

Armut – ein Charisma als Lebensform?

Eine soziolethische Untersuchung zur Aktualität der Ordensarmut in der Welt von heute¹

Von Rafael Rieger OFM

1 Einleitung

Ordensgemeinschaften sind in der Krise. Der Nachwuchsmangel dauert an.² Viele Gemeinschaften sind überaltert,³ manche stehen gar vor dem Ende. Macht es in einer derartigen Situation überhaupt noch Sinn, über das Ordensleben nachzudenken?

Wenn man bedenkt, daß die Ordenschristen nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland, sondern weltweit eine kleine, statistisch fast zu vernachlässigende Minderheit⁴ darstellen, könnte man in seinen Zweifeln noch bestärkt werden. Andererseits haben die Orden über Jahrhunderte hinweg die Theologie dominiert und wesentlichen Einfluß auf die kulturelle Entwicklung des Abendlandes genommen. Sind religiöse Orden heute nur noch Relikte längst vergangener Epochen? Ist die Zeit der Orden endgültig passé?

¹ Das Manuskript dieses Beitrags wurde im Januar 1999 abgeschlossen. Nach diesem Zeitpunkt erschienene Literatur konnte daher nicht mehr berücksichtigt werden.

² Nach Angaben der Ordensvereinigungen VOB und VDO gab es in Deutschland am 1.1.1998 in allen in diesen Verbänden organisierten Gemeinschaften nur 80 Novizen. Im Jahr 1997 waren aber insgesamt 194 Sterbefälle zu verzeichnen. In den letzten 25 Jahren hat sich die Gesamtzahl der Professen der VDO-Gemeinschaften um 40% reduziert. Vgl. zu diesen statistischen Angaben: PFAB, Joseph: Statistik, in: *OrdKor* 39 (1998), S. 224. – In einzelnen (vor allem weiblichen) Gemeinschaften stellt sich die Situation noch weit dramatischer dar.

³ Von den 36.265 Ordensfrauen der VOD-Mitgliedsgemeinschaften in Deutschland hatten Ende 1996 gut 62 % das 65. Lebensjahr bereits vollendet (vgl. PFAB, Joseph: Statistik, in: *OrdKor* 38 [1997], S. 485).

⁴ Wie viele Ordenschristen es weltweit insgesamt gibt, ist nur sehr schwer abzuschätzen. Verlässliche Zahlen liegen nicht vor. Einen gewissen Anhaltspunkt könnten die Angaben im *Statistischen Jahrbuch der Kirche* bieten, das allerdings nur die *Ordensinstitute päpstlichen Rechts* berücksichtigt. Hiernach hatten die männlichen Ordensinstitute päpstlichen Rechts (einschließlich der Gemeinschaften des apostolischen Lebens) 1995 weltweit insgesamt 216.845 Mitglieder, die weiblichen Gemeinschaften päpstlichen Rechts im gleichen Jahr insgesamt 631.533 Schwestern mit ewigen und 52.352 mit zeitlichen Gelübden (vgl. SECRETARIA STATUS – RATIONARIUM GENERALE ECCLESIAE (Hrsg.): *Annuario Statisticum Ecclesiae* 1995, Città del Vaticano 1997, S. 338; S. 359; S. 367).

Das Leben von Ordenschristen orientiert sich an den drei Evangelischen Räten der Armut, des Gehorsams und der ehelosen Keuschheit. Bei diesen Ordensgelübden handelt es sich nicht um einen zufälligen und beliebig austauschbaren Appendix, sondern – wie Manfred Scheuer betont – um einen „Testfall von Glaube, Nachfolge und Theologie“.⁵ Teilt man diese Auffassung – wie es als Ausgangshypothese hier geschehen soll – und sieht in den Evangelischen Räten ein „Strukturprinzip systematischer Theologie“⁶, so kann ein Nachdenken über die ‘*Consilia evangelica*’ trotz einer verhältnismäßig kleinen Zahl direkt ‘Betroffener’ sinnvoll sein.

Geradezu zur Pflicht wird eine derartige Reflexion in Zeiten der Krise. Zumal wenn man im Nachwuchsmangel lediglich das äußere Phänomen einer tieferen Verwundung sieht.⁷ Die Ordensgelübde waren schon immer der Kritik ausgesetzt. Doch während in der Vergangenheit sich dies auf vereinzelte, z.T. zwar sehr polemische Äußerungen erklärter Gegner beschränkte, scheint heute eine andere Dimension erreicht zu sein: Offenbar sind derzeit viele Ordenschristen *selbst* verunsichert, ob die von ihnen gewählte Lebensform noch zeitgemäß ist. Die Botschaft, die sie damit (unbewußt) aussenden, könnte man mit Hermann Schalück auf die Formel bringen, mit der er das Ergebnis einer Studie über das Ordensleben in den USA von 1992 zusammenfaßt: „Wir wissen nicht, was wir wollen und wofür wir einstehen. Unsere Zukunft ist vage und unklar.“⁸

Anfragen und Zweifel drängen nach Antworten. Das Fundament des Ordenslebens, die drei Evangelischen Räte, muß hinterfragt und – wenn möglich – neu gesichert wer-

⁵ SCHEUER, Manfred: Die Evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Johann Baptist Metz und in der Theologie der Befreiung, Würzburg²1992, S. 19.

⁶ SCHEUER, Räte (wie Anm. 5), S. 381, faßt das Ergebnis seiner Dissertation wie folgt zusammen: „Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam haben sich in den verschiedenen theologischen Entwürfen als Strukturprinzipien systematischer Theologie erwiesen. Die Räte sind für die dargestellten Autoren kein beliebig austauschbarer Appendix des kirchlichen Selbstvollzugs. Sie gehören mit zum Wesenskern der christlichen Identität, sowohl zur Gottesbeziehung des Menschen wie auch in den Bereich der Intersubjektivität.“ Die von Scheuer untersuchten Entwürfe Hans Urs von Balthasars, Karl Rahners, Johann Baptist Metz’ und der Theologie der Befreiung gehören wohl zweifellos zu den bedeutendsten Neuansätzen (katholischer) Theologie des 20. Jahrhunderts.

⁷ Vgl. METZ, Johann Baptist: Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg-Basel-Wien⁵1982, S. 11: „Die Ordenskrise ist, wenn ich recht sehe, *nur sekundär eine Nachwuchskrise*, sie ist m.E. *primär eine Funktionskrise* – verursacht durch das Fehlen großer, spezifischer, in einer gewissen Weise nicht übertragbarer Aufgaben in der Kirche.“ (Herv. i. Original).

⁸ SCHALÜCK, Hermann: „Erinnerung und Prophetie“. Ordensleben an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend, in: OrdKor 39 (1998), S. 129-143, hier S. 133.

den. Im folgenden soll hierzu aus sozialetischer Perspektive ein – wenn auch bescheidener – Beitrag geleistet werden.

Diese Studie beschränkt sich auf den *Evangelischen Rat der Armut*. Dies hat nicht nur pragmatische Gründe. Zum einen – hier ist dem Urteil Eugen Drewermanns wohl zuzustimmen – ist von der *Ordens*-Armut außerhalb des Ordensstandes so gut wie nicht die Rede,⁹ zum anderen aber ist *Armut an sich* sehr wohl ein Thema bzw. müßte es sein.

Nach dem *Bericht über die menschliche Entwicklung 1998* des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP) sind an fast 60 % der 4,4 Milliarden Menschen, die in Entwicklungsländern leben, die Segnungen der Moderne spurlos vorbeigegangen¹⁰: „Sie wohnen in Siedlungen ohne sanitäre Einrichtungen. Fast ein Drittel, knapp 1,5 Milliarden, hat nicht einmal Zugang zu sauberem Trinkwasser. ‘Die Ungleichheit wächst’, heißt es in dem UNDP-Bericht. Eine Milliarde Menschen müssen heute sogar mit weniger auskommen als vor 25 Jahren.“¹¹ Auch in der Bundesrepublik Deutschland gibt es Armut, wenngleich in anderer Form. Einem Bericht der *Süddeutschen Zeitung* zufolge, sind allein in Bayern rund 74.000 Kinder auf Sozialhilfe angewiesen und müssen damit als ‘arm’ gelten.¹² Armut stellt eines der drängendsten Probleme der Menschheit dar.

Spätestens seit der Veröffentlichung der ersten Sozialzyklika (*Rerum novarum*) 1891 durch Papst Leo XIII. stellte sich auch die Kirche dem Problem der sozialen Gerechtigkeit. Innerhalb der Theologie widmet sich vor allem die christliche Sozialethik dieser Thematik. Daher soll im folgenden versucht werden, den Evangelischen Rat der Armut vor allem unter sozialetischen Gesichtspunkten zu betrachten: Besteht zwischen diesem Gelübde einzelner Christen und der – meist als schicksalhaft erfahrenen – Armut einer Mehrheit der Weltbevölkerung ein sachlicher Zusammenhang? Wird das Armuts-gelübde irgendwie als hilfreich erfahren? Trägt es auf irgend eine Weise dazu bei, daß die dem Evangelium Jesu Christi entspringende Forderung nach sozialer Gerechtigkeit – wenn auch bruchstückhaft – Wirklichkeit werden kann? Oder handelt es sich hier nur um eine rein sprachliche Äquivozität, die man angesichts des Hungers und Elends von Mil-

⁹ Vgl. DREWERMANN, Eugen: Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten-Freiburg/Br. 41989, S. 369.

¹⁰ Vgl. MEYER-TIMPE, Ulrike / VORHOLZ, Fritz: Die letzte Lüge. Eine neue Studie der Vereinten Nationen beschreibt die Folgen des Konsumwahns, in: Die Zeit 53 (1998), Nr. 38 vom 10.09.1998, S. 23f.

¹¹ MEYER-TIMPE / VORHOLZ, Lüge (wie Anm. 10), S. 23.

¹² Vgl. SCHNEIDER, Christian: Der Begriff ‘Bildungsarmut’ wird zum Reizwort. Sozialreport offenbart große Mängel, in: SZ 54 (1998), Nr. 108 vom 12.05.1998, S. 40.

tionen letztlich nur als blanken Zynismus brandmarken kann? – Diese und ähnliche Fragen sollen im Mittelpunkt der nachfolgenden Überlegungen stehen. Zunächst aber erscheint eine begriffliche Klärung notwendig: Was versteht man unter Armut? Was unter dem Evangelischen Rat der Armut?

Wie Manfred Scheuer zu recht betont, kann als begriffliche Grundlage keine „idealistische Abstraktion“ von Armut herangezogen werden.¹³ Es gibt keinen univoken, allgemein akzeptierten Begriff von Armut. Ganz im Gegenteil: Armut ist ein äußerst ‘schillernder Begriff’ oder, wie Karl Rahner es einmal ausdrückte, eine „sehr undeutliche Größe“¹⁴. Nur indem man nach Synonymen und Opposita Ausschau hält, sowie der Begriffsgeschichte nachzugehen versucht, kann das begriffliche Dunkel, das die Armut umgibt, erhellt werden.

Im Laufe der weiteren Überlegungen – so ist zu hoffen – wird ein gewisses Maß an begrifflicher Klarheit gewonnen werden können. Als Ausgangsbasis mag zunächst folgendes genügen: Die Ordensarmut – dieser Begriff wird im folgenden weitgehend synonym zu dem des Evangelischen Rates der Armut verwendet – läßt sich als *freiwillig gewählte Armut* einer bestimmten Gruppe von Christen, den Ordenschristen, beschreiben. Ordensarmut ist somit grundsätzlich von allen Formen schicksalhaft erfahrener und strukturell bedingter Armut zu unterscheiden. Inwieweit es dennoch Zusammenhänge zwischen freiwilliger und erlittener Armut gibt, soll im folgenden geprüft werden.

Beim Evangelischen Rat der Armut handelt es sich zwar – zumindest nach katholischem Verständnis – nicht um eine völlig autonome Kulturschöpfung des Menschen, sondern um eine der göttlichen Offenbarung zuzurechnende Weisung Jesu Christi. Die konkrete Ausgestaltung, Entfaltung und Umsetzung in der Form des Armutsgelübes der Ordenschristen aber steht sehr wohl in der Verantwortung des Menschen.¹⁵ Daher kann die Ordensarmut aus sozialetischer Perspektive betrachtet werden. Es ist zu fragen, inwieweit die heutigen Strukturen der Orden das Handeln der Ordenschristen ermöglichen und entlasten oder auch einengen und verhindern.

Die vorliegende Studie gliedert sich, abgesehen von dieser Einleitung und einer Schlußreflexion, in *vier Kapitel*:

¹³ SCHEUER, Räte (wie Anm. 5), S. 14.

¹⁴ RAHNER, Karl: Theologie der Armut, in: DERS.: Schriften zur Theologie. Bd. VII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966, S. 435.

¹⁵ Sowohl der *Weisungscharkter des Evangelischen Rates*, als auch die der Ordensarmut eigene *Verantwortungsdimension* werden im weiteren Verlauf der Überlegungen ausführlich begründet und entfaltet, so daß hier zunächst auf Belege, die obige Aussage stützen, verzichtet werden kann.

Der Thematik soll sich gleichsam von außen genähert werden. So stehen am Beginn *religionssoziologische Überlegungen* in Anschluß an die Charismatheorie Max Webers. Durch diese für eine theologische Studie ungewöhnliche Vorgehensweise kann – so ist zu hoffen – eine kontextuelle Verklammerung der folgenden Aussagen erreicht werden. Es soll ja, wie es der Untertitel der Arbeit zum Ausdruck bringt, nach der Aktualität der Ordensarmut in der Welt von heute gefragt werden.

Wie bereits mehrfach angeklungen ist, handelt es sich bei der Ordensarmut um einen *Evangelischen Rat*. So sollen am Anfang der theologischen Erörterungen Überlegungen zum biblischen Fundament des Armutsgelübdes stehen. Damit wird auch versucht, dem Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils zu entsprechen, das in Art. 16 des Dekrets über die Priesterausbildung eine stärkere biblische Fundierung der theologischen Ethik gefordert hat. Es schließen sich einige, wenn auch notgedrungen sehr fragmentarische Überlegungen zum *historischen Wandel* des christlichen Armutsideals an. Wenngleich für jede Epoche der Kirchengeschichte eine Neubefragung der Hl. Schrift notwendig ist, so kann eine Analyse der Ordensarmut am Ende des 20. Jahrhunderts nicht beim Punkt Null beginnen, vielmehr muß die Tradition, in der wir stehen, in den Blick genommen werden.

Das Zweite Vatikanische Konzil brachte für das Ordensleben, insbesondere auch für das Verständnis der Ordensarmut neue Ansätze. In der Folgezeit wurden zahlreiche Reformvorschläge des Konzils etwa in Form erneuerter rechtlicher Rahmenbedingungen verwirklicht. Das heutige, nachkonziliare Verständnis der Ordensarmut unterscheidet sich – bei aller geschichtlichen Kontinuität – in einigen wesentlichen Punkten, nicht zuletzt in der Betonung der sozialen Dimension des Gelübdes, von früheren Konzeptionen. Daher soll den *neuen Ansätzen des Konzils und den konkreten rechtlichen Reformen der Folgezeit* hier in einem eigenen Kapitel nachgegangen werden.

Ehe abschließend nach der Zukunft der Ordensarmut gefragt werden wird, soll das *Armutsgelübde als sozialetische Herausforderung* betrachtet werden. In diesem Kapitel wird in drei Schritten versucht werden, die Ergebnisse der vorangegangenen Ausführungen zu bündeln und in sozialetischer Perspektive zu akzentuieren: (1) Es wird in Anschluß an Überlegungen von Oswald von Nell-Breuning nach dem Verhältnis zwischen Armutsideal und Armutsbekämpfung gefragt werden. (2) Zumindest schlagwortartig soll das die klösterliche Wirtschaftsweise prägende Spannungsverhältnis zwischen Ökonomie und Ethik umrissen werden. (3) Am Ende soll die Armutsproblematik im Kontext der christlichen Ethik betrachtet werden. Es wird sich zeigen, daß eine sozialetische Analyse der Ordensarmut nicht nur für die Armutspraxis der Ordensleute dienlich ist, sondern darüber hinaus auch Impulse für die theologische Ethik gewonnen werden können. Im Nachhinein wird somit gleichsam der dieser Studie zugrundeliegende

Versuch, das Armutsgelübde aus sozialetischer Perspektive zu betrachten, legitimiert werden.

2 Charisma und Lebensform – ein religionssoziologischer Zugang

Ogleich die vorliegende Studie im Feld der Theologie, näher hin, wie noch deutlicher werden wird, im Bereich der Sozialethik, anzusiedeln ist, erscheint es dennoch angebracht, sich der Thematik durch einen religionssoziologischen Zugang zu nähern. Die Soziologie¹⁶ kann nämlich einen wertvollen Beitrag zum Verständnis von Orden und Ordensgelübden liefern. Allzu leicht kann man bei rein theologischer Argumentationsweise der Gefahr erliegen, die Kirche nur als göttliche Stiftung und die Orden einseitig als „notwendiger Bestandteil“¹⁷ dieser Stiftung, als „Ausdruck ihrer geistigen Fruchtbarkeit“¹⁸ und als „Pflegestätte der Heiligkeit“¹⁹ zu sehen. Zweifellos sind Ordensgemeinschaften ein wesentlicher Bestandteil der Kirche. Als Formen menschlicher Vergemeinschaftung unterliegen sie aber auch – wie alle anderen gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen – soziologischen Gesetzmäßigkeiten.

2.1 Die Charismatheorie Max Webers

Aus der Fülle soziologischer Theorien und Modelle, die zur Beschreibung und Analyse von Ordensgemeinschaften herangezogen werden könnten, wird im folgenden die von Max Weber (1864-1920) entwickelte Theorie des Charismas herausgegriffen. Sie bietet gerade für die Armutsproblematik nützliche Impulse.

Charisma und Lebensform, zwei – auf den ersten Blick gegensätzliche – Begriffe stehen im Mittelpunkt dieser Theorie. Charisma steht als *soziologischer Begriff*²⁰, so

¹⁶ Soziologie sei hier im Sinne einer Definition von Max Weber verstanden als „eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will“ (WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5. rev. Aufl., besorgt von Johannes WINCKELMANN, Studienausg., Tübingen 1972 [unv. ND 1990], S. 1).

¹⁷ MAYER, Suso: Art. Orden, Ordensstand, in: *LThK*², Bd. 7, Sp. 1197-1201, hier Sp. 1198.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Davon ist etwa der *biblisch-theologische Begriff* zu unterscheiden: Im NT kommt χάρισμα vor allem bei Paulus vor. In der Grundbedeutung kann es mit „Gnadengabe“ übersetzt werden und muß keinesfalls etwas Außergewöhnliches, Außeralltägliches bezeichnen (vgl. DAUT-

Winfried Gebhardt, „ganz allgemein und undifferenziert – für das spontane und labile, emotional-eruptive, schöpferische und unberechenbare, ja – um Max Webers Wort zu gebrauchen – für das revolutionäre Element gesellschaftlichen Lebens“²¹. Lebensform dagegen bezeichnet nach dem Bayreuther Soziologen „das feste und geronnene, stabile, rational-kontrollierbare und berechenbare, kurz: das institutionelle Moment des Sozialen“²². Durch die Kombination beider Begriffe entwickelt Gebhardt in Anschluß an Max Weber eine Soziologie des ‘alternativen Lebens’, die sich – wie noch deutlich werden wird – zur Beschreibung und Analyse des ‘Phänomens Orden’ eignet.

Zunächst erscheint es angebracht, die Charismatheorie Webers in knappen Zügen zu skizzieren. Da nach Gebhardt diese Theorie „komplexer, differenzierter und anspruchsvoller als allgemein angenommen“²³ ist, stellt dies sicher kein leichtes Unterfangen da. Gewisse Abstriche an Präzision und Detailtreue müssen hingenommen werden. So kann hier z.B. nicht auf die lange Rezeptionsgeschichte dieser Theorie eingegangen werden.²⁴ Relevante Aussagen zur Charismatheorie finden sich über das umfangreiche Gesamtwerk Webers verstreut. Zusätzlich erschwert wird die Suche nach geeigneten Belegstellen durch den Stil Webers. Ihrem Mann, so Marianne Weber, war „an der systematischen Zusammenfassung seiner Denkergebnisse“ nichts gelegen.²⁵ Der Umfang des Werkes²⁶ und sein u.a. durch Anführungszeichen, Sperrdruck, Aufzählungen, komplizierte Aufteilungen, Anmerkungen und im Text selbst enthaltenen Erläuterungen ‘fast berüchtigter’ Stil²⁷ ließen eine Beschränkung geraten erscheinen. So werden hier lediglich die relevanten Aussagen Webers in *Wirtschaft und Gesellschaft*²⁸, sowie in den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie I*²⁹ berücksichtigt. Die folgenden Ausführungen stützen

ZENBERG, Gerhard: Art. Charisma. I. Begriff. II. Biblisch-theologisch, in: LThK³, Bd. 2, Sp. 1014f.).

²¹ GEBHARDT, Winfried: Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens, Berlin 1994, S. 1.

²² Ebd.

²³ Ebd., S. 33.

²⁴ Vgl. hierzu ebd., S. 24-34.

²⁵ WEBER, Marianne: Max Weber. Ein Lebensbild, Heidelberg 1950, S. 350, zitiert nach: BENDIX, Reinhard: Max Weber – Das Werk. Darstellung, Analyse, Ergebnisse, München 1964, S. 11.

²⁶ Die beim Verlag Mohr Siebeck in Tübingen im Erscheinen begriffene *Max Weber Gesamtausgabe* (MWG) ist auf 34 jeweils mehrere hundert Seiten umfassende Bände hin angelegt.

²⁷ Vgl. BENDIX, Max Weber (wie Anm. 25), S. 12.

²⁸ Siehe Anm. 16.

²⁹ WEBER, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen ⁹1988.

sich (neben diesen Werken Webers) im wesentlichen auf die bereits mehrfach zitierte Habilitationsschrift *Charisma als Lebensform* von Winfried Gebhardt.

2.1.1 Die drei Idealtypen legitimer Herrschaft

Ein Hauptthema, das sich wie ein roter Faden durch das Gesamtwerk Webers zieht, vor allem aber seine letzte Schaffensperiode prägte, ist das Phänomen *Herrschaft*.³⁰ Zu Beginn des IX. Kapitels von *Wirtschaft und Gesellschaft*, das mit „Soziologie der Herrschaft“ betitelt ist, heißt es: „‘Herrschaft’ in ihrem allgemeinsten, auf keinen konkreten Inhalt bezogenen Begriff ist eines der wichtigsten Elemente des Gemeinschaftshandelns. Zwar zeigt nicht alles Gemeinschaftshandeln herrschaftliche Struktur. Wohl aber spielt Herrschaft bei den meisten seiner Art eine sehr erhebliche Rolle, [...]“.³¹ Für Max Weber ist Herrschaft ein Sonderfall von Macht. Herrschaft bezeichnet für ihn in einem ganz allgemeinen Sinn, die „Möglichkeit, den eigenen Willen dem Verhalten anderer aufzuzwingen“³². Derart weit gefaßt sei jedoch der Begriff Herrschaft keine wissenschaftlich brauchbare Kategorie. So setzt Weber sich nur mit zwei polar entgegengesetzten Typen von Herrschaft näher auseinander: der *Herrschaft kraft Interessenkonstellation* und der *Herrschaft kraft Autorität*.³³ Da aber, wie Weber an verschiedenen Beispielen aufzeigt, eine nur durch Interessenkonstellation bedingte Herrschaft sich sehr leicht in ein Autoritätsverhältnis wandelt, kann die soziologische Betrachtung sich auf jene Spielart der Herrschaft konzentrieren, die identisch mit der autoritären Befehlsgewalt ist.³⁴ So definiert Weber zum Abschluß seiner einleitenden Gedanken den Begriff Herrschaft als soziologischen Terminus wie folgt:

„Unter ‘Herrschaft’ soll hier also der Tatbestand verstanden werden, daß ein bekundeter Wille („Befehl“) des oder der ‘Herrschenden’ das Handeln anderer (des oder der ‘Beherrschten’) beeinflussen will und tatsächlich in der Art beeinflußt, daß dies Handeln, in einem sozial relevanten Grade so abläuft, als ob die Beherrschten den Inhalt des Befehls, um seiner selbst willen, zur Maxime ihres Handelns gemacht hätten („Gehorsam“).“³⁵

³⁰ Vgl. BENDIX, Max Weber (wie Anm. 25), S. 217.

³¹ WEBER, Wirtschaft (wie Anm. 16), S. 541.

³² Ebd., S. 542.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. ebd., S. 544.

³⁵ Ebd.

Dieses enge Verständnis von Herrschaft ist auch der Herrschaftstypologie Webers zu Grunde gelegt. Er unterscheidet drei Idealtypen³⁶ legitimer Herrschaft:

Die *legale Herrschaft* beruht „auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen“³⁷. Ausgangspunkt bei diesem Herrschaftstyp ist nach Weber das Recht bzw. dessen Satzung und Pflege.³⁸ Legalität kann hierbei sowohl an Individuen („legale Herren“ – „Gehorchende“) als auch an Sachverhalte gebunden sein.³⁹

Die *traditionale Herrschaft* dagegen beruht „auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen“⁴⁰. Die Tradition, das ‘immer Gewesene’, ist hierbei nicht an objektive Satzungen, sondern ausschließlich an Personen gebunden. Dies bedeutet, so Hermann Punsman, „dass der Tradition ihr Spielraum durch die jeweilige Person zugewiesen wird und die Person durch diese ‘traditionale Willkür’ einen praktisch unbegrenzten Ermessensspielraum erhält.“⁴¹

Die *charismatische Herrschaft* schließlich beruht „auf der außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen“⁴². Noch stärker als die traditionale ist die charismatische Herrschaft an Personen gebunden.⁴³ Dennoch darf nicht übersehen werden, daß es nach Weber eine spezifisch moderne Form des Charisma gibt, das „Cha-

³⁶ *Idealtypen* wurden von Weber durch die Analyse von ähnlich erachteten sozialen Phänomenen gebildet. Aus diesen Phänomenen zog er bestimmte Bestandteile, die er für wesentlich und allgemein hielt, heraus, um sie in ein begriffliches System einzuordnen. Ein Idealtypus soll helfen, die Entwicklung historischer Phänomene zu verstehen. Jeder Idealtypus ist nach Weber ein ‘Grenzbegriff’, der nur als heuristisches Instrument gebraucht werden kann. Es ist also eher unwahrscheinlich, daß ein historisches Phänomen genau einem solchen Idealtyp entspricht. – Zum Idealtyp bei Weber vgl.: CAVALLI, Luciano: Charisma, Gemeinde, Bewegung, in: GEBHARDT, Winfried / ZINGERLE, Arnold / EBERTZ, Michael N. (Hrsg.): Charisma. Theorie – Religion – Politik, Berlin-New York 1993 (Materiale Soziologie TB 3), S. 33-45, hier S. 34.

³⁷ WEBER, Wirtschaft (wie Anm. 16), S. 124.

³⁸ Vgl. PUNSMANN, Hermann: Orden – Fremdkörper in unserer Gesellschaft? Plausible Legitimation von Orden, Zürich-Einsiedeln-Köln 1981, S. 38.

³⁹ Vgl. ebd. – Nach Punsman ist für die soziologische Betrachtung von Orden vor allem die an Sachverhalte gebundene Legalität von Interesse.

⁴⁰ WEBER, Wirtschaft (wie Anm. 16), S. 124.

⁴¹ PUNSMANN, Orden (wie Anm. 38), S. 39.

⁴² WEBER, Wirtschaft (wie Anm. 16), S. 124.

⁴³ Vgl. PUNSMANN, Orden (wie Anm. 38), S. 39.

risma der Vernunft“, das nicht mehr ausschließlich an auserwählte Personen, sondern an „unpersönliche“ Ideen gebunden ist.⁴⁴

Der Begriff des Charismas, so wie ihn Max Weber verstand, fand vor allem durch die drei Idealtypen legitimer Herrschaft auch über die Grenzen der Soziologie hinaus Anerkennung und Verbreitung. Deshalb erschien es angebracht, diese drei Typen hier zunächst anzuführen. Neuere Forschungen, die sich intensiv mit dem Gesamtwerk Max Webers auseinandersetzten, ergaben aber, so Gebhardt, „daß Weber selbst Begriff und Theorie des Charismas nicht auf eine Theorie des charismatischen Führertums beschränkt wissen wollte, sondern in ihm ein grundlegendes, alles menschliche Handeln durchziehendes soziales Grundprinzip gesehen hat, das im dauernden Wechselspiel mit dem ihm entgegengesetzten Prinzip des Alltags das soziale Fundament menschlicher Lebensführung, gesellschaftlicher Ordnung und sozio-kulturellen Wandels bildet.“⁴⁵ Eine Darstellung der Charismatheorie Webers kann also nicht nur auf die drei Typen legitimer Herrschaft beschränkt werden.

2.1.2 Das Charisma als revolutionäre Kraft

Nach Gebhardt läßt sich die Webersche Charismatheorie unter systematischen Gesichtspunkten in drei unterschiedliche Bestandteile gliedern: (1.) In das Theorem des reinen Charismas als revolutionäre Kraft, (2.) das Theorem der Veralltäglichung, Versachlichung und Institutionalisierung des „reinen“ Charismas und (3.) das entwicklungsgeschichtliche Phänomen der Versachlichung und Entpersönlichung des Charismas.⁴⁶ Diese Dreiteilung soll nun auch den grundsätzlichen Rahmen für die weitere Darstellung der Charismatheorie Webers bilden.

Da hier aber weniger eine systematische Darstellung der Weberschen Charismatheorie als vielmehr eine Analyse von Orden und Ordensgelübden mit Hilfe dieser Theorie versucht werden soll, wird im folgenden auf die Darstellung aller diesem Ziel nicht unmittelbar dienenden Elemente der Theorie verzichtet. Konkret heißt dies, daß der dritte Punkt der Unterteilung Gebhardts, das entwicklungsgeschichtliche Phänomen, weitgehend unbeachtet bleiben kann. Der Schwerpunkt der folgenden Ausführungen soll auf dem Theorem der Veralltäglichung, Versachlichung und Institutionalisierung des Charismas liegen. Zunächst erscheint es jedoch angebracht, noch näher auf das „Charisma

⁴⁴ Vgl. GEBHARDT, Charisma (wie Anm. 21), S. 29.

⁴⁵ Ebd., S. 27.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 33.

als revolutionäre Kraft“ einzugehen, damit der für alle weiteren Überlegungen entscheidende Charisma-Begriff Max Webers deutlich zu Tage tritt.

Zum einen bezeichnet Charisma nach Max Weber ein *Beziehungsphänomen*: Über psychische oder physische Qualitäten, die etwa eine „charismatische Persönlichkeit“ auszeichnen, allein läßt sich das Charisma nicht definieren. Es ist ein „Glaubensphänomen“, ein Glaube, so Gebhardt, „der auf Personen, aber auch auf Ideen und Gegenstände projiziert wird, als ob diesen eine besondere ‘Qualität’ innewohne“⁴⁷. Das Charisma bezeichnet also immer die gläubige Beziehung einer Person zu einem anderen Individuum, zu einer Sache oder Idee.

Zum anderen sollte aber betont werden, daß Max Weber das Charisma nicht ausschließlich – wie in der Vergangenheit öfter behauptet – an Personen bindet.⁴⁸ Neben dem *Personalcharisma* des „charismatischen Führers“ gibt es auch *Objektcharismen* (Charismen, die konkreten Naturgegenständen oder Artefakten zugeschrieben werden) und *Ideencharismen* (Charismen, die bestimmten Ideen oder Ideensystemen zugesprochen werden).⁴⁹

Auf die hier näher interessierende Thematik bezogen kann somit zusammenfassend Folgendes festgehalten werden: Man kann nicht nur von charismatischen Persönlichkeiten, etwa den Ordensgründern oder den zahlreichen, aus den Ordensgemeinschaften der Kirche hervorgegangenen Heiligen, sprechen, sondern auch das *Ordensideal* eines Lebens nach den Gelübden der Armut, des Gehorsams und der Jungfräulichkeit kann als Charisma bezeichnet werden. Der Evangelische Rat der Armut stellt – zumindest von seinen Ursprüngen her – ein Charisma da: Etwas Außergewöhnliches, Außeralltägliches, das nicht jedem zugänglich ist und die gläubige, freie, leidenschaftliche und rein persönliche Hingabe bestimmter Menschen hervorruft.⁵⁰

Was geschieht aber, wenn die Armut als Charisma zur Lebensform wird, wenn das Charisma für eine größere Gruppe über lange Zeit den Alltag beeinflusst? Dieser Frage soll im folgenden Kapitel nachgegangen werden.

⁴⁷ Ebd., S. 35.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 36.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 38.

⁵⁰ Die Titelfrage der vorliegenden Studie „Armut – ein Charisma als Lebensform?“ ist somit aus soziologischer Sicht durchaus sinnvoll.

2.2 Die Veralltäglicung, Versachlichung und Institutionalisierung des Charismas

Der Prozeß der Veralltäglicung beginnt unmittelbar mit dem Erscheinen des Charismas als revolutionäre Kraft im gesellschaftlichen Leben.⁵¹ Dies mag zunächst paradox klingen, jedoch kann – so Gebhardt – der Beginn der Veralltäglicung kaum früh genug angesetzt werden.⁵² In *Wirtschaft und Gesellschaft* bezeichnet Max Weber bereits die „charismatische Gemeinde“ als „Produkt der Veralltäglicung“.⁵³ Für ihn ist die Gemeinde eines charismatischen Führers (Propheten) ein „Kreis von Anhängern, welche ihn [*den Führer* – R.R.] durch Unterkunft, Geld und Dienste unterstützen und von seiner Mission ihr Heil erwarten, daher auch ihrerseits je nachdem nur von Fall zu Fall sich zum Gelegenheitshandeln verbinden oder dauernd, zu einer *Gemeinde* vergesellschaftet sein können.“⁵⁴ Die charismatische Gemeinde ist eine Mischform an der Grenze zwischen dem reinen und dem veralltäglichten Charisma.⁵⁵

2.2.1 Die Veralltäglicung des Charismas

Was versteht man nun aber unter der Veralltäglicung des Charismas? Was ist die treibende Kraft dieser Entwicklung? Die charismatische Beziehung zwischen dem Führer und seiner Gemeinde ist eine totale, d.h. sie umfaßt alle Lebensbereiche bis hinein in die Intimsphäre und ist nach außen weitgehend geschlossen.⁵⁶ Diese Beziehung ist durch eine grundsätzliche Labilität gekennzeichnet, da bei Mißerfolgen die üblichen Verschleierungs-, Schuldzuweisungs- und Immunisierungsstrategien aufgrund der eindeutigen Verantwortungsstruktur kaum erfolgversprechend sind.⁵⁷ Der charismatische Führer ist für alles allein verantwortlich. Er kann seine Verantwortung weder delegieren noch auf bestimmte Bereiche eingrenzen. Charismatische Beziehungen sind in der Regel ökonomisch unselbständig, ihr Bestand hängt wesentlich von der materiellen Unterstützung durch Dritte ab.⁵⁸ Hier ist nun – so Gebhardt – die Triebfeder für die einsetzende Veralltäglicung des Charismas zu sehen:

⁵¹ Vgl. GEBHARDT, Charisma (wie Anm. 21), S. 49.

⁵² Vgl. ebd.

⁵³ WEBER, *Wirtschaft* (wie Anm. 16), S. 275.

⁵⁴ Ebd. – Herv. i. Original.

⁵⁵ Vgl. GEBHARDT, Charisma (wie Anm. 21), S. 50.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 51.

⁵⁸ Vgl. ebd.

„Das Dilemma, das sich aus der Unvereinbarkeit von charismatischen Erlebnissen und den vor allem materiellen Erfordernissen des Alltags ergibt, führt nun in aller Regel zu dem Versuch, die Gaben und Errungenschaften außeralltäglicher Zuständlichkeiten auch für den Alltag zu sichern, und, in einem weiteren Schritt, das Charisma als Quelle dieser Gaben selbst in den Alltag zu überführen. In dem Wunsch die spezifische Labilität der charismatischen Beziehung zu überwinden, [...] ist der Grund für jene Entwicklung zu suchen, die Weber als die ‘Veralltäglicung des Charisma’ bezeichnet hat. Gemeint ist damit, das jede charismatische Bewegung, politischer, kriegerischer, religiöser oder sonstiger Art, die für eine bestimmte, aller Erfahrung nach zumeist sehr kurze Zeit eine Anzahl von Menschen aus den Geleisen des Alltags heraushob, in die Bahnen des Alltags zurückflutet, [...]“⁵⁹

In der Vergangenheit wurde der von Weber beschriebene Prozeß der Veralltäglicung oft mit der Institutionalisierung des Charismas gleichgesetzt. Gebhardt weist jedoch darauf hin, daß nach Weber das Charisma im Verlauf seiner Veralltäglicung grundsätzlich drei verschiedene Wege einschlagen kann ⁶⁰:

1. den Weg der *Traditionalisierung* und *Legalisierung*. Das Charisma geht im Alltag auf, verflüchtigt sich und wird durch legale oder traditionale Dauergebilde ohne jedweden charismatischen Kern ersetzt und zerstört.⁶¹
2. den Weg der *Versachlichung*. Die charismatische Sendung bleibt erhalten, wird aber – mittels spezifischer Techniken – auf andere Personen übertragen.⁶²
3. den Weg der *Institutionalisierung*. Das Charisma kann auch in ein institutionelles Dauergebilde einmünden, dem es dann unabhängig von jeder konkreten Person weiter anhaftet.⁶³

Ähnlich zu den oben skizzierten Herrschaftstypen handelt es sich bei diesen drei Wegen der Veralltäglicung des Charismas um idealtypische Abläufe, die in der Realität meist nur in Mischformen auftreten.⁶⁴ Insbesondere die beiden letztgenannten, die Versachlichung und die Institutionalisierung, lassen sich in der Wirklichkeit oft nicht von einander trennen, da – so Gebhardt – „die Versachlichung die notwendige Voraussetzung jeder Institutionalisierung des Charisma ist“⁶⁵.

⁵⁹ Ebd., S. 51f.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 52.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 52. – Hier handelt es sich also um den Prozeß der Überführung einer charismatischen Herrschaft in einen der beiden anderen Typen legitimer Herrschaft (s.o. Kap. 2.1).

⁶² Vgl. GEBHARDT, Charisma (wie Anm. 21), S. 52.

⁶³ Vgl. ebd.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 53.

⁶⁵ Ebd.

2.2.2 Versachlichung und Institutionalisierung

Idealtypisch können Versachlichung und Institutionalisierung aufgrund des Grades einer vollzogenen ‘Entpersönlichung’ unterschieden werden. So versteht Weber unter der Versachlichung des Charismas die *unmittelbare* Übertragung von charismatischen Ansprüchen auf *Personen*, die in irgendeiner Form selbst als charismatisch legitimiert gelten.⁶⁶ Ein institutionelles Charisma dagegen entsteht nach Weber erst dann, wenn das Charisma *unabhängig von konkreten Personen* einer Institution, einem sozialen Dauergebilde, anhaftet, d.h. wenn das ‘reine’ Charisma des Anfangs den Prozeß der ‘Entpersönlichung’ konsequent durchlaufen hat.⁶⁷

Die Wahl eines neuen Papstes geschieht zwar seit Jahrhunderten durch ein fest institutionalisiertes Wahlverfahren, dennoch kann man idealtypischer Weise hier noch nicht von einer Institutionalisierung des Charismas sprechen, da der Kandidat selbst als charismatisch legitimiert gilt.⁶⁸ Dieses Beispiel macht die Grenzen jeder idealtypischen Betrachtung deutlich. Weber ist nicht daran gelegen, die historische Gesamtheit durch sein Begriffsschema ‘einzufangen’. Er erhofft sich vielmehr durch die idealtypische Betrachtung der Gesellschaft und ihrer Institutionen einen „Ertrag an Systematik“⁶⁹.

Festzuhalten ist, daß der Begriff der Veralltäglichen des Charismas mehrdimensional ist und keinesfalls einfach mit dem der Institutionalisierung gleichgesetzt werden kann.

2.2.3 Der Prozeß der Institutionalisierung

Obwohl die Veralltäglichen des Charismas also nicht einfach mit seiner Institutionalisierung gleichgesetzt werden kann, so kommt dem Prozeß der Institutionalisierung für die soziologische Betrachtung von Orden dennoch überragende Bedeutung zu. Daher erscheint es angebracht, zunächst noch einmal allgemein auf diesen Prozeß einzugehen und die verschiedenen Formen des institutionalisierten Charismas wenigstens zu nennen, ehe die spezielle Thematik ‘Orden und Ordensarmut’ in den Blick genommen werden kann.

Die Institutionalisierung des Charismas läßt sich – so Gebhardt in Anschluß an Max Weber – besonders an zwei Merkmalen festmachen: Zum einen kann man dann von

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 54.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹ Vgl. WEBER, *Wirtschaft* (wie Anm. 16), S. 124.

einem institutionalisierten Charisma sprechen, wenn um den Stifter herum Legenden und Ursprungsmythen gesponnen und die charismatische Botschaft in „heiligen Schriften“ kanonisiert wird.⁷⁰ Institutionalisierung bedeutet zweitens, daß beispielsweise aus der Gefolgschaft eines Kriegsherrn ein Staat wird oder daß aus der Jüngerschaft eines Propheten eine Kirche oder Sekte entsteht.⁷¹ In diesen (und ähnlichen) Fällen, so Gebhardt, „wird individuelles Charisma auf eine soziale Institution übertragen, in Regeln gegossen und damit auf Dauer gestellt.“⁷² Im Verlauf der Institutionalisierung vollzieht sich ein vollständiger Funktions- und Bedeutungswandel des Charismas. Das institutionalisierte Charisma bewirkt letztlich genau das Gegenteil des ‘reinen’ Charismas: Existierende Ordnungen werden nun nicht mehr in Frage gestellt, sondern gestützt und legitimiert.⁷³ Das Charisma in seiner institutionalisierten Form steht dem Alltag nicht mehr feindlich gegenüber, es arrangiert sich vielmehr mit ihm.⁷⁴

Man fragt sich, ob man beim institutionalisierten Charisma überhaupt noch von einem Charisma sprechen kann. Dies rechtfertigt sich – so Max Weber – nur dadurch, „daß stets der Charakter des Außergewöhnlichen, nicht jedermann Zugänglichen, den Qualitäten der charismatisch Beherrschten gegenüber prinzipiell Präeminenten erhalten bleibt, [...]“⁷⁵. Nur wenn einer Idee das Merkmal des Außergewöhnlichen und nicht Alltäglichen anhaftet, kann man also von einem institutionalisierten Ideencharisma sprechen. Fehlt dagegen dieses Merkmal, so muß man davon ausgehen, daß sich die Veralltäglichung des Charismas nicht in der Form der Institutionalisierung, sondern auf dem Weg der Traditionalisierung und Legalisierung vollzog. Im letzteren Fall wäre dann – wie oben bereits dargelegt – der charismatische Kern völlig ausgelöscht.⁷⁶

⁷⁰ Vgl. GEBHARDT, Charisma (wie Anm. 21), S. 55.

⁷¹ Vgl. ebd.

⁷² Ebd.

⁷³ Vgl. ebd., S. 56.

⁷⁴ Vgl. ebd.

⁷⁵ WEBER, Wirtschaft (wie Anm. 16), S. 671.

⁷⁶ Keinesfalls alle Institutionen einer Gesellschaft, sondern nur ein bestimmter (u.U. sehr geringer) Prozentsatz, sind charismatisch legitimierte Institutionen. Dies betont Gebhardt ausdrücklich, im Gegensatz zu Edward Shils, der dem Charisma seinen außeralltäglichen Charakter abspricht – vgl. GEBHARDT, Charisma (wie Anm. 21), S. 60.

2.2.4 Das Charisma als Lebensform: eine Sonderform des institutionalisierten Charismas

Wie kann nun aber dieser charismatische Kern über längere Zeit hinweg gesichert werden? Welche Formen der Institutionalisierung des Charismas gibt es? – Weber selbst entfaltet nur einige wenige Formen begrifflich-definitiv, so z.B. das Gentil-, das Erb- und das Amtcharisma.⁷⁷ Für andere Formen finden sich in seinem Werk zwar vielfache Andeutungen und Hinweise, aber keine expliziten Definitionen.⁷⁸ Gebhardt nimmt dieses Faktum zum Anlaß, um die Formen des institutionalisierten Charismas über das bereits bei Weber erreichte Maß hinaus zu systematisieren und begrifflich-definitiv zu entfalten.⁷⁹ Neben den drei bereits bei Weber anzutreffenden Formen nennt Gebhardt noch das Weltbildcharisma, das aus der Institutionalisierung „charismatischer Ideen, Verkündigungen oder Offenbarungen“ entsteht.⁸⁰ Allen diesen bisher genannten Formen des institutionalisierten Charismas ist – so Gebhardt – gemeinsam, daß sie „das ‘reine’ Ursprungscharisma transformieren, indem sie es neu strukturieren und so in gewandelter Form in gegebene gesellschaftliche Ordnungen integrieren“⁸¹. Darüber hinaus gibt es aber auch zwei Formen des institutionalisierten Charismas, die gerade dies nicht tun und statt dessen einen anderen Weg der Institutionalisierung einschlagen. Beim *Fest*, dem Charisma auf Zeit, wird eine *zeitlich begrenzte*, beim (von Gebhardt so genannten) *Charisma als Lebensform* eine *räumlich begrenzte* „Sonderinstitution“ geschaffen.⁸²

Die weiteren Überlegungen werden sich auf das *Charisma als Lebensform* konzentrieren, so daß (entsprechend dem oben genannten Ziel) hier auf zusätzliche Erläuterungen zu den übrigen Formen des institutionalisierten Charismas verzichtet werden kann. Die relativ ausführliche Darstellung des Prozesses der Veralltäglicung des Charismas und die Aufzählung aller von Gebhardt genannten Formen des institutionalisierten Charismas erschien jedoch für eine Einordnung des *Charismas als Lebensform* in das Gesamt der Weberschen Charismatheorie unumgänglich.

Aus dem bisher Gesagten läßt sich bezüglich des *Charismas als Lebensform* vorläufig Folgendes thesenartig festhalten:

⁷⁷ Vgl. etwa WEBER, *Wirtschaft* (wie Anm. 16), S. 671-675.

⁷⁸ Vgl. GEBHARDT, *Charisma* (wie Anm. 21), S. 57.

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 57-82.

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 69-74.

⁸¹ Ebd., S. 74.

⁸² Vgl. ebd.

Der Begriff des Charismas als Lebensform wurde von Winfried Gebhardt geprägt. Er findet sich noch nicht im Werk Max Webers, dennoch kann dieser Begriff in die Webersche Charismatheorie integriert werden. Er gewinnt erst von dort aus seinen vollen Sinngehalt.⁸³

Das Charisma als Lebensform stellt eine Form der Institutionalisierung des reinen Ursprungscharismas da. Wie bei allen übrigen Formen des institutionalisierten Charismas hat das Ursprungscharisma auch hier einen Prozeß der Entpersönlichung durchlaufen. Es ist aber weiterhin ein charismatischer Kern vorhanden.

Dieser fortdauernde charismatische Kern dient mit seiner revolutionären Energie beim Charisma als Lebensform (paradoxe Weise) zur Stabilisierung gesellschaftlicher Ordnungen.

Ziel der Übernahme eines Charismas als Lebensform ist es, die Botschaft des charismatischen Ursprungs zu bewahren. Daher wohnt dieser Form des institutionalisierten Charismas von Anfang an ein 'rationales Moment' inne. Das Charisma als Lebensform ist eine primär wertrationale Form der Vergemeinschaftung.⁸⁴

2.3 Orden als Gemeinschaften des Typs „Charisma als Lebensform“

Nachdem in den vorangegangenen Abschnitten der Versuch unternommen wurde, sich allgemein der Charismatheorie Max Webers zu nähern, sollen sich die weiteren Überlegungen nun auf das Ordensphänomen konzentrieren. Zu Beginn dieser religionssoziologischen Überlegungen wurde behauptet, daß die Soziologie im allgemeinen und die Charismatheorie Max Webers im besonderen für die Betrachtung und Analyse von Orden und dem Ordensgelübde der Armut wertvolle Impulse und Einsichten liefern könnten. Dies gilt es im folgenden zu belegen.

2.3.1 Der Ort von Orden innerhalb der Charismatheorie Max Webers

Zunächst ist nach dem Ort von religiösen Orden innerhalb des Weberschen Theoriegebildes zu fragen: Spielen diese 'religiösen Sondergemeinschaften' bei seinen Überlegungen eine Rolle? Wenn ja, von welchen Grundvorstellungen läßt Weber sich dabei

⁸³ Aufgrund zahlreicher Hinweise im Werk Webers glaubt Gebhardt berechtigt zu sein, „diese theoretische Weiterführung als einen legitimen Sproß der Weberschen Theorie des Charismas“ bezeichnen zu dürfen (GEBHARDT, Charisma [wie Anm. 21], S. 78).

⁸⁴ Vgl. GEBHARDT, Charisma (wie Anm. 21), S. 75.

leiten? – Hier kann man als erstes feststellen, daß Max Weber in seinem Werk *Orden* ausdrücklich behandelt.⁸⁵ Dies ist für einen Soziologen, zumal für einen auf dem Boden des liberalen Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts stehenden⁸⁶, keinesfalls eine Selbstverständlichkeit. Weber unterscheidet jedoch im Gegensatz zum offiziellen kirchlichen Sprachgebrauch nicht konsequent zwischen Mönchtum und Orden.⁸⁷ Dieser Unterscheidung scheint er kein allzu großes Gewicht beizumessen. Seine Aussagen bezüglich des christlichen Mönchtums können somit auf nicht-monastische Ordensgemeinschaften und – mit gewissen Abstrichen – auch auf Säkularinstitute und andere neuere kirchliche ‘Kommunitäten’ übertragen werden.

Max Weber hat religiöse Orden und das Mönchtum in ihrem großen Bedeutungsspektrum gesehen. Anhand dieser auf Dauer gestellten ‘religiösen Sonderwelt’ entwickelte er und andere Klassiker der Religionssoziologie, wie Ernst Troeltsch und Georg Simmel, für die Soziologie bis heute relevante Begriffe wie Elite, Virtuosentum, Askese, Kirche, Protestbewegung, Lebensform und Lebensführung.⁸⁸ Auch der für Webers Theorie so zentrale Charisma-Begriff erhielt gerade durch die Auseinandersetzung mit dem Mönchtum seine charakteristischen Konturen. Eingangs wurde angemerkt, daß der soziologische Charisma-Begriff vom biblisch-theologischen Verständnis zu unterscheiden ist.⁸⁹ Dies darf jedoch nicht zu der Annahme verleiten, daß der soziologische Begriff eine völlige Neuschöpfung Webers sei und in keinerlei Verbindung zum tradierten Charisma-Begriff der Bibel steht. Vielmehr entnahm Max Weber den Begriff „Charisma“ aus der zeitgenössischen theologischen Literatur und adaptierte ihn für seine Zwecke entsprechend. Als seine Quellen führt Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft*⁹⁰ Rudolph Sohms *Kirchenrecht*⁹¹ und *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum* von Karl Holl⁹² an.

⁸⁵ Vgl. PUNSMANN, *Orden* (wie Anm. 38), S. 43.

⁸⁶ Vgl. GRAF, Friedrich W.: Die „kompetentesten“ Gesprächspartner? Implizite theologische Werturteile in Max Webers „Protestantischer Ethik“, in: KRECH, Volkhard / TYRELL, Hartmann (Hrsg.): *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg 1995, S. 209-248, hier insbesondere S. 212.

⁸⁷ Vgl. PUNSMANN, *Orden* (wie Anm. 38), S. 43.

⁸⁸ Vgl. GEBHARDT, *Charisma* (wie Anm. 21), S. 106f.

⁸⁹ Siehe Anm. 20.

⁹⁰ Vgl. WEBER, *Wirtschaft* (wie Anm. 16), S. 124: „Der Begriff des ‘Charisma’ (,Gnadengabe’) ist altchristlicher Terminologie entnommen. Für die christliche Hierokratie hat zuerst Rudolph Sohms *Kirchenrecht* der Sache, wenn auch nicht der Terminologie nach den Begriff, andere (z.B. Karl Holl in ‘*Enthusiasmus und Bußgewalt*’) [haben] gewisse wichtige Konsequenzen davon verdeutlicht. Er ist also nichts Neues.“

⁹¹ SOHM, Rudolph: *Kirchenrecht*. Erster Bd.: Die geschichtlichen Grundlagen, München – Leipzig 1892 (anastatischer Neudruck 1923). Zweiter Bd.: *Katholisches Kirchenrecht*. Mit einem

Obwohl Weber die Soziologie als empirische Wissenschaft verstanden wissen möchte⁹³, sind seine Überlegungen keinesfalls frei von Werturteilen.⁹⁴ Daher kann es hier durchaus von Interesse sein zu erfahren, daß Weber 1902 gegen eine von der Regierung angestrebte Aufhebung des seit dem Kulturkampf bestehenden Verbotes von Männerorden in Baden öffentlich ankämpfte.⁹⁵ Darüber hinaus teilte Weber weitgehend die stereotype Katholizismuskritik des preußischen Kulturprotestantismus seiner Zeit: Für ihn „sind die Katholiken traditional, fortschrittsfeindlich, kulturell ‘inferior’“.⁹⁶ – Diese zeit- und kulturbedingten Überzeugungen Webers sind mitzubedenken, wenn man seine Sicht von katholischen Orden adäquat beurteilen möchte.

Auch Winfried Gebhardt setzt sich mit religiöse Orden auseinander. Für ihn ist das christliche Mönchtum diejenige „Gemeinschaft“, in der das Strukturmuster des ‘Cha-

Namen- und Sachverzeichnis über Bd. I u. Bd. II, München-Leipzig 1923. – Sohm versteht Charisma als Gegenbegriff zum Amt. Ursprünglich sei die Kirche nicht amtlich, sondern charismatisch verfaßt gewesen. Die amtliche Verfassung der Kirche, wie sie im Kirchenrecht zum Ausdruck kommt, stehe im Widerspruch zum Wesen der Kirche, so Sohms Grundgedanken (vgl. Kirchenrecht. Bd. I, S. 1). „Die aus dem göttlichen Wort geschöpfte, in Wahrheit apostolische Lehre von der Verfassung der Ekklesia ist die, daß die Organisation der Christenheit nicht rechtliche, sondern charismatische Organisation ist.“ (Kirchenrecht, Bd. I, S. 26. – Herv. i. Original).

⁹² HOLL, Karl: Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig 1898 (reprograf. Nachdruck: Hildesheim 1969). – Ebenso wie Sohm geht auch Holl von einem Gegensatz zwischen Amt und Charisma in der Kirche aus, wobei er das Charisma vor allem im Mönchtum verwirklicht sieht: „Der Gegensatz zwischen Amt und Geist ist nicht verschwunden, als sich die festen Formen einer Verfassung in der Kirche herausbildeten. Das Mönchtum hat ihn neu belebt und die Kirche hat ihn verewigt, indem sie das Mönchtum anerkannte. Die Reibung zwischen dem selbständigen Geist im Mönchtum und der Ordnung der Kirche ist eines der wichtigsten Momente in der inneren Entwicklung der Kirche.“ (Enthusiasmus und Bußgewalt, S. III).

⁹³ Vgl. WEBER: Wirtschaft (wie Anm. 16), S. 1.

⁹⁴ Mit spezieller Blickrichtung auf Webers *Protestantische Ethik* stellt Friedrich Wilhelm Graf fest: „Kein anderer deutschsprachiger Kulturwissenschaftler hat sich so intensiv mit den methodologischen Problemen kulturwissenschaftlicher Erkenntnis auseinandergesetzt wie Max Weber. [...] Vor allem die kritizistische Unterscheidung von individuell begründeten ‘Werturteilen’ einerseits, ‘objektiver’ werturteilsfreier wissenschaftlicher Tatsachenfeststellung andererseits entfaltet Weber in seinen wissenschaftsmethodologischen Texten mit faszinierender gedanklicher Konsequenz [...]. *Aber es wäre methodisch naïv, seinem Anspruch, [...] dem methodischen Postulat der ‘Werturteilsfreiheit’ zu folgen, unmittelbar zu affirmieren.* In der Konsequenz seines methodologischen Programms sind seine kulturhistorischen Publikationen auch daraufhin zu analysieren, inwieweit sie durch kulturell vermittelte normative Elemente bzw. Wertorientierungen bestimmt sind.“ (GRAF, Gesprächspartner [wie Anm. 86], S. 219. – Herv. R. R.).

⁹⁵ Vgl. GRAF, Gesprächspartner (wie Anm. 86), S. 212.

⁹⁶ Ebd., S. 237.

risma als Lebensform' in seiner 'reinsten Form' Gestalt angenommen hat [...]“.⁹⁷ Daher ist es nicht verwunderlich, daß er die erste seiner drei 'Fallstudien' dem „christlichen Mönchtum“ widmet.⁹⁸ Ebenso wie Max Weber unterscheidet auch er offensichtlich nicht zwischen Mönchtum und Orden. So spricht er beispielsweise davon, daß die Bettelorden sich „zu fest institutionalisierten Mönchsgemeinschaften“ entwickelt hätten.⁹⁹

Eine weitere Parallele zwischen Weber und Gebhardt bezüglich ihrer Auseinandersetzung mit dem Ordensphänomen ist hier jedoch von weit größerem Interesse als diese begriffliche Ungenauigkeit: Ordensgemeinschaften werden von beiden Soziologen in erster Linie als *historische Größen* betrachtet. So wird der überwiegende Teil der zur soziologischen Theoriebildung dienenden Beispiele aus dem Bereich des frühen Mönchtums entnommen. Die Rolle von Orden in moderner Gesellschaft dagegen steht weder bei Weber noch bei Gebhardt im Mittelpunkt der Überlegungen. Webers Aussagen zum christlichen Mönchtum sind auf dem Hintergrund seines Geschichtsbildes zu sehen: Er ist davon überzeugt, daß der Gang der Geschichte weitgehend durch einen Prozeß der fortschreitenden Rationalisierung der Lebensführung gekennzeichnet ist. Im Abendland kam dem Mönchtum bei diesem Prozeß eine wichtige Vorreiterrolle zu. Mit der Reformation trat jedoch an die Stelle einer kleinen Schar besonders begnadeter Mönche der (calvinistische) Protestantismus als neuer 'Motor' der Rationalisierung.¹⁰⁰

2.3.2 Religiöse Orden als Musterfall eines Charismas als Lebensform

Wie bereits oben angeklungen ist, sieht Winfried Gebhardt in religiösen Orden das Strukturmuster des Charismas als Lebensform in beispielhafter Weise verwirklicht. So kann man fragen: Welche Einsichten und Erkenntnisse lassen sich gewinnen, wenn man Ordensgemeinschaften mit Hilfe des soziologischen Strukturmodells des Charismas als Lebensform betrachtet?

⁹⁷ GEBHARDT, Charisma (wie Anm. 21), S. 106.

⁹⁸ Vgl. ebd., Kap. III.1, S. 106-126.

⁹⁹ Ebd., S. 126.

¹⁰⁰ Arnold Zingerle faßt die Webersche Sichtweise so zusammen: „Auf das Paradoxon der mittelalterlichen Askese, die aus der Weltentsagung des Klosters heraus die Welt zu beherrschen trachtete, folge so das Paradoxon der *innerweltlichen Askese*, die, obwohl auf jenseitige Heilsziele fixiert, durch ihre extrem 'entzauberten', nur im Berufsalltag, in der Arbeit zu realisierenden Heilmittel höchst massive diesseitige Ergebnisse zeitigte [...]“ (ZINGERLE, Arnold: Art. Werber, Max, in: StL⁷, Bd. 5, Sp. 896-900, hier Sp. 898. – Herv. i. Original).

Das Modell des Charismas als Lebensform liefere allgemein – so Gebhardt – nicht nur neue Erkenntnisse über das Zusammenspiel von Ideologie und Glaube, menschlichem Verhalten und Gruppenbildung, sondern gebe auch tiefere Einsichten in die Logik der Entwicklung und Institutionalisierung bestimmter Gemeinschaften innerhalb einer Gesellschaft.¹⁰¹ Darüber hinaus könne das Modell – so sein ‘Entdecker’ – auch zu einer Neubewertung der sozialen Bedeutung und Funktion all derer Gemeinschaften beitragen, die unter das Strukturmuster des Charismas als Lebensform subsumiert werden können.¹⁰²

Aus der allgemeinen, theoretischen Konzeption des Charismas als Lebensform, wie sie Winfried Gebhardt in den Kapiteln IV und V seines Werkes darlegt¹⁰³, ließen sich für religiöse Orden konkret Schlußfolgerungen zu folgenden fünf Themenkreisen ziehen: (1) *Entstehung und Entstehungsbedingungen*: Man kann sich beispielsweise fragen: Wie kam (bzw. kommt) es zur Gründung von Orden? Was sind nach der Weberischen Charismatheorie die Voraussetzungen hierfür? (2) *Institutionalisierung und Institutionalisierungsbedingungen*: Welche sozialen Strukturmuster und kulturellen Formen werden entwickelt, um das Charisma des Ursprungs möglichst dauerhaft zu bewahren? – Fragen nach den Strukturmerkmalen und Bewahrungsstrategien der Orden, sowie den sich daraus ergebenden Konsequenzen, sowohl für die einzelnen Mitglieder, als auch für die gesamte Gemeinschaft bilden den zweiten Themenkreis. (3) *Veralltäglichungsprozesse und Revitalisierungsversuche*: Gerade die Geschichte des abendländischen Mönchtums ist gekennzeichnet von dem scheinbar immer wiederkehrenden Wechselspiel zwischen lähmender Anpassung an die Umwelt und charismatischem Neuaufbruch. So kann man sich fragen: Steckt hinter dieser Dialektik etwa eine Gesetzmäßigkeit, der man sich im Einzelfall nur schwer zu entziehen vermag? (4) *Orden und Großkirche*: Die Ordensgemeinschaften repräsentieren einen Subtypus der Gemeinschaften des Modells ‘Charisma als Lebensform’, der sich als eine in die Institutionenstruktur einer Großgruppe eingebaute Sonderexistenz kennzeichnen läßt. Wie kann man nach dem Strukturmodell dieser Theorie das Verhältnis zwischen Großkirche und in sie eingebettete Ordensgemeinschaft idealtypisch beschreiben? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus? (5) *Orden und Gesellschaft*: Worin könnte nach der Theorie Gebhardts die Bedeutung und Funktion von Ordensgemeinschaften für die moderne Gesellschaft liegen?

¹⁰¹ Vgl. GEBHARDT, Charisma (wie Anm. 21), S. 172.

¹⁰² Vgl. ebd.

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 172-232.

Im Zentrum der vorliegenden Studie steht das Phänomen der Ordensarmut. Eine umfassende, alle fünf genannten Themenkreise berücksichtigende, soziologische Beschreibung religiöser Orden mittels der Charismatheorie kann hier nicht geboten werden. Die Konzentration auf einige, im Rahmen der Frage nach der Aktualität des Evangelischen Rates der Armut in der Welt von heute wesentlichen Kernaussagen erscheint unumgänglich.

Ein spezielles Interesse gilt hier vor allem einer *Detailfrage des zweiten Themenkreises* (Institutionalisierung und Institutionalierungsbedingungen): Gebhardt nennt als eines von drei (bzw. vier) all jenen Gemeinschaften, die sich der Bewahrung eines ‘reinen Ursprungscharismas’ verschrieben haben, gemeinsamen Strukturmerkmalen, die eigentümliche *Institutionalisierung einer ursprünglich antiökonomischen Grundhaltung*.¹⁰⁴ So stellt sich die Frage, wie sich Ordensgemeinschaften (idealtypischer Weise) gegenüber den wirtschaftlichen Belangen der ‘Welt’ verhalten und welche Konsequenzen daraus für das Ideal der Ordensarmut gezogen werden müssen.

2.3.3 Antiökonomische Grundhaltung: Ein Strukturmerkmal von Orden?

Auch wenn Entstehung und Entstehungsbedingungen jener von Gebhardt mit dem Signum ‘Charisma als Lebensform’ belegten Gemeinschaften hier nicht im einzelnen erörtert werden können, so ist dennoch festzuhalten, daß diese Gemeinschaften als das spezifische *Endprodukt eines Veralltäglichungsprozesses* gesehen werden, dem eine ursprünglich charismatische Bewegung *zwangsläufig* unterliegt.¹⁰⁵ Max Weber sieht – wie bereits oben bei der allgemeinen Darstellung des Veralltäglichungsprozesses angeklungen ist – in ökonomischen Zwängen *den* Motor der Veralltäglichung des Ursprungscharismas.

„Reines Charisma ist spezifisch *wirtschaftsfremd*.“¹⁰⁶ Dies betont Weber immer wieder. Doch dem Sog der ökonomischen Zwänge kann auf Dauer keine Gemeinschaft, auch wenn sie charismatischen Ursprungs ist, völlig widerstehen, daher

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 206. – Die übrigen Grundhaltungen sind nach Gebhardt die eigentümliche Institutionalisierung der ursprünglich *anti-individualistischen Einstellung*, sowie eine spezifische – wenn auch im einzelnen unterschiedlich stark ausgeprägte – Form des institutionalisierten *Anti-Intellektualismus*. Als weiteres Strukturmerkmal kann die für alle diese Gemeinschaften kennzeichnende *Begrenzung der Mitgliederzahl* gelten. Allerdings ist dieses Merkmal nicht nur für Gemeinschaften des Typs ‘Charisma als Lebensform’ kennzeichnend.

¹⁰⁵ Vgl. GEBHARDT, Charisma (wie Anm. 21), S. 191.

¹⁰⁶ WEBER, Wirtschaft (wie Anm. 16), S. 142. – Herv. i. Original.

kommt es notwendiger Weise immer zu Veralltäglichungsprozessen. Diese Prozesse der Veralltäglichung sind – wie Weber hervorhebt – „[...] in sehr wesentlicher Hinsicht identisch mit Anpassung an die Bedingungen der Wirtschaft als der kontinuierlich wirkenden Alltagsmacht“¹⁰⁷. Die Wirtschaft übt einen gewaltigen Sog aus. Sie ist beim Prozeß der Veralltäglichung die treibende Kraft, die führt und nicht etwa geführt wird.¹⁰⁸

Obwohl nach Weber die Veralltäglichung ein zwangsläufiges Geschehen darstellt, gibt es immer wieder Personen oder Personengruppen, die sich der notwendigen Entwicklung in den Weg stellen.¹⁰⁹ Dieser Protest ist die Geburtsstunde aller Gemeinschaften des Typus ‘Charisma als Lebensform’: „In diesem Widerstand gegen die Veralltäglichung des ‘reinen’ Charisma ist der Ursprung all jener Sondergemeinschaften zu sehen, die [...] mit der Bezeichnung ‘Charisma als Lebensform’ belegt werden.“¹¹⁰ Dies heißt jedoch, daß nach der Charismatheorie all diesen Gemeinschaften von Anfang an auch ein *irrationales Moment* innewohnt.

Obige These, daß es sich beim ‘Charisma als Lebensform’ um eine primär wertrationale Form der Vergemeinschaftung handelt¹¹¹, ist dennoch nicht falsch. Sie bedarf allenfalls einer präzisierenden Erläuterung: Wertrationales Handeln im Sinne Webers ist nicht einfach identisch mit dem, was man umgangssprachlich meist unter rationalem Handeln versteht. Es meint nicht einfach ein vernünftiges, den Gesetzen der Logik folgendes Tun. Der Gegenbegriff zur Wertrationalität ist nicht die Irrationalität, sondern die Zweckrationalität. Nach Weber handelt rein wertrational, „wer ohne Rücksicht auf die vor auszusehenden Folgen handelt im Dienst seiner Überzeugung von dem, was Pflicht, Würde, Schönheit, religiöse Weisung, Pietät, oder die Wichtigkeit einer ‘Sache’ gleichviel welcher Art ihm zu gebieten scheinen“.¹¹² Ein derartiges Handeln aus Überzeugung kann jedoch durchaus irrationale, d.h. unvernünftige Züge bekommen.

Im Hintergrund der Frage, ob diejenigen, die sich zu einer Gemeinschaft des Typs ‘Charisma als Lebensform’ zusammenfinden, unvernünftig handeln, steht letztlich der ganze Komplex, der sich um das Webersche Begriffspaar ‘Gesinnungsethik’ und ‘Verantwortungsethik’ rankt. Hier ist nun nicht der Platz, um der Genese und der (im Vergleich dazu noch weit komplexeren) Wirkungsgeschichte dieses Begriffspaares nachzu-

¹⁰⁷ Ebd., S. 148.

¹⁰⁸ Vgl. ebd.

¹⁰⁹ Vgl. GEBHARDT, Charisma (wie Anm. 21), S. 194.

¹¹⁰ Ebd., S. 195.

¹¹¹ S.o., am Ende von Kap. 2.2.4.

¹¹² WEBER, Wirtschaft (wie Anm. 16), S. 12.

gehen.¹¹³ Hierzu wäre sicherlich eine eigene Studie nötig. Auch kann hier keine exakte Definition der beiden polaren Begriffe oder gar eine dem Werk Webers annähernd gerecht werdende, kritische Würdigung der wiederum diesem Begriffspaar zugrunde liegenden Wert- und Geschichtstheorie geboten werden. Angemerkt sei lediglich, daß Weber die Begriffe Gesinnungsethik und Verantwortungsethik keinesfalls so polemisch verstanden wissen wollte, wie dies bis heute (vor allem in der politischen Kontroverse) immer wieder geschieht.¹¹⁴ Ein gesinnungsethisches Handeln kann nicht einfach mit einem verantwortungslosen Agieren gleichgesetzt werden, und ein Handeln aus verantwortungsethischer Motivation heraus ist nicht einfach gesinnungslos.¹¹⁵

Dies gilt es mitzubedenken, wenn Gebhardt die Personen und Personengruppen, die am Anfang einer Gemeinschaft des Typs 'Charisma als Lebensform' stehen, als typische 'Gesinnungsethiker' im Sinne Webers charakterisiert.¹¹⁶ Das irrationale Moment, das dem Handeln dieser Menschen nach der Charismatheorie aufgrund des Widerstands gegen ökonomische Zwänge notwendig anhaftet, wird von Weber an anderer Stelle als „Opfer des Intellekts“ bezeichnet. Seiner Überzeugung nach, schließt „jede, wie immer geartete, genuin religiöse Glaubensfrömmigkeit [...] direkt oder indirekt an irgendeinem Punkte das 'Opfer des Intellekts' ein, zugunsten jener überintellektuellen spezifischen Gesinnungsqualität der absoluten Hingabe und des vertrauensvollen: credo, non quod, sed quia absurdum est.“¹¹⁷ – Auf diese These, nach der jedem Handeln aus religiöser Überzeugung letztlich ein irrationales Moment innewohnt, wird gleich noch näher eingegangen werden müssen, wenn Grenzen und Problematik einer soziologischen Thematisierung von Orden erörtert werden. Vorläufig sei sie lediglich zur Kenntnis genommen.

Am Anfang aller Gemeinschaften, die mit dem Signum 'Charisma als Lebensform' belegt werden, steht also nach der Charismatheorie – dies sollte aus den bisherigen Überlegungen deutlich geworden sein – ein Verhalten, das zu den ökonomischen Sachzwängen im Widerspruch steht. Religiöse Orden, die ja geradezu als Modellfall derartiger Gemeinschaften gelten, machen hier offenbar keine Ausnahme. So stellt Max Weber

¹¹³ Vgl. hierzu etwa: SCHLUCHTER, Wolfgang: Religion und Lebensführung. Bd. 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie, Frankfurt a.M. 1991, S. 165-363.

¹¹⁴ Schluchter führt u.a. die Nachrüstungsdebatte der 80er Jahre in der Bundesrepublik Deutschland an. Damals gewann das Webersche Begriffspaar tagespolitische Aktualität, allerdings in einer deutlich polemischen Verzerrung. Sowohl die Abrüstungsgegner, als auch die Befürworter einer atomaren Nachrüstung wiesen eine gesinnungsethische Haltung weit von sich und warfen sie zugleich dem politischen Gegner vor – vgl. SCHLUCHTER, Religion (wie Anm. 113), S. 166f.

¹¹⁵ Vgl. SCHLUCHTER, Religion (wie Anm. 113), S. 168.

¹¹⁶ Vgl. GEBHARDT, Charisma (wie Anm. 21), S. 194.

¹¹⁷ WEBER, Wirtschaft (wie Anm. 16), S. 343.

ausdrücklich fest: „Das Mönchtum ist in dem charismatischen Stadium seiner Entwicklung eine antiökonomische Erscheinung, der ‘Asket’ der Gegenpol des bürgerlichen Erwerbsmenschen sowohl wie des seinen Besitz ostensibel genießenden Feudalherrn.“¹¹⁸ – Doch ist mit dieser Feststellung noch nichts darüber ausgesagt, ob die antiökonomische Grundhaltung nur als Phänomen des Anfangs zu gelten hat oder aber tatsächlich ein fortdauerndes Strukturmerkmal aller religiöser Orden darstellt.

Die präzisierende Formulierung Webers, Mönchtum im „charismatischen Stadium seiner Entwicklung“, scheint ersteres nahezulegen. Jedoch führt Gebhardt als zweites gemeinsames Merkmal, all jener Gemeinschaften, die sich der Bewahrung eines ‘Ursprungscharismas’ verschrieben haben, folgendes an:

„Die Institutionalisierung der dem ‘reinen Charisma’ eigentümlichen ‘anti-ökonomischen’ Einstellung in einem autarken, auf gemeinsamen Besitz beruhenden Wirtschaftskollektiv. – Alle diese Gemeinschaften zeichnen sich erstens aus durch den radikalen Verzicht auf fast jede Form von ‘Privateigentum’. Dies betrifft nicht nur den Besitz von Land, Gebäuden, Maschinen, Werkzeugen, Viehbestand etc., sondern auch den von Kulturgütern. Nur wenige, rein persönliche Utensilien des täglichen Gebrauchs (Rasiermesser, Kamm, Schere etc.) sind von dem ansonsten uneingeschränkt geltenden Grundsatz, daß Alles Allen gehört, ausgenommen. Zu diesem strukturellen Grundmuster des ‘Gemeineigentums’ tritt zweitens das Prinzip der ‘Autarkie’ hinzu. Alle diese Gemeinschaften sind bestrebt, das zum Leben Nötige nicht nur selbst zu erwirtschaften, sondern auch herzustellen und – wenn nötig auch zu veredeln. [...] Die ‘Außenwirtschaftsbeziehungen’ werden nicht nur auf möglichst kleinem Niveau gehalten [...], sie werden zudem nur besonders ‘glaubensfesten’ und ‘weltresisten’ Personen anvertraut. Folge dieser beiden ökonomischen Grundprinzipien ist eine dieser Lebensform eigentümliche, oftmals in Formen von ‘Askese’ auftretende ‘Selbstlosigkeit’, die sich niederschlägt in einer generalisierten und über Sanktionen abgesicherten Verachtung materieller Werte und einer allgemeinen Gleichgültigkeit gegenüber der äußeren Erscheinung der eigenen Person wie auch der gemeinsamen Siedlung als ‘ästhetisches Ensemble’.“¹¹⁹

Weitgehender Verzicht auf Privateigentum und Streben nach Autarkie – diese beiden Prinzipien lassen nach der Charismatheorie die klösterliche Wirtschaftsweise in die Nähe eines ‘Antiökonomismus’ rücken. Schlichtweg identisch mit der „Macht der Nichtwirtschaftlichkeit“, die nach Weber jedes genuine Charisma auszeichnet¹²⁰, ist dieses von Gebhardt aufgezeigte Strukturmerkmal jedoch nicht. Vielmehr liegt hier offenbar geradezu der Modellfall eines zur Lebensform gewordenen Charismas vor.

Die antiökonomische Grundhaltung, die beim christlichen Mönchtum aus dem Streben nach einer dem Evangelium gemäßen, vollkommenen Armut erwuchs, ließ sich in

¹¹⁸ Ebd., S. 695.

¹¹⁹ GEBHARDT, Charisma (wie Anm. 21), S. 206 f.

¹²⁰ WEBER, Wirtschaft (wie Anm. 16), S. 696.

der ursprünglichen Radikalität nicht aufrecht erhalten. So setzte ein Prozeß der Veralltäglichsung ein, der sich auf dem Weg der Institutionalisierung vollzog. Dabei durchlief das ursprüngliche Charisma der evangelischen Armut einen Funktions- und Bedeutungswandel. Ursprünglich, etwa bei den Anachoreten der frühen Kirche, aber auch am Anfang der franziskanischen Bewegung und aller anderen charismatischen Neuaufbrüche, die es im Laufe der Kirchengeschichte gab, diente das Armutsideal zur bewußten Abgrenzung von der (vielfach als sündig empfundenen) 'Welt'. Im Laufe der Zeit wurden die Orden dann aber gerade durch das inzwischen institutionalisierte und zur Lebensform geronnene Armutsideal zu einer wichtigen Stütze von Kirche und Gesellschaft. Aus der persönlichen, manchmal über die Stränge schlagenden Armut der Anachoreten entwickelte sich eine gesicherte, alle Extreme ausschließende, temperierte, weil organisierte und mechanisierte Form der Armut, die nun vom einzelnen nicht mehr täglich neu erarbeitet werden muß, sondern durch die Institution der Gemeinschaft gewährleistet wird.¹²¹

Nach Weber bewirkt die Institutionalisierung der Armut und all der anderen charismatischen Ideale des Anfangs eine immer weitere Rationalisierung der Lebensführung bis hin zu jenen starken und institutionell verfestigten Gemeinschaften, wie sie uns beispielsweise in den großen Ordensinstituten der katholischen Kirche begegnen.¹²² In dieser fortschreitenden Rationalisierung wird der Ermöglichungsgrund für die außergewöhnlichen kulturellen Leistungen gesehen, die das christliche Mönchtum im Laufe seiner langen Geschichte vollbrachte.¹²³

Mit der Institutionalisierung der Charismen und der fortschreitenden Rationalisierung der Lebensvollzüge geht nach der Charismatheorie jedoch auch ein Wandel im Verhältnis zur Ökonomie einher:

„Damit ist [...] das Mönchtum in das Wirtschaftsleben hineingestellt. Von einem Unterhalt durch rein antiökonomische Mittel, insbesondere den Bettel, kann dauernd nicht mehr die Rede sein, mag formal das Prinzip als Fiktion aufrecht erhalten werden. Im Gegenteil [...]: die spezifisch rationale Methodik der Lebensführung muß auch die Art der Bewirtschaftung stark beeinflussen. Gerade als Asketengemeinschaft ist das Mönchtum zu den erstaunlichen Leistungen befähigt gewesen, welche über das hinausgehen, was die normale Wirtschaft zu leisten pflegt. Das Mönchtum ist nun die Elitetruppe der religiösen Virtuosen innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen.“¹²⁴

¹²¹ Vgl. GEBHARDT: Charisma (wie Anm. 21), S. 117.

¹²² Vgl. WEBER, Wirtschaft (wie Anm. 16), S. 697. – Für Weber sind jedoch – wie bereits oben angeklungen ist – die Ordensgemeinschaften der katholischen Kirche keineswegs 'Endprodukte' der Rationalisierung, vielmehr sieht er in den religiösen Orden eine typische Erscheinung einer Rationalitätsstufe, die insbesondere für das Mittelalter kennzeichnend ist.

¹²³ Vgl. WEBER, Wirtschaft (wie Anm. 16), S. 696.

¹²⁴ Ebd., S. 697.

Nach der Charismatheorie kann die Grundhaltung religiöser Orden gegenüber wirtschaftlichen Belangen idealtypischer Weise also nicht einfach als anti-ökonomisch charakterisiert werden. Zwar steht nach Überzeugung der Vertreter dieser Theorie eine geradezu ‘wirtschaftsfeindliche’ Gesinnung am Beginn einer jeden Gemeinschaft, auch wird dieses Anfangscharisma nie völlig abgestreift oder gar ausdrücklich geleugnet, es bleibt vielmehr latent als charismatischer Kern erhalten und wird in feste Formen gegossen, dennoch bewirkt zuweilen die institutionalisierte Ordensarmut geradezu das Gegenteil dessen, was ursprünglich intendiert war. Die aus dem Armutsideal erwachsende Askese der Mönche, so die Überzeugung Webers, verhalf ihnen letztlich immer wieder zu außerordentlichen wirtschaftlichen Erfolgen. Insgesamt, so läßt sich festhalten, erscheint aus der Sicht der Charismatheorie das Armutsideal der Orden als eine eigentümliche Paradoxie, um nicht zu sagen grandiose (Selbst-)Täuschung.¹²⁵

2.4 Grenzen und Problematik einer soziologischen Thematisierung von Orden

Bisher wurde versucht, sich dem Phänomen der Ordensarmut durch einen religionssoziologischen Zugang zu nähern. Ehe der Evangelische Rat der Armut in den folgenden Kapiteln unter primär theologischen Gesichtspunkten betrachtet wird, soll der Blick noch einmal zurückgerichtet und der Versuch unternommen werden, das Dargestellte einer kritischen Würdigung zu unterziehen: Welche Einsichten und Erkenntnisse konn-

¹²⁵ Vgl. ebd., S. 353f.: „In eigentümlicher Paradoxie gerät vor allen Dingen, wie schon mehrfach erwähnt, die Askese immer wieder in den Widerstreit, daß ihr rationaler Charakter zur Vermögensakkumulation führt. Namentlich die Unterbietung, welche die billige Arbeit gegenüber dem, mit dem Existenzminimum einer Familie belasteten, bürgerlichen Erwerb bedeutet, führt zur Expansion des eigenen Erwerbs, im Spätmittelalter, wo die Reaktion des Bürgertums gegen die Klöster eben auf deren gewerblicher ‘Kulikonkurrenz’ beruht, wie bei der Unterbietung der weltlichen verheirateten Lehrer durch die Klostererziehung. Sehr oft erklären sich Stellungnahmen der Religiosität aus ökonomischen Erwerbsgründen. Die byzantinischen Mönche waren an den Billedienst ökonomisch gekettet wie die chinesischen es an die Produkte ihrer Buchdruckereien sind, und die moderne Produktion von Schnäpsen in Klöstern – ein Hohn auf die religiöse Alkoholbekämpfung – ist nur ein extremes Beispiel im ähnlichen Sinne. Derartige Momente wirken jeder prinzipiellen Weltablehnung entgegen. Jede Organisation, insbesondere jede Anstaltsreligiosität bedarf auch der ökonomischen Machtmittel, und kaum eine Lehre ist mit so fürchterlichen päpstlichen Flüchen bedacht worden, namentlich durch den größten Finanzorganisator der Kirche, Johannes XXII., wie die konsequente Vertretung der biblisch geglaubten Wahrheit: daß Christus seinen echten Jüngern Besitzlosigkeit geboten habe, durch die Franziskanerobservanten. Schon von Arnold von Brescia angefangen zieht sich die Zahl der Märtyrer dieser Lehre durch die Jahrhunderte.“ – Dieses Zitat bietet eine gute Zusammenfassung der Weberschen Sicht der Ordensarmut. Es macht m.E. jedoch zugleich deutlich, daß Webers Ausführungen nicht einfach als völlig werturteilsfreie Analysen bezeichnet werden können.

ten durch die soziologische Analyse religiöser Orden mittels der Charismatheorie, wie sie von Max Weber grundgelegt und von Winfried Gebhardt fortgeführt worden ist, gewonnen werden? Wo traten Einseitigkeiten oder perspektivische Engführungen dieser soziologischen Theorie zu Tage? An welcher Stelle muß man vielleicht sogar von einer nicht mehr statthaften ‘Grenzüberschreitung’ sprechen, die die Glaubwürdigkeit der dargelegten Überlegungen insgesamt erschüttern könnte?

Zunächst ist positiv festzuhalten, daß durch die soziologische Betrachtungsweise Elemente in die Diskussion gelangten, die bei einer rein theologischen Argumentation in der Regel vernachlässigt oder im Extremfall gar ignoriert werden. Manches was gerade von Ordensleuten zuweilen allzu leichtfertig als überliefertes Wesensmerkmal ihrer Lebensform ausgegeben wird, wurde angefragt und trat in seiner geschichtlichen Kontingenz hervor. Zu nennen ist hier vor allem die *Ordensarmut* und die aus ihr resultierende *Praxis*. Webers Charismatheorie macht deutlich, daß kein Ideal einfach unbeschädigt und ‘rein’ durch die Jahrhunderte hindurch gerettet werden kann. *Umwelt- und zeitbedingte Einflüsse*, in der Sprache des Soziologen, die Prozesse der Veralltäglicung und Institutionalisierung, dürfen nicht vernachlässigt werden. Beispielsweise ist die Betonung der Armut bei Franziskus und seinen ersten Gefährten auf dem geschichtlichen Hintergrund der damaligen Zeit zu sehen. Man wollte sich im bewußten Gegensatz zur Feudalmacht und der sie ersetzenden Reichtumsmacht stellen.¹²⁶ So nannten sich die Mitglieder der neuen Bewegung ‘Minores’ und grenzten sich damit – gemäß dem Sprachgebrauch des 13. Jahrhunderts – gewollt von den ‘Majores’ ab, um sich zugleich mit dem Teil der Bevölkerung zu identifizieren, der sich den feudalen Mächten gegenüberstellte.¹²⁷ Will man nun dieses Armutsideal in unsere Zeit übertragen, so kann dies nicht einfach ‘im Verhältnis 1:1’ geschehen. Auch kann bei einem weltweit verbreiteten Orden aufgrund der unterschiedlichen gesellschaftlichen Situation die Armutspraxis und -haltung nicht einheitlich sein. Je nachdem, ob man in einem Industriestaat oder in einem sog. Entwicklungsland lebt, ob das Umfeld eher ländlich oder städtisch geprägt ist, wird die ‘Armut’ unterschiedliche Züge tragen.¹²⁸ „Worauf es ankommt ist nur, daß sie jeweils von der entsprechenden Umwelt her als Armut identifizierbar ist“, so Hermann Punsmann.¹²⁹

¹²⁶ Vgl. PUNSMANN, Hermann: Probleme einer soziologischen Thematisierung religiöser Orden, in: *The Annual Review of Social Science of Religion* 3 (1979), S. 59-77, hier S. 62.

¹²⁷ Vgl. ebd.

¹²⁸ Vgl. ebd., S. 72.

¹²⁹ Ebd.

Max Webers Analyse richtete das Augenmerk insbesondere auf die *Wirtschaft*. Dieser Kultursachbereich wird in seiner Wirkmächtigkeit in den Klöstern oft unterschätzt.¹³⁰ Fast könnte man zuweilen den Eindruck gewinnen, daß Ordenschristen glauben, durch das Gelübde der Armut hätten sie sich endgültig aus diesem Bereich menschlicher Kultur verabschiedet. Tatsächlich mag der konkrete Umgang des einzelnen mit Geld minimiert sein, die Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit nimmt jedoch immer auf vielfältige Weise am wirtschaftlichen Geschehen teil. Auch dieses gemeinschaftliche Handeln muß gesehen und ethisch verantwortet werden. Der Evangelische Rat der Armut steht in Beziehung zur Ökonomie. Dies sollte bei keiner Analyse völlig aus dem Auge verloren werden. Webers Äußerungen mögen im Einzelfall überzogen und aus unserer heutigen Sicht vielleicht sogar historisch falsch sein. Dennoch weisen sie nachdrücklich auf den Zusammenhang zwischen Armutsideal und Ökonomie hin und können so bei der Aufdeckung blinder 'Flecken' helfen. Ob – wie von Weber behauptet – der sog. 'Ikonoklastenstreit' tatsächlich durch die wirtschaftliche Abhängigkeit der byzantinischen Mönche vom Bilderdienst motiviert war oder ob sich Stellungnahmen der Religiosität wirklich *sehr oft* aus ökonomischen Erwerbsgründen erklären lassen können¹³¹, ist äußerst fraglich. Daß wirtschaftliche Überlegungen bei einzelnen religiösen Stellungnahmen durchaus eine Rolle gespielt haben könnten, sollte man dagegen nicht vorschnell als absurde Polemik abtun, sondern einer ernsthaften Prüfung unterziehen. Doch dies ist wohl in erster Linie Aufgabe von Historikern und kann hier nicht weiter vertieft werden. Das bewußte 'Kaschieren' handfester ökonomischer Interessen durch vermeintlich religiöse Äußerungen dürfte heutzutage vermutlich eher die Ausnahme darstellen. Häufiger jedoch werden wohl die wirtschaftlichen Implikationen einer religiös motivierten Handlung schlichtweg nicht bedacht. Ein rein gesinnungsethisches Handeln, das die (ökonomischen) Konsequenzen des Tuns völlig außer acht läßt, muß jedoch als defizitär gelten. Hier kann die Behauptung Winfried Gebhardts, daß die Gründergestalten der Gemeinschaften des Typs 'Charisma als Lebensform', d.h. auch alle Ordensgründer, typische 'Gesinnungsethiker' im Sinne Webers gewesen seien¹³², die Ordenschristen heute motivieren, ihr Handeln nicht nur einseitig an den Idealen der Vorfahren zu orientieren, sondern auch die voraussehbaren Folgen ihres Tuns mit in den Blick zu nehmen. Eine ge-

¹³⁰ Diese Einschätzung wird beispielsweise auch von Anton ROTZETTER geteilt: „Immer wieder stelle ich fest, wie wenig informiert man diesbezüglich [bzgl. der ökonomischen Fakten – R. R.] in den Orden tatsächlich ist. Eine Befragung der eigenen Existenz von den ökonomischen Begebenheiten her ist äußerst selten.“ (ROTZETTER, Anton: Aus Liebe zum Leben. Die Evangelischen Räte neu entdecken, Freiburg-Basel-Wien 1996, S. 163.)

¹³¹ Vgl. WEBER, Wirtschaft (wie Anm. 16), S. 354 (oben zitiert unter Anm. 125).

¹³² S.o. Anm. 116.

wisse 'Anfälligkeit' für vorwiegend gesinnungsethisches Handeln kann nämlich bei religiös orientierten Menschen wohl kaum in Abrede gestellt werden.

Neben diesen bisher genannten Einsichten und Erkenntnisse traten jedoch auch einige Einseitigkeiten und perspektivische Engführungen der soziologischen Analyse zu Tage, die aus christlicher Sicht nicht einfach widerspruchlos zur Kenntnis genommen werden können:

An erster Stelle ist unter diesen Einseitigkeiten und perspektivischen Engführungen der *Vorwurf Webers* zu nennen, daß jedes genuin religiöse Handeln ein *Opfer des Intellekts* fordern würde. Hier ist nun nicht der Ort, um das Verhältnis von Glaube und Rationalität grundsätzlich zu erörtern. Hingewiesen sei lediglich darauf, daß ein „Fiduzialglaube“ wie in Max Weber grundsätzlich voraussetzt und wie er etwa von Friedrich Schleiermacher und Sören Kierkegaard vertreten wurde, zwangsläufig zu einem subjektiven Irrationalismus führt und damit jeder wissenschaftlichen Theologie den Boden entzieht. Die Katholische Kirche hat deshalb auf dem 1. Vatikanischen Konzil eine derartige Glaubensauffassung verurteilt¹³³ und hält statt dessen an einem rationalen Glaubensverständnis im Sinne des von Anselm von Canterbury geprägten '*fides quaerens intellectum*' fest. In neuerer Zeit erfuhr diese Position auch von religionsphilosophischer Seite Zustimmung, etwa durch die Arbeiten von Franz von Kutschera und Richard Swinburne.¹³⁴

Webers Aussagen zu Orden und dem Ordensgelübde der Armut sind auf dem Hintergrund seines Religionsverständnisses zu sehen und zu beurteilen. Für ihn ist Religion im Grunde Bestandteil eines überholten Stadiums menschlicher Kultur.¹³⁵ Er begreift die abendländische Geschichte als einen Prozeß zunehmender Rationalisierung, in dem zwar die Religion aktiv involviert ist, an dessen Ende sie aber selbst zu Grunde geht.¹³⁶ Webers sog. 'Säkularisierungsthese'¹³⁷, seine Annahme, daß – durch die Dynamik von Kapi-

¹³³ Vgl. dogmatische Konstitution „Dei Filius“ über den katholischen Glauben vom 24. April 1870 (DH 3000-3045, insbesondere 3009).

¹³⁴ Vgl. KUTSCHERA, Franz von: Vernunft und Glaube, Berlin-New York 1990; SWINBURNE, Richard: The Existence of God, Oxford 1979 (dt.: Die Existenz Gottes, Stuttgart 1985) sowie HOERSTER, Norbert (Hrsg.): Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie, Stuttgart 1988.

¹³⁵ Vgl. TYRELL, Hartmann: 'Das Religiöse' in Max Webers Religionssoziologie, in: Saec. 43 (1992), S. 223f.

¹³⁶ Vgl. ebd., S. 224.

¹³⁷ Vgl. hierzu: DRESHEN, Volker: Religion und die Rationalisierung der modernen Welt: Max Weber (1864-1920), in: DERS. / DAHM, Karl-Wilhelm / KEHRER, Günther (Hrsg.): Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik, München 1975, S. 147-154. – Unter den modernen Interpreten Max Webers herrscht kein Konsens darüber, wie Weber

talismus und Bürokratie einerseits und Intellektualisierung und Entzauberung durch die Wissenschaft andererseits – die Religion ihrer rationalen Momente beraubt worden sei, ist jedoch, wie Volker Dreshen aufzeigt, in sich widersprüchlich: „Der Widerspruch eines solchen Verfahrens liegt in der Unterstellung, daß Religion unter den Bedingungen der Gegenwart nicht mehr verkörpern *kann*, was ihr Weber für die Vergangenheit noch attestiert hatte: nämlich rationale, d.h. sinnstiftende *und* instrumentelle Beherrschung der Daseinsumstände in einem ebensogut zu sein wie etwa weltflüchtige oder weltangepaßte Mystik.“¹³⁸ Dieses widersprüchliche und zudem funktionalistisch verengte Religionsverständnis führt jedoch dazu, daß Webers Aussagen bezüglich religiöser Orden und des Ordensgelübdes der Armut nicht frei von Einseitigkeiten und perspektivischen Engführungen sind.

So läßt er beispielsweise scheinbar völlig außer acht, daß die Wirtschaftstätigkeit in Orden in aller Regel nicht der bloßen Vermögensakkumulation, sondern der Finanzierung religiöser, sozialer und karitativer Aufgaben dient. Aufgrund seiner primär sozialhistorischen Argumentation und dem zeitgeschichtlichen Hintergrund ist dieses Vorgehen verständlich und entschuldbar. Eine um Objektivität bemühte Beurteilung religiöser Orden jedoch kann heutzutage nicht auf der Ebene Weberscher Argumentation verharren. Vielmehr muß auch das Ziel der Wirtschaftstätigkeit beachtet werden. Orden waren und sind Träger von Schulen und anderen Bildungseinrichtungen, von Krankenhäusern und Sozialstationen. Viele Gemeinschaften unterstützen ganz selbstverständlich Arme und Bedürftige, sei es durch eine warme Mahlzeit an der Klosterpforte oder durch Finanzierung von Entwicklungsprojekten in der sog. Dritten Welt. Zumindest dem Ideal nach ist die wirtschaftliche Verfassung eines Ordens ganz dessen religiösem Ziel untergeordnet.¹³⁹ In der Praxis mag es zuweilen Abweichungen von diesem Ideal geben, es wird jedoch immer wieder angezielt und wohl auch partiell erreicht. Bei einer objektiven Analyse muß daher diese Verhältnisbestimmung heute mitbedacht werden und kann nicht einfach – wie noch bei Weber – unterschlagen werden. Letztlich bleiben seine Aussagen bezüglich religiöser Orden und der ‘Paradoxie der Ordensarmut’ so – wie

selbst den von ihm aufgezeigten Prozeß der fortlaufenden Rationalisierung und Säkularisierung beurteilte: Viele Interpreten unterstellen ihm, daß er den Prozeß persönlich begrüßte und als etwas ansah, daß man nicht ändern könne. Horst Jürgen HELLE (Religionssoziologie. Entwicklung der Vorstellung vom Heiligen, München-Wien 1997, S. 46) dagegen vertritt z.B. die These, daß eine skeptische Sicht der Rationalisierung insbesondere die *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* durchziehe. Dies ändert jedoch nichts an der Widersprüchlichkeit der Argumentation Webers.

¹³⁸ DRESHEN, Religion (wie Anm. 137), S. 153. – Herv. i. Original.

¹³⁹ Vgl. UTZ, Arthur F.: Das Wirtschaftssystem der religiösen Orden oder: Ist der Kommunismus möglich?, Walberberg 1982, S. 9.

schon Hermann Punsmann feststellte¹⁴⁰ – historisch relativ und büßen dadurch in mancher Hinsicht an Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft ein.

3 Das christliche Armutsideal: Biblisches Fundament und mittelalterliche Akzentuierung

3.1 Die wichtigsten Erscheinungsformen des christlichen Armutsideals

Bisher, im Rahmen der religionssoziologischen Überlegungen, konnte auf eine inhaltliche Bestimmung der Ordensarmut weitgehend verzichtet werden. Sie wurde schlichtweg als historisches Faktum vorausgesetzt und rein formal als ein Charisma im Sinne Webers bestimmt. Wenn nun aber nach dem biblischen Fundament und der geschichtlichen Entwicklung des christlichen Armutsideals gefragt werden soll, sind vorweg einige inhaltliche Präzisierungen notwendig.

Eine feststehende, allgemein akzeptierte Wesensdefinition der Ordensarmut gibt es nicht. Dies wurde bereits am Beginn der Überlegungen betont. Das christliche Armutsideal beinhaltet stets eine – wie auch immer geartete – Zurückweisung von ‘Reichtum’. Ehe man sich in geschichtliche Details vertieft, ist es sicher hilfreich, zunächst allgemein *die wichtigsten Erscheinungsformen dieser Idee* anzuführen, um so einen gewissen Leitfaden für das weitere Vorgehen an der Hand zu haben. Nach Jean Gribomont lassen sich grob etwa folgende Formen unterscheiden¹⁴¹:

Eine erste Extremform könnte man als *wilde bzw. natürliche Lebensweise* bezeichnen. Man beschränkt sich auf das, was die Natur von sich aus hervorbringt, lebt unter freiem Himmel oder in Höhlen, lehnt jedwede gekochte Nahrung, auch Wein und Brot, ab, um sich statt dessen von Früchten und Wildkräutern zu ernähren. Als Kleidung dienen allenfalls unbehandelte Tierfelle, wenn nicht gar die völlige Nacktheit vorgezogen wird. Ob eine derartige Lebensweise auf Dauer realisierbar ist, erscheint ziemlich fragwürdig, eher dürfte es sich hier um eine utopische Idealvorstellung handeln. Jedoch finden sich in der christlichen Hagiographie immer wieder Anklänge an dieses Ideal einer natürlichen Lebensweise: In neuerer Zeit etwa die völlige Ablehnung von Geld und jeglichen modernen Komforts, um die rauen Bedingungen vergangener Epochen zu be-

¹⁴⁰ Vgl. PUNSMANN, Orden (wie Anm. 38), S. 44.

¹⁴¹ Vgl. GRIBOMONT, Jean. Art. Povertà, in: DIP, Bd. 7, Sp. 245-248.

wahren. Für dieses Modell dürfte weniger das Leben und die Lehre Jesu Christi¹⁴², als vielmehr die Schilderungen etwa der Lebensweise eines Diogenes von Synope und anderer griechischer Philosophen der Frühzeit Pate gestanden haben.

Eine weitere Extremform ist das *Leben als Bettler*. Man setzt sein Vertrauen ganz auf den himmlischen Vater bzw. konkret eher auf menschliche Gönner und Freunde. Hier ist auch das Kollektenwesen einzuordnen. So hingen zunächst der Klerus, später die Witwen, schließlich die Ordenschristen von der mildtätigen Unterstützung durch die übrigen Kirchenglieder ab. Aus ökonomischer Sicht stellt die Kollekte letztlich lediglich eine Sonderform der Besoldung von Amtsträgern dar.

Eine dritte Form kann in der völligen Hingabe an eine *unbezahlte apostolische Tätigkeit* gesehen werden, wobei man *zugleich* auf die *spontane Unterstützung durch das Volk*, dem man predigt, vertraut. Diese Lebensweise birgt die Gefahr des Mißbrauchs in sich, sobald sie institutionalisiert wird oder durch (kirchliche) Gesetze feste Abgaben (z.B. der Zehnt) gefordert werden. Dennoch sollte man nicht außer acht lassen, daß dies die Lebensweise Jesu und seiner Jünger war. Der Apostel Paulus dagegen meinte, nicht diesem Beispiel folgen zu können.

Die *bezahlte Arbeit* nach dem Beispiel des Paulus stellt eine vierte, sehr verbreitete Lebensweise dar: Wenn die Arbeit begrenzt ist und Zeit für vielfältige unentgeltliche Aktivitäten läßt, sowie wenn alles nicht Notwendige an die Armen gegeben wird, kann man durchaus von einer armen Lebensform sprechen. Doch ehrenamtliche Dienste, die ebenso wie Liturgie und Kontemplation Zeit beanspruchen, verhindern oft eine lukrative Tätigkeit, so daß in der Praxis dieser Lebensform die Gefahr innewohnt, entweder die Arbeit oder das Apostolat zu vernachlässigen. Daher wurde im Laufe der Kirchengeschichte gerade an diesem Modell immer wieder scharfe Kritik geäußert.

Die (religiös motivierte) *Gütergemeinschaft* stellt einen weiteren, sehr verbreiteten Typ dar: Um vom Laster der Habsucht loszukommen, verzichten Menschen auf jeglichen persönlichen Besitz und stellen sich ganz in den Dienst einer Gemeinschaft. Dies ist die Grundidee des Zölibitentums, die angefangen bei Pachomius und Basilius, über Augustinus und Benedikt bis heute die Lebensform christlicher Orden prägt. Zur Begründung wird in der Regel auf die Gütergemeinschaft der Urgemeinde, wie sie in der Apostelgeschichte geschildert wird, verwiesen.

¹⁴² Jesus von Nazareth hat sicher nicht so gelebt. Hierfür finden sich in den Evangelien keinerlei Anhaltspunkte. Ob das *Gleichnis von den Vögeln des Himmels und den Lilien des Feldes* (Lk 12,22-32 parr.) eine derartige natürliche Lebensweise naheulegen scheint, wie Jean Gribomont meint (vgl. Art. *Povertà*, Sp. 246), sei dahingestellt.

Der *usus pauper* ist ein weiteres Modell. Maßstab für diese Lebensweise bildet der Lebensstandard der Armen in der Umgebung. Man paßt sich z.B. bei der Wahl der Speisen, der Unterkunft und den Transportmitteln an das an, was sich auch die örtliche arme Bevölkerung leisten könnte, und versucht sich so mit ihr zu solidarisieren. Um dieses Prinzip eines armen Lebenswandels über längere Zeit zumindest formal juridisch aufrecht erhalten zu können, wurden im Laufe der Kirchengeschichte oft recht fragwürdige Rechtskonstrukte ersonnen. Beispielsweise übertrugen Gemeinschaften ihr ganzes Eigentum formal dem Hl. Stuhl, behielten sich selbst aber das volle Nutzungs- und Verfügungsrecht vor. So konnte man sich als arm bezeichnen, ohne auf die Annehmlichkeit der erworbenen Güter verzichten zu müssen.

Die sechs genannten Formen einer christlich motivierten freiwilligen Armut tragen idealtypische Züge, d.h. in der Realität wird man häufig Mischformen antreffen. Eine derartige Aufzählung, wie sie hier dargeboten wurde, erhebt weder den Anspruch auf Vollständigkeit noch auf Allgemeingültigkeit. In erster Linie dient eine solche Liste wohl zur Schärfung des Problembewußtseins: Wenn man nach dem biblischen Fundament und der geschichtlichen Entwicklung des christlichen Armutsideals fragt, kann man sich nicht auf ein einzelnes Moment, wie etwa die Gütergemeinschaft, beschränken oder nur mittels einer Wortkonkordanz in der Hl. Schrift nach Begriffen wie 'Armut', 'arm' usw. suchen.

3.2 Verschiedene Ansätze einer biblischen Begründung der Ordensarmut

Armut ist eine sehr undeutliche Größe. Daher ist es keineswegs verwunderlich, daß auch das biblische Fundament des christlichen Armutsideals sich nicht ohne weiteres bestimmen läßt. Die Ordensarmut ist in der biblischen Tradition verwurzelt.¹⁴³ Wohl jede Ordensregel beruft sich in irgendeiner Form auf das Zeugnis der Hl. Schrift.¹⁴⁴ Doch aus

¹⁴³ Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogm. Konstitution *Lumen gentium* (=LG), Nr. 43: „Die evangelischen Räte der Gott geweihten Keuschheit, der Armut und des Gehorsams sind, in Wort und Beispiel des Herrn begründet und von den Aposteln und den Vätern wie auch den Lehrern und Hirten der Kirche empfohlen, eine göttliche Gabe, welche die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat und in seiner Gnade immer bewahrt.“ (zitiert nach: LThK.E I, S. 303).

¹⁴⁴ Vgl. Art. 12 der Ausführungsbestimmungen zum Konzilsdekret *Perfectae charitatis* (=PC): „Das allgemeine Gesetzbuch jeder Gemeinschaft (Konstitutionen, Typika, *Regeln*, oder wie immer es genannt wird) soll folgende Elemente umfassen: a) *die biblischen* und theologischen *Grundlagen des Ordenslebens* und dessen Einheit mit der Kirche ... b) die zur Bestimmung der Eigenart, der Ziele und Mittel der Gemeinschaft notwendigen Rechtsnormen, die aber nicht zu

den vorangegangenen Versuchen einer näheren inhaltlichen Bestimmung des Armutsideals und den religionssoziologischen Überlegungen dürfte deutlich geworden sein, daß die konkreten Formen der Ordensarmut sehr vielfältig sind und notwendigerweise dem geschichtlichen Wandel unterliegen. Das Gleiche gilt selbstverständlich für die jeweils angeführte biblische Begründung einer konkreten Armutspraxis. Auch hier ist ein starker Wandel im Laufe der Geschichte feststellbar. Gerade die wissenschaftliche Exegese unseres Jahrhunderts hat durch ihre historisch-kritische Methode einige 'klassische' biblische Begründungen eines christlichen Armutsideal ins Wanken gebracht, so daß heute wieder neu nach dem Fundament der Ordensarmut gefragt werden muß. Worauf haben sich Ordenschristen in der Vergangenheit zur Begründung ihrer Lebensform berufen? Auf welche Aussagen der Hl. Schrift könnten sie sich heute stützen?

Die angeführten Begründungen sind – wie bereits gesagt – äußerst vielfältig. Jedoch lassen sich grob *zwei Hauptströme* unterscheiden: Die erste Kategorie von Begründungsversuchen soll hier als '*ethisch-soziologische*', die zweite als '*theologische*' charakterisiert werden.¹⁴⁵ Im ersten Fall wird versucht, das Verhalten biblischer Personen und Gruppen zur Rechtfertigung der eigenen Lebensform heranzuziehen. Klassisches Beispiel ist die Schilderung der Gütergemeinschaft der Urgemeinde in der Apostelgeschichte. „Wie die Apostel gelebt haben, müssen auch wir versuchen zu leben“, so – etwas vereinfacht – der Begründungsansatz. Bei den eher 'theologischen' Begründungsversuchen stützt man sich dagegen mehr auf dogmatisch-spekulative Überlegungen. Oft spielt hier der Kenosis-Gedanke eine zentrale Rolle: „Jesus Christus war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.“ (Phil 2, 6-7) Dieser Akt der Selbsterniedrigung Gottes, so der Kern der Begründung hier, fordert eine angemessene Reaktion des Menschen, die z.B. in der Preisgabe allen materiellen Besitzes bestehen kann.

3.2.1 Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde – Paradigma eines 'ethisch-soziologischen' Begründungsansatzes

Gütergemeinschaft und Ordensarmut sind nicht einfach identisch. Auch wäre es wohl kaum zu rechtfertigen, wollte man einen christlichen Lebensentwurf *allein* auf

zahlreich sein dürfen und immer 'neu' zu formulieren sind.“ (Zitiert nach: LThK.E II, S. 267 – Herv. R. R.).

¹⁴⁵ Die beiden gewählten Begriffe sollen der Veranschaulichung dienen. Sie sind jedoch keinesfalls im Sinne einer exakten Definition zu verstehen. Selbstverständlich tragen 'ethisch-soziologische' Begründungen auch 'theologische' Momente in sich und umgekehrt.

einige (nebensächliche?) Aussagen der Apostelgeschichte stützen. Dennoch war die Wirkungsgeschichte dieser Texte außerordentlich groß, so daß sie hier nicht einfach übergangen werden können. Es ist zu fragen: Wie zeichnet Lukas, der Verfasser der Apostelgeschichte, das Bild der Urgemeinde? Wie war nach seinem Zeugnis die vorherrschende Haltung dort irdischen Gütern gegenüber? Und schließlich: Wie beurteilen heutige Exegeten die betreffenden Aussagen? Kann eine Gruppe, die versucht, heute in Gütergemeinschaft zu leben, sich hierbei legitimer Weise auf das Zeugnis der Hl. Schrift berufen?

Auffällig ist zunächst, daß ein religiös motivierter Besitzverzicht zwar keineswegs ein christliches Spezifikum darstellt, so doch weder im Alten Ägypten noch in Israels Frühzeit bekannt war.¹⁴⁶ Erst in hellenistischer Zeit taucht dieses Phänomen in Palästina auf, so etwa nach dem Zeugnis der antiken Schriftsteller Philo von Alexandrien und Flavius Josephus in der Sekte der Essener.¹⁴⁷ Durch die Funde von Qumran konnte in unserem Jahrhundert bestätigt werden, daß zur Zeit Jesu Gütergemeinschaft in Palästina bekannt war und vereinzelt auch praktiziert wurde. Die Qumran-Gemeinde (oder wenigstens ein Teil von ihr), daran lassen die gefundenen Schriftrollen kaum Zweifel, lebte in Gütergemeinschaft.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Vgl. FENGER, Anne-Lene: Art. Armut. A. Biblisch-historisch, in: NHTG, Bd. I, S. 66-77, hier S. 73. – Außerhalb des jüdisch-christlichen Kulturbereichs ist eine religiös motivierte, freiwillige Armut z.B. im *Buddhismus* sowie in mystischen Kreisen des *Islams* verbreitet (Zur Religionsgeschichte der Armut vgl.: WIBMANN, Hans: Art. Armut. I. Religionsgeschichtlich, in: TRE, Bd. IV, S. 69-72).

¹⁴⁷ Vgl. KLAUCK, Hans-Josef: Gütergemeinschaft in der klassischen Antike, in Qumran und im Neuen Testament, in: DERS.: Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, S. 69-100, hier insbesondere S. 74-78.

¹⁴⁸ Zu Einzelheiten vgl. KLAUCK, Gütergemeinschaft (wie Anm. 147), S. 78-89. – Johann MAIER, der Herausgeber der dt. Übersetzung der Qumran-Texte, stellt jedoch fest: „Kennzeichnend für diese Gemeinschaft hinter den Qumranschriften im engeren Sinne war eine Organisationsform und Lebensweise, die man als *Jachad* bezeichnete. Sie wurde aus naheliegenden, aber unzutreffenden Gründen gern mit mönchischer Lebensordnung verglichen und auch gleichgesetzt, doch enthält kein Qumrantext eine Forderung nach Ehelosigkeit oder nach Besitzverzicht.“ (Die Qumran-Essener: Texte vom Toten Meer. Bd. III, München-Basel 1996, S. 47 – Herv. i. Original). Vgl. im Gegensatz hierzu etwa: MULHERN, Philip F.: *Dedicated Poverty. Its History and Theology*, Staten Island 1973, S. 6-11, insbesondere S. 6, Anm. C und S. 7f. „The Qumran community, however, added an new dimension. They were not content merely to accept material poverty, in humility and meekness depending on what God sent them. They went further by deliberately embracing material poverty, giving up what God had given them and sealing the sacrifice with something very much like a vow. [...] For the first time in Jewish history there is evidence of a community whose members were united in a *monastic type of life which includes the abandonment of personal possessions*.“ (Ebd., S. 7f. – Herv. R. R.).

Im Neuen Testament ist von Gütergemeinschaft nur in zwei Summarien der Apostelgeschichte, die das Leben der Urgemeinde schildern, die Rede (Apg 2,42-47; 4,32-35). „Hinzunehmen muß man die Einzelnot in 4,36f., die Erzählung von Hannanias und Saphira (5,1-11) und den Tischdienst der Sieben (6,1-6). Im Vorbeigehen ist auch das Wort von Petrus in 3,6 zu notieren: ‘Silber und Gold besitze ich nicht’¹⁴⁹, so der Münchner Neutestamentler Hans-Josef Klauck, auf dessen Forschungsergebnisse¹⁵⁰ sich die folgenden Überlegungen stützen.

Als Ergebnis der fachwissenschaftlichen Untersuchungen ist folgendes festzuhalten:

1. Lukas orientiert sich bei seiner Schilderung stark an Vorstellungen und Idealen seiner hellenistischen Umwelt. Er wollte seinen Lesern zeigen, daß all die Träume und Wunschgebilde griechischen Sozialdenkens in der Jerusalemer Urgemeinde vorbildlich verwirklicht wurden.¹⁵¹ Der von ihm geschilderte Idealzustand war kennzeichnend für die – bereits für den Autor relativ weit zurückliegende – Zeit des ‘goldenen Anfangs’.¹⁵² Neben der Orientierung an hellenistischen Idealen ist auch ein bewußter Rückgriff auf alttestamentliche Vorbilder und Sprachmuster ersichtlich.¹⁵³ Außerdem bemüht Lukas sich, vor allem durch die Komposition seines Textes, der Gütergemeinschaft eine spezifisch christliche Note zu geben: Jeweils unmittelbar vor den Ausführungen über die Gütergemeinschaft steht eine Aussage über die Geistbegabung der Gemeinde. So soll dem Leser deutlich gemacht werden, daß die Gütergemeinschaft ein sichtbares Zeichen für das Wirken des Hl. Geistes in der Kirche ist.¹⁵⁴
2. Die Schilderung der Gütergemeinschaft durch Lukas hat aber nach Ansicht von Hans-Josef Klauck sehr wohl eine historische Grundlage: „Es gab, so die These, in der Jerusalemer Urgemeinde eine praktizierte Gütergemeinschaft auf freiwilliger Basis, deren äußere Voraussetzungen und innere Motive sich noch benennen las-

¹⁴⁹ KLAUCK, Gütergemeinschaft (wie Anm. 147), S. 89.

¹⁵⁰ Vgl. KLAUCK, Gütergemeinschaft (wie Anm. 147), S. 89-100, sowie DERS.: Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas, in: Gemeinde – Amt – Sakrament (s. Anm. 147), S. 160-194, beide Artikel mit umfassenden Quellenbelegen und Literaturangaben. Einen guten Überblick bietet: DERS.: Der „Kommunismus“ der Urgemeinde, in: LS 35 (1984), S. 122-125.

¹⁵¹ Vgl. KLAUCK, „Kommunismus“ (wie Anm. 150), S. 123.

¹⁵² Vgl. ebd.

¹⁵³ Vgl. ebd. – Z.B. ist – so Klauck (vgl. ebd.) – die Wendung in Apg 4,32 „Sie waren ein Herz und eine Seele“ ein Anklang an das Liebesgebot in Dtn 6,5.

¹⁵⁴ Vgl. KLAUCK, „Kommunismus“ (wie Anm. 150), S. 123.

sen.“¹⁵⁵ Die galiläischen Jünger Jesu waren Fischer und Bauern. Sie hatten nach Ostern ihre Heimat verlassen und standen in Jerusalem ohne eigene Existenzgrundlage dar. Sie bedurften ebenso wie die Witwen der Unterstützung durch andere Gemeindeglieder. Neben diesen äußeren Voraussetzungen dürfte sicherlich die eschatologische Grundstimmung in der Gemeinde eine wichtige Rolle gespielt haben: Wer mit der baldigen Wiederkunft des Herrn rechnet, trifft keine längerfristigen Maßnahmen zur Existenzsicherung und ist ohne Bedenken bereit, die vorhandenen Güter zu teilen.¹⁵⁶ „Den wichtigsten Faktor“, so Roloff, „werden wir jedoch in einem von der Jesustradition ausgehenden Impuls zu suchen haben: Jesu Besitzverzicht, seine Kritik am Reichtum (Lk 6,24; 16,19-31; Mk 10,23ff.) und seine Warnung vor den Sorgen (Mt 6,11.25ff.) wirkten in der Urgemeinde weiter.“¹⁵⁷

3. Der Frage nach der Verbindlichkeit biblischer Aussagen für heute soll unten in einem eigenen Abschnitt nachgegangen werden. Speziell bezüglich der urkirchlichen Gütergemeinschaft und ihrem Vorbildcharakter für jede christliche Lebensgemeinschaft ist Klauck zuzustimmen, wenn er feststellt:

„Der Versuch, das geistgewirkte neue Leben auch äußerlich sichtbar zu machen und bis in die ökonomischen Realitäten hineinreichen zu lassen, sollte nicht vorschnell als Schwärmerie disqualifiziert werden. Folgende Grenzen gilt es zu beachten: Der Ort für dieses Experiment ist die gläubige Gemeinde, nicht die Gesellschaft. Nur unter engagierten Christen kann es so aus freien Stücken, ohne Zwang geschehen. Ausstrahlung und Überzeugungskraft nach außen hin ergeben sich nicht schon vom Programm her, sondern erst durch das Maß der gelungenen Realisation.“¹⁵⁸

Eine biblisch fundierte Gütergemeinschaft muß immer freiwillig sein und kann nie alle Kirchenglieder in gleicher Weise umfassen. Die Forderung nach einer kommunistischen Gesellschaftsordnung läßt sich aus der Hl. Schrift nicht erheben.

¹⁵⁵ Ebd. – Ganz ähnlich ROLOFF, Jürgen: Die Apostelgeschichte, Göttingen ¹⁷1981 (NTD 5), S. 90: „Daß hinter dem Idealbild des Lukas geschichtliche Wirklichkeit steckt, ist unübersehbar.“

¹⁵⁶ Vgl. ROLOFF, Apostelgeschichte (wie Anm. 155), S. 90. – Wie Roloff anmerkt (vgl. ebd.), kommt die eschatologische Grundstimmung in der Apg – dem allgemeinen Charakter des Werkes entsprechend – allerdings nicht zum Ausdruck.

¹⁵⁷ ROLOFF, Apostelgeschichte (wie Anm. 155), S. 91. – Ganz ähnlich KLAUCK, „Kommunismus“ (wie Anm. 150), S. 124.

¹⁵⁸ KLAUCK, „Kommunismus“ (wie Anm. 150), S. 124f.

3.2.2 Der Kenosis-Gedanke von Phil 2,6-11 und 2 Kor 8,9 zur Begründung eines christlichen Armutsideals

Wenn man die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Ordensarmut betrachtet¹⁵⁹, fällt auf, daß an zentralen Stellen ‘theologische’ Begründungsansätze gegenüber ‘ethisch-soziologischen’ bevorzugt wurden. Besonders der Christushymnus aus Phil 2,6-11 und der Vers 2 Kor 8,9 werden in den Konzilsdokumenten auffällig häufig zitiert.¹⁶⁰ In PC 13, dem Schlüsseltext zur Ordensarmut, etwa wird in der Endfassung nur noch 2 Kor 8,9 zitiert.¹⁶¹ In einem früheren Entwurf dagegen wurde noch die Gütergemeinschaft der Urgemeinde als ein nachahmenswertes Vorbild hervorgehoben.¹⁶² Die Vermutung liegt nahe, daß die Konzilsväter so ihre Begründung der Ordensarmut auf eine solide biblische Basis stellen wollten, die auch den Anfragen der modernen Exegese standhält. Wird dies aber tatsächlich erreicht?

Die in der Apostelgeschichte bezeugte urkirchliche Gütergemeinschaft kann – wie im vorangegangenen Abschnitt dargelegt wurde – nur bedingt zur biblischen Begründung der Ordensarmut herangezogen werden. Ein christologischer Begründungsansatz, wie er sich in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in vielen erneuerten Konstitutionen und Normen der Ordensgemeinschaften¹⁶³ und bei manchen neueren Beiträgen der spirituellen Theologie¹⁶⁴ findet, ist jedoch aus exegetischer Sicht ebenfalls nicht völlig unproblematisch.

¹⁵⁹ Zu weiteren Einzelheiten s.u. Kap. 4.1.

¹⁶⁰ Nach Aquinata BÖCKMANN (Die Armut in der innerkirchlichen Diskussion heute. Ein Beitrag zum Neuverständnis der Ordensarmut, Münsterschwarzach ²1979, S. 70) wird im Zusammenhang mit der Armut in den Konzilstexten neunmal aus dem Christushymnus Phil 2,6-11 zitiert und zweimal darauf angespielt. Der Vers 2 Kor 8,9 kommt in den Dokumenten fünfmal vor und zwar in den zentralen Stellen, die von der Armut handeln (vgl. ebd., S. 73).

¹⁶¹ Vgl. den Kommentar von Friedrich WULF zu PC 13: „Was theologisch hier über die evangelische Armut gesagt wird, ist relativ karg. Es beschränkt sich zur Hauptsache auf ein Schriftzitat (2 Kor 8,9). Schon darin mag sich zeigen, daß es nicht leicht ist, genau zu bestimmen, was eigentlich evangelische Armut ist.“ (LThK.E II, S. 291.)

¹⁶² Vgl. Schema *Constitutionis De Statibus perfectionis acquirendae*, Rom 1963, Nr. 23, S. 25, zitiert bei BÖCKMANN, Armut (wie Anm. 160), S. 112.

¹⁶³ Vgl. BÖCKMANN, Armut (wie Anm. 160), S. 71.

¹⁶⁴ Vgl. ebd. – Als Beispiel kann etwa HÄRING, Bernhard: Orden im Umbruch. Ordenschristen der Zukunft, Köln ²1971, S. 124-127, gelten. Ausgehend von PC 13 betont Häring: „Das Entscheidende ist der radikale Wille, Christus, der für uns arm geworden ist, so treu als möglich zu folgen.“ (Ebd., S. 124).

So erscheint es ziemlich gewagt, den Christushymnus von Phil 2,6-11 in die Kategorie der Nachahmung zu stellen¹⁶⁵, wie es die Konzilstexte tun. Das Christuslied will zunächst das Heilsgeschehen schildern, erst sekundär ergibt sich hieraus ein Imperativ zur Nachfolge.¹⁶⁶ Die Forderung nach Besitzverzicht findet sich weder im Hymnus selbst, noch in den sich anschließenden Mahnungen des Paulus an die Gemeinde von Philippi. So ist Phil 2,6-11 zwar sicherlich ein wesentlicher Text für die Armut Jesu¹⁶⁷, zur Begründung eines Armutsgelübdes aber ist dieser Christushymnus offenbar weniger geeignet. Die Armut Jesu besteht nämlich nach dieser Textstelle vor allem in der Preisgabe der göttlichen Privilegien durch Menschwerdung und Kreuzestod, aber nicht im Verzicht auf irgendwelche materiellen Güter.

Der Vers 2 Kor 8,9 steht im Kontext des paulinischen Kollektenaufrufs. In den Kap. 8 und 9 seines zweiten Briefes an die Gemeinde von Korinth versucht der Apostel, die ins Stocken geratene Sammlung für Jerusalem wiederaufleben zu lassen. Das Vorbild Jesu Christi, seine freiwillige Armut, soll die Gemeinde zu solidarischem Handeln motivieren. Hier wird also bereits von Paulus der 'Besitzverzicht' Jesu zur Begründung der Forderung nach der Preisgabe von materiellen Gütern durch die korinthischen Christen herangezogen. Daher ist es kaum verwunderlich, daß der Vers im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder zur Begründung eines evangelischen Armutsideals diente.¹⁶⁸

Die Interpretation von 2 Kor 8,9 im Sinne einer 'Imitatioparänese', d.h. als Aufforderung zur Nachahmung, ist jedoch aus exegetischer Sicht kaum aufrechtzuerhalten. So stellt Angstenberger etwa fest: „Es geht nicht darum Christus nachzueifern oder nachzuahmen, was ja für die Korinther heißen würde, selbst arm zu werden um anderer willen. Es ist höchstens von einer Art Urbild, Modell für Glaubende zu reden, wobei das Wort Vorbild vielleicht schon zu sehr eine Imitatioparänese impliziert.“¹⁶⁹ Zur Begründung der Ordensarmut kann 2 Kor 8,9 nur indirekt und keinesfalls exklusiv herangezogen

¹⁶⁵ Vgl. etwa GNILKA, Joachim: Der Philipperbrief, Freiburg-Basel-Wien 1968 (HThK, Bd. X,3), S. 111f.

¹⁶⁶ Vgl. BÖCKMANN, Armut (wie Anm. 160), S. 72.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., S. 73. – Zur Begründung führt die Autorin an, daß zwar nicht das Wort *πρωτός* (arm), wohl aber das Verb des gleichen Bedeutungsfeldes *ἐταπεινώσεν* (erniedrigen) gebraucht wird.

¹⁶⁸ Vgl. ANGSTENBERGER, Pius: Der reiche und der arme Christus. Die Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,9 zwischen dem zweiten und dem sechsten Jahrhundert, Bonn 1997, S. 363-365. Angstenberger führt als Autoren, die in 2 Kor 8,9 das theologische Fundament ihrer eigenen Armutspraxis sahen, u.a. Basilius den Großen, Augustinus und Franz von Assisi an.

¹⁶⁹ ANGSTENBERGER, Christus (wie Anm. 168), S. 10f. – Ähnlich SCHRAGE, Wolfgang: Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982 (GNT, 4), S. 199.

werden. Paulus fordert nämlich die korinthischen Christen weder zur völligen Preisgabe ihres Besitzes, noch zu einem Leben in Armut und Gütergemeinschaft auf. Er bittet sie lediglich um eine (großzügige) Spende für die notleidenden Schwestern und Brüder in Jerusalem. Ob der Apostel in 2 Kor 8,9 auch an die materielle Armut des irdischen Jesus, seine Heimatlosigkeit und seinen Besitzverzicht denkt, bleibt fraglich.¹⁷⁰

3.2.3 Die Frage nach der Verbindlichkeit biblischer Aussagen dargestellt an neueren Auslegungen zu Lk 18,22

In den beiden vorangegangenen Abschnitten dieses Kapitels wurden an drei Beispielen die Schwierigkeiten einer biblischen Fundierung der Ordensarmut modellhaft aufgezeigt. Dies könnte zu der irrigen Auffassung verleiten, hier würde die These vertreten, der Rat der Armut, wie er in den Ordensgemeinschaften gelebt wird, sei ausschließlich das Ergebnis einer späteren Entwicklung und entbehre jedweder Grundlage in der Hl. Schrift.

Sicherlich: „Ein spezieller Armutsauftrag an eine bestimmte Gruppe ist nicht in der Schrift zu fundieren.“¹⁷¹ Diesem Urteil Aquinata Böckmanns ist zuzustimmen. Doch daraus folgt keineswegs, daß ein Armutsgeübde, wie es die Ordenschristen ablegen, nicht schriftgemäß sein könne und für den Rat der Armut zu unrecht das Attribut ‘evangelisch’ in Anspruch genommen werde. Es wäre falsch und würde von einer gewissen ‘biblizistisch-fundamentalistischen’ Naivität zeugen, würde man lediglich diejenige Lebensweise als evangeliumsgemäß akzeptieren, die sich im Detail – *expressis verbis* – durch die Schrift (bzw. näherhin das Wort und Beispiel Jesu) belegen läßt. Die Bibel ist weder ein „Lehrbuch der Moral“¹⁷² noch eine alle Eventualitäten des Gemeinschaftslebens berücksichtigende Ordensregel.¹⁷³ Die Hl. Schrift kann nicht unvermittelt als

¹⁷⁰ Vgl. KLAUCK, Hans-Josef: 2. Korintherbrief, Würzburg 1986 (NEB.NT, 8), S. 68. – Hans Dieter BETZ vertritt die Auffassung, daß der wirtschaftliche Status Jesu hier sehr wohl mitzubedenken sei (vgl. DERS.: 2. Korinther 8 und 9. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Paulus, Gütersloh 1993, S. 119), Wolfgang SCHRAGE dagegen schließt dies ausdrücklich aus (vgl. Ethik [wie Anm. 169], S. 163; 199).

¹⁷¹ BÖCKMANN, Armut (wie Anm. 160), S. 125.

¹⁷² Vgl. GRÜNDEL, Johannes: Die Bergpredigt als Orientierung für unser Handeln. Zur Erneuerung der Moralthologie „aus der Lehre der Schrift“, in: SCHNACKENBURG, Rudolf (Hrsg.): Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung?, Düsseldorf 1982, S. 86.

¹⁷³ Daher ist es nicht völlig unproblematisch, wenn FRANZ VON ASSISI seine bullierte Regel (= *BReg*) mit den Worten beginnen läßt, „Regel und Leben der Minderen Brüder ist dieses, nämlich unseres Herrn Jesu Christi heiliges Evangelium zu beobachten durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit.“ (*BReg* I,1– zitiert nach: HARDICK, Lothar / GRAU, Engelbert

„Steinbruch für sittliche Normen“ verwendet werden.¹⁷⁴ Vielmehr bedarf es der Hermeneutik¹⁷⁵: Zeitliches ist vom Überzeitlichen¹⁷⁶, Unwesentliches vom Wesentlichen zu scheiden. Daher kann nicht einfach gefragt werden, ob sich die Ordensarmut in der Schrift findet.¹⁷⁷ Statt dessen sind in diesem Zusammenhang wenigstens zwei (aufeinander aufbauende) Fragen zu bedenken: (1) Finden sich in der Hl. Schrift Aussagen zur Armutsproblematik? (2) Welche Verbindlichkeit muß man gegebenenfalls solchen Aussagen zubilligen?

Die erste der genannten Fragen ist ihrer Natur nach sehr leicht zu beantworten und dürfte kaum zu größeren Kontroversen Anlaß bieten. *Sowohl im Alten, wie im Neuen Testament finden sich zahlreiche Aussagen zur Armutsproblematik.*¹⁷⁸ Einige neutestamentliche Stellen kamen bereits in den beiden vorangegangenen Abschnitten zur Sprache. Für das Alte Testament sei beispielsweise auf die prophetische Kritik des *Amos* am Reichtum (vgl. Am 2,6-8; 5,10-12; 8,4-8) oder die Weisheitsliteratur der *Psalmen*, in denen Jahwe als der Schützer und die Zuflucht der Armen gepriesen wird (vgl. Ps 9,13.19; 12,6; 14,6; 22,25.27 u.ö.), verwiesen. Einen besonderen Stellenwert hat die Armutsfrage bei *Lukas*. Er wird zuweilen auch ‘Evangelist der Armut’ genannt¹⁷⁹, denn:

(Hrsg.): Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi. Einführung, Übersetzung, Erläuterungen, Werl⁹1994, S. 164-173, hier S. 164), und ihr so weniger den Charakter eines Gesetzeswerkes, sondern eher den eines geistigen Dokumentes verleiht (vgl. ebd.). Aufgrund ihrer Natur, eher Inspiration als Reglement zu sein, war die franziskanische Lebensordnung zwar – wie Thaddäus MATURA (Die Lebensordnung nach dem Evangelium. Franziskus von Assisi damals und heute, Werl²1981, S. 86) feststellt – neuen Verhältnissen immer gewachsen. Dieser unjuridische Charakter der *BReg* dürfte jedoch auch die zahlreichen Auseinandersetzungen und Spaltungen im Laufe der franziskanischen Ordensgeschichte erheblich begünstigt haben.

¹⁷⁴ GRÜNDEL, Bergpredigt (wie Anm. 172), S. 86.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., S. 87: „Hermeneutik nun versteht sich als jene Wissenschaft, die sich um eine sachgemäße Auslegung und Übertragung von Texten und Ereignissen aus der Vergangenheit auf die Gegenwart müht.“

¹⁷⁶ Vgl. WOLBERT, Werner: Zeitliches und Überzeitliches in der sittlichen Botschaft der Bibel, in: HEMBACH-STEINS, Marianne / LIENKAMP, Andreas / WIEMEYER, Joachim (Hrsg.): Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden, Freiburg-Basel-Wien 1995, S. 121-134.

¹⁷⁷ Vgl. BÖCKMANN, Armut (wie Anm. 160), S. 125: „Ebenso wie bei den evangelischen Räten ist die Frage, ob sich die *Ordensarmut in der Schrift* findet, falsch gestellt.“ (Herv. i. Original).

¹⁷⁸ Zum Überblick vgl. die entsprechenden Artikel in den einschlägigen Lexika, etwa: SCHOTTROFF, Willy / SCHOTTROFF, Luise: Art. Armut, in: NBL, Bd. I, Sp. 171-174, sowie: KRAMER, Rolf: Umgang mit der Armut. Eine sozialethische Analyse, Berlin 1990, S. 11-20; KERBER, Walter / DEISSLER, Alfons / FIEDLER, Peter: Armut und Reichtum, in: CGG, Teilbd. 17, S. 77-122, insbes. S. 87-90 (AT) u. S. 91-94 (NT).

¹⁷⁹ Vgl. HORNUNG, Alois: Zur Theologie der Armut. Reich Gottes, Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften, in: OrdKor 16 (1975), S. 424-452, hier S. 426.

„Kaum ein zweites Thema beherrscht das lukanische Doppelwerk in dem Maße, wie die Frage, was der Christ mit seinem Besitz anfangen soll.“¹⁸⁰ Nicht nur in den Sondergutstücken seines Evangeliums, wie etwa dem Gleichnis vom armen Lazarus (Lk 16,1-31), und den Drohworten gegen die Reichen (Lk 1,52f.; 6,24f.; 14,12; 18,25) begegnet das Thema, sondern es taucht auch an Orten auf, an denen man es zunächst gar nicht erwartet.¹⁸¹

Armut und Reichtum werden an zahlreichen Stellen in der Hl. Schrift thematisiert. Doch welche Verbindlichkeit muß man den einzelnen Aussagen heute zubilligen? Wie Werner Wolbert an zwei Beispielen (dem Verhältnis der Christen zum Staat sowie ihre Position bzgl. der Sklaverei) aufzeigt, werden verschiedene sittliche Aussagen der Schrift heute unterschiedlich bewertet, also nicht in gleicher Weise für verbindlich erachtet.¹⁸² Wie sind die Aussagen der Hl. Schrift zur Armutsproblematik zu beurteilen? Kommt ihnen ein bleibender Wert zu oder handelt es sich um zeitbedingte Forderungen, die in einer gewandelten sozio-kulturellen Situation nicht mehr Geltung beanspruchen können? Die Gefahr ist groß, daß man sich „gleichsam die Rosinen herauspickt“¹⁸³, indem man einzelne Schriftzitate mehr oder weniger willkürlich herausgreift und zur Untermauerung vorgefertigter theologischer Konzeptionen heranzieht.

Reine Objektivität gibt es nicht. Jede Interpretation ist bereits vom verstehenden Subjekt, seiner gesellschaftlichen und kulturellen Konditionierung, geprägt.¹⁸⁴ Deutlich wird dies beispielsweise, wenn man verschiedene, neuere Interpretationen der lukanischen Forderung nach Besitzverzicht betrachtet. Nach Lk 18, 22 sagt Jesus zum reichen Mann, der ihm nachfolgen will: „Eines fehlt dir noch: Verkauf alles, was du hast, verteil das Geld an die Armen, und du wirst einen bleibenden Schatz im Himmel haben, dann

¹⁸⁰ KLAUCK, Armut (wie Anm. 150), S. 160.

¹⁸¹ Vgl. ebd. – Als weniger bekannte Beispiele bei denen die Armutsthematik eine Rolle spielt, führt Klauck (vgl. ebd.) u.a. etwa das Beelzebulstreitgespräch (Lk 11,21f.) sowie die gegenüber der markinischen Vorlage geänderte Deutung des Sämannsgleichnisses (Lk 8, 11-15, insbesondere V. 14) an.

¹⁸² Vgl. WOLBERT, Zeitliches (wie Anm. 176), S. 121-134. – Wolbert weist ausdrücklich daraufhin, daß sowohl Weisungen des Alten wie auch des Neuen Testaments differenziert beurteilt werden. So müsse man (u.a.) nur an folgende Handlungen bzw. Institutionen denken: Gottes- und Nächstenliebe, Ehescheidung, Eid, Schleiertragen der Frau und Homosexualität. (Vgl. ebd., S. 122).

¹⁸³ WOLBERT: Zeitliches (wie Anm. 176), S. 122.

¹⁸⁴ Vgl. GRÜNDEL, Bergpredigt (wie Anm. 172), S. 87.

komm und folge mir nach.“¹⁸⁵ Je nach Vorprägung und Herkunft der Interpreten wird diese Forderung unterschiedlich beurteilt. Die einen sehen hierin lediglich einen paränethischen Appell an die Reichen, für andere wiederum rückt die Forderung nach Besitzverzicht in die Nähe einer verbindlichen sittlichen Norm. Auffällig ist hierbei jedoch eine Tendenz, „die verräterischerweise fast ausnahmslos ‘westliche’ Exegeten kennzeichnet“¹⁸⁶: „Die reichumskritischen Traditionen und die Armutsforderungen bei Lukas werden nach Kräften heruntergespielt und so lange interpretiert, bis kaum noch etwas übrig bleibt.“¹⁸⁷

Hans-Josef Klauck führt – ehe er seine eigene Hypothese darlegt – folgende Lösungsmodelle anderer Autoren an¹⁸⁸:

Gemeindeleiter und Kirchenvolk (Hans-Joachim Degenhardt¹⁸⁹): Man müsse bei Lukas unterscheiden zwischen Jüngern = Amtsträger und Volk = Normalchristen. Für erstere sind die Evangelischen Räte und damit auch die radikale Forderung nach Besitzverzicht bestimmt, für alle anderen dagegen nur die verpflichtenden Gebote. Diese „an sich recht elegante, im Ergebnis gut katholische Erklärung“¹⁹⁰ überzeugt nicht ganz. Nach ihr wäre zwar die Schriftgemäßheit des Rates der Armut gewährleistet, allerdings zum Preis einer ‘Zweistufenethik’. Eine doppelstöckige Moral – der Weg der Gebote für alle Christen, der Weg des Rates aber für jene, die nach Vollkommenheit streben – widerspricht jedoch dem Evangelium.¹⁹¹ Auch läßt sich diese säuberliche Aufteilung in zwei Stände vom Text her nicht halten.¹⁹²

Verfolgungszeiten (Walter Schmithals¹⁹³): Man müsse bei Lukas von einer Verfolgungssituation ausgehen. Treuen Christen drohte die Konfiszierung ihres Vermögens. Die Angst davor mag manche begüterte Gemeindeglieder vom mutigen Bekenntnis zu

¹⁸⁵ Die Forderung nach Besitzverzicht findet sich im Lukasevangelium an mehreren Stellen (vgl. KLAUCK, Armut [wie Anm. 150], S. 170-181). Hier wurde lediglich exemplarisch eine markante Formulierung herausgegriffen.

¹⁸⁶ KLAUCK, Armut (wie Anm. 150), S. 182.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., S. 182-187.

¹⁸⁹ DEGENHARDT, Hans-Joachim: Lukas – Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1965. Ihm folgt: HORNING, Theologie (wie Anm. 179).

¹⁹⁰ KLAUCK, Armut (wie Anm. 150), S. 182.

¹⁹¹ Vgl. GRÜNDEL, Johannes: Art. Consilia Evangelica, in: TRE, Bd. 8, S. 192-196, hier S. 192.

¹⁹² Vgl. KLAUCK, Armut (wie Anm. 150), S. 183.

¹⁹³ U.a. SCHMITHALS, Walter: Lukas – Evangelist der Armen, in: ThViat 12 (1973-74), S. 153-167.

Jesus und seiner Botschaft abgehalten haben. Der Evangelist versuche deshalb durch seine Armutsforderung und Reichtumskritik, die Gemeindeglieder zur Treue gegenüber der christlichen Botschaft zu motivieren. „Eine gewisse Ingeniösität kann man diesem Vorschlag nicht absprechen. [...] Der Schlüssel zur Gesamtkonzeption ist damit nicht gefunden.“¹⁹⁴ Nach diesem Lösungsansatz ließe sich die Ordensarmut – zumindest außerhalb einer konkreten Verfolgungssituation – wohl kaum durch Verweis auf die lukanischen Forderungen nach Besitzverzicht biblisch fundieren.

Wanderradikalismus (Gerd Theißen¹⁹⁵): Nach Ostern traten in Palästina Wandermissionare auf. In ihren Kreisen wurden die radikalen Nachfolgeworte tradiert, redigiert und praktiziert. Die scheinbaren Widersprüche in den lukanischen Aussagen über Armut und Besitz haben in den beiden Gruppen Wandercharismatiker und Ortsgemeinden eine institutionelle Vorgabe, darüber hinaus eine historische Grundlage, die bis zu Jesus zurückreicht: „Jesus wollte Israel sammeln, aber er wollte keineswegs das ganze Volk in die Jüngernachfolge rufen. Historisch gesehen hat er mit dem Ruf zur Nachfolge nur einzelne konfrontiert, die dann auch Konsequenzen wie Aufgabe des Berufes und Verlassen des Heimatortes auf sich nahmen. Den weitaus meisten Adressaten seiner Basileia-Predigt blieb diese Entscheidung erspart.“¹⁹⁶ – Folgt man der Interpretation Theißens, so könnte man die Ordenschristen in der Tradition urchristlicher Wanderprediger sehen.

Appell an die Reichen (Wolfgang Stegemann¹⁹⁷): Die Gemeinde des Lukas und die hellenistische Polis, in der sie lebt, sind sozial geschichtet. Es gibt unter den Christen auch begüterte. An sie wende sich Lukas in besonderer Weise. Ihnen müsse er plausibel machen, daß Besitz kein Wert an sich sei und die Unterstützung Bedürftiger innerhalb der Gemeinde dringend geboten sei. Die Erzählung vom reichen Mann aus Lk 18 gelte so einer Gruppe von bekehrungsunwilligen, reichen Christen, die sich in dieser Gestalt wiedererkennen sollen. Im Gegensatz hierzu könne der reiche Oberzöllner Zachäus als positive Identifikationsfigur für diesen Adressatenkreis verstanden werden. „Die radikale Jüngernachfolge mit der freiwilligen Armut ist als solche nach Stegemann ein Phänomen

¹⁹⁴ KLAUCK, Armut (wie Anm. 150), S. 184.

¹⁹⁵ U.a. THEIßEN, Gerd: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen ²1983 (WUNT, 19).

¹⁹⁶ KLAUCK, Armut (wie Anm. 150), S. 184f.

¹⁹⁷ STEGEMANN, Wolfgang: Nachfolge Jesu als solidarische Gemeinschaft der reichen und angesehenen Christen mit den bedürftigen und verachteten Christen – Das Lukasevangelium, in: SCHOTTRUFF, Luise / DERS.: Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, Stuttgart ²1981, S. 89-153.

der Vergangenheit (S. 103); sie muß aber sehr ernst genommen werden und man muß versuchen, ihr in der Gegenwart, ohne in sklavische Imitation zu verfallen, doch strukturell Vergleichbares an die Seite zu stellen.¹⁹⁸

Dominanz der Paränese (Friedrich Wilhelm Horn¹⁹⁹): Lukas soll von jedem Schatten eines Verdacht es ebonistischer oder pauperistischer Tendenzen freigesprochen werden. Die reichumskritischen Aussagen weißt Horn einer vorlukyanischen, aber nicht-jesuanischen Traditionsschicht zu. Lukas habe derartiges lediglich zur Untermauerung seiner Paränese verwendet. Ein spezielles Interesse am Inhalt des übernommenen Gedankengutes dürfe man jedoch bei Lukas nicht vermuten. – Klaucks Beurteilung dieses Lösungsvorschlages ist eindeutig: „Ich fürchte, über dem Grundsätzlichen geht hier das Konkrete verloren. Die lukyanischen Aussagen zu Armut und Besitzverzicht werden ihres realen Inhalts gänzlich entleert und zu einem rein formalen Prinzip umgedeutet, das einer gewissen Beliebigkeit nicht entbehrt.“²⁰⁰

Diese fünf Lösungsmodelle zeigen, daß es die reine Objektivität bei der Deutung biblischer Armutsforderungen nicht gibt. Erschwerend kommt hinzu, daß nicht nur die perspektivische Sichtweise der einzelnen Interpreten, sondern ebenso diejenige der biblischen Autoren berücksichtigt werden muß. So gilt es auch zu fragen, welche Aussageabsichten etwa Lukas mit den deutlichen Armutsforderungen und der drastischen Reichtumskritik seines Werkes verfolgt. Diese Fragestellung bildet für Hans-Josef Klauck den Ausgangspunkt einer Hypothese: Die Forderungen nach Armut und Ehelosigkeit stehen bei Lukas in Beziehung zueinander und können nicht isoliert voneinander betrachtet werden.²⁰¹

Die Analyse der einschlägigen Textstellen²⁰² ergibt, daß Lukas keineswegs die Ehe abwertet und (im Gegensatz zu späteren Tendenzen etwa im syrischen Christentum) den Eheverzicht nicht zur Voraussetzung des Christseins erklärt. „Er stellt beides als legitime Formen christlicher Lebensführung nebeneinander, versieht dabei allerdings die Ehelosigkeit“

¹⁹⁸ KLAUCK, Armut (wie Anm. 150), S. 185.

¹⁹⁹ HORN, Friedrich W.: Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas, Göttingen 1983.

²⁰⁰ KLAUCK, Die Armut (wie Anm. 150), S. 187.

²⁰¹ Für diese Hypothese spreche – so Klauck – vor allem, daß beide Forderungen bei Lukas „in mehr oder minder direkter Berührung“ stehen. So ist etwa der völlige Besitzverzicht in Lk 18,22 unmittelbar mit dem Verlassen der Ehefrau in 18,29 verbunden. Auch gehören bei den Kynikern, die Lukas wohl gekannt hat, Armut und Ehelosigkeit untrennbar zusammen. (Vgl. KLAUCK, Armut [wie Anm. 150], S. 190 f.).

²⁰² Vgl. KLAUCK, Armut (wie Anm. 150), S. 187-190.

sigkeit, die es naturgemäß schwerer hat, als sinnvoll akzeptiert zu werden, mit einem stimulierenden Impuls.“²⁰³

Dieser Befund könne, da „Armut und Ehelosigkeit im lukianischen Doppelwerk thematisch miteinander verwoben sind“²⁰⁴, auf die Armutsfrage übertragen werden:

„Auch hier macht Lukas sich zum Anwalt eines gewissen Pluralismus, er hält verschiedene Möglichkeiten offen. Dabei reicht die Bandbreite von Zachäus bis zu den Jesusjüngern. [...] Von allen Christen, insbesondere von den Begüterten, verlangt Lukas innere Distanz zum Erwerbsstreben, verantwortlichen Umgang mit dem Besitz und aktive Wohltätigkeit, die das Maß des Üblichen bei weitem sprengt und für einen Ausgleich innerhalb der Gemeinde sorgt. Daneben bleibt aber auch der umfassende Besitzverzicht von aktueller Bedeutung. Wer sich dazu entschließen kann, ist eingeladen, dies zu tun. Auch sein Handeln kommt der Gemeinde zugute, direkt durch die Güter, die er auf einen Schlag einbringt, mehr aber noch indirekt, weil er für alle zum Ansporn wird, die eigene Einstellung kritisch zu überprüfen. Wer zu welcher Zeit auf welche Weise handeln soll, das dürfte auch für Lukas abhängig sein von den persönlichen Lebensumständen des Betreffenden und von der jeweiligen Situation, in die er sich gestellt sieht. Die vielfältigen Herausforderungen, die auf jeden einzelnen und auf die Gemeinde zukommen, machen differenzierte Antworten innerhalb eines deutlich abgesteckten Gesamtrahmens notwendig.“²⁰⁵

Der Autor selbst gesteht ein, daß man diesem Interpretationsversuch die tendenziöse Absicht unterstellen könne, „aus dem Lukasevangelium die Ordensarmut legitimieren zu wollen.“²⁰⁶ Dem könne er nicht viel entgegensetzen, außer daß er versucht habe, vor allem den Text zu Wort kommen zu lassen.²⁰⁷ Er gibt zu bedenken, daß die *Begründung der Ordensarmut* nicht nur eine historische, sondern viel mehr noch eine *hermeneutische und theologische Frage* sei.²⁰⁸ Möglich wäre ja, daß man aufgrund des Textbefundes Lukas pauperistische Neigungen zugestehet, diese jedoch nicht für verbindlich erachtet.

Um biblischen Aussagen Verbindlichkeit zusprechen zu können, sind vorab sachkritische Erwägungen notwendig. Eine reine Textanalyse reicht nicht aus. Es müssen die Motivationen der biblischen Autoren und die Wirkungsgeschichte der Texte gebührend in die Diskussion einbezogen werden.²⁰⁹ Bezüglich der Armutsforderungen des Lukas ist demnach etwa zu fragen: Was veranlaßte den Evangelisten zu seinen drastischen Aussagen? Wie wurden diese von seinen Zeitgenossen, aber auch von späteren Generationen, aufgenommen? Welche Wirkung zeitigten sie?

²⁰³ Ebd., S. 192.

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Ebd., S. 193.

²⁰⁷ Vgl. ebd.

²⁰⁸ Vgl. ebd.

²⁰⁹ Vgl. ebd.

Hans-Josef Klauck nennt ein ganzes Bündel von Faktoren, die Lukas beeinflusst haben: Man müsse etwa an das konkurrierende Beispiel der Kyniker und der jüdischen Armenpflege, sowie an strukturelle Probleme in den hellenistischen Stadtgemeinden der Adressaten denken.²¹⁰ „Entscheidend dürfte aber letztlich sein, daß Lukas entsprechende Jesustraditionen kannte. Er fühlte sich gebunden, an das Vorbild und die Weisung des Herrn.“²¹¹ Hier könnte man nun einwendend fragen: Warum werden dann im Lukasevangelium auch moderatere Töne angeschlagen? Weshalb genügt es etwa für den reichen Oberzöllner Zachäus, sich lediglich von der Hälfte seines Vermögens loszusagen (vgl. Lk 19,8f.)? Als Antwort kann auf Gerd Theißen und dem von ihm beobachteten Pluralismus im Wirken des historischen Jesus verwiesen werden. Der Nazaräer hat nur einzelne mit dem radikalen Ruf zur Nachfolge konfrontiert. Den weitaus meisten Zuhörern seiner Predigt blieb es erspart, sich von Besitz, Familie und angestammten Beruf (völlig) lossagen zu müssen.

Die Betrachtung der über die unmittelbare Anfangszeit der Jesusbewegung hinausgehenden Wirkungsgeschichte gehört ebensowenig wie die Entfaltung sittlicher Normen zum eigentlichen Metier des Exegeten. Ersteres fällt in die vorrangige Zuständigkeit des Kirchenhistorikers, letzteres ist spezifische Aufgabe einer theologischen Ethik. So ist es nicht verwunderlich, daß Hans-Josef Klauck sich in beiden Fällen mit knappen Andeutungen begnügt: Er räumt ein, daß auf die von ihm dargebotene Auslegung „der schwere Schatten einer Zweistufenethik“ falle.²¹² Diese werde zu Recht kritisiert, „wo sie ein Leben nach den evangelischen Räten individualistisch verengt und sein dienendes Eingebundensein in die Gemeinschaft der Glaubenden verkennt.“²¹³ Zur Wirkungsgeschichte gerade der lukanischen Texte gehöre eine mit verschiedenen Vollkommenheitsgraden arbeitende ‘doppelstöckige Moral’, „aber auch jene großen Aufbrüche, die in den Epochen der Kirchengeschichte immer wieder Zeichen für einen neuen Anfang und für einen neuen Ernst des Glaubenslebens gesetzt haben.“²¹⁴

3.3 Verbindliche biblische Perspektiven zur Armutproblematik

An diesem Punkt der Überlegungen erscheint es angebracht, zurückzuschauen und das Bisherige einer kritischen Würdigung zu unterziehen. Ausgangspunkt war zu Beginn

²¹⁰ Vgl. ebd.

²¹¹ Ebd., S. 193.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Ebd.

dieses Kapitels die Frage, auf welche Aussagen der Hl. Schrift sich Ordenschristen zur Legitimation ihres Armutsgelübdes stützen können. Es wurde deutlich, daß es nicht ausreicht, einzelne Schriftzitate herauszugreifen. Auch das Ausweichen auf vermeintlich weniger strittige, 'zeitgemäßere' Begründungsansätze kann die kritischen Einwände moderner Exegese nicht völlig entkräften. Als einzig gangbarer Weg erwies sich schließlich eine Vorgehensweise, wie sie von den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils propagiert wurde. In der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* wird gefordert, daß das Studium der Bibel „gleichsam die Seele der heiligen Theologie“ sein solle.²¹⁵ Joseph Ratzinger erläutert in einem Kommentar hierzu, daß somit die Bibel zuerst aus sich selbst gesehen, bedacht und befragt werden müsse, ehe die Entfaltung der Überlieferung und die systematische Analyse einsetzen könne.²¹⁶ Es wurde versucht, eben diesen Weg hier zu beschreiten und zunächst die biblischen Aussagen aus sich selbst heraus zu betrachten. Dies war kein leichtes Unterfangen, da im Rahmen der vorliegenden Arbeit keine eigenständige Exegese der wichtigsten Stellen zur Armutsthematik entwickelt werden konnte. Statt dessen mußte auf einschlägige Kommentare und Veröffentlichungen zurückgegriffen, sowie zentrale Gedanken und Argumentationslinien in der gebotenen Kürze wiedergegeben werden.

„Es gibt keine charismatische, vom Evangelium inspirierte Armut an sich, sondern immer nur im Kontext des Lebens.“²¹⁷ Diese Feststellung Friedrich Wulfs bestätigt sich. Ein ungeheurer Facettenreichtum im Umgang mit der Armutsthematik zeichnet die verschiedenen biblischen Texte aus. Eine einheitliche, die Bücher des Alten wie des Neuen Testaments in gleicher Weise umfassende, Konzeption trat nicht zu Tage. Gewisse Leitlinien, biblische Perspektiven²¹⁸, die das weitere Nachdenken motivieren können, wurden dennoch sichtbar. An erster Stelle ist hier der *Impuls der Jesustradition* zu nennen. Der Besitzverzicht und die Reichtumskritik des historischen Jesus von Nazareth bilden die Grundlage der neutestamentlichen Aussagen zur Armutsthematik. In jedem Fall spielten weitere Faktoren, wie etwa eine konkrete Notlage in der Gemeinde, eine Rolle. Doch ohne den Impuls, der von Jesus Christus selbst ausgegangen ist, wäre die Vielzahl der Aussagen kaum vorstellbar. Dies gilt es bei allen Überlegungen zur charis-

²¹⁵ DV, Nr. 24 (LThK.E II, S. 579).

²¹⁶ Vgl. RATZINGER, Joseph: Einleitung und Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, in: LThK.E II, S. 498-581, hier S. 577.

²¹⁷ WULF, Friedrich: Charismatische Armut im Christentum. Geschichte und Gegenwart, in: GuL (1971), S. 16-31, hier S. 16.

²¹⁸ Zum Begriff der *biblischen Perspektive* vgl.: HOFFMANN, Paul / EID, Volker: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, Freiburg-Basel-Wien 1975 (QD, 66), S. 23-25.

matischen Armut innerhalb des Christentums zu berücksichtigen.²¹⁹ Weiter ist zu bedenken, daß Jesus keinesfalls *alle* mit der radikalen Forderung nach Besitzverzicht konfrontiert hat, sehr wohl aber *einzelne*, wie etwa den engeren Jüngerkreis der 'Zwölf'. Schließlich ist die *primär soziale Dimension* als ein wichtiges Charakteristikum biblischer Armutsforderungen zu nennen. So stellt Anselm Schulz fest: „Nicht die persönliche Bedürfnislosigkeit des Jüngers, seine eigene Armut, bildet das Herzstück der biblischen Botschaft, sondern die fremde Not. Sie ist ein Appell an das Herz des Jüngers, seine Liebesfähigkeit zu bewähren.“²²⁰

Will man nicht dem immer wieder beklagten Fehler verfallen, biblische Aussagen lediglich zur Untermauerung vorgefertigter Konzepte heranzuziehen, so müssen die aufgezeigten Perspektiven die Basis aller weiteren Überlegungen bilden. Von hier aus kann dann nach der historischen Entwicklung gefragt werden. Auch jede systematische Analyse muß hier ihren Ausgangspunkt nehmen. Aus der Bibel können nicht einfach Normen und Gesetze, nicht fertige Modelle sittlich verantworteter Lebensgestaltung übernommen werden.²²¹ Die aufgezeigten biblischen Perspektiven stellen jedoch *verbindliche Impulse* dar, die jeden schöpferischen Entwurf einer rational gestalteten, sittlich verantworteten Lebensform leiten müssen.²²²

²¹⁹ Vgl. RAHNER, Theologie (wie Anm. 14), S. 443f.: „Mag auch schon in dieser Lehre des NT von der freiwilligen Armut eine Mehrheit von Motivationen gegeben sein, die selbst einer Analyse bedürftig und fähig sind, so ist eben doch einfach zunächst einmal entscheidend, daß [...] jedes Ordensleben in seiner Armut sich schon daher legitimiert weiß, daß Jesus sie empfohlen hat, selbst wenn es nicht gelänge, die Gründe deutlich zu machen, derentwegen Jesus selbst diese Armut empfiehlt. Ja man wird von vornherein sagen müssen und dürfen [...]: *Ein* Moment dieser Armut ist gerade die unauflösliche und weiter nicht ableitbare Beziehung zum Herrn und seinem eigenen Schicksal. Wir können sagen: Zur Begründung der Armut gehört jene Theologie der Nachfolge Christi als Teilhabe am Schicksal Jesu einfach darum, weil dieses Schicksal das des Herrn war; die Konkretheit des Lebens des Herrn in seinem unableitbaren Geradeso-und-nicht-anders-sein gehört als angenommene und weitergeführte hinein in das Leben dessen, der Jesus liebt und ihm nachfolgt.“ (Herv. i. Original).

²²⁰ SCHULZ, Anselm: Von den neutestamentlichen Grundlagen der sogenannten „klösterlichen Armut“, in: OrdKor 10 (1969), S. 1-13, hier S. 8. – Zur biblischen Grundlegung der *Option für die Armen* vgl. HEIMBACH-STEINS, Marianne: Gottes „Option für die Armen“. Vorgabe einer evangeliumsgemäßen Ethik, in: ThG 36 (1993), S. 3-12.

²²¹ Vgl. HOFFMANN / EID, Jesus (wie Anm. 218), S. 22.

²²² Vgl. ebd.

3.4 Die „apostolische Armut“ der Mendikanten

Die biblischen Armutsforderungen lassen sich – wie gezeigt wurde – kaum auf einen einheitlichen Nenner bringen. Verschiedene, auch konträre Interpretationen sind möglich. Daher ist es kaum verwunderlich, daß es im Laufe der nun mehr zweitausendjährigen Kirchengeschichte immer wieder zu Auseinandersetzungen bzgl. des rechten Verständnisses der Armutsforderungen der Hl. Schrift kam. Abgesehen von den Kämpfen in der Urgemeinde, deren Spuren in den Schriften des Neuen Testaments deutlich werden, ist für die Antike hier vor allem der *Pachomianische Armutsstreit*²²³ des 4. Jahrhunderts zu nennen. Ihren (bisherigen) Höhepunkt erreichten die Querelen um das rechte Verständnis der biblischen Armutsforderungen jedoch im Mittelalter mit der aufkommenden Mendikantenbewegung und ihrem Ideal der apostolischen Armut.

3.4.1 Franziskus und der Bund mit der Herrin Armut

„Von der Armut des Poverello weiß jeder, dem der Name Franziskus in den Sinn kommt“, so der Mainzer Kirchenhistoriker Isnard Frank.²²⁴ Franz von Assisi und Armut gehören im Empfinden vieler untrennbar zusammen. Daher erscheint es angebracht, hier in aller Kürze das Armutsverständnis dieses vielleicht größten Heiligen des Mittelalters zu skizzieren.²²⁵

²²³ Um das Jahr 351 begehren einige Äbte gegen die Zentraleitung des von Pachomius (um 292-346) gegründeten Mönchsverbandes auf. Streitpunkt war der inzwischen recht stattliche Besitz der Gemeinschaft, den man im Widerspruch stehend sah zum Ideal persönlicher Besitzlosigkeit des einzelnen. Kann der einzelne Mönch arm sein, wenn die Gemeinschaft, der er angehört, vergleichsweise wohlhabend ist? Daß diese Frage erst unter den Nachfolgern des Pachomius akut wurde, ist wohl auf einen Wandel in der Armutsauffassung zurückzuführen. Für Pachomius war Armut kein Wert an sich. Er wollte vielmehr durch den materiellen Verzicht der Mönche notleidenden Schwestern und Brüdern helfen. Seine Nachfolger haben Armut weniger aus dem Gedanken der Solidarität heraus verstanden, sondern sahen in ihr in erster Linie ein asketisches Ideal. – Vgl. hierzu: BÜCHLER, Bernward: Die Armut der Armen. Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut, München 1980; JOEST, Christoph: Vom Sinn der Armut bei den Mönchsvätern Ägyptens. Über den Einfluß des kulturellen Hintergrunds auf das Konzept der Askese, in: GuL 66 (1993), S. 249-271, insbesondere S. 260-271; BACHT, Heinrich: Das Armutsverständnis des Pachomius und seiner Jünger, in: DERS.: Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I, Würzburg 1972, S. 225-243.

²²⁴ FRANK, Isnard: Franz von Assisi. Frage auf eine Antwort, Düsseldorf 1982, S. 142.

²²⁵ Zum folgenden vgl.: GRAU / HARDICK, Schriften (wie Anm. 173), insbesondere S. 259-273, sowie EBER, Kajetan: Mysterium paupertatis. Die Armutsauffassung des hl. Franziskus von Assisi, in: WiWei 14 (1951), S. 177-189; DERS.: Franziskus und die Überwindung der Armut, in: DERS.: Franziskus und die Seinen. Gesammelte Aufsätze, Werl 1963, S. 11-25. – Zur Wirkungsge-

Betrachtet man die Schriften des Franz von Assisi (1181/2-1226), so fallen zunächst die zahlreichen Vorschriften und Ermahnungen bezüglich der *‘Armut an zeitlichen Dingen’* ins Auge²²⁶: Die Brüder sollen sich normalerweise mit einem Habit begnügen, der zudem noch geflickt sein darf.²²⁷ Schuhe sollen sie nur im Notfall tragen.²²⁸ Ihnen wird verboten, außer wenn sie „durch offenbare Not oder Schwäche gezwungen werden“, zu reiten.²²⁹ Weiter heißt es in der bullierten Regel: „Die Brüder sollen sich nichts aneignen, weder Haus, noch Ort, noch irgendeine Sache.“²³⁰ Damit wird Armut an zeitlichen Dingen auf die Spitze getrieben.²³¹ War es im traditionellen Mönchtum üblich, daß zwar der einzelne auf seinen Besitz verzichtete, die Gemeinschaft als Kollektiv sehr wohl aber Eigentum besaß, so fordert Franziskus nun auch den Eigentumsverzicht der gesamten Gemeinschaft. Bekräftigt wird dies zusätzlich vor allem durch das strenge Geldverbot. Franziskus gebietet seinen Brüdern strikt, „auf keine Weise Münzen oder Geld anzunehmen“.²³²

Über diese äußeren Armutsförderungen hinaus ist für Franziskus eine *geistig-religiöse Haltung der Armut* entscheidend: Der wahrhaft Arme soll nicht nur frei von materiellen Reichtümern, sondern sein ganzer Charakter muß von einer entsprechenden Haltung durchformt sein. Franz von Assisi wird nicht müde zu betonen, daß Gott allein der Urheber alles Guten sei. Niemand habe ein Recht, sich seiner guten Taten, seiner Leistungen und Erfolge zu rühmen. Sie seien nicht das Eigentum der Kreatur, sondern des Schöpfers. So schreibt der Poverello etwa im 17. Kapitel der nichtbullierten Regel: „Und alles Gute wollen wir dem Herrn, dem erhabensten und höchsten Gott, zurückerstatten und alles Gute als sein Eigentum anerkennen und ihm für alles Dank sagen, ‘von dem alles Gute herkommt’.“²³³

schichte, insbesondere zum franziskanischen Armutsstreit, vgl.: LAMBERT, Malcolm D.: *Povertà francescana. La Dottrina dell’assoluta povertà di Christo e degli apostoli nell’Ordine Francescano (1210-1323)*, Milano 1995 (Fonti e ricerche, Bd. 8).

²²⁶ Vgl. EBER, *Mysterium* (wie Anm. 225), S. 177.

²²⁷ Vgl. *BReg* (wie Anm. 173), S. 166.

²²⁸ Vgl. ebd. – Diese, wie auch die folgende Forderung zeigt, daß Franziskus trotz aller Radikalität seinen Brüder das ihnen zu ihrer Existenz und ihren Aufgaben notwendige Maß an Dingen ohne weiteres zugesteht (vgl. EBER, *Mysterium* [wie Anm. 225], S. 182-184).

²²⁹ Vgl. *BReg* (wie Anm. 173), S. 168.

²³⁰ Ebd., S. 169.

²³¹ Vgl. EBER, *Mysterium* (wie Anm. 225), S. 178.

²³² *BReg* (wie Anm. 173), S. 168.

²³³ Die Nicht bullierte Regel des Heiligen Franz zitiert nach HARDICK / GRAU, *Schriften* (wie Anm. 173), S. 177-204 (= *NbReg*), hier S. 194. – Vgl. auch: Die Ermahnungen des Heiligen Franz

Wie begründet Franziskus seine Armutsauffassung? Was hat ihn zu dieser umfassenden Haltung des 'Arm-seins' getrieben und welchen Sinn soll ein derartiges Leben *sine proprio* haben? – Die sozialen und gesellschaftlichen Spannungen seiner Zeit mögen eine gewichtige Rolle gespielt haben²³⁴, die letzte und eigentliche Triebfeder zu einem Leben in höchster Armut ist aber beim Poverello in seinem *Willen zur uneingeschränkten Nachfolge Christi* zu suchen²³⁵: „Franziskus will arm sein, weil Christus auf Erden arm war.“²³⁶ Von hier aus nur ist zu verstehen, warum die Armut für Franziskus die „Herrin Armut“²³⁷ ist, deren Lob er – einem Minnesänger gleich – überall singt. „Dieser ritterliche Minnedienst gegenüber der Frau Armut“, so Kajetan Eber, „ist nichts anders als der konkret gewordene Ausdruck der Nachfolge des für uns Menschen arm gewordenen Christus.“²³⁸ Für Franziskus ist Armut niemals bloßer Selbstzweck, auch bei ihm hat sie dienenden Charakter. Sie soll im Menschen Raum schaffen, soll ihn frei machen, damit Gottes Gnade in ihm sich entfalten kann. Gleichsam als Wurzel aller Tugenden wird die Armut so bei Franziskus verstanden.²³⁹ Sie erhält zugleich eine eschatologische Deutung. Ein Leben in völliger Armut macht nur für den Sinn, der etwas erhofft, der bereit ist, etwas zu empfangen.²⁴⁰ Diese letzte Sinngebung der Armut versucht Franziskus seinen Brüdern in der bullierten Regel nahezubringen, wenn er schreibt:

„Dies ist jene Erhabenheit der höchsten Armut, die euch, meine geliebtesten Brüder, zu Erben und Königen des Himmelreiches eingesetzt, an Hab und Gut arm gemacht, durch Tugend geadelt hat. Dies soll euer Anteil sein, der hinführt in das Land der Lebenden. Dieser hanget, geliebteste Brüder, ganz und gar an und trachtet um des Namens unseres Herrn Jesu Christi willen auf immer unter dem Himmel nichts anderes zu haben.“²⁴¹

Zusammenfassend ist Folgendes festzuhalten: Armut erhält bei Franziskus eine *stark asketische Prägung*. Weniger aus Solidarität mit den Hungernden und Notleidenden

zitiert nach HARDICK / GRAU, Schriften (wie Anm. 173), S. 99-110 (= *Erm*), hier S. 103f., S. 106f., S. 110.

²³⁴ Zum geschichtlichen Hintergrund: Siehe die Bemerkungen zur Zeitbedingtheit eines jeden Charismas oben unter Kap. 2.4 (S. 30).

²³⁵ Vgl. EBER, Mysterium (wie Anm. 225), S. 184f.

²³⁶ Ebd., S. 185.

²³⁷ Vgl. etwa den Gruß an die Tugenden des Heiligen Franz: „Herrin, heilige Armut, der Herr erhalte dich mit deiner Schwester, der heiligen Demut.“ (Zitiert nach HARDICK / GRAU, Schriften [wie Anm. 173], S. 131f., hier S. 131).

²³⁸ EBER, Mysterium (wie Anm. 225), S. 186.

²³⁹ Vgl. ebd., S. 187.

²⁴⁰ Vgl. ebd., S. 187f.

²⁴¹ *BReg* (wie Anm. 173), S. 169.

sollen die Brüder dem Reichtum entsagen, sondern eher um ihres persönlichen Heiles willen. Franziskus und seinen ersten Gefährten den Gedanken der Solidarität und Nächstenliebe aber völlig abzusprechen, wie Walter Dirks es tut, würde wohl zu weit führen.²⁴² Eher muß mit Friedrich Wulf davon ausgegangen werden, daß das Alltagsleben im Mittelalter „vielfältiger und im originären Sinn religiöser war“, als es die schriftlichen Zeugnisse zuweilen vermuten lassen.²⁴³ Almosengeben und Teilen mit Armen war wohl vielfach so selbstverständlich, daß man darüber nicht allzuviele Worte verlor.²⁴⁴

3.4.2 Thomas von Aquin: „Armut an sich kein moralischer Wert“

Thomas von Aquin (1225-1274) lebte eine Generation nach Franziskus. Äußerlich lassen sich zahlreiche Gemeinsamkeiten finden: Beide sind Italiener, stammen aus reichem Hause, verzichten in jungen Jahren auf ihr Erbe und werden schließlich – jeder auf seine Weise – Leitfiguren der jungen Mendikantenbewegung. Dennoch unterscheiden sie sich gerade in ihrem Verständnis des Evangelischen Rates der Armut wesentlich.

Um die thomasische Konzeption verstehen zu können²⁴⁵, ist vorweg ein Blick auf das *Eigentumsverständnis* des Aquinaten notwendig. Dieses läßt sich in drei gedanklichen Schritten wie folgt skizzieren: (1) Nach Thomas ist die Güterherrschaft, die Fähigkeit Eigentum zu erwerben, in der menschlichen Person grundgelegt. Der Mensch habe

²⁴² Vgl. DIRKS, Walter: Die Antwort der Mönche. Geschichtsauftrag der Ordensstifter, Olten-Freiburg ³1968, S. 171: „Es wäre nützlich für die Armen, wollten sich die Minderen Brüder zu Vermittlern machen, Almosen und Geld von den Reichen annehmen und es an die Armen verteilen, aber nichts davon: Franz will ganz einfach nichts damit zu tun haben. *Der Franziskanerorden ist kein karitativer Orden*. Er lebt in evangelischer Armut und predigt den Frieden Christi, sonst nichts.“ (Herv. R. R.).

²⁴³ WULF, Armut (wie Anm. 217), S. 23.

²⁴⁴ Bedenkenswert in diesem Zusammenhang ist auch, daß Franziskus Ordensaspiranten ausdrücklich auffordert „[...] sie sollen hingehen und all das Ihrige verkaufen *und Sorge tragen, es unter die Armen zu verteilen*“ (*BReg* [wie Anm. 173], S. 165 – Herv. R. R.). Was mit den irdischen Gütern geschieht, ist also für Franziskus keineswegs völlig belanglos.

²⁴⁵ Zum folgenden vgl. die angeführten *Questiones* der *Summa Theologica* (= *S. Th.*), sowie: HORST, Ulrich: Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, Berlin 1992; UTZ, Wirtschaftssystem (wie Anm. 139), insbes. S. 17f. – Ein knapper Überblick über die Ordenstheologie des Aquinaten und ihre Wirkungsgeschichte findet sich bei: HERZIG, Annelise: „Ordens-Christen“. Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Würzburg 1991, S. 10-16. Vgl. auch den Beitrag von BUNNENBERG, Johannes: Theologie des Ordenslebens nach Thomas von Aquin, in: *OrdKor* 39 (1998), S. 273-284. Er zeigt Schwierigkeiten, aber auch Ansatzpunkte für eine zeitgemäße Rezeption der Ordenstheologie des Aquinaten auf.

ein *naturale dominium exteriorum rerum*, eine natürliche Herrschaftsgewalt den äußeren Dingen gegenüber.²⁴⁶ (2) Oberster Grundsatz der thomasischen Güterordnung ist der *usus communis*. Jeder Mensch habe das Recht, an der Nutzung der Güter der Erde teilzuhaben. Dies stelle ein absolutes Naturrecht dar, das zu jeder Zeit und unter allen Umständen beachtet werden müsse.²⁴⁷ (3) Dagegen ist jede konkrete Eigentumsordnung Produkt menschlicher Übereinkunft. Unter Rücksicht auf den obersten Grundsatz sprechen *Vernunftgründe für das Privateigentum*: Eine bessere Sorge, Pflege und Mehrung der anvertrauten Güter sei gewährleistet. Auch der soziale Friede könne so am besten gesichert werden.²⁴⁸

Thomas steht vor der keineswegs leichten Aufgabe, den Evangelischen Rat der Armut in das Gesamt seines theologischen Entwurfes einzuordnen. Er sieht sich dabei in der Spannung zwischen seiner grundsätzlichen Option für das Privateigentum, die aus einer realistischen Betrachtung der Wirklichkeit erwuchs, und der als verbindlich empfundenen Radikalität der biblischen Armutsforderungen.²⁴⁹ Dies spitzt sich für ihn in der Frage zu, welchen Rang der Ordensstand in der hierarchisch verfaßten Kirche einnehme. Müßten die Ordenschristen, insbesondere die Mendikanten, der Vollkommenheit ihres Standes nach nicht über den Bischöfen stehen, da die Nachfolger der Apostel der biblischen Forderung nach vollkommener Armut nicht mehr, die Religiösen ihr aber sehr wohl entsprechen? Trotz aller Einwände erklärt Thomas, „[...] daß der Stand der Vollkommenheit sich vorzüglicher in den Bischöfen als in den Ordensleuten findet.“²⁵⁰ Folglich sei die *freiwillige Armut* nicht Ausdruck der Vollkommenheit, sondern lediglich ein *Werkzeug* auf dem Weg dahin.²⁵¹

Von dieser instrumentalistischen Sichtweise ist auch die ethische Bewertung der Armut durch den Aquinaten geprägt. So stellt etwa Arthur F. Utz fest: „Generell sieht Thomas weder im Reichtum noch in der Armut einen moralischen Wert. In sich betrachtet, sind beide neutral. Dies betont er ausdrücklich in seinem Werk ‘Contra Gentiles’ (III 133). Reichtümer sind gut, insoweit sie für diesen oder jenen Menschen dem Ziel des Lebens, nämlich der sittlichen Vollkommenheit dienen. Armut ist gut, insoweit sie diesen oder jenen Menschen vom Laster befreit.“²⁵² Das Gelübde der Armut wird als Mittel

²⁴⁶ Vgl. *S. Th.* II-II 66, 1 (DThA, Bd. 18, S. 194).

²⁴⁷ Vgl. *S. Th.* II-II 66, 2 Ad 1 (DThA, Bd. 18, S. 198).

²⁴⁸ Vgl. *S. Th.* II-II 66, 2 (DThA, Bd. 18, S. 197f.).

²⁴⁹ Vgl. HORST, Armut (wie Anm. 245), S. 30.

²⁵⁰ *S. Th.* II-II 184, 7 (DThA, Bd. 24, S. 48).

²⁵¹ Vgl. *S. Th.* II-II 185, 6 Ad 1 (DThA, Bd. 24, S. 87).

²⁵² UTZ, Wirtschaftssystem (wie Anm. 139), S. 17 – Herv. i. Original.

zur Erlangung des ewigen Heils gesehen, genauer zur Erlangung des *eigenen ewigen Heiles*.²⁵³ Ein weiteres Charakteristikum thomasischer Ordenstheologie ist die starke Betonung des Gehorsamsgelübdes. Der Gehorsam wird als das alles umfassende Versprechen angesehen.²⁵⁴ Der *Rat der Armut* erscheint lediglich als ein *Sonderfall des Gehorsams* zur Regelung des rechten Umgangs mit äußeren Dingen.²⁵⁵

Thomas war in die Armutskontroversen seiner Zeit verwickelt. Er mußte Stellung beziehen und gegen mancherlei Extrempositionen ankämpfen.²⁵⁶ Zur Verteidigung der eigenen Lebensform schien es ihm geboten, ihr den zweiten Platz, den Laien aber den dritten²⁵⁷ in der Rangfolge der Stände der Kirche zuzuweisen. Sein Entwurf fand breite Zustimmung und prägte die katholische Ordenstheologie bis in die Anfänge des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein maßgeblich.²⁵⁸ „Nur auf dem Hintergrund dieser ersten großen theologischen Synthese des Ordenslebens sind die Auseinandersetzungen in der Konzilsdiskussion und der Wandel, der sich auf dem Konzil vollzog, zu begreifen.“²⁵⁹ Für die Folgezeit problematisch erwies sich vor allem die Höherbewertung des Ordensstandes gegenüber dem allgemeinen Christenstand durch den Aquinaten, die einseitige Betonung des Gehorsamsgelübdes, sowie sein auf den einzelnen konzentriertes, asketisch ausgerichtetes Ordensverständnis und die damit verbundene Engführung in der Begründung des Evangelischen Rates der Armut.²⁶⁰

²⁵³ Vgl. *S. Th.* II-II 185, 4 Ad 1 (DThA, Bd. 24, S. 79f.) – Thomas vergleicht den Bischofsmit dem Ordensstand und stellt fest: „Zur Vollkommenheit des bischöflichen Standes aber gehört der Eifer für das Heil des Nächsten. Solange er also dem Heil des Nächsten nützlich sein kann, würde es für ihn Rückschritt bedeuten, wenn er zum Ordensstande übertreten wollte, *um nur noch seinem eigenen Heile zu leben*, obschon er sich verpflichtet hat, nicht bloß für das eigene Heil, sondern auch für das der anderen zu sorgen.“ (Ebd. – Herv. R. R.).

²⁵⁴ Dies spiegelt sich auch in der dominikanischen Praxis wider, bei der Ordensprofeß ausdrücklich nur Gehorsam zu versprechen (vgl. HORST, *Armut* [wie Anm. 245], S. 109 Anm. 235).

²⁵⁵ Vgl. *S. Th.* II-II, 186, 8 (DThA, Bd. 24, S. 137-139).

²⁵⁶ Vgl. HORST, *Armut* (wie Anm. 245), S. 30f.

²⁵⁷ Vgl. etwa *S. Th.* II-II 186, 4 (DThA, Bd. 24, 119 f.).

²⁵⁸ Vgl. HERZIG, „Ordens-Christen“ (wie Anm. 245), S. 10.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Vgl. ebd., S. 16.

4 Ordensarmut heute: Neue Ansätze und konkrete Reformen

4.1 Das Zweite Vatikanische Konzil: Armut ein „Sakrament“?

Wie ein roter Faden zieht sich der Armutsgedanke durch die Texte des *Zweiten Vatikanischen Konzils*: Die Kirche müsse dem selben Weg der Armut folgen, den Christus gegangen ist (*AG*, Nr. 5); der Geist der Armut sei Ruhm und Zeugnis der Kirche Christi (*GS*, Nr. 88); die Armut der Ordenschristen sei Nachahmung des Vorbildes Christi (*LG*, Nr. 42; *PC*, Nr. 25) und Mariens (*LG*, Nr. 46); die Priester werden zur freiwilligen Armut ermuntert (*PO*, Nr. 13); die Priesteramtskandidaten sollen in armer Lebensweise erzogen werden (*OT*, Nr. 9); aus der Trübsal und bittersten Armut des Missionars könne übergroße Freude strömen (*AG*, Nr. 24); die Laien sollen, da sie dem armen Christus nachfolgen, weder durch den Mangel an zeitlichen Gütern niedergedrückt noch durch deren Fülle aufgebläht werden (*AA*, Nr. 4); Christus sei in der Fülle der Zeiten gekommen, um den Armen das Evangelium zu predigen (*SC*, Nr. 4); die Pfarrer sollen den Armen und Kranken ihre väterliche Liebe schenken (*CD*, Nr. 30); die Bischöfe sollen sich mit besonderer Sorge der Armen und Schwachen annehmen (*CD*, Nr. 13); die Kirche erkenne in den Armen und Leidenden das Bild dessen, der sie gegründet hat und der selbst ein Armer und Leidender war (*LG*, Nr. 8).²⁶¹ Die Konzilsväter waren häufig und aus vielerlei Gründen uneinig über die 'theoretischen Wurzeln der Armut', die freiwillige Armut als solche aber – dies zeigt die vorangegangene Aufstellung – wurde in den Dekreten stark betont und allgemein gutgeheißen.²⁶² Ein 'Hauch der Armut' durchzog das ganze Konzil, so daß sich ein Beobachter gar zu der Bemerkung hinreißen ließ, die Konzilsväter hätten das „Sakrament der Armut, die Gegenwart Christi in den leidenden Kreaturen“ wiederentdeckt.²⁶³

Die Aussagen des Konzils zur Armutsproblematik zielen in zwei Richtungen: Zum einen wird die freiwillige Armut als persönlich gewählte Alternative betont, zum anderen aber wird auf die erforderliche Verantwortung der Kirche, der Gesellschaft und der

²⁶¹ Diese keineswegs vollständige Zusammenstellung von Konzilsaussagen zum Stichwort 'Armut' basiert auf: ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús: *Diversi tipi di povertà nella storia della vita religiosa*, in: *La Povertà Religiosa. Studi a cura dell'Institutio di teologia della vita religiosa 'Clarentianum'*, Rom 1975, S. 77-139, hier S. 78 Anm. 4.

²⁶² Vgl. MULHERN, *Poverty* (wie Anm. 148), S. 183.

²⁶³ Jean Guilton habe, so GÓMEZ (typi [wie Anm. 261], S. 78), gesagt: „I Padri conciliari ritroverano così [...] 'il sacramento della povertà, la presenza di Cristo sotto le specie di coloro che soffrono'.“ (Herv. R. R.).

staatlichen Autoritäten zur Bekämpfung von Armut und Not hingewiesen.²⁶⁴ Der Schlüsseltext zur Ordensarmut findet sich in Art. 13 von *Perfectae Caritatis* (= PC), dem Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Die Darlegung der kirchlichen Position angesichts von Not und Armut in der Welt nimmt u.a. in der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*, breiten Raum ein.

Auf die (nicht völlig unproblematische) christologische Begründung der Ordensarmut in PC 13 wurde oben bereits hingewiesen.²⁶⁵ Aquinata Böckmann hebt in ihrem Kommentar hervor, daß die Armut Christi und nicht die Not der Armen betont am Anfang des Textes stehe. „Man könnte darin ein Anzeichen sehen, daß sich hinsichtlich der Ordensarmut der Einfluß FOUCAULDS als nachhaltiger erwies als der der Arbeiterpriester.“²⁶⁶ Der gesamte Text dieses Kapitels des Ordensdekrets läßt kein einheitliches theologisches Konzept erkennen. Er gleicht eher einer „Blütenlese“ unterschiedlicher Gedanken und Ideen zur Ordensarmut.²⁶⁷ Die Kompromißhaftigkeit von Konzilstexten wird deutlich. So heißt es beispielsweise in der endgültigen Fassung: „Die freiwillige Armut [...] sollen die Ordensleute [...] gegebenenfalls auch in neuen Formen üben.“²⁶⁸ Wesentlich deutlicher und überzeugender bringen die Ausführungsbestimmungen Pauls VI. die Notwendigkeit der Anpassung der Armutsformen an heutige Erfordernisse zum Ausdruck. Die Ordensgemeinschaften sollen „neue, ihrer Eigenart entsprechende Formen suchen und einführen, um Übung und Zeugnis der Armut wirksamer zu machen.“²⁶⁹

Trotz allem markiert das Ordensdekret eine Wende. Neben vielen Elementen traditioneller, vor allem thomasisch geprägter Ordenstheologie finden sich auch Zeichen für Neuansätze. Im Gegensatz zur traditionell starken Betonung des Gehorsamsgelübdes (bei gleichzeitiger Reduktion der Ordensarmut auf bloßen abhängigen Gebrauch hin) steht etwa die Feststellung: „Die Ordensarmut beschränkt sich nicht auf die Abhängigkeit von den Oberen im Gebrauch der Dinge. Die Mitglieder müssen tatsächlich und in der Gesinnung arm sein, da sie ihr Besitztum im Himmel tragen.“²⁷⁰ Durch den Nebensatz erfährt die freiwillige Armut eine Deutung als *eschatologisches Zeichen*. Still-

²⁶⁴ Vgl. HILLERDAL, Gunnar: Art. Armut VII.: 16.-20. Jahrhundert (ethisch), in: TRE IV, S. 106-121, hier S. 115.

²⁶⁵ S.o. Kap. 3.2.2.

²⁶⁶ BÖCKMANN, Armut (wie Anm. 160), S. 230 – Herv. i. Original.

²⁶⁷ Vgl. BÖCKMANN, Armut (wie Anm. 160), S. 229.

²⁶⁸ PC, Nr. 13 (LThK.E II, S. 291).

²⁶⁹ PAUL VI.: Motuproprio „Ecclesiae Sanctae“ vom 06.08.1966. Normen zur Ausführung einiger Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: AAS 58 (1966), S. 775-782, hier Nr. 23, zitiert nach NKD, Bd. 3, S. 45.

²⁷⁰ PC, Nr. 13 (LThK.E II, S. 293).

schweigend verwirft das Konzil die ‘Mendikation’, das Bitten um Almosen, als nicht mehr zeitgemäße Unterhaltsquelle, indem es die Ordensleute an die *Arbeitspflicht* aller Menschen erinnert. Wörtlich heißt es: „Alle sollen sich – jeder in seiner Aufgabe – dem allgemeinen Gesetz der Arbeit verpflichtet wissen.“²⁷¹ Hiermit wird wohl auch der Praxis einiger kontemplativer Klöster, sich ausschließlich dem Gebet und der Meditation zu widmen, den Lebensunterhalt aber durch Kapitalerträge zu bestreiten, eine Absage erteilt.²⁷² Nach dem Verständnis der Mehrheit der Konzilsväter ist Arbeit nicht nur Ausdruck individueller Askese, sondern gehört zur menschlichen Existenz, insbesondere auch zur Solidarität mit den Armen.²⁷³ Gegen eine ‘heilsindividualistisch’ verkürzte Sicht der Ordensarmut ist nicht nur diese *Ermahnung zur Arbeitspflicht* gerichtet, sondern auch die folgenden Ausführungen. Ehe abschließend das grundsätzliche Recht der Ordensinstitute auf Besitz hervorgehoben wird, heißt es nämlich: „Auch die Institute als ganze sollen danach trachten, ein gleichsam kollektives Zeugnis der Armut abzulegen, so wie es in ihrer Umwelt angebracht ist, und von ihrem eigenen Besitz gern etwas beitragen für die Erfordernisse der Kirche und für den Unterhalt der Armen, die alle Ordensleute im Herzen Christi lieben sollen.“²⁷⁴ Die freiwillige Armut der Ordensleute wird somit als ein *Akt der Solidarität* verstanden. Durch die Formulierung „so wie es in ihrer Umwelt angebracht ist“ wird deutlich, daß es nach Überzeugung des Konzils *keine generelle, ins Detail gehende Armutsregelung* geben kann. Die konkreten Formen freiwilliger Armut dürfen, auch innerhalb einer Gemeinschaft, unterschiedlich sein.²⁷⁵

Zusammenfassend beurteilt Aquinata Böckmann die Schlüsselstelle der Konzilsaussagen zur Ordensarmut so:

„Bedenkt man die Forderungen an die Ordensarmut heute und die Entwicklung der Armutsdiskussion während des Konzils, so ist PC 13 enttäuschend. Trotzdem ist dieses Kapitel ein Markstein in der Geschichte der Ordensarmut geworden. Es kann Wegweiser sein und als solcher gute Hilfe leisten. Man darf aber nicht bei Interpretationen und noch weniger bei Auszügen aus diesem Kapitel (vgl. manche neuere Konstitutionen) stehen bleiben. Der Text ist nicht legalistisch, nicht schwärmerisch, sondern realitätsbezogen und stellt einige, noch bei weitem nicht überall verwirklichte Forderungen. Er bemüht sich, die asketische, heilsindividualistische und verrechtlichte Richtung und die Statik vergangener Zeiten aufzugeben. Er weiß um die Notwendigkeit kollektiver Armut; er wendet sich gegen die Wesensbestimmung der Armut als Abhängigkeit. Positiv ist

²⁷¹ Ebd.

²⁷² Vgl. BÖCKMANN, Armut (wie Anm. 160), S. 231.

²⁷³ Vgl. ebd.

²⁷⁴ PC, Nr. 13 (LThK.E II, S. 293).

²⁷⁵ Die Konzilsaussagen stimmen hier auffälliger Weise mit neueren religionssoziologischen Erkenntnissen, wie sie etwa von Hermann PUNSMANN vertreten werden, überein (s.o. Kap. 2.4, S. 30).

weiter der christologische Aspekt, die Betonung der Arbeit, die Möglichkeit des Verzichts auf Besitz, das kollektive Zeugnis, der Bezug auf die Umwelt und die Sorge für die Armen im Zusammenhang mit der Armut.“²⁷⁶

Auf die zweite Zielrichtung der Konzilsaussagen bezüglich der Armutsproblematik, den Auftrag, Armut und Not als Herausforderung zu begreifen, kann hier ebensowenig näher eingegangen werden, wie auf weitere wichtige Aspekte der Ordenstheologie des Zweiten Vatikanums. Hierzu sei auf die recht zahlreiche Sekundärliteratur verwiesen.²⁷⁷

4.2 Die nachkonziliare Diskussion über die Ordensarmut

Das Zweite Vatikanische Konzil ist – wie Aquinata Böckmann es formulierte – zu einem „Markstein in der Geschichte der Ordensarmut“ geworden. Seither sind über 30 Jahre vergangen, so ist es kaum verwunderlich, daß die Diskussion nicht stehengeblieben ist. Manches, was die Konzilsväter forderten, erwies sich als für unsere Zeit dienlich und wurde so zum Allgemeingut. Anderes fand zwar seinen Eingang in erneuerte Konstitutionen der Gemeinschaften, blieb aber ansonsten ohne größere Wirkung. Wieder anderes ist inzwischen weitgehend der Vergessenheit anheimgefallen. Insgesamt ist in der nachkonziliaren Diskussion über die Ordensarmut ein auffallender Trend spürbar: Während in den Jahren unmittelbar nach dem Konzil bis zum Beginn der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts eine Fülle von Publikationen erschienen ist, fand sich z.B. 1998 kein Beitrag, der sich speziell mit der Problematik freiwilliger Armut in der Kirche auseinandergesetzt hätte. Offenbar ist die Ordensarmut derzeit kein Thema. Gilt dieser Trend hin zum Vergessen auch für kirchenamtliche Veröffentlichungen? Welchen Stellenwert nimmt die Ordensarmut in den nachkonziliaren Äußerungen des Lehramtes ein? Exemplarisch sollen im folgenden die *Dokumente der 'Würzburger Synode'* und das *Nachsynodale Schreiben 'Vita Consecrata'* Papst Johannes Pauls II. herausgegriffen werden.

²⁷⁶ BÖCKMANN, Armut (wie Anm. 160), S. 234.

²⁷⁷ Einen knappen Überblick zur Armutsauffassung des Konzils mit Hinweisen zu beiden Zielrichtungen (freiwillige und erlittene Armut) bietet HILLERDAL, Armut (wie Anm. 264), S. 115-117. Elmar KLINGER setzt sich in seinem Werk (Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990) intensiv mit den Konzilsaussagen zur Armutsproblematik, speziell mit Blick auf die lateinamerikanische Befreiungstheologie, auseinander. Eine Übersicht zur Ordenstheologie des Zweiten Vatikanums findet sich bei HERZIG, „Ordens-Christen“ (wie Anm. 245), S. 8-38.

4.2.1 Die Würzburger Synode (1971-1975)

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland tagte (mit Unterbrechungen) in acht Sitzungsperioden von 1971 bis 1975 in Würzburg.²⁷⁸ Vier Beschlüsse der Vollversammlung thematisieren mehr oder minder ausführlich die Armutproblematik:

Im Grundsatzbeschuß *Unsere Hoffnung* werden im 3. Teil vier Wege in die Nachfolge beschrieben. Der zweite – unter den Synodalen nicht unumstrittene – ist betitelt mit: „Der Weg in die Armut“.²⁷⁹ U.a. heißt es dort:

Die Armen und Kleinen „[...] sind die Privilegierten bei Jesus, sie müssen auch die Privilegierten in seiner Kirche sein. Sie vor allem müssen sich von uns vertreten wissen. Deshalb sind in unserer Kirche gerade jene Initiativen zur Nachfolge von größter Bedeutung, die der Gefahr begegnen, daß wir in unserem sozialen Gefälle eine verbürgerlichte Religion werden, der das reale Leid der Armut und Not, des gesellschaftlichen Scheiterns und der sozialen Ächtung viel zu fremd geworden ist, ja die diesem Leid selbst nur mit der Brille und den Maßstäben einer Wohlstandsgesellschaft begegnet.“²⁸⁰

Den Orden und anderen geistlichen Gemeinschaften, ihrem Auftrag und pastoralem Dienst heute, ist ein *eigener Beschluß* der Würzburger Synode gewidmet. Das Dokument gliedert sich in zwei Hauptteile: Dem Dienst der geistlichen Gemeinschaften ist der erste Teil, der Mitsorge der Bistümer und Gemeinden der zweite gewidmet. Vor allem bei der Beschreibung des Wesens und der Aufgaben der geistlichen Gemeinschaften nimmt die Armutproblematik gebührenden Raum ein. So wird zunächst der eschatologische Charakter der Ordensexistenz betont und deutlich gemacht, daß ein Leben nach den Evangelischen Räten „ohne den Gott der Verheißung und des Heiles [...] von vornherein sinnlos“ wäre.²⁸¹ Anschließend wird die soziale Bedeutung der evangelischen Räte herausgestellt. Wenn es gelänge, „zeitgemäße Formen eines wahrhaft evangelischen Lebens zu finden“, könnten die Ordenschristen „eine gesellschafts- und kirchenkritische Funktion

²⁷⁸ Zum folgenden vgl.: GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND: Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe Bd. I, Freiburg-Basel-Wien ²1976 (= *OGGSB*). Speziell zum zeitlichen Verlauf vgl. Zeittafel in: *OGGSB*, S. 849-855.

²⁷⁹ Vgl. Einleitung zum Dokument: „Manchen Synodalen erschienen die hier gebrauchten Formulierungen einseitig und überzogen. [...] Gewiß zeigt sich hier, daß ein Nerv unserer deutschen Kirche getroffen war. Aber es sprach sich wohl auch die Sorge aus, hier würde folgenlos nur eine romantische Utopie beschworen.“ (*OGGSB* [wie Anm. 278], S. 77).

²⁸⁰ Beschluß: „*Unsere Hoffnung*“, III.2 (*OGGSB* [wie Anm. 278], S. 105).

²⁸¹ Beschluß: *Orden*, 2.1.5 (*OGGSB* [wie Anm. 278], S. 563).

ausüben“.²⁸² Wie die zeitgemäßen Formen der Ordensarmut konkret aussehen könnten, wird in einem eigenen Abschnitt erläutert. Dort heißt es unter Berufung auf PC 13:

„Ohne die vielfältigen Momente der evangelischen Armut darstellen zu können, weist die Synode hier auf einige aktuelle Aspekte hin: z.B. Leben von eigener Arbeit, nicht nur von Almosen, Anspruchslosigkeit und Einfachheit in der Lebensführung, Gütergemeinschaft und persönliche Rechenschaftsablage, soziale Verpflichtung des gemeinsamen Eigentums sowie ein wirksames Eintreten für die Armen und Benachteiligten in der heutigen Gesellschaft. Die Aufforderung dazu ergeht nicht nur an den einzelnen, sondern betrifft ebenso die Gruppen und Communities als solche. Die Mitglieder sind über die finanziellen Verhältnisse zu informieren, dadurch werden sie besser in stand gesetzt, mit Geld und Gut sachgerecht umzugehen und entsprechend ihrer Funktion bei wichtigen Angelegenheiten mitzuentcheiden. Sie alle sollen im Geist der evangelischen Armut eine kritische Funktion gegenüber jedem unsozialen Wohlstandsdenken der eigenen Gruppe ausüben. [...] Wo den Gemeinschaften das Zeugnis einer zeitgemäßen Armut gelingt, sind sie ein Appell an alle, ebenfalls anspruchslos zu leben und dadurch anderen zu helfen.“²⁸³

Eher beiläufig wird die Armutsthematik in zwei weiteren Beschlüssen der Würzburger Synode erwähnt: Im Beschluß *Die pastoralen Dienste in der Gemeinde* werden alle Priester im Geist evangelischer Armut zur „Anspruchslosigkeit in Lebensstil und Lebenshaltung“ ermahnt.²⁸⁴ Die Not der Jungen Kirchen sei zwar ein Mangel, der bekämpft werden müsse, heißt es im Beschluß zum *Missionarischen Dienst an der Welt*, aber „wo Armut und Bedürfnislosigkeit bewußt gelebt wird, ist sie ein Zeugnis, von dem wir lernen können. Eine arme und bescheidene Kirche verkündet die Frohe Botschaft glaubwürdiger und überzeugender als eine Kirche, die im Wohlstand lebt und nicht bereit ist zu teilen.“²⁸⁵

Insgesamt ist festzuhalten, daß die Aussagen der Würzburger Synode zur Armutsthematik ganz auf der vom Zweiten Vatikanum vorgezeichneten Linie liegen. Als Vertreter einer sehr reichen Teilkirche schreckten die Synodalen nicht davor zurück, die Botschaft des Evangeliums mit seinen unbequemen Armutsforderungen zur Sprache zu

²⁸² Beschluß: *Orden*, 2.1.6 (OGGSB [wie Anm. 278], S. 563).

²⁸³ Beschluß: *Orden*, 3.2.6 (OGGSB [wie Anm. 278], S. 571). – Beachtenswert ist die Interpretation von PC 13 durch die Synode. Im Konzilsdokument hieß es: „Die freiwillige Armut [...] sollen die Ordensleute [...] *gegebenenfalls* auch in neuen Formen üben.“ (PC 13, 1 – Herv. R. R.). Die eher zaghaften Konzession (*si opus sit*) wird zur *verbindlichen* Aufforderung, zeitgemäße Formen der Armut zu suchen. Damit folgen die Synodalen der im Motuproprio „*Ecclesiae Sanctae*“ vorgegebenen Linie Pauls VI. (siehe vorangegangenen Abschnitt 4.1). – Vgl. auch den *Kommentar* von Günther SWITEK zum Abschnitt 3.2.6 des Synodenbeschlusses, in: WULF, Friedrich / BAMBERG, Corona / SCHULZ, Anselm (Hrsg.): *Nachfolge als Zeichen. Kommentarbeiträge zum Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland über die Orden und andere geistliche Gemeinschaften*, Würzburg 1978, S. 200-207.

²⁸⁴ Beschluß: *Dienste und Ämter*, 5.5.2 (OGGSB [wie Anm. 278], S. 630).

²⁸⁵ Beschluß: *Missionarischer Dienst*, 9.5 (OGGSB [wie Anm. 278], S. 837f.).

bringen. Dies ist, ebenso wie die zahlreichen konkreten Vorschläge und Empfehlungen, sehr positiv zu werten. Kritisch anzufragen ist der Realitätsbezug einzelner Aussagen. Insbesondere der Passus im Beschluß *Missionarischer Dienst*, daß *erlittene* Armut, wenn sie bewußt gelebt wird, ein Zeichen sein könne, dürfte vielen Hungernden und Notleidenden völlig unverständlich sein. Mancher mag derartiges gar als eine religiös verbrämte Form des Zynismus empfinden.

4.2.2 Das Nachsynodale Schreiben ‘Vita Consecrata’ (1996)

Im Oktober 1994 tagte eine Bischofssynode zum ‘geweihten Leben’ im Vatikan.²⁸⁶ Zwei Jahre später, am 25. März 1996, veröffentlichte Papst Johannes Paul II. sein Nachsynodales Apostolisches Schreiben ‘*Vita Consecrata*’.²⁸⁷ Diese *Adhortatio Apostolica* umfaßt 112 nummerierte Abschnitte. Der Begriff ‘Armut’ kommt in diesem jüngsten Lehrschreiben des Papstes zu Fragen des Ordenslebens insgesamt 27 mal vor, die Begriffe ‘Keuschheit’ und ‘Gehorsam’ dagegen 19 bzw. 32 mal.²⁸⁸ Die Häufigkeit, mit der ein Begriff sich in einem Dokument findet, sagt für sich genommen nicht allzu viel aus. Entscheidend ist die jeweilige Verwendung und der Kontext. Dennoch wird bereits aus der Wortstatistik eine Tendenz sichtbar, die sich bei näherer Analyse bestätigt: Ähnlich wie in der traditionellen scholastischen Theologie wird in diesem päpstlichen Lehrschreiben der Schwerpunkt auf das Gehorsamsgelübde gelegt. So heißt es beispielsweise in Nr. 16: „Mit dem Opfer der eigenen Freiheit, bekennt sie [*die geweihte Person* – R. R.] ihn [*Jesus Christus* – R. R.] durch die Verpflichtung zum Geheimnis ihres kindlichen *Gehorsams*, als den unendlich Geliebten und Liebenden, als den, der allein Wohlgefallen daran findet, den Willen des Vaters zu tun (vgl. *Joh* 4,34), mit dem sie vollkommen verbunden ist und von dem sie in allem abhängt.“²⁸⁹ An zahlreichen Stellen im Doku-

²⁸⁶ Vgl. CABRA, Pier G.: Breve introduzione alla lettura della Esortazione apostolica ‘Vita Consecrata’, Brescia 1996, S. 7-11.

²⁸⁷ JOHANNES PAUL II.: Adhortatio Apostolica Post-Synodalis ‘Vita Consecrata’ (= *VC*), in: L’Osservatore Romano 86 (1996), Nr. 73 vom 29.03.1996, S. 1-13. – In dt. Übersetzung im folgenden (unter Angabe der Absatznummer) zitiert nach: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Heft 125, Bonn 1996.

²⁸⁸ Dieses Apostolische Schreiben ist wie viele neuere römische Dokumente über den Internet-Server des Vatikan (www.vatican.va) als Textdatei verfügbar, so daß eine derartige Wortstatistik leicht zu erstellen ist.

²⁸⁹ *VC* (wie Anm. 287), Nr. 16, S. 24 – Herv. i. Original. Auffällig ist in diesem Zusammenhang auch die Verwendung des Adjektivs „kindlich“ (*filialis*): Nicht nur an dieser Stelle, sondern auch in *VC*, Nr. 21, 22 u. 36 ist vom kindlichen Gehorsam der Ordensleute die Rede. In *VC*, Nr. 28 wird den Ordenschristen eine „kindliche Beziehung zu Maria“ nahegelegt. In Nr. 46 wird der

ment findet sich die klassische Rätetrias, meist ohne nähere Erläuterungen. Gleich zu Beginn, in der Nr. 1, werden Jungfräulichkeit, Armut und Gehorsam als *Wesenszüge* Jesu charakterisiert.²⁹⁰

Entsprechend wird in Nr. 16 festgestellt, daß die geweihte Person durch Nachahmung der Armut Jesu „ihn als den Sohn, der alles vom Vater empfängt und in der Liebe ihm alles zurückgibt (vgl. *Joh* 17,7.10)“ bekennt.²⁹¹ In Nr. 22 wird dann unter Berufung auf Phil 2,7-8 und 2 Kor 8,9 eine christologische Begründung der Ordensarmut gegeben.²⁹² Apg 2,42-47 und 4,32-35 werden zwar an anderer Stelle angeführt und die Jerusalemer Urgemeinde als *das* Modell kirchlicher Gemeinschaft hervorgehoben²⁹³, jedoch wird die Gütergemeinschaft der ersten Christen nicht als Argument für das Armutsgelübde herangezogen.

Im Gegensatz etwa zu den Beschlüssen der Würzburger Synode fehlen im Apostolischen Schreiben weitgehend Hinweise darauf, wie die Ordensarmut heute *konkret* gelebt werden könnte.²⁹⁴ Lediglich in VC 25 äußert der Hl. Vater sich zu einer Detailfrage heutiger Armutspraxis. Dort wird zunächst hervorgehoben, daß jeder Form des geweihten Lebens ein missionarischer Sendungscharakter innewohne und die Ordensleute deshalb

„kindliche Unternehmensgeist der hl. Katharina von Siena“ vor Augen gestellt und von den geweihten Personen bei der Zusammenarbeit mit der kirchlichen Hierarchie ein entsprechendes „Zeugnis kindlicher Liebe“ gefordert.

²⁹⁰ Vgl. VC (wie Anm. 287), Nr. 1, S. 9.

²⁹¹ VC (wie Anm. 287), Nr. 16, S. 24.

²⁹² Vgl. VC (wie Anm. 287), Nr. 22, S. 30. – Die Problematik einer *rein* christologischen Begründung der Ordensarmut wurde oben bereits ausführlich erläutert (siehe Kap. 3.2.2). Peter LIPPERT (Nachsynodales Schreiben ‘Vita Consecrata’ über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt. Eine Stellungnahme, in: OrdKor 37 [1996], S. 390-401, hier S. 400) merkt an, daß die Christologie von VC vorwiegend eine Christologie von oben sei. Dies erwecke beim „eher ‘konkretistisch’ empfindenden heutigen Menschen den Eindruck des Abgehobenen und Realitätsfernen.“ (Ebd.) Weiter gibt Lippert zu bedenken: „Traditionell häufige Aussagen wie die Zitierung von Phil 2, 6-9 und 2 Kor 8,9 für die Armut Jesu oder von Stellen, die von seinem unmittelbaren Gehorsam gegenüber dem Vater handeln, werden zwar als *unentbehrliche geistliche Grundhaltungen* des Rätelebens ihre Bedeutung erhalten. Sie geben aber nicht genug an Konkretionen her, wenn gefragt wird, welchen *genauen Sinn* und *welche handlungsbestimmenden Grundsätze für die Praxis des Ordenslebens heute formuliert werden können*.“ (Ebd., 400f. – Herv. R. R.).

²⁹³ Vgl. VC (wie Anm. 287), Nr. 41, S. 51. – Bzgl. dieser Inanspruchnahme der Urgemeinde merkt LIPPERT, Schreiben (wie Anm. 292), S. 399, an: „Unbehagen gilt dem schon sehr alten, traditionellen Rekurs auf die Jerusalemer Urgemeinde als Urbild von Ordensgemeinschaften (41; 52) – sie war dies gerade nicht.“

²⁹⁴ Vgl. die kritischen Anmerkungen von Peter LIPPERT (Zitat oben unter Anm. 292).

in besonderer Weise „Zeugen Christi in der Welt“ seien²⁹⁵, ehe der Papst folgende Empfehlung gibt:

„Da das Ordensgewand *Zeichen* der Weihe, *der Armut* und der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ordensfamilie ist, empfehle ich zusammen mit den Synodenvätern den Ordensleuten nachdrücklich, ihr den Umständen von Zeit und Ort entsprechend angepaßtes Gewand zu tragen.“²⁹⁶

Sicherlich gibt es vernünftige Gründe, die das Tragen eines Ordenskleides nahelegen.²⁹⁷ Auch mag es durchaus ein Zeichen der Weihe und der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ordensfamilie sein. Ob jedoch, angesichts der z.T. horrenden Herstellungskosten²⁹⁸, ein Ordensgewand tatsächlich ein *Zeichen der Armut* ist, kann in Frage gestellt werden.²⁹⁹

Gegen eine gewisse Engführung, weniger in den Konzilstexten selbst als vielmehr in manchen nachkonziliaren Entwürfen, betont Johannes Paul II., daß zwar Solidarität mit den Armen von *allen* Ordenschristen gefordert sei, diese sich aber nicht auf konkrete Akte tätiger Nächstenliebe beschränken lasse.³⁰⁰ Wörtlich heißt es in Nr. 82: „Die *Option*

²⁹⁵ Vgl. *VC* (wie Anm. 287), Nr. 25, S. 32f.

²⁹⁶ *VC* (wie Anm. 287), Nr. 25, S. 33 – Herv. R. R.

²⁹⁷ Zu denken ist hier etwa an die lange geschichtliche Tradition religiöser Kleidung, die nicht vorschnell ‘über Bord’ geworfen werden sollte. – Ein Überblick über die Geschichte der Ordenskleidung, sowie Erwägungen bzgl. ihrer heutigen Bedeutung findet sich bei: AAVV: Art. *Abito religioso*, in: DIP, Bd. I, Sp. 50-79.

²⁹⁸ Für einen Franziskanerhabit belaufen sie sich derzeit (nach Auskunft von Fr. Norbert Olik OFM) beispielsweise auf über 800 DM, wobei der Arbeitslohn des Ordensbruders keinesfalls voll in Rechnung gestellt ist.

²⁹⁹ Vgl. etwa auch BÖCKMANN, *Armut* (wie Anm. 160), S. 284: „Überspitzt sagt Bischof KOBAYASKI: ‘In den Augen der Japaner unserer Tage kann jedoch dieses Kleid nur den Eindruck geben, daß da ein ‘reicher Kauz’ auftritt, denn diese Ordenskleider, die für eine tatkräftige Arbeit ziemlich ungeeignet sind, erwecken den Anschein, daß sie beachtliche Summen kosten, und sie gleichen der Abendtoilette der Damen der japanischen Aristokratie.’ Die Glaubwürdigkeit der Armut erscheint fraglich. Eine weitere Frage wäre: Ist die Zeichenhaftigkeit nicht zu auffällig? Und – wenn es ein Zeichen der Armut sein soll – erwartet man heute nicht zunächst die Realität eines armen Menschen und nicht vorrangig ein armes Zeichen?“ (Herv. i. Original).

³⁰⁰ Ausgehend von der Definition der Ordensarmut in PC 13 als freiwillige Armut um der Nachfolge Christi willen, gelangte bereits MULHERN, *Poverty* (wie Anm. 148), S. 185, zu einer ähnlichen Schlußfolgerung: „There are those today who are proposing that every religious community dedicated to the evangelical counsel of poverty must participate *directly* in services to the poor if the community is to be authentic. This thinking is being extended, logically enough, to the entire Christian life, for some enthusiasts maintain that a man can not fulfill his basic Christian duty unless he engages directly in the aid of the poor. Such thinking misunderstands the values on which religious poverty rests and especially misunderstands the relation of those values to one another.“ (Herv. i. Original).

für die Armen wohnt der Dynamik der nach dem Vorbild Christi gelebten Liebe inne. Zu dieser sind daher alle Jünger Christi verpflichtet;³⁰¹ Und weiter: „Die Ehrlichkeit ihrer Antwort auf die Liebe Christi“ rege die Personen des geweihten Lebens an, „als Arme zu leben und sich der Sache der Armen anzunehmen. Dies bringt für jedes Institut, je nach dem spezifischen Charisma, *die Annahme eines bescheidenen und strengen Lebensstils* sowohl im persönlichen als auch im Gemeinschaftsleben mit sich.“³⁰² Gegen Ende dieses längeren Absatzes, ehe das Beispiel des hl. Paulinus von Nola angeführt wird, der die Zellen seines kontemplativen Klosters über einem Armenhospiz errichtet hatte, heißt es schließlich:

„Das Evangelium wird durch die Liebe wirksam, die Ruhm der Kirche und Zeichen ihrer Treue zum Herrn ist. Das beweist die ganze Geschichte des geweihten Lebens, [...]. Viele Institute, besonders in neuerer Zeit, sind entstanden, um eben dem einen oder anderen Bedürfnis der Armen entgegenzukommen. Aber auch dann, wenn diese Zielsetzung nicht bestimmend gewesen ist, waren die durch das Gebet, durch die Annahme und die Gastfreundschaft zum Ausdruck gebrachte Aufmerksamkeit und Sorge für die Bedürftigen stets mit den verschiedenen Formen des geweihten — auch des kontemplativen — Lebens ganz natürlich verbunden. Wie könnte es auch anders sein, da Christus, zu dem man in der Kontemplation gelangt ist, derselbe ist, der in den Armen lebt und leidet?“³⁰³

In die gleiche Richtung zielt wohl die Feststellung in Nr. 59, daß die strenge Klausur einiger beschaulicher Schwesterngemeinschaften eine lobenswerte Form radikaler christlicher Armut sei, „die sich im Verzicht nicht nur auf Dinge, sondern auch auf den ‘Raum’, auf die Kontakte und auf so viele Güter der Schöpfung“ ausdrücke.³⁰⁴ Zusammenfassend heißt es schließlich in Nr. 90: „In Wirklichkeit ist *die evangelische Armut*, noch ehe sie ein Dienst an den Armen ist, *ein Wert an sich*, ruft doch die erste Seligpreisung zur Nachahmung des armen Christus auf.“³⁰⁵

Die verschiedenen im Nachsynodalen Schreiben ‘Vita Consecrata’ angeführten Aspekte des christlichen Armutsideals lassen sich nur schwer auf eine Kurzformel bringen und in wenigen Sätzen beurteilen. An den Aussagen zur Ordensarmut wird der literarische Stil dieses Dokumentes besonders fühlbar, den Peter Lippert wie folgt charakterisiert:

³⁰¹ VC (wie Anm. 287), Nr. 82, S. 99 – Herv. R. R. – Wie dieses Zitat zeigt, hat der aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie kommende Begriff ‘Option für die Armen’ inzwischen auch Eingang in päpstliche Verlautbarungen gefunden.

³⁰² VC (wie Anm. 287), Nr. 82, S. 99 – Herv. i. Original.

³⁰³ VC (wie Anm. 287), Nr. 82, S. 99f.

³⁰⁴ VC (wie Anm. 287), Nr. 59, S. 69.

³⁰⁵ VC (wie Anm. 287), Nr. 90, S. 106f. – Herv. i. Original.

„Das Schreiben ist ein betont spirituelles, weniger ein problemorientiertes Dokument. Das erklärt auch, warum ihm einige Eigenschaften im Übermaß oder zu wenig ihm [sic!] Vergleich zu einem auch denkbaren, anders konzipierten Dokument eigen sind. So kann man seine Eigenschaften kurz kennzeichnen:

- dezidiert meditativ-spirituell,
- deduktiv: Aktualitäten erscheinen wie Anwendungen ewiger Gegebenheiten,
- immer wieder um einige Hauptaussagen kreisend, erweckt es nicht selten den Eindruck der Redundanz.³⁰⁶

Gerade die deduktive, weniger an konkreten Problemen orientierte Vorgehensweise führt dazu, daß in erster Linie *ein Ideal* vor Augen gestellt wird. In *‘Vita Consecrata’* zeigt sich die *provozierende Radikalität evangelischer Armut in aller Schärfe*. So ist Christian Schütz zuzustimmen, wenn er am Ende seiner einführenden Bemerkungen zur *Adhortatio Apostolica* feststellt: „Wer als Ordenschrist dieses Dokument mit Betroffenheit liest, der fühlt sich durch die Höhe des darin entfalteten Ideals und der an ihn gerichteten Erwartungen in einem Höchstmaß gefordert, um nicht zu sagen überfordert.“³⁰⁷

4.3 Konkrete Reformen: Erneuerte rechtliche Rahmenbedingungen

4.3.1 Die Bestimmungen des CIC in bezug auf die Ordensarmut

In zahlreichen Veröffentlichungen über die Ordensarmut, die vor Inkrafttreten des neuen *Codex Juris Canonici* erschienen sind, findet sich gleichsam unisono das Lamento, daß die kirchenrechtliche und die vom Zweiten Vatikanum geprägte Armutsauffassung unvereinbar seien.³⁰⁸ Wie stellt sich die Situation heute nach der Promulgation des neuen Codexes dar? Welche Aussagen zur Ordensarmut finden sich im aktuellen Gesetzbuch der Kirche?

³⁰⁶ LIPPERT, Schreiben (wie Anm. 292), S. 391f.

³⁰⁷ SCHÜTZ, Christian: Einführende Bemerkungen zum Apostolischen Schreiben ‘Das geweihte Leben’, in: OrdKor 37 (1996), S. 386-389, hier S. 389.

³⁰⁸ So beispielsweise BÖCKMANN, Armut (wie Anm. 160), S. 218-227: Die Autorin hebt vier Kennzeichen der kirchenrechtlichen Armutsauffassung hervor (Einschränkung auf materielle Güter, Legalismus, asketischer Individualismus und Statik), die sie mit PC 13 und anderen Konzilsaussagen kontrastiert. – Vgl. etwa auch die drastischen Formulierungen bei ÁLVAREZ GÓMEZ, tipi (wie Anm. 261), S. 79: Der CIC (1917) sei vermutlich die Spitze der ‘Disinkarnation’ (disincarnazione) des Armutsideals; er spreche über die Ordensarmut in Termini, die absolut unvereinbar seien mit den Aussagen von PC und dem Apostolischen Schreiben *Evangelica testificatio* Pauls VI. (vgl. ebd.).

Das 'Ordensrecht'³⁰⁹ bildet den III. Teil des 2. Buches des CIC und umfaßt die *cann.* 573 bis 746. Unter den ordensrechtlichen Grundnormen (*cann.* 573-606) ist *cann.* 600 dem Evangelischen Rat der Armut gewidmet. Hier findet sich mehr eine theologische Wertung und Umschreibung der Armut, die eigentlichen rechtlichen Wirkungen des Armutsgelübdes werden dagegen erst später im Kapitel über die Rechte und Pflichten der Religiöseninstitute und ihrer Mitglieder behandelt.³¹⁰ Das Leben in Armut in der Nachfolge Christi, auf dessen Vorbild in Anspielung auf 2 Kor 8,9 verwiesen wird, muß nach *cann.* 600 folgende vier Elemente enthalten³¹¹:

- es muß der Wirklichkeit und dem Geiste nach arm sein;
- es muß arbeitsam und anspruchslos sein;³¹²
- die irdischen Reichtümer sollen ihm fremd sein;
- nach den Normen des Eigenrechts des jeweiligen Instituts bringt das Leben in Armut die Abhängigkeit und Beschränkung im Gebrauch und in der Verfügung über zeitliche Güter mit sich.

Aus dieser Aufstellung ist ersichtlich, daß nach dem Codex der abhängige Gebrauch zwar ein wesentliches Element des Evangelischen Rates der Armut darstellt, sich dieser aber keinesfalls darin erschöpft. Dies wird durch *cann.* 634 zusätzlich untermauert. Dort wird zunächst in §1 das grundsätzliche Eigentumsrecht von Ordensinstituten, Provinzen und Häusern bestätigt, ehe sie in §2 aufgefordert werden, „jedwede Art von Luxus, von unmäßigen Gewinn und von Güteranhäufung zu vermeiden“. Auch *cann.* 640 betont die „sozialcaritative Komponente“³¹³ der Ordensarmut. Dort heißt es:

³⁰⁹ Vgl. HENSELER, Rudolf: Ordensrecht. *Cann.* 573 bis 746 CIC. Kommentar. Sonderausgabe in Verbindung mit der VDO, Essen ²1998 (Sonderdruck aus: LÜDICKE, Klaus [Hrsg.]: Münsterischer Kommentar zum CIC), S. 5: „Man versteht unter diesem etwas ungenauen, weil den richtigen Sachverhalt abkürzenden Begriff, der aber andererseits in seiner Kürze zu praktisch ist, um ihn einfach fallenzulassen, die rechtliche Ordnung bestimmter Formen oder Gattungen klösterlicher Verbände in der katholischen Kirche: der Institute des geweihten Lebens und der Gesellschaften des apostolischen Lebens.“

³¹⁰ Vgl. HENSELER, Ordensrecht (wie Anm. 309), S. 149.

³¹¹ Vgl. ebd.

³¹² So die Übersetzung von HENSELER, Ordensrecht (wie Anm. 309), S. 149. In der offiziellen lat.-dt. Ausgabe wird der entsprechende Passus (*operose in sobrietate ducendam*) mit „nach Kräften in Bescheidenheit [...] zu führen“ übersetzt (CODEX DES KANONISCHEN RECHTES. Lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelar 1983, S. 273). Dies bringt jedoch m.E. die vom Zweiten Vatikanum in PC 13 geforderte Unterwerfung der Ordenschristen unter die *allgemeine Arbeitspflicht* (s.o. unter Kap. 4.1) weniger deutlich zum Ausdruck.

³¹³ HENSELER, Ordensrecht (wie Anm. 309), S. 238.

„Die Institute sollen sich bemühen, entsprechend den jeweiligen örtlichen Verhältnissen ein gleichsam kollektives Zeugnis der Liebe und der Armut abzulegen, und sollen nach Kräften aus dem eigenen Vermögen etwas beitragen für die Erfordernisse der Kirche und den Unterhalt der Bedürftigen.“

Durch *can.* 634 §2 und 640 wird der Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen sich die Verwaltung der zeitlichen Güter der Ordensinstitute bewegen muß.³¹⁴ Einem rein asketisch-heilsindividualistischem Verständnis der Ordensarmut wird somit ein Riegel vorgeschoben. *Der Evangelische Rat der Armut muß immer auch eine sozioethische Komponente enthalten.*

Die Rechtswirkungen des Armutsgelübdes werden in *can.* 668 geregelt. Dort heißt es in §3: „Was ein Ordensangehöriger durch eigenen Einsatz oder im Hinblick auf das Institut erwirbt, erwirbt er für das Institut.“ Gütergemeinschaft gehört somit konstitutiv zu jeder Form des Ordenslebens. In seiner Bedeutung wird *can.* 670 oft unterschätzt.³¹⁵ Doch gerade für das rechte Verständnis der Ordensarmut stellt dieser unscheinbare Kanon ein *‘gravissimum praeceptum’*³¹⁶ dar. Er lautet nämlich: „Das Institut muß seinen Mitgliedern alles zur Verfügung stellen, was gemäß den Konstitutionen zur Erreichung des Zieles ihrer Berufung erforderlich ist.“ Damit wird zwar sicherlich nicht jedwede Form der freien Selbstverwirklichung von Ordenschristen sanktioniert, jedoch wird bzgl. des Armutsgelübdes eine klare Grenze nach unten gezogen: Ordensarmut heißt nie *absolute* Armut und *völliger* Bedürfnisverzicht.³¹⁷ Das einzelne Mitglied einer Ordensgemeinschaft hat gegenüber dem Institut einen Rechtsanspruch auf all das seinen Lebensumständen nach Notwendige. Beispielsweise schließt dies eine angemessene Altersver-

³¹⁴ HENSELER, Ordensrecht (wie Anm. 309), S. 225, empfindet das Auseinanderreißen dieser beiden adhortativen Elemente als störend und hätte es daher für besser empfunden, wenn sie zu einem einzigen Kanon zusammengefaßt worden wären. Jedoch bringt die vorliegende Rahmung des (die Verwaltung der zeitlichen Güter betreffenden und die *can.* 634-640 umfassenden) 3. Artikels m.E. besonders deutlich zum Ausdruck, innerhalb welcher Grenzen sich der Umgang mit zeitlichen Gütern in Ordensgemeinschaften bewegen muß.

³¹⁵ Vgl. HENSELER, Ordensrecht (wie Anm. 309), S. 315: „Von den z.Zt. existierenden Überblicken über das neue Ordensrecht wird dieser Kanon entweder gar nicht erwähnt oder im Kleindruck wiedergegeben oder aber durch eine wenig passende Überschrift (wie ‘Hilfen auf dem Weg der Berufung’ ...) verharmlost.“

³¹⁶ HENSELER, Ordensrecht (wie Anm. 309), S. 315.

³¹⁷ ZUBERT, Bronisław W.: Die Einkünfte der Ordensleute, in: *OrdKor* 37 (1996), S. 428-446, hier S. 436, beurteilt *can.* 670 wie folgt: „So wird hier ein Maßstab gesetzt, der sowohl vor den unangemessenen Ansprüchen des Mitglieds als auch vor der ungerechtfertigten Sparsamkeit der Oberen bewahren soll.“

sorgung und entsprechende Vorsorge für den Krankheits- und Pflegefall, aber auch die entsprechenden Mittel zur Berufsausübung und angemessenen Weiterbildung ein.³¹⁸

Überblickt man die dargestellten Bestimmungen des CIC in bezug auf die Ordensarmut, so sticht die Nähe dieser Rechtsnormen zu den diesbezüglichen Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils ins Auge.³¹⁹ Zum Teil handelt es sich, wie etwa bei can. 634 §2 und can. 640, um (fast) wörtliche Zitate aus PC 13. Der alte Vorwurf, kirchenrechtliches und konziliares Verständnis der Ordensarmut seien unvereinbar, ist seit Inkrafttreten des neuen Kodexes nicht mehr aufrechtzuerhalten.³²⁰

4.3.2 Die Aussagen der Generalkonstitutionen des Minderbrüderordens zur Armut

Am 17. September 1987 traten die erneuerten Generalkonstitutionen des Minderbrüderordens in Kraft.³²¹ Kaum bemerkt von den Ordensbrüdern, geschweige denn von einer breiteren Öffentlichkeit, kommt diese Neufassung in gewisser Hinsicht dennoch einer Revolution gleich. Zum ersten Mal in der Geschichte des Franziskanerordens wurde nämlich die *Vermögensunfähigkeit der Gemeinschaft* fallengelassen. Hatte es bisher, etwa noch in den unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erstellten Konstitutionen, geheißen „Das Eigentumsrecht von Gebäuden und Gütern, [...], soll bei denen bleiben, in deren Dienst die Brüder stehen, oder bei den Wohltätern oder bei der Kirche oder beim Hl. Stuhl“³²², so findet sich zwar auch in den erneuerten Konstitutionen ein entsprechender Passus³²³, in Art. 244, §1 heißt es jedoch: „Der Orden, die Provinz und das Haus können als juristische Personen zeitliche Güter erwerben, verwalten, veräußern

³¹⁸ Vgl. HENSELER, Ordensrecht (wie Anm. 309), S. 316.

³¹⁹ Zur Abhängigkeit des neuen Ordensrechts vom Zweiten Vatikanum vgl. MÜLLER, Hubert: Grundfragen der Lebensgemeinschaften der evangelischen Räte, in: HdbKathKR¹, S. 477-481.

³²⁰ Diese Feststellung soll nicht dahingehend mißverstanden werden, das Ordensrecht des CIC sei das denkbare Optimum und jedwede Kritik an ihm verbiete sich von vornherein. Im Detail gibt es sicherlich Anlaß zu berechtigter Kritik (zum can. 668 §3 vgl. etwa: ZUBERT, Einkünfte [wie Anm. 317], S. 438-446), doch „unter dem Strich“, so HENSELER, ist „das neue Ordensrecht ein würdiger und gelungener Teil des neuen Kirchenrechts“ (Ordensrecht [wie Anm. 309], S. 6).

³²¹ Vgl. GENERALKONSTITUTIONEN DES MINDERBRÜDERORDENS, in: Regel und Generalkonstitutionen des Minderbrüderordens. Übersetzt im Auftrag der Germanischen Provinzialenkonferenz OFM, Rom 1987 (= GK).

³²² Generalkonstitutionen des Ordens der Minderen Brüder, Rom 1968, Art. 81, §I (Dt. Ausgabe als Manuskript gedruckt, ohne Seitenzahlen).

³²³ GK (wie Anm. 321), Art. 73 (Dt. Übersetzung, S. 54).

und nutzen, nach Maßgabe des allgemeinen und des eigenen Rechts des Ordens.“³²⁴ Durch diese Änderung der Ordensverfassung wurden die rechtlichen Rahmenbedingungen einer schon seit längerem üblichen Praxis angepaßt. Während jahrhundertlang sich die Franziskaner zur Ausübung ihrer Rechtsgeschäfte, insbesondere beim Kauf oder Verkauf von Immobilien, aber auch bei anderen Gütern von größerem Wert, sogenannter ‘geistlicher Väter’ als Mittelsmänner bedienten, hat sich diese Praxis in unserem Jahrhundert zusehends überlebt. Immer häufiger wurden Rechtsgeschäfte von Ordensbrüdern unmittelbar vorgenommen. Auch erfolgte beispielsweise in Bayern bei einzelnen Häusern die Eintragung der Ordensprovinz als Eigentümerin im Grundbuch. Schließlich wurde ganz auf den Dienst ‘geistlicher Väter’ verzichtet und alle Akte hinsichtlich zeitlicher Güter in die alleinige und unmittelbare Verantwortung der Ordensbrüder gestellt.

Wie sind die geschilderten Vorgänge³²⁵ und die Änderung der Rechtsnorm aus *ethischer Sicht* zu beurteilen? Handelt es sich um einen Verrat am Ideal, um einen – durch Streben nach modernistischer Anpassung an den Zeittrend erfolgten – Traditionsbruch? Wohl kaum, eher um eine zeitgemäße Erneuerung. Der Verzicht auf die formale Vermögensunfähigkeit der Gemeinschaft bedeutet keineswegs die Preisgabe des alten franziskanischen Ideals der ‘*Armut in communi*’. Einem roten Faden gleich zieht sich der Armutsgedanke durch die erneuerten Generalkonstitutionen. In Art. 8 wird festgestellt, daß die Minderen Brüder im Gelübde der Armut Christus nachfolgen. Für den einzelnen bedeutet dies, so §1, daß er auf das Recht, materielle Güter ohne Erlaubnis der Minister und Guardiäne zu gebrauchen und darüber zu verfügen, verzichtet.³²⁶ Unter Verweis auf Lk 18,22 werden die Ordensbrüder in §2 aufgefordert, sich um Solidarität mit den Armen zu mühen. In §3 wird – um Mißverständnissen vorzubeugen – ausdrücklich betont:

„Zu einem armen Leben der Minderen Brüder genügt es nicht, sich im Gebrauch der Dinge ganz den Ministern und Guardiänen zu fügen; vielmehr müssen sie in Wirklichkeit und im Geiste

³²⁴ GK (wie Anm. 321), Art. 244, §1 (Dt. Übersetzung, S. 99).

³²⁵ „Das Ordensrecht ist so etwas wie ein Stiefkind der Kanonistik“, so HENSELER, Ordensrecht (wie Anm. 309), S. 5. Im besonderen Maße gilt dies, neben den universalrechtlichen Bestimmungen des CIC, auf die Henseler anspielt, für das Eigenrecht einzelner Ordensgemeinschaften. Da keinerlei entsprechende Sekundärliteratur greifbar ist, mußte sich die Darstellung hier auf Erzählungen älterer Ordensbrüder gründen und entbehrt deshalb notgedrungen der Nachprüfbarkeit und einer u.U. wünschbaren größeren Exaktheit. Die ganze Thematik harrt offenbar noch einer eingehenden Untersuchung. Trotzdem erschien es, um die Tragweite der nachkonziliaren Reformen aufzuzeigen, angebracht, im Rahmen der vorliegenden Überlegungen auf die Problematik um die formale Vermögensunfähigkeit der Gemeinschaft einzugehen.

³²⁶ Vgl. GK (wie Anm. 321), Art. 8, §1 (Dt. Übersetzung, S. 34).

arm sein, arbeitsam und genügsam leben (vgl. CIC 600³²⁷) und nach dem Beispiel Christi 'sich freuen, wenn sie mit gewöhnlichen und verachteten Leuten verkehren, mit Armen und Schwachen und Kranken und Aussätzigen und Bettlern am Wege' (NbReg 9,2); und das alles sollen sie *einzel*n wie auch in Gemeinschaft und auch *durch neue Formen* klar zum Ausdruck bringen.³²⁸

Franziskanische Ordensarmut erschöpft sich also nicht im abhängigen Gebrauch. Vielmehr sollen die Brüder als einzelne und in Gemeinschaft versuchen, wirklich arm zu leben. Dies beinhaltet u.a., so Art. 53 unter Verweis auf can. 640 des CIC, „die wirklich Notleidenden zu unterstützen und die Armen an den Gütern teilnehmen zu lassen.“³²⁹ Daß die Ordensarmut heute vor allem auch eine soziale Dimension haben muß, wird nicht nur hier, sondern an zahlreichen Stellen innerhalb der Generalkonstitutionen betont.³³⁰ Es geht weniger um die asketische Selbstbeschränkung, um die strikte Befolgung des von Franziskus geforderten Geldverbotes³³¹, als vielmehr um einen zeitgemäßen Beitrag zu Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.³³² Ordensarmut wird verstanden als eine ganzheitliche, alle Bereiche der menschlichen Existenz umfassende Lebenshaltung, die an die Umstände von Zeit und Ort anzupassen ist, und nicht als ein statistisches Konzept von Regel, die den Umgang mit Geld kleinlichst normieren.³³³

³²⁷ Von hierher erhält bei can. 600 CIC obige Bevorzugung der Übersetzung Henselers gegenüber der offiziellen dt. Codex-Ausgabe eine zusätzliche Stütze (s.o. Anm. 312).

³²⁸ GK (wie Anm. 321), Art. 8, §3 (Dt. Übersetzung, S. 34) – Herv. R. R.

³²⁹ GK (wie Anm. 321), Art. 53 (Dt. Übersetzung, S. 48).

³³⁰ Vgl. u.a. Art. 8, §2; Art. 66; Art. 69; Art. 70; Art. 72, §3; Art. 75, §1; Art. 78; Art. 82; Art. 93; Art. 96.

³³¹ S.o. Kap. 3.4.1.

³³² Vgl. GK (wie Anm. 321), Art. 64-71 (Dt. Übersetzung, S. 51-53).

³³³ Vgl. im Gegensatz hierzu das „Direktorium“ von 1934 „einer Gemeinschaft von Missionsschwestern“, das DREWERMANN, Kleriker (wie Anm. 9), S. 382-384, *exemplarisch* (!) ausführlich zitiert. In diesem Direktorium war offenbar selbst „die Ausgabe kleinerer Gegenstände wie Seife, Zahnbürsten, Kreuzbändchen, Schuhbänder, Putzmaterial etc.“ an die Schwestern durch die Oberin bzw. eine dazu ermächtigte Schwester genau geregelt (ebd., S. 383). Daß es derartige Bestimmung in einzelnen Gemeinschaften in der Vergangenheit gegeben hat, soll keineswegs in Abrede gestellt werden (vgl. ebd., S. 807, Anm. 34). Die Schlußfolgerungen, die Drewermann jedoch daraus zieht, sind falsch und entbehren jedweder Grundlage. Er schreibt: „An diesen Texten [= ausführliche Zitate aus dem Direktorium von 1934 – R. R.] läßt sich gerade aufgrund der Sorgfalt und Detailliertheit der einzelnen Bestimmungen am besten ersehen, wie die 'evangelische Armut' in den Ordensgemeinschaften verstanden und gelebt wird [sic!]: als vollständige Unterwerfung des Einzelnen unter das Leben der Gemeinschaft und als Beseitigung jedes persönlichen Rechtsanspruchs gegenüber der Gemeinschaft.“ (Ebd., S. 384. – Herv. R. R.). Aus den Bestimmungen eines 'Direktoriums' aus dem Jahr 1934, d.h. eines etwa einer Hausordnung vergleichbaren Gebräuchebuchs einer einzelnen Gemeinschaft, folgert Drewermann wie der Evangelische Rat der Armut seiner Meinung nach *heute* in den Ordensgemeinschaften der Kirche *allgemein* verstanden und gelebt werde: als entmündigende Form des abhängigen Gebrauchs. Dieses Vorgehen

Angesichts der traditionell starken Repräsentanz der Franziskaner in Lateinamerika und der geistigen Nähe zwischen franziskanischer Spiritualität und Theologie der Befreiung, ist es nicht verwunderlich, daß in den Generalkonstitutionen des Ordens auch der Begriff ‘Option für die Armen’ Verwendung findet. In Art. 97, §1 heißt es: „Franziskus wurde vom Herrn unter die Aussätzigen geführt; wie er sollen die Brüder zusammen und einzeln die Option für die an den Rand Gedrängten leben, für die Armen und Unterdrückten, Entwürdigten und Kranken, in Freude unter ihnen leben und ihnen Barmherzigkeit erweisen.“³³⁴

Das in den erneuerten Generalkonstitutionen dargelegte Armutskonzept stellt hohe Anforderungen an jeden einzelnen Ordensbruder. Es nimmt ihn jedoch *als menschliche Person*, mit je individuellen Bedürfnissen und Begabungen sowie einer unantastbaren Würde ernst, ohne ihn zum bloßen Befehlsempfänger zu degradieren. Besonders deutlich wird dies, wenn man die in den Art. 126-134 dargelegten Grundsätze der Ausbildung im Orden betrachtet. Dort heißt es u.a.:

„Die Ausbildung muß zu voller menschlicher Reife führen; daher sind die Brüder so zu bilden, daß sie ihre physischen, psychischen, moralischen und intellektuellen Anlagen harmonisch entfalten können und zur aktiven Beteiligung am sozialen Leben befähigt werden.“³³⁵

„Insbesondere hat die Ausbildung die franziskanische Art des Lebens aus dem Evangelium, die Haltung des Bruder- und Minderseins, die Einstellung zu Armut und Arbeit wie auch die Sicht der Evangelisierung und Missionierung in unserem Orden darzulegen und einzuüben.“³³⁶

„Mit großer Ehrfurcht ist in der Ausbildung dem jeder Person eingesenkten Geheimnis Gottes mit seinen besonderen Gaben nachzugehen.“³³⁷

„Zum Grundbestand einer angemessenen Ausbildung gehört, daß sie das Verantwortungsbeußtsein weckt und schärft, damit jeder seine ‘Freiheit vernünftig zu gebrauchen’ und in der Bruderschaft ‘aus eigener Initiative und Überlegung zu handeln’ lernt und zu einem gesunden kritischen Sinn für das Zeitgeschehen kommt.“³³⁸

gleicht in frappierender Weise dem Versuch, aus einer vorkonziliaren ‘Angelobungsformel’ einer lokalen Herz-Jesu-Bruderschaft Rückschlüsse auf die offizielle, erneuerte Liturgie der Kirche, ihr rechtes Verständnis und ihren heutigen Vollzug ziehen zu wollen. Die Aussagen etwa des Zweiten Vatikanums ignoriert Eugen Drewermann, da sie ihm offenbar nicht ins Konzept passen, völlig. Auch die Generalkonstitutionen des Minderbrüderordens werden, obwohl sie zusammen mit anderen Ordensdokumenten im umfangreichen Literaturverzeichnis genannt sind, in diesem Zusammenhang nicht berücksichtigt.

³³⁴ GK (wie Anm. 321), Art. 97, §1 (Dt. Übersetzung, S. 62).

³³⁵ GK (wie Anm. 321), Art. 127, §2 (Dt. Übersetzung, S. 71).

³³⁶ GK (wie Anm. 321), Art. 127, §4 (Dt. Übersetzung, S. 71).

³³⁷ GK (wie Anm. 321), Art. 129, §1 (Dt. Übersetzung, S. 71).

³³⁸ GK (wie Anm. 321), Art. 129, §2 (Dt. Übersetzung, S. 71).

Das Gelübde der Armut, zumindest wenn es nach den hier angeführten Grundsätzen vermittelt und gelebt wird, 'vergewaltigt' den Menschen keineswegs³³⁹, sondern verhilft ihm zu einer verantwortlichen Lebensgestaltung aus dem christlichen Glauben. Durch die Betonung der sozialen Dimension des Armutsgelübdes wird der „Solidaritätsverpflichtung“ Rechnung getragen, die zum unverzichtbaren Bestandteil eines christlichen Ethos gehört.³⁴⁰

4.4 Erste Zusammenfassung der Ergebnisse in Auseinandersetzung mit einer These Eugen Drewermanns

Aus dem Vergleich des Direktoriums von 1934 einer Schwesterngemeinschaft³⁴¹ mit den erneuerten Konstitutionen von 1981 der selben Gemeinschaft meint Eugen Drewermann u.a. folgern zu können,

„daß die Formen des Klerikerseins in ihrem Ideal sich durchaus nicht gewandelt haben; als ideal und vorbildlich muß es vielmehr nach wie vor scheinen, das Leben nach eben den Bestimmungen einzurichten, die bereits vor 50 Jahren in Geltung waren. Lediglich die Strenge ihrer Beobachtung und die Pfennigfucherei in allen nur erdenklichen Bagatellen hat in der Zwischenzeit eine gewisse Einschränkung hinnehmen müssen, jedoch nicht aufgrund eines gewandelten Bewußtseins im Sinne einer überzeugenden Neudefinition dessen, was mit dem geistlichen Rat der Armut gemeint sein könnte, sondern eher im Unterton des Bedauerns, mit dem in FRANZ KAFKAS 'Strafkolonie' der Offizier gegenüber den Reisenden feststellt, daß sein neuer Kommandant leider

³³⁹ Im Gegensatz hierzu: DREWERMANN, Kleriker (wie Anm. 9), S. 367: „In der gegenwärtigen Form, in welcher die katholische Kirche das 'Institut' der 'evangelischen Räte' verwaltet, vergewaltigt sie die Menschen, die sich ihren Idealen unterwerfen, bzw. ist sie darauf ausgerichtet, von Menschen 'erwählt' zu werden, die selber bis zum Extrem in einem Feld der Unterdrückung und Entfremdung aufgewachsen sind.“ – Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann keine detaillierte Auseinandersetzung mit Drewermanns Werk erfolgen, zumal es keinerlei Ansätze für eine *Theologie* des Ordenslebens bietet. Die scharfen Anfragen sind aber ernst zu nehmen. Neben den nachfolgenden Ausführungen vgl. darüber hinaus etwa: SUDBRACK, Josef: Die Kleriker. Nachtrag zum Gespräch mit Eugen Drewermann, in: GuL 63 (1990), S. 182-199; EICHER, Peter (Hrsg.): Der Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann, München 1990. Zur grundsätzlichen theologischen Bewertung des tiefenpsychologischen Ansatzes von Drewermann vgl.: GÖRRES, Albert / KASPAR, Walter (Hrsg.): Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann, Freiburg-Basel-Wien 1988 (QD, 113), hier insbesondere den Beitrag von FURGER, Franz: Psychoanalyse und christliche Ethik. Zur Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann aus moraltheologischer Sicht, S. 67-80.

³⁴⁰ Zur „Solidaritätsverpflichtung“ und zum Menschen als gesellschaftliches Wesen vgl. FURGER, Franz: Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, S. 11-13.

³⁴¹ S.o. Anm. 333.

nicht mehr über den Schneid verfüge, die bestehende Apparatur in der vollen Großartigkeit ihres Getriebes in Gang zu halten.“³⁴²

Überblickt man das im Rahmen der vorliegenden Studie bisher Dargelegte, insbesondere die in den vorangegangenen Abschnitten skizzierten aktuellen Lehräußerungen und Rechtsnormen zur Ordensarmut, so legt sich ein etwas anderer Schluß nahe: Bei den vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleiteten und in der Folgezeit fortgeführten Reformen handelt es sich keineswegs nur um bloße ‘sprachlich-stilistische Schönheitsreparaturen’ aus mangelndem ‘Schneid’, sondern wirklich um ein ‘*Aggiornamento*’, um eine überzeugende Anpassung der Ausdrucksformen des christlichen Armutsideals an die gewandelten Bedingungen der Moderne.

Tradition ist mit dem heilsgeschichtlichen Charakter der christlichen Wirklichkeit notwendig gegeben.³⁴³ Daher ist es nicht verwunderlich, daß die vom Zweiten Vatikanischen Konzil begonnene Neudefinition der Ordensarmut keinen völligen Bruch mit allem Bisherigen darstellt. Traditionelle Vorstellungen und Gedanken, die über Jahrhunderte hinweg die Ordensspiritualität geprägt hatten, wurden nicht einfach in rigoristischem Ungestüm ‘über Bord geworfen’, vielmehr wurde versucht, sie auf ihren ursprünglichen Sinngehalt zurückzuführen und in das neue Konzept zu integrieren. Beispielsweise wurde der abhängige Gebrauch materieller Güter, eine über lange Zeit hinweg vorherrschende Ausdrucksform der Ordensarmut, nicht kurzerhand abgeschafft. Es wurde jedoch nachdrücklich betont, daß das Armutsgelübde sich keinesfalls nur auf den abhängigen Gebrauch der Güter beschränkt. Richtig verstanden und in eine umfassende, vom Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe geleitete Lebenshaltung integriert, kann der abhängige Gebrauch auch heute noch sinnvoll sein. Habgier und Geiz sind Strebungen, die den Menschen gefangen nehmen können und von denen wohl niemand gänzlich frei ist. Daher kann es z.B. durchaus hilfreich sein, sich vor der Erfüllung eines (Kauf-)Wunsches mit einem anderen Menschen auszutauschen, um so zu überprüfen, inwieweit eine Anschaffung wirklich notwendig ist.

Dem Christentum wohnt von Anfang an auch ein *traditionskritisches Moment* inne.³⁴⁴ Dies zeigt sich beispielsweise, wenn Jesus in Mk 7,8 der Überlieferung der Alten das Gebot Gottes gegenüberstellt und die Überlieferung als ein Hindernis für die Beziehung zwischen Gott und Mensch abtut.³⁴⁵ Joseph Ratzinger sieht in der ungeheuren inne-

³⁴² DREWERMANN, Kleriker (wie Anm. 9), S. 385 – Herv. i. Original.

³⁴³ Vgl. RATZINGER, Joseph: Art. Tradition. III. Systematisch, in: LThK², Bd. X, Sp. 293-299, hier Sp. 293.

³⁴⁴ Vgl. ebd.

³⁴⁵ Vgl. ebd.

ren Spannweite zwischen heilsgeschichtlicher Bewahrung und eschatologischer Revolution den treibenden Faktor des die Kirchengeschichte durchziehenden Ringens um Wahrheit.³⁴⁶ Exemplarisch greifbar wird dieses Ringen um Wahrheit in den analysierten neueren Dokumenten zur Ordensarmut. Das Ordensdekret ‘Perfectae Caritatis’ und die darauf sich berufenden nachkonziliaren Texte und Rechtsnormen stehen in der *Spannung zwischen bewahrenden Tendenzen und geistgeleitetem Neuaufbruch*. Aus der sich so zwangsläufig ergebenden Kompromißhaftigkeit der Texte und dem Vorhandensein traditioneller Elemente kann jedoch nicht gefolgert werden, daß das Verständnis der Ordensarmut und die Armutspraxis sich ihrem Ideal nach in den letzten 50 Jahren nicht gewandelt hätten. Eine derartige Behauptung ignoriert nämlich das durchaus nachweisbare kreative Element als Gegenpol zur Tradition völlig und wird so weder den Texten noch der Realität gerecht.

Winfried Gebhardt hat als die charakteristische Stärke der Gemeinschaften des Typs ‘Charisma als Lebensform’ die *eigentlich paradoxe Verfaßtheit*, zugleich revolutionär und konservativ sein zu wollen, bezeichnet.³⁴⁷ Von daher haftet den Ordensgemeinschaften und dem in ihnen gelebten Charisma der freiwilligen Armut immer das *Moment des Labilen* an. Das Charisma steht stets in der Gefahr völlig institutionalisiert zu werden und so seine revolutionäre Kraft einzubüßen. Durch seine scharfe Kritik an der kirchlichen Armutspraxis leistet Eugen Drewermann einen wertvollen Beitrag, um der lauern Gefahr eines lähmenden Traditionalismus entgegenwirken zu können. Sein großes Verdienst ist es wohl auch, auf *mögliche* krankhafte Züge in der Psyche einzelner Ordensaspiranten und -mitglieder aufmerksam gemacht zu haben, durch die eine falsche, allein am abhängigen Gebrauch orientierte, Armutspraxis begünstigt wird.³⁴⁸

³⁴⁶ Vgl. ebd.

³⁴⁷ Vgl. GERHARD, Charisma (wie Anm. 21), S. 230.

³⁴⁸ Vgl. jedoch auch die deutliche Kritik am Drewermannschen Ansatz etwa bei PETERS, Tiemo R.: Evangelische Räte – Therapeutische Räte, in: METZ, Johann Baptist / DERS.: Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute, Freiburg-Basel-Wien, 1991, S. 90f.: „Nötig [...] wäre eine sozialkritische, ideologiekritische Aufarbeitung religiöser Bewegungen. Statt dessen verwirft Drewermann die ganze Richtung mit ihren verheißungsvollen Anfängen und offeriert ‘seine’ Alternative: eine zwischen stoischer Ataraxie, ‘Artisten-Metaphysik’ (Schopenhauer / Nietzsche) und kosmozentrischer New-Age-Spiritualität angesiedelten ‘therapeutischen’ Mystik. In ihr wird die Einlösung all dessen versprochen, was den Orden in ihrer ‘Hoch-Zeit’ je wichtig gewesen und was in den Evangelischen Räten eigentlich gemeint sei. Letzteren bleibt bei Drewermann darum nichts Kontrafaktorisches, Protestatives, Widerständiges mehr; sie, die Heimat und Existenzsorge bewußt relativieren wollten, sollen theo-psychologisch zubereitet, zu Heimstätten der ‘Eigentlichkeit’ werden: Antworten auf die Frage, ‘wie der einzelne dahin zu finden vermag, den Wert und die Größe seiner eigenen Persönlichkeit wiederzuentdecken’ (E. Drewermann, Kleriker, 672). So

PC 13, die Schlüsselstelle in den Konzilstexten zur Ordensarmut, gleicht – wie oben bereits festgestellt wurde – einer ‘Blütenlese’ unterschiedlicher Gedanken und Ideen.³⁴⁹ Ähnliches wäre zu den angeführten, nachkonziliaren Lehräußerungen und Rechtsnormen zu sagen. Sie sind in der Regel nicht durch eine sofort ersichtliche Gesamtkonzeption geprägt, die man als theologische Neudefinition des Evangelischen Rates der Armut bezeichnen könnte. Dieses Fehlen des ‘roten Fadens’ muß jedoch nicht als ein Manko angesehen werden, vielmehr wird so mit aller Deutlichkeit klar, daß es *die* Ordensarmut – ein für alle Zeiten, Orte und Gemeinschaften verbindliches Konzept – nicht geben kann. Hier ist und muß Raum sein für legitime Pluralität. Ethik vollzieht sich nie ‘im luftleeren Raum’, sondern ist immer kontextbezogen.³⁵⁰ Daher müssen die Ausdrucksformen der freiwilligen Armut vor Ort in den einzelnen Gemeinschaften und Kommunen gefunden und gelebt werden. Eine autoritative, allgemeine Verbindlichkeit beanspruchende, Neudefinition des Evangelischen Rates der Armut wäre wohl eher kontraproduktiv.³⁵¹

Dies heißt nun wiederum nicht, daß man unter Berufung auf Schrift und Tradition fast alles – von der Extremform einer wilden, tiergleichen Lebensweise bis hin zu einer völlig verbürgerlichten Mittelstandsexistenz ohne jedwede Konsumaskese – als legitime Form heutiger Ordensarmut ausgeben könnte. Die analysierten Texte zeigen vielmehr, trotz mancher Unterschiede im Detail, einen einheitlichen, *verbindlichen Rahmen* auf, innerhalb dessen das christliche Armutsideal heute gelebt werden soll. Nach Aquinata Böckmann läßt sich auf der Grundlage der Lehräußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Reflexion (katholische) Ordensarmut heute wie folgt bestimmen: *Als Nachfolge Christi, in Gütergemeinschaft, Verfügbarkeit und Solidarität mit den Armen.*³⁵²

gehört *Armut* ‘metaphysisch zur Existenz des Menschen’ (Ebd., 670) und muß gleichsam im Interesse der psychischen Hygiene und Gesundheit von jedem gelebt werden; [...]“ (Herv. i. Original).

³⁴⁹ S.o. unter Kap. 4.1 (S. 60).

³⁵⁰ Vgl. FURGER, Sozialethik (wie Anm. 340), S. 63-65.

³⁵¹ Wichtig ist, wie Peter LIPPERT (Einige Nachdenklichkeiten zur Ordensarmut im Jahre 1997, in: OrdKor 38 [1997], S. 309-321, hier S. 313) zurecht feststellt, hier deutlich zwischen *spiritueller Grundhaltung* und *Handlungsrichtlinien* für die konkrete Praxis in Ordensgemeinschaften zu unterscheiden, jedoch auf keines der beiden Elemente zu verzichten. „Ohne eine solche Grundhaltung wirkten die Praxisanweisungen juristisch unspirituell, dürr und formalistisch; ohne reflektierte Praxisrichtlinien schwebten jedoch alle Erwägungen über geistige Grundhaltungen im luftleeren Raum.“ (Ebd.).

³⁵² Vgl. BÖCKMANN, Armut (wie Anm. 160), S. 238.

Das letzte Element – die Solidarität mit den Armen – ist zwar, wie beispielsweise der pachomianische Armutsstreit und die von Pachomius vorgelegte solidarische Armutsbegründung zeigen³⁵³, grundsätzlich keineswegs neu, jedoch war es in der jüngeren Vergangenheit mehr oder weniger in Vergessenheit geraten und durch eine einseitige Betonung asketischer Momente überdeckt worden. Erst durch das Zweite Vatikanische Konzil erfolgte hier auf breiter Front eine Rückbesinnung. *Das Ideal der Ordensarmut hat sich also insofern in den letzten 50 Jahren sehr wohl tiefgreifend gewandelt.* Jedoch ist dieser Wandel noch nicht in das Bewußtsein aller vorgedrungen und vielfach erst bruchstückhaft in der Praxis realisiert worden. Daher sollen sich die weiteren Überlegungen im Rahmen der vorliegenden Studie auf diesen wichtigen Teilaspekt konzentrieren und *die Ordensarmut als sozialetische Herausforderung* betrachtet werden.

5 Die Ordensarmut als sozialetische Herausforderung

5.1 Armutsideal und Armutsbekämpfung: Ein Widerspruch?

Die Ordensarmut wird in neueren kirchlichen Dokumenten, das kann als ein Ergebnis der Überlegungen des vorangegangenen Kapitels festgehalten werden, durchgehend als ein *Akt der Solidarität mit den Armen* gesehen.³⁵⁴ Dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Zusammenhang zwischen Armutsideal und Armutsbekämpfung in der Vergangenheit äußerst strittig war und es bis zu einem gewissen Grad heute noch ist. Im 19. Jahrhundert geriet die Ordensarmut in die Krise. Viele Kritiker – wie bei-

³⁵³ S.o. Anm. 223.

³⁵⁴ Peter LIPPERT glaubt, die Ordensarmut werde unter dem Eindruck eines neuen Problembewußtseins und neuer Erfahrungen „wohl erstmals in *Evangelica Testificatio*, dann besonders deutlich in *Vita consecrata*, als Solidarität mit den unfreiwillig Armen gesehen.“ (Nachdenklichkeiten [wie Anm. 351], S. 316f. – Herv. i. Original). Dem Begriffe nach mag dies zutreffen, der Sache nach aber sicherlich nicht. Wie oben unter Kap. 4.1 dargelegt wurde, findet sich dieser Gedanke bereits in PC 13. Ganz abgesehen davon, daß schon Pachomius zu Beginn des 4. Jh. den Besitzverzicht der Mönche – obgleich er den Begriff nicht kannte – als so etwas wie einen Akt der Solidarität verstanden wissen wollte. Auch der mittelalterlichen Mendikantenbewegung war dieser Gedanke, wie die Überlegungen zum Armutverständnis des hl. Franz von Assisi gezeigt haben (Kap. 3.4.1), nicht völlig fremd. Sicherlich richtig ist aber, daß erst in jüngster Zeit dieser Aspekt der Ordensarmut wieder stärker in das allgemeine Bewußtsein getreten ist und den ihm gebührenden Niederschlag in kirchlichen Verlautbarungen gefunden hat.

spielsweise Karl Marx – sahen geradezu einen Widerspruch zwischen Armutsbekämpfung und dem christlichen Ideal einer freiwilligen Armut.³⁵⁵

Vor dem Hintergrund religionskritischer Einwände kann die Ordensarmut nicht bedenkenlos als ein Akt der Solidarität mit den Armen bezeichnet werden. Vielmehr ist (möglichst unvoreingenommen) zu prüfen, ob der Besitzverzicht einzelner zur Bewältigung des Elends in der Welt dienlich ist oder ob dadurch die Not und das Leid vieler Menschen 'theologisch' – besser wohl ideologisch – überhöht wird.³⁵⁶ Oswald von Nell-Breuning (1890-1991) hat genau dieser Frage 1965 einen Aufsatz gewidmet.³⁵⁷ Vielleicht wird man im Detail heute anders – beispielsweise gegenüber dem Fortschrittsglauben der Moderne zurückhaltender – argumentieren, dennoch behalten die Kernaussagen dieses Beitrags von Nell-Breuning weiter ihre Gültigkeit. Daher sollen sie hier im Rahmen der sozialetischen Reflexion skizziert werden. Der in den *Stimmen der Zeit* veröffentlichte Aufsatz stellt eine der wenigen explizit sozialetischen Abhandlungen zur Ordensarmut dar. Auch von hierher liegt es nahe, darauf ausführlicher einzugehen.

5.1.1 Armut und Reichtum

Zu Beginn seiner Überlegungen stellt Nell-Breuning fest, daß 'Armut' nichts anderes als der Gegenbegriff zu 'Reichtum' sei.³⁵⁸ Wörtlich schreibt er: „Sowohl die tatsächliche Armut als auch die Armutsgegnung beziehen ihren Sinngehalt von dem, was Reichtum ist bzw. was man sich unter Reichtum vorstellt, und vor allem von dem, was man im Guten und im Bösen mit dem Reichtum anfangen kann.“³⁵⁹ Der Begriff 'Reichtum' habe aber im Laufe der Geschichte einen völligen Funktions- und Bedeutungswandel erfahren. Daher sei es geboten, den Alternativbegriff 'Armut', auch insofern er Gegenstand eines Evangelischen Rates sei, gleichermaßen von Grunde auf neu zu überdenken.³⁶⁰

³⁵⁵ Vgl. etwa MARX, Karl: Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie, in: MEW, Bd. I, S. 378: „Das religiöse Elend [d.h. die Ordensarmut – R. R.] ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend.“

³⁵⁶ Daß einzelne Aussagen in kirchlichen Dokumenten u.U. als Ideologisierung der Armut mißverstanden werden können, ist oben bei der Analyse des 'Beschluß: Missionarischer Dienst' der Würzburger Synode bereits angeklungen (siehe Ende von Kap. 4.2.1).

³⁵⁷ NELL-BREUNING, Oswald v.: Armutsidee und Entwicklungshilfe, in: StZ 176 (1965), S. 331-342.

³⁵⁸ Vgl. NELL-BREUNING, Armutsidee (wie Anm. 357), S. 331.

³⁵⁹ Ebd.

³⁶⁰ Vgl. ebd.

5.1.2 Unterscheidung zwischen Genuß- und Produktivvermögen

Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen Nell-Breunings ist der Funktions- und Bedeutungswandel des Begriffs 'Reichtum': Früher, etwa zur Zeit Jesu, war Reichtum gleichbedeutend mit *Genußvermögen*.³⁶¹ Der Reichtum diene ausschließlich dem Genuß. Er war das Mittel, das einer Minderheit dazu verhalf, nicht nur die Lebensbedürfnisse, sondern darüber hinaus Luxusbedürfnisse zu befriedigen. Er ermöglichte es, das Leben angenehm und bequem zu machen.³⁶² Für Christen bot sich die Alternative an, dem Streben nach Reichtum bzw., wenn einer wohlhabend war, den nicht lebensnotwendigen Genußgütern zu entsagen. Der Reichtum oder wenigstens doch seine Erträge konnten an Bedürftige verteilt werden.³⁶³ Neben dem Genuß des Reichtums gab es im beschränkten Umfang noch die Möglichkeit, sein Vermögen im Handel einzusetzen und dadurch zu vergrößern. Letzten Endes diene jedoch auch der so vermehrte Reichtum lediglich dem Genuß, u.U. in kulturell sehr hochstehenden Formen wie dem Mäzenantentum.³⁶⁴

Mit dem Anbruch des Industriezeitalters setzte eine entscheidende Wende ein: Konnte bis dahin Reichtum im wesentlichen nur gebildet werden, indem man sich (oft gewaltsam) auf Kosten anderer bereicherte, so war es nun möglich, sein Vermögen durch die Herstellung immer größerer Mengen von Sachgütern zu mehren. Diese Sachgüter dienen nicht mehr nur den Luxusbedürfnissen weniger, sondern den Lebensbedürfnissen vieler.³⁶⁵ Es wurde möglich, Reichtum im großen Stil produktiv zu verwenden. Dieser 'Reichtum' besteht nicht in Luxusgütern, er ruht nicht in Schatzkammern, sondern stellt sich beispielsweise in Produktionsstätten dar. Er ist, so Nell-Breuning, „nicht mehr bloßes Genußvermögen und in Einzelfällen Erwerbsvermögen, sondern in aller Regel Erwerbs- und Produktivvermögen in einem, wobei der Erwerb auch wieder mehr der Steigerung der Produktion als der Lebenshaltung des Unternehmers zu dienen bestimmt ist.“³⁶⁶ Mit der Industrialisierung wird Reichtum auch und vor allem *Produktivvermögen*.

Genuß- und Produktivvermögen müssen jedoch nach Nell-Breuning aus ethischer bzw. aszetischer Sicht grundsätzlich unterschiedlich beurteilt werden:

³⁶¹ Vgl. ebd.

³⁶² Vgl. ebd.

³⁶³ Vgl. ebd., S. 331f.

³⁶⁴ Vgl. ebd., S. 332.

³⁶⁵ Vgl. ebd.

³⁶⁶ Ebd., S. 332.

„Reichtum, der dazu dient, Güter zu produzieren, deren andere zur Deckung ihres Lebensbedarfs bedürfen, ist offenbar ethisch und asketisch grundsätzlich anders zu bewerten als Reichtum, der dazu dient, der Notwendigkeit zu entheben, durch Arbeit sein tägliches Brot zu verdienen, und ihm statt dessen ein üppiges Schmarotzerleben zu ermöglichen, wie das Evangelium es uns in der Figur des reichen Prassers vor Augen stellt. Etwas ganz Verschiedenes ist es, ob ein Mensch die Güter dieser Erde begehrt um des Genusses der Lebensfreude willen, die man sich mit ihnen verschaffen kann, oder auch um des gesellschaftlichen Ansehens willen, das sich an die gehobene Lebenshaltung zu knüpfen pflegt, oder ob er diese Güter erstrebt als Mittel, um etwas zu leisten oder zu schaffen, wozu er das Zeug hat und womit er den Bedürfnissen seiner Mitmenschen dient.“³⁶⁷

Nach Überzeugung des früheren Frankfurter Sozialethikers ist jedoch die Unterscheidung zwischen Genuß- und Produktivvermögen noch nicht in das allgemeine Bewußtsein eingegangen. Unsere Wertung des Reichtums – und folglich das Streben danach – sei immer noch maßgeblich bestimmt von der Vorstellung des Genußreichtums.³⁶⁸ Ins Auge steche nach wie vor mehr der Luxus des Reichen als der produktive Reichtum und seine Bedeutung für den Wohlstand aller. Im Empfinden gehöre der Reiche und sein (Genuß-)Reichtum eng zusammen. Tatsächlich aber könne sich Reichtum in der Form des Produktivvermögens völlig von der Person des Reichen lösen und habe sich auch in der heutigen Wirtschaft weitgehend davon gelöst.³⁶⁹ Weder die produktive Nutzung des Reichtums noch weniger die mit seiner Hilfe produzierten Güter dienen ausschließlich dem Reichen. Produktiver Reichtum „ist – zum mindestens auch – Reichtum für andere, kommt im Grenzfall sogar ausschließlich anderen zustatten“³⁷⁰.

Zunächst war Produktivvermögen und Unternehmerfunktion in einer Person vereinigt. Für Karl Marx etwa noch war der ‘Kapitalist’ ganz selbstverständlich auch der Unternehmer.³⁷¹ Bei vielen Mittelstandsunternehmen trifft dies auch heute weiterhin zu. Doch beispielsweise in den großen Aktiengesellschaften sind die Aktionäre, die Kapitaleigner, in der Regel nicht selbst Unternehmer. Damit hat sich nicht nur ein Wandel vom Genuß- zum Produktivvermögen vollzogen, sondern – was für eine ethische Würdigung noch wichtiger ist – „auch das Verhältnis dieser neuen Art von Reichtum zu seinem Besitzer ist ein anderes geworden.“³⁷² Produktivvermögen kann sozusagen objektiviert, gestreut werden.³⁷³ Ein einzelner Aktionär muß keineswegs ‘reich’ sein.

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ Vgl. ebd.

³⁶⁹ Vgl. ebd., S.333.

³⁷⁰ Ebd., S. 333.

³⁷¹ Vgl. ebd.

³⁷² Ebd.

³⁷³ Vgl. ebd.

5.1.3 Konsequenzen für das Armutsideal

Der aufgezeigte Funktionswandel des Reichtums ziehe, so Nell-Breuning, den Gegenbegriff Armut in Mitleidenschaft.³⁷⁴ Man könne nicht von einem statischen, unwandelbaren Verständnis der Armut ausgehen: „Jede Zeit hat ihre eigenen Formen, in denen sie überzeitlichen Idealen dient. Das gilt auch vom Ideal der apostolischen oder evangelischen Armut.“³⁷⁵ Zu einer Zeit als Reichtum gleichbedeutend mit Genußvermögen war und nur einer kleinen, privilegierten Minderheit offenstand, während die große Mehrheit schicksalhaft in Armut am Rande des Existenzminimums verharren mußte, war es zweifellos sinnvoll, daß Besitzende auf ihr Habe verzichteten. So wurde der Armut der Stachel genommen und für alle deutlich gemacht, „daß das Glück des Menschen nicht in seiner Habe besteht und ohne viele Erdengüter ein wahrhaft erfülltes Leben möglich ist“³⁷⁶. Heutzutage sei jedoch die Armut breiter Massen kein unentrinnbares Schicksal mehr, vielmehr bestünde die Möglichkeit, durch richtigen Einsatz des Produktivvermögens dieses zu mehren und dadurch den Wohlstand aller, auch der Hungernden in der Dritten Welt, zu sichern.³⁷⁷ Das Elend in der Welt sei „ein Zustand, der sich dank der von Gott uns geschenkten Intelligenz, Energie und Initiative Schritt für Schritt überwinden läßt und daher auch überwunden werden muß“³⁷⁸. Die Beseitigung der Armut in der Welt könne jedoch nur geschehen, wenn die Menschen in den reichen Industrieländern zu einem fühlbaren Opfer bereit seien. Dieses Opfer bestünde jedoch nach Nell-Breuning „nicht darin, daß wir uns arm machen oder ärmlich leben, sondern darin, daß wir mehr (und darum länger) arbeiten, als wir es um unserer selbst willen nötig hätten.“³⁷⁹

³⁷⁴ Vgl. ebd., S. 331.

³⁷⁵ Ebd., S. 341.

³⁷⁶ Ebd.

³⁷⁷ Vgl. ebd.

³⁷⁸ Ebd. – An diesem Punkt wird man heute u.U. auf dem Hintergrund der Energiekrise der 70er Jahre und dem inzwischen gewachsen Bewußtsein um die ökologischen Grenzen des Wirtschaftswachstums zurückhaltender argumentieren. Ob Armut gänzlich beseitigt werden kann, erscheint heute äußerst fraglich (siehe den oben unter Kap. 1, Anm. 10, angeführten *Bericht über die menschliche Entwicklung 1998*). Vgl. etwa auch GILDER, George: Reichtum und Armut, München 1983, S. 86f.: „Wir müssen uns damit abfinden, daß wir trotz des Überflusses, den uns die kapitalistische Wirtschaft beschert, immer in einer Welt voller armer Menschen leben werden.“ Dennoch ließe sich sicherlich durch den Einsatz des Menschenmöglichen vielfache Not lindern.

³⁷⁹ NELL-BREUNING, Armutsidee (wie Anm. 357), S. 340. – Auch dieser Gedanke wirkt heute angesichts der Diskussion um Arbeitszeitverkürzung und Herabsetzung des Renteneintrittsalters zunächst wenig zeitgemäß. Jedoch wird er von anderen Fachleuten – etwa Ökonomen – nach wie

Was folgt aus den Überlegungen Nell-Breunings konkret für die Orden und ihr Ideal freiwilliger Armut? – Armutsbekämpfung und christliches Armutsideal stehen nicht prinzipiell im Widerspruch, wie es etwa von marxistischer Seite her immer wieder behauptet wurde. Jedoch ist auch nicht jede Form der Ordensarmut von vornherein schon ein Akt der Solidarität mit den Armen und Notleidenden dieser Welt. Es kommt vielmehr auf die konkrete Gestaltung an. Daß etwa der bloße abhängige Gebrauch, wenn er nicht mit Momenten der Konsumaskese verbunden wird, zur Bewältigung von Hunger und Elend nichts beiträgt, ist einsichtig und bedarf keiner weiteren Erklärung. Nell-Breuning jedoch geht einen Schritt weiter. Für ihn ist auch nicht jede Form tatsächlicher Armut, jeder bewußte und spürbare Verzicht auf materielle Güter, ein Solidaritätsakt. Für manche mag es zunächst befremdlich erscheinen, daß zwischen dem Grad der Askese und der durch den Verzicht ermöglichten Hilfeleistung keine direkte Proportionalität besteht. Ein Mehr an Verzicht heißt nicht automatisch ein Mehr an Solidarität. Ganz im Gegenteil: Durch ein Weniger an Verzicht kann u.U. ein größerer Beitrag zur Armutsbekämpfung geleistet werden. Nell-Breuning unterscheidet zwei Formen freiwilliger christlicher Armut: Zum einen gäbe es eine *weltflüchtige Armut*, „deren angemessener Ort die menschenleere Wüste ist“, zum anderen aber „auch eine an die notleidende Welt *sich hingebende Armut*, die nicht im Verzicht auf sachdienliche und zweckförderliche Mittel besteht, sondern sich deren uneingeschränkt bedient, dagegen um der hohen Aufgabe willen Wohlleben, Behaglichkeit und Bequemlichkeit opfert.“³⁸⁰ Eine weltflüchtige Armut könne, da der Mensch nach wie vor in der Gefahr steht, sein Herz an die Erdengüter zu hängen, auch heute noch seine zeichenhafte Bedeutung haben.³⁸¹ Von größerer Zeichenhaftigkeit ist jedoch heute für Nell-Breuning eine an die Welt sich hingebende Armut, wie sie etwa Entwicklungshelfer auf sich nehmen, die aus freiem Entschluß ihre ganze Kraft im Kampf gegen Hunger und Elend in der sog. Dritten Welt einsetzen: „Das ist dann wirklich kein soziales Gerede, sondern im wahrsten Sinne sozialer Einsatz: die Arbeitskraft seiner besten Lebensjahre herzugeben, um Gerechtigkeit und allgemeine Wohlfahrt in den unterentwickelten Ländern zu verwirklichen.“³⁸²

Jede der beiden genannten Armutsformen bringt *spezifische Schwierigkeiten und Gefahren* mit sich: Die weltflüchtige Armut steht in der Gefahr, einen falschen Asketenstolz und eine dem christlichen Welt- und Menschenbild widersprechende, grundsätzli-

vor als der einzige Weg aus der Armut gesehen (vgl. beispielsweise GILDER, Reichtum [wie Anm. 378], S. 87f.).

³⁸⁰ NELL-BREUNING, Armutsidee (wie Anm. 357), S. 342 – Herv. R. R.

³⁸¹ Vgl. ebd.

³⁸² Ebd.

che Verteufelung des Produktivvermögens zu fördern.³⁸³ Eine sich an die Welt hingebende Armut dagegen kann leicht kippen, d.h. in eine von Bequemlichkeit, Behaglichkeit und Wohlleben geprägte Lebensform umschlagen. Zwischen wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit und Lebenshaltung besteht nämlich nach Nell-Breuning ein unlöslicher Zusammenhang.³⁸⁴ So könne es nicht ausbleiben, „daß der Mensch, der in seinem Arbeitsleben allseitig von technischen Komfort umgeben ist und sich aller technischen Errungenschaften bedient, davon auch in seinem Privatleben Gebrauch zu machen verlangt.“³⁸⁵ Grundsätzlich, hier ist Nell-Breuning uneingeschränkt zuzustimmen, ist eine höhere Lebenshaltung „das notwendige Entsprechungsstück zur höheren Produktionstechnik und darum kein Luxus, keine Verweichlichung oder Erschlaffung, vielmehr unerläßliche Anpassung“³⁸⁶. Doch, so ist hinzuzufügen, steht jeder, auch jeder Ordenschrist, in der Gefahr, sein Herz an die irdischen Güter zu hängen. Daher muß ein großzügiger, nicht vom Gedanken der Weltflucht geprägter Gebrauch von Gütern mit einem entsprechenden Arbeitsethos gepaart sein. Nicht umsonst erinnert das Konzil die Ordensleute an die allgemeine Arbeitspflicht.³⁸⁷ Auch ist zweifellos richtig, was Karl Rahner in diesem Zusammenhang zu bedenken gibt: „Die apostolische Indienststellung der Armut kann einen solchen Reichtum der Gemeinschaft zu bedingen scheinen, daß von einer wirklichen Armut des einzelnen Mitglieds und so von einer asketischen Armut keine Rede mehr sein kann.“³⁸⁸ Die Ordensarmut, wenn auch in unterschiedlichen Formen und Ausprägungen, gehöre aber *konstitutiv* zu jeder Form des Ordenslebens.³⁸⁹ Daher folgert Rahner: „Wenn gewisse an sich durchaus legitime Ziele einen Lebensstil erfordern würden, den man sinnvoll und ehrlich nicht mehr als Armut bezeichnen kann, dann müßten eben solche Ziele außerhalb der Ordensgemeinschaft erstrebt und realisiert werden.“³⁹⁰

³⁸³ Vgl. ebd., S. 334f.

³⁸⁴ Vgl. ebd., S. 338.

³⁸⁵ Ebd., S. 339.

³⁸⁶ Ebd.

³⁸⁷ S.o. unter Kap. 4.1 (S. 61). – Bereits Pachomius hielt seine Mönche zur Arbeit an, nicht nur um den Müßiggang fernzuhalten, sondern auch um ein Auseinanderbrechen seiner Asketengemeinschaft zu verhindern. Auch Franziskus ermahnt seine Brüder, „in Treue und Hingabe“ zu arbeiten (vgl. *BReg* [wie Anm. 173], S. 169).

³⁸⁸ RAHNER, *Theologie* (wie Anm. 14), S. 446.

³⁸⁹ Vgl. ebd., S. 446f.

³⁹⁰ Ebd., S. 447.

5.2 Klösterliche Armutspraxis im Spannungsverhältnis zwischen Ethik und Ökonomie

Der Evangelische Rat der Armut steht in Beziehung zur Ökonomie. Mag auch der konkrete Umgang des einzelnen mit Geld minimiert sein, die Ordensgemeinschaft in ihrer Gesamtheit nimmt jedoch immer auf vielfältige Weise am wirtschaftlichen Geschehen teil. Auch dieses gemeinschaftliche Handeln muß gesehen und ethisch verantwortet werden. Dies wurde am Anfang der Überlegungen, im Rahmen des religionssoziologischen Zuganges, bereits festgestellt.³⁹¹

Nachdem nun die biblischen Grundlagen, Schlaglichter der historischen Entwicklung und das heutige Verständnis der Ordensarmut, wie es sich in neueren kirchlichen Dokumenten widerspiegelt, betrachtet wurden, tritt dieser Zusammenhang noch deutlicher vor Augen als zu Beginn. Im Ordensleben gab es und wird es wohl immer weltflüchtige Tendenzen geben. Dieser Protest, das prophetische Zeichen des gegen den Strom des Konsumismus und Materialismus Anschwimmens, hat durchaus seine Berechtigung. Viele sehen gerade hierin den eigentlichen Sinn und das Ziel eines Lebens nach den Evangelischen Räten.³⁹² Zweifellos gehört das prophetische Element wesentlich zur Ordensexistenz. Die Ordensleute sollen – vor allem durch ihr Leben – Künder der Frohen Botschaft sein. Seinem Ideal nach ist das geweihte Leben, wie es etwa Johannes Paul II. ausdrückt, „lebendige Überlieferung des Lebens und der Botschaft des Erlösers.“³⁹³

Dennoch kann die Weltflucht nie total sein. Eine Reflexion über die spirituellen Grundlagen des Ordenslebens ist notwendig, jedoch darf darüber nicht die Realität aus dem Auge verloren werden.³⁹⁴ Auch eine kontemplative Gemeinschaft kann nicht völlig autark leben. Sie ist in das Wirtschaftsleben eingebunden, in unserer heutigen arbeitsteiligen und ausdifferenzierten Zivilisation wohl stärker denn je. Hinzu kommt, daß vom Gedanken der Solidarität her vielfach Wirtschaftstätigkeit, eine Teilhabe am Produktivvermögen, gefordert wird. Das Ideal der Ordensarmut und die Wirtschaftstätigkeit der Ordensgemeinschaften stehen – wie Ethik und Ökonomie im allgemeinen³⁹⁵ – in einem

³⁹¹ S.o. unter Kap. 2.4.

³⁹² Als einer der entschiedensten Verfechter eines derartigen Verständnisses des Ordenslebens als prophetischer Protest ist wohl Johann Baptist Metz zu nennen. Speziell zu seinem Verständnis der Ordensarmut vgl. METZ, *Zeit* (wie Anm. 7), S. 48-63.

³⁹³ *VC* (wie Anm. 287), Nr. 22, S. 30.

³⁹⁴ Siehe den oben unter Anm. 351 angeführten Hinweis von Peter LIPPERT.

³⁹⁵ Zum *notwendigen* Spannungsverhältnis zwischen Ethik und Ökonomie, das nicht lähmen muß, sondern aus dem *Kreativität* erwachsen kann, vgl. HOMANN, Karl: *Ökonomie und Ethik*, in:

Spannungsverhältnis. Diese Spannung kann nicht zugunsten eines der beiden Pole aufgehoben, vielmehr muß sie fruchtbar gemacht werden. Ein völliger Verzicht auf Wirtschaftstätigkeit im weitesten Sinne, d.h. Teilnahme am Waren- und Geldaustausch, ist undenkbar. Auch die Preisgabe des Armutsideals scheidet aus, da es *wesensnotwendig* zu jedweder Form des Ordenslebens gehört.³⁹⁶ Daher muß das Ideal der Ordensarmut entsprechend den *heutigen* wirtschaftlichen Verhältnissen erfaßt und realisiert werden. Karl Rahner stellt hierzu fest:

„Es ist eine Utopie zu meinen, man könne in der konkreten Inhaltlichkeit dasjenige noch *genau* so leben und praktizieren, was ein Antonius, ein Pachomius, Benedikt, Franziskus oder auch zu Beginn der Neuzeit ein Ignatius sich unter Armut konkret vorgestellt haben. Wer dieser Meinung wäre, würde nur an der Wirklichkeit vorbeisehen und würde sich gerade so an der echten Aufgabe vorbeidrücken, das Wesen dessen, was man einmal unter Armut verstanden hat, in den neuen wirtschaftlichen Verhältnissen, die unweigerlich unsere sind, neu material zu erfassen und zu realisieren. Gerade in der Dimension der materiellen Werte und Güter ist der Mensch mehr als in jedem anderen Bereich eine hinsichtlich seiner privaten Lebensgestaltung abhängige Funktion der sozialen, kollektiven Gestalt dieser ganzen Dimension, deren Gestaltung fast gänzlich von ihm unabhängig und für sein einzelnes Leben eine vorgegebene, seiner Entscheidung entzogene Größe ist.“³⁹⁷

Sicherlich ist es richtig, daß der Mensch in gewisser Weise – wie Karl Rahner es ausdrückt – eine abhängige Funktion der kollektiven Gestalt der Wirklichkeit ist. Niemand kann sich beispielsweise sein eigenes Wirtschaftssystem schaffen. Jedoch darf dies nicht dahingehend mißverstanden werden, daß die soziale Gestaltung der Wirklichkeit sich der Verantwortung des Menschen entzöge. Es gibt nicht nur eine Gehorsamsverantwortung vor Normen, sondern auch eine Gestaltungsverantwortung für sie und zwar auch dann, wenn sie über den Verfügungsbereich des einzelnen Individuums hinausreichen, also kollektiver Natur sind.³⁹⁸

BAADTE, Günter / RAUSCHER, Anton (Hrsg.): *Wirtschaft und Ethik*, Graz-Wien-Köln 1991 (Kirche heute, 5), S. 9-29, hier insbes. S. 25f.

³⁹⁶ Ohne hier näher darauf eingehen zu können, sei angemerkt, daß nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils die Evangelischen Räte ihrem Wesenskern nach dem *jus divinum* zuzurechnen und damit menschlicher, auch kirchlich-autoritativer, Verfügung entzogen sind (vgl. *LG*, Nr. 43, 1). Die Kirche muß für die Auslegung der Räte, die Regelung ihrer Übung und die Festsetzung entsprechend dauerhafter Lebensformen sorgen (vgl. ebd.), sie könnte beispielsweise aber nicht die Ordensarmut ‘abschaffen’ und als unchristlich verwerfen. – Siehe hierzu auch die am Ende des vorigen Abschnitts angeführten Überlegungen von Karl RAHNER.

³⁹⁷ RAHNER, *Theologie* (wie Anm. 14), S. 436 – Herv. i. Original.

³⁹⁸ Vgl. KORFF, Wilhelm: *Kernenergie und Moraltheologie*. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Frankfurt/M. 1979, S. 25-28.

5.3 Die Armutsproblematik im Kontext der christlichen Ethik

Ordensarmut ist kein Zentralthema christlicher Ethik. Allenfalls im engumgrenzten Rahmen einer individuellethisch orientierten Reflexion findet eine wissenschaftliche Auseinandersetzung statt. Die meisten Veröffentlichungen zur Thematik – überwiegend aus der Hand von Ordenschristen – sind praktisch-spirituell orientiert. Sie wollen in einer von Unsicherheit, Anfragen und Ängsten geprägten Zeit Stütze und Orientierung bieten. Der Zusammenhang zwischen der freiwillig gewählter Armut der Ordenschristen und dem mit dem gleichen Wort umschriebenen, menschlichen Elend in seinen verschiedenen Dimensionen, von der absoluten Armut in Teilen Afrikas bis hin zur sozialen Armut in Deutschland, wird kaum thematisiert. Philipp Schmitz hat in einem nur wenig beachteten Beitrag versucht, Armut als Basis sozialetischer Normfindung zu fassen.³⁹⁹ Er kommt zu folgendem Ergebnis:

„Die Sozialethik kann sich für jede ihrer Fragen der Armut als Perspektive bedienen. Mit ihr bekommt sie die Realität voll in den Griff; ohne den Armen entbehrt sie des Leitbildes und des Maßes der Gerechtigkeit; ohne den Verzicht gelänge es ihr nicht, die Priorität des Menschlichen herauszustellen. Die Armut kann als Korrektur und Kriterium für das Methodenproblem der Sozialethik aufgefaßt werden. Aus der Betrachtung der Not von zwei Drittel der Menschheit kann sich die Motivation der sittlichen Tat erschließen.“⁴⁰⁰

Man wird Schmitz nicht in allem folgen können. Etwa sein dezidiert marxistischer Ansatz dürfte kaum allgemeine Zustimmung finden. Dennoch kann, wenn man das im Rahmen der vorliegenden Studie Dargelegte noch einmal überblickt, zumindest für den engumgrenzten Bereich der hier gesetzten Thematik, die These von Schmitz bestätigt werden. Ob die Sozialethik sich für alle ihrer Fragen der Armutsperspektive bedienen kann, läßt sich hier nicht klären. Zentrale Fragen sozialetischer Reflexion aber, dies steht zweifellos fest, lassen sich aus der Perspektive der Armut beschreiben.

Nach dem religionssoziologischen Zugang, der vor allem der kontextuellen Verklammerung der sich anschließenden theologischen Überlegungen dienen sollte, wurde in einem ersten Schritt nach der biblischen Grundlage des christlichen Armutsideals gefragt. Der Zusammenhang zwischen sittlicher Norm und biblischer Weisung kam zur Sprache. Im folgenden wurde, nachdem kurz das Ideal der ‘Apostolischen Armut’ der mittelalterlichen Mendikantenbewegung thematisiert wurde, anhand aktueller kirchlicher Dokumente und Rechtsnormen das heutige Verständnis der Ordensarmut erörtert. Dabei

³⁹⁹ SCHMITZ, Philipp: Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozialethik, Frankfurt/M. 1973. – Außer in Form eines Literaturhinweises im LThK³ fand diese Arbeit in der hier herangezogenen Literatur keinerlei Beachtung.

⁴⁰⁰ SCHMITZ, Armut (wie Anm. 399), S. 64.

wurde die Kontingenz und kontextuelle Bedingtheit sittlicher Normen deutlich. Ebenso wenig wie irgendein anderes christliches Ideal, läßt sich die Ordensarmut abstrakt fassen. Sie muß vielmehr auf dem Hintergrund verschiedenster, sich stetig wandelnder Situationen gesehen werden. So wurde exemplarisch vor Augen geführt, was Gehorsamsverantwortung vor und Gestaltungsverantwortung für Normen heißt. Im Rahmen der sozialetischen Reflexion im engeren Sinne wurde schließlich, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität und z.T. nur andeutungsweise, auf die Leitprinzipien christlicher Sozialetik Bezug genommen.

Das Personalprinzip schwang stetig mit, wenn es auch nie ausdrücklich thematisiert wurde. Der Gedanke der Solidarität wurde am eingehendsten erörtert. Er bildete gleichsam das *Movens* dafür, die Ordensarmut als sozialetische Herausforderung in den Blick zu nehmen. Menschliches Handeln muß in Rückbindung an die uns umgebende Natur gesehen und bewertet werden. Dies könnte man als Prinzip der Retinität bezeichnen.⁴⁰¹ Ordensgemeinschaften als menschliche Vergemeinschaftungen unterliegen selbstverständlich auch diesem Retinitätsprinzip. Klösterliches Leben und Wirtschaften muß, soll es heute ethisch verantwortbar sein, in Einklang mit der uns umgebenden Natur geschehen.⁴⁰² Das Subsidiaritätsprinzip schließlich als ein weiteres klassisches Leitprinzip speziell der katholischen Soziallehre wurde bisher hier zwar nicht ausdrücklich zur Anwendung gebracht, jedoch ließe sich dies ohne weiteres nachholen. Die vom Evangelischen Rat der Armut her geforderte Hilfe und Unterstützung Notleidender und Bedürftiger

⁴⁰¹ Vgl. BAUMGARTNER, Alois / KORFF, Wilhelm: Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt, in: StZ 208 (1990), S. 237-250, hier S. 250.

⁴⁰² Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.): Handeln für die Zukunft der Schöpfung, Bonn 1998 (Die dt. Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, 19), Nr. 204, S. 97f.: „Kirchliches Handeln für die Zukunft der Schöpfung bedarf der ständigen Besinnung auf seine geistlichen Grundlagen. Hier können gerade die Orden von ihrer jeweiligen Spiritualität sowie ihrem Armutsgelübde her wertvolle Hilfestellungen geben. Zu denken ist beispielsweise an die franziskanische Spiritualität eines einfachen und naturverbundenen Lebens, an die benediktinische Kultur- und Traditionspflege, die sich aufgrund des Prinzips der ‘*stabilitas loci*’ für die Entwicklung zahlreicher Regionen so fruchtbar ausgewirkt hat, an Impulse der Hildegard von Bingen für eine ganzheitliche Medizin oder an den welt- und schöpfungszugewandten Leitsatz des Heiligen Ignatius von Loyola ‘Gott in allen Dingen finden’. Die Schöpfungsspiritualität der Orden findet ihre Konkretisierung in einer nachhaltigen Lebens- und Wirtschaftsweise, zu der folgende Elemente gehören:

liturgische Feier der Schöpfung als Gabe Gottes, als Quelle der Freude und als Gegenstand der Sorge

umweltgerechte und naturschonende Gestaltung, Pflege und Bewirtschaftung des klösterlichen Eigentums, vor allem der landwirtschaftlichen Flächen sowie der Gebäude
zeitgemäße Formen eines einfachen und ressourcenschonenden Lebensstils.“

beispielsweise muß grundsätzlich subsidiär erfolgen. Ordensleute wollen, das bringt das Gelübde der Armut zum Ausdruck, sich nicht voll Stolz und Überheblichkeit zu den Armen hinabbeugen, sondern existentiell auf der gleichen Stufe stehend, Hilfe zur Selbsthilfe leisten.⁴⁰³

Die Diskussion um die Ordensarmut muß vor dem Hintergrund des christlichen Welt- und Menschenbildes gesehen werden. Im Gelübde der Armut wird der Mensch im Idealfall in seiner individuellen und zugleich in seiner sozialen Verfaßtheit und der ihm eigenen leibseelischen Einheit angesprochen und gefordert. Formen der Ordensarmut dagegen, die einseitig den Schwerpunkt nur auf einen Aspekt setzen und beispielsweise die soziale Dimension des Gelübdes vernachlässigen oder den Evangelischen Rat auf bloße Armut im Geiste reduzieren wollen, sind ethisch defizitär. Besonders akzentuiert wird durch das Armutsgelübde der häufig vernachlässigte eschatologische Vorbehalt, der das ganze christliche Dasein prägen sollte und der wesentlich zum christlichen Welt- und Menschenbild gehört. Das Ziel der Welt ist noch nicht erreicht, das erlösende Ende steht noch bevor. Noch liegt die Schöpfung, wie Paulus im Römerbrief es ausdrückt, in Geburtswehen (vgl. Röm 8, 22). Christen hoffen auf die Wiederkunft ihres Herrn. Diese Hoffnung lebendig zu erhalten, ist nicht zuletzt eine der Motivationen für ein Leben nach den Evangelischen Räten. Der Rat der Armut ist ein eschatologisches Zeichen. Er will wachrütteln und zum Nachdenken über das das Handeln leitende Wertesystem anregen. Freilich darf dies nicht, wie im Ordensleben immer wieder geschehen, zur Weltflucht und zur stolzen Verachtung der 'normalen Christen', die sich mit 'irdischen Dingen' notgedrungen abmühen müssen, führen. Ein überhebliches Sich-besser-dünken und jedwede, quasi zwangsläufig damit einhergehende, wie auch immer geartete Konzeption einer Zweistufenethik widerspräche völlig der christlichen Botschaft und würde der Intention des Evangelischen Rates der Armut radikal zuwiderlaufen.

Das eben Angesprochene ließe sich noch weiter vertiefen und entfalten. Die knappen Hinweise sollen jedoch hier genügen. Es wird deutlich, daß die Armut – auch und gerade in der Gestalt der Ordensarmut – als Korrektur und Kriterium für das Methodenproblem der Sozialethik aufgefaßt werden kann. Die Ordensarmut ist zwar kein Zentralthema christlicher Ethik, im Rahmen der Armutsproblematik werden aber sehr wohl Kernthemen christlicher Ethik zur Sprache gebracht. Damit erweist sich der evangeli-

⁴⁰³ Nach Marianne HEIMBACH-STEINS gebietet die Option für die Armen, „die Armen in ihrer menschlichen Würde als Träger einer bestimmten, nach Möglichkeit zu überwindenden Armutssituation zu entdecken und diese Sicht zur Grundlage einer Solidarität zu nehmen, die der Versuchung paternalistischer Bevormundung von vornherein wachsam begegnet.“ (Option [wie Anm. 220], S. 12).

sche Rat der Armut nicht nur als ein Strukturprinzip systematischer Theologie im allgemeinen⁴⁰⁴, sondern auch als mögliches Strukturprinzip einer theologischen Ethik.

6 Ordensarmut – ein Charisma mit Zukunft?

Nach den Ausführungen am Ende des vorangegangenen Kapitels scheint sich die Frage nach der Zukunft des Evangelischen Rates der Armut fast zu erübrigen. Jedoch ist zu bedenken, daß die Ordensarmut nicht in erster Linie formales Strukturprinzip der Theologie, sondern ein in der Kirche von heute mit Engagement, Kreativität und Zeugniskraft gelebtes Charisma sein soll. Wie steht es um die Zukunft der charismatischen Armut als Lebensform der Ordenschristen?

Vieles, was zum Pessimismus verleiten könnte, läßt sich finden. Manches davon wurde im Rahmen der vorliegenden Studie angeführt. In Erinnerung gerufen sei nur die sich in Nachwuchsmangel und Überalterung zeigende Krise der Orden. Wenn man, wie der Verfasser, mit Johann Baptist Metz der Überzeugung ist, daß es sich bei der Ordenskrise nur sekundär um eine Nachwuchskrise, primär aber um eine Funktionskrise handelt,⁴⁰⁵ gibt es jedoch keinen Anlaß, angesichts der (zugegebenermaßen sehr schwierigen) Situation in Resignation und Lethargie zu verfallen. Metz sieht die derzeitige Krise der Orden „durch das Fehlen großer, spezifischer, in einer gewissen Weise nicht übertragbarer Aufgaben in der Kirche“ verursacht.⁴⁰⁶ Haben die Orden in unserer heutigen Zeit wirklich keine wichtige, nicht übertragbare Funktion in der Kirche mehr oder nehmen sie ihre spezifische Aufgabe nur nicht in entsprechender Weise wahr? Die Kirche ist aufgefordert, *in Wort und Tat* das Evangelium Jesu Christi zu verkünden. Unverzichtbarer Bestandteil der Frohbotschaft aber, dies wurde im Rahmen der vorliegenden Arbeit deutlich⁴⁰⁷, sind die Armutsforderungen Jesu. Wer, wenn nicht die Orden, könnte das Charisma freiwilliger Armut heute leben?

Doch wie können evangelische Armut und die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse des 20. Jahrhunderts miteinander in Einklang gebracht werden? Kirche und Orden erscheinen vielen Menschen heute unglaubwürdig: Man predige die Armut, lebe sie aber nicht. Ausweg kann nur eine Armutsform bieten, die zeitgemäß ist (d.h. von der Umwelt als solche erkannt und wahrgenommen wird) und zugleich auch in der Praxis

⁴⁰⁴ Vgl. SCHEUER, Räte (wie Anm. 5).

⁴⁰⁵ S.o. Zitat unter Anm. 7.

⁴⁰⁶ METZ, Zeit (wie Anm. 7), S. 11.

⁴⁰⁷ S.o. Kap. 3.3.

gelebt werden kann. So weit ich sehe, kann dies keine aszetisch motivierte, heilsindividualistisch verkürzte Form der Ordensarmut sein, sondern nur eine Ordensarmut, die nicht vor der Welt zurückschreckt, sondern ganz bewußt in der vorrangigen Option für die Armen die Option für eine verantwortete Welt zu verwirklichen sucht.

Jede Zeit hat ihre spezifischen Armutsformen. Der Wandel in der Praxis und im Verständnis des christlichen Ideals freiwilliger Armut trat im Verlauf der vorliegenden Überlegungen mehrmals zu Tage: Erinnert sei hier exemplarisch an den Wandlungsprozeß des reinen Charismas nach der Weberschen Theorie, der mit den Stichworten Veralltäglichsung, Versachlichung und Institutionalisierung charakterisiert wurde, an die dargebotenen geschichtlichen bzw. zeitgeschichtlichen Überlegungen im 3. und 4. Kapitel sowie an die im Anschluß an Oswald von Nell-Breuning getroffene Unterscheidung zwischen Genuß- und Produktivvermögen. Veränderungen in der Praxis und in der Begründung des Evangelischen Rates der Armut müssen nach allem, was hier dargelegt wurde, als *historisches Faktum* zur Kenntnis genommen werden. Sie traten immer wieder auf und werden wohl auch in Zukunft von Zeit zu Zeit sichtbar werden. Wie sind jedoch diese geschichtlichen Veränderungsprozesse zu beurteilen? Zwei Extreme müssen vermieden werden: Eine übersteigerte Form des *Geschichtspessimismus*, der die Historie des christlichen Armutsideals nur als Geschichte des Niedergangs begreifen will, ist ebenso zu vermeiden, wie eine zum Hochmut tendierende Extremform des *Optimismus*. Es läßt sich (pauschal) weder behaupten, daß Ordenschristen heute dem Charisma freiwilliger Armut weniger gerecht werden, noch daß sie ihm mehr gerecht werden, als Frauen und Männer in der Vergangenheit es vermochten.

Vergleicht man die aufgezeigten biblischen Perspektiven mit den Ergebnissen der vorangegangenen religionssoziologischen Überlegungen, so lassen sich *erstaunliche Verbindungslinien* ziehen. Wenig verwunderlich ist zunächst, daß Webers These, Charismen könnten nie rein bewahrt werden und seien notwendigerweise Veralltäglichungsprozessen ausgesetzt, bereits bei der Betrachtung biblischer Aussagen zur Armut Bestätigung fand, entwickelte doch Weber seine Theorie gerade auch aufgrund vorausgehender Lektüre theologischer Werke. Überraschend dagegen sind die Parallelen zwischen dem, was Winfried Gebhardt als Kulturbedeutung der Gemeinschaften des Typs 'Charisma als Lebensform' sieht, und den radikalen, biblischen Armutsforderungen für einzelne. Nach dem Bayreuther Soziologen liegt der 'Nutzen' von Orden heute vor allem darin, daß sie institutionelle Ordnungen, wie beispielsweise die Kirche, zur Reflexion über den Sinn ihres Seins zwingen.⁴⁰⁸ Ulrich Luz, ein protestantischer Exeget, merkt zur

⁴⁰⁸ Vgl. GEBHARDT, Charisma (wie Anm. 21), S. 227.

Diskussion um die Problematik einer Zweistufenethik im Anschluß an eine Auslegung der Bergpredigt an:

„Wenn die Unterscheidung zwischen Vollkommenen und ‘normalen’ Christen, zwischen Räten und Geboten ein bleibender Ansporn für die ‘Normalen’ wäre, sich auf den *Weg* der Vollkommenheit zu machen und *ihre* Form der Vollkommenheit zu suchen, so könnte sie auch heute ‘produktiv’ und hilfreich für eine Kirche werden, die in Bewegung geraten will.“⁴⁰⁹

Wenn die biblische Forderung nach Besitzverzicht nicht individualistisch verengt, sondern in ihrer sozialen Dimension gesehen wird, verliert der Rat der Armut etwas vom Anschein des Elitären. Nur ein so verstandenes Armutsgelübde entspricht der Hl. Schrift. Ein solches Charisma freiwilliger Armut dürfte als Lebensform – von wenigen überzeugend gelebt für viele – Zukunft haben.

⁴⁰⁹ LUZ, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilbd.: Mt 1-7, Zürich-Neukirchen 1985 (EKK I/1), S. 417f. – Herv. i. Original.