

OrdensNachrichten 2009

Die Orden im Wandel

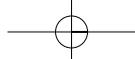
50 Jahre Superiorenkonferenz

Krisen und Reformen: Die Orden im Wandel

Tagung der Arbeitsgemeinschaft
der Ordensarchive Österreichs
und der Arbeitsgemeinschaft der
deutschen Ordensarchive

Schritte in die Zukunft

50 Jahre Superiorenkonferenz
Festakt im Stift Klosterneuburg



KRISEN UND REFORMEN: DIE ORDEN IM WANDEL (16.–21. JH.).

Beiträge der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Ordensarchive Österreichs und der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Ordensarchive anlässlich 50 Jahre Superiorenkonferenz, Wien, 27.–30. April 2009. Bearbeitung: Helga Penz

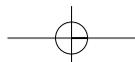
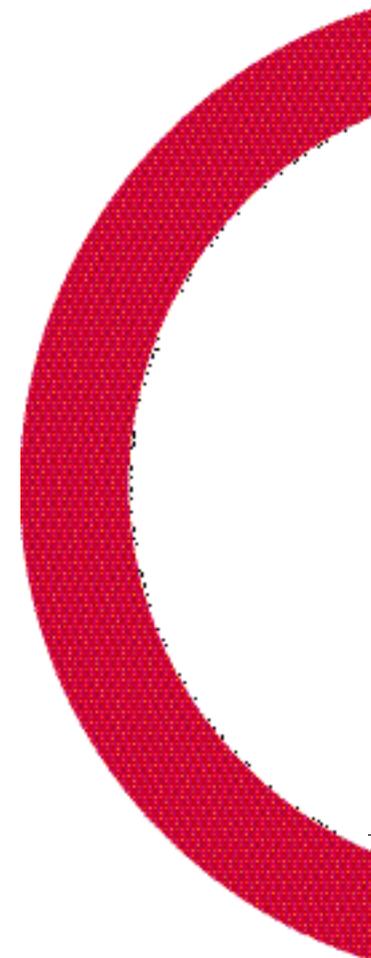
- 01 *Helga Penz / Erhard Rauch SDS*: Vorwort
- 04 *Helga Penz*:
„Man müsste Mut haben.“ Die Anfangsjahre der Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs
- 22 *Antonia Leugers*:
Das Original: Zur Geschichte der deutschen Obernkonzferenz (1898–2009)
- 47 *Gisela Fleckenstein*:
 Klöster und Ordensgemeinschaften in den Krisen des 19. und 20. Jahrhunderts. Rückblick auf die Entwicklung in den deutschsprachigen Ländern
- 67 *Anne Conrad*:
Was vom Ordensleben übrig blieb. Die Überlieferung zur Geschichte der neuen Frauengemeinschaften in der Frühen Neuzeit
- 78 *Patrick Fiska*:
Die österreichischen Stifte als Schrittmacher der österreichischen Geschichtsforschung
- 92 *Norbert Wolff SDB*: Krise und Wandel.
Die Transformation der Orden im 19. Jahrhundert im Spiegel der Quellen
- 106 *Stephan Haering OSB*: Ordensarchiv und Kirchenrecht

FESTAKT IM STIFT KLOSTERNEUBURG AM 28. APRIL 2009

- 126 *Kunigunde Fürst*:
„Nur eine Vision für das Morgen gibt die Kraft für Schritte im Heute.“
Was uns trägt. Schritte in die Zukunft des Ordenslebens: Die Frauenorden
- 139 *Christian Haidinger OSB*:
„... uns darin einzuüben, die Zeichen der Zeit zu lesen.“ Was uns trägt. Schritte in die Zukunft des Ordenslebens: Die Männerorden
- 149 *Maximilian Fürnsinn CanReg*:
Zukunft als Verheißung. Festansprache zu 50 Jahre Superiorenkonferenz
- 152 Autorenverzeichnis

Impressum

VERLEGER (Medieninhaber) und HERAUSGEBER: Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs, 1010 Wien, Freyung 6/1,
Tel. 01 / 535 12 87-0; Fax 01 / 535 31 71.
Internet: www.superiorenkonferenz.at; E-Mail: sk@superiorenkonferenz.at.
DVR 00029874 (009).
REDAKTION: Generalsekretär P. Erhard Rauch SDS (verantwortlich), Mag. Sebastian Bock,
Mag. Hubert Winkler.
GRAFISCHE BASISKONZEPTION: Hedwig Bledl (DA), 1030 Wien.
HERSTELLER: Druckerei Bösmüller, 1020 Wien, Obere Augartenstraße 32.



Vorwort

Angesichts der langen Tradition der österreichischen Ordenslandschaft nimmt sich das 50-jährige Jubiläum der „Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs“ vergleichsweise bescheiden aus. Aber die Vereinigung der höheren Oberen kann auf eine bewegte und bewegende Geschichte zurückblicken. Aus der anfänglichen Zweckvereinigung ist eine echte Arbeitsgemeinschaft geworden. Sie hat viel erreicht: für die Orden und mit den Orden.

Ein Jubiläum ist immer ein guter Anlass für Ausblicke und Rückblicke. Die Arbeitsgemeinschaft der Ordensarchive hat der Superiorenkonferenz ein Geschenk zu ihrem runden Geburtstag gemacht und gemeinsam mit ihrer Schwesternorganisation, der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Ordensarchive, ein Symposium gestaltet, das vom 27. bis 30. April 2009 in Wien stattfand. Am 28. April 2009 wurde in Stift Klosterneuburg ein feierlicher Festakt begangen.

„Trotz der weit verbreiteten entgegengesetzten Auffassung ist das Archiv von Ordensgemeinschaften nicht ein Ort, an dem man in der Vergangenheit Zuflucht sucht, sondern vielmehr ein Platz, der einen für die Zukunft öffnet.“ So heißt es in einem Schreiben der Päpstlichen Kommission für die Kulturgüter der Kirche. Das haben wir ernst genommen. Der Rückblick auf den Wandel der Orden, wie er in den historischen Quellen dokumentiert ist, sollte neue Perspektiven für unsere Ausblicke in die Zukunft geben. Wir wollten wissen, wie die Ordensgemeinschaften in der Vergangenheit mit Krisensituationen umgegangen sind und welche Reformbewegungen immer wieder zu einer Erneuerung geführt haben. Die Untersuchung der größeren historischen Zusammenhänge bettet die Herausforderungen, vor denen die Orden in der Gegenwart stehen, in den Kontext längerfristiger Veränderungen. Das schärft den Blick für die Zeichen der Zeit.

Wir präsentieren in diesem Band die Vorträge im Wesentlichen in der gleichen Reihenfolge, in der sie auch gehalten worden sind. Der erste Beitrag greift den Anlass der Tagung auf und behandelt die Gründungsgeschichte der Österreichischen Superiorenkonferenz sowie die Amtszeit ihres ersten Vorsitzenden Propst Gebhard Koberger (1959–1974). In seiner Arbeit stand anfänglich die Interessensvertretung der Orden in wirtschaftlichen und rechtlichen Fragen ganz im Vordergrund, aber bald schon wurde die Vereinigung der Oberen eine Plattform für eine lebendige Diskussion über viele Fragen des Ordenslebens.

Antonia Leugers (München) stellt die Entwicklung der Deutschen Obernkonzferenz vor, die für die Superiorenkonferenz in Österreich Vorbildwirkung hatte. Bereits im Jahr 1898 gegründet, musste sich die Vereinigung der deutschen Oberen, die zunächst nur die missionierenden Orden umfasste, mit allen politischen Umwälzungen des 20. Jahrhunderts auseinandersetzen.

Gisela Fleckenstein (Historisches Archiv der Stadt Köln, Leiterin des Archivs im Haus der Orden in Bonn) definiert in ihrem Beitrag über „Klöster und Ordensgemeinschaften in den Krisen des 19. und 20. Jahrhunderts“ Krise als Zeit grundlegender Änderungen. Ausgehend von der Blütezeit der karitativ tätigen Ordensgemeinschaften in der Zeit nach der Säkularisation und der Restauration der alten Orden in den folgenden Jahren, lenkt sie den Blick auf die Herausforderungen, die den Gemeinschaften durch Kulturkampf, Weltkriege und totalitäre Regime entgegentraten. Auch das Zweite Vatikanische Konzil wird als Krisenzeit definiert, denn die geforderte Anpassung des Ordenslebens an die moderne veränderte Welt bewirkte nachhaltige Veränderungen auch in den Ordensgemeinschaften und eröffnete einen Prozess, der bis heute andauert.

Anne Conrad (Institut für Katholische Theologie an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken) beschäftigt sich mit der „Geschichte der neuen Frauengemeinschaften in der Frühen Neuzeit“ und erläutert den Diskurs um das Für und Wider des „semireligiösen“ Standes zwischen Welt und Kloster, der viele dieser Gemeinschaften in ihrer Anfangszeit prägte und heute fast vergessen ist. Sie führt aus, mit welchen Schwierigkeiten und Vorurteilen die neuen Orden zu kämpfen hatten und auf welche Weise sie damit umgingen.

Patrick Fiska (Institut für Österreichische Geschichtsforschung in Wien) untersucht „die österreichischen Stifte als Schrittmacher der österreichischen Geschichtsforschung“. Die Archivare der Stifte haben nicht nur seit der Barockzeit Pionierleistungen in historischen Disziplinen vorzuweisen, sie bekleideten auch wichtige Positionen im staatlichen Archivwesen und waren maßgeblich an der Entwicklung des 1854 gegründeten Instituts für österreichische Geschichtsforschung beteiligt, an dem bis heute die akademischen Archivarinnen und Archivare ausgebildet werden.

Norbert Wolff SDB (Philosophisch-Theologische Hochschule der Salesianer in Benediktbeuern) stellt „die Transformation der Orden im 19. Jahrhundert“ am Beispiel der Geschichte der Salesianer Don Boscos dar. Er zeigt auf, wie eng die Veränderungen der Orden mit gesellschaftlichen Strömungen verknüpft waren, auf die die Orden mit der Kirche eine Antwort geben mussten, die zugleich aber auch neue Entfaltungsmöglichkeiten boten.

Stephan Haering OSB (Institut für Kirchenrecht an der Universität München) hat für seinen Beitrag erstmals alle kirchenrechtlich relevanten Regelungen für das Archivwesen der Orden zusammengestellt. Er erläutert, dass sich aus diesen Bestimmungen ablesen lässt, welche hohe Wertschätzung man in der Kirche den Archiven als einer Schule der Geschichte, die für die Zukunft vorbereitet, entgegenbringt.

Den Abschluss dieses Jubiläumsheftes der „Ordensnachrichten“ bilden jene Beiträge, die sehr konkret nach den „Schritten in die Zukunft des Ordenslebens“ fragen. Sr. Kunigunde Fürst (Generaloberin der Franziskanerinnen von Vöcklabruck, Präsidentin der Vereinigung der Frauenorden) berührt in ihrem Beitrag sehr umsichtig, aber auch mit sehr klaren Worten die Krisen, durch die viele Orden heute gehen, und plädiert für Frauenorden, die sich auf den Weg machen, um „Frauen der Diakonie, Verkünderinnen des Evangeliums“ zu sein. Abt Christian Haidinger (Stift Altenburg) lässt teilhaben an seinem eigenen Weg und seinen Erfahrungen mit den Traditionen seines altherwürdigen Klosters, wo die Fundamente des Bewährten den Aufbruch in die Zukunft unterfangen. In seinen Überlegungen zu den Grundlagen des Ordenslebens verknüpft er Fragen nach Strukturreformen und nach spiritueller Verankerung.

Die Orden gingen immer wieder durch Krisen und Reformen, sodass man sagen möchte, Veränderung gehört zu ihrem Wesen. Aus der Tradition kam stets die Innovation und der Blick auf die Vergangenheit schenkt Gelassenheit für den Weg in die Zukunft. Dass die Orden auf die Zukunft als Verheißung bauen dürfen, mit diesem Gedanken schließt Propst Maximilian Fürnsinn (Stift Herzogenburg, Vorsitzender der Superiorenenkonferenz) seine Festansprache zum Jubiläum und meint: „Der Geist Gottes ist die Spannung, in der Kirche und Orden zwischen Vorläufigkeit und Ewigkeit stehen und ständig der Erneuerung bedürfen. Dadurch werden wir eingeladen, nach vorne und nach oben zu schauen.“

Dr. Helga Penz
Leiterin der AG Ordensarchive

P. Erhard Rauch SDS
Generalsekretär der Superiorenenkonferenz

„Man müsste Mut haben“

Die Anfangsjahre der Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs

Helga Penz

Die Österreichische Superiorenkonferenz feierte im Jahr 2009 das Jubiläum ihres 50-jährigen Bestehens in Erinnerung an den 12. November 1959. An diesem Tag vollzog die Religiosenkongregation per Dekret die kanonische Errichtung der Vereinigung der höheren Oberen der Männerorden in Österreich.¹ Die Anfänge der Superiorenkonferenz reichen allerdings schon sehr viel weiter zurück.

Die Anfänge in den Jahren 1949 bis 1959

Am 19. Jänner 1949 trafen einander die Oberen der in der Apostolischen Administratur Innsbruck niedergelassenen Männerorden zu einer Missionskonferenz, um eine gemeinsame Volksmission vorzubereiten. Bei diesem Treffen sprach man sich für einen Zusammenschluss aller Orden und Kongregationen in Österreich aus. Die Missionskonferenz vereinbarte eine Kontaktaufnahme mit der Österreichischen Äbtekonzferenz. Die Äbte und Präpöste als Vorsteher der Klöster der alten Orden hatten bereits seit 1932 regelmäßige Zusammenkünfte. Die Gründung einer Stiftevereinigung war in der Zwischenkriegszeit unter anderem durch die prekäre wirtschaftliche Lage der Stifte motiviert gewesen. Kämmererkonferenzen gab es schon seit 1918, als mit dem Ende der Habsburgermonarchie das Verhältnis zwischen Kirche und Staat auf neue rechtliche und wirtschaftliche Grundlagen gestellt wurde.²

Der Vorsitzende der Missionskonferenz und Provinzial der Franziskaner, P. Berard *Jäger*, wandte sich 1949 schriftlich an den damaligen Vorsitzenden der Äbtekonzferenz Alipius *Linda*, Propst des Stiftes Klosterneuburg und Generalabt der Österreichischen Kongregation der Augustiner-Chorherren, und lud ihn zu einer Beratung der Orden ein.³ Diese fand im Dezember des glei-

¹ Errichtungsdekret im Archiv der Superiorenkonferenz (im folgenden ASK), Lade 1.

² *Koberger*, Gebhard, Die Organisation der Superiorenkonferenz, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 17 (1966), S. 43–62, hier S. 46–49.

³ Schreiben von P. Berard *Jäger* an Generalabt Alipius *Linda*, 22.1.1949 (ASK, Lade 44).

chen Jahres im Exerzitienhaus der Töchter des Göttlichen Heilands in Wien statt. Die anwesenden 21 Ordensoberen beschlossen, in der Osterwoche 1950 eine Gründungsversammlung abzuhalten. Hier erklärten dann 31 höhere Obere ihren Beitritt zu einer Superiorenkonferenz der männlichen Orden und Kongregationen Österreichs. Die Mitgliederzahl sollte später auf über 40 steigen. Statuten wurden nach dem Vorbild der Deutschen Obernkonzferenz erstellt, als Mitgliedsbeitrag wurden hundert Schilling eingehoben. Zum Vorsitzenden wählte die Gründungsversammlung Generalabt Alipius *Linda*; die Provinziale der Jesuiten P. Gottfried *Heinzel* und der Franziskaner P. Berard *Jäger* wurden zu Beisitzern berufen. Als Sekretär wurde H. Gebhard F. *Koberger*, Klosterneuburger Chorherr und rechte Hand seines Prälaten, bestimmt – eine zukunftsreiche Wahl, wie sich noch zeigen sollte.⁴

Die Gründungsphase der Superiorenkonferenz hatte noch einige Anlaufschwierigkeiten wie etwa das Problem, rasch eine komplette Liste aller in Österreich wirkenden Männerorden zu erstellen. So schreibt ein Provinzial, als er von der Gründung erfährt: „Ich hatte ja selber schon seit einigen Jahren auf diese Sammlung der Ordensleute hingearbeitet und da und dort schon Anregungen gemacht. Es hat mich etwas eigentümlich berührt, dass einige Ordensgenossenschaften, darunter auch unsere, bei der ersten Einladung ganz übersehen wurden.“⁵

Die erste Veranstaltung der neuen Superiorenkonferenz war eine Arbeitstagung der Oberen und Ökonomen kirchlicher Institutionen, zu denen der Vorsitzende Generalabt Alipius *Linda* gemeinsam mit dem Sekretär der Österreichischen Bischofskonferenz Jakob *Weinbacher* einlud. Es ging um Bewertungsfragen für Land- und Forstwirtschaften, die sich aufgrund der in Kürze zu erstellenden Schillingseröffnungsbilanz⁶ ergeben würden. Im Jahr 1953 wurde eine einwöchige Schulungstagung für Wirtschafts- und Steuerfragen angeboten.⁷ Der Wiederaufbau sowie die Professionalisierung der

⁴ Aussendung von Generalabt Alipius *Linda* an alle höheren Oberen der Orden und Kongregationen Österreichs mit einer Information über die Gründung der Superiorenkonferenz, 26.4.1950; Liste über die Beitragszahlungen der Mitglieder (insgesamt 41, davon 14 Stifte), Oktober 1951; Statuten, 1950 (ASK, Lade 44).

⁵ Schreiben von Provinzial P. Adalbert *Ehrmann* SM, 1950 (ASK, Lade 44).

⁶ Tagungsprogramm 23./24.11.1950 (ASK, Lade 44). Das Schillingseröffnungsbilanzgesetz von 1953 erlaubte es Unternehmen, zum 1.1.1954 unter Wahrung der Bilanzkontinuität Wertansätze in der Bilanz auf Tageswerte aufzuwerten, wobei der dabei entstehende buchmäßige Aufwertungsgewinn nicht besteuert wurde. Davor war die Reichmark zum Schilling 1:1 getauscht worden, das verhinderte zwar eine große Inflation, doch fanden sich in den Büchern der Unternehmen keine aussagekräftigen Wertansätze mehr.

⁷ Programmzettel der Schulungswoche 12.1–16.1.1953 (ASK, Lade 44).

Ökonomien und Prokuren waren wichtige Themen für die Orden in den Nachkriegsjahren.

Aber nicht allein die materielle Not und die Orientierung im neuen werdenden Staat Österreich hatte die Orden einander näher gebracht, auch der rasche Wandel der gesellschaftspolitischen Verhältnisse führte die Gemeinschaften zusammen und zur selben Frage: Was fordert die Zeit von uns Ordensleuten? So lautete der Titel eines Vortrags, den der Abt von Schlierbach Alois *Wiesinger* schon bei der Gründungsversammlung der Superiorenkonferenz 1950 gehalten hatte. Im darauf folgenden Mai wurden die höheren Oberen Österreichs zu einer „Tagung für die zeitgemäße Anpassung der Orden“ ins Wiener Schottenstift geladen. Dort diskutierte man über die Ergebnisse eines Kongresses in Rom, den die Religiosenkongregation von 25.11. bis 8.12.1950 für die Generaloberen abgehalten hatte. Karl *Egger*, Chorherr der Propstei St. Michael in Paring, später Abtprimas der Augustiner-Chorherren und Bürochef im Staatssekretariat des Vatikans, gab einen ausgiebigen Bericht, der dann auch in schriftlicher Form in einem Rundbrief an die Mitglieder der Superiorenkonferenz versendet wurde.⁸

Egger berichtete, dass der Kongress nur für die männlichen, nach den evangelischen Räten lebenden Verbände bestimmt war, die weiblichen Institute hatten die Aufgabe, in der Kirche San Ignacio gemeinsam täglich für das Gelingen der Kongressarbeiten zu beten. Kongressthema war die *accomodata renovatio* des Ordenslebens. Während allerdings die einen noch die Frage diskutierten, ob Zentralheizung und fließendes Wasser im Kloster mit dem Armutsgelübde vereinbar wäre, stellte sich für die meisten anderen der Prozess der Modernisierung in der Hauptsache als ein Problem des Apostolats dar. Kardinal *Piazza* aus dem Orden der Karmeliten rief den Kongressteilnehmern sehr eingängig zu: „Heraus aus der Klausur! Wenn das Haus brennt, müssen alle zum Löschen eilen.“

Die österreichischen höheren Oberen waren dem Gedanken, dass es sinnvoll und nützlich sei, ihre Superiorenkonferenz zu einem Organ für diese zeitgemäße Erneuerung der Orden zu machen, wie es Karl Egger vorschlug, durchaus nicht abgeneigt.⁹ Das Spannungsfeld zwischen Tradition und Innovation stellte sich aber für die einzelnen Orden unterschiedlich dar. Die einen dachten darüber nach, wie man den Stiften der alten Orden neue

⁸ Programm und hektographierte Typoskripte der Vorträge sowie des Berichts von Karl Egger, 17.5.1951 (ASK, Lade 44); Nachruf auf Karl Egger (verstorben 2003): <http://www.superiorenkonferenz.at> (1.10.2009).

⁹ Handakten von Gebhard F. Koberger, Aktzahl 107 (ASK).

soziale Aufgaben geben könnte oder ob sich die Orden in den erstarkenden Pfarrgemeinden pastoral mehr engagieren sollten. Der Abt des Stiftes Heiligenkreuz und Präses der Österreichischen Zisterzienserkongregation, Karl *Braunstorfer*, war wiederum ein prominenter Exponent der monastischen Erneuerung. Er meinte: „Das Ziel für unsere Stifte ist auch heute noch die Pflege der gesamten Liturgie in Opfer und Chordienst und eines beschaulichen Lebens in Selbstheiligung und apostolischen Gebet. [...] Wir müssen daher das monastische Leben wieder als das Primäre und die Pfarrseelsorge als das Sekundäre betrachten.“ Die hohe Zahl der inkorporierten Pfarren – ein schweres Erbe des Josefinismus – betrachtete er als Belastung und Gefährdung für die monastische *vita communis*.¹⁰ Der Provinzial der Redemptoristen meinte: „Bitte kein Antagonismus zwischen *parochia* und *claustrum*! Kein kaltes Nebeneinander, kein misstrauisches Gegeneinander, sondern ein Miteinander.“¹¹ Die sehr unterschiedlich akzentuierten Aussagen zur Frage der *accomodata renovatio* legten offen, dass zuerst jeder Orden für sich eine Erneuerung aus dem Geist des Stifters zu erwägen hatte. Eine Frage, die aber alle in gleichem Maß beschäftigte, war die der zurückgehenden Ordens- und Klostereintritte. Berufungspastoral und Nachwuchsförderung sind Themen, die die Superiorenkonferenz fortan beschäftigen sollten.

Am 29. April 1953 verstarb Alipius Linda nach langer Krankheit. Das Kapitel des Stiftes Klosterneuburg wählte am 20. Oktober seinen langjährigen Sekretär Gebhard F. *Koberger* zum neuen Propst. Er war 44 Jahre alt und damals der jüngste Stiftsprälat Österreichs. Schon im darauf folgenden Jahr wurde er zum Generalabt der Österreichischen Chorherrenkongregation gewählt und übernahm auch den Vorsitz in der Äbtekonzferenz. Die ersten Jahre in seinen neuen Ämtern konzentrierte sich Propst Gebhard auf die

¹⁰ Vortrag von Abt Karl *Braunstorfer*, 17.5.1951 (ASK, Lade 44). Zur Person vgl. *Schachemayr*, Alkuin Volker, Abt Karl Braunstorfer (1895–1978). Abt von Heiligenkreuz und Abtpräses der Österreichischen Zisterzienserkongregation, Berlin 2005 (= Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 24). Mit der Inkorporationsfrage sprach er eine Problematik an, die die österreichischen Stifte in der Folge noch sehr beschäftigen sollte. Das Institut der Inkorporation ist eine österreichische Besonderheit. Es besteht gemäß CIC 1983 eigentlich nicht mehr, weil eine juristische Person nicht Pfarrer sein kann, zählt aber nach Canon 4 zu den „wohlerworbenen Rechten“. Die österreichischen Klöster der alten Orden wurden schon bei ihrer mittelalterlichen Gründung mit Pfarren dotiert, die zu ihrem Unterhalt beitragen sollten. Durch die Pfarregulierungen unter Kaiser Josef II. im ausgehenden 18. Jahrhundert erhöhte sich die Anzahl der Pfarren in den Kronländern um bis zu 30 %. Durch die Teilung von Pfarrsprengeln hatte sich auch die Anzahl der inkorporierten Stiftspfarrn vervielfacht und sie waren damit zu einer beträchtlichen personellen und ökonomischen Herausforderung für die Klöster geworden.

¹¹ Vortrag von P. Provinzial Karl *Sefelin*, 17.5.1951 (ASK, Lade 44).

Erneuerung und Stabilisierung seines eigenen Hauses, auf Land- und Forstwirtschaft, Themen, die er mit und für die anderen Stifte auch in der Äbtekonzferenz behandelte. Als Generalabt des Ordens setzte er sich für den Zusammenschluss der Chorherrenkongregationen in einer Konföderation ein, die 1959 gegründet wurde und der er von 1968 bis 1974 als Abtprimas auch selbst vorstand.¹²

Diese vielfältigen Aktivitäten stehen in seinen ersten Amtsjahren ganz im Vordergrund, während es für Sitzungen oder Tagungen der Superiorenkonferenz von 1954 bis 1959 keine aktenmäßige Überlieferung mehr gibt. Aus Kobergers Korrespondenz geht hervor, dass er die Amtsgeschäfte der Superiorenkonferenz zunächst als Sekretär weiterführte. Für eine Generalversammlung mit Neuwahl, die nach dem Ableben Lindas eigentlich anzusetzen gewesen wäre, fehlt aber ein Beleg. Die Klosterneuburger Haustradition memoriert eine Wahl zum Vorsitzenden der Superiorenkonferenz für das Jahr 1956.¹³ Für den Sekretär der Bischofskonferenz war er jedenfalls der Ansprechpartner und Repräsentant der Stifte und Orden.

Er hat später im Mitteilungsblatt der Superiorenkonferenz, den „Ordensnachrichten“, selbst einen Abriss zur Gründungsgeschichte der Superiorenkonferenz publiziert. Er berichtet darin, wie er im Juni 1958 bei der 60-Jahr-Feier der Vereinigung der Deutschen Ordensobern in Würzburg war und dort einen Vertreter der Religiösenkongregation getroffen hat: „Als ich ihm von der seit langem bestehenden Äbtekonzferenz oder Stiftevereinigung berichtete, munterte er mich auf, bei der Heiligen Religiösenkongregation um eine Anerkennung dieses Gremiums anzusuchen. Gleichzeitig machte er mich aber aufmerksam, dass es für eine solche Anerkennung wünschenswert wäre, durch eine Einladung an die hochwürdigsten Provinziale der anderen Orden und Kongregationen eine breitere Basis für eine gesamtösterreichische Konferenz der *superiores majores* zu schaffen. Diese Anregung habe ich dann nach meiner Rückreise von Würzburg aufgegriffen.“¹⁴

¹² Röhrig, Floridus, Propst Gebhard Koberger. Von Klosterneuburg zur Weltkirche, Klosterneuburg 1989, S. 31–65.

¹³ Ebd., S. 60.

¹⁴ Koberger, Gebhard, Die vordringlichsten Aufgaben unserer Superiorenkonferenz, in: Ordensnachrichten 2 (1962), S. 1, vgl. *ders.*, Organisation (wie Anm. 2), S. 52 f.

Vermögensfragen

Auch wenn Prälat Gebhard Koberger während der ersten Jahre seiner Tätigkeit für die Superiorenkonferenz in den 1950er Jahren weniger Gewicht auf die Arbeit nach innen gelegt hatte, so hat er umso mehr die Vertretungsaufgaben nach außen wahrgenommen. Dass sein erster Blick auf die Lage der Stifte gerichtet war, scheint mir aufgrund der Quellenlage belegbar. Einerseits war ihm sehr an der Frage des Heranziehens des Nachwuchses gelegen und er förderte die Novizenmeistertagungen, die regelmäßig im Stift St. Florian abgehalten wurden. Andererseits ging es ihm um ökonomisches Management: Jedes österreichische Kloster der alten Orden ist ja zugleich auch Grundbesitzer und Wirtschaftsbetrieb. Sachverstand und diplomatisches Geschick haben den Klosterneuburger Prälaten dabei schon in den ersten Jahren seiner Regierungszeit zu einem wichtigen strategischen Partner gemacht. Bereits im Jahr 1955 wurde er Vorsitzender einer neu gegründeten „Aktiengesellschaft zur Förderung von wirtschaftlichen Unternehmungen und von Bauvorhaben“. Alle österreichischen Diözesen, 24 Stifte und der Deutsche Orden hatten Bürgschaftsleistungen für eine kirchliche Aufbauanleihe übernommen, womit die nötigen Mittel für die Behebung der Kriegsschäden, für die Modernisierung der Ordensniederlassungen und den Neubau von Kirchen bereitgestellt werden konnten. Propst Gebhard Koberger war langjähriger Vorsitzender des Aufsichtsrats.¹⁵

Die kanonische Errichtung und Bestätigung durch Rom im Jahr 1959 war zweifellos ein Quantensprung für die Superiorenkonferenz. Die Vereinigung der höheren Oberen war nun ein rechtlich voll legitimer Verhandlungspartner für kirchliche wie weltliche Behörden. Das war gerade in jenen Jahren von besonderer Bedeutung. Nach dem Ende des nationalsozialistischen Regimes und mit Abschluss des österreichischen Staatsvertrags 1955 wurde darüber verhandelt, ob die Regierung der Zweiten Republik das Konkordat, das zur Zeit des Ständestaats 1933/34 abgeschlossen worden war, anerkennen würde und in welchen Punkten neue Regelungen zu treffen wären. Ein offener Fragenkomplex betraf das kirchliche Vermögen und hatte weit zurückreichende historische Wurzeln.

¹⁵ Krätzl, Helmut, Die kirchliche Aufbauanleihe – ein neuer Weg der Geldbeschaffung, in: Paarhammer, Hans (Hg.), Kirchliches Finanzwesen in Österreich. Geld und Gut im Dienste der Seelsorge, Thaur/Tirol 1989, S. 137–148. Die Förderungs-AG wurde 1995 mit dem Bankhaus Schelhammer & Schattera fusioniert und die kirchlichen Aufbauanleihen getilgt.

Kaiser Josef II. hatte in den 1780er Jahren mehrere hundert Klöster und Ordensniederlassungen in der Habsburgermonarchie aufgehoben, deren Grund-, Immobilien- und Kapitalbesitz eingezogen und damit den so genannten Religionsfonds gespeist. Aus dieser Vermögensmasse wurden neue Pfarren dotiert, für die der Fonds auch Patronatsherr war, und es wurde die Besoldung des Klerus bis zur Höhe eines standesgemäßen Unterhalts, der *portio congrua*, bezuschusst.¹⁶ Nach dem Ende der Monarchie verblieb dieser Fonds in Verwaltung der Ersten Republik und es wurden daraus weiterhin Zahlungen zu Patronatsleistungen und zur Priesterbesoldung getätigt, was auch in Artikel 15 des österreichischen Konkordats fixiert wurde.¹⁷

Das nationalsozialistische Regime kündigte das Konkordat auf, zog das Vermögen des Religionsfonds ein, setzte gleichzeitig auch alle Zahlungen an die Kirche aus und erließ das Kirchenbeitragsgesetz.¹⁸ Zahlreiche Ordensgemeinschaften wurden enteignet, erlitten Schäden durch Zerstörung, Vertreibung und Beschlagnahme.¹⁹ Die Restitution von entzogenem Vermögen konnte sich für kirchliche Einrichtungen nach 1945 mitunter recht schwierig gestalten, da in jedem Einzelfall nachzuweisen war, dass etwa eine Ordensgemeinschaft nationalsozialistischer Verfolgung ausgesetzt gewesen ist und die Enteignung nicht bloß kriegsbedingt war. Aus dem Staatsvertrag von 1955 erwuchs den kirchlichen Einrichtungen ein Rechtstitel auf Schadensersatz, der im Restitutionsgesetz aus dem Jahr 1958 geregelt wurde. Die Diözesen und Orden hatten eine Gesamtaufstellung aller Schäden einzureichen, diese wurden durch Fragebögen erhoben und ergaben eine Gesamtsumme von über 600 Millionen Schilling.²⁰

¹⁶ *Bombiero-Kremenac*, Julius, Geschichte und Recht der portio congrua mit besonderer Berücksichtigung Österreichs, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanon. Abt. 11 (1921), S. 31–124, und *ders.*, Die Entwicklung der staatlichen Congruage-setzung in Österreich, ebd. 12 (1922), S. 110–167.

¹⁷ Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich, 5. Juni 1933, in: Bundesgesetzblatt Nr. 2/1934.

¹⁸ *Kostelecky*, Alfred, Das Kirchenbeitragsgesetz, seine Entstehung und Auswirkungen bis heute, in: *Paarhammer* (Hg.), Finanzwesen (wie Anm. 16), S. 123–135; *Beroun*, Helmut, Geschichte der Finanzkammer der Diözese St. Pölten, St. Pölten 1989 (= Beiheft zu Hippolytus 3).

¹⁹ Vgl. zuletzt *Mertens*, Annette, Himmlers Klostersturm. Der Angriff auf katholische Einrichtungen im Zweiten Weltkrieg und die Wiedergutmachung nach 1945, Paderborn u.a. 2006 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B, Band 108), bes. S. 266–275.

²⁰ *Bandhauer-Schöffmann*, Irene, Entzug und Restitution im Bereich der Katholischen Kirche, Wien-München 2004 (= Veröffentlichungen der Österreichischen Historikerkommission. Vermögensentzug während der NS-Zeit sowie Rückstellungen und Entschädigungen seit 1945 in Österreich 22/1), bes. S. 226–268.

Die Frage der Restitution von Schäden durch die Nationalsozialisten war eng mit der offenen Frage des Religionsfonds verknüpft, der ab 1957 von einer Treuhandgesellschaft verwaltet wurde. Hatten die Orden hauptsächlich Enteignungen und Beschädigungen von Ordensvermögen durch die Nationalsozialisten angegeben, machten die Diözesen den Verlust der Kongrua und der Patronatsleistungen aufgrund der Beschlagnahme des Religionsfonds durch die Nationalsozialisten geltend. Die Verhandlungen mit der Regierung wurden von der Bischofskonferenz unter ihrem Vorsitzenden geführt, das war bis 1958 der Erzbischof von Salzburg, Andreas *Rohracher*, ab 1959 der Erzbischof von Wien, Franz *König*. Die Frage wurde schließlich in einem Zusatzvertrag zum Konkordat, dem so genannten Vermögensvertrag von 1960, geklärt, der in Artikel II festlegte: „Die Republik Österreich wird der Katholischen Kirche im Hinblick auf den Wegfall der Dotierung des Klerus aus der ehemaligen Kongrua-Gesetzgebung, im Hinblick auf den Wegfall der öffentlichen Patronate und Kirchenbaulasten, zur Abgeltung der Ansprüche, die von der Katholischen Kirche auf das Religionsfondsvermögen erhoben werden, sowie in Anbetracht der Bestimmungen des Artikels VIII dieses Vertrages beginnend mit dem Jahr 1961 alljährlich folgende Leistungen erbringen: a) einen Betrag von 50 Millionen Schilling, b) den Gegenwert der jeweiligen Bezüge von 1.250 Kirchenbediensteten.“²¹ Die Verteilung dieser Mittel war kirchenintern zu regeln. Ein heikler Verhandlungspunkt zwischen der Superiorenkonferenz und der Bischofskonferenz war der Schlüssel, nach denen die Regierungsmittel zwischen Orden und Diözesen aufzuteilen waren. Die Bischofskonferenz berechnete diesen Schlüssel nach der Höhe der Restitutionsforderungen (wobei man diese für die Orden als überhöht einschätzte) und kam auf das Verhältnis von 88:12 zugunsten der Diözesen. Trotz des Einspruchs der Orden ist es bei ihrem 12 Prozent-Anteil an den Annuitätzahlungen bis heute geblieben.²²

²¹ Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich zur Regelung von vermögensrechtlichen Beziehungen, in: Bundesgesetzblatt Nr. 195/1960. Dem Vermögensvertrag folgten bislang fünf Zusatzverträge mit Wertanpassung. Der sechste Zusatzvertrag zum Vermögensvertrag vom 5.3.2009, der eine Erhöhung des Betrags auf 17.295.000 EUR vorsieht, wurde vom österreichischen Nationalrat kürzlich beschlossen: Beschluss Nr. 110/BNR (XXIV. GP), siehe <http://www.parlament.gv.at> (5.10.2009).

²² Auszug aus dem Protokoll der Bischofskonferenz vom 16./17.3.1959 und vom 14./15.3.1961 (ASK, Lade 9); Memorandum über die finanziellen Fragen, die zwischen der Österreichischen Bischofskonferenz und der Österreichischen Superiorenkonferenz zu regeln sind, vorgetragen von P. Anton *Pinsker* SJ in der 2. Sitzung des Finanzreferats der Superiorenkonferenz am 9.10.1962 (ASK, Lade 59); Protokollunterlage zur 2. Sitzung der Gemischten Kommission am 17.9.1971 (ASK, Lade 9).

Sowohl seitens der Republik als auch seitens der Kirche wollte man den Vermögensvertrag nicht als Wiedergutmachungszahlungen für Schäden und Vermögensentzug während der NS-Zeit verstanden wissen. Der Staat wollte in Restitutionsfragen keine Präzedenzfälle schaffen, die Kirche den Anschein von Restitutionsforderungen vermeiden. De facto wurden die Zahlungen aber zur Abdeckung der Schäden durch die Nationalsozialisten aufgewendet. Erst 1995 waren endgültig alle NS-Schäden, die die Orden gemeldet hatten, durch die staatlichen Annuitätenzahlungen, die die Orden aus dem Vermögensvertrag erhielten, gedeckt. Seitdem werden die Zahlungen an die einzelnen Stifte und Orden nicht mehr nach den Schadensmeldungen aufgeteilt, sondern basieren auf einer Pro-Kopf-Quote.²³

Die Erfahrung in den Vorverhandlungen zum Vermögensvertrag hatte gelehrt, wie wichtig eine stabile und dauerhafte Gesprächsbasis der Superiorenkonferenz mit der Bischofskonferenz war. Diese wurde 1962 in der Einrichtung einer Gemischten Kommission grundgelegt, die von Vertretern der Bischöfe und der Orden (zuerst nur der Männerorden, bald aber auch der Frauenorden) beschickt wird und seitdem regelmäßig tagt. Die Institutionalisierung der Kooperation in und mit den Ortskirchen war auch ein wesentliches Element der Durchführungsbestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils.²⁴

Innerer Aufbau der Superiorenkonferenz

Die Überlieferung für Protokolle der Vorstandssitzungen und der Plenarversammlungen der Superiorenkonferenz setzen 1962 ein.²⁵ Ab nun ist die Gestaltung von Form und Struktur, von Funktion und Wirken der Superiorenkonferenz gut nachvollziehbar, auch durch das neue Publikationsorgan „Ordensnachrichten“, welches seit 1962 erst in loser Reihenfolge und ab 1966 in sechs Ausgaben jährlich erscheint.

Mitglieder des Vorstandes waren: als erster Vorsitzender Generalabt Gerhard *Koberger*, als zweiter Vorsitzender der Provinzial der Jesuiten P. Johannes *Schasching*, weiters der frei resignierte Abt von Geras, Isfried *Franz*, der im Stift Klosterneuburg lebte und sich in der ersten Vorstandssitzung bereit erklärte, die Position des Generalsekretärs der Superiorenkonferenz zu

²³ Bandhauer-Schöffmann, Entzug (wie Anm. 21), S. 336, Anm. 830.

²⁴ Motu proprio *Ecclesiae sanctae* vom 6.9.1966, in: *Acta Apostolicae sedis* 58 (1966), S. 757–787, besonders Abschnitt II, Art. 43.

²⁵ Protokolle der Vorstandssitzungen ab 27.4.1962 (ASK, Laden 16 bis 18).

übernehmen. Er sollte diese in den nächsten 15 Jahren ganz wesentlich mitgestalten, bis er 1978 im Amt verstarb.

Ein weiteres Mitglied des ersten Vorstands war der Abt von Stift Lilienfeld, Friedrich *Pfennigbauer* für die Sektion A, also für die Stifte der alten Orden. Er übernahm auch den Vorsitz des neu gegründeten Finanzreferats. Der Provinzial der Steyler Missionare, P. Karl *Eisl*, repräsentierte die Sektion B, die Orden mit Provinzalleitungen. Weiters waren vertreten: der Stiftsdechant von Klosterneuburg, Michael *Schmid*, der Protokoll führte und ab 1966 das Nachwuchsreferat der Superiorenkonferenz leitete, sowie Monsignore Theodor *Unzeitig*, der lange Jahre den Vorstand in Rechtsfragen beriet.

Der Generalsekretär bezog ein Büro in Wien bei der Unitas, einer Treuhandgesellschaft, die nach dem Krieg gegründet wurde und Steuerberater der Österreichischen Bischofskonferenz und der Superiorenkonferenz war. Sie fusionierte 1960 mit der Solidaris-Treuhandgesellschaft, die 1938 von der deutschen Caritas als Wirtschaftstreuhänderin errichtet worden war, um die Kirche vor den steuerrechtlichen Zugriffen der Reichsfinanzbehörden zu schützen.²⁶ 1972 beschloss das Generalsekretariat eine Übersiedlung in seine heutigen Büroräume im Benediktinerstift Unserer lieben Frau zu den Schotten in der Wiener Innenstadt.²⁷

Bestehende Arbeitsgemeinschaften von Orden wurden zu Gliedern der Superiorenkonferenz erklärt, so die Arbeitsgemeinschaften der Schulorden und der krankenpflegenden Orden, der Missionsrat für die Orden mit auswärtigen Missionen sowie die Missionskonferenz für die Volksmissionen. Auch die bereits bestehende Novizenmeisterkonferenz der alten Orden sollte „unter dem Patronat“ der Superiorenkonferenz weiterarbeiten. Daraus entwickelte sich das Referat für Nachwuchs und Bildung.²⁸ Mit dem Finanz- und Wirtschaftsreferat sowie dem Rechtsreferat sind damit die zentralen Aufgabengebiete und Arbeitsgremien der Superiorenkonferenz genannt, die bis

²⁶ <http://www.unitas-solidaris.at> (5.10.2009).

²⁷ Protokoll der Vorstandssitzung am 29.5.1972 (ASK, Lade 16).

²⁸ Zum traditionellen Treffen der Novizenmeister der Stifte wurden für den Herbst 1964 erstmals auch die Magistri aller Orden eingeladen, siehe: Mitteilungen, in: Ordensnachrichten 6 (1964), S. 33. Die erste allgemeine Novizenmeistertagung der männlichen Ordensgemeinschaften fand vom 2. bis 4.9.1964 im Missionshaus St. Gabriel statt, siehe Ordensnachrichten 8 (1964) zum Themenschwerpunkt Ordensnachwuchs, hier S. 1.

heute bestehen. Jüngere Gründungen sind das Referat für Denkmalschutz sowie die Arbeitsgemeinschaft der Ordensarchive, die seit 2004 besteht.²⁹

Im Jahr 1964 wurde zum ersten Mal eine Herbsttagung abgehalten, diese bestand aus der Generalversammlung der Superiorenkonferenz der Männerorden sowie Sessionen der einzelnen Referate, in denen auch die Frauenorden mitarbeiteten. Im Jahr 1966 fand erstmals innerhalb der Herbsttagung ein „Österreichischer Ordenstag“ statt, zu dem alle Ordensmänner und Ordensfrauen (nicht nur die Höheren Oberen und die FunktionärInnen der Referate) eingeladen wurden. Dieses Format der Herbsttreffen mit Ordenstag, Konferenzen der Referate sowie Generalversammlung ist bis heute bestehen geblieben. Die ersten Herbsttagungen fanden im Wiener Schottenstift statt, seit dem Jahr 1968 werden sie in der Konzilsgedächtniskirche im 13. Wiener Gemeindebezirk (Bildungshaus der Jesuiten, heute Kardinal-König-Haus) abgehalten.³⁰

Nachwuchssorgen

Die Nachwuchsförderung gehörte schon in den ersten Jahren der Superiorenkonferenz zu den besonders brennenden Anliegen und hier teilte man die Sorgen mit den weiblichen Orden. Die Zusammenarbeit mit den Frauenorden war von Anfang an ein Thema in der Superiorenkonferenz. Die Oberinnen der weiblichen Orden hatten ebenfalls im Zuge der Verhandlungen zum Vermögensvertrag im Jahr 1959 einen Zusammenschluss gebildet, den so genannten „Ordensrat“,³¹ aus dem später die heutige Vereinigung der Frauenorden Österreichs entstand. Was das postkonziliare *Aggiornamento* der Orden betraf, so hatten die weiblichen Orden einen besonders weiten Weg vor sich. Das spiegelt sich auch in der Zeitschrift wider, die sie seit 1968 herausgaben, die allerdings kein offizielles Organ des Ordensrates war. „Jetzt“

²⁹ Eine Arbeitsgemeinschaft der kirchlichen Archivare bestand bereits 1962. Den Anlass zu ihrer Gründung gab der Entwurf für ein österreichisches Archivalienschutzgesetz, das einen Eingriff in kirchliche Rechte ermöglicht hätte und daher von der Bischofs- und von der Superiorenkonferenz abgelehnt worden ist. Vgl. *Röhrig*, *Floridus*, Die Arbeitsgemeinschaft der kirchlichen Archivare Österreichs, in: *Ordensnachrichten* 1 (1962), S. 22–25; *Koller*, *Fritz*, Archivgesetzgebung in Österreich – Ein Überblick, in: *Archivalische Zeitschrift* 90 (2008), S. 35–49, hier S. 38f.

³⁰ Ausführliche Berichte über die Herbsttagungen erscheinen in den *Ordensnachrichten*.

³¹ *Macheiner*, *Eduard*, Neue Wege der Zusammenarbeit. Die „echte Koalition“ der Ordensleute Österreichs. Referat, gehalten auf der Plenarsitzung der Superiorenkonferenz am 6.3.1963 in Wien, in: *Ordensnachrichten* 3 (1963), S. 22–28, bes. S. 24–25; Ein österreichischer Beitrag zur „*Renovatio accomodata*“, in: *Ordensnachrichten* 9 (1964), S. 26–34, hier S. 26. Die Vorsitzende des Ordensrates war Sr. *Tarcisia Meyer* CS.

hatte keinen Geringeren als Karl *Rahmer* zum Mitherausgeber und verfolgte eine sehr erfrischende, bisweilen auch kontroversielle Blattlinie.³²

Als die Superiorenkonferenz gegründet wurde, gab es in Österreich etwa 4.000 Ordensmänner und über 16.000 Ordensfrauen.³³ Heute leben etwa 2.000 Ordensmänner in 85 verschiedenen Ordensgemeinschaften und ungefähr 4.700 Ordensfrauen in 120 Ordensgemeinschaften.³⁴

Ein derartiger Rückgang erscheint dramatisch; ein Blick auf die größeren historischen Zusammenhänge lehrt allerdings, dass es solche Schwankungen immer wieder gegeben hatte. Die Reformationszeit bedeutete besonders für zahlreiche Frauenkonvente das Ende: Gemessen am prozentualen Anteil an der Bevölkerung gab es im Mittelalter mehr geistliche Frauen als in den darauf folgenden Jahrhunderten. Die Anzahl der weiblichen Orden und ihrer Mitglieder stieg erst wieder in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit der Gründung zahlreicher Frauenkongregationen derart signifikant. Es war die größte Gründungswelle von Orden in der gesamten Kirchengeschichte. Die Rede von den „aussterbenden Orden“ hat zudem auch ihre eigene Geschichte: Immer wieder gaben Zeitenwandel und Krisen dazu Anlass, und immer wieder zeigte die Ordenslandschaft eine erstaunliche Fähigkeit zu Transformation, Reform und Erneuerung. Die österreichische Besonderheit sind dabei die Stifte der alten Orden mit ihren bis weit in das Mittelalter zurückreichenden ungebrochenen Traditionen.

Berufungspastoral bleibt ein wichtiges Thema. Die Teilnehmer an einem Kongress der Religiösenkongregation 1961 über Ordensberufe hatten die Beobachtung mitgebracht, dass Orden mit allen Formen von Juvenaten, also ordenseigenen Schulen, Internaten, Konvikten oder Knabenseminaren, offenbar leichter Nachwuchs rekrutieren konnten. Das belebte auch die Diskussion in der Superiorenkonferenz. 1965 bestanden über 50 Ordensjuvenate in Österreich. Mehrere Stifte hatten neue Konvikte mit eigenen Juvenatsabteilungen für Buben in Vorbereitung einer Ordensberufung gegründet, auch Generalabt Koberger hatte für den Chorherrennachwuchs ein Juvenat errichten lassen. Psychologische und pädagogische Bedenken, die es auch damals schon gab, wurden dabei erstaunlich wenig rezipiert. Aber natürlich

³² Jetzt. Zeitschrift der österreichischen Ordensfrauen; Information, Konfrontation. Erschien vierteljährlich von 1968 bis 1998.

³³ *König*, Franz, Um die Kirche Gottes steht es gut, wenn es um den Ordensstand der Kirche gut steht, in: Ordensnachrichten 3 (1963), S. 11–21, hier S. 12–13, Anm. 1.

³⁴ Die Ordensstatistiken werden von der Superiorenkonferenz jährlich erhoben.

musste sich auch die Berufungspastoral an gesellschaftlichen Entwicklungen orientieren. Man begann, die modernen Medien zu nützen.³⁵

In den 1960er Jahren wird in der Superiorenkonferenz Berufswerbung sehr unter dem Aspekt des Bekanntmachens von Orden diskutiert: Was steht in den Lehrbüchern der Schulen, welche Lichtbildreihen stehen zur Verfügung, welche Klosterbücher bieten einen Überblick über die österreichischen Orden? Die Ordensgemeinschaften wurden gebeten, Publikationen über ihre Häuser oder Einrichtungen, z. B. Schulberichte, Kunstführer, Mitteilungen usw., dem Generalsekretariat zukommen zu lassen, damit dieses zu einer Dokumentationsstelle über die österreichischen Orden werden kann.³⁶ Da selbst Grundkenntnisse über Kirche und Orden kaum noch Allgemeinwissen sind, ist dieses Anliegen wieder aktueller denn je.

Die Superiorenkonferenz engagierte sich auch von Anfang an beim Weltgebetstag für geistliche Berufe und wurde Mitglied des Canisiuswerkes, des Zentrums für geistliche Berufe, das seit 1918 besteht und 1970 von der Österreichischen Bischofskonferenz als kirchliches Institut errichtet wurde.³⁷ Im Jahr 1965 beteiligten sich die Superiorenkonferenz und die Vereinigung der Frauenorden an einer Ausstellung der Katholischen Aktion über Priester- und Ordensberufe mit dem Titel „Rufer in der Zeit“.³⁸

Seelsorgen

Die Superiorenkonferenz hat sich im postkonziliaren Synodalgeschehen besonders bemüht, die Orden in den Diözesen zu verorten und das Verhältnis zur Bischofskonferenz zu gestalten. Schon während des Konzils befasste sich Rom mit der österreichischen Besonderheit der inkorporierten Stifts-

³⁵ Tausch, Hildebert, Der Beruf zum Ordensstand in der Welt von heute. Bericht über den internationalen Kongreß in Rom, 11. bis 16. Dezember 1961, in: Ordensnachrichten 2 (1963), S. 11–22; ders., Die innere Erneuerung unserer Benediktinerstifte unter Berücksichtigung ihres Seelsorgeapostolates, in: Ordensnachrichten 7 (1964), S. 7–23; Protokoll der Generalversammlung der Superiorenkonferenz am 20.11.1962, (ASK, Lade 19); Vorbereitung der Ausstellung „Rufer in der Zeit“, 1965, Unterlagen des Nachwuchsreferats (ASK, Lade 104).

³⁶ Protokoll der Generalversammlung der Superiorenkonferenz am 20.11.1962 (ASK, Lade 19). Das Generalsekretariat ist allerdings nicht zu einer solchen Dokumentationsstelle geworden.

³⁷ Unterlagen des Nachwuchsreferats betreffend Weltgebetstag für geistliche Berufe und Canisiuswerk ab 1967 (ASK, Lade 103).

³⁸ Vorbereitung der Ausstellung „Rufer in der Zeit“, 1965, Unterlagen des Nachwuchsreferats (ASK, Lade 104).

pfarren. Damals waren 14 Benediktinerklöstern 186 Pfarren *pleno iure* inkorporiert, 142 Pfarren von 200 Stiftspriestern betreut.³⁹ Insgesamt waren aber fast 500 Pfarren einem Orden inkorporiert oder konkreditiert, also 17 Prozent aller österreichischen Pfarren.⁴⁰ Ein Abt eines österreichischen Benediktinerstiftes meinte dazu: „Unsere Seelsorge wird vom Volke als lebensnotwendige Aufgabe anerkannt und war namentlich in der NS-Zeit der letzte Rettungsanker. Gegenüber der Öffentlichkeit ist sie der vorzüglichste Sicherheitsfaktor für unsere Daseinsberechtigung. [...] Bedenklich wäre es, junge Leute im Haus zurückzubehalten und für sie keine richtige Aufgabe zu wissen. [...] Überzählige stören die Disziplin und den Frieden. Solche könnten in der Seelsorge verdienstlicher wirken.“⁴¹ Äbtekonzferenz bzw. Superiorenkonferenz haben damals eine Reihe von Exkorporationsprozessen rechtsberatend und vermittelnd begleitet.⁴²

Seelsorge war in den Synoden das zentrale Thema. Die Superiorenkonferenz erwog im Zuge des österreichischen synodalen Vorgangs sogar die Einrichtung eines eigenen Referats für pastorale Dienste, zu dem es aber nie gekommen ist.⁴³ Der österreichische synodale Vorgang hat in seinem Schlussdokument appelliert, dass sich die Ordensgemeinschaften in die pastoralen Bemühungen der Diözese einordnen mögen und an jenen Klosterkirchen, die nicht Pfarrkirchen sind, Gemeinden bilden. Die Superiorenkonferenz warnte „vor einer Überspitzung eines pfarrlichen Territorialprinzips, das in der Klosterkirche nur einen Fremdkörper sieht, der den eigenen Betrieb stört“. Außerdem wies sie darauf hin, dass keineswegs überall ein Pastorkonzept der Diözesen bestehe, mit dem die Initiativen der Orden abgestimmt werden könnten.⁴⁴

Die Synodalbeschlüsse sehen Verbesserungen in der Zusammenarbeit der Orden und der Bischöfe vor. Die Anwesenheit eines Vertreters der Ordensleute bei Beratungen der Bischofskonferenz, die die Orden betreffen, sollte möglich sein. Die Superiorenkonferenz begrüßte diese Entschlie-

³⁹ Antwort von Abt Wilhelm Zedinek, Stift Göttweig, auf die Anfrage der Nuntiatur über die österreichischen Benediktinerabteien, am 17.4.1964 (ASK, Lade 7).

⁴⁰ Auswertung der Umfrage der Religiösenkongregation über den Einsatz der Orden im Rahmen der Sendung der Kirche für eine ganzheitliche Förderung des Menschen, an den Nuntius gesandt am 22.9.1977 (ASK, Lade 8).

⁴¹ Wie Anm. 40.

⁴² Unterlagen des Rechtsreferats der Superiorenkonferenz betreffend Inkorporations- und Exkorporationsfragen, 1958–1971 (ASK, Laden 52 und 53).

⁴³ Protokoll der Vorstandsklausur, 2.–5.2.1972, vgl. Protokoll der Vorstandssitzung am 12.12.1972 (ASK, Lade 16).

⁴⁴ Protokoll der Vorstandssitzung vom 27.5.1975 (ASK, Lade 16).

und ging noch einen Schritt weiter: Sie schlug vor, „daß ein entsprechend qualifizierter Ordensmann als eine Art außerordentliches Mitglied der Bischofskonferenz überhaupt teilnehmen können sollte, weil immerhin schwierig abzugrenzen sein dürfte, welches Thema Orden betrifft oder nicht.“ Der Vorschlag wurde von der Bischofskonferenz abgelehnt.⁴⁵

Was die ordensinternen Vorgänge in der Frage des Aggiornamentos betraf, so war das selbstverständlich Angelegenheit der einzelnen Gemeinschaften. 1972 hatte die Superiorenkonferenz aber einen diesbezüglichen Bericht zur Situation der Orden in Österreich an die Religiosenkongregation einzureichen.⁴⁶ Prälat Gebhard F. Koberger berichtet, dass die Möglichkeit, die Muttersprache beim Gemeinschaftsgebet verwenden zu dürfen, sehr positiv aufgenommen worden sei. In Österreich hatte die liturgische Bewegung allerdings schon in der Zwischenkriegszeit dazu geführt, dass einzelne Diözesen ein deutsches Rituale einführten. Zu viele Änderungen, vor allem Experimentieren mit Gebetstexten, hätten aber auch zu einer Ermüdung der Älteren geführt und zu einer Lockerung des Verpflichtungsempfinden bei den Jüngeren. „Die Humanisierung im Verständnis und in der Anwendung des Gehorsamgelübdes habe in den Konventen zu einer Verbesserung der Beziehungen der Mitglieder untereinander beigetragen.“ Mehr Kapitelberatungen in den Stiften und mehr Mitspracherecht in den Gemeinschaften mit Provinzialsystem wirkten motivierend, aber es seien dadurch auch die Anforderungen an die menschlichen Qualitäten der Oberen gestiegen. „Ebenso dürfte sich eine nicht hinreichende Strenge in der Auswahl der Kandidaten unter dem Eindruck des Rückgangs der Ordensberufe belastend auswirken.“ Prälat Koberger fasste seinen Bericht mit der Feststellung zusammen: „Im allgemeinen hat in den österreichischen Konventen keine revolutionäre Gärung stattgefunden.“

Aufgaben

Im Lauf der Jahre hat sich die Superiorenkonferenz von einer Zweckvereinigung zu einer viele Aspekte des Ordenslebens umfassenden Arbeitsgemeinschaft entwickelt. Für die Orden wurden das Rechts- und das Wirtschaftsreferat wichtige Anlaufstellen in allen juristischen und ökonomi-

⁴⁵ Kathpress Nr. 77 vom 21.4.1976; Auszug aus dem Protokoll der Bischofskonferenz vom 30.6.1976 (ASK, Lade 9).

⁴⁶ Bericht an die Religiosenkongregation über die Fragen der allgemeinen Situation des religiösen Lebens in den Orden vom 26.6.1972 (ASK, Lade 7).

schen Fragen. Die Superiorenkonferenz vertrat die Interessen der Orden bei den öffentlichen Stellen, gab Gutachten für Gesetzesentwürfe ab und schaltete sich in politische Verhandlungen ein. Sie wurde besonders dort aktiv, wo alle Orden das gleiche Anliegen hatten, wenn etwa Gesetzesänderungen zu Handlungsbedarf führten, wie zum Beispiel in Fragen der Sozialversicherung der Ordensleute oder in ihrer rechtlichen Stellung, was Erb- und Testierfähigkeit betrifft. Wichtige kirchenrechtliche Thematiken der Anfangsjahre waren Exkorporationsfragen, die so genannte „Ordinariatsklausel“⁴⁷ und Patronatsangelegenheiten.⁴⁸

Die zahlreichen Männer- wie Frauenorden, die auch Schulerhalter waren, vertrat die Superiorenkonferenz in den Verhandlungen zum Schulgesetz und zu einem Vertrag mit dem Heiligen Stuhl betreffend das kirchliche Schulwesen.⁴⁹ Ein eigenes Fachgremium, das Schulreferat, wurde eingerichtet; Gründungsmitglieder waren unter anderem P. Johannes *Schmidt*, Provinzial der Piaristen, und Br. Patrizius *Winkelbauer* von den Schulbrüdern.⁵⁰ 1962 wurde den katholischen Privatschulen erstmals eine regelmäßige Subvention durch die Übernahme von 60 Prozent der Personalkosten vom Staat zuerkannt, seit 1971 werden diese zur Gänze vom Staat getragen.

Die Superiorenkonferenz und ihr Generalsekretariat beachteten bei der Erfüllung ihrer Aufgaben stets das Prinzip der Subsidiarität. Schon bei der Gründung wurde darauf hingewiesen, dass die Superiorenkonferenz kein „Superorden“⁵¹ sein wolle, dass sie nicht für alle Orden sprechen oder diese

⁴⁷ Das Zusatzprotokoll zu Art. XIII. § 2 des österreichischen Konkordats von 1933/34 sieht für intabulationspflichtige Rechtsgeschäfte auch von Orden und Kongregationen zwingend die Beifügung der so genannten Ordinariatsklausel vor, wodurch der Diözesanordinarius bestätigt, dass gegen das einzutragende Rechtsgeschäft „kirchlicherseits kein Anstand obwaltet“; Unterlagen des Rechtsreferats zur Ordinariatsklausel 1962–1969 (ASK, Laden 49 bis 51).

⁴⁸ „Das Patronatsrecht ist eine Summe von Rechten und Pflichten, die den katholischen Stiftern einer Kirche, Kapelle oder eines Benefiziums bzw. deren Rechtsnachfolgern kraft Einräumung der Kirche zustehen“ (CIC 1917, Canon 1448). Der CIC 1983 erwähnt dieses Rechtsinstitut nicht mehr, doch zählt es zu den wohl erworbenen Rechten, die nach Canon 4 weiterbestehen. Das Kirchenbeitragsgesetz von 1939 brachte in Österreich die Beseitigung der Beitragspflicht der Patrone. Was ein „öffentliches Patronat“ gemäß Vermögensvertrag von 1960 und daher zu entschädigen war, war juristisch umstritten und wurde erst 1976, in einem zweiten Zusatzvertrag zum Vermögensvertrag von 1960, endgültig einer Klärung zugeführt.

⁴⁹ Schulorganisationsgesetz, Bundesgesetzblatt Nr. 242/1962; Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich zur Regelung von mit dem Schulwesen zusammenhängenden Fragen, Bundesgesetzblatt Nr. 273/1962.

⁵⁰ Vgl. Ordensnachrichten 4 (1963) zum Themenschwerpunkt Schule.

⁵¹ Grußwort von P. Johannes Schasching SJ, in: Ordensnachrichten 1 (1962), S. 4.

durch Beschlüsse binden könne. Die Balance zwischen Autonomie und Kooperation der Mitglieder sollte bewahrt werden. P. Provinzial Johannes *Schasching* bezeichnete „eine aktive Superiorenkonferenz als ein großes Werk der Solidarität, dem eine wohltuende Subsidiarität notwendigerweise folgen müsste“.⁵²

Ihre Aufgaben zu bewältigen gelang der jungen Superiorenkonferenz sehr gut und der Vorstand unter Prälat Koberger arbeitete effizient. Gebhard *Koberger* genoss hohes Ansehen, Einfluss und Autorität, aber er war ein Mann der Nachkriegszeit und des Wiederaufbaus. Auf den Strukturwandel, den die 1970er Jahre auch der Superiorenkonferenz abverlangten, wurde er von anderen verwiesen. Aus den diözesanen Ordenskonferenzen kam der Wunsch nach mehr Transparenz der Vorstandsführung und nach Einbindung in Entscheidungsprozesse, nicht zuletzt auch die Verteilung der Regierungsmittel betreffend.⁵³ Eine Klausurtagung zur Debatte der Grundsatzfragen wurde vorgeschlagen und 1972 bei der steirischen Wallfahrtskirche am Frauenberg abgehalten. Eine Arbeitsgruppe wurde eingerichtet, die eine Änderung der Statuten der Superiorenkonferenz vorbereiten sollte, zu der es jedoch nie kam.

Ein Tagesordnungspunkt war auch der Zusammenarbeit mit den Frauenorden gewidmet. Eine Vereinigung der Oberen und Oberinnen in einer „Österreichischen Ordenskonferenz“ wurde erwogen, aber gute Gründe sprachen dagegen, denn es sei „im Sinne der Emanzipation der Frau, die sicher auch im kirchlichen Bereich ihre Berechtigung hat, immer auch die Sorge festzustellen [...], daß die Männer sich zu sehr in die ureigenen Angelegenheiten der Frauen einmischen könnten.“ Außerdem waren sich die Männerorden bewusst, dass ihnen die Ordensfrauen zahlenmäßig überlegen sind, und es bestand die Befürchtung, dass sie „durch eine numerisch proportionale Vertretung jederzeit die Männerorden majorisieren“ könnten.⁵⁴

⁵² Bericht über die Vollversammlung der Superiorenkonferenz am 20.11.1962, in: Ordensnachrichten 3 (1963), S. 9.

⁵³ Die Diözesankonferenzen wurden über eine Erweiterung der Statuten der Superiorenkonferenz im Jahr 1968 eingeführt, bestätigt per Dekret der Religiosenkonferenz am 9.4.1969; Protokoll der 4. Vollversammlung der diözesanen Ordenskonferenz Linz am 11.11.1971 in Stift Wilhering (ASK, Lade 2).

⁵⁴ Protokoll der Vorstandsklausur, 2.–5.2.1972 (ASK, Lade 16). Seit 1968 tagten die Vorstände der Superiorenkonferenz und des Ordensrats der Frauen einmal jährlich gemeinsam.

Mut haben

Die letzte Vorstandssitzung der Superiorenkonferenz, die Gebhard Koberger präsidierte, fand 1974 statt. Man bereitete die nächste Herbsttagung vor und suchte ein Thema. Diskutiert wurde das Motto des Katholikentages, mit dem 1974 der österreichische synodale Vorgang abgeschlossen wurde, „Versöhnung“. Konfliktlösung im Orden erschien aber als eine zu sensible Materie, die man lieber intern behandeln wollte. Man erwog, das Bild der Orden in der Öffentlichkeit zu thematisieren, ihre Wahrnehmung und Wahrnehmbarkeit, ihre Identität. Das Sitzungsprotokoll vermerkt dazu: „Abt Isfried findet eine sehr volkstümliche Formulierung: Wer sama, was tama?“ Und weiter: „Abt Isfried weist darauf hin, daß es darum ginge, innerhalb dieses Ordenstages unseren Ordensleuten wiederum richtig Mut zu machen. Es wird in verschiedenen Beiträgen der Diskussion dann darauf hingewiesen, man müßte aufhören mit der Selbstzerfleischung, man müßte Schluß machen mit übermäßiger Verunsicherung, die Oberen müssten gestärkt werden darin, daß untragbare Verhältnisse einfach geändert werden müssen, man müßte Mut haben.“⁵⁵

⁵⁵ Protokoll der Vorstandssitzung am 5.3.1974 (ASK, Lade 16).

Das Original: Zur Geschichte der deutschen Obernkonferenz (1898–2009)

Antonia Leugers

Einleitung

Als Ergebnis eines Arbeitskreises auf der Mitgliederversammlung der „Vereinigung Deutscher Ordensobere“ (VDO) wurde 1996 unter „Schwächen“ gleich zwölfmal verzeichnet: „Wir bringen nicht an die Öffentlichkeit, wie gut wir sind.“¹ Ein bekanntes Problem, denn selbst 31 Jahre nach Gründung der Superioren-Konferenz (SK) hörte ein Provinzial im Frühjahr 1929 sogar im Vatikan, „daß man dort gar nicht klug wird aus unsern Organisationen, und in Rom weiß man auch heute noch nicht, was die S[uperioren]V[ereinigung] ist und was sie bedeutet“.² Bezogen auf die Geschichte der deutschen Obernkonferenzen kommt erschwerend hinzu, dass die interessierte Öffentlichkeit bei dem wiederholten Namenswechsel, dem sich diese Institution seit Ende des 19. Jahrhunderts gern hingab, diese einfach aus dem Blick verlieren oder schließlich bei der Abkürzung „VDO“ überhaupt in Verwirrung geraten musste, weil ein bekannter Autozulieferer ebenfalls unter „VDO“ firmiert. Ich möchte also alles daran setzen, Ihnen die mit 111 Jahren ungleich längere deutsche Oberngeschichte einigermaßen zu entwirren, nachdem ich zwischen 1996 und 1998 zur Rekonstruktion des verlorenen Archivbestands aus den ersten fünfzig Jahren nicht weniger als 41 Archive auswerten musste, um die geschichtliche Darstellung verfassen zu können.³

¹ VDO-Protokoll, 1996, Archiv Vereinigung Deutscher Ordensobere (AVDO). Die Archivalien werden zitiert entsprechend der Benutzung bis 1998. Evtl. spätere Signaturen und Umbenennungen können nicht berücksichtigt werden.

² SV-Protokoll, 30.4.1929 (AVDO).

³ Vgl. Leugers, Antonia, Interessenpolitik und Solidarität. 100 Jahre Superioren-Konferenz – Vereinigung Deutscher Ordensobere [1898–1998], Frankfurt a.M. 1999; *dies.*, Die Superioren-Vereinigung 1933–1945, in: Ordenskorrespondenz 39 (1998) Heft 1, S. 5–39; *dies.*, Die Vereinigung Deutscher Ordensobere 1898–1998, in: ebd., Heft 4, S. 412–444. Bei der Rundfrage nach Aktenmaterial antworteten damals nicht alle Ordensarchive, so dass dort evtl. noch Quellen zu finden sind. Deren Liste ist in der Festschrift.

Die Superioren-Konferenz 1898–1913

Die Obern der missionierenden Priesterorden und -kongregationen des Jahres 1898 konnten bei ihrer Gründung einer Superioren-Konferenz auf kein Modell einer Obernvereinigung zurückgreifen: Die SK von 1898 war die erste ihrer Art. Der Kreis der sieben Gründungsmitglieder – Missionare vom Heiligsten Herzen Jesu (Hiltrup), Oblaten der Unbefleckten Empfängnis (Hünfeld), Patres vom Heiligen Geist (Knechtsteden), Pallottiner (Limburg),⁴ Steyler Missionare (Steyl), Missionsbenediktiner St. Ottilien, Weiße Väter (Trier) – tagte am 24.8.1898 im Krefelder Wohnhaus des Vaters des Missionsbenediktiners P. Dominicus *Enshoff* OSB am Rande der Katholikenversammlung. Den Anstoß zu diesem Treffen hatte eine Anfrage des Deutschen Kolonial-Museums in Berlin wegen einer geplanten Kolonialausstellung geliefert. Das Treffen wurde als „privat“ eingestuft, denn dann müsse man auch nicht „in Rom Mitteilung von diesen Konferenzen“⁵ machen, wie Generalsuperior Arnold *Janssen* SVD vermutete. Auch die Öffentlichkeit erfuhr nichts.

Es bedurfte mehr als eines Jahrzehnts, bis die Superioren sich 1912 eine formelle Satzung und Geschäftsordnung gaben. Zuvor hatte die Konferenz Defizite eines im Grunde genommen nur losen Zusammenschlusses erfahren: das stets wiederkehrende Hinterfragen des Zwecks der Zusammenkünfte, die mindere Qualität der Leitung und der Protokollführung, das Unterlaufen von Beschlüssen durch gesonderte Vereinbarungen einzelner Mitglieder, die fehlende Autorität und Anerkennung der SK. Schließlich band der Wunsch nach einer gemeinsamen und wirksamen Interessenvertretung die Superioren trotz der bescheidenen Anfänge dauerhaft aneinander. Der Kreis der sieben Gründungsmitglieder wuchs bis 1913 auf 22 Mitglieder an, die – damit blieb man der Gründungsintention treu – in der „Heidenmission“ tätig waren.

Der Erfahrungsaustausch über missionsspezifische Fragen, den sich Generalsuperior Janssen SVD als vertrauensvoll und offen gerade in diesem Gremium vorgestellt hatte, kam über mäßige Versuche nicht hinaus. Die Interna, so der Wunsch der Mitglieder, sollten von den Verhandlungen ausgeschlossen bleiben. Zwar wurde zunächst der Versuch gestartet, über diese Fragen auch ins Gespräch zu kommen. So erfuhren die Superioren beispiels-

⁴ Vgl. *Leugers*, Antonia, Eine geistliche Unternehmensgeschichte. Die Limburger Pallottiner-Provinz 1892–1932, St. Ottilien 2004 (= Pallottinische Studien zu Kirche und Welt 7).

⁵ SK-Protokoll, 5.–6.9.1899, Archivum Generale-SVD, Rom (AG-SVD), SK 71478–71499.

weise, dass die Missionsschwestern in den Tropen keineswegs die gleichen Fortbewegungsmittel wählten. Das Protokoll hielt bedeutungsschwer fest: „Die Schwestern der Benediktiner reiten; die der Weißen Väter werden getragen in Hängematten.“⁶ Ein wirklich offener Gedankenaustausch kam nicht recht zustande, ja es wurde immer wieder – wie es hieß: in „animierter Stimmung“⁷ – debattiert, welches Fragenmaterial die Konferenz überhaupt behandeln solle. Auch später noch spiegelt sich diese reservierte Haltung in den Randbemerkungen eines Obern zu entsprechenden Tagesordnungspunkten der Konferenz wider: Zum Tagesordnungspunkt „Unterhaltung und Herstellung der Gesundheit der Missionare und Bekämpfung der tropischen Krankheiten“ vermerkte er für seinen Vertreter, den er zur Versammlung schickte: „Über diese Punkte werden Sie kein Wort verlieren; es ist unnütz ...“ Zum Punkt „Beziehungen der Missionshäuser zu den Missionen“ findet sich die Notiz: „Das geht die Versammlung nichts an. Sollte etwas beschlossen werden, das effektiv zum Nachteil unserer Beziehungen zu unseren Missionen gereichen könnte, so halten Sie sich stark ablehnend.“⁸ Diese Interna wurden in den Folgejahren daher weitgehend ausgeklammert vom gemeinsamen Austausch.

Gemeinsam förderte die SK hingegen die Spezialisierung und Professionalisierung in Forschung, Lehre, Ausbildung und Öffentlichkeitsarbeit hinsichtlich aller mit der Mission in Zusammenhang stehenden Fragen, die dadurch außerhalb des Gremiums ihren inhaltlichen Ort fanden. Der Konferenz selbst blieb die Entscheidung über die organisatorisch-technische und finanzielle Seite der Förderung der gemeinsamen Vorhaben. Notgedrungen innerhalb des Gremiums der Superioren mussten Konflikte zwischen den Mitgliedsgemeinschaften angesprochen werden, die insbesondere das Kollektieren und die Kolportage von Druckerzeugnissen betrafen. Dieses „Kollektanten- und Kolportagewesen“⁹ führte nicht nur zu offener Konkurrenz der Gemeinschaften in manchen Regionen, sondern auch zu vielen Klagen über die Praxis als solche. Die Aufgabe der SK bestand nun darin, die Konkurrenz untereinander in sachdienliche Kooperation miteinander zu wenden und „Auswüchse“, die das Ansehen aller schädigten, zu unterbinden zu suchen. Der eigentliche Erfolg der Konferenz lag zunächst einmal darin, dass diese

⁶ Ebd.

⁷ SK-Protokoll, 30.–31.8.1900 (AVDO).

⁸ Geschäftsordnung für die 4. SK, 26.8.1901, mit Randbemerkung (AVDO).

⁹ Provinzial Michael Kolb PSM an P. Nikolaus Blum SVD, 19.11.1909 (AG-SVD, 26).

Probleme überhaupt angesprochen wurden, auch wenn sich die Verbesserungen nur mühsam einstellten.

Für die Standortbestimmung der SK im Verhältnis zur Kirche und zu katholischen Institutionen ist es in dieser Zeit charakteristisch, dass die missionierenden Priesterorden und -kongregationen den Eindruck hatten, ihre Missionstätigkeit werde weder von Bischöfen und Klerus, noch vom katholischen Volk in der zentralen Bedeutung, die ihr für die Kirche zukam, geschätzt. Das Bestreben der SK ging dahin, die Bischöfe dazu zu bewegen, die Förderung der Missionsorden ausdrücklich in Hirtenbriefen zu empfehlen. Auffällig bleibt, dass allein schon die Initiative für eine Eingabe, die diesen Wunsch dem Episkopat unterbreiten sollte, versiegte.

Eine merkliche Distanz und Unsicherheit herrschte zwischen den Ordensobern und den Bischöfen. Dies zeigt vor allem das Fehlen des direkten Gesprächs zwischen der Bischofskonferenz und der Superioren-Konferenz an. Direkten Kontakt fanden die Obern hingegen zum Gremium des organisierten Laienkatholizismus, zum Zentralkomitee der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands. Hier achteten sie auf die Präsenz des Missionsthemas bei den Katholikenversammlungen und beteiligten sich an weiterer Gremienarbeit. Den Aufschwung in der öffentlichen Wertschätzung der Missionsarbeit leitete die Rede eines Laien, Alois Fürst zu *Löwenstein*, auf dem Breslauer Katholikentag 1909 ein, in der er die Missionspflicht der deutschen Katholiken betonte. Ungelöst blieb die Frage, wie die verschiedenen „Missionsfaktoren“, d.h. die allgemeinen Missionsvereine und die speziellen Missionsvereine der Orden sowie weitere an der Mission interessierte Kreise und Einzelpersonen in einen konstruktiven Dialog zu bringen seien. Verschiedene Ideen und Anläufe zur Schaffung von Missionskonferenzen, allgemeinen deutschen Missionsvereinen oder ähnlichen übergeordneten Institutionen scheiterten daran, dass deren Zweck und Befugnisse gegenüber den Teilorganisationen nicht eingegrenzt werden konnten. Die SK lehnte eine Superorganisation ab, die über sie befände, ihre internen Belange diskutiere und Kritik von außen übe. Die Trierer Patres fürchteten zudem, „daß man auch ihren Weinhandel angreifen werde“.¹⁰ Die SK, die ihrem Selbstverständnis nach die tragende Kraft im deutschen Missionswesen darstellte durch die Ausbildung des Missionspersonals und durch den Unterhalt der Missionstätigkeit aufgrund von Sammlungen ihrer Missionsvereine, hatte

¹⁰ P. Stenz SVD an Generalsuperior Janssen SVD, 22.11.1901 (AG-SVD, SK 71556).

lediglich ein Interesse an der Förderung der Werbung für die Mission. Hier war sie zur Kooperation mit anderen Gremien bereit.

Die zentrale Bedeutung der missionierenden Priesterorden und -kongregationen und deren Missionsvereine und -zeitschriften bestritt P. Anton *Huonder* SJ, dessen Ziel die Zentralisation der Missionsförderung durch die päpstlichen Missionsvereine, Franziskus-Xaverius-Verein und Kindheit-Jesu-Verein, war. Huonder holte 1909 zu einem publizistischen Schlag gegen die speziellen Missionsvereine aus. Er schädigte deren Ansehen durch Anwürfe gegen die Kollekten- und Kolportagepraxis. Hier zeichnete sich ein Konflikt her ab, der während des Ersten Weltkrieges noch an Brisanz zunahm.

Im Verhältnis der SK zum Staat und zur gesellschaftlichen Öffentlichkeit zeigte sich demgegenüber, dass sich die missionierenden Orden eines wachsenden Interesses und einer gezielten Förderung erfreuten, da sie den kolonialen und nationalen Zielen äußerst nützlich schienen. Die Orden ihrerseits suchten durch Herausstellen ihrer kulturellen und nationalen Leistungen die in sie gesetzten Erwartungen nicht zu enttäuschen und die Basis für weitere Unterstützungen zu schaffen.

Die Verfolgung der eigenen Interessen zur personellen und materiellen Förderung der Mitgliedsgemeinschaften, die im Mittelpunkt des Engagements der SK stand, entzog sie nicht dem Spannungsfeld der Kolonialpolitik des Deutschen Reiches, sondern machte die Missionsorden in den Missionsländern und im Heimatland zu einem Teil desselben. Dass den Obern nicht jeglicher Sinn dafür fehlte, welche negativen Auswirkungen eine obrigkeitstaatliche Kolonialpolitik für die davon betroffenen Menschen hatte, scheint in manchen verhaltenen Äußerungen von Superioren auf, so bei P. Provinzial Josef *Frobergers* MA Empörung gegen die Besteuerung der Schwarzen: „Es soll geradezu barbarisch sein.“¹¹ P. Provinzial Amandus *Acker* CSSp bemerkte, das Verbot der „Rassen-Mischehe“ sei eine „unzulässige Beschränkung der Freiheit und insbesondere der Gewissensfreiheit“.¹² Doch die SK als solche hatte die Reflexion und Diskussion über die missionsspezifischen Fragen – insbesondere die Situation in den Missionsgebieten – eigens von ihrem Erfahrungsaustausch ausgeklammert und behandelte die schwerwiegenden Themen zur Kolonialpolitik daher nicht. Im Jahr 1904 lösten der Ausrottungskrieg der kaiserlichen Schutztruppe in Südwestafrika, dem über 65.000 aufständische Herero und Nama zum Opfer fielen, und die men-

¹¹ SK-Protokoll, 30.–31.8.1900 (AVDO).

¹² SK-Protokoll, 10.8.1912 (AVDO).

schenverachtende Behandlung, die die Überlebenden seitens der Kolonialmacht danach erfuhren, erbitterte Diskussionen in Deutschland gegen die Kolonialpolitik aus. Angesichts dieser Tatsache ist das Fehlen einer Stellungnahme der SK geradezu bedrückend.

Die Superioren-Konferenz 1914–1918

Während des Ersten Weltkriegs verdichtete sich das Gefühl einer organisatorischen Schwäche der Superioren-Konferenz, der durch Errichtung eines Generalsekretariats begegnet werden sollte. Der Druck zu dieser Neuerung, die freilich erst 1919 realisiert werden konnte, ging von der Neugestaltung des Franziskus-Xaverius-Vereins (FXV) aus als größtem Konkurrenten auf dem Feld des Missionswesens in Deutschland. Die Furcht vor einem „Monopolisieren“¹³ und der „Zentralisierung“, die 1916 durch die Pläne des FXV zur Gründung einer allgemeinen Missionszeitschrift „Die Weltmission der Katholischen Kirche“ ausgelöst wurde, ließ sich nach Gesprächen zwischen FXV und SK und nach Vereinbarungen zur gegenseitigen Empfehlung der allgemeinen und speziellen Missionsvereine und -zeitschriften kaum bannen. Es wurde geradezu ein „Todesstoß für die andern Missionsvereine“¹⁴ befürchtet. Bischöfliche Verordnungen gegen angebliche „Auswüchse“ im „Kollekten- und Kolportagewesen“ schürten das Mißtrauen der Superioren, diese Fälle würden instrumentalisiert, um ihre Vereine und Zeitschriften schließlich zu unterdrücken und zu diskreditieren. Letztlich würde dies den gesicherten Unterhalt der Missionshäuser und die Finanzierung der Ausbildung des Missionspersonals gefährden. P. Nikolaus *Blum* SVD notierte kategorisch: „Kein Monopol in Missionssachen, Freiheit für alle!“¹⁵ Trotz wiederholter Bitte der SK, ihr doch die konkreten Fälle zu benennen, um zu deren Lösung und zukünftiger Verhinderung beitragen zu können, wurden diese den Superioren nicht mitgeteilt.

Die zweite Sorge der SK galt in den Kriegsjahren der Rettung der Missionen durch Abwehr des Übergreifens der Auseinandersetzungen auf die Kolonien. Zu Beginn des Krieges hatten sich die Superioren mit ihrem „Notschrei der katholischen Missionen an die christlichen Mächte!“¹⁶ nicht

¹³ Tagebuchnotiz P. Nikolaus Blum SVD, 21.11.1916 (AG-SVD, Tagebuch Blum).

¹⁴ Provinzial Theophil Witzel OFM an Provinzial Michal Kolb PSM, 26.11.1916, Archivum Provinciae Sanctissimae Trinitatis, Limburg (APST).

¹⁵ Tagebuchnotiz P. Nikolaus Blum SVD, 22.12.1916 (AG-SVD, Tagebuch Blum).

¹⁶ Notschrei der katholischen Missionen an die christlichen Mächte! 30.8.1914 (AVDO).

gerade überzeugend international und neutral dafür eingesetzt, sondern – es war eine Auftragsarbeit des Reichskolonialamts – deutschpatriotisch und sieges euphorisch. Die Initiative blieb erfolglos. Die Bemühungen nach dem verlorenen Krieg sahen deutlich anders aus. Man hatte in diesem Bereich – zumindest in der an die internationale Öffentlichkeit gerichteten Argumentation – gelernt.

Die Superioren-Konferenz / Superioren-Vereinigung 1919–1932

Die schon 1918 geplante Einrichtung eines SK-Generalsekretariats wurde 1919 realisiert, zunächst allerdings noch in Anbindung an das Steyler Missionshaus in Hangelar, von wo aus der erste gewählte Generalsekretär, P. Friedrich *Schwager* SVD, 1919–1923 die Geschäfte führte. Schwager plädierte schon bald für ein repräsentatives SK-Büro in Berlin als ständige Interessenvertretung der Superioren am Regierungssitz und Sitz der Nuntiatur. Erst Schwagers Amtsnachfolger (1923–1940), P. Ansgar *Sinnigen* OP, gelang es, trotz der äußerst schwierigen wirtschaftlichen Lage diesen Plan zu verwirklichen. Sinnigen versuchte in seiner Amtszeit rigoros sparsam zu verfahren. So erläuterte er dem Vorstand: „Die einmal eingetragenen Vorstandsmitglieder bleiben dem Gesetz gegenüber; denn ich müßte bei jeder Namensänderung 24 Mark zahlen. Es kann also passieren, daß selbst ein Toter dem Gesetz gegenüber Vorstandsmitglied bleibt. Weil es sich nur um eine Formsache handelt, können wir diesen Modus aus Sparsamkeitsrück-sichten gewiß beibehalten.“ Ein Provinzial fand dies „bedenklich“, er fürchtete „juristische Schwierigkeiten“ – „den Beamten, die jährlich die Sache bearbeiten und die Anfragen stellen, muß es doch einmal auffallen, daß der Vorstand ewig bleibt.“¹⁷

Zunächst profitierte die SK von der symbiotischen Bürounion mit dem „Reichsverband für die katholischen Auslandsdeutschen“ (RKA), die durch die Personalunion Sinnigens als SK-Generalsekretär und RKA-Geschäftsführer ihre intensivste Phase zwischen 1923 und 1927, bis zur RKA-Amtsniederlegung Sinnigens und zur Trennung der Geschäftsräume, erfuhr. Die SK, die sich 1927 als eingetragener Verein nach dem Bürgerlichen Gesetz neue Satzungen und die Bezeichnung „Superioren-Vereinigung“ (SV) gab, verfügte nun über ein funktionstüchtiges Büro und einen eingespielten Organisationsapparat mit jährlichen Mitgliederversammlungen, Generalsekre-

¹⁷ SV-Vorstands-Protokoll, 4.–5.5.1931 (AVDO).

tariat, Vorstand und mehreren Fachausschüssen. Die Mitgliedschaft, weiterhin nur für die deutschen missionierenden Priesterorden und -kongregationen zu erwerben, wurde nun nicht nur den Gemeinschaften eröffnet, die in der „Heidenmission“ tätig waren, sondern auch jenen, die die katholischen Auslandsdeutschen seelsorglich betreuten.

Der Erfahrungsaustausch über missions- und ordensspezifische Fragen blieb wie schon in den Vorjahren dadurch gekennzeichnet, dass diese Themen in der Regel nicht zum Gegenstand der Verhandlungen gemacht wurden. In manchen Sitzungen, die eher organisatorische Fragen anschnitten, wie jener über „technische“ Fragen der Handhabung der Ferien von Missionszöglingen und der Zulassung von neuen Jugendorganisationen in den Seminaren, wird deutlich, wie die Mentalität einer harten Grenzziehung zwischen „draußen“ als „Gefahr“ und „drinnen“ als bergender Hort nach wie vor gepflegt wurde. Die Sommerferien böten eine gewisse Gefahr, „allein schon im Hinblick auf das heute gebräuchliche viele Wandern, auch mit jungen Mädchen“. „Eine der größten Gefahren“, so der Kapuzinerprovinzial, „waren – die Geistlichen! Sehr viele Geistliche haben Seminaristen veranlaßt, auszutreten und ins bischöfliche Seminar überzutreten: ‚Sei doch nicht so dumm und werde Kapuziner!‘ Das kommt immer und immer wieder vor!“ Die Jungen aber, die mit dem „Bund Neudeutschland“ oder „Quickborn“ in Berührung gekommen seien, ließen sich „nichts mehr sagen und dreinreden“, so Abt Placidus *Vogel* OSB. Jene Missionsschüler, die als Externe staatliche Gymnasien besuchen würden, seien im Übrigen durch die Turnkleidung, die „der Sittlichkeit ins Gesicht schlägt“, gefährdet, so Vogel. Auch das Fußballspielen, so Provinzial Emmeram *Glasschröder* OMCap, sei verheerend: „Es ist noch kein Fußballer bei uns geblieben.“¹⁸

Nach der Revolution von 1918 bot die SK den Superioren in der Umbruchphase zur Weimarer Demokratie dann selbst einen schützenden Raum. Die Einmütigkeit war selten so innig, wie sie in dem Rundschreiben an alle Gemeinschaften vom März 1919 zum Ausdruck kam. Die gemeinsame äußere Bedrohung führte nach innen zu einer Harmonisierung. Die alten Differenzen um Kollekten, Kolportage und Kalender brachen jedoch später wieder auf und mussten durch Mahnungen zur Brüderlichkeit von neuem eingehegt werden.

¹⁸ SK-Bericht P. Josef Grendels SVD, 12.–13.5.1925 (AG-SVD, 16); Ergänzungen zum SK-Protokoll, 12.5.1925 (AVDO).

Am Ausbau des professionellen Missionssektors hatte die SK wesentlichen Anteil durch ideelle, finanzielle oder personelle Unterstützung der speziellen Institutionen und deren Organe, wie dem Missionsärztlichen Institut in Würzburg, dem Missionswissenschaftlichen Institut in Münster, der Zeitschrift für Missionswissenschaft, der Missions-Verkehrs-AG oder dem Missions-Werkbund. Spezielle Missionskurse, die die theoretischen und praktischen Fragen der Mission behandelten, wurden von der SK veranstaltet. Die Mitgliederversammlungen der Superioren boten im offenen Teil der Zusammenkünfte ein Forum für andere Institutionen aus dem Missionsbereich zu regelmäßigen Berichten.

Die SK-Interessenvertretung der Orts- und der Weltkirche gegenüber traf in der unmittelbaren Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, vor dem drohenden und dann doch nicht zu verhindernden Verlust der Missionsstationen in den ehemaligen deutschen Kolonien, auf verständnisvolle Unterstützung durch Eingaben seitens der deutschen Bischöfe und des Papstes. Päpstlicherseits war für die deutschen Missionsorden die Förderung mittels Papstspenden und Stipendienindulte, die Zuweisung neuer Missionsgebiete und die öffentliche Anerkennung der Leistungen der deutschen Missionare durch die Internationale Missionsausstellung in Rom ein entscheidender Rückhalt in ideeller und materieller Hinsicht. Die Medizinische Abteilung wurde insbesondere auf dem Gebiet der Tropenmedizin und -hygiene durch deutsche Wissenschaftler und Spezialfirmen bestückt. Das Ausstellungsmaterial gelangte in gut einem Dutzend Eisenbahnwaggons nach Rom. Die SK schickte P. Frumentius *Stegmiller* SDS, der schon 1922 eine viel beachtete Missionsausstellung vorbereitet hatte, als ihren Beauftragten für den deutschen Beitrag. Alois Fürst zu Löwenstein lobte Stegmiller, ein „praktischer Kopf, dabei sehr energisch, intelligent“, obgleich auch „ein arger Bajuware“, „daher an sich nicht gerade die Persönlichkeit, die man zu diplomatischem Verkehr mit römischen Prälaten aussuchen würde“.¹⁹ Stegmiller habe „recht urwüchsige Manieren und nicht übermäßig viel Takt“,²⁰ so warnte Löwenstein auch den Deutschen Botschafter beim Hl. Stuhl, *Diego von Bergen*. Doch hörte Löwenstein bald von Bergen anerkennende Worte über Stegmillers Einsatz. Sinnigen berichtete im Januar 1925 in einem Artikel in der „Germania“ zufrieden, er sei zusammen mit Stegmiller von Papst Pius XI. in Privatau-

¹⁹ Alois Fürst zu Löwenstein an den Bayerischen Gesandten beim Hl. Stuhl, Ritter zu Groenstein, 17.12.1923, Staatsarchiv Wertheim (StAWt-R), Lit. D 761 e 49.

²⁰ Alois Fürst zu Löwenstein an den Deutschen Botschafter beim Hl. Stuhl, *Diego von Bergen*, 17.12.1923 (ebd.).

dienz empfangen worden. Der Papst habe seine Freude darüber geäußert, dass „gerade die deutschen Missionare in so hervorragender Weise“ beteiligt seien. „Es freute den Hl. Vater sichtlich zu vernehmen,“ so Sinnigen, „daß die deutschen Reichsbehörden die Bestrebungen sowohl der Superiorenkonferenz als auch des Reichsverbandes [für die katholischen Auslandsdeutschen] förderten, und daß der deutsche Reichskanzler Dr. [Wilhelm] Marx sich so nachhaltig dafür einsetze.“²¹

Bischöflicherseits war mit den persönlichen Besuchen der Ortsbischöfe bei Mitgliederversammlungen ein Schritt zur Überwindung der dialoglosen Distanz zwischen Superioren-Vereinigung und dem Episkopat angebahnt. Die Anwesenheit des Kölner Kardinals Karl Joseph *Schulte* auf der Konferenz von 1932 bildete hierbei den Höhepunkt, weil er den Charakter der SV analog zur Fuldaer Bischofskonferenz beschrieb.

Der Konflikt der Missionsorden mit den allgemeinen Missionsvereinen, der seit 1909 durch Jesuitenpater Huonder geschürt worden war und zu einer von den Jesuiten betriebenen Monopolisierung und Zentralisierung der allgemeinen Missionsvereine und deren Missionszeitschriften führen sollte, wurde später von P. Rudolf *Schütz* SJ als „schwerer Mißgriff“²² gewertet. Die Wunden, die dadurch geschlagen worden waren, und das Misstrauen, das dadurch gesät worden war, polarisierten die Parteien. Doch selbst Schütz setzte zunächst noch das intrigante Spiel gegen die SK über den Franziskus-Xaverius-Verein fort, das allerdings beim SK-Vorsitzenden P. Provinzial Theophil *Witzel* OFM und bei Generalsekretär Schwager nicht verfiel. Schwager, der „bedeutendste Kopf“²³ der SK, so P. Schütz, arbeitete gemäß seiner schon 1902 geäußerten Überlegung, die für das Missionswesen Verantwortlichen sinnvollerweise in die SK mit einzubinden. So wurde Schütz in den ständigen Arbeitsausschuss der SK genommen. Das verhinderte einiges oder milderte wenigstens manches durch regelmäßige Aussprachen, auch mit den Vertretern der päpstlichen Missionsvereine.

Die wirtschaftliche Misere nach dem Ersten Weltkrieg und die soziale Notlage weiter Kreise der Bevölkerung führten jedoch zu einer Zuspitzung der Auseinandersetzungen zwischen den allgemeinen Vereinen und der Orts-

²¹ P. Ansgar Sinnigen OP, Die Vertreter der deutschen Missionen beim Hl. Vater, in: *Germania* Nr. 31 (20.1.1925), Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Berlin (PAAA), R 62213.

²² P. Friedrich Schwager SVD an Generalsuperior Blum SVD, 2.7.1919 (AG-SVD, 26).

²³ [Notiz P. Rudolf Schütz' SJ] In Sachen des Xaveriusvereins, o.D, Missio Aachen, SK A-172.

kirche auf der einen und den Missionsorden auf der anderen Seite. Die Missionsorden wurden angesichts der von der Ortskirche beklagten pastoralen Not im eigenen Land unter Rechtfertigungsdruck gesetzt, warum sie – noch dazu nach dem Verlust vieler Missionsgebiete – nach wie vor alle Anstrengungen der Mission und Auslandsseelsorge widmeten und hohe finanzielle Summen dafür investierten und Personal dafür einsetzten. Die von den allgemeinen Missionsvereinen als Konkurrenz gewertete Arbeit der speziellen Missionsvereine und der von ihnen herausgegebenen Missionszeitschriften wurde zunehmend als Behinderung der von Rom geforderten Einführung der allgemeinen Vereine in jeder Pfarrei gesehen. Die „Plage“²⁴ des „Kolportage- und Kollektenwesens“ wurde beklagt und über bischöfliche Verordnungen zu unterbinden oder durch Sammelgenehmigungen der Ordinariate zu begrenzen gesucht. Versuche seitens der Superioren, Richtlinien der Zusammenarbeit mit den allgemeinen Vereinen zu erreichen, scheiterten daran, dass sie von letzteren nicht ausgeführt und für verbindlich erklärt wurden. Gemeinsame Aussprachen und die Entsendung eines SV-Mitglieds in den FXV-Verwaltungsrat sowie die Einladung eines FXV-Vertreters zur Superioren-Konferenz waren Ansatzpunkte für eine sachdienliche, institutionalisierte Kooperation, wie sie mit dem Zentralkomitee der Katholikentage seitens der SV bereits bestand.

Neben den Kontroversen mit den allgemeinen Missionsvereinen lieferte ein anderer Bereich neuen Konfliktstoff. Die katholischen Buchhändler und Sortimenter, die in der wirtschaftlichen Krise der Weimarer Zeit hart bedrängt waren, vermeinten in den Druckereien, Verlagen, Buchhandlungen und in der Kolportage der Orden eine der Ursachen für ihre Schwierigkeiten entdeckt zu haben. Die verhandlungsbereiten SV-Mitglieder mussten jedoch während der Besprechungen erkennen, dass die Tendenz dahin ging, sie letztlich überhaupt auszuschließen von diesem Bereich, der nach ihrem Verständnis auch ein Teil ihres Apostolats ausmachte. Die Vereinbarungen versandeten schließlich ergebnislos.

Die Phase der Personal- und Bürounion zwischen SK und RKA, die sich für die SK zunächst als vorteilhaft zum Aufbau des Büros und zu einer Interessenvertretung in den Ämtern und Behörden erwiesen hatte, endete mit

²⁴ Aus dem Amtsblatt der Erzdiözese München und Freising Nr. 9 vom 21.6.1929 betr. Sammlungen, in: Mitteilungen der Verwaltung des Werks der heiligen Kindheit (Kindheitsverein, Schutzengelverein), hg. v. Generalsekretariat des Werks der heiligen Kindheit in Aachen-Burtscheid, 4. Jg., 15.8.1929, Heft 3, S. 93–94, Provinz-Archiv der Weißen Väter, Köln (WV).

einem weiteren Konflikt. Zwar war die Amtsniederlegung Sinnigens als RKA-Geschäftsführer 1927 wesentlich von den persönlichen Querelen mit dem 2. Vorsitzenden, Staatssekretär a.D. Philipp *Brugger*, ausgelöst worden, doch lagen die tiefer gehenden Ursachen in inhaltlichen Fragen. Sinnigen hatte früher noch als die übrigen Beteiligten die von Brugger sublim eingeleitete Veränderung der organisatorischen und politischen Richtung des RKA gespürt. Organisatorisch gesehen hätte die SV mit ihrem Generalsekretär, der zugleich beim RKA unter Leitung Bruggers – einem Laien – von einem Geschäftsführer zu einem Abteilungsleiter herabgestuft worden wäre, einen Positionsverlust erlitten. Das wollte Sinnigen keineswegs. Kritischer noch wurde das „politische Fahrwasser“²⁵, so Provinzial Theodor *Grentrup* SVD, in das die SV hineingeraten könnte, eingestuft. Dadurch sah sie die Arbeit ihrer Missionare und ihrer Seelsorger bei den katholischen Auslandsdeutschen als gefährdet an. Der Austritt der SV aus dem RKA im Dezember 1927 war die logische Konsequenz, da die Obern die Selbstständigkeit, Unabhängigkeit und Freiheit ihrer Vereinigung nicht aufs Spiel setzen wollten. Inkonsequent aber blieb es, dass SV-Mitglieder einzeln weiterhin dem RKA angehörten. Dieses Verhalten ist symptomatisch für die Schwierigkeit der Superioren, die Trennlinie zwischen „politisch“ und „unpolitisch“ als „rein religiös“ zu ziehen.

Dies spiegelt sich insbesondere bei der Interessenvertretung der SK/SV dem Staat und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit gegenüber wider. Bei den nichtkonfessionellen Kolonial- und Deutschtumsvereinen, die öffentlich klare politische Positionen einnahmen, hielten die Superioren den Spagat politisch-unpolitisch durch ihren Generalsekretär aus. Sinnigen verschaffte der SV alle Vorteile, die mit der Vereinsmitgliedschaft verbunden waren, exponierte sich aber auch nicht in den Verbänden und erklärte lediglich die wissenschaftlichen, ethnologischen, humanitären, sozialen und kulturellen Ziele und Aufgaben der Vereine als von der SV unterstützte.

Im Verhältnis zum Staat war Sinnigen eher von ungetrübtem Stolz über seine „gleichsam“ – „halb amtliche Stelle“²⁶ erfüllt, die er zum Nutzen der SV-Mitglieder und anderer katholischer Organisationen, so durch den Gutachter-Ausschuss für die katholische Deutsche Auslandsarbeit oder den Reichsbeirat für das deutsche Schulwesen im Ausland zu erwirken suchte. Die Begründung mancher Anträge zur finanziellen Förderung konnte kaum den

²⁵ SK-Protokoll, 6.5.1927 (AVDO, DPB).

²⁶ Sinnigens Jahresbericht 1927/28, 8.–9.5.1928 (AVDO, DPB).

eigentlichen politischen Zweck, der für die staatlichen Geldgeber damit verbunden war, verbergen. Der diskretionäre Charakter, der allen Beihilfen anhaftete, machte die SV-Mitglieder zu Komplizen der Deutschen Regierungsstellen.²⁷ Sinnigen warnte die SK-Mitglieder, „sehr vorsichtig“ zu sein, da die Geldunterstützungen aus Berlin „sogenannte ‚schwarze Gelder‘ sind, die nicht im Etat stehen! Die deutsche Regierung hat eingesehen, daß durch Unterstützung beider Konfessionen in ihren kirchlichen Belangen auch die Belange des Reiches und des Auslandsdeutschtums gefördert werden. Es soll aber aus naheliegenden Gründen in keinem Fall bekannt werden, daß durch Gelder der Regierung kirchliche Institutionen unterstützt werden.“²⁸ Nicht ersichtlich ist, inwieweit die Ordensseite staatlich geforderte Begründungen schlicht formelhaft als Etikett auf ihre Projekte klebte, um dann ungestört rein religiös tätig sein zu können, und ob nicht sogar auch von staatlicher Seite diese Vorgehensweise billigend in Kauf genommen wurde. Gravierender ist die Frage, ob sich auch Ordensleute tatsächlich zu Handlangern deutscher revisionistischer Politik – gerade in den abgetretenen Gebieten nach dem Krieg – machten.

Das Verhältnis der Missionsorden zum Staat war trotz der Nähe bei Unterstützungen nicht durchwegs konfliktfrei. Gerade in den Bereichen Schule und Finanzen kam der Staat den Orden mit ihrer Maximalforderung nach Befreiung von staatlicher Aufsicht, üblichen Lehrerqualifikationen oder von Steuern nicht nach. Es bedeutete einen schmerzlichen Lernprozess für sie, bei ihren Missionsschulen nicht nur die Sorge des Staates um all jene Schüler anerkennen zu müssen, die nicht in den Orden eintraten – und das war die Mehrheit –, sondern selbst darum besorgt zu sein, diesen Jungen vergleichbare staatliche Schulabschlüsse zu eröffnen, um ihnen den weiteren Ausbildungsweg nicht zu versperren. Außerdem wuchs die Erkenntnis, auch die Ordensgeistlichen möglichst durch Abitur und entsprechendes Studium den Weltgeistlichen ausbildungsmäßig gleichzustellen. Für die Interessenvertretung der SV in dieser Phase ist es bemerkenswert, dass es Sinnigen gelang, die katholische Ministerialbürokratie in den vertrauensvollen Beratungsdienst als Vermittler zwischen Staat und Orden hineinzunehmen. Den Herren des Auswärtigen Amtes („nicht als Beamter des Auswärtigen Amtes, sondern ver-

²⁷ Vgl. *Leugers*, Antonia, Les ordres religieux: des vecteurs de la culture courtisés par l'Etat. Les „aides discrétionnaires“ du „Fonds culturel“ du ministère des Affaires étrangères (de 1925 à 1935), in: *theologie.geschichte* 1 (2006), S. 57–90.

²⁸ SK-Protokoll, 5.–6.5.1926 (AVDO).

traulich als Katholik²⁹ sei er da), des Kultusministeriums und Innenministeriums war allerdings nicht selten eine harte Arbeit aufgebürdet, den sich auch im staatsbürgerlichen Bereich als „exemt“ empfindenden Ordensobern „Nachhilfe“ in den für alle geltenden Gesetzen, den damit verbundenen Rechten und Pflichten, zu erteilen. Die Orden waren der Ansicht, sie könnten in ihrer besonderen Eigenart „ein weitgehendes Maß von Freiheit und Entlastung von staatlicher Bevormundung“ verlangen. „Die erste Forderung wird allgemein auf Freiheit lauten müssen.“³⁰ Provinzial Max *Kasstepe* OMI sprach davon, sie hätten doch „ganz andere Erziehungsziele in unsern Missionschulen als der Staat. Wir haben allen Grund, uns jede Bevormundung vom Leibe zu halten.“³¹

Die Ordensobern der SK/SV, die mit ihren Missionsfragen und den Fragen um die Seelsorge für die katholischen Auslandsdeutschen vollauf absorbiert waren, richteten in diesem Gremium ihren Blick ins Ausland, trotz der dramatischen politischen und sozialen Entwicklung im Inland. Erst gegen Ende der Weimarer Republik, als die soziale Not nicht mehr zu übersehen war, appellierten Gastreferenten auf den Konferenzen dringend, die Orden sollten sich diesen Fragen auch zuwenden. Das war bereits am Vorabend des „Dritten Reichs“ und führte schon nicht mehr zu nachhaltigen Überlegungen seitens der Obern in diesem Gremium.

Die Superioren-Vereinigung 1933–1945

War die Erfahrung der Superioren-Vereinigung in der Weimarer Republik durch die gesellschaftliche Anerkennung und eine blühende Entwicklung in allen Bereichen gekennzeichnet, die freilich nicht ohne Konflikte hinsichtlich konkurrierender Institutionen besonders aus dem katholischen Raum verlief, so vermittelten die nationalsozialistischen Partei- und Staatsorgane des „Dritten Reichs“ der SV, dass es nun um Sein oder Nichtsein gehe. Orden wurden als „religiöse Vereine und Verbände“ herabgestuft, die nicht notwendig zum Organismus der katholischen Kirche gehörten und vom Standpunkt der Partei und des Staats aus zu verschwinden hatten, noch bevor die Kirche nach dem „Endsieg“ insgesamt zerschlagen werden sollte. Reichs-

35

²⁹ SV-Besprechungs-Protokoll, 2.9.1932, Provinz-Archiv der Franziskaner Fulda, Frauenberg, II 15c Lagerort 2655.

³⁰ P. Johannes Pietsch OMI, Die gesetzliche Lage der Missionskollegien in Deutschland, 12.5.1925 (WV).

³¹ SV-Protokoll, 30.4.1929 (AVDO).

kirchenminister Hanns *Kerrl* forderte das Verschwinden dieser „unzeitgemäßen Erscheinungsform kirchlichen Lebens“ und rühmte sich, „grundsätzlich ein Gegner des Kloster- und Ordenswesens“³² zu sein. Die Diffamierung von Ordensangehörigen in den Devisen- und Sittlichkeitsprozessen (1934/35 bzw. 1936/37), die Einführung eines grundlegende Rechtspositionen missachtenden Steuerrechts, der existenzbedrohende Nachwuchsstopp und das Sammelverbot, der Abbau der Missionsschulen³³ und Missionszeitschriften, die Benachteiligung der Ordensmitglieder im Kriegsfall,³⁴ der so genannte „Klostersturm“ und die Vertreibung von Ordensleuten ließen an diesem Ziel keinen Zweifel.

Einige Zugeständnisse musste die NS-Seite allerdings bis zur völligen Realisierung ihrer Ziele noch machen. Gerade die in der Auslandsseelsorge und in der Mission tätigen Ordensleute konnten in manchen Kreisen der Behörden auf vorübergehende Duldung oder sogar Förderung setzen, solange gewisse außenpolitische Positionen noch gehalten werden mussten. Das Auswärtige Amt äußerte Bedenken gegen das Ende der „politisch und kulturpolitisch wertvoll anerkannten Tätigkeit einiger deutscher Orden“. Es bestünde die Gefahr, dass die von deutschen Missionaren betreuten Gebiete verloren gingen oder von Rom anderen Orden fremder Nationalitäten „ausgeliefert“ würden. Dies würde „eine schwere Schädigung der deutschen Interessen in einzelnen Gebieten bedeuten und gerade während des Krieges dem Einbrechen der feindlichen Propaganda Vorschub leisten“.³⁵ Eine Gegendarstellung aber beurteilte das Wirken der Missionare als „außerordentlich umstritten“. „Die Grundeinstellung der Missionare gegenüber dem nationalsozialistischen Staat ist durchaus negativ.“³⁶ Auch das Referat der NSDAP im Auswärtigen Amt war bestrebt, Ausreisen von Missionaren zu

³² Reichskirchenminister Hanns Kerrl an Heinrich Himmler, 11.6.1941, in: Volk, Ludwig (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. V: 1940–1942, Mainz 1983, S. 1032.

³³ Vgl. *Leugers*, Antonia, Das Missionsseminar Sankt Ottilien. Von den Anfängen bis zur Aufhebung in der NS-Zeit, in: Kössinger, Norbert (Hg.), Hrabanus Maurus. Profil eines europäischen Gelehrten. Beiträge zum Hrabanus-Jahr 2006, St. Ottilien 2008, S. 125–141; *Gast*, Holger / *Leugers*, Antonia / *Leugers-Scherzberg*, August H., Optimierung historischer Bildungsforschung durch Datenbanken. Die exemplarische Datenbank „Missionsschulen 1887–1940“ [im Druck].

³⁴ Vgl. *Leugers*, Antonia, Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung, Paderborn u.a. 2009 (= Krieg in der Geschichte, 53).

³⁵ Auswärtiges Amt an Reichskirchenministerium, 31.10.1939, Bundesarchiv Berlin (BAB), R 51.01, 23114.

³⁶ [v. Puttkamer] an Auswärtiges Amt, Legationsrat Büttner, 28.3.1941 (BAB, R 901, 69662).

unterbinden, „da sonst noch manches Pfäfflein oder manche Betschwester durch die Lappen wischt“.³⁷ Die Missionare hätten „unbedenkliche Berufsangaben, z.B. Schriftleiter, Studienrat“ genannt, um sich zu „tarnen“ und die Ausreise zu erschleichen.³⁸ Als staatliche Verhandlungspartner wurden allerdings nur noch Vertreter der Bischöfe akzeptiert, die die Ordensinteressen nun mitvertreten sollten. Sinnigen verlor seine einflußreichen Ämter – z.B. im Gutachter-Ausschuss an den bischöflichen „Reichsverband für die katholischen Auslandsdeutschen“, der sich nun auf behördlichen Wunsch in „Reichsverband für das Deutschtum im Ausland“ umbenannte und das nationalsozialistische „Führerprinzip“ pflegte. Die souveräne Stellung der SV aus der Zeit der Demokratie war gebrochen.

Ungebrochen aber blieben Selbstständigkeit, Unabhängigkeit und Freiheit der SV, die sie gegen eine Ausschaltung oder Gleichschaltung verteidigte. Die SV ließ sich schon 1934 aus dem Vereinsregister löschen, um nicht Vorgaben von außen für ihre Satzungen unterworfen zu werden. In den neuen Satzungen von 1936 erklärte sie, die SV trete anderen Arbeitsgemeinschaften und Vereinen korporativ nicht bei. Die Handlungsfreiheit der SV und ihrer einzelnen Mitglieder sollte gewahrt werden. Folgerichtig trat Sinnigen aus den Deutschtums- und Kolonialvereinen aus und lehnte die Beteiligung an Ausstellungen ab, die der unpolitischen SV nicht anstünden. Sinnigen bekundete nicht zuletzt mit seinen Aufrufen in SV-Rundbriefen zur Unterstützung von russisch Verfolgten („Nichtariern“) sowie eines Pazifisten und durch seine auch noch in Zeitungsartikeln positiv vermerkten Darstellungen des Kontakts zu jüdischen Geschäftsleuten in Riga, dass er die NS-Weltanschauung keineswegs mitrug.

Der Handlungsspielraum der SV reduzierte sich fortschreitend. SV-Generalsekretär Sinnigen hatte bereits resigniert, wozu nicht zuletzt auch seine Haftzeit im Zusammenhang mit den so genannten Devisenvergehen beigetragen hatte. Er wurde von SV-Mitgliedern wegen seiner Passivität kritisiert. Papst Pius XII. aber wünschte ausdrücklich das Weiterbestehen der SV. Erst Sinnigens Amtsnachfolger, P. Odilo *Braun* OP, fand zusammen mit den SV-Mitgliedern Provinzial Laurentius *Siemer* OP und Provinzial Augustinus *Rösch* SJ zu flexiblen Antworten auf die Veränderung der kirchenpolitischen

³⁷ Legationsrat Büttner an Ministerialrat Dr. Krüger, Stab des Stellvertreters des Führers, 25.4.1941 (ebd.).

³⁸ Ministerialrat Krüger an Hart, Chef der Sicherheitspolizei und des Sicherheitsdienstes, 30.4.1941 (ebd.).

Lage. 1940 wurde die Kooperation mit den missionierenden Schwesterngemeinschaften vereinbart, 1941 löste sich die SV auf zugunsten von Regionalgruppen der Obern in Köln, München, Breslau, Berlin und Wien und eines neuen gemischten Gremiums, dem „Ausschuß für Ordensangelegenheiten“³⁹: Der Ordensausschuss setzte sich zusammen aus Bischöfen (Konrad Graf von Preysing und Johannes B. Dietz), Ordensobern (Siemer und Rösch), Patres (P. Braun und P. Lothar König SJ) und einem Laien (Dr. Georg Angermaier⁴⁰). Die adäquate Umsetzung der Ziele der SV wurde nun in der Organisationsform von Regionalgruppen und vom Ordensausschuss gesehen, den wiederum Pius XII. explizit lobte. Dadurch konnte sich einerseits der notwendige interne Erfahrungsaustausch intensivieren, andererseits erhielt die Interessenvertretung ein ganz neues Gesicht. Ein Desiderat der vergangenen Jahrzehnte, der direkte gleichberechtigte und institutionalisierte Kontakt zwischen Episkopat und Ordensobern in der gemeinsamen Verantwortung für Kirche und Gesellschaft wurde zumindest in diesem kleinen Gremium realisiert, an dem maßgeblich auch ein Laie beteiligt war.⁴¹

Der Ordensausschuss verteidigte die Wahrung der allgemeinen Menschenrechte gegen das Unrechtsregime durch Lageberichte, Hirtenbriefentwürfe und Denkschriften für die Fuldaer Bischofskonferenz. Alle deutschen Bischöfe sollten am 2. Advent 1941 von den Kanzeln den vom Ordensausschuss verfassten Hirtenbrief verlesen. Der Ausschuss erläuterte, er fühle sich über die Klosterangelegenheiten hinaus für die Kirche und das ganze Volk verantwortlich. Es werde eines Tages von „gewaltiger historischer Bedeutung“ sein, wenn die Bischöfe öffentlich die Verletzung von göttlichem und natürlichem Recht mißbilligt hätten: „Auch der nichtchristliche Teil in Deutschland, der unter der Last der Rechtlosigkeit und seiner eigenen Ohnmacht gegenüber Unrecht und Gewalt leidet, erwartet Hilfe und Verteidigung der allgemein menschlichen Rechte durch den deutschen Episkopat.“⁴²

³⁹ Vgl. Leugers, Antonia, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945*, Frankfurt a.M. 1996.

⁴⁰ Vgl. Leugers, Antonia, *Georg Angermaier 1913–1945. Katholischer Jurist zwischen nationalsozialistischem Regime und Kirche. Lebensbild und Tagebücher*, 1. Aufl., Mainz 1994 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A 44), 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1997; *dies.* (Hg.), Julius Döpfner, *Briefe an Georg Angermaier 1932–1944*, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 58. Bd., Ergänzungsband (1996), S. 9–100.

⁴¹ Nuntius Lajolo nannte dies „eine objektive Distanz zum Zeitgeist“. Die SV habe „so aufklärend für die Verantwortlichen in der Kirche“ wirken können. Grußwort des Nuntius, Erzbischof Giovanni Lajolo, in: VDO-Protokoll, 1997 (AVDO).

⁴² Hirtenbrief-Gründe, 15.11.1941, in: *Volk*, Ludwig (Bearb.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers (1917–1945)*, Bd. II: 1935–1945, Mainz 1984, S. 837 f.

Der Hirtenbrief wurde nicht verlesen – nach dem Einsetzen der Deportationswelle aus dem Deutschen Reich wäre er tatsächlich ein historisches Fanal gewesen –, doch mit dem Entwurf des Ausschusses war eine Wendung hin zu einer Diskussion um die Amtspflicht der Bischöfe eröffnet worden. In einem Menschenrechtshirtenbrief vom Frühjahr 1942, der auf dem Entwurf von 1941 aufbaute, und im gemeinsamen Dekalog-Hirtenbrief vom Herbst 1943 spiegelt sich dieser Wandel wider.

Der Ordensausschuss beteiligte sich darüber hinaus an Neuordnungsplänen für die Zeit nach dem Ende der Diktatur (insbesondere im Kreisauer Kreis: Rösch, König, P. Alfred Delp SJ und Angermaier; im Gesprächskreis um Laurentius Siemer und Nikolaus Groß in Köln, im Generalsekretariat Brauns in Berlin). Die SV gab damit eine über die Eigeninteressen hinausreichende Antwort auf das NS-Regime in der Solidarität zu Verfolgten und zu Widerstandskreisen, die auf die Unterstützung und die Sachkenntnis auch der katholischen Vertreter setzten. SV-Generalsekretär Odilo Braun war darüber hinaus auch eine zuverlässige Adresse für Hilfesuchende. Im Januar 1943 versteckte er eine junge Frau – „Nichtarierin“ – kurz vor ihrer drohenden Deportation.⁴³ Braun empörte das Schweigen der Oberhirten angesichts der Verbrechen des Regimes. Er schrieb dem Fuldaer Bischof *Dietz*: „Meiner Überzeugung nach hätte der deutsche Episkopat schon längst in der furchtbaren Judenverfolgung als offizieller Vertreter der Kirche in Deutschland für die unterdrückte Menschenwürde eintreten sollen.“⁴⁴

Die Ordensausschussmitglieder gingen mit ihrem Einsatz ein hohes Risiko ein. Nach dem 20. Juli 1944, dem gescheiterten Attentat auf Adolf Hitler, wurde nach ihnen gefahndet. Siemer und König konnten untertauchen und blieben unentdeckt. Rösch versteckte sich, wurde verraten, in Berlin-Moabit inhaftiert, wo auch Braun nach seiner Festnahme einsaß. Im Februar 1945 wurde Braun überraschend entlassen, Rösch erlangte beim Einrücken der Sowjetarmee im April 1945 seine Freilassung. Angermaier kam im März 1945 unter bislang nicht geklärten Umständen bei einem Verkehrsunfall, in den ein SS-Auto verwickelt war, in Berlin ums Leben. König starb 1946 an den Folgen der Krankheit, die er durch seinen unermüdlichen Einsatz und wegen des monatelangen Lebens im Versteck nicht hatte behandeln lassen und kurieren können.

⁴³ Zum Kontext vgl. *Leugers*, Antonia (Hg.), Berlin, Rosenstraße 2–4: Protest in der NS-Diktatur. Neue Forschungen zum Frauenprotest in der Rosenstraße 1943, Annweiler 2005 (= Edition Mooshausen).

⁴⁴ P. Odilo Braun OP an Bischof Johannes Dietz, 6.3.1943, in: *Leugers*, Angermaier (wie Anm. 40), S. 233 f., Anm. 9.

Die Vereinigung Deutscher Ordensobern 1946–1998

Die Ordensobern, die sich trotz der erschwerten allgemeinen Bedingungen in der unmittelbaren Nachkriegszeit zur Gründung der „Vereinigung Deutscher Ordensobern“ (VDO) rasch zusammenfanden, setzten mit der Öffnung der Mitgliedschaft für alle Priesterorden und -kongregationen einen in den Jahrzehnten zuvor immer wieder geäußerten Vorschlag um. Zum Charakteristikum der bundesrepublikanischen Zeit der VDO gehört es geradezu, dass nun Lösungen für diverse Problembereiche und Desiderate angestrebt wurden, die die Vereinigung seit ihren Anfängen begleitet hatten.

Die VDO als eingetragener Verein nach dem bürgerlichen Recht, ihre Satzung und Geschäftsordnung wurden Teil der demokratischen Kultur der Bundesrepublik, wie sie auch in den Organen der Höheren Obern – Mitgliederversammlung und Vorstand – gepflegt wurde. Das Generalsekretariat erfuhr einen funktionsgerechten Ausbau, die Geschäftsführung eine Perfektionierung als Informations-, Koordinations-, Verwaltungs- und Dienstleistungszentrale, ohne dass allerdings die personelle Besetzung entsprechend diesen erhöhten Anforderungen⁴⁵ eine angemessene Erweiterung erhalten hätte. Die Zahl der Mitglieder nahm von 42 im Jahr 1946 um mehr als das Doppelte auf 98 im Jahr des 100-jährigen Jubiläums zu. Das VDO-eigene Organisationsnetz aus Kommissionen und Arbeitsgemeinschaften verdichtete schließlich das Geflecht der Kooperation der Mitgliedsgemeinschaften untereinander über die Mitgliederversammlungen hinaus.

Erst auf den Jahreskonferenzen der bundesrepublikanischen Zeit öffneten sich die Obern zu einem Erfahrungsaustausch, der die Reflexion über Interna der jeweiligen Gemeinschaften bis hin zur persönlichen Kollegenberatung umschloss. Diese Entwicklung stand im Zusammenhang mit dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßenen Prozess der zeitgemäßen Erneuerung des Ordenslebens. Die Referate, Berichte und Diskussionen berücksichtigen neben evangeliumsgemäßen Leitbildern und einer zeitgemäßen Theologie ebenso humanwissenschaftliche Erkenntnisse zum Individual- und Gruppenverhalten, die nun als fraglos auch für Ordensange-

⁴⁵ Einer näheren Untersuchung wert wäre die Frage, inwieweit Vereins-„Funktionäre“ (wie es Generalsekretäre werden können) durch faktische Trennung vom Gemeinschaftsleben ihrer Kommunität dieser noch mehr verlustig gehen oder ob sie schon in diese Position kommen, weil sie eher „Individualisten“ sind. Unter den sieben Generalsekretären der ersten hundert Jahre des Bestehens trat ein Generalsekretär später aus, konvertierte und heiratete, einer trat aus und ging in den Diözesandienst, ein anderer trat zwar nicht aus, übernahm dafür jedoch Pfarrstellen und lebte schließlich in seinem Privathaus statt im Kloster.

hörige und deren Gemeinschaftsleben geltend entdeckt wurden, auch wenn Generalsekretär P. Karl Siepen CSsR 1972 warnte vor „zum Teil hysterischen Erwartungen“⁴⁶ hinsichtlich neuerer gruppenspezifischer und gruppenpädagogischer Methoden in manchen Ordensgemeinschaften. Die Amtsführung der Oberen und das Leben nach den evangelischen Räten Armut (faktisch „Gütergemeinschaft“), Ehelosigkeit und Gehorsam wurden selbstkritisch hinterfragt und zeitgemäß erneuert interpretiert. Im Gefolge des Konzils sei dann der Witz entstanden, „die Ordensleute würden künftig Armut, Keuschheit und Dialog geloben“⁴⁷.

Im Hinblick auf die Interessenvertretung der VDO gegenüber der Kirche und kirchlichen Institutionen kam es zu einer konstruktiven Lösung beim „Konfliktherd“ des Verhältnisses der Missionsoberen zu den Päpstlichen Werken durch die Gründung des Katholischen Missionsrates (MR) 1953. In der Übernahme der MR-Geschäftsführung in Personalunion mit der des VDO-Generalsekretariats und in der wechselnden Präsidentschaft zwischen den Leitern der Bischöflichen und Päpstlichen Werke für die Weltkirche wurden die einstigen Konfliktgegner sozusagen institutionell zur Kooperation verpflichtet bzw. zur Austragung von Meinungsverschiedenheiten auf den Binnenraum verwiesen. Das bedeutete im Unterschied zu den kräftezehrenden Auseinandersetzungen der Jahrzehnte zuvor einen merklichen Fortschritt, in deren Arbeitsphasen sich einer der Beteiligten des entnervten Ausrufs nicht enthalten konnte: „Es ist doch fast ein Ärgernis, dass die Protestanten sich in der Praxis einig sind, obwohl sie im Glauben uneins sind. Bei uns ist es umgekehrt.“⁴⁸

Auch die Bemühungen der VDO seit der Konzilszeit, den direkten, institutionalisierten Kontakt zur Deutschen Bischofskonferenz (DBK) zu suchen, führten zum Erfolg. Mit den jährlich stattfindenden Kontaktgesprächen zwischen den Vertretern der Ordensoberen-Vereinigungen und der DBK, der Mitarbeit von VDO-Vertretern in den Gremien der DBK sowie des Verbands der Diözesen Deutschlands und mit den Gesprächen von Ordensvertretern auf Diözesanebene fand das „interessierte Nebeneinander“⁴⁹, so der damalige DBK-Sekretär Josef Homeyer, ein Ende.

⁴⁶ P. Karl Siepen CSsR an P. Kajetan Eßer OFM, 30.3.1966 (AVDO).

⁴⁷ Druck des Referates: Stenger, P. Hermann CSsR, Überlegungen zur Erziehung und Persönlichkeitsbildung der Ordenskleriker nach dem II. Vatikanischen Konzil, in: Ordenskorrespondenz (OK) (1966), S. 393–403.

⁴⁸ P. I. A. Otto SJ, in: Besprechungs-Protokoll, 16.3.1953 (AVDO).

⁴⁹ Druck des Referates: Homeyer, Josef, Die Neuordnung der überdiözesanen Strukturen der Kirche in Deutschland und die Mitarbeit der Orden, in: OK (1976), S. 125–132.

Der demokratische Staat eröffnete für die Obernvereinigung vergleichsweise die günstigsten Lösungen, nachdem Klärungen in prinzipiellen Fragen gefunden worden waren. Der aus der Verantwortung des sozialen Rechtsstaates für jeden Bürger erwachsenen Forderung an die Orden, den Nachweis zu erbringen, dass sie ihre Ordensangehörigen tatsächlich auch im Alter und bei Arbeitsunfähigkeit versorgen und gegebenenfalls für ausgeschiedene Mitglieder die Rentennachversicherung bezahlen können, kam die VDO zusammen mit den Vereinigungen der Brüder und Schwestern (VOB und VOD) in enger Kooperation mit den Ämtern nach. Das Solidarwerk der katholischen Orden Deutschlands und die Schlichtungsstelle der deutschen Ordensobern-Vereinigungen stellen eine konstruktive solidarische Lösung dar. Die Stellung der Ordensangehörigen im staatlichen Sozialversicherungs- und Vermögensrecht, so das Ergebnis einer staatskirchenrechtlichen Untersuchung, sei überaus günstig: „Das Verhältnis von den zu zahlenden Beiträgen zu den beanspruchten Leistungen fällt deshalb für die Ordensangehörigen besonders vorteilhaft aus. Die Ordensgemeinschaften sind deshalb zu Recht der Ansicht, durch die Einbeziehung ihrer Angehörigen in die fünf Zweige der staatlichen Sozialversicherung nicht belastet, sondern begünstigt zu werden.“⁵⁰ Das heißt, die Solidargemeinschaft der übrigen, nicht in gleicher Weise begünstigten konfessions- und religionsübergreifenden Beitragszahler und Beitragszahlerinnen, ganzer Familien, trägt die Ordensgemeinschaften mit. Das verpflichtet zweifelsohne die Ordensangehörigen zu einem fruchtbaren Dienst in Kirche und Gesellschaft.

In den Bereichen Ordensschule und Ordenshochschule wurde die Niveau-Angleichung an die staatlichen und kirchlichen Bildungs- und Ausbildungsstandards für Schüler, Lehrer, Studenten und Dozenten, die nicht zuletzt schon die Weimarer katholischen Beamten so nachdrücklich gefordert hatten, endlich verwirklicht. Die Befreiung der Ordensangehörigen vom Wehrdienst und im Kriegsfall die Möglichkeit der Freistellung auch für Ordensgeistliche – analog zum Diözesanklerus aufgrund des nun demokratisch ausgelegten Reichskonkordats – markiert eine wesentliche Entwicklung zur Gleichbehandlung und Gleichstellung von Ordensangehörigen und Studierenden der Theologie der Diözesen und vom Ordens- und Diözesanklerus.

⁵⁰ Sailer, Andreas, Die Stellung der Ordensangehörigen im staatlichen Sozialversicherungs- und Vermögensrecht, Berlin 1996 (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, 26), S. 249.

In der Vertretung der eigenen Interessen hatte die VDO somit in der bundesrepublikanischen Zeit grundlegende Erfolge für sich zu verzeichnen. Im Mittelpunkt der Überlegungen der Ordensobern stand jedoch seit Jahren eine andere Frage: Welchen Standort in Kirche und Gesellschaft sollten die Orden einnehmen? Die Antwort war einmütig: Der Ort der Orden sei an der Seite der Armen, in Solidarität mit den Bedürftigen und „Fernstehenden“. Im Verhältnis zu Kirche und Gesellschaft sei die Aufgabe der Orden eine prophetisch-kritische. Manche Reaktionen seitens der Hierarchie auf die Selbstbeschreibung dieses vordringlichen Dienstes der Orden haben die wunden Stellen und die dauernde „Konflikthaftigkeit“,⁵¹ so P. Peter Lippert CSsR, im Verhältnis Orden–Hierarchie bloßgelegt. Johann B. Metz nannte sie in seinem Referat vor der VDO die „legitime und fruchtbare Spannung“. Es sei „der lebendige Antagonismus zwischen Orden und Großkirche.“ Dennoch registrierte Metz schon 1976 großkirchlich angepasste und gezähmte Orden. „Die Ordenskrise ist, wenn ich recht sehe, nur sekundär eine Nachwuchskrise, sie scheint primär eine Funktionskrise zu sein – verursacht durch das Fehlen großer, spezifischer, in einer gewissen Weise nicht übertragbarer Aufgaben in der Kirche.“ Die Nachfolge müsse mystisch und situativ und praktisch-politisch sein. „Armut als evangelische Tugend drängt in die praktische Solidarität mit jenen Armen, für die Armut gerade keine Tugend, sondern Lebenssituation und gesellschaftliche Zumutung ist.“ Die Ehelosigkeit als Ausdruck kompromissloser Sehnsucht nach dem „Tag des Herrn“ dränge in helfende Solidarität mit den Einsamen, für die es keine Tugend sei, ehelos, geschieden oder alt zu sein. Der Gehorsam dränge in die Nähe derer, für die Gehorsam keine Tugend, sondern Ausdruck von Unterdrückung und Entmündigung sei.⁵² Die Interessenpolitik der VDO zur Sicherung des Handlungs- und Gestaltungsspielraums der Ordensgemeinschaften drückte sich in sachdienlicher und loyaler Kooperation mit Staat und Kirche aus. Die Solidarität der Orden aber zugunsten anderer im Sinne ihres prophetisch-kritischen Dienstes, der sich in ihrem Handeln, Reden und in ihrer Lebensweise verwirklicht, dürfte den Rahmen der Loyalität zu Staat und Kirche nicht selten sprengen müssen.

⁵¹ Druck des Referates: Lippert, P. Peter CSsR, Zur besonderen Berufung des Ordenspriesters in der Kirche, in: OK (1986), S. 55–64.

⁵² Druck des Referates: Metz, Johann B., Zeit der Orden?, in: OK (1976), S. 420–428.

100 Jahre Superioren-Konferenz / Superioren-Vereinigung / Vereinigung Deutscher Ordensobern: Interessenpolitik und Solidarität

In der VDO-Geschichte spiegelt sich der Wandel am intensivsten in der gemeinsam getragenen zeitgemäßen Erneuerung des Ordenslebens in der konziliaren und postkonziliaren Zeit wider, wobei nicht zuletzt die Mitgliederversammlungen, Arbeitsgemeinschaften und Kommissionen eine entscheidende Rolle beim Umsetzungs- und Einübungsprozeß spielten. Die VDO im Jahr 1998 war geprägt von diesem umfassenden Wandel. Sie ist nicht nur als eingetragener Verein nach bürgerlichem Gesetz ein demokratisch verfasstes und arbeitendes Gremium und steht somit auf dem Boden des Grundgesetzes, sondern sie steht auch auf dem Boden des Zweiten Vatikanums. Die Interessenpolitik, die die VDO seit ihren Anfängen gegenüber Staat und Kirche verfolgte, kannte unterschiedliche Phasen von Nähe und Distanz zu Regierung und Kirche, die die Obernvereinigung selbstkritisch als nicht unproblematisch für ihre Unabhängigkeit und Selbstständigkeit einstuft. Erst die sachlichen Kontakte zu Ämtern und Behörden in der bundesrepublikanischen Zeit boten den Orden die Möglichkeit der von Sekundärzwecken freien Vertretung ihrer Interessen. Im Hinblick auf die Kirche endete erst in der postkonziliaren Zeit mit der Einführung von direkten, institutionalisierten Gesprächen zwischen VDO und Vertretern der Bischofskonferenz sowie zwischen Obern und Diözesanbischöfen die dialoglose Phase des „interessierten Nebeneinander“. Das möglicherweise weitaus interessantere Miteinander der in der VDO vertretenen *superiores maiores* in Zusammenarbeit mit den Bischöfen in der Deutschen Bischofskonferenz, wie es „*Mutuae relationes*“⁵³ empfiehlt und wie es wiederholt von der VDO angeboten wurde, dürfte sich nicht realisieren lassen, solange von seiten der Bischofskonferenz ein ausgeprägtes Desinteresse daran gepflegt wird.

Die Möglichkeiten der VDO zur Interessenvertretung waren ohnehin damals ausreichend. Da es durchaus zeitraubend und personalintensiv ist, die Interessen im kirchlichen und gesellschaftlichen Gremiengeflecht tatsächlich geltend zu machen, war die VDO hierin an ihrer Leistungsgrenze angelangt, wollte sie nicht ihren zweiten programmatischen Arbeitsschwerpunkt, die Solidarität, gefährden durch – Interessenpolitik. Das historische Beispiel des

⁵³ Vgl. Leitlinien für die gegenseitigen Beziehungen zwischen Bischöfen und Ordensleuten in der Kirche. Dokument der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute und der Kongregation für die Bischöfe, in: OK (1979), S. 1–33.

Einsatzes des „Ordensausschusses“ während der NS-Zeit für Verfolgte ohne Rücksicht auf Eigeninteressen zeigt, zu welchen mutigen und flexiblen Antworten die Obernvereinigung im Verlauf ihrer Geschichte fähig war. Die in den letzten Jahren vor dem 100-jährigen Jubiläum von der VDO vorgelegte Standortbeschreibung der Orden an der Seite der Armen, in Solidarität mit den Bedürftigen und „Fernstehenden“, wie sie in einzelnen Projekten von Ordensgemeinschaften gelebt wird, stellt die Kontinuität zu diesem historischen Engagement für die Menschenrechte her. Im Verhältnis zu Kirche und Gesellschaft sehen sich die Orden in prophetisch-kritischer Funktion.

Nun kann man aber mit Recht fragen, wo diese „prophetisch-kritische Funktion“ – außer in den von den Medien nicht einmal rezipierten allgemeinen VDO-Erklärungen – denn zum Tragen kam. Stellungnahmen waren oft nur intern, im klar akzentuierten und artikulierten ernsten Flüsterton zu vernehmen. In ihren konkreten Anliegen, die durchaus eine differenzierte kritische Einstellung deutlich werden lassen, wandte sich die VDO in vertraulichen Eingaben an die zuständigen kirchlichen Stellen. Bei öffentlichen Stellungnahmen von engagierten Initiativen aus dem Ordensraum (Ordensleute für den Frieden, Erklärungen des Forums der Orden, Offener Brief der Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden) stellte die VDO klar, dass es sich hier um keine autorisierte VDO-Erklärung handele. Die dann folgende, nicht gerade kirchentypische Reaktionsweise von Seiten der VDO bestand darin, dass sie diese Initiativen und Stellungnahmen nicht rundum verurteilte, sondern deren Verbreitung und die Auseinandersetzung mit ihnen durchaus empfahl. Die VDO schaffte also keine Opfer, sondern Dialogpartner. Sie schützte dadurch den Pluralismus der Meinungen – auch innerkirchlich. Die VDO konnte somit den fehlenden Raum für die letzten Fragen eröffnen, die sich selbst nach kirchenamtlich vermeintlich letzten Antworten noch immer stellen werden. Das dürfte auf Dauer ein wichtiger Dienst der Orden bleiben, die weniger im Verlautbarungskatholizismus als schlicht bei den Menschen ihren Ort gefunden haben. Die Chancen, die sich dabei abzeichnen, formulierte die Deutsche Bischofskonferenz treffend: „Die prophetische Funktion der Institute des geweihten Lebens gilt nicht nur gegenüber der profanen Gesellschaft, sondern auch in innerkirchlichen Prozessen. Geschichtlich betrachtet war solche kirchliche Selbstkritik oft Quelle einer wirkungsvollen Reformdynamik“.⁵⁴

⁵⁴ DBK-Stellungnahme zu den „Lineamenta“, 23.9.1993; Anlage zum VDO-Rundschreiben 649, 11.1.1994 (AVDO).

Schluss

Fragen zur Mitgliedschaft in der von Obern der missionierenden Priesterorden und -kongregationen 1898 gegründeten „Superioren-Konferenz“ wurden im Verlaufe der Jahrzehnte immer wieder diskutiert. P. Kilian Müller OMCap als Vertreter seines Provinzials auf der Konferenz von 1926 meinte etwas salopp, „freuen wir uns, wenn ‚unser Haus voll wird!‘ Seien wir doch froh, wenn sich möglichst viele melden!“ Man solle nicht einmal die außer-europäische Mission und den Priester-Charakter betonen als Voraussetzung für die Mitglieder, so Müller. Erzabt Norbertus Weber OSB trat diesem Vorschlag mit Bestimmtheit entgegen, weil das „eine Verneinung der ganzen bisherigen Entwicklung der SV“ sei; dann stünden sie „vor einem Wendepunkt“. Abt Placidus Vogel OSB malte unabsehbar schreckliche Folgen aus, wenn sie Müllers Vorschlag erlügen. Dann stehe „auch nichts mehr im Wege, daß wir Schwesterngenossenschaften in die SV aufnehmen!“ Müller provozierte noch mit der Frage: „Warum nicht?“⁵⁵ – Und bekam in der Geschichte der deutschen Obernkongregationen, von der ich Ihnen die Jahre 1999–2009 ersparen werde, schließlich in Form der am 8.6.2006 in St. Ottilien gegründeten „Deutschen Ordensobernkongregation“ (DOK)⁵⁶ die späte positive Antwort. Die DOK setzt sich zusammen aus den bisherigen Vereinigungen: Vereinigung Deutscher Ordensobern (gegründet 1898), Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (gegründet 1954), Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden (gegründet 1958).

Übrigens: Wieder und wieder tauchte auch eine andere Frage auf: Ob man nicht die Österreicher aufnehmen solle ...

⁵⁵ SK-Protokoll, 5.–6.5.1926 (AVDO).

⁵⁶ Deutsche Ordensobernkongregation (DOK): <http://www.orden.de> (16.04.2009).

Klöster und Ordensgemeinschaften in den Krisen des 19. und 20. Jahrhunderts

Rückblick auf die Entwicklung in den deutschsprachigen Ländern

Gisela Fleckenstein

1. Der Ordensstand als Lebensform in der Kirche

Im Vorwort des Bandes „Klöster und Ordensgemeinschaften“ schreibt der Herausgeber Erwin Gatz: „Die Aufnahme eines Bandes über die Orden und Kongregationen in die Geschichte des kirchlichen Lebens bedarf angesichts deren zentraler Bedeutung keiner weiteren Begründung.“¹ Das Leben nach den Evangelischen Räten Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam hat eine lange Tradition innerhalb der Kirche und gehört als Lebensform zu ihrem festen Bestandteil. Seit dem 4. Jahrhundert wird das Mönchtum als eine Form des christlichen Lebens geschätzt und hat bis zur Gegenwart mannigfaltige Ausprägungen und Veränderungen erfahren. Innerhalb der Kirche stand und steht eine Abschaffung dieser Lebensform nicht zur Diskussion. Doch in der Gegenwart sind hierarchisch strukturierte, religiöse Gemeinschaften in der westlichen Gesellschaft einem Legitimationsdruck ausgesetzt. Steht doch eine zunehmende Individualisierung des Lebens im Vordergrund, die auch vor Gemeinschaften nicht Halt gemacht hat.

Auf der Internetplattform der Deutschen Ordensobernkonzferenz wurde im Januar 2007 eine Dokumentation über „Die Sternschwestern“ im Bayerischen Fernsehen angekündigt: „Mitten in Augsburg, direkt unterhalb des Rathauses, steht das Mutterhaus der Schwestern von Maria Stern. Nach der Säkularisation, zu Beginn des 19. Jahrhunderts, gaben die Franziskanerinnen das Leben in strenger Klausur auf. Sie kümmerten sich um Kinder, traten in den Schuldienst ein und sicherten so das Überleben des Ordens. In alle Diözesen Bayerns wurden sie entsandt. Wie die Weisen aus dem Morgenland

47

¹ Gatz, Erwin (Hg.), Klöster und Ordensgemeinschaften, Freiburg im Breisgau 2006 (= Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Band 7), Vorwort. Der Beitrag ist eine bewertende Zusammenfassung dieses Bandes. Daher wird auf die Einzelnachweise in Anmerkungen verzichtet.

folgen sie bis heute dem Stern. Sie glauben, dass jede von ihnen ein Stern in der Hand Gottes ist. Als gemeinsames Zeichen tragen sie einen Ring mit einem Stern darauf. Der Film begleitet die Sternschwestern in ihrem Alltag als Köchin, Lehrerin, Oberin oder Geburtshelferin. [...] Rund 220 Sternschwestern gibt es in Deutschland, 93 sind in Brasilien und Afrika in der Mission tätig. Vor 50 Jahren waren es noch viermal so viele. Auch diesen Orden plagen Nachwuchssorgen und so ist es für alle eine große Freude, wenn wieder eine junge Frau den Weg zu den Sternschwestern findet.“² Die Franziskanerinnen von Maria Stern wurden 1258 im „Haus zum Stern“ in Augsburg gegründet. Sie feierten 2008 ihr 750-jähriges Bestehen.³ Die zitierte Ankündigung der Fernsehendung gibt in Kurzfassung die Anpassung einer Gemeinschaft an die Zeitläufte wieder. In diesem Beitrag möchte ich Aspekte der Entwicklung von Klöstern und Ordensgemeinschaften seit dem 18. Jahrhundert punktuell herausgreifen und einen Ausblick geben.

2. Welche Aufgaben werden durch Orden wahrgenommen?

Bis zur Säkularisation waren vor allem die Jesuiten und die Mendikantenorden führend im Schulwesen. Die Jesuiten besetzten die Felder Schule, Mission, Volksmission und Exerzitien.

Im unmittelbaren Anschluss an die Säkularisation erlebten die karitativ tätigen Gemeinschaften eine Blütezeit. Unter Napoleon wurden bereits 1807 die Barmherzigen Schwestern des Vinzenz von Paul wieder zugelassen, die in der Krankenpflege dringend benötigt wurden. Die Barmherzigen Schwestern wurden in ganz Mitteleuropa nachgefragt, fand doch ihr Konzept der Verbindung von traditionellem Ordensleben und karitativer Arbeit großen Anklang. Sie wurden zum Vorbild für zahlreiche Neugründungen.

Orden und Kongregationen sind in acht Tätigkeitsfeldern aktiv, die sich in extern und intern unterteilen lassen. Extern: Seelsorge, Armen- und Krankenfürsorge, Bildung, Erziehung und Lehre, Kunst und Kultur, Wirtschaft, Mission. Intern: Feier der Liturgie (Stundengebet, Gottesdienst),

² Die Sternschwestern. Ein Film von Peter Kropf. Bayerisches Fernsehen, Mittwoch, 10.01.2007, 19.30 Uhr. Angaben aus: www.orden.de (6.1.2007). Die Dokumentation wurde mehrmals mit dieser Ankündigung wiederholt, so am 25.11.2007 vom Sender Phoenix von ARD und ZDF. Zu den Franziskanerinnen: www.kloster-mariastern.de (1.10.2009).

³ Dazu erschien eine gediegene Festschrift in zwei Bänden: Von Gottes Stern geführt. 750 Jahre Franziskanerinnen von Maria Stern in Augsburg (1258–2008). Bd. 1: Geschichte und Gegenwart; Bd. 2: Kunst und Kultur, hg. vom Kloster Maria Stern, Augsburg 2008.

Pflege eines kontemplativen Lebens. Diese Aufgabenbereiche wurden in verschiedenen Epochen unterschiedlich gewertet und aus staatlicher Sicht vorwiegend unter Nützlichkeitsaspekten gesehen.

3. Wie reagieren Klöster und Gemeinschaften auf Krisensituationen?

Es gibt externe und interne Krisensituationen. Externe Krisen werden an Klöster und Ordensgemeinschaften von außen, d. h. meist von staatlicher Seite herangetragen. Interne Krisen sind in der Gemeinschaft oder in der Organisation Kirche entstandene Situationen, auf die ebenfalls reagiert werden muss. Ich möchte in chronologischer Reihenfolge auf verschiedene Krisensituationen und die Reaktionen der Gemeinschaften eingehen.

a) Die Säkularisation

Das Zeitalter des Barock blieb nicht ohne Auswirkungen auf die vielfach heute noch sichtbaren Ausprägungen einer Klosterkultur. Besonders die Prälatenorden entfalteten eine reiche zeitgenössische Baukunst. Zu diesen Klöstern gehörten auch umfangreiche Bibliotheken zur Pflege der Wissenschaften, wobei neben der Theologie die Naturwissenschaften eine besondere Förderung erfuhren. Im 17. und 18. Jahrhundert kam dem Jesuitenorden im Bereich von Bildung und Mission eine herausragende Stellung zu. Der Orden wurde 1773 durch das Breve *Dominus ac Redemptor noster* von dem Franziskanerpapst Clemens XIV. aufgelöst. Der Kirchenhistoriker Karl Suso Frank schrieb: „Die Aufhebung des Jesuitenordens ist für die Geschichte des abendländischen Mönchtums als Anfang eines allgemeinen Auflösungsprozesses anzusehen. Die beiden letzten Jahrzehnte des 18. und die frühen Jahre des 19. Jahrhunderts sind die Zeit einer allgemeinen Säkularisation der Klöster und Orden, wie sie der bisherigen Kirchengeschichte nicht bekannt waren.“⁴ Ein Phänomen, welches sich seit der Aufklärung durch ganz Europa zog und zwischen 1803–1806 seinen Höhepunkt erreichte.⁵ Die Maßnahmen der Säkularisation bedeuteten tief greifende Einbrüche in die klöster-

⁴ Frank, Karl Suso, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 3. Aufl. 1979 (= Grundzüge Bd. 25), S. 153.

⁵ In der Habsburgermonarchie fand die Aufhebung von Klöstern und Orden bereits unter Kaiser Josef II. in den 1780er Jahren statt. Diese Säkularisation war aber nicht derart umfassend und tief greifend wie jene in den Ländern des Alten Reichs in den Jahren 1803–1806.

liche Lebens- und Arbeitskultur: Klosterbesitz wurde beschlagnahmt und für (nützliche) staatliche Zwecke verwendet, den Gemeinschaften wurde die Aufnahme neuer Mitglieder verboten, die Zahl der Mitglieder wurde staatlich begrenzt, das Eintritts- bzw. Professalter wurden heraufgesetzt, Zentralklöster, d. h. Aussterbeklöster wurden eingerichtet, das Klosterleben war in den Augen der Aufklärer gegen die Vernunft und gegen die Menschenrechte gerichtet, die Verbreitung von klosterfeindlicher Literatur und antimonastischer Propaganda wurde befürwortet, die Klöster wurden für die Gesellschaft als unnützlich angesehen, das Klosterleben wurde mit Müßiggang gleichgesetzt, der Klosterbesitz diente als Entschädigung für linksrheinische Territorien, der Besitz der „toten Hand“ war dem Wirtschaftskreislauf entzogen.

Durch die drastischen Einschnitte der Säkularisation gehörten Klöster und Orden aus staatlicher Sicht nicht mehr selbstverständlich zum Bestandteil des kirchlichen Lebens. Die Maßnahmen – die sich im 19. und 20. Jahrhundert kaum unterscheiden – führten zu einer fast vollständigen Enteignung der Kirche (erhalten blieb meist das Ortskirchenvermögen für die Seelsorge in den Pfarreien) und zur Zerstörung ihrer zentralen Bildungseinrichtungen. Die Öffentlichkeit reagierte darauf gelassen. Teilweise wurde die Auflösung auch von Mönchen und Nonnen begrüßt, die ihre Institution selbst als überholt ansahen. Andere kamen der gewaltsamen staatlichen Auflösung durch Selbstauflösung ihres Konventes zuvor. Einige wenige protestierten gegen die Maßnahmen.

In der Folgezeit blieben die Wiedererrichtung alter Klöster sowie die Neugründung von Niederlassungen und von Gemeinschaften abhängig von staatlichen Entscheidungen. Das Zeitalter der Restauration führte jedoch auch zu einem Neuanfang des Ordenslebens. Hier wurden neue Wege eingeschlagen, die es bis dahin in der Kirchengeschichte nicht gegeben hatte. Die alten Orden mussten den Spagat zwischen der Restauration ihrer eigenen Gemeinschaft und der Anpassung an die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse bewältigen. Hier konnten sich die neuen Kongregationen fest etablieren, die in Konkurrenz zu den alten Orden traten.

Die Auflösung fast aller Klöster innerhalb weniger Jahre sowie der Verlust von Rechten und Privilegien beendete an vielen Orten eine bis in das Mittelalter zurückgehende Geschichte geistlicher Institutionen. Doch seit den 1970er Jahren wird die Säkularisation aufgrund sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Studien nicht mehr nur als Verlust- und Opfergeschichte gesehen, sondern auch unter den Aspekten der Modernisierung. Brachte die Säkularisation und das Ende des Alten Reiches doch die Trennung von weltlicher und geistlicher Sphäre, so dass sich Orden und Klöster aus

weltlichen Machtstrukturen und barocker Prachtentfaltung verabschieden mussten. Der Verlust weltlicher Funktionen ermöglichte eine Konzentration auf die bis dahin eher beiläufig gepflegten geistlich-monastischen Aufgaben. Nunmehr konnte man sich auf die Kernbereiche des Ordenslebens konzentrieren und den Schwerpunkt auf Kontemplation, Seelsorge und Caritas legen. Dies führte im 19. Jahrhundert zu einem bis dahin nicht gekannten Aufschwung von Ordensgemeinschaften. Dieser vollzog sich regional unterschiedlich. Die Neugründungen des 19. Jahrhunderts griffen überwiegend auf die Rechtsform der Kongregation zurück, die schon seit Benedikt XIV. (1740–1758) möglich war, aber erst jetzt in einer Zeit des Neuaufbruchs intensiv genutzt wurde.⁶ Die Gründungen erfolgten meist zweckgebunden und widmeten sich – besonders bei der durch König Ludwig I. von Bayern geförderten Restauration der Klöster und Orden – überwiegend nützlichen Aufgaben im Bereich der Seelsorge, Schulen sowie der Armen- und Krankenpflege. Kontemplative Orden wurden zum Teil in diesen neuen Bereichen tätig, wie zum Beispiel die eingangs genannten Sternschwestern, die so ihre Gemeinschaft über die Zeit retten konnten.

b) Der Kulturkampf

Der Kulturkampf bedeutete nach dem Aufschwung in der Restaurationszeit und den vielfältigen Neugründungen nach 1850 eine nächste deutliche Zäsur für die Klöster und Ordensgemeinschaften. Die ordenskritische Stimmung wuchs nach dem Ersten Vatikanischen Konzil und führte im kleindeutschen Kaiserreich und vor allem in Preußen zu einer Reihe von Gesetzen, die das Leben und Wirken der Orden einschränkten oder sie sogar auswiesen. Auswirkungen auf die Orden hatte ein preußisches Reskript vom 15. Juni 1872, welches den Mitgliedern geistlicher Kongregationen die Tätigkeit in öffentlichen Schulen untersagte. Davon war insbesondere der Einsatz an Volksschulen betroffen. Das reichsweit gültige Jesuitengesetz vom 4. Juli 1872, welches diesen Orden und ihm verwandte Gemeinschaften vom Gebiet des Deutschen Reiches ausschloss, folgte. Als Höhepunkt schloss sich das Gesetz vom 31. Mai 1875 betreffend die geistlichen Orden und ordensähnlichen Kongregationen der katholischen Kirche an, welches binnen sechs

⁶ *Wesemann, Paul*, Die Anfänge des Amtes der Generaloberin. Dargestellt an der verfassungsrechtlichen Entwicklung des Instituts der Englischen Fräulein bis zur Konstitution Papst Benedikts XIV. „*Quamvis iusto*“ vom 30.4.1749, München 1954 (= Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 4. Band).

Monaten die Auflösung aller nicht in der Krankenpflege tätigen Gemeinschaften vorsah. Für die Krankenpflege hatte der Staat wieder einmal keine Alternative zu den Ordensleuten.

Den Durchführungsbestimmungen waren am ehesten jene Gemeinschaften gewachsen, die im Verlauf ihrer Geschichte schon Erfahrungen mit repressiven Maßnahmen gemacht hatten. Da die Kulturkampfgesetze nicht überraschend in Kraft traten, hatten viele Gemeinschaften bereits Vorbereitungen getroffen und sich (formal) von ihrem Besitz getrennt, so dass das Ordensvermögen nicht durch den Staat verwaltet wurde. Die katholische Bevölkerung in der Heimat verhielt sich kaum kulturkämpferisch; ja meist wurden den ins Exil gehenden Ordensleuten triumphale Abschiedsfeiern veranstaltet. Die Ausführung der Kulturkampfgesetze führte nicht zu einer Auflösung der Orden und Kongregationen, sondern in den meisten Fällen lediglich zu einer Verlagerung der Tätigkeit in das benachbarte europäische Ausland und in die Vereinigten Staaten. Einige Gemeinschaften wurden jedoch zu einer Neubestimmung ihrer Tätigkeitsfelder gezwungen, da die ursprünglichen Arbeitsbereiche nicht mehr staatlich gewünscht waren. Teilweise gingen Orden – wie beispielsweise die Franziskaner – sogar personell gestärkt aus dem Konflikt zwischen Staat und Kirche hervor. Die Frauenkongregationen waren erstmals mit einem Existenz bedrohenden äußeren Eingriff konfrontiert. Sie verbesserten während des Kulturkampfes mit der Neugründung neuer Häuser im Ausland, der Verlagerung der Ausbildung sowie der Erschließung neuer Tätigkeitsbereiche ihr Management und ihre Organisationsstruktur.

Die Beilegung des Kulturkampfes 1887 kann man aus heutiger Sicht weder als Sieg noch als Niederlage für Staat oder Kirche werten. Es kam vielmehr zu einem Kompromissfrieden. Bei der Rückkehr der Mehrzahl der Orden und Kongregationen konnten sich die kirchlichen Positionen in großem Umfang durchsetzen. Nach dem Wegfall der Kulturkampfgesetze und der Genehmigung der Aufnahme neuer Mitglieder setzte eine Expansion der Mitgliederentwicklung ein. Zahlreiche regionale Statistiken dokumentieren das Wachstum von Gemeinschaften, die ihre Organisation weiter ausbauten. In gemischtkonfessionellen Ländern wie Deutschland und der Schweiz rekrutierte sich der Ordensnachwuchs überwiegend aus kinderreichen katholischen Gebieten (Milieus). Regionale und soziale Herkunft lassen sich statistisch ergründen, nicht aber die genuin geistlichen Motive für einen Ordenseintritt.

c) Der Erste Weltkrieg

Eine dritte Krise bedeutete für die Ordensleute der Erste Weltkrieg. Vor dem Krieg hatten Klöster und Ordensgemeinschaften in allen deutschsprachigen Ländern neben den Pfarreien einen festen Platz im kirchlichen Leben. Ihr Schwerpunkt lag auf den Gebieten von Caritas und Erziehung. Am Ende des langen 19. Jahrhunderts gab es kaum noch eine größere Pfarrei ohne Ordensleute. Daneben traten die monastischen Gemeinschaften etwas in den Hintergrund. Wie schon in den Kriegen von 1864, 1866 und 1870/71 wurden auch im Ersten Weltkrieg Ordensmitglieder zur Militärseelsorge bzw. zum Militär- und Sanitätsdienst herangezogen und zugelassen. Die Verluste von Mitgliedern waren aufgrund des veränderten Kampfgeschehens und der Kriegsdauer größer als in den Kriegen zuvor. Die Gemeinschaften stellten Seelsorger und Pflegepersonal für die Verwundetenpflege in den Kriegs- und Heimatlazaretten zur Verfügung. Dabei wurden auch zahlreiche Kranken- und Ordenshäuser als Lazarette genutzt. In den Lazaretten konnte eine klösterliche Lebensordnung nur eingeschränkt aufrechterhalten werden. Die Mehrzahl der Mitglieder der Ordenskollegien, Novizen und Laienbrüder, die zum Dienst mit der Waffe verpflichtet worden waren, kehrten wieder in die Klöster zurück. Austritte gab es nach dem Krieg in der Mehrzahl bei den Laienbrüdern.

Mit dem Ende des Ersten Weltkrieges und dem Verlust der deutschen Kolonien war für einige in der Mission tätige Gemeinschaften eine Umorientierung verbunden. In der Zeit nach dem Kulturkampf hatte das Deutsche Reich vielfach auf die Arbeit der in der Mission tätigen Kongregationen zurückgegriffen. Zahlreiche Gemeinschaften konnten so außerhalb Deutschlands neue Niederlassungen und Provinzen errichten, die von der Deutschen Regierung mit Wohlwollen betrachtet wurden. Als Gegenleistung wurden ihnen Niederlassungen im Deutschen Reich genehmigt. Dies führte unter anderem zu einem Ausbau der Missionsschulen.⁷

Rechtlich gesehen brachte das Kriegsjahr 1917 mit der Veröffentlichung des neuen kirchlichen Gesetzbuches, dem *Codex Iuris Canonici*, für die Ordensgemeinschaften eine Konsolidierung der bisher geübten Praxis. Regeln-

⁷ Wie z. B. die Herz-Jesu-Priester, die sich von Frankreich aus 1883 erst in Watersleyde in Holland niederließen, wo in Sittard 1908 die Deutsche Provinz (Deutschland und Österreich) gegründet wurde. Die Deutsche Provinz, jetzt mit Sitz in Sittard, konnte nach Verhandlungen mit kirchlichen und staatlichen Stellen Kamerun als Missionsgebiet übernehmen. Vgl. 50 Jahre Deutsche Ordensprovinz der Herz-Jesu-Priester 1908–1958, hg. vom Provinzialat der Herz-Jesu-Priester, Düsseldorf 1958, S. 29–31 u. S. 36 f.

gen über das Gründungsprozedere, die Aufnahme, die Ausbildung, Wahl der Oberen etc. wurden in Rahmengesetze gefasst, an welche sich die jeweiligen Gemeinschaften mit ihren Regelungen im Laufe der Zeit anpassen mussten. Die Kongregationen wurden jetzt, ohne Orden im engeren Sinne zu sein, den Ordensgemeinschaften zugerechnet. Sie galten jetzt als Ordensleute, soweit sie ihre Gelübde öffentlich ablegten.

Nach der Anpassung an die neue Staatsform der Republik erlebten alle Ordensgemeinschaften in der Zwischenkriegszeit nochmals ein starkes Anwachsen ihrer Mitgliederzahlen und partizipierten so am allgemeinen Aufstieg des deutschsprachigen Katholizismus, der nicht mehr durch staatliche Regulative eingeschränkt war. Viele junge Menschen entschieden sich für ein geistliches Leben. Davon profitierten die Orden wie auch der Diözesanklerus. Diese Entwicklung vollzog sich nicht in Österreich, das nach 1918 nunmehr ganz auf die Stammlande angewiesen war. Die Sudetenländer, die klassischen Rekrutierungsgebiete für die im Donauraum gelegenen Seminare, Klöster und Kongregationen, waren weggefallen. Die größeren Stifte wurden außerdem unmittelbar von der Wirtschaftskrise getroffen. In der Schweiz waren die Jesuiten immer noch verboten.

d) Zeit des Nationalsozialismus

Die Ideologie des Nationalsozialismus ging an Ordensleuten nicht spurlos vorüber. In einigen Klöstern fanden sich bis 1934 Sympathisanten. Trotz des Reichskonkordats von 1933, welches den Ordensgemeinschaften die Freiheit in der Ausübung der Seelsorge (Art. 15), in der Schule (Art. 23 und 25 sicherte besonders die privaten Ordensschulen), in der Erziehung und im sozial-karitativen Bereich sowie die Niederlassungsfreiheit zusicherte, begann die Verfolgung der Orden und Klöster. Nach Hausdurchsuchungen, Verhören und sonstigen Schikanen erfolgte die Durchführung von Schauprozessen wegen des Verstoßes gegen die Devisenvorschriften (1936/37)⁸ und dann die Sittlichkeitsprozesse (1936/37).

⁸ Die 1934 verschärften Reichsdevisengesetze sollten den unkontrollierten Abfluss von Kapital unterbinden. Ohne Genehmigung durften keine Devisen ins Ausland gebracht werden. Daher führten finanzielle Transaktionen der Orden, wie zur Aufrechterhaltung der Missionen oder zur Rückzahlung von im Ausland aufgenommenen Darlehen, teilweise zu drakonischen Zuchthausstrafen. Verstöße gegen die Devisengesetze galten als Landesverrat und wurden mit bis zu zehn Jahren Zuchthaus geahndet.

Im Kampf gegen die katholische Kirche sollten Bischöfe, Klerus und Ordensangehörige als korrupt, geldgierig und staatsfeindlich diffamiert werden. International verbreitete Gemeinschaften und die Missionsorden waren auf grenzüberschreitende Geldtransaktionen angewiesen. Die finanzwirtschaftlich meist schlecht ausgebildeten Ordensleute verfielen daher leicht in den Fallstricken der höchst komplizierten Devisengesetzgebung. Ab Ende 1934 gab es eine Reihe scharfer Prüfungen durch die Finanz- und Zollbehörden. Nach der Schließung der „Universum Bank“, die viele Orden in Devisenfragen unzureichend beraten hatte, erfolgten ab 1935 etliche Festnahmen und Prozesse, die propagandistisch ausgeschlachtet wurden. Die Entwicklung einer offiziellen kirchlichen Verteidigungsstrategie fiel schwer, da den Vorwürfen oft tatsächliche Verstöße gegen die Gesetze zugrunde lagen.

Nachdem es nicht gelungen war, durch die Devisenprozesse das Ansehen der katholischen Kirche und der Orden wesentlich zu beeinträchtigen, bereiteten die Nationalsozialisten, besonders durch Reichspropagandaminister Joseph *Goebbels* und sein Ministerium, eine neue Prozesswelle gegen katholische Ordensmänner und Priester ab Ende 1935 vor. Im Mai 1936 begannen vor ordentlichen Gerichten, mit Schwerpunkt vor dem Landgericht Koblenz, die so genannten Sittlichkeitsprozesse.⁹ Davon waren ausschließlich die Männergemeinschaften betroffen, da die Nationalsozialisten weibliche Homosexualität nicht beachteten. Anklagegrund war der Verstoß gegen § 175 des Strafgesetzbuches. Die 1936 geführten Prozesse mit zahlreichen Verurteilungen, insbesondere von Laienbrüdern, wurden – mit Blick auf die Olympischen Spiele in Berlin – unterbrochen und 1937 fortgesetzt. Die Prozesse wurden aufgrund von Protesten 1937 wiederum ausgesetzt. Die Reaktionen in der Öffentlichkeit waren zwispältig, doch die Prozesse führten zu einem starken Rückgang bei den Eintrittszahlen der Brüderorden.

Bis Mai 1941 wurde allen katholischen Kindergärten aufgelöst und damit kam man dem Ziel näher, alle Ordensleute aus dem Erziehungs- und Schulbereich zu vertreiben. Trotz Konkordat wurde die Mehrzahl der Bekenntnisschulen und der Ordensschulen aufgehoben. Das karitative Engagement der Orden sollte sukzessive von NS-Organisationen übernommen werden. Ebenso mussten die Orden ihre publizistischen Arbeiten einstellen. Wie im Ersten Weltkrieg waren in der Kriegszeit wiederum Ordensleute in den

⁹ Als Beispiel sei eine nationalsozialistische Schmähschrift gegen die Ordensleute genannt: *Rose, Franz, Mönche vor Gericht. Eine Darstellung entarteten Klosterlebens nach Dokumenten und Akten, Berlin 1939.*

Wehrmachtlazaretten oder in der Gesundheitsfürsorge an der Heimatfront eingesetzt. Die Klöster dienten oft als Lazarette, Umsiedlerlager, für die Kinderlandverschickung und für Rüstungsarbeiter.

Im zweiten Kriegsjahr wurde das Alter für einen Ordenseintritt auf 50 Jahre hinauf gesetzt. Dies wurde (bei Frauenorden) nicht immer strikt durchgehalten, doch damit gab es während der Kriegszeit fast keine Neuaufnahmen in die Gemeinschaften. Seinen Höhepunkt erreichte der nationalsozialistische Kampf gegen die Klöster ab dem Herbst 1940. Geeignete Klostergebäude sollten in Krankenhäuser, Erholungsheime und Nationalpolitische Erziehungsanstalten umgewandelt werden. Dem so genannten „Klostersturm“, der von SS-Führer Heinrich *Himmler* befördert wurde und von dem nur die Einrichtungen der Krankenpflege ausgenommen waren, fielen insgesamt ca. 300 Häuser zum Opfer. Das Vermögen wurde, weil volks- und staatsfeindlich, zugunsten des Staates eingezogen. Es gab Einsprüche von kirchlicher Seite, aber auch staatliche Bedenken beim Reichskirchenministerium, weil eine Unruhe unter der katholischen Bevölkerung aufgetreten war.¹⁰ Am 30. Juli 1941 ordnete der Führer Adolf *Hitler* das vorläufige Ende der Beschlagnahmungen an, doch diese hatten eine Eigendynamik erreicht und so wurden von 1939 bis 1944 insgesamt 1.603 Klöster für so genannte Reichsaufgaben in Anspruch genommen. Die deutsche Superiorenvereinigung hatte sich 1941 selbst aufgelöst.

In Österreich galt weder das österreichische Konkordat noch das Reichskonkordat, so dass nach 1938 freie Hand bei der Auflösung und Beschlagnahme von Klöstern bestand. Die Schweiz war neutral, so dass dort einige Ordensleute Zuflucht finden konnten. Hier kam es bei der Generalmobilmachung 1939 dazu, dass Ordensmänner zum Wehrdienst und Frauen für die Krankenpflege eingezogen wurden. International verbreitete Gemeinschaften hatten bis zum Krieg die Möglichkeit, Mitglieder ins Ausland zu schicken. Die Internationalität milderte in der Nachkriegszeit zum Teil auch Folgen von Flucht und Vertreibung.

Die Nationalsozialisten ergriffen gegen die Orden die schon aus der Säkularisation und dem Kulturkampf bekannten Maßnahmen, wenngleich auch mit größerer Intensität: Verdrängung aus dem Schulwesen, Auflösung und Beschlagnahme zahlreicher Klöster, Tätigkeitsverbot usw. Viele Or-

¹⁰ Dazu: *Mertens, Annette, Himmlers Klostersturm. Der Angriff auf katholische Einrichtungen im Zweiten Weltkrieg und die Wiedergutmachung nach 1945*, Paderborn 2006 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 108).

densleute fanden den Tod in den Konzentrationslagern. Zu den bekanntesten unter ihnen gehören Edith *Stein* (1891–1942), Maximilian *Kolbe* (1894–1941) und Alfred *Delp* (1907–1945).

Die beschlagnahmten und aufgelösten Klöster wurden zwar nach dem Krieg in zum Teil langwierigen Wiedergutmachungsverfahren (bis in die 1970er Jahre) zurückgegeben, doch die Gemeinschaften erholten sich nur schwer von diesem tief greifenden Einschnitt. Die weiblichen Orden und Kongregationen konnten in die Arbeitsbereiche, die ihnen von den Nationalsozialisten entzogen worden waren, zurückkehren. Aus der Krankenpflege waren sie nie verdrängt worden, auch dies eine Konstante beim Vorgehen gegen die Orden.

e) *Das Zweite Vatikanische Konzil*

Ab Mitte der 1950er Jahre verlegten zahlreiche Ordensgemeinschaften auf Empfehlung der Religiosenkongregation ihr Generalat nach Rom. Man strebte – nach einer kleinen Mitgliederkrise, bei der die Zahl der Neueintritte kurzzeitig zurückging – eine grundsätzliche Erneuerung an. Auf der Basis der Tradition investierte man vor allem in eine bessere Ausbildung von Führungskräften und schickte Mitglieder zum Studium.

Die Zeit des Konzils war die mitgliederstärkste Zeit der Orden und Kongregationen. Die Zahl war seit 1900 ständig angestiegen und sie erreichte mit 336.000 Mitgliedern 1965 ihren Höchststand.¹¹ Ein Mitgliederschwund setzte seit etwa 1960 ein. Das Konzil verabschiedete am 28. Oktober 1965 das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens (*Perfectae caritatis*). Darin wurde noch einmal ausdrücklich der Sinn und der Wert dieser Lebensform bekräftigt und seine Verortung in der Kirche bestimmt. Es ging dabei auch um die Anpassung des Ordenslebens an die moderne veränderte Welt, das Schlagwort war „*accomodata renovatio vitae religiosae*“. Das Dekret formulierte zwei Aufträge an die Ordensgemeinschaften: a) ständige Hinwendung zu den Quellen christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute und b) Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse (Art. 2). Das heißt, das Schwergewicht wurde mehr auf die innere als auf die äußere Reform gelegt. Die Rückbesinnung auf den Geist des Ursprungs sollte die gewachsene Vielfalt der Lebensformen in ihrem Wert anerkennen. *Perfectae caritatis* benannte in Art. 7 bis 11 vier Grundtypen von Instituten:

¹¹ *Frank*, Grundzüge (wie Anm. 4), S. 175.

a) Kontemplative Institute, b) Kleriker- und Laieninstitute mit apostolischer oder karitativer Zielsetzung, c) Monastische Institute und d) Säkularinstitute.

Was bedeutete dies für die Gemeinschaften? Chance oder Krise? Die historisch-kritische Bibelwissenschaft kratzte an der selbstverständlichen Ableitung des Ordenslebens aus der Heiligen Schrift. Die historisch-kritische Methode der Geschichtswissenschaft ordnete die Anfänge der Orden und Kongregationen in ihren zeitgenössischen Kontext ein und lieferte damit eine neue Sicht auf die oftmals verklärten Anfänge. In der Konzilskonstitution *Lumen gentium* war außerdem die Berufung aller Christen zur Vollkommenheit betont worden, d. h. es gibt kein spezielles Vollkommenheitsideal des Ordensstandes mehr. Viel schwieriger war die Erfüllung des zweiten Auftrags. Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse war und ist schwer zu fassen, da es gravierende Unterschiede zwischen einzelnen Ländern und zwischen Erdteilen gibt, so dass das weltweit geltende Dekret ganz unterschiedliche Anforderungen an die Gemeinschaften stellte, zumal in Mitteleuropa zu diesem Zeitpunkt allmählich deren Krise abzusehen war.¹² In Deutschland nahm in der unmittelbar nachkonziliaren Zeit die so genannte „68er-Krise“ ihren Lauf. Alle Gemeinschaften verzeichneten überproportional viele Austritte und Entbindungen von den Ewigen Gelübden; die Zahl der Kandidaten und Kandidatinnen ging zurück. Überlieferte Strukturen und festgefahrene Lebensformen wurden kritisiert. Die Gemeinschaften entfalteten im Anschluss an das Konzil eine rege Reformtätigkeit, die sich in Generalkapiteln, außerordentlichen Versammlungen, Kommissionen und Dokumenten niederschlug. Diese formelle Reorganisation sollte spätestens 15 Jahre nach Konzilsende abgeschlossen sein, doch durch die Änderungen des *Codex Iuris Canonici* (CIC) von 1983 wurde der Prozess vielfach erst in den 1990er Jahren zum Abschluss gebracht.

Die äußere Reform war leichter durchzuführen. So etwa der Abbau von Klausurgittern, die Modernisierung der Ordenskleidung bzw. deren Abschaffung und die mögliche Änderung von (ungeliebten) Ordensnamen in den Taufnamen. Zunächst behielten die weiblichen Gemeinschaften eine einheitliche Kleidung bei und beschränkten die Zivilkleidung auf Ausnahmen. Inzwischen ist es meist umgekehrt und man erkennt Ordensleute meist an einem Schmucksymbol ihrer Gemeinschaft (Anhänger, Brosche, Ring). Bei den Männerorden setzte dieser Prozess gleich nach dem Konzil ein. Es erfolgte auch die Bildung von Oberenkonferenzen, Arbeitsgemeinschaften und

¹² Ebd., S. 189 f.

Föderationen. Letztlich war dies ein Anfang der durch das Ordensdekret angestrebten Erneuerung und eine erste Orientierung, doch noch kein entscheidender Durchbruch auf dem Weg ins 21. Jahrhundert.

Die Ordensleute wurden weniger, so dass auch die eigenen Ausbildungseinrichtungen – die Philosophisch-Theologischen Hochschulen – sukzessive geschlossen wurden. Die Kongregationen waren präsent im sozial-karitativen und im schulisch-erzieherischen Bereich. Auch hier war von 1965–1975 ein Mitgliederrückgang um etwa ein Drittel zu verzeichnen. Der Kirchen- und Ordenshistoriker Karl Suso *Frank* konstatiert: „Diese Fakten umschreiben nichts anderes als den seit der Reformationszeit größten Prozess einer Selbstauflösung der Klöster und Ordensgemeinschaften.“¹³ Diese Selbstauflösung ist die größte Krise, der sich die Gemeinschaften der Gegenwart zu stellen haben.

4. Kennzeichen und Probleme gegenwärtiger Orden und Gemeinschaften

Vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand eine unüberschaubare Anzahl von neuen Frauenkongregationen, die sich nur schwer einordnen und beschreiben lässt. Man kann von einer „Frauenkongregationsbewegung“ sprechen, die die sozial-karitativen Anliegen aufgriff und durch individuelle Entscheidungen zu neuen Organisations- und Tätigkeitsformen fand. Im Gründungsanlass liegt auch die Problematik dieser Gründungen. Sie orientierten sich an Problemen ihrer Gegenwart und übernahmen dafür – kirchlichen Rechtsvorschriften folgend – eine bereits in der Vergangenheit für einen anderen Zweck approbierte Ordensregel aus dem Mittelalter. So finden wir hier überwiegend die Übernahme der Augustinusregel und der Franziskanischen Drittordensregel. Nach diesen Regeln lebten zwar Gemeinschaften im 19. Jahrhundert, sie widmeten sich aber ganz anderen Aufgaben! Hinzu kam, dass die ursprünglich nach diesen Regeln lebenden Gemeinschaften überregional organisiert waren. Die neuen Kongregationen blieben oft auf das Gebiet einer Diözese begrenzt (ausländische Obere waren nicht erwünscht) und sie erweiterten ihr Wirkungsbereich meist nur durch externe Eingriffe wie die des Kulturkampfes.

Bis zur Säkularisation bedeutete der Klostereintritt für eine Frau Rückzug aus der Welt zum Zweck der Selbstheiligung. Die Frauenkongregationen

¹³ Ebd., S. 191.

boten neben der alten Ordensregel moderne Elemente an. In den Kongregationen, die nicht an die Klausur gebunden waren, konnten aktives und kontemplatives Leben kombiniert werden. So waren sie eine attraktive Lebensform als Alternative zur Ehe, in der Frauen sich innerhalb eines geschützten Lebensraumes beruflich entfalten konnten.¹⁴ Es war möglich: Bildung zu erlangen, einen angesehenen Beruf auszuüben bzw. eine Berufsausbildung zu erhalten (Sozialprestige), verschiedene Arbeitsbereiche kennen zu lernen, mobil zu sein und in ein Führungsamt zu gelangen. Der Preis dafür war ein Leben in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam und das Tragen eines Ordenskleides. Ähnliche Motive lassen sich gegebenenfalls für junge Männer ausmachen, die das Priesteramt anstrebten (Diözesanklerus). Immerhin entsprachen die neuen nach außen hin tätigen Gemeinschaften in vollem Umfang den aufklärerischen Forderungen nach der „Nützlichkeit“. Der Nützlichkeitsaspekt ging soweit, dass er sogar weitere Krisen – wie die Auflösungen im Kulturkampf und im Nationalsozialismus – überstand. Für den Staat war lediglich die Tätigkeit interessant, die staatliche Defizite abdeckte, wie z. B. im Schulwesen oder in der Krankenpflege.

Der heilige Benedikt schreibt in seiner Regel, „dass dem Gottesdienst nichts vorgezogen werden dürfe“ (43,3). Im Gegensatz dazu stehen die Barmherzigen Schwestern, bei denen der Dienst am Kranken den Vorzug hat. Die neuen Gemeinschaften orientierten sich am Chorgebet der monastischen Gemeinschaften und mussten dessen Vollzug, im Hinblick auf ihre sozial-karitative Tätigkeit, immer als unvollkommen empfinden. Eine gepflegte Liturgie konnte in den oft *en miniature* bestehenden Gemeinschaften gar nicht stattfinden, wie etwa in den zahlreichen Kleinstniederlassungen von Näh-, Bewahr- und Handarbeitsschulen. Daher geriet das Mutterhaus, in dem ein großes Chorgebet möglich war, umso mehr in den Blick der „Vollkommenheit“. Das gemeinsame Gebet war und ist nicht das Hauptanliegen der Gemeinschaft, sondern es sind, modern gesprochen, die Bonuspunkte. An diesem Punkt kriselte es nicht nur bei den Kongregationen, sondern auch bei den alten Orden, denen zum Teil in Krisenzeiten neue Tätigkeiten übertragen wurden (Pfarrseelsorge). Vielfach sind die Schwestern und Brüder mit anderen Aufgaben betraut, sie sind berufstätig oder in der Pfarrseelsorge, so dass sich dies schlecht mit festen Zeiten eines gemein-

¹⁴ Gleiches gilt auch für die im 19. Jahrhundert entstandenen evangelischen Diakonissengemeinschaften. Vgl. Gause, Ute / Lissner, Cordula (Hg.), Kosmos Diakonissenmutterhaus. Geschichte und Gedächtnis einer protestantischen Frauengemeinschaft, Leipzig 2005.

schaftlichen Gebetes vereinbaren lässt. Die individuelle Berufstätigkeit fördert besonders stark die Individualisierung einer Gemeinschaft.

Ein weiteres Kennzeichen der im 19. Jahrhundert gegründeten Kongregationen war die Neigung, in den Konstitutionen alles penibel zu reglementieren. Dies gipfelt in einem von Schwesternseelsorgern gern gebrauchten Bonmot bezüglich der betreuten Gemeinschaften: „Die Schwestern dürfen das Evangelium leben, soweit es die Konstitutionen erlauben.“ Allerdings unterschieden sich viele Gemeinschaften nur aufgrund ihrer detaillierten Bestimmungen zum inneren religiösen und gemeinschaftlichen Leben voneinander. Der äußere sozial-karitative Wirkungsbereich war hingegen weitgehend identisch. Die neuen Gemeinschaften versuchten sich durch ihr Patrozinium und durch ihre gelebte Frömmigkeit voneinander abzuheben. Die Herz-Jesu- und die Marienverehrung standen dabei an vorderer Stelle. Dies versuchte man mit Ansprüchen aus der übernommenen Ordensregel in Übereinklang zu bringen. So wurde beispielsweise aus dem Globalanspruch „Leben nach dem Evangelium“ des Franziskus von Assisi in einer Gemeinschaft, die eine franziskanische Regel hatte, nur ein Teilaspekt umgesetzt. Schon Zeitgenossen reklamierten eine Zusammenlegung gleichartiger Gemeinschaften.

Die praktische Tätigkeit der Kongregationen wurde genau definiert und abgegrenzt. Maria *Kaspar*, die Gründerin der Armen Dienstmägde Jesu Christi, konzentrierte sich auf die Armen- und Krankenpflege im ländlichen Bereich; später kamen Erziehung und Bildung hinzu. Pauline von *Mallinckrodt* setzte für die Schwestern der christlichen Liebe die Ausbildung von Blinden als Schwerpunkt. Der Sonderzweck der Tätigkeit wurde – auch aus Konkurrenzgründen – immer wieder betont. Es konnte Waisen, Alte, Hausangestellte, Gefangene, junge Arbeiterinnen, Dienstboten oder Taubstumme betreffen. Um 1900 setzte für die neu gegründeten Gemeinschaften meist eine zweite Phase ein. Der Gründer bzw. die Gründerin war verstorben und die Gründungsidee musste ohne das unmittelbare Gründungscharisma weitergeführt werden. Die GeneraloberInnen der zweiten Generation mussten neue Probleme angehen. Erstmals gab es jetzt alte und kranke Schwestern und Brüder in der Kongregation, die entsprechend versorgt werden mussten.¹⁵

¹⁵ *Kienzle, Paula / Lutz-Efinger, Karin*, Komm, Schwester, tritt ins Licht. Schwester Philomena (Gertrud Schmittziel), Generaloberin der Schwestern der Christlichen Liebe, Münster 2004 (= Glaube und Leben 17), S. 162–165.

Schon im Vorfeld des Konzils stellten die Kongregationen die Zeitgemäßheit ihrer Lebensform und ihrer Tätigkeit in Frage. Die monastische Überformung des Alltags wurde als Einschränkung empfunden und es wurde eine Notwendigkeit zur Professionalisierung der Tätigkeiten gesehen. Man erkannte auch, dass eine spirituelle Ausbildung notwendig war. 1958 vermeldete die Herder-Korrespondenz: „Nach amtlicher Feststellung fehlen in Deutschland rund 40.000 Schwestern.“ Die Zeitschrift nannte als Ursache die nachlassende kirchliche Bindung und kleinere Geburtenjahrgänge. Doch dies traf nicht den Nerv der Zeit, denn die ehemals und oben schon genannten Motive für einen Ordenseintritt waren in den 1950er Jahren schon nicht mehr gegeben und gerade den sozial-karitativen Gemeinschaften hatte weltliches Personal „den Rang abgelaufen“.

Mit dem Konzil kam die Rückbesinnung auf den Stifter bzw. die Stifterin. Auch hier kam es zu Verwirrungen. Wer war der Stifter/die Stifterin? War es der Stifter der Ordensregel, nach der man lebte, wie beispielsweise Franziskus von Assisi, oder die Gründerin der Kongregation, die diese Regel für ihre Gemeinschaft gewählt hatte? Oder konnte man sich auf ein Gründungscharisma besinnen? Wie beispielsweise die Oberzeller Franziskanerinnen, die sich wieder auf die die Gründung prägende Kindheit-Jesu-Frömmigkeit konzentrierten. Sie nennen öfter wieder ihren eigentlichen Namen, nämlich „Dienerinnen von der heiligen Kindheit Jesu vom Dritten Orden des Heiligen Franziskus“. Die Menschwerdung Gottes ist das Movens für den Dienst an Menschen in sozialer Not. Gott hat jedem Menschen eine unauslöschliche Würde verliehen.

Trotz der inneren und vor allem äußeren Veränderungen in Folge des Konzils hält die Nachwuchskrise bis zur Gegenwart an. An der Modernität der Erscheinungsformen konnte diese Krise nicht mehr liegen. Vielmehr spielen gesamtgesellschaftliche und kirchliche Entwicklungen eine Rolle: die Erosion des katholischen Milieus gerade in ländlichen Gebieten, die besseren Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen und die Möglichkeit, als Laie in der Kirche Dienst zu tun. Das politische Magazin „Der Spiegel“ veröffentlichte 1979 dazu eine Reportage über den „Niedergang der katholischen Orden in der Bundesrepublik“ mit einer provokanten, aber nicht unzutreffenden Überschrift: „Wenn Gott uns aushungern will ...“ Dies traf die Hauptsorge der Ordensgemeinschaften. Die kontemplativen Orden verzeichneten ebenfalls Rückgänge bei den Neueintritten, die sich aber nicht existenzbedrohend auswirkten. Doch gerade die sozial-karitativen Gemeinschaften mussten Häuser schließen, Aufgaben abgeben oder, wenn dies nicht der Fall war, neue Organisationsformen finden.

Wenn man liebgewonnene Einrichtungen wie Altenheime, Schulen, Kindergärten und Krankenhäuser halten wollte, musste man – mit allen Konsequenzen – weltliches Personal einstellen. Zeitweise bemühten sich Kongregationen noch um die Rekrutierung von Schwestern aus ihren nachwuchsstarken Niederlassungen in den außereuropäischen Provinzen (Indien, Südkorea, Philippinen). Doch eine zunehmende Professionalisierung verlangte gut ausgebildetes Personal. So fanden sich Ordensschwestern auf einmal im Management eines Krankenhauses und nicht mehr am Krankenbett. Große Bekanntheit erlangten 1988 die Franziskanerinnen von Waldbreitbach, die unter ihrer Generaloberin Basina Kloos ihre gesamten Sozialeinrichtungen (Krankenhäuser, Alten- und Pflegeheime, Kinder- und Jugendhilfeeinrichtungen, Hospize u.a.) in die 1903 gegründete „Marienhaus GmbH Waldbreitbach“ eingliederten.¹⁶ Mit dieser Einrichtung zwischen Management und Nächstenliebe sollen die ursprünglichen zentralen Anliegen der Gemeinschaft erhalten bleiben.

Wie in anderen Modernisierungsprozessen von Verwaltungen finden auch bei den Ordensgemeinschaften Fusionen mit Einsparungseffekten statt. Diese sind allerdings nicht – wie bei Verwaltungen – von defizitären Personalhaushalten bestimmt, sondern vom Mangel an Personal. Wenn auch unterschiedliche Gründe zu Fusionen führen, so sind doch die Auswirkungen gleich. Jüngstes Beispiel ist die im Jahr 2005 erfolgte Gründung des „Hauses der Orden“ in Bonn, in dem zunächst die Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD), die Vereinigung Deutscher Ordensoberen (VDO) und die Vereinigung der Ordensoberen der Brüderorden und -kongregationen (VOB) unter einem Dach waren. Diese drei deutschen Ordensoberenvereinigungen haben sich 2006 zur Deutschen Ordensobernkonferenz (DOK) zusammengeschlossen, um künftig deren Interessen zu vertreten.

Auch die alten Orden, die sich nach der Säkularisation wieder neu festigen konnten, litten im ausgehenden 19. Jahrhundert unter der Vielfalt ihrer Zweige, die durch päpstliche Eingriffe neu formiert wurden. Bei den Priesterorden zeichnete sich in der Zeit des Nationalsozialismus eine neue Ausrichtung ab. Ein Teil der Patres übernahm nach der Auflösung der Klöster Dienste in der Pfarrseelsorge und behielt diese auch nach der Wiederherstellung der Klöster bei, da in den Pfarreien Bedarf bestand. So fand ein schleichender Wandel von der außerordentlichen Seelsorge in die ordentliche Seelsorge statt und die Orden gerieten in ein neues Verhältnis zum Diöze-

¹⁶ Vgl. www.marienhaus-gmbh.de (1.10.2009). Die GmbH, so die Aussage auf der Homepage, ist „einer der größten christlichen Träger sozialer Einrichtungen“.

sanklerus. Das Konzil verstärkte diesen Trend noch. Es forderte auf, „am Wohl der Teilkirchen mitzuwirken“ (*Christus Dominus* Nr. 33). Aufgrund zurückgehender Zahlen beim Weltklerus wurde dieses Engagement auch von den Bischöfen begrüßt. Für die Ordensgemeinschaften bedeuteten und bedeuten die regelmäßigen Gehälter (Gestellungsverträge) auch wirtschaftliche Sicherheit. Die ordentliche Seelsorge lässt sich mit einem Leben im Konvent nicht immer sinnvoll kombinieren.

Nach dem Konzil fiel in den alten Orden der Unterschied zwischen Chor- und Laienschwestern bzw. Patres und Laienbrüdern weg. Dies musste erst ins alltägliche Leben der Gemeinschaft umgesetzt werden: Es war nicht einfach damit getan, dass sich Patres und Brüder jetzt duzten und die Patres sich auch Brüder nannten. Viele Ordensleute verließen ihre Gemeinschaft auch nach der Feierlichen Profess, was bis zum Konzil nicht allzu häufig vorkam. Heute ist ein Ordensaustritt aufgrund der Liberalisierung des gesellschaftlichen Lebens kein Stigma mehr. Er stößt nicht mehr auf Verständnislosigkeit wie in früheren Zeiten.

Viele Ordensgemeinschaften gingen unter die Menschen. Kleine Gruppen sind aus großen Konventen ausgezogen und haben sich als Wohngemeinschaft in sozialen Brennpunkten angesiedelt. Anfangs galten diese Kleingruppen als Exoten, inzwischen sind sie weitgehend akzeptiert. Doch sie stellen eine Ordensgemeinschaft vor neue Probleme, da die ausgesiedelten Mitglieder aufgrund ihrer Individualisierung nicht mehr für die großen Häuser zur Verfügung stehen und es so zu einer Zweiklassengemeinschaft innerhalb des Ordens bzw. der Kongregation kommt. Diese Entwicklung stellt die Gemeinschaften vor neue Herausforderungen und stellt ihr bisheriges Selbstverständnis und die Aufgabenwahrnehmung in Frage. Eine ideale Lösung für diesen Konflikt ist nicht in Sicht. Er beleuchtet nur eindringlich, wie schwierig der Weg zur Anpassung an die moderne Welt ist.

Es stellt sich die Frage, welche Form der Gemeinschaft eine Zukunft hat. Sollte die Rückkehr zum monastischen Ideal der Königswege sein? Soll das Chorgebet wieder an die erste Stelle rücken, sich das Ordensleben in seinen Freiheiten wieder ganz von der Welt unterscheiden? Was für diese radikale Wende spricht, ist das kontinuierliche Bestehen der monastischen Orden, die nicht übermäßig, aber regelmäßig Nachwuchs verzeichnen können. Das Modell des lebenslang gemeinsamen Lebens innerhalb eines abgeschlossenen Bereichs, wie der Klausur, setzt andere Akzente in einem religiösen Leben. Oder müssen einige Gemeinschaften kleiner werden, um sich auf das Wesentliche ihres Auftrags zu besinnen? Oder gibt es auch Aufträge, die sich über die Zeit hinweg erledigt haben?

Ein Blick auf die Statistik zeigt den enormen Mitgliederrückgang gerade bei den sozial-karitativ tätigen Gemeinschaften.¹⁷ Pro Jahr werden es in Deutschland 1.000 Schwestern weniger. Gab es 1998 noch 33.699 (davon aktive Orden 31.919) Ordensfrauen, so stehen dem 2008 nur noch 22.995 (davon aktive 21.451) gegenüber.¹⁸ Es stellt sich die Frage, ob Gemeinschaften nicht genau überlegen müssen, wie sie in Würde aussterben.

7. Schlussbemerkung

Das 19. Jahrhundert zeigt – wie kein Jahrhundert in der Kirchengeschichte zuvor – Untergang und Aufstieg des Ordenslebens. Die alten Orden konnten sich nach der Säkularisation wieder etablieren und die neuen Kongregationen vermehrten sich bis zur Unübersichtlichkeit.¹⁹ In der Gegenwart kann die Mehrzahl der Gemeinschaften die Todesfälle und Austritte nicht mehr mit der Neuaufnahme von Mitgliedern kompensieren, d. h. in diesem Jahrhundert werden etliche Gemeinschaften ganz verschwinden.

Am 1. Februar 2007 fand in Würzburg eine Veranstaltung mit dem Titel „Gemeinsam dem Evangelium dienen. Zukunftsgespräch zwischen Bischöfen und Gemeinschaften des geweihten Lebens“ statt. Dazu meldete Radio Vatikan: „Kardinal Karl *Lehmann* hat den Orden eine herausragende Rolle für die Zukunft der Kirche zugesprochen. Die Kirche brauche nichts dringender als eine ‚radikale, ungeteilte Verwirklichung des Evangeliums Jesu Christi, die auf alle sonstigen Lebenssicherungen verzichtet‘, betonte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz heute in Würzburg. Dort fand heute ein ‚Zukunftsgespräch‘ statt, an dem 25 Bischöfe und 120 Ordensmänner und -frauen teilgenommen haben. Der Berliner Dominikaner Ulrich *Engel* sprach mit Blick auf stark sinkende Zahlen von Ordensleuten von ‚dramatisch verschärften Krisenphänomenen‘. Es werde die Orden nicht retten, wenn sie sich immer nur nach innen wendeten und mit sich selbst beschäftigten. Ordensleute müssten sich an die Bruchstellen der Welt begeben, ‚wo es für viel zu viele Menschen um Leben oder Tod geht‘, meinte

¹⁷ Auf die erst im 20. Jahrhundert gegründeten Säkularinstitute wird in diesem Beitrag nicht eigens eingegangen. Auch diese sind zahlenmäßig – insbesondere bei den Frauen – von einem Mitgliederrückgang betroffen. Die Statistiken publiziert die Deutsche Bischofskonferenz: www.dbk.de/zahlen_fakten/statistik/index.html (1.10.2009).

¹⁸ Gezählt wurden nur die Orden, welche der Deutschen Ordensobernkonzferenz angehören.

¹⁹ *Frank*, Grundzüge (wie Anm. 4), S. 169.

der Dominikaner. Dann würde es, ‚quasi als Nebenprodukt des Engagements‘, auch wieder Zukunft für diese christliche Lebensform geben. In Deutschland leben rund 30.000 Ordensleute, 80 Prozent von ihnen sind Frauen.“²⁰

In Frankreich verdankte der Dominikanerorden seine Erneuerung nach der Säkularisation dem Theologen und Prediger Dominique *Lacordaire* (1802–1861). Dieser fasste seine Erfahrung mit der Restauration des Ordenslebens wie folgt zusammen: „Wir [Mönche] sind wiedergekommen, und wir sind selber so wenig an unserer Unsterblichkeit schuld, wie die Eichel am Fuße einer alten Eiche an dem treibenden Saft schuld ist, der sie dem Himmel entgegenwachsen lässt [...] Die Mönche sind unsterblich wie die Eichen.“²¹ Wenn man das 21. Jahrhundert betrachtet, gilt dies nur noch beschränkt, denn das Waldsterben hat bereits im vergangenen Jahrhundert eingesetzt und eine Lösung ist noch nicht in Sicht.

²⁰ Zitat aus Newsletter Radio Vatikan vom 1.02.2007. Abschlussdokument: Gemeinsam dem Evangelium dienen. Die Gemeinschaften des geweihten Lebens in der Kirche, Bonn 2007 (= Die deutschen Bischöfe Nr. 86).

²¹ Zitiert nach *Frank*, Grundzüge (wie Anm. 4), S. 160 Anm. 4.

Was vom Ordensleben übrig blieb

Die Überlieferung zur Geschichte der neuen Frauengemeinschaften in der Frühen Neuzeit

Anne Conrad

„Was vom Ordensleben übrig blieb“ – dies ist eine Aussage, die eher wie eine Frage klingt: Blieb überhaupt etwas übrig? Und wenn ja, was? Ganz offensichtlich blieb viel vom Ordensleben übrig; die Fülle der Überlieferung zeigt dies überaus deutlich. Trotzdem oder gerade deshalb lohnt es, genauer anzuschauen, *was* denn übrig geblieben ist, *warum* es überliefert wurde und *unter welchen Umständen* es überliefert wurde. Vor allem ist danach zu fragen, was *nicht* überliefert wurde. Ebenso interessant ist es zu untersuchen, wie und warum die Überlieferung oder auch die Auswertung der überlieferten Quellen beeinflusst und gelenkt wurde. Diese Fragen sind für jene Gemeinschaften, mit denen ich mich vor allem beschäftige, besonders interessant und die Antworten liegen nicht auf der Hand.

In der Frühen Neuzeit, besonders im 16. und 17. Jahrhundert, erleben wir eine Art „Ordensfrühling“:¹ zunächst eine religiöse Bewegung, die sich aus den gleichen Wurzeln wie die Reformation speiste, die aber im Laufe des 16. und im 17. Jahrhundert wesentlich durch die konfessionelle Identitätsbildung einerseits und die konfessionelle Auseinandersetzung andererseits bestimmt war.² Diese religiöse Bewegung fand in unterschiedlichen Gemeinschaftsbildungen ihren Ausdruck – Gemeinschaften, die zunächst (noch) nicht dem Standard von Orden entsprachen, sondern etwas Neues darstellten: eine Lebensform „zwischen Kloster und Welt“, ein „geistliches Leben in der Welt“, eine Lebensweise, für die sich in der Forschung der Begriff „semi-

¹ Der Begriff wird sonst gerne für das 19. Jahrhundert im Zusammenhang mit den in dieser Zeit neu entstehenden Kongregationen verwendet. Tatsächlich finden sich hier auch etliche Parallelen. Zum 19. Jahrhundert vgl. besonders *Meiwes*, Relinde, „Arbeiterinnen des Herrn.“ Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main 2000 (= Geschichte und Geschlechter 7).

² Zur katholischen Konfessionalisierung vgl. *Reinhard*, Wolfgang / *Schilling*, Heinz (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung, Münster 1995 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135).

religios“³ durchgesetzt hat. Im Grunde war dies nicht wirklich neu. Ähnliche Gemeinschaften gab es auch im Mittelalter (z. B. die Beginen) und in der Alten Kirche (z. B. die „gottgeweihten Jungfrauen“). Dennoch waren die frühneuzeitlichen Gemeinschaften der Überzeugung, dass sie diese Lebensweise in ihrer Zeit erst wieder entdeckt hatten und damit ein neues, aber authentisches Ideal verwirklichten. Einige dieser semireligiösen Gemeinschaften entwickelten sich später zu Orden im engeren Sinn. Die bekanntesten Beispiele, auf die ich im Folgenden eingehen möchte, sind die Ursulinen, die so genannten „Englischen Fräulein“ (auch „Maria-Ward-Schwestern“, seit 2004 „Congregatio Jesu“), die Notre-Dame-Schwwestern („Congregatio Beatae Mariae Virginis“, im deutschen Sprachraum auch „Welschnonnen“ genannt) und die Katharinschwwestern.

Was die Überlieferung angeht, so haben wir aus der Frühen Neuzeit eine Fülle von Quellen ganz unterschiedlicher Art: Selbstzeugnisse, Chroniken, Korrespondenzen, kirchenrechtliche Gutachten, Schriften und Bücher für und über diese Gemeinschaften. Anders als im 19. Jahrhundert ist die Geschichte der neuen Gemeinschaften in der Frühen Neuzeit allerdings in ihren Anfängen nicht unbedingt eine Erfolgsgeschichte. Vielmehr handelt es sich um eine Bewegung mit einigen Brüchen und Verrenkungen, die sich gegen Widerstände behaupten musste, Krisenzeiten erlebte, sich veränderte und, wenn überhaupt, dann eher auf Umwegen als geradlinig sich durchsetzen konnte. Zeitweise scheint dieser „Ordensfrühling“ eher eine Eiszeit gewesen zu sein.

Die schwierige Entwicklung in den Anfängen spiegelt eine innere Problematik des frühneuzeitlichen Katholizismus wider. Der Wunsch nach Erneuerung und Reformen und das Bemühen, den protestantischen Bewegungen den Wind aus den Segeln zu nehmen und ihnen gegenüber einen

³ Als Forschungsbegriff wurde „semireligios“ zunächst für mittelalterliche Gemeinschaften verwendet. Vgl. *Elm*, Kaspar, Die Stellung der Frau in Ordenswesen. Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige, hg. v. d. Philipps-Universität Marburg, Sigmaringen 1981, S. 7–28; *Pennings*, Joyce, Semi-Religious Women in Fifteenth Century Rome, in: *Medelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome* 47 (1987), S. 115–145. – „Religiose“, abgeleitet von „(status) religiosus“ („Ordensstand“), waren im traditionellen Sprachgebrauch die Angehörigen von Klöstern, Orden und monastischen Gemeinschaften, „Semi-Religiose“ jene, die nur „halb“ dieser Lebensweise entsprachen. Unterschiede zu den eigentlichen „Religiösen“ bestanden in der Frühen Neuzeit vor allem hinsichtlich der Klausurvorschriften und der Ordensgelübde. – Vgl. dazu *Conrad*, Anne, Semireligiosentum und Laienspiritualität. Perspektiven jesuitischer Frauengemeinschaften in der Frühen Neuzeit, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 27 (2008).

Gegenakzent zu setzen, beförderte zwei Tendenzen, die eigentlich gegenläufig waren, dennoch aber „irgendwie“ zusammengebracht werden mussten. Einerseits gab es eine ausgeprägte Klerikalisierung: eine wachsende Dominanz der Priester, eine Bindung der Laien an Pfarrgeistliche und Ordenspriester und eine ausgeprägte Hierarchisierung des kirchlichen Lebens. Andererseits aber gab es auch – geradezu gegenläufig – ein starkes Engagement der Laien: Männer und Frauen aus allen Schichten und Gruppen der Bevölkerung sollten für die katholische Konfession aktiviert werden, ließen sich auch aktivieren und entwickelten eigene Ambitionen, sich als Laien ohne klerikale Weihen in der Kirche Geltung zu verschaffen.

Vor diesem doppelten Hintergrund – Tendenz zur Klerikalisierung, verstärktes Engagement der Laien – ist die Entstehung der neuen Ordensgemeinschaften im 16. und 17. Jahrhundert zu sehen. Dieser Hintergrund ist letztlich auch ausschlaggebend für die Frage nach den Quellen, den Schwierigkeiten ihrer Überlieferung und der Problematik ihrer Auswertung. Im Folgenden möchte ich darauf näher eingehen, und zwar in zwei Schritten: Ich möchte zunächst Genaueres zum frühneuzeitlichen Semireligiosentum sagen, in dem ausnahmslos alle frühneuzeitlichen Ordensgemeinschaften, die hier im Blick sind, verankert sind, und auf den Forschungsbedarf, der hier noch vorliegt, aufmerksam machen. In einem zweiten Schritt wende ich mich den Quellen und ihrer Überlieferung selbst zu, gehe auf einzelne Beispiele, die bereits gut oder wenigstens ansatzweise aufgearbeitet sind, ein und will schließlich auch verdeutlichen, in welche Richtung hier weitergearbeitet werden kann und welche Perspektiven sich eröffnen können.

Das frühneuzeitliche Semireligiosentum

„Semireligiosentum“ ist ein Forschungsbegriff, der ursprünglich auf die religiöse Bewegung im Mittelalter angewandt wurde. Gemeint waren damit Beginen, Begarden und ähnliche Gemeinschaften, die sich im Kontext der *Vita-apostolica-et-evangelica*-Bewegung zusammenfanden. Die Tertiärinnen und Tertiären kann man ebenso dazu rechnen wie die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben. Andererseits weisen diese heute noch bekannten Beispiele eigentlich schon über das Semireligiosentum hinaus, weil Tertiären und Gemeinschaften vom gemeinsamen Leben nach einer bestimmten Regel lebten und offiziell anerkannt und in das kirchliche hierarchische System integriert waren.

Für das frühneuzeitliche Semireligiosentum stellte sich die Situation etwas anders dar. Der Grundgedanke war der gleiche: Aus der Reformidee heraus,

sich im Geist des Evangeliums und entsprechend dem neutestamentlichen Ideal der Nachfolge neu zu orientieren und zu formieren, entstanden neue „nonkonformistische“ religiöse Gemeinschaften, die eben (noch) nicht in das kirchliche System eingebunden waren. Kennzeichnend war für sie, dass sie ihre Aufgaben vorrangig im geistlichen Bereich sahen: Es ging um religiöse, spirituelle Erneuerung, um Katechese, die seit dem 16. Jahrhundert stark forciert wurde,⁴ und um Fürsorge in den so genannten „Hospitälern“ (für Schwerkranke, aber auch für kirchliche und gesellschaftliche Außenseiter), wobei Fürsorge nicht nur als reale handgreifliche, z. B. medizinische Hilfe gedacht war, sondern immer auch „geistliche“ Fürsorge sein sollte. Einflussreich für die weitere Entwicklung wurden dann – auf je unterschiedliche Weise – zwei Persönlichkeiten, die diese Art der Caritas besonders förderten bzw. ihr eine besondere Prägung gaben: *Carlo Borromeo* in Mailand und *Ignatius von Loyola* in Rom.

Heute ist kaum noch im Bewusstsein, dass es sich auch bei den Jesuiten ursprünglich um eine semireligiöse Gemeinschaft handelte, einen Zusammenschluss von einigen jungen Männern, die sich 1534 in Paris dazu verpflichteten, in besonderer Weise der Beförderung der katholischen Spiritualität durch Katechese und Mission zu dienen. Sie reagierten damit auf die Bedürfnisse ihrer Zeit, arbeiteten zudem mit neuen Methoden und strahlten Selbstbewusstsein und Erneuerungswillen aus. Schon bald fanden sie großen Zulauf, so dass schnell in vielen Orten jesuitische Gemeinschaften entstanden. Darüber hinaus erfuhren sie aber auch eine große Resonanz bei den „Laien“, also bei jenen, die sich ihnen nicht unmittelbar anschließen konnten oder wollten. Dazu gehörten auch viele Frauen. Schon 1540 wurden die Jesuiten in Rom als Orden anerkannt. Dies war ein qualitativer Sprung, mit dem ein Maßstab gesetzt wurde, an dem sich ähnliche Gemeinschaften später messen ließen. Zu ergänzen ist: Von diesem Zeitpunkt an waren die Jesuiten selbst zwar als Orden anerkannt, aber in ihrem Umfeld entwickelte sich ein vielfältiges jesuitisches Semireligiosentum. Insbesondere finden sich hier etliche jesuitische Frauengruppen, aus denen heraus später neue weibliche Orden entstanden, so z. B. einige Richtungen innerhalb der Ursulinen oder die „Englischen Fräulein“ um Mary Ward.

⁴ Die Notwendigkeit der Katechese war schon vom Laterankonzil betont worden, später dann von Luther und den Reformatoren ebenso wie durch das Konzil von Trient und die Vertreter einer katholischen Reform.

Fast parallel war unabhängig von den Jesuiten 1535 in Norditalien die „Compagnia di Sant’Orsola“ gegründet worden. Auch bei ihr handelte es sich zunächst um eine semireligiöse Gemeinschaft, der es inhaltlich um eine religiöse Erneuerung, eine den aktuellen Zeitbedürfnissen angepasste Spiritualität und um einen gemeinschaftlichen Zusammenhalt ohne *vita communis* und Klausur ging. Ähnlich wie die Jesuiten fanden die Ursulinen, wie sie später genannt wurden, schnell Anklang und Zulauf und bemühten sich auch schon recht bald um die Anerkennung als Orden, was aber nicht so problemlos möglich war wie bei den Jesuiten. Dies änderte sich erst mit der Förderung durch Carlo Borromeo, der ihnen als Erzbischof von Mailand einen neuen Tätigkeitsbereich eröffnete. Borromeo initiierte in den Städten seiner Diözese mehrere Ursulinengemeinschaften, die sich der Katechese widmen sollten, und schuf damit die Grundlage für die Entwicklung der Ursulinen zum Lehr- und Schulorden. Eine formelle päpstliche Anerkennung als Orden in einer gewissen Analogie zu den Jesuiten erhielten die Ursulinen erst Anfang des 17. Jahrhunderts, und zwar nur jene Gemeinschaften, die die Klausur annahmen. Daneben lebten aber im 17. Jahrhundert semireligiöse Frauenvereinigungen weiter oder entstanden neu. Dazu gehörten die verschiedenen „Ursulagesellschaften“ im Rheinland, dann aber auch die „Englischen Fräulein“ Mary Wards, die Welschnonnen Alix Le Clercs und die Katharinerinnen Regina Protmanns.⁵

Zu betonen ist, dass alle diese Gemeinschaften gemeinsam im Semireligiosentum verwurzelt und bei allen individuellen Besonderheiten, die sich später herausgebildet haben, von dieser Gemeinsamkeit geprägt waren. Dies ist auch beim Blick auf die Quellen immer zu bedenken.

Die Quellen und ihre Überlieferung

Dass wir eine gute, dichte Quellenüberlieferung haben und welche Quellengattungen dabei vorhanden sind, habe ich bereits angesprochen: Briefe, Regeln, Gutachten, Bücher und Texte für und über die Gemeinschaften, um nur einige zu nennen. Diese Quellen sind bislang noch kaum aufgearbeitet und nur in sehr unterschiedlichem Maße ausgewertet worden. Ich möchte dies an einigen markanten Beispielen deutlich machen.

⁵ Vgl. dazu *Conrad, Anne*, Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts, Mainz 1991 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Religionsgeschichte, 142).

Die Anfänge der *Ursulinen* lagen lange im Dunkeln – obwohl sich die Ursulinen als Lehrorden seit dem 17. Jahrhundert mit großem Erfolg behaupten konnten und allgemein anerkannt und geschätzt waren. Die Quellen über die Anfänge wurden wohl nicht mutwillig unterdrückt, eher war es so, dass das Erscheinungsbild der Ursulinen, wie es sich seit dem 17. Jahrhundert darstellte, so selbstverständlich wurde, dass man ihr Selbstverständnis – nämlich als klausurierter Orden mit vier Gelübden und der Lehrtätigkeit in Schulen als Arbeitsfeld – auch auf die Anfänge zurück projizierte. Das Interesse an der Gründerin Angela Merici flammte nur von Zeit zu Zeit wieder auf, etwa 1768/1807, als sie selig- und heilig gesprochen wurde. Als Heilige, mit der man nicht sehr viel reale Vorstellung verband, blieb sie präsent, doch die heilige Ursula als Namenspatronin der Ursulinen spielte für den Orden meist eine größere Rolle als die heilige Angela als Gründerin.

Vor allem seit den 1920er Jahren anlässlich des 400-jährigen Ordensjubiläums begannen dann Historikerinnen des Ordens, sich quellenkritisch mit der Frühzeit des Ordens auseinander zu setzen.⁶ Die unterschiedlichen Regeln aus dem 16. Jahrhundert und ihre Überarbeitungen wurden gedruckt und interpretiert und allmählich wurde deutlich, dass die Anfänge wesentlich komplizierter waren, als man vielfach annahm. Die Ursulinen waren nämlich keineswegs als Schulorden gegründet worden, sondern eben als spirituelle Gemeinschaft, die sich durch einige originelle, ja geradezu subversive Besonderheiten auszeichnete – nennen könnte man etwa die spirituelle Deutung der Evangelischen Räte, die Unabhängigkeit von männlichen Seelsorgern, den Verzicht auf die *vita communis* und die Klausur –, die allerdings im Laufe der Jahrzehnte, als aus der ursprünglichen religiösen Bewegung eine „Institution“ wurde, abgeschliffen wurden oder sich verloren. Inzwischen sind die Quellen zu den Anfängen gesammelt und kommentiert gut greifbar.⁷ Befasst man sich näher mit ihnen, so wird auch erkennbar, dass die „Compagnia di Sant’Orsola“ zur Zeit ihrer Gründung bei all ihrer Originalität nicht eine spektakuläre Ausnahme darstellte, sondern dass es etliche andere (semireli-

⁶ Veröffentlicht im „Jahrbuch des Verbandes selbständiger Ursulinenklöster“, Berlin 1926–1937.

⁷ *Mariani*, Luciana / *Tarolli*, Elisa / *Seynaeve*, Maria (Hg.): *Angela Merici. Beitrag zu einer Biographie*, Werl 1995 (ital. 1987); vgl. auch *Mazzonis*, Querciolo, *Spirituality, Gender, and the self in Renaissance Italy. Angela Merici and the Company of St. Ursula (1474–1540)*, Washington, D.C., 2007; *Beloti*, Gianpietro / *Toscani*, Xenio (Hg.), *La Sponsalità dai Monasteri al Secolo. La Diffusione del Carisma di Sant’Angela nel Mondo. Atti del Convegno internazionale di studi 22–25 novembre 2007 Brescia-Desenzano, Brescia 2009.*

giose) Gemeinschaften mit ähnlichen Zielen und ähnlichem Selbstverständnis gab, die sich allerdings langfristig nicht durchsetzen konnten.

Bei der *Congregatio Jesu*, den „Englischen Fräulein“, stellt sich die Sache etwas anders dar. Die problematische Überlieferung – besser würde man vielleicht sagen: Nicht-Überlieferung – der Quellen litt hier unter dem Verbot der „Jesuitinnen“ von 1631 und daran, dass Mary Ward bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts hinein nicht als Gründerin genannt und schon gar nicht verehrt werden durfte. Wichtige Quellen lagen zudem in Rom und blieben lange unzugänglich. Versuche, dem entgegenzuwirken, sind vor allem mit dem Namen Josef *Grisar* verbunden. Grisar machte sich seit den 1950er Jahren, zusammen mit Historikerinnen aus dem Orden, daran, das, was zugänglich war, zusammenzutragen und auszuwerten.⁸ Damit eröffnete er eine völlig neue Perspektive auf die Anfänge der „Congregatio Jesu“ und ermöglichte auch eine neue Einschätzung der Gestalt Mary Wards. Diese Quellenarbeit wurde in den vergangenen Jahrzehnten fortgeführt und erst kürzlich zum Abschluss gebracht.⁹ Das umfangreiche Material zur Frühgeschichte der Congregatio Jesu verdeutlicht dabei das Selbstverständnis Mary Wards im Kontext der religiösen Bewegung ihrer Zeit und gibt nicht zuletzt Auskunft über ein sehr lebendiges und vielfältiges (weibliches) Semireligiosentum im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts. Den vielen Hinweisen nachzugehen, die hier enthalten sind – oft in Nebenbemerkungen, die zeigen, wie selbstverständlich das Phänomen in dieser Zeit war –, gehört noch zu den Desiderata der Forschung, wird aber – das lässt sich schon absehen – überaus lohnend sein.

Ähnlich wie bei den Ursulinen trug die Arbeit an den Quellen auch in der Congregatio Jesu dazu bei, die eigene geistliche Identität zu überdenken und sich neu an den Ursprüngen zu orientieren. Für die Ordensfrauen bedeutete dies, dass es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts endlich möglich wurde, die von Mary Ward gewünschte jesuitische Ordenssatzung und zuletzt auch – im Sinne Mary Wards – in Analogie zur „Societas Jesu“ den Namen „Congregatio Jesu“ anzunehmen.¹⁰

⁸ Vgl. vor allem *Grisar*, Josef SJ, Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut Maria Wards (1622), Rom 1959 (= *Miscellanea Historicae Pontificiae* 22); *ders.*, Maria Wards Institut vor römischen Kongregationen, Rom 1966 (= *Miscellanea Historicae Pontificiae* 27).

⁹ *Dirmeier*, Ursula CJ (Hg.): Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645, 4 Bde., Münster 2007 (= *Corpus Catholicorum* 45–48); vgl. auch die Beiträge im Sonderband „Mary Ward. Zum 400-jährigen Gründungsjubiläum der Congregatio Jesu“ der Münchener Theologischen Zeitschrift 60 (2009), Heft 2.

¹⁰ Zwischenzeitlich hatte sich die Gemeinschaft „Institutum Beatae Mariae Virginis“ (IBMV) genannt und unter das Patronat Marias gestellt. Dies war für die frühneuzeitlichen Frauengemeinschaften zwar gemeinhin üblich, entsprach aber nicht den Vorstellungen Mary Wards.

Für die sogenannten „*Welschmonnen*“, also die von Alix Le Clerc und Pierre Fourier gegründete Congrégation de Notre-Dame, fehlen entsprechende Ansätze noch ganz. Einschlägig ist die sehr gute Darstellung von Héléne Derréal, die jedoch nur einen ersten guten Einstieg bietet.¹¹ Das Quellenmaterial wird derzeit in ordensinternen Publikationen zusammengestellt. Es fehlt jedoch eine Auswertung dieses Materials vor dem Hintergrund der allgemeinen religiösen (semireligiösen) Bewegung des 17. Jahrhunderts. Ein erster Blick auf die in mehreren umfangreichen Bänden publizierte Edition der Korrespondenz Pierre Fouriers zeigt, dass sich auch hier eine Fundgrube bietet, die nicht so schnell ausgeschöpft sein wird. Die frühe Geschichte der Congrégation de Notre-Dame war von einer intensiven Auseinandersetzung um ihren rechtlichen Status begleitet, die auch in Rom hohe Wellen schlug. Die Korrespondenz Fouriers bezeugt dies sehr eindringlich.¹²

Zu den von Regina Protmann gegründeten *Katharinenschwestern* („Kongregation der Schwestern der heiligen Jungfrau und Martyrin Katharina“) ist vor gut zehn Jahren eine Dissertation erschienen,¹³ die erstmals wissenschaftlich fundiert und mit vielen Details die Gründung der Gemeinschaft und ihre Entwicklung bis zum Ende des 18. Jahrhunderts dokumentiert, zusammen mit einem Quellenanhang, der die bereits 1975 von Ernst Manfred Wermter herausgegebene kleine Quellensammlung¹⁴ gut ergänzt. Problematisch an dieser Darstellung scheint mir zu sein, dass die Gründung der Katharinenschwestern als „Pioniertat“¹⁵ Regina Protmanns gesehen wird, die damit etwas völlig Neues geschaffen habe. Es fehlt hier – wie in anderen ordensinternen Untersuchungen oft auch – die kritische Distanz und der Blick über den eigenen Orden hinaus. Denn auch die Katharinenschwestern ordnen sich ein in die allgemeine Bewegung des jesuitisch geprägten, von Bi-

¹¹ Derréal, Héléne, *Un missionnaire de la Contre-Réforme. Saint Pierre Fourier et l'Institution de la Congrégation de Notre-Dame*, Paris 1965. Vgl. auch Sagot, Paule, *Saint-Pierre Fourier, et Alix Le Clerc. Artisans du renouveau de l'Eglise*, in: Comaz, Laurent (Hg.), *L'Eglise et l'Education. Mille ans de tradition éducative*, Paris 1995, S. 55–71; sowie Thion, Marie-Claire, *Saint Pierre Fourier*, Paris 1997; dies., *La bienheureux Alix Le Clerc*, Paris 2004.

¹² Vgl. besonders Fourier, Pierre, *Sa Correspondance 1598-1640. Recueillie, classée et annotée par Héléne Derréal*, Bd. 2: début janvier 1625 – 6 mai 1628, Nancy 1987.

¹³ Sliwinska, Barbara Gerarda, *Geschichte der Kongregation der Schwestern der heiligen Jungfrau und Martyrin Katharina, 1571–1772* (*Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Beiheft 14), Münster i. W. 1998 (poln. ²1998).

¹⁴ Wermter, Ernst Manfred, *Quellen zur Geschichte der ersten Katharinenschwestern und ihrer Gründerin Regina Protmann + 1613* (*Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Beiheft 2), Münster i. W. 1975.

¹⁵ Sliwinska (wie Anm. 13), S. 73.

schöfen und städtischen Räten geförderten Semireligiosentums. Dies zur Kenntnis zu nehmen relativiert zwar in gewisser Weise die Originalität und Singularität der einzelnen Ordensgründungen, tut aber der Leistung der Frauen, die an diesen Gründungen beteiligt waren, keinen Abbruch.

Perspektiven

Ich möchte vor diesem Hintergrund nachdrücklich dafür plädieren, bei den Forschungen zur frühneuzeitlichen Ordensgeschichte nicht nur die einzelnen Gemeinschaften im Blick zu haben, sondern die Perspektive zu erweitern, über die Grenzen der einzelnen Gemeinschaften hinaus zu schauen und die gemeinsame Verwurzelung der verschiedenen Gruppen, ihre Parallelen und auch mögliche Querverbindungen oder gar „Netzwerke“ wahrzunehmen und herauszuarbeiten. Dies ist das Ziel eines von der Fritz Thyssen Stiftung Köln geförderten Forschungsprojekts zum „Weiblichen Semireligiosentum im Katholizismus des 17. Jahrhunderts“,¹⁶ das an der Philosophischen Fakultät I (Geschichts- und Kulturwissenschaften) der Universität des Saarlandes in Saarbrücken angesiedelt ist und dessen Zielsetzung ich hier etwas verdeutlichen möchte. Thema sind die bereits beschriebenen semireligiosen Lebensformen, die im zeitgenössischen Sprachgebrauch als „welt-geistlicher Stand“, „mittlerer Weg“, „*via media*“, „*vita mixta*“ und „gemischte Lebensweise“ als Verbindung von *actio* und *contemplatio* bezeichnet wurden. Untersucht werden die historisch-realen Erscheinungsweisen dieser Lebensform sowie der Diskurs über sie. Dabei ist insbesondere im Blick, dass es sich hierbei um ein Phänomen mit großer geographischer Breitenwirkung handelt, um ein europäisches Phänomen,¹⁷ dem nicht zuletzt zugute kam, dass der Katholizismus im 17. Jahrhundert auf Rom hin zentriert und nicht auf regionale Landesgrenzen fixiert war. Die Verbreitung und Vernetzung der Gemeinschaften – häufig vermittelt über einzelne Jesuiten – ist ein zentraler Aspekt der Untersuchung. Einen Schwerpunkt bilden Leben und Werk der vor allem in England tätigen Spanierin Luisa de

¹⁶ Der genaue Titel des Projekts, das 2010 abgeschlossen sein wird, lautet „Weibliches Semireligiosentum im Katholizismus des 17. Jahrhunderts. Der ‚welt-geistliche Stand‘ als europäisches Phänomen. Historisch-theologische Untersuchung zum Innovationspotenzial frühneuzeitlicher Konfessionskultur.“ Vgl. auch Fritz Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung, Jahresbericht 2007/2008, Köln 2008, S. 55–57.

¹⁷ Im Rahmen der Mission verbreitete sich das Semireligiosentum auch über Europa hinaus. Vgl. etwa zu Japan die neuere Untersuchung: Ward, Haruko Nawata, *Women Religious Leaders in Japan's Christian Century, 1549–1650*, Aldershot 2009.

Carvajal y Mendoza (1556–1614), Mystikerin und Semireligiose, die auch zu den Vorbildern Mary Wards gehörte. Zu ihr liegt umfangreiches Quellenmaterial vor, das bislang noch kaum zur Kenntnis genommen wurde. In Vorbereitung ist eine Publikation zur mystischen Lyrik Luisa de Carvajals,¹⁸ die einen eigenen Zugang zur Spiritualität des jesuitischen Semireligiosentums bietet. Neben den vielfältigen zeitgenössischen Bezügen, etwa zu Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz und Leon de la Puente, ist dabei besonders die Rezeption und Neudeutung mittelalterlicher Traditionen, vor allem im Rekurs auf Gertrud die Große, relevant.

Ein anderer Schwerpunkt ist die Frage nach der kirchenrechtlichen Einschätzung wie auch nach dem geistlichen Selbstverständnis semireligiöser Frauengemeinschaften. Im Blick sind dabei vor allem mehrere Schriften, die von namhaften Theologen wie Francisco Suárez und Leonard Lessius als kirchenrechtliche Gutachten oder als pastorale Handreichungen verfasst wurden. Hier stehen unter einer doppelten Perspektive zum einen der rechtlich-theologische Diskurs, zum anderen die so genannte Erbauungsliteratur im Vordergrund. Beispiele für Letzteres sind etwa das „Guldene Tugend-Buch“ Friedrich Spees, die Schrift „Lilien unter den Dörnern“ des Jesuiten Hermann Busembaum oder als wohl bekanntestes Werk dieser Gattung „L’Introduction à la vie dévote“ des Franz von Sales. Dies alles waren Bücher, die ein großes Publikum erreichten und über die semireligiöse Spiritualität Auskunft geben können. Über den Einzelfall hinaus eröffnet sich damit ein weiterer Blick auf die Religiosität der Frühen Neuzeit – insbesondere auf die Laienreligiosität und die Religiosität von Frauen – und damit auf den Hintergrund, vor dem eben auch die neuen weiblichen Ordensgründungen des 16./17. Jahrhunderts zu sehen sind. Die Erkenntnisse, die die Forschungen zum Semireligiosentum versprechen, sind jedoch nicht nur für die Ordensgeschichte der Frühen Neuzeit interessant, sondern – weil die Protagonistinnen vor allem Frauen und damit im kirchenrechtlichen Sinn *per se* „Laien“ sind – allgemeiner auch für die Frage nach dem Verhältnis von Klerus und Laien und für die Frage nach den Entfaltungsmöglichkeiten von Laien in der katholischen Kirche überhaupt.

¹⁸ *Bill-Mrziglöd*, Michaela, „Wie lebst du, ohne den du nicht leben kannst?“ Die mystische Poesie Luisa de Carvajal y Mendozas, Hamburg (Dobu-Verlag) 2010 (= Religionsgeschichtliche Studien, 2).

Was bleibt?

Zur Frage, „was vom Ordensleben übrig blieb“, lässt sich vielleicht das Folgende festhalten: Gerade im Hinblick auf die in der Frühen Neuzeit entstandenen Frauengemeinschaften lohnt es sich, das, was „übrig blieb“, mit neuen Augen wahrzunehmen oder neu zu entdecken. Die Entwicklungen und Kontroversen, aber auch die Aufbrüche, die hier erkennbar sind, sind nicht nur historisch interessant, sondern auch für die Gegenwart immer noch bedenkenswert. Das viele Material, das überliefert wurde, ist erst ansatzweise bearbeitet worden und ich möchte dafür werben, hier initiativ zu werden. Die Frühe Neuzeit bietet für die Ordensgeschichte ein weites Feld mit spannenden Neuansätzen und aufregenden Veränderungen. Dies genauer kennen zu lernen mag auch für die heute so häufig geforderte Neuorientierung der Ordensgemeinschaften wertvoll sein.

Die österreichischen Stifte als Schrittmacher der österreichischen Geschichtsforschung¹

Patrick Fiska

Die große kulturelle Bedeutung der Klöster als Bewahrer des historischen Erbes der Antike und als Träger einer facettenreichen *Erinnerungskultur* – als deren Teil Geschichtsschreibung auch zu sehen ist – muss an dieser Stelle nicht speziell hervorgehoben werden. Für das Mittelalter ist es wohl zulässig zu behaupten, dass Geschichte zunächst hauptsächlich *in* Klöstern aufgeschrieben wurde. Und auch an anderen Orten, wie z. B. im Umfeld der Herrscherhöfe, wurde die Aufgabe der Geschichtsschreibung häufig Regulklerikern übertragen.² Für den in diesem Beitrag behandelten Zeitraum – das heißt für die Zeit um 1700 bis zum 20. Jahrhundert – ist diese exklusive Stellung der Klöster in der Geschichtsschreibung nicht mehr gegeben.

Nach der von Anna Coreth aufgestellten Typologie der Historiographie der Frühen Neuzeit in Österreich lassen sich drei Felder unterscheiden:³ Hofhistoriographie, Ständische und Geistliche Historiographie. Diese Felder haben mehrere Bedeutungsebenen: einerseits bezeichnen sie Gegenstände und Themen der Geschichtsschreibung, andererseits meinen sie auch soziale Räume, in denen persönliche Verbindungen ebenso wie institutionelle An-

¹ Bei dem vorliegenden Aufsatz handelt es sich im Wesentlichen um eine schriftliche Fassung des am 28. April 2009 im Rahmen der Tagung gehaltenen Vortrages, wobei mitunter jedoch andere Schwerpunkte gesetzt wurden. Passagen zu gut erforschten Themen sind stärker gestrafft und nur mit Verweisen auf die einschlägige Literatur versehen. Im Gegenzug wurden weniger bekannte Sachverhalte aus dem eigenen Forschungsgebiet des Verfassers sowohl in den Fußnoten wie auch im Text ausführlicher behandelt als im Vortrag.

² Ein prominentes Beispiel ist das zentrale Medium der französischen Königs-Geschichtsschreibung, die *Grandes Chroniques de France*, die über einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten in der Abtei St. Denis entstanden ist. Man denke weiters an die *Gesta Frederici* des Zisterziensers Otto von Freising. Für den österreichischen Raum im Spätmittelalter sei auf Johann von Viktring und den Augustinereremiten Leopold von Wien, den Verfasser der österreichischen Chronik von den 95 Herrschaften, verwiesen.

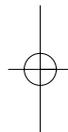
³ Vgl. Coreth, Anna, *Österreichische Geschichtsschreibung in der Barockzeit (1620–1740)*, Wien 1950 (= Veröffentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs 37). Grundlegend zur österreichischen Historiographieggeschichte weiters Benz, Stefan, *Zwischen Tradition und Kritik. Katholische Geschichtsschreibung im barocken Heiligen Römischen Reich* (= Historische Studien 473), Husum 2003.

bindungen eine Rolle spielen – also etwa (Kaiser-)Hof, Landstände, Kloster, Orden, Domkapitel. Die Gattungen und Gegenstände der Geschichtsschreibung des 17. und 18. Jahrhunderts sind indessen stärker zu differenzieren, was sich auch in den vielfältigen, bisweilen jedoch austauschbaren⁴ zeitgenössischen Titeln wie *Annales*, *Chronicon*, *Historia*, *Vita*, *Genealogia*, spiegelt – um nur einige Beispiele für chronographische Darstellungen anzuführen. Die in der Folge mehrfach thematisierten Quellenpublikationen nannten sich häufig *Monumenta*, *Scriptores*, *Diplomata* oder *Archiv*. Die Grenzen zwischen den Gattungen konnten fließend sein und auch die skizzierten Kreise sind nicht immer streng von einander abzugrenzen bzw. wurden sie bisweilen ganz bewusst überwunden.⁵ Gut veranschaulichen lassen sich die beiden Dimensionen der angesprochenen Felder – der Gegenstand der Geschichtsschreibung und die institutionelle Anbindung der Autoren – durch die Person Marquard *Herrgotts* (1694–1762).⁶ Einerseits ist dieser prominente Benediktiner aus St. Blasien im Schwarzwald aufgrund seiner Ordenszugehörigkeit dem geistlichen bzw. wegen seiner Stellung als Gesandter der Breisgauischen Stände am Wiener Kaiserhof auch dem ständischen Bezugsfeld zuzuordnen, andererseits sind die *Genealogia diplomatica augustae gentis Habsburgicae* und die *Monumenta augustae domus Austriae* wohl die wichtigsten höfisch-dynastischen Quellenpublikationen der Habsburgermonarchie im 18. Jahrhundert. Marquard Herrgott ist auch in anderer Hinsicht ein gutes Exempel für das Thema dieses Vortrags, da sein Lebenslauf, sein wissenschaftlicher Werdegang und seine Arbeitspraxis einige Elemente aufweisen, die für die aus den Klöstern kommenden historiographischen Innovationen des 17. und 18. Jahrhunderts generell charakteristisch sind. In Freiburg im Breisgau geboren, studierte er zunächst in Freiburg und Straßburg, trat dann in St. Blasien ein und erlernte in St.-Germain-des-Prés, dem Zentrum der Maurinerkongregation, sowie auch bei Bernhard *Pez* in Melk den Umgang mit Diplomatie und Paläographie. Das Studium der historischen Hilfswissenschaften sowie die akribische Suche nach den Originalquellen auf Archiv- und Bibliotheksreisen waren wesentliche Vorausset-

⁴ Ein Beispiel aus dem engeren Themenkreis des Vortrags ist das *Chronicon Mellicense*, das der Autor Anselm *Schramb* in seinen Briefen auch als „*Annales Mellicenses*“ bezeichnete.

⁵ Vgl. neben den Ausführungen zu Marquard Herrgott auch die Gliederung von Anselm Schrambs *Chronicon Mellicense* weiter unten.

⁶ Zu Marquard Herrgott und der folgenden Darstellung vgl. *Benz*, Tradition und Kritik (wie Anm. 3), S. 447–454. Zu Herrgotts Biographie vgl. auch *Ortner*, Josef Peter, Marquard Herrgott (1694–1762). Sein Leben und Wirken als Historiker und Diplomat, Wien 1972 (= Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs 5).



zungen der damals modernen „kritischen Historie“. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang auch das Aufkommen einer neuen Literaturgattung, nämlich des wissenschaftlichen Reiseberichts, wobei auch auf diesem Gebiet, wie so oft, der Mauriner Jean *Mabillon* mit dem *Museum Italicum*⁷ sowie dem *Iter Germanicum*⁸ vorbildhaft war.⁹

Wesentliche Impulse aus den Klöstern

Wenn die mit Forschungsreisen zwangsläufig verbundene Mobilität zum Anforderungsprofil des „neuen monastischen Geschichtsforschers“ gehörte, lässt sich erahnen, dass darin auch ein beträchtliches kloster- und ordensinternes Konfliktpotential enthalten war, stand sie doch in direktem Gegensatz zur *Stabilitas loci* der „alten Orden“ wie auch zum regulierten Tagesablauf im Konvent. Beispiele für daraus resultierende Konflikte ließen sich aus den Biographien mehrerer Gelehrter anführen – die Kollision des „Mobilitäts-Prinzips“ mit einer engen Bindung an das Kloster wird auch im 19. Jahrhundert noch begegnen. Marquard Herrgott rief jedenfalls durch seine Forderungen nach weitgehender Reduzierung des Chordienstes für gelehrte Mönche bei seinen Ordensoberen einigen Unmut hervor.¹⁰ Und selbst Jean Mabillon musste seine wissenschaftliche Tätigkeit gegenüber wenig einsichtsvollen Mitbrüdern rechtfertigen. Mit seinem *Traité des études monastiques*¹¹ erbrachte er jedoch eindrucksvoll den Beweis, dass auch ein gelehrter Mönch „ein guter Mönch“ sein kann, und konnte darüber hinaus auch seiner

⁷ *Mabillon*, Jean, *Museum Italicum seu collectio veterum scriptorum ex bibliotheca Italicis*, 2 Bde., Paris 1687–1689.

⁸ Erstmals erschienen in *Mabillon*, Jean, *Vetera analecta. Cum adnotationibus et aliquot diesquisitionibus*, Bd. 4, Paris 1685.

⁹ Aus dem von Thomas Wallnig geleiteten Forschungsprojekt „Monastische Aufklärung und die Benediktinische Gelehrtenrepublik. Die Korrespondenz der Brüder Pez, vgl. www.univie.ac.at/monastische_aufklaerung (20.10.2009)“, gilt es an dieser Stelle zu berichten, dass auch Bernhard und Hieronymus Pez ein genaues Itinerar ihrer Klosterreisen führten, welches im Zuge der Digitalisierung des Pez-Nachlasses auch veröffentlicht werden wird. Die Dokumentation der Reisen und die Berichte über die handschriftenkundlichen Untersuchungen in den Klosterbibliotheken und -archiven flossen auch in die jedem Band von Bernhard Pez' sechsbändigem *Thesaurus anecdotorum novissimus* vorangestellte *Dissertatio isagogica* ein.

¹⁰ *Benz*, Tradition und Kritik (wie Anm. 3), S. 448. Die Forderung nach Lockerung der klösterlichen Disziplin äußerte Herrgott im Vorwort seiner *Vetus disciplina monastica* (St. Blasien 1726).

¹¹ *Mabillon*, Jean, *Traité des études monastiques*, Brüssel 3. Aufl. 1692.

Position Geltung verschaffen, dass die (geschichts-)wissenschaftliche Arbeit als integraler Teil der monastischen Askese begriffen werden kann.¹²

Vor diesem allgemeinen historiographiegeschichtlichen Hintergrund ist auch die spezielle Themenstellung dieses Beitrags zu sehen: *Die österreichischen Stifte als Schrittmacher der österreichischen Geschichtsforschung*. Der von der Organisatorin der Tagung Dr. Helga Penz für meinen Vortrag vorgeschlagene und offenbar Wort für Wort präzise durchdachte Titel ruft Assoziationen wie „Herzschrittmacher“ oder den „Schrittmacher beim Marathonlauf“ hervor, was suggeriert, dass die Geschichte überall, außer in den Klöstern, krank darnieder gelegen wäre oder sich aus eigener Kraft nicht weiterbewegen hätte können. Ein derartiger Befund wäre gewiss zu drastisch; gleichwohl werden die ausschnitthaft gewählten Beispiele illustrieren, dass wesentliche Impulse für die österreichische Geschichtsforschung immer wieder aus den Klöstern kamen und dabei in andere Bereiche der Geschichtswissenschaft belebend ausstrahlten. Dr. Penz legte auch bewusst die Betonung auf Geschichtsforschung und gab damit eine andere Richtung vor als etwa mit dem Begriff Geschichtsschreibung. Die Aufmerksamkeit richtet sich in der Folge stärker auf die Geschichte der Quellenerschließung und die damit verbundenen Innovationen als beispielsweise auf philosophische und geistesgeschichtliche Wandlungen innerhalb der „Universalhistorie“,¹³ wie sie seit dem 18. Jahrhundert an der Wiener Universität gelehrt wurde.

Ein neues Geschichtsbewusstsein

Für die Neuerungen der „Geschichtswissenschaft“ in den österreichischen Klöstern um 1700 lassen sich – auf der Basis der gängigen Forschungsliteratur¹⁴ – verschiedene Ursachen anführen. Zum einen ist die gesamteuro-

¹² Vgl. die Einleitung zur Edition des *Traité in Hurel*, Daniel-Odon, Dom Mabillon. *Œuvres choisies précédées d'une biographie par dom Henri Leclercq*, Paris 2007, S. 367–389; Edition: ebd. S. 391–625.

¹³ Zur „Universalhistorie“ vgl. weiter unten.

¹⁴ Vgl. *Tropper*, Peter G., Die geistlichen Historiker Österreichs in der Barockzeit, in: *Gutkas*, Karl (Hg.), Prinz Eugen und das barocke Österreich, Salzburg/Wien 1985, S. 365–374; weiters *Coreth*, Geschichtsschreibung (wie Anm. 3), *Niederkorn*, Jan Paul / *Niederkorn-Bruck* Meta, Hochbarocke Geschichtsschreibung im Stift Melk, in: *Bruckmüller*, Ernst / *Ellegast*, Burkhard / *Rotter*, Erwin (Hg.), 900 Jahre Benediktiner in Melk. Jubiläumsausstellung 1989, Stift Melk, Melk 1989, S. 400–403, und *Tropper*, Peter G., Urkundenlehre in Österreich vom frühen 18. Jahrhundert bis zur Errichtung der „Schule für Österreichische Geschichtsforschung“ 1854 (= Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz 28), Graz 1994, S. 1–25.

päische Dimension zu berücksichtigen und dabei der auch nach Österreich ausstrahlende Einfluss der französischen Maurinerkongregation und der Bollandisten in Antwerpen bei der Entwicklung der historischen Hilfswissenschaften geltend zu machen.¹⁵ Zum anderen lässt sich in den Klöstern selbst – in einer Phase der Erholung von den Krisen des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts – ein neues *Geschichtsbewusstsein* feststellen, dessen Hintergründe einerseits in der Sicherung der eigenen Rechtsstellung durch den Verweis auf Jahrhunderte alte Privilegien und andererseits im Versuch der Identitätsstiftung, nach innen und nach außen, liegen. Das Interesse an der eigenen Geschichte äußerte sich in den zahlreichen Jubiläumsfeiern der Barockzeit und führte zu einer vertieften Auseinandersetzung mit den in den Klöstern vorhandenen historischen Dokumenten, zur Neuordnung der Klosterarchive nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten¹⁶ und schließlich zu bedeutenden Quellenpublikationen. Ein Phänomen, das sich immer wieder beobachten lässt, ist, dass herausragende historiographische Einzelleistungen nicht isoliert, sondern in einem bereits „geschichtsfreundlichen Umfeld“ stattfanden, zu dem mehrere Gelehrte, auch unterschiedlicher Generationen, beigetragen haben – dieser Kontext führte letztlich auch zur Herausbildung so genannter „Schulen“.

Betrachtet man das Benediktinerkloster Melk am Beginn des 18. Jahrhunderts, so waren hier neben den Brüdern Bernhard (1683–1735) und Hieronymus (1685–1762) Pez außerdem noch Anselm *Schramb* (1658–1720), Philibert *Hueber* (1662–1725) sowie, etwas später, Martin *Kropff* (1701–1779) als Historiker tätig. Dazu kommt eine ganze Reihe von Melker Konventualen, die Bernhard Pez bei seinen Editionsprojekten als Bearbeiter von mittelalterlichen Texten zur Hand gingen.¹⁷ Einen wirkmächtigen An-

¹⁵ Im Vortrag wurde an dieser Stelle ausführlicher auf die Entstehung und den Inhalt des grundlegenden Werks zur Paläographie und Diplomatik, Jean Mabillons *De re diplomatica*, und die Auseinandersetzung mit Daniel *Papebroch* eingegangen, der die Echtheit der aus St. Denis stammenden Königsurkunden der Merowinger in Frage gestellt hatte.

¹⁶ Vgl. dazu *Penz*, Helga, Die Prälatenarchive, in: *Pauser, Josef / Scheutz, Martin / Winkelbauer, Thomas* (Hg.), *Quellenkunde der Habsburgermonarchie (16.–18. Jahrhundert)*. Ein exemplarisches Handbuch (= Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg.Bd. 44), Wien/München 2004, S. 686–695, mit weiterführenden Literaturangaben. Mehrere Beispiele, die den Zusammenhang zwischen archivarischer Tätigkeit und Geschichtsschreibung in den österreichischen Klöstern belegen, in *Tropper*, Geistliche Historiker (wie Anm. 14).

¹⁷ Eine Zusammenstellung mit Kurzbiographien der, neben Bernhards Bruder Hieronymus, zehn „*amanuenses*“ bei *Glassner*, Christine, Der „Thesaurus anecdotorum novissimus“ des Melker Benediktiners Bernhard Pez, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 113 (2002), S. 356 f.

fang stellte der Auftrag Abt Gregor Müllers (1679–1700) an Anselm Schramb dar, eine Hausgeschichte des bereits 600 Jahre alten Klosters (gegr. 1089) zu schreiben.¹⁸ Das in diesem Auftrag erkennbare Interesse an der eigenen Tradition, welches im Zusammenhang mit der Gegenreformation und der so genannten „Zweiten Melker Reform“ zu sehen ist, hatte auch zur Neuordnung des Melker Archivs durch Philibert Hueber geführt, der ein fünfbandiges Archivrepertorium anlegte und zahlreiche Urkundenabschriften anfertigte.¹⁹ Die Erschließung der Urkunden durch Hueber war eine wichtige Voraussetzung für Schrambs Chronik, da die zahlreichen im vollen Wortlaut abgedruckten Melker Quellen viel zur Qualität und in der Folge der Wertschätzung durch andere Gelehrte beitrugen.²⁰ Die darin ebenfalls enthaltenen narrativen – historiographischen und hagiographischen – Quellen wie die *Kolomansvita* oder die *Melker Annalen* waren Schramb aufgrund seiner eigenen bibliothekarischen Tätigkeit gut vertraut. Charakterisiert ist Schrambs Chronik durch die konsequente Parallelisierung von österreichischer Landesgeschichte und klösterlicher Hausgeschichte in einer nach den Melker Äbten chronologisch gegliederten Ordnung, wobei in jedem Kapitel zunächst der „*Status Austriae*“, dann der „*Status Monasterii*“ behandelt wird. Damit erzielte das *Chronicon Mellicense* auch große Wertschätzung beim Kaiserhaus. Philibert Hueber – wie Bernhard und Hieronymus Pez der Schülergeneration Schrambs angehörend – publizierte 1722 seine *Austria ex archivis Mellicensibus illustrata*, ein Werk, das hinsichtlich Systematik, Genauigkeit und Qualität der Siegelabbildungen neue Maßstäbe der Urkundenedition setzte. Hieronymus Pez’ *Scriptores rerum Austriacarum*²¹ wiederum stellten für zahlreiche mittelalterliche Texte bis ins 20. Jahrhundert – für einzelne sogar bis heute – die einzige Veröffentlichung dar. Weiters edierte Hieronymus Pez die *Vita Colomanni*,²² an deren Rezeptions-

¹⁸ Zu Schrambs Chronicon vgl. *Wallnig*, Thomas, Gasthaus und Gelehrsamkeit. Studien zu Herkunft und Bildungsweg von Bernhard Pez OSB vor 1709 (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 48), Wien/München 2007, S. 117 f. sowie *Niederhorn / Niederhorn-Bruck*, Geschichtsschreibung (wie Anm. 14), S. 400. Weiters die demnächst abgeschlossenen Forschungen des Verfassers zu Schramb: *Fiska*, Patrick, Studien zu Leben und Werk Anselm Schrambs (1658–1720). Mit einer Edition der Briefkorrespondenz (ungedr. Dipl. Arb.), Wien 2009.

¹⁹ Vgl. *Niederhorn / Niederhorn-Bruck*, Geschichtsschreibung (wie Anm. 14), S. 400.

²⁰ Vgl. *Fiska*, Schramb (wie Anm. 18); Kommentar zu den Briefen Nr. 4 und Nr. 18.

²¹ Im Vortrag wurden anhand der Edition der *Vita beati Gotthalmi* in *Pez*, Hieronymus, *Scriptores rerum Austriacarum* Bd. 1, Leipzig 1721, Sp. 109, die handschriftenkundlichen Erläuterungen, die Kollationierung diverser Überlieferungen und Handschriften sowie die Gestaltung des kritischen Anmerkungsapparates illustriert.

²² *Pez*, Hieronymus, *Acta S. Colomanni Scotiae regis*, Krems 1713.

geschichte sich auch die Weiterentwicklung und der Fortschritt der Editions-technik im Lauf der Generationen nachvollziehen lässt. So werden beispielsweise in den von den Antwerpener Jesuiten (Bollandisten) herausgegebenen *Acta sanctorum* einige Informationen zur Geschichte des heiligen Koloman und seines treuen Gefährten, des seligen Gotthalm, aus Schrambs *Chronicon Mellicense* entnommen und auf dessen Abdruck der Heiligenvita verwiesen. Die vollständige Wiedergabe der Kolomansvita erfolgt jedoch nach der Edition Hieronymus Pez'.²³ In einem größeren Ausmaß als bei den von seinem Bruder herausgegebenen Quellen zur österreichischen Geschichte sind die von Bernhard Pez veröffentlichten spirituuell-asketischen sowie klostergeschichtlichen mittelalterlichen Texte teilweise bis heute die einzige Edition geblieben – viele Texte wurden darüber hinaus einfach unverändert in Jacques-Paul Mignes *Patrologia Latina* übernommen.²⁴ Die reichhaltigen und ungemein umfangreichen Quelleneditionen *Thesaurus anecdotorum novissimus*²⁵ und *Bibliotheca Ascetica*²⁶ sind, überspitzt gesagt, nur die Nebenprodukte eines noch ambitionierteren Forschungsvorhabens Bernhard Pez', nämlich der *Bibliotheca Benedictina*, einer Geschichte aller Schriftsteller des Benediktinerordens von seinen Anfängen bis ins 17. Jahrhundert. Diese Unternehmung wäre in der Dimension mit den großen Projekten der französischen Mauriner, den *Annales ordinis sancti Benedicti* und den *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, vergleichbar gewesen, an denen jedoch mehrere Gelehrte über mehrere Generationen mit den weitaus größeren personellen und finanziellen Ressourcen der Maurinerkongregation arbeiteten. Die Suche nach den Quellen für die Geschichte der benediktinischen Autoren stellte den Ausgangspunkt der gelehrten Korrespondenz der Brüder Pez dar.²⁷ Wenngleich die Dimension des Unterfangens die Kapazität einer einzelnen Person überstieg, so trug die Forschungsleistung Bernhard Pez' nicht nur

²³ Vgl. Fiska, Schramb (wie Anm. 18); Kommentar zu Brief Nr. 4.

²⁴ Grundlegend erforscht wurde die Editionstätigkeit Bernhard Pez' durch Glassner, Thesaurus (wie Anm. 17), S. 341–370. Zuletzt erschien außerdem Glassner, Christine, Neuzzeitliche Handschriften aus dem Nachlass der Brüder Bernhard und Hieronymus Pez in der Bibliothek des Benediktinerstiftes Melk, Wien 2008 (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 372 – Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters, Reihe IV 7), woraus die spätere Editions-geschichte der einzelnen Texte im Detail ersichtlich wird.

²⁵ Pez, Bernhard, Thesaurus anecdotorum novissimus, 6 Bde., Augsburg 1721–1729.

²⁶ Pez, Bernhard, Bibliotheca Ascetica antiquo-nova, 12 Bde., Regensburg 1723–1740.

²⁷ Dazu demnächst: Wallnig, Thomas / Stockinger, Thomas, Die gelehrte Korrespondenz der Brüder Pez. Text, Regesten, Kommentare, Band 1: 1709–1715, Wien 2009 (= Quelleneditionen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 2/1).

durch die bereits angesprochenen Editionswerke Früchte, sondern auch durch die fünfbandige *Historia rei literariae ordinis sancti Benedicti* von Magnoald Ziegelbauer (1689–1750) und Oliver Legipont (1689–1758),²⁸ die auch auf der Basis des Pezschen Materials herausgegeben wurde. Ziegelbauer und Legipont können, ebenso wie die in Bernhard Pez' Editionsunternehmen involvierten Melker Konventualen,²⁹ der Melker Biograph Martin Kropff³⁰ und der eingangs erwähnte Marquard Herrgott, als Schüler und geistige Nachfahren Bernhard Pez' betrachtet werden.

Ihrerseits waren Ziegelbauer und Legipont als Lehrer in einer anderen „Institution“ tätig, die als nächstes Beispiel für die große Bedeutung der Klöster in der österreichischen Geschichtswissenschaft angeführt werden kann: die „Schule für historische Hilfswissenschaften“ im Stift Göttweig. Die Geschichte der schillernden Persönlichkeit Abt Gottfried Bessels (1672–1749) sowie die Bedeutung seines *Chronicon Gottwicense* für die Etablierung des Faches der Urkundenlehre in Österreich wurde von Peter G. Tropper bereits ausführlich dargestellt.³¹ Im Zusammenhang dieses Aufsatzes erscheint es wichtig, vor allem darauf hinzuweisen, dass auch in Göttweig der Erfolg bei der Pflege und Verbreitung der historischen Hilfswissenschaften nicht nur einer einzelnen Person zuzuschreiben ist, sondern ebenso von Bessels Mitarbeitern Franz Joseph Hahn (1699–1748) und dem späteren Abt Magnus Klein (1717–1783) getragen wurde. Auch der Gedankenaustausch mit klosterexternen Gelehrten und Lehrenden in Göttweig spielte eine maßgebliche Rolle. Am Rande sei weiters bemerkt, dass unter Gottfried Bessel das Klosterarchiv nicht nur neu geordnet wurde, sondern auch mit einer bemerkenswerten, archivtechnisch innovativen „Möbelarchitektur“ ausgestattet wurde – dazu gehören beispielsweise die durch dekorative Lüftungslöcher verzierten Archivschränke.³²

²⁸ Ziegelbauer, Magnoald / Legipont, Oliver, *Historia rei literariae ordinis sancti Benedicti*, 5 Bde., Augsburg 1754.

²⁹ Vgl. Anm. 17.

³⁰ Martin Kropff verfasste das bio-bibliographische Werk zu allen Schriftstellern des Benediktinerstiftes Melk: *Bibliotheca Mellicensis seu vitae et scripta inde a sexcentis et eo amplius annis Benedictinorum Mellicensium*, Wien 1747.

³¹ Vgl. zum Folgenden insbesondere Tropper, *Urkundenlehre* (wie Anm. 14). Zur Biographie Bessel weiters Vašiček, Edmund, *Abt Gottfried von Bessel von Göttweig*, Wien 1912.

³² Die Archivmöbel bzw. -einbauten in Göttweig waren zuletzt auch Gegenstand eines Forschungsprojektes (FWF-P 19298) von Michael Bohr; vgl. www.fwf.ac.at/de/abstracts/abstract.asp?L=D&PROJ=P19298 (20.10.2009).

Jedes Kloster mit Bibliothek und Archiv

Bevor die Bedeutung einzelner Klöster und Ordensleute für die österreichische Geschichtswissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert betrachtet wird, sei kurz der Frage nachgegangen, unter welchen institutionellen Rahmenbedingungen Geschichtsforschung und -schreibung an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert im Allgemeinen stattfand. Hier zeigt sich, dass staatliche wie auch sonstige öffentliche Stellen, die historische Arbeit ermöglichten, erschreckend dünn gesät waren. Es gab die traditionsreichen und heiß begehrten Stellen des Hofhistoriographen und des Präfekten der kaiserlichen Hofbibliothek und an der Universität den Lehrstuhl für „Universalhistorie“, die jedoch eine andere Richtung als die bisher dargestellte Geschichtsforschung verfolgte – als wohl prominentester Vertreter dieser Disziplin ließe sich Friedrich Schiller anführen, der aber bedauerlicherweise nicht in Wien, sondern in Jena lehrte.³³ Ab 1773 wurden auch die historischen Hilfswissenschaften an der Wiener Universität etabliert.³⁴ Daneben gab es noch einige andere Fürsten- und Adelsbibliotheken,³⁵ die eine einigermaßen gesicherte Stellung und die Möglichkeit für historische Forschung boten. Die Österreichische Akademie der Wissenschaften existierte damals hingegen noch nicht.

Demgegenüber war die Ausgangssituation in den österreichischen Klöstern bei weitem vorteilhafter, wenngleich für universale Forschungsunternehmen wie bei den Maurinern oder Bollandisten die Ressourcen in Österreich nicht ausreichten. Jedoch verfügten selbst kleine Konvente über eine Bibliothek und ein Archiv; der Unterhalt der Konventualen war gesichert. Das eigene Quellenmaterial der Klöster war mitunter so reichhaltig, dass damit, wie von Anselm Schramb und Philibert Hueber, weit über die eigene Hausgeschichte hinaus die gesamte österreichische Landesgeschichte illustriert werden konnte.

Derartige Voraussetzungen sowie wiederum eine über mehrere Generationen aktive Pflege der Geschichte sind auch für die von Karl *Rehberger*

³³ Schillers Antrittsrede erschien auch gedruckt: *Schiller*, Friedrich, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte. Eine akademische Antrittsrede bey Eröffnung seiner Vorlesungen, Jena 1789.

³⁴ Vgl. *Tropper*, Urkundenlehre (wie Anm. 14), S. 62–64.

³⁵ Beispielsweise die Bibliothek der Mannagetta-Stiftung.

eingehend erforschte „Historikerschule von St. Florian“ charakteristisch.³⁶ Mit dem von den St. Florianer Chorherren betreuten Linzer Gymnasium existierte außerdem eine Drehscheibe, durch die weitere Kreise der Gesellschaft historisch gebildet werden konnten. Aus St. Florian kamen nun auch zwei Persönlichkeiten, die in staatlichen Institutionen die österreichische Geschichtsforschung entscheidend prägten: Joseph *Chmel* (1798–1858) und Engelbert *Mühlbacher* (1843–1903). Bei beiden sollte allerdings die Stellung in Wien zu einer langfristigen Absenz und, insbesondere im Fall Mühlbachers, letztlich zu einer dauerhaften Entfremdung vom eigenen Kloster führen.

Joseph Chmel war aktiv an der Gründung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und der Kommission für Geschichte in derselben beteiligt und seine wissenschaftlichen Leistungen sind äußerst vielfältig.³⁷ Chmel begründete das große Editionsunternehmen der *Fontes rerum Austriacarum*, in deren Zusammenhang auch seine eigenen *Monumenta Habsbur-*

³⁶ *Rehberger*, Karl, Ein Beitrag zur Vorgeschichte der „Historikerschule“ des Stiftes St. Florian im 19. Jahrhundert (ungedr. Univ. Diss.), Wien 1968. Hier nach *ders.*, Die St. Florianer Historikerschule, in: Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde 21 (1979) S. 144–154. Vor den Arbeiten Rehbergers waren bereits die folgenden Studien zur „Historikerschule St. Florian“ entstanden: *Mühlbacher*, Engelbert (†), Die literarische Leistungen des Stiftes St. Florian bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, Innsbruck 1905, sowie *Reinhard*, Edith, Die Florianer Historikerschule und ihre Bedeutung für die österreichische Geschichtsforschung (ungedr. Univ. Diss.), Graz 1950.

³⁷ Vgl. zu Joseph Chmel und den Anfängen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften mehrere Publikationen von Christine Ottner und Gudrun Pischinger (Auswahl): *Pischinger*, Gudrun, Vom „Dilettanten“ zum Fachwissenschaftler. Die Historische Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1847 bis 1877 und die Professionalisierung der Geschichtswissenschaft. Mensch – Wissenschaft – Magie. Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte 20 (2000), S. 221–242. *Ottner*, Christine, Joseph Chmel und Johann Friedrich Böhmer, Die Anfänge der Regesta Imperii im Spannungsfeld von Freundschaft und Wissenschaft, in: *Hruza*, Karel / *Herold*, Paul (Hg.), Wege zur Urkunde – Wege der Urkunde – Wege der Forschung. Beiträge zur europäischen Diplomatik des Mittelalters, Wien-Köln 2005 (= Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii 24), S. 259–293. *Ottner*, Christine, Zwischen Wiener Localanstalt und Centralpunct der Monarchie: Einzugsbereich und erste Geschichtsforschungsunternehmen der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, in: Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 143/1 (2008), S. 171–196. Hier nach *Pischinger*, Gudrun, Geschichtsministerium oder Verlagsanstalt. Eine Funktionsanalyse der Historischen Kommission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien 1847 bis 1877 (Univ. Diss.), Graz 2001, S. 25–27, 73–83; eine Edition des Programmes der Historischen Kommission zur Herausgabe der *Fontes rerum Austriacarum* ebd., S. 254–256.

*gica*³⁸ erschienen, sowie das *Archiv für die Kunde österreichischer Geschichtsquellen*. Weitere Pläne existierten für ein niederösterreichisches Urkundenbuch (*Codex diplomaticus Austriae Inferioris*) und einen *Historischen Atlas von Altösterreich*. Chmel ist außerdem Verfasser einer zweibändigen Geschichte Kaiser Friedrichs III., die akribisch aus einer riesigen Zahl neu erschlossener Quellen – fast 9.000 Urkundenregesten und mehr als hundert vollständig edierten Urkunden – entwickelt ist.³⁹

Engelbert Mühlbacher war von 1896 bis 1903 Direktor des 1854 gegründeten Instituts für Österreichische Geschichtsforschung.⁴⁰ Der Schwerpunkt seiner eigenen Forschung lag auf dem Gebiet der Urkundenlehre und -forschung, insbesondere der Karolingerzeit. In der Lehre hatte er hohe Hörerzahlen, auch von vielen ausländischen Studenten, zu verzeichnen. Auf Mühlbachers Initiative geht die Einrichtung einer eigenen Abteilung der *Monumenta Germaniae Historica* in Wien zur Herausgabe der Karolingerdiplome zurück.

Ordensleute in der Geschichtsforschung prominent vertreten

Vor Mühlbacher war schon der erste Direktor des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Regularkleriker gewesen: Albert Jäger (1801–1891) aus dem Benediktinerkloster Marienberg in Südtirol.⁴¹ Jäger und Mühlbacher als Direktoren stellen nur die Spitze eines Eisberges dar, denn die Zahl der Ordensleute, die durch ihre Ausbildung mit dieser mehr als 150-jährigen Institution verbunden sind, ist insgesamt nicht unbe-

³⁸ Chmel, Joseph, Actenstücke und Briefe zur Geschichte des Hauses Habsburg im Zeitalter Maximilian I., Wien 1854–1858 (= *Monumenta Habsburgica*, Abt. 1, 1–3). Zur Frage, inwieweit die *Monumenta Habsburgica* als Teil der *Fontes rerum Austriacarum* gedacht waren, vgl. Pischinger, Geschichtsministerium (wie Anm. 37), S. 78 f.

³⁹ Chmel, Joseph, Geschichte Kaiser Friedrichs IV. und seines Sohnes Maximilian I., 2 Bde., Hamburg 1840–1843.

⁴⁰ Vgl. Lhotsky, Alphons, Geschichte des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 1854–1954 (= *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, Erg.Bd. 17), Graz/Köln 1954, S. 218–288.

⁴¹ Zu Albert Jäger (Direktor von 1854–1869) vgl. Grass, Nikolaus, Benediktinische Geschichtswissenschaft und die Anfänge des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 68 (1960), S. 470–484, weiters Lhotsky, Geschichte des Instituts (wie Anm. 40), S. 19–45, und Parteli, Othmar, Die Benediktiner und die tirolische Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert, in: *Der Schlern. Monatszeitschrift für Südtiroler Landeskunde* 54 (1980), S. 363–383.

trächtlich.⁴² Eine aus dieser Verbindung erwachsene „idealtypische Karriere“ sei am Beispiel von Mater Henriette (Jetty) *Peters* illustriert.⁴³ Geboren 1919 in Meersen, Holland, studierte sie während des Zweiten Weltkriegs in Wien Geschichte und dissertierte 1945 über „die politischen Beziehungen der Habsburger zum Erzstifte Salzburg 1273–1365“.⁴⁴ Schon während des Geschichtsstudiums hatte sie zwischen 1943 und 1945 am Institut für Österreichische Geschichtsforschung den 43. Kurs besucht, schloss aber erst im

⁴² Die Liste der hier angeführten Personen, die eine Ausbildung am Institut für Österreichische Geschichtsforschung erfuhren, unterliegt einigen Einschränkungen. Als Quelle wurden die Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung herangezogen, die zeitweise regelmäßig, zeitweise jedoch unregelmäßig „Personalien“ bzw. ab 1950 eine „Chronik des Instituts“ mit den Absolventen enthalten. Daraus geht jedoch nur hervor, ob die betreffende Person zu diesem Zeitpunkt Ordensgeistlicher war, wenn dieser Status auch am Namen ersichtlich ist. Nicht erfasst sind damit spätere Ordenseintritte und -austritte sowie etwaige von der Norm abweichende Curricula und nur partielle Teilnahme an der Ausbildung. Bis 1925 liegt ein geschlossenes, dem Jg. 40/1925 beigelegtes, sehr knapp gehaltenes Verzeichnis der Mitglieder vor; ein Verzeichnis von 1854 bis 1950 weiters in *Santifaller*, Leo, Das Institut für Österreichische Geschichtsforschung. Festgabe zur Feier des zweihundertjährigen Bestandes des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchivs, Wien 1950 (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 11). Für die Zeit zwischen 1929–1945 enthält *Stoy*, Manfred, Das Österreichische Institut für Geschichtsforschung 1929–1945, Wien/München 2007 (= Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg. Bd. 50), ausführliche Biographien der Kursteilnehmer. Absolventen des Instituts sind folgende Ordensgeistliche: Engelbert Mühlbacher CanReg (St. Florian, 1843–1903); Karl Schrauf SP (Wien, 1835–1904); Benedikt Hammerl OCist (Zwettl, 1862–1927); Manes Rollmann OP (Wien, Olmütz, 1863–1918); Adalbert Franz Fuchs OSB (Göttweig, 1868–1930); Florian Watzl OCist (Heiligenkreuz, 1870–1915); Othmar (Leopold) Wonisch OSB (St. Lambrecht, 1884–1961); Hippolytus Reinhold Lentschig CanReg (Klosterneuburg, *1883, austr. 1916); Placidus Franz Bliemetzrieder OCist (Heiligenkreuz, 1867–1935); Johannes Hollensteiner CanReg (St. Florian, 1895–1971); Raimund (Ernst) Muck OCist (Zwettl, 1895–1936); Hugo Hantsch OSB (Melk, 1895–1972); Johann Maurus Schellhorn OSB (St. Peter, 1888–1973); Florian Gebhard Rath OCist (Wilhering, 1902–1979); Ernst Fiala OSB (Beuron, 1911–1978); Ludwig/Lajos Csóka OSB (Pannonhalma, 1904–1980); Felix Willibrord Neumüller OSB (Kremsmünster, 1909–1978); Karl Hermann OSB (St. Peter, 1913–1997); Henriette Peters CJ (Wien, 1919–1997); Nivard Otto Frey OCist (Schlierbach, 1909–1989); Floridus Röhrig CanReg (Klosterneuburg; *1927); Isnard Wilhelm Frank OP (*1930); Benedikt Leo Pitschmann OSB (Kremsmünster, *1932); Karl Rehberger CanReg (St. Florian, *1934); Friedrich Reischl OPräm (Schlägl, 1928–2003); Hilarius Hans Barth OP (1943–1998); Rupert (Christian) Froschauer OSB (Kremsmünster, *1950); Johann (Andreas) Tomaschek (Zwettl, *1949); Thomas Naupp OSB (St. Georgenberg-Fiecht, *1950); Benedikt Plank OSB (St. Lambrecht, *1949); Rainer Schraml OCist (Wilhering, *1943); Wolftram Hoyer OP (*1969); Petrus Gratzl OCist (Zwettl, *1968).

⁴³ Zu Henriette Peters' Biographie vgl. v. a. *Stoy*, Manfred, Institut für Geschichtsforschung (wie Anm. 42), S. 391. Daneben auch *Fritzer*, Erika / *Rafsmann*, Christine / *Treiber*, Adolfine, 300 Jahre Englische Fräulein in Österreich. Wegbereiterinnen moderner Frauenbildung, Wien 2005, S. 169 f.

⁴⁴ *Peters*, Henriette, Die politischen Beziehungen der Habsburger zum Erzstifte Salzburg 1273–1365 (ungedr. Univ. Diss.), Wien 1945.

Zuge des 47. Institutslehrgangs (1953–1956) mit einer Arbeit über „ein Formularbuch aus der Kanzlei Herzog Albrechts V.“ ab. Bereits zuvor, im Jahr 1950, war sie dem Orden der Englischen Fräulein beigetreten. Ab 1958 unterrichtete sie im Gymnasium der Englischen Fräulein in St. Pölten, wechselte dann jedoch in den Archivarsberuf und leitete von 1963 bis 1976 das Wiener Dom- und Diözesanarchiv. Peters' wissenschaftliche Arbeiten behandelten (österreichische) kirchen-, insbesondere diözesangeschichtliche Themen,⁴⁵ mit bisweilen auch spezifisch historisch-hilfswissenschaftlichen Fragestellungen.⁴⁶ Ihr Lebenswerk wurde mit Studien zur Kongregation der Englischen Fräulein⁴⁷ und schließlich der ersten wissenschaftlichen Biographie Mary Wards gekrönt.⁴⁸

Die faszinierende Persönlichkeit Henriette Peters' regt zur generellen Frage nach der Stellung geistlicher Frauen in der Ordensgeschichtsschreibung und zu einem kurzen Exkurs knapp vor dem Ende des Beitrags an. Das Interesse für die Geschichte der Frauenklöster ist in den letzten Jahrzehnten stark angewachsen, zunächst für das Mittelalter, dann auch für die frühe Neuzeit. Mittlerweile ist auch die *Geschichtsschreibung* in den neuzeitlichen Frauenklöstern – hierbei handelt es sich vor allem um Klosterchroniken – zu einem zentralen Gegenstand des Forschungsinteresses geworden.⁴⁹ Aus der österreichischen Klosterlandschaft sei hier einerseits auf die von Christine Schneider erforschte Klosterchronik des Wiener Ursulinenkonvents⁵⁰ und andererseits auf die ebenfalls (teilweise) ediert vorliegende Chronik des Wiener Karmeliterinnenklosters⁵¹ hingewiesen. Bemerkenswert in diesem Zusam-

⁴⁵ Peters, Henriette, Passau, Wien und Aquileja. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte v. Wien u. Niederösterreich im 17. Jh., Wien 1976. *Dies.*, Pfarren und Patrozinien der Wiener Erzdiözese, in: Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte 6 (1965), S. 23–24, 30, 38–39, 41–44. *Dies.*, A E I O V – Versuch einer Deutung, in: Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte. Beilage zum Wiener Diözesanblatt 34 (1993), S. 22–25.

⁴⁶ Peters, Henriette, Die Notare des Passauer Officialates für Niederösterreich in Wien, ihre Signete und Wappen, in: Adler 90 (1976), S. 314–328.

⁴⁷ Peters, Henriette, Die Gründung der Englischen Fräulein in Krems, in: Mitteilungen des Kremser Stadtarchivs 3 (1963), S. 123–134.

⁴⁸ Peters, Henriette, Mary Ward. Ihre Persönlichkeit und ihr Institut, Wien/Innsbruck 1991.

⁴⁹ Vgl. z. B. das von Stefan Benz an der Universität Bamberg geleitete Forschungsprojekt zur Historiographie in deutschen Frauenklöstern: www.uni-bayreuth.de/presse/info/2009/044-025-geschichtsdidaktik.pdf (20.10.2009).

⁵⁰ Schneider, Christine, Kloster als Lebensform. Der Wiener Ursulinenkonvent in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (1740–1790), Wien/Köln/Weimar 2005 (= L'Homme Schriften 11).

⁵¹ Loidl, Franz (Hg.), Karmeliterinnenkloster in Wien-Salzgries 1683 [Chronik oder Historische Geschichts Verfassung Sechster Theil des Klosters deren Wohl Ehrwürdigen in Gott Geistlichen Barfüßigen Karmeliterinnen], Wien 1977 (= Miscellanea der Wiener Katholischen Akademie 11).

menhang ist weiters, dass das Wirken intellektueller geistlicher Frauen keineswegs erst im Zuge der „Frauen- und Geschlechtergeschichte“ im 20. Jahrhundert gewürdigt wurde, sondern bereits bei den Vertretern der „kritischen Geschichtsforschung“ des 18. Jahrhunderts einen fixen Bestandteil der Ordensgeschichtsschreibung darstellte: So ist etwa auch in der *Historia rei literariae ordinis sancti Benedicti*, die in der Nachfolge Bernhard Pez' entstand, den gelehrten Frauen des Ordens ein eigener Abschnitt gewidmet.⁵²

Zusammenfassend lässt sich über die Bedeutung der Klöster in der österreichischen Geschichtsforschung des 19. und 20. Jahrhunderts sagen: Die gleichsam „institutionalisierte Verbindung“ zwischen dem Institut für Österreichische Geschichtsforschung und vielen Ordensgeistlichen hat sich immer wieder bewährt und sowohl in der Geschichtswissenschaft wie in den Klöstern und deren Archiven positive Entwicklungen in Gang gebracht. Zahlreiche weitere geistliche Historiker und Historikerinnen an den entscheidenden Schnittstellen in Klöstern, Archiven, Schulen und Universitäten haben bis heute dazu beigetragen, den gegenseitigen Austausch zwischen Wissenschaft und Ordensgeistlichkeit aufrecht zu erhalten und fruchtbringend zu nutzen.⁵³ Zieht man für eine abschließende Beurteilung der gegenwärtigen Situation die Websites www.kloesterreich.at, www.monasterium.net und www.ordensarchive.at heran, wird daraus die nach wie vor innovative Kraft der österreichischen Klöster im Umgang mit Geschichte ersichtlich, die auch für einen Ausblick in die Zukunft viel versprechend ist.

⁵² Ziegelbauer / Legipont, *Historia* (wie Anm. 28) Bd. 3, S. 485: „Caput V. Vitae auctorum foeminei sexus OSB, doctrina, eruditione, ac scriptis libris illustrium.“

⁵³ In *Fellner, Fritz / Corradini, Doris A.*, Österreichische Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein biographisch-bibliographisches Lexikon, Wien/Köln/Weimar 2006 (= Veröffentlichungen der Kommission für neuere Geschichte Österreichs 99), sind die folgenden, v. a. an Universitäten tätigen Ordensgeistlichen angegeben. Namen, die bereits in Anm. 42 genannt wurden, werden hier nicht nochmals angeführt. Neben dem Kloster bzw. auch anstelle wird gegebenenfalls die universitäre Wirkungsstätte angeführt: Johannes Chrysostomus Blaschkewitz OSB (Niederaltaich, Salzburg, 1915–1981), Hartmann Grisar SJ (Innsbruck, 1845–1932), Hans Grotz SJ (Innsbruck, Rom, *1923), Albert (Karl) Hübl OSB (Schottenstift, Wien, 1867–1931); Hermann Josef (Hans) Lentze OPram (Wilten, Wien, 1909–1970); Vinzenz Oskar Ludwig CanReg (Klosterneuburg, 1875–1959); Ferdinand Maaß SJ (Innsbruck, 1902–1973); Emil Michael SJ (Innsbruck, 1852–1917); Thomas (Peter Franz) Michels OSB (Maria Laach, Salzburg, 1892–1979); Franz Pangerl SJ (Innsbruck, 1879–1937); Karl Pink OCist (Wilhering, Wien, 1884–1965); Hugo Rahner SJ (Innsbruck, 1900–1968); Virgil (Herbert Karl) Redlich OSB (Seckau, Salzburg, 1890–1970); Hermann (Norbert) Watzl OCist (Heiligenkreuz, 1902–1986); Anselm (Josef) Weißenhofer OSB (Schottenstift, Wien, 1883–1961); Coelestin (Johann Nepomuk) Wolfsgruber OSB (Schottenstift, Wien, 1848–1924).

Krise und Wandel

Die Transformation der Orden im 19. Jahrhundert im Spiegel der Quellen

Norbert Wolff SDB

1. Biographischer Hintergrund

Das Kloster Benediktbeuern, aus dem ich komme, war bis zur großen Säkularisation von 1802/03 benediktinisch und wurde 1930 durch die Salesianer Don Boscos wieder besiedelt. Hier wird deutlich, dass es in der mitteleuropäischen Ordensgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts dramatische Abbrüche, aber eben auch hoffnungsvolle Aufbrüche gegeben hat.

In meinen bisherigen Forschungen habe ich mich von zwei Seiten her an das 19. Jahrhundert angenähert. Die kirchengeschichtliche Dissertation hatte den aufgeklärten Bibelwissenschaftler Peter Alois Gratz (1769–1849) zum Thema, wobei neben theologiegeschichtlichen Fragen auch das Staatskirchentum eine wichtige Rolle spielte. Die Säkularisation fiel in die Lebenszeit des Theologen, der dem Ordensleben nicht viel abgewinnen konnte.¹ In verschiedenen kleineren Arbeiten von mir ging es um die frühe Geschichte der deutschsprachigen Salesianer Don Boscos bis etwa zur Zeit des Ersten Weltkriegs.² Die offizielle Gründung des Ordens war ja schon 1859 erfolgt.

Im „Arbeitskreis Ordensgeschichte 19. und 20. Jahrhundert“, der alljährlich an der Pallottinerhochschule in Vallendar bei Koblenz zusammenkommt, haben wir übrigens häufig die Erfahrung gemacht, dass Entwicklungen in den verschiedenen Orden recht ähnlich verliefen und dass manches, was man für ein Spezifikum der eigenen Gemeinschaft hält, durchaus auch anderswo eine Rolle spielt.

¹ Vgl. Wolff, Norbert, Peter Alois Gratz (1769–1849). Ein Theologe zwischen „falscher Aufklärung“ und „Obscurantismus“, Trier 1998 (= Trierer Theologische Studien 61).

² Vgl. zuletzt Wolff, Norbert, Von Turin nach Benediktbeuern. Die frühe Geschichte der deutschen Salesianer Don Boscos, in: Ders. (Hg.), Benediktbeuern. Erbe und Herausforderung. Festgabe für Leo Weber SDB zum 80. Geburtstag, München 2008 (= Benediktbeurer Studien 12), S. 71–110.

In diesem Vortrag möchte ich den Begriff „19. Jahrhundert“ im Sinne des „langen 19. Jahrhunderts“ gebrauchen, d. h. der Zeit von 1789 bis 1917, von der Französischen Revolution bis zur Russischen Oktoberrevolution und zum Kriegseintritt der Vereinigten Staaten von Amerika.³ Dabei wird es stärker um die zweite Hälfte dieses langen 19. Jahrhunderts und insbesondere um die Salesianer Don Boscos gehen.

2. Entwicklungen im 19. Jahrhundert⁴

Die Zeit um 1800 war dem Ordensleben gegenüber nicht nur positiv eingestellt. Zwar gab es große Leistungen der Klöster in kultureller Hinsicht – vor allem im Bildungsbereich. Auch in wirtschaftlicher Hinsicht ging es zumindest den Klöstern im süddeutschen Raum nicht schlecht. Dennoch war das Ordensleben für Menschen, die von der Aufklärung beeinflusst waren, zur Frage geworden – auch im katholischen Bereich und zum Teil in den Klöstern selbst. Als Ideal des Seelsorgers galt vielfach der Diözesanpriester, der als Staatsdiener und „Religionslehrer“ eine für Staat und Kirche nützliche Tätigkeit entfalten sollte. In diesem Sinne kam es schon Ende des 18. Jahrhunderts im Österreich Kaiser Josephs II. (1741–1790) zu den bekannten Reformen: zur Aufhebung etwa eines Drittels der Klöster und zur Verpflichtung der verbleibenden Klöster auf Seelsorge und Schule. In diesem Sinne löste dann das revolutionäre Frankreich die Klöster auf – auch in den rechtsrheinischen deutschen Gebieten, die man annektiert hatte. Und es war

³ Vgl. etwa *Kocka*, Jürgen, Das lange 19. Jahrhundert. Arbeit, Nation und bürgerliche Gesellschaft, Stuttgart 2001 (= Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte, 10. Aufl., Band 13).

⁴ Zum Folgenden vgl. *Hegel*, Eduard, Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, Opladen 1975 (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge. G 206); *Schmid*, Alois (Hg.), Die Säkularisation in Bayern 1803. Kulturbruch oder Modernisierung?, München 2003 (= ZBLG. Beiheft 23); *Schatz*, Klaus, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1986; *Eder*, Mary Anne, Klosterleben trotz Säkularisation. Die Zentralklöster der Bettelorden in Altbayern 1802–1817, Münster 2007 (= Forschungen zur Volkskunde 56; Abteilung Kirchen- und Ordensgeschichte 3); *Fleckenstein*, Gisela / *Schmiidl*, Joachim (Hg.), Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, Paderborn 2005 (= Einblick. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte 8); *Meiwes*, Relinde, „Arbeiterinnen des Herrn.“ Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Frankfurt/M. 2000 (= Geschichte und Geschlechter 30); *Gatz*, Erwin (Hg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Katholische Kirche, Bd. 7: Klöster und Ordensgemeinschaften, Freiburg/Br. 2006.

der Boden bereitet für die große Säkularisation von 1802/03, der nicht nur die geistlichen Staaten, sondern auch die meisten Klöster Deutschlands zum Opfer fielen. Natürlich gab es hier und dort Kontinuität. Klöster, an denen von staatlicher Seite kein finanzielles Interesse bestand, und auch solche, die aufgrund ihrer Tätigkeit als nützlich angesehen wurden und zum Teil neue Aufgaben übernahmen, blieben bestehen.

Dennoch begann eine weitgehend „ordenslose Zeit“ im heutigen Deutschland. In den meisten deutschen Ländern dominierte nach dem Wiener Kongress ein Staatskirchentum, das die katholische Kirche grundsätzlich anerkannte, ihr zugleich aber ein enges Korsett an Vorschriften anlegte und sie für die Zwecke des Staates in Dienst zu nehmen suchte. *De facto* wurden in der Zeit von 1815 bis 1840 fast überall in Deutschland die katholischen Bischöfe vom Staat ernannt (in Bayern auch *de jure*). Ordensgemeinschaften, zumal solche, die zentral verfasst waren und ihre Obern im Ausland hatten, hatten in einem solchen System kaum einen Platz. Die seit den 1830er Jahren erfolgte Wiederzulassung der Benediktiner in Bayern unter König Ludwig I. (1786–1868) stand noch im Zeichen dieses Staatskirchentums. Auch hier gab es eine Verpflichtung zu Seelsorge und Schule.

Zur selben Zeit entwickelte sich ein neues katholisches („*ultramontanes*“) Selbstbewusstsein, das sich in Preußen etwa in den bekannten Ereignissen zeigte: den Kölner Wirren von 1837 und der Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt von 1844. Förderlich für die Zusammenschlüsse von Katholiken (und nicht nur von ihnen) waren die Ergebnisse der Revolution von 1848: Vereinigungs-, Versammlungs- und Pressefreiheit.

In der Zeit um 1850 kam es zu einem großen Aufbruch im katholischen Ordensleben: zur Gründung zahlreicher Kongregationen, die sich vor allem um Menschen in Not kümmerten, um Kranke, Behinderte, Arme, Alte, Kinder, Jugendliche usw. Es handelte sich überwiegend um weibliche Kongregationen, die zu einem großen Teil bischöflichen Rechts blieben. Die katholische Kirche erlebte einen „(Frauen-)Kongregationsfrühling“. Die neuen Gemeinschaften waren von ihrer Gründung her zumeist im katholischen Milieu verankert. In theologisch-kirchenpolitischer Hinsicht war man „ultramontan“, nach Rom ausgerichtet, konservativ. In der Wahl der Methoden und Mittel war man dagegen durchaus innovativ, modern. Rund ein Jahrhundert lang sollten nun diese vorwiegend weiblichen Kongregationen das Bild der katholischen Kirche in Mitteleuropa entscheidend prägen. Auch der Kulturkampf konnte die Entwicklung nicht aufhalten, zumal die neuen Gemeinschaften ja für Staat und Kirche nützliche Tätigkeiten ausübten und oft dringend gebraucht wurden.

Ich möchte an dieser Stelle noch zwei benediktinische Neugründungen in Deutschland erwähnen: Beuron (1863) und St. Ottilien (1884). Die letztgenannte Gründung verweist uns darauf, dass am Ende des 19. Jahrhunderts die Ordensgemeinschaften wieder zu entscheidenden Trägern der katholischen Weltmission wurden. Kurz nach 1800 war die Mission ja an einem Tiefpunkt angelangt, bedingt durch die Ideen der Aufklärung sowie die Auflösung vieler Klöster und Ordensgemeinschaften. Es entstanden jetzt auch weitere Missionskongregationen im deutschsprachigen Raum – wie etwa die Steyler Missionare (1875).

3. Die Salesianer Don Boscos

3.1. Gründung im Spannungsfeld von Kirche und Staat

Bei den Salesianern Don Boscos handelt es sich um eine Priesterkongregation, deren Schwerpunkt die Jugendarbeit und Jugendpastoral ist. Die in Italien gegründete Gemeinschaft ist zentral verfasst (mit einem Generalobern in Turin bzw. heute in Rom) und weltweit tätig.

Der Ordensgründer Don Bosco (1815–1888)⁵ lebte in einer Zeit des politischen und gesellschaftlichen Umbruchs. Sein Geburtsjahr war zugleich das Jahr des Wiener Kongresses und markierte den Beginn der Restauration in den meisten Ländern Europas. Liberale und nationale Gedanken ließen sich allerdings nicht mehr dauerhaft aufhalten. Die Kirche, die sich von der erneuerten politischen Konstellation nach 1815 auch einen religiösen Aufschwung versprach, musste spätestens 1849, als Pius IX. (1792–1878, Papst seit 1846) sich weigerte, aktiv zur italienischen Einigung beizutragen, zur Kenntnis nehmen, dass ihr fast überall in Italien in politischer Hinsicht der Wind ins Gesicht blies – besonders in Piemont, wo 1855 unter dem Minister Urbano Rattazzi (1808–1873) ein Gesetz zur Aufhebung der religiösen Orden erlassen wurde. Don Bosco, der sich einerseits als Italiener fühlte, andererseits in Treue zum Papst stand, war von den Spannungen, die zwischen Staat und Kirche herrschten, mitbetroffen. Gelegentlich trat er hier als Ver-

⁵ Zu ihm Bopp, Karl, Kirchenbild und pastorale Praxis bei Don Bosco. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Problem des Theorie-Praxis-Bezugs innerhalb der Praktischen Theologie, München 1992 (= Benediktbeurer Studien 1); Desramaut, Francis, Don Bosco en son temps (1815–1888), Turin 1996; Stella, Pietro, Don Bosco. Leben und Werk. Aus dem Ital. übers. v. Karl Pichler, München 2000; Braido, Pietro, Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà, 2 Bde., Rom 2003 (= Istituto Storico Salesiano Roma. Studi 20/21).

mittler in Erscheinung, so etwa, wenn es um die Besetzung vakanter Bischofsstühle ging. Von staatlicher Seite wurde sein Einsatz zugunsten vernachlässigter und bedürftiger Jugendlicher durchaus geschätzt. Die von Don Bosco und anderen Priestern praktizierte, damals moderne Form der Jugendarbeit darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass er in vielen Bereichen des kirchlichen Lebens einen „ultramontanen“ Standpunkt einnahm. Namentlich in der Ekklesiologie wurde dies deutlich: Don Bosco zeigte sich als entschiedener Anhänger des Jurisdiktionsprimates und der Unfehlbarkeit des Papstes.⁶ Im Zuge der Bemühungen um die Anerkennung der Salesianer und ihrer Regeln ergaben sich Konflikte mit den Turiner Oberhirten Alessandro *Riccardi di Netro* (1808–1870) und Lorenzo *Gastaldi* (1815–1883), denn der Ordensgründer strebte nach einer stärkeren Autonomie gegenüber den Bischöfen, was zugleich bedeutete, dass die Verbindungen zum Vatikan intensiviert wurden.⁷

Don Bosco stand in seiner Arbeit mit den Jugendlichen von der Straße nicht allein da. Seinerzeit existierten in Turin andere Oratorien, deren Gesamtleitung ihm 1852 übertragen wurde. Es gab Mitarbeiter, bei denen es sich zu einem guten Teil um Priester handelte, die dem Turiner Konvikt nahe standen. Außerdem wuchsen einige der Schüler des Oratoriums von Valdocco in die Rolle pädagogischer Assistenten hinein. Seit Anfang der 1850er Jahre stand die Frage im Raum, wie die Zukunft der Jugendeinrichtungen strukturell und personell abzusichern sei. An eine Ordensgründung im eigentlichen Sinne war wegen der kulturkämpferischen Gesetze des piemontesischen Staates nicht zu denken. So kam Don Bosco am 26. Januar 1854 mit vier Theologiestudenten zusammen, unter denen sich sein künftiger Nachfolger Michele *Rua* (1837–1910)⁸ und der spätere Kardinal Giovanni *Cagliero* (1838–1926) befanden, und schlug ihnen vor, sich mit Hilfe Gottes und des hl. Franz von Sales gemeinsam der Nächstenliebe zu widmen, um zu einem geeigneten Zeitpunkt ein Versprechen bzw. ein Gelübde abzulegen. Diese Gruppe der ersten „Salesianer“ wurde zur Keimzelle der Kongregation; dabei handelte es sich zunächst jedoch um eine rein private Initiative. Auch die erste Gelübdeablegung im Jahre 1855 trug einen nicht-öffentlichen Charakter.

⁶ Vgl. *Bopp*, Kirchenbild (wie Anm. 5), passim.

⁷ Zu diesen Konflikten vgl. *Desramaut*, Don Bosco (wie Anm. 5), S. 736–740, 841–844 u. ö.

⁸ Zu ihm *Wolff*; Norbert, Rua, Michele, in: *Bautz*, Friedrich Wilhelm / *Bautz*, Traugott (Hg.), Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 20, Herzberg 2002, Sp. 1233–1236; *Desramaut*, Francis, Vie de don Michel Rua. Premier successeur de don Bosco (1837–1910), Rom 2009.

In einem Gespräch, das Don Bosco 1857 mit dem liberalen Minister Rattazzi führte, wurde ihm schließlich eine Möglichkeit eröffnet, im Einklang mit den staatlichen Vorschriften eine ordensähnliche Gemeinschaft zu gründen. Und zwar sollte es sich dabei um eine Vereinigung von freien Bürgern handeln, die ihre zivilen Rechte behielten und insbesondere nicht auf ihr persönliches Eigentum verzichteten. Nach einer Unterredung Don Boscos mit Papst Pius IX. im Jahre 1858 war auch von höchster kirchlicher Stelle her der Weg frei zur Gründung der „Gesellschaft des heiligen Franz von Sales“. Nichtsdestoweniger fand ein intensives und teilweise hartes Ringen zwischen Don Bosco, dem Staat, der Ortskirche und dem Vatikan um die Gestalt der Regeln dieser neuen Gesellschaft statt.⁹ Dabei ging es unter anderem um den Einfluss des Turiner Bischofs – Don Bosco bevorzugte die direkte Unterstellung unter den Papst –, um die spirituelle und wissenschaftliche Ausbildung des Nachwuchses und um die „externen Salesianer“. Letztere sollten dem Wunsch des Gründers entsprechend als eine Art Dritt-Ordens-Mitglieder in der Welt leben und sich dabei, soweit ihr Stand es gestattete, an die Ordensregeln halten.¹⁰ Dieser Gedanke war offensichtlich zu modern, denn er traf nicht auf die Zustimmung der vatikanischen Kommission, welche den Regelentwurf zu begutachten hatte. Am 3. April 1874 erhielten die salesianischen Konstitutionen die endgültige Approbation durch Papst Pius IX.

3.2. Expansion – bis hin zur weltweiten Ordensgemeinschaft

Zu diesem Zeitpunkt war die „Gesellschaft des hl. Franz von Sales“ fast 15 Jahre alt. Am 18. Dezember 1859 waren 18 Männer, Don Bosco mitgezählt, im Oratorium von Valdocco zusammengekommen, um sich als Gemeinschaft zu konstituieren. Die Anwesenden wählten Giovanni Bosco zum Generalobern und stellten ihm einen Obernrat zur Seite, dem auch der Subdiakon Michele Rua als geistlicher Direktor angehörte. Bis zur endgültigen Anerkennung der von nun an rasch wachsenden neuen Ordensgemeinschaft am 1. März 1869 sollte zwar noch ein knappes Jahrzehnt vergehen, doch bestand jetzt die Möglichkeit, sich außerhalb der Stadt Turin niederzulassen. Im Oktober 1863 wurde ein Haus im piemontesischen Mirabello

97

⁹ Ein synoptischer Überblick über die zahlreichen Regelentwürfe der Jahre ab 1858 findet sich bei *Bosco, Giovanni, Costituzioni della Società di S. Francesco di Sales [1858]–1875. Testi critici*, hg. v. Francesco Motto, Rom 1982 (= Istituto Storico Salesiano Roma. Fonti I/1).

¹⁰ Vgl. dazu *Bosco, Costituzioni* (wie Anm. 9), S. 210f.

eröffnet, und bis 1880 waren die Salesianer in nahezu allen Regionen des vereinigten Königreiches Italien einschließlich der Hauptstadt Rom präsent. Schon im Jahre 1875 kam es zu ersten Gründungen im Ausland, und zwar im französischen Nizza und im argentinischen Buenos Aires. Die Einladung aus dem letztgenannten Ort war erfolgt, weil es dort eine große Zahl von italienischen Einwanderern gab, deren seelsorgliche Betreuung im Argen lag. Noch zu Lebzeiten Don Boscos kamen weitere Länder hinzu: Uruguay (1876), Spanien (1881), Brasilien (1883), Österreich, Chile und Großbritannien (1887).¹¹ Unter den von den Salesianern betriebenen Einrichtungen gab es Oratorien, Schulen, Lehrwerkstätten, Internate, Waisenhäuser, Erziehungsheime, Pfarreien, Missionen und Ausbildungshäuser für den Ordensnachwuchs. 1872 kam es unter Mitwirkung Maria *Mazzarellos* (1837–1881) zur Gründung eines weiblichen Zweiges, der „Töchter Mariä Hilfe der Christen“, im deutschen Sprachraum „Don-Bosco-Schwestern“ genannt.

Als der Priester und Erzieher Don Bosco am 31. Januar 1888 in Turin-Valdocco starb, gab es 773 Salesianer und 276 Novizen in insgesamt 58 Niederlassungen. Die Don-Bosco-Schwestern zählten 415 Professen und 164 Novizinnen in 54 Häusern.¹² Auch die 1876 entstandene „Vereinigung der Salesianischen Mitarbeiter“, mit deren Hilfe Don Bosco die ursprüngliche Idee der „externen Salesianer“ weiterverfolgt hatte, machte große Fortschritte.¹³ Im Schriftenapostolat war der Orden inzwischen international tätig: Die 1877 begründete Zeitschrift „*Bollettino Salesiano*“ verfügte seit 1879 über eine französische und seit 1886 über eine spanische Ausgabe. Erste Don-Bosco-Biographien erschienen seit Beginn der 80er Jahre in verschiedenen Sprachen.

An die Stelle Don Boscos als Generaloberer des Ordens trat Michele Rua, der schon seit 1884 das Amt des Vikars bekleidet hatte. Unter seiner Leitung breitete die Kongregation sich weiter aus. In seinem Todesjahr 1910 wirkten 4.001 Salesianer und 2.716 Don-Bosco-Schwestern sowie 371 Novizen und 286 Novizinnen in Europa, Süd- und Nordamerika, Afrika und Asien.¹⁴

¹¹ Statistische Angaben über die einzelnen Gründungen bei *Wirth*, Morand, *Da Don Bosco ai nostri giorni. Tra storia e nuove sfide*, Rom 2000 (= *Studi di spiritualità* 11), S. 511 f. u. 525.

¹² Vgl. *Wirth*, *Da Don Bosco* (wie Anm. 11), S. 530.

¹³ Vgl. *Bopp*, *Kirchenbild* (wie Anm. 5), S. 223-229; *Stella*, *Don Bosco* (wie Anm. 5), S. 280-308.

¹⁴ Vgl. *Wirth*, *Da Don Bosco* (wie Anm. 11), S. 530. – Zur Ausbreitung des Ordens in der Zeit nach Don Bosco vgl. *Motto*, Francesco (Hg.), *Insedimenti e iniziative salesiane dopo don Bosco. Saggi di storiografia*, Roma 1996 (= *Istituto Storico Salesiano Roma. Studi* 9).

Sowohl die Salesianer Don Boscos als auch die Don-Bosco-Schwestern waren damit zu weltweiten Kongregationen geworden.

3.3. Medien, Netzwerke, Ordensnachwuchs

Unter dem Namen „Salesianische Nachrichten“ und mit einer Anfangsausgabe von 20.000 Exemplaren erschien ab Januar 1895 auch die Ordenszeitschrift „Bollettino Salesiano“ in deutscher Sprache; redigiert wurde sie im Oratorium von Turin-Valdocco. Mit dieser kostenlos an die Salesianischen Mitarbeiter und Wohltäter versandten Publikation verfolgte die Kongregation mehrere Ziele. So wurden die Leser mit Informationen über die salesianische Wirksamkeit – insbesondere auch in den Missionsländern – versorgt und gelegentlich um Spenden gebeten.¹⁵ Vor allem bestand nun die Möglichkeit, auch diejenigen Salesianischen Mitarbeiter, die weder Italienisch noch Französisch verstanden, aus erster Hand über die Tätigkeit der Kongregation zu informieren. Die „Salesianischen Nachrichten“ druckten im wesentlichen dieselben Artikel ab wie das „Bollettino“. Einzelne Beiträge richteten sich in besonderer Weise an die deutsche Leserschaft. Schon im Jahre 1895 wurde darüber informiert, dass für deutsche Jünglinge die Möglichkeit bestehe, bei den Salesianern im piemontesischen Foglizzo und im schweizerischen Ascona zu studieren.¹⁶ Ab Mai 1897 wurde in der Zeitschrift eine intensive Werbung „für deutsche erwachsene Jünglinge, welche sich zum geistlichen und Ordens-Stande oder für die Missionen berufen fühlen“, betrieben,¹⁷ die von 1899/1900 an vor allem deshalb einen unerwartet großen Widerhall fand, weil es nördlich der Alpen noch keine Einrichtungen für Spätberufene gab.

Von 1897 bis 1915 besuchten rund 700 junge Männer aus Deutschland, Österreich und der Schweiz die Ordensschulen in Foglizzo Canavese (1897–1899), Cavaglia (1899–1900), Penango Monferrato (1900–1912)

¹⁵ Vgl. Wolff, Norbert, 100 Jahre Salesianische Nachrichten, in: Don Bosco Magazin 101 (1995), Nr. 1, S. 5–7; Zimniak, Stanisław, Salesiani nella Mitteleuropa. Preistoria e storia della provincia Austro-Ungarica della Società di S. Francesco di Sales (1868 ca. –1919), Rom 1997 (= Istituto Storico Salesiano Roma. Studi 10), S. 57–66.

¹⁶ Einweihung der neuen, dem hl. Erzengel Michael gewidmeten Kapelle in Foglizzo Canavese, in: Salesianische Nachrichten 1 (1895), S. 94 f.; Päpstliches Collegium zu Ascona am Langensee in der Schweiz, ebd., S. 145; Salesianische Erziehungsanstalten in Italien und von den Mariahilfstöchtern geleitete Pensionate, ebd., S. 172–174.

¹⁷ Programm für deutsche erwachsene Jünglinge, welche sich zum geistlichen und Ordens-Stande oder für die Missionen berufen fühlen, in: Salesianische Nachrichten 3 (1897), S. 93f.).

und Wernsee/Südsteiermark (ab 1912). Die meisten von ihnen stammten aus Bauern-, Handwerker- oder Arbeiterfamilien. 250 „Mariensöhne“, wie die Spätberufenen genannt wurden, traten bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs in das salesianische Noviziat ein, fast 200 von ihnen blieben im Orden und bildeten die erste Generation der deutschen Mitbrüder. 40 % dieser jungen Salesianer kamen übrigens aus Preußen, 31 % aus Bayern, 13 % aus Österreich, 10 % aus Baden und Württemberg, 2 % aus der Schweiz. Ihre Motivation hatte vor allem darin bestanden, Priester zu werden. Im Jahre 1907 konnten vier Schüler des deutschen Spätberufenenwerks die Weihe empfangen, 1908 noch einmal vier, 1909 sieben, 1910 elf, 1911 sieben, 1912 elf, 1913 zwölf und 1914 fünfzehn.¹⁸ Damit hätte genügend Personal zur Verfügung gestanden, um in Deutschland Ordensniederlassungen zu eröffnen, was aus politischen Gründen jedoch noch nicht möglich war. Einige der deutschen Mitbrüder wurden Missionare in Amerika, andere arbeiteten in Italien oder auch in Österreich.

3.4. Erste Niederlassungen in der Donaumonarchie, in der Schweiz und in Lothringen

Die erste Ordensniederlassung, die 1887 auf dem Gebiet der Donaumonarchie gegründet werden konnte, befand sich in Trient. Hier wie auch in Görz (gegr. 1895) und in Triest (gegr. 1898) betreute man italienische Jugendliche. Die Tatsache, dass die Salesianer Don Boscos eine italienische Gemeinschaft waren und sich in Österreich-Ungarn um italienische Jugendliche kümmerten, trug dazu bei, dass die Behörden den Orden hinsichtlich seiner nationalen Zuverlässigkeit genau beobachteten.

Das erste deutschsprachige Salesianerhaus wurde schließlich 1897 im schweizerischen Muri (Aargau) eröffnet und sieben Jahre später wieder geschlossen. Der Direktor dieser Lehrlingseinrichtung, der aus Lothringen stammende spätere Missionar und Erzbischof Eugène Méderlet (1867–1934), hatte mit vielerlei Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt: Geldmangel, Konflikte der Salesianer mit der Stifterfamilie, dem Kanton und untereinander.¹⁹

¹⁸ Vgl. Archiv der Deutschen Provinz der Salesianer Don Boscos München, Bestand Norddeutsche Provinz, Schachtel „Deutsche Provinz, Wien, Nordprovinz“, Statistiche degli alunni dell'Ist. Germanico – Figli di Maria.

¹⁹ Zum Salesianerhaus in Muri vgl. Schmid, Franz, Die „Don Bosco-Anstalt zum hl. Joseph“ in Muri (1897–1904), in: Ricerche Storiche Salesiane 33 (1998), S. 269–334. – Zur Person des Direktors Eugène Méderlet vgl. Wolff, Norbert, Ein bewegtes Leben im Dienst an der Kirche und an der Jugend. Salesianerbischof Eugène Méderlet (1867–1934), in: Beiträge zur neueren Ordens- und Frömmigkeitsgeschichte 4 (2006), S. 1–18.

Ebenfalls ohne größeren Erfolg begann 1903 die Tätigkeit des Ordens in der österreichischen Hauptstadt Wien, wo man ein Haus für verwahrloste Jungen in der Trägerschaft eines Vereins namens „Kinderschutzstationen“ übernahm, wegen Differenzen mit diesem Verein aber nur bis 1906 arbeitete. Immerhin blieben die Salesianer in der Stadt und mit dem 1909 erfolgten Amtsantritt des späteren Kardinals August *Hlond* (1881–1948) als Direktor von Wien begann der Aufschwung der Niederlassung. Hlond war es auch, der maßgeblich dazu beitrug, dass die Kongregation im Jahre 1912 die staatliche Anerkennung für die Donaumonarchie erhielt.²⁰

Einer Äußerung Don Ruas aus dem Jahre 1891 zufolge vertrat dieser die Ansicht, dass man am günstigsten auf dem Weg von Westen her, d. h. über Frankreich, Belgien und Elsass-Lothringen nach Deutschland gelangen könne. 1904 sah es so aus, als ob dieser Plan vor der Verwirklichung stehe. Don Rua begab sich persönlich über Lüttich, wo die Salesianer seit 1891 wirkten, nach Köln und führte Gespräche über ein mögliches Engagement des Ordens in einem rheinischen Erziehungsheim. Das Kölner Projekt ließ sich jedoch nicht verwirklichen.

Mehr Erfolg hatte man hingegen zunächst im lothringischen Sierck, am heutigen Dreiländereck Frankreich-Luxemburg-Deutschland gelegen.²¹ Auf Betreiben Eugène Méderlets bemühte man sich, eine Aufenthaltsgenehmigung für drei Mitbrüder zu erhalten, die sich um die seelsorgliche Betreuung italienischer Arbeitsmigranten kümmern sollten. Da der Staat ein Interesse daran hatte, wurde die Genehmigung im Februar 1904 tatsächlich erteilt.²² Im Herbst desselben Jahres nahmen zwei Priester und ein Laienbruder ihre Tätigkeit auf, wobei vorgesehen war, zusätzlich zur italienischen Mission noch eine landwirtschaftliche Kolonie und eine Einrichtung für Mariensöhne zu eröffnen. Doch innerhalb eines Jahres wurde die erste salesianische Niederlassung auf dem Gebiet des damaligen Deutschen Reiches wieder geschlossen. Über die Gründe kann man nur mutmaßen; vieles spricht dafür, dass sich die Salesianer nicht mit der Stifterfamilie verstanden. Einer der beiden Priester blieb in Lothringen und betrieb bis 1917 von der Kreisstadt Diedenhofen (Thionville) aus Gastarbeiterseelsorge. Zeitweise wurde er dabei

²⁰ Vgl. *Zimniak*, *Salesiani* (wie Anm. 15), S. 83–182.

²¹ Vgl. *Wolff*, Norbert, Italienerseelsorge an der Mosel. Die erste „deutsche“ Salesianerniederlassung in Sierck und Diedenhofen, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 56 (2004), S. 291–330.

²² Unterstaatssekretär Petri an Regierungspräsident Graf Zeppelin, Straßburg, 10. Februar 1904, Ausfertigung, Archives départementales de la Moselle, Metz, 17 Z 10.

von einem zweiten Mitbruder unterstützt. Die Niederlassung in Lothringen stand übrigens nicht in organisatorischem Zusammenhang mit der Österreichisch-Ungarischen Ordensprovinz.

3.5. Die Bedeutung des Ersten Weltkriegs

Während des Ersten Weltkriegs gelangte die Kongregation dann von einer anderen Seite her – und diesmal auf Dauer – nach Deutschland. Im Jahre 1916 konnte das erste bayerische Haus in Würzburg eröffnet werden. Dieses wurde an die seit 1905 bestehende Österreichisch-Ungarische Ordensprovinz angeschlossen, die ihren Sitz in Auschwitz (Oświęcim) hatte und von der Zahl der Mitbrüder her polnisch dominiert war. In Würzburg übernahm man ein Lehrlingsheim, an dessen Arbeit der Staat ein Interesse hatte. Die drei Mitbrüder, die hierher kamen, hielten sich wegen des Krieges bereits in Deutschland und Österreich-Ungarn auf, brauchten jedoch keinen Militärdienst zu leisten, so dass sie für die neue Aufgabe bereitstanden.²³

Deutschsprachige Salesianer befanden sich im Moment des Kriegsausbruchs vorwiegend in „Feindesland“ (unter anderem in Italien und Belgien) und waren dort Mitglieder internationaler Gemeinschaften. Sie mussten wegen des Krieges in die Heimat zurückkehren, um Kriegs- oder Sanitätsdienst zu leisten bzw. sich für die Reserve zur Verfügung zu halten. Das bedeutet, dass sich annähernd 200 deutschsprachige Salesianer nun im deutschen oder österreichisch-ungarischen Einflussbereich aufhielten. Verschiedentlich berichteten salesianische Medien über das ehrenhafte Verhalten der Mitbrüder im Krieg. Einige fielen für das Vaterland, andere wurden verwundet oder erhielten Auszeichnungen wegen Tapferkeit.²⁴ Damit erwiesen sie sich als gute Deutsche bzw. gute Österreicher, was wichtig war angesichts der Tatsache, dass die Salesianer immer noch als italienischer Orden galten. Die salesianischen Obern versandten hektographierte Rundbriefe an die Mitbrüdersoldaten, um den Kontakt zu halten. Außerdem gab es Treffen der Mitbrüder, die Heimaturlaub von der Front erhalten hatten.

²³ Zur Gründung des Würzburger Hauses vgl. *Zimniak*, Salesiani (wie Anm. 15), S. 208–211; *Maul*, Maria, Provinzial P. DR. Franz Xaver Niedermayer SDB (1882-1969) als „Basumeister“ des Don-Bosco-Werkes im deutschen Sprachraum. Ein Beitrag zur salesianischen IOOrdensgeschichte, Linz 2009, S. 133-152 u. 188-191

²⁴ Vgl. *Guadagnini*, Aurelio, „Cronaca dell’Ispettorato Austriaco“, S. 7 f., Archivio Salesiano Centrale, Rom, E 962.

Die „Salesianischen Nachrichten“, die ursprünglich den ersten Ordensaspiranten den Weg nach Italien gewiesen hatten, wurden nun nicht mehr zentral redigiert, sondern erschienen in Wien. Man kann sagen, dass die neuen politischen Grenzen der Kriegs- und Nachkriegszeit neue Kommunikationsräume schufen und dass gleichzeitig ein „Nationalisierungsschub“ stattfand. Folglich kam es – wie auch bei anderen Orden – 1919 zur Provinzenteilung. Fortan bestanden eine Deutsch-Österreichisch-Ungarische und eine Polnisch-Jugoslawische Salesianerprovinz.²⁵ Deutschland und Österreich erlebten in den Jahren unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg eine regelrechte salesianische Gründungswelle. Zahlreiche neue Niederlassungen konnten entstehen, weil sich zum einen die Mitbrüder deutscher Sprache nun dauerhaft in ihren Heimatländern aufhielten und weil zum anderen nach dem Ende der Monarchien nun größere Freiheit herrschte. In Deutschland war beispielsweise das Jesuitengesetz als letztes Kulturkampfflekt im Jahre 1917 aufgehoben worden.

4. Quellen

An dieser Stelle sei noch ein kurzer Blick auf die Quellen geworfen, die für diesen Vortrag, aber auch generell für die Ordensgeschichte des 19. Jahrhunderts eine Rolle spielen. Von großer Wichtigkeit sind natürlich die Ordensarchive auf den verschiedenen Ebenen: Haus-, Provinz- und Generalatsarchive. Auch Bistumsarchive enthalten wertvolles Material zur Geschichte eines Ordens. Übrigens finden sich auch in den Archiven von Bistümern, in denen ein Orden nie eine Niederlassung hatte, interessante Archivalien.²⁶ Staatliche Archive sind zu konsultieren, da das Staatskirchentum des frühen 19. Jahrhunderts wie auch der Kulturkampf dazu führten, dass kirchliches Leben – und damit auch Ordensleben – zahlreichen staatlichen Reglementierungen unterworfen war, etwa wenn es um die Genehmigung neuer Niederlassungen ging. Eine Quellengruppe, die nicht übersehen werden darf, sind die Medien, und hier insbesondere die katholischen Zeitschriften und Bücher, die

²⁵ Vgl. *Zimniak*, Salesiani (wie Anm. 15), S. 136–146.

²⁶ Zwei der drei Salesianer Don Boscos, die 1916 das erste Haus des Ordens im heutigen Deutschland, d. h. in Würzburg, begründeten, waren kurz nach Kriegsausbruch Kapläne in ihrer pfälzischen Heimat geworden. P. Julius Brittinger und P. Karl Rohr durften sich wegen des Krieges nicht mehr in Italien bzw. Belgien aufhalten, brauchten allerdings keinen Wehrdienst zu leisten. Auch durften sie nicht in das Salesianerhaus in Wien übersiedeln. Ihre Personalakten im Archiv des Bistums Speyer bieten wichtige Informationen. Vgl. Archiv des Bistums Speyer, BO, Personalakten Julius Brittinger und Karl Rohr.

seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in großem Umfang erschienen. Eine Auswertung von Ordenszeitschriften und ähnlichen Medien sollte sich nicht nur mit der Frage beschäftigen, was inhaltlich berichtet wird, sondern ebenso danach fragen, in welcher Weise die Medien als moderne Kommunikationsmittel genutzt werden und welche Zielgruppen wie erreicht werden.

5. Zum Schluss

Am Beispiel der Salesianer Don Boscos ist die Transformation des Ordenslebens verdeutlicht worden. Die 1859 in Turin (Piemont) gegründete, auf Jugendarbeit und -pastoral spezialisierte Kongregation konnte sich 1887 im italienischsprachigen Teil der Donaumonarchie niederlassen (Trient), 1897 im deutschsprachigen Teil der Schweiz (Muri/Aargau), 1903 in Wien, 1904 in einem Randbereich Deutschlands (Sierck/Lothringen) und 1916 in Würzburg.

Die Arbeit des Ordensgründers Giovanni Bosco mit benachteiligten Jugendlichen kann als Antwort auf gesellschaftliche Veränderungen verstanden werden. Dabei werden von Anfang an zwei Spannungsfelder sichtbar: Zum einen war Don Bosco von einer strengkirchlichen („ultramontanen“) Grundhaltung geprägt, die er mit einem bemerkenswerten sozialen Engagement verbinden konnte. Zum anderen vollzog sich die Gründung der Kongregation im Zeichen unterschiedlicher Interessen von Kirche und Staat.

Zu den neuen Aufgabenfeldern, die die Salesianer Don Boscos übernahmen, gehörte auch ein intensives Schriftenapostolat, das recht bald internationale Dimensionen gewann (gegen Ende des 19. Jahrhunderts erschien die Ordenszeitschrift „Bollettino Salesiano“ in sechs verschiedenen Sprachen). Ab 1875 kam es zur Gründung von Niederlassungen außerhalb Italiens (zunächst in Frankreich und Argentinien). In den deutschsprachigen Ländern traf die Gemeinschaft zunächst auf Schwierigkeiten, die es trotz guter Kontakte zum sozialen Katholizismus verhinderten, dass man hier frühzeitig Fuß fassen konnte. Im katholisch geprägten Österreich-Ungarn waren die Salesianer Don Boscos als italienischer Orden suspekt; im Deutschen Reich der Kulturkampfzeit hatten katholische Gemeinschaften mit zahlreichen Einschränkungen zu kämpfen. Die Errichtung von Niederlassungen in diesen Ländern (wie auch in der Schweiz) war nur möglich, indem man die staatlichen Stellen von der Nützlichkeit der Arbeit überzeugte. Der Erste Weltkrieg brachte weitere Veränderungen mit sich. Nach dem Krieg kam es in Deutschland und ebenso in Österreich zu einer regelrechten Gründungswelle von Salesianerhäusern.

Die Beschäftigung mit den vielfältigen Quellen zur Geschichte unserer Kongregation hat mir im Übrigen gezeigt, dass diese Geschichte keineswegs so linear verlaufen ist, wie sie häufig dargestellt wurde. Es gab Umwege, gescheiterte Projekte und Misserfolge; in der Zeit um 1900 herrschte auch eine hohe Fluktuation bei den Mitbrüdern. Es gab Abweichungen vom Ideal (z. B. in der Zeit des Ersten Weltkriegs auch nationale Ressentiments). Eine Geschichtsbetrachtung, die auch die weniger erfolgreichen Seiten einbezieht, kann vielleicht zu mehr Gelassenheit im Hinblick auf die Probleme der Gegenwart beitragen. Auch sollten wir nicht vergessen, dass die Zeit von etwa 1850 bis 1950 eine „Hoch-Zeit“ des Katholizismus und damit des katholischen Ordenslebens war.

Ordensarchiv und Kirchenrecht

Stephan Haering OSB

I. Einleitung

„*Leges respiciunt futura, non praeterita* – Gesetze betreffen Zukünftiges, nicht das in der Vergangenheit Geschehene“, sagt der kirchliche Gesetzgeber in Kanon 9 des *Codex Iuris Canonici*. Er bringt damit ein allgemeines und fundamentales Prinzip nicht nur der kirchlichen Gesetzgebung zum Ausdruck, von dem freilich Ausnahmen möglich sind.¹ Auf einem ganz anderen Blatt steht, dass bestimmte Gesetze oder Rechtsnormen jene Einrichtungen betreffen, die den Erzeugnissen und Ereignissen der Vergangenheit dienen; zu denken ist etwa an die Museen oder die Archive. Solche Institutionen haben lediglich für den wenig unterrichteten Zeitgenossen etwas Rückwärts-gewandtes an sich und erscheinen ihm belanglos für Gegenwart und Zukunft. Dass eine solche Sichtweise verfehlt ist, muss hier nicht näher begründet werden. Was speziell die kirchlichen Archive betrifft, sieht jedenfalls ein römisches Dokument aus dem Jahr 1994 in ihnen eine Schule der Geschichte, die für die Zukunft vorbereitet.² Es geht bei diesen Archiven nicht darum, die Zeugnisse vergangener Tage nur um ihrer selbst willen zu verwalten, sondern sie sind ein nützliches Instrument, um die Zukunft möglichst gut zu gestalten.

Die Orden haben in unseren Breiten eine reiche Vergangenheit und damit auch einen reichen Schatz, um sich mit dessen Hilfe für die Zukunft zu rüsten. Dies geschieht nicht zuletzt mittels der Archive.³ Die Archive stimmen also insoweit völlig mit den Gesetzen (*leges*) überein, als beide, Archiv und Gesetz, grundsätzlich zukunftsorientiert sind. So lässt sich – entsprechend dem ergangenen Auftrag – an dieser Stelle wie selbstver-

¹ C. 9 CIC: „*Leges respiciunt futura, non praeterita, nisi nominatim in eis de praeteritis caveatur.*“ – Der Beitrag behandelt das Thema ausschließlich unter Bezugnahme auf die Ordnung der lateinischen Kirche. Die getroffenen Feststellungen lassen sich aber ohne weiteres auch auf den Bereich der orientalischen katholischen Kirchen übertragen.

² Siehe unten Anm. 24.

³ Zu Funktion und Aufgaben der Ordensarchive vgl. *Penz, Helga, Unsere Vergangenheit hat Zukunft. Die Ordensarchive vor neuen Herausforderungen*, in: *Ordensnachrichten* 45 (2006) Heft 2, S. 3–11; *Tomaschek, Johann, Die Ordensarchive und die historische Forschung. Grundlagen – Rückblicke – Perspektiven*, in: *Ebd.*, S. 12–24.

ständig über Archiv und Gesetz oder über Archiv und Recht handeln. Dies soll in folgender Weise geschehen: Der erste Hauptabschnitt (II) ist zunächst in seinem ersten Teil dem gesamtkirchlichen Bereich gewidmet und thematisiert die gesamtkirchlichen Behörden und Vorgaben, während ein weiterer Teil auf partikuläre Rechtsquellen eingeht. Der etwas kürzere zweite Hauptabschnitt spricht einige wichtige Elemente eines Ordensarchivrechts an (III). Einleitung und Schlussbemerkung bilden den Rahmen (I, IV).⁴

II. Gesamtkirchliches Recht zu den Ordensarchiven

1. Zuständige Behörden

Für das Archivwesen der Ordensverbände sind auf gesamtkirchlicher Ebene zwei Behörden des Apostolischen Stuhles zuständig, nämlich einerseits die Kongregation für die Institute des gottgeweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, andererseits aber auch die Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche. Während es sich bei der – in umgangssprachlicher Kurzform immer noch so genannten – „Religiosenkongregation“ um ein klassisches Dikasterium der Römischen Kurie handelt,⁵ ist die genannte Päpstliche Kommission eine relativ junge kuriale Einrichtung.⁶

⁴ In der kirchenrechtlichen Literatur wird das Ordensarchiv praktisch nicht thematisiert. Die insgesamt seltenen kanonistischen Beiträge zum kirchlichen Archivwesen haben vornehmlich die Diözesan- und die Pfarrarchive im Blick: *Louis*, William Francis, *Diocesan Archives. A Historical Synopsis and Commentary*, Washington D.C. 1941 (= Canon Law Studies 137) (auf der Grundlage des CIC/1917); *Schmitz*, Heribert, *Die pfarrlichen Kirchenbücher. Zur Frage des Rechtsträgers und des Eigentümers der „libri paroeciales“*, Speyer 1992 (= Beiträge zum Archivwesen der Katholischen Kirche Deutschlands 2); *ders.*, *Die pfarrlichen Kirchenbücher*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 161 (1992), S. 115–118; *Haering*, Stephan, *Zur rechtlichen Ordnung des kirchlichen Archivwesens*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 171 (2002), S. 442–457. In kirchenrechtlichen Fachlexika wird das Thema „Archiv“ berücksichtigt: *Naz*, Raoul, *Archives*, in: *Dictionnaire de droit canonique*, Bd. 1, Paris 1935, Sp. 1026–1036; *Kalde*, Franz, *Archiv*, kirchliches. II. Kath., in: *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Bd. I, Paderborn u. a. 2000, S. 160–163 (Lit.); *Diederich*, Toni, *Archiv*, in: *Lexikon des Kirchenrechts*, Freiburg/Basel/Wien 2004, Sp. 72 f.

⁵ Vgl. *Schmitz*, Heribert, *Die Römische Kurie*, in: *Listl*, Joseph / *Schmitz*, Heribert (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2., grundlegend Neubearb. Aufl., Regensburg 1999, S. 364–385, hier: S. 374; *Ritter*, Johannes O., *Kongregationen, römische Kongregationen*, in: *Lexikon des Kirchenrechts* (wie Anm. 4), Sp. 582–588, hier: Sp. 587 f. (Lit.).

⁶ Vgl. *Schmitz*, *Römische Kurie* (wie Anm. 5), S. 381.

Die Religiösenkongregation (*Congregatio pro Institutis Vitae Consecratae et Societatibus Vitae Apostolicae*) hat gemäß dem geltenden Gesetz für die Römische Kurie, das in der 1988 erlassenen Apostolischen Konstitution *Pastor bonus* vorliegt,⁷ die Aufgabe, „die Praxis der evangelischen Räte, wie sie in den approbierten Formen des geweihten Lebens ausgeübt wird, und [...] die Aktivität der Gesellschaften des apostolischen Lebens in der gesamten Lateinischen Kirche zu fördern und verantwortlich zu lenken“.⁸ Diese sehr allgemeine Umschreibung der Kompetenz des Dikasteriums umfasst auch – selbst wenn dort nicht das allererste Interesse liegen mag – das Archivwesen der Orden. Denn auch dies ist ein Bereich, in dem sich die Praxis des Ordenslebens manifestiert und der auch zur Aktivität der ordensähnlichen Gesellschaften zählt. Man darf allerdings schon an dieser Stelle festhalten, dass die Religiösenkongregation kein besonderes Augenmerk auf das Archivwesen richtet. Dies lässt sich etwa an den vielen Ordenssatzungen festmachen, in denen das Archivwesen kaum eine Rolle spielt, die aber alle von dieser Kongregation gebilligt wurden.

Dieselbe Konstitution *Pastor bonus* rief 1988 die „Päpstliche Kommission für die Erhaltung des künstlerischen und historischen Erbes der Kirche“ (*Pontificia Commissio de Patrimonio Artis et Historiae Ecclesiae conservando*) ins Leben. Deren Aufgabe ist gemäß *Pastor bonus* und dem Namen des Organs entsprechend, sich leitend der Sorge um das Erbe der Geschichte und der Kunst in der ganzen Kirche anzunehmen.⁹ Zu den historischen Gütern rechnet *Pastor bonus* insbesondere die Dokumente, welche das Leben und die Seelsorge, die Rechte und Pflichten der Diözesen, Pfarreien, Kirchen und der übrigen juristischen Personen in der Kirche betreffen.¹⁰ Diese Unterlagen müssen u. a. in Archiven unter der Leitung kundiger Personen verwahrt wer-

⁷ Johannes Paul II., Apostolische Konstitution *Pastor bonus*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988), S. 841–934; abgedruckt in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 157 (1988), S. 129–186; mit dt. Übers.: *Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes*. Lat.-dt. Ausg., 5., neugestaltete und verb. Aufl., Kevelaer 2001, S. 771–833.

⁸ *Pastor bonus* Art. 105: „Congregationis munus praecipuum est praxim consiliorum evangelicorum, prout in probatis formis vitae consecratae exercetur, et insimul actuositatem Societatum vitae apostolicae in universa Ecclesia Latina promovere et moderari.“

⁹ *Pastor bonus* Art. 99: „Apud Congregationem pro Clericis Commissio exstat, cuius officium est curae patrimonii historiae et artis totius Ecclesiae praesse.“

¹⁰ *Pastor bonus* Art. 101 § 1: „Inter bona historica eminent omnia documenta et instrumenta, quae vitam et curam pastoralem necnon iura et obligationes dioecesium, parociarum, ecclesiarum aliarumque personarum iuridicarum in Ecclesia conditarum respiciunt et testificantur.“

den, damit solche Zeugnisse nicht verloren gehen.¹¹ Die Kommission war gemäß Konstitution *Pastor bonus* der Kongregation für die Kleriker zugeordnet und stand unter der Leitung des Kardinalpräfekten dieses Dikasteriums, der von einem eigenen Kommissionssekretär unterstützt wurde.

Nach einigen Jahren wurde eine strukturelle Veränderung vorgenommen. Mit dem Motu proprio *Inde a Pontificatus Nostri initio* vom 25. März 1993 löste Papst Johannes Paul II. die genannte Kommission aus der Zuordnung zur Kleruskongregation.¹² Gemäß Art. 4 Abs. III des Motu proprio wurde die Kommission unter die Leitung eines eigenen Präsidenten gestellt und in „Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche“ (*Pontificia Commissio de Ecclesiae Bonis Culturalibus*) umbenannt. Ihre Zuständigkeit und ihre Aufgabenstellung blieben jedoch unverändert. Insbesondere wurde die Zusammenarbeit der Kommission mit dem Päpstlichen Rat für die Kultur vorgesehen. Die Lösung der Kommission aus der institutionellen Verbindung mit der Kleruskongregation bedeutete jedenfalls eine formale Aufwertung des Organs und ließ erkennen, dass ihrem Aufgabenbereich größere Bedeutung beigemessen wurde. Dass in die Zuständigkeit der Kommission auch die Ordensarchive fallen, liegt auf der Hand, zählen die Orden doch zu den öffentlichen juristischen Personen in der Kirche und zu jenen kirchlichen Einrichtungen, die in besonderem Maße gestaltend und kulturschöpferisch tätig geworden sind und daher auch eine bedeutende archivarische Überlieferung erzeugt haben.

2. Gesamtkirchliche Normen

a) Archivrechtliche Bestimmungen im kirchlichen Gesetzbuch *Codex Iuris Canonici* (CIC)

Es mag eine große Enttäuschung für den Ordensarchivar sein, wenn er nach den rechtlichen Vorgaben für die Ordensarchive im CIC fragt und – wenigstens *prima vista* – feststellen muss, dass die Ordensarchive als solche im Gesetzbuch nicht erwähnt werden.

¹¹ *Pastor bonus* Art. 101 § 2: „Hoc patrimonium historicum in tabulariis seu archivis vel etiam bibliothecis custodiatur, quæ ubique competentibus curatoribus committantur, ne huiusmodi testimonia pereant.“

¹² *Johannes Paul II.*, Motu proprio *Inde a Pontificatus Nostri initio*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993), S. 549–552; abgedruckt in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 162 (1993), S. 493–495.

Dieser erste Befund ist aber nicht die ganze Wahrheit. Der CIC enthält durchaus Aussagen, die das Archivwesen der Ordensverbände betreffen, sei es in Form von Bestimmungen, die allgemein für kirchliche Rechtspersonen und deren Organe gelten, sei es durch analoge Anwendung jener Normen, die für den Bereich der Teilkirchen erlassen worden sind. Außerdem ergeben sich aus einigen gerade für die Ordensverbände typischen Rechtsakten, die der Dokumentation und dauerhaften Bewahrung bedürfen, zwingende Umstände, die ein eigenes Ordensarchivwesen erfordern.

Was den letztgenannten Aspekt angeht, so seien hier nur die Vorgänge um die Auswahl und Bestellung der Oberen genannt sowie alles, was die Aufnahme und gegebenenfalls auch das Ausscheiden von Mitgliedern des Verbandes betrifft. Die Sammlung der Kapitelakten etwa und die Verwahrung der Professurkunden sind Aufgaben, die zwingend so etwas wie ein Ordensarchiv erfordern, auch wenn der CIC davon nicht spricht. Ein solches Archiv muss natürlich zunächst keine besondere Größe aufweisen und kann auch aus einer bloßen Aktensammlung, die der Leiter der Gemeinschaft selbst führt, bestehen. Mit Fortschreiten der Existenzdauer eines Klosters oder Verbandes über Jahrzehnte und Jahrhunderte hin wird jedoch die Einrichtung eines eigenen Archivs zwingende Notwendigkeit, um einen geordneten Umgang mit der Überlieferung zu gewährleisten.

Relativ ausführlich handelt der CIC über das Archivwesen der Diözesankurie. In den Kanones 486 bis 491 liegen grundlegende normative Aussagen über die archivarisches Praxis vor, die an der Kurie einer Teilkirche zu pflegen ist.¹³ Es besteht kein Zweifel, dass die Bestimmungen über das Archiv

¹³ Zu den archivrechtlichen Bestimmungen des CIC vgl. *Haas*, Reimund, Katholische Kirchenarchive nach dem neuen Kirchenrecht, in: *Der Archivar* 37 (1984), S. 103 f.; *Holland*, Sharon L., Archives: In Service of Culture and Learning, in: *Jurist* 46 (1986), S. 624–632; *Aldanondo*, Isabel, Aspectos jurídicos de los archivos eclesíasticos, in: *Dimensiones jurídicas del factor religioso. Estudios en homenaje al Profesor Lopez Alarcon*, Murcia 1987, S. 19–52, hier: S. 20–24; *Krüger*, Hartmut, Kirchliches Archivwesen, in: *Listl, Joseph / Pirson*, Dietrich (Hg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 2., grundlegend Neubearb. Aufl., Bd. I, Berlin 1994, S. 743–753, hier: S. 746–748; *Zanetti*, Eugenio, L'archivio diocesano e il cancelliere, in: *Quaderni di diritto ecclesiale* 14 (2001), S. 144–161; *Haering*, Ordnung des kirchlichen Archivwesens (wie Anm. 4), S. 447–451. In Gesamtdarstellungen der Rechtsordnung: *Aymans*, Winfried, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, 13., völlig Neubearb. Aufl., Bd. II: Verfassungs- und Vereinigungsrecht, Paderborn u. a. 1997, S. 385–387, 431–433; *Schmitz*, Römische Kurie (wie Anm. 5), S. 381 und 383; *Schick*, Ludwig, Die Diözesankurie, in: *Listl / Schmitz* (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (wie Anm. 5), S. 463–474, hier: S. 472; *Heinemann*, Heribert, Der Pfarrer, in: Ebd., S. 496–514, hier: S. 503 f.; *Schwendenwein*, Hugo, *Die Katholische Kirche. Aufbau und rechtliche Organisation*, Essen 2003 (= *Münsterischer Kommentar zum CIC. Beihefte* 37), S. 404–407, 486 f.

der Diözesankurie sich analog auch auf die Ordensverbände anwenden lassen und anzuwenden sind, handelt es sich doch bei einer Teilkirche wie bei einem Ordensverband stets um eine öffentliche juristische Person in der Kirche.

Wollte man c. 486 CIC analog auf den Ordensbereich anwenden,¹⁴ so könnte diese Norm wie folgt gelesen werden:

§ 1. *Alle Dokumente, die sich auf das Institut oder auf die einzelnen Niederlassungen beziehen, müssen mit größter Sorgfalt verwahrt werden.*

§ 2. *Am Sitz eines jeden höheren Oberen ist an einem sicheren Ort ein Archiv, d. h. eine Urkundensammlung des Instituts einzurichten, in dem Dokumente und Schriftstücke, die sich auf die geistlichen und zeitlichen Angelegenheiten des Instituts beziehen, in bestimmter Weise geordnet und sorgfältig verschlossen aufbewahrt werden.*

§ 3. *Von den Dokumenten, die sich im Archiv befinden, ist ein Inventarverzeichnis, d. h. ein Katalog mit einer kurzen Inhaltsangabe der einzelnen Schriftstücke anzufertigen.*

Des Weiteren bietet der CIC in den Kanones 486 ff. diverse Regelungen, welche die Berechtigung für den Zutritt zum Archiv, die Herausgabe von Dokumenten, die geheime Abteilung des Archivs und die dort abzulegenden Akten betreffen. Auch diese Bestimmungen lassen sich, *mutatis mutandis*, auf das Archiv eines Ordensinstituts übertragen. Insgesamt wird aus diesen Normen freilich auch ersichtlich, dass der CIC hier eher eine Behördenregistratur zur Verwahrung und Bereitstellung der laufend benötigten Akten vor Augen hat als ein historisches Archiv. Er macht allerdings zunächst keinen Unterschied zwischen Registratur und Archiv, so dass die Normen sowohl auf die Bestände der Registratur als auch auf jene des Archivs anzuwenden sind, wenn man diese beiden Einrichtungen der diözesanen Kurie voneinander unterscheidet. Erst in c. 491 § 2 CIC gibt der Gesetzgeber die Anweisung, dass der Diözesanbischof auch (*etiam*) für die Schaffung eines historischen Archivs in seinem Bistum sorgen müsse, in welchem die Dokumente mit historischem Wert verwahrt werden. Demnach wären die vorausgehenden Bestimmungen nur auf die Registratur des Ordinariates anzuwenden.

¹⁴ Originaler Wortlaut von c. 486 CIC: „§ 1. Documenta omnia, quae dioecesim vel paroecias respiciunt, maxima cura custodiri debent.

§ 2. In unaquaque curia erigatur, in loco tuto, archivum seu tabularium dioecesanum, in quo instrumenta et scripturae quae ad negotia dioecesana tum spiritualia tum temporalia spectant, certo ordine disposita et diligenter clausa custodiantur.

§ 3. Documentorum, quae in archivo continentur, conficiatur inventarium seu catalogus, cum brevi singularum scripturarum synopsi.“

Nun muss man allerdings bedenken, dass zumindest sachlich entsprechende Regelungen, wie sie für die Registratur des Ordinariates gelten, auch für bestimmte Bestände des historischen Archivs eines Bistums getroffen werden müssen. Auch bei einem diözesanen historischen Archiv und dessen vom Bischof zu erlassender Benutzungsordnung¹⁵ wird man sich an den genannten Bestimmungen des CIC orientieren. Insofern ist eine übertragene Anwendung der kodikarischen Bestimmungen auch auf den Ordensbereich hin statthaft.

Einen indirekten Hinweis auf das Archiv eines Ordensinstituts diözesanen Rechts bietet schließlich c. 491 § 1 CIC insoweit, als die Bestimmung dem Diözesanbischof auferlegt zu sorgen, dass für die Kirchen des Bistums jeweils Inventarverzeichnisse erstellt werden.¹⁶ Diese Verzeichnisse sind jeweils auch im eigenen Archiv der Kirche aufzubewahren. Handelt es sich um eine Klosterkirche, so wird das Verzeichnis in aller Regel im Archiv des Ordensinstituts aufbewahrt werden, so wie das Inventar einer Kapitelkirche im Archiv des Dom- bzw. Stiftskapitels aufbewahrt wird. Für diese Archive kann der Bischof Ordnungen erlassen (c. 491 § 3 CIC). Hier kann man allerdings die Frage stellen, ob Ordensarchive bzw. die Archive von Ordenskirchen denn nicht gemäß dem Prinzip der Leitungsautonomie¹⁷ nach Ordnungen verwaltet werden müssen, die von den zuständigen Organen des Instituts zu erlassen sind.

Weitere Hinweise des CIC darauf, dass es Ordensarchive geben muss, finden wir im 5. Buch des CIC, dem kirchlichen Vermögensrecht. Die betreffenden Stellen sind übrigens unmittelbar auf die Ordensarchive zu beziehen, ohne dass eine höhere Kunst der Interpretation und die Anwendung der Gesetzesanalogie gefordert wären. C. 1284 präsentiert einen Pflichtenkatalog des kirchlichen Vermögensverwalters und bestimmt in § 2

¹⁵ C. 491 § 3 CIC: „Acta et documenta, de quibus in §§ 1 et 2, ut inspiciantur aut efferantur, servantur normae ab Episcopo dioecesano statuta.“

¹⁶ C. 491 § 1 CIC: „Curet Episcopus dioecesanus ut acta et documenta archivorum quoque ecclesiarum cathedralium, collegiatarum, paroecialium, aliarumque in suo territorio exstantium diligenter servantur, atque inventaria seu catalogi conficiantur duobus exemplaribus, quorum alterum in proprio archivio, alterum in archivio dioecesano servantur.“

¹⁷ Vgl. c. 586 § 1 CIC: „Singulis institutis iusta autonomia vitae, praesertim regiminis, agnoscitur, qua gaudeant in Ecclesia propria disciplina atque integrum servare valeant suum patrimonium, de quo in can. 578.“; dazu *Haering*, Stephan, Grundfragen der Lebensgemeinschaften der evangelischen Räte, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts (wie Anm. 5), S. 591–603, hier: S. 597–599; *Primetshofer*, Bruno, Ordensrecht auf der Grundlage des CIC 1983 und des CCEO unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz, 4. Aufl., Freiburg 2003, S. 55 f.

n. 9, dass der Verwalter die Dokumente und Belege, auf die sich die vermögensrechtlichen Ansprüche der juristischen Person stützen, deren Vermögen er verwaltet, „in einem entsprechenden und geeigneten Archiv“ aufbewahren muss.¹⁸ Auch hier könnte man zuerst an eine Art Verwaltungsregistratur denken, doch gebraucht der Gesetzgeber den Begriff „Archiv“ und so lässt sich die Norm auch auf ein historisches Archiv anwenden. C. 1306 § 2 schließlich legt fest, dass Stiftungen schriftlich auszufertigen sind und eine Ausfertigung der Stiftungsurkunde im Archiv der begünstigten juristischen Person zu verwahren ist.¹⁹

Die beiden zitierten Stellen beziehen sich auf juristische Personen in der Kirche. Da Ordensinstitute stets juristische Personen sind,²⁰ geht es jeweils auch um Ordensarchive, die – wie in den geschilderten Zusammenhängen sichtbar wird – nicht zuletzt die Funktion haben, Rechtsansprüche der Orden durch Sicherung der entsprechenden Dokumente zu gewährleisten.

b) Vorgaben der Römischen Kurie

Von Seiten des Apostolischen Stuhles sind in den vergangenen Jahren verschiedene Dokumente publiziert worden, die auch die Ordensarchive betreffen. Was den Rechtscharakter und die juristische Verbindlichkeit dieser Dokumente angeht, ist volle Klarheit nicht leicht zu gewinnen, weil der rechtliche Status der publizierenden Behörde nicht ganz eindeutig ist. Man könnte etwa den Standpunkt vertreten, die Dokumente würden aufgrund der Tatsache, dass sie nicht von einem Dikasterium der Kurie verantwortet sind,²¹ sondern von der Päpstlichen Kommission für die Kulturgüter publiziert wurden, nicht mit zwingender Rechtskraft vorgelegt. Zwar kämen sie der Sache nach in vieler Hinsicht den Instruktionen gemäß c. 34 CIC nahe,²²

¹⁸ C. 1284 § 2 n. 9 CIC: „Exinde [administratores] debent: [...] documenta et instrumenta, quibus Ecclesiae aut instituti iura in bona nituntur, rite ordinare et in archivo convenienti et apto custodire; authentica vero eorum exemplaria, ubi commode fieri potest, in archivo curiae deponere.“

¹⁹ C. 1306 § 2: „Alterum tabularum [fundationis] exemplar in curiae archivo, alterum in archivo personae iuridicae ad quam fundatio spectat, tuto asserventur.“

²⁰ C. 634 § 1: „Instituta, provinciae et domus, utpote personae iuridicae ipso iure, capaces sunt acquirendi, possidendi, administrandi et alienandi bona temporalia, nisi haec capacitas in constitutionibus excludatur vel coarctetur.“; vgl. *Haering*, Stephan, Ordensinstitut, in: *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Bd. III, Paderborn u. a. 2004, S. 90–92.

²¹ Vgl. *Pastor bonus* Art. 2.

²² Vgl. *Hallermann*, Heribert, Instructio, in: *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Bd. II, Paderborn u. a. 2002, S. 307 f.

doch fehle ihnen deren formale Autorität. Auf der anderen Seite sagt die Apostolische Konstitution *Pastor bonus* über die genannte Kommission, dass sie in ihrem Bereich eine leitende Funktion besitze,²³ was doch auf eine jurisdiktionelle Bevollmächtigung der Behörde hindeutet.

Auf jeden Fall steht hinter den ergangenen Dokumenten insoweit besondere formale Autorität, als der Papst das Organ zu dem Zweck eingerichtet hat, sich um das historische und künstlerische Erbe der Kirche zu kümmern und andere kirchliche Organe, innerhalb und außerhalb der Kurie, bei entsprechenden Maßnahmen zu unterstützen. Die Kommission hat, wie ihre bisherige Tätigkeit zeigt, eine eher helfende Funktion, nicht eine befehlende. Man wird indes ihren Äußerungen, wie immer sie rein formal einzustufen sind, besonderes Gewicht beimessen müssen, handelt es sich doch um eine vom Papst geschaffene Behörde. Der Papst kann die Kommission auch jederzeit mit weiterreichenden Befugnissen ausstatten, wenn es ihm tunlich erscheint. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass in der Kommission selbst viel Sachverstand zusammengeführt ist und durch die Kommission viel Sachkunde in Anspruch genommen wird oder vermittelt werden kann. Das verleiht ihren Äußerungen allein von der Sache her eine hohe Relevanz.

Die Kommission hat sich in den vergangenen Jahren mehrfach zu den Ordensarchiven geäußert. Manchmal ist dies in einem größeren Sachzusammenhang oder nur am Rande geschehen, bisweilen aber hat die Kommission dieses Thema auch ganz gezielt fokussiert. Die Vorstellung der verschiedenen Äußerungen erfolgt in chronologischer Reihung.

Am 10. April 1994 wandte sich die Kommission in einem Schreiben an die Generaloberen und Generaloberinnen der Ordensinstitute und der Gesellschaften des apostolischen Lebens, mit welchem sie die Zusammenhänge zwischen den Kulturgütern der Kirche und den Ordensgemeinschaften in grundsätzlicher Weise darlegen wollte.²⁴ Der Brief fügt sich in eine Reihe ähnlicher Aktivitäten ein, durch welche die 1993 gerade selbstständig gewordene Kommission mit verschiedenen Organen in der Kirche in Verbindung trat. Sie machte damit wohl auch auf ihre eigene Existenz aufmerksam, vor

²³ Vgl. oben Anm. 9.

²⁴ Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche, Brief an die Generaloberen vom 10. April 1994, Nr. 275/92/12: „Die Kulturgüter der religiösen Institute“. In it. Sprache abgedruckt in: *Andrés Gutiérrez*, *Dominicus, Leges Ecclesiae post codicem iuris canonici editae*, vol. VIII, Romae 1998, Sp. 13125–13132 (Nr. 5563); in engl. Sprache publiziert: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_19940410_religious-families_en.html (20.10.2009). Die Kommission stellt auf der Internet-Seite des Heiligen Stuhls auch eine Fassung in frz. Sprache zur Verfügung.

allem aber warb sie für die Beachtung des Anliegens, dessen Förderung der Papst ihr aufgetragen hatte. Das Schreiben vom 10. April 1994 geht auch auf die Ordensarchive ein.

Die Kommission unterstreicht in dem Brief, dass in den Klöstern und Ordenshäusern viel archivwürdiges Schriftgut vorhanden sei, das sorgfältig bewahrt werden müsse. Es werden verschiedene Arten von Dokumenten aufgezählt wie Personalakten, Kapitelprotokolle, Wirtschaftsakten, Unterlagen über die sakramentale Praxis und anderes mehr. Diese Papiere müssten geordnet und bereitgestellt werden zur forschersichen Auswertung. Dies geschehe in Archiven. Die Archive der Orden könnten zur Schule der eigenen Geschichte werden, den Horizont weiten und fruchtbar werden auch für das Ordensleben in der Gegenwart. Wörtlich sagt das Schreiben: „Trotz der weit verbreiteten entgegengesetzten Auffassung ist das Archiv von Ordensgemeinschaften nicht ein Ort, an dem man in der Vergangenheit Zuflucht sucht, sondern vielmehr ein Platz, der einen für die Zukunft öffnet.“²⁵

Das Schreiben gibt ferner noch einige praktische Hinweise zur Zusammenführung des Archivgutes an zentralen Stellen und zur Zusammenarbeit der Ordensarchive mit anderen Institutionen und weist auch auf die Möglichkeiten der Reproduktion von Archivalien hin. In den praktischen Richtlinien des Schreibens macht die Kommission ausdrücklich auf ein Studienprogramm der Päpstlichen Universität Gregoriana aufmerksam, das speziell für den Dienst der Bewahrung der kirchlichen Kulturgüter qualifiziere, unter anderem auch in Archiven. Die Ordensoberen sollen Brüder und Schwestern ihrer Gemeinschaften nach Rom schicken, um entsprechende Kurse zu besuchen und dann ihren Gemeinschaften auf diesem Feld nützlich zu sein.²⁶

Unter dem Datum des 2. Februar 1997 veröffentlichte die Kommission das Schreiben „Die pastorale Funktion der kirchlichen Archive“; es war an die Bischöfe gerichtet.²⁷ Dieser Text ist in den Kreisen kirchlicher Archivare seit

²⁵ Ebd., Archive material: The school of history: „Despite a widespread opinion to the contrary, the archive of religious communities is not a place where one takes refuge in the past but rather the space where one opens up to the future“ (dt. Übers. vom Verf.).

²⁶ Vgl. ebd., Working guidelines, Nr. 4.

²⁷ Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche, Die pastorale Funktion der kirchlichen Archive. Schreiben vom 2. Februar 1997. Anhang: Dokumente zum kirchlichen Archivwesen für die Hand des Praktikers, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998 (= Arbeitshilfen 142), S. 9–37. Auf der Internet-Seite des Heiligen Stuhls steht der Text in engl., frz. und it. Sprache zur Verfügung:
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_index-documents_ge.html (20.10.2009).

langem bestens bekannt.²⁸ Das Dokument geht zwar nicht speziell auf die Ordensarchive ein, hebt aber mehrfach die Bedeutung der Orden für das Leben und die Pastoral der Kirche deutlich hervor. Außerdem unterstreicht es die Vielfalt der Zeugnisse, die im Bereich der Ordensinstitute überliefert werden und die helfen, die kirchlichen Entwicklungen verfolgen zu können. Implizit wird damit auch die Bedeutung der Ordensarchive unterstrichen, werden doch die entsprechenden Dokumente bei den Orden selbst tradiert.

Ein komplementäres Rundschreiben an die Bischöfe über „Die pastorale Funktion der kirchlichen Museen“ publizierte die Kommission gut vier Jahre später, am 15. August 2001.²⁹ Es liegt nahe, dass dieses Schreiben, ähnlich schon wie ein entsprechendes Schreiben von 1994 über die kirchlichen Bibliotheken, keine Aussagen über die Ordensarchive als solche macht.³⁰ Indirekt aber können auch die Orden betroffen sein, sofern sie, wie es besonders in Österreich gelegentlich vorkommt, eigene Museen unterhalten. Denn das Schreiben über die kirchlichen Museen erhebt im Abschnitt „Aktuelles Archiv und historisches Archiv“ die Forderung, dass das Museum ein eigenes historisches Archiv haben solle zur Dokumentation der Geschichte der präsentierten Exponate.³¹ Es erschließt sich nicht, warum die Päpstliche Kommission so großen Wert darauf legt, dass neben dem allgemeinen Ordensarchiv unbedingt ein gesondertes Museumsarchiv eingerichtet werden soll. Es handelt sich ja ganz offensichtlich nicht um eine bloße Aktenregistratur des Museums. Die Dokumente, die das Museum betreffen, können also ebenso gut im allgemeinen Archiv verwahrt werden. Die Forderung der Aufteilung verwundert insoweit auch ein wenig, als die Kommission sonst verständlicherweise für die Zusammenführung des Archivguts in größeren

²⁸ Vgl. dazu *Haering*, Ordnung des kirchlichen Archivwesens (wie Anm. 4), S. 451 f.

²⁹ Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche, Die pastorale Funktion der kirchlichen Museen. Schreiben vom 15. August 2001; in dt. Sprache publiziert: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_20010815_funzione-musei_ge.html (20.10.2009); auf dieser Internet-Seite auch Fassungen in engl., frz., it., port. und span. Sprache.

³⁰ Vgl. Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche, Die kirchlichen Bibliotheken in der Sendung der Kirche. Schreiben vom 19. März 1994, in: Kirchliche Bibliotheken in der Sendung der Kirche, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003 (= Arbeitshilfen 168), S. 9–28. Auf der Internet-Seite des Heiligen Stuhls steht der Text in engl. und frz. Sprache zur Verfügung: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_index-documents_ge.html (20.10.2009); in it. Sprache abgedruckt in: *Andrés Gutiérrez*, Leges Ecclesiae VIII (wie Anm. 24), Sp. 13029–13039 (Nr. 5558).

³¹ Ebd., Nr. 3.1.9.

und dann auch besser betreuten Archiven eintritt. An dieses allgemeine Archiv können sich die Interessierten ebenso schwer oder leicht wenden wie an ein eigenes Museumsarchiv. Allenfalls wenn das Museum eine besondere Größe erreicht, erscheint es gerechtfertigt, an ein eigenes Archiv zu denken.

Am 15. September 2006 schließlich hat sich die Päpstliche Kommission für die Kulturgüter erneut in einem Rundschreiben zu Wort gemeldet, das nun wieder an die höheren Ordensoberen gerichtet war und die Notwendigkeit der Anlage von Inventaren für die kirchlichen Kulturgüter im Allgemeinen unterstrich.³² Dazu zählen auch, wie der Brief ausdrücklich sagt, die Archivgüter. Den Hintergrund dieses Zirkulars bildete die Tatsache, dass viele wertvolle Stücke kirchlicher Provenienz, weil sie zu wenig erfasst und gesichert waren, auf irgendwelchen fragwürdigen Wegen auf den allgemeinen Markt gelangten und nun für die Kirche verloren sind. Der Brief gibt auch noch einige praktische Hinweise für die Erstellung der Inventare und bietet einige konkrete Hilfen an.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die vorgestellten Äußerungen der Päpstlichen Kommission für die Kulturgüter insgesamt wichtige grundsätzliche Überlegungen zum kirchlichen Archivwesen entwerfen und nützliche Hinweise für die Praxis enthalten. Sie können, wenn sie denn entsprechend wahrgenommen werden, auch bei den Verantwortlichen in den Orden eine Schärfung des Bewusstseins für die Bedeutung des Archivwesens erzielen. Sie stellen allerdings wohl keine zwingenden Vorschriften dar. Ihre innere Plausibilität aber wirbt für ihre Sache und dürfte, wenn die Dokumente ihre Adressaten nicht nur postalisch erreicht haben, einen fortwirkenden Beitrag zu einer Verbesserung der Verhältnisse geleistet haben. Allerdings ist auch nicht zu verkennen, dass die finanziellen und die personellen Ressourcen der Orden manchen wünschenswerten Gestaltungsmaßnahmen im Hinblick auf ihre Archive Grenzen setzen.

³² Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche, Inventarisierung der Kulturgüter der Institute geweihten Lebens und der Gesellschaften apostolischen Lebens: Einige Orientierungshilfen für die Praxis. Schreiben vom 15. September 2006; in engl. Sprache publiziert: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_20060915_inventarizzazione_en.html (20.10.2009); auf dieser Internet-Seite auch Fassungen in frz., it., span. Sprache.

3. Partikuläre Rechtsquellen

Die Bestimmungen des CIC und andere römische Vorgaben machen keineswegs die ganze Rechtslage der Ordensverbände aus. Im Gegenteil: Gerade die ordensrechtlichen Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuchs sind weithin als Rahmenrecht konzipiert, das der Ausfüllung und Ergänzung durch das Eigenrecht der Gemeinschaften bedarf. Das Eigenrecht tritt in Erscheinung in Form von Konstitutionen, Direktorien, Geschäftsordnungen, aber auch von Verordnungen und dergleichen; es wird von den jeweils zuständigen Organen des Ordens erlassen, also von den Kapiteln und den Oberen.

Die Erfahrung lehrt, dass namentlich bei der Erstellung der Konstitutionen, also des grundlegenden eigenrechtlichen Normenwerks, in vielen Gemeinschaften eine systematische Orientierung am ordensrechtlichen Teil des CIC maßgeblich war. Oder mit anderen Worten: Man ist bei der Erarbeitung des Eigenrechts vom CIC ausgegangen und hat dessen Bestimmungen der Sache nach in den eigenen Normen aufgegriffen, adaptiert und präzisiert.

Bei der Behandlung des CIC ist bereits deutlich geworden, dass die im engeren Sinne ordensrechtlichen Bestimmungen des Gesetzbuchs das Archiv gar nicht erwähnen. Dieses Faktum hat Auswirkungen auf die Gestaltung des Eigenrechts der Gemeinschaften. Eine Erhebung über konstitutionelle oder andere eigenrechtliche Bestimmungen zum Archiv in den Orden, die im Vorfeld dieses Beitrags mit Unterstützung von Seiten vieler Ordensarchivare durchgeführt worden ist, hat ein ernüchterndes Ergebnis erbracht, wenn gleich schon – wenigstens tendenziell – die Erwartung vorherrschte, dass der Ertrag nicht gewaltig sein würde. Jene Gemeinschaften, die geantwortet haben, teilten weit überwiegend mit, dass das Archiv in den Konstitutionen nicht vorkomme. In einigen anderen Fällen wurden ganz knappe Passagen aus dem Eigenrecht übermittelt, die auf die Existenz eines Archivs hinweisen, ohne aber Regelungen über die Führung und den Geschäftsgang des Archivs zu bieten.

Eine Ausnahme scheint die Gesellschaft Jesu (SJ) darzustellen, die in ihrem Eigenrecht auch recht ausführliche Regelungen zum Archivwesen erlassen hat, teilweise offensichtlich im Anschluss an die Anregungen der Päpstlichen Kommission für die Kulturgüter, die in den erwähnten Schreiben ergangen sind. Die besondere Aufmerksamkeit der Gesellschaft Jesu für das Archivwesen mag auch damit zusammenhängen, dass dieser Orden eine besonders ausgeprägte Tradition der Pflege und Erforschung der eigenen

Geschichte und des eigenen historischen Erbes besitzt, die sich u. a. in dem römischen Institut für die Geschichte des Ordens und in der entsprechenden ordenseigenen Zeitschrift manifestiert.

Die weitgehende Nichtberücksichtigung des Archivwesens im Eigenrecht der Institute muss den einzelnen Ordensarchivar nicht in eine depressive Verstimmung führen, die möglicherweise wegen vermeintlicher Geringschätzung seiner Tätigkeit durch den Orden entstehen könnte. Die Vernachlässigung dieses Themas im Eigenrecht hängt einfach mit der geschilderten gewöhnlichen Genese von Ordenssätzen zusammen und enthält keine implizite Botschaft der Generalkapitel oder der Oberen an die Archivare. Wollte man eine solche Botschaft dennoch vermuten, würde man die Ordensleitungen wohl überschätzen.

Gleichwohl ist es eine Tatsache, dass ein lebendiges und genutztes Ordensarchiv nicht ohne Ordnung auskommen kann. Diese Ordnung kann sich aus der Praxis entwickeln, ungeschrieben bleiben und mehr oder minder gut funktionieren. Sie kann aber, besser noch, in aus Erfahrungen der Praxis inspirierten und gut durchdachten Einzelbestimmungen schriftlich gefasst und förmlich in Geltung gesetzt werden.

Der Aufgabe, schriftliche Archivordnungen zu erarbeiten, hat man sich im deutschen Sprachraum im Rahmen der Konferenzen der höheren Ordensoberen gestellt. 1990 beschlossen die damals noch getrennt existierenden deutschen Konferenzen der Männer- und der Frauenorden, die 2006 in der Deutschen Ordensobernkonzferenz vereinigt wurden,³³ eine „Anordnung über die Sicherung und Nutzung der Archive“ der Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens.³⁴ Bei der Gestaltung dieser Anordnung hatte man sich weitestgehend an einem entsprechenden Dokument der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Jahr 1988 orientiert.³⁵ Im Jahr 2005 erstellte die bei der Österreichischen Superiorenenkonferenz angesiedelte Arbeitsgemeinschaft der Ordensarchive für Österreich eigene „Richtlinien zur Sicherung und

³³ Vgl. Ordenskorrespondenz 47 (2006), S. 259–278; *Hallermann*, Heribert, Die Rechtsstellung der Deutschen Ordensobernkonzferenz im kanonischen Recht, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 175 (2006), S. 397–416.

³⁴ Anordnung über die Sicherung und Nutzung der Archive der Ordensinstitute, Säkularinstitute und Gesellschaften des gottgeweihten Lebens in der Katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland vom 26. Juni 1990, abgedruckt in: *Ordenskorrespondenz* 42 (2001), S. 352–354.

³⁵ Deutsche Bischofskonferenz, Anordnung über die Sicherung und Nutzung der Archive der katholischen Kirche vom 19. September 1988, abgedruckt in: *Arbeitshilfen* 142 (wie Anm. 27), S. 47–51; vgl. dazu *Diederich*, Toni, Anordnung über die Sicherung und Nutzung der Archive der Katholischen Kirche. Einführung und Textabdruck, in: *Der Archivar* 42 (1989), S. 187–198; *Krüger*, Kirchliches Archivwesen (wie Anm. 13), S. 748–750.

Nutzung der Archive“ der Ordensverbände.³⁶ Diese beiden Regelwerke enthalten Bestimmungen über Stellung, Aufgaben, Organisation, Arbeitsweise und Benutzung der Ordensarchive.³⁷ Sie berühren damit die ordnungsbedürftigen Bereiche, die es im Zusammenhang mit den Ordensarchiven gibt. Zu den einzelnen Inhalten der Ordnungen soll an dieser Stelle nichts gesagt werden, vielmehr wird auf den folgenden Abschnitt III verwiesen, wo solche Gesichtspunkte angesprochen werden.

Zur rechtlichen Valenz sowohl der älteren deutschen „Anordnung“ als auch der österreichischen „Richtlinien“ ist festzuhalten, dass sie für sich genommen keine Verbindlichkeit beanspruchen können. Sie wurden beschlossen von Oberenkonferenzen bzw. einer Arbeitsgemeinschaft im Rahmen einer solchen Konferenz. Die Konferenzen der höheren Oberen aber verfügen über keine Vollmacht, Angelegenheiten der verschiedenen Ordensinstitute zu regeln, gleich ob diese durch ihre höheren Oberen in der Konferenz vertreten sind oder nicht.³⁸ Es ist auch nicht zu erkennen, dass der Apostolische Stuhl den Konferenzen hier eine besondere Vollmacht übertragen hätte. Es würde übrigens auch gänzlich der Praxis der Kurie widersprechen, diese Konferenzen mit Kompetenzen auszustatten, die über den gesetzlichen Rahmen hinausreichen.

Das österreichische Regelwerk nennt sich „Richtlinien“ und kommt damit schon in seiner Bezeichnung etwas bescheidener daher als die deutsche „Anordnung“. In einer Vorbemerkung zu den „Richtlinien“ heißt es denn auch, sie „sollen eine Richtschnur sein, die Orientierung bei der Gestaltung des Archivwesens einer Ordensgemeinschaft bietet“.

³⁶ Richtlinien zur Sicherung und Nutzung der Archive der Ordensgemeinschaften in der Katholischen Kirche Österreichs, in: Ordensnachrichten 45 (2006) Heft 2, S. 26–30.

³⁷ Davon sind zu unterscheiden praktische Hilfen für die gegebenenfalls nicht speziell geschulten Personen, die mit der Betreuung eines Ordensarchivs betraut werden; vgl. etwa: Handreichung zur Führung von Archiven der Ordensgemeinschaften. Eine Anleitung in fünf Schritten, mit einem Exkurs zur Schriftgutverwaltung, in: Ordenskorrespondenz 47 (2006), S. 308–312.

³⁸ Zur rechtlichen Gestalt der Konferenzen der Ordensoberen vgl. Haering, Stephan, Die Konferenzen der höheren Ordensoberen. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil (*Perfectae caritatis* 23) zum revidierten Codex Iuris Canonici (cc. 708 und 709), in: Meier, Dominic M. / Platen, Peter / Reinhardt, Heinrich J. F. / Sanders, Frank (Hg.), Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, Essen 2008 (= Münsterischer Kommentar zum CIC. Beihefte 55), S. 211–236 (mit Dokumentation der älteren kirchenrechtlichen Lit. zu diesen Konferenzen). – Anders verhält es sich mit Inkraftsetzung der Anordnung im eigenen Bereich der Konferenz, wofür diese natürlich selbst zuständig ist; vgl. Kühnel, Karsten, Die Umsetzung des kirchlichen Archivrechts im Generalsekretariat der VDO und des DKMR, in: Ordenskorrespondenz 42 (2001), S. 355–365.

Damit kommt die Funktion, welche die „Richtlinien“ erfüllen können und sollen, tatsächlich und treffend zum Ausdruck. Sie können eine Hilfe sein bei der Erstellung von Ordnungen für die einzelnen Ordensarchive, gegebenenfalls auch durch weitestgehende Übernahme des Textes der „Richtlinien“. In Geltung gesetzt werden aber müssen die Archivordnungen jeweils durch die zuständigen Organe des einzelnen Ordens, etwa die Kapitel oder die höheren Oberen, gegebenenfalls unter Beteiligung ihres Rates. Im Text der „Richtlinien“ selbst wird diese Eigenart, Orientierungshilfe für jeweils ordenseigene Archivordnungen zu sein, allerdings insoweit konterkariert, als in § 2 eine Bestimmung zum Geltungsbereich vorliegt, in der es heißt: „Die folgenden Richtlinien gelten für alle Archive der Ordensgemeinschaften der Katholischen Kirche in Österreich [...]“. Dass diese Bestimmung wohl auch die Funktion hat, mit einer exemplarischen Aufzählung auf die möglicherweise betroffenen Archive aufmerksam zu machen, u. a. auf Archive der von Orden getragenen Werke, ändert nichts an der Tatsache, dass in den „Richtlinien“ selbst ein solcher Geltungsanspruch nicht erhoben werden kann.

Entsprechendes ließe sich zur deutschen „Anordnung“ ausführen. Festzuhalten ist jedenfalls, dass die Konferenzen der höheren Ordensoberen verbindliche Vorschriften solcher Art nicht erlassen können. Die Anordnung bzw. die Richtlinien müssen jeweils ordensintern in Geltung gesetzt werden. Dies dürfte vielfach unterblieben sein angesichts der so „selbstbewussten“ Präsentation der beiden Regelwerke. Wo sie nicht ordensintern förmlich in Geltung gesetzt wurden, aber doch faktisch beachtet und angewendet werden, befinden sie sich zumindest auf dem Weg dazu, durch den ständigen Gebrauch rechtliche Autorität zu gewinnen und zu festigen. Auf der rechtlich sicheren Seite aber ist man nur, wenn ein förmlicher Akt der Rezeption in den einzelnen Gemeinschaften erfolgt.

Dieser Fragen der formalen Rechtssetzungstechnik ungeachtet kann man sagen, dass in den beiden genannten Regelwerken Entwürfe partikularen Rechts vorliegen, die insgesamt sachgerecht und nützlich sind. Die österreichischen „Richtlinien“ haben gegenüber der deutschen „Anordnung“, die stark in Abhängigkeit von der „Anordnung“ der Deutschen Bischofskonferenz steht, den großen Vorzug, dass sie die Situation der Ordensarchive deutlicher vor Augen haben und den dortigen Gegebenheiten entsprechend gut Rechnung tragen.

III. Elemente eines Ordensarchivrechts

Wie bereits deutlich geworden ist, bieten die von Seiten der Konferenzen der höheren Ordensoberen herausgebrachten Texte inhaltlich wichtige Anhaltspunkte für die eigenrechtliche Ordnung der Ordensarchive. Einige Elemente, die in solchen Bestimmungen nach Auffassung des Referenten berücksichtigt werden müssen, sollen hier in aller Kürze angesprochen und diskutiert werden.

1. Existenz und Aufgaben eines Archivs

Die erste Frage, die zur Klärung im Eigenrecht ansteht, ist die Frage, wo ein Archiv eingerichtet werden muss. Der CIC scheint davon auszugehen, dass jede juristische Person in der Kirche über ein eigenes Archiv verfügt; allerdings ist hier gleich einschränkend hinzuzufügen, dass der CIC, wie schon deutlich geworden ist, Registratur und Archiv nicht klar scheidet. Gemäß dem allgemeinen Recht sind alle Ordensniederlassungen juristische Personen³⁹ und demnach müsste in jedem Kloster ein eigenes Archiv existieren. Allerdings kann das Eigenrecht die Dinge abweichend regeln. Es scheint in der Tat auch angemessen, nicht in jeder kleinen Ordensniederlassung ein eigenes kleines Archiv zu schaffen, welches dann in den meisten Fällen kaum sachgerecht betreut werden könnte. Vielmehr wäre zu empfehlen, dass jeweils nur für jene Institutionen, an deren Spitze ein höherer Oberer bzw. eine höhere Oberin steht,⁴⁰ ein eigenes Archiv vorgeschrieben wird, während kleinere und abhängige Einheiten in aller Regel kein Archiv einrichten dürfen. Unter besonderen Umständen könnte von diesem Grundsatz abgewichen werden, etwa dann, wenn ein großes Ordenswerk viel Archivgut erzeugt, das besser institutionell vom eigentlichen Ordensarchiv getrennt bleibt.

In Zeiten, in denen wenigstens in Europa viele Ordensniederlassungen aufgehoben werden und Ordenseinheiten fusionieren,⁴¹ empfiehlt es sich,

³⁹ Vgl. *Haering*, Stephan, Ordensniederlassung, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht III (wie Anm. 20), S. 98–100.

⁴⁰ Vgl. *Meier*, Dominicus M., Ordensoberer, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht III (wie Anm. 20), S. 100–102.

⁴¹ Vgl. etwa *Primetshofer*, Bruno, Rechtsnachfolge bei Ordensgemeinschaften, in: *Egler, Anna / Rees, Wilhelm* (Hg.), Dienst an Glaube und Recht. Festschrift für Georg May zum 80. Geburtstag, Berlin 2006 (= Kanonistische Studien und Texte 52), S. 541–559; *Meier*, Dominicus M., Klosterauflösungen. Formen und vermögensrechtliche Folgen, in: *Erbe und Auftrag* 84 (2008), S. 407–419.

dass eigenrechtlich wenigstens Prinzipien aufgestellt werden für den Umgang mit Archiven von Rechtspersonen, deren Existenz endet. In der Regel wird man die Archive aufgelöster Rechtspersonen mit dem Archiv jener Einheit vereinen, welche die Rechtsnachfolge antritt. In dem aufnehmenden Archiv könnten die Bestände der aufgelösten Einheit gesondert verwahrt und verwaltet werden, zumal es sich um Materialien handelt, die keinen Zuwachs mehr haben, und um die mühsame Eingliederung in die Einzelbestände zu vermeiden. Bei einem sehr geringen Umfang des Bestands kann man allerdings auch an eine vollständige Eingliederung denken. Es ist aber durchaus auch vorstellbar, dass das Archiv einer aufgelösten Rechtsperson als eigenes Archiv bestehen bleibt. Insgesamt gilt, dass die entsprechenden eigenrechtlichen Regelungen möglichst flexibel gehalten sein sollten, um Lösungen zu ermöglichen, die den konkreten Umständen gerecht werden.

Das Eigenrecht sollte auch in allgemeiner Form festlegen, welche Dokumente archivwürdig sind und in das Ordensarchiv aufgenommen werden sollen. Sicher zählen dazu alle Unterlagen zu den Personalangelegenheiten des Ordensinstituts, also die eigentlichen Personalakten der einzelnen Mitglieder, sowie die Dokumente, welche die Vergabe der Aufgaben und Ämter in der Gemeinschaft betreffen.

Zu berücksichtigen sind sicher auch die Akten über die Temporalia, also zum immobilien und mobilen Vermögen sowie zur wirtschaftlichen Tätigkeit des Instituts. Natürlich muss und kann das Eigenrecht nicht den Umgang beispielsweise mit jeder einzelnen Rechnung ordnen, aber allgemeine Grundsätze für die Unterscheidung archivwürdiger Unterlagen von anderem Schriftgut, das zu einem bestimmten Zeitpunkt vernichtet werden darf, können durchaus aufgestellt werden.

Schließlich soll das Archiv auch die Möglichkeit bieten, die Tätigkeit einer Ordensgemeinschaft nachzuvollziehen, seien es das innere geistliche Leben und der klösterliche Alltag, seien es nicht zuletzt die nach außen wirkenden apostolischen Unternehmungen. Ob das Ordensarchiv auch das Archivgut rechtlich selbstständiger Ordenswerke aufnehmen soll, ist, wie bereits gesagt, eine Frage, die nicht generell beantwortet werden kann. Für den Fall getrennter Archive wird es nötig sein, dass im Ordensarchiv die Aktivitäten des übernommenen Werks wenigstens in den Grundzügen erkennbar sind. Auch die geistigen Erzeugnisse der Mitglieder, also Bücher und sonstige Publikationen, sollten aus dem Archiv nachvollzogen werden können.

Nur angedeutet werden kann an dieser Stelle, dass das Eigenrecht heute grundlegend auch den Umgang mit digitalen Dokumenten berücksichtigen soll.

Für die bischöfliche Kurie ist die Einrichtung eines Geheimarchivs vorgeschrieben.⁴² Ob eine solche Sonderabteilung des Ordensarchivs vorgesehen werden soll oder sogar muss, ist auch mit zu bedenken, wenn die eigenrechtlichen Normen formuliert werden. Man kann sich aber gut vorstellen, dass es genügt, für besonders sensible Unterlagen zu Personen erhöhte Verschlusschürden aufzurichten.

2. Leitung des Archivs

In einem Ordensarchivrecht ist auf jeden Fall zu berücksichtigen, wie das Archiv geleitet werden soll. Die oberste Leitung wird regelmäßig beim Vorsteher jener Rechtsperson liegen, der das Archiv gehört, also gewöhnlich bei dem zuständigen höheren Ordensoberen. An ihm wird es auch sein, die grundlegenden eigenrechtlichen Normen zum Archiv durch allgemeine Verordnungen zu ergänzen und Entscheidungen in bedeutenden Einzelfragen des Umgangs mit dem Archivgut zu treffen.

Da der höhere Ordensobere nur in sehr seltenen Fällen auch persönlich die unmittelbare Archivleitung wahrnehmen dürfte, muss das Eigenrecht auch die Stellung des unmittelbaren Leiters des Archivs und dessen Verhältnis zum Oberen bestimmen. Mit anderen Worten: Es sind die jeweiligen Kompetenzen abzugrenzen. Ob dabei ein Unterschied gemacht werden muss für den Fall, dass die Archivleitung bei einem Ordensmitglied liegt oder von einem angestellten Direktor wahrgenommen wird, ist auf den ersten Blick nicht zu entscheiden. Jedenfalls lässt das Recht die Möglichkeit offen, die Archivleitung ordensintern zu besetzen oder durch Anstellung einer Fachkraft, die dem Orden nicht angehört. Schwierige rechtliche Fragen, wie sie sich etwa bei der Einsetzung eines angestellten Mitarbeiters als Verwaltungsleiter anstelle eines ordensangehörigen Ökonomen ergeben, sind hier jedenfalls nicht speziell zu klären.

3. Nutzung des Archivs

Schließlich muss das Ordensarchivrecht auch die Prinzipien für die Nutzung des Archivguts festlegen. Im Einzelnen muss dazu an dieser Stelle nicht sehr viel ausgeführt werden, zumal entsprechende brauchbare Grund-

⁴² C. 489 § 1: „Sit in curia dioeclesana archivum quoque secretum, aut saltem in communi archivo armarium seu scrinium, omnino clausum et obseratum, quod de loco amoveri nequeat, in quo scilicet documenta secreto servanda cautissime custodiantur.“

sätze in den österreichischen Musterrichtlinien bereits exemplarisch vorliegen.⁴³ Bei der Zulassung zur Benutzung können Unterschiede gemacht werden zwischen Nutzern, die ein eigenes Interesse an den Beständen haben, und außenstehenden Dritten, die das Archivgut z. B. wissenschaftlich auswerten wollen. Außerdem sind die Sperrfristen für die verschiedenen Arten von Akten festzulegen und die Bedingungen für die Erteilung von Sondergenehmigungen zur Benutzung gesperrter Bestände zu umschreiben. Dies alles sollte freilich nicht gleich in den Ordenskonstitutionen selbst geschehen, sondern in einer eigenen Ordensarchivordnung, auf die im übergeordneten Eigenrecht zu verweisen ist.

IV. Schlussbemerkung

Ordensarchiv und kirchliche Rechtsnormen haben, obwohl beide zukunftsgerichtet sind, kaum Berührung miteinander in dem Sinne, dass in den kirchlichen Rechtsnormen die Ordensarchive wenig Berücksichtigung erfahren. Das gilt in weitem Umfang für die allgemeinen kirchlichen Normen und fast mehr noch, von Ausnahmen wie der Gesellschaft Jesu abgesehen, auch für das Eigenrecht der Institute. Man könnte dies als Zeichen geringer Wertschätzung der Archive interpretieren oder man kann es auch besser dahingehend deuten, dass die Ordensarchive im Allgemeinen gut funktionieren und deshalb kein besonderes Regelungsbedürfnis empfunden wird.

Doch auch damit sollte man sich nicht völlig zufrieden geben. Es darf durchaus das Postulat formuliert werden, dass elementare Punkte zum Archiv in den Ordenskonstitutionen anzusprechen sind, an die dann weitergehende Regelungen auf einer zweiten oder dritten Ebene des Eigenrechts anknüpfen können. Wenn als Vergleichspunkt die Statuten der deutschsprachigen Domkapitel herangezogen werden dürfen,⁴⁴ so scheinen diese Einrichtungen der Kirche – sie besitzen wie die Orden Satzungsautonomie – im Unterschied zu den Orden mehr in den Statuten greifbares Interesse für das Archiv zu zeigen. Es wäre kein Schaden, wenn die Orden diesbezüglich etwas stärkere Aufmerksamkeit entwickeln und sie in der Gestaltung ihres Eigenrechts zur Geltung kommen lassen würden. Geeignete Muster für dessen Gestaltung liegen vor.

⁴³ Richtlinien zur Sicherung und Nutzung der Archive (wie Anm. 36), Abschnitt IV.

⁴⁴ Vgl. *Haering, Stephan / Pimmer-Jüsten, Burghard / Rehak, Martin*, Statuten der deutschen Domkapitel, Metten 2003 (= *Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum* 6); *Hirnsperger, Johann / Haering, Stephan*, Statuten der österreichischen Cathedral- und Kollegiatkapitel, Metten 2007 (= *Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum* 8).

Nur eine Vision für das Morgen gibt die Kraft für Schritte im Heute

Was uns trägt. Schritte in die Zukunft des Ordenslebens:
Die Frauenorden

Sr. Kunigunde Fürst



Das Fest „50 Jahre Superiorenenkonferenz Österreich“ ist mir Anlass, das neue Logo der Vereinigung der Frauenorden vorzustellen, um daraus meine Gedanken zum Thema abzuleiten. Das Motto der Vereinigung, die „Zukunft aus der Kraft der Hoffnung gestalten“¹, zeigt sich in den beiden Symbolen Sonne und Pflanze. Aus der Kraft der Mitte, Jesus Christus, erwachsen Lebenskräfte.

Was gibt Kraft, Kraft zum Leben? Was trägt und stärkt uns und was sind mögliche Schritt-Macher in die Zukunft des Ordenslebens?

Zunächst möchte ich dem Thema einen Ort geben: unsere Kirche und unsere Gesellschaft. Wir sind als OrdenschristInnen hineinverwoben in die Geschehnisse dieser Zeit. Wir sind Kinder dieser Zeit und Kinder dieser Gesellschaft des 21. Jahrhunderts. Gekennzeichnet ist unsere Gesellschaft von Globalisierung, Multikulturalität und Multireligiosität, Individualismus und Liberalismus, von Krisen der Finanzmärkte und damit der Wirtschaft, von wachsendem Nationalitäts-Egoismus, von Gewaltstrukturen, von Orts- und Orientierungslosigkeit, von Mobilität, Klimawandel, Ängsten und Grenzerfahrungen. Die Kirche als Institution ist mitten drinnen und erlebt einen epochalen Wandel in ihrer sozialen Gestalt. Die bisherige Form der Kirche als Volkskirche geht sichtbar dem Ende zu. Der Glaube wird nicht mehr wie selbstverständlich weitervererbt. Die bisherige Basis bricht weg. Die Versuchung sich zurückzuziehen ist groß. Auch Resignation bis hin zur Depression greifen um sich. Sie machen einen Aufbruch fast unmöglich. Deshalb ist die Frage angebracht:

¹ Generalversammlung-Jahrestagung der Vereinigung der Frauenorden Österreichs (VFÖ), März 2008.

I. Was trägt uns?

Die präsentische Formulierung sagt: Es hat uns immer schon getragen und wird es weiterhin tun.

1. Ich gehe zurück in die evangelische Zeit. Um Jesus ist eine Gruppe von Gerufenen, Männer und Frauen. Die Frauen „dienen“ ihm und den Jüngern, sagt Lukas (*Lk 8,3: diakonein*). Wie die Jünger als Freunde Jesu mit dabei sind auf dem Weg, so sind die Jüngerinnen als Freundinnen Jesu mit dabei auf dem Weg. Sie spüren, dass sie von Jesus angenommen sind, angesehen und damit wertgeschätzt. Das bewirkt eine große Stärke, ein Selbst-Bewusstsein, das aus der Zuneigung geboren ist. So gehen sie den Weg mit nach Jerusalem. Sie gehen mit in den Abstieg, in die Verachtung bis auf Golgotha und zum Grab. Und so sind es die Frauen, die zu den ersten Boten des neuen Daseins Jesu werden. Aus ihrer Jesus-Beziehung schöpfen sie Kraft und können so gegen die Ängstlichkeit der Jünger antreten. Sie werden zu Botschafterinnen der Auferstehungserfahrung und zu Zeugen des pfingstlichen Neuwerdens. Ihr Leben hat sich radikal verändert.

In allen Jahrhunderten hat es die Frauen um Jesus gegeben – von ihm anerkannt, gerufen und geliebt. Und sie haben Jesus aus echter Emotionalität in dankbarer Treue geliebt bis in leidvolle Stunden hinein. Wie viele dieser fast erotisch-farbigen Beziehungen sind uns überliefert! Es war leider Gottes so, dass politische und gesellschaftliche Regelungen die *Frau* ins Hinterzimmer des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens gedrängt haben. Immer wieder aber hat sich die Frau in der Kirche bemerkbar gemacht. Nicht die Sucht nach Anerkennung war ihr Motiv, sondern die Liebe zu Christus und die daraus erwachsene innere Freiheit. Ich nenne nur Frauen wie etwa Klara von Assisi, Katharina von Siena, Teresa von Avila, Angela Merici, Hildegard Burjan und Mutter Teresa. Es steckt eine große soziale Kraft, ein Spürsinn für Schützenswertes im Herzen der Frau – und gerade Ordensfrauen haben diese Wahrnehmung genutzt, in ihrer jeweiligen Zeit im öffentlichen Raum Menschen beizustehen durch diakonische Aufgaben wie Begleitung, Stütze und Erziehung, Pflege und Heilung, Belehrung und Zurechtweisung, Tragen von Verantwortung und Motivieren.

Zwei Pole können aus diesen Ausführungen sichtbar gemacht werden, die einander bedingen und auch in einer gewissen Spannung stehen, aber in einer tragenden, ja energetischen Spannung. Da ist einerseits die Beziehung zu Jesus Christus, die spirituell mystische Seite des Frauenlebens, eine „tiefe Glaubensüberzeugung“, eine Du-Beziehung. Der andere Pol ist die nach

außen gewandte Seite, der Blick auf die „Nöte der Menschen“ und der daraus folgende diakonische Dienst. Der eine Pol lebt vom andern, sie nähren und beflügeln einander, erspüren das je Notwendige, stellen kritisch und auch klärend in Frage.

Zum Wesentlichen dieser beiden Pole, d. h. als Hilfe zum Erhalt, zur Stärkung und Ermutigung, gehört unabdinglich der Angelpunkt „Gemeinsamkeit“ oder Zugehörigkeit, oder wie Heinz *Nussbaumer* in einer sehr niederschweligen Weise sagt: Frauen, die „sich zusammensetzen, Verwundungen und Erwartungen austauschen; gemeinsam etwas entwickeln“.² In überhöhter Form ist dies die Gemeinschaft der Kirche als Ort des Dialogs und der Solidarität, ein Ort, wo Christwerden und Christsein existenziell gelebt werden. In diese *Communio* muss Christus nicht „hineingebetet“ werden, Christus ist immer schon anwesend, wo zwei oder drei in seinem Namen beisammen sind.

2. Das, was Ordensleben trägt, sind die Beziehung zu Jesus, ein gemeinsamer Weg und der Blick auf die Menschen. Am Werden des Franziskanerordens möchte ich dies deutlich machen. Mit Franz von Assisi, dessen Welt ich mich zugehörig weiß, gilt, dass die Ur-Regel des geweihten Lebens das Evangelium ist: nicht bloß als die Worte, die in der Bibel stehen, sondern als die lebendige Person Jesus Christus, dessen Lehre und Fußspuren zu folgen Lebensform der Minderen Brüder ist. So beschreibt es die nicht bullierte Regel von 1221.³

Die von Papst Honorius III. 1223 bestätigte Regel des Ordens beginnt mit den Worten: „Regel und Leben der Minderen Brüder ist dieses, nämlich unseres Herrn Jesu Christi heiliges Evangelium zu beobachten durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit.“⁴ Auf die evangelischen Räte will ich hier nicht explizit eingehen, sie sind aber *der* Ausdruck geweihten Lebens geworden.

Wie selbstverständlich ist die Gemeinschaft ein Kennzeichen dieses Lebens in Jesu Fußspuren. „Gott hat mir Brüder gegeben“, sagt Franziskus im Testament.⁵ Und in der Regel schreibt er, dass die Brüder dienen und ar-

² *Nussbaumer*, Heinz, in: Die Furche, Nr. 10, 5. März 2009, S. 10.

³ Nicht bullierte Regel (NbR) 1.1, in: *Hardick*, Lothar / *Grau*, Engelbert (Hg.), Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi, Werl, 5. unveränd. Taschenbuchausg. 1987 (= Franziskanische Quellschriften 1).

⁴ Bullierte Regel (BReg) 1.1, in: *Hardick*, Schriften (wie Anm. 3).

⁵ Das Testament 14, in: *Hardick*, Schriften (wie Anm. 3).

beiten sollen,⁶ mit Eifer gute Werke verrichten,⁷ einander in Krankheit dienen,⁸ beim Gehen durch die Welt nicht streiten noch sich in Wortgezänk einlassen sollen.⁹ Die Grundtrias ist also: Evangelium – brüderliches Leben – Dienst und Arbeit.

3. Im Jahr 2007 reflektierte das Ordenssymposium der Deutschen Bischofskonferenz und der Deutschen Ordenskonferenz auf Basis der kirchlichen Dokumente wie *Vita Consecrata* 1996, *Neubeginn in Christus* 2002 und anderen die drei Säulen des geweihten Lebens *Consecratio*, *Communio* und *Missio*. Jeder dieser Säulen wurden von den ReferentInnen die evangelischen Räte als gleichrangige Elemente zugeordnet: Jeder evangelische Rat trägt zur Ausgestaltung jeder dieser drei Säulen bei und hat darin seine spezifische Wirksamkeit.¹⁰

Die gelebte Form von Ordensleben ist keine eintönige Landschaft, sie ist vielmehr wie ein buntes Farbenspiel aus einer Vielzahl von Ordenscharismen. Ob augustinisch, benediktinisch, franziskanisch, dominikanisch, ignatianisch, karmelitisch oder salesianisch oder auch eine Mischform (und darin wieder je unterschiedlich nach Gründungszeit und Ort des Entstehens), immer findet sich die Trias *Consecratio*, *Communio* und *Missio* in unterschiedlicher Ausformung. Als Beispiel werfe ich einen Blick auf meine Kongregation, gegründet im 19. Jahrhundert als Konsequenz aus der Arbeit von Frauen mit Kindern, die der Straße überlassen waren. Das franziskanische Charisma war dem Gründer ein Herzensanliegen aus seinem persönlichen Leben. Gemeinschaft war die kirchliche Strukturvorgabe und das Apostolat hat sich aus dem Ort und der Zeit ergeben. Und heute machen wir uns erneut fest am Leben in den Fußspuren Jesu wie Franz von Assisi. Dazu hilft uns die nach dem Konzil in einem mehrjährigen Prozess erneuerte Ordensregel von 1982,¹¹ die aus Zitaten des franziskanischen Erbes zusammengestellt ist. In der Feier der Eucharistie und des Stundengebets, im Glauben- und Bibel-Teilen bringen wir unsere Weihe zum Ausdruck und

⁶ NbR 7.3, in: *Hardick*, Schriften (wie Anm. 3).

⁷ NbR 7.10, in: *Hardick*, Schriften (wie Anm. 3).

⁸ NbR 10.1, in: *Hardick*, Schriften (wie Anm. 3).

⁹ BReg 3.10, in: *Hardick*, Schriften (wie Anm. 3).

¹⁰ *Kiechle*, Stefan, *Consecratio–Communio–Missio*. Die drei Grundelemente des Ordenslebens, in: *Gruber*, Margarete / *Kiechle*, Stefan (Hg.), *Gottesfreundschaft. Ordensleben heute denken*, Würzburg 2007, S. 51–71.

¹¹ *Regel und Leben der Brüder und Schwestern vom Regulierten Dritten Orden des heiligen Franziskus*, Rom 1982.

schöpfen wir Kraft für das gemeinsame Leben und den Dienst. Gemeinschaft zeigt sich im Mitwirken an gemeinschaftlichen Vollzügen, im Einbringen der Begabungen und im Mitverantworten. Ein wesentlicher Leitsatz ist für uns: „Die Fruchtbarkeit des Ordenslebens ist abhängig von der Qualität des geschwisterlichen Lebens in Gemeinschaft.“¹² Den Gründungsauftrag wollen wir Franziskanerinnen ins Heute transferieren, wobei wir unsere LaienmitarbeiterInnen verstärkt in die Spiritualität der Gemeinschaft einzubinden versuchen. Wir Schwestern verstehen uns mit unseren MitarbeiterInnen als Sendungsgemeinschaft. So formulierten wir 2006 in den erneuerten Konstitutionen diesen Prozess.¹³

Zusammenfassend möchte ich sagen: Orientierung am Wort Gottes und Leben aus der Kraft der Sakramente, gemeinsames Suchen und Entscheiden, Teilen und Mitteilen, Sendungsgemeinschaft im Dienst bei und für Menschen – das waren und sind unsere Ansätze, für die wir uns entschieden haben, um den Weg in die Zukunft zu finden.

II. Schritte in die Zukunft des Ordenslebens

1. Grundsätzliches

Das Bild der Zukunft muss für alle Betroffenen ein gewisses Maß an Klarheit bieten, um Schritte setzen und um andere zum Mitgehen einladen zu können. Meine Erfahrung ist es, dass nur eine Vision für das Morgen die Kraft für Schritte im Heute ermöglicht. Sonst wird die fatale Aussage wahr: Ich gehe, ich weiß zwar nicht wohin, Hauptsache ich gehe. Ich kann freilich auch dann noch nicht sagen, so sieht die Lösung aus, genauso wird es sein. Aber eine Vision zeigt mir eine Richtung, in die ich gehen kann, ansonsten wird das Schiff Orden von vielen Winden getrieben! Und laut dem Motto der Frauenorden Österreichs „Zukunft aus der Kraft der Hoffnung gestalten“,¹⁴ kann ich Zukunft gestalten, wenn die Hoffnung lebt, wenn die Hoffnung angebunden ist an den Glauben an den Gott, der lebt und der sagt: Wähle das Leben; sei heilig, wie ich heilig bin; ich bin Leben in Fülle; ich bin bei euch

¹² Dokument „Das Brüderliche Leben in Gemeinschaft“, hg. von der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, Rom 1994, Nr. 54.

¹³ Konstitutionen der Franziskanerinnen von Vöcklabruck, bestätigt von der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, Rom 2007, 5.8.

¹⁴ Siehe Anm. 1.

alle Tage; fürchte dich nicht, komm und sieh; steh auf, nimm dein Bett und geh. Zum anderen gilt für mich: Die Grundgestalt – *Consecratio – Communio – Missio* –, bleibt bestehen. Wie aber Nachfolge Jesu gelebt wird und wie sie gelebt werden kann; wie Gemeinschaft gelebt wird und gelebt werden kann; wie der Auftrag, die Sendung gelebt wird und gelebt werden kann, das sind die großen Variablen. Es gibt dazu keine Rezeptur, kein „Man nehme ...“.

2. Modelle, die zur Zukunfts-Klärung hilfreich sind

a) Modelle aus den USA

Sr. Laurie Brink OP schreibt in einem Artikel der Zeitschrift „Horizon“, einem Journal der Nationalen Ordens-Berufungs-Konferenz (NRVC) von Frauen und Männern in den USA, über die aus ihrer Sicht zu erwartende Zukunft des Ordenslebens.¹⁵ Sie beobachtet im Licht eigener Erfahrungen, nach Austausch mit vielen andern und durch kritische Reflexion der Zeichen der Zeit vier Hauptrichtungen, in die sich Ordensgemeinschaften entwickeln. Ihre Vorstellungen bietet sie als Denkvarianten und Optionen an, die sie mit biblischen Bildern verbindet. Wichtig ist ihr, dass die Mitglieder einer Kongregation sich für ein Bild entscheiden und die dazu nötigen Schritte voll Glauben und Entschiedenheit gemeinsam gehen.

Das erste Bild heißt für Sr. Laurie „*Sterben in Würde und Dankbarkeit*“. Das biblische Bild dazu ist *Genesis 23*, Tod und Begräbnis von Sarah. Dieses Bild der sterbenden Gemeinschaft sieht vordergründig wenig nach Zukunft aus. Für Sr. Laurie kennzeichnen eine sterbende Gemeinschaft folgende Faktoren: Depression und Apathie, extremer Individualismus, große Diskrepanz zwischen Geldausgaben für die Aus- und Weiterbildung einerseits und für die Altersversorgung der Mitglieder andererseits, Mangel an Gesprächen, die Neues andenken. Diese Gemeinschaft benötigt Sterbehilfe. Sie ist eine Anwärterin für Hospiz-Begleitung. Ihre Chance könnte sein, diesen Prozess des Sterbens vorbildhaft zu leben, in Entschiedenheit und Hoffnung, weil Sterben nichts ist, was wir aus dem Leben als Christen ausklammern. Fehlt jedoch die Entschiedenheit, kann dieser Prozess des Nachlassens der Kräfte ein Siechtum sein! – Soweit Sr. Laurie Brink.

Persönlich möchte ich anmerken, dass das „Ja“ zum Sterben wohl nicht so leicht geht, ja dass vor lauter „Doch noch hoffen“ der Kairos zu diesem Ja

¹⁵ Brink, Laurie OP, A marginal life: pursuing holiness in the 21st century, in: Horizon 33/3 (2008), S. 4–9.

übersehen werden kann. Oder es fehlt die Erkenntnis, dass das Charisma der Gemeinschaft seinen Dienst getan hat.

Als die zweite Entwicklungsrichtung beobachtet Sr. Laurie „*Anpassung an die Erwartung anderer*“. Im biblischen Bild nach *Lukas* 10, 38–42 sind dies Martha und Maria. Sr. Laurie beschreibt dieses Modell so: Manche Gemeinschaften nehmen ihre Realität so wahr, dass sie tun, was die institutionelle Kirche für sie vorsieht. Sie sehen als ihr Ziel die Vollkommenheit der Lebensform. Sie tragen erneut die für alle gleiche Kleidung, möglicherweise wie vor dem Konzil. Sie nehmen alte religiöse Traditionen des Gebets wieder auf und kehren zurück zum Standesdenken. Von außen werden sie als Ausprägungen einer vergangenen Zeit abgetan. Interessant ist freilich ihre Anziehungskraft für junge Menschen, die ungebrochen ist. Deshalb erhalten sie auch von der offiziellen Kirche viel Ermutigung. Persönlich frage ich an: Gibt ihnen der Zulauf, die Anziehungskraft, die sie haben, Recht? Ist so genanntes „strenges Ordensleben“ eher gefragt als das „eigenverantwortliche“? Hat diese Form einer Gegengesellschaft Zukunft? Es stellt sich so dar, als wäre eine solche Gemeinschaft ein Hort der Werte Sicherheit, Festigkeit, Beheimatung, Ordnung, Klarheit. Was nicht gesagt wird, ist dies, ob die Mitglieder auch zur entsprechenden Reife kommen.

Eine dritte Richtung beschreibt Sr. Laurie als das Ordensleben mit der Option „*Auszug in ein anderes Land*“, im biblischen Bild *Genesis* 21,9–21, Hagar als Mutter einer anderen großen Nation. Diese Gruppe ist schwierig zu beschreiben, meint Sr. Laurie. Sie hat keinen wirklichen Platz in der Kirche. Jesus Christus ist ein Zentrum unter mehreren. Der Gott Jesu ist der Gott Mohammeds ebenso wie der Gott des Mose: Diese Gruppe verbindet östliche und westliche Traditionen, ist ökumenisch, interreligiös, feministisch und ökologisch. Sie öffnet sich dem Heiligen in der gesamten Schöpfung und will in Beziehung leben mit allen Menschen, der ganzen Erde und mit dem Göttlichen. Diese Gemeinschaft traut der Verheißung, dass sie zu einem großen Volk wird: alle sind eingeladen, die eine spirituelle Sehnsucht bewegt. Die Ordensgemeinschaften, die sich so entschieden haben, wissen, dass sie sich außerhalb der kirchlich verfassten Form des Ordenslebens bewegen, sagt Sr. Laurie. Sie stoßen aber auf große Anerkennung in der Gesellschaft, weil sie ein neues Modell des „Katholisch-Seins“ vorleben.

Meine Frage dazu ist: Sind sie die Impulsgeber für eine Kirche, die missionarisch allumfassendes Heil verkündet? Können sie in der Offenheit für alle und alles das christliche Profil erhalten? Es stellt diese Form in einer multikulturellen und multireligiösen Welt eine enorme Herausforderung für alles Bisherige, der Tradition Verpflichtete dar.

Eine vierte Variante beschreibt sie mit „*Versöhnung um der Sendung willen*“, im biblischen Bild von *2 Kor 5,17–20*: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. [...]. Gott hat uns durch Christus mit sich versöhnt und hat uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen. Sr. Laurie sieht diese vierte Option in den Ordensgemeinschaften verwirklicht, die Botschafterinnen – „Gesandte an Christi statt“ – für Christus und für die von Christus geforderte Versöhnung sein wollen. Es sollte eine Versöhnung besonders mit der männlich geprägten Kirche sein, in der die Ordensfrauen bisher als stille Dienerinnen wirkten. Doris *Gottmoeller*, gewesene Präsidentin der Leadership Conference of Women Religious (LCWR), meint dazu, dass Versöhnung mit der männlich geprägten Kirche wohl zu kurz gegriffen sei – es müsse eine Versöhnung in uns und in unseren Gemeinschaften stattfinden.¹⁶ Die nach Versöhnung rufenden Fragen müssen gestellt werden können: Sind wir im Lauf der Jahre Christus näher gekommen? Haben wir die Nöte der Zeit, die verwundeten Menschen unserer Gesellschaft wahrgenommen und geholfen? Erhöhen unsere religiösen Praktiken unsere Zeugniskraft? Was unterscheidet uns von Frauen, die im bürgerlichen Umfeld gut leben und gute Werke tun? Doris Gottmoeller sagt, dass echte Versöhnung eine gemeinsame Verpflichtung dazu erforderlich macht, eine entsprechende Haltung der Offenheit, ein tiefes und unermüdliches Gebetsleben, eine fundierte theologische Ausbildung und Kenntnis von Wegen, wie Versöhnung und Friedenskultur gelebt werden können.

Ich meine, dass diese Form in sich den Keim des Neuen und damit einen prophetischen Keim trägt. Versöhnung ist die Grundhaltung Jesu. Wenn Ererbtes versöhnt losgelassen werden kann und einige wenige Mitglieder die Glut unter der Asche, wie Joan *Chittister* dies beschreibt,¹⁷ zu einem neuen Feuerherd erwecken können, wird Neues erstehen. Dies mündet in eine „Zweitgründung“, wie Paul *Zulehner* es nennt.¹⁸ Die Priorität des Charismas vor Strukturen ist dabei entscheidend.

Diese vier Modelle, diese vier amerikanischen Bilder – sind sie nur amerikanisch? Ich denke, sie regen zum Nachdenken an. So können sie helfen, unsere eigenen Zukunftsbilder in den Gemeinschaften zu klären. In allen vier Modellen und Optionen finden sich die drei Grunddimensionen des Ordenlebens in unterschiedlicher Ausprägung: das Gehen in den

¹⁶ *Gottmoeller*, Doris RSM, Paths to the future, Creating a future: Are we transparently in love with Christ?, in: *Horizon* 33/3 (2008), S. 12–14.

¹⁷ *Chittister*, Joan, Unter der Asche ein heimliches Feuer. Spiritueller Aufbruch heute, München 2000 (Original: *Fire in these Ashes*, Kansas City 1995).

¹⁸ *Zulehner*, Paul, Du sollst ein Segen sein (Gen 12,2), in: *Ordensnachrichten* 2001/1, S. 10.

Fußspuren Jesu, das Gehen mit anderen und das Gehen an die Ränder der Welt. Ich meine, dass ihre Zukunftsfähigkeit sich daran ablesen lässt, ob sie diese drei Grundelemente lebendig erhalten können.

b) Das Modell des prophetischen Aufbruchs

Immer öfter wird in der Literatur zum Ordensleben über die Dimension des Prophetischen gesprochen. Ist aber nicht Ordensleben vom Wesen her ein prophetisches, eschatologisches Zeichen? Oder muss es ein solches erneut werden? Thomas *Hughes* SVD beschreibt die Zukunftsfähigkeit von Ordensleben mit den Worten: „Heute muss das Ordensleben auf einer echten Gotteserfahrung gründen in der Nachfolge Jesu [...] Eine Spiritualität des Ordenslebens, die nicht der lebendige Ausdruck einer prophetischen Sendung ist, wäre undenkbar [...] Die Gründer/Gründerinnen entdeckten und reagierten auf eine Lücke im Leben und im Zeugnis der Kirche – ohne gleich eine Institution ins Leben rufen zu wollen. Sie waren als Instrumente des Geistes Gottes nicht immer willkommen [...] Wir brauchen eine ständige Unterscheidung, um zu prüfen, ob unsere Praxis immer noch den Bedürfnissen des Volkes und der Kirche in neuen Situationen entspricht und mit unserem Charisma in Einklang steht. Unser grundlegendes Engagement gilt nicht unserem institutionellen Überleben, sondern unserer prophetischen Sendung.“¹⁹ Zukunft gibt es demnach, wenn Ordensfrauen wie -männer sich dem Anpassungsdruck entziehen und zu Zeugen des Glaubens in ihrem Leben und im Sendungsauftrag sind! Unsere Gesellschaft sieht uns gern als Bürgerliche und Angepasste. Sind wir bei den Menschen? Sind wir offen für ihre Anfragen, ohne gleich immer Antworten parat zu haben? Sind wir ein provokantes Signal in unserem Einsatz für Menschen, die nicht gern gesehen sind?

Sr. Anneliese *Herzig* beschreibt eine aus dem lateinamerikanischen Kontext übernommene Vision vom Ordensleben der Zukunft als einen Prozess der *refundacion*, der Wiedergründung. Ordensleben sei Ausdruck „einer neuen Kirchlichkeit [...] Eine christliche Minderheit lebt in einer dominanten Kultur, die sich in Krise und Wandlung befindet.“²⁰ Sie beschreibt das

¹⁹ *Hughes*, Thomas SVD, Herausgefordert, eine neue Spiritualität zu weben, die Hoffnung und Leben für alle erzeugt, in: UISG-Bulletin, hg. von der Internationalen Vereinigung der Generaloberinnen. Deutsche Ausgabe Nummer 134, Rom 2007, S. 13–27.

²⁰ *Herzig*, Anneliese, „Neu begründen“ – Impulse aus lateinamerikanischer Perspektive, in: *Schaupp*, Clemens / *Kunz*, Claudia Edith u.a. (Hg.), Erneuerung oder Neugründung? Wie Orden und kirchliche Gemeinschaften lebendig bleiben können, Mainz 2002, S. 27–40.

Leben dieser Minderheit in Worten wie „Die Gläubigen sind Zeugen des Herrn und nicht Funktionäre des Evangeliums.“ Es sind Menschen in den Fußspuren Jesu und nicht auf Thronen. Ihr ganzes Leben ist ein umfassendes Zeugnis. In wirtschaftlicher Hinsicht führen sie ein einfaches, bescheidenes Leben, sind gerecht und solidarisch. Im kulturellen Bereich legen sie Wert auf die Inkulturation des Glaubens und des Evangeliums im jeweiligen Kontext ihres Wirkens. Im Beziehungsleben streben sie nach der Versöhnung der Geschlechter, nach Versöhnung mit allen Menschen, besonders mit den Ausgestoßenen. Für sie ist Liebe der zentrale Ausdruck ihres Glaubens. Es ist eine Liebe, die bis zum Tod geht, die das Leben riskiert, die auf Vorteile verzichtet und dient, die hilft und zupackt. „Die Sendung besteht darin, Sauerteig in der Masse zu sein.“ Dies wird sichtbar in der Haltung des Hörens, im Dialog in Augenhöhe, im heilenden Dasein, im Mit-Leiden (*compassio*). Diese Wieder-Gründung besteht nicht in einer kleinmütigen Strukturreform oder in disziplinären „Ausbesserungen“. Sie ist vielmehr ein Zurück zur Gründungserfahrung, mit dem Mut, diese im Heute im Vertrauen auf den Geist Gottes zu leben. Diese Bewegung ist nie abgeschlossen, sondern erfordert ständige Er-Neuerung. Sie besteht darin, den Mut zur Zerbrechlichkeit und zum Schwachsein zu haben. Es handelt sich um OrdenschristInnen, die mit den Menschen auf ihrem Lebensweg mitgehen, ohne Betterwisserei und Aufdringlichkeit. Es geht „nicht um einen großartigen, quantitativen Neuaufbruch“. Das Alltägliche, der kleine Rest, die Schwachheit, das Unbedeutendsein, das In-Anspruch-genommen-Werden, das sind die Erfahrungen der Gründer – und nur die sind dem Ordensleben angemessen, damals wie heute.

Sr. Anneliese fragt mit fast prophetischem Rufen: Sind es die Armen, die uns zur Veränderung bereit machen, oder nur der Mangel an Nachwuchs? Sind wir bereit, Unsicherheiten in ökonomischer, spiritueller und kirchlicher Hinsicht auszuhalten, d. h. dem Geist Gottes wirklich Raum zu geben? Ist es möglich und wie, alle an den Veränderungen mit teilhaben zu lassen, den Blick auf die Mitte Jesus Christus zu richten, die Armen in den Mittelpunkt zu stellen? Sind wir neugierig, was der Geist Gottes mit uns vorhat? Eine Antwort auf die vielen Fragen – gibt es sie?

Michael *Hochschild*, ein Zeitdiagnostiker, versucht eine solche, wenn er sagt: „Für die Orden geht es heute darum, dass sie nicht länger vor ihnen suchen, was endgültig hinter ihnen liegt, ihre z. B. relativ einförmige Organisations- und Ausbildungskultur, eine überbestimmte gesellschaftliche oder kirchliche Inanspruchnahme und ihre diesbezügliche Verzweckung, sondern zu dem zurückfinden, was sie von Anfang an vor allem waren: Suchbewe-

gungen des Heiligen.“²¹ Für ihn sind die Orden in ständiger Suchbewegung nach Gott, Fragende nach dem Woher, um das Wohin zu erkennen und zu ergreifen. Zukunft ist ihnen geschenkt, wenn es ihnen „um mehr als sie selbst, um mehr als um ihre Geschichte oder ihr Überleben geht“, wenn „sie als Spurenleser zugleich einer anderen Spur auf die Spur kommen wollen“,²² nämlich der Fußspur Jesu, seiner Vergegenwärtigung in den Armen und seiner Führung in den Wirrnissen der Gegenwart.

Was Hochschild in seiner reichlich komplexen Sprache formuliert, sagt Sr. Katharina *Kluitmann* in ihrer Untersuchung so: „Wer glaubt, die einstige Gestalt des Ordenslebens aufrecht erhalten zu können, wird diese alte Gestalt zusammen mit der einzig möglichen, der zukünftigen verlieren. Für die einstige Gestalt gibt es nämlich nicht nur keinen Nachwuchs. Für die einstige Gestalt gibt es auch keine Notwendigkeit mehr. [...] Nur wenn sich die Gestalt des Ordenslebens wandelt, kann der Gehalt bleiben und damit Zukunft haben.“²³

Es gibt nur das Entweder–Oder: Aufbruch oder Abbruch. „Nur in der Spannung von Aushalten und Vorandrängen, von eigenem Tun und der Bereitschaft, alles von Gott zu erwarten, wird Ordensleben Zukunft haben.“²⁴

Zusammenfassend möchte ich sagen: Die Antwort wird drängender und dringlicher. Die Frage nach der Zukunft rückt uns allen an den Leib! Ordensleben ist ein Lebensentwurf, der im Evangelium verwurzelt ist und sich am Evangelium orientiert. Die „evangelischen Räte“ sind bewusst angenommene Herausforderungen und „Stachel im Fleisch der Zeit“. Dabei haben die Erfahrungen geistlicher Menschen vor uns eine hohe Akzeptanz, Traditionen werden auf ihre Tauglichkeit im Hier und Heute geprüft, Strukturen sind dabei notwendige Halterungen und nicht Selbstzweck. Das Urcharisma erfährt eine Neu-Verwurzelung.

Orden sind „Kirche“ als Gemeinschaft der Glaubenden, insofern sie aus der Mitte Jesus Christus leben und diese Beziehung sichtbar machen. Gemeinschaftliches Leben ist getragen von diesem Vertrauen, um die Mitte Jesus Christus Versammelte (*ecclesia*) zu sein. Es sind dies Lebensorte, wo die

²¹ *Hochschild*, Michael, *NeuZeit der Orden*. Kursbuch für Himmelsstürmer, Münster 2005 (= *Glauben und Leben* 26), S. 7.

²² Ebd. S. 31.

²³ *Kluitmann*, Katharina, „Die Letzte macht das Licht an?“ Eine psychologische Untersuchung zur Situation junger Frauen in apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften in Deutschland, Münster, 2. Aufl. 2008, S. 340.

²⁴ Ebd. S. 344.

Wirkkraft Gottes sichtbaren Ausdruck findet in einer Kultur der Versöhnung, im Annehmen und Angenommensein trotz unterschiedlicher Denkmuster. Das gemeinsame Leben ist einerseits Signal in einer bindungsunwilligen Gesellschaft; zum andern können sich unterschiedliche Nähe- bzw. Distanzformen in ebenso unterschiedlicher Bindungsfestigkeit um den „Kern“ entwickeln.

Der Lebensentwurf Ordenszugehörigkeit mündet ein in den Dienst mit, für und bei Menschen und ist nicht Selbstzweck! Er stellt das Wohl der Menschen vor das individuelle Großsein, Besitzdenken und Bessersein-Denken, z. B. in der Vernetzung von „Werken“, um den Sendungsauftrag mit Kraft neu zu leben und nicht im Festhalten an der Institution die Kraft zu verschleißen. Deshalb gilt es immer wieder nach jenen Orten zu suchen, die Ordenschristen durch ihren Einsatz bewohnen sollen. Im Blick auf unsere GründerInnen sind es Orte, die bislang brach gelegen sind, bzw. Menschen an Orten, die in der Gesellschaft kein besonderes Renommee haben, die sie und uns zu Außenseitern machen. Ich meine, dass es in erster Linie „nicht-kirchliche Orte“ sind.

III. Was steht an?

Wenn Ordensleben von Frauen und Männern Zukunft haben soll, dann gilt es, authentisch Ordensleben zu leben: mit Mut, Glaubenskraft und Humor, mit Realitätssinn und entsprechender Ausbildung, die Unterscheidung der Geister immer im Gepäck. Mechthild von Magdeburg, deren Wirkkreis zu ihrer Lebenszeit weit war und es heute noch ist – das Kloster Helfta ist nach vielen Jahren des stillen Dahindösens zu neuem Leben erwacht –, sagt lapidar: „Worauf Gott hofft, das wage ich.“ Wir kennen die Hoffnung Gottes – oder doch nicht?

Im Lesen der Heiligen Schrift, im Hören auf seine Worte und Weisungen, im Wahrnehmen des uns Umgebenden, im Spüren der Nöte der Zeit: Ist nicht dort die Hoffnung Gottes eingeritzt? Und das zu wagen, ist Auftrag der Ordens-ChristInnen!

Deshalb möchte ich auch mit dem Propheten Jeremia²⁵ in dieser Zeit der Krise rufen: Pflanzt Gärten, baut Häuser und bewohnt sie, mehrt euch, tut alles zum Wohl der Stadt, in der ihr lebt, denn ihr Wohl ist euer Wohl! Es gibt Hoffnung für eure Zukunft! Mag es auch ein mühsamer Weg sein ... !

²⁵ Jer 29, 1.4–14 (Der Brief an die Verbannten).

Ich glaube an die Kraft der Hoffnung, die den Such-Weg nach dem Willen Gottes in und für diese Zeit gehen lässt. Er lässt sich finden, sagt der Prophet Jeremia, und damit wird Zukunft möglich.

Für uns als Frauengemeinschaften heißt das: Es gilt, eine neue Rolle zu finden in den Werken und Aufgabenbereichen. Mit Freude haben wir Verantwortung für sie getragen, ja sie haben unsere Identität bislang bestimmt. Jetzt gilt es, die MitarbeiterInnen teilhaben zu lassen am Charisma, das sie anders leben als wir, aber auch mit ganzem Herzen. Wir müssen unseren Wirkungsort neu finden, nämlich dort, wo Menschen einen Menschen suchen und brauchen, einen spirituellen und zugleich der Lebenswirklichkeit nahen Menschen. Es gilt, eine neue Rolle zu finden auch in der Kirche. Wir wollen Frauen der Diakonie sein, Verkünderinnen des Evangeliums, Frauenkraft stärken, Kirche an Orten erlebbar machen, wo sie normalerweise keinen Zugang hat: bei den Außenseitern, den Angeschlagenen, den Ausgetretenen, den Gebeugten. Es gilt, eine neue Rolle zu finden in der gesellschaftlichen Wirklichkeit, wenn wir uns als Frauen einmischen, wo wir Ungerechtigkeiten wahrnehmen und für Schwache Partei ergreifen, für Menschen, die sich nicht selbst Gehör verschaffen können, z.B. wo Frauen unter die Räder kommen, wo Jugendliche einen Lebensort suchen.

So schließe ich mit einem Gedicht von *Andreas Knapp*,²⁶ dem Kleinen Bruder des Evangeliums:

*Werdet Vorübergehende
Schnitz dir einen Wanderstab
aber zimmere dir keinen Dachbalken
Wozu eine Vorratstasche
Liebe empfängt man nicht aus Konserven
Hoffe auf frisches Brot unterwegs
Du darfst Sandalen tragen
aber lerne auch barfuß zu gehen
Zu viel Geld dabei beunruhigt
Sonne und Regen gibt es gratis
Nimm ein zweites Hemd mit
für das Fest
und für das Grab*

²⁶ Knapp, Andreas, Weiter als der Horizont. Gedichte über alles hinaus, Würzburg, 5. Aufl. 2007, S. 42.

„... uns darin einzuüben, die Zeichen der Zeit zu lesen“

Was uns trägt. Schritte in die Zukunft des Ordenslebens:
Die Männerorden

Abt Christian Haidinger OSB

„Wie Ordensleben Zukunft hat – die Frauenorden bzw. die Männerorden“ – so lautete der Arbeitstitel für die beiden Vorträge zum heutigen Festakt anlässlich 50 Jahre Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs. Dass ich jetzt zu Ihnen über die Zukunft der Männerorden sprechen darf, verdanken Sie einer meiner großen Schwächen: Ich kann schwer Nein sagen! Aber letztlich konnte ich doch der freundlichen Einladung durch Frau Dr. Helga Penz nicht widerstehen und sagte ein beherztes Ja zu dieser auch ehrenvollen Aufgabe. Und so beschäftigten mich nun seit Wochen drängende Fragen: Wie soll ich wissen, wie Ordensleben Zukunft hat? Welche Schritte weisen in eine gute Zukunft? Was trägt uns – in einer Zeit der Krise und großer Unsicherheit? In großer Unwissenheit, aber erfüllt von großer Hoffnung für unsere Orden, will ich die Herausforderung annehmen, zum heutigen Festakt nach Impulsen und Anregungen zu suchen zum nun etwas anders formulierten Thema: „Was uns trägt. Schritte in die Zukunft des Ordenslebens.“

Über die Zukunft des Ordenslebens wurde in den letzten Jahrzehnten – seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – viel nachgedacht und geschrieben. Anfangen von Johann Baptist Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*,¹ über viele Beiträge in „Erbe und Auftrag“² und anderen theologischen Zeitschriften bis hin zu den Ordensnachrichten.³ Hier möchte ich vor allem auf die Nummer 04/2007 hinweisen zum Thema „Aufbrüche, Umbrüche – wohin? Zur Entwicklung der Orden in nachkonziliarer Zeit“ mit Beiträgen zum Ordensleben von P. Dr. Alois Kraxner CSsR. Viel habe

139

¹ Metz, Johann Baptist, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg im Breisgau u.a. 2. Aufl. 1977.

² *Erbe und Auftrag*. Benediktinische Zeitschrift; monastische Welt, hg. von der Erzabtei Beuron.

³ *Ordensnachrichten*. Amtsblatt und Informationsorgan der Österreichischen Superiorenkonferenz, hg. von der Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs.

ich gelesen und nachgelesen – ohne eine schlüssige Antwort auf die vielen Fragen und auf die eine Frage gefunden zu haben: Was trägt uns, die Ordensleute – ob Männer oder Frauen – in eine gute Zukunft? Dem Anlass entsprechend darf ich mit einem kurzen Rückblick beginnen, um dann aus der Gegenwart Schritte in die Zukunft zu suchen.

Meine persönliche Geschichte als Ordensmann

Als Kind einer bäuerlichen Familie, in der Gebet und Sonntagsmesse eine Selbstverständlichkeit waren, zudem kirchlich sozialisiert in einer lebendigen Pfarre als Ministrant, in der Jungschar und in der katholischen Jugend, kam ich in die Klosterschule. Nicht ohne ein wenig Stolz bezeichne ich mich bisweilen als „Kind des Konzils“. Als Gymnasiast habe ich mit großem Interesse, ja mit Enthusiasmus schon die Vorbereitungen des Zweiten Vatikanischen Konzils verfolgt. Ich habe Zeitungsartikel gesammelt, bin am Radio gehängt und habe manchmal sogar eine Möglichkeit gefunden, etwas im Fernsehen mitzuverfolgen. Und noch immer bilde ich mir ein, dass mein Deutschprofessor, P. Heinrich *Teufelauer*, das dritte Wahlthema für die Deutschmatura nur für mich eingegeben hatte: „Papst Johannes XXIII. und Papst Paul VI. eröffnen eine neue Epoche der Kirchengeschichte.“

Trotz einigen Erwägens und persönlichen Suchens begann ich unmittelbar nach der Matura mit dem Noviziat – und erlebte schon in diesem ersten Jahr als Ordensmann, dass die kirchliche Welt gar nicht so heil war, wie ich sie gesehen und bisher erlebt hatte. Das Konzil, das für mich Hoffnung und Zukunft für die Kirche bedeutete, wurde von meinem Novizenmeister recht kritisch gesehen und hat ihm manchen Ärger entlockt, wenn er z. B. in einer Fastenpredigt von der Kanzel donnerte: „Johannes XXIII. hat verlangt, dass wir Fenster und Türen öffnen müssen, damit frische Luft in die Kirche kommt. Jetzt aber zieht es schon, höchste Zeit, dass wir alles wieder fest schließen!“ Auch die folgenden Studienjahre in Rom waren durchaus ambivalent: Einerseits erlebte ich weiterhin diese Aufbruchstimmung, andererseits wurden immer wieder auch sehr kritische Fragen an das Konzil und dessen Folgen gestellt. Als junger Ordensmann und dann auch als Priester aber ließ ich mich nicht beirren: Die Kirche des Konzils, diese Aufbrüche und Neubesinnung auf Altes und Wertvolles, das Achten auf die „Zeichen der Zeit“, die neue Volk-Gottes-Theologie und vor allem die liturgischen Neuerungen faszinierten und prägten mich, auch in meinen späteren Diensten als Lehrer, als Novizenmeister, bei vielen Einkehrtagen und Cursillos, später auch als Pfarrer und Dechant, ich hoffe auch heute als Abt.

Freilich, vieles hat sich seither geändert und verändert. Das kirchliche Umfeld hat sich grundlegend gewandelt. Restaurative Tendenzen in unserer Kirche sind unübersehbar, von vielen werden die Errungenschaften des Konzils ernsthaft in Frage gestellt, andere kämpfen um das Zweite Vatikanum, wie eine derzeit laufende internationale Petition für die weitere Umsetzung der Konzilsbeschlüsse deutlich macht. Wir sprechen von der Postmoderne, aber auch von einer bereits postchristlichen Gesellschaft, was für die Kirche in Europa besonders zutrifft. Vor allem im deutschsprachigen Raum ist die Situation besonders prekär durch den immer spürbarer werdenden Priestermangel und damit notwendige so genannte Strukturreformen, damit die Seelsorge auch in Zukunft einigermaßen flächendeckend gesichert werden kann. Doch das ist nicht unser Thema, betrifft aber insofern auch die Zukunft des Ordenslebens, als in diesem weitgehend entchristlichten und entkirchlichten Klima auch die Orden ganz schön ins Trudeln gekommen sind. Der Ordensnachwuchs bleibt aus, Gemeinschaften müssen gewachsene Aufgaben aufgeben und Niederlassungen schließen, auch durch Jahrhunderte bestehende Klöster der alten Orden müssen dort und da umgewidmet werden, Provinzen werden zusammengeschlossen. Dieses Szenarium ließe sich mit vielen Beispielen noch verdeutlichen.

Aber auch die Frage des Nachwuchses bedrängt uns über die Maßen. Hoffnung geben vor allem einige wenige Kommunitäten, sowohl bei den Frauen als auch bei den Männern, die – erstaunlicher Weise – immer wieder und immer noch junge Leute anziehen, die das Ordensleben suchen. Nicht immer gelingt es uns, neidlos auf diese Kommunitäten zu schauen. Andererseits erleben wir auch, dass sehr wohl Leute (nicht nur junge) an die Klosterpforte klopfen oder über das Internet anfragen, „wie das denn geht und was man da zu tun hat, wenn man in einem Kloster leben möchte“. Wir finden uns immer wieder vor dem Problem, dass es nicht die psychisch gesündesten und menschlich reifsten Menschen sind, die diesen Wunsch haben. Oft haben sie auch keinerlei kirchliche Sozialisation oder haben in ihrer Religiosität und Kirchlichkeit einen sehr verengten Blick, aus dem sie kaum bereit sind, herauszutreten und ihren Glauben in der „Kirche in der Welt von heute“⁴ zu leben. Dass das nicht wenige Probleme für eine gewachsene klösterliche Kommunität bringt, dürfte unser aller schmerzliche Erfahrung sein! Keine

⁴ Zweites Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*).

Frage: Die Klöster und Ordensgemeinschaften stehen in einer Übergangsphase und es ist in keiner Weise abzusehen, wann dieser Übergang abgeschlossen sein wird und vor allem: Wohin geht es? Was kommt dann? Wie schaut die Zukunft aus? Und was trägt uns jetzt in dieser Zeit des Übergangs und vor allem dann „nachher“, wenn wir wieder in ruhigeren Gewässern rudern werden?

Dein Weg entsteht im Gehen

„Schritte in die Zukunft des Ordenslebens“ suchen wir, verbunden mit der Frage: „Was trägt uns“, in aller Unsicherheit und Ungewissheit, die uns – wohl unerwünschte aber nicht weglegbare – Begleiter sind. Wir können auch nicht stehen bleiben und warten, bis es anders wird. Manchmal habe ich den Eindruck, dass lähmende Fixierung auf den *status quo* jeden Versuch zur Veränderung lähmt. Aber ehrlich müssen wir uns auch eingestehen, dass es uns oft an Visionen fehlt, die wir zur Realisierung in Angriff nehmen könnten. Dennoch müssen wir uns auf den Weg machen, denn der „Weg entsteht im Gehen“ und auch die längste Reise beginnt mit dem ersten Schritt. Im schon angesprochenen Heft der Ordensnachrichten zum Thema „Aufbrüche, Umbrüche – wohin?“ (ON 04/2007, S. 70) weist P. Kraxner auf „Gesellschaftliche und kirchliche Rahmenbedingungen heute“ hin, die für die Suche der Orden nach einem Weg in die Zukunft unbedingt in den Blick genommen werden müssen. Unter anderem nennt P. Kraxner folgende Veränderungen:

„Wir leben in einer pluralen – offenen – Gesellschaft, in der die verschiedenen weltanschaulichen Auffassungen und Religionen durch die Massenmedien bis ins letzte Dorf und in jede Familie als gleich-gültig dargestellt werden.“

„Eine Reaktion auf diese Welt ist der Fundamentalismus in den verschiedenen Ausprägungen.“

„Das Zweite Vatikanum hat im Hinblick auf das Verhältnis zur Moderne, aber auch zu anderen christlichen Konfessionen und zu anderen Religionen einen großen Wandel gebracht.“

„Die Tätigkeiten vieler Orden heute – so wertvoll sie sind – entsprechen oft nicht den viel diskutierten Fragen und Problemen in der Gesamtkirche. Andererseits werden diese Tätigkeiten auch von Laien übernommen und sind kein Motiv für das Ordensleben.“

„Glaube und Religion haben an lebensprägender Kraft im Volk verloren – manche halten die praktischen Atheisten gegenwärtig für die größte weltan-

schauliche Gruppe. Aus diesem Grund finden Bemühungen der Kirche weniger Echo. Die ‚neue Religiosität‘ sucht ihre Antworten meist nicht in den christlichen Großkirchen.“

Diese und andere gesellschaftliche und kirchliche Veränderungen sind Realität und irreversibel. Zudem ist dieser Veränderungsprozess nicht abgeschlossen, sondern ständig im Fluss – und als Kirche und auch als Orden hinken wir ständig hinterher. Andererseits dürfen wir dankbar feststellen, dass viele Ordensgemeinschaften sich längst auf den Weg gemacht haben und beglückend erfahren, dass sich neues Terrain auftut, dass ihnen neue Aufgaben „zu-fallen“ und der vom Konzil geforderte Blick auf die „Zeichen der Zeit“ geschärft und die Ermutigung gestärkt wird, notwendige Konsequenzen aus diesem deutlichen Sehen zu ziehen. Aber „was trägt uns“ auf diesem mühsam zu suchenden und zu gehenden Weg? Sie warten immer noch auf den Versuch einer Antwort auf diese wichtige Frage. Lassen Sie mich weiter danach tasten!

Altes bewahren – Zukunft gestalten

In meinem Kloster, im Stift Altenburg, in das ich erst vor knapp vier Jahren als Abt gerufen wurde, haben wir vor zwei Wochen einen weiteren Teil des mittelalterlichen Klosters der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Die mittelalterliche Burg, die 1144 von Gräfin *Hildegard von Poigen* für eine Klostergründung zur Verfügung gestellt wurde, ist allmählich zu einer gotischen Klosteranlage ausgebaut worden, im 17. Jahrhundert hat dann die Barockisierung begonnen und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist unter dem Baumeister Joseph *Munggenast* das jetzige „Barockjuwel im Waldviertel“ entstanden.⁵

Der Barockbaumeister hat wenig Rücksicht genommen auf das alte Kloster, vieles wurde zerstört und zugeschüttet. Schon Ende der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts wurde der mittelalterliche Kreuzgang ausgegraben und ist bereits seit 1996 der Öffentlichkeit zugänglich. Ab 2001 wurde – vorwiegend aus statischen Notwendigkeiten – weiter gegraben und 2006 konnten die Ausgrabungen des mittelalterlichen Abtshauses, der Mönchszellen und Teilen der alten Burg abgeschlossen werden, wenn sie auch noch nicht zugänglich sind für die Öffentlichkeit. Im Bereich der ehemaligen Mönchs-

⁵ Vgl. *Groiß, Albert / Telesko, Werner*, Benediktinerstift Altenburg: mittelalterliches Kloster und barocker Kosmos, Wien 2008.

zellen und des Abtshauses stehe ich nun inmitten der alten – und noch immer tragenden Fundamente des ursprünglichen Klosters. Eine schwer zu beschreibende Atmosphäre von Sicherheit und Geborgenheit umgibt mich. Und ganz faszinierend öffnet sich mir durch die Fenster der Blick auf die barocke Fassade und lässt vor meinen Augen die Blütezeit des Barock aufleuchten. Über mir aber sichert Architektur des 21. Jahrhunderts das „Kloster unter dem Kloster“ und gibt uns Mönchen heute einen festen Stand, um unseren Weg in die nächste Zukunft zu suchen. Dieses Bild bedeutet mir viel: Ohne das Fundament, das unsere Gründergeneration gelegt hat, ohne die Aufbauarbeit durch Jahrzehnte und Jahrhunderte könnten wir im Heute nicht bestehen und auch keinen Weg in eine erfüllte Zukunft finden.

Durch die Konzilstexte und nachfolgende kirchliche Dokumente zum Ordensleben wurden wir, die Ordensleute, immer wieder ermutigt, zurück zu den Quellen zu gehen, uns zu besinnen auf das je eigene Charisma und uns darin einzuüben, die Zeichen der Zeit zu lesen, zu deuten und daraus – auf dem Fundament unserer je eigenen Tradition und Spiritualität – den Anruf des Heute und den Weg für das Morgen zu finden! Diesen Prozess hatte das Konzil ja für die ganze Kirche eingeleitet in der Hoffnung auf ein neues Pfingsten in der Kirche von heute! Diese Hoffnung müssen wir wach halten! Im Gebet und im konkreten Tun!

Strukturreformen und spirituelle Verankerung

Der Blick auf die Situation der Kirche zumindest im deutschsprachigen Raum, sowohl in den Diözesen und im Umfeld der Orden, zeigt uns, dass dafür Strukturreformen unausweichlich sind. Es gibt kein Dogma, dass alles so bleiben muss, wie es ist! Wir sehen aber auch, dass diese so genannten Reformen – Pfarrverbände und Großdekanate, die Schaffung von Großpfarren und die Auflösung kleinerer Pfarrstrukturen, die Zusammenlegung von Provinzen und die Trennung von „nicht so wichtigen“ Aufgaben und Niederlassungen – kaum mehr als schlechte Notlösungen sind, wenn sie nicht einer größeren spirituellen Vertiefung und Verankerung unserer klösterlichen bzw. monastischen Existenz erwachsen.

Was bedeutet das? Wie geht das? Welche Wege und Ziele gilt es zu suchen und anzustreben? Hier ist meine Weisheit zu Ende – und eigentlich müsste ich Sie mit diesen Fragen jetzt entlassen. Aber ich stehe nicht an, Ihnen noch einige Überlegungen von einem amerikanischen Benediktiner weiterzugeben, die im letzten Heft des Jahrgangs 2008 von „Erbe und Auftrag“ veröffentlicht sind. Das Thema dieses Heftes heißt „Klöster im Übergang“, der Beitrag von

Terrence G. Kardong trägt die Überschrift: „Zukunft gestalten. Drei monastische Werte für das 21. Jahrhundert.“⁶ Es geht um monastische Werte, die sich an der Regel des hl. Benedikt orientieren, die aber für jede Ordensfrau und für jeden Ordensmann gelten. Der Autor stellt sich die Frage, was in einer Zeit des Übergangs wesentlich ist oder es wieder werden sollte. Es wird Sie erstaunen, wenn er als die wesentlichen drei Werte des Ordenslebens *Gemeinschaft*, *Zölibat* und *lectio divina* benennt.

Gemeinschaft

Die *Regula Benedicti* bekennt sich gleich im ersten Kapitel zum coenobitischen Mönchtum, zum Leben in Gemeinschaft in einer sehr radikalen Form. Benedikt sieht nicht einmal Einzelzellen vor, nach dieser Regel sind die Mönche immer beisammen: beim Gebet, bei der Arbeit, beim Essen – und alles gehört allen gemeinsam. Für Menschen, die heute das Leben in einer Ordensgemeinschaft suchen, ist diese Lebensform weitgehend fremd. Schon Kinder haben in unserer Gesellschaft bereits eine große Privatsphäre, ein eigenes Zimmer, persönliche Dinge, bis hin zum eigenen Fernsehapparat und eigenem Handy. Verbunden damit ist ein wachsender Individualismus. Auch in unseren klösterlichen Gemeinschaften gibt es heute mehr und mehr Experimente, die größere Gemeinschaft aufzulösen und kleine Einheiten zu bilden, in denen Menschen zusammen leben, die mehr gemeinsame Interessen haben, sich in der Wohneinheit mehr Privatsphäre schaffen und vieles individuell gestalten können. Der Autor meint, dass auch in unseren Klöstern der Sinn für Gemeinschaft abnimmt.

Ein kleines Beispiel aus meiner Kommunität: Bis vor einem halben Jahr hatten wir praktisch jeden Tag nach dem Abendessen eine gemeinsame Rekreation. Aber es wollte nicht mehr so recht klappen. Mit Hilfe einer externen Moderatorin haben wir uns damit beschäftigt, mit dem Ergebnis: weniger ist mehr! Wir versuchen es jetzt mit drei Mal in der Woche. Ob uns dieses Experiment wirklich weiterführt? Ich bin mir nicht sicher! P. Kardong weist darauf hin, dass christliches Gemeinschaftsleben sich vor allem realisiert in der Bereitschaft zum wechselseitigen Dienst. Diese Bereitschaft muss geübt und vertieft werden. Und wörtlich sagt er: „Ein Kloster ist kein Mehrfamilienhaus, wo Nachbarn kaum miteinander reden. Es ist keine Pension für

⁶ Kardong, Terrence G., Zukunft gestalten. Drei monastische Werte für das 21. Jahrhundert, in: *Erbe und Auftrag* 84 (2008), S. 366–375.

Menschen, denen das Privatleben über alles geht. Es stellt einen guten Rahmen dar für echt christliche Gemeinschaft. [...] Wir dürfen nicht vor dem radikalen Individualismus kapitulieren, der die Gesellschaft des Westens heute durchdringt.“⁷

Zölibat

Ich erinnere mich gut, als Ende der 70er Jahre das Büchlein von Johann B. Metz, „Zeit der Orden“ erschien⁸ und schon damals die Zölibatsdiskussion immer wieder Wogen schlug. Ich äußerte einmal in einer solchen Diskussion die Meinung, dass es wohl bald zu einer Änderung der Zulassungsbedingung zum Priestertum in der lateinischen Kirche kommen würde, der Zölibat für Weltpriester sei heute nicht mehr zu halten. Aber dann kommt die „Zeit der Orden“! Denn ich war und bin überzeugt, dass das Charisma ehelosen Lebens als Form der Nachfolge nie verschwinden wird! Dass gerade die Ordenschristen berufen sind, dieses Charisma zeugnishaft in der Welt, auch in der Welt von heute, zu leben! Freilich, so tief schürfend und so überzeugend konnte ich es damals als junger Ordensmann nicht argumentieren, wie ich das jetzt in diesem Beitrag eines amerikanischen Mitbruders finde. Wieder darf ich ein kurzes Zitat herausgreifen: „Zölibat bedeutet nicht Beziehungslosigkeit. Niemand lebt ohne menschliche Bande, unabhängig davon, wie keusch oder jungfräulich er oder sie lebt. Weit davon entfernt, sich auf genitale Aktivität zu beschränken, gehört Leben in Beziehung so wesentlich zum Menschen, dass wir sagen können: Je mehr Zölibat gelingt, desto besser hat jemand seine Beziehungsfähigkeit entwickelt.“⁹ Und dafür gilt es in unserer Lebensform als Ordensleute Zeugnis zu geben!

Lectio divina

Die „geistliche Lesung“ als dritten wesentlichen Wert des Ordenslebens haben Sie wohl nicht erwartet! Wohl weiß ich, dass *lectio divina* („geistliche Lesung“) eine speziell benediktinische Übung ist, aber es ist leicht einsichtig zu machen und zu begründen, dass ernsthaftes geistliches Leben ohne die *lectio divina* eines tragenden Fundaments entbehrt. Ich gebe zu, dass ich in der Zeit meiner monastischen Formung weder im Noviziat noch Jahre später

⁷ Ebd. S. 369.

⁸ Siehe Anm. 1.

⁹ Kardong, Zukunft (wie Anm. 6), S. 370.

darüber etwas gehört hatte. Ich schätze, dass erst in den letzten 20 bis 30 Jahren die „geistliche Lesung“ wieder explizites Thema im benediktinischen Umfeld und darüber hinaus geworden ist. Heute wird indes selbstverständlich nicht nur vom *ora et labora* gesprochen, sondern auch vom *lege*. *Lectio divina* meint natürlich nicht irgendein Lesen, sondern vor allem und zuerst das meditative Lesen der Heiligen Schrift, das Einüben biblischer Texte und ihre Umsetzung in die konkrete Lebenspraxis. Jedenfalls muss recht verstandene *Lectio* die Bibel zur Grundlage haben! Im Übrigen hat auch die letztjährige Bischofssynode über „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche“ ausdrücklich auch von der *lectio divina* gesprochen, von der „betenden Lesung im Heiligen Geist, die fähig ist, den Schatz des Wortes Gottes zu eröffnen, aber auch die Begegnung mit Christus, dem lebendigen göttlichen Wort, zu bewirken“ (Abschlussklärung, Nr. 9). Unser Gewährsmann P. Kardong meint in diesem Zusammenhang auch, dass wir über die *lectio divina* unsere allgemeinen Lesegewohnheiten kultivieren können und sollen.

Was bewirkt nun die *lectio*, warum ist sie so wichtig, gerade für uns heute, die wir als Ordensleute in einer gewaltigen Umbruchsituation stehen? Ich zitiere: „Das Schönste, was ich je über die monastische *lectio* gehört habe, kam von einer Dame einer Pfarrei, deren Seelsorger Mönche waren. Sie sagte, sie fühle sich durch die Gegenwart der Mönche privilegiert, ja verwöhnt: ‚Jedes Mal, wenn sie auf die Kanzel steigen, darf ich damit rechnen, etwas sorgfältig Durchdachtes zu hören, das mich nährt. Man spürt so richtig, dass sie gute Bücher lesen und sich darüber Gedanken machen.‘ Könnte es eine bessere Empfehlung für die *Lectio divina* geben?“¹⁰

Demnächst bin ich eingeladen, im Rahmen einer Ringvorlesung über „Wirtschaft und Ethik“ zum Thema „Spiritualität und Management“ zu sprechen. Vor wenigen Jahren wäre dieses Thema wohl noch nicht gefragt gewesen. Wird damit nicht noch einmal deutlich: Wenn Manager – gerade in Zeiten einer großen Wirtschaftskrise – nach Spiritualität fragen, dann muss doch für uns Ordensleute das geistliche Leben, die spirituelle Verankerung unseres Lebens und Arbeitens noch mehr absolute Priorität haben!

Wir wollen ganz bewusst unsere Zukunft gestalten. Zukunft – dafür gibt es im Lateinischen zwei verschiedene Worte: *adventus* und *futurum*. *Adventus* ist die Zukunft, die auf uns zukommt, absolut unverfügbar und unplanbar.

¹⁰ Ebd. S. 374.

So wie Gott in Jesus Christus auf uns zugekommen ist als Erlöser und Heiland! Wir Menschen können diesen *Adventus*, diese Zukunft, die so unverfügbar auf uns zukommt, nur annehmen. Aber es gibt auch das *futurum*, die Zukunft, die wir gestalten und auf die wir uns vorbereiten können. Die wir nicht einfach einem blinden Schicksal überlassen dürfen, die uns fordert, unsere Fähigkeiten und Möglichkeiten einzusetzen und zu nutzen.

Schritte

Ich hoffe, dass Sie bei diesem Festakt kein fertiges Paket mit Anleitungen für die nächsten und übernächsten Schritte in eine gute Zukunft des Ordenslebens erwartet haben. Als Abt einer kleinen Kommunität mit den alltäglichen Herausforderungen, wie Sie alle sie kennen, kann ich nur versuchen, mit meinen Brüdern den jeweils nächsten Schritt zu suchen und zu gehen. Großartige Visionen sind mir und uns noch nicht geschenkt worden, aber doch immer wieder neue Überlegungen, die ermutigen weiter zu gehen. Immer deutlicher wird dabei, dass die Zukunft nicht einfach „machbar“ ist, aber in tiefer spiritueller Verankerung hoffnungsvoll erwartet werden kann. Da komme ich noch einmal auf das Zweite Vatikanum zurück: Johannes XXIII. hat uns zur Vorbereitung auf dieses Konzil und zur Begleitung der Beratungen ein Gebet geschenkt – mit der zentralen Bitte: „Erneuere, Heiliger Geist, in deiner Kirche die Wunder wie in einem neuen Pfingsten!“¹¹ So möchte ich auch im Hinblick auf die Zukunft unserer Orden immer wieder vertrauensvoll bitten: „Erneuere, Heiliger Geist, in den Orden deiner Kirche die Wunder wie in einem neuen Pfingsten!“

¹¹ Oratio ad Spiritum Sanctum pro Oecumenici Concilii felici exitu, Sacra Paenitentiarum Apostolica, 23. September 1959, in: Acta Apostolicae Sedis 51 (1959), S. 832.

Zukunft als Verheißung

Festansprache zu 50 Jahre Superiorenkonferenz

Propst Maximilian Fürsinn CanReg

1. Anstoß des Zweiten Vatikanischen Konzils

Das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „*Perfectae caritatis*“, das am 28. Oktober 1965 nach über 14.000 Änderungsvorschlägen beschlossen wurde, regt im Artikel 23 an, dass Ordensoberenkonferenzen oder Ordensoberenräte eingerichtet werden sollen. Einige Ziele werden dafür klar formuliert: Diese Konferenzen sollen die einzelnen Ordensinstitute fördern. Unter den Ordensgemeinschaften einer Region soll das Einvernehmen zum Wohl der Kirche hergestellt werden. Eine gerechte Verteilung der Mitarbeiter im Evangelium soll in einem bestimmten Gebiet erzielt werden und schließlich geht es um die Behandlung gemeinsamer Belange der Ordensleute. Die Konzilsväter betonen auch noch eine entsprechende Abstimmung und Zusammenarbeit mit den Bischofskonferenzen. Soweit die Vorgabe des Konzils.

2. Der Vorsprung Österreichs

In Bezug auf Ordenskonferenzen waren die österreichischen Orden dem Konzil um Jahre voraus. Zunächst wurde aus der unsagbaren Not nach dem Ersten Weltkrieg im Jahre 1918 eine „Wirtschafterkonferenz“ der alten Orden gebildet. Viele Stifte standen damals an einem wirtschaftlichen Abgrund. Es war die Not, die dieses Gremium entstehen hat lassen. Eine erste offizielle Äbtekonferenz gab es im Jahre 1932, zu der Bundeskanzler *Dollfuß* sowie Minister und hohe Beamte eingeladen waren. Nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte sich diese Äbtekonferenz immer mehr zu einer wirksamen Vorläuferorganisation der späteren Superiorenkonferenz. Wieder standen zunächst wirtschaftliche Belange im Vordergrund: die Aufarbeitung der Kriegsschäden, die Verteilung der Schadensgutmachungen, die Einrichtung einer „kirchlichen Aufbauanleihe“ u.v.m. Aber immer mehr kommen andere Anliegen dazu: die Frage des Ordensnachwuchses, Themen der Ordensspiritualität und die Zusammenarbeit mit den Bischöfen in pastoralen Fragen. Damit war der Schritt zur Errichtung der Österreichischen Superiorenkon-

ferenz nicht mehr weit. Wir dürfen heute der Weitsicht der handelnden Oberen von damals sehr dankbar sein. Ich nenne nur ein paar Namen: Abt-Präses Dr. Theodor *Springer*, Seitenstetten, Propst Generalabt Alipius *Linda*, Klosterneuburg, P. Provinzial Berard *Jäger*, Tiroler Franziskanerprovinz.

3. 50 Jahre Österreichische Superiorenkonferenz

Am 12. November 1959 wurde von der Religiosenkongregation die Österreichische Superiorenkonferenz errichtet, die nun die Äbte und die Provinziale der männlichen Ordensgemeinschaften umfasst. In der Folge wurden in einem Statut die Ziele und die Geschäftsordnung dieser Vereinigung formuliert. Auch an dieser Stelle denke ich dankbar an Prälat Gebhard *Koberger*, der die entscheidende Initiative zur Bildung der Superiorenkonferenz ergriffen hat. Er war auch der erste Erste Vorsitzende der Österreichischen Superiorenkonferenz. Ihm folgten die Schottenäbte Bonifaz *Sellinger* und Dr. Heinrich *Ferenczy* und seit 25. November 1998 habe ich diesen Vorsitz inne. Die Leitung des Generalsekretariates haben in diesen fünf Jahrzehnten Abt Isfried *Franz*, P. Leonhard *Gregotsch* und P. Provinzial Erhard *Rauch* inne gehabt. (Man sieht, dass der Verschleiß der Generalsekretäre nicht so groß ist.) In diesen 50 Jahren ist die Arbeit der Superiorenkonferenz durch eine Vielzahl von Gremien und Arbeitsgemeinschaften sehr effektiv gestaltet worden. Ich erwähne nur den Vorstand der Österreichischen Superiorenkonferenz, die Generalversammlung, die Referate und Arbeitsgemeinschaften für Schule, Krankenhaus, Mission, Arbeitsgemeinschaft der Ordensarchivare u.a.m. In guter und herzlicher Nachbarschaft befindet sich die Superiorenkonferenz zur Vereinigung der österreichischen Frauenorden. Für den Kontakt zur Österreichischen Bischofskonferenz wurde die „Gemischte Kommission“ eingerichtet, in der zwei Bischöfe, die Vorsitzenden der Vereinigung der Frauenorden und der Superiorenkonferenz sowie der Generalsekretär bzw. die Generalsekretärin vertreten sind. Vieles wurde für die Ordensgemeinschaften Österreichs entwickelt: spirituelle und theologische Schulungen und Kurse; Ausbildungs- und Begleitangebote für Ordensleute; Novizenwochen; Treffen junger Ordensleute; Ordensstage usw. Das gemeinsame Auftreten gegenüber staatlichen und kirchlichen Einrichtungen ist den verschiedenen Werken der Orden zugute gekommen, wenn es etwa um Schulen, Krankenhäuser, Denkmalpflege usw. geht.

4. Fazit – was ist gewachsen?

Wir konnten heute in der Eucharistiefeier das vielfältige Leben dem Herrn darbringen. Denn in diesen 50 Jahren ist sehr viel gewachsen. Dieser Zusammenschluss war nicht bloß eine kirchenpolitische oder legistische Angelegenheit – er diente der Förderung des Lebens. Das Miteinander der verschiedenen Orden ist gewachsen. Die Orden fühlen sich in Österreich sehr verbunden, es trägt uns ein freundschaftlicher Geist – und wir haben füreinander eine große Wertschätzung. Orden – das bedeutet nicht Uniformität, Eintopf oder Gleichschritt, sondern Vielfalt, wie die Funken eines Feuers. Diese Gemeinsamkeit der österreichischen Orden bewahrt einzelne Gemeinschaften vor Isolation – auch vor Enge und garantiert so eine gewisse katholische Weite und Weltoffenheit. Zusammen bilden die Orden in unserem Land durch ihr geistliches und gemeinschaftliches Leben, durch die evangelischen Räte der Armut, des Gehorsams und eheloser Keuschheit eine Art spirituelles Schwungrad für das Leben der Kirche Österreichs. Unverzichtbar sind die Orden diesem Land und unserer Gesellschaft implantiert – durch ihre unglaublich großartige Geschichte und Kultur; durch ihre vielfältigen Dienste in Schule, Krankenhaus, Mission und Caritas; durch ihr pastorales Umfeld. Stifte und Klöster sind als geistliche Gemeinschaften wichtige „Biotop des Glaubens“, Orte des Gebetes, des Gottesdienstes, der Anbetung und der vollen Liturgie. Und sie sind in einer Gesellschaft der Heimatlosigkeit auch Orte der Gastfreundschaft und der Sinnsuche. Viele Menschen sehnen sich heute nach Menschen, bei denen man Güte, Gebet, Feingefühl und unentgeltliche Gastfreundschaft finden kann. Selbstverständlich stehen unsere Ordensgemeinschaften heute auch vor vielen Herausforderungen: Stichworte wie Ordensnachwuchs, zu viele Werke der Orden, auch sehr oft mangelnde Radikalität und eine Art Verbürgerlichung mögen genügen. Das bedeutet, dass wir Zukunft als Verheißung vor uns haben. Wir dürfen uns die Grundfrage nicht ersparen: Was will Gottes Geist von uns heute haben? Der Heilige Geist ist einerseits das Erinnerungsvermögen der Kirche; ER ist auch der unterscheidende Geist der Kirche; ER ist andererseits auch die Spannung, in der Kirche und Orden zwischen Vorläufigkeit und Ewigkeit stehen und ständig der Erneuerung bedürfen. Dadurch werden wir eingeladen, nach vorne und nach oben zu schauen.

Autorenverzeichnis

PD Dr. Anne *Conrad*, Katholische Theologin und Historikerin, Akademische Oberrätin am Institut für Katholische Theologie der Universität des Saarlandes, Saarbrücken.

Mag. Patrick *Fiska*, Historiker, Mitarbeiter im Forschungsprojekt „Monastische Aufklärung und Benediktinische Gelehrtenrepublik“, Universität Wien.

Dr. Gisela *Fleckenstein*, Historikerin und Archivarin, Archivarin am Historischen Archiv der Stadt Köln und im Haus der Orden in Bonn.

Mag. Maximilian *Fürnsinn* CanReg, Propst des Augustiner-Chorherrenstiftes Herzogenburg, Vorsitzender der Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs.

Dr. Kunigunde *Fürst*, Generaloberin der Franziskanerinnen von Vöcklabruck, Präsidentin der Vereinigung der Frauenorden Österreichs.

Univ.-Prof. Dr. Stephan *Haering* OSB, Benediktinerabtei St. Michael in Metten, Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität München.

Mag. Christian *Haidinger* OSB, Abt des Benediktinerstiftes Altenburg. Abtpräses der Österreichischen Benediktinerkongregation.

Dr. Antonia *Leugers*, Kirchenhistorikerin, München.

Dr. Helga *Penz*, Historikerin und Archivarin, Referentin der Arbeitsgemeinschaft der Ordensarchive Österreichs, Archivarin im Augustiner-Chorherrenstift Herzogenburg.

Univ.-Prof. Dr. P. Norbert *Wolff* SDB, Theologe und Kirchenhistoriker, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos, Benediktbeuern.



153

*Generalabt Gebhart F. Koberger CanReg
Vorsitzender der Superiorenkonferenz von 1959 bis 1974*

OrdensNachrichten

48. Jhg. 2009/Heft 5+6



*Abt Bonifaz Sellinger OSB
Vorsitzender der Superiorenkonferenz von 1974 bis 1988*



155

*Abt Heinrich Ferenczy OSB
Vorsitzender der Superiorenkonferenz von 1988 bis 1998*



*Propst Maximilian Fürnsinn CanReg
Vorsitzender der Superiorenkonferenz seit 1998*



157

*Abt Isfried Franz OPraem
Generalsekretär der Superiorenkonzferenz von 1962 bis 1979*



*P. Leonhard Gregotsch MI
Generalsekretär der Superiorenkonferenz von 1979 bis 2002*



159

*P. Erhard Rauch SDS
Generalsekretär der Superiorenkonferenz seit 2002*



Oben: Eucharistiefeier anlässlich 50 Jahre Superiorenkonzferenz an ihrem Gründungsort, in der Stiftskirche von Klosterneuburg am 28.4.2009.

Unten: Empfang der Superiorenkonzferenz bei Bundespräsident Dr. Heinz Fischer in der Wiener Hofburg am 23.11.2009.



Foto: Andy Wenzel/HBF