

LITERATURBERICHT

Säkularinstitute und ihr theologischer Ort

Hier soll eine Arbeit vorgestellt werden, die einem lang gehegten Wunsch der Arbeitsgemeinschaft der Säkularinstitute in Deutschland entspricht: Gertrud Pollak, *Der Aufbruch der Säkularinstitute und ihr theologischer Ort. Historisch-systematische Studien*¹. Sie wurde als Dissertation bei K. Lehmann an der Universität Freiburg i. Br. verfaßt. Der Titel benennt die beiden Schwerpunkte des Fragens und Forschens.

In einem ersten Teil geht es um die historische Nachzeichnung des Weges der Säkularinstitute, was bezeichnenderweise als „Aufbruch der Säkularinstitute“ beschrieben wird. Daraus ergibt sich die systematische Erarbeitung des zweiten Teiles als Frage nach dem „theologischen Ort der Säkularinstitute“.

Der Aufbruch der Säkularinstitute

Mit gebotener Vorsicht referiert Pollak die in der Literatur immer wieder genannten Vorformen der Säkularinstitute mit Hinweisen auf das Leben der Urkirche, die Lebensweise von Jungfrauen und Asketen der Väterzeit und auf die mittelalterlichen Bewegungen der Beginen und Begarden. Einen greifbaren Durchbruch in Richtung auf die Säkularinstitute sieht sie mit Beyer in der Konzeption des Ignatius von Loyola. Von ihm inspiriert entstehen auch die Gründungen der Angela Merici und der Mary Ward, die – wenn auch von der Kirche zunächst nicht verstanden – auch in diese Richtungen drängten. Weitere Impulse kommen von Vinzenz von Paul, Franz von Sales und dem Jesuiten Joseph Picot de Clorivière, der mit seiner Gründung unter den Wirren der Französischen Revolution manchem als Initiator der neuen Lebensform gilt (vgl. 24–33).

Eine intensivere kanonistische Beschäftigung mit dem Aufbruch der Säkularinstitute geschieht erst in den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts. Als treibende Kräfte werden A. Gemelli aus Mailand genannt, auf dessen Initiative hin auch die ersten Treffen neuentstandener Institute stattfanden, und der Kanonistikprofessor und spätere Kardinal Larraona, der maßgeblich an der Ausarbeitung von *Provida Mater* beteiligt war. Die apostolische Konstitution *Provida Mater* (1947), von Papst Pius XII. herausgegeben, wird ausführlich gewürdigt und interpretiert (57–69). Anschließend informiert die Verfasserin über damalige Rezeptionen von *Provida Mater* und die weiteren kirchenamtlichen Verlautbarungen im Motu proprio *Primo Feliciter* (1948) und in der Instruktion *Cum Sanctissimus* (1948). Es wird sichtbar, daß mit diesen päpstlichen Dokumenten – trotz des unterschiedlichen Echos (von euphorischer Begrüßung, neu-

¹ Vallendar-Schönstatt, Patris-Verlag 1986, 317 S., kart., DM 38,–.

traler Kenntnisnahme bis zu ablehnender Kritik) – tatsächlich der Aufbruch der Säkularinstitute Raum und Anerkennung in der Kirche fand. In der Folgezeit ist die Zahl der Institute gewachsen, die sich um ihre Anerkennung bemühen und auch approbiert werden (vgl. 86 Anm. 45).

Darüber hinaus lösten die neuen Dokumente eine intensivere Befassung mit der neuen Lebensform aus. Es entstanden Kommentare zur Rechtslage, Aufsätze und Studien zu vielen, auch theologischen, Fragen im Kontext der neuen Gemeinschaften. Es begannen die ersten übernationalen Treffen von Säkularinstituten (1954/1963).

Zusammenhänge mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil konnte die Autorin nur wenige nachweisen. Eine größere Aussagekraft findet sich lediglich in Abschnitt 11 des Ordensdekretes. Die Bedeutung der Säkularinstitute für das Konzil dürfte in der vorliegenden Arbeit mit Recht nicht in ihrem faktischen Einfluß gesehen werden, sondern im Zusammenspiel mancher Konzilsanliegen und Bestrebungen der Säkularinstitute.

Als weitere Schritte der Kirchenleitung mit Blick auf die neuen Institute wird auf die Umbenennung der Religiösenkongregation in „Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute“ im Jahr 1967 und auf die nachkonziliare Kodexreform von 1983 hingewiesen. Der Impuls des Konzils zu einer engeren Zusammenarbeit der Institute führte dann 1970 zum ersten internationalen Kongreß der Säkularinstitute in Rom mit den Konferenzthemen „Weihe, Welthaftigkeit, Apostolat“. Auf Weltebene erscheint seit 1973 die Zeitschrift *Dialog*, die als offizielles Organ der Weltkonferenz der Säkularinstitute gilt (vgl. 107–116).

In einem vierten Kapitel beleuchtet Pollak eigens die Entwicklung in Deutschland. Wichtige Faktoren sieht sie in der kirchlichen Situation zur Zeit des Nationalsozialismus, in der Jugendbewegung und in der liturgischen Bewegung. Nähere Kontakte unter den Instituten gibt es seit den sechziger Jahren. 1961 fand das erste Treffen deutscher Säkularinstitute in Frankfurt statt. In der Folgezeit bildete sich die „Arbeitsgemeinschaft der Säkularinstitute in Deutschland“. Über diese Arbeitsgemeinschaft gelang die Einschaltung in die Würzburger Synode, was im Beschluß „Orden und andere geistliche Gemeinschaften“ deutlich sichtbar wird. Wichtig war dies für die Institute auch deshalb, weil auf diese Weise ihre neue Lebensform in Deutschland bekannter wurde (vgl. 117–138).

Soweit ich sehen kann und aus jahrelanger Mitarbeit im Arbeitsausschuß der AG der Säkularinstitute in Deutschland weiß², gibt es im deutschsprachigen Raum bisher keine übergreifende Darstellung der Entwicklung der Säkularinstitute im hier vorgelegten Umfang. Wer sich über die Geschichte eines einzelnen Institutes hinaus kundig machen möchte, wird mit Gewinn diese historische Wegbeschreibung zur Hand nehmen.

² Der Verfasser war von 1975 bis 1986 Mitglied der Arbeitsgemeinschaft der Säkularinstitute in Deutschland.
Die Redaktion.

... und ihr theologischer Ort

Nach der umfangreichen historischen Wegskizze fragt die Verfasserin im zweiten Teil ihrer Studie nach dem theologischen Ort der Säkularinstitute. Es geht ihr um eine Grundlagenbesinnung, um Aufrisse zu einer Theologie der Säkularinstitute. Mit Recht erwarten wir hier den theologisch brisanteren Teil der Untersuchung, hat doch die Geschichte des Aufbruchs gezeigt, daß mit der Entstehung neuartiger Gemeinschaften eine Reihe traditioneller Vorgaben aufgebrochen werden mußten. Pollak geht aus von den Grunddokumenten, die eine Anerkennung der Säkularinstitute als Vollkommenheitsstand brachten, und charakterisiert die neuen Institute außerdem mit den Stichworten „Apostolat“ und „Weltbezug“. Während die Autorin das Verständnis des Thomas von Aquin vom Stand der Vollkommenheit positiv darzulegen weiß, macht sie mit Nachdruck darauf aufmerksam, daß die allgemein verbreitete Vorstellung vom Vollkommenheitsstand Anlaß zu vielen Mißverständnissen gab und auch zur Fehleinschätzung der neuen Institute führte (vgl. 152). Die Verfasserin weist darauf hin, daß es in der Approbation zunächst um die Säkularinstitute als eine kanonistische Kategorie ging. Dadurch aber wurde die Frage provoziert: Sind die Mitglieder der Säkularinstitute Religiösen oder Laien (vgl. 148)? Zu dieser Fragestellung referiert sie vier unterschiedliche Positionen, ohne sich selber auf diese angebliche Alternative einzulassen (vgl. 148–151). Sie erkennt in den evangelischen Räten die theologische Hauptimplikation dessen, was mit der Zuordnung zum Vollkommenheitsstand ausgesagt ist (vgl. 151 ff.).

Die zweite Beschreibung der Säkularinstitute erfolgt unter dem Stichwort „Apostolat“. Nach einer kurzen Begriffsklärung wird gezeigt, wie in den Grunddokumenten Apostolat als Begründung und Ziel der neuen Lebensform ausgewiesen ist. In ihr meint Apostolat die Hingabe an Gott und die Menschen, die durch das gemeinsame Dasein geschieht (vgl. 157 f.). Eine bis heute treffende Umschreibung des Apostolates der Säkularinstitute lautet: „non tantum in saeculo, sed veluti ex saeculo“ (nicht nur in der Welt, sondern gleichsam aus der Welt). „Nicht nur im weltlichen Lebensraum, sondern aus dessen inneren Möglichkeiten heraus und mit den Mitteln der Welt, soll dieses Apostolat geschehen.“ (158) Dieser Ort des Apostolates entspricht dem „In-der-Welt-sein“ des Laien und wurde im Umkreis der Approbation und im Aufkommen des Laienapostolates verstärkt als Proprium der Laien herausgestellt. Im großen Kontext der Fragen zur Theologie des Laien wird dann auch die Kontroverse zwischen K. Rahner und H. U. von Balthasar über die Säkularinstitute nachgezeichnet und besprochen (vgl. 177 ff.). Während Rahner jede Form einer spezifischen Beauftragung dem hierarchischen Amt zuordnet, erblickt von Balthasar in den Säkularinstituten die „letzte Ermöglichung und Fruchtbarmachung der Idee der Katholischen Aktion“ (vgl. 166).

Dem folgt die Reflexion über den Weltbezug der Säkularinstitute, der nach *Primo Feliciter* eigentlicher Grund für ihre Daseinsberechtigung ist. Pollak zeigt auf, wie sehr die moderne Problematik der Säkularisierung und das neue Ringen um die Stellung des Christen zur Welt den Horizont dieser Fragen bilden. Sie

sieht eine bleibende Aufgabe darin, die zunächst als Modifikationsformel verstandene Umschreibung vom „Bleiben in der Welt“ positiv zu präzisieren und anzureichern. Die in ihren wichtigsten Grundzügen wiedergegebene Kontroverse zwischen K. Rahner und H. U. von Balthasar, die für das Selbstverständnis der Säkularinstitute von Bedeutung bleibt, führt zur Einsicht, daß durch den Aufbruch der Säkularinstitute die herkömmliche theologische Ständebeschreibung unzureichend geworden sei und eine neue Theologie der Stände formuliert werden müsse.

Ein solcher Entwurf liegt vor im Werk von H. U. von Balthasar *Der christliche Stand*, das im folgenden (187–203) in wesentlichen Zügen referiert wird. Die hohe Bedeutung, die Pollak den theologischen Reflexionen H. U. von Balthasars im Blick auf die Säkularinstitute beimißt, kommt zum Ausdruck im anschließenden Exkurs: „H. U. von Balthasar als ‚Theologe der Säkularinstitute‘“ (204–213).

Danach werden eine Reihe von Aspekten aus dem Blickfeld des Vatikanum II aufgegriffen wie: „Berufung aller zur Vollkommenheit der Liebe“, „Einheit in Vielfalt“, „Evangelische Räte in Integration“ und Elemente zur Beschreibung des Laien. Dabei sind Anklänge an die zuvor dargestellten theologischen Entwürfe offenkundig. Auf dem Hintergrund konziliaren Denkens über die Sendung des Laien erarbeitet die Autorin eine Synthese (vgl. 221 f), die den theologischen Ort der Säkularinstitute eingebunden sieht in das „Grundparadox christlicher Existenz überhaupt (in der Welt, nicht von der Welt) ... Diesem Spannungsbogen, dessen erster Pfeiler die Grundnahme im Stehen Jesu beim Vater ist und dessen zweiter ausgezogen wird bis an die gottfernten Orte, an denen Menschen leben können, sind die Säkularinstitute eingebunden.“ (221)

Im nun folgenden Kapitel wird diese Spannung reflektiert durch die in Korrelation gesetzten Begriffe „Weihe“ und „Welthaftigkeit“, die als Hauptelemente der Säkularinstitute zu begreifen sind. Zuerst werden Grundtypen dieser Zuordnung vorgestellt, wie sie Beyer, Lazzati und Kentenich ausgearbeitet haben. Danach wird abgeklärt, in welchem Sinne hier von Weihe gesprochen wird und welche Tendenzen in der Diskussion sichtbar geworden sind (234–238). Dabei kann Pollak zeigen, daß bereits in *Provida Mater* Weihe (consecratio) verstanden wird als Lebensweihe, die eine Verpflichtung auf die evangelischen Räte einschließt. Konstituierende Momente der Weihe sind nach Pollak „der gnadenhafte Ruf zu dieser Lebensform, die freie Antwort des Menschen in der Verpflichtung auf das Räteleben und die Entgegennahme der Verpflichtung durch die Kirche“ (238). Entsprechend werden dann der Weltbezug und die Welthaftigkeit näher bestimmt (vgl. 239 ff). Das Apostolat wird im folgenden verstanden als verbindende Prägung zwischen Weihe und Welthaftigkeit (vgl. 240 f). Die so erarbeitete Korrelation von Weihe und Welthaftigkeit findet die Autorin wieder in Ansprachen Pauls VI. aus den Jahren 1970–76. Er verwendet dabei den Begriff „geweihte Welthaftigkeit“ (242).

In diesen Ansprachen wird ein intensiveres Interesse Pauls VI. an den Säkularinstituten überhaupt und an der Frage nach ihrem theologischen Ort in der Kirche deutlich. Man kann in diesen Papstäußerungen mit Recht eine grund-

sätzliche Übereinstimmung in der theologischen Ortung der Säkularinstitute sehen, wie sie Pollak im theologisch-systematischen Teil ihrer Untersuchung herausgearbeitet hat. Die vorgelegte Position finde ich deshalb sehr beachtlich und wertvoll, weil so das Selbstverständnis der Säkularinstitute nicht durch Abgrenzung (von den Religiösen oder den Laien), sondern durch Auslotung ihrer inneren Anliegen gewonnen wird. Ich bewerte das als einen fruchtbaren Ansatz für die Zukunft von Idee und Leben der Säkularinstitute.

Mit dem Schlußkapital legt die Verfasserin eine knappe Zusammenschau der gesamten Arbeit vor. Sie will dies als Versuch einer Synthese verstanden wissen. In sehr geraffter Form werden die Schritte der Untersuchung skizziert, so daß der Leser die Möglichkeit hat, auf zwölf Seiten die wesentlichen Aussagen der Studie sich anzueignen. Die sorgsam aufgeführten Rückverweise erleichtern es sehr, an jeder interessierenden Stelle der Arbeit einsteigen und sich vergewissern zu können.

Im Anhang findet sich eine Termin- und Themenübersicht zu den Treffen der Arbeitsgemeinschaft der Säkularinstitute in Deutschland von 1961–1984 (266–272). Wichtige bibliographische Hinweise und ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis (273–314) bieten jedem, der über Säkularinstitute arbeiten will, ein fundierte Hilfe.

Peter Wolf, Freiburg

BUCHBESPRECHUNGEN

Biographisches zur Religionsgeschichte

Legenda aurea. Das Leben der Heiligen. Hrsg. von Erich Weidinger. Aschaffenburg, Pattloch Verlag 1986, 534 S., geb., DM 39,80.

Zunächst etwas widerwillig griff im Jahre 1521 der schwer verwundete junge spanische Offizier Iñigo de Loyola auf seinem Krankenlager im elterlichen Schloß zur „Legenda aurea“. Eigentlich stand ihm der Sinn viel mehr nach höfischer Ritterepik, die von Minnedienst und kriegerischen Abenteuern handelt. Schließlich beschäftigte ihn die Frage, wie es wäre, wenn auch er das tun würde, was der hl. Dominikus und der hl. Franziskus getan haben. Zur Wirkungsgeschichte der Legenda aurea gehört auch ihre Bedeutung bei der Bekehrung des hl. Ignatius, zugleich ein Zeugnis für ihre weite Verbreitung und Bedeutung bis in die beginnende Neuzeit. Verfaßt hat sie der Dominikaner und spätere Erzbis-

schof von Genua Jacobus de Voragine (1228–1298) vor 1267 unter dem Titel „legenda sanctorum in uno volumine compilavit“. Seine Leistung bestand in der redaktionellen Zusammenfassung einer unüberschaubaren Materialfülle über das Leben der Heiligen und ihrer Systematisierung nach der Chronologie des Kirchenjahres. Die schon im 13. Jahrhundert „Legenda aurea“ genannte Sammlung war in Deutschland schon 1282 bekannt und breitete sich schnell weiter aus. Wer kennt heute noch z. B. die „Sieben Schläfer“ aus Ephesus, Remigius den Bekenner, den Hauptmann Longinus..?

Zur Erschließung der mittelalterlichen Kunst ist die „Legenda aurea“ unentbehrlich. Was uns an den Heiligen oftmals stört, ist ihre Stilisierung. Es gilt darum, die Sendung der Heiligen bis dorthin zu verfolgen, wo ihre Aktion aus der Kontemplation erwächst. Das Wichtigste ist, daß wir aus der