

DER ZEICHENCHARAKTER DES ORDENSLEBENS

Eine offene Frage

Einleitung

Die Orden und ihre Tätigkeiten in diakonischen, spirituellen und pädagogischen Bereichen waren eine entscheidende Stütze eines Katholizismus, der seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis hinein in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts den katholischen Glauben als ein stark in sich geschlossenes Milieu kennzeichnete. Die Orden erschienen dabei sowohl als Vorbild für christliches Leben und kirchliches Engagement als auch als Integrationsinstanz, die den Milieukatholizismus förderte und zusammenhielt. Mit dem Wandel dieser kirchlichen Sozialform erscheinen die Orden jedoch kaum noch als ein Vorbild für eine persönliche Lebensentscheidung oder die christliche Lebenskultur insgesamt. Spätestens seit dem Skandal um die sexualisierte Gewalt an Kindern und Jugendlichen in der katholischen Kirche und ihren Einrichtungen und dem damit zusammengehenden Vertrauensverlust der Kirche erscheint es fragwürdig, ob die Orden innerhalb der modernen Sozialform der Kirche als kultureller, diakonaler und spiritueller Dienstleisterin auch in Zukunft als «*Gütesiegel authentischster kultureller Diakonie*»¹ wahrgenommen werden. Diese gesellschaftliche und kirchliche Situation führt jedoch auch zu der theologischen Frage: Was macht das Ordensleben theologisch aus? Was unterscheidet die Weise, ein «gottgeweihtes» Leben in einer Ordensgemeinschaft zu führen, von der Weise, wie Menschen durch Taufe und Firmung z.B. als Eheleute ihr Leben Gott weihen? Dem soll im Folgenden nachgegangen werden. Dabei werden unter Orden im Sinne des CIC jene Institute des «durch die Profeß der evangelischen Räte geweihten Leben[s]» (Can 573 §1) verstanden,

KLAUS VECHTEL SJ, geb. 1963, Professor für Dogmatik an der Theologisch-Philosophischen Hochschule Sankt Georgen. Von 2000 bis 2007 Spiritual am Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom.

in denen «die Mitglieder nach dem Eigenrecht öffentliche, ewige oder zeitliche Gelübde [...] ablegen und ein brüderliches bzw. schwesterliches Leben in Gemeinschaft führen» (can 607 §2).

1. Vom Weg zur Vollkommenheit zum Zeichen

Die vorkonziliare Theologie des Ordenslebens war geprägt von der scholastischen Auffassung, dass der Ordensstand als Lebensform der evangelischen Räte das bessere Mittel der allen Christen aufgetragenen Vollkommenheit darstellt. Die Lehre des Thomas von Aquin betont entsprechend die Berufung aller Menschen zur Vollkommenheit, die *essentialiter* in den Geboten, *instrumentaliter* jedoch in den Räten besteht. Das Leben nach den evangelischen Räten ist der geeignetere Weg, auf dem der Mensch besser, weil befreit von den Hindernissen eines weltlichen Lebens das Ziel der Vollkommenheit erreicht. Bestimmende Konstanten der Ordenstheologie am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils waren entsprechend eine stark heilsindividualistische und aszetische Sicht des Ordenslebens, die den Vorrang des kontemplativen vor dem aktiven Leben betonte und mit der Sichtweise der evangelischen Räte als einem besonderen Weg zur Vollkommenheit ein ekklesiologisch-sozialstrukturelles Rangdenken förderte. Insbesondere seit dem 19. Jh. bestimmte eine Ordenstheologie das Ordensleben so vom juristisch-institutionellen Aspekt her, dass das Ordensleben von der Unterwerfung unter eine Regel gekennzeichnet war, «die den Lebensvollzug bis ins Detail ordnete (*vita regularis*)».²

Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils stellen demgegenüber eine Zäsur für eine Theologie des Ordenslebens dar, insofern sie die Ordensberufung nicht als besseren Weg zur Vollkommenheit, sondern von der Sendung der Ordensleute für die anderen her bestimmen. Die entscheidende Weichenstellung des Konzils dürfte darin zu sehen sein, dass mit dem V. Kapitel von *Lumen Gentium* eine nach Ständen gegliederte Beschreibung der Kirche unterbrochen und das ganze Gottesvolk Gegenstand der Überlegungen wird. Dort wird in aller Deutlichkeit betont: «Jedem ist also klar, dass alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind» (LG 40,2).³ Zugleich wird jedoch an einem «Plus» der Ordensleute festgehalten. Durch die Ordensgelübde geben sich die Christgläubigen «dem über alles geliebten Gott vollständig zu eigen» (LG 44,1). Der Christgläubige ist zwar durch die Taufgnade bereits Gott geweiht: «Um aber reichere Frucht aus der Taufgnade empfangen zu können, will er durch die Verpflichtung auf die evangelischen Räte in der Kirche von den

Hindernissen, die ihn von der Glut der Liebe und der Vollkommenheit der Gottesverehrung zurückhalten könnten, frei werden und wird dem göttlichen Dienst inniger geweiht» (LG 44,1). Der Ordensstand ahmt die Lebensform Christi «ausdrücklicher nach und bringt sie in der Kirche ständig zur Darstellung» (LG 44,3). Mit der Bestimmung des Ausgangspunktes der *vita religiosa* in der gemeinsamen christlichen Berufung wird die Theologie des Ordenslebens ekklesiologisch verortet. Auf dem Grund der einen christlichen Berufung wird das Spezifikum des Ordenslebens nicht mehr darin gesehen, der Weg zur Vollkommenheit zu sein, hinter dem das Leben der Weltchristen zurückbleibt, sondern auf der zeichenhaften Ebene festgemacht. Das Leben der Ordensleute ist Zeichen des irdischen Lebens Jesu; es ist Zeichen im moralischen Sinne, «das alle Glieder der Kirche wirksam zur eifrigen Erfüllung der Pflichten ihrer christlichen Berufung hinziehen kann und soll» (LG 44,3). Als «eschatologisches Zeichen» macht der Ordensstand «die Erhabenheit des Gottesreiches gegenüber allem Irdischen und seine höchsten Ansprüche in besonderer Weise offenkundig» (LG 44,3). Der Wandel im Ordensverständnis des II. Vatikanums kann jedoch nicht die bleibenden Spannungen im Blick auf das Verhältnis von Ordens- und Weltchristen verschleiern. Wenn alle Gläubigen zur Vollkommenheit berufen sind, was heißt es dann, dass sich die Ordensleute Gott «vollständig zu eigen geben» (vgl. LG 44,1)? Wie sind die Komparative, mit denen das Ordensleben beschrieben wird, im Blick auf die in der Taufkonsekration der Christen grundlegende Weihe an Gott zu verstehen, und wie genau lässt sich der Zeichencharakter des Ordenslebens bestimmen?

2. Die bleibende Problematik des Zeichencharakters

Auf der Linie der konziliaren Ekklesiologie liegt einer der profiliertesten Versuche einer Neubestimmung der Ordenstheologie im Blick auf die evangelischen Räte bei Karl Rahner vor. Dabei stellt Rahner deutlich heraus: Alle Berufe und Lebenssituationen, in denen Christinnen und Christen leben, sind mehr als nur eine akzidentelle Situation, ein zufälliger Raum, in dem das christliche Dasein sich auf eine mögliche Vollendung hin ausstreckt, sondern sind im eigentlichen Sinne Mittel der Verwirklichung der je eigenen Berufung zur Heiligkeit. In allen Getauften und ihren jeweiligen Lebenssituationen («Ständen») und nicht nur in den Ordensleuten hat die Berufung zur Vollkommenheit in Gott einen soteriologisch, ekklesiologisch und eschatologisch zeichenhaften Charakter als Teilnahme am Kreuzes- und Todesschicksal Jesu, weshalb auch alle Christinnen und Christen zu einem Leben im «Geist» der evangelischen Räte berufen sind. Die traditionelle Aussage, dass die evangelischen Räte das «bessere Mittel» zur

Erreichung der christlichen Vollkommenheit sind, ist folglich «*zunächst* einmal eine *relative* Aussage, nämlich in *Bezug* auf die, denen es *gegeben* ist, dies in Freiheit tun zu können».⁴

Zugleich will Rahner an einem objektiven «Besser» der evangelischen Räte als Mittel zur Realisierung der christlichen Vollkommenheit festhalten. Die Grundschwierigkeit einer Deutung und Rechtfertigung des Rätelebens besteht darin, dass die Liebe zu Gott und zu den Menschen, die die Räte zum Ausdruck bringen sollen, in jeder Lebensform, in alle Gestalten und Möglichkeiten menschlichen Lebens (soweit diese nicht sündig sind), integriert werden kann. Allerdings ist auch nüchtern festzuhalten: Der Mensch ergreift die ihm zur Verfügung stehenden Möglichkeiten – Ehe, Reichtum und Macht – nicht, weil er Gott liebt, sondern weil er sich in ihnen vorfindet und sie ergriffen hat, bevor er der Liebe und dem Anruf Gottes begegnet. In dieser Begegnung mit Gott erfährt er aber die konkrete, oftmals durch die Sünde bestimmte Situation *auch* als Widerstand gegen die Integration in die Gottes- und Nächstenliebe. Die evangelischen Räte sind hingegen *als solche* Ausdruck eines liebenden und hoffenden Glaubens im Unterschied zu einer Integration innerweltlicher Werte in die Liebe zu Gott. Aber auch wenn man den evangelischen Räten ein objektives «Besser» zuspricht, bleibt für Rahner dennoch das Problem, warum sie für die meisten Menschen *nicht* das bessere Mittel auf dem Weg zur Vollkommenheit darstellen. Die Lösung liegt für ihn auf einer realsymbolisch-zeichenhaften Ebene: Wenn es richtig ist, dass sich für den Menschen als leiblich-geschichtliches Wesen Grundhaltungen ontologisch gesehen «objektivieren» und «realsymbolisch» ausdrücken müssen, dann können die Räte bzw. das Räteleben als «Objektivation» angesehen werden, in denen *allein der Glaube* zum Ausdruck kommt. Demgegenüber wären andere, weltliche Werte und Haltungen als integrierende Objektivationen des menschlichen Daseinsvollzuges auch ohne Glauben sinnvoll bzw. unter Umständen so einzuschätzen, dass sie den Glauben auch verbergen können. Die Kirche als sakramentales Heilszeichen bedarf jedoch einer solchen realsymbolischen Objektivation über das Amtlich-Institutionelle hinaus, insofern sie «Zeichen der eschatologisch tatsächlich siegreichen, angenommenen Gnade [ist]. Dies ist sie aber nicht in ihrem Institutionellen, sondern in ihrem Charismatischen»⁵, d.h. im Ordens- und Räteleben.

Rahners Lösungsvorschlag macht einerseits deutlich, dass der Komparativ der Konzilstexte individuell-relativ auszulegen ist, hält aber andererseits an einem objektiven «Besser» des Ordens- und Rätelebens fest, das auf die Ebene des Zeichenhaften gelegt wird. Damit gibt er einerseits eine Lösungsrichtung vor, insofern das Spezifikum des Ordenslebens nicht auf einer ontologischen, sondern auf einer zeichenhaft-realsymbolischen Ebene gesucht wird. Ande-

rerseits bleibt es jedoch problematisch, wie Karl-Heinz Menke betont, den «*Komparativ* von der ontologischen auf die sakramentale Ebene zu verlagern».⁶ Sind Ordensangehörige aufgrund ihrer Lebensform theologisch-strukturell betrachtet «mehr» Zeichen der Christusnachfolge und der Annahme der Gnade und Liebe Gottes als nur getaufte bzw. gefirmte Christinnen und Christen? Demgegenüber will Menke das Spezifische des Ordenslebens mit Menke in der *Art und Weise* der Zeichenhaftigkeit festmachen. Ausgehend von seiner Deutung des biblischen Bundesgedankens versteht Menke das Christsein als zeichenhaft-sakramentales, stellvertretendes Für-den-Anderen-Sein. Wenn es richtig ist, dass jeder Christ und jede Christin eine einmalige Sendung von Gott für die anderen hat und somit – wie die Kirche insgesamt – in die einmalige Stellvertretung Christi auf je eigene Weise einbezogen ist, dann gilt für die Ordensleute: Diese sollen nicht nur ihre je persönliche Sendung realisieren, «sondern den *Stellvertretungscharakter* der Kirche *als solchen* sichtbar machen».⁷ Was für alle Getauften gilt, wird durch die Ordensgemeinschaften ausdrücklich-zeichenhaft gelebt. Die besondere Zeichenhaftigkeit des Ordenslebens liegt zum einen darin, dass dieses ein Dienst an der Berufung aller und der sakramentalen Zeichenhaftigkeit der Kirche als ganzer ist. Zum anderen machen die Orden die Bindung der Kirche und jedes Christgläubigen an Christus ausdrücklich sichtbar und darin den «Primat (nicht die Höherwertigkeit!) der *contemplatio* vor der *actio*».⁸

So bedeutsam Menkes Hinweis darauf ist, das Spezifikum des Ordenslebens nicht in einem Komparativ, sondern in der spezifischen Art und Weise einer zeichenhaften Realisation des Christseins zu suchen, kommt seine Bestimmung doch dem Ansatz Rahners und auch der damit verbundenen Problematik recht nahe. Ist es denn so, dass das sakramental-zeichenhafte Für-Sein des Christlichen im Ordensleben ausdrücklich gelebt wird, in anderen christlichen Lebensformen hingegen eher unthematisch oder verborgen bleibt? Oder lässt sich gerade in dem, was in christlichen Partnerschaften und Ehen an Solidarität, Tragen des Anderen – seiner Grenzen, Schwächen und Krankheiten –, an Einsatz für Kinder gelebt wird, als ein im strengsten Sinne des Wortes ausdrückliches Zeichen des Für-Seins der Liebe Gottes und des umfassenden Heilssakramentes Kirche erkennen? Wie kann der Primat des Kontemplativen im Ordensleben, der auf die einzigartige Stellvertretung Christi verweist, von einer Höherwertigkeit gegenüber dem (aktiven) Weltstand unterschieden werden? Gibt es nicht gerade auch im «Vielen» und «Geteilten» etwa der Ehe – so formuliert es Gottfried Bachl in der literarischen Form eines fiktiven Briefs einer Mutter und Ehefrau an einen Ordensmann – ein «immer ganz drinnen sein» der Person, in der sich gerade Gott als das Umfassende und Tragende des Lebens erweist, so dass Bachl in der fiktiven Briefform festhält: «Betend habe

ich immer auch Trost gefunden, dass ich ganz in Gott hänge, ich mit den anderen, die anderen mit mir. Was mich mit anderen trägt und hält, wo alles herauspringt und wohin alles zurückdarf, das ist Gott.»⁹ Ebenso fragwürdig scheint es, das Eschatologisch-Zeichenhafte dem Ordensleben zuzuschreiben, andere christliche Lebensformen hingegen als inkarnatorisches Zeichen zu verstehen. Gibt es nicht auch in einer christlichen Partnerschaft und Ehe eine «Gelegenheit, ganz und gar vor Gott zu geraten und sich völlig auf ihn zu werfen»¹⁰, so dass auch hier der ganze eschatologische Ernst des Christlichen gegeben wäre? Angesichts dieser Konstellation erscheint es sinnvoll, den Komparativ auf die subjektive und personale Ebene der Nachfolge und Berufung zu beschränken. Dem subjektiven «magis» käme, weil es ein personales ist, eine größere Bedeutung zu als einer objektiven Bewertung von Ständen.¹¹

3. Der Zeichencharakter und die Alterität Gottes

Anneliese Herzig bestimmt in ihrer Studie zur Theologie des Ordenslebens den theologischen Sinngehalt der *vita religiosa* in balthasarscher Terminologie als konkrete Gestalt, das Ganze des Christseins zu leben: «Die Orden stehen – zusammen mit allen Christen (vgl. *LG* 41,1; *GS* 41,1; *CD* 11,3; *AA* 4,6) – in der Nachfolge Christi, des *universale concretum*. Das bedeutet, dass sie auf *konkrete* (und damit beschränkte) Weise Jesus Christus nachfolgen, gerade darin aber die *eine* und *ganze*, allen Christen aufgetragene Nachfolge verwirklichen. Im *Fragment* ihres Lebens, zu dem sie berufen sind, leben die Orden auf eingeschränkte Weise das *Ganze* des christlichen Lebens.»¹² Bei aller Unterschiedlichkeit, die eine jeweils konkrete Gestalt des Ordenslebens im Blick auf ein bestimmtes Charisma annimmt, werden dabei die evangelischen Räte in der Form der Gemeinschaftlichkeit, Öffentlichkeit und Verbindlichkeit gelebt. Die Orden wären eine «kontrakte» Lebensform des «Ganzen» des christlichen Glaubens und des Kirche-Seins, das – ohne in diesem Kontrakten aufzugehen – doch nur in jeweils bestimmten konkret-geschichtlichen Verwirklichungen existiert. Entsprechend wird auch der kommuniale, soteriologische und prophetisch-eschatologische Aspekt der Kirche in den Orden auf eine «kontrakte» Weise realisiert. Eine solche theologische Bestimmung des Ordenslebens kann – auch wenn sie auf einer Linie mit den Lösungsansätzen Rahners und Menkes liegt – zum einen nicht exklusiv, sondern inklusiv verstanden werden. Auch für andere christliche Lebensformen, die in ihrer Bandbreite über die klassische «Ständelehre» hinaus gedacht werden müssen, gilt: diese sind kontrakte, konkrete Verwirklichungen des Ganzen, das die christliche Nachfolge ausmacht. Zum anderen lässt es diese Bestimmung zu, das Fragmentarische der spezifi-

schen Form des Ordenslebens und jeder Form christlicher Nachfolge deutlich machen. Dies gilt zunächst auf der zeichenhaften Ebene: Das Ordensleben unterscheidet sich als konkrete Form christlicher Nachfolge und christlichen Glaubens vom Ganzen des Christseins. Dadurch kann in den Anspruch an das Ordensleben, «Gott allein zu leben» (PC 5), das Moment der Differenz eingeschrieben werden. Das Ordensleben ist – in rahnerscher Terminologie – Zeichen der angekommenen Selbstmitteilung Gottes, das weder die Annahme noch das Angenommene, Gottes Gnade, als solches ausschöpfen könnte. Es ist eschatologisches Zeichen nur insofern, als es die Differenz zur Vollendungsgestalt des Reiches Gottes von sich aus deutlich macht.¹³ Darüber hinaus lässt sich im Blick auf das Ordens- und Räteleben ein Aspekt zur Geltung bringen, der oftmals in theologisch-spirituellen Bestimmungen des Ordenslebens zu kurz kommt, insofern man «den Ort des Ordenslebens innerhalb der Kultur der Stärke und auf Seiten der Stärkeren [sucht]». ¹⁴ Fragmentarität impliziert auch Gebrochenheit, Bruchstückhaftigkeit, die nicht nur das Ganze zeichenhaft darstellt, sondern auch verdeckt und verdunkelt: «Orden müssen sich eingestehen, daß sie ihren Auftrag immer nur bruchstückhaft und unzulänglich verwirklichen». ¹⁵ Über jede sündhaft-unzureichende Verwirklichung der Nachfolge Jesu und des christlichen Glaubens hinaus bringt der Verzichtskarakter der evangelischen Räte eine *Leerstelle* zum Ausdruck, die nicht durch andere Güter – etwa der Einsatz für das Reich Gottes, das Gemeinschafts- oder das Gebetsleben – einfach kompensiert werden kann. Ordensleben ist, wenn man Stärke und Ganzsein als Autarkie versteht, kein starkes, sondern ein geschwächtes und oftmals verwundetes Leben. Dies kann die Ordenschristin und den Ordenschristen in eine faktische Nähe zu den Schwachen bringen, die nicht primär durch die Asymmetrie einer helfenden Beziehung charakterisiert ist. In der Annahme dieses begrenzten Lebens kann deutlich werden, dass das Heilsangebot Gottes innerhalb der Grenzen einer bedrohten Existenz gilt.¹⁶

Die Leerstelle, die durch den Verzicht des Rätelebens entsteht, schmerzt. Dieser Schmerz, so Klaus Mertes im Blick auf die zölibatäre Lebensform, hat jedoch einen theologischen Sinn. Der Verzicht markiert die Alterität Gottes, der nicht nur gegenwärtig ist, der nicht ein Etwas in dieser Welt ist, das an die durch das Räteleben eröffnete Leerstelle treten kann. Diesen theologischen Schmerz kennen nicht nur die Ordensleute, sondern alle Menschen, die Gott suchen. Auch in anderen christlichen Lebensformen, auch für die Eheleute, ist Gott transzendent, und weder der Partner noch die Kinder können den Schmerz seiner sich entziehenden Gegenwart bzw. seines gegenwärtigen Entzogeneins stillen: «Der Verzicht ist mehr als ein Preis, der zu zahlen wäre, um sich ganz auf das Himmelreich konzentrieren zu können. Er ist selbst ein theologisches Zeichen, eine existentielle Darstellung des paradoxalen Charakters

der Gegenwart Gottes in der Welt.»¹⁷ Die «Gottespassion», die Johann Baptist Metz in der «Sonderexistenz» der Orden verwirklicht sieht und «die in einer bürgerlich temperierten noch- oder nachmodernen Christenheit etwas vom Ernst und von der Radikalität des Christentums einzuklagen sucht»¹⁸, ist keine heroisch gesuchte und verwirklichte, sondern eine mit anderen Getauften erlittene.

In einer solchen zeichenhaft auf Gott und seine paradoxe Gegenwart verweisenden Lebensform folgen Ordensleute dem Weg Jesu. Die Lebensform Jesu ist dadurch bestimmt, dass er in einer radikalen Angewiesenheit und Armut auf Gott hin lebt und auch den Erfolg seiner Sendung allein Gott überlassen muss.¹⁹ Aus sich selbst kann er nicht bestehen. Er kann aber auch nicht über Gott verfügen, sondern muss sein Leben Gott schreiend in die Hände legen: «Er hat in den Tagen seines irdischen Lebens mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte» (Hebr 5,7). Indem Jesus sich so auf Gott angewiesen weiß, ist er zugleich offen, Gottes Wort zu hören. Der Hebräerbrief wagt es zu sagen, dass Jesus durch Leiden das Hören und den Gehorsam gelernt hat: «Obwohl er der Sohn war, hat er durch das, was er gelitten hat, den Gehorsam gelernt» (Hebr 5,8). Die Beziehung zwischen Jesus und Gott, seinem Vater, ist schließlich nicht in sich abgeschlossen, sondern aufgebrochen zu den anderen hin. Der Geist, der zwischen Jesus und dem Vater waltet, lässt ihn den Kampf mit der Macht des Bösen aufnehmen (Lk 4,1) und sendet ihn zu den Armen und Zerschlagenen (Lk 4,4.18). Er lässt sich «aufbrechen» für die vielen, und indem er dies geschehen lässt, bringt er sich Gott als «makelloses Opfer» (Hebr 9,14) dar, wie es der Hebräerbrief im Anklang an die Ganzheitsforderungen des alttestamentlichen Opferkultes formuliert. Die «Ganzheit» Jesu schließt seine Fragmentarität in der Erfahrung radikaler Armut vor Gott, im Hören auf einen anderen auch in Widerständen und im Miterleiden der Heillosigkeit der Welt ein. Zu einem solchen Weg der Nachfolge, der «Ganzheit» und «Vollkommenheit» im Fragment des eigenen Lebens sind alle Getauften berufen. Die radikale Angewiesenheit auf Gottes rettende Zuwendung, ohne über Gott verfügen zu können, die Offenheit des Herzens für Gottes Wort in den Situationen des Lebens, in denen es nicht leichtfällt, auf Gottes Stimme zu hören, und schließlich die Grundhaltung, nicht fixiert auf sich selbst zu leben, in Beziehungen zu leben, welche anderen nicht manipulieren wollen, kann von allen Christinnen und Christen gelebt und zum Zeichen des Angekommen- und Angenommenseins von Gottes liebender Selbstmitteilung in der Welt werden. Im Ordensleben bekommen die allen Getauften geratenen Grundhaltungen jeweils eine bestimmte, «kontrakte» Gestalt: Im Verzicht auf persönliches Eigentum, in der Bindung an eine bestimmte Gemeinschaft, die durch eine Oberin oder

einen Oberen repräsentiert werden kann, in der Ehelosigkeit als einer Art und Weise, an Jesu Aufbruch teilzunehmen, der die Grenzen seiner eigenen Familie überschritten hat.

M. E. ist der (fiktiven) Ehefrau und Mutter zuzustimmen, die Gottfried Bachl schreiben lässt: Die unterscheidende «Grenze» läuft nicht zwischen Ehe und Zölibat, nicht zwischen Ordens- und Weltstand, sondern «quer durch diese Stände, die nach dem Maßstab des messbaren Besitzes oder Verzichtes eingerichtet sind. Diesseits hausen die, für die alles, was sie sind und haben, eine Gelegenheit ist, um an sich selbst zu verfallen, um jedem Anruf zu widerstehen, der sie fortbringt in ein anderes Land; die sich wehren und niemals, auch nicht Gott gegenüber oder einer Geliebten, das Risiko eingehen, den anderen zu entdecken, sich im anderen zu finden. Jenseits der unsichtbaren Grenze aber bewegen sich Menschen, die sich von den Schlägen des Schicksals haben aufbrechen lassen, die Gelösten, die sich von einer Gegenwart berühren lassen, in der sie nur bleiben können, wenn sie nicht dem Wunsch nachgeben, sie zu besitzen, die bereit sind zu wachsender Gemeinschaft, die wirklich alles daran setzen, diese zu verwirklichen».²⁰

Es handelt sich hier sicher um eine idealtypische, der Differenzierung bedürftige Gegenüberstellung. Was bemerkenswert erscheint, ist jedoch die Vorstellung, dass die *vita religiosa* jenseits fest definierbarer und voneinander abgrenzbarer «Stände» verläuft, sich vielmehr in Grundhaltungen realisiert, die in allen christlichen «Ständen» in jeweils eigener Form verwirklicht werden können. Auch das Aufbrechen und Gelöstsein der christlichen Nachfolge auf den Gott hin, der sich uns in Jesus und seiner Lebensform mitgeteilt hat, wird dabei nicht als eine religiöse Leistung oder «Werkgerechtigkeit» verstanden: Es handelt sich dabei um ein passives Aufgebrochenwerden, um das Fragmentarische des eigenen, oftmals auch verwundeten Lebens in den «Schlägen des Schicksals», das zum Zeichen werden kann für das Stehen unter der Passion Christi. Vielleicht können die Worte des kanadischen Singer-Songwriters Leonard Cohen das Gebrochen-Zeichenhafte der christlichen Existenz und des Ordenslebens abschließend andeuten: «Ring the bell, that still can ring/ Forget your perfect offering/ There is a crack in everything/ That's how the light gets in.»

Anmerkungen

- 1 Medard KEHL, *Kirche und Orden in der Kultur der Moderne*, in: GuL 74 (2001) 180–192, hier 185.
- 2 Anneliese HERZIG, «Ordens-Christen». *Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil* (SSSPTh Bd.3), Würzburg 1991, 30; vgl. zum Ganzen ebd., 8–19.
- 3 Die Texte des II. Vatikanums werden zitiert nach: LThK² (1966). Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil I.
- 4 Karl RAHNER, *Über die evangelischen Räte* (1966), in: DERS., *Sämtliche Werke* Bd.25, Freiburg 2008, 353–377, hier 363.
- 5 Ebd., 374.
- 6 Karl-Heinz MENKE, *Das Spezifikum der Ordenschristen. Eine Frage zur Vorbereitung der Bischofssynode über das «gottgeweihte Leben»*, in: ZKTh 116 (1994) 179–187, hier 181 (Hervorhebung durch K.V.).
- 7 Ebd., 185.
- 8 Ebd.
- 9 Gottfried BACHL, *Ganz oder halb? Aus dem Brief einer Ehefrau an einen befreundeten Mönch*, in: DERS., *Der beneidete Engel, Theologische Skizzen*, Innsbruck – Wien 2001, 78–95, hier 81.
- 10 Ebd., 91.
- 11 Vgl. Stefan KIECHLE, *Consecratio – Communio – Missio. Die drei Grundelemente des Ordenslebens*, in: Margareta GRUBER – Stefan KIECHLE (Hg.), *Gottesfreundschaft. Ordensleben heute leben*, Würzburg 2007, 51–71, hier 68–69.
- 12 HERZIG, *Ordens-Christen* (s. Anm. 2), 386; vgl. zum Ganzen ebd., 386–414.
- 13 Vgl. ebd., 417–418.
- 14 Ludger VIEFHUES, *Dem kreuztragenden Christus folgen. Gedanken zu einer Theologie der Gelübde*, in: OK 36 (1995) 157–170, hier 160.
- 15 HERZIG, *Ordens-Christen* (s. Anm. 2), 415–416; Herzig zitiert hier den Synodenbeschluss «Unsere Hoffnung».
- 16 Hier liegt für Viefhues ein inkarnatorischer Weg in die eigene Existenz hinein. Vgl. VIEFHUES, *Dem kreuztragenden Christus folgen* (s. Anm. 14), 163–164.
- 17 Vgl. Klaus MERTES, *Zölibat und Priestertum*, in: StdZ 144 (2019) 823–831, hier 824.
- 18 Johann Baptist METZ – Tiemo Reiner PETERS, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg 1991, 14f.
- 19 Ich folge den Ausführungen meines Doktorvaters Erhard Kunz, die leider nur in einem Privatdruck zugänglich sind: Erhard KUNZ, «Wandle vor mir und sei ganz!» *Die evangelischen Räte. Dreifaltiges Leben in Einheit*, in: DERS., *Gott finden in allen Dingen*, Frankfurt 2001, 244–270.
- 20 BACHL, *Ganz oder halb* (s. Anm. 9), 88.

Abstract

The Symbolic Significance of Religious Life: An Open Question. Since Vatican II, life in a religious order is no longer seen as a way of perfection in contrast to the other Christians. Theologically its character is of symbolic significance for the church. This creates the problem that the ontological comparative attributed to religious life is relocated to a real-symbolic level. This article tries to determine the character of the sign in view of the alterity of God. It is argued, that the understanding of the *vita religiosa* should not be narrowed down to different Christian estates.

Keywords: religious order – Evangelical counsels – ecclesiology – alterity