

und die Wunderzeichen werden im zweiten und dritten Bericht deutlicher hervorgehoben.

„Besitz“ spielt bei Lukas oder in seiner Gemeinde eine große Rolle. Das Wort fehlt bei Markus ganz, bei Matthäus findet es sich dreimal, bei Lukas aber neunmal (achtmal im Evangelium, einmal Apg 4, 32)<sup>4</sup>. Die aus der Glaubenseinheit wachsende Gemeindecinheit sieht Lukas in der Gütereinheit stilisiert und symbolisiert. Nach ihm gehört sie somit zu den Urgegebenheiten und Grundsymbolen des christlichen Lebens; sie ist kein nachträgliches Interpretament.

Mitte der Gemeinde war das Zeugnis (Lk 21, 13; 24, 48; Apg 1, 8. 22; 2, 32; 3, 15; 4, 33; 5, 32; 10, 39. 41; 13, 21; 22, 15. 18; 23, 11; 26, 16. 22) der Apostel, inhaltlich kurz zusammengefaßt als „Zeugnis von der Auferstehung des Herrn Jesus“ (Apg 4, 33; wie auch Apg 1, 22; 4, 2).

Der letzte Sammelbericht schließt mit einem Satz, der in den Evangelien fast wörtlich vom Herrn berichtet wird: „Es strömte aber auch die Menge aus den Städten in der Umgebung von Jerusalem zusammen und brachte Kranke und von unreinen Geistern Geplagte, die alle geheilt wurden“ (Apg 5, 16). Im Lukasevangelium begegnen uns gleichfalls in *einem* Bild: die Menge (Lk 6, 17), die von unreinen Geistern Geplagten (Lk 6, 18), die alle (Lk 6, 19) geheilt wurden (Lk 6, 18; vgl. auch Apg 5, 15–16 mit Mk 6, 55–56). Aber die Kraftzeichen erwecken auch hier Eifersucht und machen so dem scheinbar idyllischen Zusammensein und damit jedem möglichen Sammelbericht über „Gemeinde“ ein Ende: der Fall Jesu wird zum Fall der christlichen Gemeinde (Apg 5, 17). Sie wird zerstreut, aufgelöst in die „Diaspora“ hinein. Der Geist Jesu ist der Geist der Kirche. Das Schicksal Jesu ist das Schicksal der Kirche.

## Das Neue wagen – und das Alte gewinnen

Zur Selbstbesinnung der Ordensgemeinschaften

Josef Sudbrack SJ, München

„Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens heißt: ständige Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens“<sup>1</sup>. So lesen wir im Ordensdekret, das nach langen Diskussionen endlich die Zustimmung der Väter des

<sup>4</sup> Das nur bei Lukas stehende „Eigentum“ ist aber auch bei ihm nur schwach bezeugt (Lk 18, 28; τὰ ἴδια; Apg 4, 52: ἴδιον).

<sup>1</sup> Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, Art. 2, zitiert in LThK<sup>2</sup>, Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare II 269.

Zweiten Vatikanums fand. Die vornehmste dieser „Quellen jedes christlichen Lebens“ aber ist die Heilige Schrift; auch das zog niemand der abstimrenden Bischöfe in Frage: „Täglich sollen sie die Heilige Schrift zur Hand nehmen, um durch Lesung und Betrachtung des Gotteswortes ‚die überragende Erkenntnis Jesu Christi‘ zu gewinnen“<sup>2</sup>. Wenn man aber dann die Schriftstellen, die das Dekret anführt, daraufhin überprüft, inwieweit sie tragfähige Fundamente für die Institute der evangelischen Räte bilden, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sie jedem Christen gesagt werden; daß sie nicht nur für die Ordensleute in der spezifischen Art und Weise Gültigkeit haben, die eine eigene, soziologisch greifbare Gemeinschaft begründen könnte.

„Sie sind als solche nicht aus der Schrift herleitbar . . .“

So kann es nicht verwundern, wenn ein Arbeitspapier, das zur Vorbereitung des Essener Katholikentages 1968 von einem nicht unrepräsentativen Kolloquium erstellt wurde, behauptet: „die Begründung dieser drei Räte (sei) aus der Schrift nicht nachweisbar“. Auch die Folgerungen werden gezogen: Man muß Aussagen über das Ordensleben wagen, ohne den Bezug zur Schrift – ausdrücklich oder unausdrücklich – immer vor Augen zu haben.

Wer die Dekrete des Zweiten Vatikanums studiert hat, sieht mit solchen Überlegungen das „Gespenst“ der nebeneinanderherlaufenden zwei Glaubensquellen heraufziehen, die Gefahr der Trennung von Schrift und Tradition. Man kennt die subtilen Diskussionen der Konzilsväter und Konzilstheologen über diese Frage. Der endgültige Text belehrt uns, daß „wie die christliche Religion selbst, so . . . auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren muß“<sup>3</sup>. Statt „orientieren“ spricht der approbierte lateinische Urtext von „regere“; also muß man verdeutlichen: „Wie die christliche Religion . . . so muß auch jede kirchliche Verkündigung . . . von der Heiligen Schrift geleitet (regiert, beherrscht) werden.“ Wer das ernst nimmt, muß sich zur Besinnung auf die Grundlage des Ordenslebens entweder bis in die Heilige Schrift zurückbegeben oder eingestehen, daß mit den sogenannten evangelischen Räten eine im Grund doch sehr zeitbedingte christliche Lebensform gemeint ist, die ähnlich wie viele Devotionsformen im Laufe der Kirchengeschichte sich einen Platz erobert hat, die aber – da nicht in der

<sup>2</sup> Ebd. Art. 6, Seite 281.

<sup>3</sup> *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*, Kap. 6, Art. 21; a. a. O. 573; vgl. z. B. W. Kasper, *Schrift – Tradition – Verkündigung*, in: Th. Filthaut, *Umkehr und Erneuerung*, Mainz 1966, 13–41.

Schrift begründet – über kurz oder lang auch in die Vergessenheit zurücktauchen kann.

Tatsächlich scheinen manche Theologen dieser Ansicht zu sein. Hans Küngs große Arbeit über „Die Kirche“ versucht von der Bibel, dem allen Christen gemeinsamen Ausgangspunkt her ein gültiges Bild des kirchlichen Lebens zu entwerfen. Ist dieser Ansatz bei der Heiligen Schrift daran schuld, daß das Leben nach den evangelischen Räten, das doch wahrlich zum charismatischen Leben der Kirche gehört, auf den sechshundert Seiten keinen Platz gefunden hat?<sup>4</sup> Ebenso muß man sich wundern, daß man bei der Vorbereitung der für den Essener Katholikentag geplanten Podiumsgespräche, die unter dem Thema: Kirche und Welt (Christentum und Welt) stehen sollen, die Funktion und den Dienst der Orden ursprünglich übersehen hatte. Selbst in einem so breit angelegten Werk wie dem „Handbuch der Pastoraltheologie“ sucht man bisher vergeblich nach der Rolle der Ordensgemeinschaften innerhalb der Kirche. Einen einzigen entsprechenden Hinweis – allerdings nur einen erwähnenden, und keinen theologisch verarbeitenden! – fand ich im Kapitel über die Mission; und dieser endet mit der Frage nach der Selbstauflösung gewisser Missionsinstitute<sup>5</sup>. Bei den Untersuchungen über die soziale und karitative Tätigkeit wird die Bedeutung der Schwestern- und Brüderorden nicht einmal am Rand erwähnt<sup>6</sup>. Und in den weiträumigen Untersuchungen über den Selbstvollzug und die Grundfunktionen der Kirche sind die Orden anscheinend völlig übersehen worden<sup>7</sup>. Sicherlich entspricht das nicht dem augenblicklichen soziologischen Bild der Kirche<sup>8</sup>. Entspricht es vielleicht

<sup>4</sup> Hans Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967; im sehr sorgfältigen Sachregister mit Stichworten wie Bildungsmonopol, Biophysik, Brauchtum, Bruchstückhaftigkeit, Bußandacht fehlen Evangelische Räte, Gelübde, Mönchtum, Orden, Räte usw. Bei der faktischen Bedeutung der Ordenstheologen für die im Zweiten Vatikanum greifbar gewordenen Erneuerungsbestrebungen ein seltsames Mißverhältnis.

<sup>5</sup> *Handbuch der Pastoraltheologie*, Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Freiburg 1964 ff. (Erschienen sind bisher zwei Bände, Bd. II in zwei Teilbänden) II 2, 68.

<sup>6</sup> A. a. O. II 2, 417: die etwas abwertende Erwähnung der Helfer und Helferinnen „aus dem Laien- und dem Ordensstand“ kann nicht einmal als eine Erwähnung am Rand gelten.

<sup>7</sup> Gesprochen wird in den betreffenden Kapiteln des ersten Bandes auch über „Amt und Charisma“ und über die verschiedenen Formen des „christlichen Lebensvollzugs“.

<sup>8</sup> Vielleicht darf der Schlußsatz aus der Arbeit eines evangelischen Theologen, R. H. Esnault, *Luther et le Monachisme aujourd'hui*, Genf 1964, worin mit Kritik am katholischen Ordensleben nicht gespart wird, zitiert werden (218): „Das monastische Faktum gehört zur Kirche. Es gehört zu ihr mit seinen Verästelungen, an denen der Glanz der christlichen Berufung sichtbar wird. Es gehört zu ihr mit dem Reichtum seiner pastoralen Besinnung und mit der Weisheit, die Frucht von jahrhundertaltem Beten und Leben ist. Aber es gehört zu ihr in der Bescheidenheit und Selbstentäußerung, die immer selbstverständliche Frucht dieser Besinnung sind. Daß doch der stets neue Reichtum des christlichen Lebens ohne Vorbehalte vor den Augen der Menschen erscheine, und zur Ehre dessen, der in Wahrheit gekommen ist und stets bei ihnen bleibt!“ Esnault kommt gelegentlich darauf

dem Befund einer auf die Schrift sich gründenden Theologie, oder den Folgerungen, die aus einer abstrakt entworfenen Kirchentheologie sich ergeben? Kann man die konkrete Wirklichkeit der Kirche und ihrer pastoralen Tätigkeit so völlig übersehen?

Man mag für die symptomatisch erwähnten Fakten plausible Erklärungen finden – bei der Bedeutung der Ordensgemeinschaften innerhalb des vergangenen und modernen kirchlichen Lebens braucht es allerdings solcher! Aber wenn es uns in dem oben erwähnten Arbeitspapier schwarz auf weiß bestätigt wird, daß „die Begründung der evangelischen Räte in der Schrift nicht nachweisbar ist“, dann wird uns damit zugleich auch die eben erwähnte Tendenz innerhalb der Theologie bestätigt; bestätigt wird aber weiterhin auch eine theologische Hilflosigkeit in der Selbstbesinnung der Orden, die gerade dort abbricht, wo sie beginnen müßte, bei der Besinnung auf die Heilige Schrift.

### Hermeneutische und dogmatische Beschäftigung mit der Heiligen Schrift

Eine oberflächliche Fühlungnahme mit der Bibel scheint nun tatsächlich zu ergeben, daß dort herzlich wenig oder nichts über die drei Gelübde, über das monastische, beschauliche oder tätige Leben nach den evangelischen Räten zu finden ist. Die in der Ordenstheologie klassisch gewordenen Belegstellen sind für eine nüchterne literarkritische Exegese nicht geeignet, einen „Stand der Räte“ zu begründen. Weder Psalm 76, 12, der Luther viel Kopfzerbrechen machte: „Bringt Gelübde dar und erfüllt sie dem Herrn, eurem Gott!“, noch die Lukasperikope von Martha und Maria, noch der Ruf zur Nachfolge an den reichen Jüngling oder der Hinweis des Herrn auf diejenigen, die „um des Himmelreiches willen ehelos sind . . . Wer es fassen kann, der fasse es!“. Auch die Forderungen der Bergpredigt, der paulinische Rat zur Ehelosigkeit oder das vorbildliche Leben der Pfingstgemeinde zu Jerusalem geben das nicht her, was man früher aus ihnen zur Begründung des Ordensstandes deduzierte.

Sind aber nicht diese Fragen an die Schrift methodisch falsch gestellt? Man sucht für die evangelischen Räte des Ordenslebens, die sich erst nach einer längeren geschichtlichen Entwicklung herausgebildet haben und die schon eine höhere Stufe der Reflexion darstellen, in fast ängstlicher Pedanterie eindeutige biblische Belegstellen, statt sich auf den *Geist* der Schrift einzulassen: Die Bibel ist kein geschichtloses Repertoire allgemeingültiger Sätze und Vorschriften! An einem Beispiel läßt sich der überlebte „dogmatische“ Gebrauch der Schrift gegenüber sachgemäßerer Methoden erläutern:

---

zu sprechen, daß in seinen Fragen die Unterschiede von Mönchtum und dem weiter zu fassenden Ordenschristentum keine Rolle spielen.

tern. Die 1966 erschienene Studie des Tübinger Alttestamentlers Herbert Haag über „Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre“<sup>9</sup> erregte großes Aufsehen. Ihr erklärtes Ziel war, die Kluft zwischen der „biblischen“ und der „kirchlichen“ Lehre von der Erbsünde aufzuzeigen. Methodisch wurde zuerst nach neueren kirchlichen Dokumenten (Katechismen mit Kommentaren) und nach modernen Autoren (M. Schmaus, K. Rahner) die sogenannte „gängige“ katholische Auffassung von der Erbsünde dargestellt; darauf fußend ergab sich für den Verfasser die weitgehende, wenn nicht völlige Unvereinbarkeit dieser Ansichten mit der Lehre der Heiligen Schrift. – Anders geht neuerdings Josef Scharbert, ein Kollege von Haag, voran. Zurückhaltend nennt er seine Studie „Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre“<sup>10</sup>. Hier werden nicht einzelne Sätze der Schrift mit dogmatischen Aussagen verglichen, sondern in quellengeschichtlichem Einfühlen werden die typischen Denk- und Lebenshaltungen der Israeliten dem modernen Leser zugänglich gemacht. Von hier aus tastet sich Scharbert in die Mitte des biblischen Wissens hinein, des Wissens um dasjenige, was die christliche Dogmatik Erbsünde nennt. Er findet dabei eine tiefgehende Übereinstimmung mit der herkömmlichen Dogmatik, die ihn sogar an dem anstößigen Wort „Erbsünde“ festhalten läßt<sup>11</sup>. Die Meinungen, wie sie von Haag und anderen vertreten werden, werden mit Qualifikationen versehen wie „voreilig“, „isolierende Betrachtungsweise“, „exegetische Schleichwege“<sup>12</sup>. Beiden Autoren, Haag und Scharbert, liegt das gleiche Material vor; der Unterschied liegt in dem hermeneutischen Sichtwinkel, unter dem sie die Heilige Schrift betrachten. Und hier kann kein Zweifel daran herrschen, daß Scharbert die richtigere Blende eingestellt hat, selbst dann, wenn er mit Eichrodt über andere Versuche urteilt: „Sie richten sich selbst durch ihre Künstlichkeit“<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Als Band 10 der *Stuttgarter Bibelstudien*, 1966; vgl. *GoL* 40 (1967) 231.

<sup>10</sup> Als Band 37 der *Quaestiones Disputatae*, Freiburg 1968.

<sup>11</sup> Besonders 81 f.

<sup>12</sup> Vgl. auf Seite 16. 61. 91 f.

<sup>13</sup> Seite 92; K. H. Schelkles *Theologische Meditation, Schuld als Erbteil?*, Einsiedeln 1968, sticht durch wohlthuende Sachlichkeit hervor; den Namen „Erbsünde“ lehnt er zwar ab, denn „Sünde“ ist im heutigen Sprachgebrauch so eindeutig personal akzentuiert, daß sie mit dem biologischen „Erben“ nicht kombiniert werden kann. Schelkle spricht von „alter, weiterzeugender Schuld“ (11) oder „uranfänglich, allgemeiner Schuld“ (52). „Diese Urerfahrung bezeugt dem Menschen, daß er von allem Anfang an und vor allem Anfang in einer sündigen Existenz west. Er muß notgedrungen sich zuerst immer als sündig verstehen. Er muß immer erst umkehren. Er muß immer erst geheilt werden, ehe er hoffen kann, das Heil zu erlangen.“ Denn „die Verlorenheit in der Sünde (ist) Grundbefindlichkeit des Menschen“ (42). Wenn Schelkle sich von der Deutung Schoonenbergs distanziert – „die ganze herkömmliche Lehre von der Erbsünde könne als dieses Situier-Sein der Person beschrieben werden“ – und statt dessen auf den „einmaligen Anfang des Immer-Schon“ hinweist, lehrt er meiner Ansicht nach nichts anderes als die tridentinische Lehre von der „Erbsünde“ (wie sie vom Großteil der katholischen Theologen gedeutet wurde).

Wer versucht, die Jahrhunderte später formulierte oder institutionalisierte kirchliche Lehre Wort für Wort in der Schrift wiederzufinden, oder wer sie, ähnlich „dogmatisch“ denkend, Wort für Wort aus der Schrift widerlegen möchte, argumentiert naiv-ungeschichtlich. Einer solchen Methode würde nicht nur die Lehre vom Papsttum, von Maria, von den Sieben Sakramenten usw. zum Opfer fallen, es würde sich auch herausstellen, daß die sogenannte „metaphysische“ Gottessohnschaft des Herrn (ein unglückliches Wort!) oder das Wissen um die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist in Gott auf so schwachen Fundamenten aufruht, daß man sie besser aufgeben sollte.

Glücklicherweise ist die Exegese heutzutage über diese Methode hinweg. Scharbert hat es an einer heftig diskutierten Frage exemplifiziert. Franz Josef Schierses Beitrag im zweiten Band von „Mysterium salutis“<sup>14</sup> über die Lehre von der Dreifaltigkeit im Neuen Testament zeigt dasselbe. Auch die Lebensform der evangelischen Räte sollte ähnlich, ohne Voreingenommenheit – sei es dafür oder dagegen –, von der Schrift her betrachtet werden. Mit anderen Worten: Zuerst muß die Schrift selbst sprechen, sich selbst in unsere Zeit hinein auslegen – wie Ernst Fuchs diese Methode umschreibt –; unsere Aufgabe besteht darin, die Botschaft der Schrift zu verstehen.

### Das biblische Urbild des kirchlichen Rätestandes

Glücklicherweise liegen Untersuchungen anerkannter Exegeten vor, von denen wir uns über den biblischen Ursprung des Lebens nach den evangelischen Räten belehren lassen können; so von Heinz Schürmann<sup>15</sup> und Wilhelm Pesch<sup>16</sup>. Von solchen Ausführungen, und nicht von noch so modernen oder noch so altherwürdigen Leitbildern sollte die weithin noch ausstehende theologische Selbstbesinnung der Orden und Genossenschaften in unserer Zeit ausgehen.

Schürmann zeigt, daß die Evangelien einen „engeren Jüngerkreis“ des Herrn kennen, dem „eine zeichenhafte Realverkündigung für das verheißene Heil und den an Israel ergehenden Anspruch“<sup>17</sup> zu eigen war. Der Herr gab diesen Jüngern zwar noch keine feste Regel, aber schon „vor Ostern“ (!) wurden „einige Herrenworte . . . befolgt, behalten und behut-

---

allerdings zu Recht mit Verzicht auf den mißverständlichen Namen „Erbsünde“ und auf die verwirrenden Spekulationen, die das Geheimnis eher trübten als ergründeten.

<sup>14</sup> *Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* 2, Einsiedeln 1967, 85–129.

<sup>15</sup> Heinz Schürmann, *Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel (und als Urbild des kirchlichen Rätestandes)*, in: *GuL* 36 (1963) 21–35.

<sup>16</sup> Wilhelm Pesch, *Die evangelischen Räte und das Neue Testament*, in: *Ordenskorrespondenz* 4 (1963) 86–96; *Zur biblischen Begründung des Ordenslebens*, ebd. 6 (1965) 31–47.

<sup>17</sup> A.a.O. 22.

sam tradiert, die . . . als Regelworte den Jüngerkreis innerlich formten“<sup>18</sup>. Den – für uns noch wichtig werdenden – „kerygmatischen, ekklesiologischen, amtlichen Aspekt“<sup>19</sup> übergeht der Autor und zeigt, daß die Regelworte sich um die beiden Pole gruppieren: „Hören und Lernen“ beim Meister und „Die verkündende und bekräftigende Mitarbeit“<sup>20</sup>. Als Aufnahmebedingung gelten „gefüge Folgsamkeit“ und „Gelöstheit von Familie und Besitz“<sup>21</sup>. „Jesus scheint sich . . . bemüht zu haben“, diese „Regeln“ „über das als Aufnahmebedingung geforderte Maß hinaus zu führen“<sup>22</sup>. Die noch im Äußeren steckenden Grundhaltungen werden im Lauf der Jüngerbelehrung vertieft. Die „Fügsamkeit“ wird zum „Aushalten in den Anfechtungen“, die Hauslosigkeit zum „Verzicht auf die Ehe ‚um des Himmelreiches‘ willen, das heißt vielleicht: um einer ungehinderten Verkündigung und eines ungeteilten Wirkens um des Gottesreiches willen“<sup>23</sup>. Keine asketischen oder kontemplativ gemeinten Abtötungen und Losschälungen halten die Gemeinschaft zusammen, alles ordnet sich dem einen Ziel unter: „die Nachfolge im Jüngerkreis als eine Lern- und Lebensgemeinschaft einerseits, eine Wirk- und Schicksalsgemeinschaft andererseits voll aufrecht zu erhalten“<sup>24</sup>. Die Lebensregeln sind geboren aus dem Freimachen „für das Hören und Befolgen des Wortes Jesu und dessen lehrende und wirkende Bezeugung“<sup>25</sup>. Schürmann nennt auch noch einige andere „Gemeinschaftsregeln“ wie „Letzter und Diener aller zu sein“ oder „Hilfs- und Vergebungsgemeinschaft“, die aber bei unseren Überlegungen außer acht bleiben können.

Weiterführende Fragen, die sich notwendigerweise an Schürmanns Exegese richten<sup>26</sup>, interessieren uns noch nicht. Zuerst gilt es, die bibli-

---

<sup>18</sup> Ebd. 23.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Das erste Kapitel „Sinn und Zweck des Jüngerkreises“ ist untergegliedert mit den beiden genannten Überschriften (23–27).

<sup>21</sup> Das zweite Kapitel „Aufnahmebedingungen“ hat die beiden Untertitel „Gefüge Folgsamkeit“ und „Hauslosigkeit“ (27–30).

<sup>22</sup> Dies wird im dritten Kapitel behandelt, „Jünger-Räte und Gemeinschaftsregeln“ (30–34); in ihm wird gezeigt, daß die im Ursprung vielleicht nur an einzelne ergangenen Rufe zur Nachfolge ihren endgültigen Sitz im Leben in der „Sicherung der Nachfolge“, also in einer soziologisch greifbaren Gruppierung hatten.

<sup>23</sup> Ebd. 31 f.

<sup>24</sup> Ebd. 32 f.

<sup>25</sup> Ebd. 33.

<sup>26</sup> Hier wäre besonders die Frage nach der institutionellen und amtlichen Bedeutung dieser „Lebensregeln“ zu stellen; die Erkenntnis, daß die betreffenden Herrenworte kein zufällig gewachsener Überlieferungsschatz, sondern durch ein vom konkreten Leben der nachösterlichen Gemeinde gesteuertes Auswahlprinzip zusammengestellt und geformt wurden, wird hier exegetisch weiterhelfen; die Linie vom Herrenwort zur schriftlichen Fixierung im Evangelium führt gradlinig weiter auf die kirchenrechtliche Anerkennung des Ordenslebens.

sche Lehre selbst in unseren Ohren erklingen zu lassen. Die Aufsätze von Pesch bestätigen, daß Schürmann sich nicht verhöhrt hat. Seine erste Arbeit stellt fest: „Die kirchliche Lebensform des Ordenslebens ... (ist) zutiefst der Lehre Jesu und der Apostel verpflichtet“<sup>27</sup>. Doch an einem entscheidenden Punkt mildert sie Schürmanns Beweisführung: „Allerdings muß auch betont werden, daß wir im Neuen Testament noch keine ‚engere Jünger-gemeinde‘ und keinen bestimmten Stand erkennen können, der allgemein die Ehelosigkeit als den vollkommeneren Weg vorausgesetzt hätte“<sup>28</sup>. Der Aufsatz stammt aus der Zeit vor der Verabschiedung des Vatikanischen Ordensdekrets; und so argumentiert Pesch auch ständig auf der Grundlage einer Ständelehre, wonach Ordensstand gleich Vollkommenheitsstand ist<sup>29</sup>. Dieses Charisma des Strebens zum vollen Christsein komme, so zeigt Pesch mit Recht, nach dem Neuen Testament nicht einem bestimmten Stand, sondern jedem Christen zu. Aber gerade das Leitbild vom „Stand der Vollkommenheit“ hat Schürmann schon, bevor es durch das Zweite Vatikanum lehramtlich bestätigt wurde, überwunden. Er fand im Evangelium keinen „Stand der Vollkommenheit“, sondern eine „engere Jünger-gemeinschaft“, die wegen einer ungehinderten Verkündigung und eines ungeteilten Wirkens um der Gottesherrschaft willen<sup>30</sup> zusammengefunden habe. Auch bei dem zweiten, nach dem Vatikanum geschriebenen Aufsatz Peschs steht im Hintergrund immer noch das Bild einer privilegierten Vollkommenheitskaste, gegen die er mit Recht „die allgemeine Berufung aller Getauften zu Vollkommenheit“ lehrt<sup>31</sup>.

In der heute immer allgemeiner werdenden Distanzierung vom Rätestand als Vollkommenheitsstand, aber auch in der Ablehnung der asketischen und weltverachtenden Interpretationsversuche des Ordenslebens stimmen beide Exegeten überein. Gleiches gilt für die positive Auswertung der Heiligen Schrift in Richtung auf die Lebensweise hin, die in den Orden als Räte institutionalisiert wurden, sowie für den charismatischen Grundcharakter der Berufung zu den „evangelischen Räten“, der durch eine Institution nur gestützt, nie aber beschnitten werden darf.

<sup>27</sup> A.a.O. 96.

<sup>28</sup> Ebd. 91.

<sup>29</sup> Ebd. 96: „Noch erkennen wir im Neuen Testament nicht den Stand der Vollkommenheit.“

<sup>30</sup> Schürmann, a.a.O. 27: „Nicht als wenn Ordensleute intensiver auf die Vollkommenheit, die in der Gottes- und Nächstenliebe besteht, verpflichtet wären als die Christen in der Welt ...“ 33: „Letztlich aber sind die drei Räte nicht in sich wertig, sondern weil sie freimachen für das Hören und Befolgen des Wortes Jesu und dessen lehrende und wirkende Bezeugung.“

<sup>31</sup> Er stellt fast aggressiv als erste These auf: „Die Berufung aller Gläubigen zur Vollkommenheit“; unser Zitat auf Seite 33; der nach Schürmann aus der Argumentation nicht wegzudenkende Dienstcharakter wird nicht behandelt.

Nur dort steht Pesch gegen Schürmann, wo dieser von einer „engeren Jüngergemeinschaft“ spricht. Wenn darunter eine „engere Jüngergemeinschaft“ verstanden wird, der ein vollkommeneres, christlicheres, zeichenhaftes Christentum aufgetragen ist, so findet sich eine solche im Neuen Testament tatsächlich nicht; es findet sich aber eine Jüngergemeinschaft, der das Wachstum der Kirche, die Verkündigung des Wortes, das Weitertragen der Evangelischen Botschaft kurzum der „Dienst an der Kirche“ in diesem dynamischen und apostolischen, und erst deshalb auch zeichenhaften Sinn zukommt; sie ist zweifelsohne in den Apostelbriefen, der Apostelgeschichte und nach der subtilen Exegese Schürmanns schon im vorösterlichen Wirken des Herrn zu erkennen. Hier muß, und hier allein kann die Besinnung der Orden auf ihre biblische Grundlage ansetzen.

### Die evangelischen Räte – Provokation der Welt?

Das für den Essener Katholikentag nachträglich beschlossene Podiumsgespräch trägt die hier zitierte Überschrift. Damit klingt eine zentrale Aufgabe des Christentums an, und jede Ordensgemeinschaft, wie jeder Christ, muß darauf bedacht sein, „Christus als den Gekreuzigten zu verkünden, für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit“. Ob aber der Hinweis auf das Christentum als Provokation der Welt während der „Protestwelle“ von Jugend und Studenten nicht eher nach Angleichung an eine Modeströmung als nach „christlicher Provokation“ schmeckt, mag dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall sind wir durch diese beunruhigenden Zeiterscheinungen wieder einmal auf christliche Lebenshaltung hingestoßen worden: „Theater zu sein vor der ganzen Welt, vor Engeln wie Menschen!“ Wenn Paulus allerdings an den zitierten Stellen von „Provokation“ spricht, meint er sein Apostelamt, meint er die konkrete Verkündigung und kein „Zeichen-Dasein“ des Protestes, das unabhängig von diesem ständigen Drang existiert, „gelegentlich oder ungelegentlich“ den Herrn zu künden. Auch das Kreuz des Herrn selbst, das Zeichen der Erlösung, ist herausgewachsen aus dem Wirken Jesu Christi, „der umherzog und Gutes tat und alle heilte“. „Jerusalem, Jerusalem, daß du die Propheten tötest und die zu dir Gesandten steinigst! Wie oft habe ich deine Kinder um mich sammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt; doch ihr habt es nicht gewollt.“ Wer den Kreuzestod des Menschen Jesus Christus nicht als kaum erträglichen, allen seinen Absichten (außer dem blinden Gehorsam vor dem Vater!) entgegenstehenden Schicksalsschlag auffaßt, macht aus dem Herrn einen monophysitischen Göttersohn, der unbeschwert durch die Fährnisse seines Lebens wandelte. Dürfen dann wir die Unsinnigkeit des Kreuzes aus dem menschlichen Streben

nach sinnvollem Tun herauslösen und in sich erstreben, statt je neu seine Vergeblichkeit als von Gott gesandt gehorsam auf uns nehmen? Die ganze Kreuzestheologie des heiligen Paulus will nichts anderes, als der Sinnlosigkeit des Kreuzes (Christi und der Christen) den letzten, nur von Gott und im Glauben an seinen Sohn zu entziffernden Sinn zu geben.<sup>32</sup> Ist nicht auch die „Provokation der Welt“, die dem Christen aufgetragen ist, eine von Gott auferlegte Bürde, aber keine aus Eigeninitiative zu erstrebende Lebensform?

Alle Leitbilder, an denen man das Wesen des Ordenslebens ablesen will, haben ihre genuin christliche Bedeutung; auch die Lehre vom Stand der Vollkommenheit, das Bild von der Brautschaft Christi, die Deutung des Klosters als „ecclesiola“, als kleine Kirche, sind nicht so abwegig, wie man bisweilen hört. Aber es geht hier nicht um eine im Ideenreich beheimatete Scheidung von Wahr und Falsch, sondern um das Selbstverständnis der konkreten Ordensgemeinschaften in unserer Zeit. Und da scheint es mir einer gründlichen Überlegung wert, ob nicht die Deutung des christlichen Lebens als Zeichen für „Überweltliches“ und damit als Provokation der „Welt“ getragen sein muß von der tieferen und grundsätzlicheren Hinwendung zu eben dieser Welt. Auch in evangelischen Kreisen scheint man von einer nuden „Theologia crucis“ abzurücken und sich der aktiven Verantwortung für die Welt bewußt zu werden. Was die Bibeltheologie dazu sagen wird, sollen die Fachleute entscheiden; auf jeden Fall geht nach Schürmann das „zeichenhafte“ Dasein des „engeren Jüngerkreises“ ganz und gar auf im Hören auf den Herrn und im Weitertragen seiner Botschaft. Von dieser Grundberufung her erst – nicht aber von irgendwelchen isolierten Zeichenfunktionen – kann Schürmann auch den Sitz im Leben für das Charisma des Verzichts auf Familie und Besitz erarbeiten. Auch die Kreuzestheologie bei Paulus muß auf dem Hintergrund seines apostolischen – man möchte fast sagen: Zigeuner-Lebens gedeutet werden.

Eigentlich liegt es schon im Begriff des Zeichens, daß es mehr sein muß als plakatierte Aussage. Zeichen will gelesen werden, will überzeugen, will predigen, will die Welt erobern für Jesus Christus. (Hier haben die uns heute fremd klingenden missionarischen Termini einer vergangenen Epoche ihren guten Sinn<sup>33</sup>.) Wenn heute die Verantwortung für die Welt

<sup>32</sup> Hans Küng schreibt in *Gott und das Leid*, Einsiedeln 1967, 60: „Eine Leidensmystik, die selbstquälerisch Schmerz, Leid und Tod geradewegs herbeisehnt, ist nicht auf der Linie der Kreuzesnachfolge Jesu . . . Christusleiden ist, wenn man so sagen will, nicht so sehr Ideal als Existential christlicher Existenz . . . Leidensnachfolge Christi heißt also *Tragen* des gerade *mir* in meiner unverwechselbaren Situation *Widerfahrenden*, in *Entsprechung* zum Leiden Christi.“

<sup>33</sup> Einen Sinn, den H. R. Schlette, *Colloquium Salutis – Christen und Nichtchristen heute*, Köln 1965, 67–70, mit einer „signifikativen“ Ausdeutung des missionarischen Elements in der Kirche keineswegs ausschöpft.

immer dringlicher auf uns zukommt, dann darf sich die Zeichenhaftigkeit des Christentums nicht im passiven Über-die-Welt-Hinausweisen erschöpfen, sondern muß zu aktivem Eingreifen in die Gestaltung der Welt werden. Die Kirchentheologie des Zweiten Vatikanums weist deutlich in diese Richtung: auf die Welt hin, statt über die Welt hinweg. Im Ersten Vatikanum noch betrachtete man die Kirche als „hoherhobenes Zeichen unter den Völkern“<sup>34</sup>, als den monolithischen Block der Wahrheit, an dem jeder Gutgesinnte das Zeichen Gottes ablesen kann und durch den jeder Böswillige zerschmettert wird. Mit der Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute“ ist aber dem Christen – auch dem Ordenschristen – ein „Auftrag zum Dienst am Menschen“<sup>35</sup> gegeben; die Welt steht der Kirche nicht mehr als feindliche Materie gegenüber, sondern als potentiell berufen zur Kindschaft Gottes: „Die Schöpfung wartet auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes“. Hans Urs von Balthasar hat diese Neuorientierung schon vor Jahren mit „Schleifung der Bastionen“ benannt, Ausbrechen aus der durch dicke Mauern behüteten Feste, die als unbewegliches, unerschütterliches Zeichen weithin sichtbar in einer fremden Welt steht – hin zum Dienst an der Welt und an den Menschen.

Dieser Dienst kann die verschiedensten Formen annehmen. Er kann ebenso im zurückgezogenen Gebet bestehen wie im Einsatz an technischen und kulturellen Verbesserungen der Welt. Er findet erst dort seine Grenze, wo die Grenze von Gut und Böse ist, keinen Schritt früher. Christlich ist der Dienst deshalb, weil er vom Herrn die Botschaft des Lebens empfängt und sie als die Sinnmitte zum „Punkt Omega“ der ganzen Schöpfung weiterträgt. Auch Zeichen ist dieser Dienst, auch Provokation; denn was ist provozierender als selbstvergessener Dienst am Nächsten, als Arbeit am Guten trotz aller Gegenstimmen und gegen alle Rückschläge!? Und was weist mehr auf die „Überweltlichkeit“ des christlichen Glaubens hin als der Untergang in der Vergeblichkeit des Dienstes an der Welt, in den das Kreuz Christi führt!?

### Die evangelischen Räte – Dienst an der Kirche, Dienst an der Welt

Es geht aber bei der Selbstbesinnung der Ordensgemeinschaften nicht nur darum, christliche Werte wiederzuentdecken – das bleibt undiskutierbare Voraussetzung. Weitere Fragen sind zu stellen: Worin besteht die Be-

<sup>34</sup> DS 3014.

<sup>35</sup> Die Zwischenüberschrift zum 3. Artikel bei Rahner-Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, 450 lautet: „Der Auftrag zum Dienst am Menschen.“ Diese Neuorientierung ist typisch für die lebendige Selbstbesinnung der Kirche, an der auch die Ordenstheologie teilnehmen sollte.

sonderheit des Lebens in einer Ordensgemeinschaft? Worin liegt die Berechtigung eines christlichen Lebens in der Institution der evangelischen Räte? Die Grundantwort lautet ohne Zweifel: Ordensgemeinschaften sind eine der großen Lebensäußerungen, die die Kirche innerhalb ihrer Geschichte aus sich herausgestellt hat. Die Tatsache, daß es Mönchtum gibt, daß Bettelorden entstanden sind, daß im sechzehnten Jahrhundert eine Blütezeit der apostolischen Orden anbrach, ist vor aller Reflexion als Faktum anzunehmen. Die Pluralität des kirchlichen Lebens läßt sich ebenso wenig in rationale Einsichten auflösen, wie das Geheimnis der Menschwerdung in Denkprozessen aufgeht. Alle Prinzipien, mit denen man Kirchentheologie betreibt, tragen nur soweit, als sie diesem Faktum der christlichen Pluralität gerecht werden.

Erst in dem Sich-beugen vor dem, was tatsächlich geschehen ist, darf auch die Reflexion ansetzen, warum dies geschehen sei, welche Sinnhaftigkeit ein Leben nach den evangelischen Räten habe. Schürmann weist hierzu auf eine sich schon in der Schrift abzeichnende Differenzierung hin: Christsein, das dem allgemeinen Christentum in dienendem, verkündendem Einsatz gegenübersteht. Er zitiert Mk 3, 13 ff.: „Und er stieg auf den Berg, und rief die zu sich, die er wollte. Und sie kamen zu ihm, und er ‚machte‘ zwölf, daß sie (allzeit) bei ihm seien, und daß er sie aussende, um zu verkünden und Vollmacht zu haben, die Dämonen auszutreiben.“ Dieser „engere Jüngerkreis“, der sich, besonders wenn man die formgeschichtliche Vergangenheit der Texte untersucht, deutlich abhebt, hat als „Sinn und Zweck“: zu „hören und (zu) lernen“ vom Herrn, „verkündende und bekräftigende Mitarbeit“ an der Seelsorgsarbeit des Herrn zu leisten. „Seelsorge und Krankendienst, mit charismatischen Kräften geleistet, sind also neben der Wortverkündigung die besonderen Aufgaben, zu denen Jesus sich die Jünger beruft“<sup>36</sup>. Modern gesprochen also Verkündigung des Wortes und Dienst am Menschen bis in die äußersten Menschlichkeiten von Krankheit und Tod. In ihrer „zeichenhaften Realverkündigung für das verheißene Heil und den an Israel ergehenden Anspruch“ bezeugt sich auch weiterhin Jesu Sendung und das Nahen der Gottesherrschaft. Was wir heute evangelische Räte nennen, sind nur Artikulierungen und Wege dieser Grundberufung, die überall dort, wo sie erfüllt wird, „ein Zeichen für Gott ist.“

Schon hier sind die ersten Folgerungen zu ziehen: Jede Glorifizierung der evangelischen Räte, die irgendwo den Rahmen von „Hören und Lernen vom Herrn“ – „verkündende und bekräftigende Mitarbeit“ durchbrechen will, durchbricht auch die evangelische Botschaft. Auch – um ein Beispiel zu bringen – die kontemplative Berufung darf ihre Mitte nicht darin

<sup>36</sup> A.a.O. 27.

haben, daß ihr Leben „ganz auf das Heil des Mönches, auf seine Gottsuche hingeordnet (sei), nicht auf irgendeinen Nutzen oder sozialen Wert“<sup>37</sup>. Wenn Absage des Nutzens in dieser weltflüchtigen Form verstanden wird, ist eine solche Aussage kaum anders denn als Flucht vor der Nächstenliebe zu verstehen. Das Leben der Jünger Christi aber *ist* auf einen Nutzen hingeordnet: auf den „Nutzen“ des Himmelreiches. Himmelreich aber ist nach dem Evangelium die kommende Herrschaft Gottes über diese Welt, die zugleich das Friedensreich der Weissagungen des Isaias bedeutet: „Man wird nichts Böses mehr tun und nicht unrecht handeln auf meinem ganzen heiligen Berg“. Eine kontemplative Berufung, die sich hiervon dispensiert, dispensiert sich vom Hauptgebot des Christentums.

Umgekehrt aber darf dieser „Nutzen“ niemals abseits vom „Hören und Lernen“ zu Füßen des Herrn aufgebaut werden. Hier darf – um wieder ein Beispiel zu bringen – zu bedenken gegeben werden, ob nicht manches, was Ordensgemeinschaften als Ziel anstreben, mehr der Ehre und dem Ruhm des Ordens, als der Ehre Gottes und dem Wachstum des „Himmelreiches“ dient. Man hat auch nicht den Eindruck, daß die Diskussion um die Sinnhaftigkeit des Zölibats (die scharf zu trennen ist von der rechtlichen Bindung des Priestertums an den Zölibat) überall unter der selbstverständlichen Forderung des Evangeliums steht, Dienst am Reiche Gottes heute, Dienst an der Verkündigung der Kirche, „Dienst an der Welt“ zu sein.

Es läßt sich auch an dem oben beschriebenen „Sitz im Leben“ der evangelischen Räte ablesen, daß sie keinen Selbstzweck haben dürfen. Ihr eigentlicher Sinn ist nicht „Armut, Ehelosigkeit, Gehorsam“; er kann auch nicht im Sinn der alten Professformeln: „klösterliche Beständigkeit, christlicher Lebenswandel, Regelbeobachtung“ sein. Nur von dem Grundsatz der – von Schürmann so genannten – „engeren Jüngernachfolge“ her läßt sich die Konkretisierung dieser Nachfolge in Gelübden oder Versprechen rechtfertigen. Die großen Ordensheiligen haben diese „Nachfolge des Herrn“ als Leitprinzip für alles Zweitrangige realisiert. Man braucht nur einmal aufmerksam zu studieren, was uns von Antonius dem Großen, von Benediktus, von Franziskus oder Ignatius von Loyola überliefert ist.

Priestertum, Mönchtum, Ordensleben, Säkularinstitut usw.

Längst schon muß sich die Frage aufgedrängt haben, ob durch eine solche Rückführung auf den „engeren Jüngerkreis“ sich nicht die Vielfältigkeit der christlichen Lebensformen verwischt; ob nicht jeder Unterschied von

<sup>37</sup> So J. Leclercq in: *Wissenschaft und Gottverlangen*, Düsseldorf 1963, 28.

priesterlichem Dienst an der Kirche und dem Wirken der Ordensleute, von Mönchtum und missionarischer Gemeinschaft, von einem Leben in der Welt nach dem Ideal der Säkularinstitute und dem Beten für die Welt im Sinn der kontemplativen Klöster wegfalle?

Der Unterschied fällt dort weg, wo er aus a-christlichen Motiven konstruiert worden ist. Die einzige Bewertungsnorm gibt uns das Evangelium in die Hand. Aber das in der Geschichte fortwirkende Evangelium ist kein puristisches Gesetz, sondern ist Leben aus dem Geist, ist Inkarnation des Auftrages Christi in der Zeit und aus den Erfordernissen der Zeit heraus. Was sich in den zwei Jahrtausenden nach der Predigt des Herrn gebildet hat, ist kein störendes Rankenwerk an der reinen Botschaft des Evangeliums, sondern das lebendige Evangelium selbst. Nur müssen wir heute, vor der Vielfalt der christlichen Lebensweisen stehend, darauf achten, daß dieses „Leben“ nicht zu gesetzlichen Formen versteinert und zur Ideologie wird, sondern seine Kraft zur Neu-Gestaltung, zur neuen Inkarnation in die Zeit hinein stets von neuem aus dem Evangelium hernimmt. Der gewachsene Reichtum des christlichen Dienstes ist tatsächlich ein unvergleichlicher Reichtum unserer Kirche; aber wie von jedem Besitz, den Gott geschenkt hat, gilt auch hier, daß man mit den Talenten arbeiten muß. Andernfalls trifft das Wort des Herrn: „So nehmt ihm nun das Talent ab und gebt es dem, der die zehn Talente hat. Denn jedem, der da hat, wird noch hinzugegeben werden, so daß er Überfluß hat; wer aber nicht hat, dem wird auch das noch genommen, was er hat“.

Der ganze Fragenkomplex kann in seiner Vielfältigkeit an dieser Stelle nicht behandelt werden; das erforderte eine Besinnung auf die Geschichtlichkeit der Kirche, eine Erhebung ihres geschichtlichen Werdens, eine Untersuchung der Erfordernisse unserer Zeit und der kommenden Generationen. Aber auf einiges sei hingewiesen.

a.) Es wird viel über die Veränderung des Priesterbildes geschrieben. J. Kuhlmann hat in dieser Zeitschrift die „Seelsorge“ den vierten evangelischen Rat genannt. Vielleicht sollte man „Seelsorge“ weiterfassen, als „christlichen Dienst“, der ebenso das fürbittende Gebet wie die entsagende wissenschaftliche Arbeit umfaßt. Dann wäre sie nicht der vierte, sondern der grundlegende evangelische Rat. Wenn man diesen „evangelischen Rat“ in der Terminologie der üblichen Theologie zu umschreiben versuchte, dann gälte er als innerlich fordernder Anspruch jedem Christen, und müßte sich darüber hinaus – parallel zur Sichtbarkeit der Kirche – auch in von der Kirche getragenen und institutionell umgrenzten, sichtbaren Gemeinschaften und Lebensweisen objektivieren. Das von Schürmann bewußt ausgeklammerte Element des Institutionell-Amtlichen könnte nur von der Lehre über die Kirche angegangen werden. Institution, Unauf-

löslichkeit der Gelübde oder das Versprechen der Ehelosigkeit können erst dann in ihrer anthropologischen und christlichen Bedeutsamkeit erfaßt werden, wenn sie ihre Herkunft von der Ekklesiologie nachgewiesen haben.

b.) Offensichtlich nähern sich Weltpriestertum und Ordenspriestertum in ihrer tatsächlichen Lebensform immer mehr. Die drei klassischen evangelischen Räte gelten in ihrer geistlichen Tragweite – vielleicht unter verschiedenen Nomenklaturen – dem Weltpriester von heute ebenso wie dem Ordensmann. Zölibat als Versprechen oder als Gelübde? in der Sache ist wenig Unterschied. Bei jungen Priestern zeigt sich ein immer stärkerer Zug zum gemeinsamen Leben – etwas, das man oftmals als Spezifikum für das Ordensleben ansah –, während viele Mönche aus dem Zwang des Gemeinschaftslebens in isolierte Einzelarbeiten flüchten. Selbst innerhalb der evangelischen Räte zeigen sich Auflockerungen; oder wo will man die besonders in Frankreich blühenden Familienequipes anders einordnen als im „Stand der Räte“, obgleich der Zölibat hier ausgeklammert bleibt?

Statt mit juristischen Subtilitäten Grenzen zu sichern, wo die Wirklichkeit schon längst hin und her flutet, sollte man die soziologischen Verschiebungen beachten, die sich in dieser Auflockerung der Fronten zeigen. Daß z. B. Armut – in einem allerdings nicht leicht zu fassenden Sinn – überall der Kirche aufgetragen ist, dem Wirken eines Priesters ebenso wie der Zurückgezogenheit eines Frauenkonvents, der Repräsentation der kirchlichen Diplomatie wie dem Wirken eines Missionars, der seinen Indianern alles wird, ist eindeutig Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Wie befreiend aber wäre es, wenn man über alle Verschiedenheiten der Realisation hinweg sich zuerst auf den vom Herrn selbst gegebenen gemeinsamen Auftrag besänne, ehe man den Finger auf die Differenzen legte!

c.) Auch zwischen der Arbeit des Laienchristen und dem Auftrag desjenigen, dem irgendeine amtliche Befugnis zukommt, lockern sich die Grenzpfähle. Einsichtsvoll weist man darauf hin, daß sich die Fragen um den Zölibat kaum dadurch beantworten lassen, daß man erst das Priesterbild auf den jetzigen – eigentlich schon überholten – Standpunkt fixiert und dann mit den Werten von Ehelosigkeit oder Ehe konfrontiert. Wahrscheinlich wird das Priestertum der nahen Zukunft in einer größeren Breite von Verwirklichungsmöglichkeiten zu leben sein; vielleicht werden die einzelnen Funktionen des Priesters nicht mehr in einer einzigen Person gesammelt bleiben. Oder sind Sakramentspendung, Verkündigung des Gotteswortes, Repräsentation und organisatorische Leitung der Pfarrgemeinde, Einzelseelsorge usw. nicht trennbar? Die Geschichte kann hier ein weiser Lehrmeister sein. Mit einer solchen Auflockerung des Priesterbildes würde die Frage des Zölibats auf eine andere Ebene verschoben, vielleicht auf die richtige! Zu klare Prognosen würden in diesem Falle dem Wirken

des Geistes vorgreifen; daß aber die Ansätze der modernen Theologie in diese Richtung weisen, scheint mir evident zu sein.

Spielt sich nicht der gleiche Vorgang der fallenden Schlagbäume zwischen Mönchtum, apostolischen Orden, Säkularinstitut und Laienchristentum ab? Gegen diese Entwicklung sich stemmen wollen, wäre nicht nur vergebliches Festhalten an geschichtlichen Gewordenheiten und juristischen Fixierungen; es würde auch der Blick auf das Evangelium versperrt! Die Unterscheidung einer „engeren Jüngergemeinde“ ist nach den evangelischen Dokumenten alles andere als eine berufsständische, absolute Fixierung; sie bleibt nach den ersten Schriften der Kirche offen auf eine tiefgreifende Beweglichkeit. Und wie es auch sei mit der Vergangenheit, keine Epoche der Kirchengeschichte darf sich einbilden, das allein Maßgebende ein für allemal gefunden zu haben.

d.) Vielleicht wird die Befürchtung wach, daß durch die Betonung der „verkündenden und bekräftigenden Mitarbeit“ an der Botschaft Jesu Christi der Reichtum der Kontemplation, der Betrachtung, preisgegeben wird. Nun, wenn eine Kontemplation sich nicht in diese „Mitarbeit“ einordnen läßt, wenn sie abseits vom Geist der Kirche sich ihr eigenes Zelt erbaut, wenn sie ihr Beten und Buße-Tun nicht als einen Dienst an der Kirche, sogar *zuerst* als einen Dienst an der Kirche auffaßt, dann muß sie aufgegeben werden, wie groß dem Frommen auch ihr Reichtum erscheinen mag. Die großen Kontemplativen der christlichen Vergangenheit aber wußten um ihre ekklesiologische Berufung.

### Das Neue wagen

Die gerade gegebenen Hinweise sind recht mager ausgefallen. Mag sein! Man könnte sie allerdings fast beliebig mit neuen Konstruktionen und kühnen Überlegungen vermehren<sup>38</sup>; man könnte Kombination auf Kombination erdenken, und man könnte dann mit einem idealen Maßstab die genehmste unter allen auswählen, um sie als *das* Bild der zukünftigen Kirche und ihres Ordenslebens zu programmieren.

Solche Denkversuche sind wichtig und müssen angestellt werden. Die Klaviatur des Christlichen muß breit ausgespielt werden, um ihre noch latenten Möglichkeiten zu erproben. Aber die Lenkung der Zukunft nimmt niemand dem Geist Gottes aus der Hand; allzu viele apriorische Entwürfe könnten der Verfestigung statt der Öffnung dienen<sup>39</sup>. Ein Blick in die Ge-

<sup>38</sup> Besonders die Frage der „Gemeinschaft“ müßte gründlich bedacht werden.

<sup>39</sup> J. Moltmann, in: *Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“*, München 1967, 207, schreibt zu einem ähnlichen Vorwurf von Unklarheit, unpräziser Aussage, daß hinter ihm „das Wissen von einer längst gefundenen allseitigen Wahrheit“ stehe, während für wahres christliches Denken diese „Glasperlen-Orthodoxie“ nicht möglich sei.

genwart zeigt, daß uns genügend aufgetragen ist, zeigt, daß wir erst einmal die gegenwärtigen Angebote des christlichen Lebens entdecken und wagen sollten, ehe wir den Bogen in die ferne Zukunft schlagen.

Keine Lebensform hat jemals so sehr und so kühn das Neue des christlichen Daseins gewagt, wie die Orden! Soll das anders werden? Ist es vielleicht schon anders geworden? Oder ist das, was sich an neuem begibt, nun doch tatsächlich Fleisch vom Fleisch der großen Ordensstifter? Wir wissen nicht, wie sich die gesellschaftliche Ausformung des Christentums in Zukunft gestalten wird. Ob sich das Angebot der Möglichkeiten noch weiter, noch pluralistischer verästelt, und ob damit zugleich die scharfen Grenzen zwischen den einzelnen Verwirklichungen sich zugunsten des Dienstes am Ganzen abschleifen? Oder wird sich das Bild des christlichen Lebens in seinen institutionellen Festlegungen einheitlicher gestalten und damit dem Einzelchristen eine größere Verantwortung zur Gestaltung des eigenen Lebens auftragen? Niemand kann die definitive Antwort geben, niemand kann die Rolle des Ordenslebens schon in alle Zukunft hinein festlegen; weder negativ, indem dessen geschichtliche Bedeutung in Gegenwart und Vergangenheit übersehen wird; noch positiv, indem irgendein Idealbild für alle Zeiten als gültig postuliert wird. Eine Forderung aber steht unverrückbar fest: Rückbesinnung auf die Botschaft des Evangeliums und damit zugleich Hinhören auf die Forderungen unserer Zeit. Beides ist identisch; die Forderung des Evangeliums ist weder im überzeitlichen Idealsystem noch durch philosophisch-geschichtliche Quellenforschung zu erkennen, sondern nur im Anspruch unserer Zeit auf eine neue Zeit hin; und der Anspruch dieser Zeit wird ins Leere verhallen, wenn sein Echo nicht im Anspruch des Herrn widerhallt, für jede Zeit, auch für unsere, das entscheidende Wort zu kennen.

Dieser Anspruch Jesu Christi an die Orden (an das Priestertum usw. siehe oben!) ist aber unabweislich der eine: Aufgeben aller Privilegien außer dem des Dienstes; auch des Privilegiums der „Provokation“, wenn es nicht der provozierende selbstlose Dienst ist. Diesen Dienst kann man weiterhin mit vielen Namen benennen: Liebe und Nächstenliebe; oder in der alten aszetischen Terminologie: Demut und Gehorsam. Fest scheint nur zu stehen, daß das Neue nirgendwo so sehr auf ein Wagnis wartet als hier. Daß alle Neugründungen von einigem Format in unserem Jahrhundert unter diesem Zeichen des totalen Dienstes stehen, mag als Bestätigung gewertet werden.

In diese Haltung des Dienstes sich einzulassen, ist allerdings ein großes Wagnis: wie leicht wird sie ausgenützt, verachtet und zertreten! auch innerhalb der Kirche, auch von kirchlichen Stellen! Es soll hier keineswegs der Unbesonnenheit und dem blinden Vertrauensvorschuß das Wort ge-

redet werden; kirchlicher Dienst, auch Ordensdienst, ist und bleibt ein „rationabile obsequium“, ein „vernünftiger Dienst“. Aber wenn die Orden heute eine Aufgabe erwartet, dann liegt sie hier, im selbstlosen Dienst. Immer in der Geschichte bewiesen sie ihre Gültigkeit dadurch, daß sie der Kirche ein neues Angebot christlicher Lebensauffassung machten; und immer in der Geschichte zeigte sich ihre Gültigkeit darin, daß trotz anfänglichen Widerständen, die dem Monasterium des Benediktus, der Armut der Minoriten oder der Freiheit im Apostolat des Ignatius von Loyola gemacht wurden, ihre neuen Impulse ekklesiologisch bedeutsam geworden sind<sup>40</sup>.

Sollte nicht hier die Selbstbesinnung der Orden ansetzen? mehr als bei Provokation durch die evangelischen Räte? Wenn überhaupt eine Prognose gewagt werden kann, dann scheint es mir diese zu sein. Denn sie ist keine andere als die auf dem Höhepunkt der Offenbarung stehende johanneische Botschaft: „Wenn nun ich, der Herr und der Meister, euch die Füße gewaschen habe, ist es auch eure Pflicht, einander die Füße zu waschen. Denn ein Vorbild habe ich euch gegeben, damit auch ihr tut, wie ich euch getan habe.“

## Die Hoffnung als Grundkraft des christlichen Lebens

Karl Hermann Schelkle, Tübingen

Daß die Hoffnung eine Grundkraft ist, die das Leben des Menschen entscheidend bestimmen kann, wissen Griechentum, Judentum und Christentum<sup>1</sup>. Sie ist verschieden, je nach ihrem Inhalt. Unter Absehung von rein

<sup>40</sup> „Lange Zeit hatten wohl die kirchlichen Orden die Aufgabe, in der Kirche selbst immer wieder diese kritische Freiheit des eschatologischen Gewissens zur Geltung zu bringen, die Kirche und ihre etablierten Ordnungen unter den eschatologischen Vorbehalt Gottes zu rücken und von hier aus auch konkrete Erscheinungsformen kirchlichen Lebens zu kritisieren und Anzeichen der ideologischen Selbstinthronisierung der irdischen Kirche zu bekämpfen. Es wäre zu fragen, ob sich die großen Orden, die heute ja mehr oder weniger alle in einer Sinnkrise zu stehen scheinen, nicht wieder entschiedener dieser ihrer ursprünglichen kirchenkritischen Aufgabe entsinnen sollten, die ihnen aus ihrer betont endzeitlichen Orientierung im Rahmen der Gesamtkirche zugewachsen ist“ (Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968, 127).

<sup>1</sup> K. H. Rengstorff – R. Bultmann, Art. ἐλπίς, in: *Theol. Wörterbuch z. NT* 2, 1935, 515 bis 531; P. Hoffmann – J. Pieper, Art. Hoffnung, in: *Handbuch theol. Grundbegriffe* 1, 1962, 698–706; H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar z. NT aus Talmud und Midrasch* 1, 1926, 245–255; 4, 1928, 799–967; W. Zimmerli, *Der Mensch und seine Hoffnung im AT*, 1967; G. Bertram, ἀποκαταδοξία, in: *Zeitschr. f. d. ntl. Wissenschaft* 49, 1958, 264–270; E. Bloch,