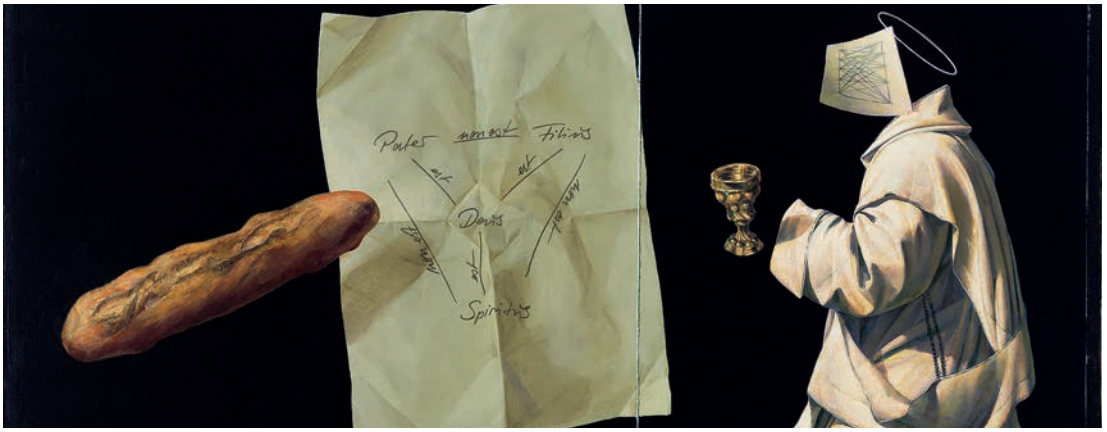
ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

56. JAHRGANG HEFT 2
APRIL—JUNI 2015

Wort und Antwort



Zeit der Orden?
Postmodern reloaded

GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 56. JAHRGANG HEFT 2 APRIL—JUNI 2015

„Zeit der Orden?“ Postmodern reloaded

Editorial **49**
Stichwort Jetztzeit der Orden! (Ulrich Engel) **50**

Robert J. Schreiter
Zeit der Orden? Die Vorstellung des Katholischen erneuern **53**
Ruth Stengel
Gemeinschaft als Ideal oder Realität? „Nicht ohne“ – Überlegungen mit Michel de Certeau SJ **59**
Mirjam Schambeck
Ordensleben im Dazwischen. Was die Rede vom Prophetentum für das Ordensleben austrägt **65**
Michaela Bank / Angelika Kollacks
Wagemutig und klarsichtig. Dialogischer Gehorsam **71**
Carmen Tatschmurat
Den Eigenen Gott gemeinsam suchen. Zukunftsperspektiven monastischer Gemeinschaften **77**

Dominikanische Gestalt: Jean-Marie R. Tillard OP (1927-2000) (Nikolaus Klein) **83**

Wiedergelesen: Timothy Radcliffe OP, Ordensleben nach dem 11. September 2001 (Martin M. Lintner) **86**

Bücher (Thomas Eggensperger, Ulrich Engel, Gerhard Hotze, Joachim Schmiedl) **89**

Titelbild: Michael Triegel, Mysterium, 2012, Mischtechnik auf Maltafel, teilweise auf Papier auf Maltafel, 28,5 x 51,5 cm (Ausschnitt). Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Künstlers. © VG Bild-Kunst 2015. © Galerie Schwind, Leipzig.

Vorschau: Heft 3 (Juli–September) 2015: Gerechtigkeit denken. Perspektiven der Sozialethik

Editorial

Im „Jahr der Orden“ (2015) steht das gottgeweihte Leben vor massiven demografischen Umbrüchen, die eine neue inhaltlich-theologische Ortsbestimmung erfordern. Die Zahl der Ordensleute in Deutschland wird in einigen Jahren auf wenige Tausend zurückgegangen sein; viele (Frauen-)Gemeinschaften werden nicht mehr existieren. Traditionsabbruch, Selbstlähmung und Inaktivität sind nur einige der bereits spürbaren Folgen.

Eine selbstkritische, theologisch grundierte und zukunftsfähige Neuausrichtung des Ordenslebens ist unverzichtbar! Dazu wollen die Autorinnen und Autoren der vorliegenden Ausgabe von *Wort und Antwort*, alle selbst Mitglieder apostolisch tätiger oder kontemplativer Gemeinschaften, Anstöße geben. Im „Stichwort“ warnt *Ulrich Engel OP* vor überzogenen theologischen Erwartungen an das Ordensleben und plädiert für eine „schwache Ordensexistenz“, die in den „Brüchen“ von Gesellschaft und Subjekt präsent ist. Aus US-amerikanischer Sicht lotet *Robert J. Schreiter C.PP.S* das religiöse Leben unter den Bedingungen postsäkularer und pluraler Gesellschaften in Westeuropa aus. Im Anschluss an die kulturtheoretischen Überlegungen des Jesuiten M. de Certeau zum „Traditionsbruch“ deutet *Ruth Stengel SMMP* das postmoderne Gemeinschaftsleben in seiner Differenz zum Ideal als Einladung zum „realen Leben“. *Mirjam Schambeck sf* identifiziert das strukturelle „Dazwischen“ als Signum des Ordenslebens in seiner Offenheit auf Gott und den Menschen hin. *Michaela Bank MMS* und *Angelika Kollacks MMS* blicken auf die Vorreiterrolle von Ordensfrauen, die in „prophetischem Gehorsam“ – oft gegen Widerstände kirchlicher (d. h. männlicher) Autoritäten – neue pastorale Wege beschreiten. Auf die Spannungen im Ordensleben zwischen den Bedürfnissen des/der Einzelnen und seiner/ihrer Verantwortung für die Gemeinschaft geht *Carmen Tatschmurat OSB* ein. *Nikolaus Klein SJ* erinnert an den „vergessenen“ frankokanadischen Konzilstheologen und Dominikaner J.-M. Tillard und seinen ekklesiologischen Beitrag zur Ordenstheologie. Und in der Rubrik „Wiedergelesen“ greift *Martin Lintner OSM* die Überlegungen von T. Radcliffe, dem ehemaligen Ordensmeister der Dominikaner, zur Bedeutung der evangelischen Räte in einer post-9/11 Kultur auf.

Trotz der überraschenden, womöglich kirchenpolitisch motivierten Absage der für 2015 in Berlin geplanten ersten bundesdeutschen „Ordensaktionstage“ (vgl. U. Engel, „Die stillgelegten Propheten“, in: *Herder Korrespondenz* 69 [2015], 65–70) freuen wir uns über das Erscheinen dieser Ausgabe in ihrer ursprünglich anlässlich des Ordenstreffens konzipierten Form!

Ulrich Engel OP / Dennis Halft OP

Jetztzeit der Orden!

1976 hatte die „Vereinigung der Deutschen Ordensoberen“ (VDO) den Münsteraner Fundamentaltheologen Johann Baptist Metz zu ihrer Jahresversammlung eingeladen. Auf Wunsch der Ordensleute sollte der „Nicht-Ordensmann“[1] Metz über die theologische Relevanz der Ordensexistenz sprechen. Im Hintergrund seiner Ausführungen – auch dies ein explizites Anliegen der Einladenden – stand das Dokument „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“[2], das die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ (1971–1975) kurz zuvor verabschiedet hatte. „Unsere Hoffnung“ trägt deutlich erkennbar Metz’ Handschrift. Dementsprechend kann sein Vortrag vor den Mitgliedern der VDO mit Fug und Recht als systematisch-theologische Explikation des Synodendokumentes gelesen werden. In letzterem hatten die Synodalen die Praktiken des christlichen Glaubens und des kirchlichen Lebens als „Wege in die Nachfolge“[3] bestimmt.

Stunde der Nachfolge

Ein Jahr nach seinem Vortrag machte Metz seinen Vortrag in überarbeiteter Form einer größeren Öffentlichkeit zugänglich. Schon im Titel markiert das Buch den Zeitindex, um den es Metz in seiner ordenstheologischen Entfaltung des Synodendokuments zu tun war: „Zeit der Orden?“. Diese Formel hat uns bei der Erarbeitung der vorliegenden Ausgabe von *Wort und Antwort* inspiriert. Im Vorwort seines Büchleins heißt es über den Zusammenhang von Nachfolge und Ordensexistenz: „Solche Nachfolgezeit (…) ist in besonderer Weise ‚Zeit der Orden‘“[4]. Deren „Stunde der Nachfolge“[5] sah Metz damals gekommen.
Pünktlich zum Jahr der Orden, das Papst Franziskus für 2015 ausgerufen hat, ist „Zeit der Orden?“ als Taschenbuch wiederaufgelegt worden.[6] In einem neuen Vorwort zu dieser inhaltlich unveränderten Ausgabe definiert Metz seine Überlegungen als Orientierung im Angesicht der Gefahr, dass sich nach dem weltkirchlichen *Aggiornamento* des Zweiten Vatikanischen Konzils und den ekklesialen Aufbrüchen in der bundesdeutschen Synode schon „bald pastoraler Stillstand einstellen könnte“ (ZO, 8). Wie Recht Metz mit seiner Prognose hatte, ist spätestens heute ersichtlich.

Subjekte der Theologie

Die neue Politische Theologie à la Münster hat immer versucht, das Subjekt stark zu machen. Theologien, die ihre intellektuelle Evidenz in wohltemperierter Distanz zum Subjektiven zu entwickeln suchen, sind Metz bis heute verdächtig. In diesem Sinne empfiehlt Metz die „Memoria passionis" als eine Art Medikation gegen postmoderne, subjektmüde Zeiten.[7]

Dennoch muss – gerade von der Warte des Sympathisanten aus – die kritische Rückfrage gestellt werden: Wer genau sind denn die Subjekte der Metz'schen Nachfolge-Theologie? Ein Zitat aus „Zeit der Orden?" bestätigt mich in meiner Fragerichtung: „Schließlich stellt sich gerade heute immer bedrängender die Frage nach dem angemessenen Subjekt der Theologie. Wer ist das Subjekt des Theologietreibens? Der Gelehrte? Der Professor? Der Prediger, der Seelsorger? Der mit seiner eigenen Existenz gestikulierende Mystiker? Der einzelne, seine Lebensgeschichte vor Gott artikulierende Christenmensch? Der Nachfolger? Oder die unterschiedlichen Gruppen und Gemeinschaften, die sich ein mystisch-politisches Protokoll ihres Nachfolgelebens schreiben? Keiner sage, dass diese Frage längst klar entschieden sei." (ZO, 38)

Vor diesem offenen Fragehintergrund formuliere ich (m)einen Verdacht: Anders als der Theologie der Befreiung, welche die Armen und Armgemachten früh schon als das sie tragende Subjekt klar benennen konnte, ist der neuen Politischen Theologie eine solche Identifizierung ihrer Subjekte bis heute nicht gelungen. Und vielleicht ist genau das der Grund dafür, dass Metz den Orden – quasi stellvertretend – die mystisch-politische Nachfolgepraxis in ihrer letztlich unzumutbaren Radikalität zumutet(e). Auch wenn Metz explizit als Gefahr benennt, die religiösen Kommunitäten zu „Alibi- und Entlastungsinstitutionen für die Großkirche" (ZO, 32f.) zu machen, ist doch die „Versuchung zu einer solchen Delegierung der Nachfolge an die Orden (...) groß" (ZO, 33) – und Metz erliegt ihr. Deshalb scheitert seine ambitionierte Ordenstheologie letztendlich auch, so meine These.

Dass die Orden heute weder als gefährliche Gotteserinnerung noch als „Schocktherapie des Heiligen Geistes für die Großkirche" (ZO, 9) wahrgenommen werden, ist allerdings nicht der Metz'schen Theologie und ihrem epistemologischen Defizit anzulasten. Hier gilt es zuerst die hausgemachten Krisenphänomene der Orden im hiesigen Kontext (selbst-)kritisch in den Blick zu nehmen: bürokratische Selbstlähmung, theologisch-kirchliche Konfliktvermeidungsstrategien, gesellschaftspolitische Mutlosigkeit.[8]

Anders-Orte der Postmoderne

In jüngerer Zeit sind hinsichtlich der Rolle der Religionen im gesellschaftlichen Kontext höchst relevante Verschiebungen zu beobachten. So verbindet sich vielerorts die aufgeklärte Absage an theistische Überzeugungen mit einem neuen Interesse am Spirituellen. Damit ist eine für die Postmoderne charakteristische „Spiritualität ohne Gott"[9] im Entstehen begriffen. Diese – darauf verweisen die Arbeiten

beispielsweise der französischen Philosophen André Comte-Sponville[10] und Jean-Luc Nancy[11] – zeichnet sich v. a. durch eine Haltung des Gottvermissens aus. Dieses auch bei Metz zentrale Moment des Vermissens[12] funktioniert im Sinne Michel Foucaults heterotopisch[13]; d. h. wo die Moderne noch für die Logik einer ungebrochenen Identität des Subjekts stand, da verweist uns die Postmoderne in die Brüche und Spaltungen der gesellschaftlichen Gegenwarten und ihrer Subjekte.

Vor diesem Hintergrund hat sich eine postmodern neu hochgeladenene Nachfolgepraxis der Orden zur Aufgabe zu setzen, inmitten dieser Differenzen immanent-transzendente Anders-Orte zu etablieren, an denen Reich-Gottes-Erfahrungen möglich werden. Anstelle der ehedem wahren Behauptung starker gemeinschaftlicher Identitäten kann eine schwache Ordensexistenz heute letztlich nur eine schwache Spiritualität des Gottvermissens repräsentieren.[14] Diese hat inmitten des gesellschaftlich und kirchlich Alltäglichen nicht mehr zu tun, als Anders-Orte der Freiheit und der Menschenrechte offenzuhalten. Das ist alles. Das ist sehr viel in einer postmodernen „Jetztzeit der Orden“[15].

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP (engel@institut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Prof. für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der PTH Münster, Direktor des Instituts M.-Dominique Chenu, Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: „Vital Opposition“. Marie-Dominique Chenu O.P. – Fundamental Categories of His Theology Reflected in the Conflict Surrounding the French Worker-Priest Movement, in: Angelicum 90 (2013), 961–976.

01 J.B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg/Br. 1977, [5]1982, 5.
02 Unsere Hoffnung. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Synodenbeschlüsse Bd. 18), Bonn 1975.
03 So die Überschrift zu Teil III des Synoden-Dokuments, ebd., 103.
04 J.B. Metz, Zeit der Orden?, a. a.O., 5.
05 Ebd., 32 u.ö.
06 Ders., Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (Topos Taschenbücher Bd. 886), Kevelaer 2014. Im Folgenden im laufenden Text mit der Sigle „ZO“ zitiert.
07 Vgl. J.-H. Tück, Wohin ist Gott? Wohin der Mensch? „Memoria passionis“ – Johann Baptist Metz über das Gottesgedächtnis, in: Neue Zürcher Zeitung v. 20.12.2006 = http://beta.nzz.ch/aktuell/startseite/articleEJZIP-1.84493 [Zugriff: 22.3.2015].
08 Vgl. dazu U. Engel, Die stillgelegten Propheten. Die Krise der Orden und Aufbrüche an verborgenen „Anders-Orten“, in: Herder Korrespondenz 69,2 (2015), 65–70.
09 G.M. Hoff, Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott? (Topos TB Bd. 1020), Kevelaer 2015, 17.
10 Vgl. A. Comte-Sponville, Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott. Aus dem Französischen von B. Große, Zürich 2008.
11 Vgl. J.-L. Nancy, Dekonstruktion des Christentums. Aus dem Französischen von E. von der Osten, Zürich – Berlin 2008; dazu s. auch U. Engel, Entzug der Göttlichkeit als christliches Dispositiv. Eine Relecture von Jean-Luc Nancys Dekonstruktion des Christentums, in: Th. Dienberg/Th. Eggensperger/U. Engel (Hrsg.), Säkulare Frömmigkeit. Theologische Beiträge zu Säkularisierung und Individualisierung, Münster 2013, 87–103.
12 Vgl. J.B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997, Mainz 1997, 153 u.ö.; dazu s. auch T.R. Peters, Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes, Mainz 1998.
13 Vgl. M. Foucault, Andere Räume. Aus dem Französischen von W. Seitter, in: ders., Botschaften der Macht. Der Foucault-Reader Diskurs und Medien, hrsg. von J. Engelmann, Stuttgart 1999, 145–157.
14 Vgl. B. Rebhandl, Das Comeback der Theologie im Westen, in: Der Standard v. 3.1.2015 = http://derstandard.at/2000009955231/Das-Comeback-der-Theologie-im-Westen [Zugriff: 22.3.2015].
15 U. Engel, Jetztzeit der Orden. Plädoyer für eine *Vita consecrata situalis* unter postmodernen Bedingungen, in: Ordenskorrespondenz 54 (2013), 339–352.

Robert J. Schreiter

Zeit der Orden?

Die Vorstellung des Katholischen erneuern

Die männlichen und weiblichen Ordensgemeinschaften der katholischen Kirche sind meistens zu Zeiten politischer Umwälzungen und grundlegender sozialer Veränderungen entstanden. Die monastischen Bewegungen des 4. Jahrhunderts entstanden in Syrien und Ägypten als Reaktion darauf, dass das Christentum im Römischen Reich keine verfolgte Minderheit mehr war. Das Aufkommen der Bettelorden im 13. Jahrhundert war eine Antwort auf die Wiedergeburt der Städte im mittelalterlichen Europa. Die apostolischen Orden entstanden in der frühen Neuzeit und erneut während der Zeit der Industriellen Revolution und der Expansionspolitik des imperialistischen Europas. Ein anderer Strang, der sich durch die Geschichte zieht, hebt hervor, welche Anstrengungen Frauen unternehmen mussten, um ihre Vorstellungen von Jüngerschaft entfalten zu können, wenn diese gegen die patriarchalen Restriktionen verstießen, welche ihnen die Gesellschaft auferlegte: Den Beginen, Damenstiften und auch den apostolischen Orden der Neuzeit wurde oft erheblicher Widerstand von den damaligen Autoritäten in Kirche und Politik entgegengebracht.

Die Ordensgemeinschaften haben das repräsentiert, was Max Weber die Entwicklung von charismatischer Autorität und Führung nennt. Als solche konnten sie von tief liegenden Geisteshaltungen der Welt ihrer Zeit profitieren: Franz von Assisi soll 5.000 Anhänger gehabt haben, als er im Alter von 44 Jahren starb. Aber genau diese Anziehungskraft kann Ordensgemeinschaften auf lange Sicht unbeständig machen: zwei Drittel der Orden, die zur Zeit des Trienter Konzils existierten, gibt es heute nicht mehr. Und tatsächlich schätzt die Ordensschwester und Soziologin Patricia Wittberg die durchschnittliche Lebensdauer eines Ordens auf circa 200 Jahre.[1]

Das Zweite Vatikanische Konzil plädierte für die Erneuerung der Ordensgemeinschaften, was die Ordensleute bereitwillig umsetzten. Dies führte zu einem großen Umbruch mit dem Ergebnis, dass man sich in

Dr. theol. Robert J. Schreiter C.PP.S. (schreiter@ctu.edu), geb. 1947 in Nebraska City, NE (USA), Vatican Council II Professor of Theology an der Catholic Theological Union Chicago, IL. Anschrift: CTU, 5416 South Cornell Avenue, Chicago, IL 60615 (USA). Veröffentlichung u. a.: Peacebuilding in the Philippines: The Challenge of Mindanaoin, in: New Theology Review 27,2 (2015), 47–55.

einigen Teilen der Welt klarer und auf erfrischende Weise auf das Charisma des Gründers oder der Gründerin konzentrierte, dass aber auch (in der westlichen Welt) die Mitgliederzahlen zurückgingen. Gleichzeitig wurden außerhalb des Westens weiterhin neue Orden gegründet. Im Jahr 1978 fragte Johann Baptist Metz, ob wir vielleicht auf eine neue „Zeit der Orden" zusteuern. Mehr als 35 Jahre, nachdem er seine Frage gestellt hatte, und 50 Jahre nach dem Konzilsdekret über die Erneuerung des Ordenslebens sollten wir uns die Frage erneut stellen.

Welt: post-säkular und plural

Die Gründung von Ordensgemeinschaften wurde schon immer maßgeblich von der Gestalt der Welt beeinflusst, umso mehr, wenn sich die Welt veränderte. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Gründung und Entwicklung von Ordensgemeinschaften zwingend von sozialen Veränderungen abhängig sind, sondern vielmehr, dass religiöse Orden kontinuierlich in einem kritischen Dialog mit der Welt stehen. Darin spiegelt sich auch die biblische Ambivalenz wieder, welche am stärksten im Johannesevangelium zu erkennen ist, wo Gott die Welt liebt (Joh 3,16) und zugleich als korrumpiert ansieht. So wird die Welt zu einem wichtigen Ausgangspunkt für die Überlegung, wie christliche Nachfolge in dieser Zeit und an diesem Ort aussehen soll.

Zwei Aspekte der gegenwärtigen europäischen Welt fallen besonders in dieser Betrachtung auf: Post-Säkularität und Pluralität. Post-säkular ist nicht in dem Sinn gemeint, dass die Säkularität abgelöst wurde; eher in dem Sinn von Jürgen Habermas und, etwas verschieden, von Charles Taylor, dass in Europa Religiosität in Parallelität und in Interaktion zum Säkularen wieder aufgekommen ist. Die Hypothese von Max Weber, dass Religion privatisiert wird und schließlich verschwinden wird, ist von einem komplexeren Bild ersetzt worden. Die Immigranten haben das enorme Wiederaufleben von religiösen Gefühlen im Rest der Welt dem säkularisierten Europa ins Bewusstsein gebracht. Auch wenn gewaltsame und apokalyptische Formen von Religion möglicherweise den säkularen Glauben wiedererstarken lassen, dass Religion in der Öffentlichkeit gefährlich sei und daher unterdrückt werden solle, lässt sich ebenso ein unterirdischer Strom von religiösen Gefühlen in Europa entdecken, der sich besonders als Antwort auf Unglücke und Katastrophen zeigt. Aus diesem Grund weisen Habermas und Taylor darauf hin, dass Religion weiterhin ein Rolle in der Öffentlichkeit einnimmt, aber in einer anderen, weniger institutionalisierten Form als in der Vergangenheit.

Mit dieser neuen post-säkularen Umwelt geht eine sozio-kulturelle Pluralität einher, die ebenso das Verständnis vom Individuellen und Sozialen neu ordnet. Das Aufkommen des Individuums und der individuellen Rechten waren herausragende Errungenschaften der europäischen Aufklärung. Dieses Erbe muss nun mit den tieferen Pluralitäten zurechtkommen, die die europäische Gesellschaft heute kennzeichnen. Außerdem erinnern uns die Debatten um den Klimawandel daran, dass ein ungezügelter Individualismus zur Vernichtung von Leben auf unserem Planeten führen kann. Wie fördern und unterstützen wir also Partikularität und

sorgen zugleich für den gesellschaftlichen Zusammenhalt, der für das Überleben auf unserem Planeten notwendig ist? Das Ringen mit der Pluralität könnte dabei die Beschäftigung mit der Säkularität in den Hintergrund treten lassen.
Wenn Ordensleute die europäische Gesellschaft betrachten, müssen sie zu einer Form der Jüngerschaft kommen, die sich viel direkter mit diesen Fragen auseinandersetzt.

Ordensgemeinschaften: Im Politischen und im Mystischen engagiert

Wie reagieren Ordensleute nun auf dieses sich permanent verändernde, post-säkulare oder mehr plurale Europa? Ich denke, dass es notwendig ist, sich tiefer sowohl auf die politischen als auch auf die mystischen Dimensionen von sozialer Existenz einzulassen, und eine Pluralität von Formen des religiösen Lebens zuzulassen.
„Politisch" meint hier, sich auf die *polis* – die Stadt – in all ihren positiven und negativen Dimensionen einzulassen: ihren Zentren und Peripherien, ihren Erfolgen und Fehlschlägen. Verschiedene Anstrengungen in den „politischen" und „öffentlichen" Theologien, die momentan unternommen werden, spiegeln mehr die kognitiven Dimensionen wieder; diese Dimensionen müssen von gleichen Anstrengungen begleitet werden, die emotionalen, nicht-rationalen und die spirituellen Dimensionen des öffentlichen Lebens zu berühren. Die Bemühungen hin zu sozialer Gerechtigkeit und Solidarität haben den Weg hierfür abgesteckt; aber bei einer erneuerten Beschäftigung mit Post-Säkularität und Pluralität wird man sich außerdem damit auseinandersetzen müssen, was Clemens Sedmak eine „tiefe Politik" nennt.[2] Bei einem solchen Politikverständnis engagiert man sich im zweifachen Sinn in der „Welt", Gottes innige Umarmung der Welt ebenso nachempfindend wie die sündhafte Qualität der Welt kritisierend. Es beinhaltet, denjenigen eine Stimme zu geben, die keine haben, das Äußerste menschlichen Bemühens hervorzubringen, Widerstand zu leisten gegen Strukturen, die die menschliche Würde verletzen, Resilienz im Angesicht der Not auszubilden und Solidarität in einer pluralen Gesellschaft zu fördern.
Diese Politik muss von einer ebenso tiefen Mystik begleitet werden, die fähig ist, die Seele oder den Geist von Völkern und Ereignissen zu begegnen und zu umfassen. Unter der Oberfläche einer manchmal militanten Säkularität in der europäischen Gesellschaft befindet sich eine Sehnsucht nach Ganzheit inmitten der postmodernen Zersplitterung, eine Suche nach Augenblicken von Transzendenz inmitten einer unerbittlichen Säkularität, und nach Momenten der Sille und Präsenz abseits vom Gigant Globalisierung und der Unmittelbarkeit der sozialen Medien. Dies ist ebenfalls ein Teil des post-säkularen Bildes, und es ist notwendig, dass sowohl einzelne Ordensleute als auch das gemeinsame Leben von Ordensgemeinschaften zu einem besonderen Ort werden, wo man dem Mystischen und dem Transzendenten begegnen kann.
Um auf die Anfragen einer pluralen Gesellschaft antworten zu können, ist religiöses Leben dazu berufen, sich selbst in pluralen Formen zu zeigen. Das bedeutet,

dass es Orden geben kann, die sich auf tiefe Politik (entsprechend der Linie der traditionellen apostolischen Orden) und tiefe Mystik (die kontemplativen Gemeinschaften) konzentrieren, ebenso wie Formen religiösen Lebens, die spezielleren Anliegen eines zeichenhaften Lebens einen besonderen Platz geben (asketische Praktiken, ein mehr reglementiertes gemeinsames Leben, das beinahe unsichtbare Arbeiten, um denjenigen Anerkennung zu zollen, die unsichtbar gemacht werden). Durch die Jahrhunderte hat sich ein ganzes Bündel solcher Formen entwickelt. Im 20. Jahrhundert kamen ökumenische Formen (wie Taizé und Bose) und soziale Bewegungen (wie Focolare) auf und sind Zeichen dafür, was alles vorstellbar ist. Zweifellos wird unser gegenwärtiges Jahrhundert wiederum neue Formen entstehen lassen.

Eine Vision von Kirche: Trinitarisch, sakramental, pilgerndes Gottesvolk

Was bisher erläutert wurde, kann als eine kontextuelle oder soziologische Analyse religiösen Lebens im gegenwärtigen Europa gesehen werden. Wie bereits deutlich wurde, benötigt die charismatische Natur religiösen Lebens eine ernsthafte Behandlung und Analyse darüber, was Jüngerschaft in der „Welt" zu einem bestimmten Zeitpunkt bedeutet. Wenn die Ergebnisse einer solchen Analyse jedoch nicht in einer theologischen Vision von Gott und der Kirche verankert sind, bleiben sie bei einer rein organisatorischen Untersuchung stehen.
Welche Art von Vision kann daher vorgeschlagen werden? Man muss mit seiner Vorstellung von Gott beginnen, wie man „Gott in allen Dingen finden" kann (nach Ignatius Loyola). Ich schlage vor, dass die primäre Vorstellung von Gott im Ordensleben eine trinitarische sein soll. Das Ordensleben hat sich in der Vergangenheit oft grundlegend an Christus orientiert, als der Nachfolge Christi in Form einer gläubigen und manchmal prophetischen Jüngerschaft. Nun ist es wohl notwendig, dass der Fokus mehr auf das Trinitarische ausgerichtet wird – trinitarisch in dem Sinn, wie es Sarah Coakley vorgeschlagen hat: eine trinitarische Vision, die mit dem Geist beginnt, anstatt mit dem Vater oder dem Sohn.[3] Sie befürwortet solch einen Wandel, um zu zeigen, wie alle Formen menschlicher Sehnsucht in der Sehnsucht nach Gott verwurzelt sind, und wie Sehnsucht selbst in ihrer Natur trinitarisch ist. Ich würde hinzufügen, dass eine trinitarische Annäherung uns zu aller erst hilft, besser mit der Pluralität und dem Pluralismus der Welt, in der wir leben, umzugehen (in der englischsprachigen Theologie wurde dies manchmal mit dem Begriff der „sozialen Lehre der Trinität" zu erklären versucht). Zweitens war zumindest für Christen der Ausbruch des pfingstlerischen und charismatischen Glaubens rings um den Erdball die wichtigste Entwicklung innerhalb des Christentums in den letzten 50 Jahren: der Geist ist wahrhaftig um uns herum aktiv. Was würde eine solche intensive Beschäftigung mit der Trinität, die den Heiligen Geist als Ausgangspunkt nimmt, unsere christologische Vision neu ausrichten, und in Bezug auf die Bibel eine besondere Nähe zum Lukasevangelium bedeuten. Dort ist der Geist sehr wichtig: Maria bei der Verkündigung überschat-

tend (1,35), auf Christus bei seiner Taufe herabkommend (3,22), Jesus in die Wüste schickend (4,1), auf Jesus ruhend in der Synagoge in Nazareth (4,18) und schließlich der Geist, der am Kreuz zum Vater zurückgegeben wurde (23,46). Der Anspruch auf die Präsenz des Hl. Geistes in religiösen Bewegungen wurde manchmal etwas suspekt behandelt, ähnlich wie die Aussage, als Prophet auserwählt zu sein. Dennoch leben wir wohl in einer Zeit, in der uns die Betrachtung des Hl. Geistes den besten Zugang zum Mysterium der Trinität schenkt.

Mit einem solchen trinitarischen Fokus kann sich das Ordensleben selbst im besonderen Maße als Teilhaber der *missio Dei* sehen, der Bewegung von Sohn und Hl. Geist in der Welt. Ordensleben wird so selbst zu einem besonderen Zeichen der missionarischen Natur der Kirche.

Die trinitarische Vision ist die Voraussetzung für eine Vision von Kirche. Die Schlüsselwörter hierbei sind *Gemeinschaft, Sakrament* und *pilgerndes Gottesvolk*. Die *Gemeinschaft* der drei göttlichen Personen stellt das Modell für die pluralistische Gesellschaft dar, die Gottes Mission auf der Erde zu erschaffen versucht. Europa muss eine Vielzahl von Pluralitäten ausbalancieren: verschiedene Formen des Glaubens und des Nicht-Glaubens sowie verschiedene Kulturen und Weltsichten sollen in irgendeiner Weise zu einer vereinten und zukunftsträchtigen Gesellschaft werden. Wie Unverwechselbarkeit und Besonderheit geachtet, aber auch in Anspruch genommen und gegenseitig kritisiert werden, das steht auf unserer Tagesordnung. Wie wir die Vielfalt ausbalancieren, findet sein theologisches Model in der *perichoresis* oder dem inneren Zusammenspiel der trinitarischen Personen im dreieinen Gott.

Ein Element, das zur Gemeinschaftsbildung beiträgt, ist ein sakramentaler Blick auf die Welt. Dies meint, dass Menschen und Dinge eine Bedeutung und eine Integrität in sich selbst besitzen, aber sie zugleich in transzendente Bereiche eintreten können, wo sie eine noch wahrhaftigere und tiefere Identität finden können. Dinge und Menschen sind niemals einfach das, was sie zu sein scheinen, weder innerweltlich noch religiös. Da ist immer mehr. Ordensleben muss diese sakramentale Qualität besitzen, die respektiert und wertschätzt, was wir sehen und berühren können, sich aber auch zu transzendenteren Werten hinführen lässt. Diese Qualität bringt sowohl das Mystische als auch das Politische wahrhaftig zu sich selbst und zueinander: das Mystische kann ohne das Politische banal oder fanatisch werden und das Politische ohne das Mystische grausam oder beherrschend.

Für die Mitglieder der Orden und der Kirche im Allgemeinen bedeutet dies, dass von den vielen Bildern von Kirche, die in der Bibel und durch die nachfolgende Tradition dargestellt werden, das „pilgernde Gottesvolk" eine Vorrangstellung einnimmt. Wir sind durch die Taufe zu einem einzigartigen Volk gebildet worden – nicht als ein privilegiertes Volk, sondern einem Volk, das Verantwortung trägt, indem es Anteil hat an der *missio Dei (Trinitatis)* in der Welt. Und solch ein Volk zu sein macht ein „Volk" zu mehr als der Summe der Individuen, die es bilden. Es ist ein *pilgerndes* Volk – ein Volk in Bewegung (in einer Welt, die von Migration, Globalisierung und immer größerer technischer Beschleunigung bestimmt ist), das aber nicht von den gegenwärtigen Herausforderungen umhergeworfen wird. „Pilger-

schaft“ bedeutet hier die Sakralität unserer Bewegung in ihrer mystischen wie politischen Dimension. Wo die Völker sich bewegen und wo sie anhalten, all dies ist Teil einer Vision der Bewegung hin dazu, die Ziele der Sendung Gottes in der Welt zu erfüllen, um das Gottesreich anbrechen zu lassen und alles letztendlich in Christus zu versöhnen.

Diese Vision von Kirche, wie sie hier ausgeführt wurde, spiegelt die ersten zwei Kapitel von *Lumen gentium*, vom Mysterium der Kirche und dem Volk Gottes, wieder. Allerdings entsteht diese Vision aus einem anderen Blickwinkel als dem, der oft beim Lesen dieser Kapitel verwendet wird. Das Anliegen zur Konzilszeit, die Kirche als Mysterium zu sehen, entstand, um die gegenreformatorische Sicht der Kirche als *societas perfecta* zu überwinden. 50 Jahre nach dem Konzil gelesen, kann man in der Kirche als Mysterium erkennen, wie die Kirche eine sakramentale Vision darstellen kann, die hilft, in einer post-säkularen und pluralistischen Gesellschaft glaubensstark und prophetisch zu leben. Das Kapitel über die Christen hatte die Absicht, u. a. die Zweiteilung zwischen Klerikern und Laien aufzuheben und die Taufe als grundlegende Bindung zu bekräftigen, die die Kirche formt. Heutzutage ist der Blickwinkel mehr, wie sich eine in sich geschlossene und zusammenhängende Gesellschaft aus so viel Verschiedenheit bilden lässt. *Gaudium et spes* war das leitende Dokument für die Erneuerung und das Neu-Denken des Ordenslebens in den Jahren der Reformen nach dem Konzil – und diese Einsichten dürfen wir nicht verlieren. Heute aber benötigen wir ein vertieftes theologisches Verständnis, und indem wir die ersten zwei Kapitel von *Lumen gentium* unter dem Blickwinkel neu überdenken, der auf unsere heutige Welt fokussiert ist, können wir als religiöse Orden unseren Weg vorwärts finden.

Ein letztes Element, das an dieser Stelle hervorgehoben werden soll, ist das einer tieferen Kontinuität, gerade wenn wir den Fokus verändern. Die Katholizität unseres Glaubens – die Ansicht, dass der christliche Glaube am nächsten bei Gott ist, wenn er weit gespannt und ganzheitlich statt sektiererisch ist – wird hier offenkundig dargestellt. Es ist die theologische Antwort auf die Notwendigkeit dessen, was Ulrich Beck vor mehr als 10 Jahren den „kosmopolitischen Blick“ genannt hat.[4] Allein mit solch einer Form des Sehens können wir hoffen, die Komplexität dessen zu umfassen, was die Berufung zur Fülle der Nachfolge für die Orden in Europa heute bedeuten kann.

Aus dem Amerikanischen von
Theresa Hüther OPL (Mainz) und Christina Kempf (Münster)

01 P. Wittberg, The Rise and Decline of Catholic Religious Orders. A Social Movement Perspective, Albany 1994.

02 C. Sedmak, Innerlichkeit und Kraft. Zur epistemologischen Resilienz, Freiburg/Br. 2013.

03 S. Coakley, God, sexuality, and the self. An essay ‘on the Trinity’, Cambridge 2013.

04 U. Beck, Der kosmopolitische Blick. Oder: Krieg ist Frieden, Frankfurt/M. 2004.

Ruth Stengel

Gemeinschaft als Ideal oder Realität?

„Nicht ohne" – Überlegungen mit Michel de Certeau SJ

Bruch, Mangel, Differenz und Abwesenheit zählen zu Lieblingsmetaphern des Franzosen Michel de Certeau (1925–1985).[1] Von jenen Phänomenen her bestimmte er das Wesen christlicher Existenz und erkannte in Fragmenten und Nicht-Entsprechungen die Ahnung gründender Spuren.

Certeau war ein Grenzgänger, beheimatet in verschiedenen wissenschaftlichen und alltäglichen Welten. Er war Historiker, *nicht ohne* Theologe zu sein. Er war Kulturanthropologe, *nicht ohne* Sprachwissenschaftler zu sein. Vor und in allem war er Jesuit, verwurzelt in einer ihm von seinen Forschungen her bestens vertrauten Tradition: *Nicht ohne,* denn er setzte sich als Analytiker der Vergangenheit ebenso existentiell und radikal den Phänomenen seiner Zeit aus.

Auf die Realität von Ordensleben hin gelesen geben die von Certeau positiv besetzten Begriffe wie Bruch oder Mangel eine prägnante Einleitung für den Versuch, Realitäten postmodernen Gemeinschaftslebens zu benennen. Vor allem der Blick auf die sogenannten apostolisch tätigen Frauengemeinschaften in Deutschland bzw. Westeuropa lässt die Einschätzung einer massiven Krise zu.

Liest sich die brüchige Ausgangslage als Vorbote des Untergangs oder als Einladung zum realen Leben in Gemeinschaft? In diesem Beitrag werde ich den gründenden Spuren Certeaus folgen, durchaus in gewisser „*Distanznahme* gegenüber den bestehenden Institutionen."[2] Als junge Ordensfrau zähle ich dabei selbst zu einer jener apostolisch tätigen Gemeinschaften, die im 19. Jh. aus der Not ihrer Zeit heraus gegründet wurden und heute um Identität und Existenz ringen. Das ist die Realität, in die hinein die Überlegungen Certeaus gelesen werden.

Ruth Stengel SMMP, Dipl. Theol., Dipl. Relpäd., Lic. theol. (sr.ruth@smmp.de), geb. 1979 in Hamm, Assistentin im Pauluskolleg Paderborn und Promotionsstudium. Anschrift: Bergkloster 1, D-59909 Bestwig. Veröffentlichung u. a.: Pietà auf staubiger Straße. Expedition in die Brüche der eigenen Ordensexistenz, in: Geist und Leben 88 (2015), 156–160.

Zwischen Ideal und Realität – Markierungen der Fallhöhe

Gemeinschaft – affektiv geladen: In ihrer psychologischen Untersuchung zur Situation junger Frauen in apostolisch tätigen Gemeinschaften stellt die Franziskanerin Katharina Kluitmann fest: „… das Gemeinschaftselement [spielt] im Ordensleben eine hervorragende Rolle."[3] Der Anspruch, der dabei heute an dessen Qualität gestellt wird, ist höher denn je, „oft unerfüllbar hoch"[4]. Postmoderne Menschen suchen nach tragfähigen Gemeinschaftsmustern, nach Beständigkeit, Geborgenheit und Verlässlichkeit. Die Motivation zum Leben in Gemeinschaft ist, vor allem für Frauen, neben der spirituellen Grundmotivation, wesentlicher Grund zum Ordenseintritt. Demgegenüber steht eine Realität von überalterten Konventen, alleinlebenden Schwestern und zu groß gewordenen Mutterhäusern, der Spagat zwischen Professionalisierung und Individualisierung und ein bedrohliches Generationengefälle. Kurzum, das Ideal vom Leben in Gemeinschaft entspricht i.d.R. nicht den real gelebten Gemeinschaftskontexten.
Gemeinschaft – theologisch geladen: Papst Franziskus fordert im Apostolischen Schreiben zum Jahr des geweihten Lebens von den Gemeinschaften, in Rückbesinnung auf die Ausrichtung vieler Ordensgründer/-innen an der Communio der Jerusalemer Urgemeinde, „‚Experten des gemeinschaftlichen Lebens' zu werden, ‚Zeugen und Baumeister im Sinne jenes göttlichen Planes für Gemeinschaft […], der die Geschichte der Menschen krönen soll.'"[5] Der Ruf zum Expertendasein und zur Entwicklung einer kraftvollen Spiritualität von Gemeinschaft ist Zuspruch und schwer einzulösender Anspruch zugleich. Die Messlatte ist hoch, denn, so der Papst, was heute ausstrahle als prophetisches Zeichen der Einheit in Christus, sei jene „‚Mystik' […], die darin liegt, zusammen zu leben."[6]
Mit Michel de Certeau verliert die mögliche Fallhöhe zwischen Realität und Ideal im Moment der Differenz an Tragik. Ausgehend von seinen historischen Analysen zu Mystikern der Moderne entwickelt er in seiner Rede vom gründenden Bruch[7] *(la rupture instauratrice)* ein fundamentaltheologisches Denkmodell christlicher Existenz, welches Optionen öffnet, das Wesen von Gemeinschaft gerade vom Nicht-Einholen seines Ideals her zu begreifen. Certeau selbst ist nur zu verstehen, wenn man den Boden markiert, auf dem er stand. Er lebte und forschte „nach dem Traditionsbruch"[8], das war die Ausgangsbedingung seiner Beschäftigung mit mystischer Erfahrung und der Lebenswelt seiner Zeit. So stellte er auf der Grundlage einer „Erschütterung durch eine Abwesenheit"[9] die Frage, wie das Christentum überhaupt zu denken sei. 30 Jahre nach seinem Tod ist sein Thema, auch hinsichtlich der Überlebensfrage von Gemeinschaft, aktueller denn je.

„Nicht ohne" – der gemeinsame Stil der Nachfolge

Certeaus Frage führte ihn zum Grund des Christlichen, zu Jesus Christus, der als entzogener Ursprung den Anfang aller Nachfolge markiert. Der als abwesend erfahrene Jesus werde zum anwesenden Christus, wo seine Ferne eine neue Dynamik der Beziehung und der Praxis unter seinen Jüngern bewirke. Biblisch gesehen

steht das Begegnungsgeschehen am „Nicht-Ort" (GSch 241) des *leeren Grabes* (Joh 20,1–18) für *den* Aufbruch in die nachösterliche Christusgemeinschaft. Das hier nur knapp angedeutete innertheologische Bruchgeschehen ist gründend, wenn die Differenz zwischen alter und neuer Erfahrung zu einer *„Praxis des ‚Brechens'"*[10] hinführt. Certeau betont nachdrücklich: „Jede Form des Bruchs muss ihren eigentlichen Sinn in der Erfordernis einer diesem Bruch selbst innewohnenden Überschreitung finden" (GSch 177). Das neutestamentliche Geschehen am leeren Grab macht diesen Zusammenhang deutlich. Maria von Magdala muss sich dem Ort der tiefsten Erschütterung aussetzen, um zu erfahren, dass das Grab leer ist. Erst das Hineingehen in die Höhle setzt eine Glaubensbewegung in Gang, die es ihr ermöglicht, Jesus als den Auferstandenen zu erfahren. Doch jener neuen Präsenzerfahrung bleiben das Loslassen und der Schmerz über die Trennung eingeschrieben.

Nachfolge, so Certeau folgernd, zeige sich als permanenter Glaubensakt und als ein Leben nach, aus und in der Erfahrung des Bruchs. Der Glaube wird zu einer durch Trennung gezeichneten Geste. Dieser Glauben ist ein schwacher Glaube[11], er ist „Erfahrung von Zerbrechlichkeit, Mittel, der Gast eines Anderen zu werden, der beunruhigt und leben macht" (GSch 249). Nachfolgegemeinschaft ergibt sich in der Struktur gemeinsamer Ergänzungen und Begrenzungen. Dabei gilt es real zu verwirklichen, dass „jede Form von Autorität in der christlichen Gesellschaft [...] gezeichnet [ist] von der Abwesenheit dessen, was sie begründet" (GSch 178). So geht es „für jeden Christen, für jede Gemeinschaft und für das gesamte Christentum darum, *Zeichen dessen zu sein, was ihm oder ihr fehlt,* wo immer die Frage nach dem Glauben und nach Gott wach wird" (GSch 180).

Die Existenzkategorie des *„Nicht ohne"*[12], welche Certeau einer Begrifflichkeit Martin Heideggers entlehnt, bringt das „zentrale Signum der gläubigen Situation"[13] zum Ausdruck und ist für die Frage nach Gemeinschaft wegweisend. So wenig Jesus *ohne* seinen göttlichen Vater und die Jünger sein kann, können Christen *nicht ohne* die Anderen und nicht ohne Bezug zu jenem Ursprungsereignis *sein*, dass sich im „Modus des Verschwindens in den Differenzen" (GSch 177) ausfaltet. Es gibt einen nahtlosen Konnex von *„kénosis* und *Glorie*, [...] Verschwinden und Manifestation. [...] [Z]wischen beiden besteht eine notwendige Verbindung: ‚Er musste sterben.'" (GSch 176) Auf die Perspektive gemeinschaftlichen Lebens geweitet: *Nicht* Autorität *ohne* Schwäche, *nicht* Fülle *ohne* Mangel, kein Zeichen ohne Riss und keine Einheit ohne Differenz. Das klingt nach theologischer Binsenweisheit, die jedoch, ernst genommen, die brüchige Realität gemeinschaftlichen Lebens schöpferisch konturiert. Denn christliche Autorität *„schafft* [...] *einen Raum*. Sie macht Unterschiede möglich. Sie öffnet für ein anderes Wort oder für ein anderes Werk. [...] So vollzieht sich die grenzenlose kommunitäre Bekundung des Unendlichen" (GSch 115). Jesus Christus eröffnet durch die „Kenosis seiner Präsenz" (GSch 177) den Raum einer Beziehungsknüpfung des „Nötighabens zu anderen" (GSch 179).

Gemeinschaft – Zeichen sein für das, was fehlt

Was bedeuten die Überlegungen mit Michel de Certeau für die Frage nach Ideal und Realität von Gemeinschaft? Certeaus Perspektive hilft, das Scheitern eines Ideals als Chance zur Tiefenbohrung in die Realitätsschicht von Gemeinschaft zu begreifen. Sie hilft, weil sie nicht im „Gefühl der Niederlage“[14] steckenbleibt, sondern anerkennt, dass ehrliche „*Selbstbeschränkung*“ (GSch 112) und das Risiko der Bedürftigkeit ein wesentliches Strukturmoment von Gemeinschaft darstellen. In der Metapher vom gründenden Bruch wurde deutlich, dass das Profil christlicher Nachfolgegemeinschaft sich von der Abwesenheit Jesu her entfaltet und nur in Bezug zur gründenden Leerstelle zum Zeichen der Einheit in Christus wird. Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, wie Ordensleute mit heutigen (Um-)Brucherfahrungen und Enttäuschungen umgehen können. Dabei geht es nicht um die Entwicklung eines spirituellen Expertenprogramms, sondern um ein Tasten im Dickicht der Realität, das die Schwäche und das Brüchige als Ausgangspunkt wählt. Abschließend werden gemeinschaftliche Haltungen im Sinne einer Certeauschen „Praxis des Brechens“ benannt, die helfen können, dem gemeinschaftlichen Fall zwischen Ideal und Realität im Modus einer „Unternehmung“[15] zu begegnen. Das Unternehmen ist *nicht ohne,* markiert es doch die aus- und offenzuhaltende Spannung zwischen erlebter und erwünschter Gemeinschaft.

Zulassen

Der Mystik des Zusammenlebens liegt jene Anerkenntnis zugrunde, die um die Schwäche des eigenen Entwurfs weiß. Die Bedingung der Zusammengehörigkeit zeigt sich im Verzicht auf einen Anspruch und in der (mit-)geteilten Erfahrung von Zerbrechlichkeit. Vielleicht ist es besser, die Aussicht auf das ‚Nicht mehr da Sein‘ zuzulassen, um das *Nicht ohne* zu realisieren, denn: „*Die Begrenzung* hat *eine zulassende Funktion,* die in Gestalt des Glaubens oder der Liebe unablässig das *Fehlen des Anderen* erneuert“ (GSch 179). Dass der tote Korpus nicht da ist, wird zum Beweis seiner Lebendigkeit, um im Bild des leeren Grabes zu sprechen. Im Certeauschen Sprachjargon wäre jede Idealisierung und Institutionalisierung dem toten Korpus vergleichbar, im Gegensatz zum lebendigen Körper als einer „sozialen Einheit, die von Netzen aus Praktiken […] gebildet wird“ (GSch 245). Certeau spricht explizit vom Zulassen als einer „Praxis der Autorität“ (vgl. GSch 111f.). Können wir heute zulassen, dass uns die institutionelle Macht abhandengekommen ist und dass die Zukunft unplanbar ist? Aus der Perspektive einer jungen Ordensfrau gefragt: Welche (Ideal-)Bilder von Gemeinschaft lassen wir in der Formationszeit zu, geben wir den Erfahrungen der Fragwürdigkeit und der Enttäuschung einen wirklich geistlich reflektierten Raum? Wenn Certeau vom Zulassen als jenem Sterben spricht, das in der „*Geste des Platzmachens*“ (GSch 180) zum schöpferischen Zeichen wird, dann stellt sich die Frage, wo und wie diese Geste im Innen und Außen des gemeinschaftlichen Lebens Realität wird.

Aussetzen
Das gemeinschaftliche Leben ist ein Tat- und Beziehungsereignis, im Letzten ungebunden an Orte und Werke. Ausgerichtet am Beispiel Jesu geht es darum, dorthin und so aufzubrechen, wo und wie das Leben bricht. Die Realität von Gemeinschaft bestimmt sich daran, inwieweit die kenotische Präsenz Gottes im eigenen Dasein ansichtig wird. Wer auf die Gotteswirklichkeit ausgespannt ist, kann nicht anders, als sich den Brüchen und Widersprüchen der Welt auszusetzen. Es geht darum, Zeichen zu setzen für das menschliche und verletzbare Antlitz Gottes. Wo sitzen wir heute buchstäblich fest? In zu großen Mutterhäusern, Traditionen oder Orten? Träumen wir von der Geborgenheit der vier Wände oder riskieren wir Gemeinschaft als Ereignis da draußen? Wo beginnt und endet die von Certeau eingeforderte „Arbeit an der Grenze" und eine aktuell besonders prekäre „Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden" (vgl. GSch 213)?

Suchen
Die geistliche Dynamik der Suche ist der reale Lebensrhythmus von Gemeinschaft. Sie ist die Konsequenz aus einer Sehnsucht nach dem lebendigen und doch entzogenen Antlitz Christi, die brennend macht und nicht still stehen lässt. Das Profil des gemeinschaftlichen Lebens ist ein Projekt der Suche, nicht des Findens. Es trifft darin auf den Lebensnerv der heutigen Welt und wird zum prophetischen Zeichen im Sinne einer offengehaltenen Unbehaustheit, die Zeugnis gibt vom größeren Ziel, auf das wir hin unterwegs sind. Das gemeinsame Leben zwischen Spiritualität und professionell verantwortetem Apostolat, zwischen alleine und mit anderen leben, zwischen Schließen und Neuschöpfen und zwischen Mitte und Rand findet seinen primären Ort in der Bewegung einer gemeinsam getragenen Sehnsucht.
Genügt uns die Suche oder sind wir vom idealen Anspruch des Findens besetzt? Was vermitteln wir heute jungen Menschen, die Gemeinschaft als (Rückzugs-)Ort der Sicherheit und der Geborgenheit ersehnen? Trauen wir uns zu, Experten der Suche mit wenig Gepäck zu sein?

Ausblick

„Lassen wir uns die Gemeinschaft nicht nehmen!"[16] – so ruft Papst Franziskus allen Christen zu. Ich möchte lediglich hinzufügen: Aber lassen wir uns doch das Ideal nehmen!
Am Ende der Spurensuche mit Michel de Certeau zwischen Ideal oder Realität ist vielleicht eines deutlich geworden: In den vielfältigen Nicht-Entsprechungen gemeinschaftlichen Lebens ist eine tiefe geistliche Grundspur zu entdecken, die auf den bleibend entzogenen Ursprung in Christus und darin zugleich auf die reale Struktur von Gemeinschaft verweist. Certeau lädt ein, genau dazwischen einen schöpferischen Link zu setzen, der die Fallhöhe zwischen Ideal und Realität als geistliche Dynamik entdecken kann. Das macht das Leben in Gemeinschaft recht wenig kuschelig, geborgen oder sicher. Es ist *nicht ohne* zu haben: Nicht ohne Kon-

frontation durch die und den Anderen und nicht ohne existentielle Verunsicherung. In der Entscheidung, Gemeinschaft als Realität zu leben, steckt ein ungehöriges Maß jener geistlich verstandenen Provokation[17], die aller Nachfolge als Ereignis von Trennung und Ermöglichung zugrunde liegt. Heute gilt es vielleicht mehr denn je: „Jenseits der Gewissheiten von einst, [...] eine Arbeit fortzusetzen – im *Offenen,* ohne den Schutz einer institutionell garantierten Ideologie, in der Form des Unterwegsseins" (GSch 206).

01 Zu Person und Werk siehe einführend L. Giard, Michel de Certeau. Ein biographisches Porträt, in: M. Füssel (Hrsg.), Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion, Konstanz 2007, 21–32.
02 M. de Certeau, Glaubens-Schwachheit, hrsg. von L. Giard. Aus dem Französischen von M. Lauble (ReligionsKulturen Bd. 2), Stuttgart 2009, 222 (im Folgenden = GSch).
03 K. Kluitmann, „Die Letzte macht das Licht an?" Eine psychologische Untersuchung zur Situation junger Frauen in apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften in Deutschland, Münster ²2008, 291.
04 St. Kiechle, Consecratio – Communio – Missio. Die drei Grundelemente des Ordenslebens, in: M. Gruber/St. Kiechle (Hrsg.), Gottesfreundschaft. Ordensleben heute denken, Würzburg 2007, 51–71, hier 59.
05 Apostolisches Schreiben Seiner Heiligkeit Papst Franziskus zum Jahr des geweihten Lebens, in: Ordenskorrespondenz 55 (2014), 471, zit. nach Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute, Das Ordensleben und die Förderung des Menschen (12.8.1980), 24.
06 Apostolisches Schreiben Seiner Heiligkeit Papst Franziskus zum Jahr des geweihten Lebens, a.a.O., 474, zit. nach Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium (24.11.2013), 87.
07 Vgl. zum gründenden Bruch den Grundlagenartikel Certeaus: La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine, in: Esprit, Juni 1971, 1177–1214, wiedergegeben in GSch 155–186.
08 Vgl. dazu St. Orth, Glauben nach dem Traditionsbruch. Einblicke in das Werk Michel de Certeaus, in: Herder Korrespondenz 56 (2002), 303–307.
09 Ebd., 304. Vgl. ebenso GSch 155.
10 D. Bogner, Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau, Mainz 2002, 29 [Hervorhebung im Original].
11 Vgl. die Nähe Certeaus zu Vertretern der Philosophie und Theologie der Postmoderne. So stellt der italienische Philosoph Gianni Vattimo an der Postmoderne einen Paradigmenwechsel von der „Dekonstruktion der Metaphysik" zum „schwachen Denken" fest. Vgl. R. Rorty/G. Vattimo, Die Zukunft der Religion, Frankfurt/M. 2006, 14. Das schwache Denken bzw. der schwache Glaube zeigt eine Nähe zur biblischen „kenosis", zur geschichtlichen Inkarnation und Erniedrigung Gottes in menschliche Schwäche (vgl. Phil 2, 6–8a).
12 Vgl. dazu GSch 177 [Hervorhebung im Original], ebenso 111f. und die erläuternden Reflexionen Bogners zur Autorität durch Abwesenheit in: D. Bogner, Gebrochene Gegenwart, a.a.O., 205–216.
13 Ebd., 208.
14 Vgl. Evangelii gaudium, a.a.O., 85.
15 GSch 215. Synonyme Begriffe sind für Certeau „Operation" oder „Mach-Art".
16 Vgl. Evangelii gaudium, a.a.O., 92.
17 Lat. „provocare" = hervorrufen, herausfordern.

Mirjam Schambeck

Ordensleben im Dazwischen

Was die Rede vom Prophetentum für das Ordensleben austrägt

Nicht erst die Formulierungen Papst Franziskus', dass Ordensleute berufen sind, Prophet/-innen zu sein, „Krach-Macher" um des Evangeliums willen[1], haben der Deutung Gehör verschafft, Ordensleben mit dem biblischen Prophetentum zu vergleichen. Die Ähnlichkeit von Prophetentum und Ordensleben, ja die Aktualisierung von Prophetentum *auch* im Ordensleben durchzieht die Ordensgeschichte seit ihren Anfängen.

Wie bei den Prophet/-innen findet Ordensleben im *Dazwischen* seinen Platz. Das heißt, dass Ordensleben nicht aufgeht im Bild von der „Stadt auf dem Berg" (Mt 5,14) oder seinem Gegenbild vom Sauerteig (Mt 13,33 par.). Ordensleben erfährt seine Bestimmung vielmehr zwischen Kontrast und Kontextualität, zwischen dem besonderen Einzelnen und dem allgemeinen Ganzen, zwischen dem Jetzt und dem Einst, zwischen Mahnung und Stärkung. Es markiert damit eine Lebensform, die zum einen von Spannungen gekennzeichnet ist – und hier v. a. von der fundamentalen Spannung zwischen Gott und Welt – und zum anderen ein bestimmtes Verhältnis ausdrückt, mit diesen Spannungen umzugehen. Ordensleben ist so gesehen ein anderer Name dafür, Spannungen nicht einseitig aufzulösen, sondern die Unterschiedenheit der Pole zu wahren und miteinander in einen fruchtbaren Dialog zu bringen.

Das weckt Erwartungen an Ordensleute von heute. Könnten sie nicht die Kirche und die Gesellschaft von heute erinnern, dass die Welt mehr ist als das Machbare? Könnten sie nicht das präsent halten, was allerorten verloren zu gehen droht, nämlich das Verständnis, dass Leben mehr ist als das, was wir leisten, genießen und verbrauchen? Könnte nicht wenigstens an ihnen ablesbar werden, dass das Leben nicht aufgeht in dem, was wir uns ausrechnen, sondern dass da ein Unverfügbarer ist, der nicht kalt und distanziert jenseits unseres Lebens west, sondern sich mitten in unserem Leben zeigt als Lebendiger, als einer, der alles trotzdem zum Guten lenkt? Könnten nicht wenigstens die Ordensleute einen Geschmack da-

Dr. theol. habil. Mirjam Schambeck sf (mirjam.schambeck@theol.uni-freiburg.de), geb. 1966 in Wörth a. d. Donau, Prof'in. für Religionspädagogik an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg/Br. Anschrift: Platz der Universität 3, D-79085 Freiburg/Br. Veröffentlichung u. a.: Interreligiöse Kompetenz. Basiswissen für Studium, Ausbildung und Beruf (UTB Bd. 3856), Göttingen 2013.

von geben, dass ein Leben lohnt, das ganz auf Gott setzt und sich damit vorbehaltlos an die Menschen verschenkt?
Auch wenn Ordensleben notwendigerweise hinter solchen Erwartungen zurückbleibt, weil es eben nicht identifizierbar ist mit einem „engelhaften Leben" oder paradiesischen Zustand – um eine Beschreibung der Alten Kirche für das Ordensleben aufzugreifen –, sondern nur ein in den Bedingungen der Zeit und damit von Scheitern und Brüchen durchzogener Versuch ist, „wie die Engel Gott zu schauen und in seiner Gegenwart zu leben", also alles von Gott zu erhoffen und deshalb auch Unmögliches zu wagen, ist Ordensleben nicht jenseits dieser Erwartungen zu verstehen. Es ist sozusagen eine Lebensform, in der das Experiment, sich ganz von Gott durchformen zu lassen, nicht nur gedacht, sondern gelebt wird. Damit lohnt auch in Zeiten, in denen die Ordensleute zahlenmäßig in den Kirchen und Gesellschaften Westeuropas immer unbedeutender werden, ein Blick darauf, was die Ordensleute mit den Prophet/-innen gemeinsam haben und was sie als Prophet/-innen von heute für heute einzubringen vermögen.

Signaturen biblischen Prophetentums und ihr Ertrag für das Ordensleben

Menschen der Sehnsucht nach dem Anderen – oder: Gottverbundene sind Menschenfreunde

Biblische Prophet/-innen sind von Gott Berufene. Das heißt, dass sie nicht in irgendeinem Namen auftreten oder gar sich selbst verkünden. Biblische Prophet/-innen kommen von „woanders" her und stehen im Dienst Gottes. Liest man die Berufungserzählungen, insbesondere die der alttestamentlichen Prophet/-innen, erstaunt, mit welch einfallsreichen Ausreden sie sich gegen Gottes Ruf zur Wehr setzen: Da meint Jesaja, dass er keine reinen Lippen habe, also viel zu unwürdig sei, um Gottes Wort zu verkünden (vgl. Jes 6,5). Jeremia befindet sich für zu jung (Jer 1,6). Mose, der Prototyp alttestamentlicher Prophetie, will Gott überzeugen, dass er doch sicher keinen brauchen könne, der stottere und überhaupt in seinen Reden ziemlich unbeholfen sei (Ex 4,10). Und Jonas nimmt lieber den lebensgefährlichen Weg über das Meer in Kauf, um vor Gott zu fliehen, als die von Gott zugedachte Aufgabe zu übernehmen (Jona 1,3–16). Prophet/-innen sind also nicht selbst gemacht und suchen sich die Aufgabe des Prophetentums nicht selbst aus. Sie sind insofern nicht anders als von Gott her zu verstehen. Er ist es, der sich diese Menschen sucht, um sie in den Dienst zu nehmen für sein Wirken unter den Menschen.[2] Damit ist sozusagen eine doppelte Ausrichtung des Prophetentums formuliert. Ihre Wurzel ist Gott, ihre Sendung geht auf die Menschen. Nur wenn sie in Kontakt mit ihrer Wurzel stehen, wissen sie, was sie den Menschen zu sagen haben, und was es zu tun gilt. Und nur wenn sie ausgestreckt auf die Menschen leben, erkennen sie, wo Gott zu finden ist, wo Umstände und Kontexte etwas von Gott aufscheinen lassen, aber auch wo Strukturen und Ereignisse den Weg zu Gott verstellen.

Das hat unmittelbare Konsequenzen für das Verständnis und die Konkretion von Ordensleben. Ordensleute sind nicht um ihrer selbst willen da. Ihnen ist vielmehr die Sehnsucht nach dem Anderen, der Gott selbst ist und der sich in der Andersheit des Nächsten zu finden gibt, zutiefst ins Herz, man könnte auch sagen, „in den Leib" geschrieben. Das meint das Gelübde der *„virginitas"*, also der Jungfräulichkeit, die auch als Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen umschrieben werden kann. Die Jungfräulichkeit hat nichts mit verdorrten Frauen und Männern zu tun, die ein Leben als Ordenschrist/-in verwechseln mit einer „touch-and-go"-Beziehung oder gar mit einer „Kühlschrankmentalität". Ordensleben steht nicht für kalte Beziehungsverweigerer, die Angst haben, sich auf Nähe und Kontakt einzulassen, weil sie fürchten, sich dann nicht mehr unter Kontrolle zu haben. Als Ordensfrau und Ordensmann zu leben, bedeutet vielmehr darum zu wissen, dass da einer ist, der tiefer ist als der Abgrund der eigenen Seele, „innerlicher als das eigene Innerste", wie Augustinus schreibt, und sich nicht anders finden lässt als im Angesicht des Anderen, und zwar gerade in dessen Geschunden- und Gebrochenheit (vgl. Mt 25,31–46).

Ordensleben ist damit ein zutiefst engagiertes Leben und steht in keinem Zusammenhang mit einer Rückzugsmentalität, geschweige denn mit Ghettoisierungstendenzen. Das gilt auch für kontemplative oder monastische Gemeinschaften. Auch wenn an ihnen nach außen das Engagement für die Menschen weniger augenscheinlich ablesbar ist, ist auch bei ihnen nur dann ein „gesundes Ordensleben" antreffbar, wo das Beten nicht zum Kreisen um sich selbst degeneriert, sondern als Leben in der Gegenwart Gottes zum Ort und zur Zeit wird, die ganze Welt präsent zu halten. Ob das einen Ausdruck darin findet, dass Nonnen und Mönche für Menschen zu gesuchten Ratgeber/-innen werden, zu Exerzitienmeister/-innen und geistlichen Begleiter/-innen oder nicht, ist zweitrangig. Wichtig und ausschlaggebend ist, die Gotteswurzel in der Ausgestrecktheit auf die Menschen zu leben. Das ist nicht einfach ein Gebot, um die psychische Gesundheit zu erhalten, sondern ergibt sich aus der inkarnatorischen Bewegung Gottes selbst: Gott wollte es nicht anders, als sich im Menschen und in der Welt finden zu lassen. Insofern sind alle Gottsucher/-innen auf die Menschen und die Welt verwiesen.

Damit ist ein kritischer Impuls für das Ordensleben heute aufgerichtet. Ordensleben wird leer und hohl, wo die Gottesfrage nicht im Zentrum steht. Das bedeutet im selben Atemzug, dass Ordensleben sinnlos wird, wo es nur für sich selbst gelebt wird, wo sich Ordensleute in Burgen und Ghettos einmauern und die *Compassio* erstirbt. So wichtig Ordnungen und Gesetze sind und so attraktiv Ordensgemeinschaften erscheinen, die sichtbare Werke und unübersehbare Bauwerke aufweisen können, so wenig sind sie *eo ipso* Erweis für die Lebendigkeit von Ordensgemeinschaften. Zurzeit scheint sich eher der Eindruck einzustellen, dass die jahrhundertelangen Gewordenheiten klösterlicher Strukturen für nicht wenige Ordensgemeinschaften zum Fallstrick geworden sind. Weil man schon viel vorweisen kann, weil man sich sichtbar in die Silhouette einer Stadt hineingeschrieben hat, ließ man den Impuls unbemerkt verklingen, der sich aus aktuellen Anfragen ergab. Da werden dann Schulen, die im 19. Jahrhundert das Medium schlechthin darstellten, um den Nöten der Menschen Abhilfe zu verschaffen, auch weiterhin aufrecht

erhalten, obwohl der Staat diese Aufgabe genauso gut erfüllen kann und es vielmehr darum geht, sich den jungen Menschen zuzuwenden und für sie da zu sein, ohne die ganze Kraft in Verwaltungsaufgaben zu verlieren. Da werden Leistungsträger/-innen in den Ordensgemeinschaften als Lückenfüller/-innen verheizt, um bisher angestammte Dienste weiter zu tradieren, obwohl die eigenen Kräfte dafür fehlen und es geboten wäre, sich anderen Aufgaben zuzuwenden. Freilich: Viele Gemeinschaften haben genau das getan. Sie hatten den Mut, rechtzeitig, also in Zeiten, als auch andere Möglichkeiten vorhanden waren, Weichen zu stellen und „neue" Aufgaben und Gemeinschaftsformen zu erproben. Kriterien, um hier gute Entscheidungen zu treffen, ergeben sich aus der Frage, ob die Aufgaben helfen, das Leben auf die Tiefe hin abzutasten, die Gott ist, und den Menschen an der Seite zu stehen, die nach Leben schreien.

Zukunftsmenschen, weil der Augenblick zählt – oder: Wer die Zeichen der Zeit zu lesen versteht, reicht über die Zeit hinaus

Biblische Prophet/-innen sind keine Wahrsager. Auch wenn sie etwas über die Zukunft zu verkünden wissen, hat das nichts mit einer „Futurologie" zu tun. Prophet/-innen sind eben nicht Befrager von Orakeln, sondern Menschen, die aufgrund ihrer Gottverbundenheit die Gegenwart als Zeit des Lebens und Zeit Gottes verstehen. Nur insofern, nur durch die Aufmerksamkeit für den Augenblick vermögen es die Prophet/-innen, im Jetzt nicht wie in einem Gefängnis eingemauert zu leben, sondern vielmehr den Augenblick als Vorausgabe von Zukunft zu verstehen. Das heißt, dass die Prophet/-innen als Menschen, die am Puls der Zeit leben, ein Gespür dafür haben, was sich tun wird, wo Leben ermöglicht, oder auch behindert werden wird. Sie sind Ahnende, wo das gehetzte Jetzt Vor-Zeichen einer verkürzten Zukunft ist, wo Maßstäbe, die den Menschen schon jetzt reduzieren auf z. B. seine ökonomischen Bedürfnisse, seine Leistungen, seine Kraft und Jugendlichkeit zu noch wirkmächtigeren Unterdrückungsmechanismen verkommen, wenn diese Einschätzungen in die Zukunft hinein nur prolongiert werden.

Prophet/-innen sind damit Menschen, die die Zeichen der Zeit zu lesen vermögen, die so etwas wie Seismographen Gottes sind und die gerade wegen ihrer Verbundenheit mit dem Augenblick über die Gegenwart hinausweisen. Viele Meister/-innen des inneren Weges kennen diese Weisheit: Gerade in Zeiten, in denen sich Umbrüche anzeigen, in denen deutlich wird, dass es nicht so weitergehen kann wie bisher, raten sie, nicht die Flucht nach vorne anzutreten und sich das Verweilen im Augenblick zu versagen, um nicht nachdenken zu müssen. Die Apophthegmata, also eine Sammlung von Weisheitssprüchen der Wüstenmütter und -väter aus dem 4. und 5. Jahrhundert[3], sprechen vielmehr davon, in der „Zelle zu bleiben", nicht zu fliehen, sondern den Alltag in seiner Gewöhnlichkeit zu leben.[4] Erst so kann sich innere Klarheit einstellen. Franz von Assisi, der weniger durch Schriften als durch sein vorgelebtes Leben „lehrt", lässt beispielsweise zu Schwester Klara und Bruder Silvester schicken, um für ihn zu beten, ob er sich lieber in die Einsamkeit zurückziehen oder weiterhin durch sein Wanderleben Gott verkünden soll. Solange sich deren Erkenntnisse, die sie im Gebet gewinnen, nicht eingestellt haben, bleibt Franziskus bei seinem bisherigen Lebensstil.[5]

Ignatius rät in seinem Exerzitienbuch, keine Entscheidung in unruhigen Zeiten zu treffen. Erst wenn sich die Stürme und „móciones" gelegt haben, erst wenn es keine inneren Gebundenheiten mehr gibt, sondern die Seele in der Ausrichtung auf Gott zur „Indifferenz" gelangt ist, also zu einer Offenheit, in der alles möglich wird, weil die Dinge von Gott her in den Blick kommen, soll der Mensch eine Entscheidung treffen.[6]

Angesichts der Umbrüche, wie sie sich auch in und für Ordensgemeinschaften zeigen, ist für sie ebenso die Gefahr groß, den Augenblick zu fliehen und Illusionen mit Zukunft zu verwechseln. Dies kann sich einstellen, wenn die anstehenden Fragen übertüncht werden, indem die Wirklichkeit schöner geredet wird als sie ist, man sich versagt, das Bisherige anzufragen, oder auch in einer Manier des Aktivismus atemlos weitermacht und das vorhandene Alte in schneller Abfolge durch das vermeintlich bessere Neue ersetzt. Ungeklärtes auszuhalten ist, wie die geistliche Tradition lehrt, schwer. Ordensleute, die sich vom Prophetentum inspirieren lassen, könnten hier den fruchtbaren Weg des Dazwischen aufzeigen. Sie könnten erinnern, welches Gut sich in einer Haltung verbirgt, die weder darauf beharrt, das tradierte Alte um seiner selbst willen aufrechtzuerhalten, noch atemlos Altes durch Neues auszutauschen. Dies hätte sowohl gesellschaftlich als auch für die Kirche enormes Potenzial. Verkörpert sich nämlich in westeuropäischen Gesellschaften z. Zt. der Trend, Altes und Alte möglichst schnell durch Neues und Neue/Junge zu ersetzen, steht die verfasste Kirche momentan für den anderen Pol, also dafür, Altes um der Tradition willen zu bewahren. Ordensleben als Lebensform des Dazwischen könnte ermutigen, die Schätze des Bewahrens mit den Schätzen des ungewohnt Neuen zu versöhnen, weil weder das eine noch das andere an sich gut oder an sich schlecht ist, sondern es abzuwägen gilt, was dem Leben besser dient.

Freund/-innen der Armen – oder: Wer von Gott durchtränkt ist, sucht die Menschen am Rand

Weil Prophet/-innen Menschen sind, die nur richtig von Gott her verstanden werden können, sind sie v. a. dort zu finden, wo Gott sich selbst verortet hat: bei den Armen, die die Heiligen Schriften des Judentums, des Christentums und des Islam als Lieblinge Gottes zu beschreiben nicht müde werden. Ordensleute haben sich diese Priorisierung Gottes zu Eigen gemacht. Man kann sogar sagen, wo Ordensleben nicht die Welt von denen her denkt, die an den Rand gedrängt wurden, denen die Stimme versagt, weil ihr Wort zu lange erstickt wurde, da ist kein Ordensleben. Die Option für die Armen ist keine durch einen bestimmten Kontext evozierte Option, die in anderen Kontexten, Kulturen und Zeiten durch andere Priorisierungen abgelöst werden könnte. Die Option für die Armen ist dem Ordensleben zuinnerst eingestiftet, weil sie die Option Gottes selbst ist und in Jesus Christus zu seinem Weg zu den Menschen geworden ist. Vermutlich liegt darin eine der größten Herausforderungen des Ordenslebens in jeder Zeit: aufmerksam nach den Armen zu fragen, Formen zu finden, sich an ihre Seite zu stellen, ihnen beizustehen und zugleich die Mächtigen dieser Welt zur Verantwortung zu rufen, dass es nicht dabei bleiben kann, Almosen zu verteilen und das eigene Gewissen durch symboli-

sche Gesten zu befrieden. Ordensleute sind Erinnerer und Mahner, dass die Armen genauso wie die Mächtigen, Frauen genauso wie Männer, Junge genauso wie Alte oder Alte genauso wie Junge das Recht haben, an den Gütern dieser Welt teilzuhaben. Ordensleben ist also nicht eine Kompensationseinrichtung im Sinne eines Alibis für Kirche oder auch Gesellschaft, sich mit dem zufriedenzugeben, was Ordensleute für Arme tun, sondern Impuls für die Mächtigen, sich selbst ins Zeug zu legen, um Strukturen in Kirche und Gesellschaft so zu ändern, dass alle Menschen ihre Rechte leben können.

Dazwischen heißt nicht unentschieden – oder: Warum Kirche und Gesellschaft auf die „Grenzgänger/-innen Gottes" nicht verzichten können

Insbesondere die letzte Charakterisierung hat deutlich gemacht, dass die Positionierung des Ordenslebens im *Dazwischen* nicht mit einer Haltung des *Unentschieden* zu verwechseln ist. Im Gegenteil! Ordensleben ist ein parteiisches Leben. Es ist ein Leben, in dem nicht die Sicherheit, sondern das Risiko, nicht die eingerichtete Burg, sondern der Weg zum Anderen, Lebensverhältnisse ausrichtet und konkretisiert. Dass viele Ordensgemeinschaften und jede und jeder Einzelne von uns immer wieder hinter diesem Anspruch zurückbleibt, ist ein Faktum, das nicht zu verleugnen ist. Dennoch erstaunt immer wieder neu, wie gerade Ordensleute sich einsetzen, um durchtränkt von diesem Gott die Welt nicht so zu lassen, wie sie ist. Darin liegt ihre unersetzbare Kraft für Kirche und Gesellschaft: Als Grenzgänger/-innen Gottes um Gott und Welt zu wissen, die Vorteile eines guten Lebens, wie es die Reichen pflegen, zu sehen und die Bedrängnisse des ungesicherten Alltags, den die Armen zu bewältigen haben, bewusst zu halten, die Mächtigen an ihre Verantwortung für die Hilfsbedürftigen zu erinnern, die Frage wachzuhalten, wofür es sich zu leben lohnt, und schließlich selbst „nicht müde zu werden, sondern leise, wie einem Vogel die Hand hinhalten" (Hilde Domin). Das ist ein Krachmachen, auf das die Welt nicht verzichten kann.

01 Vgl. A. Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus, hrsg. v. A. Batlogg, Freiburg/Br. 2013, 52f.
02 Vgl. exemplarisch den noch immer lesenswerten Band: G. von Rad, Die Botschaft der Propheten, München [4]1981; F. Crüsemann, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit, Gütersloh 1997; E. Wiesel, Von Gott gepackt. Prophetische Gestalten, Freiburg/Br. 1983.
03 Vgl. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabetikon genannt, eingel. v. W. Nyssen, übers. v. B. Miller (Sophia Bd. 6), Trier [3]1986.
04 Vgl. z. B. Apophthegmaton 10.
05 Vgl. Fioretti 16, in: Franziskanische Quellenschriften. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden, hrsg. v. D. Berg und L. Lehmann, Kevelaer 2009, 1372; vgl. dazu auch M. Schambeck, Nach Gott fragen zwischen Dunkel und Licht (Franziskanische Akzente Bd. 1), Würzburg 2014, 65–67.
06 Vgl. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, Nr. 318–321, nach dem spanischen Urtext übers. v. P. Knauer, Würzburg [3]2003, 128f.

Michaela Bank/Angelika Kollacks
Wagemutig und klarsichtig
Dialogischer Gehorsam

Meist wurde eine Ordensgemeinschaft gegründet, weil die Gründerinnen eine konkrete Not sahen und darauf eine konkrete Antwort geben wollten. So gründete die österreichische Ärztin Dr. Anna Dengel 1925 in den USA die Gemeinschaft der Missionsärztlichen Schwestern. Ausgangspunkt war ihre Erfahrung, dass eine Ärztin, wenn sie in eine Ordensgemeinschaft eintrat, ihren Beruf nicht ausüben durfte. Gleiches galt für den Beruf der Hebamme. Dr. Dengel hatte jedoch erlebt, dass oft Frauen auf Grund ihres Geschlechtes, ihrer Religion oder ihrer Hautfarbe der Zugang zu einer fachlichen ärztlichen Betreuung erschwert oder gar unmöglich gemacht wurde. Immer wieder erinnerte uns Anna Dengel an den Anfang ihrer Berufung: „Ich war entschlossen Missionsärztin zu werden […], das zu tun, was nur Frauen für leidende Frauen tun können. Das berührt meine weibliche Verbundenheit und entzündete meinen jugendlichen Enthusiasmus“[1]. Sie war eine prophetische Stimme, die die Kirche auf bestehende Nöte aufmerksam gemacht hat und die missionsärztliche Arbeit als Teil der Verantwortung der Kirche benannt hat. Frauen, die sich den Missionsärztlichen Schwestern anschlossen, sollten in allen Berufen der Medizin ausgebildet werden und bereit sein, bis an die Grenzen der Erde zu gehen, um durch ihr Leben „Gottes heilende Liebe“ zu verkünden. Im Leben und Wirken von Anna Dengel liegt das Samenkorn des Gründungscharismas unserer Gemeinschaft.

Michaela Bank MMS, Dipl.-Betriebswirtin (mmsberlin@t-online.de), geb. 1943 in Bonn, Prokuratorin der Missionsärztlichen Schwestern in Deutschland, Logotherapeutin und Existenzanalytikerin in der Lebendberatungsstelle der Missionsärztlichen Schwestern in Berlin Marzahn-Hellersdorf. Anschrift: Aurikelweg 11, D-12683 Berlin. Veröffentlichung u. a.: [Basistext zu:] Armut und Auferstehung in Marzahn, in: H. Keul, Auferstehung als Lebenskunst. Was das Christentum auszeichnet, Freiburg/Br. 2014, 124–197.

Orden und Amtskirche

Allerdings stieß sie mit ihren Denk- und Verhaltensansätzen bei den Verantwortlichen in Rom auf Widerstand. Wie unzählige Ordensgründerinnen vor ihr und nach ihr wurde sie „gezwungen“, sich an kirchenrechtliche Vorschriften für die apostolisch tätigen Orden zu halten, deren Sinn sie nicht einsah. Das traditionelle Ordensleben zeichnet sich durch eine strikte innere Disziplin, strenge Askese und Uniformität aus. Klausurvorschriften führten oft dazu, dass die Schwestern sich von den Menschen

abschotteten. Die Gemeinschaften waren meist hierarchisch strukturiert, geschwisterlicher Dialog und Mitverantwortung waren klein geschrieben. Gleichzeitig erleben wir jedoch in diesen Gemeinschaften einen großen missionarischen Eifer. Die ersten Schwestern erfuhren eine Gemeinschaft mit einer großen Freiheit, die sie stärkte, mutige Schritte zu tun. Das Generalkapitel 1957 schränkte diese persönliche Freiheit sehr ein und übernahm die Anordnungen von Rom.

Neuorientierung nach dem II. Vatikanischen Konzil

Das II. Vatikanische Konzil hat unstrittig dazu beigetragen, das apostolische Ordensleben aus einer juristischen Konzeption zu lösen und den Weg für eine theologische Konzeption zu öffnen. Die ganze Nachkonzilszeit ist von echten Reformbestrebungen gekennzeichnet. Wohl kaum eine andere Gruppe hat die Erneuerung so ernst genommen wie gerade die Ordensfrauen. Unzählige Gemeinschaften gerieten in Krisensituationen. Johann Baptist Metz beschreibt diese Krise in seinem Buch „Zeit der Orden?" als eine „Funktionskrise – verursacht durch das Fehlen großer, spezifischer, in einer gewissen Weise nicht übertragbarer Aufgaben in der Kirche."[2]

Unser Generalkapitel 1967 öffnete durch seine Entscheidungen alle geschlossenen Fenster und Türen. Darauf waren nicht alle Schwestern vorbereitet. Aber die überwiegende Mehrheit erkannte die Chance, die „prophetische Dimension" ihrer Berufung lebendig zu gestalten. Die Religiosenkongregation in Rom verhängte eine „Apostolische Visitation" mit dem Ergebnis, dass sie eine einheitliche Ordenstracht vermisste! Die ersten Schritte, die nach dem Reformkapitel gewagt wurden, waren notwendig und bedeutsam gewesen. Vor allem unsere amerikanischen Mitschwestern litten unter dem Eingreifen der Hierarchie. Ihre mit großem Einsatz vorbereiteten sonntäglichen Eucharistiefeiern durften nicht mehr mit Frauen und Männern aus den umliegenden Gemeinden gefeiert werden. Auch unser „neues Leitungsmodell", das die Abschaffung der hierarchischen Strukturen zur Folge hatte und einem „organischen Leitungsmodell" weichen musste, wurde von der Religiosenkongregation über 40 Jahre kritisch hinterfragt. „Wie konnten die Schwestern in einem solchen Modell das Gelübde des Gehorsams leben?" – das war die Grundfrage. Heute können wir viel gelassener und kritischer die Resultate unserer ersten Schritte beurteilen. Das Ordensleben ist ein Charisma in der und für die Gemeinschaft der Kirche. Das Charisma wird inmitten anderer Berufungen gelebt und macht sichtbar, was zur Gesamtgestaltung des christlichen Lebens gehört. Die konziliare Erneuerung öffnet wieder einer Pluralität Raum, der vor allem von den Frauenorden genutzt wird. Der Niedergang des „traditionellen Modells" bedeutet für das Ordensleben kein Requiem. Immer dann, wenn sich das Ordensleben der herrschenden Mentalität der Gesellschaft anpasst, „gleicht es sich dieser Welt an" (Röm 12,2).

Über die Sendung der Ordensgemeinschaften

Die meisten sozial-caritativen Orden antworteten mit ihrem Apostolat damals auf die gesellschaftlichen Nöte ihrer Zeit. Sie erkannten die Mängel und Defizite der gesellschaftlichen Ordnung, in der viele Menschen auf der Strecke blieben. Die Lebenssituation der Menschen, die gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten, da wo Leben beschnitten, gekränkt, missachtet oder wo Menschen gar fahrlässig getötet wurden – hier waren die Orden herausgefordert und angefeuert, kreativ zu werden, Neues zu denken, zu wagen und umzusetzen. Mit brennender Sorge verfolgten die Gründerinnen und Gründer der Gemeinschaften das Geschehen ihrer Zeit. Sie waren „Feuer und Flamme", konkret auf die Nöte zu antworten. Dabei waren sie sehr erfinderisch und einfallsreich. Das begeisterte viele, die Gemeinschaften wuchsen und waren fruchtbar.

Niemals in unserer Geschichte haben wir in so kurzer Zeit so große Veränderungen erlebt wie in den letzten Jahrzehnten. Wir können und dürfen unsere Augen nicht verschließen vor der zunehmenden Gewalt, vor der Zerstörung der Schöpfung, vor dem fundamentalistischen Denken und Handeln. „Wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch …" (Joh 11,21): diese Worte aus dem Johannesevangelium stehen über der Sendung aller Ordensgemeinschaften. Im Johannesevangelium begegnen uns vier Frauen als Jüngerinnen: die Samariterin, Marta und Maria von Bethanien und Maria von Magdala. Sowohl die Samariterin als auch Maria von Magdala werden mit den gleichen Worten gesandt, mit denen Jesus die Männer im „hohepriesterlichen Gebet" sendet. Marta von Bethanien stellt Johannes als Wortführerin ihrer Gemeinde dar; Jesus macht ihr gegenüber die große Offenbarung über seine Mission: Hat er sich der Samariterin als Messias geoffenbart, so erklärt er jetzt Marta, um welche Art von Messias es sich handelt: „Ich bin die Auferstehung und das Leben […]. Glaubst du das?" (Joh 11,25a.26b) Und ihre Antwort aus dem Glauben macht Marta zur ersten christlichen Theologin: „Ja, Herr, ich glaube, dass du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll" (Joh 11,27). All diese Frauen folgten Jesus nach, und in diesem Zusammenleben fühlten sie sich geheilt, wiederhergestellt, als menschliche Personen, die ihre Würde mit all den in ihnen liegenden Möglichkeiten geachtet wussten. Und in der Nachfolge Jesu machen die Frauen diese Erfahrung durch Jahrhunderte hindurch immer wieder. Seine große Achtung vor den Frauen drückt Papst Paul VI. aus in dem Satz: „Die Theologie ist etwas anderes, wenn sie durch das Herz einer Frau hindurchgegangen ist"[3]. Wir sind Gesandte mit einer „Mission" – dies ist die Wurzel unserer Existenz. Dabei müssen wir uns immer wieder der Frage stellen: Wie leben wir unser Charisma heute, was hilft uns, dies lebendig zu gestalten und zu welchen Menschen sendet uns die göttliche Geistkraft? Unsere Berufung ist eine prophetische. Zugleich wird vieles durch das Kirchenrecht für uns geregelt. Dabei kommt es dann immer wieder zu Spannungen und auch zu der Erfahrung, in einer „loyalen" Opposition zur Kirchenleitung zu stehen. Dieser Spannung waren die Propheten ausgesetzt – dieser Spannung war Jesus ausgesetzt. Eine propheti-

Angelika Kollacks MMS, Musiktherapeutin (grad.) EAG/FPI, DMtG (angimms@googlemail.com), geb. 1949 in Bad Tölz, tätig in der Lebensberatungsstelle der Missionsärztlichen Schwestern in Berlin Marzahn-Hellersdorf. Anschrift: Aurikelweg 11, D-12683 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Klangwelten: „Ich schwinge, also bin ich". Heilende Klänge und Spiritualität, in: Evangelische Frauen in Deutschland (Hrsg.), Arbeitshilfe zum Weitergeben 3/2012.

sche Herausforderung bringt nur dann Frucht, wenn sie die Liebe zur Kirche nicht zerstört. Wenn es um die Realisierung unserer Berufung geht, orientieren wir uns an der Sendung Jesu: „Gott hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe“ (Lk 4,18f.).

Zwei Aspekte des Lebens in der Nachfolge Jesu sind uns wichtig:

1. die prophetische Dimension der Ordenslebens, und
2. die Pionierrolle, die Ordensgemeinschaften in der Kirche immer wieder neu zu gestalten haben.

Frauen wie Scholastika, Katharina von Siena, Klara, Theresia von Avila, Edith Stein sind nur einige Frauen aus der großen Gruppe, die unübersehbare Spuren in der Geschichte hinterlassen haben. Sie waren Stimmen in der Kirche, die letztlich dazu geführt haben, dass die Kirche in Treue zu ihrer Sendung den Weg der Nachfolge ging. Die prophetische Dimension unserer Berufung zu leben, die prophetische Stimme zu hören ist nicht immer einfach und sie ist nicht immer laut, aber es ist lebensnotwendig, unsere Herzen für diese Stimme in uns und in unseren Gemeinschaften zu öffnen.

Missionsärztliche Schwestern in Berlin Marzahn-Hellersdorf

Inspiration zu Beginn der 1990er Jahre für unsere Mission in Berlin Marzahn-Hellersdorf war das Bijlmermeer in Amsterdam, wo niederländische Mitschwestern in einem multikulturellen Milieu einer Trabantenstadt und Hochhaussiedlung lebten. Da dort fast nur Flüchtlinge und Migranten lebten, konnten sie ihre Erfahrung in der südlichen Welt am Aufbau einer Gesellschaft und ökumenischen Kirche einbringen. Als in Deutschland die Mauer fiel, haben wir Missionsärztlichen Schwestern darin ein Zeichen gesehen, uns in den Ostteil des Landes zu begeben, wissend, dass wir manches mitbrachten, aber noch vieles lernen mussten. Es gab kein Modell, es waren ostdeutsche Menschen, mit einer anderen Tradition, Sozialisation und einem fremden politischem Hintergrund, als in der Bundesrepublik Deutschland oder einem Land in der südlichen Welt. Ordensfrauen, die sich einfach „unters Volk mischen“, wie ein Sauerteig versuchen, in die Gesellschaft einzuwirken, waren im Osten Deutschlands kein Begriff. Wir haben keine Institution aufgebaut, sondern eine kleine Beratungsstelle, in der wir nach einer Zeit der Inkulturation versucht haben, Menschen hier – den Armen – hilfreich unter die Arme zu greifen. Davor stand aber der anstrengende Versuch, uns als „Minderheit inmitten fremder Kulturen einzuwurzeln“[4]. Wir waren als Orden nicht bekannt, dazu kamen wir aus dem „Westen“ und kannten niemanden in der Betonwüste. Es war die Zeit der Nachwendekrisen und das Leben schien für viele auf den Kopf gestellt. Heilend präsent zu sein erforderte eine Neuorientierung, die auf verschiedenen Ebenen nötig war. Wir haben zunächst gelernt, dass wir eine andere Sprache sprechen müssen. Das Leben für viele war eng verflochten mit Politik – gewollt oder ungewollt –, aber Erfahrungen standen damit im Zusammenhang. Dass wir

Menschen mit Ideen im Kopf wie „Religion ist Opium für das Volk" oder ähnlicher Programmierung als Ordensleute erst mal fremd gegenüber standen, kann man sich unschwer vorstellen. Es ging darum, einen Zugang jenseits aller pastoralen Konzepte und eine Ebene für einen Dialog zu finden. In den Schuhen des Anderen eine Weile zu laufen, um zu verstehen, ist eine alte Indianerweisheit, die wir beherzigt und versucht haben. Wie sonst konnten wir erahnen, welche Heilung Menschen sich hier wünschen? Wir suchen eine einfache Sprache, die zu Herzen geht und die Gebrochenheit des Lebens ernst und wahrnimmt. Eine Sprache, die harmonisiert, die das Verstummen gelernt hat, die die Verzweiflung nicht kennt, sich verständlich machen zu wollen, es aber nicht geht – ein solche Sprache trifft nicht das Herz des Menschen.[5] Den Weg dafür durch die Sprache der Musik und Rituale zu ebnen ist unser Anliegen.

Heilsame Begegnung – das Leben mit und unter den Menschen

Die Begegnung mit den Menschen in unserer Beratungsstelle brachte uns in Kontakt mit den Opfern und Tätern eines diktatorischen politischen Systems, wie es in der DDR war. Biographien, viel Leid und Unaussprechliches haben wir gehört und versucht, die Zeichen, die wir gesehen haben, zu deuten und eine Antwort zu finden. Im Bericht unserer Generalversammlung wird das heute in folgenden Worten ausgedrückt: „Wir sind in ein neues Verständnis von Gehorsam hineingewachsen[6], dass es das Ergebnis prophetischer Arbeit ist, Jesus in seiner heilenden Mission nachzufolgen, das Reich Gottes präsent zu machen. Prophetischer Gehorsam formt unsere Mission. Wir sehen, dass er zum Wesentlichen unseres Charismas gehört, das durch die Realitäten um uns herum und in uns zur Entfaltung gekommen ist. Wie für Anna Dengel ist unser Gehorsam auf die Menschen gerichtet, die in Not sind, und auf die schreienden Nöte unserer Zeit. Durch unser ganzes Leben hindurch hat die Geistkraft uns angestoßen, über unsere gegenwärtigen Grenzen hinauszuwachsen, und wir sehen jetzt, dass die Vertiefung der Kontemplation uns in neuer Weise öffnen wird, jetzt und in Zukunft heilend präsent zu sein."[7]

Wir sind herausgefordert, mit prophetischer Stimme auf systemische Ungerechtigkeit hinzuweisen, dagegen anzukämpfen und auch individuell mit Menschen auf dem Weg zu sein, die sich nach Freiheit sehnen. Das hat auch, wie z. B. bei der Begleitung ehemaliger informeller Mitarbeiter/-innen der DDR-Staatssicherheit, zu intensiven Auseinandersetzungen geführt.

Ein solches Engagement in dieser jetzigen Welt wirkt sich selbstverständlich auch auf unser *Gemeinschaftsleben* aus. Dies hat sich seit dem II. Vatikanum sehr verändert. Von einem hierarchisch strukturierten Lebensstil sind wir zu einem horizontalen (organischen) Modell gekommen. Es gibt partizipierende Strukturen und Leitungsstile, die auf Kollaboration bauen, sie sind ermächtigend und lebensspendend. „Auch durch diese Erfahrung in Gemeinschaft hat sich unser Gehorsamsverständnis gewandelt."[8] Das Leben in einer solch säkularisierten Gesellschaft wie in Marzahn fordert auf, die Türen zu öffnen und gastfreundlich zu sein. Zunächst

galt das ganz allgemein, später fragten die Menschen danach, warum wir so leben und wie das denn so sei mit dem Gebet und der Kontemplation und ob wir bereit seien, das auch zu teilen. Daraufhin öffneten wir unsere Gebetszeiten, allerdings achten wir dabei immer noch auf eine Sprache, die allgemein verständlich ist. Wir setzen auch viel Musik ein.

Dann geschah es, dass Frauen anklopften, die an Mitgliedschaft interessiert waren. Eine als kanonisches, die andere als assoziiertes Mitglied. Es kamen Frauen, die mit uns auf dem Weg sein wollten. Heute sind wir acht Frauen. Unsere Gemeinschaft zu öffnen war ein wichtiger Schritt. Dadurch erleben Menschen authentisches Ordensleben. Natürlich gab es – kirchenrechtlich gesehen – immer wieder Klippen, die wir umschiffen mussten, z. B. unser Ausbildungsmodell (Programm). Wie sieht ein Noviziat aus, wenn wir so mit den Menschen und in Gemeinschaft leben? Wie finden wir auch in unserer schnelllebigen Zeit genug Raum für Kontemplation? Wie verändert uns die Situation und wie wächst Politik und Mystik zusammen? Was macht diese Realität mit uns? Wie verändert sich dadurch unsere Spiritualität?

Wir haben regelmäßig Reflexionen zusammen, in denen wir unsere Mission bedenken, uns gegenseitig anfragen und die Mission als Gemeinschaft und auch individuell weiterentwickeln. Dieses Aufeinanderhören und der Dialog gehören zu unserem Verständnis von Gemeinschaft. Dabei ist der Pioniergeist von Anna Dengel uns ein wichtiger Wegweiser. Wie sie verstehen wir den Ruf, unser Charisma des Heilens zu leben als dynamisch und prophetisch. In dieser Weise Jesus zu folgen, der das Potential für Heilung und heilender Mission inmitten von Verletzbarkeit, Konflikten und Gewalt entdeckt hat, gibt für uns die Richtung an. „Ordensleute sorgen sich nicht um den Erhalt ihrer Macht, sondern nutzen sie im Hören/Gehorsam auf die befreiende Botschaft Jesu zum *Empowerment* anderer – [...]! Unsere Macht macht so niemanden klein, sondern ermächtigt zum aufrechten Gang.“[9]

Wenn das Reich Gottes sich in dieser Weise immer mehr ausbreitet, können wir mit „aufrechtem Gang“ auf die Antworten schauen, die wir im Hören auf unseren prophetischen Ruf versucht und gegeben haben.

---

01 Alle Zitate von A. Dengel entstammen den Unterlagen im Generalarchiv der Medical Mission Sisters (MMS) in London.
02 J.B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Kevelaer 2014, 11.
03 Zit. nach C. Militello (a cura), Teologia al femminile, Palermo 1985, 5.
04 U. Engel, Neoexistentialistisch & post_säkular. Zehn Thesen zur Zukunft des Ordenslebens, in: Th. Dienberg/Th. Eggensperger/U. Engel (Hrsg.), Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft/Heavenward and Worldly. Church and Religious Orders in (Post) Secular Society, Münster 2014, 307–316, hier 315.
05 Vgl. Th. Dienberg, Wie finden wir eine neue Sprache? Von der franziskanischen Einfachheit und Gebrochenheit, in: Th. Dienberg/Th. Eggensperger/U. Engel (Hrsg.), Himmelwärts und weltgewandt, a.a.O., 193–204.
06 Vgl. S. Schneiders, Buying the Field: Catholic Religious Life in Mission to the World (Religious Life in a New Millennium), Mahwah, NJ/USA.
07 55th General Assembly Medical Mission Sisters, Oct 29 – Nov 15, 2014, Philadelphia, USA.
08 P. Farell, Navigating the shifts, LCWR Assembly 2012 (Vortrag).
09 U. Engel, Neoexistentialistisch & post_säkular, a.a.O., 313.

Carmen Tatschmurat

Den Eigenen Gott gemeinsam suchen

Zukunftsperspektiven monastischer Gemeinschaften

Wenn über die Zukunft monastischer Gemeinschaften nachgedacht werden soll, zielt der Blick in zwei Richtungen: nach innen und nach außen. Wie können wir heute glaubwürdig nach den alten Regeln leben? Und wie können wir so leben, dass wir in die Gesellschaft hinein attraktiv, anziehend, sind? Als echte Alternative für jene, die den Weg der Gottsuche gehen wollen?[1]

Der *Eigene Gott* und das Gemeinsame Leben

Wir sind Kinder der Freiheit. Manche von uns sind nach 1945 im Westen Europas geboren, andere haben das Ende der Diktatur des Nationalsozialismus bzw. des real existierenden Sozialismus erlebt. Die tschechischen Schwestern unserer Kommunität etwa mussten die Samtene Revolution von 1989 in ihren ersten Schuljahren verdauen: Lehrer, die von einem Tag auf den anderen Gegenteiliges verkündeten, Werte, die nicht mehr galten. Eine hohe Sensibilität für Unaufrichtigkeit ist die Folge. – Wir alle sind geprägt von der Individualisierung, die seit über hundert Jahren in soziologischen Analysen zur Erklärung vielfältigster Phänomene herangezogen wird. Und nun kommen die *Digital Natives* in die Klöster, die Generation, die ganz selbstverständlich mit digitalen Medien aufgewachsen ist. Sie kennen die Doppelgesichtigkeit der Globalisierung: Verheißung von Freiheit und grenzenloser Kommunikation einerseits, globale Betroffenheit von kapitalistischer Ausbeutung, Umweltzerstörung, Armut, Kriegs- und Krisenherden andererseits. Sie wissen: Die Welt will – und muss – immer neu selbst gestaltet werden.

Dr. rer. pol. Carmen Tatschmurat OSB (carmen.tatschmurat@venio-osb.org), geb. 1950 in München, Äbtissin der Benediktinerinnenabtei Venio, bis 2010 Professorin für Soziologie an der Kath. Stiftungsfachhochschule München. Anschrift: Abtei Venio, Döllingerstraße 32, D-80639 München. Veröffentlichung u. a.: Die Abtei Venio. Ein Stadtkloster in München und Prag, in: Erbe und Auftrag 90 (2014), 401–414.

Wort und Antwort 56 (2015), 77–82.

Was heißt das für die Gottesbeziehung? Genauer: Was heißt es dafür, wie Gottsuche im Kloster heute gelebt werden kann? Dazu ein paar Blitzlichter.

Dem Unplanbaren Raum geben

In einem Gespräch mit einer jüngeren Schwester beschäftigte uns die Frage, ob es „erlaubt" sei, sich mitten am Vormittag zum Gebet in das Zimmer und dort in einen bequemen Sitzsack zurückzuziehen. Als ich meinte, *ich* würde mir das eher nicht erlauben, kam die Antwort: *Das solltest du aber tun, wenn es dran ist! Wir erwarten das von Dir!*

Wir wollen als Ordensleute nicht dem schieren Individualismus Raum geben. Wir sind nicht angetreten, um jeweils nachzuspüren, was grade für mich „dran" ist und dies dann vielleicht gar noch zu überhöhen als „gottgewollt", etwa: *ER will, dass ich jetzt bete und nicht, dass ich mich in den Spülplan eintrage*. Andererseits: Warum nehmen wir uns nicht die Freiheit, Gott den Raum zu geben, den Gott uns manchmal unerwartet und auch ungelegen öffnet? Sind wir nicht immer wieder in Gefahr, die Regeln, die Strukturen, die Finanzen, ja, auch die sozialen und seelsorglichen Aufgaben, *vor* die Pflege der Gottesbeziehung zu stellen? Oder, anders formuliert, haben wir nicht die Vorstellung, dass *zuerst* etwas abgearbeitet werden muss, um *dann* frei zu sein für Kontemplation, für Lesung? Wir sprechen viel davon, dass es darum geht, ganz in der Gegenwart zu sein – und sind doch allzu oft meilenweit davon entfernt. Eine Erzählung aus der Vita Benedikts beschreibt, wie der heilige Benedikt vor der Vielfalt der Stimmen und Eindrücke flieht. Und gerade durch das, was er dann ungeplant erlebt, kann seine Geschichte weitergehen.

„Er kann sich nur schützen, indem er unwillkürlich auf Abstand geht[2]. Auf der Flucht – sie spricht eher für ein ungeplantes Handeln – trifft er den Mönch Romanus. In der Begegnung schwingt ebenfalls etwas Zufälliges und Unerwartetes mit, das sich dem planenden Zugriff entzieht. Wenn wir als Nonnen und Mönche ein Gespür für eine Begegnung im Kairos entwickeln und uns nicht völlig von unserem Planen in Beschlag nehmen lassen, können wir unsere Zeit als Raum für unvermutete und unplanbare Begegnung mit Gott und den Menschen entdecken."[3]

Zukunft der Orden?

Wir kennen die Bestandsaufnahmen zu Gegenwart und Zukunft der Orden: Abnehmende Eintritts- und hohe Austrittszahlen, hoher Altersdurchschnitt. Einiges ist schlicht der demographischen Entwicklung gezollt (keine kinderreichen Familien mehr), anderes versuchen wir zu erklären mit Stichworten wie „Bindungsschwäche", „Vielfalt der Optionen" usw. Wir sagen, die Zeit der apostolischen Werke, die die Klöster hochgezogen haben, ist vorbei, es braucht keine Orden, um ein Krankenhaus oder eine Schule zu führen. Frauen müssen in unseren Breiten längst nicht mehr ins Kloster eintreten, um an Bildung zu partizipieren

oder gesellschaftlich anerkannt ohne Partner zu leben. Die Analysen sind gemacht.[4] Aber: Welche Konsequenzen sollen wir daraus ziehen?
Hören wir die Stimme einer Frau, die weiß, dass jede Stunde die letzte sein kann: „Es sind schlimme Zeiten, mein Gott. [...] Ich verspreche dir was, Gott, nur eine Kleinigkeit: ich will meine Sorgen um die Zukunft nicht als beschwerende Gewichte an den jeweiligen Tag hängen, aber dafür braucht man eine gewisse Übung. Jeder Tag ist für sich selbst genug. Ich will dir helfen, Gott, dass du mich nicht verlässt, aber ich kann mich von vornherein für nichts verbürgen. Nur dies eine wird mir immer deutlicher: dass Du uns nicht helfen kannst, sondern dass wir dir helfen müssen, und dadurch helfen wir uns letzten Endes selbst. Es ist das einzige, auf das es ankommt: ein Stück von dir in uns selbst zu retten, Gott. Und vielleicht können wir mithelfen, dich in den gequälten Herzen der anderen Menschen auferstehen zu lassen."[5]
Dieses kurze Zitat mag erahnen lassen, wie die Jüdin Etty Hillesum 1942 mit ihrem Gott spricht: direkt, ohne Umschweife und mit wenig Vorbildung durch einen religiösen Kontext. Sie findet in der Extremsituation des bedrohten Lebens und später des Lagers ihren eigenen Weg zu Gott, zu ihrem *Eigenen Gott*. Um nicht missverstanden zu werden: Damit meine ich nicht, dass sie ihn er-findet. Jedoch: Gott gibt sich in einer Weise zu erkennen, dass sie mit ihm zusammen-findet.

Die Gottessuche des Menschen

Ähnlich wie Hillesum, wenn auch weniger radikal, suchen viele Menschen heute ihren ganz persönlichen Gott, jenseits von Kirchen und Synagogen. Nicht nur ist die Schwelle zum Mitfeiern traditioneller Gottesdienste hoch, es gibt auch oft gar kein Bedürfnis nach festen kultischen Vorschriften oder gar Katechismus-Geboten. Gemeinsam Gotteserfahrung suchen, in kleinen Gruppen beten, als gegenseitige Lebensabschnitts-Begleitung, verbindlich und dennoch offen – dies ist es, was ich an manchen Stellen wahrnehme. Dabei wird keineswegs nur Innerlichkeit im Sinne von *spiritual wellness* gepflegt.
Im Idealfall nähern sich die Menschen dem, was am Beispiel von Etty Hillesum so beschrieben wird: „Liebe Etty, Sie konnten nicht ahnen, was Sie angerichtet haben. Sie und die vielen anderen, die ihr Leben in die Hände ihres eigenen Gottes legen. Der ‚eigene Gott' ist nur praktizierbar, lebbar, hoffbar, vergegenwärtigbar, wenn Gott ‚eigen' wird, das heißt, wenn Gott, Welt und Mensch nicht mehr nur als Einheit gedacht werden können, wenn also das ‚Religiöse' aus dem öffentlichen Raum nach innen gekehrt wurde. Diese Trennung, die den Unterschied zwischen Religion und Religiosität markiert, haben Sie radikalisiert. Sie haben Gott in die eigenen Hände genommen."[6]
Hinzufügen möchte ich: Und Er lässt sich von ihr in die Hände nehmen.

Oasen auf dem Suchweg

Und sogleich meldet sich die andere Seite. Die radikale, persönliche, von allen Vorschriften befreite Gottesbeziehung – braucht die nicht auch Institutionen, Strukturen, Erdung? Selbstverständlich, ja. Um Menschen auf ihren Suchwegen Oasen anzubieten, braucht es diejenigen, die stabil an einem Ort leben und nach klaren Regeln beten, die alten Lieder singen, lesen, forschen und arbeiten. Es braucht, gerade auch in der Stadt, die Menschen, deren Leben keinem bestimmten Zweck dient und nirgendwohin führt, außer, dass sie den leeren Raum schützen für die Herrlichkeit Gottes.[7]

Denn gerade in den Städten muss das Beziehungsnetz immer neu geknüpft werden, damit Menschen nicht in die Vereinzelung fallen. Dies ist die große Chance, aber es ist auch prekär und bedarf kluger Anstrengung. Daher werden Fixpunkte wie Klöster von Besuchern und Sympathisierenden dankbar wahrgenommen, auch wenn man sie im Laufe des Lebens dann oft wieder aus den Augen verliert. Die Flut von Angeboten und Orientierungslinien bringt die Menschen dazu, sich vor allem durch Beziehungen und weniger durch klassische Mitgliedschaften zu positionieren. Uns ist es aufgegeben, Menschen, die unsere Klöster besuchen oder sich ihnen verbunden wissen, nach Kräften im Beziehungsnetz zu halten.

Ein Zwischenruf

„Ordensleute sind Propheten … Ein Ordensmann oder eine Ordensfrau darf nie auf Prophetie verzichten. […]. Die Prophetie macht Lärm, Krach – manche meinen ‚Zirkus'. Aber in Wirklichkeit ist es ihr Charisma, Sauerteig zu sein: Die Prophetie verkündet den Geist des Evangeliums." (Papst Franziskus)[8]

Spannungen leben und aushalten: Stabilitas und Conversatio

Wenn wir ernst nehmen, woran Papst Franziskus uns erinnert, und zugleich die Realität betrachten, dann heißt das: Das, was sich als Gegensatz im Denken oft ausschloss, muss zugelassen werden. Ja, es muss ein integraler Teil des Ganzen werden. Benediktinisch formuliert: *Stabilitas* und *Conversatio* müssen als Pole des einen Weges der Gottsuche auch strukturell umgesetzt werden. Wir sind aufgefordert, eine Balance zu finden zwischen dem Leben an einem Ort, in einer festen Gemeinschaft und nach klaren Regeln – und zugleich in wacher Aufmerksamkeit für das, was immer wieder an Unplanbarem in unser Leben einbricht. Wir müssen zwar unsere Smartphones nicht Tag und Nacht auf Empfang geschaltet haben, aber bewusst gemeinsame Entscheidungen darüber treffen, wie wir uns offen halten – und schützen gleichermaßen. Darin können wir für die Menschen unserer Umgebung vielleicht Maßstäbe setzen. Und sicher brauchen Ordensleute und Gemeinschaften Zeiten, in denen sie sich ganz nach innen orientieren und andere,

in denen dies nur bedingt möglich ist. Und es gibt auch Zeiten, in denen wir *„Krach machen“* müssen.
Immer aber müssen wir offen sein für den Einbruch der Parusie, wie uns Metz 1977 so eindringlich beschwor: „Nachfolge ist ohne Parusiegedanken, ohne Naherwartung nicht zu leben. Wer dies vergisst, der zerstört die Nachfolge, bzw. er ist dabei, sie stillschweigend zu zerstören und zu verstümmeln, weil er nicht permanent gleiche Handlungen mit derselben Intensität wiederholen kann. Der Nachfolge entspricht eine radikale Hoffnungsexistenz mit apokalyptischem Stachel!“[9]
Immer geht es um das Aushalten dieser Spannung. Die Schwester in ihrem quietschorangen Sitzsack, die um 9 Uhr vormittags das Gespräch mit Gott sucht und um 21 Uhr noch schnell zum Supermarkt fährt, um für die Gäste des nächsten Tages einzukaufen, würde niemandem so leicht in den Sinn kommen, wenn er an Ordensfrauen denkt. Es ist kein Ordensleben *light*, was wir uns abringen, wenn wir zunehmend zeitflexibel leben, sondern eine gelebte Möglichkeit, den Zeichen der Zeit und den eigenen Bedürfnissen gerecht zu werden. Kein Minimalkonsens, sondern ein beständiges Suchen um die adäquate situativ passende Antwort auf den unplanbaren Anruf Gottes in die alltägliche Geschäftigkeit hinein.

Small is beautiful!

Ein Zweites: die kleine Gemeinschaft. Ich schaue auf unser Leben in Prag. Unsere Gemeinschaft besteht aus vier Schwestern (drei Tschechinnen, eine Deutsche). Wir leben an einem Wallfahrtsort, in einem Barockareal, mit einer Pfarrgemeinde, einem kleinen Gästehaus und in einer Stadt mit weitgehend abgebrochener christlicher Tradition. Mit der Pfarrgemeinde wird das „normale“ katholische Leben, so gut es geht, aufrechterhalten. Nach innen wird Gemeinschaftsleben nach der Regel des heiligen Benedikt gelebt und das Stundengebet gepflegt, ebenfalls: so gut es geht. Mindestens ebenso wichtig sind die Impulse, die von außen kommen und nach außen gehen. In Prag geschieht dies vor allem über künstlerische Projekte und Kontakte. Glaubensferne Menschen können durch Musik, Vorträge, Installationen u. ä. angesprochen werden, ohne sich vereinnahmt zu fühlen. Der Umgang mit den Fernen, Suchenden, Zweifelnden steht im Zentrum des Lebens und Schreibens des Prager Priesters Tomáš Halík.[10] Und auch für uns sind sie immer wieder eine Anfrage. Und sei es auch nur fürbittend.
Durch den besonderen Ort, der für Tschechen immer noch schmerzhaft mit der deutsch-tschechischen Geschichte verbunden ist und durch Erfahrungen von Okkupation oder Vertreibung in den eigenen Familien,[11] können wir gar nicht anders, als uns der politischen Geschichte zu stellen, und zugleich auf Zukunft hin das Projekt Europa zu leben.[12] Berufstätigkeit, Aus- und Fortbildungen, Gemeinschaftsleben – das alles in einer Stadt, die voll von schwerer und reicher Geschichte ist, die aber auch vor Aufbrüchen und aufregenden Projekte nur so brodelt – hier einen Ort der Leere für Gott freizuhalten, dies ist unser Auftrag. Er erfordert ständig Neujustierungen und Reflexionen. Und ständig ist abzuwägen, was möglich ist, ohne uns ständig zu überfordern. Denn damit verlieren wir nicht zuletzt die

Ausstrahlung. Haben wir genug Kraft, um flexible Formen zu finden, die der Stadt gerecht werden? Darauf gibt es nur die eine Antwort, die Gideon von Gott bekommt: „Geh mit der Kraft, die du hast“ (Ri 6,14).

Schritte in die Zukunft

„Wenn unsere Kräfte zurückgehen, müssen wir nicht einem ‚alles oder nichts‘ folgen, sondern dürfen nach unseren Kräften und Möglichkeiten handeln. Orden und Kirche brauchen Mut und Gelassenheit, Menschen nur den nächsten möglichen Schritt weiter zu begleiten.“[13]

Wir sind wenige. Zu wenige für die angemessene Pflege des kunsthistorisch wertvollen Areals, die Führung des Gästehauses, die Beantwortung aller an uns gestellten Bitten und Fragen. Zu wenige auch für die Umsetzung unserer eigenen Ideen. Aber das quantitative Wachstum ist nicht primär relevant. Auch als kleine Zelle, um die sich dann verschiedene Kreise bilden, können wir ein Oratorium in der Welt, für die Welt und mit der Welt sein, das wirksam ist.

01 Während ich an diesem Text sitze, erreicht mich die Nachricht vom Tod Ulrich Becks am 1.1.2015, weltberühmter Soziologe, geschätzter Kollege. Ich entnehme einen Gedanken aus seinem wenig bekannten Buch: Der eigene Gott. Frankfurt/M. 2008.
02 Er lebte in der Folge drei Jahre in einer Höhle.
03 Th. Hausmann, Die Kunst des Balancierens, in: Erbe und Auftrag 89 (2013), 331–335, hier 332.
04 Für die Frauenorden s. etwa: K. Kluitmann, „Die Letzte macht das Licht an?“ Eine psychologische Untersuchung zur Situation junger Frauen in apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften in Deutschland, Münster ²2008.
05 E. Hillesum, Das denkende Herz. Die Tagebücher, hrsg. v. J.G. Gaarland, Reinbeck 1985, 149.
06 U. Beck, Das Tagebuch des „Eigenen Gottes“: Etty Hillesum, in: ders., Der eigene Gott, a.a.O., 13–33, hier 25.
07 Vgl. T. Radcliffe, Der Thron Gottes, in: ders., Gemeinschaft im Dialog. Ermutigung zum Ordensleben, hrsg. v. Th. Eggensperger u. U. Engel (Dominikanische Quellen und Zeugnise Bd. 2, Leipzig 2001, 295–316.
08 A. Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus, hrsg. von Andreas R. Batlogg, Freiburg/Br. 2013, 52f.
09 J.B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg/Br. 1977, 79.
10 T. Halík, Geduld mit Gott, Freiburg/Br. ⁷2014.
11 Seit der Schlacht auf dem Weißen Berg 1620 wurde Böhmen von den Habsburgern und damit der deutschen Kultur und Sprache mehr oder weniger dominiert; dazu kommt die Zeit der Okkupation während des Nationalsozialismus.
12 Es fügt sich gut, dass eine unserer Schwestern als Koordinatorin für Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste jeweils für ein Jahr Jugendliche aus Deutschland betreut, die in Tschechien in Gedenkstätten, jüdischen Altersheimen und auch in Roma-Siedlungen Freiwilligen-Dienst tun.
13 Th. Hausmann, Die Kunst des Balancierens, a.a.O., 333.

Jean-Marie R. Tillard OP
(1927–2000)

Obwohl das „Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens“ *Perfectae caritatis* zu den kürzeren Texten gehört, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) verabschiedet wurden, ist es in seiner Bedeutung für die nachkonziliaren Reformen der Orden und der Kirche nicht hoch genug einzuschätzen. Die entscheidende Vorlage für den am 28. Oktober 1965 promulgierten Text entstand nach langen und kontroversen Beratungen erst sehr spät. Im April 1964, d. h. zwischen der zweiten und dritten Sitzungsperiode des Konzils, wurde von der zuständigen Ordenskommission ein Entwurf formuliert und akzeptiert, der die „Wende von einem legalistisch-festschreibenden zu einem zukunftsorientierten und je nach der Situation auszulegenden und anzuwendenden Dekret“[1] über die Ordensleute zur Folge hatte. Diese Neuorientierung geschah zeitgleich und in Abhängigkeit von den Beratungen über Kapitel V („Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche“) und VI („Die Ordensleute“) der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ *Lumen gentium*. Wegen dieser zeitlichen Verknüpfung und thematischen Verschränkung ist *Lumen gentium* für ein sachgemäßes Verständnis von *Perfectae caritatis* unverzichtbar. Gleichzeitig ergibt sich aus einem Rückblick auf die Entstehungsgeschichte des Ordensdekretes – vor allem von dessen zweitem Abschnitt, in welchem die Kriterien für eine „zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens“ genannt werden, – dass diese nicht nur für die Reform der Orden normativ sind, sondern auch nach der Absicht seiner Verfasser einen Maßstab für eine Erneuerung der gesamten Kirchen beinhalten.[2]

Während die Textredaktoren von *Perfectae caritatis* darum rangen, eine präzise und möglichst weit reichende Formulierung, was unter „zeitgemäßer Erneuerung“ zu verstehen sei, vorzulegen, verzichteten sie gleichzeitig darauf, eine explizite Definition dessen, was mit Ordensleben gemeint sei, zu formulieren. Dementsprechend begnügten sie sich mit der Nennung und der Beschreibung historisch entstandener Formen und Elemente des Ordenslebens und stellten sie in eine Korrelation mit den im Kirchenrecht verwendeten Kategorien und Unterscheidungen. *Perfectae caritatis* wurde so zu einem „offenen“ Text, der dabei keineswegs auf einen normativen Anspruch, wie die Reform zu erfolgen habe, verzichtete. Die konkrete Gestaltung der Reform sollte auf diese Weise den einzelnen Ordensgemeinschaften bzw. -familien anvertraut werden.

Diese Situation hatte zur Folge, dass die nachkonziliaren Reformen in den Ordensgemeinschaften durch eine intensive theologische Diskussion begleitet und reflektiert wurden.[3] Wesentliche Beiträge dazu leistete der am 13. November 2000 verstorbene Theologe Jean-Marie Roger Tillard OP. Sie fanden im deutschsprachigen Raum mit Ausnahme der von Anneliese Herzig MSsR vorgelegten Studie[4] wenig Beachtung.

Am 2. September 1927 auf der südlich von Neufundland gelegenen, zum französischen Überseegebiet (collectivité d’outre-mer) gehörenden Insel Saint-Pierre et Miquelon geboren[5], trat Jean-Marie Tillard 1949 in Ottawa in den Dominikanerorden ein. Seine philosophischen und theologischen Studien absolvierte er in Ottawa und Rom und schloss sie 1957 an der Philosophisch-Theologischen Fakultät der Dominikaner „Le Saulchoir“ in Paris ab. Während seines Pariser Aufenthaltes erlebte er die Absetzung der für die Theologie am „Le Saulchoir“ prägenden Professoren Marie-Dominique Chenu OP, Yves Congar OP und Henri-Marie Feret OP[6], fand gleichzeitig in Hyacinthe Dondaine OP, Jean Tonneau OP, Pierre Camelot OP und Jérôme Hamer OP Mitbrüder, welche die Optionen ihrer abgesetzten Vorgänger weiterhin zu vermitteln suchten. Nach seiner Rückkehr nach Kanada begann Jean-Marie Tillard eine intensive Lehrtätigkeit (Christologie, Trinitäts- und Sakramententheologie) an mehre-

ren akademischen Institutionen: am „Studium Theologicum" der Dominikaner in Ottawa und an der Universität Laval in Québec. Dazu kamen im Verlaufe der Jahre weitere Lehraufträge in Kanada wie in Europa, u. a. in Brüssel (Internationales Zentrum *Lumen Vitae*), Nottingham, Oxford, Salamanca, Barcelona und Fribourg.

Neben seiner akademischen Tätigkeit engagierte sich Jean-Marie Tillard von Anfang an in der theologischen Ausbildung der Laien und in der kirchlichen Reformbewegung Kanadas.[7] Im Mai 1963 gründete die Kanadische Bischofskonferenz eine theologische Beratergruppe[8], die ihr bei der Vorbereitung auf die zweite Sitzungsperiode des Konzils helfen sollte. Jean-Marie Tillard gehörte von Anfang dazu. Die Erfahrungen, welche die Bischöfe machen konnten, veranlassten sie, aus dieser Beratergruppe zwei Theologen zu den Sitzungsperioden nach Rom mitzunehmen, um deren Expertenwissen unmittelbar und zeitnah vor Ort in Anspruch nehmen zu können. Auf diese Weise konnte Jean-Marie Tillard aus der Nähe die konziliaren Debatten verfolgen und Kontakte mit Kollegen aus aller Welt und mit den zum Konzil eingeladenen Beobachtern aus den nichtkatholischen Kirchen knüpfen. Bei den regelmäßigen Workshops der Kanadischen Bischofskonferenz behandelte Jean-Marie Tillard vor allem ekklesiologische Themen: die Rolle der Laien, der Begriff des Gottesvolkes, die Präsenz der Kirche in der Welt, die Sendung der Kirche.[9] Außerdem beriet er einzelne kanadische Bischöfe bei der Redaktion ihrer Redetexte für die Konzilsaula. Dazu kam seine Mitarbeit in der Diskussionsgruppe „Jesus, die Kirche und die Armen" im Herbst 1963. Das Ziel dieses (vom aus Frankreich stammenden und in Nazaret lebenden Arbeiterpriester Paul Gauthier gegründeten) Gesprächskreises war es, über seine (bischöflichen) Mitglieder die vom Konzil nur am Rande wahrgenommenen Themen über die Armen in der Welt, die „arme Kirche" und über die Entwicklung der Menschheit in die Konzilsberatungen hineinzubringen. Jean-Marie Tillard arbeitete dabei u. a. mit Weihbischof Alfred Ancel (Lyon) und Yves Congar in einer Untergruppe, die sich mit der Frage beschäftigte, welchen Einfluss Themen wie die Armut der Menschheit und die „Arme Kirche" für die Ekklesiologie haben könnten.[10] Neben seiner Tätigkeit als Berater veröffentlichte Jean-Marie Tillard regelmäßig Beiträge über ekklesiologische Fragen in Fachzeitschriften und verfasste allein während der vierten und letzten Sitzungsperiode des Konzils über zwanzig Artikel, die in der Zeitung *Le Devoir* publiziert wurden: Er legte auf diese Weise eine differenzierte Chronik über die Debatten um die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* vor. Eine Frucht seiner intensiven Beschäftigung mit ekklesiologischen Fragen während des Zweiten Vatikanischen Konzils stellt der 1966 veröffentlichte umfangreiche Aufsatz „Die Kirche und die irdischen Werte" dar, in dem er eine schöpfungstheologische und soteriologische Begründung des in *Gaudium et spes* entfalteten Verhältnisses von Kirche und Welt vorlegte.[11]

Studien zur Ordensreform

Jean-Marie Tillard ist im ersten Jahrzehnt nach dem Konzil vor allem durch seine Vorträge und Publikationen über die Reform der Ordensgemeinschaften bekannt geworden. Dabei bewegte ihn vor allem die Erkenntnis, dass die in *Perfectae caritatis* überwundene Position von zwei Ständen in der Kirche (den Ordensleuten und den Nicht-Ordensleuten) eine vertiefte Reflexion über das Wesen der kirchlichen Gemeinschaft verlangt. Mit dieser Überlegung knüpfte er an seine, vor dem Konzil veröffentlichten Arbeiten über die kirchenbegründende Funktion der eucharistischen Gemeinschaft der Getauften an und verband sie mit den während des Konzils gemachten ökumenischen Erfahrungen. Diese Arbeiten zur Ordensreform enthalten auf diese Weise im Kern schon die intellektuellen und spirituellen Grundlagen, die Jean-Marie Tillard zu einem der bedeutendsten katholi-

schen Ökumeniker in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts werden ließen.[12] Vor allem sein Bemühen, eine Theologie des Ordenslebens im Kontext einer Volk-Gottes-Ekklesiologie und unter dem Begriff der christlichen Brüderlichkeit zu entfalten[13], sensibilisierte ihn für die Einsicht, dass Theologie von einer schon bestehenden, aber noch nicht vollkommenen Gemeinschaft der Kirchen (Koinonia) auszugehen hat. Jede Kirche macht deshalb in der ökumenischen Begegnung die Erfahrung, dass sie von der Existenz und aus dem Dialog mit den anderen Kirchen lebt.

Nikolaus Klein SJ, Mag. phil. (nikolaus.klein@jesuiten.org), geb. 1947 in Brig (Wallis/Schweiz), Journalist. Anschrift: Hirschgraben74, CH-8001 Zürich. Veröffentlichung u. a.: Kardinal Augustin Bea SJ und das „Aggiornamento des Konzils", in: A.R. Batlogg/C. Brodkorb/P. Pfister (Hrsg.), Erneuerung in Christus. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) im Spiegel Münchener Kirchenarchive (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising Bd. 16), Regensburg 2012, 69–90.

01 J. Schmiedl, Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens, Vallendar-Schönstatt 1998, 429; vgl. auch ders., Erneuerung im Widerstreit: das Ringen der Commissio de Religiosis und der Commissio de Concilii laboribus coordinandis um das Dekret zur zeitgemässen Erneuerung des Ordenslebens in: M. Lamberigts u. a. (Éds.), Les Commissions Conciliaires à Vatican II, Leuven 1996, 279–315.
02 Vgl. L. Kaufmann, Evangelium suprema regula. Die Kriterien kirchlicher Erneuerung im Spiegel des Ordensdekretes, in: J.Ch. Hampe (Hrsg.), Die Autorität der Freiheit. Bd. III, München 1967, 291–334, bes. 316f.
03 Vgl. J. Schmiedl, Das Konzil und die Orden, a.a.O., 479–552; A. Herzig, „Ordens-Christen". Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Würzburg 1991.
04 Vgl. ebd., 76–99; 101–119; 177; 179; 271–289; 342–346.
05 Zur Biographie und zur vollständigen Bibliographie vgl. D. Wagner, Jean-Marie Roger Tillard, in: Biobibliographisches Kirchenlexikon Bd. 25, Sp. 1446–1466.
06 F. Leprieur, Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers, Paris 1989.
07 Vgl. G. Routhier, Le réseau dominicain, vécteur de la réception de Vatican II au Canada, in: Science et Esprit 63 (2011), 385–408, bes. 385–401.
08 Vgl. ders., Le rôle joué par les *periti* Canadiens à Vatican II, in: Cristianesimo nella Storia 34 (2013), 201–235, bes. 229f.
09 Routhier hat die bisher bekannt gewordenen Dokumente über die Tätigkeit von J.-M. Tillard als Konzilsberater der Kanadischen Bischofskonferenz minutiös beschrieben und analysiert; vgl. ders., Le réseau dominicain, a.a.O., 385–408, bes. 401–403; ders., Le rôle joué, a.a.O., 201–235, bes. 231–233. Aufgrund der vorliegenden Veröffentlichungen konnte bislang kein Hinweis auf eine direkte bzw. indirekte Mitarbeit von Tillard am Text von *Perfectae caritatis* eruiert werden. Es ist davon auszugehen, dass der im Kloster Chevetogne vorliegende „Fond Tillard" in der für 2015 angekündigten Studie von Pascale Watine Christory beschrieben und ausgewertet werden wird (Dialogue et Communion. L'itinéraire oecuménique de Jean-Marie R. Tillard, Leuven). Eine wichtige Quelle stellen die persönlichen Erinnerungen von Tillard dar: vgl. J.-M. Tillard, L'épiscopat canadien francophone au concile, in: G. Routhier (Éd.), L' Église canadienne et Vatican II, Québec 1997, 291–302.
10 D. Pelletier, Une marginalité engagée: Le groupe „Jésus, L'Église et les Pauvres", in: M. Lamberigts u. a. (Éds.), Les Commissions Conciliaires, a.a.O., 63–89, bes. 76.
11 Vgl. J.-M. Tillard, Die Kirche und die irdischen Werte, in: G. Baraúna (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils. Salzburg 1967, 95–137.
12 Dies gilt nicht nur für seine wichtigen Publikationen zur Ekklesiologie (L'évêque de Rome, Paris 1982; Églises d'Églises. L'ecclésiologie de communion, Paris 1987; Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion, Paris 1992; L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité, Paris 1995), sondern auch für sein Engagement in der Ökumene (seit 1967 Mitglied der Internationalen Anglikanisch-Katholischen Kommission ARCIC I und ARCIC I; seit 1975 Mitglied und seit 1977 katholischer Co-Präsident von *Faith and Order* des Ökumenischen Weltrates der Kirchen; Mitglied der Internationalen für die Einheit der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirchen; Mitglied der Dialogkommission der katholischen Kirche mit den *Disciples of Christ*).
13 Tillard selbst formuliert das im Blick auf den 1974 veröffentlichten Sammelband mit seinen wichtigsten Beiträgen zu einer Theologie des Ordenslebens (J.-M. Tillard, Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux, Paris 1974, in: ders., L'évêque de Rome, a.a.O., 11). Von Tillards Buchveröffentlichungen zum Ordensleben liegen nur zwei in einer deutschen Übersetzung vor: Religieux aujourd'hui, Brüssel 1969 (Vertrauen zur Gemeinschaft. Freiburg/Br. 1973); Religieux – un chemin d'évangile, Brüssel 1975 (Auswahl unter dem Titel: Frei sein in Gott. Freiburg/Br. 1979).

Timothy Radcliffe OP

Ordensleben nach dem 11. September 2001

„Das Paradoxe am Christentum ist, dass es uns Heimat in der Zeit bietet, ohne eine Zukunftsgeschichte. […] Wir glauben daran, dass wir auf dem Weg sind in das Gottesreich, in dem es keinen Tod mehr geben wird und alle Wunden verklärt sein werden, aber wir haben keine Ahnung, wie wir dahin gelangen werden. Nach dem 11. September, da einige sich von dem ewigen Jetzt der Jetzt-Generation verführen lassen und andere Geschichten erzählen, die nur Gewalt verheißen, haben wir eine frohe Botschaft zu verkünden. Wir haben eine Hoffnung, die sich nicht an irgendeiner Zukunftsgeschichte festmacht. Jesus gab dieser Hoffnung ein sichtbares Zeichen: gebrochenes Brot und ein Becher Wein, der ausgeteilt wird. Wie können wir Ordensleute Zeugnis geben von dieser Hoffnung?“[1]

Der Vortrag, den Timothy Radcliffe OP, der ehemalige Ordensmeister der Dominikaner (1992–2001), beim Internationalen Kongress über das Ordensleben vom 23. bis 27. November 2004 in Rom gehalten hat, steht im Zeichen der Katastrophe der Terroranschläge vom 11. September 2001. Radcliffe deutet dieses Ereignis als „symbolisch“ für die Welt zu Beginn des 3. Jahrtausends, die er vom Paradox geprägt sieht, dass sie einerseits ein globales Dorf darstellt, in dem räumliche Distanzen problemlos überwunden werden können, andererseits aber von tiefen Gräben durchkreuzt ist, die kaum zu überwindende Ungleichzeitigkeiten anzeigen. Der Autor charakterisiert die gegenwärtige Kultur mit drei Stichworten: (1) Heimatlosigkeit, denn diese Welt ist (nicht zuletzt aufgrund des Gefühls einer allgegenwärtigen Bedrohung und Unsicherheit) vielen fremd geworden; (2) Zukunft voller Gewalt, denn nach der Ernüchterung eines naiven technischen und wissenschaftlichen Fortschrittsoptimismus habe sich eine Jetzt-Bezogenheit eingestellt, aus deren Zukunftsvergessenheit die Menschen durch 9/11 unsanft herausgerissen worden sind; (3) Kontrolle, denn das Bedürfnis nach Sicherheit und Schutz setzt einen Kontrollmechanismus in Kraft, der zum Zwang ausartet. Radcliffe setzt diesen drei Symptomen einer erkrankten Welt gleichsam als heilsame Gegenmittel aus der Tradition des Ordenslebens drei Perspektiven entgegen, in denen er auch versucht, die Kraft der evangelischen Räte als Ressourcen für neue Freiheitsräume einzubringen: (1) Die Ungebundenheit des ehelosen Lebens als Freiheit, sich bei jedem Menschen daheim zu fühlen, um so „die gemeinsame Heimat der Menschheit in Gott“ zu bezeugen; (2) die Unsicherheit der Zukunft konkret im Zeugnis der Armut, um dadurch die Hoffnung auf die Vorsehung Gottes zu leben, der der Autor unserer Lebensgeschichte und der Grund unserer Zuversicht ist, dass unser Leben am Ende nicht sinnlos gewesen sein wird; (3) den Gehorsam als „ökologische Nische der Freiheit“, der einerseits offen sein lässt für die Überraschungen, die der unvorhersehbare Gott bereit hält, andererseits aber auch davor bewahrt, den eigenen Willen durchzusetzen. Anhand von drei Stichworten, die Radcliffe wiederholt anführt, soll im Folgenden versucht werden, die Aktualität und Aussagekraft seines Textes gut 10 Jahre danach aufzuzeigen: (1) Paradox, (2) Zeichen und (3) Hoffnung.

Paradox

Ein Paradox bedeutet, dass etwas einen (unauflöslichen) Widerspruch in sich enthält, ja sogar widersinnig und widersprüchlich erscheint.[2]

Radcliffe zählt solche Widersprüche auf. Beispielsweise sei die schon genannte Überwindung von räumlichen Distanzen, durch die Menschen einander immer näher kommen, und das Aufbrechen von neuen religiösen, weltanschaulichen oder auch ideologischen Differenzen erwähnt, die zeigen, wie weit räumlich nahe gekommene Menschen voneinander getrennt sein können. Dies ist bis hinein in Ordensgemeinschaften beobachtbar, in denen Mitglieder unterschiedlichster Provenienz ethnische und kulturelle Barrieren überwinden und geschwisterlich zusammenleben, aber aufgrund von theologischen Divergenzen oder „innerkirchlichen ideologischen Flügelkämpfen" einander fremd sein können. Solche Ordensgemeinschaften wirken wie ein Spiegel der heutigen Kultur. Es fehlt ihnen die Kraft zum eigentlichen Paradox, nämlich ein „Zeichen des Widerspruchs" zu sein. Die Heilige Schrift, im besonderen das Alte Testament, führt uns Menschen vor Augen, die Gottes Gegenwart und sein Wirken mitten in der Welt durch paradoxe, ja widersinnige Zeichenhandlungen bezeugt haben, denken wir nur an Hosea, der eine untreue Dirne ehelichen und um ihre Treue werben soll, oder an Jeremias Ackerkauf trotz der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems. Johann Baptist Metz hat den Orden eine „Kraft des Widerspruchs" zugemutet, Entscheidungen und Grundhaltungen, die als paradox gelten mögen, aber gerade dadurch eine tiefere Wirklichkeit der Welt und des Lebens entbergen können: Auf das Jenseits ausgerichtet sich der Welt zuwenden und mitten in ihr wirken, also „himmelwärts und weltgewandt" zugleich leben[3]; kraft der irdischen Heimatlosigkeit jederzeit und jederorts Beheimatung finden; sich in der existentiellen Ungeborgenheit behütet fühlen und inmitten einer allgemeinen Desorientierung das eigene Leben verankert wissen. Den evangelischen Räten der Armut, des Gehorsams und der Ehelosigkeit kann beispielsweise eine irritierende Funktion gegenüber den gesellschaftlichen Verhaltensmustern zu Besitz, Macht und Sexualität zukommen, die zunächst vielen Zeitgenossen als unsinnig erscheinen mag, die aber gerade dadurch zum Nach- und Überdenken von Einstellungen bewegen kann.

Zeichen

Diese Kontrasthaltungen stellen aber ebenso wenig wie jene Hoseas und Jeremias einen Selbstzweck dar, sondern haben eine Funktion: Sie zeigen den lebendigen, in der Welt und Geschichte wirkenden Gott an. Ordenschristen sind Zeichen für eine Wirklichkeit, die mitten in der Welt (oft unscheinbar und verborgen) gegenwärtig ist, auch wenn diese Wirklichkeit in der Welt nicht aufgeht und umgekehrt. Theologisch gesprochen sind sie Zeichen für die Fülle jenes Gottesreiches, das in Christus bereits angebrochen ist, auch wenn seine Vollendung noch aussteht. Ordenschristen sind so etwas wie „eschatologische Landmarken inmitten des Diesseits", doch im Unterschied zu bloßen Landmarken vergegenwärtigen sie jene Wirklichkeit, für die sie Zeichen sind und werden so zu Zeugen. Mit seiner Überzeugung und damit, dass er bereit ist, sein ganzes Leben „auf die eine Karte des Reiches Gottes" zu setzen, tritt der Ordenschrist zugleich für die Wahrheit des Bezeugten ein. Das mag mit Blick auf religiös-fundamentalistisch verblendete Irrläufer ein gefährlicher Gedanke sein, der sein negatives Gewaltpotential jedoch verliert, wenn nicht vergessen wird, dass es immer um eine Zeugenschaft für Jesus Christus geht, der selbst den Weg gegangen ist, Unrecht zu erleiden und es nicht anderen zuzufügen, selbst Opfer zu werden und nicht Täter – und der gerade dadurch die Sprengkraft des Reiches Gottes offengelegt hat, indem er der Macht und Gewalt seine eigene Ohnmacht und Gewaltlosigkeit entgegengehalten und sie so überwunden hat. Die Zeugenschaft für das von Christus verkündete und in ihm angebrochene Reich Gottes ist eine „eschatologische Existenzweise" und birgt eine „gefährliche" Infragestellung und Re-

lativierung irdischer Strukturen in sich, da diese als vorläufig und letztlich unterlegen bzw. erfolglos aufgezeigt werden. Ein weiteres Merkmal dieser Zeugenschaft ist schließlich die Freude. Sie gründet in der Hoffnung und bewirkt, dass das Zeugnis glaubwürdig und damit ein wirkliches Zeichen wird.

Hoffnung

„Hoffnung" ist das Schlüsselwort der Schrift „Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge" von Johann Baptist Metz, der bekanntlich der Autor des wichtigen Textes „Unsere Hoffnung" der Würzburger Synode war. Ein zentrales Anliegen des Dokumentes war es, das im christlichen Glauben liegende Hoffnungspotential angesichts der Kontrasterfahrungen einer oftmals an Perspektiven und Orientierung armen Kultur aufzuzeigen. Dieses Hoffnungspotential birgt eine zutiefst politische Sprengkraft, weil es sich mit den gegenwärtigen Zuständen nicht abfindet, sondern sie verändern, ja verbessern will, und schenkt zugleich eine tiefe Gelassenheit, weil es sich nicht an geschichtlichen Erfolgen oder an irgendwelchen Zukunftsgeschichten festmacht. Der Hoffende vermag ganz in der Gegenwart zu leben und doch haftet ihm zugleich eine eigentümlich anmutende „Gegenwartsvergessenheit" an, weil der Grund seiner Hoffnung keine irdische Wirklichkeit ist. Radcliffe umschreibt die Hoffnung – unter Verwendung eines Zitates von Václav Havel – „nicht [als] die Überzeugung, dass etwas gut wird, sondern [als] die Zuversicht, dass es sinnvoll ist, egal wie es wird"[4]. Die vorbehaltlose Bejahung des Lebens und der Welt wird möglich, wenn jemand fest davon überzeugt ist, dass keine noch so als sinnlos oder widersinnig erfahrene Situation den Sinn des Lebens und der Welt negieren oder vernichten kann. Hoffnung wider jede Hoffungslosigkeit gründet im Vertrauen, dass nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes (vgl. Röm 8,38–39), und sie schenkt die Freiheit dorthin zu gehen, wo Menschen keine Hoffnung (mehr) haben. Den Orden kommt hier eine Vorreiterrolle zu, an die Ränder zu gehen – wie auch Papst Franziskus nicht müde wird, der Kirche und besonders den Orden ins Stammbuch zu schreiben. Wenn Radcliffe schließlich betont, dass „Jesus dieser Hoffnung ein sichtbares Zeichen gab: gebrochenes Brot und ein Becher Wein, der ausgeteilt wird", so bedeutet dies nicht weniger, als dass Ordenschristen dort Zeugnis ihrer Hoffnung ablegen, wo sie ihr Leben Gott weihen, indem sie es in Liebe ihren Mitmenschen schenken.
Radcliffes Vortrag bietet jedenfalls auch gut zehn Jahre, nachdem er gehalten worden ist, tiefsinnige Anregungen, um über die Bedeutung der Orden in unserer Zeit zu reflektieren, haben sich nicht nur viele seiner Zeitdiagnosen, sondern auch die Situation so mancher Ordensgemeinschaften verschärft.

Dr. theol. Martin M. Lintner OSM (martin-lintner@hs-itb.it), geb. 1972 in Bozen, Prof. für Moraltheologie an der PTH Brixen (Südtirol), Provinzial der Tiroler Sertvitenprovinz. Anschrift: Maria-Theresienstraße 42, A-6020 Innsbruck. Veröffentlichung u. a.: (Hrsg. / a cura di, zus. mit J. Ernesti/U. Fistill) Erben der Gewalt. Zum Umgang mit Unrecht, Gewalt und Krieg / Eredi della violenza. Sulle problematiche di ingiustizia, dolore e guerra (Brixner Theologisches Jahrbuch Bd. 5), Brixen/Bressanone – Innsbruck 2015.

01 T. Radcliffe, Ordensleben nach dem 11. September 2001. Zeichen der Hoffnung für eine globale Welt, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Leidenschaft für Christus – Leidenschaft für die Menschen. Ordensleben am Beginn des 21. Jahrhunderts (Arbeitshilfen Bd. 201), Bonn 2006, 37–58, hier 48.
02 Vgl. dazu http://www.duden.de/rechtschreibung/Paradox [Aufruf: 22.12.2014].
03 Vgl. dazu den Titel der Publikation: Th. Dienberg/Th. Eggensperger/U. Engel (Hrsg./Eds.), Himmelwärts und weltgewandt. Kirchen und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft/Heavenward and Worldly. Church and Religious Orders in (Post) Secular Society, Münster 2014.
04 T. Radcliffe, Ordensleben nach dem 11. September 2001, a.a.O., 49.

Bücher

Ilona Biendarra (Hrsg.), **„Anders-Orte“**. Suche und Sehnsucht nach dem (Ganz-)Anderen, EOS-Verlag St. Ottilien 2010, 301 S., € 24,80.

Orte stehen niemals alleine. Ein Ort definiert sich immer in Relation zu anderen Orten, zu Fremd- bzw. Anders-Orten (griechisch: *heterotopoi*). Heterotopoi – so Michel Foucault (1926–1984) – sind Orte, die es als soziale, gesellschaftliche, religiöse und kulturelle Tatsachen inmitten der Realitäten des Gewohnten gibt und an denen zugleich eine andere Ordnung der Dinge herrscht. Das hier anzuzeigende Buch möchte den Blick auf solche Anders-Orte öffnen. Besonders hervorgehoben seien die Beiträge der Würzburger Fundamentaltheologin *Hildegund Keul* und der Osnabrücker Dogmatikerin *Margit Eckholt*. Während letztere sich in interkultureller und damit auch eminent politischer Perspektive mit den Ortswechseln von Migrantinnen und Migranten theologisch befasst (189–215), thematisiert Keul die „heterotopische Macht der Klöster“ (53–78) im Kontext einer postsäkularen Kultur. Entscheidend ist, dass die Verfasserin die Anders-Orte Ordensgemeinschaften nicht als weltflüchtige Kontrastgesellschaft stilisiert. Vielmehr gilt nach Keul, ganz im Sinne der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Ob ein Kloster ein heterotopisches Potential nutzt, entscheidet sich an seinem Verhältnis zu Welt.“ (65) Eine theologische Beerbung der Andersort-Idee Foucaults kann somit auch zur kritischen Klärung der von Papst Benedikt XVI. 2011 in Freiburg/Br. vorgetragenen Forderung nach einer „Entweltlichung“ von Kirche und Glauben beitragen.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Wolfram Hoyer (Hrsg.), **Gott loben, segnen, verkündigen.** 75 Jahre Dominikanerprovinz des hl. Albert in Süddeutschland und Österreich, Verlag Herder Freiburg/Br. 2014, 742 S., € 49,–.

Erst seit 75 Jahren besteht die süddeutsch-österreichische Dominikanerprovinz auf einem Territorium, in dem seit 1221 Dominikaner wirkten. Im Mittelpunkt der zu diesem kleinen Jubiläum herausgegebenen umfangreichen Festschrift steht die Geschichte der Provinz, von *W. Hoyer OP* aus den Quellen erarbeitet. Geprägt in den Anfangsjahren von Einschränkungen durch den Nationalsozialismus und die Kriegswirren, galt es in den zwei Nachkriegsjahrzehnten, die Niederlassungen zu vermehren und zu konsolidieren. Nach dem Konzil machte sich der bis heute andauernde Nachwuchsmangel drastisch bemerkbar, zumal der Mitgliederbestand der Provinz von 145 (Höchststand 1966) auf 82 im Jahr 1984 zurückging. „Aus ihrer daraus resultierenden Depression wurde die Provinz durch Impulse von außen gerissen“ (729), vor allem durch den Ordensmeister. Ende der 1970er Jahre kam wieder Aufbruchsstimmung auf. Doch die Umsetzungen ließen auf sich warten. Das betraf nicht nur geplante, aber nicht durchgeführte Schließungen von Konventen, sondern auch den Wechsel der Studienhäuser (Augsburg, Freiburg, Wien). Die weitere Schrumpfung der Provinz führte seit den 1990er Jahren zur Übernahme von Konventen durch auswärtige Provinzen und zu einer Konzentration auf fünf Klöster in vier Städten: Freiburg im Breisgau, Augsburg, München und Wien.

Der historische Rückblick (405–730) wird eingeleitet von Einzelstudien. Ein erster Teil „Dominikanische Theologie und Philosophie“ (19–167) konzentriert sich auf die Bedeutung des Thomas von Aquin für heutiges Denken und erörtert unter anderem die Frage nach einer Theologie der Geschichte, der Rolle der Philosophie im Orden, das Verhältnis von Wort und menschlicher Vernunft, den Dialog mit dem Islam, kulturelle Identität und einen dominikanischen Zugang zur Heiligen Schrift. Im Abschnitt „Seelsorge“ (169–197) wird neben der seelsorglichen Haltung auf zwei Arbeitsgebiete eingegangen: die Propagierung des Rosenkranzgebets und die Hochschulseelsorge.

Die dominikanische Familie besteht auch aus „Schwestern, Nonnen und Laiengemeinschaften“ (199–246). In diesem Abschnitt kommen Dominikanerinnen zu Wort und erörtern die kontemplative Dimension des Lebens, Maria von Magdala als Modell dominikanischer Verkündigung sowie eine Darstellung der dominikanischen Laiengemeinschaft.

Ein weiterer Abschnitt der Festschrift „Porträts“ (247–401) widmet sich einzelnen „Karrieren“ im Orden. Donatus Leicher OP war Künstler und Bildhauer. Christoph Schönborn OP ist Mitglied der Provinz des hl. Albert und „Kardinal im Dominikanerhabit“ (284). Die Sozialwissenschaftler Arthur F. Utz OP und Franz-Martin Schmölz OP leisteten Beiträge zu einer Nachkriegsordnung in Europa. Paul Heribert Welte OP blickt auf seine Jahrzehnte in der einzigen Mission der Provinz in Taiwan zurück. Und ein längerer Beitrag ist den Bibelwissenschaftlern gewidmet, die zur süddeutsch-öster-

reichischen Provinz gehörten bzw. im Provinzgebiet tätig waren und sind.
Die süddeutsch-österreichischen Dominikaner haben eine monumentale Festschrift zu ihrem Jubiläum vorgelegt. Den meisten Platz nimmt dabei der geschichtliche Rückblick ein. Er ist an das Ende des Buches gerückt – vielleicht ein Zeichen für die gegenwärtige Situation. Eine glorreiche Vergangenheit wurde abgelöst durch Krisen, Neuausrichtungen und Nachwuchsmangel, der zwar im letzten Jahrzehnt etwas ausgesetzt werden konnte, aber nach wie vor die Möglichkeiten stark einschränkt. Der Titel der Festschrift greift das Motto des Ordens auf: „Gott loben, segnen, verkündigen" (*Deum laudare, benedicere, praedicare*). Hoyer weist am Ende seiner ausführlichen Provinzgeschichte darauf hin, dass wohl eher die äußeren Aspekte im Vordergrund der Ausführungen standen, die innere Ausrichtung auf das Gotteslob vorausgesetzt werden müsse – zumal die Pfarrseelsorge in fast jeder Niederlassung einen zentralen Platz einnahm und einnimmt. Nach 75 Jahren stellt sich für die süddeutsch-österreichischen Dominikaner jedoch wie für fast alle Ordensgemeinschaften im mitteleuropäischen Raum die Frage nach den spezifischen Apostolatsfeldern. Diese sind, wie gerade die „Porträts" eindrucksvoll zeigen, abhängig von den Charismen und Fähigkeiten der Brüder (und Schwestern). Die Dominikaner, die sich als Personalverband verstehen, der erst in zweiter Linie territorial aufgebaut ist, sind dafür besser gerüstet als Orden, für die der lokale Bezug einen größeren Stellenwert hat.

Joachim Schmiedl ISch, Vallendar

Margret A. Farley, **Verdammter Sex.** Für eine christliche Sexualmoral. Aus dem Englischen von Christiane Trabant, Konrad Theiss Verlag Darmstadt 2014, 414 S., € 29,95.

„Vor diesem Buch warnt der Vatikan" – so wirbt der Verlag für das Buch der ehemaligen Professorin für Sozialethik an der renommierten „Divinity School" der Yale University und langjährigen Vorsitzenden der „Catholic Theological Society of America", *M.A. Farley RSM*. Das klingt reißerischer als der Inhalt ist, geht es der US-amerikanischen Ordensfrau aus der Gemeinschaft der „Religious Sisters of Mercy" doch letztlich „nur" um einen dritten Weg zwischen zu eng konstituierten moralischen Systemen und Regeln auf der einen und einer zum Warenfetisch mutierten Sexualität auf der anderen Seite. Trotzdem rügte die Glaubenskongregation 2012, dass das Buch „in direktem Widerspruch" zur katholischen Lehre auf dem Gebiet der Sexualmoral stehe. Farleys Plädoyer für eine schöpferische und nicht zerstörerische Sexualität klingt für in Deutschland sozialisierte Theologinnen und Theologen allerdings wenig revolutionär. Längst sind mit der außerordentlichen Bischofssynode zur Familienthematik 2014/15 die Gender-Frage (Kapitel 4) und die Diskussion um homosexuelle Beziehungen (Kapitel 7) mitten im Vatikan angekommen. All das spricht aber nicht im Mindesten gegen das Buch. Im Gegenteil. Interessant und wegweisend ist Farleys Verknüpfung von Sexualität und Gerechtigkeit (Kapitel 6): Wo Vergewaltigung eine „akzeptierte Form (...) der modernen Kriegsführung" (262) ist, wo Armut nicht selten das Ergebnis eines Mangels an selbstbestimmter Reproduktion ist, da muss sich Sexualmoral auch und vor allem gerechtigkeitstheoretisch positionieren. Diese These macht Farleys Buch – jenseits aller (letztlich nicht nachvollziehbaren) römischen Maßregelung – so wertvoll!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Benedict Thomas Viviano, **Das Reich Gottes in der Geschichte**. Zwischen Befreiungsbotschaft und Machtlegitimation. Aus dem Amerikanischen von Chris Dickinson, Verlag Friedrich Pustet Regensburg 2014, 152 S., € 19,95.

Innerhalb der exegetischen Zunft ist es unbestritten, dass die Botschaft vom Reich Gottes das zentrale Thema der Verkündigung Jesu darstellt. Dagegen spielte das Reich Gottes in der systematischen Theologie durch die Kirchengeschichte hindurch eine relativ untergeordnete Rolle; das gilt z. T. bis in die Gegenwart hinein. Dieser Befund veranlasste den Autor, das vorliegende Büchlein zu schreiben. *B.Th. Viviano OP*, bis 2009 Prof. für Neues Testament an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz, versucht sich in einer kleinen Motivgeschichte des Reiches Gottes und wirkt so der genannten Vernachlässigung entgegen. Biblisch-theologisch gesehen beschreibt das Buch die Wirkungsgeschichte dieses jesuanischen Leitmotivs. Der Vf. präsentiert die überaus spannende und wechselhafte Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte des zentralen Vermächtnisses Jesu.
Die Liste der auf knapp 136 Textseiten durchlaufenen Stationen ist atemberaubend. Nach einer exegetisch soliden Vorstellung des neutestamentlichen Befundes (Markus und Logienquelle Q, Matthäus, Lukas, Paulus, Offenbarung des Johannes) skizziert der Vf. die unterschiedlichen Verständnisweisen des Reiches Gottes bei den Kirchenvätern – als Hauptvertreter Irenäus (eschatologische Deutung), Origenes (spirituell-mystisch), Eusebius (politisch), Augustinus (kirchlich) –, blickt von Joachim von Fiore her auf das Mittelalter (mit dominikanischem Schwerpunkt auf Albertus Magnus),

durchschreitet die frühe Neuzeit von Luther bis Kant (dessen ethische Sicht von prägendem Einfluss war), um schließlich das 20. Jahrhundert mit zahlreichen Stimmen zwischen Johannes Weiß und Jürgen Moltmann zu Wort kommen zu lassen. Für deutsche Leser interessant sind Einblicke in die wenig bekannte US-Theologiegeschichte wie die Social-Gospel-Bewegung. Der Vf. erweiterte die englische Originalausgabe von 1988 um die letzten Jahre seit dem Mauerfall.
Ein solches Buch kann wohl nur von einem Amerikaner geschrieben sein. Um den Preis willkürlich erscheinender Auswahl, starker Elementarisierung und notwendig damit verbundener Oberflächlichkeit bietet es doch einen zupackenden, fesselnden Überblick, der in derart kompakter Form seinesgleichen sucht. Die ein oder andere missglückte Formulierung (teils der amerikanischen Unbeschwertheit, teils der Übersetzung geschuldet) darf die enorme Fleißleistung nicht übersehen lassen, die hinter diesem Werk steht. Für eine erste Orientierung über die verzweigte Reich-Gottes-Motivgeschichte ist das Büchlein ideal und wird gewiss seine Leser finden.
Konsequent beharrt der Bibliker Viviano, dessen Sympathien für die Befreiungstheologie unverkennbar sind, mit der Verkündigung Jesu auf der eschatologischen, gleichwohl innerweltlichen Dimension des Reiches Gottes, das den Kampf für soziale Gerechtigkeit auf Erden einschließen muss.

Gerhard Hotze, Münster

François Boespflug, **Der Gott der Maler und Bildhauer.** Die Inkarnation des Unsichtbaren. Aus dem Französischen von Annett Röper-Steinhauer, Verlag Herder Freiburg/Br. 2013, 248 S., € 29,99.

Der an der Université Strasbourg Religionsgeschichte lehrende französische Dominikaner *F. Boespflug* weist mit seinem lesenswerten Buch interessierten Laien einen Weg durch die christliche Bildgeschichte. Als theologischer Ausgangspunkt aller Reflexionen auf die (christliche) Kunst darf Kol 1,15 gelten, wo Christus als „Bild des unsichtbaren Gottes" bezeichnet wird. Zwischen dem erst-/alttestamentlichen Bilderverbot und dem Bild des Fleisch gewordenen, inkarnierten Christus (vgl. Kap. III) tut sich eine Spannung auf (vgl. Kap. I), die es theologisch fruchtbar zu machen gilt. In den durch das Christentum inspirierten Kulturen hat es sich die religiöse Kunst nicht nehmen lassen, den Inkarnierten im Bild wiederzugeben. Selbstgesetzte Aufgabe von christlich imprägnierten Künstlerinnen und Künstlern war und ist es, das „Unsichtbare sichtbar zu machen" (Kap. V). In diesem Sinne will Boespflug auch den Titel seines Buches verstanden wissen: Neben dem Gott der Gläubigen, dem der Theologen oder dem der Philosophen gibt es auch einen „Gott der Maler und Bildhauer". Mehr als 30 S/W-Abbildungen veranschaulichen die theoretischen Ausführungen des Dominikanertheologen.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Knut Backhaus, **Religion als Reise.** Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum (Tria Corda. Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum Bd. 8), Verlag Mohr Siebeck Tübingen 2014, 368 S., € 29,–.

Das von dem Münchner Neutestamentler *K. Backhaus* verfasste Buch hat seine Grundlage in der Tria-Vorlesungsreihe 2011 an der Jenaer Friedrich-Schiller-Universität, die sich dem interdisziplinären Gespräch verpflichtet weiß. Das Sujet der „Reise" soll in dem Buch betrachtet werden, zwar aus dem Blickwinkel des Neutestamentlers, aber im Kontext von Religions- und Literaturgeschichte.
Im ersten Abschnitt „Intertextuelle Reisen. Zu Zweck und Richtung der Querlektüren" (1–20) stellt Backhaus seine Herangehensweise vor. Das Reiseabenteuer wird zu einem epischen Leitbild der Geschichte. Reisen spielen im Mikrokosmos der eigenen Lebensgeschichte eine Rolle (Tolkiens „Herr der Ringe" oder Karl May als Klassiker der Jugendliteratur), aber auch im Makrobereich von Mythos und Gegenwart, indem das Motiv des Wanderns zur Leitmetapher geschichtlicher Selbstvergewisserung wird. Paradigmatisch seien genannt die Wanderung des Gilgamesch, die Odyssee oder Argonautensage, aber auch die beschriebenen Reisen in den neutestamentlichen Büchern.
So verorten sich Gemeinschaften durch die Reisemotivik als Herkunftsgemeinschaft und schreiben sie diachron fort. Herkunft, Abreise und Wiederkehr spielen in der Literatur immer wieder eine Rolle, die Mythen bauen aufeinander auf, kopieren, fokussieren und erweitern ihre Perspektive. Backhaus skizziert dies im zweiten Abschnitt „‚Bis zum Ende der Welt.' Das Reiseabenteuer als episches Leitbild der Geschichte." (21–83) Dies gilt nicht zuletzt auch für die neutestamentlichen Autoren, die in ihren Berichten auf die literarischen Techniken der vorhergehenden und ihnen vorliegenden Texte rekurrieren, seien es die Evangelisten in der Beschreibung der Wanderung Jesu, seien es die Apostelgeschichte oder die paulinischen Reisebeschreibungen.
Im dritten Abschnitt schließlich zeigt der Autor den „Weg als Chiffre. Der Heiland als Weltenwanderer" (85–172). Hier geht es um die Person Jesu und seinen Weg als Lebensform. Im Sinne des Soziologen G. Theißen, nach

dem Jesus „eine Bewegung vagabundierender Charismatiker ins Leben“ gerufen hat, zeigt Backhaus die „theologie-haltigen“ reisepraktischen Bedingungen des Wanderers auf, die das theozentrische Verständnis Jesu verkörpern und als prophetische Zeichenhandlung dienen, in denen sich Freiheit und Vertrauen auf den himmlischen Vater im Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft zur Geltung bringen. „Die Lebensform der galiläischen Jesusbewegung ist zum Anfang des Christentums geworden und damit auch zum ‚mitgehenden Anfang‘ des christlichen Existenzverständnisses.“ (91) Dabei stellt Backhaus eine Analogie her zu den kynischen Wanderphilosophen, die allerdings eher der Autarkie und Autonomie frönen denn einem religiösen Selbstverständnis der radikalen Bindung an den Gott Israels. Die Synoptiker deuten den Weg Jesu als Verstehensform: Markus zeigt ihn als „biographisches Emplotment“. Das gesamte öffentliche Wirken findet in einem einzigen Jahr statt, es beginnt am Jordangraben, geht über Galiläa nach Caesarea Philippi und über Galiläa schließlich zurück nach Jerusalem und dies ohne Anspruch auf chronologisch-historische Korrektheit. Matthäus erweitert die Geschichte durch eine Vorgeschichte und einen Erzählschluss, der die Dimensionen des Evangeliums unter Rückgriff auf die Reisemotivik perspektivisch entgrenzt. Bei Lukas und der Apostelgeschichte wird der Weg zum ekklesiologischen Programm, d. h. das Werden des Christentums wird in hodologisch-topologische Raumvorstellungen gekleidet und als Ausbreitungsgeschichte konzipiert. Immer wieder zeigt Backhaus Parallelen zu entsprechender Literatur auf, so am Beispiel des wandernden Wundertäters Apollonius von Tyana oder auch der mythischen Reisenden wie Herakles und Orpheus.
Im vierten Abschnitt geht der Autor auf die Lebensgeschichte des Paulus ein, wie sie in einschlägigen Stellen zu finden ist. Mit dem markanten Titel „Schiffbruch. Paulus als apostolischer Sindbad“ (173–240) wird das gefahrvolle Reisen als Realität oder auch Fiktion deutlich. Reisen im Alten Orient, das klingt nach viel frischer Luft, schöne Landschaft mit Aussicht, Wanderstab und Beutel. Die Reisen waren aber gefährlich, es gab Räuber und Diebe auf der Straße, die Herbergen hatten sicherlich keinen sonderlichen Komfort. Ganz zu schweigen von Schiffsreisen, die oft im Schiffbruch endeten. Freiwillig und gern hat damals kaum einer ein Schiff betreten. „Schiffbruch war keine Ausnahmesituation, sondern ein nahezu erwartbares Vorkommnis.“ (185) Paulus selbst beklagt sich wenig darüber. Es gibt nur eine Stelle im 2. Korintherbrief (vgl. 11,23–28,32f.), wo er sich darüber ärgert, was er alles auf sich nimmt. Fünfmal habe er Hiebe bekommen, dreimal habe man ihn ausgepeitscht, einmal wurde er gesteinigt, dreimal erlitt er Schiffbruch und eine Nacht und einen Tag trieb er angeblich auf hoher See. Oft auf Straßen, gefährdet von Flüssen, gefährdet von Räubern, gefährdet von irgendwas, Mühsal und Schweiß, schlaflos, Hunger und Durst, frierend und nackt …
Das fünfte und letzte Kapitel führt die unterschiedlichen Diskussionsstränge wieder zusammen. In „Höllenritte – Himmelfahrten. Die Reise ins Jenseits“ (241–308) zeigt sich, dass der christliche Himmel und die christliche Hölle letzten Endes jüdische oder heidnische Züge tragen. So folgt Backhaus in diesem Abschnitt Epikern, Satirikern und Frühchristen bei ihrem Abstieg ins Totenreich; auf diesen Touren begegnet man und Heroen und Alltagsmenschen, die der Strafpein ausgesetzt sind – gleich der christlichen Hölle. Und im Gegenzug folgt er den politischen Himmelfahrten des Romulus und der konsekrierten Kaiser, der doppeldeutigen Himmelfahrt im Schnittfeld zwischen Herrscherapotheose und Heiligenverehrung und schlussendlich der Himmelfahrt Christi. „Schließlich betreten wir selbst die Kontrastwelt des Himmels und fragen abschließend nach der transformierenden Bedeutung der Jenseitsreise, in der sich das existenzielle Motiv des Reisens noch einmal brennpunktartig verdichtet.“ (244)
Backhaus betont am Ende, dass es nicht darauf ankommt, dass man anderswo ist; es kommt darauf an, dass man anders ist, als man vorher war. Das ist m. E. durchaus übertragbar für das, wie heute Reisende – seien es Urlauber, seien es Pilger, seien es Forscher und Expediteure – ihren Weg gehen könnten. Viel zu bescheiden endet Backhaus seine in Wahrheit meisterliche Reflexion zum Thema: „So gesehen war es von Gilgamesch bis zur Apokalyptik ein sehr kurzer Weg.“ (308).

Thomas Eggensperger OP, Berlin – Münster

Stefan Stüttgen, **Lebensbilder,** hrsg. von Caspar von Baudissin und Olaf Pascheit, FIU-Verlag Wangen 2013, 74 S., 68 farbige Abb., € 24,80 (Vorzugsausgabe mit einer 30er-Auflage Din A4-Druck, s/w auf hochwertigem Papier, handbearbeitetet und signiert: € 60,–).

Das vortrefflich gestaltete und unbedingt empfehlenswerte Buch geht auf eine Initiative der beiden Herausgeber zurück: Eines Tages tauchten *C. v. Baudissin*, Freund und Mitstreiter von *St. Stüttgen*, sowie der Kunsthistoriker und Fotograf *O. Pascheit* in der KLEINEN WELT in Düsseldorf auf, an dem Ort also, der dem Düsseldorfer Künstler und seiner Partnerin Gisela Groener Atelier, Arbeitsplatz, Begegnungsstätte, kreativer Inkubator und „Laboratorium zum Experimentieren“ (9) ist.

Mehr noch gilt: „Als Künstler ist der *Mensch* sein eigener *Arbeitsplatz*. Er ist das Ereignis und der Ort des Kunstwerks, das sich selber herstellt." (Vorsatz) Stüttgen (* 1947), der – wie Groener – Schüler und Mitarbeiter von Joseph Beuys (1921–1986) war, ist geprägt von dessen erweitertem Kunstbegriff. Aus dieser Quelle schöpft er: „Seit sich mit Beuys die Kunst erweitert hat, ist alles zum Bild geworden: Jedes Ereignis, jede Lebenssituation, und Konstellation kann als Bild betrachtet werden." (1) Von hier aus erschließt sich auch der Titel des Buches, insofern Stüttgens Kunstwerke nichts anderes sind als Lebenssituationen: „Die Frage, ob man noch Bilder malen kann, in dem zur ‚Sozialen Plastik' erweiterten Feld der Kunst, findet ihre Antwort in unseren LEBENSBILDERN, die sich um so mehr selber malen, je mehr wir uns zurücknehmen und gerade so ins Eigene finden." (Ebd.) Diese Haltung bezeichne ich als eine mystisch-kontemplative. Ihr Sinnbild ist das 1971 entstandene Werk „Die rote Bank" (Öl auf Leinwand, 58 x 94 cm, Abb. vgl. 10), die – so Stüttgen – „ein Platzhalter für den Menschen [ist,] (...) zugleich ein Versprechen, Einladung, Ruhepol." (9) Konsequenterweise versammelt das Buch, das eher meditiert denn gelesen werden will, neben den erwartbaren Werkabbildungen (zumeist Öl auf Leinwand oder Mischtechnik auf Papier, aber ebenso Tusche- und Filzstiftzeichnungen sowie Objekte aus der „Rettungsschirm"-Serie) auch Fotos der Akteure in der KLEINEN WELT sowie ein Interview, das Pascheit mit Stüttgen geführt hat. Dort finden sich einige Sätze wichtiger Gewährleute, die das künstlerische Selbstverständnis des Beuys-Schülers veranschaulichen und (mich) zum Nachdenken anregen (8): „Ich male immer wieder an meinem Bild" (Emil Schumacher), oder: „Die Ruhe ist der Hort der Bewegung" (Martin Heidegger). Stüttgens kontemplative Angehensweise an das Leben und seinen Ort (vgl. 9) kommen hier zum Ausdruck. Vor Jahren einmal habe ich in einem Ausstellungskatalog geschrieben: „Indem Stephan Stüttgen seiner Bildpräsentation (...) eine Differenz zwischen Affirmation und Negation als Grundcharakteristikum einschreibt, produziert, besser: umgrenzt (oder: entgrenzt) er – irritierend und herausfordernd zugleich – ästhetische ‚Leerstellen', die als solche wahrgenommen und erkannt werden wollen." (Suermondt-Ludwig-Museum Aachen 2000). Das 2002 geschaffene Bild/Nichtbild „Begegnung" (farbige Tusche auf Leinwand, 145 x 95 cm, Abb. vgl. 33) steht emblematisch für solch eine kreative Leerstelle.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

[1] Wolfgang Palaver/Andreas Oberprantacher/Dietmar Regensburger (Hrsg.), **Politische Philosophie versus Politische Theologie?** Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion (Edition Weltordnung – Religion – Gewalt Bd. 7), Innsbruck University Press Innsbruck 2011, 378 S., € 19,90.

[2] Kurt Appel/Johann Baptist Metz/Jan Heiner Tück (Hrsg.), **Dem Leiden ein Gedächtnis geben.** Thesen zur anamnetischen Christologie (FS Johann Reikerstorfer) (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaften Bd. 4), V&R Unipress Göttingen/Vienna University Press Wien 2012, 508 S., € 64,90.

[3] Ján Branislav Mičkovic, **Den Widerspruch denken.** Das Leidensverständnis in den Theologien von Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz (Freiburger Theologische Studien Bd. 179), Verlag Herder Freiburg/Br. 2014, 224 S., € 40,–.

Der von den drei Innsbrucker Wissenschaftlern *W. Palaver* (Theologie), *A. Oberprantacher* (Philosophie) und *D. Regensburger* (Theologie) verantwortete Sammelband [1] geht auf eine 2009 durchgeführte Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft „Religion – Politik – Gewalt" der Österreichischen Forschungsgemeinschaft zurück und erörtert kritisch die Thesen des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers Mark Lilla (Columbia University, New York City) und des deutschen Philosophen Heinrich Meier (Carl Friedrich von Siemens Stiftung München) über die Rückkehr des Religiösen in die Politik. In systematischer Hinsicht diskutieren die 20 Beiträge die These Lillas, nach der sich die westliche Moderne als eine Ablösung der Politischen Theologie durch die Politische Philosophie kennzeichnen lässt. Den instruktivsten Beitrag des Buches bietet *Peter Zeillinger* (Theologische Kurse der Österreichischen Bischofskonferenz), der im Sinne der neuen Politischen Theologie von Johann Baptist Metz „Religion als das Andere zur Gewalt" – so sein Aufsatztitel (1,259–276) – rekonstruiert. Er kann m. E. überzeugend zeigen, dass „der Begriff ‚Religion' einen bereits im Kern *politischen* Begriff darstellt, der in keiner Weise in Konkurrenz oder in Spannung zu einem ‚säkularen' (nicht-konfessionellen) Verständnis des Politischen steht." (1,260) Im Blick auf das aktuell zu beobachtende Interesse vieler poststrukturalistischer Denker des Politischen an Religion (G. Agamben, A. Badiou, J. Derrida, R. Esposito, M. Foucault, C. Lefort, E. Levinas, J.-L. Nancy u. a. m.), erkennt Zeillinger gar eine „Strukturidentität von Politischer Philosophie und Politischer Theologie" (1,274). Auf der „Suche nach einer nicht-ideologischen und nicht-ideologisierbaren Grundlegung des Politischen" (ebd.) greifen die o. g. Vertreter der Politischen Philosophie zentrale religiöse Haltungen und Gesten auf und machen diese ihren demokratie- oder gerechtigkeits-

theoretischen Thesen fruchtbar. Ein Beispiel dafür ist die auf das jüdische Bilderverbot zurückgreifende Rede von der „leeren Stelle der Macht" bei C. Lefort (vgl. L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire, Paris 1981).

Vor dem Hintergrund der These Zeillingers kann die Mehrheit der Beiträge zur Festschrift für J. Reikersdorfer als Explikation der erwähnten religiösen Haltungen und Gesten gelesen werden. Die drei Herausgeber des Bandes, *K. Appel* (Wien), *J.B. Metz* (Münster) und *J.H. Tück* (Wien), haben den Geehrten eingeladen, seine Theologie thetisch zusammenzufassen. Die 25 Beiträge von Kolleg/-innen und Schüler/-innen kommentieren die Thesen des emeritierten Wiener Fundamentaltheologen mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Aufmerksam machen möchte ich besonders auf Appels Beitrag zum Status des Messianismus in der neuen Politischen Theologie (2,281–301), rekurriert er doch – ganz im Sinne Zeillingers – auf Giorgio Agamben und dessen „Homo sacer"-Projekt. Wo Reikerstorfer das Zeugnisgeben für die Leidenden und das Mandat für das Verlorene als zentrale Motive seines Denkens bestimmt, da bildet eine solche politisch-theologische Haltung – so Appel – „eine Brücke zur Figur des ‚Homo sacer', an die auch ganz besonders die Frage der Messianität zu rühren vermag." (2,295)

Genau das dieser Gedankenfigur zugrunde liegende Leidensverständnis führt der slowakische Fundamentaltheologe *J.B. Mičkovic OP* in seiner bei Appel in Wien erstellten Dissertation weiter aus [3]. Dazu vergleicht er die politischen Leidenstheologien der protestantischen Theologin Dorothee Sölle (1929–2003) und des katholischen Theologen J.B. Metz miteinander. Auch wenn beide vor dem Hintergrund der „geschichtlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen (...) von Gott immer mit dem Hinweis auf das öffentlich Erfahrene, das Zerstörte und doch nach etwas Größerem Verlangende sprechen" (3,208), markiert Mičkovic auch signifikante Differenzen zwischen den beiden Protagonisten, so beispielsweise, wenn er die nachtheistische Position Sölles auf der einen vom nachidealistischen Standpunkt Metz' auf der anderen Seite abgrenzt (vgl. 3,43ff. u. 3,61ff.). Mičkovic gelingt es – und das ist m. E. die große Leistung seiner Arbeit – diese und andere Unterschiede in eine fruchtbare Spannung zueinander zu setzen und somit jenseits aller theologischen Differenzen die zentrale Geste aller Glaubenspraxis im Blick zu halten: „Es geht um das Kreuz aller, also – um es politisch auf den Punkt zu bringen – der Lebenden wie der Toten. Es geht somit um die Anderen, für die gehofft, also nach dem Gott der Liebe und der Gerechtigkeit gerufen wird." (3,10).

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Francis Schüssler Fiorenza/John P. Galvin (Eds.), **Systematic Theology.** Roman Catholic Perspectives, Fortress Press Minneapolis/MN 2nd ed. 2011, 661 + XXXI S., US $ 49,–.

Der voluminöse, von den US-Theologen *F. Schüssler Fiorenza* (Harvard Divinity School) und *J.P. Galvin* (Catholic University of America, Washington D.C.) verantwortete Sammelband stellt die grundlegend überarbeitete Version des knapp 20 Jahre zuvor erschienenen zweibändigen Vorgängerwerks dar. Ausgewiesene Experten wie Kardinal *Avery Dulles SJ* († 2008), *David N. Power OMI* (Lusaka, Sambia) oder *David Tracy* (University of Chicago, Divinity School) präsentieren systematische Einführungen in die zentralen Traktate der römisch-katholischen Theologie. Vorangestellt sind diesen (jeweils mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis versehenen) Texten zwei Grundlagenbeiträge: „Systematic Theology: Task and Methods" (1–78) und „Faith and Revelation" (79–108). Alle Autorinnen und Autoren richten ihr Augenmerk auf die Rezeption des Vaticanum II wie auch auf die zeitgenössischen gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen. Empfehlenswert ist das für (englischsprachige) Studierende, Lehrende und theologisch Interessierte gleichermaßen geeignete Buch, weil sich die Beiträge fast durchgehend an den Diversitätserfahrungen einer fluiden Postmoderne abarbeiten.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Gregor Maria Hoff, **Ein anderer Atheismus.** Spiritualität ohne Gott? (Topos Taschenbuch Bd. 1020), Verlagsgemeinschaft Topos plus Kevelaer 2015, 175 S., € 9,95 €.

Nach seiner Auseinandersetzung mit den „neuen Atheismen" (Kevelaer 2009; vgl. die Besprechung in *Wort und Antwort* 50 [2009], 95) legt der Salzburger Fundamentaltheologe *G.M. Hoff* nun eine Art Fortsetzung vor. Während Hoff damals die diversen atheistischen Einsprüche gegen die Religion v. a. als Herausforderungen für die christliche Gottesrede las, markiert er nun eine für Kirche und Theologie höchst relevante Verschiebung der Diskussion, insofern sich im Rahmen eines nunmehr *anderen Atheismus* – so der Buchtitel – „die entschiedene Absage an theistische Überzeugungen mit einem Interesse an religiösen, näherhin spirituellen Intuitionen verbindet." (9) Diese für die Postmoderne charakteristische „Spiritualität ohne Gott" (17) zeichnet sich wesentlich durch eine Haltung des „Gottvermissens" (ebd.) aus. Hoff belegt seine Beobachtung anhand der Werke verschiedener Philosophen und Schriftsteller. Mich persönlich haben seine Ausführungen zu Thomas Nagel („Atheismus jenseits des szientifischen Natura-

lismus"; 64ff.), André Comte-Sponville („Frommer Atheismus?"; 99ff.), und Jean-Luc Nancy („Dekonstruktion des Christentums"; 103ff.) besonders beeindruckt. Abschließend qualifiziert Hoff – von Michel Foucault her kommend – das benannte Vermissen heterotopisch: Wo die Moderne noch für eine Logik der Identität und ungebrochenen Präsenz" (142) stand, da verweist uns die Postmoderne „auf die Bruchstellen unserer Wirklichkeit und Existenz" (ebd.). Eine Kirche, welche im Vaticanum II die „theologische Grammatik des Vermissens" (152) erlernt hat, kann selbst (ganz im Sinne Foucaults) inmitten der Brüche, Spaltungen und Differenzen der gesellschaftlichen Gegenwarten ein immanent-transzendenter Anders-Ort werden: „Gegenwartsraum von Reich-Gottes-Erfahrung" (145). Die Lektüre der gegenwartssensiblen und zugleich hoffnungsvoll stimmenden Analysen Hoffs ist unbedingt zu empfehlen!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

[1] Collin Crouch, **Jenseits des Neoliberalismus.** Ein Plädoyer für soziale Gerechtigkeit, hrsg. von Peter Engelmann. Aus dem Englischen von Georg Bauer (Passagen Forum), Passagen Verlag Wien 2013, 233 S., € 19,90.
[2] Les Convivialistes, **Das konvivialistische Manifest.** Für eine neue Kunst des Zusammenlebens, hrsg. von Frank Adloff und Claus Leggewie. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Transcript Verlag Bielefeld 2014, 77 S., € 7,99.
[3] Oliver Davis, **Jacques Rancière.** Eine Einführung. Mit einer Ergänzung anlässlich der deutschen Übersetzung: Die neueren Schriften (bis 2013). Aus dem Englischen von Brita Pohl, Verlag Turia + Kant Wien – Berlin 2014, 271 S., € 29,–.

Der britische Politikwissenschaftler und Soziologe *C. Crouch* (University of Warwick, UK) ist international mit einer Arbeit zur „Postdemokratie" (2004, dt. 2008) bekannt geworden. In seinem neuen Buch [1] setzt er sich mit dem Neoliberalismus auseinander, der, so Crouch, die westlichen Gesellschaften nachhaltig geprägt habe. Insofern diese globale Entwicklung nicht mehr rückgängig zu machen sei, plädiert er für systemimmanente Veränderungen. Aufgabe einer „durchsetzungsfähigen" (1,21) sozialdemokratischen Politik sei es, den Wohlfahrtsstaat zu einem Staat der sozialen Investitionen umzubauen (vgl. 1,129ff.). – Dieser reformorientierten Perspektive würde das internationale Autor/-innenkollektiv des konvivialistischen Manifests [2] vehement widersprechen. *Les Convivialistes* ist das gemeinsame Pseudonym von fast 50 (namentlich bekannten) Intellektuellen, die nicht weniger fordern als eine andere Welt. Die globalen Probleme, mit denen wir heute konfrontiert sind (Klimawandel, Armut, soziale Ungleichheit, Finanzkrise), verlangen grundlegende Änderungen in unserem gesellschaftlichen Zusammenleben. Es geht um die Suche nach neuen Wegen, miteinander zu leben (*„con-vivere"*). Der Konvivialismus muss mit dem Primat des Ökonomischen brechen (vgl. 2,52), um eine neue Politik zu etablieren, die sich den Prinzipien „einer gemeinsamen Menschheit" (2,61) und „einer gemeinsamen Sozialität" (ebd.) verpflichtet weiß und die Werte von Individualität und Konfliktbeherrschung beachtet. – Der französische Philosoph J. Rancière würde die Forderungen der Konvivialisten wohl als zu idealistisch kritisieren, versteht er Politik doch primär als polizeiliche „Überwachung *(policing)*" (3,125). In seiner glänzenden Veröffentlichung [3] thematisiert *O. Davis* (University of Warwick, UK) Rancières theoretische Schlüsselbegriffe wie „Gleichheit" oder „polizeiliche Ordnung" und führt die Leser/-innen so in einen wirklich radikalen Entwurf politischer Philosophie ein.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Peter Engelmann, **Dekonstruktion.** Jacques Derridas semiotische Wende der Philosophie (Passagen Forum), Passagen Verlag Wien 2013, 242 S., € 21,50.

P. Engelmann, umtriebiger Leiter des Wiener Passagen Verlages, ist einer der besten Kenner der Philosophie J. Derridas (1930–2004). In seiner neuesten Arbeit erläutert Engelmann die philosophische Intervention der Dekonstruktion, als deren Begründer und Hauptvertreter Derrida gilt. Engelmann hat sein Buch recht klassisch aufgebaut: Im 1. Kapitel bestimmt er die Derridas Ansatz zugrunde liegende „Differenzphilosophie als kritische Theorie" (33–49) und weist damit all jene in die Schranken, die den Dekonstruktivismus als bloßes *L'art pour l'art*-Spiel verachten. Die antitotalitäre politische Motivation der Dekonstruktion, die für ihr Verständnis wichtig ist, bleibt leider bis heute und vielerorts ausgeblendet. Dementsprechend befasst sich das 5. Kapitel ausdrücklich mit dem „Verhältnis von Philosophie und Politik" (183–222), nicht zuletzt auch in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Totalitätsanspruch der hegelschen Philosophie. Im 2. Kapitel bestimmt Engelmann sein resp. Derridas Verständnis von Differenzphilosophie (vgl. 51–67), um im 3. Kapitel dann die genealogischen Hintergründe der Dekonstruktion aufzuweisen: Hegel, Schopenhauer, Nietzsche und Heidegger. Der titelgebenden „semiotische[n] Wende der Philosophie" (149–181) widmet sich schließlich das 4. Kapitel. Hier liest Engelmann Derridas

Ansatz von de Saussures Semiotik her und kann diesen so im Kontext philosophischer Diskursivität verständlich(er) machen. Wer die Mühen des Verstehen-wollens nicht scheut, wird das Buch mit Gewinn lesen!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Alain Badiou, **Kleines tragbares Pantheon.** Althusser, Borreil, Canguilhem, Cavaillès, G. Châtelet, Deleuze, Derrida, Foucault, Hyppolite, Lacan, Lacoue-Labarthe, Lyotard, F. Proust, Sartre. Aus dem Französischen von Elfriede Müller und David Horst, August Verlag Berlin 2014, 134 S., € 18,– .

Der Pariser Ruhmeshalle mit ihren staatlich und/oder kulturell bedeutsamen Persönlichkeiten gesellt der französische Philosoph *A. Badiou* mit seinem Büchlein ein nicht minder illuster bestücktes textuelles Pantheon hinzu. Sein Manifest gegen eine heute vielfach anzutreffende intellektuelle bzw. denkerische „Bequemlichkeit" (9) erinnert an 14 verstorbene französische Philosophen (13 Männer und eine Frau) des 20. Jahrhunderts. Die Hommagen sind zu unterschiedlichsten Anlässen entstanden: als Grabreden, Nachrufe, Tagungsbeiträge, Zeitschriftenartikel … Allen gut lesbaren Texten gemeinsam ist, dass in ihnen Badious Liebe zu seiner Kollegin und seinen Kollegen Ausdruck findet: „Ja, ich liebe sie." (10) Mein persönlicher Favorit in Badious Pantheon ist die Erinnerung an den 2004 verstorbenen Jacques Derrida (89–107), nicht zuletzt weil der Verf. dort das Verfahren der Dekonstruktion als zärtlich-liebende Berührung deutet: „Die Berührung ist ein logischer Operator. Wenn Sie etwas berühren, dann sind Sie dieser Gegenstand, und Sie sind es auch nicht. Das ist das ganze Drama der liebenden Zärtlichkeit. Sich auf einen Text oder auf eine politische Situation beziehen, wie sich die liebende Zärtlichkeit logischerweise auf einen Körper bezieht: Das ist das Ideal der Dekonstruktion." (89)

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Literaturtipp zum Thema des Heftes

Thomas Eggensperger/Ulrich Engel (Hrsg.) **Dominikanische Predigt** (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 18), St. Benno Verlag Leipzig 2014, 266 S., € 14,95.

„Dominikanische Predigt ist wachsam, diszipliniert, konzentriert, keine ‚Kuschelpredigt', mit der es sich's wohl sein lässt. Sie ist Ausdruck der Zugewandtheit des Predigers / der Predigerin zu jener unfertigen, gebrochenen und zugleich wunderbaren Welt, die irritierend immer wieder für Überraschungen gut ist und die ein Recht darauf hat, in ihrer Not und in ihrer Pracht aufmerksam wahrgenommen zu werden."

Aurelia Spendel OP

Mit Beiträgen von:

Christian Bauer OPL (Innsbruck), Johannes Bunnenberg OP (Köln), Bruno Cadoré OP (Rom), Burkhard Conrad OPL (Hamburg), Thomas Eggensperger OP (Berlin | Münster), Ulrich Engel OP (Berlin | Münster), Mary Catherine Hilkert OP (Notre Dame, IN), Benedikta Hintersberger OP (Augsburg), Hervé Legrand OP (Paris), Felicísimo Martínez Díez OP (Madrid | Caracas), Mary O'Driscoll OP (Rom | Dublin), Tiemo Rainer Peters OP (Münster), Paul J. Philibert OP (Berleley | Raleigh, NC), Edward Schillebeeckx OP (†), Aurelia Spendel OP (Augsburg) und Guido Vergauwen OP (Fribourg).

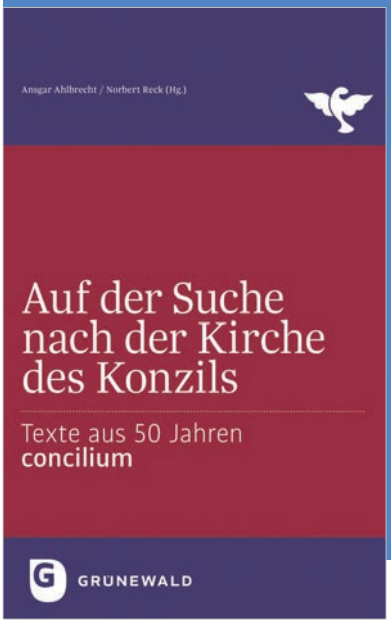
56. Jahrgang Heft 2 April—Juni 2015:

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:
Herausgeber: Dominikaner-Provinz Teutonia.
Schriftleitung:
Thomas Eggensperger (verantwortlich),
Ulrich Engel (verantwortlich),
Paulus Engelhardt †, Bernhard Kohl (Internet),
Dennis Halft, Gregor Naumann, Richard Nennstiel, Frano Prcela.
Redaktionssekretariat: Julia Mikuda
Anschrift: Schriftleitung „Wort und Antwort“,
Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin
E-Mail: schriftleitung@wort-und-antwort.info
Homepage: www.wort-und-antwort.de
Verlag: Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,
D-73760 Ostfildern.
E-Mail: mail@gruenewaldverlag.de
Gesamtherstellung: Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern

Wort und Antwort
Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft
erscheint vierteljährlich
Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 24,80; Studentenabonnement bei Vorlage einer Studienbescheinigung: € 17,20. Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden.
Abonnentenservice und Vertrieb:
Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/(0)711/4406-140, Fax 0049/(0)711/4406-138
Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Herder (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Weil es mehr als nur eine Stimme gibt



Ansgar Ahlbrecht / Norbert Reck (Hg.)
Auf der Suche nach der Kirche des Konzils
Texte aus 50 Jahren *Concilium*

Format 14 x 22 cm
288 Seiten
Paperback
€ 28,– [D]
ISBN 978-3-7867-3040-8

Mitten im Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils gründete eine Gruppe von Theologen um Yves Congar, Hans Küng, Johann Baptist Metz, Karl Rahner und Edward Schillebeeckx eine neue internationale theologische Zeitschrift: *Concilium*.
Die Zeitschrift hat seither wach, kritisch und reformorientiert Entwicklungen in Gesellschaft, Kirche und Theologie reflektiert und so selbst Theologiegeschichte geschrieben.
Zum fünfzigjährigen Bestehen von Concilium versammelt der Band programmatische und wegweisende Beiträge von den Gründungsjahren bis heute. So entsteht ein faszinierendes Bild der internationalen Theologie nach dem Konzil – immer wieder kritisch und vielstimmig, herausfordernd und aktuell.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de