt etwas Tieferes und Redlicheres erhofft hatten als die abgepumpte oder leergepumpte Wirklichkeit, die ihnen jetzt noch angeboten wird.

Erst vor diesem doppelten Hintergrund — einerseits einer übriggebliebenen veralteten Formgebung und andererseits eines kraft- und stillosen Lebensrahmens — zeigt sich der ganze Ernst der Krise im klösterlichen Leben und zugleich die Dringlichkeit einer radikalen Neu-Evangelisierung in einer neuen, von innen heraus gewachsenen Lebensform. Das kann aber nur von der Gemeinschaft selbst geleistet werden, vor allem von den Jüngeren, die ja die neue Daseinserfahrung nicht als etwas vollkommen Neues empfinden wie die Älteren, sondern im Gegenteil die Formen des klösterlichen Lebens nur als etwas erleben, das hoffnungslos fremd ist verglichen mit alledem, was sie selbst erleben und fühlen. Für sie ist das Neue ja selbstverständlich. Sie sind darin von Geburt an aufgewachsen. Die Jüngeren, die sich jetzt für das klösterliche Leben melden, haben nicht einmal den zweiten Weltkrieg mitgemacht, der für uns Ältere der Anfang des Durchbruches zur neuen Daseinserfahrung gewesen ist.

Ich sagte, daß die Erneuerung nur von der ganzen Gemeinschaft mit einem besonderen Akzent auf dem Beitrag der Jüngeren geleistet werden kann. Das heißt jedoch nicht, daß die Älteren bei diesem Suchen der Jüngeren nur darüber zu wachen hätten, daß die „religiöse Substanz“ nicht angetastet wird. Man kann sich ja doch fragen, ob nicht die Jüngeren gerade diese „religiöse Substanz“ für ihre Zeit besser erfüllen können als die Älteren. Ein Dialog, bei dem die Jüngeren in der schöpferischen Suche nach einer neuen Formgebung das Recht der Mitsprache haben, während sich die Älteren als „Wächter der Orthodoxie“ ins Gespräch mischen, wird wegen allerlei Kurzschlüssen von selbst mißglücken. Ein Gespräch, in dem für ein bestimmtes Gebiet den Jüngeren oder den Älteren das Mitspracherecht verweigert wird, ist kein Dialog mehr. Inzwischen müssen Jung und Alt Geduld üben, die einer Periode des Suchens eigenen Beschwerden zu verstehen versuchen als das religiöse Opfer, das sich unter diesen Umständen aufdrängt. Man muß sich ferner — will die Gemeinschaft lebensfähig bleiben — an die „Spielregeln“ halten, denn inzwischen geht das Leben weiter. Mit der Berufung auf die Geduld darf man sich aber kein Alibi dafür verschaffen, daß man nun das Gespräch ohne einen Beschluß zu fassen unverbindlich ins Unendliche hinein fort dauern läßt.

Dann machen wir unsere Klöster zu Orden eines neuen peripathetischen Herumredens, in denen man keine Zeit mehr findet, klösterlich zu leben, weil den ganzen Tag darüber reflektiert wird, was das Ordensleben eigentlich ist oder sein muß; in denen man keine Zeit mehr zur Liebe hat, weil den ganzen Tag darüber reflektiert wird, was Gottesliebe ist; in denen man nicht einfach und authentisch mitmenschlich ist, weil den ganzen Tag unverbindlich über Mitmenschlichkeit diskutiert wird. Oft ist es besser, aufgrund eines doch bereits vorhandenen religiösen Vorverständnisses zu sagen: „j'agis, puis je réfléchis“. Orthopraxie ist eine Quelle der Orthodoxie. Eine Existenzweise wird aus einem vor-reflexen Verständnis heraus zunächst gelebt und erst aufgrund dieses Lebens nachträglich thematisiert oder verstandesmäßig verantwortet. Neue Formen des Ordenslebens werden nicht in Kommissionen oder Studierzimmern geboren, sondern entstehen aus einer Beseelung, die in der Praxis tastend ihren leiblichen Ausdruck sucht.

Ich persönlich sehe die Lösung nur in der offiziell gutgeheißenen Möglichkeit zu Experimenten, nicht außerhalb, sondern innerhalb des eigenen Ordens oder der eigenen Kongregation, die so weitherzig sein muß, das nicht nur zu „dulden“, sondern begeistert dahinter zu stehen. Bei demjenigen aber, der das Experiment unternimmt, unterstellt das Loyalität und grundsätzliche Verfügbarkeit gegenüber dem eigenen Obern. Man kann andererseits von Älteren, die sich menschlich und religiös in den „alten Klöstern“ zu Hause fühlen und darin oft zu einer bewundernswerten geistlichen Tiefe gekommen sind, nicht mehr verlangen, daß ihre alten Tage — in denen ihnen auch menschlicher Weise etwas Ruhe und selbst „Ausruhen“ gegönnt ist — erschwert werden durch die Verpflichtung, bei allerlei Experimenten mitzumachen. Sie haben ein Alter erreicht, in dem man von selbst schon weniger beweglich ist und in dem sich die festen Formen verhärteten. Auch dem Ordensmann muß es dann vergönnt sein, in Muße Gott und seine Gaben zu genießen. Es würde aber ein Segen für das Experiment sein, wenn Ältere aus eigenem Antrieb und nach ihren Möglichkeiten an diesem religiösen Abenteuer mitmachen würden. Auch ihre religiöse Erfahrung haben wir dringend notwendig, denn die „Mitmenschlichkeit“ ist auch ein Aufruf, der nicht in seinem ganzen Umfang als Wort und Aufruf Gottes gelten kann. Experimente solchen Ausmaßes können sinnvollerweise nur in besonderen „Klöstern“ stattfinden, im Auftrag der höheren Obern und unter ihrer letztlichen Verantwortung.

Damit kommen wir schließlich an einen letzten Punkt, den einige von Ihnen bisher vielleicht nur ungern vermißt haben: das Thema von der Rückkehr zur ursprünglichen Tradition des eigenen Ordens oder der eigenen Kongregation.

Das Dekret über die Erneuerung des Ordenslebens hat diesem Thema von der Rückkehr zur ursprünglichen Inspiration des eigenen Klosterinstitutes

sogar mehr Bedeutung zugemessen als der sog. Anpassung an die heutige Daseinserfahrung. Ich persönlich glaube, daß dies zu Unrecht geschehen ist; ich glaube das daher, weil so die ursprüngliche Inspiration des eigenen Institutes gerade nicht zu ihrem Recht kommt.

Denn, was war diese ursprüngliche Inspiration anders als ein neues und frisches Erleben des Anrufes des Evangeliums eben im Verband mit neuen Existenznöten von Kirche und Welt? Unsere Stifter, meistens Heilige, haben der Inspiration des Evangeliums eine neue Form gegeben gerade in einem bestimmten, geschichtlich bedingten Lebenskontext, in dem sie einen besonderen Appell an die Menschen richteten. Die Treue zur Inspiration unserer Stifter wird dann auch nicht die Form eines Heimwehs und einer Rückkehr zu den ersten Jahren unserer Klosterinstitute annehmen dürfen, selbst dann nicht, möchte ich sagen, wenn der Stifter bestimmt haben sollte, daß dieses oder jenes Detail niemals verändert werden dürfe. Denn das hat er dann aufgrund des Lebenskontextes gesagt, in welchem er stand und von dem er dachte — im Mangel an geschichtlichem Verständnis ein Kind seiner Zeit — daß er wohl immer so bleiben würde. Hält man dennoch an einer solchen Vorschrift fest, dann schreibt man seinem Stifter eine größere und unantastbarere Autorität zu als Christus selbst. Wenn z. B. nicht mehr mit Sklaven gehandelt wird, dann hat ein Orden zum „Freikauf der Sklaven“ keinen Sinn mehr. Er wird seine Treue zur ursprünglichen Inspiration dadurch zeigen, daß er so bald wie möglich sich auf moderne Formen der Entwicklungshilfe umstellt, die nämlich die moderne Form der Sklaverei aus der Welt schaffen will.

Ich glaube wohl, daß auch in späteren Zeiten mit anderen Forderungen ein Orden sein ursprüngliches charismatisches Gesicht wahren kann und muß. Es kann natürlich vorkommen, daß ein religiöses Institut ohne eine eigene Spiritualität gegründet wurde, um in einer augenblicklichen, zeitlich begrenzten Not zu helfen, und das dann auch nur für diese partikuläre Not bestimmt war. Wenn diese Not dann gelindert ist, tut eine solche Gemeinschaft gut daran, nicht weiter zu vegetieren, sondern sich aufzuheben oder sich ändern anzuschließen. Aber grundlegende Züge des Evangeliums, die immer aktuell bleiben, wie etwa die Vorliebe des Evangeliums für die Armen, die — um ein Beispiel zu nennen — typisch im mittelalterlichen Franziskanertum zum Ausdruck kam, verlangt m. E. — da man sonst der eigenen ursprünglichen Inspiration untreu werden würde — von den Franziskanern einen besonderen Einsatz, um diesem Charisma eine spezifisch zeitgemäße, alle ansprechende Form zu geben. Vor allem die Institute mit einer ausgesprochenen allgemein christlichen Spiritualität werden auch bei einer radikalen Strukturveränderung häufig die ursprünglichen Züge ihres eigenen Charismas in unsere Zeit verlängern können. Ich frage mich allerdings manchmal, ob nicht das sog. „ursprüngliche Gesicht“ eines Institutes doch nicht auch mitbestimmt wird durch einen ge-

schichtlichen Lebenskontext, der jetzt der Vergangenheit angehört. In diesem Falle würde unsere Treue zur ursprünglichen Inspiration auch bedeuten, daß wir dem Bild, das die Geschichte von diesem „ursprünglichen Gesicht“ gezeichnet hat, kritisch gegenüber stehen müssen. „Kritisch“ meine ich hier nicht im Sinne von historisch-kritisch, sondern im Sinne des Sich-Fragens, ob dieses ursprüngliche Bild jetzt und in der Zukunft für uns eine Lebensnorm bleiben muß. Es ist eine festentschlossene Selbstbesinnung notwendig, um aufzuspüren, in wieweit die „klösterliche Treue“ identifiziert wird mit der Treue zur Vergangenheit und zu überlieferten Lebensformen.

Zum Schluß meine ich — es sei mit Achtung vor der vielen Arbeit der Bischöfe gesagt — daß auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Welt-episkopat in Bezug auf die Gläubigen, die unter jenen, die ihrer Sorge anvertraut sind, Ordensleute genannt werden, einiges versäumt hat. Sie haben gewissermaßen etwas zu gern sich auf die klösterliche Exemtion berufen und die Ordensleute ihrem eigenen Los überlassen, was praktisch heißt: dem fatalen Los von in vielen Jahrhunderten kodifizierten Kulturformen, die die Ordensobern im Namen der Konstitutionen zu urgieren haben. Die Erneuerung der Lebensformen der Ordensleute ist jedoch keine rein-klösterliche, sondern eine allgemein-kirchliche Angelegenheit. Dem Wohl des ganzen Kirchenvolkes wird genutzt oder geschadet. Hier hätte das Konzil mit forscher Hand verwirklichen können, was nun eine mühsame Arbeit des „Gebens und Nehmens“ zu werden droht, es sei denn, daß die zentralen Ordensorgane, getragen durch den Willen aller Ordensleute, charismatischen Mut haben, ... und die Religiosenkongregation diesen Wind wirklich dorthin wehen läßt, wohin Gott ihn leitet.