

Ordenswesen als Gemeinschaftsform

Von Gustav Gundlach S. J.

Katholisches Ordenswesen als Gemeinschaftsform betrachten, heißt, es im echten Sinne soziologisch betrachten. Man muß also das Ordenswesen hineingestellt sehen in den eigenartigen, allgemeinen, alle menschlichen Lebensbezirke durchziehenden und dauernden Vorgang der Einung oder Integrierung der Menschen zu Gebilden, und man muß sich bewußt sein, daß in der systematisierenden Erfassung der Ursachen dieses Vorgangs der eigentliche Gesichtspunkt soziologischer Betrachtung liegt. Die Erarbeitung der letzten Ursachen jenes Einungsprozesses ist allerdings Sache der Sozialmetaphysik und — die christliche Offenbarung vorausgesetzt — der Theologie. Nicht als ob die Soziologie mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten, die Sozialmetaphysik und Theologie vermitteln, nichts zu tun hätte. Im Gegenteil: als Wissenschaft vom Wirklichen kann sie die Tiefenschichten des gesellschaftlichen Lebens, die Sozialmetaphysik und Theologie freilegen, nicht übersehen; aber sie kann diese Gegebenheiten lediglich hinnehmen und muß sie dann insofern berücksichtigen, als sie sich in der Schicht der nächsten und entfernteren Ursachen gesellschaftlicher Einungsvorgänge, also im eigentlichen Bereich der Soziologie, formend auswirken.

Warum ist diese Klärung zur Methode soziologischer Betrachtung unseres Gegenstandes nötig? Anlaß sind neben verwandten Bemerkungen anderer Schriftsteller methodische Hinweise, die Bernhard Brinkmann in einer neuen, sehr beachteten Untersuchung über das katholische Ordenswesen bringt¹. Nachdem Brinkmann den rein historischen Charakter der meisten Ordensdarstellungen auf katholischer Seite festgestellt hat, heißt es kritisch von dieser Art Darstellungen, daß sie „den seelischen Wesenskern der Orden nicht berühren, vielleicht aus der Furcht heraus, über den spezifisch-christlichen Gehalt dieser Orden hinaus in eine weitere Geisteswelt blicken zu müssen“ (S. 6). Und weiter: „Empirisch stehen uns die Mönchs- und auch die Ritterorden als rein christliche, und zwar katholische Bünde vor Augen, daher werden sie gar nicht erst vom überkonfessionellen Standpunkt aus als ein soziologisches Phänomen behandelt. Der katholische Ordensmann, der das Problem von dieser Seite her erkennen und anfassen wollte, wäre doch befangen ...“ (S. 6). Wenig später lesen wir allerdings, daß dennoch katholische Ordensleute jene „Furcht“ und „Befangenheit“ überwandten und den „uns seit Lucius, Schürer, Weingarten, Anrich, Reitzenstein, Schurtz u. a. klar gewordenen vorchristlichen Ursprung der Ordensidee nicht mehr leugnen“ (S. 11). Die Belege, die Brinkmann für dieses „nicht mehr leugnen“ bringt, scheinen freilich noch stark für die Fortdauer der eben erwähnten „Furcht“ und „Befangenheit“ zu zeugen. Sehr vorsichtig heißt es von katholischer Seite: „Das Mönchtum ist, sofern der weiteste Begriff in Frage

¹ Bernhard Brinkmann, *Der Ordensgedanke und die katholischen Klöster in Deutschland*. Gotha 1936, Leopold Klotz Verlag.

kommt, eine ganz allgemein-menschliche Erscheinung“, und: „Das Mönchtum ist wohl keinem Stadium der religiösen Entwicklung der Menschheit völlig fremd; es ist stets in irgend einer, wenn auch primitiven oder verzerrten Form zu finden, wo immer religiöses Gemeinschaftsleben herrscht. Diese Tatsache wird kaum anders erklärbar sein als durch die Annahme, daß das Mönchtum ... in der menschlichen Natur selbst wurzelt“ (S. 11).

Abgesehen werde davon, daß Brinkmann noch eine ziemlich große Zahl anderer katholischer Forscher hätte erwähnen können, die sich mit der Frage des „vorchristlichen Ursprungs der Ordensidee“ auseinandersetzen; darüber befrage man etwa die neueste wissenschaftliche Sonderuntersuchung von protestantisch-theologischer Seite aus der Feder des Jenaer Theologen Karl Heussi², wobei auch dort die Anführung katholischer Literatur noch nicht vollständig ist. Die Hauptfrage aber ist: wird durch den Rückgriff auf einen etwaigen „vorchristlichen Ursprung der Ordensidee“ für die eigentliche soziologische Betrachtung des katholischen Ordenswesens etwas gewonnen? Wenn dieser Rückgriff nicht anders vollzogen wird als dadurch, daß man die geschichtswissenschaftliche Aufhellung tatsächlicher Zusammenhänge breiter und weiter erstreckt, dann bleiben wir durchaus und grundsätzlich in der rein historischen Darstellungsweise stecken, die doch, wenigstens nach Brinkmann, den „seelischen Wesenskern der Orden nicht berührt“. Oder ist etwa der „seelische Wesenskern der Orden“ uns nähergebracht, wenn die Suche nach dem „vorchristlichen Ursprung der Ordensidee“ mit der beinahe inhaltleeren Feststellung endet, das Mönchtum sei „eine allgemein-menschliche Erscheinung“ oder „es wurzele in der menschlichen Natur selbst“? Unter „seelischem Wesenskern“ eines gesellschaftlichen Gebildes versteht man doch etwas im höchsten Maße Konkret-Lebendiges, etwas qualitativ-plastisch Bestimmtes. Eine das etwaige „Vorchristliche“ miterfassende Bestimmung des Mönchtums, „sofern der weiteste Begriff in Frage kommt“, läßt aber schon durch diese Beifügung klar erkennen, daß sie nichts weniger bieten will als „den seelischen Wesenskern der Orden“, sondern an der Oberfläche vielleicht vorhandener, für einen innern Zusammenhang der verschiedenartigen historisch etwa festzustellenden „Mönchsgebilde“, aber nichtssagender Ähnlichkeiten bleibt.

Die katholischen Orden soziologisch, d. h. gemäß Brinkmann als „soziologisches Phänomen“, betrachten, heißt eben sie nicht abstrakt, sondern im Gegenteil als konkrete, lebendige Ganzheiten betrachten, heißt in der Tat ihren „seelischen Wesenskern“ erfassen, aus dem heraus jeder Orden zu einem eigenartigen Gebilde, zu einer lebendigen, innern „Einheit in der Vielheit“ der Glieder und Funktionen ständig wächst und darüber hinaus sich in einer dauernden Einheit mit dem allgemeinen Einigungsprozeß unter den Menschen befindet, von dem zu Beginn dieser Ausführungen gesprochen wurde. Mönchtum als „allgemein-menschliche Erscheinung“ oder als „verwurzelt in der menschlichen Natur“ sind daher

² Karl Heussi, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen 1936, I. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

wegen ihrer Allgemeinheit Bestimmungen ohne soziologischen Erkenntniswert für die Betrachtung katholischer Orden, wie groß auch anderseits der sozialmetaphysische und theologische Erkenntniswert jener Bestimmungen für das katholische Ordenswesen ist. Dies letztere, weil in jenen Bestimmungen der tiefste Seins- und Rechtsgrund der katholischen Orden aufgewiesen ist, nämlich die wesenhaft gesellschaftlich veranlagte Menschennatur, die ja als solche gemäß der katholischen Auffassung des Verhältnisses von Natur und Übernatur auch in die christliche Heils- und Gnadenordnung eingegangen ist. Und ebenso liegt in der letzten Verwurzelung des katholischen Ordenswesens in der gesellschaftlichen Menschennatur auch der tiefste Grund, weshalb diese Gemeinschaften sich positiv einordnen in den allgemeinen Einungsprozeß unter den Menschen, aus dem sie selber nur ein Ausschnitt sind und der ja derselben Wurzel entstammt. Mithin kann schon aus diesem Grunde — dies sei schon hier bemerkt — der letzte Sinn der „Absonderung“ der Orden keine negative „Weltflucht“ sein. Im ganzen aber bleibt wahr: Wie fruchtbar auch die erwähnten allgemeinen Bestimmungen des Mönchtums in sozialmetaphysischer und theologischer Hinsicht für die Erkenntnis des katholischen Ordenswesens sind, so sind sie für die soziologische, mit konkreter Ganzheitsbetrachtung arbeitende Erkenntnis wenig ergiebig und farblos.

Wegen dieser ihrer Erkenntnisweise vermag aber die Soziologie auch nicht zufrieden zu sein, wenn historisch gewisse Ähnlichkeiten oder gar tatsächliche Berührungen mit vorchristlichem oder außerchristlichem „Mönchtum“ festgestellt werden. Dies allein genügt nicht, um den „vorchristlichen Ursprung der Ordensidee“ nicht mehr zu leugnen. Denn mögen etwa gleiche oder ähnliche Merkmale und Elemente ermittelt werden, so fragt sich immer noch, welchen Sinn sie hier und dort haben, und vor allem, welche Bedeutung sie hier und dort im jeweiligen lebendigen Ganzen haben. Brinkmann ist nun in der Frage des historisch ermittelten „vorchristlichen Ursprungs der Ordensidee“ außerordentlich selbstsicher, wie die oben angeführte Stelle aus seiner Schrift und seine Berufung auf namhafte Forscher beweisen. Diese Selbstsicherheit liegt im Zweck seiner Schrift begründet, die durchaus eine gemeinsame Ordensidee im Bezirk dessen, was irgendwie religiöses Leben genannt werden könnte, erweisen will, um später alles unter den Generalnenner „religiöse Jugendbewegung“ bringen zu können.

Wer aber die neueste Zusammenfassung der historischen Ergebnisse in dem bereits angeführten Werk von Karl Heussi zu Rate zieht, erfährt, wie weit wir wissenschaftlich davon entfernt sind, den Ursprung des christlichen Mönchtums mit einer „vorchristlichen Ordensidee“ in bestimmenden Zusammenhang zu bringen. Das Ergebnis Heussis ist, daß die Hauptentwicklungsstufen der altchristlichen Ascese (die Ausbildung eines Standes von Gemeindeaszetten, die Loslösung einzelner Aszetten von den gemeinsamen menschlichen Siedlungen, die Entstehung des Klosterwesens) sich durchaus „aus den innern Bedürfnissen der christlichen Ascese“³ verständlich machen lassen. Und die erste Entwick-

³ A. a. O. 298.

lungsstufe — Ausbildung eines Standes von Gemeindeaszeten — erklärt sich nach Heussi unmittelbar aus den die gesamte Urkirche in ihrem ersten Eifer beherrschenden aszetischen Anschauungen⁴, die ihrerseits wieder aus den „aszetischen Bestandteilen im Neuen Testament“⁵, vor allem aus den auf die Armut, das Fasten und die Ehelosigkeit bezüglichen Stellen, geschöpft wurden und später beim Nachlassen der allgemeinen Begeisterung lediglich bei einer kleineren Zahl religiös sich hingebender Seelen besonders wirksam blieben⁶. Man sieht, wie Heussi das christliche Mönchtum in der Hauptsache als eine urtümliche christliche Gegebenheit auffaßt und welchen Wert er dabei auf das aszetische Moment als ein urchristliches Moment legt, also auf das Moment der Selbstüberwindung und Selbstheiligung durch besondere Loslösung vom „Weltlichen“.

Hinzu kommt, daß jene Elemente, auf die Brinkmann im Gefolge der schon erwähnten Forscher die Behauptung von einem „vorchristlichen Ursprung der Ordensidee“ aufbaut, von Heussi auf ihren sehr bescheidenen Wahrheitsgehalt zurückgeführt werden. An sich wäre der Einfluß eines etwaigen jüdisch-alttestamentlichen Ordenslebens bei dem Verhältnis der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments keine wesentliche Beeinträchtigung der Eigenart der christlichen Ordensidee. Aber die da und dort herangezogene Möglichkeit einer ursprünglichen Verknüpfung mit den jüdischen „Orden“ der Essener oder Therapeuten erfährt von Heussi folgende Beurteilung: „Sehr stark vermittelte, sporadische Einwirkungen auf die heidenchristliche Aszese sind denkbar, mehr nicht.“⁷ Was von der Berührung mit dem jüdischen Gedankenkreis übrig bleibt, und zwar auch trotz Reitzensteins Bemühungen um diese Annahme, ist nach Heussi⁸ der Einfluß der starken Persönlichkeit Philos auf Clemens von Alexandrien und auf Origenes und von dort auf das christliche Mönchtum. Dieser Einfluß ging gemäß Heussi in der Richtung der Verbindung von Aszese und religiösem Erleben oder Vereinigung mit Gott, einer Verbindung, die nach Heussi dem hellenistischen Element in Philos jüdisch-hellenistischer Philosophie entstammt. Aber selbst dieser Einfluß traf doch schon zwar verwandtes, aber dennoch arteigenes christliches Denken, denn die Verbindung von Aszese und Gotteinigung ist doch ebenso neutestamentliches Gedankengut wie die Aszese selbst.

Auf diese Gotteinigung in der Form der Gottesschau, des Gotterlebens und in ihm des Strebens des „alten Menschen“ legt nun Brinkmann den Hauptwert in der Herausarbeitung eines gemeinsamen Ordensgedankens. Die christlichen Mönchsgemeinden sind ihm geradezu „Varianten“, und zwar durchgängig spätere Varianten der „heidnischen Mysterienbünde“⁹, und es ist nach ihm auch kein Zufall, daß die ersten christlichen Ordensgebilde in Ägypten, im eigentlichen Land des Mysterienkultes, angetroffen werden. Beziehungen zu den Mysterien des Serapis, zu pythagoreischen Mysteriengemeinschaften, zum Kult der Isis und des Osiris werden von Brinkmann, offenbar meistens im Anschluß an Reitzenstein, angedeutet.

⁴ Ebd. 67.⁵ Ebd. 4.⁶ Ebd. 67.⁷ Ebd. 281.⁸ Ebd. 282 292 ff.⁹ Brinkmann a. a. O. 11.

Das „Mysterium“, das allen diesen „Bünden“ und auch dem christlichen Mönchtum zu Grunde liegt, ist nach Brinkmann¹⁰ überall dasselbe: nämlich „Tod und Wiedergeburt“, die Inhalt gemeinsamer geistlicher Erlebnisse der Mysten im Prozeß der begeisterten Einung mit der Gottheit sind und als solche nur durch Symbole, die bis zur Äußerlichkeit des Namenswechsels gehen, nie aber durch ein Dogma ausgesprochen werden können.

Auch an diesen Versuchen, das christliche Mönchtum mit dem heidnischen Mysterienkult zu verknüpfen, und zwar ursprunghaft, macht Heussi sehr bedeutsame, auf Wesensunterschiede hinweisende Abstriche. Was zunächst beide Erscheinungen ursprünglich mit Ägypten verknüpft, ist nach Heussi¹¹ derselbe, von Klima und Boden beeinflusste Volkscharakter, der eine gewisse Verwandtschaft der religiösen Grundstimmung bei altchristlichen Mönchen und heidnischen Ägyptern begünstigte, nämlich eine stark jenseitig gerichtete Haltung, die natürlich auf den eigenständig christlichen Gedanken der Weltflucht sehr gut abgestimmt war. Geradezu entscheidend gegen die Annahme einer Abhängigkeit des christlichen Mönchtums vom heidnischen Mysterienwesen ist aber die Feststellung Heussis¹², daß die Aszese, jenes für das christliche Mönchtum grundlegende Element, weder in der heidnischen ägyptischen Religion, noch auch in den Kulturen des Serapis, der Isis und des Osiris verbreitet war, von den Pythagoräern ganz zu schweigen. Was endlich das Mysterium von „Tod und Wiedergeburt“ im Zusammenhang mit Aszese und Gottvereinigung angeht, so scheint Heussi¹³ auch hier über die „Vermutung“ des Zusammenhangs einiger hierhin gehöriger Elemente mit den heidnischen Mysterien und mit der „religiösen Grundstimmung heidnischer oder synkretistischer Kreise“ nicht hinauszukommen. Abgesehen davon, daß schon oben auch in diesem Punkte auf eigenständige neutestamentliche Elemente hingewiesen wurde, bemerkt Heussi selber¹⁴ sehr richtig im Anschluß an A. Bremond: „daß die Grundhaltung eines christlichen Mönchs von der eines Markus Aurelius oder Epiktet wesentlich verschieden war, ist natürlich nicht zu bestreiten; schon die verschiedene Beantwortung der Gottesfrage mußte ganz verschiedene Gestaltungen des seelischen Erlebens zur Folge haben“. Heussi¹⁵ nimmt dann noch „seitliche Einwirkungen“ des Manichäismus und über ihn des Buddhismus im Sinne der Begünstigung „weltabgewandter Strömungen“ an, aber „in einem nicht näher zu bestimmenden Grade und in einer nicht bestimmter zu fassenden Weise“. Das ist nicht viel, und hier läßt sich wohl mit noch größerem Recht als gegenüber Mark Aurel und Epiktet auf die grundverschiedene Auswirkung der grundverschiedenen Gottesvorstellung hinweisen. Und so bleiben für Heussi¹⁶ zwar „außerchristliche Einwirkungen an der allmählichen und mannigfachen Entstehung des Mönchtums mitbeteiligt“, aber sein Wesenskern und seine Hauptentwicklungsstufen sind allein „aus den innern Bedürfnissen der christlichen Aszese verständlich zu machen“.

¹⁰ Ebd. 16 17.¹¹ Heussi a. a. O.¹² Ebd. 286.¹³ Ebd. 296.¹⁴ Ebd. 297.¹⁵ Ebd. 287 290 ff.¹⁶ Ebd. 298.

Nach dem bisher Dargelegten kann die soziologische Erkenntnisweise einen „vorchristlichen Ursprung der Ordensidee“, der den „seelischen Wesenskern“ des christlichen Mönchtums bestimmt, nicht anerkennen. Denn die bloße Ähnlichkeit einzelner Elemente und die bloße, etwa geschichtlich feststehende Tatsache der Berührung einzelner gesellschaftlicher Gebilde genügen für den Beweis einer bestimmenden Abhängigkeit nicht. Die soziologische Betrachtung, also die Betrachtung des jeweiligen Sinns der einzelnen Elemente und vor allem auch ihrer Funktion im jeweiligen konkreten Ganzen des gesellschaftlichen Gebildes, spricht durchaus gegen die von Brinkmann behauptete innere Abhängigkeit. Im Grunde handhabt er die falsche Methode der sogenannten formalen Soziologie, die auf die ganzheitliche Betrachtung verzichtet und das gesellschaftliche Leben aus einzelnen Elementen sich „zusammensetzen“ läßt. Diese Art von Soziologie verwirft den erkenntnismäßigen Ausgang von einem konkreten „Wesenskern“ der einzelnen „Gebilde“ und begnügt sich bei der begrifflichen Zusammenfassung gesellschaftlicher Gegebenheiten mit der Ähnlichkeit einzelner, rein positivistisch gesehener Elemente. Brinkmann gerät notwendig in diese rein formale Soziologie, weil er trotz seinem Hinweis auf den „seelischen Wesenskern der Orden“ so verschiedene Dinge wie die oben behandelten auf einen gemeinsamen Nenner bringen zu können meint. Ein Meister dieser formal-soziologischen Methode¹⁷ ist Max Weber¹⁸, der so Verschiedenes wie Kirche, kapitalistische Unternehmung und Staat derselben Kategorie der „zweckrationalen“ Gesellung zuordnen kann; er kann dies nur, weil ihm der jeweilige „Wesenskern“ gesellschaftlicher Gegebenheiten, also im ersten Fall ein religiöser, im zweiten ein wirtschaftlicher und im dritten ein politischer, erkenntnistheoretisch eine idealistische Fiktion und das Ergebnis falschen „Substanzdenkens“ ist. Und was unser Thema besonders angeht, Max Weber ordnet den katholischen „Orden“ mit dem „Stefan George-Kreis“ derselben soziologischen Kategorie „charismatischer“ Gesellung ein, wiederum ohne Berücksichtigung des jeweiligen „Wesenskerns“.

Der Einwand der Handhabung falscher formal-soziologischer Methoden wird gegenüber Brinkmann¹⁹ noch besonders dadurch gestützt, daß er die von den Naturvölkern her bekannten „Männerbünde“ mit den christlichen Orden zusammenbringt. Nur wer auf den beiderseitigen innern Sinn und den jeweiligen ganzheitlichen Wesenskern nicht achtet, kann wegen der etwaigen äußern Ähnlichkeit einzelner Elemente (Symbole, Riten) so Verschiedenes zusammenbringen. Oder wer möchte wegen des vermeintlich männerbündlerischen Charakters den auf der christlichen Gottes- und Christusidee gegründeten „Deutschen Ritterorden“ zusammenbringen mit den vorläufig überhaupt nur vermuteten „altgermanischen Ordens-

¹⁷ Zu ihrer Kritik: Gundlach, Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens (Freiburg i. Br. 1927) 7 ff. 14 ff.

¹⁸ Vor allem: Wirtschaft und Gesellschaft, im „Grundriß der Sozialökonomik“ III, Tübingen 1922.

¹⁹ A. a. O. II (Hinweis auf Schurtz, den Verfasser von „Altersklassen und Männerbünde“) 14.

bünden“²⁰ oder etwa mit völkischen, bewußt naturalistischen, teilweise pantheistischen „Weltanschauungskreisen“ und Kampfgruppen in der deutschen Literatur zu Ausgang des letzten Jahrhunderts, etwa um Julius und Heinrich Hart, Wilhelm Bölsche, Peter Hille u. a.²¹ Hier könnte man doch nur wiederholen, was bereits in demselben Zusammenhang im „Handwörterbuch der Soziologie“²² gesagt wurde, nämlich, es handle sich um die „Ausschreitung einer rein formalen Soziologie“. Dasselbe liegt vor, wenn neuestens daran gedacht wurde, Gebilde wie den Kreis um Sokrates-Platon, die Rosenkreuzer, die Illuminaten und die Freimaurer, den Kreis um Stefan George und den von Nietzsche-Zarathustra sehnsüchtig geschauten Kreis der aus dem „Endchaos“ ihr heroisches Menschentum in „die“ Gemeinschaft flüchtenden „höheren Menschen“ mit den katholischen Ordensgemeinschaften eines Benedikt, Franziskus und Ignatius auf den gemeinsamen Nenner „schöpferische Gemeinschaft“ zu bringen. Was dabei herauskommt, ist ein kulturhistorisch interessantes Buch²³, aber keine soziologische Erkenntnis. Denn um unter dem Begriff „schöpferische Gemeinschaft“ — Merz meint kulturschöpferische, menscheitsfördernde Gemeinschaft — so Verschiedenes zusammenzufassen, muß man diesen Begriff möglichst inhaltleer machen, muß ihn zu einem bloßen Nebeneinander rein äußerlich ähnlicher Elemente machen, so daß er nichts weniger besagt als einen gemeinsamen, konkreten, seelischen Wesenskern der einzelnen Gebilde, der als solcher in den umfassendsten Kreis „der Menschheit“ hineingewirkt hat. Dies letztere wäre aber erst soziologische Erkenntnis.

Aber der Grund, den Merz²⁴ als entscheidend für das endgültige Scheitern der Nietzsche-Zarathustra-„Ordensgemeinde“ angibt, ist nicht nur sachlich zutreffend, sondern auch soziologisch bezeichnend: der „Meister“ selbst war „unselig und gespalten“. Es fehlte nach dem, wenn auch in sehnsüchtigem Liebesdrang zum vollen Menschentum heroisch vorgenommenen Umsturz aller Werte an einem unstürzbar gegenständlichen, absolut gültigen, inhaltlich vollen und letzte Hingabe auslösenden Werte, an einem Seelen bindenden „Wesenskern“ für die Gemeinschaft. Der rein formale Liebeszug reicht nicht aus, um „schöpferische Gemeinschaft“ zu gestalten; denn er ist durchaus verträglich mit einer intellektualistisch-rationalistischen Skepsis gegenüber der Objektivität inhaltlicher Werte überhaupt und verrät sich somit als innerlich geistlos, und außerdem ist

²⁰ Brinkmann a. a. O. 10.

²¹ Hören wir den Sammelruf dieser zu einer „Weltanschauung“ verschworenen Genossen: „Tritt heraus, du germanischer Geist, aus jenem armen, engen, dumpfen Deutschen Reiche, aus dem es Dir zurief: Der Deutsche fürchtet Gott und sonst nichts in der Welt. Es ist ein gar armseliger Wert. Alles fürchtest Du alsdann. Keine Furcht, die nicht Gottesfurcht wäre. Tritt hinaus ... in eine neue und reinere Welt und fühle die ganze Freiheit des Wertes: Du fürchtest nichts“ (Julius Hart, Der neue Gott [Florenz und Leipzig 1899] 284).

²² Herausgegeben von A. Vierkandt (Stuttgart 1931), Artikel „Orden“ von G. Gundlach, S. 399 ff.

²³ Ernst Merz, Kulturerneuerung und Ordensgemeinschaft. Zürich, Leipzig und Stuttgart 1933.

²⁴ S. 287.

er in ständiger Gefahr, in einen brutalen, Werte „setzenden“ Machtwillen, also wiederum ins Ungeistige, umzuschlagen. In beiden Fällen ist er soziologisch unfruchtbar, denn menschliches Gesellschaftsleben ist gerade Entfaltung des den Menschen und die Menschheit als besondere Spur Gottes formenden „Geistes“, also der objektiven Wertfülle. Aufklärung und Rationalismus sind darum auch der Hintergrund rein formaler Soziologie. Man ist groß im mechanischen Konstruieren und in einem ohne inneres Verständnis gehandhabten Reformieren im Bereich des Gesellschaftslebens, aber man ist im Grunde nicht „geistig“, d. h. einsichtig in die Objektivität der Werte, sondern nur „rational“ im ökonomisch-technischen Sinne und folglich auch ohne Ehrfurcht. Das erstere verhindert jede wahre Schöpferischkeit im Gesellschaftsleben, und das letztere läßt vorhandene echte Gemeinschaftswerte nicht organisch weiter wachsen²⁵.

Nun scheint aber derjenige, der mit Brinkmann²⁶ die seelische „Läuterung“ und „jedes mystische Sichfinden“ eine „fundamentale Bedingung zum Ordensleben“ nennt, von rationalistischer und aufklärerischer Haltung weit entfernt zu sein, selbst wenn er eine rein formal-soziologische Methode anwendet. Aber in der Unbestimmtheit der Ausdrücke „Läuterung“ und „mystisches Sichfinden“, die Brinkmann auf christlich und heidnisch, auf theistisch und pantheistisch, auf naturalistisch und spiritualistisch gerichtete „Ordens“bünde anwendet, kommt gerade der leere Formalismus seiner grundlegenden Begriffe und Wertungen zum Ausdruck. Soziologisch kann aber der „Orden“ nur als konkrete Ganzheit, mit einem inhaltlich bestimmten „seelischen Wesenskern“ gesehen und mit andern, vielleicht ähnlichen Gebilden verglichen werden. Noch mehr scheitert jener Formalismus an der eingangs erwähnten methodischen Forderung, daß der christliche Orden wie jedes gesellschaftliche Gebilde erst in seiner lebendigen „dauernden Einheit mit dem allgemeinen Einungsprozeß unter den Menschen“, also zuletzt mit „der Menschheit“, soziologisch erschöpfend erkannt ist. Für den christlichen Orden heißt dies konkret, daß er nur in seiner lebendigen Einheit mit dem universalsten religiösen Gebilde, nämlich mit der Kirche, soziologisch hinreichend erfaßt ist.

Eine Bestätigung dieser Auffassung ist es, daß auch auf protestantischer Seite die gelegentliche Forderung nach „Orden“ von jenen Kreisen vorzugsweise erhoben wird, die „kirchlich“ eingestellt sind. Und für den Kirchenmann Luther war nach Heussi das Mönchtum an sich eine „Regel Christi“, also seiner Idee nach nicht im Gegensatz zur kirchlichen Gemeinde. Der mehr oder weniger bewußte soziologische Einblick in das

²⁵ Wer gewisse heutige Druckerzeugnisse über Kirche und Klöster liest, wie etwa „Zwei Jahre hinter Klostermauern“ und „Frommer Schein und Wirklichkeit“ von Dr. Erich Gottschling (beide im Verlag Theodor Fritsch, Leipzig), wird an die oben gekennzeichnete Grundhaltung erinnert. In der Tat war zur Zeit der Aufklärung und des Josephinismus die polemische Literatur über Kirche und Klöster voll von jener Haltung des Mangels an innerem Wertverständnis und des überheblichen Willens, Kirche und Klöster „rational“ zu reformieren und „vor sich selber zu schützen“. Heussi (a. a. O. 5) nennt noch zu mild jene Haltung „ironisch“.

²⁶ A. a. O. 8.

Wesen der christlichen Orden kommt hierin zum Ausdruck. Daß dies auch auf katholischer Seite der Fall ist, braucht nicht eigens belegt zu werden. Brinkmann aber ist geradezu bemüht, den Gegensatz der Orden zur Kirche, ja sogar die dem innern Wesenskern feindliche und sein Wachstum umbiegende Natur der Kirche herauszuarbeiten. Warum dies?

Zunächst fällt auf, daß jene Forscher, deren Brinkmann bei der Behauptung eines „vorchristlichen Ursprungs der Ordensidee“ sich bediente, für gewöhnlich auch den wesenhaften Gegensatz von Mönchtum und Kirche vertreten. Harnack z. B. meint, daß die mönchische „Absonderung“ die direkte Fortsetzung der grundsätzlichen Opposition der Aszeten gegen die „organisierte“ Gemeinde, gegen die mit der „Welt“ lebende Kirche war. Heussi²⁸ widerspricht und weist darauf hin, daß die Aszeten, also die entschieden Eifrigen, in der kritischen Lage des Christentums um die Mitte des 2. Jahrhunderts, wo so viele „Laue“ in den Gemeinden waren, keineswegs sich schon mönchisch absonderten, sondern in den Gemeinden blieben, und zwar gerade aus positiver Haltung zur Gemeinde, zur Kirche, die in und mit der „Welt“ lebte. Und wenn dann zur Zeit Konstantins die eigentliche „Absonderung“ der Aszeten einsetzt und das eigentliche Mönchs- und Klostertum in der Wüste beginnt, so stellt Heussi²⁹, wiederum gegen Harnack, fest, daß der Mönch niemals die Kirche floh, daß für altchristliches Gefühl die kirchliche Gemeinschaft niemals eines von den Lebensgütern war, die man aus asketischen Gründen opferte und verließ, wie etwa Besitz, Beruf und Familie. Näher liegt vielmehr, daß für den Mönch die kirchliche Gemeinschaft auch insofern religiös das Höhere blieb, weil sie das Gefährlichere unternahm, unmittelbar in der „Welt“ und unter ihren Lebensbedingungen christliche Grundsätze zu leben. Zum mindesten aber ist es ausgeschlossen, daß der Mönch die in und mit der „Welt“ lebende Kirche wegen ihrer Weltzugewandtheit für ein Gebilde des Abfalls vom Christlichen oder gar Religiösen hielt.

Wenn entgegen den eben nur angedeuteten geschichtlichen Tatsachen dennoch die Behauptung des innern Gegensatzes von Orden und Kirche hartnäckig aufrechterhalten wird, so können nur außergeschichtliche, apriorische Annahmen hinsichtlich Religion und Christentum, besser, hinsichtlich Religiosität und Christlichkeit, die Ursache sein. Wenn Religion und demgemäß Christentum eine Angelegenheit pneumatischer Vitalität und „Erleuchtung“ oder „mystischen“ und gar rauschhaften Erlebens sind, wird die um den vom Pneuma erfüllten „Propheten“ sich bildende „Jüngerschaft“ (Gemeinde) oder der im gemeinsamen „mystischen Sichfinden“ geeinte „Bund“ für eine solche Soziologie das ursprüngliche, ja sogar einzig echte religiöse Gebilde sein. Und jede „Vergegenständlichung“ des religiösen Lebens, seine „Objektivierung“ durch Lehrinhalt, Ämterordnung oder gar Rechtsnormen erscheint demgegenüber als Abfall von der Reinheit des Religiösen oder sogar als seine Aushöhlung, als tragischer Zwang, das Religiöse durch das Menschlich-Weltliche, vor allem durch die „Geschichte“, hindurchgehen zu lassen. Zweifellos unterliegt Brinkmann

²⁸ A. a. O. 68.

²⁹ A. a. O. 110.

bei seiner Entgegensetzung von „Orden“ und „Kirche“ einem solchen unausgesprochenen und jedenfalls nicht bewiesenen Apriorismus. Man kennt außerdem diese und ähnliche Gedankengänge gerade bei den Historikern, die er als Zeugen für den „vorchristlichen Ursprung der Ordensidee“ anruft. Noch bekannter sind die religionssoziologischen Aufstellungen bei E. Troeltsch, der in seiner Religionssoziologie eine „fließende Gruppenbildung“ als das Normale von Sekte und Kirche unterscheidet³⁰. Schließlich ist noch in diesem Zusammenhang auf R. Sohm hinzuweisen³¹.

Gegenüber solchem Apriorismus muß die auf katholischem Boden stehende Religionssoziologie von der Tatsache des persönlichen Schöpfer- und Erlösergottes und von der historischen Tatsetzung der Menschwerdung Gottes in Christus ausgehen. Dadurch erhält das religiös-christliche Leben seine eigenartige, konkrete Bestimmtheit: es ist im Innersten transzendent gerichtet, es ist im Innersten „gegenständlich“, im strengsten Sinn „historisch“ orientiert, und es ist weit davon entfernt, aus einer grundsätzlich unlösbaren Spannung zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen persönlicher Gottnähe und „geordneter“, „organisierter“ Gemeinschaft den eigentlichen religiösen Elan herzuleiten, dort gar den Ansatzpunkt zu religiöser Sozialbildung zu sehen. Wir Christen können eben nicht religiöser und christlicher sein wollen als Christus selbst, der infolge göttlicher Tatsetzung Göttliches und Menschliches vereint und gerade diese Einheit zur Grundlage seines Fortlebens in der „Geschichte“, also im ganzen Verlauf menschlicher Kulturäußerung machte. Und er lebt fort kraft eigenen Willens in gesellschaftlichem Bereich, nämlich in der Kirche, die somit auch ihrerseits die prinzipielle Einheit von Göttlichem und Menschlichem darstellt. Die Kirche ist es daher, welche die Innerlichkeit und Vollkommenheit religiös-christlichen Lebens, die Liebeseinung von Gott und Mensch, „unser verborgenes Leben mit Christus in Gott“, durch ihre Glieder zuerst und am umfassendsten, nämlich in allen Zeiten und Kulturkreisen, in allen Räumen und Berufen, zu verwirklichen hat. Dies macht die Kirche zur ersten und auch vornehmsten religiösen Gemeinschaft. Wenn dann in der Ordensgemeinschaft durch besondere Lebensbedingungen, vor allem durch die gemeinsame Lebensweise und die Gelübde, die hier nur inhaltlich, nicht formell-juridisch zu nehmen sind, dies „mit Christus in Gott verborgene Leben“ unter an sich günstigeren Verhältnissen verläuft als für den Gläubigen im „Weltraum“ der Kirche, so kann dies nicht bedeuten, daß das Ordensglied gegenüber dem Kirchenglied ein ganz andersartiges Sein hat, sondern dies kann für das Ordensglied nur den Ansporn zu höherer Leistung bedeuten. Und hier stoßen wir auch auf den letzten Sinn der Ordeneinung

³⁰ Darüber Gundlach a. a. O. 20 ff.

³¹ Charakteristisch für seine Schule ist der religionssoziologische Versuch „Sekte und Kirche“ von Carl Mayer (Heidelberg 1933). Hier erscheint die Sekte als das eigentliche religiöse Gebilde, und zwar als einzig pneumatisches Gebilde. Der hier noch als Gewährsmann erwähnte Tübinger Jurist W. Schönfeld rückt übrigens jetzt zu Gunsten des Gebildes der Kirche, ja sogar der Rechtskirche, vom Pneumatismus ab (Schönfeld, Der Positivismus und das Kirchenrecht, in: „Archiv für „Rechts- und Sozialphilosophie“ Bd. 30, S. 14 ff.).

überhaupt: er liegt in der Hinordnung auf die Kirche als den in der Welt „fortlebenden Christus“. Ihn gilt es auf diesem seinem ebenso erhabenen wie gefährlichen Weg helfend zu begleiten, und zwar durch Gebet und Opferleben, durch mannigfache praktische Tat und Zielsetzung, die so mannigfach sein kann wie das Leben, das der „fortlebende Christus“ selber unter wechselnden Umständen und Aufgaben führt.

Kein Orden ist also für sich, seine wesenhafte Hinordnung auf die Kirche gibt ihm einen über sich selbst hinausweisenden Zweck. Aber indem dieser Zweck innerlichst Hilfe für den „fortlebenden Christus“ bedeutet, bleibt er keine bloße „Sache“, sondern hinter dieser „Sache“ leuchtet die Person Christi vor dem Ordensglied auf und weckt durch die „Sache“ hindurch und durch ihre treue und hingebende Erfüllung neue Glut des „mit Christus in Gott verborgenen Lebens“. Dies letztere ist aber für jeden Orden schließlich das entscheidende Ziel, das er als solches mit der Kirche gemeinsam hat, das er lediglich unter besondern asketischen Bedingungen erstrebt. Brinkmann³² urteilt also falsch, wenn er wegen des sachlichen Zwecks, angefangen von den Dominikanern und Jesuiten, alle späteren Ordensgenossenschaften von der „echten“ Ordensidee ausschließt, diese nur den alten „monastischen“ Gebilden vorbehält und außerdem noch aus diesen Ordensgebilden, solange sie früher (!) die „monastische Idee“ treu verkörperten, eine Art von esoterischen, in sich geschlossenen Erlebnisbünden macht. Zum Beispiel bezeichnet er auch die Anfänge der Prämonstratenser als „zeitlose Erscheinung“, als noch wurzelnd in der „altmonastischen Überlieferung“, also in der Kirchenabgewandtheit. Nun sagt die neueste historische Forschung³³ gerade über einen der ersten und hervorragendsten Prämonstratenser, über Anselm von Havelberg, den Freund des Ordensstifters, Folgendes: „Das Mönchtum wird hier, vielleicht so klassisch wie nirgends mehr in der Literatur des Mittelalters, als geschichtsbildender Faktor dargestellt. Für Anselm ist das Mönchtum eine durch die Jahrhunderte wirkende, in verschiedenen Formen sich offenbarende Kraft, die immer wieder der Entwicklung der Kirche eine neue Prägung gab.“ Weder die historische Forschung noch die Religionssoziologie können also an der positiven Hinordnung der Ordensidee zur Idee der in und mit der „Welt“ lebenden Kirche vorbei. Die besondere, in Armut, Gehorsam und Ehelosigkeit geübte „Nachfolge Christi“, die vielleicht auch schon in dieser Formulierung seit Antonius den Sinn mönchischer Absonderung und Sonderwelt ausdrückte, ist keine Trennung innerer Art von dem in der Kirche „fortlebenden Christus“, sondern zielmäßig dasselbe, da wie dort erstrebte „mit Christus in Gott verborgene Leben“. Vielmehr ist es die Sekte, die wesensmäßig gegen die Kirche sich absperrt. Die Sekte ist zugleich jenes religiöse Sozialgebilde, das aus einer angenommenen unlösbaren Spannung zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Christus und geschichtlichem Wandel entspringt. Darum ist die Sekte aber auch un-

³² A. a. O. 10 15.

³³ Johannes Spörl, Grundformen mittelalterlicher Geschichtsanschauung. München 1935.

katholisch; ihre an sich positiv zu wertenden Elemente, nämlich die aristokratische Höchstleistung gegenüber dem zur Nivellierung neigenden Druck der Masse und die falscher Anpassung feindliche Grundsatzhärte, fließen, wenn auch nicht ausschließlich, vornehmlich durch die Orden in das Leben der Kirche ein ³⁴.

Die nunmehr erzielten Ergebnisse gestatten, auch den von Brinkmann behaupteten innern Zusammenhang der „Ordensidee“ mit der „Jugendbewegung“, auf die er sogar alle Ordensbildungen zurückführt, kurz zu prüfen. Jugendbewegung ist für Brinkmann Erlebnismgemeinschaft im mehr oder weniger rauschhaften, in keiner „Gegenständlichkeit“ und Zielhaftigkeit objektivierten „Bund“ ³⁵, ist entschiedenes, ablehnendes Anderssein gegenüber dem großen Kreis der andern, gegenüber der Welt der Kompromisse, Anpassungen und hinzunehmenden Tatsachen, und ist daher auf die Sprache des Symbols angewiesen, weil das, was sie im „Bund“ erlebt, nicht begrifflich faßbar, nicht im alltäglichen Intellektualismus dogmatischer Formulierungen ausdrückbar ist. Beim „Orden“ mußten wir aber gerade die entgegengesetzten Züge feststellen. Er ist innerlich positiv hingeordnet auf „die andern“, nämlich auf die in und mit der Welt mitlebende Kirche und ihre Gläubigen; er ist keine „Seelenaristokratie“ gegenüber der „Seelendemokratie“ der Kirchengläubigen, wie P. L. Landsberg einmal formulierte; er ist weiterhin personal-gegenständlich orientiert, nämlich nach dem historischen Christus hin. Der Inhalt seines religiösen Gemeinschaftslebens ist daher das vom Dogma Gebotene, ist daher faßbar, ausdrückbar und so wenig auf den symbolhaften Ausdruck nach Art von „Mysterienbünden“ angewiesen, daß das Symbolhafte bei manchen Orden unbeschadet ihres Ordenscharakters bis zur äußersten Nüchternheit der Ordenszeremonien entbehrt werden kann. Und wie die Kirche, der „fortlebende Christus“, gehen auch die Orden in den Wandel des „Menschlichen“, in den Fortschritt der Kulturformen ein ³⁶ bis zur Übernahme der jeweiligen Organisations- und Rechtsformen der Zeit. Das ist keine Verfallserscheinung, wie Brinkmann glauben machen möchte, denn schon vom Vater des Mönchtums, von Pachomius, berichtet Heussi ³⁷, daß er sehr nüchtern für seine Klöster die Wirtschafts- und Betriebsformen der Zeit organisatorisch übernahm.

Soziologisch ist also die innere Beziehung von „Jugendbewegung“ und „Orden“ abzulehnen. Der Generationenunterschied, der natürlich Kirche wie auch Orden befruchten und bedrücken kann, läßt sich zudem, wie das moderne Schicksal der eigentlichen Jugendbewegung zeigte, nicht dadurch bewältigen, daß man „das Jungsein“ absolut setzt und als solches vereinigt; eine „Junge Kirche“ wäre soziologisch ein innerer Widerspruch, wie es der Orden als Jugend-„Bund“ ist. „Jungsein“ ist eben für

³⁴ Im übrigen sei zum Verhältnis Kirche, Orden und Sekte verwiesen auf Gundlach a. a. O. 41 ff.

³⁵ Über diese soziologische Kategorie vgl. Gundlach a. a. O. 30.

³⁶ A. a. O. 27 79 ff.

³⁷ A. a. O. 127.

sich keine Ganzheit, sondern ist ganz und gar hingeordnet auf Ganzheiten profanen und religiösen Gesellschaftslebens, in die es befruchtend eingeht. Wohl aber ist das Ordenswesen ein lebendiger Beweis, daß das sozial-metaphysische Prinzip der Subsidiarität auch für die Kirche gilt. Nach diesem Prinzip ist jede gesellschaftliche Tätigkeit, also auch die der Kirche, ergänzend, die lebendigen und schöpferischen Kräfte „von oben her“ unterstützend. Dies setzt aber voraus, daß das eigentliche strömende Leben in den gesellschaftlichen Gebilden „von unten her“ kommen muß. So war und ist es in der Kirche, und die Orden sind ein Beweis dafür, denn sie entstammen echten schöpferischen Kräften „von unten her“. Nie hat sich die Kirche diesem Prinzip echter Subsidiarität verschlossen und neuem Einungsleben in ihrem Bereich die Lebensmöglichkeit versagt. Lebendige Kirche und lebendige Orden gehören also innerlich zusammen³⁸. Das ist ein Trost, aber auch eine Mahnung.

Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

I

Katholisches Leben in Rußland. Im Hochsommer 1936 starb in einem Moskauer Gefängnis, fünfzig Jahre alt, Mutter Katharina, die russische Gründerin des Dritten Ordens der Dominikanerinnen vom östlichen Ritus. Das Leben dieser heldenhaften Frau, aus dem im „Oriens“, der von Jan Urban S. J. geleiteten Warschauer Zweimonatschrift für die Ostkirche, nach Aufzeichnungen einer Verehrerin erzählt wird (November/Dezember 1936, S. 171 ff.), bestätigt von neuem, daß es, wie einst dem Zartum, so jetzt der Bolschewikenherrschaft nicht gelungen ist, alle Wege nach Rom zu zerstören.

Mutter Katharina war bis in die Revolutionsjahre Frau Anna Abrykosowaja gewesen. Als Tochter der in Rußland sehr angesehenen Kaufmannsfamilie Abrykosow hatte sie in Oxford studiert, war dort katholisch geworden und hatte dann den entfernt mit ihr verwandten Wladimir Abrykosow geheiratet, der kurz nach ihr ebenfalls zur katholischen Kirche übergetreten war. Seit 1910 machten die jungen Eheleute, die jeden Tag die Messe besuchten und kommunizierten, ihr prächtiges Haus in Moskau zu einem Treffpunkt für religiös angeregte Menschen aus den Kreisen der Universität und des Adels. Auf einer der jährlichen Sommerreisen in katholische Länder, wo sie sich mit neuem Eifer für ihr Apostolat erfüllten, ließ Anna sich in den Dritten Orden der Dominikanerinnen aufnehmen. Äußerlich änderte sie an ihrem Leben noch nichts, aber sobald sie in Moskau eine Anzahl junger Damen für denselben Schritt gewonnen hatte, richtete sie ihnen in ihrem Hause ein verborgenes Kloster ein. So

³⁸ Für die Gegenwart zeigt dies in trefflicher Darstellung des Wirkens der Orden Anton Maxsein in seinem Werk „Mönchtum von heute“ (Graz 1936, Styria); geb. M 5.60.