

**Theologischer Kommentar
zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung
des Ordenslebens**

Perfectae caritatis

von Joachim Schmiedl

Inhalt

A. Einleitung: Kontext	495
I. Das Ordensleben als Thema von Konzilien und kirchlichem Lehramt	495
II. Erste Reformschritte unter Pius XII.	498
III. Die Textgeschichte	501
1. Die <i>consilia et vota</i>	501
2. Die Erarbeitung eines Vorbereitungsschemas	501
3. Die Konstituierung der Arbeit der Ordenskommission	504
4. Erste Sessio	504
5. Zweite Sessio	505
6. Dritte Sessio	507
7. Vierte Sessio	508
B. Kommentierung	511
I. Die Situierung des Dekrets in der Theologie und im konziliaren Prozess	511
II. Die Grundsätze der Erneuerung des Ordenslebens	514
III. Geweihte Lebensformen	519
IV. Konkrete Normen	530
C. Nachwirkung und Würdigung	536
I. Eine Würdigung von PC	536
II. Die nachkonziliare Erneuerungsarbeit	537
III. Akzente heutiger Ordenstheologie	538
1. Heiligkeit	538
2. Weihe	540
3. Charisma	543
4. Weltbezug	545
5. Geistliche Bewegungen	546
D. Bibliographie	549

Vorbemerkung

Nicht anders als den übrigen kirchlichen Personengruppen ging es nach dem Konzil den Orden¹. Ihre in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert das Leben in den Pfarreien prägende Gegenwart ist kaum noch sichtbar. Die Mitgliederzahlen haben so stark abgenommen und der Altersdurchschnitt ist so hoch geworden, dass sich für viele Gemeinschaften die Existenzfrage überhaupt stellt. Die Verunsicherung über den einzuschlagenden Weg bei den vom Konzil geforderten Reformen ließ konservative oder fortschrittliche Strömungen zum Vorschein kommen. Die Spannung zwischen einem Ordensleben, das in „heiliger Zurückgezogenheit“ die Distanz zur Welt pflegt, und prophetischer Existenz als charismatisch-kritisches Element innerhalb von Kirche und Gesellschaft entspringt auch den konziliaren Impulsen. Sie zeigt die Vielfalt des Ordenslebens als einer ekklesial-katholischen Berufung.

¹ Unter dem Oberbegriff „Orden“ werden im Folgenden alle Formen des geweihten Lebens verstanden, also sowohl die traditionellen Orden als auch die Kongregationen, die Säkularinstitute und die Gesellschaften des apostolischen Lebens. In den Worten einer kürzlich publizierten vaticanischen Instruktion: „die Mönche und Nonnen, die Kontemplativen, die Religiösen, die sich den Apostolatswerken widmen, die Mitglieder der Säkularinstitute und der Gesellschaften des apostolischen Lebens, die Einsiedler und die geweihten Jungfrauen“ (C Vit. cons., Neubeginn, Nr. 5).

A. Einleitung: Kontext

Gleich mehrfach thematisierten die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils das Ordensleben. Der von der Theologischen Kommission geforderten Trennung von Lehre (*doctrina*) und Kirchenordnung (*disciplina*) folgend, beschäftigte sich die Ordenskommission vorwiegend mit rechtlich-strukturellen Fragen. Die Grundlegung einer Theologie des geweihten Lebens als Teil einer erneuerten Ekklesiologie wurde, mit geringen Berührungspunkten zur Arbeit der Ordenskommission, von der durch die Theologische Kommission vorbereiteten Kirchenkonstitution erwartet. Die pastorale Zusammenarbeit vor Ort bzw. in den Missionen wurde ebenfalls in den entsprechenden Dokumenten über die Bischöfe und die Missionen verhandelt.

I. Das Ordensleben als Thema von Konzilien und kirchlichem Lehramt

Mit der Behandlung der Ordenthematik befand sich das Zweite Vatikanum in der Tradition der beiden vorausgehenden Konzilien. Das Konzil von Trient promulgierte in seiner abschließenden XXV. Sessio ein 22 Kapitel umfassendes Reformdekret über die Regularen und Nonnen.¹ Auf dem Hintergrund der reformatorischen Bestreitung des Rätelebens formulierte es Grundsätze, nach denen Klöster und Orden unter den Bedingungen der katholischen Reform leben sollten. Dabei legte das Konzil einen Akzent nicht nur auf die drei evangelischen Räte des Gehorsams, der Armut und der Keuschheit, sondern auch auf die Eigenregeln jeder Institution und mögliche Akzentsetzungen ihrer originellen Sendung durch besondere Gelübdeinhalte. Das Konzil hatte dabei unter anderem die im 16. Jahrhundert zur Blüte gekommenen Regularkleriker, vor allem die Gesellschaft Jesu (Jesuiten) im Blick.

Die Entwicklungen in den kommenden Jahrhunderten machten eine erneute gesamtkirchliche Beschäftigung mit dem Ordensleben erforderlich. Am Ende des 18. Jahrhunderts war es durch die Auflösung der Jesuiten, die josephinischen Klosteraufhebungen und die Säkularisationen in der Folge der Französischen Revolution, vor allem in Frankreich und Deutschland, zum Ende des alten Ordenslebens gekommen. In Frankreich fast zeitgleich damit, in den übrigen europäischen Ländern vor allem um die Mitte des 19. Jahrhunderts, entstanden Neugründungen religiöser Gemeinschaften, die vor allem Funktionsgründungen für Erziehung, Krankenpflege und Mission waren. Die kontemplativen Gemeinschaf-

¹ Vgl. *Decretum de regularibus et monialibus*: CT 9, 1079–1085.

ten waren demgegenüber in der Minderheit. Diese Ausrichtung auf das aktive Leben und die gleichzeitige Orientierung am Ideal heiliger Zurückgezogenheit ließ innerhalb der Gemeinschaften die Spannung wachsen, ob die Lebens- und Arbeitsstile der Industriegesellschaft mit denen der Orden überhaupt kompatibel seien.²

Wegen ihrer anfänglichen regionalen Konzentration standen die in der überwiegenden Mehrzahl weiblichen Gemeinschaften unter bischöflicher Jurisdiktion, auch wenn sie sich als eigenständige Gründungen unter der Leitung einer Generaloberin mit grundsätzlicher Möglichkeit zur Ausweitung über den Bereich einer Diözese hinaus verstanden³, was seit den Kulturkämpfen auch realisiert wurde. Im Zug der Ultramontanisierung der Pontifikate seit Gregor XVI. wurde aber auch im Bereich der Orden eine zentralisierende Tendenz verfolgt. Sie machte sich bemerkbar in Regelungen zur Anerkennung neugegründeter Institute und in der Förderung zentralistisch geleiteter Gemeinschaften. Eine wichtige Veränderung betraf die Gelübde. In der Enzyklika *Neminem latet* vom 19. März 1857 ordnete Papst Pius IX. an, dass der feierlichen Profess zeitlich begrenzte Gelübde voraufgehen sollten. Der Grund dafür, dass mindestens drei Jahre gültige zeitliche Gelübde abgelegt werden sollten, war folgender: Die Orden sollten nicht durch zu hastige dauerhafte Eingliederung junger Menschen ihren ursprünglichen Geist verwässern. In der Zwischenzeit sollte eine weitere Prüfung der Kandidaten und ihres Entschlusses stattfinden. 1902 dehnte Leo XIII. mit dem Dekret *Perpensis* die Drei-Jahres-Regelung der zeitlichen Gelübde auch auf die Frauengemeinschaften aus.

In dieser schwerpunktmäßig das Ordensrecht umgestaltenden Situation ist auch der Entwurf für achtzehn thematisch angelegte Konstitutionen im Vorfeld des Ersten Vatikanischen Konzils zu betrachten⁴, der wegen des überstürzten Abbruchs nicht mehr der Versammlung zur Prüfung vorgelegt werden konnte. In ihm zeigte sich eine Tendenz, die bis zum Zweiten Vatikanum anhalten sollte: Detaillierte, oft kleinliche Regelungen sorgten dafür, dass den einzelnen Gemeinschaften kaum Spielraum zur Entfaltung eines eigenen Charismas gegeben wurde. Das führte zu einer weitgehenden Uniformität im äußeren Erscheinungsbild und in der inneren Ausrichtung der Orden, vor allem der zahlreichen neugegründeten Frauengemeinschaften. Theologisch lag der Akzent des geplanten Schemas auf einer Defensivhaltung gegenüber dem Zeitgeist. In Formulierungen, die 90 Jahre später in der Vorbereitung des Zweiten Vatikanums wieder aufgenommen wurden, wurde etwa der Gehorsam beschrieben als „sich selbst verleugnen und Gott das beständige Ganzopfer des eigenen Willens darbringen“⁵. Die Institute

² Vgl. Meiwes, Arbeiterinnen.

³ Vgl. Langlois, *Catholicisme au féminin*.

⁴ Die Themenfelder der einzelnen Konstitutionen waren: Gehorsam, Gemeinschaftsleben (*vita communis*), Klausur, kleine Konvente, Noviziat und weitere Einführung der Neu-Professen, Zuordnungen zu Konventen, Studium, Grade und Titel in Orden, Ordinationen, Wahlen, Visitationen, Ausschluss von Mitgliedern, Jurisdiktion der Bischöfe über ausgetretene Religiöse, Nonnen, Institute mit einfachen Gelübden, Exerzitien sowie Zeiten und Häuser der Zurückgezogenheit, Privilegien. Vgl. Mansi 33, 788–854.

⁵ *Schema constitutionis super voto obedientiae regularium*: Mansi 33, 788.

mit einfachen Gelübden wurden als nicht zu den Regularen im Vollsinn gehörig charakterisiert, „welche dennoch den Anschein von jenen vor sich her getragen haben und den evangelischen Räten der Vollkommenheit folgen“⁶. Der Ton der Schemata oszillierte an vielen Stellen zwischen einem hohen Lob der Institute, wie beispielsweise der klausurierten Nonnen, die als „jene Blüte evangelischer Vollkommenheit, Zierde geistlicher Gnade und Schmuck“⁷ bezeichnet werden, und einem Bedürfnis nach kleinlicher Regelung der konkreten Lebensformen. Für die Entwicklung der im Entstehen begriffenen Kongregationen kann es als Glücksfall angesehen werden, dass dieses Dekret nicht zur Verabschiedung gelangte.

Die rechtliche Neustrukturierung eines immer pluraler werdenden kirchlichen Standes⁸ wurde in den Jahrzehnten nach dem abgebrochenen Ersten Vatikanischen Konzil zu einer wichtigen Aufgabe der Kurie. Die folgenreichste Entscheidung traf dabei Papst Leo XIII., der in der Apostolischen Konstitution *Conditae a Christo* (08. Dezember 1900)⁹ die Kongregationen als eigene Kategorie des geweihten Lebens anerkannte. Diese Gemeinschaften mit einfachen Gelübden, also ohne die Verpflichtung zur strengen Form der päpstlichen Klausur, konnten entweder eine diözesane oder eine päpstliche Anerkennung erlangen. Die Verbindung von persönlicher Heiligung und apostolischer Tätigkeit mit Akzent auf letzterer kam auch in der unterschiedlichen Terminologie zum Ausdruck: Kongregationen hatten Konstitutionen und Häuser, Orden dagegen eine Regel und Klöster.

Der dadurch bezeichneten Pluralität des geweihten Lebens trug auch der 1917 publizierte *Codex Iuris Canonici* Rechnung, indem er in can. 488 die Verwendung der differenzierten Bezeichnungen erläuterte. Gleichzeitig bot er aber auch in can. 487 eine theologische Definition des Ordensstands: „Der religiöse Stand oder die Weise, stabil in Gemeinschaft zu leben, durch den die Gläubigen über die allgemeinen Gebote hinaus, auf sich nehmen, auch die evangelischen Räte mit Hilfe der Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut zu halten, muss von allen in Ehren gehalten werden.“ Damit wurden solche Institutionen als dem Ordensstand zugehörig erklärt, die in einer gemeinschaftlichen Lebensform existierten, deren Mitglieder den drei evangelischen Räten folgten und die diese Verpflichtungen durch ein Gelübde bekräftigten.

Diese Definition bestimmte auch die Ansätze der Ordenstheologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Im „Lexikon für Theologie und Kirche“ wurde 1935 als erste Aufgabe der Orden bestimmt, „das Streben nach sittl. Vollendung bis zum ‚Vollalter der Gnadenfülle Christi‘ (Eph 4, 13) nicht nur zu ermöglichen, sondern auch zu erleichtern“¹⁰. Von den evangelischen Räten sei der Gehorsam der wichtigste, weil die beiden anderen auch ohne Gemeinschaftsbezug möglich seien. Abgelehnt wird allerdings eine Stockwerktheologie, nach der die im Ordensstand zu erlangende Vollkommenheit eine andere als die des christlichen

⁶ *Schema constitutionis super institutis votorum simplicium*: Mansi 33, 844.

⁷ *Schema constitutionis de monialibus*: Mansi 33, 838.

⁸ Zur Diskussion um den Begriff „Stand“ vgl. Philippe, Ziele.

⁹ Vgl. Leo XIII., *Conditae a Christo*.

¹⁰ Sturm, Art. Orden 748.

Lebens überhaupt sei. Ein Orden wolle „der Idee der Kirche als einer Heilsordnung u. Gnadeninstitution in ihren Mitgliedern zur Verwirklichung verhelfen, ein Nachbild der hl. Kirche als der großen Familie Gottes sein“¹¹. Daraus resultiere der besondere Bezug zum Papst, der zur Exemption mancher Orden geführt habe. Dass diese Akzente bis zum Vorabend des Konzils Bestand hatten, zeigt ein Vergleich mit der Neuauflage desselben Lexikons. Die „Pflicht zum Erstreben der christl. Vollkommenheit“¹² wurde noch 1962 als wichtigstes Ziel gedeutet. Der Unterschied zu den Weltchristen liege in den von den Ordensleuten „zur leichteren u. sichereren Erreichung des Zieles angewandten Mitteln, durch die die Haupthindernisse auf dem Wege zur vollkommenen Gottesliebe beseitigt werden sollen“¹³.

Das lag auf der Linie des 1962 vom damaligen Sekretär der Religiösenkongregation, Erzbischof Paul Philippe, in mehreren Sprachen parallel publizierten Werkes über die Ziele des Ordenslebens nach Thomas von Aquin. Der Autor kam zum Schluss, primäres Ziel sei immer die Kontemplation, was nicht nur für die beschaulichen Gemeinschaften gelte: „In allen Formen der verschiedenen Institute des tätigen Lebens jedoch muß man immer den Ordensstand als solchen mit seinem wesentlichen Ziel der totalen Eigentumsüberstellung an Gott, der ‚mancipatio‘ aus Liebe zu Ihm wiederfinden können.“¹⁴ Von den deutschen Konzilstheologen, besonders dem für Ordensfragen zuständigen Peritus Friedrich Wulf SJ, wurde diese theologische Position heftig bekämpft.

II. Erste Reformschritte unter Pius XII.

Auf den ersten Blick betrachtet erlebten die Orden in den Jahren vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil einen Aufschwung. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts stiegen die Mitgliederzahlen beträchtlich an. Den Hauptanteil daran stellten die Frauenkongregationen, deren Mitgliederzahl von allein 1942 bis 1956 von 538.708 auf 730.434 weltweit anstieg. In diesen Jahren konnten alle Typen religiöser Gemeinschaften ihre Niederlassungen verstärken. Einzelne Länder, wie Spanien, erlebten regelrecht einen Boom an neuen Ordensleuten.

Dabei verschoben sich die Gewichte zwischen den Ordensstypen. Hatten die Mönchs-, Kanoniker- und Bettelorden 1770 noch 88,1 % aller männlichen Ordensleute ausgemacht, sank dieser Anteil bis 1965 auf 30,9 %. Rechnet man noch die Regularkleriker (de facto vor allem die Jesuiten) mit 11,9 % hinzu, bedeutet das, dass zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils fast 60 % aller männlichen Ordensleute zu Gemeinschaften gehörten, die in den 200 Jahren zuvor gegründet worden waren.¹⁵

¹¹ Sturm, Art. Orden 749.

¹² Mayer, Art. Orden 1198.

¹³ Mayer, Art. Orden 1198.

¹⁴ Philippe, Ziele 346.

¹⁵ Vgl. Abbruzzese, Vita 240–241. Für die Frauengemeinschaften liegen keine entsprechenden Zahlen vor.

Doch das war nur die Vorderseite. Nach dem Zweiten Weltkrieg veränderte sich vor allem in Europa die Situation. Die Kurve zeigte bereits wieder nach unten. Gerade in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg machten sich Anzeichen einer Modernitätskrise bemerkbar. Zwar gehörten Ordensleute zu den entscheidenden Meinungsführern, die innovative theologische Strömungen in Gang setzten, doch waren sie auch von Gegenmaßnahmen am ehesten betroffen. Theologen wie Henri de Lubac SJ¹⁶, Pierre Teilhard de Chardin SJ¹⁷, Karl Rahner SJ¹⁸, Yves Congar OP¹⁹ und Marie-Dominique Chenu OP²⁰ standen für neue Akzente in der Theologie, sahen sich aber sowohl innerhalb ihrer Orden als auch von Seiten der römischen Behörden in Frage gestellt und durch Disziplinarmaßnahmen marginalisiert.

Was den Mainstream anlangt, waren sie aber auch für die gesamte Ordenslandschaft eher untypisch. Hier herrschte die von Etienne Fouilloux charakterisierte Mentalität der „belagerten Festung“²¹ vor. Und wenn bereits 1952 in Fastenhirtenbriefen belgischer Bischöfe die Gründe für den Rückgang der Berufungen „im zunehmenden Wunsch nach uneingeschränkter Freiheit, in einer verweltlichten Atmosphäre und in der Konsequenz davon im Widerstand der Eltern gegen das Ordensleben“, aber auch in neuen „Auffassungen über die Ehe“²² gesehen wurden, so deutet das eine Außensicht an, die zu dieser Zeit innerhalb der Orden weitgehend noch nicht rezipiert werden konnte. Die Beharrungstendenzen waren in den 1950er Jahren stärker als die Erneuerungsbereitschaft. Auch wenn bisweilen die eigene Rückständigkeit und Anti-Modernität mit großem Sendungsbewusstsein betont wurden, wurde die Kritik an der Omnipräsenz des Buchstabens der Regel, an den besonders für apostolisch tätige Gemeinschaften spürbaren Beschränkungen durch die Klausur, an anachronistischen Formen des religiösen Habits, an der Verdrängung der Sexualität durch Überbetonung des Wertes der Jungfräulichkeit, an der rigiden asketischen Praxis und an der Tendenz zur Abschottung und Ghettoisierung immer lauter.

Das „Aggiornamento“ der Orden, ihre Anpassung an die Herausforderungen der Zeit und die Modernisierung ihrer Lebensformen, wurde aber von oben angestoßen. Pius XII. hatte ein um so größeres Interesse daran, als die Orden zu seinen engsten Verbündeten zählten und an den Schaltstellen der römischen Kurie entscheidende Positionen besetzten. So kam es, unterstützt durch zwei internationale und mehrere nationale Kongresse zum Ordensleben, zwischen 1947 und 1958 zu einer umfassenden Reform der religiösen Gemeinschaften:

Veränderungen in der theologischen und rechtlichen Bewertung des geweihten Lebens ergaben sich durch die 1947 von Pius XII. in seiner Apostolischen Kon-

¹⁶ Vgl. Lubac, Schriften.

¹⁷ Vgl. Ketterer, Teilhard, dort auch reichhaltige Literaturhinweise.

¹⁸ Zu Karl Rahner und seinem Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil, aber auch zur Vorgeschichte vgl. Wassilowsky, Heilssakrament.

¹⁹ Vgl. Congar, Herbstgespräche. Zur Rolle Congars auf dem Konzil vgl. Melloni, Congar.

²⁰ Zur Rolle Chenus in der Anfangsphase des Konzils vgl. sein ediertes Tagebuch: Chenu, Notes.

²¹ Fouilloux, vor-vorbereitende Phase 86.

²² Zit. nach: Schmiedl, Konzil 95.

stitution *Provida Mater Ecclesia* sanktionierte Lebensform der Säkularinstitute.²³ Darin wurde das erste Mal ein positives Verhältnis des geweihten Lebens in der Kirche zur „Welt“ zum Ausdruck gebracht. Die „geweihte Welthaftigkeit“²⁴ gibt den Mitgliedern der neuen Institute die Möglichkeit, auf eine andere Weise als die bisherigen Gemeinschaften die evangelischen Räte zu realisieren. Kennzeichen der Säkularinstitute ist „gerade das alltägliche Bleiben und bewußte Hineingehen in die Welt und alle Lebensbereiche“²⁵. So konnten sich in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg die Säkularinstitute („Weltgemeinschaften“) als neue Form gottgeweihten Lebens etablieren. Vermutlich ist aber bis heute nicht im allgemeinen Bewusstsein, welche innere Umstellung und Infragestellung des eigenen Selbstverständnisses dadurch den traditionellen Gemeinschaften zugemutet wurde, dass nun auf einmal ein Leben im Stand christlicher Vollkommenheit außerhalb von Klostermauern und Klausur päpstlicherseits genehmigt und empfohlen wurde.

Weitere Schritte der Reformbemühungen Pius' XII. waren: Den Nonnenorden wurde eine Verbindung von Apostolat und kontemplativer Lebensweise ermöglicht. Kleinere Gemeinschaften wurden angehalten, sich zu Föderationen zusammenzuschließen. Auf nationaler und internationaler Ebene fanden sich die Oberinnen und Obern zu Konferenzen und Kommissionen zusammen. Wichtige Schwerpunkte bildeten auch die Prüfung und Anerkennung von Satzungen und Konstitutionen. Auf die Aus- und Weiterbildung der Ordensleute, besonders der Schwestern, wurde ein Akzent gelegt. Die dahinter stehende Theologie des geweihten Lebens jedoch orientierte sich nach wie vor an einer Überordnung des Ordensstandes vor der Ehe. In der Enzyklika *Sacra virginitas* (1954) hob Pius XII. hervor, dass Sexualität nicht die Hauptantriebskraft des Menschen sei, Gattenschaft nicht den vorzüglichen Weg zur Vervollkommnung darstelle und junge Menschen keineswegs von der Berufung zu einem Orden abgehalten werden dürften.

Die pianische Ordensreform konnte keine positive Antwort auf die Frage der Orden nach ihrem Platz in einer sich wandelnden Welt geben. Sie blieb „eine Zuständereform, die manche Mißstände beseitigen half, aber dem Anliegen einer kirchlichen Modernisierung sowie einer erneuerten Theologie aus den Ursprüngen heraus nur sehr bedingt gerecht werden konnte“²⁶.

²³ Zur Geschichte und Theologie der Säkularinstitute nach wie vor unentbehrlich: Pollak, Aufbruch. Vgl. auch Mohr, Existenz.

²⁴ Vgl. Pollak, Aufbruch 257.

²⁵ Pollak, Aufbruch 258.

²⁶ Schmiedl, Konzil 150.

III. Die Textgeschichte

1. Die „*consilia et vota*“

Das gottgeweihte Leben gehörte zu den am meisten genannten Themen, die für das von Johannes XXIII. einberufene Konzil vorzusehen waren. Bereits im Entwurf zu einem Fragebogen tauchten Probleme des Zueinanders verschiedener religiöser Vergemeinschaftungstypen, der Verwaltung kirchlicher Güter durch Ordensleute und das Anliegen einer Einordnung der Orden in die Diözesanstrukturen auf. In den *consilia et vota*, die von insgesamt 2150 Personen und Institutionen eingereicht wurden, kamen mögliche Themen in der Spiegelung durch die zukünftigen Konzilsväter zur Sprache. Die Hauptsorge der Bischöfe war eine angemessene Regelung des Verhältnisses der Orden zu den Diözesen, und zwar im Sinn einer Einfügung der Orden in die von den Bischöfen kontrollierten Seelsorgsstrukturen. Dieses Anliegen wurde besonders vehement von den Ordinarien vertreten, die nur über einen zahlenmäßig geringen Diözesanklerus verfügten. Als Zuständige für diözesane Schwesternkongregationen, die im allgemeinen gegenüber denen päpstlichen Rechts favorisiert wurden, lag den Bischöfen eine Reform im äußeren Erscheinungsbild am Herzen. Deshalb reichten sie eine Fülle von Vorschlägen zur Vereinfachung des Habits, der Reduzierung von Privilegien im volksliturgischen Bereich, der Klausurbestimmungen und der einschränkenden Beichtvorschriften für Schwestern ein. Erstaunlicherweise blieben die Vorschläge der Ordensleute unter den Bischöfen und der Ordensobern genau so blass wie die der übrigen Oberhirten. Ihre Anliegen konzentrierten sich auf Detailvorschläge sowie die apologetische Verteidigung einmal errungener Exemtionsprivilegien. Manche Bischöfe gingen auf der anderen Seite so weit, dass sie eine Fundamentalkritik an den Orden formulierten. Einigen von ihnen mangelte der Sinn für Universalität und Katholizität (Joseph Schoiswohl, Seckau), sie seien „Staaten im Staat“ und „lebendige Museen“ der Kirche (Henri Hoffmann, Djibouti), von ihnen ginge ein Geist kollektiven Hochmuts aus (Zenon Aramburu, Wuhu/China). Anliegen für eine erneuerte Theologie des Ordenslebens konzentrierten sich darauf, die religiösen Gemeinschaften in den Kontext der Ekklesiologie zu stellen. Grundlage sollten die Lehrschreiben Pius' XII. bilden. Der in *Sacra virginitas* eingeschärfte Vorrang der Jungfräulichkeit solle beibehalten (Rupp, Weihbischof von Paris) und daraus ein Konzept der Heiligkeit für die Ordensleute entwickelt werden. Mehrere Bischöfe forderten in dieser Richtung auch eine klarere Unterscheidung zwischen Diözesan- und Ordenspriestern.

2. Die Erarbeitung eines Vorbereitungsschemas

Die Voten bildeten die Grundlage für die Arbeit der Vorbereitungskommissionen. Die Ordenskommission wurde dominiert von Mitarbeitern der Kurie und Ordensleuten, die ihren Wohnsitz in Rom hatten und als Prokuratoren ihrer Gemeinschaft oder an den römischen Universitäten tätig waren. Auch die Konsulto-

ren waren mit zwei Ausnahmen Ordensleute. Ein Drittel von ihnen hatte seinen Wohnsitz außerhalb Roms. Für das Funktionieren der Kommission, die unter Leitung des Präfekten der Religiösenkongregation, Kardinal Valerio Valeri (1883–1963) stand, sorgte als Sekretär der kanadische Oblatenpater und langjährige Prokurator seiner Kongregation, Joseph Rousseau (1893–1978). In einem großangelegten Arbeitsprogramm brachte er seine Kommission dazu, insgesamt zwanzig Themen von jeweils drei oder vier Gutachtern vorbereiten und in der Vollversammlung diskutieren zu lassen, so dass nach eineinhalb Jahren ein Schema von 132 Seiten vorlag. Darin wurde der von Pius XII. begonnene Prozess des *Aggiornamento* fortgesetzt und auf die Revision der Konstitutionen und die Besinnung auf den Gründungsimpuls konkretisiert. Ein Teilthema, das in Absprache mit der Theologischen Kommission behandelt wurde, war die Theologie des Ordenslebens.²⁷ Mit der Frage nach einer Einschränkung der Exemtion verbunden war das Anliegen einer stärkeren Einbeziehung der Orden in die diözesan strukturierten Pastoralpläne. Einige Themen waren spezifisch für die Reform der Frauengemeinschaften, wie etwa die Verbesserung der Ausbildung, die Regelung der Beichtjurisdiktion, die Rechtswirksamkeit feierlicher und einfacher Gelübde vor allem im Hinblick auf die Klausurbestimmungen. Ein weiterer Themenbereich beschäftigte sich mit der Formation in den Orden vom Noviziat bis zur Priesterweihe. Mit den Fragen um das Priestertum beschäftigte sich das Schema ebenfalls, wobei sowohl die Zulassung als auch die Entlassung und der Umgang mit den Ex-Priestern auf dem Programm standen. Ob und wie Orden in der Welt präsent sein sollten, wurde im Zusammenhang mit der Ordenskleidung, dem öffentlichen Gebet im Namen der Kirche sowie der finanziellen Absicherung der Gemeinschaften erörtert. Schließlich ging es auch um die Zuordnung der Säkularinstitute zum gottgeweihten Leben und eine mögliche engere Zusammenarbeit unter den Gemeinschaften.

Insgesamt hielt die Kommission für die Religiösen zwischen dem 1. Februar und dem 30. Juni 1961 35 Vollversammlungen ab, in denen die Themen vorgetragen, bearbeitet und diskutiert wurden. Zwischen November 1961 und April 1962 fanden weitere 36 Sitzungen für die Redigierung des Textes zu Händen der Zentralkommission statt. Hinzu kam noch die Arbeit von vier Unterkommissionen. Die Ordenskommission gehörte somit sicher zu den produktivsten Kommissionen der Vorbereitungsphase des Konzils.

Doch im Ganzen musste ihr Ergebnis mehr als unbefriedigend bleiben. Schuld daran war zum Teil die verhängnisvolle Trennung von disziplinarischem und theologischem Teil – letzterer wurde von der Theologischen Kommission beansprucht –, zum Teil aber auch die kirchenrechtliche Perspektive, welche die betei-

²⁷ Dieser umfangreiche Text zu Händen der Theologischen Kommission sollte Grundlage für ein Kapitel zum Ordensleben innerhalb des Kirchenschemas sein. Neben einer Definition („Eine beständige Lebensweise innerhalb einer Gesellschaft, von der kirchlichen Autorität festgelegt, in der die Gläubigen über die allgemeinen Gebote hinaus auch die evangelischen Räte des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut zu halten versprechen und sich so nach der evangelischen Vollkommenheit ausstrecken sollen.“) sollten die Beziehungen der Ordensleute zur Universalikirche, zum Papst und zu den Bischöfen behandelt werden.

ligten Mitglieder und Konsultoren der Ordenskommission nicht zu verlassen imstande waren. Die von Kardinal Suenens²⁸ 1961 in seinem wegweisenden und die Orden aufrüttelnden Buch „Krise und Erneuerung der Frauenorden“²⁹ angemahnte Doppelperspektive von „Krise“ und „Erneuerung“ wurde nicht angemessen eingenommen. „Krisenphänomene wurden beschrieben, Erneuerungsmöglichkeiten jedoch nur defensiv und warnend angegeben. Der weltabgewandte Zug des Ordenslebens wurde trotz mancher Ansätze (z. B. Hinweis auf die Bedeutung der Kommunikationsmittel) noch verstärkt.“³⁰ Der nahezu ausschließlich aus kirchenrechtlicher Perspektive geschriebene Text nahm die Anliegen des Pacelli-Papstes in den zitierten Lehräußerungen getreu auf. Aber er ging nicht darüber hinaus. Im Gegenteil, die Vorbereitungskommission versuchte eine Synthese der verschiedenen Aspekte zu schaffen, die der konkreten Vielfalt des Ordenslebens nicht gerecht werden konnte. Der Widerspruch gegen eine solche Vorlage kam vor allem aus den Ländern, in denen sich die Orden bereits in einem stärkeren gesellschaftlichen Modernisierungsprozess befanden.

Eine erste Gelegenheit, gegen die juristisch-zentralistische Perspektive des Vorbereitungsschemas Stellung zu beziehen, bot die Prüfung der Vorlage durch die Zentralkommission. Dieses „Konzil im Kleinen“ mit 110 Mitgliedern und 25 Beratern bekam den Text allerdings nur in Abschnitten vorgelegt, so dass sich die Bischöfe kein Bild vom gesamten Schema machen konnten. Dadurch mussten sich die Stellungnahmen auch nur auf einzelne Punkte beziehen, ohne den Gesamtduktus des Textes und die Beziehung der einzelnen Kapitel zueinander berücksichtigen zu können. In der Zentralkommission formierten sich die Kritiker des Vorbereitungstextes, die eine stärkere Konzentration auf Wesentliches forderten.

Als besonders folgenreich erwiesen sich die Interventionen Légers und Döpfners vom 15./16. Juni 1962. Beide forderten eine Anreicherung der biblischen und patristischen Perspektive. Der Anspruch des Ordenslebens auf „Perfektion“ solle, so Döpfner, zugunsten der eschatologischen Perspektive fallen gelassen werden; denn der Ordensstand sei „sichtbares Zeichen oder Inkarnation des Gottesreiches und der neuen Schöpfung, die in dieser Welt schon anfanghaft gegenwärtig ist, und eine dauerhafte Fortsetzung des Siegers, des auferstandenen Christus“³¹. In ihrer Antwort wies die Religiösenkommission auf die Lehre des Thomas von Aquin hin und lehnte die Anmerkungen Döpfners ab. Diese Frontstellung sollte sich auf dem Konzil selbst weiter fortsetzen. Außer einigen kleineren Veränderungen zeigte sich die Ordenskommission äußerst resistent gegenüber der Zentralkommission.

So lag zu Beginn des Konzils ein Text vor, der zwar vervielfältigt, aber noch nicht gedruckt³² und den Konzilsvätern nicht zugänglich gemacht worden war. In

²⁸ Vgl. seine Lebenserinnerungen: Suenens, Souvenirs.

²⁹ Vgl. Suenens, Frauenorden.

³⁰ Schmiedl, Konzil 327.

³¹ AD II/II 4, 365.

³² *Schema de statibus perfectionis acquirendae a Commissione de Religiosis praeparatoria Concilii exaratum atque a Submissione cardinalitia centrali de schematibus emendandis habita ratione*

seinem ersten theologischen Teil betonte der Text, dass es beim Ordensleben um die freiwillige Übernahme der drei evangelischen Räte für den Dienst an Gott und dem Nächsten und um die Verleugnung seiner selbst gehe. Rechtliche Konsequenzen aus dieser Haltung erwüchsen durch die Profess in einer kirchlich anerkannten Gemeinschaft. Der Text unterschied Orden im strengen Sinn (religio), Gesellschaften ohne Gelübde (*societas sine votis*) und Säkularinstitute. Neben den „Gefährdungen“ des „Aktivismus“ und Naturalismus warnte der Text vor dem Irrtum, der Ehestand sei dem religiösen Lebensstand theologisch vorzuziehen. In seinem umfangreichen zweiten Teil argumentierte das Dokument juristisch-praktisch. Reformen müssten vom Primat des Übernatürlichen ausgehen. Kriterien für eine Erneuerung seien die Wiederherstellung des ursprünglichen Geistes und die Akkomodation an die Zeitverhältnisse. Auf diesem Hintergrund wurden die einzelnen von der Kommission vorbereiteten Themen abgehandelt.

3. *Die Konstituierung der Arbeit der Ordenskommission*

Die Wahl der Mitglieder der Ordenskommission am 16. Oktober 1962 und die Ergänzung dieser Wahl durch päpstliche Nomination zeigte eine beachtliche Kontinuität zur Vorbereitungsphase. 17 der 25 Kommissionsmitglieder hatten bereits Erfahrungen in einer Vorbereitungscommission sammeln können. Mehr als ein Drittel gehörte zu der vorbereitenden Ordenskommission. Zwei Drittel der Mitglieder waren selbst Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft. Die Leitung der Konzilskommission lag in den Händen der Kurie. In Kontinuität zur Vorbereitungsphase und in enger Verflechtung mit der entsprechenden Kurienbehörde war der Präfekt der Religiosenkongregation (zunächst Kardinal Valerio Valeri, nach dessen Tod 1963 sein Nachfolger Kardinal Ildebrando Antoniutti) Präses der Ordenskommission. Sekretär blieb der kanadische Oblatenpater Joseph Rousseau. Durch die der Kommission zugeordneten Periti wurde dieses auf den ersten Blick relativ monolithische Gebilde etwas aufgelockert. Hier waren es vor allem Karl Rahner SJ und sein Ordensbruder Friedrich Wulf SJ, die in Zusammenarbeit mit Kardinal Julius Döpfner für eine Veränderung des Textes sorgten.

4. *Erste Sessio*

In der ersten Konzilssessio hielt die Ordenskommission lediglich ihre konstituierende Sitzung ab. Die weitere Arbeit wurde durch die im Dezember 1962 errichtete Koordinierungskommission bestimmt. Auf deren erster Sitzung am 25. Januar 1963 schlug Kardinal Döpfner eine radikale Kürzung des Textes über die Ordensleute vor. Die theologische Grundlegung des Ordenslebens sollte in das

observationum patrum Commissionis centralis cum relativis responsionibus Commissionis de Religiosis emendatum nunc novo examini Patrum Commissionis Concilii de Religiosis subjectum, verv. A 4, 132 S.

Kirchenschema eingebaut werden. Für den Rest könnte eine knappe Resolution genügen, während die konkreten Anregungen in ein nach dem Konzil zu erstellendes Direktorium aufgenommen werden sollten. Daraufhin erstellte die Ordenskommission ein neues Schema, das statt der ursprünglichen 201 Nummern nur noch 49 umfasste, damit also dem zentralen Anliegen der Kürzung entsprach.

Dennoch wurde gerade dieses Schema von einigen mitteleuropäischen Konzilsvätern scharf kritisiert. Kardinal Döpfner bemängelte wie in der Zentralkommission auch in der Koordinierungskommission am 27. März 1963 das fehlende biblische und theologische Fundament, ohne das der christologische und ekklesiologische Charakter des Ordenslebens nicht adäquat zum Ausdruck gebracht werden könne. Für den Erneuerungsprozess dürfe der Spielraum nicht zu sehr eingeeengt werden. Döpfner kritisierte zudem eine zu negative Sicht der Welt, die nicht nur Ort der Konkupiszenz, sondern von Christus erlöste Schöpfung und Ort der Wirksamkeit des Heiligen Geistes sei. Nach Karl Rahner müssten „die Orden aus ihrer vielfach engen Mentalität etwas herauskommen in eine größere Weite hinein“, weshalb „ihr persönliches Heiligkeitsstreben immer der Kirchenfunktion ihres Standes untergeordnet“³³ sein müsse. Die Rezeption der Döpfner-Rahnerschen Intervention durch die Ordenskommission blieb allerdings aus, da keine expliziten Textkorrekturen angebracht worden seien.

Das überarbeitete und gekürzte Schema *De statibus perfectionis acquirendae*, nun in neun Abschnitte mit 52 Artikeln eingeteilt³⁴, wurde im Mai 1963 an die Konzilsväter versandt. Die Antworten umfassten etwa 250 Schreibmaschinenseiten. Eine Reihe von Konzilsvätern übte heftige Kritik am Entwurf, der zu praxisfern sei, zu sehr vom juristischen Denken geprägt, nur Altbekanntes, vor allem aus den Dokumenten Pius' XII., wiederhole, auf die pastorale Intention des Konzils keine Antwort gebe und Reformen nicht profund genug angehe. Die Kommission arbeitete in gewohnter Ausführlichkeit zwischen September 1963 und März 1964 ihre Anmerkungen zu den Antworten der Konzilsväter aus, listete jeden Änderungsvorschlag penibel auf, vertiefte jedoch durch ihre ausgesprochen kirchenrechtliche Argumentation den Dissens mit den theologischen Anliegen vor allem der mitteleuropäischen Konzilsväter.³⁵

5. Zweite Sessio

Als die Modi in Rom eingetroffen und von der Ordenskommission beantwortet wurden, war das Schema, auf das sie sich bezogen, bereits Makulatur geworden. Denn nun war wieder die Koordinierungskommission am Zug. Alle Kommissionen wurden am 29. November 1963 von Kardinalstaatssekretär Cicognani aufgefordert, eine Synopse ihrer bis dato erarbeiteten Texte zu erstellen, die bisherige Arbeit der Kommission und den Zusammenhang mit der pastoralen Zielsetzung

³³ RAK (= Karl Rahner-Archiv Elmar Klinger, Würzburg), Nr. 553, 3.

³⁴ Vgl. AS III/7, 751–780.

³⁵ Vgl. AS III/7, 103–137.

des Konzils zu erläutern. Die Ordenskommission richtete daraufhin fünf Unterkommissionen ein, deren Aufgabe die Zuordnung der einzelnen Kapitel des Ordensschemas zu den anderen Konzilsdokumenten sein sollte.

Wieder war es Kardinal Döpfner, dessen neuerliche Initiative den Arbeitsplan veränderte. Der in der Koordinierungskommission am 28. Dezember 1963 eingebrachte Döpfner-Plan sah vor, die noch nicht behandelten Themen lediglich in ein oder zwei Generalkongregationen zur Sprache zu bringen und dann entweder als Kurzdekret (*decretum brevissimum*) oder Botschaft des Konzils zu verabschieden. Für die Ordenthematik setzte die Koordinierungskommission am 15. Januar 1964 fest, dass die Vorlage auf einige wesentliche Punkte in Form von Propositionen reduziert werden sollte. Darin sollten die Gründe für eine Erneuerung und Anpassung des religiösen Lebens genannt werden, die Unterschiede der religiösen Institute beschrieben werden, evangelische Räte, Geist der Gründer und Ziel des Instituts als Fundamentalkriterien der Erneuerung aufscheinen sowie die aktuellen Probleme (Unterschiede zwischen Orden und Kongregationen, Klausur, religiöse Kleidung, Ausbildung, Laieninstitute, Werke der Orden) angesprochen werden. Damit war im Grunde der Stand erreicht, den das spätere Konzilsdekret haben sollte.

Die Reaktion der Ordenskommission erfolgte prompt. Rousseau verfasste am selben Tag, an dem die Beschlüsse der Koordinierungskommission mitgeteilt wurden (23. Januar 1964), einen auf 18 Punkte in drei Paragraphen zusammengestrichenen Text. Dieses „verstümmelte Schema“ (Audomar Scheuermann) bedeutete den endgültigen Bruch zum Vorbereitungsschema. Von diesem Text, der noch einmal auf zehn Propositionen gekürzt und am 07. Februar 1964 verabschiedet wurde, ging der weitere Prozess der Erarbeitung eines Dekrets aus.³⁶ In rascher Folge wurde nun diese Vorlage überarbeitet, so dass am 27. April 1964 eine Fassung von *De religiosis* fertiggestellt werden konnte, die 19 Punkte umfasste und zur Grundlage der Diskussion in der Konzilsaula werden sollte.³⁷ Sie umfasste vier Hauptteile, nämlich die Erneuerung des religiösen Lebens, das Gemeinschaftsleben und seine Formen, die Formation der Mitglieder sowie die Aufgaben der einzelnen Institute und die Zusammenarbeit unter ihnen.³⁸ Die Stellungnahme Kardinal Döpfners zu diesem Entwurf fiel deutlich positiver aus als zu den vorangegangenen Entwürfen. Er empfahl eine wenigstens kurze Aus-

³⁶ „Nach einem Hinweis auf die theologische Grundlegung in der Kirchenkonstitution gab Nr. 1 eine allgemeine Norm für die Durchführung der Erneuerung an. Es folgten Ausführungen zur Erneuerung des religiösen Lebens, worunter die evangelischen Räte subsumiert wurden (Nr. 2), über das Gemeinschaftsleben (Nr. 3), die Klausur der Nonnen (Nr. 4), das religiöse Kleid (Nr. 5) und die Ausbildung der Mitglieder (Nr. 6). Mit der Gründung, Erneuerung und Aufhebung von Instituten beschäftigte sich Nr. 7. Daß Vereinigungen von Instituten zu fördern seien, legte Nr. 8 dar. Nr. 9 wies hin auf die Bedeutung von Konferenzen der Höheren Oberen. Mit einem Hinweis auf die Förderung religiöser Berufungen in Nr. 10 schloß der kurze Entwurf.“ (Schmiedl, Konzil 424).

³⁷ Vgl. AS III/7, 143–151. Abgedruckt sind in synoptischer Anordnung die Textfassungen vom 16. März und 27. April 1964.

³⁸ Vgl. dazu die Relation McSheas: AS III/7, 139 f.

sprache darüber in der Generalkongregation. In der Intersessio 1963/1964 wurde somit ein Durchbruch erzielt, der den „Umschwung von einem legalistisch-festschreibenden zu einem zukunftsorientierten und je nach der Situation auszuwendenden und anzuwendenden Dekret“³⁹ brachte.

6. Dritte Sessio

Schriftliche Reaktionen auf den Textentwurf gingen im Lauf des Sommers 1964 nur spärlich ein. Die Reaktionen reichten von „nichtssagend und enttäuschend“ (Kardinal Heenan) bis zur Zustimmung. Ergänzt werden müsse das Dekret mit Ausführungen zur lebenslangen Ausbildung der Mitglieder, zu Formen des religiösen Lebens in den Missionsgebieten und zur Teilnahme der Orden am Leben der Gesamtkirche.

Die Diskussion in der Konzilsaula fand vom 10. bis 12. November 1964 statt. 26 Konzilsväter kamen dabei zu Wort, ohne zu einer klaren Stellungnahme für oder gegen das vorliegende Schema zu kommen. Einigkeit bestand in der Erneuerungsbedürftigkeit der Orden. Unklar blieb nach wie vor die Zuordnung zur Kirchenkonstitution, die Spannung zwischen einer den Lebensbedingungen angepassten Erneuerung und dem bleibenden Primat des Spirituellen und Kontemplativen, die Bewertung des Ursprungs der krisenhaften Phänomene und die Rolle der Bischöfe beim Erneuerungsprozess der Orden. Neue Gesichtspunkte aus der Diskussion betrafen die Möglichkeit für Brüdergemeinschaften, für den Bedarf der eigenen Institute einigen Mitgliedern die Priesterweihe erteilen zu lassen, die Wiederaufnahme einer Passage über die Säkularinstitute und die gewünschte explizite Erwähnung der Ordensfrauen im Text.

Unter den schriftlichen Interventionen überwogen die kritischen Stimmen. Gefordert wurde eine bessere Theologie des gottgeweihten Lebens. Diffizile Unterscheidungen zwischen Religiösen im engen und weiten Sinn, so der Prämonstratenserabt Norbert Calmels, würden die zentralen Elemente nicht genügend berücksichtigen: „Ihr Leben ist ‚Sauerteig in der Masse‘; ihr Apostolat ist das Apostolat der Gegenwart in der Welt und gleichsam aus der Welt; die äußere Lebensform wird soziologisch soweit wie möglich die Lebensgewohnheit derer, mit denen sie leben und mit denen sie in der Ausübung ihrer Aufgabe zusammenarbeiten. Ihr Ziel ist eine vollere Weihe des menschlichen Lebens und der ganzen Welt.“⁴⁰ In den Interventionen wurde außerdem das Spannungsverhältnis zwischen kontemplativem und aktivem Ordensleben thematisiert, die zu berücksichtigenden Rechte der Bischöfe, die besondere Aufgabe der Schulorden und der Eremiten, die Notwendigkeit der Formation und die Berücksichtigung der speziellen Probleme von Ordensfrauen. Diese müssten stärker am Meinungsbildungsprozess der Gemeinschaften beteiligt werden; Gesetze ohne vorherige Kon-

³⁹ Schmiedl, Konzil 429.

⁴⁰ AS III/7, 587.

sultation zu verabschieden, sei, so Fady (Lilongwe in Malawi), „Paternalismus von seiten der Autorität und Infantilismus von seiten der Geleiteten“⁴¹.

An den Abstimmungen über das Schema wäre der Text beinahe gescheitert. Die Frage, ob überhaupt über das Schema abgestimmt werden sollte, beantworteten am 12. November 1964 von 2042 Vätern nur 1155 mit Ja, 882 mit Nein, drei mit placet iuxta modum bei zwei ungültigen Stimmen. Auch bei den Einzelabstimmungen gab es viele abwartende Stimmen:

Artikel	Anwesend	Ja	Nein	Ja mit Vorbehalt	ungültig
Vorwort und 1–3	1955	871	77	1005	2
4	1960	1049	64	845	2
5–6	1949	883	77	987	2
7–10	1950	907	66	975	2
11–13	1946	940	56	947	3
14	1844	1676	65	103	–
15–17	2122	1833	63	226	–
18–19	2117	1936	50	131	–
20	2112	1639	50	419	4

Im Ergebnis bedeutete das, dass zwar kein einzelner Artikel abgelehnt worden war, die grundsätzlicheren Artikel 1–13 aber nicht die erforderliche Zwei-Drittel-Mehrheit gefunden hatten. Approbiert waren nur die Artikel 14–20; der Rest des Dekrets musste unter Berücksichtigung der Modi umgearbeitet werden. Daraufhin traten in der Ordenskommission die unterschiedlichen Positionen deutlicher denn je zu Tage. Kardinal Antoniutti hatte zur Sitzung am 19. November 1964, bei der er Kardinal Döpfner heftig kritisierte, einen fertigen Entwurf für die Weiterarbeit mitgebracht. Nachdem sich vom Rottenburger Bischof Leiprecht, dem ecuadorianischen Bischof Echeverria und dem nordfranzösischen Bischof Huyghe Widerspruch erhoben hatte, einigte man sich darauf, alle Periti gemeinsam die Modi prüfen zu lassen, um sie dann der Kommission neu vorzulegen.

7. Vierte Sessio

Diese Arbeit wurde von den Periti, dem Sekretär der Ordenskommission und dem Sekretär der Religiösenkongregation, Erzbischof Philippe, vom 12.–23. Februar 1965 in drei Unterkommissionen und zwölf Vollversammlungen geleistet. Insgesamt 14000 Modi waren eingebracht worden, wobei diese hohe Zahl nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass sich dahinter die Lobbyarbeit einiger weniger Konzilsväter verbarg: „die einen glaubten – etwas vereinfacht gesagt –, das Ordensleben gegen die drohenden Auflösungserscheinungen schützen, die anderen, seinen realen Schwierigkeiten mit positiven Vorschlägen begegnen zu müssen“⁴².

⁴¹ AS III/7, 620.

⁴² Wulf, Kommentar PC 263.

Das Ergebnis ihrer Sichtung fassten die Periti in einem 54seitigen *Praeliminare studium interventionum ac modorum* zusammen, das von einer Unterkommission unter Leitung von Bischof Leiprecht in acht Sitzungen vom 9.–13. März 1965 besprochen wurde. In Abwesenheit des Kommissionsvorsitzenden Kardinal Antoniutti wurde, ebenfalls unter der Leitung von Bischof Leiprecht, vom 27. April bis 1. Mai 1965 in neun Sitzungen der endgültige Text des Ordensdekrets redigiert. Nach einer sprachlichen Durchsicht datiert der Text des Dekrets vom 8. Mai 1965, der Arbeitsbericht der Kommission mit der *Expensio modorum* vom 22. Mai.

Auf Bitte des britischen Erzbischofs Beck wurde im Februar 1965 die schriftliche Konsultation einiger Generaloberinnen durchgeführt. Es war das erste Mal in der Entstehungsgeschichte des Ordensdekrets, dass Frauen zu dieser Thematik befragt wurden. Die Schwestern lobten im Allgemeinen die positiven Veränderungen gegenüber den früheren Versionen, bemängelten jedoch die noch nicht adäquat ausgearbeitete Theologie des gottgeweihten Lebens. Die Auditorinnen, sämtlich Mitglieder aktiver Ordensgemeinschaften, kritisierten die Konzepte einer Trennung von der Welt. Sie forderten eine stärkere Präsenz der Gemeinschaften und der Einzelnen in einer sich verändernden Welt mit den entsprechenden Konsequenzen für die Angleichung der Lebensweise. Sehr unterschiedlich fielen die konkreten Schritte zur Reform aus. „Wichtig war den Oberinnen jedoch die Überwindung des negativen, auf Verzicht ausgerichteten Charakters des Ordenslebens zugunsten einer positiven, theologisch verantworteten und die Ganzheit der Persönlichkeit der Schwestern berücksichtigenden Erneuerung.“⁴³ Auffallend bei den Stellungnahmen der Oberinnen waren die regionalen Unterschiede in der Bewertung des Schemas. Umfassendere Reformen des Ordenslebens wünschten sich die Vertreterinnen der französisch- und englischsprachigen Länder, während die italienischen Oberinnen vor zu vielen Modernisierungen warnten. „Einem eher vorsichtig agierenden und sich mit wenigen Veränderungen in der Lebensform begnügenden Typus stand das Modell einer grundsätzlichen Neuorientierung des Ordenslebens gegenüber, das von der These einer weitgehenden Überformung und Verfälschung des ursprünglichen Gründerwillens ausging.“⁴⁴

In der vierten Konzilssessio wurde über den so vorbereiteten und ergänzten Entwurf nur noch abgestimmt. Die Voten über die einzelnen Propositionen vom 6. bis 8. Oktober 1965, die Schlussabstimmung am 11. Oktober und die feierliche Approbation in der öffentlichen Sessio am 28. Oktober brachten zwar auffallende Unterschiede in der Zustimmung zu den einzelnen Artikeln, zeigten aber doch, dass die Konzilsväter mit den Verbesserungen im Großen und Ganzen einverstanden waren.

⁴³ Schmiedl, Konzil 465.

⁴⁴ Schmiedl, Konzil 465.

	Anwesend	Ja	Nein	Ungültig
Vorwort/Art. 1	2176	2163	9	4
Art. 2	2124	2113	9	2
Art. 3	2062	2057	5	–
Art. 4	2064	2057	5	2
Art. 5	2057	2040	15	2
Art. 6	2055	2049	3	3
Art. 7	2140	2133	4	3
Art. 8	2136	2126	7	3
Art. 9	2150	2142	7	1
Art. 10	2148	2088	57	3
Art. 11	2136	2112	22	2
Art. 12	2130	2126	3	1
Art. 13	2097	2089	7	1
Art. 14	2150	2122	27	1
Art. 15	2152	2134	16	2
Art. 16	2141	2127	12	2
Art. 17	2132	2110	20	2
Art. 18–24	2112	2109	2	1
Art. 25	2082	2071	9	2
Ges. Schema	2142	2126	13	3
Feierliche Approbation	2325	2321	4	–

B. Kommentierung

PC hat wie andere kleinere Dekrete des Zweiten Vatikanums keine Unterteilungen in Kapitel und Abschnitte. Dennoch lässt sich eine sinngemäße Einteilung im Text erkennen. Nach der Einleitung (PC 1) folgen zunächst die grundsätzlichen Aspekte der Ordensreform (PC 2–4). In einem nächsten Teil beschreibt der Text die verschiedenen Gemeinschaftsformen geweihten Lebens (PC 5–11), um im Anschluss daran wesentliche Elemente zu behandeln, die allen Instituten eigen sind, nämlich die evangelischen Räte und das kommunitäre Leben (PC 12–15). Es folgen in PC 16–24 konkrete Normen zur Umsetzung. Mit einer Ermahnung schließt der Text (PC 25).

I. Die Situierung des Dekrets in der Theologie und im konziliaren Prozess

Der **Titel des Dekrets** war im Laufe der Erarbeitung mehrfach verändert worden. In der Titelsuche spiegelte sich das Ringen um einen angemessenen theologischen Standort des Ordenslebens sowie den Stellenwert der Reformbemühungen. Ausgangspunkt war das Dekret der vorbereitenden Ordenskommission mit dem Titel *De status perfectionis adquirendae*, geprägt von der thomasischen Ständelehre¹ und von der Absetzung der Religiösen als Stand auf dem Weg zur Vollkommenheit (*adquirendae*) von den Bischöfen als den Trägern der vollkommenen Gewalt in der Kirche (*status perfectionis acquisitae*). Die Verwendung des Plurals hatte ihren Ursprung in der Vielfalt der Formen des Ordenslebens, zu dem die Mönchsorden, die Bettelorden, die Regularkleriker, die Säkularinstitute und – in den meisten Dokumenten nur mitgemeint, aber nicht explizit genannt – die Nonnen und Schwestern gerechnet wurden.

In seiner Intervention in der Koordinierungskommission vom 25. Januar 1963 schlug Kardinal Julius Döpfner bereits eine Änderung in *status imitationis Christi secundum consilia evangelica* vor.² In den ersten Eingaben wurde der Vorschlag Döpfners einer Nennung der evangelischen Räte im Titel aufgegriffen. Der christologische Bezug des Ordenslebens könnte in Formulierungen wie *De statu sequelae Christi* (Huyghe) oder *De statu imitationis Christi* (indonesische Bischöfe) zum Ausdruck gebracht werden. Ebenso wurde die Verwendung des Plurals kritisiert und eine Veränderung zu Gunsten der Einheit des religiösen Lebens gefor-

¹ Vgl. Thomas von Aquin, S. th. II–II q. 184.

² AS V/1, 127–131.

dert.³ Die Kommission schloss sich, wohl etwas resigniert, den Bedenken an und änderte den Titel nach der ersten Interessenssessio in *De religiosis*⁴, ohne freilich den inhaltlichen Einwürfen Rechnung zu tragen. Der Wunsch nach einer weiteren Titeländerung durch den Trierer Weihbischof Stein in *De statibus consiliorum* wurde in der Kommission abgelehnt.

Im Oktober 1964 entschied sich die Kommission schließlich für die Titelformulierung *De accomodata renovatione vitae religiosae*. Damit stellte sie einerseits den Bezug zur Ordensreform Pius' XII. her⁵, griff aber auch den Inhalt des Dekrets und seine Zielsetzung auf. Gleichzeitig vermied sie eine erneute Diskussion um die Statuslehre.⁶ Durch die Benennung der „vita religiosa“ sind die unterschiedlichen Konkretisierungen des geweihten Lebens impliziert. Im weiteren Verlauf des Dekrets wechseln sich freilich Passagen, die für alle Arten von religiösen Lebensformen gelten, mit solchen, die auf einzelne Gemeinschafts- und Personentypen zugeschnitten sind, ab.

Verändert hat sich durch die konziliare Beschäftigung mit dem Ordensleben nicht nur die Bezeichnung. Durch den Verzicht auf die traditionelle Ständelehre wurde der Weg frei, das Ordensleben als Teil einer allgemeinen christlichen Berufung zu verstehen. In den Blick kamen individuelle und gemeinschaftliche Charismen. Nicht ein Verhältnis der Über- oder Unterordnung soll herrschen, sondern alle sind aufgerufen, ihre Begabungen in der je unterschiedlichen Form der Dienste (*ministeria*) zu leben und in die Kirche einzubringen.

PC 1 In subtiler Weise knüpfen die Anfangsworte des lateinischen Textes an der Ständelehre des Thomas von Aquin an. Das Vorbereitungsschema 1962 bezog sich in seiner Nr. 1 auf die Mahnung Jesu zur Vollkommenheit und positionierte das Räteleben als eine sicherere Möglichkeit der Nachfolge des Herrn. Biblische Referenzen waren Mt 5, 48 und Mt 19, 12–21. Die evangelischen Räte wurden als von der Kirche im Lauf der Zeit durch Rechtsvorschriften geordnet beschrieben. PC stellt das vorliegende Dekret in den Kontext der konziliaren Arbeit, besonders der Kirchenkonstitution, distanziert sich damit jedoch indirekt von einer Repetition der vorkonziliaren Überordnung der Religiösen.

Der erste Abschnitt wiederholt in knappen Worten den Inhalt von LG 43–47. Die „vita religiosa“ wird auf Lehre und Leben Jesu zurückgeführt und gleichzeitig in eine eschatologische Perspektive gestellt. Damit wird die Klammer, die in LG um das Kapitel über die Ordensleute gelegt wurde, verdeutlicht: Das Ordensleben steht zwischen der Berufung aller Christen zur Heiligkeit, die einem Ruf und Anspruch Jesu Christi entspricht, und der eschatologischen Perspektive, dass die

³ Vgl. Schmiedl, Konzil 415 f.

⁴ Vgl. Schmiedl, Konzil 419.

⁵ Der Titel war einem Dekret der Religiösenkongregation vom 26. März 1956 entnommen: SC Rel., Normae 1956.

⁶ In der Diskussion des Schemas in der Konzilsaula schlug Kardinal Richaud (Bordeaux) vor, an der Stelle des Ausdrucks „religiosi“ den Titel folgendermaßen zu formulieren: *De christianis specialiter modo ad Deum et ad animas deditis*; vgl. AS III/7, 429–431. Die mehrfachen nachkonziliaren Veränderungen in der Bezeichnung der ehemaligen Religiösenkongregation spiegeln sich hier bereits.

irdische Kirche ihre letzte Vollkommenheit erst in der Einheit mit der himmlischen Kirche erreicht. Die Oszillierung des Ordenslebens zwischen christologischem Ursprung und eschatologischer Verheißung gehört zu den auf dem Konzil erreichten theologischen Grundlagen, die noch einmal kurz in Erinnerung gerufen werden.

Die Aufgabe des Dekrets selbst besteht in der Darlegung von Prinzipien der Erneuerung für Leben und innere Ordnung der Gemeinschaften. Dass auf diese Weise dann doch wieder die vielfach kritisierte Trennung von „doctrina“ und „disciplina“ sichtbar wird, veranschaulicht das Dilemma des Konzils, dem es zwar gelang, eine konsistente Ekklesiologie vorzulegen, deren praktisch-kirchenrechtliche Umsetzung aber weitgehend unabhängig von den vorgelegten theologischen Grundlagen erarbeitet wurde.

Der Mittelteil des Artikels (PC 1, 2), weitgehend auf die Intervention Kardinal Beas zurückgehend⁷, fasst in knappen Worten die geschichtliche Entwicklung des geweihten Lebens zusammen. Mit der historischen Situierung „von den Anfängen der Kirche an“ wird keine Aussage über einen genauen Zeitpunkt getroffen, von dem an das Räteleben begann. Auch eine eventuelle Diskussion über die Fixierung der drei Räte Keuschheit, Armut und Gehorsam im Hochmittelalter wird nicht geführt. Wohl wird das Räteleben als Nachfolge und Nachahmung Christi charakterisiert und in der Vielfalt der Erscheinungsformen ein positives Zeichen geistgewirkten Aufbruchs gesehen. Ordensleben braucht, so das Dekret, sowohl den Aufbruch von unten in den Charismen der Gründerinnen und Gründer als auch die kirchliche Bestätigung.

Wie sehr in den Jahren des Konzils gerade auch die biblische Fundierung des Ordenslebens angereichert wurde, wird in Artikel 1 bereits deutlich sichtbar. Die Orden sind ein wichtiger Teil der kirchlichen Sendung. Sie helfen mit, die in den paulinischen und den Pastoralbriefen formulierten Aufgaben der Kirche zu erfüllen. Sie sind Teil der „Ausrüstung“ der Kirche für die jeweilige Zeit. Mit den ihnen eigenen Charismen helfen sie mit, die Sendung der Kirche zu erfüllen. Bereits in der ersten Nummer wird so eine der wichtigsten Veränderungen im Dekret sichtbar. Hatte der Vorbereitungstext nur diejenigen Bibelstellen zitiert, in denen die Aufforderung Jesu zum Verlassen des bisherigen Lebensumfeldes, zur radikalen Nachfolge und zur Vollkommenheit thematisiert wurden, so enthält PC im Endtext 37 zusätzliche Bibelstellen. Dabei kommen vor allem die johanneischen Traditionen stärker zum Zug, um den Gehorsam und das geschwisterliche Leben zu fundamentieren. Die paulinische Geisttheologie wird mit Bezug auf den Römer- und den Epheserbrief eingeführt.

Die Diskussion um den Vorrang des geweihten Lebens wird aber dennoch aufgegriffen. Das Ordensleben wird christologisch und ekklesiologisch in komparativen Ausdrücken – wie „in besonderer Weise“, „mehr und mehr“, „glühender“, „reicher“, „kräftiger“, „der vorzügliche Wert“ – beschrieben. Vermieden wird allerdings eine Gegenüberstellung zum Ehesakrament, wodurch der kommunitive

⁷ Vgl. AS III/7, 442–446.

Charakter nicht zum Vorschein kommt. PC 1, 3 bleibt bei einer individualisierten Perspektive der Nachfolge stehen.

Im letzten Abschnitt der Nr. 1 wird das Ziel des Dekrets erläutert. Im Unterschied zum in der Vorbereitungsphase entworfenen Text geht es nicht um die Festlegung von Einzelheiten, sondern um die Herausarbeitung der allgemeinen Grundsätze zur Reform von Lebensweise und Lebensordnung, soweit sie den unterschiedlichen Charakter von Orden, Gesellschaften ohne Gelübde und Säkularinstitute betreffen. Die konkreten Ausführungsbestimmungen sind unter Berücksichtigung dieser allgemeinen Normen nach dem Konzil festzulegen.

II. Die Grundsätze der Erneuerung des Ordenslebens

PC 2 Der erste Abschnitt bindet die zentralen Anliegen des Konzils für die Orden zusammen. Es geht um die innere Einheit der beiden nicht voneinander zu trennenden Vorgänge Erneuerung und Anpassung. „Erneuerung“ (renovatio) bedeutet dabei nicht eine bloße Repetition bereits bekannter und gelebter Impulse aus der Anfangszeit der Institute; auch geht es nicht um eine bloße religiöse und asketische Vertiefung. Im Sinn der „Anpassung“ müssen die Herausforderungen der jeweiligen Zeit von den Orden aufgegriffen werden. In behutsamer Weise greift das Dekret damit die Doppelstruktur auf, welche die gesamte Textarbeit durchzog und die dem Anliegen Johannes' XXIII. mit dem Konzil entspricht. Dem Rückbezug auf die Vergangenheit muss die Bewältigung der Gegenwart entsprechen.

„Erneuerung“ wird hier in dem weiten Sinn verstanden, der bereits 1949 in einem für die Ordensreform Pius' XII. wegweisenden Artikel verwendet wurde. Riccardo Lombardi SJ lancierte in der „Civiltà Cattolica“ den „Aggiornamento“-Begriff und warnte vor „einer starren Unwandelbarkeit“, „einem engherzigen Konservatismus“, „einer Buchstabenstreue gegenüber den Traditionen, welche deren Geist zu ersticken drohte“⁸. Die Lebendigkeit zeige sich in der Modernisierung der Lebensformen, die bis hin zu einer Revision der Konstitutionen gehen könne. Für die Ordensreform Pius' XII. war der Lombardi-Artikel eine Art Initialzündung. In veränderter Form wurde er im Einleitungssatz von PC 2, 1 wieder aufgenommen.

Fünf Einzelaspekte werden genannt, unter denen sich die doppelte Aufgabe von Rückkehr zu den Ursprüngen und Anpassung an die Zeitverhältnisse vollziehen soll:

- a) Das Fundamentalkriterium der Erneuerung ist die Orientierung am Evangelium und der Nachfolge Christi. So selbstverständlich eine solche Aussage nach dem Konzil klingt, so wenig war dies damals der Fall. Die Konstitutionen der Institute enthielten vielfach Einzelregelungen unter vorwiegend asketischem Gesichtspunkt, so dass der Blick auf das Zentrale des Ordenslebens verstellt blieb. Die Wortwahl „Nachfolge“ zeigt den Perspektivenwechsel des Dekrets an. Nicht mehr die Nachahmung Christi im Sinne einer Imitation bestimmter

⁸ Lombardi, Erneuerung 88.

Eigenschaften und Lebensformen steht im Vordergrund, sondern die Suche nach einem originellen Weg aus der unmittelbaren Begegnung mit dem Evangelium. Von diesem her sollen die Konstitutionen neu gelesen und verändert werden, nicht umgekehrt die Gesetzeswerke auf das Evangelium hin. Die allen Spiritualitätsschulen gemeinsame Regel ist das Evangelium Jesu Christi. Damit vollzieht PC die biblische Wende des Konzils mit.

- b) Das zweite Kriterium der Erneuerung geht von einer unterschiedlichen Physiognomie der einzelnen Institute und daraus folgenden besonderen Sendungen aus. Diese Pluralität wird vom Konzil als ein positives Geschenk „zum Wohl der Kirche selbst“ anerkannt. Damit wird eine falsch verstandene Uniformität abgelehnt, wie sie sich in Bezug auf die Lebensformen, die aszetischen Praktiken und die Aufgabenstellungen der Institute herausgebildet hatte. Gefordert wird eine stärkere Profilierung der einzelnen Gründungen, und zwar in der Orientierung an drei normierenden Vorgaben:
- Erhoben werden soll in erster Linie der „Geist der Gründer“. Dazu waren in vielen Instituten umfangreiche Forschungen notwendig. Schließlich hatten auch die großen, auf die klassischen Spiritualitätsansätze zurückgehenden Orden, wie die Franziskaner und Jesuiten, erst am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts begonnen, ihre geschichtlichen Wurzeln durch ein neues Studium der Originalquellen und Hinterlassenschaften aus den ersten Generationen zu sichten und zu edieren.
 - Dann sollen die „eigenen Vorstellungen“ deutlicher erkannt und gelebt werden. Auch damit ging das Konzil wieder auf die Gründercharismen zurück. Auf ihre Intuitionen sollten sich die Institute wieder zurückbesinnen. Gerade hieraus ergaben sich jedoch unvorhergesehene Probleme. Viele Gründungen gerade des 19. Jahrhunderts waren „Funktionsgründungen“. Sie hatten bereits zu ihrer Gründungszeit nur dann eine Überlebenschance, wenn diese Funktion entsprechend weit gefasst war. Hier waren die Institute herausgefordert, in einer bisher unbekanntem Weise nach der Aktualisierung des Gründungscharismas zu fragen. Die in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* entwickelte Kategorie der „Zeichen der Zeit“ (GS 4) sollte sich dafür als ebenso notwendig und hilfreich erweisen wie eine erneuerte Charismenlehre.
 - Die dritte Orientierungsmarke für eine Erneuerung sind die konkreten Lebensformen. Das Konzil weist auf das Erbe der Institute hin und fordert sie auf, in Treue zu ihnen zu stehen. Dabei kann es freilich nicht um eine buchstabengetreue Übertragung von teilweise jahrhundertealten Überlieferungen in das Heute gehen. Gefordert ist vielmehr eine „schöpferische Treue“, die aus den Herausforderungen der Gegenwart die konkreten kommunitären, spirituellen und apostolischen Lebensvollzüge beurteilt und gestaltet.

Für die Erneuerung der Institute in den Jahren nach dem Konzil erwies sich Artikel 2b (PC 2,3) als wichtigste Orientierungsmarke. In den Spezialkapiteln konnte sich die Fähigkeit der Institute zeigen, die Vorgaben der Gründerpersönlichkeiten kreativ umzusetzen.

- c) Der dritte Abschnitt bezieht sich auf die vielen Klagen von Bischöfen, die seit der Befragung im Vorfeld des Konzils eine stärkere Kontrolle und Aufsicht über die pastoralen und wirtschaftlichen Tätigkeiten der Orden gefordert hatten. Die Institute werden eindringlich aufgefordert, gesamt- und teilkirchliche Aktivitäten zu ihren eigenen zu machen. Die aufgeführten Beispiele, die sich auf die Bereiche des Gottesdienstes (Liturgie), der Verkündigung (Bibel, Dogmatik, Pastoral), der Ökumene, Mission und Caritas beziehen, machen deutlich, dass den Konzilsvätern an einer stärkeren Einbeziehung der Orden in die Strukturen der ordentlichen Seelsorge liegt. Somit ist dieser Abschnitt in direktem Zusammenhang mit den Anweisungen von CD über die Zusammenarbeit von Diözesen und Orden zu sehen.
- d) Die Institute werden aufgefordert, bei ihren Mitgliedern auf eine stärkere Sensibilität für die „Zeichen der Zeit“ zu achten. Aus der Zusammenschau der wichtigen Anliegen von Welt und Kirche sollen sie die Handlungskriterien für ihr Apostolat entnehmen. Der aus der Christlichen Arbeiterjugend stammende Dreischritt „sehen – urteilen – handeln“ wird vom Konzil den Ordensleuten ausdrücklich als Erkenntnis- und Handlungskriterium für den Willen Gottes empfohlen.
- e) Das letzte Kriterium bezieht sich auf die spirituelle Seite der Erneuerung. Weil das Ordensleben sich immer an den evangelischen Räten ausrichtet und diese ihre Sinnerfüllung in der Nachfolge Christi und der persönlichen Heiligkeit der Mitglieder haben, geht es letztlich um eine Erneuerung der geistlichen Mentalität. Alle anderen Veränderungen müssen sich danach ausrichten, wollen sie nicht rein äußerliche Korrekturen sein.

In den Ausführungsbestimmungen, die am 15. August 1966 erlassen wurden, wird in Artikel 16 auf PC 2 Bezug genommen. Die Erneuerung des Ordenslebens soll durch eine intensive Förderung der Schriftkenntnis vom Noviziat an und die Teilnahme am kirchlichen Leben geschehen. Die kirchliche Lehre über das Ordensleben soll unter theologischer, historischer und kanonistischer Perspektive erforscht werden. Außerdem sollen sich die Orden nach dem Geist ihrer Gründung ausrichten; dann – so die persuasive Zuversicht – „wird das Ordensleben von fremden Elementen gereinigt und von veralteten befreit werden“. So korrigierend diese Hinweise waren, ähnelten sie doch eher den Anweisungen für einen Noviziatsunterricht als einem Kriterienkatalog zur Institutionenreform. Zudem ist auffallend, dass sowohl der Weltbezug als auch die spirituelle Fundierung keinen Niederschlag in den Ausführungsbestimmungen fanden. Beides erwies sich in der Nachkonzilszeit als entscheidend für Gelingen oder Misslingen von Reformprozessen.

PC 3 Die Formulierungen dieses Artikels fassen noch einmal das Reformwerk zusammen, das seit dem Zweiten Weltkrieg auf Initiative und unter der Ägide der Religiosenkongregation unternommen wurde. Orden stehen in der ständigen Spannung zwischen einer als überzeitlich erlebten Sendung und den zeitbedingten Konkretisierungen, wie sie sich in der Lebensweise, den Gebetsverpflichtun-

gen und dem Stellenwert der Arbeit zeigen. PC 3 weist die Institute an, ihre Lebensform zu überprüfen. Dabei soll darauf geachtet werden, dass keine Überforderung der Person geschieht. Die Entfaltung der Persönlichkeit soll im Vordergrund stehen, nicht ihre Zerstörung durch ein Übermaß an körperlich-asketischen Praktiken. Die seelische Aufnahmefähigkeit der Menschen muss beachtet werden, und zwar unter den Bedingungen der jeweiligen Zeit. Die „Verheutigung“, wie sie sich im Aggiornamento-Programm der Päpste Pius XII. und Johannes XXIII. manifestiert, wird ausdrücklich in die Reform der Ordensinstitute einbezogen. Die Folge wird ein permanentes Bemühen der Gemeinschaften um Anpassung an die personalen Voraussetzungen und Möglichkeiten der Mitglieder sein.

Des Weiteren muss die Art und Weise von Leben, Gebet und Arbeit mit dem Apostolat kompatibel sein. Das Konzil nimmt hier den benediktinischen Impuls des „bete und arbeite“ auf und stellt ihn als Voraussetzung für ein harmonisches Menschsein hin. Gerade für die tätigen Institute besteht hier eine Spannung, die mit abnehmender Mitgliederzahl und dem Eingebundensein in große Werke und Institutionen nicht geringer wird. Nicht nur für die Missionsgebiete, obwohl diese ausdrücklich erwähnt werden, gilt, dass die Institute den kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Ansprüchen genügen müssen. Vermutlich kann die Wirkung dieser Aussagen nicht hoch genug eingeschätzt werden. Denn durch sie werden die Institute aufgefordert, nicht nur auf den Binnenbereich ihres spirituellen Lebens zu blicken, sondern ihre fortdauernde Erneuerung an den Rahmenbedingungen einer global-pluralistischen Industriegesellschaft zu normieren.

Noch bedeutsamer ist die Mahnung in PC 3,2, auch den Leitungsstil der Institute einer Prüfung zu unterziehen. Dieser Abschnitt geht auf einen Modus vom November 1965 zurück, den über 400 Konzilsväter unterzeichnet haben. Formell richtete er sich auf eine Veränderung der Gehorsamspraxis in weiblichen Instituten. In der Endredaktion wurde diese Zuspitzung herausgenommen und alle Gemeinschaften aufgefordert, nach den in PC 3,1 genannten humanen und gesellschaftlichen Kriterien für eine Erneuerung der Autoritätsstrukturen zu sorgen.

Den Reformweg beschreibt PC 3,3, und zwar in positiver wie negativer Hinsicht. Positiv sollen die unterschiedlichen Gesetzessammlungen der Institute einer Revision unterzogen werden. Indem dabei Konstitutionen, Direktorien, Bücher für Gebräuche, Gebete und Zeremonien explizit genannt werden, wird verdeutlicht, dass mit Ausnahme der Regeln der Orden bis zur Frühneuzeit alle anderen Gesetzeswerke und ihre Ausführungsbestimmungen in den Reformprozess einbezogen sind. Negativ wird formuliert, dass veraltete Vorschriften abzuschaffen seien. Damit wird einer möglichen bloßen Addition neuer zu den bisherigen Formen von vornherein der Boden entzogen. In der Praxis bedeutete das, dass nach dem Konzil praktisch alle rechtlichen und spirituellen Texte in den Orden neu formuliert wurden.

PC 4 Das Procedere der Erneuerung und Anpassung wird in Artikel 4 beschrieben. Wie viel Sprengstoff der erste Satz enthielt, zeigt sich in einem von 497 Vätern unterschriebenen Modus, der im November 1964 eingebracht worden

war. In ihm wurde auf die Gefahr des Individualismus hingewiesen und die Untergrabung des Ordensgehorsams befürchtet. Man müsse die Autorität und ihre nicht zur Disposition stehenden Rechte herausheben. Im Gegensatz dazu akzentuiert PC 4,1 die Notwendigkeit der Zusammenarbeit aller Mitglieder beim Reformprozess. Es wird zwar gleich darauf auf die Autorität der ordensinternen Autoritäten, der Generalkapitel und der zuständigen bischöflichen bzw. römischen Behörden hingewiesen. Doch dürfen keine Veränderungen ohne entsprechende Konsultation der Mitglieder vorgenommen werden.

Die Forderung nach Erneuerung wird auch auf die Nonnenklöster ausgedehnt, für die Pius XII. die Möglichkeit zu einem Zusammenschluss in Konföderationen eröffnet hatte. Dass die Nonnen vom Konzil aufgefordert wurden, selbst an ihrer Reform mitzuwirken, stand in Gegensatz zur bisherigen Praxis, nach der in kontemplativen Frauengemeinschaften das letzte Wort immer den Leitern der korrespondierenden Männerorden zukam.

Das wichtigste Hilfsmittel zur Umsetzung dieser vom Konzil geforderten Reformen stellten die „Spezialkapitel“ dar, die von jeder Ordensgemeinschaft verlangt wurden. Dabei handelte es sich um eine einmalige Möglichkeit, die spirituellen und rechtlichen Grundlagen jeder Gemeinschaft auf eigens zu diesem Zweck einzuberufenden Generalkapiteln zur Diskussion, Prüfung und Abänderung zu stellen. Mit dem Apostolischen Schreiben *Ecclesiae sanctae* Pauls VI. vom 6. August 1966 wurden die entsprechenden Normen für die Konkretisierung veröffentlicht. Die Generalkapitel (1–11) nahmen dabei eine wichtige Stelle ein, sowohl für die Gesetzgebung wie die spirituelle und apostolische Vitalisierung (1). Dazu sei die Mitwirkung aller erforderlich (2), was durch eine besonders breite Konsultation erleichtert werde (4). Innerhalb von zwei bis drei Jahren sei ein besonderes Generalkapitel, eventuell auf zwei Sitzungsperioden aufgeteilt, einzuberufen (3), das das Recht zur Modifizierung der Konstitutionen und zur Einführung von Experimenten habe (6). Die endgültige Approbation der Konstitutionen sei der zuständigen Autorität vorbehalten (8). Auch die Nonnen könnten Kapitel abhalten (9), seien jedoch verpflichtet, dies unter einem Delegierten des Heiligen Stuhls zu tun (9–10).

Zwischen 1967 und 1971 fand in den meisten Gemeinschaften die erste Runde dieser Spezialkapitel statt. Der von PC geforderte dialogische Ansatz wirkte sich in einer Fülle von Diskussionen und Gruppengesprächen in den Gemeinschaften aus. Es war in vielen Instituten das erste Mal überhaupt, dass nicht eine aristokratische Führungsschicht die Kapitel dominierte und deren Themen bestimmte, sondern in einem konsultativen Meinungsbildungsprozess vor, während und nach den Kapiteln alle Mitglieder mit einbezogen waren. Nach den Spezialkapiteln wurden die verabschiedeten Texte und Normen von der Religiosenkongregation zunächst für einige Jahre *ad experimentum* in Kraft gesetzt, bevor sie endgültig approbiert wurden. Da die Reform des Kirchenrechts erst 1983, also einige Zeit nachdem die Institute ihre Spezialkapitel abgehalten hatten, abgeschlossen war, musste es danach zu einer weiteren Runde der Anpassung an die Bestimmungen des Codex Iuris Canonici und der erneuten Approbation durch Rom kommen.

Durch diesen langen Reformweg veränderte sich auch die Art der Satzungen bzw. Konstitutionen, intendiert durch den Schlusssatz von Artikel 4. Viele Gemeinschaften mussten erst durch eine harte Schale durchstoßen, um hinter den überwiegend rechtlichen Anordnungen das Eigentliche ihres Ordens entdecken zu können. Die Prämonstratenser wurden sich so des Charakters der Augustinus-Regel als einer Neubesinnung aus dem Geist der Nachfolge Christi bewusst. In ihren erneuerten Konstitutionen bildete die Norm des Evangeliums das geistliche Fundament des Ordens. Die Ursulinen nahmen eine thematische Umgruppierung vor und stellten an den Anfang ihrer Konstitutionen „Geist und Wesen unseres Institutes“ in Form einer Darlegung des Charismas der Gründerin, Angela Merici, während die rechtlichen Vorschriften in den zweiten Teil verlegt wurden. Diese Zweiteilung in theologische Grundlegung und juristische Ausfaltung war typisch für die von den Spezialkapiteln geleistete Arbeit. Gegenüber der vor-konziliaren Rechtslage, welche die Texte der Bibel, der Kirchenväter, der Theologen und der Konzilien als in Konstitutionen nicht zu behandelnde Materie bezeichnete, war damit eine völlig neue Situation geschaffen.

III. Geweihte Lebensform

Nach den Grundsätzen für eine Reform der Institute werden in PC 5–15 Aspekte der geweihten Lebensform beschrieben. Im Vorbereitungsdekret der Ordenskommission hatten die entsprechenden Passagen noch jeweils einen ganzen Abschnitt umfasst. Mit der Prägnanz des Konzilsdekrets haben die Aussagen jedoch an inhaltlicher Klarheit gewonnen.

Die Artikel 7–11 beschreiben die einzelnen Typen religiöser Institute. Dabei wird keine zeitliche oder wertende Reihenfolge eingehalten. Auch die klassische Typologie von Mönchsorden, Mendikanten, Regularklerikern, Kongregationen und Säkularinstituten wird nur bedingt aufgegriffen, ebenso wenig die im CIC/1983 verwendete Einteilung nach Instituten des geweihten Lebens und Gesellschaften des apostolischen Lebens. Vielmehr geht es um eine deskriptive Analyse von Zielsetzung und Lebensweise der unterschiedlichen Arten geweihten Lebens. An sie schließt sich in den Artikeln 12–15 eine Darlegung der evangelischen Räte und des kommunitären Lebens an.

PC 5 Bevor die einzelnen Typen des geweihten Lebens analysiert werden, versucht das Dekret die allen gemeinsamen Elemente darzulegen. Dieser Passus wurde in der letzten Phase der Erarbeitung eingefügt. Er gründet das Ordensleben nicht mehr in einer Einteilung der Kirche in Stände, sondern geht von der gemeinsamen Berufung aller Christen aus, die sich in unterschiedlichen Lebensformen realisiert.

Es geht beim geweihten Leben um die menschliche Antwort auf einen göttlichen Ruf, bestätigt und angenommen durch die Kirche. Diese Elemente gehören zum geweihten Leben wie zur Berufung in den priesterlichen und diakonalen Dienst. In diesem Sinn handelt es sich beim geweihten Leben um eine kirchliche

Berufung. Wie jede Berufung hat auch die Ordensberufung ihre Wurzel in der Taufe, die durch eine „besondere Weihe“ aktualisiert wird.

In einer zweifachen Richtung beschreibt der Text den Inhalt dieser Weihe. Es geht um eine Hinwendung zu Gott und um ein neues Verhältnis zur Welt. Beides wird mit Termini beschrieben, die aus der traditionellen Ständetheologie stammen. Den konziliaren Wandel einer welthaften Spiritualität vermögen sie nicht angemessen zu erfassen. Zu sehr werden die negativen Elemente des Gestorbenseins für die Sünde und der Weltentsagung betont.

Auch der „Gottesdienst“ der Geweihten wird mit unzureichenden Worten beschrieben. Zwar bemüht sich der Text um eine breite biblische Fundierung seiner Aussagen, aber er bleibt im Heilsindividualismus stehen. Die Kategorien eines gelungenen geweihten Lebens werden aus der klassischen Tugendlehre genommen, finden ihre Normierung am leidenden und sich entäußernden Christus und bleiben in der Kontemplation stehen. Selbst wenn im Schlusssatz die apostolische Liebe und der Einsatz für das Werk der Erlösung als Zielrichtung der Gottesbeziehung genannt werden, bleibt eine solche Aussage bloßes Anhängsel, weil die ganze Intention des Artikels auf die persönliche Heiligkeit der Geweihten ausgerichtet ist. An Stellen wie dieser wird die Inkongruenz der konziliaren Aussagen deutlich sichtbar, die traditionelle theologische Akzente nicht adäquat mit dem neuen Weltauftrag der Kirche in Übereinstimmung zu bringen vermögen.

PC 6 Für den Bereich der spirituellen Lebensgestaltung werden in Artikel 6 noch einmal Grundinhalte der evangelischen Räte aufgenommen. PC 6,1 deutet das Leben nach den evangelischen Räten als gott-menschliches Liebesgeschehen. Im Vordergrund steht dabei das an ignatianischer Spiritualität orientierte „Gott suchen und lieben“. Am Mönchtum normiert sind die für tätige Institute weniger attraktiven Mahnungen, in allen Umständen ein „verborgenes Leben“ zu führen. Die Spannung zwischen Aktion und Kontemplation gilt für alle Formen geweihten Lebens, wird sich aber je nach Zielsetzung und aktuellen Aufgaben in unterschiedlichen Akzentsetzungen auswirken. Dass die Nächstenliebe immer wieder an die Gottesbeziehung zurückgebunden sein muss, ist eine theologische Binsenweisheit. Zur Überwindung des religiösen Individualismus wäre es allerdings notwendig, nicht nur von der Beseelung der Nächstenliebe durch die Gottesliebe, sondern auch von der Bereicherung der Gottesliebe durch die Nächstenliebe zu sprechen. So erscheint der erste Abschnitt doch wieder defensiv gegenüber dem Weltauftrag der Institute.

Die beiden folgenden Abschnitte konkretisieren die christliche Gottesbeziehung. Sie weisen hin auf das Gebet, auf das betrachtende Lesen der Heiligen Schrift, auf Liturgie und besonders Eucharistie. Indem diese zentralen Quellen jeder Spiritualität genannt werden, wird einer bloßen Anhäufung von Frömmigkeitsübungen gewehrt. Die Ausführungsbestimmungen greifen in Artikel 21 diesen Impuls auf und fordern einen größeren Raum für das innere Gebet gegenüber einer Anhäufung mündlicher Gebete. Ziel dieser Reform der Gebetspraxis ist, die Institute zu größerem ekklesialen Mitleben zu gewinnen. Gebet, Betrachtung und Liturgie sollen in die Sendung der Kirche hineinführen.

PC 7 Die Beschreibung der Typen religiöser Institute beginnt mit den rein kontemplativen Gemeinschaften. Gemeint sind Frauen- und Männerorden, wie die Karmelitinnen und Klarissen oder die Kartäuser, Trappisten und Kamaldulenser, die mit einer gewissen Ausschließlichkeit auf das beschauliche Leben ausgerichtet sind. Das Dekret nennt als Charakteristika dieser Institute Einsamkeit und Schweigen, Gebet und Buße. Ihre Stellung in der Kirche wird vom Konzil mit Bezugnahme auf die paulinische Leib-Christi-Theologie zwar als Beschränkung ihrer äußeren Tätigkeiten, aber doch als „hervorragende Aufgabe“ gedeutet. Die Erneuerung ihrer Lebensweise soll sich zwar an den allgemeinen Kriterien der Artikel 2–4 orientieren, aber in jedem Fall die Zurückgezogenheit von der Welt und die besonderen kontemplativen Übungen berücksichtigen.

Das „Aggiornamento“ der kontemplativen Institute bereitete erhebliche Probleme. Hatte noch Pius XI. in der Apostolischen Konstitution *Umbratitem* (1924) geschrieben, dass die kontemplativen Gemeinschaften „viel mehr zum Wachstum der Kirche und zum Heil des Menschengeschlechtes beitragen als diejenigen, die durch ihre Arbeit den Weinberg des Herrn besorgen“⁹, so sah sich Pius XII. zu vorsichtigeren Äußerungen veranlasst. Zwar hielt er an Wertschätzung der Kontemplation fest, gestattete jedoch eine maßvolle Übernahme apostolischer Aufgaben, was vor allem durch die materielle Notlage mancher Nonnenklöster der Mittelmeerländer verursacht war. Die in der Apostolischen Konstitution *Sponsa Christi* (1951) angeschnittenen Einzelfragen, wie die Art der Gelübde und der Klausur und die Möglichkeit zu föderativen Zusammenschlüssen, werden in PC an mehreren Stellen angeschnitten und dort kommentiert. Nach dem Konzil erließ die Religiosenkongregation zwei Instruktionen für die kontemplativen Gemeinschaften, die sich in ihren praktischen Teilen ausschließlich an die Nonnen richteten, während die theologischen Erwägungen zu Kontemplation und Sinn der Klausur Männern und Frauen zugeeignet waren.¹⁰ Die dabei bis heute nicht überwundene Problematik betrifft die Verwendung einer Sprache, die in ihren Ursprüngen auf das frühe Mönchtum der Spätantike zurückgeht, dabei aber keinerlei Vermittlung zu gegenwärtigen Fragestellungen erkennen lässt. Wenn PC 7 ein „außerordentliches Opfer des Lobes“ und „überreiche Früchten der Heiligkeit“ erwartet und die kontemplativen Institute „Zierde der Kirche“ und „sprudelnder Quell himmlischer Gnaden“ genannt werden, stehen solche Aussagen solange in Kontrast zum geforderten Zeugnis, wie die Lebensweise der kontemplativen Institute sich hinter Gittern abspielt. Die „geheimnisvolle apostolische Fruchtbarkeit“ bleibt so eine Erwartung, der viele Nonnen lediglich in ihrer individuellen Lebensweise, nicht als Gemeinschaften, entsprechen.

PC 8 In der Aufzählung der Typen des geweihten Lebens behandelt PC 8 die apostolischen Gemeinschaften. Zielrichtung des Artikels ist, auf die Fruchtbarkeit eines Ineinanders von apostolischen Aufgaben und spirituellen Lebensvollzügen hinzuweisen. Von daher ist nicht eindeutig, welche Institute eigentlich angespro-

⁹ AAS 16 (1924) 389.

¹⁰ Instruktion *Venite seorsum* vom 15. August 1969; Instruktion *Verbi sponsa* vom 13. Mai 1999.

chen sind. Im Kontrast zu PC 7 geht es um die Integration des Apostolats in die geweihte Lebensform, doch ist das eine Aufgabe nicht nur der im 19. und 20. Jahrhunderten gegründeten Kongregationen, sondern auch der im Mittelalter entstandenen Mönchs- und Mendikantenorden. Insofern scheint es sinnvoll, den Artikel zunächst auf die Kongregationen, aber auch – wie es im Vorbereitungsdekret an zahlreichen Stellen der Fall war – mutatis mutandis auf andere Gemeinschaften mit monastisch-apostolischer Lebensform zu beziehen. Gemeint sind jedenfalls nicht nur Kleriker-, sondern auch Laieninstitute.

PC 8, 1 wendet die paulinische Charismenlehre auf die aktiven Institute an. Mit Verweis auf Röm 12, 5–8 werden die Gaben des Dienstes, der Lehre, der Ermahnung, der Schlichtheit und Heiterkeit ausdrücklich erwähnt. Es handelt sich dabei um Charismen, bei denen der personale Bezug zu den Menschen eine zentrale Rolle spielt. Das Zitat aus 1 Kor 12, 4 über den einen Geist, der in der Unterschiedlichkeit der Gaben wirksam ist, weist implizit die Anschauung zurück, Ordensleben hätte sich aus einer Wurzel entwickelt, auf die alles zurückzuführen sei. Ordensleben ist plural und offen für Entwicklungen.

PC 8, 2 charakterisiert die Besonderheit dieser Institute. Bei ihnen gehören Apostolat und Caritas zum Wesen der Christusnachfolge dazu. Die daraus resultierenden Spannungen zum spirituellen Leben wurden vom Vorbereitungsdekret noch in einem Kapitel unter dem Schlagwort „Aktivismus“ denunziert. Hier sind sie positiv gefasst. Apostolischer Geist und Ordensgeist konstituieren nicht zwei nebeneinander stehende Teilstrukturen der Ordensleute, sondern sind aufeinander verwiesen. Die apostolischen Tätigkeiten beziehen ihre geistige Kraft aus einer tiefen Christusbeziehung. Was hier programmatisch ausgesagt ist, muss sich freilich im Alltagsleben konkretisieren. Es findet seine Erdung einerseits in dem täglichen Bemühen, berufliche Anforderungen und kommunitäres religiöses Leben miteinander zu vereinbaren. Andererseits ist es eine beständige Gewissensforschung für die Ordensleute, nach dem tragenden Grund ihrer Aktivitäten zu fragen. Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die als Auftrag Jesu an alle Christen gerichtet ist, wird den Ordensleuten als spezielle Aufgabe zugesprochen.

PC 8, 3 nimmt die Anliegen vieler Ordensleute und Bischöfe auf, wie sie im Lauf des Konzils geäußert wurden, die geistlichen Lebensvollzüge religiöser Gemeinschaften mit ihren beruflichen und apostolischen Aufgaben in Einklang zu bringen. Das Dekret fordert dazu auf, bei dieser Anpassung auf die Vielgestaltigkeit der Institute Rücksicht zu nehmen. Wie weit dabei Veränderungen das Wesen der Institute betreffen, hängt von der Bewertung der Lebensformen ab. Die Spannung zwischen Kreativität und einem berechtigten oder übertriebenen Konservatismus im Konkreten beschäftigt die Institute in ihren je neuen Anpassungsprozessen.

PC 9 Ein eigener Artikel wurde über das monastische Ordensleben eingefügt. Hierbei handelt es sich neben dem Eremitentum, dessen explizite Erwähnung auch zur Diskussion stand, um die älteste Form des gottgeweihten Lebens. Das Mönchtum verbindet bis heute die unterschiedlichen Traditionen von Ost- und Westkirche. Realisiert wurde und wird der gemeinsame Impuls jedoch unter-

schiedlich. Steht in den ostkirchlichen Klöstern die ausschließliche Hinordnung auf ein geistliches Leben, auf Betrachtung und Gebet, in Verbindung mit einer hohen Form der Gastfreundschaft und der geistlichen Vaterschaft im Vordergrund, hat sich im Westen eine Mischform herausgebildet. Das aus benediktinischer Tradition stammende „ora et labora“ führte zu einer Verbindung von intensivem und ausgedehntem Gebet mit verschiedenen Formen von Arbeit, wobei Handarbeit, geistige Tätigkeit, Seelsorge und Schule wichtige Eckpfeiler des klösterlichen Lebenswandels sind. Das Konzil anerkennt die Spannweite der möglichen Realisationen, weist aber auch auf den Ort hin, der die Vielfalt zusammenhält, innerhalb derer freilich der Gottesdienst einen vorzüglichen Rang einnimmt: Monastisches Leben vollzieht sich „innerhalb der Klostermauern“. Die örtliche Stabilität erscheint also als Unterscheidungskriterium für monastisches Leben. Das wird noch dadurch verdeutlicht, dass die Klöster als „Pflanzstätten zur Erbauung des christlichen Volkes“ bezeichnet werden, sie also auf die religiöse und geistig-kulturelle Verantwortung hingewiesen werden, wie sie besonders im Mittelalter das Netz monastischer Einrichtungen für das christliche Abendland besessen hatte.

PC 9 mahnt einerseits zur treuen Bewahrung des Ursprungsgeistes, andererseits zur Anpassung an die Bedürfnisse derer, die monastisch leben, aber diese Lebensform mit anderen Aufgaben verbinden möchten. Diese Mischform, wie sie etwa die Missionsbenediktiner darstellen, erwies sich als ein gelungenes Modell der Verbindung von Mönchtum und kirchlicher Sendung. PC 9, 2 ermutigt ausdrücklich zur Ausgestaltung dieses Miteinanders zweier unterschiedlicher Lebensstile.

PC 10 Von seinem Ursprung her ist Ordensleben laikal. Sowohl bei den Anfängen des Mönchtums in Ägypten, Kleinasien und Palästina als auch in den Gründungen Benedikts und der irischen und gallischen Mönchsväter stellten Laien die überwiegende Mehrzahl der Mitglieder; Priester wurden nur so viele geweiht, wie für die innerklösterliche Seelsorge erforderlich waren. Erst ab dem 8./9. Jahrhundert nahm die Zahl der Kleriker in den Klöstern zu. Doch zu jeder Zeit waren in den monastischen Orden die Laienmitglieder unverzichtbar für das gute Zusammenspiel der inneren Abläufe und der ökonomischen Sicherung der Klöster. Neben Laien als Mitgliedern monastischer Gemeinschaften – eine erste Form laikalen Ordenslebens – kennen die Mendikantenorden die Unterscheidung zwischen dem ersten Orden (Männer), dem zweiten (kontemplativ lebende Frauen in Klausur) und dem dritten Orden, der sich in einer zweifachen Weise konstituieren kann: als Gemeinschaft von in der Welt lebenden Laien mit einer bestimmten Form der Bindung an die entsprechende Spiritualität oder als ordensähnliches Institut mit an der Regel des ersten Ordens orientierten modifizierten Konstitutionen und sogenannten einfachen Gelübden. Unter diesen regulierten Dritten Orden finden sich viele Kongregationen, die im 19. und 20. Jahrhundert gegründet wurden. Eine dritte Form laikalen geweihten Lebens stellen die Brüdergemeinschaften dar, die oft für eine bestimmte Funktion gegründet wurden und ihren Schwerpunkt in der Krankenpflege und im Schulunterricht haben.

Den Gemeinschaften der zweiten und dritten Form gilt PC 10. Entstanden ist der Artikel aus einem Kapitel über die Schulbrüder, der in der Vorbereitungskommission erarbeitet worden war. Vor allem in den romanischen Ländern hatten sie in den 1960er Jahren noch einen beträchtlichen Einfluss auf das kirchliche Schulwesen. Ihnen sollte eine Ermutigung ausgesprochen und ihre Tätigkeit in der Ausbildung und religiösen Unterweisung der Jugendlichen gelobt werden. PC 10,1 greift dieses Anliegen auf und spricht eine allgemeine Wertschätzung der Brüdergemeinschaften aus. Damit sollte dem Anliegen der Kommission entgegengekommen werden, ein Gegengewicht gegen eine Minderbewertung des laikalen Ordenslebens zu schaffen. Gerade von hochqualifizierten Brüdergemeinschaften waren nämlich Klagen über eine diskriminierende Behandlung als Ordensleute zweiter Klasse durch Ordenspriester gekommen. Mehrere Interventionen hatten sich daraufhin für eine solche Einfügung in das Konzilsschema ausgesprochen (Barros Camara, Perantoni, Carroll, Hoffer).

Um eine spezielle Frage, die weniger aus den Reihen der Konzilsväter als aus den Brüdergemeinschaften und ihrem gesellschaftlichen Umfeld kam, geht es in PC 10,2. Das Votum des australischen Weihbischofs Carroll griff ein Thema auf, das bereits in der Vorbereitungsphase erörtert, dann aber wieder fallengelassen worden war, nämlich die Möglichkeit, dass auch in ausgesprochenen Brüdergemeinschaften einige Mitglieder die Priesterweihe empfangen könnten. In der Ordenskommission wurde diese Frage kontrovers diskutiert. Eine schriftliche Umfrage unter den Kommissionsmitgliedern ergab eine deutliche Mehrheit für die Einfügung eines entsprechenden Passus in das Konzilsdekret. Dabei spielte die Situation in Lateinamerika sicher eine wichtige Rolle, wo es bei einem dramatischen Priestermangel eine große Zahl von Laienbrüdern gab. Dass es aber gerade in dieser Frage auch Widerstände unter den Konzilsvätern gab, zeigt der hohe Anteil von 57 Nein-Stimmen bei der Abstimmung über die einzelnen Propositionen im Oktober 1965.

PC 10,2 ist in Form einer feierlichen Erklärung formuliert, die mit ihrem nihil obstat den Brüdergemeinschaften die Möglichkeit eröffnet, auf ihren Generalkapiteln einen Beschluss zu fassen, nach dem einige Mitglieder die heiligen Weihen empfangen dürfen. Diese sollen ausdrücklich für den Dienst in den eigenen Häusern, das heißt zur Seelsorge an den übrigen Mitgliedern und in den Institutionen, nicht jedoch für die allgemeine Pastoral bestimmt werden. Der Charakter der Institute als Laiengemeinschaften bleibt dabei jedoch unverändert.

PC 11 Eine lange Entstehungsgeschichte hatte auch PC 11 über die Säkularinstitute. Für diese jüngste Form des geweihten Lebens war die kirchenrechtliche Grundlage erst 1947 und 1948 durch Pius XII. geschaffen worden. Auf dem Konzil sollte die Abgrenzung gegenüber den Religiösen und den Gesellschaften des apostolischen Lebens erfolgen. Deshalb war in der Vorbereitungskommission von Anfang an ein Kapitel über die Säkularinstitute eingeplant worden. Zuständiger Promotor war der für die Säkularinstitute in der Konzilskommission zuständige Alvaro Del Portillo (Opus Dei). Von den neun Nummern des Vorbereitungsschemas blieb nach der Kürzung von 1963 nur noch eine Nummer übrig, um dann

ganz zu verschwinden. Erst nach der Plenardiskussion vom November 1964 kam wieder ein veränderter Artikel über die Säkularinstitute zustande.

Inhaltlich griffen die verschiedenen Textfassungen auf die beiden Grunddokumente für die Säkularinstitute zurück, nämlich die Apostolische Konstitution *Provida Mater ecclesia* (1947) und das *Motu Proprio Primo Feliciter* (1948). Die dort kodifizierte Lehre ging davon aus, dass die Mitglieder der Orden, Kongregationen und Gesellschaften des gemeinsamen Lebens einen „kanonischen Stand“ im strengen Sinn bildeten, deren Kennzeichen ein Leben nach den evangelischen Räten unter Verlassen der Welt sei, während die Mitglieder der Säkularinstitute den Vollkommenheitsständen lediglich im Wesen nahe stünden. Die Unterschiede machten sich daran fest, dass die Säkularinstitute kein gemeinschaftliches Leben führten und in der Welt lebten. Die lobenden Worte konnten freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass damit eine klare Hierarchie des geweihten Lebens ausgedrückt werden sollte. Ambivalent stellen sich auch die Aussagen der beiden Dokumente zum „Weltcharakter“ dar. Einerseits wird die „Welt“ als Gefahr für eine religiöse Berufung geschildert, andererseits werden die Säkularinstitute aufgefordert, sich an das Leben in der Welt anzupassen und ihr Apostolat aus der Welt heraus, konkret aus weltlichen Berufen und Lebensformen, zu gestalten. So weitsichtig eine solche Konzeption auch ist, setzt sie doch ein neues Verhältnis der Kirche zur Welt voraus, wie es in der unmittelbaren Nachkriegszeit nicht gegeben war. Erst der Paradigmenwechsel von GS, der eine positivere theologische Bewertung der Welt zur Folge hatte, hätte ein Verständnis für den Weltcharakter der Säkularinstitute ermöglicht.

Doch diese Chance wurde in PC 11 nur halbherzig ergriffen. Der endgültige Text hebt hervor, dass die Säkularinstitute von der Kirche anerkannte Gemeinschaften seien und die evangelischen Räte befolgten. Der Ort der Praxis der evangelischen Räte und ihres Apostolats sei „in der Welt“. Das mache ihren „Weltcharakter“ aus, der als Grund ihrer Entstehung besonders gewürdigt wird. Im zweiten Abschnitt werden sie auf die Notwendigkeit besonderer Formation hingewiesen, die nicht nur den religiösen Bereich umfassen dürfe, sondern auch die berufliche Professionalisierung einschließen müsse. Die Vorgesetzten, die zur Unterscheidung und Absetzung von Orden mit dem Begriff „moderatores“ im Unterschied zum bei Ordensgemeinschaften gebräuchlichen „superiores“ bezeichnet werden, werden ermahnt, für eine entsprechende geistliche Einföhrung in Spiritualität und Lebensform sowie für die Weiterbildung Sorge zu tragen. Bei letzterer scheint neben der spirituellen auch die berufliche Weiterbildung gemeint zu sein.

Irritationen rief eine Aktion hervor, die nach der Abstimmung über die einzelnen Nummern im Oktober 1965 gestartet wurde. Auf Initiative aus Kreisen der Säkularinstitute sollte Artikel 11 noch einmal geändert und an seiner Stelle ein eigenes Kapitel an das Ende des Dekrets gesetzt werden, in dem der besondere Charakter der Institute als Stand der Vollkommenheit mit spezifischer Weltbezogenheit und daraus fließender apostolischer Aktion dargelegt werden sollte. Für eine solche gewichtige Veränderung war es freilich zu spät, so dass lediglich eine knappe Einföhrung möglich wurde, wonach die Säkularinstitute nicht zu den Re-

ligioseninstitutionen gehörten. Dieser Einschub – „auch wenn sie keine Ordensinstitute sind“ – wurde am Tag vor der feierlichen Schlussabstimmung am 27. Oktober 1965 von Erzbischof Felici bekannt gegeben.

Insgesamt leidet gerade Artikel 11 unter den vom Konzil nicht beseitigten theologischen Unklarheiten.¹¹ Wenn die Säkularinstitute nicht zu den Ordensinstituten gehören, warum werden sie im Ordensdekret behandelt? Wie ist die Beziehung der Säkularinstitute zu Laiengemeinschaften? Welchen Stellenwert hat die Praxis eines Lebens nach den evangelischen Räten? Viele dieser Fragen belasteten die nachkonziliare Entwicklung, zumal gerade die Säkularinstitute ihre Existenzberechtigung nach zwei Seiten zu erweisen haben: nach der Seite der sich auf ihre Ursprungsimpulse besinnenden und dort vielfach eine stärkere Weltbezogenheit als vor dem Konzil gelebt entdeckenden Ordensinstitute und nach der Seite der Geistlichen Bewegungen, die mit neuen Formen religiösen Lebens Anfrage und Bereicherung zugleich für die traditionellen Gemeinschaften darstellen.

PC 12 Nach den die religiösen Institute klassifizierenden Artikeln behandeln die folgenden Abschnitte die theologischen Grundlagen des geweihten Lebens, nämlich die evangelischen Räte und das gemeinsame Leben.

PC 12 behandelt die Keuschheit. Bereits die Terminologie macht deutlich, wie entscheidend bei dieser auf Mt 19, 12 und 1 Kor 7, 32–35 zurückgeführten Lebensweise die jeweilige Übersetzung ist. Wird „castitas“ mit „Keuschheit“ übersetzt, steht die innere Haltung der freien Verfügbarkeit für Gott und der Integration der eigenen Sexualität in diese Beziehung im Vordergrund. Deutet man den Terminus hingegen als „Ehelosigkeit“, so wird auf das Nicht-Verheiratetsein abgehoben, das an sich noch keine religiöse Lebensform begründet. Der lateinische Text legt die erste Deutung nahe. In PC 12,1 ist „castitas“ ein persönlich geschenktes Charisma in einem religiösen Kontext, während in PC 12,3 „continentia“ eher den psychologischen Vorgang der Bewältigung dieser Entscheidung zu einer konkreten Lebensweise anspricht.

PC 12,1 argumentiert traditionell theologisch. Es geht um eine Entscheidung, die um eines höheren Gutes willen getroffen wird. Das Charisma der Keuschheit erhält seine Berechtigung im Christentum aus dem Rat Jesu an den reichen Jüngling und der Empfehlung des Apostels Paulus an die Gemeinde in Korinth. In der konkreten Ausformung hat die Keuschheit zwei Dimensionen: Sie ist Zeichen der eschatologischen Ausrichtung der Ordensleute und gibt die Möglichkeit zu einem effektiveren Engagement im religiösen und apostolischen Wirken. Die Ordensleute legen durch ihre Entscheidung zu einem keuschen Leben Zeugnis ab für die in Analogie zur Ehe beschriebene Bundestreue Gottes, die bis ans Ende der Zeiten fort dauert und in Jesus Christus ihren Höhepunkt gefunden hat.

Die Tragfähigkeit einer eschatologischen Begründung der Keuschheit kann mit Recht angezweifelt werden. Die vielen Fälle, in denen Lebensentscheidungen gescheitert sind, prägten gerade die Zeit nach dem Zweiten Vatikanum. Tausende

¹¹ Vgl. Pollak, Aufbruch 99–100.

Ordensleute verließen ihre Gemeinschaften. Auf diese Situation, die sich bereits vor dem Konzil abzeichnete, spielt PC 12,2 in einer Mischung aus Abwehrhaltung und spirituell-psychologischen Ratschlägen zur Lebensgestaltung an. Einerseits sollen die Ordensleute die Treue Gottes mit ihrer eigenen Treue beantworten und dabei die natürlichen Hilfsmittel anwenden, die nicht nur der Bewahrung dienen, sondern auch positive Gestaltungsmöglichkeiten einer alternativen Lebensform darstellen, auch wenn sie eher defensiven Charakter tragen. Dabei ist sich das Konzil sehr wohl bewusst, dass auch die Keuschheit letztlich körperliche Gesundheit nicht verletzen darf und zur ganzheitlichen seelischen Heilwerdung der Persönlichkeit im psychischen und religiösen Sinn beitragen soll. Andererseits findet sich in PC 12,2 der letzte Niederschlag der noch 1954 von Pius XII. in *Sacra virginitas* vertretenen Lehre, dass ehelich-keusches eine theologische Vorordnung vor dem ehelichen Leben besitzt. Im Konzilsdokument wird allerdings bereits vorsichtiger formuliert und lediglich die Lehre zurückgewiesen, vollkommene Enthaltensamkeit sei unmöglich oder behindere den menschlichen Fortschritt. Die Ordensleute werden aufgefordert, einen „geistlichen Instinkt“ zu entwickeln, um ihre Lebensform zu schützen.

Eine notwendige Ergänzung zu den mehr auf das Individuum ausgerichteten Mahnungen bilden die pädagogischen Hinweise am Ende des Artikels. So bedarf der gelebte Zölibat der Einbindung in eine geschwisterliche Gemeinschaft. Gerade weil es sich um eine oft unverständene und gefährdete Lebensweise handelt, was *mutatis mutandis* natürlich auch für das eheliche Leben gilt, muss ein Gegengewicht in der Entwicklung der Bindungsfähigkeit innerhalb der Gemeinschaft gesucht werden. Diese Aufgabe betrifft die Phase der Erprobung der Berufung und der Einführung. Sie muss aber die verschiedenen Perioden und Entwicklungsstufen des Lebens umfassen, damit die Emotionalität entsprechend reifen kann.

PC 13 Der Abschnitt über den Rat der Armut steht in einer großen Spannung. Armut gehört zu den bleibenden Grundproblemen menschlicher Gesellschaften – „die Armen habt ihr immer bei euch“ (Mt 26, 11). Dennoch fiel der christliche Protest gegen Armut häufig eher halbherzig aus. Selbst in den explizit die Armut betonenden Mendikantenorden gehört die Auseinandersetzung um die zeitbedingten oder zum Wesen der Institute gehörenden Formen evangelischer Armut zu den immer wieder verhandelten Problemen. Auch die Berufung auf das Beispiel Jesu, das in PC 13, 1 mit dem Verweis auf Mt 8, 20 und 2 Kor 8, 9 angeführt wird, kann mit Gegenbeispielen ergänzt werden. Dem Menschensohn, der keinen Ort hat, wo er sein Haupt hinlegen kann, steht der Jesus gegenüber, der an Festmählern und Hochzeiten teilgenommen hat. Dieser Ambivalenz bereits im jesuanischen Vorbild begegnet die Praxis des Rats der Armut bis heute. PC 13 sucht in unterschiedlichen Ansätzen eine Antwort darauf zu geben.

Die Grundregel, die PC 13,2 vorgibt, lautet, dass Armut wirklich gelebt werden soll und nicht nur eine Beschränkung im Gebrauch bedeuten darf. Der Reichtum der Ordensleute dürfe nicht in der Anhäufung irdischer Güter bestehen, sondern müsse die eschatologische Ausrichtung auf die himmlischen Schät-

ze (Mt 6, 20) beinhalten. Aus dieser Perspektive ergibt sich für das Konzil eine Wertschätzung der Arbeit und der Sorge für den je eigenen Lebensunterhalt; PC 13,3 ist deshalb in engem Zusammenhang mit dem Kapitel über die Arbeit in der Pastoralkonstitution (vgl. GS 33–39.67) zu lesen. Dass dabei aber das Vertrauen auf die Vorsehung Gottes den Primat vor der Sorge um die irdischen Güter hat, ist sowohl im konkreten Lebensvollzug der religiösen Institute als auch in der Mentalität der einzelnen Mitglieder oft mehr Desiderat als konkrete Wirklichkeit. Die Schlussmahnung (PC 13,6), die Institute sollten Luxus, unmäßigen Gewinn und Anhäufung von Gütern vermeiden, weist auf die permanente Gefahr hin, dass die versprochene Armut der Einzelnen in Kontrast zur realen Lebenspraxis gerät.

Die konkreten Formen der evangelischen Armut sind freilich für das Konzil nur schwer zu bestimmen. Zu unterschiedlich sind die in den Konstitutionen und Satzungen der einzelnen Institute festgeschriebenen Formen. So begnügt sich das Konzil mit einigen eher zufällig anmutenden Hinweisen. In PC 13,4 wird den Instituten die Möglichkeit eingeräumt, ihren Mitgliedern den Verzicht auf Erbschaften zu geben. Die Almosentätigkeit der Institute soll sich nicht nur auf die Bedürftigen ausrichten und die Sorge für die Belange der Kirche im Blick haben. Auch die Solidarität innerhalb der Institute zwischen reichen und armen Provinzen muss sich in einer Kultur des Miteinander-Teilens erweisen. Angesichts der Tatsache, dass in den Jahrzehnten nach dem Konzil sehr viele Gemeinschaften den Nachwuchsmangel ihrer europäischen und nordamerikanischen Provinzen durch Neugründungen in Ländern Südamerikas, Afrikas und Asiens kompensiert haben, ist dieser Hinweis auf die finanzielle Mitverantwortung ein wichtiger Aspekt.

PC 14 Der Gehorsam gehört zu den in der Konzils- und Nachkonzilszeit am heftigsten diskutierten und umkämpften Themen. In der traditionellen Ordens-theologie wurde der Rat des Gehorsams fast ausschließlich aus der Perspektive der Leitungen formuliert. Noch in den Entwürfen zur Ordensfrage wurden mögliche demokratische Aspekte der Anwendung des Gehorsams und ein dialogisches Handeln der Oberen im Zusammenwirken mit den Mitgliedern unter die zurückzuweisenden irrigen Meinungen gezählt. Durch die auf dem Konzil zu Tage getretenen unterschiedlichen Vorstellungen von kirchlicher Reform und die offen ausgetragenen Meinungsverschiedenheiten war jedoch Gehorsam gegenüber kirchlichen Autoritäten insgesamt zu einem auch für die Orden brisanten Thema geworden. Der neuen Mentalität Rechnung zu tragen, war aber nicht leicht. Patriarchalische Auffassungen von Gehorsam ließen sich nur schwer mit einer demokratischen Praxis in Einklang bringen. Zwei im November 1964 von jeweils etwa 400 Konzilsvätern eingebrachte Modi, von denen der eine ganz die Repräsentanz des göttlichen Willens im Oberen, der andere die personale Entfaltung des Einzelnen und das Wohl der Gemeinschaft betonte, verdeutlichten die notwendige Kompromissfähigkeit des Konzils.¹²

¹² Die beiden Modi lauten: „Auf alle Weise möge Vorsorge getroffen werden, daß der authenti-

Der Konzilstext verlegt die geschlossenen Kompromisse in verschiedene Abschnitte des Artikels. PC 14, 1 resümiert die biblischen und theologischen Grundlagen des Gehorsams. Vorbild ist der Gehorsam Christi, wie er im NT an mehreren Stellen herausgearbeitet wird. Die Lebenshingabe Jesu findet ihr Abbild in der Willenshingabe des Mitglieds. Diese Unterwerfung des eigenen unter den Willen des Obern wird in gleicher Weise als Akt der Christusnachfolge und Zeichen ekklesialer Verbundenheit gesehen. Er findet seine Erfüllung im konkreten Dienst an den Brüdern. Der Text lässt sich aber, wie Friedrich Wulf zu Recht herausgearbeitet hat, in unterschiedlichen Richtungen interpretieren: Man kann aus ihm eine Stärkung der Rolle der Obern herauslesen und man kann die Ausrichtung des Gehorsams auf das Wohl des „corpus Christi mysticum“ betonen. PC 14, 1 bleibt in diesem Sinne einer jener Kompromisstexte, auf die sich je nach Bedarf leicht rekurrieren lässt.

Konkretisierungen bieten die drei folgenden Abschnitte des Artikels, die den Gehorsam aus dem Blickwinkel der Mitglieder, der Obern und der kollektiven Mitentscheidungs-gremien thematisieren. Für die Mitglieder wird als Norm des Gehorsams die Orientierung an den Konstitutionen eingeschärft. Die Praxis des Gehorsams soll alle Fähigkeiten erfassen und letztlich in innerer Freiheit zu größerer menschlicher und religiöser Reife führen. Neu ist, dass die Verantwortung der Obern in der Ausübung des Gehorsams eingeschärft wird. Gehorsam darf nicht zu Gewissenszwang führen. Gehorsam bedeutet wesentlich Gehorsam gegenüber der Sendung des Instituts. Deshalb legt das Konzil großen Wert auf die Erziehung zu umfassender Mitverantwortung der Mitglieder. Der vom Konzil geforderte Gehorsam ist aktiv und verantwortlich. Der Wille Gottes wird nicht vom Obern allein gefunden, sondern im täglichen Dialog mit den Mitgliedern und in der institutionalisierten gemeinsamen Leitung der Institute durch Räte und Kapitel. Die Jahre nach dem Konzil haben gezeigt, dass in dieser neuen Gehorsamsauffassung zwar eine große Chance liegt, die von den Instituten ergriffen wurde und zu einer völlig neuen Praxis der Autoritätsausübung geführt hat, dass aber durch die Anforderungen an Obere und Mitglieder die Autoritätskrise nicht gelöst wurde, sondern sich über die Jahrzehnte eher noch verschärft hat. Der Gehorsam, wie ihn das Konzil beschreibt, setzt mündige Mitglieder und gewandte Obere voraus.

PC 15 Die Reihe der die Grundlagen der Orden beschreibenden Artikel schließen die Erwägungen zum Gemeinschaftsleben ab. Die „vita communis“ in Anlehnung

sche Begriff des Ordensgehorsams ungeschmälert erhalten bleibe. Der Ordensgehorsam, so wie er von der Kirche immer verstanden worden ist, mindert nämlich die Würde der erwachsenen Person nicht, sondern führt sie zur vollen Reife, da er ein hohes Ganzopfer (holocaustum) ist, durch das der Mensch sich und alles, was sein ist, um des Himmelreiches willen gänzlich dem Willen Christi, dessen Stelle der Obere vertritt, unterwirft.“ – „Die Ordensleute sollen den Gehorsam, den sie gelobt haben, entsprechend den Zielen und der Eigenart ihrer Gemeinschaft in reifer personaler Gesinnung beobachten. Die Obern sollen die Verantwortung mit ihren Untergebenen so teilen, daß alle Glieder der Gemeinschaft das Leben, die Angelegenheiten und Schicksale des Ordens wie ihre eigenen ansehen und für alles gleichsam gemeinsam Sorge tragen.“ – Wulf, Kommentar PC 295.

an die in Apg 4, 32 idealiter beschriebene Urgemeinde gehört zu den klassischen Topoi des Ordenslebens und den Vorgaben für jedes kommunitäre Leben. Darin kommt gleichermaßen die Sehnsucht vieler Menschen nach gelungenen Modellen des Miteinanders zum Ausdruck wie die Schwierigkeit, individualistische Lebensstile aufzubrechen. In vielen Instituten wurde trotz aller Betonung des Gemeinsamen über Jahrhunderte hin fast ausschließlich die persönliche Christnachsfolge gepflegt. Anonymität in großen Konventen und Kontaktschwächen innerhalb der Gemeinschaft wurden gerade in den Jahren um das Konzil herum sehr deutlich empfunden und namhaft gemacht. Dennoch gehört das gemeinschaftliche Element zu den unaufgebbaren Grundkonstanten der Nachfolge Christi, das zunehmend auch von protestantischen und außerchristlichen Gruppierungen entdeckt und gelebt wird.

Auch in diesem Artikel fasst der erste Abschnitt den biblischen und theologischen Befund zusammen. Der hervorragende Ort, an dem Gemeinschaftsleben erfahrbar wird, ist der gemeinsame Bezug auf das Evangelium, die gemeinsame Feier der Liturgie, der Eucharistie und des Gebets überhaupt. Das Konzil begründet in PC 15, 1 noch einmal zusammenfassend, warum die Kirche über Jahrhunderte hin auf dem gemeinsamen Vollzug des Stundengebetes insistiert hat. Diese Gemeinsamkeit muss ihre Echtheit allerdings im Umgang miteinander erweisen. Mit einer Fülle von Hinweisen auf die biblische Lehre werden die Ordensleute aufgefordert, die geschwisterliche Liebe zu leben und ihre Gemeinschaften als Familie zu begreifen und zu gestalten.

Zwei Konsequenzen für die innere Struktur der Institute macht Artikel 15 namhaft. PC 15, 2 fordert die Institute auf, nach Lösungen zum Abbau gemeinschaftsinterner Klassenunterschiede zu suchen. Es geht um die Integration von „Laienbrüdern“ und „Laienschwestern“ in die Gemeinschaften, konkret um die Zulassung zum aktiven und passiven Wahlrecht bei der Bestimmung von Ämtern und um die Beteiligung am gemeinsamen Chorgebet. In den Männergemeinschaften lassen sich durch die unterschiedlichen Aufgaben und Verpflichtungen von Priestern und Nicht-Priestern manche Verschiedenheiten nicht vermeiden, doch die Frauengemeinschaften werden explizit zum Abbau von Hierarchien aufgefordert. In Verbindung mit der zweiten Reformmöglichkeit, die in PC 15, 3 gegeben wird und nach der in Priestergemeinschaften auch Laienmitgliedern die gleichen Rechte eingeräumt werden können, wie sie den geweihten Mitgliedern zukommen, handelt es sich hier um eine Entwicklung, die in der Nachkonzilszeit zu vielen Veränderungen innerhalb der Institute geführt hat. Besonders die franziskanischen Gemeinschaften besannen sich neu auf den egalitären Charakter ihrer Gründungen. In einer Reihe von Instituten erhalten jetzt auch Nicht-Priester Anteil an Leitungsfunktionen.

IV. Konkrete Normen

In der Gliederung nicht eigens abgesetzt enthalten die Art. 16–24 konkrete Normen zur Reform des geweihten Lebens. Manches davon ist in den grundsätzlichen

ren Ausführungen bereits angeklungen. Bei anderen Regelungen zeigt sich die Zeitbedingtheit der konziliaren Vorschriften, die wie jede konkrete juristische Festlegung eine Momentaufnahme darstellt.

PC 16 Der Artikel über die Klausur der Nonnenorden differenziert die einzuhaltenden Vorschriften. Er hält fest an der strengen Durchführung der sogenannten „päpstlichen Klausur“, fordert zu Überprüfung, Anpassung und Abschaffung veralteter Bräuche auf. Gleichzeitig eröffnet er die Möglichkeit von Ausnahmen; die Klausur von Nonnen mit Apostolatswerken soll grundsätzlich bestehen bleiben, aber in den Konstitutionen geregelt werden.

Versuchte die Ordensreform Pius' XII. durch die Apostolische Konstitution *Sponsa Christi* und die Einführung einer Kleinen Klausur in den 1950er Jahren noch den unterschiedlichen Berufungen eines vollkommen auf die Beschaulichkeit ausgerichteten und eines die Kontemplation mit der apostolischen Aktion, etwa im Lehrerinnenberuf, zu verbindenden Lebensstandes Rechnung zu tragen, so hoben bereits die Ausführungsbestimmungen diese Kleine Klausur wieder auf. Die nachkonziliare Entwicklung hielt an den Klausurvorschriften für die Nonnen fest. Wohl bei keinem Teilaspekt des Ordenslebens finden sich in den kirchenamtlichen Rundschreiben, zuletzt in *Vita consecrata* 59 und in der 1999 erschienenen Instruktion *Verbi sponsa*, so viele motivierende Hinweise auf die biblische und spirituelle Tradition. Immer aber wird in den konkreten Normen das Schwergewicht auf die Trennung von der Welt gelegt, die den eigentlichen Charakter des kontemplativen Lebens ausmacht: „Eine wirkliche Trennung von der Welt, das Schweigen und die Einsamkeit bringen die Integrität und Identität des ausschließlich kontemplativen Lebens zum Ausdruck und schützen sie, damit es seinem besonderen Charisma und den gesunden Traditionen des Instituts treu ist.“¹³

PC 17 Die Ausführungen über die religiöse Kleidung sind der einzige Abschnitt, der vom Vorbereitungsdekret bis zum endgültigen Text alle Veränderungen im Wesentlichen unbeschadet überstanden hat. Das Ordensgewand soll folgende Eigenschaften aufweisen: Es soll einfach sein und eine gewisse Bescheidenheit ausdrücken; es soll die Armut symbolisieren und gleichzeitig den Ansprüchen der Schicklichkeit entsprechen; es soll die Gesundheit nicht beeinträchtigen und es soll jahreszeitlich, regional und entsprechend den in ihm auszuführenden beruflichen Tätigkeiten differenziert getragen werden. Diese Qualitäten, die durchaus nicht nur auf uniforme Gewandungen anwendbar sind, sondern Kriterien für einen dem evangelischen Rat der Armut angemessenen Umgang mit Mode überhaupt darstellen können, wurden im Ringen um einen Reformtext für die Orden nicht verändert. Unbestritten bleibt die allgemeine Aussage, dass das Ordensgewand die religiöse Weihe seiner Träger widerspiegeln solle. De facto wurden nach dem Konzil alle religiösen Gewänder verändert, zum Teil nach den angegebenen Kriterien, zum Teil auch dahingehend, dass sehr viele aktive Institute über-

¹³ Instruktion *Verbi sponsa* Nr. 10.

haupt keine gemeinsame Kleidung mehr kennen. In der öffentlichen Wahrnehmung der Orden ist der radikale Wandel, den das Ordensgewand in den Jahrzehnten nach dem Konzil erfahren hat, vielleicht die am deutlichsten sichtbare Veränderung gewesen.

PC 18 Zu den Anliegen der Ordensreform Pius' XII. gehörte die Verbesserung der Ausbildung der Ordensleute. Ein wichtiger Schritt in dieser Richtung war die Einrichtung eines theologischen Weiterbildungsprogramms für Schwestern in Rom. Das internationale Kolleg Regina Mundi förderte nicht nur die wissenschaftliche Kompetenz der Ordensschwwestern, sondern öffnete auch den Blick über die eigene Gemeinschaft hinaus. Die Erneuerung der Ausbildung gehörte in diesem Sinn zu den unbestrittenen Themen der Ordensreform. Im Vorfeld des Konzils forderte vor allem der belgische Kardinal Suenens für die Frauenorden eine bessere Ausbildung. In der Endfassung des Dekrets werden die entsprechenden Anliegen in vier Richtungen festgelegt:

Die Ausbildung der Ordensfrauen und der Nicht-Kleriker soll nach dem Noviziat in angemessener Weise fortgeführt werden. Dabei geht es nicht um eine Verlängerung des Noviziats, sondern um eine Einführung in die apostolischen Aufgaben und um berufspraktische Vorbereitungen. Ein solches „Juniorat“ hat sich seit dem Konzil weitgehend durchgesetzt und kann als Teil einer gesamtgesellschaftlichen Professionalisierung gesehen werden.

Diese Ausbildung muss sich entsprechend den Zeitverhältnissen und den lokalen Anforderungen gestalten. PC 18, 2 legt großen Wert darauf, sowohl die Fähigkeiten und den Charakter der Mitglieder als auch die Mentalität der Zeit zu berücksichtigen. Wie der Spagat zwischen der etwa in PC 16 postulierten Trennung von der Welt, die von der Konzeption her ja nicht nur für die kontemplativen Institute gilt, und einer durch die Ausbildung bedingten Nähe zur Welt gelingen kann, wird nicht eigens erläutert.

Die selbstverständliche Tatsache, dass Lernen ein lebenslanger Vorgang ist, wird für die Institute in PC 18, 3 aufgegriffen. Den Mitgliedern soll für Weiterbildungsmaßnahmen eine angemessene Zeit eingeräumt werden. Der Artikel schließt mit dem Hinweis darauf, dass die in der Ausbildung tätigen Personen besonders gut ausgewählt und vorbereitet sein müssen.

PC 19 Das 19. und 20. Jahrhundert kannte eine Vielzahl neuer Ordensgründungen. Im Unterschied etwa zum 4. Laterankonzil, das mit einem Dekret Neugründungen verhindern wollte, standen die Väter des Zweiten Vatikanums neuen Aufbrüchen grundsätzlich positiv gegenüber. Die Erfahrungen zeigten aber, dass manche Neugründungen nach einem euphorischen Beginn nicht lebensfähig waren. PC 19 möchte bei aller Offenheit für den charismatischen Beginn neuer Institute einen nüchternen Blick auf die Zukunftschancen und Entwicklungsmöglichkeiten gewahrt wissen. Nachholbedarf besteht allerdings in den jungen Kirchen Afrikas und Asiens. Hier werden die Orden eingeladen, neue Formen besonders zu fördern.

In der Entwicklung nach dem Konzil spielte weniger die Gründung neuer Or-

densgemeinschaften eine Rolle. Die größere Innovationskraft entwickelten die Geistlichen Bewegungen, aus deren Reihen Anliegen einer festeren Gemeinschaftsbindung kommen. Für das traditionelle Ordensleben stellt sich dadurch besonders die Frage nach der Möglichkeit religiöser Gemeinschaften mit gemischter Mitgliedschaft aus Laien und Priestern, Frauen und Männern, Verheirateten und Zölibatären. Auf der Bischofssynode 1994 wurden diese neuen Formen ausdrücklich angesprochen und nach Wegen gesucht, die in ihnen wirklichen Charismen zu unterscheiden und ihnen einen auch kirchenrechtlich verantwortbaren Platz in der Kirche zuzuweisen. Ob allerdings auf längere Sicht neue Lebensformen wirklich „keine Alternative zu den früheren Institutionen, die weiter den hervorragenden Platz einnehmen, den die Überlieferung ihnen eingeräumt hat“ (VC 62), sind, muss die weitere Entwicklung zeigen.

PC 20 Aus der konziliaren Auseinandersetzung um die Autonomie der Orden verständlich, aber auf dem Hintergrund der seitherigen Entwicklung eher schwierig ist PC 20. Die Institute sollen einen Freiraum bekommen für die Gestaltung ihrer Werke. Gemeint sind in erster Linie Institutionen, mit denen apostolische Aufgaben verbunden sind, wie Schulen, Krankenhäuser, Altenheime. Indirekt kann aus der Aufforderung der Anpassung an Zeit und Ort geschlossen werden, dass die Orden keinen rechtsfreien Raum darstellen, sondern sich in der rechtlichen Ausgestaltung ihrer Einrichtungen an die landesüblichen Gepflogenheiten zu halten haben. Was mit den weniger angemessenen Werken gemeint ist, darüber kann nur spekuliert werden. Vermutlich lässt sich dieser Hinweis auf mehr ausdehnen als auf die von Friedrich Wulf inkriminierten Schnapsbrennereien der Klöster.

Ursprünglich war dieser Artikel viel reichhaltiger geplant. Doch die speziellen Hinweise zur Anpassung der Institute wurden in PC 2 übernommen. So blieb für PC 20 nur noch der allgemeine Hinweis auf die Pflege des missionarischen Geistes. Das große Anliegen der Konzilsväter, die ekklesiale Mitverantwortung der Orden über den Bereich ihrer eigenen Werke und unmittelbaren Aufgabenstellungen hinaus einzufordern, spricht sich in diesen Ermahnungen aus.

PC 21 Zum Zeitpunkt des Konzils noch nicht so aktuell, ist PC 21 für den Beginn des 21. Jahrhunderts ein wichtiger Artikel. Seinen „Sitz im Leben“ hatte er in der Vorbereitungsphase mit Bezug auf kleine autonome Klöster oder Institute, die schon seit Jahren keine Eintritte mehr zu verzeichnen hatten. Ihnen sollte die Aufnahme weiterer Novizen von Rechts wegen untersagt werden. Zudem sollten sie angehalten sein, sich mit anderen Instituten ähnlicher Zielsetzung oder Spiritualität zu vereinigen. Die Ausführungsbestimmungen gingen in ES 39–41 ausführlich auf das Procedere der Auflösung eines Instituts ein. Auf die Gefühlslage der Mitglieder sollte dabei ebenso Rücksicht genommen werden wie auf die nötige Entscheidungsfreiheit der Gemeinschaft und der Einzelnen. 40 Jahre nach dem Konzil erweist sich dieser Artikel gerade im mitteleuropäischen Raum möglicherweise als wegweisend angesichts der Überalterung und Nachwuchskrise der meisten religiösen Gemeinschaften. Die Geschichte der Orden kennt Vorgänge

von Geburt und Sterben in buntem Wechsel. In der Zusammenschau von PC 20 und 21 wird offenkundig, dass die Kirche vor der Berufung zum Ordensleben zwar mit großer Hochachtung steht, gleichzeitig aber die Sorge für lebensfähige soziologische Einheiten nicht aus dem Auge verlieren darf.

PC 22 Die Föderationen von Instituten, die zur selben Ordensfamilie gehören, haben sich in den Jahren nach dem Konzil als sehr fruchtbar erwiesen. Hinzuweisen ist etwa auf die INFAG, die Interfranziskanische Arbeitsgemeinschaft, in der über 400 Institute franziskanischer Spiritualität verbunden sind. Der Austausch und die Möglichkeiten zu gegenseitiger Hilfe und Unterstützung vor allem im spirituellen Bereich, aber auch die Beteiligung an gemeinsamen Projekten, zeigen positive Ergebnisse.

Formelle Zusammenschlüsse von Klöstern und Instituten werden demgegenüber eher zögernd durchgeführt. Hier bedarf es häufig der Initiative übergeordneter Instanzen. Die Religiosenkongregation wurde in dieser Hinsicht besonders bei kontemplativen Klöstern aktiv.

PC 23 In Deutschland gibt es bereits seit 1898 eine Konferenz Höherer Ordensoberer. Anfangs auf die Missionsgenossenschaften beschränkt, gehören ihr heute alle Höheren Oberen religiöser Gemeinschaften an. An ihrer Entwicklung¹⁴ lässt sich der Vertrauenszuwachs erkennen, der in den letzten Jahrzehnten zu einer neuen Solidarisierung der Institute geführt hat. Gefördert wurde nicht nur die Zusammenarbeit in gemeinsamen Projekten, sondern es kam auch – ausgelöst durch staatliche Gesetzgebung – zu einer gegenseitigen finanziellen Abhängigkeit in der Altersversorgung der Mitglieder. Die inhaltliche Abstimmung mit der Religiosenkongregation und den Bischofskonferenzen stellt sich dabei zunehmend auch als konfliktbeladen heraus, weil sie bisweilen den ordenseigenen Interessen widerstreitet. Auf jeden Fall haben sich die Vereinigungen der Höheren Oberen der Orden und der Vertreter der Säkularinstitute auf nationaler, kontinentaler und internationaler Ebene etabliert.

PC 24 Die Berufungen zum Ordensleben nahmen bereits in den Jahren vor dem Konzil in manchen Ländern radikal ab. Die Vorbereitungskommission hatte deshalb ein eigenes Kapitel über die Förderung von Ordensberufungen erarbeitet, das sich an kirchliche Multiplikatoren richtete. Manches davon ist in PC 24 aufgenommen. Die Mahnungen gehen an die Priester und Erzieher, in ihrer Berufsberatung die Ordensberufung nicht zu vernachlässigen. In der normalen Verkündigung soll hin und wieder das Ordensleben thematisiert werden. Desgleichen sollen die Eltern erwachende Berufungen ihrer Kinder verständnisvoll begleiten. Den Ordensgemeinschaften wird das Recht auf Berufswerbung zugesichert. Der Hinweis auf die dabei zu beachtenden Richtlinien lässt dabei einen Schluss auf den Stil des Vorbereitungsschemas zu und ist weniger Zeichen einer gelungenen Redaktionsarbeit.

¹⁴ Vgl. Leugers, Interessenpolitik.

PC 25 Das Dekret schließt mit einer Erklärung der Hochschätzung des Konzils für die Lebensform der evangelischen Räte. Die Ordensleute sind ein wichtiges Zeichen für die Fruchtbarkeit der Kirche insgesamt. Der Abschnitt bemüht sich, die Polarität von Kontemplation und Aktion einigermaßen gleichmäßig zu beschreiben. Dennoch wirken die Hinweise auf Jesus und Maria eher als Mahnung zu einem zurückgezogenen Wirken denn als Aufruf, sich allzu sehr in die nachkonziliaren Reformbestrebungen einzumischen.

C. Nachwirkung und Würdigung

I. Eine Würdigung von PC

PC ist ein typisches Dokument „auf dem Weg“. In einem spannungsreichen Prozess der Erarbeitung gelang es, die Einseitigkeiten der Vorbereitungsphase auszugleichen. PC fügt sich auf diese Weise in die „Aggiornamento“-Bestrebungen des Zweiten Vatikanums ein, das in seinen mehr auf die Praxis des christlichen Lebens ausgerichteten Dekreten keine Einzelvorschriften bieten wollte, sondern den Weg zu öffnen suchte für die weitere Reformarbeit. Nahezu alle Themen, die in der Vorbereitungsphase bereits ausführlich ventiliert worden waren, kamen auch in der Endfassung von PC zur Sprache. Ihre oft nur mit kurzen Hinweisen angedeutete Behandlung unterschied sich aber sehr von den detailbesessenen Kapiteln des Vorbereitungstexts.

In der theologischen Bewertung des Ordenslebens geht PC einen selbstständigen Weg. War im Vorbereitungsschema der Bezug auf das Reformwerk Pius' XII. durchgängig gegeben, fiel eine solche Verortung im Lehramt in PC völlig weg. Das Ordensdekret ist das einzige Dokument des Zweiten Vatikanums, das keine explizite Referenz zu päpstlichen Verlautbarungen enthält. Das hängt zum einen mit der im Lauf der Erarbeitung erhobenen Forderung zusammen, das Dekret solle nur Resolutionen bieten, zum anderen mit der Verlagerung der Hauptverantwortung für die Reform auf die einzelnen Institute. Diese Offenheit ließ die Väter auch eine Definition des Ordenslebens vermeiden. Geboten wurde statt dessen eine deskriptive Analyse wichtiger Strukturelemente, geordnet nach den unterschiedlichen Typen des Ordenslebens und den durch das Kirchenrecht vorgegebenen gemeinsamen inhaltlichen Merkmalen. Die Pluralität der existierenden Institute ließ eine stärkere definitonische Konzentrierung nicht zu, womit freilich eine grundsätzliche Problematik von Ordenstheologie angesprochen ist.

Trotz des Verzichts auf lehramtliche und kanonistische Bezüge bietet PC allerdings einen zentralen Fortschritt: Das Dokument vollzog die konziliare Wende zu einer stärkeren biblischen Orientierung mit. Durch die herangezogenen Referenzstellen wurden die johanneische und paulinische Theologie stärker in das geweihte Leben integriert. Insgesamt konnte dadurch den einzelnen Gemeinschaften ein größerer Spielraum zur je neuen Erarbeitung ihres Charismas eröffnet werden.

II. Die nachkonziliare Erneuerungsarbeit

Die Weichen für die nachkonziliare Erneuerungsarbeit wurden unmittelbar nach Konzilsschluss gestellt. Dabei gab es ein Kompetenzgerangel zwischen der von Paul VI. eingesetzten Kommission und der Religiösenkongregation. Doch durch eine breitere Konsultationsbasis, in die jetzt auch die Superiorenvereinigungen und kontemplative Frauenklöster einbezogen wurden, kamen einige zusätzliche inhaltliche Schwerpunkte ins Spiel. Wichtig war, genügend Zeit für die Umsetzung der Reformen und ihre Erprobung zu bekommen. Die Religiösenkongregation forderte die alleinige Zuständigkeit für alle Institute, auch für die Missionsgemeinschaften, für welche die Propaganda-Kongregation mehr als nur Mitsprache verlangte. Der Streit um die Priester-Säkularinstitute, bei denen nach Meinung einiger Kommissionsmitglieder die Gefahr einer doppelten Gehorsamsstruktur gegenüber dem Bischof und der Gemeinschaft bestünde, führte zu keinen Konsequenzen, zeigte jedoch die Tendenz, religiöse Gemeinschaften generell stärker in diözesane Strukturen einzubinden.

Das war auch ein Hauptanliegen der die Orden betreffenden Teile des Apostolischen Schreibens *Ecclesiae sanctae* vom 06. August 1966. Doch die Verpflichtung zur Abhaltung von Sonderkapiteln zur Revision der Satzungen und Konstitutionen relativierte die Bedeutung von Einzelregelungen. Die entscheidende Perspektive der Nachkonzilszeit blieb die Aufforderung an die Institute, zu ihrem Gründungscharisma zurückzukehren.

Die Religiösenkongregation, die 1967 in „Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute“ und 1988 in „Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens“ umbenannt wurde, verstand sich in der Nachkonzilszeit eher als subsidiäre Unterstützung für die in den Gemeinschaften je originell zu leistende Reformarbeit. Dennoch gingen im Lauf der Jahrzehnte beachtliche Initiativen von Rom aus. Sie betrafen unter anderem die Ausbildung der Ordensleute¹, die kontemplativen Gemeinschaften, vor allem die Nonnen², die Entwicklung und Förderung ganzheitlichen Menschseins in den Orden³, die Beziehungen zu den Bischöfen und Diözesen⁴. Dazu kamen mehrere päpstliche Schreiben zum Ordensleben. Am 29. Juni 1971 schloss Paul VI. mit dem Mahnschreiben *Evangelica testificatio* gewissermaßen die unmittelbare Nachkonzilsreform ab. Im Unterschied zum Konzilsdekret stellte der Papst das Ordensleben in den sich verändernden Zeitkontext hinein. Seine große Sorge, zu deren Lösung er sich von den Orden Hilfe versprach, war, „wie man die evan-

¹ Instruktion *Renovationis causam* vom 06. Januar 1969; Richtlinien für die Ausbildung in den Ordensinstituten vom 02. Februar 1990; Richtlinien über die Zusammenarbeit der Ordensinstitute in der Ausbildung vom 08. Dezember 1998.

² Instruktion *Venite seorsum* vom 15. August 1969; *Die kontemplative Dimension des Ordenslebens*, verabschiedet von der Vollversammlung der Kongregation im März 1980; Instruktion *Verbi sponsa* vom 13. Mai 1999.

³ *Das Ordensleben und die Förderung des Menschen*, verabschiedet von der Vollversammlung der Kongregation im April 1978; Dokument *Das brüderliche Leben in Gemeinschaft* vom 02. Februar 1994.

⁴ *Mutuae relationes* vom 14. Mai 1978 (gemeinsam mit der Kongregation für die Bischöfe).

gelische Botschaft in der profanen Welt heimisch machen kann“⁵. Eine ausführliche Theologie des Ordenslebens bot Paul VI. aber nicht an.

Im Anschluss an die Bischofssynode über das geweihte Leben (1994)⁶ veröffentlichte Johannes Paul II. am 25. März 1996 das Apostolische Schreiben *Vita consecrata*. Es ist ein spiritueller Text, der den Orden im Bild vom Aufstieg auf den Berg der Verklärung Schwierigkeiten und Schönheit ihres Lebens gleichermaßen verdeutlichen möchte. Im Dreischritt „Confessio Trinitatis“, „Signum Fraternitatis“ und „Servitium Caritatis“ behandelt der Papst das spirituell-theologische Fundament, die Bewährung im Gemeinschaftsleben und den Dienst an den „Schauplätzen der Sendung“. Auch in der Instruktion der Kongregation im Anschluss an das Jubiläumsjahr *Neubeginn in Christus* (19. Mai 2002) werden Spiritualität, Gemeinschaft und Sendung als die grundlegenden Strukturelemente des Ordenslebens präsentiert.

III. Akzente heutiger Ordenstheologie

Die scheinbare Klarheit, wie sie in den römischen Verlautbarungen zum geweihten Leben erscheint, darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass jedes Dokument wie auch jede theologische Studie andere Akzente setzt. Das Ordensleben hat nach dem Konzil seine theologische Sonderstellung verloren. Angesichts der inneren Veränderungen und des zahlenmäßigen Rückgangs spricht sich in der Pluralität theologischer Entwürfe nach wie vor eine Identitätsunsicherheit aus. Ob man die Orden stärker von der Entscheidung zu einer Lebensform her betrachtet und dann die evangelischen Räte oder die religiöse Weihe als Zentrum der Berufung ansieht, oder ob man stärker den ekklesiologischen Bezug betont und Orden in ihrer Funktion für die Kirche und Vorreiter eines neuen Kirchenbildes sieht, oder ob man die Spannung zwischen einer Trennung von der Welt und Präsenz in ihr produktiv auflöst – immer stellt sich die Frage danach, von welchem Gemeinschaftstyp man ausgeht und welches Interesse verfolgt wird. Dass und wie man dabei zu unterschiedlichen Ergebnissen kommt, soll an fünf theologischen Akzenten herausgearbeitet werden, die in der Rezeptionsgeschichte des Ordensdekrets eine wichtige Rolle spielen.

1. Heiligkeit

Das Motiv der Heiligkeit und der Vorordnung des Rätelebens vor anderen Lebensformen findet sich in PC überall dort, wo in Komparativen gesprochen wird (etwa PC 1, 2; 5, 1; 7, 1; 12, 1; 14, 1), ohne freilich den entsprechenden Vergleichspunkt ausdrücklich zu benennen.

⁵ Mahnschreiben *Evangelica testificatio* Nr. 52.

⁶ Vgl. zu Vorbereitung, Ablauf, zentralen Themen und Nachwirkung der Bischofssynode über das geweihte Leben aus kirchenrechtlicher Perspektive: Kallidukil, Significance.

Nach dem Konzil wurde das vornehmlich aszetisch bestimmte Heiligkeitsideal ergänzt – teilweise auch abgelöst – durch ein an der alttestamentlichen Anthropologie orientiertes Ideal der Rechtschaffenheit und Ganzheit des Menschen (vgl. Gen 17, 1; Lev 11, 44). Diese Heiligkeit impliziert das barmherzig-gerechte Handeln gegenüber Freund und Feind, Arm und Reich (vgl. Mi 6, 8). Durch den Anspruch Jesu findet die alttestamentliche Aufforderung zur „imitatio dei“ ihre Fortsetzung im Ruf zur Nachfolge Jesu. Dieses neue Heiligkeitsideal hat auch eine Neuinterpretation der evangelischen Räte als Wege zu befreitem, ganzem Menschsein zur Folge. Ganzsein, d.h. harmonische Ganzheit der Person und Integration alles Menschlichen, ist das Leitziel, das dem Aspekt des Gerade-seins, der Gerechtigkeit vor Gott eingeordnet wird.⁷ Die Rede vom *einen* Ordensgelübde – und nicht etwa dreien – bildet eine Entsprechung zum Verständnis der auf Ganzheit zielenden Nachfolge.⁸ Auf diesem Hintergrund wird auch wieder – tiefenpsychologisch gewendet – von den evangelischen Räten und der in ihnen liegenden Aszese gesprochen. Aszese als Weg der Weltrelativierung wird im Sinne der Anerkennung der Endlichkeit des Menschen und dieser Welt gerade zu einem Weg neuer Weltbejahung.⁹

Offenbar denkt Hermann Volk die tridentinische Vorordnung des Rätelebens auf der Symbolebene, wenn er über Evangelische Räte und Heiligkeit aller schreibt: „Mit den Evangelischen Räten wird eine wesentliche Aufgabe der Kirche wahrgenommen, die, wenn auch nicht so verpflichtend und nicht standbildend, von jedem Christen anerkannt und irgendwie realisiert werden muß. Es handelt sich um das gleichzeitige Verhältnis zu Christus und zur Welt. Es ist eine Aufgabe der Kirche, darzustellen, wie der Christ in der Welt steht, und zwar einerseits, was er alles bejahen und tun kann, andererseits, was er alles lassen kann.“¹⁰ Eine wertende Unter- oder Überordnung ist bei Volk nicht mehr erkennbar: „Beides ist Zeichen für Christus und beides muß so verwirklicht werden, daß es Hinweis auf Christus und seine gegenwärtige Kraft ist.“¹¹

Die von Volk propagierte Vorordnung auf der Ebene der spezifischen Zeichenfunktion des Rätestand es kann – zumindest für den deutschen Sprachraum – als nach dem Konzil vorherrschende Meinung bezeichnet werden. Die Vorordnung auf der Symbolebene hat die Vorordnung auf ethischer Ebene abgelöst. Dabei kann dieses Zeichen mehr auf der Ebene einer christologisch begründeten Ethik und des christlichen Weltverhältnisses wie bei Volk angesiedelt werden, auf der Ebene des Eschatologischen¹² wie bei Karl Rahner, auf ekklesiologischem Terrain wie bei Hans Urs von Balthasar (Rätestand als symbolische Realisierung des bräutlichen Verhältnisses der Kirche zu Christus) oder auf der Ebene des praktisch-prophetischen Zeichens wie bei Johann Baptist Metz.

⁷ Vgl. Isenring, Einholen 152–154.

⁸ Vgl. Herzig, Ordensgelübde.

⁹ Vgl. Isenring, Einholen 155–156.

¹⁰ Volk, Christenstand 86.

¹¹ Volk, Christenstand 88.

¹² Vgl. Holtz, Zeichen des Endzustandes.

Eine theologische Überordnung des Ordenslebens als mögliche und oft praktizierte Kompensation der tatsächlichen gesellschaftlichen Minderstellung und der aszetisch geschürten Minderwertigkeitsgefühle von Ordensleuten wird obsolet mit dem im Gefolge des Zweiten Vatikanums gewonnenen Weltbezug.¹³

Im Hinblick auf die Vorordnung des Rätelebens drückt sich auch Johannes Paul II. in *Vita consecrata* Nr. 18 sehr verhalten aus, wenn er die „göttliche Lebensform“ Christi als Grund anführt, warum „in der christlichen Überlieferung immer von der objektiven Vollkommenheit des geweihten Lebens gesprochen wurde“. Trotzdem scheint er eine Wiederauflage traditioneller Motive – wenn auch im Rahmen der Berufung aller zur Heiligkeit – für möglich zu halten, etwa in der Betonung des Vorranges eines Lebens nach den evangelischen Räten durch seine Entsprechung zur Lebensform Jesu und zur endzeitlichen Wirklichkeit des Menschen.¹⁴ Theologische Inkongruenzen zwischen einer überschwänglichen Beschreibung des Rätelebens und einer de-facto-Relativierung anderer Lebensformen scheinen freilich unterschwellig durch.

2. Weihe

Zur Bezeichnung der Entscheidung für ein Leben nach den evangelischen Räten verwendet PC 5,1 den Begriff „Weihe“ (*consecratio*) als volleren Ausdruck der Taufweihe.¹⁵ In der nachkonziliaren Zeit wurde dieser Begriff von einigen Theologen kritisiert. Jean-Marie Roger Tillard beobachtet eine Verwechslung von *consecratio* (Gottes Tun steht im Mittelpunkt) und *devotio* (das Tun des Menschen vor Gott kommt zum Ausdruck). Anneliese Herzig resümiert: „Diesen Begriff der Ordenstheologie, der vor allem seit dem Konzil große Bedeutung gewonnen hat, sieht Tillard mit Zweideutigkeiten und Mißverständnissen belastet, die nicht leicht auszumerzen sind. Die meisten Christen, so vermutet Tillard, verleitet das Stichwort *consecratio religiosa* dazu, die Wurzel dieser Weihe im Menschen zu suchen: Der Ordenschrist ‚weiht sich Gott‘. In einer solchen Vorstellung wird vergessen, daß die *consecratio* zuerst in einer Bewegung Gottes auf den Menschen besteht, was Thomas von Aquin noch sehr bewußt war.“¹⁶ Als solche liegt die „*consecratio*“ des Ordenschristen für Tillard ganz auf der Linie der gottgeschenkten Taufgnade und bringt diese zur Entfaltung. Weitere Kritiker des Begriffs sind Friedrich Wulf¹⁷ und vor allem Thaddée Matura. Jede Begrifflichkeit, die mit Kategorien der Über- und Unterordnung arbeitet, lehnt Matura strikt ab. „Jeder

¹³ Vgl. Häcker, Bücher, v. a. 153.

¹⁴ Vgl. *Vita consecrata* 33, 2; 104, 3; 107, 1.

¹⁵ Über die „Jungfrauenweihe“ als eine von der Kirche anerkannte und entgegengenommene Form menschlicher Hingabe an Gott für Frauen in monastischen Genossenschaften oder für allein in der Welt lebende Frauen ohne rechtliche Bindung an eine religiöse Gemeinschaft spricht PC nicht. Ein erneuerter Ritus wurde 1994 herausgegeben.

¹⁶ Herzig, Ordens-Christen 89.

¹⁷ Vgl. Herzig, Ordens-Christen 93.

Christ ist in seiner besonderen Lebenssituation, auf seine Weise Gott geweiht (*,voué'*). Eine *,innigere'* Weihe der Ordensleute (vgl. LG 44, 1) ist daher für Matura schlechthin ein Unding.“¹⁸

Auf der anderen Seite denkt Hermann Volk Weihe im Gefolge des Konzils unter dem Aspekt des Konsekratorischen, wie es standbildend durch Sakramente und/oder etwa eine endgültige Bindung im Orden verliehen wird. Weihe einseitig vom menschlichen Tun und vom Auftrag her zu denken, ist Volk dabei fremd. Er denkt den Begriff ebenso vom gottgeschenken Sein des Menschen her: „Die Weihe, die mit dem Ordensleben verbunden sein kann, in hohem Maße mit allen standbildenden Sakramenten verbunden ist, richtet sich gewiß nicht nur auf das Tun, sondern auch auf den Träger, den Menschen selbst und bleibend.“¹⁹ Beachtenswert an Volks Sicht ist die Weitung und Anwendung des Begriffes im Kontext aller Sakramente und Sakramentalien, die eine Lebensentscheidung bezeichnen.

Zu den starken Befürwortern des Begriffes der *,consecratio'* im Kontext einer theologischen Qualifikation des Ordenslebens in der nachkonziliaren Rezeption zählt Pie-Raymond Régamey.²⁰ Für ihn stellen der Begriff und sein Inhalt geradezu den *,Schlussstein'* der gesamten Ordenstheologie dar. Auch er sieht im Geschehen der *,consecratio'* den entscheidenden Schwerpunkt eindeutig beim Tun Gottes: Gott ruft den Menschen, er bestätigt mit seiner Gnade das Versprechen des Menschen, er gibt dem betreffenden Ordenschristen auf besondere Weise Anteil an seinem Bund mit den Menschen. Als solche ist die Weihe des Ordenschristen eine *,Einholung'* der Taufgnade, keine neu hinzukommende Weihe. Dass das Konzil selbst aber keine einheitliche theologische Konzeption entwickelt hat, vielmehr verschiedene Strömungen nebeneinander zum Tragen kommen, zeigt Anneliese Herzig auf. In LG 44, 1 liegt die Akzentsetzung auf dem Tun Gottes (das *passivum divinum* *,consecratur'*), in PC 5, 1 die Betonung auf der Selbsthingabe des Menschen als Begründung der Weihe.²¹ Unabgeschlossen bleibt somit die Bestimmung des Verhältnisses von Ordensweihe und Taufweihe.²²

Einen anderen Aspekt der nachvatikanischen Begriffsgeschichte bringt Zoe Maria Isenring ins Spiel. Sie rekurriert auf die Verknüpfung der Weihe an Gott (*consecratio*) mit dem Begriff der Sendung (*missio*). Durch die Weihe nimmt Gott eine Gemeinschaft und darin einen Menschen radikal in Dienst. Ordensgemeinschaften sind Sendungsgemeinschaften.²³ Das Charisma ist einer Gemeinschaft geschenkt, damit es im Dienst der Menschen ausgeübt und vollzogen wird. Von hier aus impliziert der Begriff nicht mehr einseitig die Weltabwendung zum Zweck der ausschließlichen Gottesbindung, sondern gleichwertig die gottgewollte Weltzuwendung. Im Begriff der Weihe sind somit Aspekte einer welthaften Spiritualität eingefangen, wenn auch noch zweckorientiert an der jeweiligen Aufgabe des Geweihten.

¹⁸ Herzig, Ordens-Christen 107.

¹⁹ Vgl. Volk, Christenstand 73.

²⁰ Zum Folgenden vgl. Herzig, Ordens-Christen 66–71.

²¹ Vgl. Herzig, Ordens-Christen 54.

²² Vgl. Herzig, Ordens-Christen 36.

²³ Vgl. Isenring, Einholen 152.

Diese Begriffsverschiebung hin zum Auftrag für Kirche und Welt erscheint in den offiziell-kirchlichen Texten inzwischen als gängig (vgl. CIC/1983, can. 573 § 1), ohne jedoch die oben aufgeworfenen Fragen nach dem Besonderen dieser Weihe, nach dem Verhältnis von Tauf- und Ordensweihe oder nach der inhaltlichen Bestimmung der auch hier formulierten „besonderen Bindung“ und „vollkommeneren Liebe“ zu beantworten.

Entsprechend ist auch der Sprachgebrauch in allen Dokumenten zur Bischofssynode 1994; hier zeigt das Instrumentum Laboris (Nr. 6) allerdings noch ein angemessenes Problembewusstsein für den Begriff, wenn es erwähnt: „Einige meinen, sie [die Terminologie] sei nicht ganz angemessen und manchmal sogar diskriminierend, als ob die übrigen Christen in der Taufe nicht radikal ‚gottgeweiht‘ würden. Die Begriffe ‚Weihe‘, ‚gottgeweihtes Leben‘ sind hier in ihrer präzisen theologischen Bedeutung zu verstehen als Gott geweihtes Leben durch die evangelischen Räte, das die Kirche anerkennt.“ Als Bekräftigung der in Taufe und Firmung grundgelegten Weihe wird zum Abschluss der Bischofssynode 1994 die Profess auf die evangelischen Räte interpretiert; dabei ist auf tauftheologischer Grundlage die christologische Begründung zentral: In Taufe und Firmung ist jeder Christ Tempel des Heiligen Geistes, die Profess auf die evangelischen Räte ist „eine tiefere Teilnahme am Pascha-Mysterium Christi, an seinem heilbringenden Leiden und Sterben und an seiner Auferstehung“²⁴.

Trotz dieser christologischen Begründung vermerkt Peter Lippert zum doch sehr selbstverständlichen Gebrauch des Terminus im Umkreis der Bischofssynode kritisch: „Von heutiger Tauftheologie und Schöpfungslehre her ist alles, insbesondere die Getauften, Gott ‚geweiht‘ – hier wirkt der neue Zentralbegriff unbefriedigend.“²⁵

Zwei polare Positionen stehen sich folglich gegenüber: Entweder wird über den Begriff der Ordensweihe geschwiegen oder er wird zum Zentralbegriff einer Ordenstheologie erhoben oder er wird heftig kritisiert. Kirchenoffiziell jedoch hat sich der Sprachgebrauch der „*vita consecrata*“ zumindest im romanischen Sprachraum durchgesetzt. Johannes Paul II. lässt in seiner Definition der „Weihe“ keinen Zweifel an der primären Initiative Gottes bzw. des Vaters und nicht etwa beim Übergabeakt des Menschen: „Hier liegt der Sinn der Berufung zum geweihten Leben: eine ganz und gar vom Vater ausgehende Initiative (vgl. Joh 15, 16), die von denen, die er erwählt hat, die Antwort einer ausschließlichen Ganzhingabe fordert.“²⁶

Diese primäre Initiative Gottes zeichnet auch die marianische Dimension der Weihe aus (vgl. VC 28, 2). Christologisch bzw. trinitätstheologisch ist diese Weihe begründet in der Christusförmigkeit des so lebenden Menschen (vgl. VC 22). In der Nachahmung des keuschen, armen und gehorsamen Jesus findet die Weihe ihre inhaltliche Entsprechung von Seiten des Menschen. In der Gleichförmigkeit

²⁴ Bischofssynode, Grußbotschaft 12.

²⁵ Lippert, Nachsynodales Schreiben 396.

²⁶ Apostolisches Schreiben *Vita consecrata* 17, 2.

der Lebensform des Geweihten mit der Lebensform Jesu erblickt Johannes Paul II. die neue Qualität gegenüber der schon in der Taufe begründeten Christusbeziehung (vgl. VC 30). Der Vertiefung der Taufgnade entspricht eine Vertiefung und Spezifizierung der Geistbegabung des berufenen Menschen.

3. *Charisma*

Der paulinische Charismenbegriff wird in PC 8 unter Rekurs auf Röm 12,5–8 und 1 Kor 12,4 eingeführt. Im Kontext geht es um geistgeschenkte Gaben für die Kirche zur Ausübung ihres Apostolates in den Ordensgemeinschaften mit apostolischer Ausrichtung. Die im lateinischen Text verwendeten pluralischen Substantive „*donationes*“ und „*gratiae*“ sind Übertragungen des griechischen „*charismata*“ von Röm 12,6 und 1 Kor 12,4. Auch in der paulinischen Verwendung des Begriffs *Charisma* stehen die Geschenke Gottes immer im Kontext der christlichen Sendung für Kirche und Welt und eignet ihnen eine apostolische Ausrichtung. In PC 12,1 findet sich mit Bezug auf Mt 19,12 und 1 Kor 7,32–35 die Aussage, dass die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen als solche eine „außerordentliche Gnadengabe“ (*eximium gratiae donum*) sei. Auch diese spezifische Anwendung kann sich auf einen zentralen Aspekt der paulinischen Charismenlehre berufen.²⁷ In den Ausführungen über die zeitgemäße Erneuerung des Gehorsams (PC 14) schließlich findet sich ein Hinweis auf die Gaben der Natur und Gnade (*naturae et gratiae dona*), die es in der Ausübung von Autorität und Gehorsam zu berücksichtigen gilt. Eindeutig geht es hier um individuell und persönlich geschenkte Gaben Gottes, die das Profil der jeweiligen Persönlichkeit ausmachen.

So wie mit dem individuellen Profil jedes Ordenschristen gerechnet wird, um seiner Würde im Rahmen der Erneuerung des Ordenslebens Geltung zu verleihen, hebt PC mehrfach das kollektive *Charisma* jedes Institutes hervor. Diese Gestalt verdankt sich dem Geist und der eigentlichen Absicht der Gründer (*Fundatorum spiritus propriaque proposita*) und der gesunden Überlieferung (*sanae traditiones*), „die zusammen das Erbe jedes Institutes ausmachen“ (PC 2,3). Entsprechend nennt PC 2,4 den „je eigenen Charakter“ (*propriam suam indolem*) jedes Institutes; dieser Charakter bildet gleichsam das konkretisierende Vorzeichen, unter dem die von PC angestrebte Erneuerung eines jeden Institutes zu realisieren ist.

Vor allem der hier thematisierte Aspekt der Treue eines jeden Institutes zum „Ursprungscharisma“, wie es sich dem Gründer und der ihm folgenden Tradition verdankt, ist nach dem Konzil breit rezipiert und ausgearbeitet worden. Neue Wortschöpfungen begleiten diese Prozess und werden von den kirchenamtlichen Dokumenten aufgegriffen. So hat etwa in das Schreiben der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute über „Das Ordensleben und die Förderung des

²⁷ Vgl. etwa Baumert, *Frau und Mann* 46–50.

Menschen“ (1978/1980) das Wort von der „dynamischen Treue“ zum Charisma des Gründers Eingang gefunden²⁸, implizit auch in CIC/1983 can. 578.

Wenn PC auch eine ausdrückliche Verwendung des griechischen Charisma-Begriffs streng vermeidet und sogar seine lateinische Übersetzung (*donum/gratia*) nur in seltenen Zusammenhängen zulässt, ist doch die Sache durchaus präsent. Vor allem die lehramtliche Rezeption des Dokumentes unter Papst Johannes Paul II. hat diesem Faktum breit und in zunehmender Häufung und Deutlichkeit Rechnung getragen.

Die Lineamenta zur Bischofssynode sprechen in 12e von „der charismatischen Synthese, die einer jeden Form des gottgeweihten Lebens und eines jeden Institutes eigen ist“. Dies wird dann näher ausgeführt in einem eigenen Kapitel über „Die charismatische Vielfalt und Pluralität der Institute des geweihten Lebens und der Gemeinschaften des apostolischen Lebens“. Dies wird dann unter Rekurs auf 1 Kor 12 und 13 näher ausgeführt, wobei die Rätechristen ekklesiologisch von der hierarchischen Struktur der Kirche unterschieden und ihrer charismatischen Ebene zugeordnet werden. Die im nachsynodalen Dokument *Vita consecrata* zu beobachtende breitgefächerte Verwendung des Begriffes „Charisma“ bzw. „charismatisch“ bleibt zwar immer noch rückgebunden an den biblischen Sinnzusammenhang, erscheint in ihrer Häufung aber geradezu inflationär.

Als ein Teilaspekt der Rezeption des Begriffes „Charisma“ kann die Anwendung der Kategorie des „Prophetentums“ auf das Ordensleben betrachtet werden, insofern prophetische Beauftragung als eine spezifische Gabe des Geistes anzusehen ist. Prophetisch wird in diesem Zusammenhang vornehmlich im Sinne eines – zeit- und gesellschaftskritischen – Hinweischarakters des Rätelebens auf die Wertmaßstäbe des Reiches Gottes verstanden. Dieser Sinn des Prophetischen wird nicht nur von Ordensleuten selbst artikuliert, sondern auch z. B. im Nachsynodalen Schreiben *Vita consecrata* aufgegriffen. Zu Recht weist Timothy Radcliffe OP darauf hin, dass den Ordensleuten ein solcher prophetischer Auftrag nur von außen – letztlich von Gott – angetragen werden kann, aber zur Selbstbezeichnung nicht geeignet erscheint.²⁹

Differenzierend und kritisch auch die Stellungnahmen der deutschen Synodenteilnehmer zum Begriff „Charisma“: „Es ist sicher richtig, daß nicht jeder Gedankenblitz oder verwegene Idee ‚Charisma‘ genannt werden kann und nicht jede Kritik an Entscheidungen der sog. Amtskirche schon ‚Prophetie‘ ist. Mit beiden Begriffen sollten wir vorsichtig umgehen. Mit ‚Charisma‘ ist zunächst die Geistgewirktheit des Lebens in der radikalen Nachfolge gemeint. Als genuin biblischer Begriff bezieht sich das Charisma immer auf den einzelnen, ist also personengebunden. ‚In diesem Sinn kann man darum vom ‚Charisma eines Gründers‘ sprechen, meint Karl Lehmann, weniger aber vom Charisma einer Gründung. Kollektiv läßt sich dieser Begriff nur verwenden, wenn darin die ‚dy-

²⁸ Vgl. Art. 28–31 im besagten Dokument, nachzulesen in Ordenskorrespondenz 22 (1981) 267–268. Vgl. Dammertz, Krise 418.

²⁹ Vgl. Radcliffe, Gemeinschaft 105.

namische Treue‘ (Bischof Dammertz) zum Gründungscharisma zum Ausdruck kommt.“³⁰

4. Weltbezug

In unterschiedlichen Zusammenhängen ist in PC von einem zugehenden oder sich absondernden Bezug des geweihten Lebens zur Welt die Rede (vgl. PC 2, 5; 2, 6; 7; 11; 18). Überblickt man die spärlichen Aussagen von PC zum Weltbezug der Rätechristen, lässt sich der Eindruck nicht vermeiden, dass dieser recht oberflächlich und minimalistisch im Sinn der notwendigen Anpassung an die Zeitverhältnisse und jeweiligen gesellschaftlichen Gegebenheiten verstanden wird. Zudem scheint diese Anpassung im Dienst am jeweiligen Apostolat rein zweckgebunden und somit bestimmten – nämlich den ausdrücklich apostolisch ausgerichteten – Orden und Säkularinstituten vorbehalten. Ein positiv bestimmter – etwa schöpfungstheologisch, christologisch und soteriologisch begründeter – Weltbezug für alle Rätechristen ist noch nicht im Blick. Für die Mitglieder der kontemplativen Gemeinschaften wird ausschließlich auf die traditionelle Lehre von der Weltabkehr zurückgegriffen.

Die Frage nach dem Weltbezug der Ordensgemeinschaften wurde auf dem Konzil nicht primär von PC aufgeworfen, sondern ergibt sich erst aus der Zusammenschau mit der Weltsicht von GS.³¹ Die dort vorgelegte Weltsicht wurde im Anschluss an das Konzil von den Ordensgemeinschaften rezipiert und in das Anliegen der zeitgemäßen Erneuerung, wie PC sie formuliert, integriert.

Generell lässt sich konstatieren, dass die Frage des Weltbezuges der Ordensgemeinschaften ordens- und kirchenintern vor allem in der ersten Hälfte der 1970er Jahre offensiv aufgegriffen und vertieft wurde, vor allem von den nachkonziliaren Spezialkapiteln und in den zahlreichen weiteren gemeinschaftsinternen Kommunikationsprozessen. Seit der zweiten Hälfte der 1970er Jahre wurde diese erste eher stürmische Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Weltbezug der Ordensgemeinschaften von einem ruhigeren Abwägen und Hören auf die Zeichen der Zeit abgelöst.³² Weltbezug und Anschluss an die je heutige Zeitsituation mit ihren gesellschaftlichen Strömungen erscheinen eng verzahnt.³³ Von hier aus gilt es, den jeweiligen Auftrag einer Ordensgemeinschaft zu bestimmen.

Als weithin praktizierte, wenn auch noch keineswegs konkrete, Sprachregelung für das Ergebnis dieser Prozesse kann die Formel in Anlehnung an das Johannesevangelium genannt werden: in der Welt – nicht von der Welt – für die Welt.³⁴ Weltbezug und apostolische Sendung sind in diesem theologischen Sinn Synonyme. Es gilt allerdings auch kritisch zu berücksichtigen, worauf Peter Lippert hinweist, dass die Formel im Anschluss an das Johannesevangelium mit verschiede-

³⁰ Schorr, Bischofssynode 141–142.

³¹ Vgl. Dammertz, Krise 416.

³² Vgl. Dammertz, Krise 414–415.

³³ Vgl. Lippert, Heute theologisch.

³⁴ Vgl. Dammertz, Krise 419–420.

nen Weltbegriffen operiert: die vorfindliche, schöpferische Lebenswelt, die sündig affizierte Welt, die zu erlösende Welt³⁵ – durchaus im Anschluss an Argumentationen, die in der Diskussion von GS von deutschen Konzilsvätern bereits vorgebracht wurden.

Auffällig im Sinn einer Nichtrezeption von PC durch die Bischofssynode von 1994 im Hinblick auf Räteleben und Welthaftigkeit³⁶ ist die Tatsache, dass die Relatio des deutschen Sprachzirkels zur Frage der Säkularinstitute gänzlich ohne Bezugnahme auf PC auskommt.³⁷ Sind diese Anfragen auch primär aus der Sicht der Säkularinstitute gestellt, so betreffen sie doch das Räteleben als Ganzes und jede christliche Existenz, wenn stimmen soll, was von den Säkularinstituten vielfach behauptet wird: dass sie im Hinblick auf den Weltbezug exemplarisch leben, was für alle Christen gilt.

Eine zweckgebundene Bestimmung des Weltverhältnisses der Rätechristen im Hinblick auf die gebotenen Apostolatsfelder scheint im Denken der meisten Synodenteilnehmer von 1994 noch kaum überwunden. Eine wirkliche Integration der in den vergangenen 30 Jahren gehobenen Möglichkeiten einer Theologie der Welt scheint noch kaum geleistet.³⁸

Das Desiderat einer positiven Theologie der Welt im Kontext der Bischofssynode ist um so bedauerlicher, als in den Dokumenten der Bischofssynode 1994 die mahnende Rede von den Gefahren des Säkularismus für das Räteleben deutlich hervortritt.³⁹ Máire Hickey OSB meint hier eine „pessimistische Grundeinstellung zur Welt“⁴⁰ entdecken zu müssen. Dieser Tenor bestimmt in der Tat die späteren Ausführungen einiger Synodenväter.⁴¹

5. Geistliche Bewegungen

Eine letzte Beobachtung bezieht sich auf die in den Jahren nach dem Konzil verstärkt zu Tage getretene Pluralisierung der Gruppierungen, die in irgendeiner Form die evangelischen Räte als konstitutive Elemente kennen. Viele der neuen Geistlichen Bewegungen sind für die traditionellen religiösen Gemeinschaften einerseits ein wichtiges neues Betätigungsfeld geworden, teilweise auch für die einzelnen Mitglieder unersetzbar als wichtige Quelle zur Erfrischung der eigenen spirituellen Bedürfnisse. Andererseits wurden und werden durch die Bewegungen auch manche lieb gewordenen Traditionen in Frage gestellt. In dem Nachsynodalen Schreiben *Vita consecrata* werden ihnen eine Reihe von Wesenszügen zugeschrieben: „Gründung aufgrund neuer Charismen, die der Heilige Geist zuteilt;

³⁵ Vgl. Lippert, *Heute theologisch*, 266.

³⁶ Vgl. hierzu Pollak, *Weltbezug* 407–409.

³⁷ Relatio Nr. 7 (hier wiedergegeben nach: Schorr, *Bischofssynode* 144).

³⁸ Vgl. Pollak, *Weltbezug* 404–405.

³⁹ So etwa schon in §29e der *Lineamenta*: „Eins der entscheidenden Probleme im geweihten Leben heute ist die Auseinandersetzung mit dem Einfluss der Moderne und der ‚postmodernen‘ Kultur der Gesellschaft, die den Werten des Evangeliums tiefreichend entgegenstehen.“

⁴⁰ Hickey, *Geistliche Einführung* 277.

⁴¹ Vgl. Pollak, *Weltbezug* 404–405.

gemischte Gruppen von Frauen und Männern, Klerikern, Laien und Zölibatären; besonderer Lebensstil, inspiriert an traditionellen Formen oder an den Bedürfnissen der Gesellschaft; Leben nach dem Evangelium in unterschiedlichen Formen; Gemeinschaftsleben; Lebensstil der Armut und des Gebetes; Leitung durch kompetente Kleriker oder Laien; Verfolgung des apostolischen Ziels der Neuevangelisierung (vgl. VC 62).⁴² In seiner Ansprache an die Geistlichen Bewegungen vom 30. Mai 1998 spricht Papst Johannes Paul II. sogar davon, dass institutionelle und charismatische Aspekte gleichermaßen essentiell für die Konstituierung von Kirche sind. In der Entfaltung der kirchlichen Bewegungen und neuen Gemeinschaften habe sich nach dem Konzil geradezu eine Wiederentdeckung der charismatischen Dimension der Kirche ereignet.

Christoph Hegge kommt in seiner Studie über die kirchlichen Bewegungen zu folgenden fünf Spezifika: Zentrum ist das „Charisma einer Gründerpersönlichkeit“⁴³. Die Bewegung setzt sich aus allen Kategorien und Ständen von Gläubigen zusammen und bildet so die umfassende Wirklichkeit von Kirche ab. Die Mitglieder sind in eine einheitliche Struktur und Institution eingebunden, die unterschiedliche Formen und Grade der Zugehörigkeit kennt. Ein neues Verständnis von Pastoral, Apostolat und Evangelisierung zielt auf die „grundlegende Verbindung von Mystik (Kontemplation) und Praxis (Aktion)“⁴⁴. Geistliche Bewegungen sind universell im Blick auf ihre Internationalität und die „sozio-kulturelle Gestaltungskraft aller Lebensbereiche“⁴⁵.

Begonnen haben die Geistlichen Bewegungen meist mit relativ lockeren Zusammenschlüssen, doch regte sich bald der Wunsch nach größerer Verbindlichkeit. Ob sie nun aus bestehenden Ordensgemeinschaften herausgewachsen sind und danach ihre Selbstständigkeit erhielten oder laikalem Engagement ihr Entstehen verdanken, führt die Entwicklung doch normalerweise zu engeren religiösen Gemeinschaftsformen, die entweder als Säkularinstitute oder als kirchliche Vereinigungen ihre offizielle Anerkennung suchen und finden.

Die Herausforderung durch die Geistlichen Bewegungen zeigt die Ambivalenz der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils innerhalb der religiösen Institute. Das Konzil gab ein Raster an die Hand, mit dem die Orden ihre Krise einigermaßen in den Griff bekommen konnten. Dass der Kulminationspunkt der Ausbreitung und die Krise in den Mitglieder- und Nachwuchszahlen so nahe beieinander lagen, führte freilich dazu, dass sich innerhalb weniger Jahre sowohl die Selbst- wie die Fremdeinschätzung der Orden veränderte. Viele Aufgaben, die noch kurz zuvor übernommen worden waren, mussten aufgrund der Personallage abgegeben werden. Anderes lastete auf den Gemeinschaften und verhinderte kreative neue Lösungen. Was die Lebensform der Orden betrifft, ist die Erneuerung zu einem guten Teil gelungen. Schwierigkeiten zeigen sich vor allem in der Vermittlung: Innerkirchlich sind die Orden einem fortdauernden Marginalisie-

⁴² Hegge, *Rezeption* 225.

⁴³ Hegge, *Rezeption* 226.

⁴⁴ Hegge, *Rezeption* 229.

⁴⁵ Hegge, *Rezeption* 230.

rungsprozess ausgesetzt. Die Mitgliederzahlen sinken nach wie vor bedrohlich. Die Transformation werden deshalb sicher nicht alle Gemeinschaften überstehen. Die vergangenen Jahrzehnte haben aber eines gezeigt: Die Orden sind wandlungsfähig und in der Lage, auf die Herausforderungen auch schwieriger Zeitsituationen eine Antwort zu geben. Und das wird ihnen auch für die Zukunft einen Platz in der kirchlichen und gesellschaftlichen Landschaft sichern.

D. Bibliographie

- Bischofssynode, Grußbotschaft der Synode über das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt. IX. Ordentliche Vollversammlung der Synode der Bischöfe, in: Ordenskorrespondenz 36 (1995) 12–19.
- Congregatio pro Institutis Vitae Consecratae et Societatibus Vitae Apostolicae, Neubeginn in Christus. Ein neuer Aufbruch des geweihten Lebens im Dritten Jahrtausend. Instruktion (VAS 155), Bonn 2002.
- Leo XIII., Constitutio Apostolica Condita a Christo, in: ASS 33 (1900–1901) 341–347.
- Sacra Congregatio de Religiosis, Decretum Normae dantur quoad conventus qui accomodatam statuum perfectionis renovationem respiciunt, in: AAS 48 (1956) 295–296.
- Abbruzzese, Salvatore, La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata, Rimini 1995.
- Baumert, Norbert, Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses, Würzburg 1992.
- Chenu, Marie-Dominique, Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II, 1962–1963. Édition critique et introduction par Alberto Melloni, Paris 1995.
- Congar, Yves, Herbstgespräche. Erinnerungen und Anstöße (Theologie und Glaube), München 1988.
- Dammertz, Viktor, Die Orden zwischen Krise und Erneuerung, in: Ordenskorrespondenz 25 (1984) 413–426.
- Ehse, Stephanus, Concilii Tridentini Actorum. Pars sexta: Complectens acta post Sessionem Sextam (XXII) usque ad finem Concilii (17. Sept. 1562 – 4. Dec. 1563) (Concilium Tridentinum Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio. Tomus Novus: Actorum pars sexta), Freiburg 1924.
- Fouilloux, Étienne, Die vor-vorbereitende Phase (1959–1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit, in: Giuseppe Alberigo – Klaus Wittstadt (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Band 1: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), Mainz – Leuven 1997, 61–187.
- Häcker, M. Ethelburga, Bücher der Weltverachtung, in: Ordenskorrespondenz 11 (1970) 136–155.
- Hegge, Christoph, Rezeption und Charisma. Der theologische und rechtliche Beitrag kirchlicher Bewegungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 29), Würzburg 1999.
- Herzig, Anneliese, Ordens-Christen. Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (StSS 3), Würzburg 1991.
- Herzig, Anneliese, Die Ordensgelübde als Ausdruck des Bundes, in: Ordenskorrespondenz 41 (2000) 146–153.
- Hickey OSB, Máire, Geistliche Einführung in die Lineamenta zur Bischofssynode. Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt, in: Ordenskorrespondenz 34 (1993) 269–278.
- Holtz OFM, Leonhard, Ordensleben als Zeichen des Endzustandes. Fragen zur eschatologischen Bedeutung des Rätstandes, in: Ordenskorrespondenz 9 (1968) 26–31.

- Isenring, Zoe M., ‚Einholen‘ und ‚Überholen‘ der modernen Kultur. Orden und Wertewandel, in: Ordenskorrespondenz 37 (1996) 145–159.
- Kallidukil, Johnson M., The canonical significance of the Synod of Bishops of 1994 on Consecrated Life. From the Lineamenta to the Vita consecrata (Adnotationes in Ius Canonicum 26), Frankfurt 2003.
- Kettern, Bernd, Art. Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre, in: BBKL 11, 606–621.
- Langlois, Claude, Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle, Paris 1984.
- Leugers, Antonia, Interessenpolitik und Solidarität. 100 Jahre Superioren-Konferenz Vereinigung Deutscher Ordensobern, Frankfurt 1999.
- Lippert, Peter, Heute theologisch über die Orden nachdenken. Merkmale einer zeitgemäßen Theologie des Ordenslebens, in: Ordenskorrespondenz 33 (1992) 257–292.
- Lippert, Peter, Nachsynodales Schreiben ‚Vita consecrata‘ über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt vom 25. 3. 96 (VC). Eine Stellungnahme, in: Ordenskorrespondenz 37 (1996) 390–401.
- Lombardi, Riccardo, Die Erneuerung des Ordenslebens, in: GuL 24 (1951) 81–91.
- Lubac, Henri de, Meine Schriften im Rückblick. Mit einem Vorwort von Christoph Schönborn (Theologia Romana 21), Einsiedeln 1996.
- Mansi, Ioannes Dominicus – Ludovicus Petit – Ioannes Baptista Martin (Hg.), Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Tomus quinquagesimus tertius: Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani pars secunda, Arnheim 1927.
- Mayer, Suso, Art. Orden, Ordensstand, in: LThK² 7, 1197–1201.
- Meiwes, Relinde, ‚Arbeiterinnen des Herrn‘. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter 30), Frankfurt 2000.
- Melloni, Alberto, Yves Congar à Vatican II. Hypothèses et pistes de recherche, in: André Vauchez (Hg.), Card. Yves Congar, 1904–1995. Actes du colloque réuni à Rome les 3–4 juin 1996, Paris 1999, 117–164.
- Mohr, Daniela, Existenz im Herzen der Kirche. Zur Theologie der Säkularinstitute in Leben und Werk Hans Urs von Balthasars (StSS 28), Würzburg 2000.
- Philippe, Paul, Die Ziele des Ordenslebens nach dem Heiligen Thomas von Aquin, Athen – Rom 1962.
- Pollak, Gertrud, Der Aufbruch der Säkularinstitute und ihr theologischer Ort. Historisch-systematische Studien, Vallendar – Schönstatt 1986.
- Pollak, Gertrud, Zum Weltbezug des gottgeweihten Lebens. Als Mitglied eines Säkularinstitutes bei der Bischofssynode 1994, in: Ordenskorrespondenz 36 (1995) 400–411.
- Radcliffe, Timothy, Gemeinschaft im Dialog. Ermutigung zum Ordensleben (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 2), Leipzig 2001.
- Schmiedl, Joachim, Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens, Vallendar – Schönstatt 1999.
- Schorr, Peter, IX. Ordentliche Bischofssynode über das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt. Zusammenfassender Bericht, in: Ordenskorrespondenz 36 (1995) 137–148.
- Sturm, Angelus, Art. Orden, religiöse, in: LThK¹ 7, 748–754.
- Suenens, Léon-Joseph, Krise und Erneuerung der Frauenorden, Salzburg 1962.
- Suenens, Léon-Joseph, Souvenirs et espérances, Paris 1991.
- Volk, Hermann, Christenstand – Ordensstand, in: Ordenskorrespondenz 7 (1966) 66–92.
- Wassilowsky, Günther, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (ITS 59), Innsbruck – Wien 2001.
- Wulf, Friedrich, Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens (Decretum de acomodata renovatione vitae religiosae ‚Perfectae caritatis‘). Einführung und Kommentar, in: LThK.E 2, 249–307.