

Allein ich fürchte fast, mein Brief wird zu lang. Ich füge darum nur noch bei, daß wir alle hier (in Rom) die göttliche Güte bitten, der Seele des Don Juan Boquet den Frieden und die Ruhe der ewigen Glorie zu schenken. Ebenso beten wir für Euer Gnaden, Gott möge Sie trösten, möge durch sich selbst Ihnen den Verlust, ja alle geschaffenen Dinge ersetzen und endlich Sie und Ihre ganze Familie wachsen lassen in all den Gaben und Gnaden, die er Ihnen besonders zugeschrieben hat.

In der Kraft dieser Gnaden, so gebe es uns Seine göttliche Majestät, wollen wir alle jeden Tag tapferer voranschreiten auf dem Weg seines immer größeren Dienstes, zu seinem Lob und seiner Glorie. Amen.

Aus Rom am 16. August 1554.

Der Überbringer dieses Briefes ist ein Geistlicher und ein uns im Herrn sehr lieber Freund. Er wird Euer Gnaden auch zwei Agnus Dei von mir aushändigen und Ihnen erklären, welche Ablässe mit ihnen verbunden sind.

Ignatius.

(Fortsetzung folgt)

## Gestaltwandel im religiösen Gehorsamsideal

Von Josef Loosen, S. J., Frankfurt a. Main

Das Grundlegende im könobitischen Mönchtum wie auch in allen späteren religiösen Ordensgemeinschaften ist nicht das Armutsgelübde, auch nicht das Gelübde der Keuschheit, sondern das Gelübde des Gehorsams. Von seiner Geschichte und seiner theologischen Begründung ist in folgendem die Rede.

### *I. Gesichtliche Formen des Gehorsamsideals*

Die Auffassung vom Gehorsam war nicht immer gleich. In ihrer Entwicklung spiegelt sich die Entwicklung des Ordenslebens überhaupt. Anfangs führten die Asketen ein Einzeldasein in der Wüste, allmählich schlossen sie sich zu festen klösterlichen Gemeinschaften zusammen, zuletzt verteilten sie sich wieder als Mitglieder apostolischer Orden über die Städte und Dörfer. Anders ausgedrückt: dem Anachoretentum folgte das Könabitentum und an die Seite des Könabitentums traten die apostolischen Orden; äußerer Auszug aus der Welt, äußere Rückkehr in die Welt, das ist die Tendenz und die große geschichtliche Linie. Der Wandel in der äußeren Lebensweise ist von großem Einfluß gewesen auf den Sinn, den man dem dritten, wohl grundlegenden Gelübde des Ordenslebens gab: dem Gelübde des Gehorsams.

**1. Die Anachoreten** waren Einsiedler. Soweit sie es ermöglichen konnten, zogen sie sich vom Verkehr mit anderen Menschen zurück. Jeder von ihnen hatte die Freiheit, sein Tagewerk einzuteilen, wie er wollte. Sein Streben ging dahin, durch mannigfache Gebetsübungen und Kasteiungen allen weltlichen Gedanken und Wünschen abzusterben, um sich mit der Ruhe eines leidenschaftslosen Herzens in die Beschauung der göttlichen Dinge zu versenken. Es blieb nicht aus, daß der eine von ihnen schneller dahin gelangte als der andere. Auch gab das Alter einen gewissen Vorsprung. Bald

ragten einzelne, besonders erleuchtete Männer unter ihnen hervor. Zu ihnen gingen die übrigen, die Anfänger oder die Versuchten, und holten sich Rat und Ermutigung für ihre inneren Kämpfe. Ein Beispiel dafür, vielleicht das älteste überhaupt, ist der hl. Antonius, eben der, den Grünewald auf seinem Isenheimer Altar darstellt. Er hatte nicht geringe Mühe, einen Ort zu finden, an dem er allein sein konnte. Man verfolgte ihn bis in das Sandgebirge am rechten Nilufer, und als er sich in der Wüste gegen das Rote Meer zu sicher glaubte, wußte man ihn auch dort zu entdecken. Alle Welt wollte ihn um Rat fragen oder sich seinem Gebet empfehlen, denn man war überzeugt, daß er bei Gott große Macht habe<sup>1</sup>. Nach Antonius sind es andere geisterfüllte Männer gewesen, denen man sich anvertraute, weil man annehmen zu dürfen glaubte, daß sie Gott besonders nahe standen. Was sie sagten, hatte eben Gott gesagt. Das sind die Anfänge der klösterlichen Gehorsamsbindung gewesen: eine Führung durch charismatisch begabte Heilige, denen man sich unterwarf, weil man Vertrauen zu ihnen hatte. Es war Gehorsam gegen einen geistlich Überlegenen, dessen Autorität rechtlich nicht festgelegt war. Es war ein Verhältnis, das in einer geistlichen Vaterschaft gründete. Wie weit der Einzelne sie gelten ließ, stand bei ihm. Der Gehorsam war freie Anerkennung der Überlegenheit des andern im Einzelfall, ohne daß eine dauernde Bindung erforderlich gewesen wäre. Wir kennen das Staretzentum der Ostkirche aus den Büchern Dostojewskis. Es ist ein Überbleibsel des altkirchlichen Gehorsamsverhältnisses auf Widerruf.

Aber schon in der Frühzeit des Ordenslebens tauchte ein Gedanke auf, der diesem Vertrauensgehorsam einen neuen Beweggrund hinzufügte, sich der Leitung eines Mitbruders zu unterstellen. Als ein sicheres Mittel, zur Vollkommenheit zu gelangen, wurde die Preisgabe des eigenen Willens empfohlen. Diesen Rat suchte man durch mancherlei Beispiele zu erhärten. Abt Rufus erzählt, einer von den Wüstenvätern habe geträumt, er habe vier Stufen der Seligkeit im Himmel gesehen. Auf der ersten stehe der Mensch, der für eine Krankheit Gott dankt, auf der zweiten, wer Gastfreundschaft übt, auf der dritten, wer die Einsamkeit liebt, auf der vierten und höchsten habe er den erblickt, der seinem geistlichen Vater um Gottes Willen gehorcht. Auf seine Frage, warum dies das Höchste sei, habe er zur Antwort erhalten: „Wer Gehorsam leistet, hat allen Eigenwillen aufgegeben und hängt nun ganz von Gott und seinem geistlichen Vater ab“<sup>2</sup>. Durch die Bindung des eigenen Willens an den Willen des geistlichen Vaters hoffte man also, mit dem Willen Gottes eins zu werden. Nicht alles war durch Gebote oder Verbote geregelt. In Einzelfällen blieb oft Spielraum für eigene freie Entscheidung. Aber jene Männer wollten auch da, wo sie das eine oder das andere hätten tun dürfen, ohne daß der Wille Gottes verletzt worden wäre, größtmögliche Sicherheit haben. Was sie erfüllte, war ein tiefes Mißtrauen gegen eigene Einfälle und Meinungen, denn sie fürchteten, bei Gebrauch der ihnen verbliebenen Freiheit sich selber zu suchen. Der Gastfreundliche oder der Eremit im angeführten Beispiel ist deshalb geringer als der Gehorsame, weil er das, was er tut, ιδίως θελήματι, aus eigenem Willen vollbringt<sup>3</sup>. Zum Vertrauen auf die größere Erfahrung des anderen gesellt sich also die Furcht, einer Selbsttäuschung der ungeordneten Natur zum Opfer zu fallen. Aus beiden Gründen erschien es den alten Asketen

<sup>1</sup> Vgl. das Antoniusleben des hl. Athanasius: MG 26, 887—977.

<sup>2</sup> Apophthegmata Patrum: MG 65, 389 C.      <sup>3</sup> Ebd.

ratsam, den Weg des Gehorsams zu gehen. Aber auch so blieb es ein Gehorsam auf der Grundlage eines persönlichen Vertrauens, das einem Begnadeten, einem Heiligen entgegengebracht wurde. Damit ist nicht gesagt, daß die christliche Frühzeit den Unterschied zwischen persönlichem Ansehen und einer rechtlich-ungewöhnlich verankerten Autorität nicht schon gekannt hätte. Bereits in den paulinischen Gemeinden gab es Charismatiker, die nicht zugleich die amtlich bestellten Gemeindevorsteher waren. Aber diese, nicht jene, hatten die Leitungsgewalt; die Gläubigen mußten ihnen, nicht den Charismatikern gehorchen. Dagegen hatte am Anfang des Ordenslebens das charismatische Element in der Gehorsamsidee schon deshalb das Übergewicht, weil das Ordensleben noch nicht rechtlich organisiert war. Die Unterwerfung geschah frei, auf Widerruf, man band sich nicht lebenslänglich durch ein Gelübde. Der Gehorsam wurde einem Manne erwiesen, den man sich selber erwählt hatte. Man entschied sich für den, dessen Persönlichkeit die größere Gewähr bot, daß sein Urteil von Gott erleuchtet war. Das alles sollte man nicht vergessen, wenn man hört, wie in späteren Jahrhunderten die religiöse Gehorsampflicht mit dem Hinweis auf das Beispiel der Väter der Vorzeit begründet wird. Die Voraussetzungen des Gehorsamsideals waren ursprünglich andere. Viel mehr als später fußte es auf einem persönlichen Vertrauensverhältnis.

2. Ein Wandel trat ein, als die Anachoreten die Lebensweise der **Könobiten** annahmen. Sie zogen in größeren Niederlassungen zusammen, die ersten Klöster wurden gegründet. Bahnbrechend war, wie H. Bacht nachgewiesen hat, Pachomius, dem der Ruhm des ersten eigentlichen Gesetzgebers des Ordenslebens gebührt, nicht etwa Basilus, wie H. U. von Balthasar irrtümlicherweise behauptet<sup>4</sup>. Als Einsiedler hatte er die Erfahrung gemacht, daß viele die Schwierigkeiten und Erfahrungen eines einsamen Lebens nicht ertrugen. Er überredete sie, sich zusammenzuschließen, damit sie einander Liebe erzeignen und sich gegenseitig förderlich sein könnten. Durch eine Verfassung, die er ihnen gab, regelte er ihr religiöses und auch das wirtschaftliche Leben. Das Gehorsamideal zeigte neue Züge. Nicht so, daß die bisherige Auffassung verlorengegangen wäre. Die Rücksicht auf den asketischen Wert der Gehorsamsleistung, die Überzeugung, daß der Verzicht auf die eigene Unabhängigkeit der kürzeste Weg zur Demut und die Demut die unentbehrliche Grundlage des rechten Verhältnisses zu Gott sei, war auch weiterhin mitbestimmend. Aber es kam eine neue Rücksicht hinzu. Gehorsam wurde gleichbedeutend mit der Einfügung in eine klösterliche Ordnung, diese aber schien durch die Vereinigung aller Befehlsgewalt in der Hand eines Abtes am besten gesichert. Auf diese Weise wurde der Gehorsam Ausdruck eines Willens zur Gemeinschaft. Infolgedessen hörte er auf, nur dem Zweck der individuellen Selbstheiligung zu dienen. Aus diesem Grunde war er aber auch von nun an fest umgrenzt. Die Gewalt des Obern war seit der Regel des hl. Pachomius durch die klösterliche Verfassung eingeengt. Man gehorchte nicht mehr schrankenlos, sondern im Rahmen einer Regel. Der Gehorsam wurde nicht in erster Linie einem charismatisch Begabten, sondern einem Vorgesetzten geleistet, von dem man genau wußte,

<sup>4</sup> Zu Basilus vgl. H. U. v. Balthasar, Die großen Ordensregeln, 1948, S. 27; zu Pachomius H. Bacht, Pakhôme — der Große „Adler“, diese Ztschr. 22 (1949), 367—382; ferner L’importance de l’idéal monastique chez S. Pacôme pour l’histoire du monachisme chrétien, in: RAM 26 (1950), S. 308—326.

welche rechtlichen Befugnisse ihm zukamen. Damit begann die Blickrichtung des Gehorchen den sich zu verändern. Er sah im Vorgesetzten nicht allein den persönlichen Vertrauten. Selbst wenn der Obere seinen Erwartungen nicht entsprach, mußte er ihm doch gehorchen. Obwohl nach der Regel nur hervorragende Männer zu Äbten gewählt werden sollten, gaben nach der Wahl die persönlichen Vorzüge nicht mehr den Ausschlag. Stellvertreter Christi war der Obere von Amts wegen, und die amtliche Autorität erhielt er auf Grund seiner rechtmäßigen Einsetzung. Von nun an beruhte der Klostergehorsam nicht mehr allein und nicht einmal mehr in erster Linie auf einem persönlichen Vertrauensverhältnis; stärker als die Person des Oberen war sein Amt, und die Pflicht der Unterwerfung folgte aus einer juridischen Bindung. Diese Entwicklung begann mit dem aufkommenden könobitischen Mönchtum.

Dabei blieben die früheren Begründungen immer noch wirksam, bzw. wurden vertieft und ergänzt. In der kürzeren Regel des hl. Basilius wird dem Mönch das Beispiel Christi vor Augen gestellt, dessen Nachfolge der beste Weg zur Überwindung des ungeordneten Eigenwillens sei. In diesem Zusammenhang tauchen Schriftstellen auf, die in späteren Ordenssatzungen noch oft wiederholt werden: Jo 5, 19 („Der Sohn tut nichts aus sich selbst“), oder Jo 6, 38 („Ich bin nicht vom Himmel herabgestiegen, meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“), oder Gal 5, 17 („Das Fleisch widerstreitet dem Geist, der Geist aber dem Fleisch, denn sie sind einander entgegen, so daß wir nicht das tun, was wir wollen“). Daraus wird die Folgerung gezogen: wenn dem so ist, „so ist alles, was aus eigenem Willen gewählt wird, den Gottesfürchtigen fremd“<sup>5</sup>. Auch das gehört zur Nachfolge Christi, von dem Paulus (Phil 2, 8) schreibt, daß „er gehorsam war bis zum Tode, bis zum Tode am Kreuz“<sup>6</sup>. Schon Basilius verlangt, der Mönch solle aus Gehorsam dem Oberen sein Gewissen öffnen; ja, jeder solle die eigenen und die Sünden der anderen, denen er selber nicht helfen kann, dem Oberen mitteilen<sup>7</sup>.

Im gleichen Ideenkreis bewegt sich die Regel des hl. Benedikt. Gehorsam ist Weg zur Demut, Gehorsam ist Nachfolge Christi. Sein Vorbild wird mit denselben Schriftworten gezeichnet wie bei Pachomius und Basilius, also mit Ps 17, 45 („Aufs Wort gehorcht er mir“), mit Lk 3, 10 („Wer euch hört, hört mich“), Jo 6, 38 („Ich bin nicht gekommen, meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“)<sup>8</sup>. Das Leben unter der Führung des Abtes ist die Verleugnung der persönlichen Neigungen und Gelüste. Das eigene Innere dem Oberen offenbaren ist die fünfte Stufe der Demut<sup>9</sup>. Die achte besteht darin, daß der Mönch nichts tut, außer, was die gemeinsame Regel verlangt und wozu ihn das Beispiel der Oberen ermahnt<sup>10</sup>. Nachdrücklich betont Benedikt die Schnelligkeit, mit der die Befehle ausgeführt werden müssen: ohne Zögern, die angefangene Arbeit unvollendet lassend, hat der Mönch der Stimme seines Oberen zu folgen, denn Gott ruft ihn durch sie<sup>11</sup>.

Die Forderungen sind radikal. Von Pachomius bis Benedikt wird das Gehorsamsideal in seiner ganzen Strenge entwickelt. Was die Unbedingtheit angeht, so hat der Stifter des Jesuitenordens am Anfang der Neuzeit nichts Neues hinzugefügt. Eher werden wir sagen dürfen, daß er in seinen Satzungen einschränkende Milderungen angebracht hat. Doch darüber später.

<sup>5</sup> H. U. v. Balthasar, a. a. O. S. 19.

<sup>6</sup> Ebd., S. 80.

<sup>7</sup> Ebd., S. 79.

<sup>8</sup> Ebd., S. 160 f.

<sup>9</sup> Ebd., S. 165 f.

<sup>10</sup> Ebd., S. 166.

<sup>11</sup> Ebd., S. 160.

Bei den großen Mönchsvätern steht jedenfalls, wie ein rückschauender Vergleich erkennen läßt, im Vordergrund die Sorge um das eigene Heil, mit der sich aber immer vordringlicher die Rücksicht der Einordnung in die klösterliche Gemeinschaft verbindet. In beiden Formen, als Mittel der Selbstheiligung wie als Funktion eines geordneten Lebens innerhalb der Klosterfamilie, ist der Gehorsam gleichsam nach innen gekehrt. Seine Notwendigkeit ist in den Dienst der Mönchsgemeinde gestellt und muß in ihr und für sie erfüllt werden.

Das wurde anders, je mehr die Klöster, sei es als Gemeinschaft, sei es durch einzelne Mitglieder, Missions- und Kulturarbeit an der Welt übernahmen. Mönche zogen in die Länder der Heiden oder dienten Päpsten, Bischöfen, Kaisern als Berater. Eine neue Periode bereitete sich vor, nach den Anachoreten und Kōnobiten kamen

**3. die apostolischen Orden.** Hier hat vielleicht vor anderen Franziskus den Übergang geschaffen. Seine Brüder zogen durch die Städte und Dörfer und predigten oder arbeiteten bei fremden Leuten. Der äußere Zusammenhalt des klösterlichen Lebens begann sich zu lockern. Es war nicht mehr möglich, in allen Dingen den Befehl oder den Rat des Obern einzuholen. Der einzelne war oft genötigt, selbstverantwortlich zu handeln. Zwar blieb auch Franziskus dabei: die Brüder sind die, die in Armut, Keuschheit und Gehorsam leben. Er, nicht etwa Ignatius, hat als erster den Vergleich gebraucht: Der Gehorsame soll sein wie ein Leichnam („cadaver“!), der sich nicht wehrt, ob man ihn hierhin oder dorthin trägt<sup>12</sup>. Trotzdem wurde der eigenen Wahlfreiheit ein größerer Spielraum gelassen. Von nun an hieß es nicht mehr, wie bei Benedikt: nichts tun, außer, was die Regel oder das Beispiel des Abtes befiehlt, sondern in vielen Fällen galt es, selbständig „im Sinne des Obern“ zu handeln<sup>13</sup>. Dieser freieren Form des Gehorsams entsprach es, daß Franziskus die Brüder ermahnte, in Liebe einander untertan zu sein; die Vorgesetzten sollten nicht Prioren, sondern Ministri genannt werden<sup>14</sup>. Beim Befehlen und Gehorchen lag der Akzent auf dem Dienen und Lieben. Gehorsam war also immer noch eine Funktion der Gemeinschaft, aber anders, als in den älteren Mönchsorden. Er war nicht so sehr ein Stehen in einer heiligen Ordnung als ein persönlicher Erweis von Mensch zu Mensch und auch, durch die apostolische Tendenz der klösterlichen Arbeit, viel mehr als früher in die Welt hinein gerichtet.

Das war der Anfang jener Entwicklung, die im Stifter des Jesuitenordens zu einem gewissen Abschluß gelangte. Wie die Regel des hl. Benedikt für das mönchische Leben, so wurden die Satzungen des hl. Ignatius Vorbild für alle neuzeitlichen, abendländischen, apostolischen Orden oder ordensähnlichen Gemeinschaften. Es war kein Bruch mit der Überlieferung. Die Gedanken früherer Ordensgründungen wurden übernommen. Auch Ignatius verbreitet sich darüber, wie notwendig es sei, dem Eigenwillen zu entsagen, um im Willen des Obern den Willen Gottes zu finden. Er verlangt

<sup>12</sup> Speculum perfectionis, ed. Paul Sabatier, Paris 1898, S. 83 f., zitiert bei K. D. Schmidt, Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola (1935), S. 16, A. 6. Die Arbeit von Schmidt ist nicht ohne Einfluß auf unsere Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Gehorsamseideals geblieben.

<sup>13</sup> Vgl. K. D. Schmidt, a. a. O., S. 18.

<sup>14</sup> Die Zweite Regel des Franziskanerordens 4. 5. 6., bei Balthasar, Die großen Ordensregeln, S. 240—242.

schnellen Gehorsam; der angefangene Buchstabe soll unvollendet zurückgelassen werden. Durch den Gehorsam wird die Ordensgemeinschaft ein Abbild jener heiligen Ordnung, nach der im Weltall die unteren Wesen durch die mittleren und die mittleren durch die oberen geführt werden<sup>15</sup>. Aber das alles erscheint in einer neuen Sicht irgendwie verändert. Im Vergleich zum mönchischen Gehorsamsideal ist die Grundhaltung, aus der dieser Gehorsam kommt, dieselbe und doch nicht dieselbe. Das Wort „Gelassenheit“ gehörte zum Sprachschatz der mittelalterlichen Mystik. Ignatius bediente sich des gleichen Begriffes unter einem andern Wort, aber prägte ihn um. Er sprach von „Indifferenz“ als einer unentbehrlichen Voraussetzung für den echten Gehorsam und meinte damit etwa: bedingungslose Einsatzbereitschaft für den göttlichen Dienst im Auftrag der Kirche. Der Jesuit sollte, unter Zurückstellung aller eigenen Pläne und Wünsche, gewillt sein, an jedem Ort der Welt und in jeder Art von apostolisch-priesterlicher Tätigkeit zu wirken, wenn er vom Papst oder von seinen Ordensobern geschickt wird<sup>16</sup>. Indifferenz ist also verhaltene und geballte Aktivität in Unterordnung unter den Willen Gottes, der im Willen des Obern erkannt wird. Sie ist der Zustand eines Menschen, der sich vom Vater mit Christus unter Antrieb des Geistes durch die sichtbare Kirche in die erlösende Schöpfung gesandt weiß, der aber über das nähere Wo und Wie weitere Weisungen von oben her abwartet.

Das ist der Geist aller neuzeitlichen Orden, die im Dienste der Kirche direkt apostolisch tätig sein wollen. Der veränderten Zielsetzung entsprechend ist auch die Einschätzung der Mittel eine andere. Gewiß sollen alle Mitglieder nach persönlicher Vollkommenheit streben, aber die Vollkommenheit der einzelnen Mitglieder ist nicht der Zweck, für den diese Orden da sind. Selbstverständlich müssen die Ordensleute, jetzt wie früher, arm, keusch und gehorsam leben, doch vor allem deshalb, weil die Heiligkeit der Mitglieder unerlässlich ist zur Verwirklichung der Aufgaben, die dem ganzen Orden gestellt sind. Im Vordergrund steht der Gedanke an die Kirche, und zwar in sehr greifbarer Weise. Treibend ist die Sorge um das Heil aller Menschen. Der Welt möglichst bald und unmittelbar zu helfen, ist die Absicht, in deren Dienst auch das persönliche, innere und äußere Streben der einzelnen gestellt wird. In der Gesetzgebung dieser Orden kommt mit bemerkenswerter Schärfe der Gedanke zum Ausdruck, daß ein Orden nicht für sich oder seine Mitglieder, sondern für die Kirche da ist. Das Höhere, das beinahe stärker Gegenwärtige bleibt in der Ordenssatzung die ganze kirchliche Gemeinschaft. Daher ist der Ort dieser Klöster vornehmlich unter den Menschen. Schon äußerlich betrachtet, sind ihre Niederlassungen oft keine „Klöster“ mehr, sondern gleichen eher profanen Bauwerken. Aus der Katholizität ihrer Zielsetzung heraus sind einige von diesen Ordensgründungen, z. B. die Gesellschaft Jesu, nicht auf bestimmte apostolische Arbeiten spezialisiert. Sie wollen bemüht sein, den Menschen zu helfen, soweit diese einer religiösen Hilfe bedürfen. Also nicht nur predigen, sondern auch studieren, lehren, schriftstellern, unterrichten an Schulen, Universitäten, in Europa oder in einem anderen Erdteil.

<sup>15</sup> Sendschreiben des hl. Ignatius über die Tugend des Gehorsams; in: Mon. hist. S. J., Mon. Ignat. I 4, pag. 680.

<sup>16</sup> Vgl., wie der Begriff der Indifferenz im Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius vom Fundament an durch die grundlegenden Betrachtungen hindurch immer genauer determiniert wird.

Eine solche Grundhaltung verlangt eine andere Handhabung des Gehorsams. Diese Vielseitigkeit macht es unmöglich, in enger Gebundenheit an die Befehle des Obern zu leben. Der Vorgesetzte müßte geradezu universal sein, um bis in die Einzelheiten alles zu regeln. Und ein Untergebener, der immer den Wink des Obern abwarten würde, wäre für die Aufgaben eines neuzeitlich-apostolischen Ordens nicht tauglich. Daher ist in den Satzungen der Gesellschaft Jesu, um nur ein Beispiel zu nennen, eine gewisse Unbestimmtheit und Weite zu erkennen. Es heißt nicht selten: so und so soll man vorgehen, wenn nicht in Anbetracht des Ziels und der Umstände etwas anderes besser erscheint, oder der Obere etwas anderes für gut findet. Die Art des Vorangehens ist also weniger traditionsgebunden, mehr auf persönliche Entscheidung gestellt, daher wendiger.

Man kann mit Recht die Frage erheben: Ist eine solche Gemeinschaft auf die Dauer überhaupt lebensfähig? Gerade deshalb, weil die neueren Orden in ihrem geistigen Zusammenhalt gefährdet sind, betonen sie mit auffallender Strenge die Notwendigkeit des Gehorsams. Man braucht nur an eine Stelle im Gehorsamsbrief des hl. Ignatius zu erinnern, wo es heißt, den Gehorsam sollten alle so üben, als ob das Wohl des ganzen Ordens einzig und allein davon abhinge<sup>17</sup>. Der Gehorsam erhält zu den bisherigen Aufgaben noch eine neue Funktion: die gefährlichen Nebenwirkungen eines universalen Apostolates soll er abriegeln. Er soll den unvermeidlichen Mangel an äußerer und vielleicht auch an innerer Gemeinsamkeit durch straffe, formale Bindungen ausgleichen.

Daß er die persönliche Initiative nicht tötet, sondern mehr als früher voraussetzt, läßt sich aus den Satzungen des hl. Ignatius leicht nachweisen. Während Benedikt vorschrieb, der Einzelne solle nichts tun, außer, wozu ihn die Regel oder das Beispiel der Obern anleite, sagt Ignatius, in bezug auf die Zahl und die Art der religiösen Übungen seien denen, die endgültig in den Orden aufgenommen sind, keine Vorschriften zu machen<sup>18</sup>. Sie sollen darin so viel tun, wie der Hl. Geist ihnen eingibt, jedoch nicht ohne Billigung des Beichtvaters und, im Zweifelsfalle, auch des Obern. Dem hl. Franz Borgias antwortet Ignatius auf eine Anfrage, wie er sich in einer bestimmten Angelegenheit verhalten solle, das, was ihm, d. i. Franz Borgias, zum größeren Troste gereiche und was nach seinem Urteil das Bessere sei, würde auch ihm, d. i. Ignatius, recht sein<sup>19</sup>. Noch aufschlußreicher ist der Fall des P. Manare. Er hatte einmal gegen ein ausdrückliches, sogar schriftlich gegebenes „Mandatum“ gehandelt. Er bekannte, er habe so getan, weil er sich Ignatius im Geist vorgestellt hätte, und es sei ihm gewesen, als hätte er diesen sagen hören, er solle so vorgehen. Ignatius schrieb ihm zurück, er sei ganz nach seinem (des Ignatius) Willen verfahren. „Der Mensch gibt das Amt, aber Gott gibt die Unterscheidung. Ich will, daß Du in Zukunft ohne Skrupel so handelst, wie Du unter den jeweiligen Umständen handeln zu müssen glaubst, ohne Dich durch entgegenstehende Regeln oder Anordnungen daran hindern zu lassen“<sup>20</sup>. Wie hätte es auch oft anders sein können? Franz Xaver war in Indien fern von Rom, ein Brief aus Europa oder nach Europa brauchte anderthalb Jahre oder länger. Da konnte nur einer stehen, der den Mut aufbrachte, auf eigene Verantwortung hin zu entscheiden.

<sup>17</sup> Mon. Ignat. I 4, p. 681. <sup>18</sup> Constitutiones S. J. VI 3, 1 = Mon. Ignat. III 3, p. 187 s.

<sup>19</sup> Mon. Ignat. I 5, p. 370. <sup>20</sup> Mon. Ignat. IV 1, p. 519.

Ignatius rechnete also damit, daß die äußere Leitung durch die Obern in einer inneren Führung der Untergebenen durch den Hl. Geist ihr Gegenstück habe. Er war jedoch klug genug, um zu wissen, daß es nicht möglich sei, einen ganzen Orden nur auf „das innere Gesetz der Liebe“ zu gründen<sup>21</sup>. Dazu braucht es Männer von starker religiöser Bewegtheit, und diese sind, ist erst einmal die Gründerzeit vorüber, nicht in jeder Generation gleich zahlreich. Ignatius hätte von sich aus gerne auf die Abfassung äußerer Satzungen verzichtet; das ergibt sich aus dem Vorwort seiner Konstitutionen<sup>22</sup>. Aber sein nüchterner Wirklichkeitssinn sagte ihm, daß eine religiöse Gemeinschaft nur im Gehorsam gegen ein äußeres Gesetz ihren inneren Geist auf die Dauer rein erhält.

Wie sehr Ignatius vom Untergebenen eigene Überlegung und Planung erwartete, erkennen wir bei Gelegenheit seiner Ausführungen über den sogenannten Verstandesgehorsam. Das mag überraschen, denn wenn nach Ignatius eigenen Worten „außer dem Willen auch noch die Einsicht zum Opfer“ gebracht werden<sup>23</sup>, wenn der Untergabe „nicht nur denselben Willen, sondern auch dieselbe Auffassung mit dem Obern haben“ soll<sup>24</sup>, dann scheint für selbständige Urteilsbildung und eigene Entscheidung nicht mehr viel Raum übrig zu bleiben. Und doch soll und darf der Untergabe nur in den Fällen bemüht sein, die Gründe für die Meinung des Obern zu verstehen und sich zu eigen zu machen, wo nichts Sündhaftes befohlen wird<sup>25</sup>, oder die Wahrheit des Gegenteils nicht evident ist<sup>26</sup>. Im Zweifel spricht die Rechtsvermutung für den Obern. Solange sich bei Meinungsverschiedenheiten über das, was zu tun ist, für beide Seiten Argumente anführen lassen, soll sich der Sinn der Untergaben dem Urteil des Vorgesetzten zuneigen, indem er annimmt, daß für gewöhnlich der Obere über das gründlichere Fachwissen oder die ausgedehntere Erfahrung oder den besseren Überblick verfügt, und daß es, von höherer Warte aus gesehen, manchmal notwendig ist, um des Ganzen willen ein Spezialinteresse oder einen Teilerfolg zu opfern. Das alles erfordert aber beim Untergaben Überlegung. Er hat sich das Gewissensurteil zu bilden, daß er gehorchen darf und Gehorsam leisten muß. Bei Bedenken soll er, nach den Anweisungen des hl. Ignatius, vorstellig werden<sup>27</sup>. Führt er den Befehl aus, so soll es nicht bei einer rein äußeren Vollziehung bleiben. Ignatius will, daß sich der Untergabe in die Gründe des Obern hineindenke und so von innen heraus der Ansicht des Obern wie seiner eigenen folge<sup>28</sup>. Das Ideal ist also gerade nicht ein sogenannter „blinder“ Gehorsam, wenn darunter die Durchführung eines Befehls verstanden wird, um dessen Begründung man sich nicht weiter kümmert. Vielmehr geht das Bestreben des heiligen Ordensstifters dahin, bei aller Unterordnung die persönliche Würde des Gehorchnenden unangetastet zu lassen.

Das also ist die Linie der Entwicklung seit den Tagen der Anachoreten bis zu den Zeiten könobitischer Gründungen und apostolischer Orden: der Gehorsam ist zunächst Folgsamkeit eines Jüngers gegenüber seinem Meister, beruht somit auf einem geistigen Ursprungsverhältnis und ist wesentlich von persönlichem Vertrauen getragen. Später wird er Funktion einer rechtlich umschriebenen Gliedschaft an einer religiösen Gemeinschaft und schließt in der Gesellschaft Jesu und den ihr verwandten Gebilden in wachsendem Maße die selbstverantwortliche Entscheidung und Mitarbeit

<sup>21</sup> Constitut. S. J. Prooemium = Mon. Ignat. III 3, p. 39 s. <sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Mon. Ignat. I 4, p. 674. <sup>24</sup> Ebd. <sup>25</sup> Ebd. 678. <sup>26</sup> Ebd. 674. <sup>27</sup> Ebd. 680. <sup>28</sup> Ebd. 678. 174.

des Untergebenen ein. Dabei ist die Vorstellung von einem charismatischen Führersein nicht völlig entchwunden, sondern lebt z. B. in den Satzungen der Gesellschaft Jesu insofern weiter, als vom Obern verlangt wird, er solle „im Herrn“ überlegen, ehe er Befehle erteilt<sup>29</sup>. Gebet, Nachdenken, Beobachtungen der verschiedenen Regungen der Seele sollen dem Obern dazu verhelfen, daß er den Willen Gottes erkennt, damit sein Wille mit jenem Gottes übereinstimmt. Auf diese Weise soll die Rechtsbeziehung zwischen Oberen und Untergebenen durch das Vertrauensverhältnis zwischen Meister und Jünger vervollkommen werden, was natürlich an die Persönlichkeit des Obern höchste Anforderungen stellt.

## *II. Theologische Grundlagen des Gehorsamsideals*

In den ältesten Mönchsregeln wird der Gehorsam ebenso wie in den Satzungen neuerer apostolischer Orden auf Gründe hin empfohlen oder verlangt, die in der Hauptsache der Offenbarung entnommen sind. Hin und wieder treten Vernunftüberlegungen hinzu, etwa daß Gemeinschaftsarbeit vieler nur in Unterordnung unter eine einheitliche Führung geleistet werden könne. Aber das ist nur eine Rücksicht unter anderen, eine Erwägung menschlicher Klugheit zur Bestätigung dessen, was schon anderswoher feststeht. Der religiöse Gehorsam ist also ein eminent theologisches Problem. Es handelt sich um etwas, was rein natürlich nicht verstanden werden kann. Ob Pachomius, ob Benedikt, ob Ignatius, in diesen Grundüberzeugungen stimmen alle überein: Gehorsam überwindet den Eigenwillen, Gehorsam ist ein wesentlicher Teil der Nachfolge Christi, Gehorsam einigt uns mit dem Willen Gottes oder des himmlischen Vaters oder Christi, dessen Stelle der Obere vertritt.

### *1. Gehorsam überwindet den ungeordneten Eigenwillen.*

Diese Motivierung geht vom Dogma der Erbsünde aus. Die Schuld wird in der Taufe getilgt, die böse Begierlichkeit bleibt. Dadurch ist die Übung der Gottesliebe schwerer geworden. Der Mensch ist geneigt, die Kräfte seiner Natur zu seiner Lust und die geschaffenen Dinge nach seinem Gutdünken zu gebrauchen. In ihm ist eine spontane Unbotmäßigkeit, in der die Seele wider Gott, und der Leib wider den Geist aufbegeht. Zu ihrer Bekämpfung ist jeder Christ verpflichtet, weil niemand ohne sie zur vollkommenen Gottesliebe gelangt. Es gibt aber zweierlei Wege, die verlorene Haltung selbstloser Hingabe zurückzugewinnen. Es kann einer im geordneten Gebrauch seine Freiheit betätigen oder auch in erlaubten Dingen auf seine Freiheit verzichten. Das zweite ist die Weise klösterlichen Lebens. Durch Gelübde wird hier endgültig zur äußeren Standesform erhoben, was wenigstens innerlich zu jedem Christenleben gehört. Alle Menschen müssen bereit sein, ihren Eigenwillen zu lassen, um Gott über alles zu stellen. Jeder Gebrauch nach Gottes Willen verlangt eine Absage an den Absolutheitsanspruch des eigenen Ich. Daß dies nicht ohne beständiges inneres Sich-Absterben realisiert werden kann, zeigt der Ordensstand durch die freiwillige, lebenslängliche Bindung der Untergebenen an den Willen des Obern über das Pflichtgemäße hinaus. Am Beispiel der Ordensleute soll der Welt klar werden, daß alles

<sup>29</sup> Dieser Ausdruck ist sowohl in den Konstitutionen wie in den Briefen des hl. Ignatius überaus häufig. Ignatius wünscht sehr, daß zur juristischen Leitungsgewalt die charismatische Autorität hinzukomme.

Heilsstreben seit der Erbsünde unter das Gesetz des Todes gestellt ist, wobei das äußere Sterben ein Anzeichen jener inneren Abtötung sein soll, ohne die die Kirche nicht lebt.

### *2. Gehorsam ist Nachfolge Christi.*

Das ist der zweite Grund, der in fast allen Ordensregeln genannt wird. Gemeint ist eine besondere, freiwillige Angleichung an den Weg, den Christus gewählt hat. Der Sohn lebt ganz aus der Abhängigkeit vom Vater. Er tat nichts aus sich. Es war seine Speise, den Willen dessen zu erfüllen, der ihn gesandt hatte. Der Gehorsam war der geschaffene Ausdruck seiner ungeschaffenen Gottessohnschaft. Von diesem ewigen Ursprungsverhältnis zwischen Vater und Sohn ist die ununterbrochene Abhängigkeit des Ordensmannes von seinen Obern ein Abbild. Wie Christus so sehr Sohn ist, daß er immerfort vom Vater ausgeht und überhaupt nicht anders als vom Vater her ist und denkt und liebt, so soll sich der Ordensstand als Gehorsamsstand in Ähnlichkeit zur innertrinitarischen Seins- und Wirkgemeinschaft bewähren. Daß dies in der Form eines schmerzlichen Opfers geschieht, wäre ohne Erbsünde nicht gewesen. Nun aber hat der Vater leidvolle Sühne gewollt, und Christus ist gehorsam geworden bis zum Tode am Kreuz; auf diesem Wege soll ihm der gehorsame Ordensmann nachfolgen. Gewiß lebt jeder Christ in ständiger Abhängigkeit von Gott, aus dem er jeden Augenblick als Kind seiner Gnade hervorgeht. Und er muß auch so gesinnt sein, daß er im Notfall aus Gehorsam gegen den Willen Gottes sein Leben hingibt. Aber diese Bereitschaft ist beim Christen in der Welt mehr verborgen, nur hier und da, bei außergewöhnlichen Gelegenheiten tritt sie hervor. Im Ordensstand dagegen schafft sich diese allgemein vorhandene Haltung der Kirche einen dauernden Ausdruck. Alle, die den Ordensmann sehen, sollen erkennen, daß Christus, bis zum Tode gehorsam, fortlebt.

### *3. Der Obere ist der Stellvertreter Gottes oder Christi.*

So verschieden der Geist der Ordensgründer sein mag, in diesem Punkte stimmen ihre Regeln überein. Der Wille des Obern ist der Wille Gottes. Wie ist diese Annahme zu rechtfertigen, und sie muß gerechtfertigt werden, da mit Berufung auf sie von Untergebenen manchmal die wunderlichsten Dinge verlangt worden sind<sup>30</sup>. Hier ist die schwierigste Aufgabe der Gehorsamstheologie zu leisten, bei der sich freilich die Ordenssatzungen nicht länger aufzuhalten. Sie fußen offenbar auf einer christlichen Grundüberzeugung, von der sie annehmen, daß sie dem gläubigen Menschen in Fleisch und Blut übergegangen sei. Dem reflektierenden Verstand aber wird in dieser Hinsicht einiges dunkel erscheinen, wovon er bis dahin geglaubt hatte, daß es ihm klar gewesen sei. Verhältnismäßig leicht zu empfehlen ist ein Leben unter dem Gehorsam mit dem Hinweis auf die erbsündliche Vorbelastung unseres Eigenwillens. Er ist nun einmal zum Stolz geneigt, und es ist also gut, auch in erlaubten Dingen dem Eigenwillen zu entsagen. Der Christ versteht auch, daß der Stand des Gehorsams der Weg einer besonderen Nachfolge Christi ist, der von sich aus betont, daß

<sup>30</sup> Vgl. die Beispiele des Gehorsams, die seit den Tagen der Kirchenväter in der asketischen Literatur angeführt werden: Cassianus, *De institutis renuntiantium*, lib IV, cap 26; Greg. M., *Vita S. Benedicti*, ap. PP. Bollandianos, *Acta Sanctorum*, t. III Martii, pag. 278; *De vitis Patrum* lib. III, n. 27.

er niemals etwas aus sich, sondern alles in Abhängigkeit vom himmlischen Vater vollbringe. Aber deshalb Unterwerfung zu verlangen, weil das Wort des Obern oder der Oberin das Wort Gottes sei, ist das nicht, theologisch gesprochen, eine Übertreibung? Denn es ist hier ja nicht wie sonst in der Kirche: die Priester haben Weihe-, die Päpste und Bischöfe haben Lehr- und Regierungsgewalt, die sie im Auftrage, also anstelle, also als Stellvertreter Christi ausüben. Dasselbe gilt von den Obern in den Priesterorden, soweit sie an der Weihe- und Regierungsgewalt der Kirche teilnehmen. Aber nicht dies macht sie zu Ordensobern. Nicht daher stammt ihre Autorität, kraft deren sie in den Augen der Untergebenen als Stellvertreter Gottes dastehen. Es gibt auch weibliche Orden und männliche Orden ohne Priester. Der Glaube, daß sich im Willen der Obern der Wille Gottes kundtut, muß deshalb auf einer anderen Grundlage beruhen. Hier ist an die Wandlungen zu erinnern, denen das religiöse Gehorsamideal im Laufe der Jahrhunderte unterlag. Anfangs war die Beziehung zwischen Untergebenen und Vorgesetzten mehr ein freies Jünger-Meister- (d. h. ein geistliches Ursprungs-) Verhältnis, das Ansehen, das der eine gegenüber dem andern besaß, entsprang einem höheren Grad an charismatischer Begabung. Später machte die endgültige Bindung durch das Gelübde den Gehorsam weitgehend unabhängig vom Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer solchen vertrauensvoll anerkannten charismatischen Überlegenheit; er bedeutete nunmehr die Einordnung in eine religiöse Gemeinschaft und damit die Unterordnung unter deren Leitung im Sinne der Sitzungen dieser Gemeinschaft, wurde infolgedessen Funktion einer rechtlich umschriebenen Gliedschaft. Es liegt in der Natur jeder Gemeinschaft, daß sie nur bei Unterordnung unter eine Führung, dessen Zuständigkeit festgelegt ist, existenz- und arbeitsfähig bleibt. Weil es aber die Natur der Gemeinschaft so verlangt, darum will Gott es, der der Urheber aller Notwendigkeiten ist, die sich aus der Natur der Gemeinschaft ergeben, vorausgesetzt, daß Ziel und Mittel der Gemeinschaft gut sind. Auch die Möglichkeiten freier religiöser Gemeinschaftsbildung innerhalb der Kirche ist von Gott gewollt, und insofern steht Gott hinter allem, was zum Bestand solcher Vereinigungen unentbehrlich ist, d. h. im allgemeinen auch hinter den Anordnungen ihrer Obern. Er hat ihnen nicht jenen unfehlbaren Beistand verheißen, wie der hierarchischen Kirche bei der Sakramentenspendung oder in Ausübung ihres Lehramtes; darum kann es im Einzel-, und, fügen wir es gleich hinzu: im Ausnahmefall geraten oder geboten sein, nicht zu gehorchen; aber weil es ein Einzel- und Ausnahmefall ist, darum bedarf es jedesmal ganz besonderer Gründe.

Manches von dem, was gesagt worden ist, läßt sich auf jede, nicht nur auf die religiöse Gemeinschaft anwenden. Es könnte daher den Anschein erwecken, als sei es unter dieser Rücksicht dasselbe, ob ein Ordensmann dem Ordensobern oder ein weltlicher Angestellter seinem Chef gehorcht. Denn die Einfügung und Unterordnung ist ja in beiden Fällen die notwendige Folge einer Gliedschaft. Und doch besteht insofern ein Unterschied, als das Verhältnis zwischen dem Untergebenen und seinem Vorgesetzten im Orden durch das Gehorsamsgelübde eine religiöse Weihe empfängt. Es ist nicht nur so, daß das Gehorsamsgelübde den Untergebenen in seiner Untertanstellung im Ordensverband erhält. Der Gelobende opfert in einem Vorgriff auf die Zukunft seine ganze Freiheit in einem einzigen, alles zusammenfassenden gegenwärtigen Akt in das Gehorsamsopfer des Erlösers hinein. Das Gelübde wird vom Obern

im Namen der Kirche entgegengenommen; da aber ein Gelübde Gott gemacht wird und darum von Gott bestätigt werden muß, so ist es schließlich Christus oder Gott, den die Kirche und den der Obere bei der Annahme des Gelübdes vertritt und in dessen Namen folglich auch der Obere die Erfüllung der im Rahmen der Regeln gelobten Unterwürfigkeit verlangen kann, d. h. also: der Obere ist der Stellvertreter Christi.

### *III. Spannungen zwischen Autorität und Freiheit im Gehorsamsideal*

Man könnte fragen, ob nicht eine solche, über die Forderungen der Gebote hinausgehende Auslieferung eines Menschen an einen anderen der Würde der Person widerspricht. Der Mensch ist ein seiner selbst mächtiges Wesen, auf ein gewisses Maß von Verfügungsgewalt über sein Tun und Lassen kann er einfach nicht verzichten.

#### *1. Welche Freiheit also wird dem Ordensmann belassen?*

Das Recht des Obern, Befehle zu erteilen, ist nicht unbegrenzt. Der Untergebene darf nicht gehorchen, wenn der Obere etwas befiehlt, was gegen Gottes Gebot oder gegen die Regel<sup>30a</sup> verstößt. Der Untergebene muß nicht gehorchen, wenn der Obere etwas anordnet, was außerhalb der Regel liegt oder einen Heroismus verlangt, der über die Forderung der Regel hinausgeht. Ob es so ist oder nicht, darüber muß sich der Untergebene selbst sein Gewissensurteil bilden, mag es auch geraten sein, aus Furcht vor Selbstdäuschung andere zu hören. Aber auch dann muß schließlich der Einzelne selber entscheiden, ob er gehorchen darf oder muß; das eigene Gewissen kann niemand preisgeben; auf diese Freiheit zu verzichten, wäre sittlich unerlaubt.

Damit sind die Möglichkeiten von Konflikten gegeben. Der Obere darf z. B. nichts befehlen, was gegen das Gemeinwohl wäre; denn das wäre auch gegen die Regel, weil eine Regel niemals gegen das Gemeinwohl verpflichten will und kann. Es braucht kaum betont werden, daß der Tatbestand klar vorliegen muß, und das dürfte nicht so oft der Fall sein, wie ein schwierig veranlagter Untergebener anzunehmen geneigt ist. Aber sollte ein Ordensmann nach sorgfältiger Überlegung und nach Einholen verständigen Rates zu dem sicheren (wohlgemerkt: sicheren!) Gewissensurteil gekommen sein, das, was der Obere verlangt, würde dem recht verstandenen Wohl der Ordensgemeinschaft in einer wichtigen Sache einen schweren Schaden zufügen, so wäre es seine Pflicht, den Obern darauf aufmerksam zu machen, und wenn der Versuch, ihn umzustimmen, ergebnislos bliebe, müßte er den Gehorsam verweigern. Das gleiche gilt, sooft ein Befehl in ein unveräußerliches Recht einer Einzelperson eingreift. So braucht wohl kaum betont zu werden, daß z. B. die Eröffnung des eigenen Gewissenszustandes im außersakralen Bereich naturrechtlich ein persönliches Vertrauensverhältnis voraussetzt. Deshalb hat ja die Kirche ausdrücklich erklärt, daß kein Untergebener zur Gewissensrechenschaft gezwungen werden dürfe (CIC can. 530). Damit ist keine kritische, wohl aber eine gewisse selbständige Haltung gegenüber der Leitung empfohlen. Es wird ja vorausgesetzt, daß eine ernste Sache auf dem Spiele steht (nicht etwa die Bequemlichkeit des Untergebenen), und es wird die Annahme gemacht, der Untergebene habe eine Sicherheit darüber, daß das, was der Obere will,

<sup>30a</sup> Es sei denn, daß ein Oberer von der Ordensregel in einem bestimmten Umfang dispensieren kann.

das Gemeinwohl des Ordens oder der Kirche oder des Staates schwer schädigen würde. Besitzt der Untergebene diese Gewißheit nicht, sondern zweifelt, ob er in einem bestimmten Falle gehorchen muß, so soll er versuchen, den Zweifel zu beheben. Aber solange er zweifelt, geht die Entscheidung des Obern vor, denn nicht der Untergebene, sondern der Obere ist an erster Stelle mit der Wahrnehmung des Gemeinwohls beauftragt. Darauf stützt sich die begründete Vermutung, daß er den besseren Überblick hat. Und wenn das Gewissensurteil, das sich der Untergebene gebildet hat, fest ist, aber falsch, und es ist ihm trotz sorgfältiger Überprüfung unmöglich, anders zu denken als: das Befohlene ist sittlich nicht erlaubt, dann muß er nach seinem festen, irrgen, hier und jetzt unkorrigierbaren Gewissen handeln. Davon abgesehen ist es durchaus in der Ordnung, daß der Untergebene bemüht ist, sich in die Anschauungen des Obern hineinzudenken; denn schließlich ist es um des Ganzen willen besser, daß der Obere die letzte Entscheidung in der Hand behält<sup>31</sup>. Das alles zeigt zur Genüge, daß der Gehorchende nicht aufhört, selber zu denken, zu prüfen, zu beurteilen, Entschlüsse zu fassen. Allerdings könnte jemand einwenden, dies könne doch wohl nicht allzu viel sein, da die Gewissensfreiheit ein Minimum an Freiheit darstelle.

## *2. Auf welche Freiheit muß der Ordensmann verzichten?*

Das ist naturgemäß in den einzelnen Orden sehr verschieden. Ein Mönch ist abhängiger als das Mitglied eines apostolischen Ordens. Gleichwohl ist eines allen Orden gemeinsam: niemand wählt sich selbst die Tätigkeit oder die Menschen, mit denen er umgeht. Zum Geist des Gehorsams gehört die Bereitschaft, hierhin oder dorthin zu gehen, dies zu tun oder etwas anderes, wie es die Regel vorschreibt. Dazu wird dem einzelnen eine Form des religiösen Lebens anerzogen, die ihm die spirituelle Eigenart seines Ordens aufprägt. Damit er in sie hineinwächst, muß er sich ihr hingeben, sonst bleibt er ein Fremdling im Kloster. Pläne müssen geopfert, eigene Neigungen müssen zurückgestellt werden, der Ordensmann muß der Freiheit, das Leben nach seiner Art zu gestalten, weitgehend absagen. Solange er sich damit nicht in der rechten Weise abfindet, wird er, falls er überhaupt nach dem Ordensideal lebt, eher genormt als von innen heraus geformt erscheinen.

Es soll hier nicht der Versuch unternommen werden, zu zeigen, daß sich dem Einzelnen im Orden manchmal ganz andere Möglichkeiten bieten als außerhalb desselben. Er erhält unter Umständen eine umfassendere Bildung, die ihm anderswo niemals zuteil geworden wäre. Das mag oft so sein, aber auch dann ist das Wesentliche der grundsätzliche Verzicht auf jede eigenwillige Bestimmung des persönlichen Lebensweges. Darin ist nicht nur die Möglichkeit der Förderung, sondern auch die des Gehemmtheins beschlossen. Ein künstlerisches Talent kann verwelken, weil ihm vielleicht im Orden die Ungebundenheit abgeht, die es wie sein Lebenselement braucht. Ein Wissenschaftler muß im Interesse anderer Aufgaben die Wissenschaft drangeben, obwohl er sich darin mehr auswirken könnte als auf dem Posten, auf den ihn die Obern gestellt haben. Da ist Verzicht wirklich Verlust, und Opfer wird ein ernst zu nehmendes Sterben, und die Frage ist: ist ein solches Vorangehen zu rechtfertigen?

---

<sup>31</sup> Mon. Ignat. I 4, p. 677.

Natürlicherweise läßt sich das vielleicht nicht mehr begreifen, auch dann nicht, wenn es im Interesse der Gemeinschaft geschieht. Denn schließlich ist eine Person kein Mittel zur Verwirklichung des Gemeinwohles. Aber man darf nicht vergessen: auch das gehört zur Freiheit der Person, daß man auf die Freiheit verzichten kann, und in dem genannten Verzicht beginnt sich diese ihre tiefste Möglichkeit zu erfüllen. Nur in der Hingabe an Gott kommen die Geschöpfe zu sich selbst, kommt auch ihre Freiheit zur letzten Vollendung. Ein solcher Untergang ist Auferstehung zu einem neuen Dasein. Vieles wird dabei verloren, Größeres wird hinzugegeben: eine innere Gelöstheit von eigenen Wünschen, ein Abstand sich selber gegenüber, der einer reifen Überlegenheit über alle und alles gleichkommt. Das ist erst recht Verfügungsfreiheit über sich selbst; wo sie im Geiste Christi vollzogen wird, da wird auch das Menschliche veredelt, und es bewahrheitet sich das Wort der Schrift: „Wer sein Leben liebt, wird es verlieren; wer aber sein Leben haßt, der wird es gewinnen“<sup>32</sup>.

## Die Lehre von der Geduld in der Patristik und bei Thomas von Aquin

Von Prof. Dr. Dietrich Lang - Hinrichsen, Bamberg

*Die christliche Tugendlehre, ein spezifisches Problem der Theologie des Okzidents.*

Man hat den Menschen der Neuzeit den heroischen oder prometheischen Menschen genannt<sup>1</sup> und ihn dem harmonischen Menschentyp, wie er in den homerischen Griechen und im gotischen Menschen des Mittelalters seine Ausprägung gefunden hat, gegenübergestellt. Für jenen Menschentyp scheint die Welt als ein Chaos, und er erachtet es als seine Aufgabe, dieses mit seiner eigenen ordnenden Kraft zu gestalten. Ihm fehlt der Glaube an eine natürliche Ordnung, daher ist er von Urangst erfüllt. Alles ist Bewegung und Unruhe in ihm. Der kontemplative Geist ist ihm fremd. Mit seinem Machtwillen und seiner Fortschrittsbesessenheit entwickelt er sich immer tiefer in die Welt des Stoffes. Indem er so die innere Sicherheit verlor und sich selbst nicht mehr genügte, suchte er nach fremden Werten. Bald lenkt er — in der Zeit der Klassik — seinen Blick auf das Griechenland der Antike, bald, von den Romantikern geführt, auf das Mittelalter, bald, unter dem Einfluß Schopenhauers, auf die indische Welt. Es ist die Sehnsucht nach einem Ruhepunkt in all der Rastlosigkeit und Ungeduld, die ihn umgeben, das Verlangen nach dem Urvertrauen, das dem harmonischen Menschen gegeben war, der das All als Kosmos erlebte, von innerer Harmonie durchseelt, nach der statischen Ruhe und Geborgenheit, die jene Epochen auszeichnete<sup>1a</sup>. Dieses Streben des Menschen der Neuzeit besteht weiter fort, und um so stärker, je kras-

<sup>32</sup> Jo 12, 26.

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden: Walter Schubert, Europa und die Seele des Ostens, Luzern 1938, S. 14 ff., 25 f., 29, 48, 56 f., 99.

<sup>1a</sup> Daß sich allerdings in der Rückschau auf den „harmonischen Menschen“ und die „Epochen der Geborgenheit“ mehr unsere Sehnsucht als die Wirklichkeit widerspiegelt, hat die neuere Historie gezeigt.