

ZU DIESEM HEFT

Die Beiträge wurden gehalten im Rahmen des Symposiums „Wandlungen“ am 06. Juli 2013 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Die Referenten waren:

Arnold Angenendt, geb. 1934, em. Professor für Mittlere und Neue Kirchengeschichte an der Universität Münster.

Peter Hünermann, geb. 1929, em. Professor für Dogmatik an der Universität Tübingen.

Heinrich Walter, geb. 1954, Generaloberer der Schönstatt-Patres.

Wilhelm Damberg, geb. 1954, Professor für Mittlere und Neue Kirchengeschichte an der Ruhr-Universität Bochum.

Gisela Fleckenstein, geb. 1962, Archivberrätin am Historischen Archiv der Stadt Köln.

ARNOLD ANGENENDT

VOM MAHL ZUR SCHAU

DER MITTELALTERLICHE UMSCHLAG IM EUCHARISTIE-VERSTÄNDNIS

Auszugehen ist von dem neutestamentlich bezeugtem Herrenmahl, von der Mahlgemeinschaft Jesu. Die Essensgemeinschaft ist in vormodernen Gesellschaften nie nur Nahrungsaufnahme gewesen. Gemeinsames Essen bot Anteilhabe an der Subsistenz des Einladenden: Er gibt von seiner Lebenskraft ab und lässt Andere daran teilhaben. An wessen Tisch man gegessen hat, dem ist man bleibend verbunden. Noch heute können Buchtitel lauten: „Gemeinsames Essen macht Familie stark“. Obendrein produziert gemeinsames Essen, so die alte Vorstellung, gemeinsames Blut, wie es beim Trinken bis heute noch redensartlich gilt: Blutsbrüderschaft. Die religiöse Essensgemeinschaft vollzog sich beim Opfer, wenn Nahrung oder auch Tierfleisch den Überirdischen dargebracht und Teile von den Menschen verzehrt wurden. Als den Himmlischen geopfert Gaben waren sie mit besonderer Kraft aufgeladen und vermittelten im kultischen Mahl göttliche Gemeinschaft.

Essensgemeinschaft mit den Toten

Eine heute nur noch reliktiert vorkommende Essensgemeinschaft ist die mit den Toten. In der Antike versammelte sich die Familie jährlich am Todestag des/der Verstorbenen und hielten ein gemeinsames Essen; in Grabkammern war für den Toten ein Stuhl bereitgehalten, bei Erd-Gräbern führten Speiseröhrchen zum unten Bestatteten. Heute ist diese Mahlgemeinschaft mit den Toten noch bei den süd-

amerikanischen Indios oder hierzulande bei den Sinti und Roma anzutreffen. Die Toten sind hier nicht tot, sondern nehmen teil am gemeinsamen Essen.

Die Essensgemeinschaft hebt schon das Alte Testament hervor. Gott lädt alle dazu ein: Es wird „für alle Völker ein Festmahl geben mit den feinsten Speisen, ein Gelage mit erlesenen Weinen“ (Jes 25,6). Jesus schließt sich hier an. Gott wird als Hausvater selber „sich gürteten und bedienen“ (Lk 12,38). Als barmherziger Vater bereitet er dem verlorenen Sohn ein Festmahl: „Wir wollen essen und fröhlich sein“ (Lk 15,23). Noch von den Straßen und Gassen sollen die Armen, Krüppel und Blinden herbeigenötigt werden (Lk 14,21). Was Jesus hier verkündete, tat er auch selber: Er aß anstößigerweise mit Zöllnern, Dirnen und Sündern.

Die Jünger haben Jesu Mahlgemeinschaft nach dessen Tod fortgesetzt. Beim letzten Abendmahl hatte Jesus sie dazu aufgefordert: „Tut dies ... zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11,25). Überdies hatte er die Zusicherung gegeben: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Als Auferstandener ist er nicht tot, sondern lebt, und als zur Rechten des Vaters Erhöhter will er sich in der Gemeinschaft des Herrenmahls vergegenwärtigen. Gemäß aller Religionslogik, und so auch für die antike wie biblische Welt, erschien eine solche Vergegenwärtigung wie selbstverständlich: Bei Anrufung erweisen die Himmlischen ihre Gegenwart. So auch Jesus, der sich in seinem Wort vergegenwärtigt, ebenso in den Gaben seines Abschiedsmahls, in Brot und Wein. Im Herrenmahl macht er sich in eigener Person zur Nahrung für die Kommunizierenden. Sie sollen ein Leib mit ihm werden, und die solcherweise mit ihm Verbundenen will er durch den Tod zur Auferstehung führen.

Ursprüngliche Form liturgischer Hochgebete

Die ursprüngliche Form der liturgischen Hochgebete war genial einfach: „Empor die Herzen“ in Erinnerung an das Grundgebot, Gott von Herzen zu lieben; Dank für Jesus Christus und darum die Bezeichnung „Eucharistie“; Jesu Vergegenwärtigung in der Gemeinde, und zwar nicht durch unser Denken an ihn, sondern durch seine persönliche Vergegenwärtigung; daraufhin vollzieht die Gemeinde das „Tut dies zu meinem Gedächtnis“, wie es Jesus beim letzten Mahl geboten hatte; der Vorsteher wiederholt die Abendmahlsworte und den Auftrag, anschließend werden Brot und Wein herbeigebracht, und der Vorsteher bittet um den verwandelnden Segen, auf dass die Teilnehmer in Tod und Auferstehung Anteil gewinnen.

Bemerkenswert ist die altrömische Version: Der Engel trage die Gaben von Brot und Wein zum himmlischen Altar, von dem her die Teilnehmer die gewandelten Heilsgaben empfangen. In Darbringung und Empfang sind alle gleich, wie betont wird: *nos servi tui plebs tua sancta*. Alle bringen - wie der erste Petrus-Brief es will - das geistige Opfer dar.

Im Umbruch zum Mittelalter

Zum Mittelalter hin geschah ein so tiefgreifender Wandel, dass Josef Andreas Jungmann, der große Erforscher der Messliturgie, hier meinte den größten Umbruch in der Christentumsgeschichte ausmachen zu können.

Tiefgreifend wirkt das Eindringen der kultischen Reinheit bzw. Unreinheit, was Jesus abgetan hatte, nun aber in der Forderung der reinen Priesterhände wie bald auch in der Deklassierung der stets unreinen Laienhände neu auflebte. Die Folge war, dass die von Laien von zu Hause mitgebrachten Brot und Wein unrein waren, die Laien auch nicht mehr den Altar berühren durften, des Weiteren vor der Kommunion enthaltsam leben sollten und die Kommunion nicht mehr mit ihren unreinen Händen empfangen durften, sondern sich auf die Zunge legen lassen mussten. Faktisch entstanden zwei Parallelmessen: die volle der Priester und daneben ein Ersatz-Opfergang und eine Ersatzkommunion mit Eulogie und dem Spülkelch.

Dabei gewann das Blut, von Goethe noch als „besonderer Saft“ bezeichnet, eine veränderte Bedeutung. Die Abendmahlsworte: „Das ist mein Leib“ und „Das ist mein Blut“ wurden als physisch-leibhafte Realität verstanden. Tatsächlich glaubte man gelegentlich reales Fleisch und Blut wahrnehmen zu können, deren wunderbares Hervortreten als ersichtlicher Beweis für die Verwandlung in das wirkliche Fleisch und Blut galten.

Tiefgreifend war ebenso der Hyperrealismus, der besagt, die Verwandlung bewirke die Vergegenwärtigung des historischen Leibes und Blutes Jesu Christi, also des Leibes, den Maria geboren hatte und der am Kreuz gestorben war. Bestätigt fand man diesen Hyperrealismus in den blutenden Hostien, von denen man über hundert Beispiele hat aufweisen können.

Die Transsubstantiationslehre

Genau gegen diesen Fleisch- und Blutrealismus aber richtete sich die hochmittelalterliche Transsubstantiationslehre. Ihr zufolge ist ein dreifacher Leib Jesu Christi zu unterscheiden: der von Maria geborene und am Kreuz verstorbene Leib, der aus dem Grab erstandene und von Gott verherrlichte Leib, endlich der sakramentale und auf dem Altar vergegenwärtigte Leib. Der auf dem Altar Vergegenwärtigte war nicht mehr reales Fleisch und auch nicht mehr reales Blut. Thomas von Aquin betrachtete Bluthostien nicht als Kommunion. Für Thomas von Aquin, den maßgeblichen Vertreter der Transsubstantiationslehre, ist auf dem Altar unter den Gestalten von Brot und Wein der verklärte Jesus Christus gegenwärtig, der zwar seine Wunden behält, aber nicht mehr reales Blut vergießt. Vielmehr geschieht eine Verwandlung in Höheres, nicht in das Fleisch und Blut des historischen, sondern des verklärten Jesus. Darum verbietet Thomas, die Bluthostien, die dem Wandlungsrealismus zufolge doch das eigentliche Fleisch und Blut waren, zu kommunizieren. Somit besagt Transsubstantiation: Die geistige Wesensform, nicht aber die

physikalische Substanz, wird transformiert, erhält einen von Jesus gestifteten Mehrwert, der sie zur göttlichen Speise macht.

Der bekannte italienische Historiker Carlo Ginzburg bezeichnet die Transsubstantiationslehre als große Leistung der Abstraktion. Doch konnte sich diese Abstraktionsleistung nicht allgemein durchsetzen. Man sieht es an den „Ritualmorden“, bei denen die Schändung real-blutender Hostien unterstellt wurde und daraufhin lynchjustizartige Tötungen erfolgten, mehrheitlich an Juden. Fürs Deutsche Reich sind von 1290 bis 1338 sechsunddreißig Hostienfrevell-Beschuldigungen zu verzeichnen, davon 26 gegen Juden. Dass es regelmäßig blutende Hostien waren, kann aber gerade nicht der Transsubstantiationslehre angelastet werden, wie es heute nahezu regelmäßig geschieht.

Neue Frömmigkeitsweisen

Die Gegenwart des Erhöhten im Altarsakrament führte zu ganz neuen Frömmigkeitsweisen. Zum ersten Mal entstand eine besondere Weise von religiöser Schau. Die in aller Religion feststellbare Konkurrenz von Wort und Bild war in Christus durch das alttestamentliche Bildverbot entschieden: kein Bild von Gott. Wohl aber war ein Bild des menschengewordenen Jesus Christus möglich. Schon Paulus hatte verheißen, im Angesicht Jesu Christi werden wir „in sein eigenes Bild verwandelt“ (2 Kor 3,18). So war auf Jesus Christus hinzuschauen, um ihm anverwandelt zu werden. Seit dem 6. Jahrhundert glaubte man in das Rom das wahre Abbild des Gesichts Jesu Christi zu besitzen, nämlich in jenem Tuch, das Veronika Jesus auf seiner Kreuzigung gereicht hatte und worin er sein Antlitz eingedrückt hatte. Dieses Tuch-Bild zählte zu den besonderen Heiligtümern Roms und soll sich heute in dem Abruzen-Städtchen Manoppello befinden, wo Papst Benedikt XVI. es besucht hat. Die vera icon wurde in der neuen Schau-Frömmigkeit, wie Hans Belting gezeigt hat, „der Archetyp des heiligen Portraits im Abendland“. Dieses Bild - so Hans Belting - ist das Urbild des abendländischen Gesichts geworden. Hiermit kehrte in die christliche Religionspraxis endgültig das Bild zurück, das infolge des alttestamentlichen wie auch neutestamentlich vorausgesetzten Bildverbots zunächst abgewiesen war. Anders als im Osten war in der Westkirche die Ikone nie Teil der Liturgie geworden, so dass sie im offiziellen Gottesdienst verehrt worden wäre.

Die erhobene Hostie

Auch in der Messe führte diese Bildvorstellung eine Veränderung herbei: In der erhobenen Hostie war das Bild des unsichtbaren Gottes zu sehen. Nicht mehr war die Eucharistie Vorwegnahme des himmlischen Hochzeitsmahls, sondern Vorausschau der künftigen Gottesschau. Statt der Kommunion genügte die Gottesschau, auch für Thomas von Aquin.

Eben dieser Schritt zur liturgischen Bildverehrung wurde jetzt mit dem Anschauen Jesu in der Hostie vollzogen. Die Augen richteten sich auf den Fronleichnam. Aus diesem Schau-Verlangen erfolgte in der Messe, sobald über Brot und Wein die verwandelnden Abendmahlsworte gesprochen waren, die Erhebung der Hostie, die Elevation. Sie wurde zum feierlichsten Moment. Mystiker sahen das Antlitz Jesu Christi aufleuchten, Glockenzeichen riefen zur Andacht, und Gesänge beseligten die Herzen. Das durch Mozart allbekannte „Ave verum corpus“ ist noch ein Nachklang. Der Kelch und das Blut traten zurück, so sehr sogar, dass die Laien nicht mehr aus dem Kelch kommunizierten. Dafür wurde die Hostien-Schau zur Kommunion. Man kann es auch am Parzival sehen, dessen ältere Versionen den Gral als Blutkelch deuten, während Wolfram von Eschenbach ihn als Hostiengefäß darstellt. Der verwundete Anfortas lebt vom Anschauen der heiligen Hostie. In der Volksfrömmigkeit glaubte man, um den Tag der Hostienschau sein Leben zu verlängern.

Das Anschauen der heiligen Hostie führte weiter zur ständigen Verehrung, nämlich die konsekrierte Hostie für länger oder dauernd auszustellen. So sehr diese Ausstellung wie eine perpetuierte Elevation erscheinen mag, mussten dafür doch altehrwürdige Regeln durchbrochen werden. Denn die heiligen Gaben Brot und Wein dienten der Kommunion, und alles Übriggebliebene wurde immer sofort nach der Feier verzehrt, wie heute noch in der Ostkirche. Eine Aufbewahrung war direkt verboten, diente allein der Sterbekommunion. Dafür gab es einen Wandschrank, in dem Wegzehr, Heilige Öle und Reliquien verwahrt wurden. Aufgrund der für bleibend gedachten Hostien-Präsenz begann man nun, Jesus im Sakrament zu besuchen und schuf dafür ein eigenes Sakramentshaus, wie etwa das von Adam Kraft in der Nürnberger Lorenzkirche. Mehr noch zog die Aussetzung neue Andacht auf sich, indem die Hostie in der Monstranz - einem eigens dafür geschaffenen Zeigergerät - zum heilbringenden Anschauen dargeboten wurde. Wie kaum ein Anderes intensivierte diese Gottesschau die Frömmigkeit: Jesus zum Anschauen gegenwärtig.

Das Fronleichnamfest

Das Schauverlangen drängte aus dem Kirchenraum sogar in die Öffentlichkeit. Den Anstoß gab die Mystikerin Juliane von Lüttich (+ 1258). In einer Vision hatte sie den Mond gesehen, aber mit einem dunklen Flecken, den sie als fehlendes Kirchenfest deutete: die Fronleichnamsprozession. Als dann der Lütticher Archidiakon Jakob Pantaleon 1261 als Urban IX. auf den Papstthron kam, schrieb er die neue Prozession kirchenweit vor und legte den Termin, in Entsprechung zum zehn Tage vor Pfingsten gefeierten Himmelfahrtstag, auf den zehnten Tag nach Pfingsten. Die Durchsetzung begann zögerlich. Die Kölner Gereonskirche zählt mit ihrer Prozession im Jahre 1264 zu den ersten. Dass im folgenden Jahrhundert die Fronleichnamsprozession tatsächlich zum aufwändigsten und auch beliebtesten Fest aufstieg, erklärt sich aus der „Gottestracht“: Jesus Christus, der in der Hostie anwe-

sende Gottesein, wird durch die Gemeinde getragen. Während Wallfahrten sich zu einem heiligen Ort oder einem wunderbaren Bild hinbewegen, ist die Gotteskraft von anderer Art: Sie ist Triumphzug, ganz nach herrscherlicher Art. Wie ein Herrscher einen Baldachin, das kosmische Himmelszelt, über sich hat, so wird in der Prozession über dem Allerheiligsten ein Baldachin mitgetragen, volkstümlich direkt als Himmel bezeichnet. Hinzu gehören Fahnen, Lichter und Weihrauch, alles wie schon bei antiken Kaiser-Aufzügen. Einen kosmischen Bezug zeigen auch die Altäre, die gegen die vier Himmelsrichtungen aufgebaut wurden und von wo aus jeweils mit der Monstranz der Segen gegeben wurde. Dem erhabenen Gottessohn war alle Ehre zu erweisen, denn das Geschick aller hing an seinem Wohlwollen. Die ganze Gemeinde, weil vom Himmelskönig aufgerufen, stand in Pflicht, mit allgemeiner Teilnahme und festlicher Ausgestaltung. In England und Spanien fuhr man Wagen mit, die szenische Darstellungen der Heilswirkung zeigten. Andernorts entwickelten sich eigene Spiele. Fronleichnam wurde, wie Josef A. Jungmann noch 1953 schreiben konnte, „das glanzvollste Fest der Kirche“.

Theologisch geschah hierbei eine ungewöhnliche Ausweitung. Gemäß Altem wie Neuem Testament gilt: „Der Glaube kommt vom Hören“. Denn der Glaube bezieht sich auf das geoffenbarte Wort, nicht auf ein geoffenbartes Bild. Indes kommen in aller Religionswelt die Bilder meist vor dem Wort. Sie repräsentieren Gott und Götter, sind vom Himmel herabgekommen, wirken Wundermächtig und weiten den Blick zur heiligen Schau. Insofern kehrt mit der Hostien-Schau das Bild in sogar höchster Sakralität zurück: als Vergegenwärtigung Jesu Christi selbst. Ihn anzuschauen vermittelt Heil, nicht mehr nur das Hören des Wortes. Thomas von Aquin spricht der Hostien-Schau die Wirkung der liturgischen Kommunion zu und stellt Überlegungen an, ob sündige Augen überhaupt hinschauen dürften.

Die Gregorsmesse

Die Gegenwart Jesu Christi in Wort und Sakrament ist im Mittelalter auch verbildlicht worden. Die Wort-Präsenz findet sich dargestellt als verkleinerte Jesusgestalt zwischen zwei Buchdeckeln. Unendlich öfter ist die Jesus-Präsenz in der Hostie dargestellt, wiederum als Jesus-Gestalt, oft noch wechselnd gemäß den Kirchenfesten, so zu Weihnachten als Krippenkind, an Karfreitag als Gekreuzigter, zu Ostern als Auferstandener. Für die sakramentale Schau ist sogar ein ganz neuer Bildtyp geschaffen worden, die sogenannte Gregorsmesse. Ausgehend von einem Bild der römischen Kirche Santa Croce, das einen aus dem Grab sich erhebenden Christus zeigt, entwickelte sich die Legende, dieses Bild stelle eine Vision Papst Gregors des Großen dar: Während einer Messfeier sei dem Papst Jesus Christus erschienen, nämlich aus dem Sarkophag sich erhebend und seine Wunden vorweisend. Eindeutig ist es der Auferstandene mit seinem verwundeten, gleichwohl verklärten Leib. Die Gregorsmesse stellt im Bild dar, was die Transsubstantiation theologisch meinte: die Vergegenwärtigung des Auferstandenen und Verherrlichten auf dem Altar. Indem oft noch das Bild der vera icon mitabgebildet ist, ist es wieder der

dreifache Leib: der historische, der auferstandene und der sakramentale. Die Schau ist mindestens ebenso heilsbringend wie das Kommunizieren.

Hat insofern die Scholastik die Geistigkeit der Eucharistie neu betont, so hat sie in anderer Weise das alte Hochgebet vollends zerstört. Einmal dadurch, dass wesentlich nur noch die Abendmahls Worte seien, die zugleich die Transsubstantiation wie die Opferung vollzögen: alles andere sei nur Dekor. Hinzu kam die Vorstellung, das Brot enthalte dank der Verwandlung zugleich das verklärte Blut. Die Kelch-Kommunion konnte daraufhin entfallen und wurde sogar den Laien verboten. Keine andere christliche Großkirche hat den Laien den Kelch verboten, allein mittelalterlich-neuzeitliche katholische.

Wort und Abendmahl

Die Reformation kehrte zum Wort und zum Abendmahl zurück. Die Fronleichnamsprozession sofort abzuschaffen bereitete indes Schwierigkeiten, so dass sie, freilich ohne konsekrierte Hostie, noch zeitweilig fortbestand. Doch widersprach die Hostienschau zu sehr dem reformatorischen Hören allein auf das Wort, ebenso dem neu befolgten Abendmahlsauftrag des Essens und Trinkens. Dadurch wurde die Sakramentsverehrung konfessionell. Katholisch setzte sich die spätmittelalterliche Sakramentsfrömmigkeit verfeierlicht fort. Der Zweck ist: Der in der Hostie gegenwärtige Jesus Christus wird angeschaut. Das Heil kommt nicht nur vom Hören des Gotteswortes, sondern ebenso von der schauenden Anbetung. Diese Sakramentsfrömmigkeit hat sich im Katholizismus tief verwurzelt und zu intensiver Frömmigkeit angeregt. Der Hauptaltar erhält jetzt einen Tabernakel, bezeichnet nach dem zeltartigen Wanderheiligtum, das das Volk Israel bei seinem Wüstenzug von Ägypten nach Palästina mit sich führte und als Begegnungsart mit Jahwe galt: Gott unter den Menschen. Für die Aussetzung und Sakramentsprozession suchte man die geistliche Devotion zu steigern und allzu Theatralisches abzutun. Man denke nur an die emotionelle Resonanz des Tantum ergo, der Schlusstrophe des neuerdings wieder Thomas von Aquin zugeschriebenen Sakramentshymnus „Singe, Zunge, das Geheimnis des glorreichen Leibes...“.

Gegenüber den Anderskonfessionellen erhielt die Verehrung Demonstrationscharakter: Das öffentliche Bezeugen der wahren Gegenwart Jesu Christi im Sakrament als Triumph über alle Häretiker. Bruderschaften bildeten sich zur Verehrung wie zur Verteidigung der Prozession. Im 19. Jahrhundert konnte die Fronleichnamsprozession auch staatsdemonstrativ werden: Der bayerische König Ludwig I. verordnete im sogenannten Kniebeuge-Erlass, dass ein jeder bei Vorbeizug in die Knie zu gehen habe. Im Kulturkampf und während der NS-Zeit demonstrierten die Fronleichnamsprozessionen Selbstbehauptung und Widerstand. Die tags zuvor aufgebauten Altäre mussten zuerst gegen Rote und später gegen Braune bewacht werden; beim Vorbeizug der Prozession an den Vereinslokalen kirchenfeindlich eingestellter Gruppierungen erscholl „störende Musik“. Zumal in der NS-Zeit erfor-

derte die Teilnahme Mut und wurde zum Bekenntnis. In Bamberg gingen 1941 auch Zwangsarbeiter mit.

Die katholische Liturgie-Bewegung ging im 20. Jahrhundert mehr und mehr auf Distanz. Josef A. Jungmann, der noch 1953 Fronleichnam als „das glanzvollste Fest der Kirche“ bezeichnet hatte, stellte bald darauf die Frage, ob das farbenfrohe Fronleichnamsfest angesichts einer laisierten Öffentlichkeit noch angemessen sei und ob die anderskonfessionellen Brüder und Schwestern die Prozession nicht als lieblose Machtdemonstration empfinden müssten. Eine Rückbesinnung setzte ein auf das primäre Essen und Trinken. Heute verschwimmen die konfessionellen Konturen. Natürlich hat jede katholische Kirche weiterhin ihren Tabernakel, aber oft auch die ausgelegte Bibel, wie es in evangelischen Kirchen allgemein zu sehen ist und überdies altkirchlichem Brauch entspricht. In manchen Fronleichnamsprozessionen, sogar auch bei evangelischen Kirchentagen, gehen der katholische Pfarrer mit der Monstranz und die evangelische Pastorin mit der Bibel zusammen.

Wie immer sich die vielerlei Bedenken und Einwände, die heute theologisch gegen die Sakraments- und Schaufrömmigkeit erhoben werden, auswirken mögen, eins bleibt gewiss: Im Katholizismus war und ist die Sakramentsfrömmigkeit wie keine andere Form tief verinnerlicht, gerade auch im Herzen des Volkes. Diese Sakramentsfrömmigkeit hat bei der Vatikanischen Liturgie-Reform verhindert, die frühen, genial einfachen Hochgebete mit ihrem Dank an den Vater für den Sohn und mit dem Eingehen in dessen Tod und Auferstehung zu erneuern. Diese nämlich betonen nicht die Wandlung, sondern die Kommunion, die Einverleibung in Jesus Christus. Zu tief ist die Anbetungsfrömmigkeit intakt geblieben, immer noch mit besonderer Hervorhebung der Wandlung, auch der Konsekration von Hostien auf Vorrat und vielem sonst. Die Macht des zu beschauenden Bildes ist zu stark.

PETER HÜNERMANN

WANDLUNGEN IM PRIESTERBILD SEIT DEM II. VATIKANISCHEN KONZIL

Eine methodische Vorbemerkung: Im Titel ist ausdrücklich vom „Priesterbild“ die Rede. Sprechen wir vom Priesterbild, so ist nicht einfach eine dogmatische Frage gestellt. Zum Bild gehören ja viele unterschiedliche Aspekte. Dieses Bild existiert nur in zahlreichen Bildern: Im Bild, das sich die Öffentlichkeit, die Gemeinden, die Priester oder Presbyter selbst machen. Welches Bild leuchtet uns in der kirchlichen Praxis auf, in kirchlichen Lehrdokumenten, in der „Sicht“ der evangelischen Christen? Bild, das könnte man also wiedergeben mit Verständnis. Maßgebliche Priesterbilder sind jene, die repräsentativ sind für große und wichtige Gruppen von Glaubenden, gesellschaftliche Gruppen. In repräsentativen, maßgeblichen Pries-

terbildern zeichnen sich Grundlinien ab, die für das Verständnis der Sache, um die es geht, wesentlich sind. Mit den „Grundlinien“ kommen dogmatische Aspekte, bzw. theologische Begriffsbildungen in den Bildern zum Vorschein. Bilder können ja Zerrbilder sein. Sie können aber auch das Wesen, die Art einer Sache aufleuchten lassen. Bilder können so Augenöffner sein, die uns die Eigenart und Tiefe der Wirklichkeit erschließen. Sie können aber Zerrbilder oder einseitige Bilder sein, die den Geist einengen, während gute Bilder den Geist öffnen und beflügeln.

Eine zweite knappe Vorbemerkung: Es ist im Titel von Wandlungen seit dem II. Vatikanischen Konzil die Rede. Bilder sind zeitlich. Sie tragen jeweils die qualitative Signatur ihrer Zeit und unterscheiden sich dadurch deutlich. Bilder erfassen ja in ihrer Wirklichkeit hochkomplexe Zusammenhänge, ganze Beziehungsgeflechte. Sie bilden sie ab und lenken das Auge des Betrachters so, dass er möglicherweise Zusammenhänge wahrnimmt, die er vorher gar nicht gesehen hat und so selbst in eine neue Position innerhalb der Wirklichkeit einrückt. Sehend wird er so selbst verändert. Dies setzt allerdings voraus, dass er das Bild wirklich *betrachtet* und das Auge nicht nur darüber hinhuschen lässt. Um solch eine Besinnung geht es hier.

Beginnen wir unseren Gang mit einem Blick auf drei *Zerrbilder*.

Vor wenigen Tagen erhielt ich einen Telefonanruf von einem Pfarrer, der mir von einer Primiz-Messe erzählte. Ein neugeweihter Ordensmann hatte in seiner Pfarrkirche die anwesenden Gläubigen damit begrüßt, dass er sich freue, dass die Gemeinde von der Vollmacht profitieren könne, die ihm jetzt verliehen sei. Der Pfarrer stöhnte: „Oh Gott, das kann doch nicht der Sinn der Sache sein.“

Werfen wir einen Blick auf das päpstliche Schreiben zur Eröffnung des Jahrs des Priesters unter dem Patronat des Pfarrers von Ars, unterzeichnet von Benedikt XVI.¹ Gleich am Anfang steht ein Wort von Johannes Maria Vianney: „O, wie groß ist der Priester!... Gott gehorcht ihm: Er spricht zwei Sätze aus und auf sein Wort hin, steigt der Herr vom Himmel herab und schließt sich in eine kleine Hostie ein... Ohne das Sakrament der Weihe hätten wir den Herrn nicht. Wer hat ihn da in den Tabernakel gesetzt? Der Priester... Nach Gott ist der Priester alles“. In der Eröffnungspredigt zum Jahr des Priesters hat Benedikt den letzten Satz: „Nach Gott ist der Priester alles“ nochmals wiederholt.²

Es passt zu diesen zwei Schnappschüssen von Zerrbildern der Befund, dass im Papier der deutschen Regentenkonferenz (vom November 2002) mit dem Titel:

¹ Schreiben vom 19. Juni 2009. Im Folgenden zitiert nach: Herder Korrespondenz 64 (2010) 375.

² Das gleiche Priesterbild zeigen die einschlägigen Publikationen der Kleruskongregation zum Jahr des Priesters bzw. das etwa halbstündige Video, das über Youtube.com verbreitet wurde. Sie zeichnen dasselbe Priesterbild, nämlich des Menschen, der Christus durch die Weihe „konfiguriert“ ist und durch den, als „Führer des Gottesvolkes zum ewigen Leben Christus alle seine Gaben an die Welt verteilt“. So Gisbert Greshake in: HK a.a.O., 376 in seinem kritischen Rückblick zum Priesterjahr.

„Priester für das 21. Jahrhundert“ in den 12 Optionen das Wort „ministerium“, Dienst nicht vorkommt.

Werfen wir nach diesem Blick auf Schnappschüsse von Zerrbildern einen Blick auf das gewandelte Priesterbild des II. Vatikanums. Der Blick auf den Wandel des Priesterbildes auf dem II. Vatikanischen Konzil liefert zugleich die Begründung, warum es bei dem oben skizzierten Schnappschüssen um Zerrbilder des Priesterseins geht.

Zwei Fragen sollen in diesem Kontext wenigstens skizzenhaft beantwortet werden: Wie wurde der presbyterale Dienst theologisch vor dem Beginn des II. Vatikanischen Konzils verstanden? Was war das Ergebnis der Reflexionen und Diskussionen auf dem II. Vatikanischen Konzil?

Zur ersten Frage: Wie wurde der presbyterale Dienst theologisch vor dem Beginn des II. Vatikanischen Konzils verstanden?

Orientiert man sich an dem theologischen Priesterbild, das in den Enzykliken der Päpste zwischen dem I. Vatikanischen Konzil und dem Zweiten gezeichnet wird,³ so wird stets dieselbe Antwort gegeben. Ich formuliere die Antwort in einer These:

Der Priester wird durch die Priesterweihe zum „Instrument des göttlichen Erlösers, damit er (der Erlöser, d. Vf.) sein wunderbares Tun durch die Zeiten hindurch fortsetzen kann“. Der Priester ist „der ‚zweite Christus‘, da er seine Person vertritt“. Durch den Charakter indelebilis wird der Priester Christus gleichgestaltet (configuratus) und mit „der ständigen und dauerhaften Vollmacht“ ausgerüstet, „Macht über den göttlichen Leib Christi auszuüben“, durch die Setzung des eucharistischen Sakraments, und er erhält deswegen ebenso Macht „über Christi mystischen Leib“.⁴

Die von mir gegebene Definition stellt eine gedrängte Fassung der grundlegenden Charakteristik dar, die Pius XI. in seiner Enzyklika „Ad catholici sacerdotii“ gegeben hat. Die eingewobenen Zitate entstammen dieser Enzyklika. Die Aussagen Pius XII. oder Pius X. sind der Sache nach völlig deckungsgleich. Die Schlüsselbegriffe und die Gesamtsicht entstammen der mittelalterlichen Lehre vom sakramentalen Priesteramt und seiner Fortschreibung im Trienter Konzil.

Die oben aufgeführten „Schnappschüsse“ von Zerrbildern gründen alle in diesem, von Pius XI. gezeichneten Priesterbild. Der zitierte Neupriester bezieht sich ebenso darauf wie der Pfarrer von Ars, wenn er sagt: „Gott gehorcht ihm (dem Priester, d.Vf.), er spricht zwei Sätze aus und auf sein Wort hin steigt der Herr vom Himmel herab und schließt sich in eine kleine Hostie ein...“ Benedikts Aussage in

³ Vgl. Anton Rohrbasser (Hg.), Sacerdotis imago. Päpstliche Dokumente über das Priestertum von Pius X. bis Johannes XXIII., Freiburg /Schweiz 1962, und ders., Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., Freiburg/Schweiz 1953.

⁴ Die zitierten Abschnitte entstammen der Enzyklika Pius XI. „Ad catholici sacerdotii“ von 1932, vgl. DH 3755f. und Rohrbasser, Sacerdotis imago 19-22.

seiner Predigt: „Nach Gott ist der Priester alles“ bezieht sich ebenso auf dieses Priesterbild wie es die merkwürdige Haltung der deutschen Regentenkonferenzen widerspiegelt, die in ihrem Grundsatzpapier nur von den Vollmachten und Kompetenzen des Priesters sprechen, ohne den *Dienst* zu benennen, zu dem er bestellt ist.

Warum ist dieses Priesterbild ein Zerrbild? Weil es – wie beim Blick in einen konvexen oder konkaven Spiegel – die Dimensionen des Gespiegelten verzerrt.

Wie kommt dieser Effekt in der Theologiegeschichte zustande? Seit Petrus Lombardus wird der Sakramentenbegriff ganz in der Perspektive der „causalitas efficiens“ gesehen. Diese Dimension prägt die Denkform des sich ausbildenden akademischen Milieus vom 12. Jahrhundert ab: Jesus Christus, der auferstandene, erhöhte Herr selbst setzt sein Gnade und Erlösung vermittelndes Handeln in den Sakramenten fort. Deswegen schließt Thomas in der Summa Theologiae die Ausführungen über die Sakramente an seine Darlegung der Christologie an. Es ist die Weise, wie der erhöhte Herr selbst die Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden, aufbaut und hin zur Vollendung wachsen lässt. Der erhöhte Herr, der durch die Sakramente Gnade und Erlösung gewährt, bedarf des Priesters. Wie? Nach der Theologie des Thomas von Aquin kann durch Predigt des Evangeliums im Hörer lediglich eine *Disposition* bewirkt, nicht aber die Gnade Gottes selbst vermittelt werden. Das Verstehen des Wortes, welches ein Anderer spricht, muss jeweils aus der Subjekthaftigkeit des Hörers heraus geleistet werden. Die Predigt des Wortes Gottes ist deshalb lediglich eine Vorbereitung, eine Disposition, die den subjektiven Glaubensvollzug des Hörers anregen kann. Der Prediger wirkt lediglich in äußerlicher Weise mit der Gnade Gottes zusammen. Der Priester leistet in der Verkündigung ein ministerium externum. Anders ist die Lage bei der Darbringung des eucharistischen Opfers. Der Presbyter handelt in der Vollmacht Jesu Christi selbst, indem er jenes sakramentale Zeichen setzt, mit dem Christus die Gnade Gottes verbunden hat.⁵ Durch den Charakter sacramentalis, verliehen in der Priesterweihe, wird der Priester einbezogen in das Handeln Jesu Christi selbst, der mit seinem Opfer im Sakrament präsent wird. Der Priester ist der ordentliche Spender aller Sakramente, abgesehen von der sakramentalen Eheschließung, wengleich es bei der Taufe außerordentliche Spender gibt, und diese Regelung ist erforderlich auf Grund der fundamentalen Heilsbedeutung der Taufe selbst.

Die gesamte übrige pastorale Tätigkeit des Presbyters bringt – genauso wie die Verkündigung des Evangeliums – lediglich Dispositionen des Glaubens hervor. So steht neben der „potestas ordinis“, die sich auf die Sakramente, zuhächst und maßgeblich auf die Eucharistie bezieht, die „potestas jurisdictionis“ als leitendes Handeln für alle übrigen Bereiche priesterlicher Tätigkeit. Daraus resultiert das traditionelle Priesterbild: Die Kompetenz, nämlich die *potestas perficiendi sacramentum eucharisticum*, ist das Identität stiftende Merkmal des Priesters. Dies ist der

⁵ Vgl. vom Verfasser die Darlegung zum traditionellen Priesterbild in HThK Vat. II, 3, 351-355.

theologische Grundzug des Priesterbildes, vom ihm her strukturiert sich das Priesterbild.

Überblickt man die Entstehungsgeschichte von *Presbyterorum ordinis* während des Konzils, so zeigt sich deutlich ein stufenweiser und sehr schwieriger Transformationsprozess in der Konzeption des Priesterbildes, wie es im Mittelalter und dann in Trient ausgeprägt worden ist. Den wichtigsten Anstoß dazu bildet die Notwendigkeit, den Dienst des Bischofs neu zu bestimmen. Dies war eine Aufgabe, welcher das Trienter Konzil nicht nachkommen konnte. Der Grund dafür lag im tradierten Priesterbild: Es gestattete es nicht, von der bischöflichen Konsekration als einem Sakrament zu sprechen, weil dem Bischof keine höhere „potestas ordinis“ als dem Presbyter zugesprochen werden konnte. Mehr als die potestas perficiendi eucharisticum gibt es nicht! Weil der Bischof aber Priester weihen konnte, wurde ihm eine höhere „dignitas“ zuerkannt. Es ist bezeichnend, dass es in der Zeit vor Trient eine Reihe von päpstlichen Genehmigungen für Nicht-Bischöfe gab, Ordinationen vorzunehmen.⁶

In Bezug auf den Dienst des Bischofs gab es im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils eine erhebliche Anzahl von Untersuchungen zur Patristik, die sehr stark in die Ausarbeitung der Ekklesiologie des Konzils hineinwirkten und ihren Niederschlag in *Lumen gentium* 20 gefunden haben, wo die „göttliche Sendung, die von Christus den Aposteln anvertraut worden ist“ als Ursprung des bischöflichen Dienstes gesehen wird. Der Dienst der Bischöfe aber wird so charakterisiert: „Sie stehen an Gottes Stelle der Herde vor, deren Hirten sie sind, als Lehrer in der Unterweisung, Priester im heiligen Kult und Diener in der Leitung“ (LG 20).

Da sich diese apostolische Grundkonzeption des bischöflichen Amtes in den Konzilsdiskussionen relativ früh abzeichnete, war es klar, dass in der zeitversetzt später stattfindenden Diskussion über das Priesteramt hier gleichfalls von der mittelalterlichen exklusiven Verstehensachse des priesterlichen Dienstes - von der Eucharistie als Sakrament – abzurücken war, allerdings nicht ohne erhebliche Auseinandersetzungen in der Konzilsaula.

Zur zweiten Frage: Was war das Ergebnis der Reflexionen und Diskussionen auf dem II. Vatikanischen Konzil?

Während im ersten konziliaren Schema „De Clericis“, vorgelegt 1963, im ersten Kapitel die Aufgabenbeschreibung des Priesters noch ganz in der traditionellen Form erfolgt, werden im zweiten vorgelegten Schema des Dekrets „De sacerdotibus“, 1964, dem Presbyter die drei gleichen „munera“ zugesprochen wie dem Bischof, und zwar beginnend mit der Verkündigung des Wortes Gottes. Dagegen hatte es 1963 noch geheißen, dass der Priester in Teilnahme am Priestertum Christi „das Opfer darzubringen, die Sakramente zu spenden, die Gläubigen zur Heiligkeit zu führen, die Übrigen in den Schoß der Kirche zurückzuführen oder zu bekehren“

⁶ Vgl. Päpstliche Bullen „Sacrae religionis“, 1. Febr. 1400, „Apostolicae Sedis“, 6. Febr. 1403, DH 1145-1146; „Gerentes ad vos“, 16. Nov. 1427, DH 1290.

(PO 2) habe. Damit war die grundlegende Bestimmung des Priestertums noch die potestas perficiendi sacramentum eucharisticum.

Mit der Charakteristik des Presbyters als „Hirten“, der zum öffentlichen Dienst am Volk Gottes bestellt ist (1964), kommt die ganze Breite der Aufgaben in den Blick. Der stark kultisch akzentuierte traditionelle Priesterbegriff wird aufgesprengt, verbreitert.

Über eine Zwischenphase, in der überlegt wurde, das Konzil 1964 zu Ende zu führen - ein Vorhaben, das von den Konzilsvätern abgelehnt wurde -, entsteht dann der letzte Entwurf, aus dessen Diskussion das abschließend vorgelegte Dokument *Presbyterorum ordinis* entsteht.

Was ist das Ergebnis dieser Auseinandersetzungen und Arbeiten des Konzils? Das erste Kapitel mit dem Titel „Presbyteratus in missione Ecclesiae – Der Presbyterat in der Sendung der Kirche“ bietet - nach den Worten des Relators, der den Text vorstellte - die „*notio princeps*“, den Grundzug des Presbyterats. Gleich im ersten Satz werden zwei Aussagen zu einem Grundzug zusammen gebunden:

- Die messianische Sendung Jesu Christi (angedeutet durch die Verweise auf Mt 3, 16; Lk 4, 18; Apg 4, 27; 10, 38 und das Zitat Joh 10, 26), seine Heiligung durch den Vater und die Sendung in die Welt auf der einen Seite

- sowie die Teilhabe seines mystischen Leibes an der Sendung durch den Heiligen Geist, mit der Jesus selbst gesalbt worden ist, auf der anderen Seite. Die Erläuterung dieses Satzes schließt sofort an: „In ihm (dem Heiligen Geist, d.Vf.) werden nämlich alle Gläubigen zu einem heiligen und königlichen Priestertum gemacht, bringen Gott durch Jesus Christus geistliche Opfergaben dar und verkünden die Wundertaten dessen, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat.“⁷ Der Messias Jesus Christus und das messianische Volk Gottes, geheiligt durch den Geist, gesandt durch den Vater, stehen am Anfang. Von diesen Polen her wird der presbyterale Dienst charakterisiert. In und für dieses königliche Volk Gottes sind einige zu „Dienern eingesetzt, die in der Gemeinde der Gläubigen über die heilige Vollmacht der Weihe, das Opfer darzubringen und die Sünden zu vergeben, verfügen, und den priesterlichen Dienst öffentlich für die Menschen im Namen Christi versehen sollten“ (PO 2,2). Sie stehen mit den Bischöfen in der Nachfolge der Apostel.

Von diesem Dienst wird im Folgenden gelehrt, dass er durch ein eigenes Sakrament übertragen wird, weil er an der Autorität teilnimmt, „mit der Christus selbst seinen Leib aufbaut, heiligt und leitet. Daher setzt das Priestertum der Presbyter zwar die Sakramente der christlichen Initiation voraus, wird jedoch durch jenes besondere Sakrament übertragen, durch das die Presbyter durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen Prägemaal gezeichnet und so Christus, dem Priester, gleichgestaltet werden, so dass sie in der Person Christi, des Hauptes, zu handeln vermögen.“⁸

⁷ PO 2.

⁸ PO 2, 3.

Damit ist entgegen der Einführung des höchsten und eigentlichsten priesterlichen Dienstes auf die Feier des Messopfers, die ganze Breite presbyteraler Dienste und Funktionen, beginnend mit der Verkündigung des Evangeliums, über die Liturgie, den Vorsitz in der Eucharistiefeier bis hin zum pastoralen Dienst an den Einzelnen und der kirchlichen Gemeinschaft durch die Wahrnehmung entsprechender Leitungsfunktionen als *sakramentaler Dienst* gekennzeichnet, wobei in diesem Ensemble der Feier der Eucharistie durchaus eine besondere Position zukommt.

Durch die Ordination haben die Presbyter die „Vollmacht, den priesterlichen Dienst öffentlich für die Menschen im Namen Christi zu versehen“ (PO 2). Dieser Dienst ist ein Dienst in und für die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen. Das Ziel dieses öffentlichen Dienstes wird in den Eingangsworten des dritten Kapitels von *Lumen gentium* wie folgt charakterisiert: „Christus, der Herr, hat, um das Volk Gottes zu weiden und ständig zu mehren, in seiner Kirche verschiedene Dienste eingesetzt, die sich auf das Wohl des ganzen Leibes richten. Denn die Diener, die über die heilige Vollmacht verfügen, dienen ihren Brüdern, damit alle, die zum Volk Gottes gehören und sich daher der wahren christlichen Würde erfreuen, zum Heil gelangen, indem sie frei und geordnet auf dasselbe Ziel hin zusammenwirken“ (LG 18). Diese Aussage von *Lumen gentium* wird im Schlussteil von PO 2, 4 in aller Eindringlichkeit und mit zahlreichen Details aufgenommen und entfaltet:

„Das Ziel also, das die Presbyter durch ihren Dienst und ihr Leben verfolgen, ist es, für die Ehre Gottes des Vaters in Christus zu sorgen. Diese Ehre liegt darin, dass die Menschen das in Christus vollendete Werk Gottes, bewusst, frei und dankbar annehmen und es in ihrem ganzen Leben kundtun. Die Priester tragen deshalb, ob sie sich nun dem Gebet und der Anbetung widmen, das Wort predigen, das eucharistische Opfer darbringen und die übrigen Sakramente spenden oder andere Dienste für die Menschen ausüben, dazu bei, sowohl die Ehre Gottes zu vermehren als auch die Menschen im göttlichen Leben zu fördern. Dies alles wird, während es aus dem Pascha Christi strömt, bei der glorreichen Ankunft eben dieses Herrn vollendet werden, wenn er selbst die Herrschaft Gott und dem Vater übergibt“ (PO 2).

Wie werden in diese Zielvorgabe des öffentlichen Dienstes die verschiedenen Funktionen der Presbyter eingeordnet? Drei Sachverhalte werden genannt⁹:

a) „Durch die apostolische Botschaft des Evangeliums wird ... das Volk Gottes zusammengerufen und zusammengeschart, so dass alle, die zu diesem Volk gehören, da sie im Heiligen Geist geheiligt sind, sich selbst darbringen als ‚lebende, heilige, gottgefällige Opfergabe‘ (Röm 12, 1)“.

Zur Erläuterung dessen, was die „convocatio“ und „congregatio“ zum Volk Gottes im Heiligen Geist bedeutet und bewirkt, nämlich dass dieses Volk sich als „lebende, heilige, gottgefällige Opfergabe“ Gott darbringt, wird im Folgenden auf Augustinus „De civitate Dei“ 10, 6, verwiesen. Augustinus beendet an dieser Stelle

⁹ Diese Sachverhalte werden in PO 2 nur kurz genannt, sie werden im Corpus von PO in eigenen Abschnitten behandelt. Im Folgenden beziehen wir uns lediglich auf PO 2.

seine Erörterung von Schriftworten, was es heiÙe, Gott Opfer darzubringen, was die prophetische Kritik am Kult besage etc.

„Ein wahres Opfer ist jegliches Werk, wodurch bewirkt wird, dass wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhängen, mit anderen Worten, jedes Werk, das in Beziehung gesetzt ist zu jenem Ziel und Gut, das imstande ist, uns wahrhaft zu beseligen“. Nach Aufzählung zahlreicher Weisen, wie der Mensch sich in dieser Weise ausrichtet, schließt er seinen ersten Reflexionsgang mit der Feststellung: „Und es ist demnach der Mensch überhaupt, wenn er durch den Namen Gottes geweiht (consecratus) und Gott gewidmet (devotus) ist, ein Opfer, sofern er der Welt abstirbt, um in Gott zu leben“.

Zu dieser ersten grundlegenden Funktion des presbyteralen Dienstes, der convocatio und congregatio des Volkes Gottes, gehört eine zweite Funktion:

b) „Durch den Dienst der Presbyter aber wird das geistliche Opfer der Gläubigen vollendet in der Einheit mit dem Opfer Christi, des einzigen Mittlers, das durch ihre Hände im Namen der ganzen Kirche in der Eucharistie unblutig und sakramental dargebracht wird, bis der Herr selbst kommt. Darauf zielt der Dienst der Priester und darin wird er vollendet.“

Diese Aussage ist im Sinne der zitierten Augustinusstelle zu verstehen. Augustinus schreibt: „Da nun also die wahren Opfer bestehen in Werken der Barmherzigkeit – gegen uns sowohl wie gegen den Nächsten, die auf Gott bezogen werden -, Werke der Barmherzigkeit aber stets den Zweck verfolgen, von Unseligkeit zu befreien und demnach weiterhin dem Zweck dienen, selig zu sein... So ergibt sich ohne weiteres, dass die gesamte erlöste Gemeinde, das ist die Vereinigung und Gemeinschaft der Heiligen als ein allumfassendes Opfer Gott dargebracht wird durch den Hohenpriester, der seinerseits auch sich für uns - damit wir der Leib eines so erhabenen Hauptes seien - dargebracht hat in seinem Leiden nach seiner Knechtsgestalt. Denn diese hat er dargebracht, in dieser wurde er dargebracht, weil er in ihr Mittler ist, in ihr Priester und Opfer zugleich.... Dieses Opfer feiert die Kirche auch durch das den Gläubigen bekannte Sakrament des Altares, worin ihr vor Augen gehalten wird, dass sie in dem, was sie darbringt, selbst dargebracht wird.“

Im Bekenntnis des Glaubens, dass das Opfer, das die Vielen darbringen durch und in ihrem Leben das eine große Opfer, die eine große Hingabe an Gott ist, die durch Jesus Christus und seine Hingabe an den Vater als Priester und Opfergabe vollzogen wird, vollendet sich der Dienst der Priester. Dies ist die „res“, um die es im „sacramentum“, im sichtbaren Zeichen geht.

Von daher also bestimmt sich das Ziel und der Sinn des priesterlichen Dienstes und des priesterlichen Lebens „für die Ehre Gottes des Vaters in Christus zu sorgen. Diese Ehre liegt darin, dass die Menschen das in Christus vollendete Werk bewusst feiern und dankbar annehmen und es in ihrem ganzen Leben kundtun. Dies geschieht in der Zeit anfanghaft und wird vollendet in der Wiederkunft Christi.

c) Damit kommen schließlich auch die zahlreichen anderen Formen und Dienstleistungen in den Blick. Sie werden zusammengefasst unter dem Stichwort der „anderen Dienste für die Menschen“ (PO 2), die die Presbyter ausüben, „um die Ehre

Gottes zu vermehren als auch die Menschen im göttlichen Leben zu fördern“. Diese zahlreichen pastoralen Aktivitäten gehören ebenso zum sakramentalen öffentlichen Dienst in der Kirche und für die Kirche.

Drittens: Welche Perspektiven und Wandlungen im Priesterbild zeichnen sich aufgrund des II. Vatikanums in seiner Rezeption ab?

Wie steht es mit der Bestimmung der Autorität bzw. der Vollmacht, die mit der Bestellung zum presbyteralen Dienst durch die Ordination gegeben ist? Wie wird diese Realität in *Presbyterorum ordinis* und *Lumen gentium* bestimmt? Eine erste Feststellung: So wie der priesterliche Dienst, seine Autorität und Kompetenz in *Presbyterorum ordinis* Art. 2 beschrieben ist, kommt dem Presbyter keine *Verfügungsgewalt* über die Eucharistie zu. Die oben angeführten Worte von Benedikt und von dem Pfarrer von Ars sind nicht zu vereinbaren mit den Aussagen, die *Presbyterorum ordinis* auf der Basis von *Lumen gentium* vom priesterlichen Dienst und Leben gibt.

Wie schwierig allerdings die nähere Bestimmung der Vollmacht bzw. der Autorität des Presbyters in der Anfangsphase des Konzils ist, erweist sich deutlich im Artikel: „Priester“ von Karl Rahner, in: LThK, Freiburg 1963, 8, 745. Er schreibt dort: „Dieses Amt-Priestertum bewegt im sakramentalen Bereich; es ist letztlich *Vollmacht über das (freilich an sich grundsätzlich mittelhaft Heilsnotwendige) sacramentum, und nur so, aber nicht direkt über die res sacramenti, die auch ohne sacramentum sein können*“. Vollmacht über das Sacramentum, nicht aber Vollmacht über die res sacramenti? Auch diese Differenzierung, welche bereits die traditionelle, mittelalterlich-tridentinische Sicht aufhebt, stellt meines Erachtens nochmals eine Formel dar, die angesichts von PO und LG nicht haltbar ist. Warum? Weil sowohl *Lumen gentium* wie *Presbyterorum ordinis* auf *Sacrosanctum concilium* zurückgreifen, wo ausdrücklich davon gesprochen ist, dass die Eucharistie – wie alle Sakramente – von der Kirche, der Gemeinde gefeiert, d.h. begangen, vollzogen werden. Der Presbyter hat infolgedessen nicht die Vollmacht *über* das Sakrament, selbst wenn man die res sacramenti aus dieser Vollmacht ausnimmt. Wie ist *Presbyterorum ordinis* 2 aber dann zu interpretieren? Sinnvoll und angemessen wäre der Ausdruck: Der Dienst des Priesters ist *konstitutiv* für die Feier des Sakramentes, das von der Gemeinde vollzogen, begangen wird. Konstitutiv ist der Dienst des ordinierten Priesters deswegen, weil er in der apostolischen Nachfolge zum öffentlichen Dienst in und für die Glaubenden bestellt ist. Als solcher handelt er im Namen in der Person Jesu Christi.

Dafür spricht zunächst die begriffliche Charakteristik, mit der man heute das Geschehen charakterisiert, wie es in der Feier der Eucharistie vorliegt. Man kann ein solches Geschehen nicht mehr aus einer monokausalen Perspektive verstehen: Die Eucharistie, das Sakrament hat nicht eine causa efficiens mit einer angeschlossenen causa instrumentalis. Es handelt sich wesentlich um eine kommunikative Handlung, bei der es ein unterschiedliches Zusammenwirken mehrerer Akteure bedarf und alle auf je ihre Weise die eine kommunikative Handlung vollziehen. Dabei

kann einem der Akteure durchaus eine konstitutive Rolle zukommen, so dass ohne seinen Beitrag die gesamte kommunikative Handlung nicht zustande kommt.

Damit ergibt sich allerdings die Notwendigkeit, *Lumen gentium* 10 in einer neuen Weise zu interpretieren. Es heißt dort: „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das amtliche bzw. hierarchische Priestertum sind, auch wenn sie sich *dem Wesen* und nicht dem bloßen Grade nach unterscheiden, dennoch einander zugeordnet; das Eine wie das Andere nämlich nimmt auf eine besondere Weise am einen Priestertum Christi teil“. Verwiesen wird in diesem Kontext auf zwei Erklärungen von Pius XII., eine Ansprache vom 2. November 1954 und auf die Enzyklika „*Mediator Dei*“ von 1947. Es geht Pius XII. in beiden Texten um die eigenständige Bedeutung des priesterlichen Amtes im Rahmen einer neuen Bestimmung dessen, was sich in der Liturgie, insbesondere in der Eucharistie von Seiten der Kirche bzw. der Gemeinde vollzieht. Was Pius XII. abwehren will, ist eine den amtlichen Dienst nivellierende Position, wie Pius XII. sie bei den Kirchen der Reformation sieht.

Dem Anliegen Pius XII. und der Konzilsväter, die sich auf ihn berufen, ist Genüge getan durch den Begriff des *konstitutiven Dienstes*, der sich zugleich auch nahelegt auf Grund der im gesamten Konzils immer wieder betonten Verwurzelung des amtlichen öffentlichen Dienstes in der Sendung der Apostel.

Zu dieser begrifflichen Begründung kommt die synodale und päpstliche Bekräftigung in der nachkonziliaren Zeit hinzu. Im nachsynodalen Schreiben Johannes Pauls II. „*Pastores dabo vobis*“ vom 25.3.1992 Nr. 16 wird vom konstitutiven Charakter des priesterlichen Dienstes für die Kirche gesprochen wird. Johannes Paul II. zitiert zustimmend die *propositio 7* der *Synodenväter*. „In diesem Sinne haben die Synodenväter geschrieben: Sofern er (der Presbyter, d. Vf.) Christus als Haupt, Bräutigam der Kirche repräsentiert, steht der Priester nicht nur in der Kirche, sondern auch der Kirche gegenüber. Das Priestertum gehört zusammen mit dem Wort Gottes und den sakramentalen Zeichen, denen es dient, zu den *konstitutiven Elementen* der Kirche. Der Dienst des Priesters ist ganz für die Kirche da; der Priester soll die Ausübung des gemeinsamen Priestertums des ganzen Gottesvolkes fördern; er ist nicht nur für die Ortskirche, sondern auch für die Gesamtkirche bestellt“. ¹⁰ Mit allem Nachdruck wird diese Position bekräftigt: „Man darf nicht meinen, es gäbe das Weihepriestertum früher als die Kirche, denn es steht völlig im Dienst dieser Kirche; aber ebenso wenig darf man es später als die kirchliche Gemeinschaft ansetzen, so als könnte deren Gründung ohne das Priestertum verstanden werden“. Von diesem Priesterbild her wären dann allerdings nicht nur eine Reihe weiterer Dokumente der Kirche zu revidieren. Dies betrifft auch den Codex Juris Canonici von 1983, der an der traditionellen Sicht des Bischofs- und Presbyteramtes insofern festhält, als er die damit verbundene Zweiteilung von „*potestas sacramentalis*“ und „*potestas jurisdictionis*“ aufrecht erhält und die Zusammengehörigkeit beider Aspekte nicht entsprechend zu formulieren vermag.

¹⁰ Pastores dabo vobis Nr. 16.

Dass sich von einer solchen Sicht des presbyteralen Dienstes her erhebliche Perspektiven für den ökumenischen Dialog ergeben, liegt auf der Hand. Das betrifft ebenso den Begriff des Sakraments in Bezug auf den presbyteralen und episkopalen Dienst wie eine angemessenere Neubestimmung der Relation von Kirche / Gemeinde und amtlichem Dienst.

HEINRICH WALTER

ORDEN UND GEISTLICHE BEWEGUNGEN IM WANDEL – ERFAHRUNGEN EINES GENERALOBERN

Es gab und gibt das Klischee, dass die Orden sich im Niedergang befinden und ihre Rolle in der Kirche der Zukunft von den Geistlichen Bewegungen übernommen wird. Besonders geprägt wurde diese Ansicht von Papst Johannes Paul II, der ab 1998 die Bewegungen als die Antwort des Heiligen Geistes auf die Herausforderung der Zeit beschrieb. Wir wissen, dass er die neuen Bewegungen massiv unterstützt und herausgefordert hat und dass er eine besondere Freundschaft mit den Gründern dieser Bewegungen gelebt hat. In seinem Pontifikat hatten es die Orden schwer, Aufmerksamkeit und Unterstützung von der Kirchenleitung zu erhalten. Das stand in einem Zusammenhang mit den Entwicklungen nach dem II. Vatikanum. Die Orden waren Jahrzehnte lang in einem massiven Wandel begriffen, begleitet durch große Krisen bei einigen Orden. Die Bewegungen zeigten sich als Laiengruppierungen sehr kirchlich und der Kirchenleitung zugetan. Sie kamen aus einer unmittelbaren charismatischen Erfahrung und waren missionarisch. 1987 sagte Johannes Paul II.: *„Das starke Aufblühen dieser Bewegungen, die Kraft und kirchliche Vitalität, mit denen sie in Erscheinung treten und die kennzeichnend für sie sind, gehören sicherlich zu den schönsten Früchten der umfassenden und tiefgreifenden geistlichen Erneuerung die das letzte Konzil in Gang gebracht hat.“* Ein Jahr später präzisierte er seine Aussage in der Vigilfeier vor Pfingsten, zu der alle Bewegungen eingeladen waren: *„Sie sind die vom Hl. Geist bewirkte Antwort auf diese dramatischen Herausforderung gegen Ende des Jahrtausends. Ihr seid diese Antwort der Vorsehung.“*

Diese Sicht der weiteren Entwicklung in der Kirche wurde unter Papst Benedikt XVI. und unter Papst Franziskus relativiert. Sie haben sich mit mehr Aufmerksamkeit den Orden wieder zugewandt, was sicher mehrere Gründe hat.

Innere Wandlungsprozesse bei den Orden

Erst heute nähern wir uns dem vollen Ausmaß dessen, was vor 50 Jahren mit dem „Aggiornamento“ des Konzils angestoßen wurde. Der Wandel ist radikaler als man vermutet hat. Im öffentlichen Bewusstsein spielen die sinkenden Mitgliederzahlen die erste Rolle. Niederlassungen werden geschlossen, Provinzen fusioniert, Noviziate aufgelöst. Man spricht von einem Gesundshrumpfen. Manche hoffen, dass das bald überstanden ist, und dann die Zeit einer Ruhe einkehrt, in der man wieder aufbauen kann. Es wird sich aber nicht wieder irgendwie zurechtrütteln. Die Kirche wird vor allem im Mitteleuropa eine andere Gestalt annehmen. Wir müssen uns fragen, ob wir in den Veränderungen das Wirken des Hl. Geistes erkennen können, um dieser Spur für eine Gestaltung der Zukunft zu folgen.

Die Charismen gehören nicht den jeweiligen Orden, Gemeinschaften und Bewegungen, sie gehören der Kirche. Sie sind zwar in der jeweiligen Epoche als eine Antwort auf die Zeitentwicklungen und als eine Quelle der Erneuerung vom Heiligen Geist geschenkt worden, müssen sich aber bewähren in der Überwindung der Selbstbezogenheit. Wir stammen aus dem Jahrtausend, in dem die Kirche mit großen Privilegien gelebt hat. Heute verhindern oft gerade diese Privilegien, im Hier und Jetzt prophetisch Kirche zu sein. Abt Mathias Werlen (Einsiedeln) beklagt, dass auch wir Orden, die wir gegen diese Privilegien entstanden sind, mit der Zeit doch auch von den Privilegien gelebt haben. Er führt aus, dass schon zur Zeit der Reformation die Orden als Weg der Erneuerung versagt haben, weil sie mehr an sich selbst als an die Vitalität der Kirche gedacht haben.

Das Regime Kirche sei zu Ende und die Orden als Parteien des Regimes auch, sagte neulich P. Sorge SJ auf einer Konferenz der Ordensoberen. Papst Franziskus beschreibt diese Wirklichkeit selbstkritisch. Er lebt eine biblische Einfachheit und einen offenen Dialog so, dass es über die Kirche hinaus verstanden wird. Es fällt ein Ballast ab, sodass wir uns dem Wesentlichen zuwenden. Das haben die Orden allgemein wohlthuend aufgenommen. Es ist eine Ermutigung auf ihrem Weg. Im Folgenden beschreibe ich einige Baustellen, die Szenen von Wandlungen des Ordenslebens gleichkommen.

Individualismus und Zugehörigkeit

Viele Obere beklagen den Individualismus. Jedes Mitglied will sein Projekt auf seine Weise durchführen. Das Persönliche steht im Vordergrund und oft im Widerspruch zu dem, was der Orden als Priorität hat. Man sieht eine Spannung zwischen dem Orden als einem familiären Organismus und einem sachbezogenen Zweckverband. Obere verstehen sich bisweilen als Dompteure eines recht disparaten Zirkus von Einzelnummern. Zu schnell meinen wir, dass der junge Mensch keine Gemeinschaft sucht, ja nicht zum Leben in Gemeinschaft fähig sei. Sieht man genau hin, dann beobachtet man mehr ein individualistisches Verhalten, aber weniger einen

Individualismus. Denn jeder will dazu gehören, er will angenommen sein, ja er will geliebt werden. Er will dazugehören, aber mit einem großen Maß an Freiheit, Selbstständigkeit und Flexibilität.

Das hat auf jeden Fall zwei Ebenen. Die eine betrifft die Art des Miteinanders und das Leben der Ordensregel. Die Orden sind nicht mehr ein Heer in Schlachtordnung, um die Sendung zu verwirklichen. Es gibt keine Pauschallösung, wie das Positive, das im individualistischen Verhalten steckt, voll zum Wohl aller integriert werden kann. Nur Experimente können den Weg öffnen, der in Zukunft gegangen werden kann.

Die andere Ebene ist die Dauer des Miteinanders. Ein neuralgischer Punkt ist die Zugehörigkeit für immer. Man will doch lieber nur für eine überblickbare Zeitspanne sein Ja geben und nach drei Jahren sehen, ob man noch kann und will. Ist das zu beklagen oder zu begrüßen? Manchmal wäre mir lieber, einzelne könnten wieder ganz neu wählen, um aus Entschiedenheit zu leben und sich die Frische und Lebendigkeit zu erhalten. Es ist weniger eine Frage nach der inneren Vitalität, es ist eine neue Art, das Leben als einen offenen Weg zu verstehen mit durchaus unterschiedlichen Abschnitten.

Führung durch Beziehung

Die eigentliche Wandlung spielt sich nicht zwischen autoritär und demokratisch ab, sondern auf der Ebene der Beziehung. Heute will man nicht jemandem folgen, der voraus geht, also der Hirte und die Herde, heute geht es darum, eine gute Beziehung zu haben. Man will wahrgenommen und angenommen werden. Die Qualität der Beziehung ist entscheidend. Die Autorität soll Beheimatung ermöglichen, soll mehr die Mitte als die Führungsspitze darstellen. Man spricht von Führung durch Beziehung. Das verändert die gewohnte Arbeitsweise der Oberen. Die jungen Mitglieder wollen Zeit verbringen mit den Oberen. Sie suchen eine freundschaftliche Beziehung auf Augenhöhe.

Kommunikation ist entscheidend. Wenn sie nicht in der Gemeinschaft läuft, dann geschieht sie außerhalb. Mancher Oberer beklagt, dass er mehr über seine Mitbrüder von den Freundeskreisen hört als von ihnen selber. Kommunikation muss direkt und schnell gehen. Die digitale Wirklichkeit öffnet eine neue Welt. Die Vernetzung ermöglicht uns, in ständiger Verbindung zu sein und dadurch auch Gemeinschaft zu erfahren. Das geht auch so weit, dass ein Novize vom anderen Ende der Welt sich direkt beim General spät am Abend per Email beklagt und dieser sich genötigt sieht, ihm gleich darauf zu antworten. Nach einigen Monaten im Amt stellt er fest, dass es so auch nicht gehen kann. Im Generalat haben sie zum Selbstschutz folgenden Stil entwickelt: Wir rufen keine amtlichen Mails mehr ab nach 20 Uhr. Die Mails werden ausgedruckt und erst nach drei Tagen beantwortet. Das kann für beide Seiten eine Kultur des Umgangs mit den digitalen Medien fördern.

Autorität und Führung sind allerdings sehr kulturgebunden. Die erwähnten Phänomene sind in den westlichen Kulturen zu beobachten. In Afrika und Asien haben

die Mitglieder zur Frage der Autorität einen anderen, zum Teil entgegengesetzten kulturellen Kontext.

Der Umgang mit dem geistigen Erbe

Wie lange ist man ein Jugendlicher, der noch auf der Suche nach dem Eigenen ist? Ab wann ist jemand erwachsen mit einem klaren Profil, Lebensauftrag und geprägtem Lebensstil? Man will heute flexibel bleiben, ein Leben lang jung und dynamisch, auf keinen Fall „fertig“ sein. Das hat Konsequenzen für die Führung der Einrichtungen und für die Einsetzbarkeit der Mitglieder. Die Personalplanung muss elastischer sein mit allen Vor- und Nachteilen. Die Altersgenerationen sind fließend geworden, die Anpassungsfähigkeit hat deutlich zugenommen. Das hat auch eine Konsequenz für den Umgang mit dem geistigen Erbe.

Wir sind gewohnt, auf die Lebensordnung und die Regel einer Gemeinschaft zu verweisen. Man lernt das durch das tägliche Tun und Mitleben in der Gemeinschaft. Die junge Generation will aber vor allem eine geistliche Erfahrung machen und nicht zuerst einer Regel folgen. Letztlich ist das eine Frage an die geistliche Kraft, die eine Gemeinschaft ausstrahlt. Man will auch kein Erbe früherer Generationen übernehmen, dieses ausführen oder auch nur verwalten. Es ist nicht nur zu viel Ballast, wenn die Gemeinschaft kleiner wird. Es ist vielmehr die innere Einstellung, dass man selber etwas erschaffen, etwas herstellen, etwas erfinden möchte. Man will den Orden neu erfinden, irgendwie neu gründen, wenigstens in dem Bereich, in dem der Einzelne seine Arbeit hat. Das ist nicht nur in apostolischen Orden so, das kennen auch die Benediktiner. Es ist auch nicht zuerst eine Kritik am Bisherigen, sondern die Freude und Lust des Individuums, Ich zu sagen und dem Charisma eine spürbare originelle Gestalt zu geben. In der Leitungsaufgabe kann man diesen Tendenzen einschränkend entgegenwirken oder mit einem Urvertrauen diesen Wandeln begleiten.

Globalisierung und transkulturelle Bemühungen

Früher waren die Missionare vielerorts wie Fenster in die weite Welt. Sie ließen sich wie im Evangelium senden, um in einem fernen Land ihr Leben zu geben. Die Familie und das Dorf waren stolz und unterstützten die Missionsarbeit. Heute leben wir mit den Menschen anderer Kulturen Tür an Tür. Das darf aber nicht über die großen kulturellen Unterschiede hinwegtäuschen. Eine Gemeinschaft, die mit Vertretern verschiedener Kulturen unter einem Dach wohnt oder zur gleichen Provinz gehört, spürt das hautnah. Es kann nicht um ein schön getrenntes Nebeneinander, aber auch nicht um eine Einheitskultur gehen. Die Diskussion über die Rolle einer Leitkultur wird uns noch lange beschäftigen. Um die Jahrtausendwende hat Wolfgang Welsch den Begriff der Transkulturalität geprägt, der in den Ordensleitungen heute gerne verwendet wird. Man schaut nicht mehr so sehr auf das strikt Eigene, das strikt Fremde und auf Homogenität, sondern auf die Übergangsfähigkeit. Es

entstehen Verflechtungen und gegenseitige Durchdringungen. Es sind andauernde Prozesse, bei denen es immer neu um die Anschlussmöglichkeiten geht, damit kleine Schritte der Integration geschehen können. In dieser globalen Realität haben die Orden, Gemeinschaften und Bewegungen einen beachtlichen Vorteil. Bei allem Fremden der anderen Kulturen gibt es das Vertraute des eigenen Charismas, der Spiritualität und der Mission, die eng mit den Gründergestalten verbunden sind. Ein zentrales Hilfsmittel ist die immer neue Geduld miteinander, um zu einem tieferen Verstehen zu kommen. Viele Orden haben Projekte dieser Art gestartet, wie die Herz Jesu Priester in Berlin. Sie haben eine interkulturelle Niederlassung begonnen mit einer sehr intensiven Vorbereitung mit professioneller Begleitung. Das schlichte Wort des Papstes Franziskus am Abend seiner Wahl, dass wir jetzt gemeinsam gehen, er als Bischof von Rom und wir alle als Glaubende, ist ein treffendes Bild. Wir sind unterwegs, auch die Orden und Bewegungen. Im letzten Jahrzehnt standen biblische Perikopen oft im Mittelpunkt vieler Kongresse, die vom Weg und von der Begegnung sprachen: Der Weg nach Emmaus, der Weg von Jericho nach Jerusalem, die Begegnung mit der Samariterin am Jakobsbrunnen. Unterwegs sein ist nicht nur ein Mittel um anzukommen, es ist ein Lebensstil, der uns global mit den Menschen jeder Hautfarbe und Kultur verbindet.

Wandlungsprozesse bei den Bewegungen und Geistlichen Gemeinschaften

Faszination und Vitalität des Anfangs

Diese Gemeinschaften sind alle noch im ersten Jahrhundert ihrer Existenz. Durch die charismatischen Gründerpersönlichkeiten, die eine der Gaben des Heiligen Geistes leben, entstehen Vitalität und Anziehungskraft. Wer P. Kentenich, Roger Schutz, Chiara Lunich oder Andrea Riccardi begegnet ist, der war berührt von der Ausstrahlung, von einer schlichten, aber treffenden Botschaft und von einer Kraft der Deutung der Zeit. Im Umkreis dieser Gründergestalten machen die Menschen persönliche Gotteserfahrungen, sie finden leicht in die radikale Hingabe des Lebens und sind bereit, missionarisch an die Grenzen der Welt zu gehen. Die Mitglieder fühlen sich hineinversetzt in die Vorgänge, die man aus der Urkirche kennt.

Selbstbewusstsein und Sendungsbewusstsein

Aus diesen Erfahrungen entsteht das Bewusstsein: „Ich habe Gott erfahren ... Unser Gründer-in ist die prophetische Gestalt ... Wir sind der Weg der Kirche“. Die Unmittelbarkeit der Nachfolge führt zu einer Radikalität, die den ganzen Lebensansatz umgreift. Sehr eindrücklich ist diese Radikalität z.B. bei Kiko Argüello, dem Gründer des Neokatechumenalen Weges, wenn er seine Mitglieder zur Mission herausfordert.

Verflüchtigung der ersten großen Euphorie

In den letzten beiden Jahrzehnten sind auch einige Schattenseiten solcher Neuanfänge sichtbar geworden. Nicht jede charismatische Gestalt ist in der Lage, eine lebensfähige Gemeinschaft zu gründen.

Spannungen mit der Ortskirche: Gehört der neue Wein in neue oder in die bewährten alten Schläuche? Immer wieder treten Spannungen in den Gemeinden auf, wenn Mitglieder der Bewegungen ohne Rücksicht auf Bestehendes ihre Netze auswerfen. Es kommt vielerorts zu Spannungen mit den Bischöfen. Manche Bewegungen verstehen ihre Gemeinschaft anstelle der Gemeinde und müssen lernen, sich als Teil der Gemeinde integrieren zu lassen. Der Päpstliche Rat für die Laien in Rom veranstaltet z.B. Seminare für die Bischöfe, um diese Fragen zu bearbeiten und auch mit Verantwortlichen der Bewegungen in ein Gespräch zu kommen.

Alltagstauglichkeit und Nachhaltigkeit: In diesen neuen Gründungen kommt es spätestens mit dem Sterben der Gründergestalt zur Herausforderung, wie es nach der „Zeit der ersten Liebe“ weiter gehen kann. Kann sich das erlebte Charisma für breite Kreise im Alltag bewähren? Die charismatischen Gemeinschaften erleben viele Bekehrungen von Nichtgläubigen, die nach zwei Jahren große Schwierigkeiten haben, ein konsequent christliches Leben nachhaltig zu gestalten. So kommt es zu relativ hohen Fluktuation bei den Mitgliedern.

Identitätskrisen durch problematische Gründergestalten: Es sollen hier nur die beiden bekanntesten Fälle genannt werden: Marcial Maciel, der erste Gründer der Gemeinschaft der Legionäre Christi und Bruder Ephraim, der mit seiner Frau 1973 die Gemeinschaft der Seligpreisungen gegründet hat und sich sowohl von seiner Frau wie von der Gemeinschaft getrennt hat. Dadurch entstehen große Irritationen, Enttäuschungen und Verletzungen.

Bewährung in der Zeit nach dem Gründer/in

Die ältesten der Bewegungen und neuen Geistlichen Gemeinschaften wie Schönstatt, Comunione e liberazione, Fokolare, Taizé leben in der Nachgründerphase. Das bringt Prozesse mit sich, die alle in einer ähnlichen Herausforderung auf je eigene Art und Weise bewältigen.

Es geht um interne Reifungsprozesse, also um eine Bewährung ohne direkte Autorität des Gründers. In den vielen Fragen des konkreten Lebens und Arbeitens müssen Antworten gefunden werden, die man gerne auf den Gründer zurückführen möchte, was aber nicht immer möglich ist. Nicht alles, was ein Gründer wollte, ist Wirklichkeit geworden, manche Gründer sterben in jungen Jahren, dann ist es noch schwieriger.

Daraus entsteht das Generationenproblem (Gründergeneration, zweite Generation, „der Gründer, die Gründerin hat mir gesagt“). Es entstehen Gruppen, vor allem am Anfang, die den Gründer selbst erlebt haben, die den Anspruch haben, den

Gründer authentisch auszulegen. Das führt normalerweise zu Spannungen, die im besten Fall zu kreativen Lösungen geführt werden. Natürlich ist damit auch die Gefahr des Zerreibens zwischen verschiedenen Gruppen gegeben bis zur Trennung in verschiedene Ausrichtungen, wie wir es auch von der Ordensgeschichte her bestens kennen.

Der Ort im Organismus der Kirche

Noch so viel Charisma kann schnell verpuffen, wenn es nicht eine Form des alltäglichen Lebens und eine Verortung in der Kirche gefunden hat. Die Zukunftsfähigkeit scheint mehr gesichert, wenn sie ihren Weg definieren, wie sie im Leben der Ortsgemeinden existieren können. Die Charismatische Bewegung ist diesen Weg nicht ohne schmerzliche Erfahrungen gegangen. Die ökumenische Gemeinschaft von Taizé hat mit den Gebetsgruppen in den Ortsgemeinden einen Weg der Nachhaltigkeit gefunden.

Der Päpstliche Rat für die Laien ist für alle Bewegungen und Geistliche Gemeinschaften der Ansprechpartner und die zuständige Instanz am Vatikan. Durch einen langen Prozess des Dialoges suchen die Gemeinschaften eine kirchliche Anerkennung ihrer Struktur und Grundsätze. Der Rat lädt auch zum Dialog zwischen den Bewegungen ein und organisiert Veranstaltungen, die von den Bewegungen gemeinsam getragen werden. In größeren Zeitabständen gibt es Weltkongresse, zu denen Vertreter aller Bewegungen eingeladen werden.

Die Suche nach dem Ort in der Kirche verläuft naturgemäß nicht ohne Spannungen. Johannes Paul II hat sich sehr dafür eingesetzt und ein richtungsweisendes Wort geprägt, indem er seit 1987 von der Gleichwesentlichkeit des institutionellen und charismatischen Aspektes in der Kirche sprach. Er kritisierte jede Gegenüberstellung von Charisma und Institution, die der Einheit und Glaubwürdigkeit der Kirche schade. Auf der Bischofsynode 2012 wurde dieses Wort der Gleichwesentlichkeit wiederum ins Zentrum gerückt als es um den Beitrag der Orden, Bewegungen und Geistlichen Gemeinschaften für die Neuevangelisierung ging.

Rivalität und Zusammenarbeit

Ein größeres Miteinander der neuen Charismen ist auch „von Unten“ entstanden als Folge der ersten Pfingstvigil der Bewegungen, zu der Papst 1998 eingeladen hatte. Nach einem Vorgang gegenseitige Besuche und Gastfreundschaft ist eine Zusammenarbeit entstanden, die heute „Miteinander für Europa“ heißt. Es liegt im Trend der Entwicklung, dass man Netzwerkarbeit macht. Gemeinsam erreicht man mehr. So entwickelten verschiedene Charismen, die ähnliche Anliegen haben, eine Zusammenarbeit. Das geht nicht ohne Spannungen, ohne Neid und Führungsanspruch. Es ist aber erstaunlich, dass einige Bewegungen im Vergleich zu jahrhundertalten Kämpfen zwischen Ordensgemeinschaften nach wenigen Jahrzehnten der Profilierungsprozesse mehr auf das Miteinander eingestiegen sind.

Seit 1999 pflegen 240 Bewegungen und Gemeinschaften auf ökumenischer Basis einen intensiven Dialog. Dieses Miteinander ist keine neue Organisation oder Struktur, sondern ein Miteinander von Freunden in Christus. „Im Hören auf das Evangelium sind wir zu dem Bündnis der gegenseitigen Liebe nach dem neuen Gebot Jesu geführt worden. Es ist Grundlage dieses Miteinanders... Das Miteinander lässt die Einheit wachsen. Wir erkennen, dass Gott sein Volk sammelt. Wir wollen dem Einswerden des Volkes Gottes dienen. Wir haben den Ruf Gottes gehört: Europa steh auf! Unser Miteinander setzt sich ein für Europa und für seine Einheit, um die christliche Seele Europas zu stärken. Das bedeutet auch, sich an politischen, kulturellen und sozialen Prozessen und Entscheidungen zu beteiligen... Die Mitglieder des Leitungskomitees leben untereinander eine möglichst tiefe Gemeinschaft... Sie haben sozusagen eine zweite Berufung; das heißt, sie leben nicht nur für die eigene Bewegung oder Gemeinschaft, sondern sie dienen konkret dem Miteinander.“ (zitiert aus den Grundlagen von 2008)

Dynamische Spannung zwischen Orden und Bewegungen (vier Beobachtungen)

Taufbewusstsein als gemeinsame Grundlage

Die Betonung liegt nicht so sehr auf dem „Stand der Laien“ gegenüber dem „Stand des Gott geweihten Lebens“, sondern auf der Grundlage der gemeinsamen Taufe. Als Getaufte die Berufung leben egal welchen Standes. Als Getaufte den Weg zur Heiligkeit wählen. Das Thema Heiligkeit kann man bei den Bewegungen unvermittelt anschneiden. Jeder versteht sofort, um was es geht. In Kreisen der Ordensleute erntet man dabei eher ein mitleidiges Lächeln.

Orden wandeln sich vom Institut zur Familie

Schon immer gab es den dritten Orden und die Freundeskreise von Laien um die Klöster und Gemeinschaften. Man spricht schon lange von der franziskanischen oder salesianischen Familie. In den letzten Jahren ist eine Dynamik in diese Gebilde gekommen. Man beginnt den Laienkreisen entsprechende Strukturen zu geben. Immer wieder werde ich bei Ordenskonferenzen gefragt, wie das denn bei unserer Bewegung sei, da wir eine Bewegung sind, aber doch viele eigenständige Gemeinschaften innerhalb der Bewegung haben. Die Orden schauen auf die Bewegungen und gehen in einem wachsenden Maß einen Weg der Öffnung. Das hat ganz verschiedene Gesichter. Bei den Salesianern gibt es Provinzen, die die führenden Laien ihrer Werke zum Kapitel einladen. Dabei entstand die Frage, ob sie auch mitentscheiden dürfen. Teilweise macht man damit aus der Not des Nachwuchses eine Tugend. Schaut man in die Zukunft, dann wird bald die Frage entstehen, inwieweit sich die Grundstruktur einer solchen Gemeinschaft verändern kann.

Dieser Wandel hat auch mehrere Facetten. Zum einen geht um das Selbstverständnis nach innen. Aber mehr geht es um die Zugehörigkeit. Man hat Freunde außerhalb der Gemeinschaft, Mitarbeiter, Laien, die sich zugehörig fühlen. Zum Teil leben diese Freunde die Spiritualität im gleichen Maße. Die strikte Trennung zwischen drinnen und draußen lockert sich, teilweise ist sie aufgehoben. Die Grenzen zwischen Klausur und Öffentlichkeit sind teilweise fließend. Damit berühren wir die Frage nach der Beziehung der Ordensleute zu den Laien. Viele Orden haben große Schritte gemacht in der Angliederung der Laiengruppierungen.

Ordensmitglieder leben teilweise doppelte Mitgliedschaften

Eine wachsende Zahl von Ordensmitgliedern schließt sich einer der Bewegungen an. Sie erleben die Kraft der neuen Spiritualität, kennen evtl. sogar den Gründer der Bewegung persönlich. Sie sind teilweise mehr motiviert durch die neue Spiritualität als durch das Charisma des eigenen Ordens. Sie wachsen in eine doppelte Identität hinein. Oft führt das dann zu einer Spannung in der jeweiligen Person und auch im Konvent des Klosters bis zum Austritt. Im Idealfall hilft aber die neue Spiritualität, das eigene Ordenscharisma tiefer zu leben.

Bewegungen bilden Kerngemeinschaften

Bei einigen Bewegungen gab es von Anfang an eine Kerngemeinschaft, bei anderen entwickeln sie sich mit der Zeit. Sie haben ganz verschiedene Formen, zum Teil in Ständen organisiert, andere in gemischten Lebensformen zwischen Verheirateten und Zölibatären, einige haben kirchenrechtliche Strukturen wie Säkularinstitute, andere nicht. Es gibt eine große Vielfalt, manche dieser Formen verfallen nach einem Jahrzehnt wieder, andere haben sich über Jahrzehnte bewährt. Die Flexibilität ist immens. Im Päpstlichen Rat für die Laien hält man immer wieder den Atem an, weil die Folgen eines misslungenen Versuchs von solchen Gemeinschaftsgebilden Verletzungen bewirken, die aufgearbeitet werden müssen. Wie viele dieser Gemeinschaften sich auf die Dauer bewähren, wird die Geschichte zeigen.

Bewegungen und kontemplative Berufungen

Die Bewegungen schicken ihre kontemplativen Berufungen in Klöster verschiedener beschaulicher Orden, mit denen sie befreundet sind. Anfangs wurde das gerne gesehen, denn es kam schließlich hochmotivierter Nachwuchs in solche Klöster. Sie nehmen das alte Charisma und füllen es mit der jungen Dynamik, aber auch mit dem neuen Charisma. Erwähnen möchte ich Comunione e libarzione, die z.B. das Trappistenkloster in Vitorchiano mit 80 jungen Frauen bevölkert hat. Dieses Kloster hat inzwischen zwei Neugründungen in anderen Ländern vollzogen. Ebenso der Neokatechumenale Weg, der jungen Frauen zu den Klarissinnen

schickt. Inzwischen ist man vorsichtiger geworden, da diese jungen Menschen, die von einer neuen Spiritualität geprägt sind, das traditionsreiche Kloster auf den Kopf stellen können.

Ausblick in die Zukunft

Der Ort und die Gemeinschaft von Taizé ist ein Symbol für den Typ von Wandlungen und für eine neue Gestalt, wie Kirche sich strukturieren kann. Seit 70 Jahren hat dieses kleine Dorf eine große Bedeutung. Mehrere Generationen junger Christen aus der ganzen Welt haben sich hier im Anliegen der Einheit, Versöhnung und des Friedens gefunden. Die Mitte ist das schlichte Gebet, das Evangelium und die Einfachheit des Lebens. Die Brüder leben nur von ihrer Hände Arbeit und nehmen keine Spenden an. Nach vielen Jahrzehnten leben heute nur knapp 100 Brüder, die den Kern der Bewegung von Taizé bilden. Sie sind dem Dorf und ihrer Einfachheit treu geblieben und haben eine große Ausstrahlung. Nicht die Zahl der Mitglieder ist entscheidend, sondern die innere Kraft. Sie beschreiben sich als ein Gleichnis der Gemeinschaft.

Da der Wandlungsprozess in unserer Zeit kein Vorgang ist mit einem Anfang und einem Abschluss, sondern ein durchgängiger Charakterzug, gibt es auch keine klaren Prognosen, wie das mit den Orden und den Bewegungen weiter gehen wird. Bei einzelnen Orden wird es sich entscheiden in der Anschlussfähigkeit an die modernen Entwicklungen. Das wird manchen besser gelingen als anderen. Die Gemeinschaften mit einem starken sozialen oder schulpädagogischen Charisma haben es in der westlichen Welt sehr schwer. Es fehlt das Alleinstellungsmerkmal.

Die kontemplativen Gemeinschaften tun sich vordergründig leichter. Es ist ihre sichtbare Identität, die massiv heraustritt und eine Sehnsucht des Menschen nach einem Zuhause, nach innerer Stimmigkeit und spiritueller Dichte berührt. Allerdings erzählen alle Klöster, dass sie von 50 Interessenten vielleicht einen annehmen können. Wunsch und Befähigung klaffen oft weit auseinander.

Im Blick auf die Bewegungen meinen die einen, dass die eigentliche Kraft erst noch kommt, andere sprechen davon, dass die große Blütezeit den Zenit schon überschritten habe. Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts sei die Zeit der Bewegungen und es bahne sich etwas Neues an für die kommenden Jahrzehnte.

Andere sind überzeugt, dass die Zeit der Etablierung der Bewegungen in der Kirche noch bevor steht. Es wird sicher manchen Bewegungen eine große Nachhaltigkeit gelingen mit einem breiten Wachstum, anderen werden klein bleiben oder sich wieder auflösen. Im Blick auf die Kirchengeschichte kann man sich die Zukunft der Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen vorstellen in einem Vergleich zur Entstehung, Wachstum und Bedeutung der Armutsbewegung. In jener Zeit sind viele Gemeinschaften entstanden, einige konnten eine große Fruchtbarkeit bis in unsere Tage erleben.

WILHELM DAMBERG

ZEITGESCHICHTE DER ZEITGESCHICHTE – KONTEXTE UND WANDLUNGSPROZESSE DER KATHOLIZISMUSFORSCHUNG IN DEUTSCHLAND

Was in der Katholizismusforschung seit etlichen Jahren ins Auge springt, sind ihre Wandlungen. Die folgenden Überlegungen sind der Versuch eines Beteiligten, die Wandlungen, die er in der Zeitgeschichtsforschung erlebt hat, zu rekonstruieren und zu deuten. Unter diesem Vorbehalt meine ich, dass die Erforschung der Zeitgeschichte des Katholizismus gegenwärtig mitten in weitreichenden Wandlungen steht, was die Akteure der Historiographie, deren Gegenstände und Methoden und ihren kirchlich-religiösen Kontext betrifft. Wohin diese Veränderungen letztlich führen werden, weiß ich nicht. Trotzdem werde ich versuchen, einige Beobachtungen zur Zeitgeschichte sozusagen zu extrapolieren.

Grundlegung um 1960

Unbestritten wurzelt die Katholizismusforschung in den zeithistorischen Kontroversen um das Dritte Reich und die Bezüge zur frühen BRD um das Jahr 1960 herum. Wie der US-amerikanische Historiker Mark Ruff kürzlich in einer brillanten Analyse über katholische Vergangenheitspolitik herausarbeiten konnte, waren die Kontroversen – so sein geniales Wortspiel - „Stellvertreterkriege um die Positionierung des Katholizismus in der Politik und Gesellschaft der Bundesrepublik.“ Dabei agierten die damals schon deutlich unterscheidbaren Flügel dieses Katholizismus gegeneinander – und verbündeten sich zugleich mit anderen Akteuren, u.a. auch mit US-amerikanischen Historikern, die als Stichwortgeber eine wichtige Rolle spielten. Konkret: Wer im Jahre 1963 die politische Urteilskraft der deutschen Bischöfe im Jahre 1933 in Frage stellte, stand damit natürlich auch – er mochte wollen oder nicht – z.B. im Kontext der politischen Verschiebungen der 1960er Jahre, in denen einige Katholiken die Allianz von Kirche und CDU/CSU verteidigten, andere Katholiken eben diese aufzubrechen versuchten.

In diesem Kontext entstand bekanntlich 1962 - offenbar nach dem Modell des Münchener Instituts für Zeitgeschichte, das 1961 die heute noch gültige Rechtsform erhielt - die Kommission für Zeitgeschichte (KFZG) - also *vor* der Debatte um Hochhuths Stellvertreter im Jahre 1963. Schon diese Chronologie widerlegt also die Vorstellung, dass es sich bei der KFZG um eine quasi amtskirchliche initiierte und finanzierte Reaktion auf den Hochhuth-Schock gehandelt habe. Diese Deutung begegnet zwar immer noch, ist aber mittlerweile einem viel differenzierteren Kenntnisstand gewichen: Tatsächlich wurde die KFZG von einer kleinen Gruppe von engagierten, damals sehr jungen katholischen Historikern um Konrad Repgen und Rudolf Morsey ins Leben gerufen, die sich um 1960 verstärkt mit dem Verhältnis von

Kirche und Nationalsozialismus zu befassen begann. Das entsprach dem sich allgemein in der BRD intensivierenden historischen Diskurs und wurde speziell im Fall der Kirche durch den Konkordatsprozess von 1957 befördert, in dem die Bewertung der Ereignisse von 1933 eine zentrale Rolle spielte. Eine ganze Reihe junger katholischer Historiker hielt dazu landauf landab in Studentengemeinden um 1960 Vorträge, und dann legte Morseys legendäre Studie über das Verhalten des Zentrums eine Pionierleistung vor, die ihresgleichen sucht und bei der es zu berücksichtigen gilt, dass die beschriebenen Ereignisse ja keine 30 Jahre zurücklagen, der Untergang der Diktatur gerade 15 Jahre – übersetzt auf unsere Forschungssituation würde das dem Zeitraum von 1983 bis 1998 entsprechen (also die Ära von Helmut Kohl und Johannes Paul II).

Viele Zeitzeugen lebten also noch und da ist es angesichts der bedrängenden Erinnerungen und auch inneren Konflikte wenig verwunderlich, dass die Dokumentation der Epoche vielen Katholiken viel zu früh einsetzte (was übrigens, wie Mark Ruff herausgearbeitet hat, keine Frage des Alters war). Schließlich aber setzten sich die jungen Wölfe – damals Mitte bis Ende 30 Jahre alt - um Konrad Repgen durch, wobei dieser die Devise ausgab: „Die Kirche fürchtet die Dokumente nicht!“ Damit war auch eine inhaltliche Ausrichtung der Arbeit bezeichnet: Mit Unterstützung der DBK, besonders ist hier Prälat Forster zu nennen, setzte aus diesem Kreis heraus nun eine rastlose Publikationstätigkeit ein, vor allem eine enorme Editionstätigkeit. Das Premium-Produkt wurden die von Olaf Blaschke so titulierten „Blauen Riesen“ der Akten Deutscher Bischöfe: Sie reichen jetzt von der Reichsgründung 1871 bis ins Jahr 1960, also bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Was gelegentlich als „Quellenpositivismus“ kritisiert wird, war damals unter den Gründervätern ein grundlegendes Vertrauen auf die Überzeugungskraft der Quellen selbst und erinnert von ferne an Luthers Urvertrauen in den Text und die Selbstevidenz des Schriftprinzips: Kontroversen um die Wahrheit sollten sich so von selbst erledigen. Genau dieser Effekt trat aber nicht ein, und die geschichtspolitischen Kontroversen um die Rolle der Katholischen Kirche im Dritten Reich hielten an – weil sie eben, wie Mark Ruff formulierte, die Funktion von Stellvertreterkriegen hatten. Auch Konrad Repgen äußerte deshalb in den letzten Jahren verschiedentlich selbstkritisch, mit dieser Erwartung sei die KFZG gescheitert. Die Kontroversen hielten trotz der sich rasch verbreiternden Quellenlage an.

Gerade für eine jüngere Generation von Forscherinnen und Forschern, deren Biographie vom cultural turn und den sich daran anschließenden Methodenserpentin begleitet wurde, ist es an dieser Stelle vielleicht nicht unwichtig, kurz das Selbstverständnis der Gründerväter der KFZG zu beleuchten. Dabei ist zu betonen, dass dieses Selbstverständnis niemals die Form einer ausformulierten kollektiven methodischen Grundsatzverpflichtung angenommen hat. Die Satzung selbst ist denkbar offen angelegt, und die folgenden Ausführungen sind also als eine idealtypische Rekonstruktion eines offenbar weithin fraglosen Konsenses bei allen Variationen bei den einzelnen Historikern zu verstehen.

Die Gruppe verstand sich als Zusammenschluss von katholischen *Profan*-Historikern (also Laien) und richtete den Blick primär auf die *politische* Dimension der Geschichte des Katholizismus; gleichwohl waren von Anfang an auch einige Kirchenhistoriker (sprich damals Kleriker) beteiligt. Diese politische Fokussierung ist besonders – und zwar explizit - den Akteneditionen zu entnehmen. Die theologische, religions- oder kulturgeschichtliche Dimension der Zeitgeschichte stand nicht im Fokus. Konkret: Die Aktenedition v. Galens enthält deshalb zwar Hirtenbriefe zur Schulfrage, aber eben nicht z.B. zur Theologie des Messopfers. Überhaupt wurde der Begriff der *kirchlichen* Zeitgeschichte zur Selbstbeschreibung peinlich vermieden. Die Organisationsstruktur der KFZG entspricht deshalb dem typischen deutschen e.V. Modell des Laienkatholizismus, in dem die Bindung an die Hierarchie durch bestimmte personelle Verschränkungen im Vorstand erfolgt.

Rückblickend ist für Historiker und Kirchenhistoriker gut erkennbar, dass die hier faktisch vollzogene, methodische Trennung von Kirche und Welt in den nächsten Jahrzehnten in Frage gestellt werden sollte, und zwar von zwei Seiten: Historiographisch durch die sozial- und kulturgeschichtliche Wende, theologisch durch die Wirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, das dazu beitrug, dass unter den Katholiken die Grenzen von Religion und Politik neu diskutiert und sehr unterschiedlich definiert wurden.

Die Paradigmenwechsel der 1980er Jahre

Der historiographische Paradigmenwechsel machte sich seit Anfang der 1980er Jahre bemerkbar. Unter dem Eindruck der Rückkehr der Religionen auf die politische Weltbühne – als Stichworte sei hier nur an die Iranische Revolution von 1978, die Mobilisierung des US-amerikanischen Fundamentalismus im Jahre 1980 und nicht zuletzt den Sturz des Kommunismus in Polen unter tatkräftiger Unterstützung durch Johannes Paul II. in den folgenden Jahren erinnert – verabschiedete sich die Geschichtsforschung, die sich zuvor weithin dran gewöhnt hatte, den Faktor Religion im Konzert der die Moderne prägenden Kräfte als *quantité négligeable* zu betrachten, von dieser nun erkennbar einseitigen Sichtweise.

Konkret begann sich also ein breiteres Spektrum von Historikern (von Historikerinnen war damals noch praktisch keine Rede) mit Phänomenen der Religion zu befassen, auch mit Kirche und Katholizismus, wobei zunächst das 19. Jahrhundert im Vordergrund des Interesses stand. Die historiographischen Milieus des liberal-aufgeklärten Bürgertums, der Arbeiterbewegung und auch der Katholiken, die die Anfänge der BRD zunächst noch stark bestimmten, begannen sich also zu öffnen und sich zu überlagern: Auch die Historiographie der Katholiken begann sich aus dem Kontext ihres Milieuverbands zu lösen, wo sie bis dahin weithin ein Eigenleben geführt hatte.

Meiner Einschätzung nach wurde diese Veränderung von vier neuen Initiativen markiert bzw. stark beeinflusst:

1) Die Begründung der Reihe Konfession und Gesellschaft. 1988 signalisierte die Begründung der Reihe „Konfession und Gesellschaft“ diese sehr grundlegende tektonische Verschiebung in der Forschungslandschaft. Deren Forschungsprogramm plädierte dafür, die „christentumsgeschichtliche Signatur der Moderne“ nicht aus dem Blick zu verlieren und einen Diskurs der historischen Teildisziplinen zu fördern, und zwar überkonfessionell und übernational. Diese Reihe hat insoweit Geschichte einerseits be- und andererseits geschrieben und Weichenstellungen induziert, die weit über die Reihe hinausgingen. Dies ging mit einer intensivierten Besinnung auf Methodenfragen einher, die, wie erwähnt, im Kontext der KFZG bis dato kaum oder gar nicht geführt wurde. Ich vermute z.B. – dies könnte durch eine Zitationsrecherche belegt werden –, dass in dieser Hinsicht insbesondere der Band „Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden“ (1996) eine enorme Breitenwirkung entfaltet haben dürfte. Lesenswert ist in diesem Band immer noch der Beitrag von Andreas Holzem mit der damals provokativen Frage: „Geßlerhüte der Theorie?“ Er konstatierte einerseits eine „zunehmende Unübersichtlichkeit des Diskussionsfeldes Katholizismusforschung“, die er auf unausgesprochene oder versteckte universale Deutungssprämisse zurückführte, forderte aber deshalb keinen Verzicht auf Theoriebildung, sondern eine Besinnung auf Theorien „mittlerer Reichweite“.

2) Eine ganz wichtige Rolle spielte im Kontext dieses Paradigmenwechsels auch der Schwerter Arbeitskreis für Katholizismusforschung. In ihm fanden sich 1988 zum ersten Male junge Forscher zunächst vor allem aus Bielefeld und Münster zusammen, womit zugleich die unterschiedlichen „Schulrichtungen“, die sich hier erstmals trafen, bezeichnet sind. Die chronologische Parallele zur Begründung von KuG ist dabei wohl nicht zufällig, denn nach Unterlagen, die ich kürzlich fand, ging die Anregung dazu von Wilfried Loth aus, aufgebaut wurde der Kreis dann von seinem ersten Sprecher August Leugers. Gelegentlich debattiert wurde meiner Erinnerung nach, ob der Kreis nicht transkonfessionell ausgeweitet werden solle. Interessanterweise ist es dazu nicht gekommen. Nicht unterschlagen werden darf, dass sich hier erstmals auch ein junger Kirchenhistoriker namens Joachim Schmiedl einen Namen machte, als er für einige Jahre die Sprecherfunktion des SAK übernahm.

3) Starken Einfluss auf den Paradigmenwechsel nahmen schließlich auch aus dem Ausland die Publikationen von Urs Altermatt und seiner Freiburger Schule. Wohl unter dem Einfluss der innovativen Dynamik der französischen Historiographie, aber auch niederländischer Forschungen, publizierte Urs Altermatt 1989 für das nächste Jahrzehnt ein zentrales Referenzwerk „Katholizismus und Moderne“, in dem er ein starkes Plädoyer für methodische Innovationen hielt und diese am Beispiel der Schweizer Katholikengeschichte im 19./20. Jahrhundert exemplifizierte.

4) Und last but not least: Auch die KFZG erkannte nach 25 Jahren Innovationsbedarf, wie das 1987 aus diesem Anlass veranstaltete Symposium erkennen ließ – der Konzentration auf die Erforschung der NS-Diktatur sollte nun die Erforschung der Geschichte der BRD und des Konzils an die Seite treten. Dabei war unter der

Gründergeneration Heinz Hürten wohl derjenige, der damals am deutlichsten erkannte, dass es mit einer bloßen Ausweitung der zu bearbeitenden Zeiträume über das Jahr 1945 nicht getan war, sondern dass sich vor allem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Frage nach dem Gegenstand und Ansatz der KFZG insgesamt stellte. Er stellte nämlich anlässlich dieses Jubiläums die provokante Frage, ob nicht der in seiner Sicht zentrale Forschungsgegenstand der KFZG selbst, nämlich der gesellschaftlich organisierte Katholizismus, mittlerweile in einem solchen Wandel begriffen bzw. verschwunden sei, dass damit auch der KFZG ihre eigentliche Funktion abhanden zu kommen drohe. Anders formuliert: Hürten erinnerte im Umkreis der KFZG als erster an den Umstand, dass in der Geschichtsforschung ein Wandel des Gegenstands auch einen Wandel der Methoden nach sich ziehe – und deutete an, dass dies für eine Forschungseinrichtung wie die KFZG eben auch Konsequenzen nach sich ziehen werde. Freilich blieb diese Einsicht zunächst ohne unmittelbaren Rückhall, weil das Interesse an den Entwicklungen in Kirche und Katholizismus in der BRD zunächst wieder auf der Stelle trat: Immer neue Teilaspekte der NS-Vergangenheit weckten das öffentliche Interesse und machten deutlich, dass es sich hier offenkundig um eine Vergangenheit handelte, die nicht vergehen will. Dazu zählten ebenso die Auseinandersetzung mit den absurden Thesen von Goldhagen über einen inhärenten Antisemitismus (nicht: Antijudaismus) des Christentums, die dann aber immerhin ein gründlicheres Nachdenken über das historische Verhältnis von Katholiken und Juden nach sich zogen, wie die in der Weise plötzlich auftauchende Frage nach den Zwangsarbeitern in kirchlichen Einrichtungen. Ganz besonders lenkte aber die Wiedervereinigung die Forschungsressourcen, nicht zuletzt auf Grund der staatlichen Fördermöglichkeiten, auf Diktaturvergleiche oder die Geschichte der Katholischen Kirche und der Katholiken in der SBZ/DDR. Das führte zu dem Paradox, dass die Geschichte dieser Minderheitenkirche von 1949 bis 1989 als vergleichsweise gut erforscht gelten kann - nicht jedoch die Geschichte der Katholiken in der BRD von 1949 bis 1989. Sie blieb gewissermaßen außen vor – eine merkwürdige innerdeutsche Schräglage hatte sich hier zu Beginn des neuen Jahrtausends ergeben.

Aktuelle Entwicklungen und Perspektiven

Dieser materielle Rückstand der Erforschung von Kirche und Katholizismus gegenüber der allgemeinen Zeitgeschichtsforschung trat nach der Jahrtausendwende allmählich ins breitere Bewusstsein – aber es ist gut erkennbar, dass erst jetzt eine Vorwärtsbewegung in die Geschichte der BRD hinein in Gang gekommen ist, die zugleich mit einer veränderten Fokussierung des Gegenstands und der Methoden einhergeht. Ich vermute, dass dies gleichzeitig damit zusammenhängt, dass in Kirche und Katholizismus seit der Jahrtausendwende endgültig in voller Breite ins Bewusstsein gerückt ist, dass sich in der Kirche Deutschlands und darüber hinaus religiöse und soziale Wandlungen vollziehen, die buchstäblich keinen Stein auf dem anderen lassen. Um es noch einmal zu unterstreichen: Der Vorlauf dieser Verände-

rungen reicht weit zurück, aber erst jetzt war es wohl die Kombination der Veränderungen im vertrauten pastoralen Nahraum (sprich: die Aufgabe von Pfarreien) mit dem Tsunami des Missbrauchsskandals, die das kollektive Bewusstsein der Katholiken nachhaltig veränderte. Die näheren Zusammenhänge werden sich in der Zukunft erschließen.

Was ist aber nun der Ist-Stand der Forschung? Eine vor allem über Recherchedatenbanken durchgeführte Sichtung der Projekte zur Katholizismusforschung im 19./20. Jahrhundert durch C. Kösters im Jahre 2012 brachte dabei folgende Befunde zutage:

1) Insgesamt konnten 79 Projekte zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 19./20. Jahrhundert identifiziert werden. Davon befassten sich nur noch neun mit der NS-Zeit, hingegen 20 schwerpunktmäßig mit der frühen Bundesrepublik (1945-1961), 15 schwerpunktmäßig mit den 1960er Jahren bis 1989. Mit diesen 35 von 79 Projekten ist die Geschichte der BRD mit knapp der Hälfte aller Projekte unbestreitbar in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses gerückt.

2) Hinzu kommen 13 Projekte, die den deutschen Katholizismus (über die Geschichte der BRD hinaus) im internationalen Kontext behandeln, und nicht weniger als 63 Projekte, die den Katholizismus im Kontext eines Vergleichs mit dem Protestantismus oder anderen Religionen behandeln. Erkennbar haben die seit den 1980er Jahren geforderten neuen Zugänge zum Thema also weithin Fuß gefasst.

3) Erkennbar war im Spiegel der Recherche auch, wie diese Verschiebungen mit den Veränderungen im deutschen Hochschulsystem und in der Wissenschaftsförderung zusammenhängen. Katholizismusforschung hat sich endgültig aus dem früheren katholischen Milieুবund gelöst und ist Gegenstand von interdisziplinären Forschungsverbänden und ihren Fragestellungen geworden, wie Politik und Religion, Religion und Gesellschaft, Kirchen und Europa, Theologie als Wissenschaft.

Was sind die zentralen Probleme und Fragen dieser verspäteten Aufholbewegung?

Um zunächst mit den ganz basalen Herausforderungen zu beginnen: Die Quellenmenge vermehrt sich seit den 1960er Jahren rein quantitativ explosionsartig: Das gilt gerade auch für kirchliche oder kirchennahe Bestände: Seitdem das Konzil die Partizipation des Volkes Gottes auf seine Fahnen geschrieben hatte, nahm die Zahl von Gremien, Ausschüssen, Konferenzen extrem zu, weil jeder mitsprechen darf und soll. Und ebenso bauen die Bischöfe umfangreiche bürokratische Führungs- und Dienstleistungsapparate auf, die gleichfalls Massen von Akten hinterlassen. Außerdem wird die Katholische Kirche zu einem intensiv beobachteten Gegenstand der Fremdbeschreibung, insbesondere in den Medien, aber auch von Meinungsforschungsinstituten. Die Sicherung, Erschließung und Auswertung dieser Bestände ist eine bisher noch wenig systematisch bedachte Herausforderung.

Zusätzlich kompliziert wird die Forschungslage dadurch, dass sich nun immer deutlicher die Frage aufdrängt, was denn nun eigentlich der Gegenstand der Katholizismusforschung ist. Und hier darf ich erneut auf Heinz Hürten zurückkommen, und seine These von 1987: Wegen der Veränderungen des Katholizismus, den er

mit den im 19. Jahrhundert gewachsenen gesellschaftlichen Vorfeldstrukturen der Kirche identifizierte, drohe der Katholizismusforschung sozusagen ihr eigentlicher Gegenstand abhanden zu kommen. Ich denke, er hat insoweit recht, dass hier die eigentlichen Herausforderungen für unsere Zukunft liegen. Ob man „den“ Katholizismus allerdings auf eine bestimmte, historische Form festlegen kann, stelle ich in Frage. Die Aufgabe der Forschung liegt m.E. in der Zukunft darin, eben diesen Wandlungs- oder Transformationsprozessen nachzuspüren!

Unzweifelhaft haben sich Kirche und Katholizismus in den letzten Jahrzehnten sehr stark verändert, was ich mit nur wenigen Stichworten bezeichnen möchte, die weniger Ergebnisse präsentieren, als vielmehr Forschungsperspektiven bezeichnen.

1) Semantik: War die ältere Forschung mehr oder weniger von einer dualen Semantik von Kirche und Katholizismus ausgegangen, in der „Kirche“ den zeitlosen Kern, „Katholizismus“ die gesellschaftlich-politische Organisation der Katholiken bezeichnete, veränderte sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) die Art und Weise, wie viele (nicht alle!) Katholiken über Kirche dachten und denken, grundlegend. Kirche war für diese Katholiken fortan etwas ganz anderes als vor 1962, entsprechend stellten und stellen sich die Bezüge zwischen Hierarchie und Volk, Kirche und Welt, Kirche und Politik, zwischen Römischer Kirche und den anderen Kirchen usw. völlig anders dar. Es hat sozusagen dieselbe Dauerreflexion über Kirche eingesetzt, die bisher – wenn ich das so sagen darf – ein Privileg des Protestantismus gewesen war; Papst Benedikt hat dazu letzters mit der Debatte um Kontinuität und Diskontinuität des Konzils noch kräftig beigetragen. Die Katholizismusforschung wird jedenfalls bei der Rekonstruktion dieser Epoche eine politische Fokussierung schwerlich durchhalten können, sondern sich mit genuin theologischen Diskursen der Selbst- und Fremdbeschreibung auseinandersetzen müssen, um die konziliare Epoche und die Folgezeit in ihren Eigenlogiken verstehen zu können.

2) Struktur: Allerdings löste sich das vorvatikanische System von Kirche hier und Katholizismus dort ja auch in der BRD nicht rückstandsfrei auf. Was ist hier an Wandlungsprozessen und neuen Formen zu erkennen? Es sind m.E. zwei einerseits gegenläufige, andererseits kommunizierende Bewegungen. Ich möchte sie hier einmal ungeschützt als zentripetale Verkirchlichung einerseits und zentrifugale Diffusion andererseits charakterisieren. Ihre Verschränkung erfolgt immer stärker über eine dritte, autonome Größe, nämlich die Medien. Was meine ich damit?

Fragt man sich, was die die großen Wandlungsprozesse der Katholischen Kirche in der BRD seit dem Zweiten Weltkrieg sind, halte ich dafür, dass wir es erstens mit einer historisch ganz neuartigen Zentralisierung von nicht nur formalen, sondern auch faktisch administrativen Kompetenzen im Bischöflichen Amt zu tun haben. Ich sehe dies in einer großen Reformwelle von 1950 bis 1965 angelegt, die nach dem Krieg mit der Zentralisierung der Kirchensteuer begann und theologisch auf ganz unterschiedliche Weise mit dem Konzil bekrönt wurde. Relative Verlierer dieses Prozesses als eigenständige Akteure waren die Orden (besonders die Frau-

enorden: Vermännlichung der Kirche!) und die Pfarrpriester, die „Stiefkinder des Konzils“ (Pesch). Die Bischöfe werden zentrale Akteure auch auf dem politischen Feld, indem ihre Stellungnahmen prominent rezipiert werden – das ZdK, an sich als Versammlung der kundigen Laien konstruiert, fällt dagegen immer deutlich zurück. Ausdrücklich möchte ich hervorheben, dass dieser Prozess nicht im Sinne einer sozusagen illegitimen Ursurpation zu verstehen ist – faktisch drängen sehr viele Prozesse, die mit allgemeinen gesellschaftlichen Trends verflochten sind, in diese Richtung, ob die Bischöfe nun wollen oder dies bewältigen können - oder nicht. Von zentraler Bedeutung sind dabei die Medien, die eben in den Bischöfen (oder eben dem Papst) „die“ Kirche sehen und ihnen diese Sprecherfunktion in jedem Falle umfassend zuschreiben. Das Kirchenrecht (einmal abgesehen vom Papst), das Konzil (in Gestalt von Christus Dominus) und die Mediengesellschaft mit ihrer Vorliebe für bildhafte Personalisierungen wirken hier zusammen. Es ist also nicht nur so, dass Bischöfe sich Kompetenzen aneignen, sondern Katholiken und Nicht-Katholiken projizieren auch über die Medien eine ganz enorme Erwartungshaltung auf dieses – so Pesch - „unmögliche“ Amt, was im ungünstigen Fall auch gnadenlose Konsequenzen für die Amtsträger hat.

Komplementär zu dieser Entwicklung stellen wir aber zugleich fest, dass die relative Geschlossenheit von Kirche und Katholizismus in der BRD einem Feld gewichen ist, in dem individualisierte und diffus gewordene, religiöse Formen eines Auswahl-Christentums vorherrschen, für die in den unterschiedlichen Nationen sehr schöne Begriffe stets dasselbe meinen: Bricolage, Cafeteria, usw. Karl Gabriel hat diese Prozesse schon vor Jahren sehr schön beschrieben. Politisch lässt sich der Wandel exemplarisch daran festmachen, wie sehr nach dem Konzil thematisiert wurde, dass mit Georg Leber immerhin ein SPD-Abgeordneter Mitglied des ZdK wurde. Heute sind – mit Ausnahme der Linken – sämtliche Parteien im ZdK vertreten. Auch hindert der Ausbau der bischöflichen Administrationen und Rückbau der Pfarrstrukturen neben dem offenkundigen Aussterben vieler Ordensgemeinschaften andererseits nicht das Fortagieren alter und neuer geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen, wobei allerdings die faktische Reichweite noch nicht einfach zu bestimmen ist. Ohne Zweifel haben wir es in der BRD aber auch mit einem tiefgreifenden Prozess der Entkirchlichung zu tun, der demographisch immer spürbarer wird. Wichtig ist für mich aber auch hier die Einsicht, dass die Medien einen immer größeren Einfluss auf die Art und Weis gewinnen, wie die Menschen des 21. Jahrhunderts Religion eigenständig erleben und gestalten – und zwar nicht nur als Spiegelung von individuellen Trends, sondern auch als Gestaltungsmacht, die vermeintlich individuelle Lebensformen „anbietet“.

Die Analyse des Wandels der alten Formation „K“ zu diesen neuen Formen wird der zukünftige Aufgabe der Katholizismusforschung sein. Die Erforschung des politischen und gesellschaftlichen Handelns der Katholiken wird als Erbe ohne Zweifel zur Recht auf der Agenda bleiben, aber für die nachkonziliare Epoche durch Theologie- und Kirchengeschichte ergänzt werden müssen, auch wenn insgesamt deren gesellschaftsgeschichtlich stark schrumpfende Reichweite zu konstatieren ist. Hin-

zukommt aber die ganz neue Anforderung einer Öffnung zur Kulturgeschichte, die sich den Logiken religiöser Lebensformen zuwendet. Leichter wird diese Aufgabe wird in Zukunft schon deshalb nicht, weil die früher selbstverständlichen theologischen oder religiösen Codes, die den kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Praxen zu Grunde lagen, vielfach entweder einer Umcodierung unterlagen oder immer mehr in Vergessenheit geraten sind – und deshalb auch von den jungen Historikern und Historikerinnen der Zukunft alles andere als leicht gelesen werden können. Die Zeit drängt: Wenn also die Gründerväter der KFZG gerade 15 Jahre nach dem Untergang der Diktatur mit ihrer Erforschung begannen, ist es für uns hohe Zeit, nun endlich historisch zu rekonstruieren, was nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Deutschland geschah!

GISELA FLECKENSTEIN

ORDENSGESCHICHTE IM WANDEL

Mit der Kirchengeschichte eng verbunden ist die Ordensgeschichte. Sie hat in den Zeitläuften einen tiefgreifenden Wandel erfahren.¹

Ordensgeschichte – gibt es sie noch?

In der aktuellen dritten Auflage des „*Lexikons für Theologie und Kirche*“ steht das Schlagwort Ordensgeschichte nicht. Es gibt darin nur den 52-zeiligen Artikel „*Ordensgeschichtsschreibung*“ von Kaspar Elm.² Der Beitrag beginnt mit den ersten Formen der Geschichtsschreibung, die das vorbildhafte Leben der Wüstenväter festhielten und endet mit den Reformbemühungen und Observanzbestrebungen des späten Mittelalters, die der Ordensgeschichtsschreibung zu einem erneuten Aufschwung verhalfen. Zu dieser Geschichtsschreibung gehören Viten, Chroniken, Annalen und hagiographische Darstellungen. Das Schlagwort Ordensgeschichte war im Lexikon durchaus vorgesehen, da es mit dem Franziskaner Karl Suso Frank (1933-2006) einen Fachberater für Orden und Ordensgeschichte gab, der zahlreiche Artikel zu diesen Themen beisteuerte. Unter dem Stichwort „*Klostergeschichte*“ steht außerdem ein Verweis auf „*Ordensgeschichte, Ordensgeschichtsschrei-*

¹ Fleckenstein, Gisela, Wenn sich Ordensleute an ihre Geschichte machen: Möglichkeiten und Probleme der Ordensgeschichtsschreibung, in: Ordenskorrespondenz 48 (2007) 275-288.

² Elm, Kaspar, Ordensgeschichtsschreibung, in: LThK³, Bd. 7, Freiburg 1998, 1101f. 132

bung.³ Der Verweis zur Ordensgeschichte führt ins Leere. Der mehrfach untergliederte Artikel „Orden, Ordensstand“ erwähnt auch die Ordensgeschichte, doch hier ist nur die Geschichte der Orden in ihrer chronologischen Erscheinungsweise gemeint.⁴ Die Online-Enzyklopädie Wikipedia kennt auch keinen Eintrag zur Ordensgeschichte bzw. zur Ordensgeschichtsschreibung.

Aufschlussreicher ist ein Blick in die zweite Auflage des LThK. Hier konnte Hubert Jedin (1900-1980) der Ordensgeschichte noch 202 Zeilen widmen!⁵ Er beginnt seinen Beitrag wie folgt: „*Ordensgeschichte im wissenschaftsgeschichtlichen Sinn wurde im wesentlichen als Geschichte der einzelnen Orden und Kongregationen geschrieben; wissenschaftliche brauchbare Gesamtdarstellungen wurden bisher nur zweimal, am Ende des 18. Jahrhunderts durch Hélyot, in der Gegenwart durch Heimbucher, versucht.*“ Es gibt sie also doch, die Ordensgeschichte, wenn auch nicht in der aktuellen Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche.

In seinem LThK-Artikel lässt Hubert Jedin die Ordensgeschichte mit dem orientalischen Mönchtum beginnen. Er schildert dann, in der Komprimiertheit eines Lexikonartikels, chronologisch wichtige Werke und Impulse für die Ordensgeschichtsschreibung und nennt die von Orden gegründeten Institute und Zeitschriften, die sich mit der Erforschung und Publikation der Ordensgeschichte befassen. Sein Artikel endet mit Worten: „*Wenn die Ordensgeschichte ihren letzten Sinn erfüllen will, wird sie, auf dem bisher durch die einzelnen Orden Erarbeiteten aufbauend, deren Funktion in der Geschichte der Kirche schärfer als bisher herausarbeiten und für die Ekklesiologie fruchtbar machen müssen.*“ Jedin verankert die Ordensgeschichte im Bereich der Kirchengeschichte, die für ihn Heilsgeschichte ist: „*Als Ganzes kann die Kirchengeschichte nur heilsgeschichtlich begriffen, ihr letzter Sinn nur im Glauben erfasst werden.*“⁶ In einer aktuellen „*Einführung in die Kirchengeschichte*“ wird die Ordensgeschichte ebenfalls als Teildisziplin der Kirchengeschichte genannt.⁷ An den Theologischen Fakultäten ist die Kirchengeschichte eine Teildisziplin der Theologie; doch sie ist – wie zahlreiche neuere Publikationen zeigen – keine ausschließliche Angelegenheit der Theologen, weil auch Historiker mit kirchengeschichtlichen Themen in Berührung kommen. Die Ordensgeschichte ist, zumindest ab dem 19. Jahrhundert, in einen allgemeinhistorischen Kontext zu stellen. Gerade die Zeit des „*Frauenkongregationsfrühlings*“ macht deutlich, dass die Kongregationen, neben Vereinen, Verbänden, Gesellschaften und Parteien, als Personenverbände wahrgenommen werden müssen. Auch die Kongregationen verfügen über eigene Strukturen, Satzungen und Regeln. Als Hubert Jedin 1962 seinen Lexikon-

³ Vgl. Klostergeschichte Ordensgeschichte, Ordensgeschichtsschreibung, in: LThK³, Bd. 6, Freiburg 1997, 145.

⁴ Frank, Karl Suso, Orden. II. Historisch, in: LThK³, Bd. 7, Freiburg 1998, 1091ff.

⁵ Jedin, Hubert, Ordensgeschichte, in: LThK², Bd. 7, Freiburg 1962, 1201-1204.

⁶ Jedin, Hubert, Einleitung in die Kirchengeschichte, in: Handbuch der Kirchengeschichte Bd. I, hrsg. von Jedin, Hubert, Freiburg 1985, 1-55, hier 6; 38 f.

⁷ Heim, Manfred, Einführung in die Kirchengeschichte, 2. Aufl. München 2008, 18.

artikel schrieb, steckte die Erforschung der im 19. Jahrhundert gegründeten Gemeinschaften noch in den Anfängen.

Gegenstand der Ordensgeschichte sind Orden, Kongregationen, Säkularinstitute, geistliche Gemeinschaften und Bewegungen. Es geht im eigentlichen Sinn um organisierte Personenverbände geistlicher Gemeinschaften im Kontext ihrer Zeit. Diese wirken und reagieren auf politische, soziale und theologische Strömungen. Die Ordensgeschichte orientiert sich an Regel, Aufbau, Struktur und Wirken der jeweiligen Gemeinschaften. Besonders deutlich wird dies bei den im 19. Jahrhundert gegründeten Frauenkongregationen, die mit ihren zumeist sozial-karitativen Aktivitäten über den Binnenraum der Kirche hinauswirken. Orden agieren über politische und kirchliche Grenzen hinweg und sind oft weltweit verbreitet, was bei einer Untersuchung angemessen zu berücksichtigen ist. Den Wandel von Ordensgeschichte bzw. der Ordensgeschichtsschreibung und der Beschäftigung mit Ordensgeschichte möchte ich an einigen Beispielen aufzeigen.⁸

Gesamtdarstellungen

Der Franziskaner Hippolyte (Pierre) Hélyot TOR (1660-1716) legte mit seinem Monumentalwerk *„Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et de congrégations séculières de l'un et de l'autre sexe, qui ont été établies jusqu'à présent“* erstmalig eine umfassende Darstellung der Orden und ihrer Geschichte vor. Er ordnete sein Material über die geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden beiderlei Geschlechts chronologisch. Das teilweise nach seinem Tod publizierte und mit vielen Abbildungen versehene Werk wurde zwischen 1714 und 1719 in acht Bänden veröffentlicht und in mehrere Sprachen übersetzt (deutsch Leipzig 1753-1756). Die posthum erschienenen Bände wurden von seinem Mitbruder Maximilien Bullot von 1717-1719 verantwortet. Das Werk wurde noch im 19. Jahrhundert, auf Anregung von Jacques Paul Migne (1800-1875) überarbeitet und von einem Mitarbeiter in eine alphabetische Ordnung gebracht.⁹ Hélyot unterschied im Titel seines Werkes sorgfältig zwischen geistlichen und weltlichen Orden und nannte

⁸ Übersichten über neuere Darstellungen: Schmiedl, Joachim, An Assessment of the Histories of Religious Communities in Germany, in: De Maeyer, Jan / Leplae, Sofie / Schmiedl, Joachim (Hrsg.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and Legal Position* (KADOC Studies on Religion, Culture and Society. 2), Leuven 2004, 71-81. Im selben Band: Häger, Peter, *Traditional Religious Orders in Germany. A Research Report*, 83-90.

⁹ Frank, Karl Suso, Hélyot, Hippolyte, in: LThK³, Bd. 4, Freiburg 1995, 1417; Rocca, Giancarlo, *Storiografia*, in DIP Bd. IX, Roma 1997, 335-339. Der Bearbeiter war Marie-Léandre Badiche (1798-1867), der Titel in Mignes Enzyklopädie lautete *„Dictionnaire des ordres religieux“*, 4 Bde, Paris 1847-1859. Ein vierter Band war den neuen (französischen) Kongregationen gewidmet.

seine Enzyklopädie nicht einfach nur „*Histoire des ordres religieux*“.¹⁰ Auf seiner ausführlichen Titelseite formulierte er seine Erkenntnisinteressen: Es geht ihm um die Ursprünge der Orden, ihre Gründer, ihre Entwicklung, ihren Verfall, ihre Unterdrückung und ihre Reformen. Ganz im Stil des aufklärerischen 18. Jahrhunderts klassifiziert und kategorisiert er im enzyklopädischen Sinne und knüpft damit im Grunde an antike Darstellungen an. Diese gliederten nach *genera* und *coetus*, nach *contemplatio* oder *actio*, nach *vita communis* oder *vita solitaria* und später nach Regel und Rechtsstellung¹¹. Dieser Versuch einer Klassifizierung der Orden wird bis in die Gegenwart angewandt, so beispielsweise von Kaspar Elm in der Theologischen Realenzyklopädie: Eigenart und Funktion des Ordenswesens, Typologie, Rechtsstellung, Terminologie, Anfänge monastischer Verbandsbildung, usw.¹².

Das zweite von Hubert Jedin genannte Nachschlagewerk des Bamberger Hochschullehrers Max Heimbucher (1859-1946) „Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche“ erschien zuerst in zwei Bänden in den Jahren 1896/97. Die 3. Auflage in zwei Bänden von 1933 wurde mehrfach als Reprint neu aufgelegt.¹³ Der „*Heimbucher*“ ist – obwohl heute natürlich an manchen Stellen zu korrigieren – für die Forschung noch eine Anlaufstelle für Detailfragen, bot er doch erstmals eine beachtliche einheitlich angelegte, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Übersicht zur Geschichte des gesamten Ordenswesens mit reichhaltigen Literaturangaben. Beachtenswert ist, dass Heimbucher sein umfangreiches Werk als Einzelkämpfer erstellte. Das Werk gliedert und ordnet die Ordensgemeinschaften nach ihrer Ordensregel: Benediktiner, Augustiner, Franziskaner, Karmeliten und Regularkleriker. Er berücksichtigt auch die Kongregationen und ordensähnliche Vereinigungen.

Dieses Nachschlagewerk wurde auf breiterer und internationaler Grundlage vom zehnbändigen „*Dizionario degli Istituti di Perfezione*“ (DIP), welches zwischen 1974 und 2003 erschienen ist, abgelöst.¹⁴ Guerrino Pelliccia und Giancarlo Rocca wählten bewusst den Begriff „*Lexikon*“ und nicht „*Enzyklopädie*“. Sie kehrten vom Prinzip Hélyot und Heimbucher ab und ordneten die Begrifflichkeiten der besseren Übersicht wegen alphabetisch an, so wie es Migne mit seiner Überarbeitung des Hélyotschen Werkes bereits grundgelegt hatte. Nur so konnte der Vielfältigkeit des

¹⁰ Vgl. Elm, Kaspar, *Vita regularis sine regula. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums*, in: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, hrsg. von Šmahel, František (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 39), München 1998, 239-273, 239f.

¹¹ Vgl. ebd., 240.

¹² Elm, Kaspar, *Orden I: Begriff und Geschichte des Ordenswesens*, in: *TRE Bd. XXV*, Berlin/ New York 1995, 315-330.

¹³ Heimbucher, Max, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Bd. 1, 5. Auflage 1987, Paderborn 1987. Zu Heimbucher: Rocca, Giancarlo, *Storiografia*, in: *DIP Bd. IX*, Roma 1997, 338f.

¹⁴ Pelliccia Guerrino/ Rocca, Giancarlo, *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 10 Bde, Roma 1974-2003.

Ordenslebens angemessen begegnet und die Begrenzung auf die katholische Kirche aufgehoben werden. Der Titel *„Lexikon der Institute der Vollkommenheit“* ist bewusst an die Terminologie des Zweiten Vatikanischen Konzils angelehnt. Das DIP informiert vielseitig und umfassend über alle Aspekte der Orden und des Ordenslebens, rezipiert die bis zur Abfassung der Artikel erschienene Literatur, enthält zahlreiche Abbildungen und leistet damit auch – wie ältere Werke - einen umfänglichen Beitrag zur Ordensikonographie. Die Herausgeber organisierten einen großen Mitarbeiterstab, der pro Band 280 bis 390 Personen umfasste. Vielgestaltig sind die Themen: Ordensgründer, Länderartikel zu den Orden, Liturgie, Ordensrecht, östliches und westliches Mönchtum, Spiritualität, Soziologie, Psychologie, Kirchengeschichte, Protestantismus, Judentum, Islam, Anglikanische Kirche, Ordensrecht, Konzilien, usw.¹⁵ *„Das DIP ist also entschieden mehr als nur Auskunft über die einzelnen Ordensgemeinschaften und ihre Gründer und Gründerinnen, ist wirklich umfassendste Auskunft zu Vergangenheit und Gegenwart des Ordenslebens. Im DIP gibt es keine Beschränkung auf die katholische Kirche. Nichtkatholisches Ordensleben ist sorgfältig verzeichnet: Anglikanische Gemeinschaften, evangelische Kommunitäten, und natürlich das orthodoxe Mönchtum. Ein solches Übersteigen der Konfessionsgrenzen gehört heute zum ökumenischen Standard. Der DIP greift weiter aus und erfasst auch Mönchtum und asketisch-monastische Lebensformen in den großen Weltreligionen (Buddhismus, Hinduismus, Islam). ... Schließlich findet man auch einen langen Artikel über den Marxismus und seine Bezüge zu Kloster- und Ordensleben“*, so Karl Suso Frank in einer Rezension zum Abschluss des Werkes.¹⁶

Das DIP hat in seiner Vielfalt Maßstäbe gesetzt, hinter die die Ordensgeschichte nicht mehr zurück kann. Hier zeigt sich ein deutlicher Wandel in der Auffassung und in der Darstellung von Ordensgeschichte. Ordensgeschichte beschränkt sich nicht nur auf die Gemeinschaften, die nach einer Regel leben, sondern die Ordensgemeinschaften werden in den Kontext ihrer jeweiligen Lebenswelt gesetzt und ihre Berührungspunkte mit anderen Religionen werden genannt. Das Lexikon bietet einen punktuellen Zugriff auf die Geschichte von Orden und ihrem Wirken. Der Benutzer arbeitet sich durch Hauptartikel und Verweise.

Für das 19. und 20. Jahrhundert versuchte Erwin Gatz eine Gesamtdarstellung des Wirkens der Orden für den deutschen Sprachraum. Er und die Mitautoren des Buches beschreiben Klöster und Ordensgemeinschaften, die ob der Fülle immer

¹⁵ Rocca, Giancarlo, DIP Bd. IX, Roma 1997, 339 schreibt im Lexikon selbst über das „Dizionario degli istituti di perfezione“. Vgl. auch die ausführliche Besprechung von Frank, Karl Suso, *Das "Dizionario degli Istituti di Perfezione" (DIP). Zwei Rezensionen:* <http://www.db-thueringen.de/servlets/DocumentServlet?id=5003>).

¹⁶ Frank, Karl Suso, ebd. 14f.

nur beispielhaft genannt werden können, im chronologischen Kontext des kirchlichen Lebens. Eine Ordensgeschichte in der Kirchengeschichte.¹⁷

Klosterbücher

Zu den Nachschlagewerken gehören auch Reihen, wie z. B. die von der Bayerischen Benediktinerakademie herausgegebene „*Germania Benedictina*“ (Ottobeuren 1970 ff.). Die Bände sind nach Territorien geordnet und beschreiben die Klöster nach einem festen Schema: Nach einer Einleitung erfolgt die Darstellung in den Abschnitten historische Namensformen, politische und kirchliche Topographie, Patrone, Geschichtlicher Überblick, wirtschaftliche, rechtliche und soziale Verhältnisse, Patronate und Inkorporationen, Bibliotheksgeschichte, Reihe der Äbte/Pröpste und Äbtissinnen, Gedruckte Quellen, Literatur, Archivalien, Ansichten und Pläne, Numismatik sowie Sphragistik und Heraldik.¹⁸ Ähnlich aufgebaut sind die Bände der „*Helvetia Sacra*“ (Bern 1972 ff.), welche die kirchlichen Einrichtungen der Schweiz nach Bistümern, Klöster und Stiften systematisch erfasst.¹⁹

In jüngster Zeit erscheinen verstärkt Klosterbücher: Vom „*Westfälischen Klosterbuch*“, welches mit seinem Gliederungsschema Vorbildcharakter hat, erschienen bisher drei Bände²⁰, weitere, für die Klöster nach 1815, sind in Arbeit. Der dritte Band ist ein Aufsatzband mit Auswertungen zu den beiden vorangegangenen Bänden. Im Frühjahr 2003 erschien das „*Württembergische Klosterbuch*“. Ein Einführungsteil beleuchtet die allgemeine Geschichte der Ordensgemeinschaften und in einem zweiten, lexikalischen Teil, werden die Einzelklöster bzw. Orden und Kongregationen mit ihren Niederlassungen vorgestellt. Der dritte Teil schildert die Entwicklung von der Säkularisation bis zur Gegenwart.²¹ Vom „*Nordrheinischen Klosterbuch*“ erschienen seit 2009 bisher zwei Bände der fünf geplanten Bände.²² Der

¹⁷ Gatz, Erwin (Hg.), Klöster und Ordensgemeinschaften (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts Bd. VII), Freiburg 2006.

¹⁸ Bisher erschienene Bände unter <http://www.bay-bened-akad.de/#germania>.

¹⁹ Vgl. die Homepage der Helvetia Sacra: <http://www.helvetiasacra.ch>.

²⁰ Hengst, Karl (Hrsg.), Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung. 2 Teilbände, (Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte Band 2), Münster 1992 und 1994; Teil 3 Institutionen und Spiritualität, Münster 2003.

²¹ Zimmermann Wolfgang./ Priesching Nicole (Hrsg.), Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis zur Gegenwart, Ostfildern 2003.

²² Nordrheinisches Klosterbuch. Lexikon der Stifte und Klöster bis 1815, Teil 1: Aachen bis Düren (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 37. Bd., 1. Teil). Hrsg. von Groten, Manfred, Mölich, Georg, Muschiol, Gisela und Oepen, Joachim, Siegburg 2009 und Teil 2: Düsseldorf bis Kleve (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 37. Bd., 2. Teil), Siegburg 2012.

letzte Band wird den Klöstern nach 1815-2000 gewidmet sein. Die Gliederung richtet sich gänzlich nach dem Westfälischen Vorbild. Jüngstes Produkt ist das opulente 2012 erschienene „*Niedersächsische Klosterbuch*“.²³ Die Klosterbücher sind Werke verschiedenster Autoren und Autorinnen, die Spezialisten für das jeweilige Kloster oder den Ort sind. Mit Spannung zu erwarten sind die jeweiligen Bände für das 19. und 20. Jahrhundert, wo man eine Fülle klösterlicher Niederlassungen ordnend organisieren muss. Ein Wandel ist hier nicht in der Darstellungs- sondern eher in der Präsentationsform gefordert. Weg von der Druckfassung hin zur digitalen Publikation²⁴.

Biographien und Monographien

Hierzu zählen Biographien der Ordensgründer und Gründerinnen, herausragender Persönlichkeiten und Darstellungen, welche die Gesamtentwicklung eines Ordens oder von Ordensgemeinschaften über einen bestimmten Zeitraum abbilden wollen. Zum Beispiel die jüngste Publikation von Joachim Schmiedl über Pater Johannes Haw (1871-1949), den Gründer des Johannesbundes und der beiden Ordensgemeinschaften der Missionare vom Hl. Johannes dem Täufer und der Johannesschwestern von Maria Königin.²⁵ Oder die Biographie von Rosa Fleisch, der Gründerin der Waldbreitbacher Franziskanerinnen, die 2008 selig gesprochen wurde. Hier beschreibt die damalige Generaloberin Sr. M. Basina Kloos im Vorwort die Publikation wie folgt: „*Das vorliegende Buch ist das Werk eines Kirchenhistorikers, der allen verfügbaren Quellen nachgegangen ist und hier bis ins kleinste Detail dokumentiert*“.²⁶

In den letzten Jahren erschienen auch einige Provinzgeschichten. Einen neuen Ansatz verfolgte die durch kirchenhistorische Publikationen bestens ausgewiesene Antonia Leugers. Sie schrieb die Geschichte der Limburger Pallottiner-Provinz als Unternehmensgeschichte. Getreu diesem Ansatz stehen das Personal, die Gebäude, die Arbeit und die Finanzen im Mittelpunkt.²⁷ Mit der Provinzgeschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz hat sich Joachim Schmiedl intensiv befasst. Er ist

²³ Dolle, Josef (Hrsg.) unter Mitarbeit von Dennis Knochenhauer, Niedersächsisches Klosterbuch – Verzeichnis der Klöster, Stifte, Kommenden und Beginenhäuser in Niedersachsen und Bremen von den Anfängen bis 1810, 4 Bde (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 56, 1-4), Bielefeld 2012.

²⁴ Vgl. Graf, Klaus „Niedersächsisches Klosterbuch, ein schlechtes Nachschlagewerk“: <http://archiv.twoday.net/stories/109332134/>.

²⁵ Schmiedl, Joachim, Pionier des Laienapostolats und Anwalt der Gestrandeten. Johannes Maria Haw (1871-1949), Trier 2013.

²⁶ Kracht, Hans-Joachim, Leidenschaft für die Menschen. Margaretha Rosa Fleisch – Leben und Wirken, Trier 2005; Bd. 2 Dokumente, Trier 2006. Zitat aus dem Geleitwort von Band 1, 16.

²⁷ Leugers, Antonia, Eine geistliche Unternehmensgeschichte. Die Limburger Pallottiner-Provinz 1892-1932 (Pallottinische Studien zu Kirche und Welt Bd. 7), St. Ottilien 2004.

Herausgeber und Mitautor des dritten der auf fünf Bänden angelegten Geschichte der Sächsischen Franziskaner-Provinz, der sich der Zeit vom Kulturkampf bis zur Gegenwart widmet.²⁸ Der Band ist klassisch-chronologisch angelegt. Sabine Heise hat 2011 eine Provinzgeschichte zum Jubiläum einer deutschen Provinz der Missionsschwestern von der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes 1910-2010 vorgelegt.²⁹ In der Reihe zur mittelrheinischen Kirchengeschichte erschien 2012 eine von 1633 bis zur Säkularisation reichende Provinzgeschichte der Thüringischen Franziskanerprovinz, die von Christian Plath verfasst wurde.³⁰ Der Jesuit Klaus Schatz wird in diesem Jahr seine vier Bände umfassende Gesamtdarstellung der Geschichte der deutschen Jesuiten seit 1814 herausbringen, ein Werk, das in zehn Jahren intensiver Quellenforschung erarbeitet wurde.³¹

Bis auf Joachim Schmiedl und Klaus Schatz sind die genannten Autoren und Autorinnen keine Ordensangehörigen. Und auch Joachim Schmiedl schreibt nicht über seine eigene Gemeinschaft, sondern über die Franziskaner. Die jeweiligen Ordensgemeinschaften verfügen oft nicht mehr über das eigene Fachpersonal, um ihre Provinz- oder Ordensgeschichte zu erarbeiten. Da man nicht mehr an modernen Methoden der Geschichtsschreibung und der Quellenarbeit vorbeigehen kann, werden externe Fachleute herangezogen. Diese Außenperspektive ist gut und richtig, da sie vor einer zu binnenorientierten Darstellung bewahrt. Die Sorge, vielleicht nicht den nötigen Abstand zur eigenen Geschichte in der Zeit des Nationalsozialismus zu haben, hatten auch die Benediktiner von Maria Laach. Ihre Geschichte schrieb Marcel Albert, ein Benediktiner der Abtei Gerleve und ausgewiesener Historiker.³² Dieser Abstand ist nicht immer notwendig, auch im Fach Kirchengeschichte ausgebildete Ordensleute können mit kritischer Distanz Teile der Geschichte ihrer Provinz aufarbeiten, so wie beispielsweise der Franziskaner Damian Bieger, der sich mit dem Studienhaus bzw. der Ordenshochschule der Kölnischen Franziskanerprovinz beschäftigte.³³ Oder die Benediktinerin Matilda Handl und der Benediktiner Cyrill Schäfer, die gemeinsam Briefe von P. Andreas Amrhein, dem Gründer

²⁸ Schmiedl, Joachim (Hrsg.), *Geschichte der Sächsischen Franziskaner-Provinz. Band 3: Vom Kulturkampf bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts*, Paderborn 2010.

²⁹ Heise, Sabine, *Missionsschwestern von der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes 1910-2010. Geschichte der deutschen Provinz vom Heiligen Josef*, Münster 2011.

³⁰ Plath, Christian, *Zwischen Gegenreformation und Barockfrömmigkeit. Die Franziskanerprovinz Thuringia von der Wiederbegründung 1633 bis zur Säkularisation (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte. 128)*, Mainz 2010.

³¹ Schatz, Klaus, *Geschichte der deutschen Jesuiten (1814-1983)*, 4 Bde., Münster 2013.

³² Albert, Marcel, *Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B Forschungen Bd. 95)*, Paderborn 2004.

³³ Bieger, Damian, *Ordensstudium im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft, Lehre und Leben. Die Johannes-Duns-Scotus-Akademie in Mönchengladbach (1929-1968) und ihr Beitrag zum Selbstverständnis der Kölnischen Franziskanerprovinz (Franziskanische Forschungen 50)*, Kevelaer 2009.

der missionsbenediktinischen Kongregationen von Sankt Ottilien und Tutzing herausgaben und damit einen wichtigen Beitrag zu bisher übergangenen bzw. bewusst verschwiegenen Aspekten der Gründerpersönlichkeit leisteten.³⁴ Eine zeitgemäße und quellenorientierte Ordensgeschichte darf auch Tabuthemen nicht ausweichen, wie z.B. Fragen nach Finanzen, den Austritten von Mitgliedern, inneren Richtungskämpfen oder Problemen mit den Ordensgelübden. Jüngstes Beispiel ist das zum Bestseller gewordene Buch von Hubert Wolf über „*Die Nonnen von Sant´ Ambrogio*“.³⁵ In dem darin geschilderten Inquisitionsprozess geht es um Vergehen gegen den Glauben, gegen die Sitte (lesbische Beziehungen und sexuellen Kontakten zwischen Schwestern und Beichtvater) und um Mordanschläge. Im Verlauf der Lektüre bricht die fromme Fassade des Klosters der regulierten Franziskanerinnen vom Dritten Orden allmählich in sich zusammen. Auch dies ist ein Aspekt von Ordensgeschichte. Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, das Buch Wolfs nur unter dem Aspekt Sex and Crime zu sehen, sondern es bedarf – wie eine Rezension anmerkt – einer theologischen Rezeption des Buches bezüglich der historischen Bedingtheit dogmatischer Entscheidungen.³⁶

Interdisziplinäre Arbeiten

Kommen wir zu interdisziplinären Herangehensweisen an die Ordensgeschichte. Relinde Meiwes wählte in ihrem Buch über Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert einen geschlechtergeschichtlichen Ansatz. Sie zeigt Handlungsräume von Frauen in einem von Männern dominierten kirchlichen Umfeld auf und analysiert die Geschichte der Frauenkongregationen aus Sicht der Kirchen- und Religionsgeschichte.³⁷ In „Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens“ verband Joachim Schmiedl kirchengeschichtliche, religionssoziologische und theologische Fragestellungen.³⁸ Die Ethnologin Gertrud Hüwelmeier wählte für ihre Darstellung der Lebenswelten der Armen Dienstmägde Jesu Christi einen den Sozial- und Kulturwissenschaften verpflichteten Ansatz.³⁹

Eine neuere Entwicklung ist die Darstellung von Ordensgemeinschaften in Transformationsprozessen, die zum Teil zu Veränderungen des Selbstverständnisses einer Gemeinschaft führen oder zu einer Erweiterung ihres ursprünglichen

³⁴ Handl, Matilda/ Schäfer, Cyrill (Hrsg.), *Der Gründer. Briefe von P. Andreas Amrhein (1844-1927)*, 2 Teilbände (Ottilianer Reihe Bd. 11 und 12), St. Ottilien 2010.

³⁵ Wolf, Hubert, *Die Nonnen von Sant´ Ambrogio. Eine wahre Geschichte*, München 2013.

³⁶ Vgl. Besprechung von J. Schmiedl: <http://www.sehepunkte.de/2013/05/23279.html>.

³⁷ Meiwes Relinde, „*Arbeiterinnen des Herrn*“. *Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter Bd. 30)*, Frankfurt/New York 2000.

³⁸ Schmiedl Joachim, *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens*, Vallendar-Schönstatt 1999

³⁹ Hüwelmeier, Gertrud, *Närrinnen Gottes. Lebenswelten von Ordensfrauen*, Münster 2004.

Gründungsauftrags. So z. B. in den krankenpflegenden Orden, die – bedingt durch Mitgliederschwund – ihre bisherige Tätigkeit in Krankenhäusern reformieren müssen.⁴⁰ Neu ist, dass hier von einem Aufgabengebiet von Orden, in diesem Fall von Ordenskrankenhäusern ausgegangen, und dann ein Blick auf den Orden geworfen wird. In einer Spezialstudie aus sozialhistorischer Perspektive zum „*Katholischen Krankenhauswesen im Ruhrrevier*“ stehen umgekehrt die Motive der Akteure im Mittelpunkt.⁴¹ Joachim Schmiedl hat sich mit den „*Gründungsmodellen religiöser Gemeinschaften*“ nach der Säkularisation beschäftigt, die in der Geschichtsschreibung auch als Transformationsprozess gesehen wird, und ebenso mit der „*Transformation der caritativen katholischen Orden nach 1960*“ infolge von Nachwuchsmangel, Konzil und säkularisierter Umwelt.⁴²

Bei einem Blick auf die nur cursorisch vorgestellten Werke wird deutlich, dass Ordensgeschichte auch außerhalb der theologisch organisierten Kirchengeschichte Raum und Anerkennung gefunden hat.

Vergleichende Ordensgeschichte

Seit 2005 gibt es die Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte (FOVOG – Dresden), die an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt gegründet wurde und seit 2010 als Einrichtung an der Technischen Universität Dresden ist. Die Forschungsstelle strebt die vergleichende Analyse der institutionellen Formen klösterlichen Lebens im Mittelalter an. In ihrer Selbstdarstellung formuliert die Forschungsstelle ihr Anliegen: „*Dabei sollen allerdings nicht nur die verschiedenen in der mittelalterlich-abendländischen Kirche hervorgebrachten Ordenszweige in vergleichenden Bezug zueinander gesetzt werden. Anliegen ist es vielmehr, eine Ordensforschung zu betreiben, die sich – letztlich unter Einbeziehung der gesamten christlichen Ökumene – der umfassenden gesellschaftlichen und kulturellen Bedeutung des Kloster- und Ordenslebens widmet und das komplexe Beziehungsgefüge zwischen Kloster und Gesellschaft zum Schwerpunkt ihrer Untersuchungen macht.*“

⁴⁰ Fischer, Michael, Das konfessionelle Krankenhaus. Begründung und Gestaltung aus theologischer und unternehmerischer Perspektive, Münster 3. Aufl. 2012.

⁴¹ Thomsen, Arne, Katholisches Krankenhauswesen im Ruhrrevier. Entwicklungen und Akteure von den Anfängen der Industrialisierung bis zum Ersten Weltkrieg, Münster 2012.

⁴² Schmiedl, Joachim, Gründungsmodelle religiöser Gemeinschaften, in: Decot, Rolf (Hrsg.), Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche – Theologie – Kultur – Staat (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte. Beiheft 65), Mainz 2005, 211-228; Schmiedl, Joachim, Die Transformation der caritativen katholischen Orden nach 1960, in: Jähnichen, Traugott / Henkelmann, Andreas / Kaminsky, Uwe / Kunter, Katharina (Hrsg.), Caritas und Diakonie im "goldenen Zeitalter" des bundesdeutschen Sozialstaats. Transformationen der konfessionellen Wohlfahrtsverbände in den 1960er Jahren (Konfession und Gesellschaft. 43), Stuttgart 2010, 107-124.

Dabei wird im besonderen den Fragen nachgegangen, wie klösterliches Leben seit der Spätantike auf vielfältige Weise nach festen Normen und Regeln gemeinschaftlich verwirklicht wurde, wie es das Verständnis von Gemeinschaft und Zivilisation prägte und von daher einen entscheidenden Beitrag für die Ausbildung unserer kulturellen Identität leistete.⁴³ Inzwischen sind in der Schriftenreihe der Forschungsstelle „*Vita Regularis – Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter*“ 53 Bände erschienen, deren Fragestellungen sich vielfach auf die Ordensgeschichte der Neuzeit übertragen ließen. Warum sollte sich die neuere Ordensgeschichte nicht mit dem Vergleich von Gründern, Gründungen, Generalkapiteln, Konstitutionen, Noviziaten, der Geschichtsschreibung, der Außenwahrnehmung von Orden usw. beschäftigen? Hier ist für die neuere Ordensgeschichte noch ein erhebliches Wandlungspotenzial auszumachen.⁴⁴

Festschriften, Spezialstudien und Ausstellungen

Jubiläen werden regelmäßig zum Anlass genommen, um historisch Rückblick zu halten. Davon zeugen viele Festschriften, die in ihren Titeln die Zahl der zu feiernden Jahre, den Ort und die Ordensgemeinschaft nennen. Festschriften sind inhaltlich so vielfältig wie die zu feiernde Gemeinschaft.⁴⁵ Hinzu kommen Spezialstudien in ordenseigenen Zeitschriften und Mitteilungsblättern. Viele Orden unterhalten eigene philosophisch-theologisch-historische Zeitschriften. Der Kreis der Autoren und Autorinnen geht weit über die Ordensangehörigen hinaus. Seit 2005 gibt es das „*Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte*“. Meines Wissens die einzige nicht von einer Ordensgemeinschaft verantworteten Zeitschrift, die sich auch explizit der Ordensgeschichte widmet.

Orden und Ordensgeschichte rückten in den vergangenen Jahren auch durch bemerkenswerte Ausstellungen in den Blick einer breiteren Öffentlichkeit. So in Paderborn 2011/2012 „*Franziskus – Licht aus Assisi*“ und 2012/2013 in Mannheim „*Benedikt und die Welt der frühen Klöster*“.⁴⁶

⁴³ Vgl. die Homepage der Forschungsstelle: <http://www.fovog.de/fovogdt.html>.

⁴⁴ Ein Versuch, vier Gründer zu vergleichen: Fleckenstein, Gisela, *Priester als Ordensgründer im 19. Jahrhundert*, in: *Römische Quartalschrift* 104 (2009), 224-246.

⁴⁵ Z. B. Soder von Güldenstübbe, Erik, *Kongregation der Schwestern des Erlösers. Geschichte und Gegenwart*, Volkach 2009; *Von Gottes Stern geführt. 750 Jahre Franziskanerinnen von Maria Stern in Augsburg (1258-2008)* Bd. 1 *Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2 *Kunst und Kultur*, Augsburg 2008.

⁴⁶ Stiegemann, Christoph / Schmies, Bernd / Heimann, Heinz-Dieter (Hrsg.), *Franziskus - Licht aus Assisi*. Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum und im Franziskanerkloster Paderborn, München 2011; Hilsebein, Angelica/ Fleckenstein, Gisela/ Schmies, Bernd (Hrsg.), *Unser Kloster ist die Welt. Franziskanisches Wirken vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, Norderstedt 2012; Wieczorek Alfred/ Sitar, Gerfried, *Benedikt und die Welt der frühen Klöster* (Publikation der Reiss-Engelhorn-Museen Bd. 50), Regensburg 2012.

Arbeitskreise und Internet

Seit 2001 gibt es den "*Arbeitskreis Ordensgeschichte 19./20. Jahrhundert*", der sich an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Vallendar trifft. Dieser ist ein Diskussionsforum zur neueren Ordensgeschichte. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Geschichte der Orden seit der Säkularisation bis zur Gegenwart. Die Mitglieder des Arbeitskreises sind durch wissenschaftliche Qualifikationsarbeiten (Masterarbeit, Dissertation, Habilitationsschrift), Forschungsprojekte, Lehrtätigkeit an Hochschulen oder Tätigkeit als Archivar oder Archivarin mit der Thematik befasst. Auf den jährlichen Fachtagungen werden aktuelle Arbeiten zur Geschichte von Orden und Kongregationen in der katholischen Kirche lebendig diskutiert. Die im Arbeitskreis vorgestellten Projekte bilden den ganzen bisher genannten Rahmen und den methodischen Zugriff auf Ordensgeschichte ab.⁴⁷ Ein Arbeitskreis zur Ordensgeschichte der frühen Neuzeit hat sich bisher einmal 2011 versammelt.⁴⁸

Die jüngste Initiative zur allgemeinen Ordensgeschichte findet sich im Internet. „*Ordensgeschichte. Ein interdisziplinärer Gemeinschaftsblog zur Geschichte von Klöstern und Orden*“, der 2012 von der Regensburger Doktorandin Maria Rottler eingerichtet wurde. „*Das Blog soll zur Vernetzung, zur Zusammenarbeit und zum Austausch von Wissenschaftlern aus dem Bereich der Geschichte von Orden und Klöstern über Disziplin-, Ordens-, Epochen- und Landesgrenzen hinweg beitragen. Interessierte Wissenschaftler sind herzlich dazu eingeladen, bei diesem Gemeinschaftsblog mitzumachen!*“ so die Ziele des Blogs, der sich zahlreicher Beiträge erfreut und ein Zeichen für die Lebendigkeit und Vielfältigkeit von Ordensgeschichte ist.⁴⁹

Resümee

Ordensgeschichte bzw. Ordensgeschichtsschreibung hat sich im Laufe des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart stark gewandelt. Ein Wandel erfolgte bei den Autoren und Autorinnen. Zunächst schrieben überwiegend Ordensleute Ordensgeschichte und oft nur über ihre eigene Gemeinschaft. Man betrachte nur die Anfänge der Ordensgeschichte mit Mönchsviten, Annalen, Chroniken und Bullarien. Jetzt schreiben Laien über Orden und Ordensleute schreiben nicht nur über ihre eigene Gemeinschaft, sondern auch über Gemeinschaften, denen sie nicht angehören. Ebenfalls gewandelt haben sich die Darstellungsformen und der methodische Zu-

⁴⁷ Alle bisherigen Tagungsberichte: <http://www.pthv.de/institute/irg/ako/>.

⁴⁸ Vgl. Tagungsbericht *Ordensgeschichte der Frühen Neuzeit*. 29.10.2011, Bonn, in: H-Soz-u-Kult, 04.04.2012, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=4042>>.

⁴⁹ Vgl. <http://ordensgeschichte.hypotheses.org/>.

griff auf die Materie. Weg vom enzyklopädischen Wissen geht es heute zumeist um Spezialstudien zu einzelnen Gemeinschaften. Neu ist die vergleichende Ordensgeschichte, die bisher aber kaum auf die Neuzeit angewendet wurde. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode und das Quellenstudium gehört auch in der Ordensgeschichte zur Selbstverständlichkeit. Es gibt keine feste Methodologie, um sich der Ordensgeschichte anzunähern. Die Methode ist abhängig von der jeweiligen Fragestellung.

Ist das Zweite Vatikanische Konzil nicht nur ein „*Wendepunkt der Ordensgeschichte*“, wie Reimund Haas in einer Rezension formuliert, sondern auch ein Wendepunkt für die Ordensgeschichtsschreibung?⁵⁰ 1986 schrieb der Prämonstratenser Norbert Backmund im Vorwort zur Geschichte seines Ordens: „*Es wird manche wundernehmen, dass ich da mitunter harte Wahrheiten sage, die nicht in allen Ohren gut klingen werden. Aber ich kann sie alle verantworten. Es ist eine der guten Folgen des letzten Konzils, daß man da jetzt freier reden und die Dinge beim Namen nennen darf. Ich halte es für charaktervoller, eigene Fehler zuzugeben, als immer nur, wie bisher üblich, schön zu färben und alles Negative zu vertuschen*“.⁵¹

Der Blick auf die Ordensgeschichte im Wandel bestätigt dass, was Giancarlo Rocca im Artikel „*Storiografia*“ im Dizionario degli Istituti di Perfezione zu Beginn schreibt: „*Auch die Geschichtsschreibung der religiösen Institute bestätigt, dass die Art und Weise, um Geschichte darzustellen, nicht unveränderlich ist und vom Mentalitätswandel und vom allgemeinen wissenschaftlichen Fortschritt abhängt: die Interessen sind nicht immer die gleichen und daher kommen religiöses Leben, Gründer und Institute je nach Blickwinkeln unterschiedlich daher, sie erlauben so einen sehr vielfältigen und differenzierten Einblick*“.⁵²

Ordensgeschichte ist Teil der Kirchengeschichte, aber inzwischen noch mehr Teil der allgemeinen Geschichte – wenn man die Unterscheidung treffen will, der Profangeschichte – die sich auch mit Orden beschäftigt. Ordensgeschichte hat den gleichen Wandel wie die allgemeine Kirchengeschichte durchlaufen. Fehl am Platze sind auch hier die Extreme. Weder ist eine Apologetik gefragt, die alle Schattenseiten schönfärbt, noch eine fundamentalistische Kritik nach Art einer Kriminalgeschichte des Christentums, der es darum geht, den Nachweis zu erbringen, „*dass die Kirche nicht von Gott kommen kann und dass sie im innersten Wesen korumpiert sei, wenn man sie an ihren Idealen misst*“.⁵³

⁵⁰ Haas, Reimund, Das II. Vatikanum als Wendepunkt der Ordensgeschichte. Vorstellung des Buches von Joachim Schmiedl 'Das Konzil und die Orden', in: Ordenskorrespondenz 40 (1999), 482-493.

⁵¹ Backmund, Norbert, Geschichte des Prämonstratenserordens, Grafenau 1986, Vorwort.

⁵² Übersetzung der Verfasserin. Der ausführliche Artikel „*Storiografia*“ im DIP Bd. IX, 325-405 ist von mehreren Autoren verfasst und gibt einen umfänglichen Einblick in die Ordensgeschichtsschreibung im Laufe der Jahrhunderte und in die der großen Orden.

⁵³ Delgado, Mariano, Kirchengeschichte in schweren Zeiten, in: Jaspert, Bernd (Hg.), Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013, 53-65, hier 55f.