

neben jener Stelle, wo auf dem Hradschin sich der erhabene Sankt Veitsdom erhebt, der geweihteste Boden Prags. Der Name „Na Frantischku“ rührt von der ältesten Kirche in diesem Stadtviertel her, von der Sankt Franziskuskirche, die alle Jahrhunderte überdauerte, ehrwürdig und einsam in der Mitte des Assisi stehend, durch ein zweites kleines Kirchlein, die Maria Magdalenenkapelle, mit einem dritten Gotteshaus, der Sankt Barbarakirche verbunden. Hier war der geistige Mittelpunkt des ganzen „Na Frantischku“. Die verwitterten Mauerwerke, das schlichte Äußere und Innere der Kirchen waren zu ehrwürdigen Zeugen für unsere Zeit bestimmt, uns an den schlichten und doch so weltbewegenden Geist jenes heiligen Jahrhunderts zu erinnern. Ein viertes Gotteshaus, die Laurentiuskirche, konnte nicht vor dem Verfall gerettet werden. Das klösterliche Leben im „Na Frantischku“ nahm im Jahre 1782 sein Ende, als Joseph II. die meisten böhmischen Klöster schließen und die Gebäude für profane, öffentliche Zwecke dem Volk übergeben ließ.

Zur Theologie der Säkularinstitute

Von Dr. Hans Urs von Balthasar, Basel

Die Kirche hat mit der Apostolischen Konstitution „*Provida Mater*“ (1947) einer neuen Form des Rätestandes oder „Standes der Vollkommenheit“ kirchliche Anerkennung und Gültigkeit verschafft. Sie hat es in diesem und den damit zusammenhängenden Dokumenten in einer primär kanonischen Form getan, die aber in gedrängter Kürze die ganze theologische Begründung für die Möglichkeit der neuen Standesform hinzugibt. Sowohl das Faktum selbst, daß dieser Stand in der Kirche existiert, wie die umrißhafte Begründung sind für die Theologie der Kirche, und durch diese hindurch für die christliche Theologie überhaupt von hoher Bedeutung.

Vielleicht wurde diese nur deshalb bis heute noch nicht in gebührendem Maße erkannt und gewürdigt, weil eine andere Lebens- und Denkbewegung die Ekklesiologie unserer Zeit in Atem hält und beinahe alle Kräfte beansprucht: jene nämlich, die die Laien im Weltstand erst zur Teilnahme an der Katholischen Aktion der Hierarchie, von da aus zu einer immer selbständigeren Entfaltung ihrer Eigenverantwortlichkeit und ihres Einsatzes an ihrer weltlichen Stelle aufgerufen und aufgeweckt hat. Die „Theologien des Laienstandes“, die heute allenthalben aus dem Boden schießen, entsprechen dem Interesse der Zeit; hier werden Schlachten geschlagen, wird Neuland gewonnen, hier scheint sich eine unaufhaltsame Umstrukturierung des christlichen Bewußtseins zu vollziehen, des Inhalts, daß der Laienchrist in voller Zugehörigkeit zum Gottesvolk, aber auch mit beiden Füßen in der Welt, in ihrer Arbeit, im Ringen ihrer Kultur, ihrer Wirtschaft und Politik, vollverantwortlich steht. Und was man in früheren Jahrhunderten (zum Teil aus kulturgeschichtlich aufweisbaren Gründen) als die Mitte der Kirche ansah: der Rätestand und die hierarchischen Funktionen, das erscheint in der neuen Sicht als ein vom Gründer selbst

auf das Kirchenvolk und sein christliches *Leben* hin entworfenen und bezogener helfender Überbau, dessen Daseinsberechtigung in einer gewissen Exemplarität (beim Rätestand) und einer Vermittlung der zum übernatürlichen Leben notwendigen Heilsgüter (in den Funktionen der Hierarchie) liegt. Hier das Leben, dort die zum Leben notwendigen, übernatürlichen „Strukturen“ (Congar). Man könnte diese Sicht kurz dahin zusammenfassen, daß man sagt: Der Laie ist das Licht der Welt, der Klerus und die Ordensleute sind das Licht des Laien.

Während die Vorgeschichte der Säkularinstitute im 19. Jahrhundert stark durch den Widerstand der alten Orden belastet war¹, ist dieser heute so gut wie verschwunden. Der Widerstand oder wenigstens die Bedenken ergeben sich vom neuerwachten, seiner eigenen Form und Aufgabe sich vergewissernden Laienstand her: teils von den Laien selbst, heftiger noch von den Theologen, die dem Laienstand zu seiner besonderen „Theologie“ zu verhelfen suchen. So sollen zuerst diese Bedenken angehört werden, Bedenken vor allem aus dem mitteleuropäischen Raum — mit Ausschluß des Ostens, aber auch Italiens und Spaniens, die hier einerseits „katholischer“, andererseits unbefangener, unkomplizierter denken, Bedenken, die zum Teil theologisch formuliert werden können, zum Teil bloß atmosphärischer Natur sind; aber auch diesen letzteren, die vielleicht die wirksameren sind, versuchen wir soviel Dichte zu geben, daß sie verstanden und wenn nötig widerlegt werden können. Im zweiten Abschnitt soll in kürzesten Umrissen eine Theologie der kirchlichen Stände entworfen werden, die den neuen Rätestand theologisch zu situieren vermag. Im dritten wird eine summarische Antwort auf die Bedenken erteilt.

I. Die Bedenken

1. Im Zeitalter der schwindenden Persönlichkeit, des Herdenmenschen, der auf Parolen schwört und nach der Presse denkt, scheint die Hauptsorge im Raum der Kirche die Bewahrung der großen, freien, starken, christlichen Persönlichkeit. Diese freie Persönlichkeit aber wächst und reift dort, wo der Mensch ein Stück weltlicher Verantwortung in christlichem Geiste trägt: durch sein Dasein etwas Einmaliges gestaltend, das keiner ersetzen, kaum einer fortsetzen kann, wovon aber alle in ihrer Freiheit gestärkt und genährt werden. Péguy hat in seinem Bild von „Joinville“, in seiner „Note Conjointe“, Bernanos in seinen Schriften zur Zeit, Guardini (hier von Scheler beeinflusst) in seinen Studien über die Person, diesen Menschen abgehoben von dem andern, der seiner eigenen Freiheit nicht gewachsen ist und vor ihr flieht in einen bergenden und entlastenden Gehorsam hinein. Bernanos vor allem hat als die furchtbarste Gefahr der heutigen Christenheit die Verwechslung von echtem Gehorsam und falscher Gefügigkeit hingestellt, die im Namen und unter dem Deckmantel des kirchlichen Gehorsams der modernen Verantwortungslosigkeit Vorschub leistet und den Massenmenschen in die Kirche einführt.² Bernanos kritisiert nicht den Ordensgehorsam. Aber er sieht in der Übertragung dieses Ideals auf den Laienchristen in der Welt die schlimmste aller frommen Fälschungen. „Vous avez mis les peuples au collége!“ Das Heil kann nur kommen von einer sauberen Unter-

¹ Vgl. dazu Jean Beyer: *Les instituts séculiers* (1954), S. 52 ff.

² Vgl. mein Buch über „Bernanos“ (Hegner 1954), S. 28 f, 488 f, 517 f.

scheidung des Ordensgehorsams (mit seiner legitimen Opferung der Freiheit) und des Laiengehorsams, der im Gegenteil aus der ganzen Kraft der Freiheit und Verantwortung immer neu zu leisten ist. „L'obéissance chrétienne a par nature un caractère héroïque ... Les hommes dressés à obéir aveuglement sont les mêmes qui brusquement désobéiront aveuglement. Obéir sans discussion n'a nullement le même sens qu'obéir sans comprendre, et la totale docilité n'est pas si loin qu'on pense de la révolte totale“³. Der moderne Mensch ist nur allzubereit zu gehorchen. Daher ein gewisser lakaienhafter Zug auch im kirchlichen Gehorchen von heute: ein Übriges und Überschwengliches an Unterwürfigkeitsbezeugungen. Noch einmal kann man Bernanos zitieren (in seinem nun schon berühmt gewordenen Brief an Amoroso Lima über die Katholische Aktion): „Il me semble qu'il n'y a plus pour l'Action Catholique, comme d'ailleurs pour tout catholique, qu'une seule activité parfaitement légitime, ne comportant aucun risque d'excès: l'apologie de l'autorité ecclésiastique, de ses méthodes, l'exaltation délirante de ses moindres succès, la dissimulation de ses échecs ...“ Hier erhebt sich die Frage: Wird mit der neuen kirchlichen Lebensform nicht vollends das Ideal des klösterlichen Menschen unter die Laien in der Welt hinausgetragen? Wird es nicht aus dem Bereich, in dem es berechtigt ist, hinübergepflanzt in einen Bereich, der für es eine Fremde ist und wo es nur gefährliche Verwirrung stiften kann?

Wird man nicht am besten fahren, wenn man, wie es etwa Karl Rahner vorschlägt,⁴ sauber trennt zwischen den beiden Ständen, ihrer inneren Lebensform und existentiellen Ethik? Hier „Klerus“ (wozu auch der Rätestand gehört und alles, was unter den Laien vorwiegend im Dienst des Klerus arbeitet) — dort Laien. Die Mitglieder der Säkularinstitute gehören dann eindeutig zum „Klerus“. Ernst Michel wäre mit dieser Trennung gerne einverstanden, denn sie dient dazu, die eigentümliche Stellung des Laien zwischen Welt und Kirche von der klerikalen Umklammerung zu lösen und ihr zur eigenen Gestalt zu verhelfen.

2. Man könnte die moderne Gefahr einer „Flucht in den Gehorsam“ auch noch anders sehen: als Sonderfall einer Flucht in die Räte überhaupt, die bei den veränderten soziologischen Voraussetzungen von heute den ihnen eigentümlichen heroischen Zug eingebüßt haben oder gar zum gesicherteren Weg geworden sind. Man kennt den nicht immer nur scherzhaft gemeinten Vorwurf der Laien an die Ordensleute: Ihr gelobt die Armut, wir halten sie! In einer Zeit des Bodenbesitzes, der Heimwesen und der Erbvermögen ist es ein realer Gestus, auf alles zu verzichten, arm für Christus zu werden. Aber heute? Der moderne Mensch besitzt sehr oft nichts (weil er alles verloren hat oder weil der kapitalistische oder kommunistische Staat es ihm wegnimmt), und so bedeutet ihm auch das „alles verlassen“ nicht viel. Ein lebendiger Christ von heute hängt im allgemeinen wenig an seinem Besitz, er verdient gerade das bißchen, was er zum Leben braucht. Kann ein „Gelübde der Ar-

³ *Chemin de la Croix des âmes*, déc. 1944, S. 465.

⁴ Über das Laienapostolat (*Schriften zur Theologie* II. 1955, 339—373). Meine Einwände hierzu in „Wesen und Tragweite der Säkularinstitute“ (*Civitas*, Monatsschrift des Schweiz. Studentenvereins 11, 1956, 196—210). Der vorliegende Artikel wurde verfaßt, ehe der Artikel K. Rahners in „Orientierung“ vom 30. April 1956 erschien und soll nicht als Antwort darauf aufgefaßt werden.

mut“ an dieser Lage etwas Wesentliches verändern? Erwägungen über „Verdienstlichkeit der Akte“ sprechen den heutigen Menschen und Christen erst recht nicht mehr an. Ändert sich mit einem Ordenseintritt real etwas — außer daß der im (Laien-)Orden verdienende Christ durch seine Ehelosigkeit und durch den Rückhalt an der Ordensgemeinschaft sich finanziell doch wohl merklich besser stellt als der arme Teufel mit dem Weib und seinen Kindern? So daß der Gestus des „alles Verlassens“ sich bei Licht besehen in sein Gegenteil verkehrt, in einen Sprung aus der Unsicherheit in eine größere irdische Sicherheit hinein? Man könnte ähnliches für die Jungfräulichkeit zeichnen: Macht man es sich heute (dieses Heute ist wichtig!) nicht zu leicht, wenn man ehelos bleibt? Wie man es sich zu leicht macht, wenn man arm (das heißt sozial gesichert), wenn man gehorsam (das heißt ohne letzte persönliche Verantwortung) bleibt? Zieht man einmal alles ab, was von früher her noch an theologischen Vorurteilen gegen die christliche Ehe übrig ist und sich immer noch auswirkt, blickt man einmal in der noch immer in Entfaltung begriffenen Theologie der Ehe, in der so vieles noch zu entdecken und zu formulieren ist, etwas voraus, zieht man auf der andern Seite alles ab, was in der modernen Ehelosigkeit an aufgezwungener Fatalität liegt (z. B. der Frauenüberschuß, für den man nun doch auch nicht eigens Orden gründen kann, oder die faktische Unmöglichkeit, gewisse Berufe, wie den der Lehrerin, innerhalb der Ehe durchzuführen), rechnet man hinzu die Entgeschlechtlichung des modernen Menschen zur Arbeitsbiene, erwägt man den gewaltigen Einsatz an Verzicht und Hingabe in einer modernen Ehe —: so wird man sich wenigstens fragen dürfen, wo denn nun der so große Vorzug der Ehelosigkeit heute noch liegen mag.

Zusammengefaßt lautet dieses zweite Bedenken: Bei aller Wertschätzung der evangelischen Räte in abstracto (niemand will sie in abstracto angreifen) muß die Frage gestellt werden, ob in der heutigen Weltsituation die Räte noch ihre frühere Zündkraft entwickeln können, ob nicht der Weg der Räte heute zum leichteren Weg geworden ist, während das Stehen des Laien in der freien Selbstverantwortung und im vollen Existenzkampf zum schwereren, und zwar nicht nur weltlich, sondern christlich schwereren und daher theologisch als wertvoller zu verteidigenden Weg geworden ist.

3. Im ersten Bedenken tauchte die Gefahr einer falschen Lenksamkeit des Laienchristen auf. Wie nun aber, wenn der Gehorsam des Rätestandes im Stand der Laien selbst auftritt? Das heißt, wenn dort, wo frei-verantwortliche Entscheidung erwartet wird, in Wahrheit „Fernsteuerung“ durch Gehorsam zu bestehen scheint? Unterhöhlt dies nicht jedes menschliche Vertrauen? Erich Przywara hat diesem (auch von Bernanos vorgebrachten) Bedenken sehr radikal Ausdruck verliehen, indem er dem Gelübdeleben das geschlossene kontemplative Kloster als Stätte zuweist (mag es christlich oder buddhistisch oder taoistisch sein) und bereits die „aktiven Orden“, die aus dieser Geschlossenheit in die Welt heraustreten, in die Krise einbezieht. . . . „In Orden, deren Mitglieder sich erzieherisch betätigen, kann es soweit gehen, daß die Zöglinge nach einer abgeschwächten ‚Noviziatsregel‘ erzogen werden (mit der Folge eines Konfliktes mit dem späteren Leben in der Welt). In Orden endlich, deren Mitglieder sich wissenschaftlich beschäftigen, werden sich die ‚Ordensschulen‘ aus-

bilden, die, wie etwa die Dominikaner, eidlich auf eine Lehre festgelegt sind (*iuramentum in doctrinam S. Thomae*) oder wenigstens bestimmte Lehren nicht vortragen dürfen (wie die Jesuiten den Banezianismus). Damit liegt im ‚Orden‘, wenn er aus seiner Urform heraustritt, die Gefahr, an Stelle einer lebendigen ‚Sach-Gerechtigkeit‘ (wie sie Josef Pieper mit Recht als Geist Thomas’ von Aquin zeichnet) einem ‚Gehorsams-Reglement‘ zu verfallen, das für die Ordensglieder sicher ‚Weg zur Vollkommenheit‘ sein soll, aber mit der geforderten Sachgerechtigkeit kaum mehr zu tun hat. Die natürliche Folge ist ein *latentes Mißtrauen*⁵ (auch gut katholischer Kreise) in die sachliche Zuständigkeit aller Ordensleute: in der Unsicherheit, ob man es mit dem konkreten Menschen zu tun habe, der aus eigener Anschauung und sachlicher Überzeugung redet und handelt, oder mit einer anonymen ‚Befehlsstelle‘ hinter ihm (entsprechend dazu, wie von gewissen kirchlichen Stellen bereits das gesamte Volk der katholischen Laien als ‚Befehlsempfänger‘ bezeichnet und gewertet wird⁶). — Wie unerträglich wird — so muß man folgerichtig fortfahren — die Situation erst sein, wenn die „Fernlenkung“ ausdrücklich im Gewand der Selbstverantwortung auftritt, was doch in Säkularinstituten der Fall zu sein scheint, zumal dort, wo Mitglieder in geistig verantwortlichen kulturellen Stellungen arbeiten?

4. Man könnte gegen das Vorige einwenden, daß es eine starke Persönlichkeit locken müßte, eben diesen Bogen zu spannen und reine Nachfolge Christi darzulegen inmitten der lebendigen Welt. Aber stehen wir denn in einem Zeitalter, das die starke Persönlichkeit fördert und hervorbringt? Und wenn man sie für das neue Räteleben nicht voraussetzen kann: wird dieses stark genug sein, sie durch sich selbst hervorzubringen? Sieht nicht das Ganze, bei Licht besehen, viel eher nach einem Tummelplatz der Mittelmäßigkeit aus? Sind diese ungezählten kleinen halb-anonymen Gruppen und Grüppchen, die sich heute stolz als „Weltliche Institute“ bezeichnen (in einer jüngstvergangenen Zeit hätten sie es vielleicht bis zur „Kongregation“ gebracht), sind sie nicht so etwas wie die „Orden der kleinen Leute“? Vereinigungen, so zahlreich wie die weltlichen Wohlfahrtsinstitute, ebenso antlitzlos, bescheiden, philanthrop. Wirken sie nicht, verglichen mit einem der großen alten Orden, wie die Schrebergärtchen am Rande einer Großstadt, die an einen alten noblen Park der Barockzeit angrenzen? Entspricht diese neue Form vielleicht nur allzusehr der modernen Schrebergarten-Menschheit, die sich im Antlitzlosen wohlfühlt, die froh ist, wenn die Hauben der Klosterfrauen fallen, weil sie das religiös Auffällige in der heutigen Großstadt als peinlich empfindet und sogar schon schockiert ist, wenn sie nur einem Priester auf der Straße begegnet? Sollen wir uns freuen, daß es in der heutigen Kirche immer noch allenthalben grünt und blüht, wenn auch nicht gerade mehr in die Höhe, so doch in die Breite? Machen wir dabei aus der Not eine Tugend, wenn wir von der Demut der Kirche sprechen, die mit den namenlos Gewordenen selber ins Namenlose absteigt? Aber: ist dieser Abstieg Kraft — oder selber Erschöpfung?

5. Und sollten wir hier nicht den Mut haben, ganz durchzudenken? Holt denn dieser ins Proletariat hinabsteigende, in die Fernen der Kirchen- und Gottlosigkeit

⁵ Von mir unterstrichen.

⁶ *Humanitas* (1952), S. 868.

hinausziehende Apostel Christi die Welt wirklich ein? Bleibt er nicht gerade durch seine „Räte“ von ihr wie durch eine gläserne Wand getrennt? Ginge es nicht darum, auf diese wirkliche oder vermeintliche „Vollkommenheit“ zu verzichten, um endlich Mensch unter Menschen, menschlicher Christ unter menschlichen Christen zu sein? Wird denn der Jungfräuliche die ganze Sorge und Last des Verheirateten jemals teilen und darum verstehen können, zeigt sich nicht gerade im Versuch der Annäherung die Breite der Kluft, die die beiden Lebensformen trennt? Was hilft es, die überlastete Mutter für ein paar Tage zu ersetzen, die Kinder zu horten, die Brautleute zu beraten, wenn dies alles doch nur von außen heran geschieht, und es zu keiner innerlichen Teilnahme kommt? Die Frage ist wohl darum so eindringlich, weil in der Kirchengeschichte zum erstenmal das theologische Problem des Sozialen mit solcher Wucht eingebrochen ist. (Man denke nur an den Weg Péguy's in den Sozialismus, und an das, was er von dort in die Kirche zurückgebracht hat. Oder auch an die Diskussion um Gertrud von le Forts „Kranz der Engel“.) Bleibt nicht der alte „Stand der Vollkommenheit“ (schon dieser Name!) etwas hoffnungslos Individualistisches, um nicht zu sagen Egoistisches; ist nicht er es, der immer wieder eine Mauer in der Gemeinschaft der Kirche aufgerichtet hat zwischen den besseren Leuten und dem gewöhnlichen Volk, zwischen einer geistlichen Bourgeoisie und einem Kirchenproletariat, und hängt diesem „Hinabsteigen“ ins Volk, wie es die Säkularinstitute betreiben, nicht der gleiche Geruch von Überheblichkeit an wie jenen Charité-Damen zur Zeit des Vinzenz von Paul?

Anders gesagt: Man müßte doch, angesichts der heutigen Gesellschaft, ernstlich untersuchen, wieweit die Standesstruktur der katholischen Kirche wirklich und ausschließlich theologisch, und wieweit sie vielleicht rein historisch-soziologisch bedingt ist. Die Tendenz ist wohl unverkennbar, das Gemeinsame der Stände, das Gebot der Liebe, immer mehr hervorzuheben (Scheler, A. Adam, Lippert), und diese als eine menschlich-christlich totale, den Eros in die Caritas hineinintegrierende zu verstehen (Friedrich Heer: Christliche Ehe in der Welt. Erich Przywara in allen seinen letzten Schriften). Der Standesgedanke wird hier gesprengt und überschwemmt von dem „Einen Notwendigen“, das eine total-menschliche und inkarnatorische Gestalt fordert. Und der neue Heilige ist der, der vor diesem — vom neuen Menschheitsbewußtsein geforderten — Grenzüberschritt nicht zurückbebt. Es ist der Schritt, auf den die Menschheit wartet, der sich etwa bei Graham Greene schon angedeutet findet . . . Wirkt die Lösung, die die Säkularinstitute bringen, demgegenüber nicht phantasielos, zaghaft, matt; ist sie nicht ein „Sowohl-als-auch“, ein Kompromiß also, der als solcher im voraus zur Wirkungslosigkeit verurteilt ist?

Das ein paar der wichtigsten Bedenken. Es gibt viele andere, die wir nicht aufzählen können. Und die genannten bergen so viele Fragen, daß ein Buch kaum genügen würde, sie zu lösen. Wir werden ihnen nur ein paar Umrisse entgegenstellen⁷, die die weitere Meditation anregen sollen. Und auch die Antworten werden nur skizziert sein.

⁷ Es wird dabei nur um das Verständnis der *Duae Vitae* (Zwei Leben) gehen können; das andere Spannungsfeld zwischen „Klerus und Laie“, Hierarchie und Volk, muß hierbei gänzlich zurücktreten. Deshalb bleiben auch die klerikalen Säkularinstitute hier unberücksichtigt.

II. Umriss einer Theologie der Säkularinstitute

Wir haben versucht, die Bedenken, die vielfach aus der aufrichtigen Sorge um die heutige Gestalt der Kirche vorgetragen werden, zu hören und ernsthaft zu wägen. Auch Unbewußtes und Uneingestandenes sollte zu Wort kommen, weil es die geistige Lage oft noch mehr klärt als das Bewußte. In den mitteleuropäischen Ländern, so wird man sagen können, stehen sich zwei Strömungen entgegen: ein faktischer Zug zur Lebensform der Säkularinstitute ist unleugbar vorhanden (die Zahl und die Vielgestalt der Gründungen zeugt davon), aber er entbehrt noch seiner Theologie; die Hauptvertreter und Gestalter kirchlicher Geistigkeit denken und treiben in einer andern Richtung. Der geistige Boden ist in Mitteleuropa für das Gedeihen der neuen Idee weitgehend unvorbereitet; abgesehen von einer gewissen Neugier, die auf dem laufenden gehalten sein möchte, kann von einem tiefern Interesse der geistigen Kreise kaum die Rede sein.

Die Ekklesiologie der neuen Laintheologie konnte zwei scheinbar extrem entgegengesetzte Formen annehmen, die sich aber doch beide ihrer Tendenz nach zusammenfanden: entweder erhob man die Forderung einer klaren Unterscheidung und Scheidung der „zwei Leben“: das eine eschatologisch aus der Welt heraus in den Dienst der Kirche: Rätestand und Priesterstand, das andere in der Welt verwurzelt und in der weltlichen Situation christlich sich entscheidend: Weltstand (Ernst Michel, Karl Rahner, auch Bernanos in seiner Art) — oder man suchte vor allem die spirituellen Werte der evangelischen Räte für den Laienstand in der Welt zurückzugewinnen, für die Bildung der vollen christlichen Persönlichkeit, wobei die ganze Ständescheidung eigentlich in den Hintergrund trat (so doch wohl bei Guardini). Diese doppelte Tendenz kann Anlaß sein, die theologische Frage nach der Ständestruktur der Kirche zu stellen, was hier, um der erfordernten Kürze willen, in einer rein schematischen Form geschehen soll.

Das Wichtigste ist, daß wir uns eingangs neu vergegenwärtigen: Die Kirche ist ein Mysterium. Als Leib und Braut und Fülle Christi nimmt sie teil an dessen gottmenschlichem Wesen und reicht deshalb in Tiefen hinab, die kein ordnender Geist ausloten kann. Ihre äußere, sichtbare Struktur aber ist die Darstellung dieser Mysterienwirklichkeit; deshalb ist es nicht verwunderlich, daß die Strukturen, die die kirchlichen „Stände“ jeder für sich und in ihren gegenseitigen Beziehungen darstellen, niemals (wie die entsprechenden weltlichen und staatlichen Ordnungen, die von Menschen entworfen sind und der endlichen Menschennatur entsprechen) endgültig überblickbar werden können, sondern geheimnisvoll dialektisch bleiben müssen und — unbeschadet der von Christus gegründeten Urgestalt, die nicht wankt — sich im Laufe der Zeiten auch neu auseinanderfalten können.

Das muß gerade angesichts der neuen Lebensformen hervorgehoben werden. Wir werden im folgenden sehen, daß die „Theologie“ der Säkularinstitute nicht ohne weiteres an der bisher vorhandenen, gewohnten Ständestruktur abgelesen werden kann, sondern eine kühne und zunächst ungewohnte theologische Denkanstrengung verlangt und vielleicht noch auf lange Zeit hin verlangen wird. Die Kirche hätte andernfalls die neue Standesform einfach unter die alten Stände der Vollkommenheit subsumieren können und nicht — im vollen Bewußtsein dessen, was sie tat —

in „*Provida Mater*“ und „*Primo Feliciter*“ einen neuen kirchlichen Rätestand zu gründen und in ein subtiles, analogisches Verhältnis zu den bestehenden zu bringen brauchen.

Um diese implizite Theologie einigermaßen zu würdigen, muß sie in den Rahmen einer theologischen Kirchenlehre eingeordnet werden. Das Spannungsfeld, innerhalb dessen die kirchlichen Lebensformen sowohl ihr Gemeinsames wie ihr Unterscheidendes finden, kann nach zwei Dimensionen hin entfaltet werden. Beide sind, wie sich von selbst versteht, christologisch, weil die kirchlichen Lebenswege und Stände nichts anderes sein können als Form der Nachfolge Christi. Beide sind aber auch, weil sie Wege für Menschen sein sollen, menschenförmig, ihrer Natur angemessen, wenn auch nicht (als übernatürliche Möglichkeiten) rein aus ihrer Natur heraus zu entwickeln oder zu rechtfertigen.

Das erste Spannungsfeld ist das zwischen Eschatologie und Inkarnation. Nach Paulus sind die Christen kraft der Taufe der Welt abgestorben, mit Christus begraben, mit ihm auferstanden und dadurch dem himmlischen, eschatologischen Reich einverleibt, sie sind als Bürger des nahenden Himmelreiches Fremdlinge auf Erden; sie erwarten es vom Himmel her und helfen ihm zugleich zu seinem Durchbruch aus der Welt her (Eph 4, 15 f). Man könnte nun von diesem eschatologischen Charakter aus den Stand der evangelischen Räte kennzeichnen innerlich als das Ernstmachen mit dem Herausgerufensein aus dem alten Äon in die vollkommene Nachfolge Christi, während der Weltstand eine Art „Konzession“ an den alten Äon bliebe (*synonyme*: 1 Kor 7, 6); damit wäre ein durch die ganze Kirchengeschichte verfolgbares Bewußtsein des Rätestandes gerechtfertigt, nicht eine „zweite“ Ethik neben der allgemeinen christlichen zu sein, sondern bloß deren Radikalität. Dagegen steht aber nun, daß eschatologische Existenz nicht besagt: Entweltlichung, Vergeistigung, Abkehr von Geschichte und irdischer Arbeit und Kultur, vielmehr Ausgangspunkt der christlichen Sendung in die Welt, so wie sie ist. Und dies im Namen des Auferstandenen, dem die Welt als ganze gehört (Mt 28, 18 f), da sie durch ihn und auf ihn hin gegründet und geschaffen ist (Kol 1, 16-17) und da er gerade durch seine Auferstehung zum Herrscher des gesamten Kosmos inthronisiert wurde (Phil 2, 9-11). Die Auferstehung widerspricht der Inkarnation so wenig, daß sie vielmehr deren Vollendung darstellt. In der Inkarnation wird der Same des endgültigen Gottesreiches in das Weltreich eingepflanzt; in der Auferstehung dagegen ist das Gottesreich so mächtig geworden, daß das gesamte Weltreich ihm eingepflanzt erscheint. Und wenn nun in dieser Blickrichtung die „Christen in der Welt“ viel positiver dastehen — neben die Eschatologie tritt die Inkarnation, neben das Absterben und jenseitige Auferstehen tritt die gottgeweihte Existenz in der sündigen Welt als Vertretung der werdenden erlösten Welt —, so erscheinen nun doch auch die Ordensleute (und Priester) als jener „Hilfsstand“ (*secundario et instrumentaliter* sagt Thomas), der die Welt „verlassen“ hat, um besser mit Christus in sie hineinzugehen, Sauerteig zu sein für Kirche und Welt, in Aktion und Kontemplation, hundertfältige Frucht im Acker, der die Welt ist, und damit christliche Radikalform auch der „Inkarnation“. So wurde das Ordensgelübde ja immer als die radikale Einholung und Ratifizierung des Taufgelübdes angesehen: wenn die Taufe

für Paulus ein Sterben und Auferstehen mit Christus ist, mit der Wirkung eines Fremdseins in dem den „Mächten“ noch unterworfenen Kosmos, so ist dieses Allgemein-Christliche im Räteleben zur Gesamtlebensform geworden. Aber der „mystische“ Tod ist zugleich „mystische“ Auferstehung und somit vorweggenommene verborgene Existenz in der Herrlichkeit Christi, um zu seiner Zeit „mit ihm zusammen zu erscheinen“ (Kol 3, 4).

Man könnte also harmonisierend wie folgt formulieren: Sofern die Kirche *neuer* Äon im alten ist, ist sie aus dem alten ausgewurzelt: diesen Aspekt stellt der Rätestand vorwiegend, aber nicht ausschließlich dar. Sofern sie *neuer* Äon *im alten* ist (der aber selbst schon dem neuen in Christus eingewurzelt ist), bleibt sie der Welt und deren ganzem Schicksal verhaftet: das stellt der Weltstand dar. Doch genügt diese Formel noch nicht, um das Verhältnis der Stände hinreichend zu beschreiben. Um es zu können, brauchen wir das zweite christologische Spannungsfeld, das wir vorweg umreißen, um dann erst auf die innere Dialektik beider Felder einzugehen.

Das zweite Spannungsfeld ist das zwischen allgemeiner und besonderer Berufung. Der Weg der engeren Nachfolge in den Räten wird vom Herrn selbst wie von Paulus als etwas in seiner Exklusivität Ganzheitliches geschildert, dem im Vergleich zum Leben im Weltstand und seiner „Geteiltheit“ und Welt-„sorge“ ein unbedingter Vorzug gebührt. Die amtliche Kirche und die Theologie der Kirche haben über diese Stufung immer gewacht; das Tridentinum hat sie (sess. 24 can 10) gegenüber den Nivellierungstendenzen des Protestantismus in einer Definition festgehalten. Diese Stufung aber ist ethisch nur dann erklärlich, wenn sie zusammengeesehen wird mit der besonderen Berufung (in der ganzen Breite dieses Begriffs: vom innern Müssen bis zum freilassenden Dürfen), denn sonst wäre der Eindruck unvermeidlich, wer das „Bessere“ nicht wähle, der bleibe ein zweitrangiger Christ. Weil die christlichen Akte von „Ruf“ und „Wahl“ den Eingang zum „Besseren“ bilden, darum ist das objektiv-Bessere nicht das Bessere jedermanns, was aber wiederum kirchlich nur dann erträglich ist, wenn das objektiv-Bessere ein nicht nur persönlich, sondern kirchlich und somit sozial für die Ganzheit Besseres ist, wenn also die Exklusivität zu Christus hineinführt in eine Universalität im Geheimnis von Christus-Kirche für alle. Da aber alle Christen an diesem Geheimnis der exklusiv-universalen Liebe von Christus-Kirche teilhaben, darum sind auch alle (in einem allgemeinen Sinn) „Berufene“ (*klêtoi*), und so ist auch hier der Rätestand nochmals nur die Radikalförm des Christenstandes schlechthin. Paulus könnte sonst nicht an seiner einzigartigen Berufungsgeschichte die ganze christliche Ethik für alle erläutern, Johannes nicht an seiner besonderen Liebe die kirchliche Liebe überhaupt auslegen.

Es gilt nun, in den Sinn dieses Beziehungsnetzes etwas tiefer einzudringen. Beginnen wir mit dem *ersten Feld*. Dort erschien das „Sterben und Auferstehen“ im Räteleben als eine Radikalisierung — in der ganzen inneren und äußeren Existenzform — dessen, was das Stehen eines Menschen in der Kirche überhaupt ausmacht. Man kann deshalb sagen, daß der erste Stand einfach das Moment des Christlichen

als „Form“ heraushebt, das im zweiten Stand je eingesenkt ist in die Materie „Welt“. In dieser Formalität hat es eine Reinheit und auch eine Universalität, die es in der Einsenkung in die Materie „Welt“ im zweiten Stand nicht mehr hat; es gibt hier eine *individuatio ratione materiae* und damit auch eine Teilung (1 Kor 7, 34) und „Spezialisierung“, die dem ersten Stand (theologisch gesehen) fremd ist. Er ist *forma informans vitam ecclesiasticam*, im Bild des Herrn: Sauerteig im Teig der Kirche, und der Teig muß den ganzen Sauerteig in sich aufgehen lassen, den ganzen radikalen Geist von Tod und Auferstehung in sich hineinnehmen, und nicht bloß einen Teil. Räteleben ist also Geist des Ganzen, und nicht ein Spezialistentum; was daran speziell ist, dient seiner Verfügbarmachung für das Ganze. Es wird zum Salz gemacht, um das Ganze durchsalzen zu können. Es ist also das totalisierende Moment in der Kirche, das durch sein Vorhandensein das Partikuläre hindert, den Geist der katholischen Totalität zu verlieren. Es ist, auf die kürzeste Formel gebracht, *das Besondere des Allgemeinen*⁸.

Das setzt nun aber voraus, daß das Allgemeine selbst ein Besonderes ist, gegenüber einem noch „Allgemeineren“: das Allgemeine des Christenstandes überhaupt ist, gegenüber der Menschheit außerhalb der Kirche, jene Glaubensgemeinschaft, die durch das Wort und die Sakramente Christi in sehr besonderer Weise teilhat am Mysterium seines gesamt-welterlösenden Leidens und Auferstehens, und insofern als ganze Kirche (aber mit dem Rätestand im Herzen) Licht und Salz und Sauerteig in der Gesamtwelt ist.

Solange nur dieser erste Aspekt im Blickfeld steht — christlicher Radikalismus als „Form“ und gleichsam „Reinkultur“ — müßte auch die Idee eines Rätelebens im Weltstand nicht als Paradox und abwegig erscheinen. Denn es ist nicht abzusehen, warum dieser Radikalismus nicht das eine Mal mehr das „Eschatologische“, das andere Mal mehr das „Inkarnatorische“ hervorheben könnte⁹, warum es nicht möglich sein sollte, jene Totalität des Christlichen, der das „Hundertfältige“ verheißen ist, in einer weltlichen Situation darzuleben (jeder Mensch bleibt schließlich in der Welt). Um dies genauer zu verstehen, muß man nicht vergessen, daß die ersten Jünger Jesu Rätestand und Priesterstand urbildlich in Personalunion vereinigen, die aber doch keineswegs das gleiche sind. Der Priesterstand ist vorwiegend Funktion, der Rätestand Lebensform. Die Funktion wurzelt in der äußeren Kirchenstruktur (im Innern sind wesentlich alle „Priester“), sie ist für diese da. Die verheißene sechzig- und hundertfältige Frucht der Allesverlassenden hat hier immer auch den Aspekt des kirchlichen Dienstes und Nutzens: wer sich von aller weltlichen Orts-, Berufs- und Familiegebundenheit freimacht, um ganz den kirchlichen Belangen verfügbar zu sein, der kann (wie ein Paulus, aber auch ein Timotheus) überall eingesetzt werden. Doch wenn der gleiche Paulus sagt: „Ich wollte, alle lebten wie ich“ (nämlich jungfräulich), so meint er Jungfräulichkeit nicht als Voraussetzung für kirchliches Amt und Wirken, sondern als konsekrierte Brautschaft zu Christus,

⁸ Diese Formel schließt aus, daß das Wesen des Laien in der Welt dadurch eingegrenzt wird, daß man vorgängig alles „ausklammert“, was *nicht* laikale Existenz ist, also die „eschatologischen Existenzen“ des Priester- und Ordensstandes.

⁹ Vgl. die Formulierungen von „*Primo feliciter*“: „*relictio saeculo*“ einerseits, „*per contactum intrinsicum*“ anderseits. Vgl. meinen Aufsatz in *Civitas* a.a.O. 204.

die, wie die ersten Jungfrauen in der Kirche zeigen, auch mitten in der Welt gelebt werden kann. Das „Hundertfache“ zeigt sich dann nicht mit dem „eschatologischen“, sondern mit dem „inkarnatorischen“ Aspekt verbunden, und auf diese Verbindung weisen uns „*Provida Mater*“ und „*Primo Feliciter*“ als auf die besondere kirchliche Situation der Weltlichen Institute hin. Daß das „Hundertfache“ auch hier nicht als rein innerlich und unsichtbar (als Wert des Lebensopfers vor Gott) zu gelten hat, sondern unter Umständen auch als kirchlich-sichtbar, das zeigen die Erwägungen der Katholischen Aktion, wonach ein „Apostolat“ eingewurzelt im weltlichen Milieu unter Umständen wirksamer sein kann als das Anpredigen von außen durch Priester und Ordensleute, die nicht zum Milieu gehören.

Das „Hundertfache“ — das heißt die Manifestation des Geheimnisses der Totalität Christi in der Existenz des Christen, der diese Totalität zur Lebensform hat — ist gewiß primär ein geistliches, unsichtbares Gut (man denke an die Fruchtbarkeit des rein kontemplativen Gebetes, über das die Große und die Kleine Therese so viel gewußt haben), aber es bedeutet nachfolgend auch die irdische, soziologische Daseinsermöglichung dessen, der alles auf Christus gesetzt hat: „Niemand verläßt um meinetwillen und um des Evangeliums willen Haus, Bruder, Schwester, Mutter, Vater, Kind oder Acker, ohne alles hundertfach wiederzuerhalten: *schon jetzt in dieser Welt* inmitten von Verfolgungen: Haus, Bruder, Schwester, Mutter, Kind und Acker, und in der künftigen Welt das ewige Leben“ (Mk 10, 30). Dies wiederum nicht oder nicht notwendig im Sinne irdischer Kompensation (wie im Alten Bund bei Job), sondern in einem geistlich-kirchlichen Sinn, der vielleicht am schönsten von der Fruchtbarkeit des Rätestandes in der Welt dargestellt wird. Daß dabei der Boden der Welt wirklich berührt wird, daß nicht eine „eschatologische Existenz“ irgendwo gnostisch über diesem Erdboden schweben bleibt, ist ein in der Menschwerdung Christi wurzelndes Glaubensgeheimnis, auf das wir eingehen werden. Man kann vorweg sagen, daß, wenn die Einförmung des Weltlichen durch das Christliche im Weltstand grundsätzlich bejaht wird, sie auch im Rätestand als möglich und wirklich anerkannt werden muß, auch und gerade wenn für den letztern ein bestimmtes Geheimnis des Ganzbleibens in der Zerteilung noch hinzukommt — es ist das besondere Geheimnis des Asynchytôs im Adiairetôs (des ‚Unvermischten im Untgetrennten‘) von Chalcedon! — ein Geheimnis, das anders als von der Christologie her gar nicht sichtbargemacht werden kann.

So wenig man den Standort Christi in bezug auf die Welt eindeutig bestimmen kann, so wenig kann man den Standort des ihm (radikal) Nachfolgenden festlegen, und diese Unmöglichkeit spiegelt nur wider die allgemein-christliche Schwebelage des „in der Welt nicht von der Welt“. Der Mensch im Rätestand *kann* und darf den „eschatologischen“ Standort einnehmen in einer betonten Distanz zur „Welt“. Er kann aber ebenso (und das geschieht in den Säkularinstituten) seinen Standort in der Welt wählen, unter den Christen des Weltstandes und unter den Menschen außerhalb der Kirche. Christus selber hat es getan, als Arbeiter so gut wie als Lehrer und Wundertäter. Paulus hat es andeutungsweise getan, wenn er auf seinen besonderen apostolischen Standort und seine standeseigene „Armut“ verzichtend sein Leben als Zeltweber verdiente — und das nicht „zum Schein“. Vom gewöhn-

ten Bild her mag uns diese Ortnahme als eine Art Extrapolation außerhalb des angestammten Bereiches erscheinen — aber die ganze Menschwerdung Gottes ist eine Extrapolation aus der Gottheit und ihrem Himmel heraus! Der äußere Anblick, einstweilen noch ungewohnt, mag das Befremden rechtfertigen: Statt mit seinen Brüdern im Ordenshaus (das die eschatologische Gemeinschaft repräsentiert) zu leben, weilt dieser Christ in einer Art freiwilligen „Verbannung“ in der Welt, „comme en exil volontaire“¹⁰. Aber für ihn ist die Welt nicht außerhalb Christus, sie gehört voll dem auferstandenen Herrn, sie hat ihren Ort in ihm (mehr als daß er den seinen in ihr hätte), sie bewegt sich in ihrem Werden, ihrem Sterben und Auf-erstehen auf ihn hin. Alle irdische Existenz, auch die der Ordensleute, bleibt insofern Exil, als die eschatologische Erfüllung noch aussteht. Wie wir es ansehen mögen, wir stoßen immer wieder darauf, daß in diesem Spannungsfeld das Besondere des Rätestandes darin besteht, eben das Besondere *des* Allgemeinen zu sein.

Schwieriger werden die Dinge erst, wenn wir das zweite Feld hinzuziehen. Es ist unleugbar, daß der Herr im Evangelium seine Jünger in eine Exklusivität zu sich hin ruft, zu seiner Person, die ihnen alles andere, was sie verlassen und worauf sie verzichten, ersetzen muß. Haus, Bruder, Schwester, Mutter, Vater, Kind und Acker sind dem Menschen und dem Christen im Weltstand in einer Schicksalsgemeinschaft, die zumindest auch eine solche des alten Äons ist, zur Sorge anvertraut: er hat kein Recht, auf sie zu verzichten, außer ein stärkerer Ruf des Herrn holte ihn aus diesen Bindungen. Auf diesen Ruf hin muß er indifferent bleiben, auf ihn hin einen grundsätzlichen Verzicht im Herzen geleistet haben — fiat voluntas tua —, und in dieser Hinsicht ist der Verzicht des Nachfolgenden noch einmal das Besondere des Allgemeinen: das Darleben dessen, wozu jeder Christ, zuletzt im Blutzeugnis, bereit sein muß (darum hat historisch der Rätestand den Martyrerstand abgelöst und ersetzt). Aber weil jeder Mensch, auch der Nachfolgende, ein persönliches, abgegrenztes, zeitlich-geschichtliches Wesen ist, darum ist dieses „Darleben“, auch wenn es forma ecclesiae ist, auch wenn es die Totalität Christi wählt, als menschliche Wahl eine *Auswahl*. Wer Christus zu seinem Alles wählt, der verzichtet eben damit auf andere mögliche Wahlgegenstände, ja er durchschneidet bereits bestehende Bande, und zwar grundsätzlich alle, wie es die eindeutige Forderung des Herrn ist. Nicht einmal Abschied nehmen, nicht einmal den toten Vater begraben. Diese Exklusivität zu Christus ist nun aber, sowohl für den Meister wie für den Jünger, kein exklusiv persönlicher, privater, sondern zugleich ein kirchlicher Vorgang. Und zwar in einem doppelten Sinn: vom Ruf Christi her, der den besonders Berufenen je in die Herzmitte der Kirche hineinruft, um dort eine „kirchliche Existenz“ zu leben: äußerlich oder innerlich, sichtbar oder verborgen ver Hundertfacht und (eucharistisch) ausgeteilt zu werden in den Geheimnissen der Gemeinschaft der Heiligen. Aber auch von der Antwort des Gerufenen her, der sein Jawort der Nachfolge als einen Nachvollzug des Jaworts Marias und der Kirche versteht, als Eingehen also in das totale Jawort der erlösten Menschheit zum erlösenden Gott. Beide Aspekte verhindern jedoch nicht, daß seine Nachfolge ein persönlicher, menschlicher Akt bleibt.

¹⁰ Carpentier, in Nouvelle Revue Théol., April 1955, 409.

Deshalb kann sein Gelübde auch nie einseitig ver-zweckt werden, es behält eine Seite der unmittelbaren personalen Liebe zu Christus und durch ihn zum dreieinigen Gott, die die Kirche nur vermitteln, nie aber einfach für sich beanspruchen und benutzen kann. Der Gelobende gehört Gott und erst in zweiter Linie der Kirche: er wird nicht zu einem Werkzeug der sichtbaren Kirche so wie ein Beamter Werkzeug des Staates wird. Wenn der Christ im Weltstand eine Frau wählt und sich ihr in gegenseitiger Treue verbindet, so kann keine staatliche Macht unter dem Vorwand, die Familie sei Baustein des Staates, sich in dieses Treueverhältnis einmischen. Der Kirche aber sind die Schlüssel des Himmelreiches nur insofern gegeben, als sie sie im Sinne der himmlischen Geheimnisse gebraucht. Diese sind freilich bis zuinnerst sowohl personal wie gemeinschaftlich (wie die Mariologie zeigt), aber so, daß der Gemeinschaftsaspekt nie den personalen bedroht oder aufhebt.

Der Ordensmann (und der Priester) wählt Christus so, wie der Weltchrist eine Frau wählt. Hier erscheint die Verschiedenheit der Existenz. Der Heiratende stellt sich unter das gemeinsame Schicksal, die Rechte über seinen Leib, aber auch seine ganze Person gehen an seine Frau und durch sie an seine Kinder, die Liebe nimmt die Gestalt einer Verströmung in die geschlechter- und sippenhafte Sphäre an, ins naturhaft Hundertfache, und damit in eine „Zerstreuung“ und Anonymität des Individuums, die nie mehr einzusammeln und nie als ganze zu bewältigen sein wird, obwohl mit der Sorge um die Familie die Verantwortung für das Morgen, irgendeine Form vorsehenden Planens aufgeladen wird. Mit der Ehe ist innerlich gegeben die Notwendigkeit von Besitz und die Notwendigkeit freien Planens; die wesentliche Bindung und die harte Askese des Menschen im alten Äon liegt im Ehestand selbst und in allem, was logisch und naturhaft daraus folgt und was alles sein ethisches Korrektiv dauernd und sehr reichlich in sich selber enthält (die „Sorge“ Heideggers und der Bergpredigt)¹¹, und damit seine Mittel der Selbstheiligung (1 Tim 2, 15). Christus hat dieses menschliche selig-unselige Schicksal (Heimarmenê, Tychê), das zwischen Geburt und Tod Raum bietet für alle Illusion und Desillusion, Hoffnung und Enttäuschung, alles Streben und alle Vergeblichkeit, im Sakrament der Ehe gesegnet von seinem Verhältnis zur Kirche her. Aber zwischen Christus-Kirche und Mann-Frau in der Ehe besteht nie Identität, nur die Analogie des fleischlichen „Vor-Bildes“ und des auf höherer Stufe erfüllenden „Ur-Bildes“, was schon daran sichtbar ist, daß die unauflösliche Treue zwischen Christus und der Kirche in der Ehe auf die irdische Zeit beschränkt wird: nach dem Tod eines Ehegatten ist der andere unweigerlich frei (was Paulus in diesem Zusammenhang anmerkt, Röm 7, 3, und was die Sadduzäerfrage nicht nur als einen verfänglichen Scherz erscheinen läßt: Mt 22, 23 f.). Die ganze Eheordnung gehört in die Zeitlichkeit und trägt zuinnerst deren Zeichen.

Christus aber hat die Menschennatur so angenommen, daß er das ganze Schicksal mit in sich aufnahm und zu einem Ausdruck seines Verhältnisses zum Vater im Heiligen Geist machte. Nicht als ob er stoisch darüberstünde: er ist ja der Mann der

¹¹ Deshalb scheint es uns verkehrt zu sein, wenn man in Vermischung von Ethik der Familie und Ethik des Ordensstandes versucht, Ehepaare dem Regime der Ordensarmut und des Ordensgehorsams zu unterstellen. Es ist die Verkenning der inneren theologischen Logik beider Stände.

Schmerzen, gekommen, um wehrlos die Sünde aller sich an ihm austoben zu lassen. Aber dies ist nicht Verfallenheit, sondern Freiheit, sein Leben dahinzugeben und wieder zu nehmen. Ein Ausgegossensein durch alle Höhen und Tiefen bis ins Geheimnis der Eucharistie, aber darin ein königliches Beherrschen, das von niemandem Befehle entgegennimmt als vom Vater allein. Der Eros zerstreut, die Agape aber bleibt gesammelt und sammelt. Darum öffnet sich die Liebe Christi zur Kirche (und in ihr zur Menschheit überhaupt) ins Unendliche und zu einer grenzenlosen Fruchtbarkeit, und ist doch immer eine ausschließliche Liebe von Ich und Du, ohne Kind (Cant 6, 9). In dieses Geheimnis ist der Mensch im Rätestand gesetzt; an ihm und seiner alles einschließenden Exklusivität nimmt er teil. Das zeichnet auch die geheimnisvolle und erhabene Einsamkeit des Menschen in der besonderen Nachfolge des Herrn; er ist unwittert von der Einsamkeit und Einzigkeit Christi selbst, von der alle Gemeinschaft erst ausgeht, er lebt aus dem *monê pros monon* (allein für den Alleinigen) der Kirche zu ihrem Herrn; und man ginge fehl, wenn man Ordensgemeinschaften in der gleichen Weise betrachten und behandeln wollte wie die natürlichen Sippongemeinschaften. Im Nachfolgen liegt eine bestimmte Anonymität, die aber in ganz andere Richtung weist als die des Individuums in der Schicksalsverfälschung; es ist die Durchsichtigkeit in das je-einmalige Geheimnis der Agape, dem der Erwählte nur als Gefäß und Werkzeug dienen kann, das ihm aber doch ein Strahlen verleiht, das ihn auszeichnet und ihm ein anderes Gesicht gibt als das der im „Lebenskampf“ gestählten „Persönlichkeit“.

In dieser Hinsicht wird die Lebensform, die vorher als *forma informans* (*vitam christianam*) erschien, jetzt zu einer *forma subsistens* (natürlich in Christo subsistens), also zu einer Lebensform neben den andern, auf der Ebene menschlicher und irdischer Lebensformen, in ihrer Möglichkeit gegründet, in ihrer Durchführbarkeit verbürgt durch Christus. Als diese *forma subsistens* wird dieses Leben zur *forma informans* des Weltstandes, da die Ehe ihre natürliche wie übernatürliche sakramentale Würde nur erhält vom Ursakrament Christus-Kirche her (Eph 5, 21-33). Die Kirche als die große Gemeinschaft bleibt „gegründet auf dem Grunde der Apostel und (christlichen) Propheten und dem Eckstein Christus“, und nur so werden alle zu Mitbürgern der Heiligen und Hausgenossen Gottes (Eph 2, 19-20).

Das Wichtige also, was eingesehen werden muß, ist dies: daß die erste ekklesiologische Spannung sich selbst nicht vollenden kann ohne die zweite: daß die Universalität des Geistes der Nachfolge nicht der Kirche eingeffloßt werden kann ohne die Darlebung der Exklusivität zu Christus, die letztlich teilnehmen darf an seiner Exklusivität zum Vater. Diese Exklusivität Christi ist sowohl das Theologische (im engern Sinn) wie das Soteriologische: sowohl die Darstellung der ewigen, seligen Dreieinigkeit Gottes wie die Form des Leidens für alle, da sie in der Welt der ausfließenden Verfallenheiten das schlechthin Ärgerliche ist und die Kreuzigung geradezu herausfordert. Aber sie ist das Soteriologische doch nur *als* das Theologische: da nicht die Aufhäufung aller Sünden auf den Leidenden die Erlösung wirkt, sondern die Verlassenheit des Sohnes vom Vater: alle Öffnung zur Welt in der Passion hat zuletzt diese unendlich erhabene Geschlossenheit des dreieinigen Gottes in sich selbst als Form: Gott allein, in seinen göttlichen Beziehungen von Vater

und Sohn im Geist, erlöst die Welt, die mit ihrem „Beitrag“ zum Erlösungs-geschehen sich schuldiger gemacht hat als je (Röm 5, 16).

Als Gott ist Christus nie „der Andere“ des Menschen; er ist, wie Cusanus sagt, das Non-Aliud, oder mit dem Siraciden: „Er ist Alles“ (Sir 43, 27). Wer ihn als Gott in Ausschließlichkeit wählen würde, der würde das Universale wählen, und er müßte, wenn ihm bekannt wäre, daß Gott die Welt schuf und die Welt liebt, auch die Welt um Gottes willen in dieses Universale einbeziehen¹². Man kann nicht Gott wählen und die Welt ausschließen. Denn Gott hat seine Schöpfung teilnehmen lassen an der ewigen Zeugung des Sohnes: Das göttliche Wort, der Sohn des ewigen Vaters, wird Mensch und „einer von uns“. Erst auf dieser Ebene wird das Universale zugleich ein Exklusives — gerade um universal zu sein. Denn niemand kommt zum Vater außer durch den Sohn. Man müßte den bekannten thomistisch-skotistischen Streit hier aufrollen und fragen: ob diese Partikularisierung des universalen Gottes vorwiegend theo- und kosmologisch, oder ob sie soteriologisch begründet ist: ob sie die Vollendung der Weltoffenbarung Gottes ist durch die Sünde. Je nachdem würde dann auch die „Exklusivität“ des Rätestandes als Nachfolger Christi als die Vollendung menschlichen Lebens schlechthin oder als Opfer mit Christus für die Welt, aber hinein in die Auferstehung, zu deuten sein.

Wie dem auch sei: das erste Spannungsfeld mündet in das zweite. Anders gesagt: der Rätestand in der Kirche ist nicht *nur* ein allgemeiner „Geist“, der, eben weil er Geist ist, zuletzt auch ständelos dargelebt werden könnte (wie die Protestanten es tun und manche Katholiken von heute es anstreben); er ist Geist der Kirche *als* (so etwas wie) *Stand*, als besondere, sichtbare und soziologische Lebensform in der Kirche. Er ist es, weil Christus „einer unter uns ist“, obwohl er Non-aliud und τὸ πᾶν ist. Und weil dieser Geist zugleich Stand ist, darum kann er, als forma vitae ecclesiasticae, auch das Leben der Christen in der Welt zu einem „Stand“ prägen, ihm die nötige Standkraft und Einheit einflößen, die die abertausend menschlichen Schicksale allesamt zu Nachfolge Christi werden lassen. Der Rätestand bleibt das Urbild der Nachfolge, weil er ja nicht primär begründet ist auf einer „auswählenden“ Wahl (ich wähle Christus zum „Partner“ statt einer Ehefrau), sondern auf dem Akt des wählenden und berufenden Gottes selbst, der die ganze Existenz des Menschen wählt, Leib und Seele, Innerlichkeit und Geschichte, und dem der Mensch dadurch antwortet, daß er ihm alles gibt, die Totalität seiner selbst. Mehr kann er nicht geben, nicht nur materiell nicht, sondern formal: er zählt sich nicht zusammen, er versteht sich selbst als Antwort auf Gottes Ruf.

Und wie in Christus das Exklusive erst dort hervortritt, wo das Wort *Fleisch* wird, so tritt das Exklusive der Nachfolge (das Erfordertsein des zweiten Paradoxes) erst in der leiblichen Sphäre hervor. In der Tat könnte der „Rat der Armut“ und der „Rat des Gehorsams“, abstrakt betrachtet, fast in Gänze in einen „Geist“ aufgelöst werden. Und in beiden kommt es ja auch bei der Durchführung (im Rätestand wie im Weltstand) vorwiegend auf den Geist an. Es gibt den Punkt, wo es beinahe gleichgültig wird, ob ein Christ gewisse Güter nominell noch sein eigen

¹² Der heidnische „Ordensstand“ hat dies nicht hinreichend gewußt, darum hat er den Weg zu Gott als eine Abwendung von der Welt gesehen und gelebt, und Gott doch als den „Andern“, ja „ganz-Andern“ zu verstehen gesucht.

nennt oder sie nur noch als Güter einer Gemeinschaft verwaltet oder verbraucht. Der Christ im Weltstand kann von seinem Besitz innerlich so losgelöst sein, daß es ihm nichts ausmachen würde, es den Armen zu schenken oder jemand anderem zur Verwaltung zu überlassen und nur noch die Nutznießung zu behalten. Daß es in der Kirche das Beispiel des „Allesverlassens“ gibt, hat für die in der Welt Verbleibenden vielleicht vor allem eine „pädagogische“, weniger eine unbedingt theologische Bedeutung. Etwas ähnliches gilt, wie sich gleich zeigen wird, auch vom Gehorsam. Aber in der Leibsphäre scheiden sich die Stände; hier liegt der Ausgangspunkt, der aber dann übergreift auf die andern Sphären und sie je nach dem gewählten Weg verschieden gestaltet. Darum bleibt in 1 Kor 7 die *Jungfräulichkeit* der Anlaß für Paulus, die Stände zu scheiden, und darum ist die Jungfräulichkeit auch geschichtlich das erste, was vom Rätestand hervortritt. Armut und Gehorsam als „Rat“ sind Folge der Bräutlichkeit zu Christus; und diese ist als Leben aus dem Leben der Braut-Kirche, deren Urbild Maria ist. Aber gerade hier wird nun klar: Maria, die wie ihr Sohn eine eigentliche Entscheidung zwischen Ehe und Nicht-Ehe zu vollziehen hatte, ist Jungfrau, um Mutter zu werden. Das heißt: Nachfolge Christi in der Kirche stellt gerade *durch* die Wahl der Jungfräulichkeit auf den Weg der totalen kirchlichen Mutterschaft, die beide Stände oder Lebenswege umfaßt. Es gibt deshalb in der echten, katholischen Jungfräulichkeit eine im Glauben gemachte Leib-erfahrung, die von Maria her als Inkarnationserfahrung, von der Kirche her als Brauterfahrung, von Christus her als eucharistische Erfahrung dargestellt werden kann, und die einen „übernatürlichen“ Kontakt mit dem christlichen Ehestand vermittelt — was geradezu psychologisch an guten Priestern, guten Ordensleuten festgestellt werden kann. Es ist deshalb theologisch falsch, den Christen, der die Räte in der Welt lebt, als in Dingen der Ehe unzuständig, weil erfahrungslos, zu bezeichnen. Die Exklusivität der Entscheidung für Gott, wie Christus und seine Mutter sie gerade im Dienst an allen zu Erlösenden getroffen haben, kann zwar als Opfer gelten, aber nicht als Verkümmern oder Verstümmeln einer Wesensseite des Menschen.

Was den *Gehorsam* betrifft, so wird man sich erinnern müssen, daß die kirchlichen Stände der Vollkommenheit unter sich analog und *nur* analog sind, doch so, daß das Wesentliche des Rätestandes in allen, auch in den Säkularinstituten gewahrt wird. Man kann deshalb das Ideal der einen Standesform nicht unbesehen auf eine andere übertragen. Daß dies zu Unrecht geschehen kann und geschehen ist, daß das, was für den Ordensstand gut ist, für den Stand des Laien in der Welt ungut sein kann, darauf hat Bernanos unüberhörbar eindringlich hingewiesen. Aber man muß, um ihn ganz zu sehen, ihn gerade auch als den Dichter des konsequentesten Räte-Gehorsams sehen, der in seinen halb erdichteten, halb der Geschichte nachgezeichneten Heiligengestalten einen *für alle urbildlichen* (und deshalb doch auch vorbildlichen) Gehorsam dargestellt hat. Jene Theologen, die, um die Freiheit des Laien in der Kirche zu retten, die beiden kirchlichen Lebensformen möglichst weit auseinanderdehnen, und damit den Säkularinstituten keinen Platz mehr anweisen können, werden sich schwer daran tun, die Einheit des kirchlichen Gehorsams, wie er alle Stände trägt, aber wiederum urbildlich vom Rätestand ausgeht, aufzuweisen. Sie

werden vermutlich auch einen Freiheitsbegriff benützen, der am Modell des Weltstandes abgelesen wird, und der sich deshalb im Rätestand nur noch als das (im Gehorsam) Geopferte, nicht mehr Vorhandene zeigen kann.

Versuchen wir (in vielleicht mißverständlicher Kürze) das Verhältnis von Freiheit und Gehorsam durch die Standesformen hindurch zu verfolgen, und beginnen wir beim Weltstand, wo die „Freiheit“ am größten, der „Gehorsam“ am eingeschränktesten zu sein scheint (weil der Mensch am meisten Eigenverantwortung in Familie, Beruf und Staat übernimmt), so können die beiden Sphären doch auch hier nicht bloß nebeneinander stehen. Ein katholischer Arzt oder Anwalt zum Beispiel wird grundsätzlich bereit sein, die von ihm betätigte Freiheit im Geist und in der Meinung der Kirche, ja unter Anerkennung einer gewissen Führung durch sie auszuüben, so daß er *nicht von sich her* das Zuständigkeitsgebiet der Kirche absteckt und einschränkt, sondern darauf vertraut, daß sie selber Art und Grenzen ihrer Befugnisse kennt, entsprechend dem „*propriis principiis, propria methodo*“ des Vaticanums (Dz 1799). Die Kirche hütet sich ihrerseits, anders in die Domäne der weltlichen Wissenschaften und Berufe einzugreifen als unter dem Aspekt ihres Auftrags, der das übernatürliche und ewige Heil des Menschen und seiner Welt betrifft. Beide, die Kirche wie der Einzelne, wissen um das Geheimnisvolle des kirchlichen Gehorsams, der einerseits dazu da ist, den Einzelnen unterwürfig auf Gottes Wort und Stimme achten zu lehren, anderseits selbst göttliche Autorität in der Welt repräsentiert. Der Laie, der den rechten kirchlichen Geist hat, wird gewissen immer möglichen Übergriffen kirchlicher Autorität in das Gebiet seiner Laienfreiheit so wehren, daß er sich deswegen doch keine Gott-Unmittelbarkeit herausnimmt, sondern das *ganze* Feld seiner Freiheit grundsätzlich der mütterlichen Kontrolle der Kirche offenhält, auch das Feld seiner beruflichen freien Verantwortung. Wer dieses Paradox als psychologisch unmöglich oder unerträglich hinstellen wollte (wie Nicht-Katholiken mit Vorliebe), könnte es nur aus anthropologischen oder statistischen Erwägungen tun, die aber theologisch ebenso wenig beweisen wie etwa eine Umfrage über klösterliche oder klerikale „Zustände“ theologisch für oder gegen den Ordensstand oder den Zölibat aussagen würde.

Versetzen wir uns ans andere Ende: in jenen Ordensstand, der vorwiegend den eschatologischen Aspekt der Kirche repräsentiert, so ist hier, weil in der künstlich begrenzten Welt des Klosters jede zivile Verantwortung in der Welt aufgehoben ist, ein Gehorsam als Hingabe der eigenen Entscheidung in die Hände des geistlichen Führers möglich. Es ist Nachfolge ans Kreuz, wo der Herr kein Glied mehr rühren kann. Natürlich ist auch dieser Verzicht auf weltliche Freiheit sowohl Ausdruck wie Förderung der eschatologischen Freiheit des Christen, die ein für allemal und doch täglich neu diesen Akt der Hingabe leistet. Und natürlich ist dabei ein gewisser charismatischer Amtscharakter des mit der Führung Beauftragten immer vorausgesetzt: er muß dem Gelobenden nicht seinen Willen, sondern den Willen Gottes anstelle des aufgegebenen eigenen vermitteln; um dies zu können, muß er in dauernder Gebetsvereinigung mit Gott leben. — Im aktiven Orden verschieben sich die Dinge so, daß der Gehorchende, der seine Freiheit grundsätzlich zum Opfer gebracht hat, im Gehorsam eigene Verantwortung zugewiesen bekommt und seine Freiheit aus Gehorsam zu freiem, selbstverantwortlichem Entscheiden benützen

kann und soll. Die hier entstehenden Spannungen zwischen der Ausrichtung nach dem Geist des Ordens im ganzen, nach der Person des Obern und seiner Absicht im besondern, nach dem objektiven Inhalt des Auftrags — und anderseits nach den Gegebenheiten der Situation, die eine persönliche Entscheidung fordert: diese Spannungen müssen ausgehalten werden und sind wiederum nur übernatürlich, das heißt im Gebet des Obern wie des Untergebenen zu lösen. Es sei nochmals hervorgehoben: ein Gelübde des Gehorsams geht an Gott, wenn auch durch die Hände des Obern, der den Orden vertritt; das kostbarste aller Geschenke, das ein Mensch anbieten kann, das seiner eigenen Freiheit, kann einzig und allein an Gott gemacht werden, die Vertreter der Kirche können es zwar (durch ein besonderes Privileg Gottes) im Namen und im Geiste Gottes mitverwalten, es aber niemals für sich, zu ihren Gunsten und rein-persönlichen Plänen und Absichten gebrauchen oder mißbrauchen. Gehorsam bleibt, weil er auf Gott — auch sofern er die Kirche lenkt —, und somit auf die Gottverbundenheit des Obern im Gebet vertraut, eines jener Wagnisse, wie sie einzig der christliche Glaube kennt. Er wird nicht auf statistische Wahrscheinlichkeit hin geleistet, sondern im Glaubensvertrauen auf den Gründer der Kirche¹⁴.

Von hier aus läßt sich gegen den Gehorsam im Säkularinstitut grundsätzlich nichts mehr einwenden. Es geht hier einerseits um die gleichen Selbstentscheidungen, die auch der Laie im Weltstand zu fällen hat: Entscheidungen des Berufes und der Berufsgemeinschaft vor allem, die ihn wesentlich auf sich selber stellen und einen Rekurs auf die Meinung des geistlichen Obern oft unmöglich machen. Aber wie beim Ordensmann ist diese — nun weitgehend und oft gänzlich weltlich gewordene — Verantwortung übernommen aus christlichem und kirchlichem Gehorsam und zu ihm hin geöffnet.

Praktisch wird diese Gehorsamsbindung in den allermeisten Fällen nichts anderes tun als die exponierte freie Verantwortung des Beauftragten stützen: sie zunächst erziehen, sie dort, wo sie zurückweichen, sich hinter Autoritäten verschanzen, vor den härtesten Entscheidungen ausweichen wollte, in die geforderte Entscheidung hinein stärken: väterlich und doch unerbittlich. Wer je in der Lage war, kirchlichen Gehorsam zu fordern, der weiß, daß er zumeist nur eingesetzt werden muß, um jenen Willen Gottes, der dem Gehorchenden an sich im Gebet evident werden müßte, gegen ihn (das heißt für ihn) durchzusetzen, die Entfaltung des christlichen Lebens der Liebe nicht frühzeitig abbrechen und verkümmern zu lassen, sondern auch gegen den Widerstand des Müde gewordenen weiterzuführen. Es ist dann Hilfe für den Einzelnen, sein eigenes Ideal nicht aus den Augen zu verlieren und immer weiter anzustreben. Hierzu gehört auch die gemeinsame Erwägung eines umfassenden Lebensberufes, wobei alle Elemente: unmittelbare oder mittelbare Berufung von Gott her, Vermittlung der Kirche durch den Vorschlag des Vorgesetzten und eigene Neigung und Eignung in einem einzigen, theologisch einheitlichen Akt zusammenzubringen sind. Kurz, die Art der Zuordnung von weltlicher Kompetenz des Gehorchenden und Heilskompetenz des (die Kirche stellvertretenden) Befehlenden gleicht sich hier inhaltlich der Zuordnung beim Laien im Weltstand an (denn auch bei die-

¹⁴ Joseph Loosen S. J., *Gestaltwandel im religiösen Gehorsamsideal*, Geist und Leben 1951, 196—209.

sem liegt eine grundsätzliche Indifferenz zum Wort der Kirche hin an der Basis), sie behält bloß in ihrer Ausführung die Radikalität des Rätestandes, der sich hier noch-einmal erweist nicht als eine besondere zweite Ethik neben der allgemein-christlichen, sondern als deren strikteste und damit auch spannungsreichste Darlebung, auf Grund einer besonderen Erlaubnis (in der Berufung) des Herrn. Ob diese Spannung tragbar ist, kann nur die kirchliche Erfahrung und die Erfahrung der Christen, die sie darleben, erweisen. Alle Warnungsrufe, daß sie psychologisch unmöglich, gefährlich, unopportun, für die Menschen ärgerlich und unverständlich sei, wird die Christen, die sich dazu berufen wissen, nicht aufhalten.

Der Christ im Weltlichen Institut ist ein Christ in der Welt unter andern Christen und Nicht-Christen in der Welt. Er unterscheidet sich von ihnen nur dadurch, daß er seine ganze Existenz, Leib und Seele, Christus geschenkt hat und von ihm durch die Vermittlung der Kirche den Platz seines Einsatzes für das Reich Gottes in der Welt zugewiesen erhält. Daß er diesen Platz wirklich und nicht bloß zum Schein besetzt hält und verwaltet, ist Nachfolge der Inkarnation. Daß er ihn mit seiner ganzen Existenz „im Auftrag“ Gottes und als Bote seines Reiches versieht, ist das Eschatologische. In beiden Richtungen lebt er seinen Mitchristen nur vor, was christliche Existenz in der Welt ist: er tut es „ungeteilt“, weil er seine Existenz mit der der Kirche für Christus identifiziert hat, aber ebendeshalb „eucharistisch“: seine Verströmung an die Welt, Mitmensch, Beruf ist kein Untergehen im Schicksal, sondern durch Gnade eine Form der Gegenwart der Heilsgeheimnisse Christi.

III. Antworten

1. Das erste Bedenken erhob sich vom Ideal der christlichen Laienpersönlichkeit her. Es gilt, darauf eine Antwort ohne verkleisternde, fromme Rhetorik zu geben, eine Antwort, die das Gewicht des Einwandes kennt. Die durchschlagende und überzeugende Antwort kann nur von den Menschen selbst gegeben werden, die von der Nachfolge Christi innerhalb des Weltstandes glaubhaft geprägt worden sind. Hier, auf dem Papier, kann nichts anderes gezeigt werden als der Nichtwiderspruch zwischen Persönlichkeit und Nachfolge. Kurz gesagt: Berufung zur (besonderen) Nachfolge ergeht immer an den „Einzelnen“ im emphatischen Sinn dieses Begriffes. Kierkegaard wußte es, es fehlte ihm (zur Überwindung seiner religiösen Schwermut) nichts als der katholische Weg der Nachfolge¹⁵. Wir sagten es: Die Nachfolgenden sind einsam, aber vor lauter Fülle, beladen mit dem Geheimnis der Totalität. „Orden“ und „Institute“ sind kirchlich-soziologische Rahmen, in welchen diese je-Einzelnen ihrer Berufung gemäß leben können: in einer Art von Gemeinschaft, in einer Art von „Organisation“ des spezifisch personalen Liebesverhältnisses, einer „Organisation“, der, wenn sie nicht Selbstwiderspruch sein will, immer etwas Fragmentarisches, Nachhelfendes, aber auch „Nachgeborenes“ anhaften wird (vgl. den Prolog zu den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu). Der Erwählte wird durch den Rahmen mehr „exponiert“ (in die Ungeschütztheit der reinen Liebesflamme, aber entsprechend auch in die Welt hinein, der er mit ungeschütztem Herzen begegnet) als etwa „gepanzert“ für einen heiligen Krieg. Es ist schließlich der

¹⁵ Erik Peterson, *Kierkegaard und der Protestantismus*. In Marginalien zur Theologie. München 1956, 17 f.

Stand der Heiligen, in denen das, was Regel und Ordensform meint, sich zur Wahrheit entfaltet; der Heiligen, denen man Persönlichkeit nicht absprechen wird und die doch gerade durchwegs dem Stand der Erwählten entstammen. Dies sollte die Laienchristen nicht ägrieren, sondern freuen, denn jener Stand ist ja kein „anderer“ Stand als der ihre, sondern dessen „Besonderheit“, zu ihren Gunsten als reine, prägende Form herausgehoben. Die Heiligen sind es, die als gottförmige Persönlichkeiten die Laienpersonen prägen. Es gibt einen Strukturabstand zwischen beiden, aber dieser liegt gerade nicht im Begriff der Persönlichkeit. Nur die mehr oder weniger „mißglückten“ Heiligen in den Orden und Instituten könnten auf diesen Gedanken bringen. Das aber ist nicht mehr Theologie, sondern Statistik.

2. Sind die Räte der leichtere Weg, wenigstens heute? Sind sie der sozial gesicherte Weg, während der Mensch in der Welt dem Schicksal ganz anders ausgesetzt ist? Es gibt, wie wir sahen, im Evangelium etwas, was wie eine übernatürliche Sicherung des Nachfolgenden aussieht, wie eine Garantie, daß er, der Christus an Stelle alles übrigen, weltlich Sichernden, wählt, nicht ins Leere fallen wird. Der „eschatologische“ Schritt aus der Welt in Christus hinein wird, im auferstandenen Herrn, zu einer Geborgenheit in ihm und in der Christus gehörenden, ihm einverkörperten Welt. Darum kann eine Existenz wie die Pauli weltlich gesehen aufs äußerste ausgesetzt sein, sie wird in Christus gehalten (just damit Paulus soviel leiden kann). Gerade in den Säkularinstituten wird etwas von diesem Paradox neu lebendig. Der Christ erhält in ihnen jenes Minimum an Rückhalt, der erfordert ist, um sich rückhaltlos in die Aufgabe hineinzubegeben. Dieser Rückhalt gehört zur Theologie des Neuen Testaments (schon die Propheten des Alten Bundes hatten ihn), er ist nicht soziologisch zu relativieren. Und wenn der Erwählte nicht in der gleichen Weise wie der Rest der Menschen vom Schicksal geschunden wird, so ist er deshalb nicht minder ein *dareis anthrôpos*, ein Geschundener, denn er ist erwählt in das Kreuz Christi und innerlich seinem Leiden vermählt. Was er leidet, ist mehr vom Herrn unmittelbar als vom „Schicksal“ her auferlegt. Es ist mehr Leid von innen und weniger von außen her, Teilnahme an der Form der Erlösung. Die aber kann — gerade in der Form der Weltlichen Institute — auch wesentlich erlitten werden durch das ungeborgene Ausgesetztsein des Liebenden und Erwählten in die Mitte einer ahnungslosen, oft feindlichen, hassenden, lieblosen Welt. Er ist in seiner Sendung sehr allein. Er erlebt die übernatürliche Geborgenheit, die zu seiner Sendung gehört, vielleicht sehr wenig bewußt. Der Übermacht der Umgebung ausgeliefert, hat er kaum Hoffnung auf namhaften Erfolg. Als ein weltlich Besiegter muß er standhalten. Oft genügt es, wenn er nur da ist. Durch seinen weltlichen Beruf sind ihm weitgehend die üblichen Werbemittel versagt; er muß indirekt wirken. Er sieht die wohnlichen Innenräume der Familien und oft auch der Klöster und der Pfarrhäuser, und es kommt ihm vor, als stünde er außerhalb, zwischen Stuhl und Bank, einsam, von keinem wirklich aufgenommen. In diesem sehr fühlbaren, sehr empfindlichen „Außerhalb“ (wie hat es Paulus gefühlt!) steht er genau auf dem Weg der Nachfolge Christi.

3. Man hat vom Mißbehagen gesprochen, das der im Gehorsam Gebundene bei Mitmenschen und Mitchristen erregt. Ist er es selbst, der da redet und handelt, oder

spricht und wirkt er im Namen eines andern, einer Gruppe, einer kirchlichen Freimaurerei? Die Frage wird desto bohrender, je höher geistig eine Gemeinschaft steht, je größer ihr Bildungsanspruch ist. Das Festgenageltsein mancher Kongregationen auf irgendein beschränktes Ausgangsprogramm des Gründers oder der Gründerin, das jurare in verba fundatoris, die oft fanatische Vertretung und Propagierung einer zusammengestoppelten Doktrin, die man dann als die arteigene ausgibt, alle diese Einengungen der christlichen Freiheit und geistigen Freizügigkeit sind dem Stand der Nachfolge tief abträglich. „Ordensgeist“ kann je nur Heiliger Geist sein und volles Offensein zu ihm, das Vermitteln einer größeren Öffnung jedes einzelnen Mitgliedes zu ihm. Und je mehr die Einzelnen in personaler Verantwortung auf weltlichen Posten stehen, um so mehr hat sich der Leitende auf den Geist zurückzuziehen, den Geist im Gehorchenden zu stärken, in der zwischen beiden herrschenden Einheit des Geistes zu wirken. Es ist im Grunde das Gleiche, wenn man sagt: aus der sakramentalen Situation der Beichte heraus lenken. Auch Könige haben ihre Beichtväter gehabt, und weder der Orden, der sie stellte, noch die Politik der Könige brauchten aus diesem Zueinander Schaden zu nehmen. Reinhold Schneider hat immer neu auf die Konfrontation des Königs und des Heiligen hingewiesen als auf den fruchtbaren Ort der Weltgeschichte¹⁶. Er tut recht, den Finger daraufzulegen, daß diese Konfrontation eine solche zweier Persönlichkeiten sein muß, deren eine den vollen Anspruch Gottes vorhält, während die andere daraus die Entscheidung in der weltlichen Situation formen muß: Gehorsam und Freiheit zugleich. Das geht nur, wenn beide sich im gleichen Dienst wissen und auch der Führende den Gehorchenden nicht überwältigen will. Wenn beide um die besondere Atmosphäre der Nachfolge wissen und das Mysterium kirchlichen Gehorchens nicht in ihrem Herzen säkularisiert haben zu einem weltlichen Ding.

Wir dürfen uns aber auch nicht verführen lassen, dem allgemeinen Ressentiment gegen den Rätestand zu verfallen, und bewußt das Ärgernis zu suchen unter dem Vorwand der Wahrhaftigkeit. Dies würde auf den Katholiken im Weltstand zurückschlagen, der für den Nichtchristen immer ebenso ärgerlich und unheimlich sein wird — geheimnisvollen römischen Befehlen gehorchend! — wie der Ordenschrist es noch einmal für den Weltchristen ist. Hier sind alle Katholiken in eadem damnatione, und nichts kann sie daraus befreien als die Wahrhaftigkeit des Gehorsams selbst, die gelegentlich sogar die Außenstehenden frappiert, zum Beispiel an der Kleinen Therese oder an Franz Xaver.

4. Es fragt sich, was man unter „kleinen Leuten“ versteht. Daß es nicht um hohe Bildung geht, daß Herzensbildung, Adel der Seele, Großmut im niedrigen Volk, ja im Proletariat ebenso gefunden werden kann wie in den höheren Schichten: das wird keiner bezweifeln wollen. Einfachste Männer und Mädchen leisten heute unter dem Antrieb des Heiligen Geistes in Weltlichen Instituten so Bewundernswertes, daß Glieder altbewährter Bildungsorden staunend davor stehen. Die Gefahr der Institute liegt einerseits im betont Charismatischen (mit dem sie stehen und fallen und das wiederum ihre Stärke ist: wo der Geist erlischt, dort wird die Form nicht lange überleben), anderseits in der Vielzahl und Zersplitterung in kleine Gruppen: aber

¹⁶ Vgl. mein Buch: *Reinhold Schneider* (Hegner 1953), vor allem 175 ff.

auch das ist die Kehrseite eines Vorteils, denn große Orden formalisieren sich leicht. Wenn die kleinen Gruppen ihre innere Beweglichkeit mit der nötigen Aufgeschlossenheit füreinander und, wo es angeht, auch für eine Zusammenarbeit zu verbinden wüßten, wäre vielleicht ein Bestfall erreicht. Sicher ist die kleine Gruppe kein Zeichen des Subalternen. Die größten Orden haben fast immer das Beste geleistet zur Zeit, da sie kleine Gruppen waren, leichte Kavallerie, nicht schwere Infanterie.

5. Das letzte Bedenken rollt nochmals das ganze Standesproblem auf. Die Antwort liegt im Mittelteil dieser Ausführungen. Dort wurde sichtbar, warum eine Einschmelzung der Stände nicht in Frage kommt: der Weltstand (als das „Allgemeine“ der Kirche) bedarf des „Besonderen“, um der Welt gegenüber das Besondere (des Christlichen) zu sein. Die Grenzüberschreitung, die von manchen erstrebt wird, wird die Kirche nie vollziehen. Es gibt kein anderes Tragen der Last des Nächsten als in der Form wie Christus es tat: im Leiden, das der Vater aus den Sünden der Menschen für den Sohn gestaltet. Schuld trennt immer; Unschuld verbindet. Gemeinsame Schuld kann nur in der gemeinsamen Abwendung von ihr ein Anlaß neuer, tieferer Liebe sein. Eins aber ist wahr: die Stände der Kirche sind dazu da, um ihre Vermählung im Schoß und Grund der Kirche je neu zu feiern. Schon daß die besondere Nachfolge zur prägenden Form aller Nachfolge in der Kirche werden kann, zeigt hinreichend, daß die Redeweise von „zwei Ständen“ nur eine annähernde, notdürftige ist. Und eben in ihrem Prägeakt erreicht die Form die eingeprägte Materie wirklich: berührt also der Stand der Räte, der Nachfolge, der Apostel, der Heiligen und derer, die ihnen nachstreben, den Boden des Laienstandes wirklich. Die Liebe der Nachfolge Christi ist wesentlich transzendierend auf das andere ihrer selbst; sie ist sie selbst und das andere, so wie Christus er selbst und die Kirche ist.

Um die Dialektik des Verhältnisses der „beiden Leben“ in der Kirche abschließend einzuordnen (und nur um diese handelte es sich hier, nicht um die Problematik zwischen hierarchischem Amt und „Laie“), könnten wir drei Ebenen unterscheiden, die von den „beiden Leben“ durchschnitten werden und auf denen sie sich je verschieden zeigen.

Es gibt die Ebene der Liebe, der Agape, die für alle in der Kirche Gebot ist; es gibt (am andern Ende) die Ebene der äußeren kirchlichen Organisation der Lebensformen, die die Christen in „Stände“ eingeteilt hat. Es gibt in der Mitte zwischen beiden die Ebene der theologischen Struktur der Kirche, die einerseits Agape ist, andererseits sichtbare Gestalt hat: es wird die Frage sein, welches fundamentum in re die Kirchentheologie für die Scheidung der Stände bietet.

a) *Die Ebene der Agape* eint in der Kirche alle im gemeinsamen und einheitlichen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Ein Laie in der Welt, der beschließen würde, sein Leben in der Welt, dort, wo er es zu leben hat, der christlichen Liebe restlos zu widmen und der deswegen auf die Ehe verzichten würde, ja, der mit andern Gesinnungsgenossen eine Gruppe bilden würde, wäre dadurch in keinen neuen „Stand“ getreten. Den Gott Christi aus ganzem Herzen lieben ist nichts „Eschatologisches“. Das ist für das Verständnis der Säkularinstitute entscheidend. *Man muß, um die tragenden Impulse zu ihrer Bildung zu würdigen, nicht von der Frage*

ausgehen: wie weit kann das Ordensleben sich dem Weltleben annähern, ohne aufzuhören Ordensleben zu sein, sondern umgekehrt: wie weit kann das Laien- und Weltleben in der Darlegung der Agape gehen, ohne („eschatologisches“) Ordensleben zu werden: statt „relicto saeculo“ — in saeculo (Pius XII. in „Primo feliciter“).

b) *Die Ebene der kirchlichen Organisation* wird ordnende Grenzlinien ziehen, die wie alle menschliche Gesetzgebung eine gewisse „Positivität“ besitzen, dabei aber auf die (theologischen) Sachstrukturen als ihr Fundament achten. Da es hier um das äußere Antlitz der Kirche geht, wird das Gelübde der Vollhingabe an Christus in der Kirche vorwiegend unter dem Gesichtspunkt eines Einsatzes für das konkrete Reich Gottes in der Welt, für die Kirche, also als Dienst an der Kirche betrachtet, und somit in ihrem Zusammenhang mit der Funktion der Hierarchie. Die Orden und Kongregationen erscheinen dann als „Funktionen“¹⁷; die Ausstrahlung ihrer Agape als „Apostolat“, die Radikalität des Sterbens und Auferstehens mit Christus erscheint als das „Herausgehen aus der Welt“, das erforderlich ist, um fruchtbringend im kirchlichen Dienste mitzuarbeiten. Daß die Gruppen der Weltlichen Institute nun aber eindeutig in den so umrissenen Kirchenstand — manche nennen ihn gesamthaft „Klerus“ — gehören, ist nicht apriori abgemacht. Das zeigt sich darin, daß „Provida Mater“ den „neuen Stand“ nur analogisch und nicht univok an den bisherigen „Stand der Vollkommenheit“ anschließen wollte. Die Entscheidung wird auf der mittleren Ebene fallen.

c) *Die Ebene der Kirchentheologie.* Für die kirchenrechtliche Standesscheidung gibt es in der Kirchentheologie jenes fundamentum in re, das wir aufgewiesen haben: die Totalität und Exklusivität der Existenz für Gott nimmt in der sichtbaren Heilsordnung die Form der Entscheidung an, sich (wie Maria-Kirche) mit Leib und Seele dem Herrn der Kirche zu weihen. Der Punkt, an dem ontologisch die Stände sich scheiden, ist der der Entscheidung, ob man die Menschen ausschließlich in Gott (durch Christus hindurch) lieben will (im Weg der Nachfolge und der Räte) oder Gott und Kirche liebt im Rahmen der mitmenschlichen Liebe (in der Ehe)¹⁸.

Nun aber muß bei dieser Grundentscheidung, die für den Christen nichts rein Privates sein kann, sondern in beiden Fällen Nachahmung der Kirche in der Kirche ist, jeweils gefragt werden, in welcher Absicht sie geschieht. Sie kann im Willen geschehen, sich dem besonderen hierarchisch-apostolischen Dienst der Kirche zur Verfügung zu stellen, und das werden nicht nur die meisten Orden und Kongregationen, sondern auch die meisten Weltlichen Institute tun, die einen besonderen kirchlichen Zweck verfolgen: Seelsorgs- und Klerushilfe aller Art, Lehr-, Pflege-, Erziehungstätigkeit, Dienst an Kranken, an Familien, Arbeit in der Presse, in Verlagen, in einheimischen und ausländischen Missionen. Aber es könnte ja auch die Absicht bestehen, nichts anderes sein zu wollen, als ein Christ unter Christen in der

¹⁷ Am deutlichsten im vierten Gelübde des Jesuitenordens, das den ganzen Orden durch ein eigenes Gelübde des Gehorsams an den Heiligen Vater zu dessen besonderem Werkzeug macht.

¹⁸ Natürlich wird hier nur von einer *christlichen* Wahl gesprochen und nicht von einer Ehelosigkeit aus christlich neutralen, weltlichen Gründen: sei es einem eigenen Entschluß um irgendwelcher Vorteile oder Pflichten willen, sei es weil die Heirat sich nicht „gegeben“ hat. Theologisch gibt es in der Kirche keinen „dritten Stand“, wenn man auch praktisch und organisatorisch das Kirchenvolk noch in viele Kategorien und Gruppen einteilen kann.

Welt, dessen einzige „Spezialität“ in der gelebten Liebe Christi bestünde. So lehnen die „Kleinen Schwestern und Brüder Charles de Foucaulds“ jede „kirchliche Tätigkeit“ ab. Sie wollen nicht „apostolisch wirken“, sie wollen nur da sein. Es wären andere, sehr stark ausstrahlende Institute zu nennen, die es sich beharrlich verbieten, als zu einem andern als dem Laien- und Weltstand zugehörig betrachtet zu werden. Daß sie kanonisch in einen „analogischen Rätestand“ eingereiht worden sind (und auch werden mußten) ficht sie nicht an¹⁹. Und erst diese beharrliche Weigerung, unter die „eschatologische Sparte“ eingeordnet zu werden, stellt nicht nur unausweichlich das theologische Problem der kirchlichen Stände, es verbindet auch die „Stände“ in einer bisher wohl nicht bekannten und fruchtbaren Weise, es läßt die „Form der Heiligkeit“ nun wirklich zur Form des Laien in der Welt werden. Eine geheimnisvolle Freiheit des Heiligen Geistes offenbart sich in all dem: wie der Geist Gottes durch keinen Stacheldraht am Wehen verhindert wird, so wird auch die Form der kirchlichen Heiligkeit nie endgültig in kirchliche Standes-Kategorien einzuordnen sein: sie überbordnet sie souverän und zerstört sie doch nicht; sie setzt sie, indem sie sie überschreitet.

¹⁹ Wo sie sich durch eine allzustark klassifizierende und zugleich publizierende Tätigkeit von der Hierarchie und wohlgemeinte, aber nicht immer glückliche Hilfe aus den Reihen der alten Orden her *in ihrer Grundabsicht behindert* sehen, ziehen es manche Gruppen vor, im Anonymen des reinen Weltstandes zu verbleiben, obwohl dies den Wünschen der Hierarchie nicht durchaus entspricht. Das Werk der Klassifikation ist in der Kirche gut und unentbehrlich, unter der Voraussetzung, daß es nichts vom ursprünglichen Impuls des Geistes einenge oder vorzeitig beschneide.