

Die Botschaft des Dienens

Strukturanalytische Reflexionen über den christlichen Gehorsam

Josef Sudbrack SJ, München

I. Historische Reminiszenzen

Wenn Christentum eine geschichtliche Religion ist, wenn der Mensch Jesus nicht nur irgendein Weisheitslehrer, sondern der Weg Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott ist, wenn die Kirche kein mehr oder minder geglückter Versuch ist, Christus zu verstehen, sondern die „Geist“-getragene Realisierung des Christusglaubens im Voranschreiten der Zeit, – dann sollte eigentlich jede Reflexion über eine Glaubensfrage in der Geschichte ansetzen, der Lehrmeisterin für die Gegenwart. Nicht von ungefähr kommt es, daß die Männer, die das Gesicht der heutigen theologischen Bemühungen prägen, ihr für die Nöte der Zeit waches Auge in der Begegnung mit eben dieser Geschichte geklärt haben.

a) Ein kartäusischer Text als Einstieg in die Frage.

In einem mystischen Traktat des späten 15. Jahrhunderts, der schon deshalb Interesse erregen muß, weil sich in ihm der Streit der gelehrten (Heidelberger) Theologie mit der aus der Tradition genährten Frömmigkeit (der Trierer Kartause) widerspiegelt, können wir folgenden Ratsschlag lesen: „Mische dich niemals, weder in Wort noch in Tat, in die Angelegenheiten des Hauses ein und gib anderen, die solches tun, niemals deine Zustimmung . . .; denn wir alle sind Mönche, keine Prioren oder Verwalter – es sei denn durch den Ruf des Gehorsams oder die Verpflichtung des Gewissens. Daß die Offizialen sich ihre Füße beflecken – obgleich es oftmals unfreiwillig geschieht – genügt nämlich. Wir müssen mit ihnen von Herzen Mitleid haben und ständig und inständig für sie beten“¹. Ein Amt ausüben, Befehle erteilen, wird als eine verstärkte Versuchung zur Sünde angesehen, während der Gehorsam gerade den Sinn hat, „sich durch andere den königlichen Weg des Dienstes vor Gott vorschreiben zu lassen“² und sich der eigenen Verantwortung zu entledigen. „Als Untergebener wird man eher und leichter heilig“ als der Obere, schreibt ein moderner Autor³.

¹ Trier, Stadtbibliothek MS 699/261, 12r–v.

² I. Hausherr, *L'obéissance religieuse*, Toulouse 1966, 50. 57: „Diese große Idee bringt Mönchtum und Ordensleben hervor: Die Sehnsucht, *sicher* (à coup sûr) auf den Wegen des Willens Gottes zu gehen, *ohne Irrtum* an der Erfüllung der Pläne Gottes mitzuarbeiten.“
³ R. Gräf, *Priesterliche Menschen*, Donauwörth 1949, 104.

Daß dies kein zufälliges, aus einer weltabgewandten Zelle stammendes Zeugnis ist, zeigt der Blick in einen etwas früher geschriebenen Kommentar zur Benediktinerregel, der mit seiner maßvollen Klugheit ganz im Geist dieser Regel steht, wo die Lehre des Gehorsams „humanisiert und in unsere (menschlich-alltägliche) Reichweite hineingestellt wurde“⁴. Der Autor, ein Oberpfälzer Mönch, schreibt: „Es ist ein Zeichen göttlicher Liebe, den Obliegenheiten eines Amtes nicht ausgesetzt zu sein . . . Denn auch der Familienvater schickt zu solcher Arbeit, von der er seine Söhne zurückhält, die Knechte aus . . . Wahrhaftig ein Zeichen göttlichen Zorns ist die Obliegenheit eines Amtes.“ Zu dieser Verteufelung der Befehlsgewalt bringt der Benediktiner beachtliche Väterzeugnisse bei – zur Hauptsache: Augustinus, Gregor den Großen und Bernhard von Clairvaux; auf sie gestützt, kann er schließen: „Hieraus erhellt sonnenklar, daß zwar jeder Mensch ständig in Furcht leben muß, daß aber der Vorgesetzte sich mehr zu fürchten hat als der Untergebene“⁵.

Hinter solchen Aussagen steht eine Vorstellung, die Thomas von Aquin folgendermaßen formuliert: „Jene, die in der Welt leben, halten etwas für sich zurück; jene, die im Ordensstand leben, übergeben sich und das Ihrige vollständig an Gott“⁶; der Obere allerdings muß etwas von der Welt, nämlich seinen Entscheidungswillen, behalten und ist deshalb in einer ähnlich gefährlichen Lage wie die im Stande der Unvollkommenheit lebenden Weltleute: so ungefähr müßte man diesen Satz fortsetzen. In der Lebensbeschreibung Bernardins von Siena heißt es ausdrücklich, „daß gerade hinter den höchsten Würden die schlimmsten Übel und Gefahren lauern; deshalb müßten alle verständigen Leute sie geringschätzen“⁷. Befehlsgewalt ist in dieser Auffassung „böse Welt“⁸ im höchsten Grad. Deshalb wurde es in der Gattung der Heiligenbiographien geradezu zum „Topos“, daß der Mönch oder, wer es auch sei, sich gegen die Übernahme eines geistlichen Amtes zu sträuben habe⁹.

⁴ A. de Vogüé, *La communauté et l'Abbé dans la règle de saint Benoît*, Paris 1960, 464; der Autor spricht sogar von dem „demokratischen Element“, das die Regula Benedicti in den Vorgang der Abtswahl eingeführt hat (367).

⁵ J. Sudbrack, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl*, Bd. I: Darstellung, Münster 1966, 184. 202 f. (mit den dort angegebenen Stellen).

⁶ Zitiert nach de Vogüé a. a. O. 153; A. Adam, *Die Tugend der Freiheit*, Nürnberg 1947, 117 meint, daß die Ausleger von Thomas und Ignatius „den Gehorsam stark auf Kosten der Freiheit überdehnen und seinen Wert geradezu verabsolutieren“; vgl. M. M. Labourdette, *La vertu de l'obéissance selon saint Thomas*, RevThom 57 (1957) 125.

⁷ Übersetzt von L. Schläpfer, Düsseldorf 1965, 125.

⁸ Die mannigfaltigen Untersuchungen R. Bultots über „Die Lehre von der Verachtung der Welt“ (vgl. GuL 38 [1965] 307) scheinen uns den eigentlich zentralen Ursprung der Weltverachtungslehre noch nicht tief und geistig genug anzusetzen.

⁹ Vgl. z. B. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient d'autrefois*, Rom 1955, 124 ff.; J. Leclercq, *Chances de la spiritualité occidentale*, Paris 1966, 134 ff.; P. Nagel, *Die*

b) Geistesgeschichtlicher Hintergrund

Statt ähnliche Beispiele (bis in die moderne Zeit hinein!) anzuhäufen, ist es dienlicher, nach der Geisteshaltung zu fragen, die hinter solchen Äußerungen stehen mag.

Eines der großen Leitbilder der Mönchs- und Ordens-Theologie ist die Doktrin vom „engelgleichen Leben“¹⁰, die zuletzt von Abt Colombás¹¹ und Suso Frank¹² behandelt wurde. Für unsere Frage lehrt sie: „Durch den Gehorsam wäre der Mensch ohne Tod zur Gemeinschaft der Engel aufgestiegen“ (Augustinus)¹³. Was mit dieser „Angleichung an die Engel“ (Basilius)¹⁴ gemeint ist, zeigt die mönchische „Fastentheologie“: „Je seltener wir essen, desto mehr gleichen wir uns den himmlischen Geistern an; je öfter wir essen, desto unähnlicher werden wir ihnen“¹⁵. „Einmal am Tage essen ist engelgleich, zweimal menschlich, öfter aber ist tierisch“¹⁶. Das engelgleiche Leben verlangt also ein Freiwerden von der Tätigkeit des Essens, von den körperlichen Bedürfnissen: präzise drückt dies der schon erwähnte Johannes von Kastl aus: „So verhalte auch du dich zu deinem Körper, als seiest du schon nicht mehr im Körper . . .“¹⁷. Und genau dasselbe gilt von den geistigen Tätigkeiten: befreie dich von ihnen, lege alles ab, auch das eigene Verstehen und das eigene Wollen, damit alles, was zwischen dir und Gott steht, beiseite geräumt werde und du ganz in Gott aufgehen kannst.

Es ist die gleiche Theologie, die z. B. in der „Deutschen Theologie“ und bei dem Jesuiten Sandäus lehrt: Gehorsam ist „ganz aus sich heraus ge-

Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums, Berlin 1966, 83 (mit wichtigen Korrekturen an einer zu weltfeindlichen Interpretation).

¹⁰ Vgl. GuL 29 (1956) 347–357; ich halte diesen Aufsatz von U. Ranke-Heinemann ebenso wie ihr Buch *„Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen“*, Essen 1964, als eine berechtigte Gegendarstellung mancher Verzerrungen, aber dennoch für zu wenig kritisch und distanziert.

¹¹ *Paradis et vie angélique. Le sens eschatologique de la vocation chrétienne*, Paris 1961, nach dem spanischen Original von 1958, 90: „Il n'y a donc rien d'extraordinaire dans le fait que les Orientaux aient employé l'expression 'vie angélique' . . . pour désigner exclusivement la vie monastique, de telle sorte que les deux termes sont devenues synonymes.“

¹² *AGGELIKOS BIOS, Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum ‚engelgleichen Leben‘ im frühen Mönchtum*, Münster 1964; gegenüber Frank scheint mir die differenzierte Darstellung von Nagel, a. a. O., 34–48, der Quellenlage gerechter zu werden; entsprechende Texte für das Mittelalter finden sich in den Werken von Jean Leclercq. Eine scharfe Kritik übte Luther an der Auffassung des Mönchtums als „engelgleiches Leben“, vgl. B. Lohse, *Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters*, Göttingen 1963, 299 f.

¹³ Frank, a. a. O. 55; s. auch bei K. D. Schmidt, *Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola*, Göttingen 1935, 8–19.

¹⁴ Frank, a. a. O. 24.

¹⁵ Nach Johannes von Kastl (J. Sudbrack, a. a. O. I, 205. 251).

¹⁶ Auch dieses „feststehende Axiom im Altertum“ (Frank, a. a. O. 24, nach Leclercq) bei Johannes von Kastl, Rk 41 f., 185 rb. ¹⁷ Vgl. J. Sudbrack, a. a. O. I, 444.

hen“¹⁸, oder nach Meister Eckhart: „Im wahren Gehorsam darf kein ‚Ich will so oder so oder dies oder das‘ gefunden werden, sondern (nur) vollkommenes Aufgeben des Deinen“¹⁹. In seinem Handbuch faßt Heinrich Herpf die Tradition zusammen: „Bemerke: daß das Vornehmste, was Gott dem Menschen schenkte, der freie Wille ist, durch den allein er Sünden begeht oder Tugenden übt. Und deshalb ist nichts für den Menschen so schädlich, wie den eigenen Willen ausüben. Denn dieser ist gleichsam das Fundament, auf dem die ganze sündhafte Unordnung aufgebaut und begründet ist; aber wenn wir dieses Fundament einreißen, stürzen alle Mauern Jerichos, d. h. – nach der für die alte Exegese typischen Namens-exegese – der Unordnung“²⁰.

Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß in solchen Aussagen tiefe christliche Wahrheiten verborgen sind. Dort, wo der Gehorsam sich mit dem Stehen in der Gemeinschaft verbindet (z. B. bei Basilius²¹), ist das negative „Aufgeben des Eigenwillens“ vielleicht nur das Gewand eines positiven „In-Dienst-Stellens des Eigenwillens“; und oft kommt in der Selbst-Aufgabe der biblische Gehorsam vor Gott zum Ausdruck, wie z. B. in dem vielleicht über das kanonische Recht auf Ignatius von Loyola gelangten Zitat Gregors des Großen: „Mit Recht wird der Gehorsam den Schlachtopfern vorgezogen, denn durch Schlachtopfer wird fremdes Fleisch, durch Gehorsam der eigene Wille geopfert“²². Es ist dies eine Paraphrase des Psalms „Miserere“ (51, 18 f.).

Ebenso deutlich liegt aber auch in all den Aussagen eine Denkstruktur verborgen, die vom Christentum wegführt; es zeigt sich in ihnen ein Menschenbild an, das kaum noch christlich genannt werden kann: Wille, Entscheidung, freier Entschluß usw. sollen etwas sein, was von Gott trennt. Der Mensch muß dasjenige, was er im Wesenskern ist, nämlich Freiheit, Selbstbestimmung, aufgeben, um Gott zu finden. Zugleich stößt uns heute der verborgene oder offene Heilsindividualismus dieser „Gehorsamstheologie“.

Im christlichen Raum sind solche Auffassungen durch den Neuplatonismus²³ am greifbarsten geworden. An ihm läßt sich deutlich erkennen, wel-

¹⁸ *Pro Theologia Mystica Clavis*, Köln 1640, 290 f.; *Der Frankfurter. Eine Deutsche Theologie*, übersetzt von J. Bernhart, München 1946², 158 f.

¹⁹ Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. von J. Quint, München 1955, 54.

²⁰ *Theologia Mystica*, Köln 1538, Fol. 143 E; wie sich eine solche Auffassung in der Populärliteratur ausmacht, kann man z. B. bei H. Wilms, *Das Tugendstreben der Mystikerinnen*, Vechta 1927, nachlesen; nach der hl. Gertrud von Helfta bietet der Gehorsam die Zapfen an dem Balken über dem Abgrund, an denen sich der Mensch zum Himmel „emporhangelt“ (158 f.).

²¹ Frank, a. a. O. 53–57.

²² C 8, qu 1, c 10 (Friedberg I 593).

²³ Vgl. M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris 1966; W. Theilers *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, scheinen uns zu scholastisch voranzugehen; Bultot, *La doc-*

die Gefahr dem Christentum von den Tendenzen, die wir kurz mit „Aufgeben des eigenen Willens“ bezeichnen können, drohen. Neuplatonismus ist strukturell eine Metaphysik der Einheit. Der Mensch ist in die Zersplitterung, die „Zerstreuung“, d. h. in die „Sündhaftigkeit“ gefallen: Materie, Leiblichkeit, selbst das Tun von diesem und jenem, bedeuten „Vielheit“ und damit Abfall von Gott. Die Rückkehr zu Gott aber geschieht durch ein Hinter-sich-Lassen aller Zerstreuung, durch „Sammlung“. Der Mensch muß so eins und in sich geschlossen werden, wie ein reiner Geist. Auch der Wille und (in der „Wesens“-Mystik) der Verstand stehen letztlich im Weg, sind eine Zerstreuung und müssen abgelegt werden.

Wenn solche Sätze rein asketisch-moralisch genommen werden, klingen sie harmlos vertraut; sie gehören zu dem gängigen Vokabular der geistlichen Literatur. Werden sie aber ontologisch-seinshaft verstanden – und es ist wohl deutlich geworden, daß in den oben zitierten Sätzen so etwas zugrunde lag –, sind sie mit dem Christentum unvereinbar. Heute sind wir feinfühlig geworden für subkutane Strukturen der Sprache und müssen uns fragen, ob die christliche Aszese immer der verführerischen Kraft einer solchen Sprache sich entziehen konnte.

c) Der Ansatz des Ignatius von Loyola

Der gewissenhafte Historiker – das sei auch für das Weitere in Klammern gesagt – wird allerdings feststellen, daß bei den großen christlichen Autoren die oftmals neuplatonisch klingenden Worte mit ihrer zugrunde liegenden unchristlichen Philosophie aus einem völlig anderen Impuls heraus formuliert wurden: man griff zur Sprache und zum Denken der Zeit, um dem Neuen des Christentums, das niemals in einem einzigen Denken und Sprechen restlos aufgeht, ein sprachliches Gewand zu verleihen.

Der protestantische Kirchenhistoriker Kurt Dietrich Schmidt hat 1935 in einer kleinen Studie über „Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola“ gezeigt, zu welchen Irrtümern man gelangt, wenn man bei der Sprache eines Autors stehen bleibt, anstatt ihn von seinem Geist her zu interpretieren; er hat gezeigt, wie verfehlt die „vulgäre“ Deutung des ignatianischen Gehorsams als „Kadaver“-Gehorsam ist – nach einem traditionellen, auch von Ignatius gebrauchten, neuplatonischen Bild. Dem Ordensstifter kam es nur darauf an, „Gottes Willen zu erfüllen. Um seine Erkenntnis ringt er. Ihm gegenüber fordert er Gelassenheit, von sich wie von den andern. Für ihn erwartete er höchste Einsatzbereitschaft. Um seinetwillen fordert

trine du mépris du monde, Löwen-Paris 1963 f. IV 1, 40, schreibt dazu: „Die ‚engelhafte Anthropologie‘ – man muß diese widersprüchliche Formulierung gebrauchen – faßt den Menschen nicht so sehr als ein zugleich körperliches wie geistiges ‚Sein-in-der-Welt‘, denn als ein geistiges und ein unweltliches Sein auf, eine von der hellenischen Philosophie übernommene Begrifflichkeit...“.

er eine so hochgespannte Selbständigkeit, Tatfreudigkeit und Entschlußkraft der einzelnen . . ., wie sie sonst nur selten anzutreffen ist. Wahrlich, wer diese positiven Forderungen, die Ignatius an die Seinen richtet, nicht mit heranzieht, wer nur den Kadavergehorsam, d. h. die scheinbare Willenslosigkeit berücksichtigt, der begeht einfach eine Fälschung. Beides gehört aufs engste zusammen, beides ist vereint in dem *einen* Wort: Gelassenheit. Bereit sein ist alles! Bereit aber für Gott!²⁴

Von hierher – und von einer vielleicht zu hohen, fast mystischen Auffassung über die Möglichkeit des Menschen, ganz aufzugehen im Dienst²⁵ – ist der berühmte ignatianische Verstandesgehorsam zu verstehen: mit ihm möchte Ignatius nichts anderes aussagen als ein ganzmenschliches (auch mit dem Denken!) Dienen. Man muß nur einmal den Brief lesen, in dem er Franz von Borja mitteilt, er sei der Meinung, dieser solle die ihm angebotene Kardinalswürde ablehnen²⁶: Nichts von einer Aszese der Weltflucht wie bei den Wüstenvätern, nichts von Überlegungen wie „Je höher der Rang, desto tiefer der Fall“²⁷, sondern nüchternes Suchen nach dem Willen Gottes. Und überdies gibt Ignatius die Entscheidung ganz und gar in die Freiheit des damaligen Paters Franz von Borja.

Gewiß, Ignatius spricht oft genug in den traditionellen, neuplatonisch beeinflussten Schemata der Tradition; er baut die Ordensleitung auf nach dem Bild des absolut befehlenden Renaissancefürsten und -feldherrn; aber alles ist nur eine – zeitbedingte? – Konkretisation des Zentrums seiner „geistlichen Übungen“, Finden des Willens Gottes: „daß all meine Absichten, Handlungen und Beschäftigungen rein auf den Dienst und das Lob seiner göttlichen Majestät geordnet seien“²⁸.

Es wäre eine lohnende Untersuchung, sich einmal durch zeitbedingte Vorstellungen, durch traditionelle Schemata, durch sprachliche Unbeholfenheiten des Basken hindurchzutasten, um die Wurzelidee des Ignatius zu erspüren und von dort her eine nüchterne Transponierung ins 20. Jahrhundert zu versuchen. Das Buch von Lewis ist eher eine Stellensammlung zur „geistlichen Regierungs- und Führungsvorstellung des Ignatius“²⁹ als eine solche Studie. Doch es belehrt uns schon zur Genüge, wie sehr eine

²⁴ A. a. O. 29 f.; die Kritik, die man an Schmidts schwarz-weiß-malender Gegenüberstellung von mönchischem und ignatianischem Gehorsam üben muß, betrifft nicht unser Thema einer Strukturanalyse der Gehorsamsauffassung.

²⁵ F. Marxer, *Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik*, Freiburg 1964, 86; vgl. auch Adam, a. a. O. 121.

²⁶ Ignatius von Loyola, *Geistliche Briefe*, eing. von Hugo Rahner. Einsiedeln 1956³, 212–214; vgl. Hausherr, *L'obéissance*, a. a. O. 105 ff.

²⁷ Ein von Johannes von Kastl, Rk 36 bd, 141 vc, zitiertes Sprichwort, um mit Augustinus und Bernhard vor der Prälatur zu warnen.

²⁸ Exerzitienbuch 46.

²⁹ J. Lewis SJ, *Le gouvernement spirituel selon saint Ignace de Loyola*, Paris 1961.

antikatholische (und auch katholische, oft sogar jesuitische) Vulgarisierung das Bild des Ignatius von Loyola verfälscht.

Wenn man z. B. den Ursprüngen des jesuitischen Gehorsamsgelübdes nachgeht, entdeckt man, daß es spät, eigentlich erst nachträglich, in die Idee des entstehenden Ordens eingefügt wurde. Die „Prima Deliberatio“³⁰, das erste Dokument aus dem Jahre 1539 über die werdende Verfassung, das wir besitzen, offenbart die „Prima Intentio“, die Grundintention des Ignatius und seiner Gefährten. Grundlage aller Überlegungen war das „Suchen des Willens Gottes“, „die vollkommenere Dienstleistung für Gott“. Bereits entschieden war damals, daß die Gefährten in einer Gemeinschaft leben wollten – unter den beiden Gelübden der Armut und der Keuschheit, die sie in die Hände des päpstlichen Legaten von Venedig abgelegt hatten. Entschieden war auch die absolute Bereitschaft, dem Papst, als dem Oberhaupt der sichtbaren Kirche Christi, „allen Gehorsam“ zu leisten, „sei es im allgemeinen, sei es in Einzelheiten“. Und nun versuchte die Gemeinschaft, den Willen Gottes auch für die noch ausstehende Frage zu ergründen: Ist das Gelübde des *Ordensgehorsams* notwendig oder hinderlich „für das Ziel, das wir seit so langer Zeit uns vor Augen gestellt haben“, sollen die Gefährten einem unter ihnen gehorchen, „damit wir unsere ersten Absichten besser und genauer ausführen können“, oder steht der *Ordensgehorsam* dem *Papstgehorsam* entgegen und hindert die „größere Ehre Gottes“? Erst nach langen, von Gebet und Diskussion getragenen Überlegungen kam man damals zur einstimmigen Bejahung des *Ordensgehorsams*.

Modern ausgedrückt könnte man sagen: Ordensgehorsam als Funktion der vorausliegenden Urabsicht. Und diese ist deutlich eine zweifache:

(1) Das Leben in der Gemeinschaft, besser gesagt: aus der Gemeinschaft heraus; denn von Anfang an stand fest, daß man zwar räumlich an verschiedensten Orten arbeiten könne, daß aber das innere Band der Zusammengehörigkeit und die Verantwortung füreinander die Gefährten zusammenschließen müsse.

³⁰ Der Text in MHSJ, Const. I, 1–7; wir benutzen zur gleichen Zeit die moderne, in Belgien als Manuskript gedruckte französische Übersetzung (Notes Ignatiennes, Braine-le-Comte, 1956) 1 ff. Wichtige Literatur: P. de Leturia, *Importancia del año 1538 en el cumplimiento del „voto de Montmartre“*, (Estudios Ignacianos), Rom 1957, I, 201–221; *A las fuentes de la „romanidad“ de la Compañía de Jesús*, ebd. 239–256 (französisch in Christus Nr. 5, 1955, 81–100); B. Schneider, *Nuestro principio y principal fundamento. Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes* (Arch Hist. SJ 25 [1956] 488–513); interessante Aspekte bringt auch F. Roustang, *Analyse d'un texte de St. Ignace sur l'obéissance*, RAM 42 (1966) 31–38; vgl. B. Sorge, *La genesi della Spiritualità ignaziana de „servizio“*, RivAM 35 (1966) 279–288; die Kritik von J. G. Gerhartz, „*Insuper promitto . . .*“ Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden, Rom 1966, 210–219 an B. Schneider trifft nicht unsere Frage. Die folgenden Zitate stammen aus dieser „Prima Deliberatio“.

(2) Restloser und bedingungsloser Dienst an der sichtbaren Kirche. Auch das ignatianische Papstgelübde muß man mit dem geschärften Blick des Historikers zu verstehen suchen. J. G. Gerhartz hat gezeigt, wie es aus dem Willen, „Gott, Unserem Herrn, mehr zu dienen und ihn mehr zu loben mit Hilfe seiner Gnade“³¹, herausgewachsen ist. Man muß dazu berücksichtigen, daß es damals, zu Beginn des 16. Jahrhunderts, keine Kirchentheologie gab; den Ersatz lieferte das kanonische Recht. Unter seinem Einfluß, aber auch im Zug der Wirren des späten Mittelalters und vielleicht aus der feudalistischen Perspektive des Ignatius heraus, konnte dieser nicht anders, als dasjenige, was an sichtbarer Befehlsgewalt der Kirche – der er dienen wollte – greifbar war, zusammenzuschauen mit der Person des Heiligen Vaters. Man braucht nur das *Papstgelübde* in den Wandel der *Kirchentheologie*, wie sie im Zweiten Vatikanum offiziell anerkannt wurde, hineinzustellen, um die Intention der jungen Gesellschaft Jesu in moderner Sprache wiederzugeben: *Dienst der Gemeinschaft an der sichtbaren Kirche*³².

II. Aktuelle Reflexionen

Es sind also zwei Grundtypen der Gehorsamsausdeutung, die man – bei allen Vorbehalten wegen konkreten Verflechtungen und Verschiebungen – an der Geschichte ablesen kann: Gehorsam als In-Dienst-Stellen und Gehorsam als Selbst-Aufgabe. Unschwer läßt sich erkennen, wie verwandt, sogar identisch beide Haltungen sein können, die sich hinter solchen theoretischen Reflexionen verbergen; zugleich aber sieht man, wie verschieden, ja kontradiktorisch die theologische Reflexion, der strukturelle Untergrund ist, von dem aus die Typen konzipiert worden sind.

In den modernen Handbüchern findet man wenig über die hier aufgeworfene Problematik. G. Thils weiß nicht mehr als: „Gehorsam im strengen Sinn hält uns dazu an, einen Befehl, eben weil er Befehl ist, zu befolgen“³³. Glücklicherweise sind Monographien und Aufsätze tiefer in die Fragen eingedrungen. Über die grundlegende Arbeit A. Müllers ist in dieser Zeitschrift schon berichtet worden³⁴; leider sind ihre Ausführungen

³¹ A. a. O. 214 ff.

³² Daß wir zur Exemplifizierung auf den *Jesuitenorden* zurückgriffen, hat nicht zuletzt seinen Grund darin, daß bei ihm das „Leben aus dem Gehorsam“ am ausgeprägtesten sich niedergeschlagen hat. Ohne Zweifel könnte man ähnliches bei andern Orden herausarbeiten. Z. B. spielt im *Franziskanerorden* der Papstgehorsam eine ähnliche Rolle wie bei den Jesuiten (s. Gerhartz, a. a. O. 232–247).

³³ *Christliche Heiligkeit, Handbuch der asketischen Theologie für Ordensleute, Priester und Laien*, München 1961, 474 ff.

³⁴ 38 (1965) 64–68; einige wichtige Arbeiten, die nach Müllers Literaturübersicht erschienen sind, seien kurz angeführt: H. Beintker, *Zur Vollmacht der ethischen Forderung des*

über den Ordensgehorsam äußerst zurückhaltend, so daß ihrer nach K. Rahner³⁵ ausgearbeiteten Theologie der Zeichenhaftigkeit die Beziehung zum Alltag fehlt. Zwei jesuitische Äußerungen legen die tatsächliche Einheit des religiösen mit dem funktionellen Gehorsam nahe³⁶, weisen also darauf hin, daß der Sinn und damit auch die Gestalt und die konkrete Form (und damit auch die Gesetzgebung!) des Ordensgehorsams von den Aufgaben und der Dienstleistung der Ordensgemeinschaft her zu entwickeln seien. Eine benediktinische Arbeit wagt Sätze wie folgende, daß „reifer Gehorsam in sich echte Mitberatung, Mitbestimmung, Mitverantwortung . . . einschließt“, und daß „Gottes Wille sich nicht nur in allgemeinen Prinzipien oder in der Person des Amtsträgers findet, sondern auch in persönlichen Imperativen, die den einzelnen aufrufen“³⁷, daß also der Untergebene nicht blind, sondern selbstverantwortlich und selbstentscheidend – um es paradox auszudrücken –, im Blick auf das gemeinsame Ziel, zu gehorchen habe. Solche Aussagen weisen in die Richtung des *Gehorsams als Dienst*.

a) Einleitende Klärungen

Bevor wir im dritten Teil unserer Arbeit die in der Terminologie des Gehorsams als Selbst-Aufgabe gemeinte Sache aus ihrem oft unchristlichen Vorstellungs- und Begriffsschema herauszulösen und in die Auffassung vom Gehorsam als Dienst einzubringen versuchen, seien einige in der Gehorsamsüberlieferung gängige Topoi auf ihren Wahrheitsgehalt genauer untersucht.

Gehorsams, TheolLitztg 91 (1966) 241–254; W. Hillmann, *Perfectio evangelica. Der klösterliche Gehorsam in biblisch-theologischer Sicht*, WissWeis 25 (1962) 163–168; J. Leclercq, *Pour l'histoire de l'obéissance au moyen âge*, RAM 41 (1965) 125–143; J. Leclercq, *L'obéissance, éducatrice de la liberté dans la tradition monastique*, in: *La liberté religieuse. Principes et pratique*, Paris 1965, 55–85; Sammelband: *Problèmes de l'autorité*, Paris 1962 (Unam Sanctam Nr. 38); H. Rondet, *L'obéissance. Problème de vie, mystère de foi*, Lyon 1966; B. Stoeckle, *Schöpfungsgehorsam und Erlösungsgehorsam*, ErbAuftr 40 (1964) 118–127; G. Tavad, *Freedom and Responsibility in the religious life*, Continuum 2 (1965) 574–586; weitere Literatur in den Anmerkungen zu diesem Aufsatz.

³⁵ S. besonders 185 f.

³⁶ Sie stammen von den zwei amtierenden Provinzialen der westdeutschen Ordensprovinzen: H. Ostermann, *Mitbestimmung in der Kirche und in den Orden*, Orient. 30 (1966) 194–198; H. Krauss, *Der Gehorsam gegenüber Menschen in den Ordenssätzen. Reflexionen zu einer zeitgemäßen Anpassung des Ordensgehorsams*, GuL 39 (1966) 252–264; s. S. Giet, *Saint Bernard et le troisième degré d'obéissance ou la soumission de jugement*, Année théologique 7 (1946) 192–221; und R. d'Ouince, *Der Gehorsam im Leben des Paters Teilhard de Chardin*, Orient. 28 (1964) 139–144; das Heft der Zeitschrift Christus Nr. 36 (1962), das der Frage „Obéissance et Autorité“ gewidmet ist.

³⁷ Das sechste Heft von Erbe und Auftrag, 42 (1966) beschäftigt sich mit dem Gehorsam; unsere Zitate sind R. Kleiner, *Horden und Gehorden*, ebd. 482–488, entnommen.

1. Gehorsam gegenüber Gott und Gehorsam gegenüber Menschen

Mag die fromme Äußerung, daß man im „Ordensobern“, also in einem Menschen, Gott und Christus gehorcht, sich auch in jüngste kirchliche Äußerungen eingeschlichen haben, theologisch trägt sie letztlich, unbeschadet der Besonderheit des Amts, nicht weiter als Sätze wie, daß man im Menschen Gott liebt, Gott dient, daß man in allem Gott findet. Die eigentliche Frage beginnt erst, wenn der Wahrheitsgehalt solcher Sätze feststeht. Und hierzu sagt Müller: „Die meisten Unausgeglichenheiten in der katholischen Gehorsamsliteratur haben ihren Ausgangspunkt in einer praktischen Gleichsetzung des Gehorsams gegen Gott mit Gehorsam gegen Menschen“³⁸, und B. Schüller zeigt scharfsinnig, daß man zwar zwischen Gottes- und Nächsten-Liebe eine innere Analogie aufweisen muß, aber zwischen dem Gehorsam gegen Gott und dem Gehorsam gegen einen Menschen nur eine „*analogia extrinseca*“, eine äußerliche Vergleichsmöglichkeit, besteht: Denn nur Gottes Wille dringt in das Gewissen ein; menschliches Befehlen hat den Charakter „eines sittlich bindenden Gesetzes nur, insoweit (es) Gottes Befehl und Gottes Gesetz (ist). Das Menschliche an menschlichen Befehlen und menschlichen Gesetzen hat lediglich eine Vermittlungsfunktion“³⁹.

2. Autorität der Kirche und Hören auf die Stimme des Geistes

Obige Unterscheidung Schüllers von dem (niemals absolut bindenden) menschlichen und dem (absolut bindenden) göttlichen Anteil eines Befehls muß mit aller Unerbittlichkeit auf den Ordensgehorsam angewandt werden. Man kann sogar noch verschärfen: Die in irgendeiner Form in den Bereich der kirchlichen Unfehlbarkeit gehörende Anerkennung der einzelnen Orden als christliche Wege zum Heil⁴⁰ hat nichts mit einer Delegation der von Gott eingesetzten Lehrautorität zu tun; bilden doch gerade die Orden das Element im lebendigen Organismus der Kirche, in dem die von „unten“ kommende charismatische Initiative des Geistes sich verkörpert und einen Gegenpol zur hierarchischen Amtsgewalt der Kirche bildet. Gerade in den Orden müßte das Gespür für den Geist in der Kirche – in

³⁸ A. a. O. 125; positiv zu dieser Frage spricht er 280 ff.; Hausherr, *Direction*, a. a. O. 192 f. schreibt über die aus dieser Identifizierung hervorstechende Mönchstheologie: „Der Gehorsam kennt keine physische Grenze. Einige gehen sogar so weit zu sagen, daß er auch keine moralische Grenze haben darf.“ Aber auch noch Dionysius Carth. und Alfons von Liguori lehren nach Adam, a. a. O. 117 ff., daß im Zweifelsfall, ob ein Befehl gegen das Sittengesetz sei, man im Gehorsam gehalten ist, den Befehl auszuführen.

³⁹ *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf 1966, 36 ff.; Hausherr, *L'obéissance*, a. a. O. 86: „Der Obere ist kein Vize-Gott...“; anders A. Gerken, *Christ und Kirche im Umbruch der Gegenwart*, Düsseldorf 1966, 122 f.

⁴⁰ Hausherr, ebd. 67.

Absetzung, nicht im Gegensatz zur äußeren kirchlichen Gesetzgebung – wachbleiben.

3. Ordensgehorsam als der „vollkommene“ Gehorsam

Um die Fragwürdigkeit der in der Überschrift formulierten Gleichsetzung zu entlarven, braucht man nur der paulinischen Vorstellung vom „Glaubensgehorsam“ nachzugehen: „Der Gehorsam ist ein ständiges, primäres Strukturelement des Glaubensvollzuges; denn die Preisgabe des Selbst kann nur aufgrund der Begegnung, des Anspruches Gottes auf meine Existenz vollzogen werden“⁴¹. „Ein völliger Irrtum, der aber in der Gehorsamsliteratur vorkommt, wäre die Behauptung, der Christ außerhalb des Rätestandes habe seinen Willen nicht vollkommen Gott hingegeben, weil er in vielen Dingen ‚seinen eigenen Willen tue‘ . . .“⁴². Gehorsam, als – um eine überholte Terminologie zu benutzen – Mittel oder Sinngehalt der Vollkommenheit, geht jeden Christen gleichmäßig an.

4. Der „blinde“ Gehorsam

Die aus der paulinischen Sicht notwendig werdende Zurückverlegung des Gehorsams aus der Ebene des Willentlichen in die Tiefe des Gesamtmenschlichen und Personalen, in das Christsein überhaupt, zwingt uns auch, ein übliches Sprechen vom „blinden“ Gehorsam zu übersteigen. Hier ist vielleicht die Existenzschicht erreicht, die Ignatius mit seinem „Verstandesgehorsam“ zur Aussage bringen wollte. Wenn die katholische Theologie behauptet, daß ein völlig blinder Glaube unmoralisch sei, und wenn die moderne Anthropologie zeigt, daß jedes menschliche Tun eine innere Sinnhaftigkeit in sich tragen muß⁴³, um überhaupt wahrhaft „menschlich“ zu werden, dann gilt für den Ordensgehorsam gerade aus seiner Verbindung mit dem Glaubensgehorsam, daß „er niemals das Recht hat, vollkommen und absolut blind zu sein“⁴⁴, und seine innere Sinnhaftigkeit „begreifen“ muß, um überhaupt menschenwürdig und menschenmöglich, um christlich zu sein.

b) Der Einzelne vor dem Willen Gottes

Was aber geschieht nun, wenn ein Christ in die Hand eines menschlichen Vorgesetzten das Gelübde oder Versprechen des Gehorsams ablegt?

⁴¹ G. Hasenbüttl, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*, Essen 1963, 196. ⁴² Müller, a. a. O. 262 Anm. 4.

⁴³ Schüller, a. a. O. 99, verweist auf H. Thomae, *Der Mensch in der Entscheidung*.

⁴⁴ Hausherr, *L'obéissance* 66; Müller, a. a. O. 265: „Absolute Persönlichkeitsrechte dem Prestige der Autorität zu opfern, wäre Totalitarismus.“

1. Erzieherische Rolle des Gehorsams

Zweifellos gibt es auch innerhalb der Gelübde einen Erziehungs- oder Führungsgehorsam, der parallel zum Recht der Eltern und Erzieher läuft. Aber unter dieser Rücksicht, die de Lubac mit seinem „Jeder Gehorsam hat erzieherische Funktion“⁴⁵ meint, gelten dieselben Gesetze wie für Eltern und Erzieher. Der Ordensobere hat die gleiche schwere Gewissensverpflichtung – wie schwer sie ist, lehrt uns die moderne Psychologie –, seine Untergebenen in die eigene Verantwortung zu entlassen⁴⁶. Daß dies nicht immer geschieht, daß die „Kindheit“ und „die Zeit der Erziehung“ oft weit über Gebühr ausgedehnt wird, soll nur angemerkt werden. Uns geht es um eine andere Frage.

2. Gehorsam und Finden des Willens Gottes

Wenn man die theologischen Begründungen des Ordensgehorsams nach den traditionellen Handbüchern von ihrer Struktur her zu verstehen sucht, stößt man fast immer auf eine Argumentation, die vom Einzelmenschen ausgeht. Etwa so: Der Mensch hat einen gewissen Freiheitsraum, in dem er in moralischer Freiheit verschiedene, auch kontradiktorische Entscheidungen treffen kann. Diesen Raum gibt er aus irgendeinem Grund auf und läßt sich von außen, von einem andern Menschen, die zu treffende Wahl abnehmen. Der Grund kann in der höheren Bewertung eines Handelns aus dem Gehorsam, aus fremder Initiative liegen, oder in der größeren Sicherheit, die der Wille des Obern garantiert, oder in der Zeichenhaftigkeit, die sich in diesem Verzicht verkörpert, oder in dem asketischen Wert des „Opfers“, usw. Die Struktur bleibt dieselbe: Mittels des menschlichen Gehorsams wird die eigene Entscheidung im Sinne des göttlichen Willens letzteterminiert; der Eigenwille wird „aufgegeben“.

Unsere Frage lautet: Kann und darf ein fremder, nicht völlig in die eigene Überzeugung integrierter Wille ohne weiteres maßgebend sein für eine Entscheidung? (Welche sehr konkreten Ansichten mit dieser abstrakt klingenden Auffassung verbunden sind, sahen wir im ersten Teil.) Bei „Nebensächlichkeiten“, bei denen der Personkern nicht ins Spiel kommt – z. B. bei disziplinären Regelungen für das Zusammenleben in einer Gemeinschaft –, besteht keine Schwierigkeit. Wenn aber die Entscheidung eine Angelegenheit von personaler Bedeutung betrifft, wäre es dann nicht unaufgebbare Pflicht, den Willen Gottes in der Art zu finden, die Ignatius von Loyola, der „Fanatiker des Ordensgehorsams“, mit seinen Regeln zur

⁴⁵ H. de Lubac, *Paradoxes, suivi de nouveaux paradoxes*, Paris 1959, 16.

⁴⁶ Vgl. K. Rahner, *Marginalien über den Gehorsam*, in: *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959, 494.

Unterscheidung der Geister lehrt, also in einer einsamen, nur vor dem Angesicht Gottes stehenden Wahl ohne Fremddetermination?

Der Stifter des Jesuitenordens scheint vorauszusetzen, daß Gott vom Menschen etwas bis in die letzte Bestimmung hinein Konkretes verlangt, so daß kein Platz mehr bleibt für sittlich indifferente Alternativen. Nach seinen Exerzitien steht das feinfühliges Gewissen vor einem Entweder-Oder, Für-oder-gegen-Gott; eine Stufung von „Gebot“ – „Rat“ – „völlig frei“ hat keinen Platz mehr: „Die Lauen aber will ich ausspeien“^{46a}.

Man muß sich also fragen, wo in dem Versuch, den Willen Gottes zu erkennen, der „menschliche“ Gehorsam, als eine genauere Determinierung des nur im Allgemeinen erkannten Willen Gottes, stehen könnte. Würde mit einem „menschlichen“ Gehorsam innerhalb des Willens Gottes nun nicht doch unterschieden zwischen: gut – besser – am besten, als ob der Mensch innerhalb des erkannten Willens Gottes noch Platz habe, einen andern die Letztentscheidungen treffen zu lassen, und dies dann das „Bessere“ sei?

3. Der Individualwille Gottes

Im Grunde taucht mit dieser Frage ein altes philosophisches Problem wieder auf. Über die jüdisch-arabische Aristoteles-Rezeption, die mit neuplatonischem Gedankengut durchsetzt war, gelangte eine Kontroverse in das scholastische Denken: Ob Gott in seiner transzendenten Würde nur das allgemeine „Gut“ seiner Schöpfung besorge, während das Einzelding und der Einzelmensch zu gering seien, um von ihm ausdrücklich beobachtet und gewollt zu werden. Eine solche Lehre ist für die christliche Gotteslehre unannehmbar. Zu fragen aber ist, ob man die Konsequenzen aus der Ablehnung dieses neuplatonischen Denkens auch in der geistlichen Theologie mit genügender Schärfe gezogen hat.

Schüller hat in seiner eindringlichen Studie über „Gesetz und Freiheit“ die Überlegungen K. Rahners über den „Individualwillen“ Gottes⁴⁷ aufgenommen und gegen eine große abendländische Tradition gezeigt, daß es im Willen Gottes keine verschiedenen Ebenen gibt, eine, auf der der Mensch streng verpflichtet sei, und andere, auf denen er, frei von strenger Bindung, einem Rat oder dem eigenen Willen folgen könne⁴⁸. Das aber

^{46a} H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 316 f., spricht im Zusammenhang mit dem „schwierigen Lehrstück vom Verhältnis zwischen Gebot und Rat“ von dem entscheidenden Gewicht der „Evidenz der inneren Erleuchtung“, was für Ignatius „typisch“ sei.

⁴⁷ Zuerst in: *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*, in: *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis* (hrsg. Fr. Wulf), Würzburg 1956, 182–188; *Prinzipien und Imperative*, WortWahr 12 (1957) 325–339; *Der Anspruch Gottes und der Einzelne*, in: *Der Christ und die Weltwirklichkeit* (hrsg. K. Rudolf), Wien 1960, 53–64; und spätere Schriften.

⁴⁸ A. a. O. 61–75.

heißt für unsere Frage: Gott will vom Menschen ganz konkret dies oder das; hier bleibt kein Raum für irgendeine Bestimmung, die von außen kommt und worin man einen Ansatzpunkt zur Begründung des religiösen Gehorsams sehen dürfte.

Ein Einwurf legt sich nahe: Ob denn nicht gerade der Gehorsam, die Tat des Gehorchens, dies von Gott Gewollte sei, ob nicht der Befehl des Obern die Erkenntnis des Willens Gottes ermögliche? Das stimmt natürlich! Aber damit ist nichts anderes ausgesagt als die selbstverständliche Voraussetzung unserer Überlegungen: der religiöse Gehorsam ist sittlich gut und wertvoll, er kann von Gott gewollt sein. Unsere Frage ging weiter: Warum ist er von Gott gewollt? Welche Anlage im Menschen wird angesprochen und zur übernatürlichen Vollendung geführt, wenn ein Mensch einem anderen oder einer Gemeinschaft religiösen Gehorsam gelobt? Ein Verzicht auf dieses „Warum?“ würde in den menschenunwürdigen „blinden“ Gehorsam auslaufen, es wäre ein intellektfeindlicher Nominalismus. Der Frageansatz beim Einzelmenschen scheint aber zu der im I. Teil geschilderten neuplatonischen Auffassung zu führen. Wir müssen also einen neuen Ansatz finden, um Gültiges über den Sinn des Ordensgehorsams aussagen zu können.

c) Die Rolle der Gemeinschaft

Von der modernen Philosophie und Theologie belehrt, wissen wir, daß das Stehen-in-der-Gemeinschaft nicht irgendeine Zugabe bedeutet, die zum Menschen als in sich abgerundeter Persönlichkeit hinzukommt, sondern ihn ebenso wesentlich bestimmt wie sein individuelles Sein; er steht ebenso unmittelbar vor Gott als Einzelmensch wie als Glied der Gemeinschaft.

1. Dienen als Grundstruktur der menschlichen Existenz

Man kann alle philosophischen Vorüberlegungen über den Menschen als „Sein-zum-Anderen“ beiseite lassen, das Evangelium spricht eine eindeutige Sprache. Der Herr selbst faßt sein Leben mit dem Wort vom „Dienst“ zusammen und gibt uns diesen Dienst als Auftrag weiter: „Ein Beispiel habe ich euch gegeben“, spricht er bei der Fußwaschung, „damit ihr so tut, wie ich an euch getan habe.“ „Wer ist größer? Der zu Tische sitzt oder der aufwartet? Doch wohl der zu Tische sitzt. Ich aber bin bei euch als ein Diener!“ Es wäre ein leichtes, die ganze biblische Botschaft unter diesem Grundauftrag zu subsumieren. Paulus z. B. sieht die Einheit der Gnadengaben vom Auftrag des Dienens her: „Von ihm (dem Herrn) aus fügt und schließt sich der ganze Leib zusammen – und jedes Gelenk leistet seinen Dienst dabei – und jedem Teil ist sein ganz bestimmtes Maß der Arbeit

zugemessen . . .“ Die Gnadengaben, deren Individualität in kaum zu überbietender Weise betont wird, wachsen nach dem Epheserbrief (4, 12ff.), im Dienst aneinander zur Einheit zusammen – „um die Heiligen für das Werk des Dienstes auszurüsten“.

Dieser Dienst, der den Menschen in selbstloser Liebe zum Nächsten und in ihm zu Christus hin öffnet, ist nach Przywara das unterscheidend Christliche: „Aszese, die nicht der Eine ‚Dienst‘ ist, wird ‚Judaismus‘, der mit ‚Werken‘ sich Gottes zu bemächtigen sucht. Mystik, die nicht der Eine ‚Dienst‘ ist, wird ‚Hellenismus‘, der in ‚Vergeistigung‘ wie Gott werden will“⁴⁹.

2. Die Kirche als dienende Gemeinschaft

Auch über diese, in der Zwischenüberschrift ausgedrückte Grundwahrheit braucht man heute keine langen Untersuchungen mehr anzustellen: Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils sind so eindeutig, daß man seine Grundintention als Bewußtwerden der „kirchlichen Dienstfunktion“ charakterisieren könnte.

Das Missionsdekret sieht als Aufgabe der Kirche, „die Liebe Gottes allen Menschen und Völkern zu verkünden und mitzuteilen“⁵⁰. Und dieser Dienst an der Botschaft Gottes und dem Heil der Menschen „umfaßt den Aufbau der gesamten zeitlichen Ordnung. Darum besteht die Sendung der Kirche nicht nur darin, die Botschaft und Gnade Christi den Menschen nahezubringen, sondern auch darin, die zeitliche Ordnung mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen . . .“⁵¹. Das Amt der Bischöfe wird als „Dienstamt“ gesehen, ein Amt, das diese wiederum in „mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergeben“⁵².

Der biblische, vom Evangelium und den Apostelbriefen herkommende Impuls des Konzils läßt sich nirgendwo leichter ergreifen als bei dieser ständig wiederkehrenden Betonung der Kirche als dienender Gemeinschaft.

3. Der Dienst der religiösen Gemeinschaften

Jedes christliche Tun muß also im Licht der dienenden Kirche gesehen werden. Nur sollte man sich hüten, „Dienst“, „Apostolat“ usw. in einem zu engen, oberflächlichen Wortsinn zu verstehen. Im Dekret über das Laienapostolat heißt es ausdrücklich: „Jede Tätigkeit des mystischen Leibes, die auf dieses Ziel – der Ausbreitung der Herrschaft Christi zur Ehre

⁴⁹ *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien III*, Freiburg 1940, 365 Anm.

⁵⁰ Die Texte werden zitiert nach K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, Nr. 10 (619).

⁵¹ *Dekret über das Apostolat der Laien*, Nr. 5 (395).

⁵² *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, Nr. 28 (157).

des Vaters und der heilbringenden Erlösung aller Menschen – gerichtet ist, wird Apostolat genannt; die Kirche verwirklicht es, wenn auch auf verschiedene Weise, durch alle ihre Glieder; denn die christliche Berufung ist ihrer Natur nach auch Berufung zum Apostolat⁵³.

Unter diesen „Dienst“ muß sich auch der Ordensberuf einreihen lassen: Apostolat kann nicht nur Predigen, Sakramente-Spenden usw. heißen, wenn nach dem Konzil Christsein seiner Natur nach „Berufung zum Apostolat“ bedeutet. Man hat z. B. in der Vergangenheit die „vita contemplativa“ oft genug als Streben nach der eigenen Vollkommenheit beschrieben; war dies aber nicht ein fremdes Sprachgewand, wodurch das eigentlich Gemeinte mehr verdeckt als offenbart wurde? Muß nicht auch die „vita contemplativa“ von der Grundaufgabe des Christen, vom Dienst her verstanden werden? Es lohnte sich, die Aussagen der großen Zeugen der „vita contemplativa“ genauer zu untersuchen; ganz sicher würde man auch bei ihnen finden: Kontemplation heißt nicht zuletzt Dienst in und an der Kirche! Wenn der Mensch betet und Gott preist, wächst in seiner „Contemplatio“ der Geist der Kirche, lebt in ihm und durch sein Gebet, von seinem Gebet her, das Leben der Kirche. Und oft genug zeigte sich, daß gerade von den großen Kontemplativen die entscheidende Aktivität, der Dienst an der Kirche ausging; die hl. Therese von Lisieux mag als ein Beispiel für viele hier erwähnt werden.

4. Das Spezifische im Dienst der religiösen Gemeinschaften

Wenn Christenleben also Dienst heißt, ganz gleich ob es im Alltag der Familie und der Arbeit, oder am Altar, oder hinter Klostermauern sich abspielt, wie unterscheiden sich dann diejenigen, die durch ein Gelübde sich Gott verbunden haben, von den anderen Christen, die in der täglichen Berufspflicht ihr Christenleben ernst nehmen? Bedeutet eine Subsumierung des Standes der Räte unter das Stichwort „Dienst“ nicht seine Nivellierung?

Ohne auf die Kontroversen um das Wesen von „Gelübde“ und „Versprechen“ einzugehen, möchte ich auf die Paragraphen des kanonischen Rechts hinweisen⁵⁴, in denen die „religio“, die religiöse Gemeinschaft, der Ordensstand, der Stand der Räte – oder welche Bezeichnung wir auch wählen wollen – innerlich auf die Kirche bezogen wird. Es heißt z. B.: „Vota publica“, „öffentliche, d. h. von der Kirche anerkannte Gelübde“ machen den Ordensstand aus. Die religiöse Gemeinschaft ist, wie nicht nur das Recht, sondern die gültige Tradition zeigt, in einer besonderen Weise mit der Kirche, als gesellschaftlich formierter, „öffentlicher“ Gemeinschaft ver-

⁵³ Nr. 2 (390).

⁵⁴ CIC cc. 488 ff.

bunden. Das Zweite Vatikanum hat das wieder mit allem Nachdruck betont^{54a}. Der Dienst an Gott und den Menschen, der die Berufung eines jeden Christen ausmacht, ist für das Mitglied eines Ordens usw. auf die sakramental-hierarchisch-sichtbare Gegenwart Gottes in der Kirche spezifiziert.

Der Laie baut sich mit Recht eine bürgerliche Existenz – nicht abseits von der sichtbaren Kirche –, aber dennoch in Unabhängigkeit von ihr auf. Wenn die Kirche sich nach dem Missionsdekret „auf keine Weise in die Leitung des irdischen Staatswesens einmischen“ will⁵⁵ – „sie beansprucht kein anderes Recht, als mit Gottes Hilfe in Liebe und treuer Gemeinschaft den Menschen zu dienen“ –, so gilt das auch für den wirtschaftlichen, politischen, kulturellen, humanen Bereich, in dem der Laienchrist steht. Das Mitglied einer religiösen Gemeinschaft hat sich – mit all den Differenzierungen, die sich aus dem Ordensziel, aus der Situation der Zeit und der persönlichen Stellung ergeben – ganz und gar der Kirche verschrieben. Nicht nur im Bereich des Glaubens und der Sitte, sondern mit der Breite des gesamt menschlichen Vollzugs dient es ihr. Und diese Kirche, der es sich verschrieben hat, ist nicht nur die Kirche als Gemeinschaft aller Gläubigen, sondern auch – und in gewisser Hinsicht sogar: besonders – die Kirche in ihrer äußeren, hierarchisch strukturierten und gesetzlich verfaßten Sichtbarkeit, die Kirche in ihrer sakramentalen Zeichenhaftigkeit.

Dienst ist die Aufgabe jedes Christen; aber Dienst an der Kirche in ihrer fast aufdringlichen Leiblichkeit, und totaler Dienst an dieser Kirche, ist die Aufgabe derer, die sich dem religiösen Gehorsam verpflichtet haben.

III. Gehorsam als Dienst in und an der Kirche

Beide von uns eingeschlagenen Wege, der „historische“ wie der „theologische“, legen uns die Sinngebung des Gehorsams als „Dienst in und an der Kirche“ nahe. Im folgenden soll gefragt werden, ob nun tatsächlich mit einer solchen Beschreibung der Reichtum dessen eingefangen werden kann, was gelebte Tradition und reflektierende Theologie über den Ordensgehorsam überlieferten.

a) Gehorsam zwischen Amt und Charisma

Wem gilt eigentlich der Gehorsam, zu dem sich das Ordensmitglied verpflichtet? Letztlich natürlich Gott, wie jedes religiöse Tun eines Christen; wem aber gilt er in der konkreten Gestalt, in der er gelobt wird? Dem

^{54a} Im Kp. VI der dogmat. Konstitution über die Kirche wie auch im Ordensdekret.

⁵⁵ Nr. 12 (622).

Wortlaut des Gelübdes oder des Versprechens nach dem Oben, tiefer gesehen aber dem Orden und dem Ordensziel, für das der Obere nur Ausführungsorgan ist. Der Obere konkretisiert nur das Ordensziel „gemäß den Satzungen“, wie es immer wieder in den Konstitutionen heißt⁵⁶. Wenn wir nicht das Zufällige – den Gehorsam gegenüber einer bestimmten Person – für das eigentlich Bestimmende – das von der Kirche authentisch bestätigte Ordensziel – eintauschen wollen, müssen wir auch von diesem Ziel her die Struktur des Gehorsams zu verstehen suchen.

Nur so läßt sich die immer bewußter werdende Einsicht, daß in den Orden das charismatische Element der Kirche lebt (oder leben sollte), mit der oft wenig charismatischen Gestalt der religiösen Gemeinschaften vereinen. Im Ursprung, im Leben des Ordensstifters, ist dieses Charisma meist mit Händen greifbar. Eine neue Gestalt des Dienstes an der Kirche, abhängig und doch unableitbar von vorhergehenden Formen, erwachsen aus den Nöten der Zeit, wird der Kirche geschenkt. In der Gesetzgebung der folgenden Generationen scheint dieses „Charisma“ oft zu Paragraphen, zu Amt und Verfassung, zu versteinern. Und doch muß sich auf der Ebene der Gemeinschaft genau dasselbe wachhalten, was sich im Mönchtum der Wüste ereignete, wenn der Schüler von dem Abbas, dem geistlichen Vater, ein Rhema, ein Lebenswort, verlangte. Der Christ, der sich gerufen weiß in den Stand der Räte, erfährt hier, in der konkreten Gestalt des Ordens, das geisterfüllte Wort Gottes; und im Gehorsam ordnet er sich diesem Wort des Ordensziels ebenso unter wie der Mönchseleve dem Abbas.

Der Unterschied liegt nicht in der Tatsache des Rufes, den Gott durch die charismatische Weisheit eines „Abbas“ oder durch die vom Geist des Ordensstifters getragene Institution an den Einzelnen richtet, sondern nur in der Gestalt dieses Rufes. Aber gerade darin, daß die charismatische Willenskundgabe Gottes nicht vom Menschenmund unmittelbar das Menschenohr erreicht, sondern durch die Vermittlung der Gemeinschaft, der Geschichte und der Kirche, zeigt sich der ekklesiale Charakter des Charismas. Zwischen Amt und Charisma muß es polare Spannungen geben, aber ein echter Gegensatz ist unmöglich⁵⁷; im gemeinsamen Dienst an der Kirche Jesu Christi begegnen sich beide.

b) Um die Sinngebung des Ordensgehorsams

Wenn – wie zu Anfang gesagt – die Geschichte wirklich die Lehrmeisterin der Gegenwart ist, dann muß die Auffassung vom Gehorsam als Dienst sich auch in der Konfrontation mit andern Auffassungen bewähren.

⁵⁶ Rahner, *Marginalien*, a. a. O. 506; Hausherr, *L'obéissance*, a. a. O. 67.

⁵⁷ Vgl. K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg 1958, wo einige der in Anm. 47 genannten Aufsätze vereint sind.

1. Gehorsam als das Hören auf das Geisteswort des Abbas

Die Kontinuität des Bandes zwischen dem Wüstenvater und dem seinem Wort lauschenden Schüler zu dem Band, das die Mitglieder eines modernen Ordens miteinander verbindet, läßt sich gerade an dem charismatischen Beginn und der vom Geist geschenkten Zielsetzung des Ordens erkennen. Die Rückkehr zu den Quellen, die das Konzil den Orden empfiehlt⁵⁸, ist kein altersschwacher Traditionalismus, sondern eine Begegnung mit dem Charisma, aus dem heraus eine religiöse Gemeinschaft ihre Berechtigung nachweisen muß. Ihr Charisma aber ist immer Dienst an der Kirche und Dienst in der Kirche. Daß aber für den Menschen, der sich dem Charisma einer religiösen Gemeinschaft verpflichtet hat, sich nun innerhalb der Gemeinschaft ein „geistlicher Vater“ findet, der ihm seinen Weg weist, ist ein Geschenk Gottes, hat aber, wie I. Hausherr ausdrücklich betont, mit dem Ordensgehorsam kaum etwas zu tun^{58a}.

2. Gehorsam als Aszese

Hier geht es um den Wahrheitskern der neuplatonisch verfärbten Lehren, nach denen die Aufgabe des Eigenwillens ein Gott wohlgefälliges Werk sei. Unchristlich wird diese Auffassung, wenn sie sagen will, daß man durch „Aufgeben“, durch „Negation“ in sich schon auf dem Wege zu Gott sei; es ist gerade der neuplatonische Irrtum, daß das Materielle, das Vielfältige, wie es sich auch im körperlichen und geistigen Tun äußert, etwas Schlechtes oder wenigstens etwas Hinderliches für den Menschen sei. Christliche Aszese aber dient einem Ziel, darf etwas Gottgegebenes, den Eigenwillen, nur in etwas Größeres, den Willen Gottes, hinein „aufheben“. Der Wille Gottes aber gibt sich uns unüberbietbar in seinem menschengewordenen Sohn kund. Es ist an dieser Stelle nicht notwendig, auf die subtile Frage vom Verhältnis der Gottes- und Nächsten-Liebe einzugehen, denn es ist sichtbar, daß in der Botschaft Christi dieses Doppelgebot eine unaufgebbare Mitte bedeutet. Hiernach hat sich alle Aszese zu richten. Gehorsam aber nach unserer Auffassung heißt nichts anderes als konkrete Liebe, als Dienst am Menschen und Dienst an Gott in dem Auftrag des Geistes Jesu Christi durch seine Kirche. Ob dieser Gehorsam und die Verzichtleistung, die sich in ihm verwirklicht, über einen Einzelnen oder eine Gemeinschaft, im charismatischen Wort oder auf bürokratischem Weg vom Christen gefordert wird, ist für das Wesen des Gehorsams und der „Aszese“ nicht mehr wichtig. Schwer – in dem massiv-asketischen Sinn der Selbstüberwindung – kann und wird auch gelegentlich der Gehorsam in all diesen Fällen sein; das „Kreuz“ wird eher drückender als bequemer.

⁵⁸ Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, Nr. 2 (318).

^{58a} A. a. O., bes. 91 ff.

3. Gehorsam als eschatologisches Zeichen

Nur auf den ersten Blick wird die von K. Rahner erarbeitete und allgemein anerkannte Zeichenhaftigkeit des Rätestandes durch unsere Ausdeutung des religiösen Gehorsams als Dienstleistung vernachlässigt. Auf der unteren, sichtbaren Ebene scheint uns allerdings der Gelübdegehorsam in seiner Funktion, seinem Dienstcharakter aufzugehen. Aber die „Institution“, der der Gehorsam letztlich gilt, ist die Kirche Jesu Christi, und von ihr her wird der funktionelle Gehorsam überkleidet mit der religiösen Bedeutsamkeit. Dieses Verhältnis läßt sich aus der Analogie zu dem Verhältnis von Natur und Gnade bestimmen. Gnade zerstört nicht die Natur, baut nicht einmal einen Bereich neben der Natur auf, sondern bringt sie ungebrochen ein in die neue Dimension der Liebe Christi. So sind auch funktioneller (= sich nüchtern aus der Zielsetzung bestimmende Gesetzmäßigkeit) und religiöser Gehorsam im Orden keine zwei nebeneinanderstehende Bereiche, sondern der Dienst in der Kirche macht den funktionellen Gehorsam zum religiösen Gehorsam. Und von der Kirche erhält der Ordensgehorsam auch seine Zeichenhaftigkeit. Weil Wesen und Aufgabe der Kirche nicht aufgehen im natürlich-kausalen Verständnis und weil in ihnen ein zu glaubender und nicht zu verstehender Rest bleibt, weist die Kirche über sich hinaus auf den je größeren Gott. In dieser einen Sinnhaftigkeit stehen die Orden, die der Kirche dienen, und die Menschen, die in einer religiösen Gemeinschaft der Kirche Gehorsam leisten. Der Charakter der Kirche, ein „Zeichen unter den Völkern“ zu sein, und die „ekklesiologische, zeichenhafte Bedeutung des Ordensstandes“ sind nicht zwei Dinge, sondern die eine Offenbarungswirklichkeit Gottes⁵⁹.

Wenn aber das Zeichensein des Ordensstandes nur ein Widerspiegeln des Zeichenseins der Kirche ist, dann ist auch das Verhältnis Kirche–Orden in einem funktionalen Sinn zu verstehen, d. h. es ist nüchtern von den Aufgaben der Kirche und der Zweckmäßigkeit des konkreten Ordens zu bestimmen. Und ebenso ist das Gehorsamsgelübde des Christen vom Orden her mit diesen funktionellen Maßstäben zu beurteilen; seine religiöse Zielhaftigkeit erhält es aus dem organischen Ganzen der Kirche, in das sich der Christ dienend eingliedert hat, nicht aber aus einer isolierten Eigenbedeutung, ähnlich wie die „Gnade“ – in unserem Falle „religiöse“ Bedeutsamkeit – sich nicht neben der „Natur“ – also der Funktionalität –

⁵⁹ Hier scheint mir z. B. A. Müller die Zeichenhaftigkeit des Ordensgehorsams zu stark von der Zeichenhaftigkeit der Kirche zu trennen, wenn er dem religiösen Gehorsam „eine gewisse Selbstzwecklichkeit“ zuschreibt. Daß damit keine rein theoretische Frage angegangen ist, zeigt die unserer Meinung nach falsche Folgerung, die Müller aus seinem Ansatz ziehen muß: „Den Normalfall vorausgesetzt, daß die Befehle des Obern auf das Regelziel ausgerichtet sind, kümmert den Ordensmann der konkrete Inhalt, soweit er sich auf ihn bezieht, wenig“ (a. a. O. 180–181).

ihren Bereich schafft, sondern den ganzen Menschen zum Sein der Gotteskindschaft erhebt.

4. Gehorsam als Mittel zur Vollkommenheit

Auch in dieser heilsindividualistischen Vorstellung liegt ein Wahrheitskern, den es herauszuschälen gilt.

Doch zuerst muß jede quantitativ-vergleichende Betrachtungsweise aus dem Wort „Vollkommenheit“ verbannt werden. Die Mahnung der „Imitatio Christi“: „Stelle keine Untersuchungen an und diskutiere nicht über die Verdienste der Heiligen: wer heiliger als der andere oder größer sei im Himmelreich“, ist nicht nur erbauliche Mahnung, sondern Ausdruck der theologischen Wahrheit, daß Gott den Menschen nur je-persönlich beruft, daß es keinen allgemeingültigen „großen“ Maßstab der Vollkommenheit gibt, nach dem Gott die Menschen mißt, sondern daß Gott jeden Menschen zu genau dem Status beruft, in dem er „vollkommen“, ganz und gar abgerundet und erfüllt sein wird. Ein quantitativer Vergleich der „Vollkommenheiten“ zerrt diesen persönlichen Ruf und auch die Personwürde des Menschen in den Staub der Polemik.

Der christliche Ansatz muß dagegen die unvergleichbare Individualität des Rufes Gottes an jeden einzelnen Menschen voll und ganz ernst nehmen. Die Erlösung in Christus ist kein breiter Gnadenstrom, aus dem der eine mehr und der andere weniger Wasser schöpfen kann, sondern ist Jesus Christus selbst, der mit seiner vollen personalen Liebeskraft jeden einzelnen Menschen ganz und gar umfaßt, so wie der gute Hirt dem einen und einzelnen Schäflein nachgeht. Wenn aber Gott jedem einzelnen Menschen seine Vatersorge zuwendet, wenn Gnade, Erlösung usw. keinen Teilaspekt Gottes bilden – um es einmal anthropologisch auszudrücken –, sondern stets von neuem den ganzen Gott und den ganzen Jesus Christus für den Einzelmenschen anfordern, dann ist menschliches Vergleichenwollen der verschiedenen Gnaden und Gnadenwege doch nur neugieriger, sich außerhalb der Gnade stellender Vorwitz.

Erst nach Abweisung dieser falschen Vorstellungen von „Vollkommenheit“ darf gefragt werden, was eigentlich gemeint ist, wenn es in der Tradition heißt: Der Gehorsam sei der bessere, vollkommenere oder sicherere Weg! Unserer Meinung nach ist in dieser, nach der Art der neuplatonischen Stufenleiter der Vollkommenheiten ausgedrückten Überlieferung nichts anderes eingefangen als die alle Grenzen (auch die Grenzen der Sprache!) sprengende Gottesliebe, eine nicht rasten könnende Sehnsucht nach dem Herrn. In dem benediktinischen, uns heute heilsindividualistisch klingenden „Suchen Gottes“ ebenso wie in der Leidensnachahmung des späten Mittelalters finden wir den Drang der Heiligen wieder, stets noch

mehr für Gott und sein Reich zu tun. Es ist – und dafür haben wir heute ein stärkeres Gespür als früher – grundsätzlich unmöglich, diese niemals zur Ruhe kommende Dynamik auf den stets größeren Gott in einer sprachlichen Formulierung oder gar einer gesetzlichen Institution adäquat festzuhalten. Die Formulierung vom Stand des Gehorsams als dem „vollkommenen Weg“ war ein Versuch, dies dennoch auszudrücken. Leicht ließe sich zeigen, daß sich die Großen der Vergangenheit der Inadäquatheit dieses Versuches bewußt waren.

Wie aber könnte man heute dieses Stets-größer-Sein Gottes und den Stets-dringlicher-werdenden Anruf an den Menschen besser formulieren als durch die Betonung des Dienstcharakters des Gehorsams, der nach H. Rahner „einfachhin die christusförmige Leibwerdung der Begeisterung“⁶⁰ ist? H. U. von Balthasar hat hierzu wunderbare Zeilen geschrieben⁶¹.

IV. Einige Ausblicke

Unsere Überlegungen zur Sinnstruktur des Ordensgehorsams sind alles andere als theoretische Spiegelfechtereien. Das soll noch in einigen Folgerungen gezeigt werden.

a. Wie stellt sich die Frage nach dem *Regierungssystem* innerhalb eines Ordens, wenn man den Gehorsam als „Dienst in und an der Kirche“ definiert und alle weitere Institutionalisierung an dieser Primärfunktion des Gehorsams mißt? Müßte man nicht die konkrete – demokratische⁶², hierarchische o. ä. – Regierungsform einfachhin von der Funktion des Ordens innerhalb der Kirche bestimmen? Müßte man nicht z. B. Fachleute der Verwaltung heranziehen, die nüchtern und sachlich herausarbeiten sollten, welche Gesetzgebung die zweckmäßigste sei? Der charismatische Charakter des Gehorsams steht dem nicht im Wege, denn dieser bemißt sich an dem Ordensziel, und der Zeichencharakter des Gehorsams gewinnt seine ganze Bedeutsamkeit aus der Kirche, der das Ordensmitglied dient, nicht aber aus der Regierungsform der Orden in sich genommen.

⁶⁰ Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg 1964, 375.

⁶¹ Besonders: *Philosophie, Christentum, Mönchtum und priesterliche Existenz*, in: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1961, 349–433; oder: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I*, Einsiedeln 1961, 578 f.

⁶² Wie wenig echte Autorität und „Demokratie“ sich widersprechen, zeigt Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen² 1967, 264, wenn er die Autorität von der Erkenntnis in die Fähigkeiten des Befehlenden und die Struktur des Gesamtorganismus ableitet: „Der berühmte Satz: ‚Die Partei (oder der Führer) hat immer recht‘, ist nicht deshalb falsch, weil er die Überlegenheit der Führung in Anspruch nimmt, sondern weil er dazu dient, die Führung durch Machtentscheid gegen jede Kritik, die wahr sein könnte, abzusichern. Wahre Autorität braucht nicht autoritär aufzutreten.“

b. Darf man weiterhin noch eine „*Mystik des blinden Unterwerfens*“ kultivieren oder muß nicht auch der asketische Wert des Gehorchens vom Ziel her bemessen werden? Ist nicht sogar das „blinde Unterwerfen“ personal gesehen bequemer und auch unfruchtbarer als ein bewußtes und verantwortliches Ein- und Unter-ordnen der eigenen Ansicht und der eigenen Initiative unter das größere Ziel des Ordens, unter den Dienst an der Kirche? Was sollte noch übrig bleiben von dem „Wert“ des blinden Gehorchens?

c. Würden nicht auch durch eine solche Auffassung des Gehorsams als Dienst *die Unterschiede von Priester-, Ordens- und Laienstand* auf ihr vernünftiges Maß abgebaut? Könnte man durch die Rückführung einer „Gehorsams-Mystik“ auf die funktionelle Einschätzung des Verhältnisses von Befehl – Gehorsam einer ähnlich schwärmerischen Mystifizierung des Laienstandes entgegenwirken? Liegt nicht gerade in dem Wort vom „Dienst“ die innere Zuordnung der verschiedenen christlichen Berufungen begründet, und sollte man nicht mehr als bisher in der Besinnung auf eine Eigen-Spiritualität nicht an sich, sondern an die andern, denen man dient, denken?

d. Ein Letztes sei noch zum Abschluß angedeutet. In unseren Überlegungen wurde nicht immer klar geschieden zwischen Gelübde und Versprechen; gelegentlich wurde auch statt vom Gehorsam des Ordensmannes ganz allgemein von seinem Stand gesprochen. Das war nicht nur ein Versehen; dahinter steht die Frage, ob nicht auch *die anderen Gelübde* von ihrer funktionellen Bedeutung innerhalb des kirchlichen Dienstes her betrachtet werden müßten: Jungfräulichkeit also als „Freisein für den Herrn“, aber nicht für den Herrn in einer weltfernen Abgeschiedenheit, sondern für den Herrn als den Herrn seiner Kirche; und Armut als die ungebundene Verfügbarkeit für eben diesen Dienst in der Kirche, an der Kirche und an der Welt⁶³. Gibt es überhaupt eine Konkretisation des Christentums, die zentraler und zugleich umfassender ist als dasjenige, was wir mit dem Wort „Dienst“ bezeichnen?

⁶³ Zur biblischen Begründung solcher Sichten vgl. H. Schürmann, *Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel und als Urbild des kirchlichen Rätelandes*. GuL 36 (1963) 21–35; *Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu*, in: *Vom Messias zum Christus*, Wien 1964, 203–232; vgl. im laufenden Jhrg. dieser Zeitschrift A. Stöger, 49: „Das Motiv der Entsagung ist die Nachfolge Jesu in der Missionsarbeit, die Freiheit für das apostolische Wirken“; Armut und Ehelosigkeit sind „nicht aszetische Leistung, sondern durch Hingabe an Jesus und sein Werk bedingt.“