

4° B F 99333-3

SE

Orden

a088928

SACRAMENTUM MUNDI

Engels

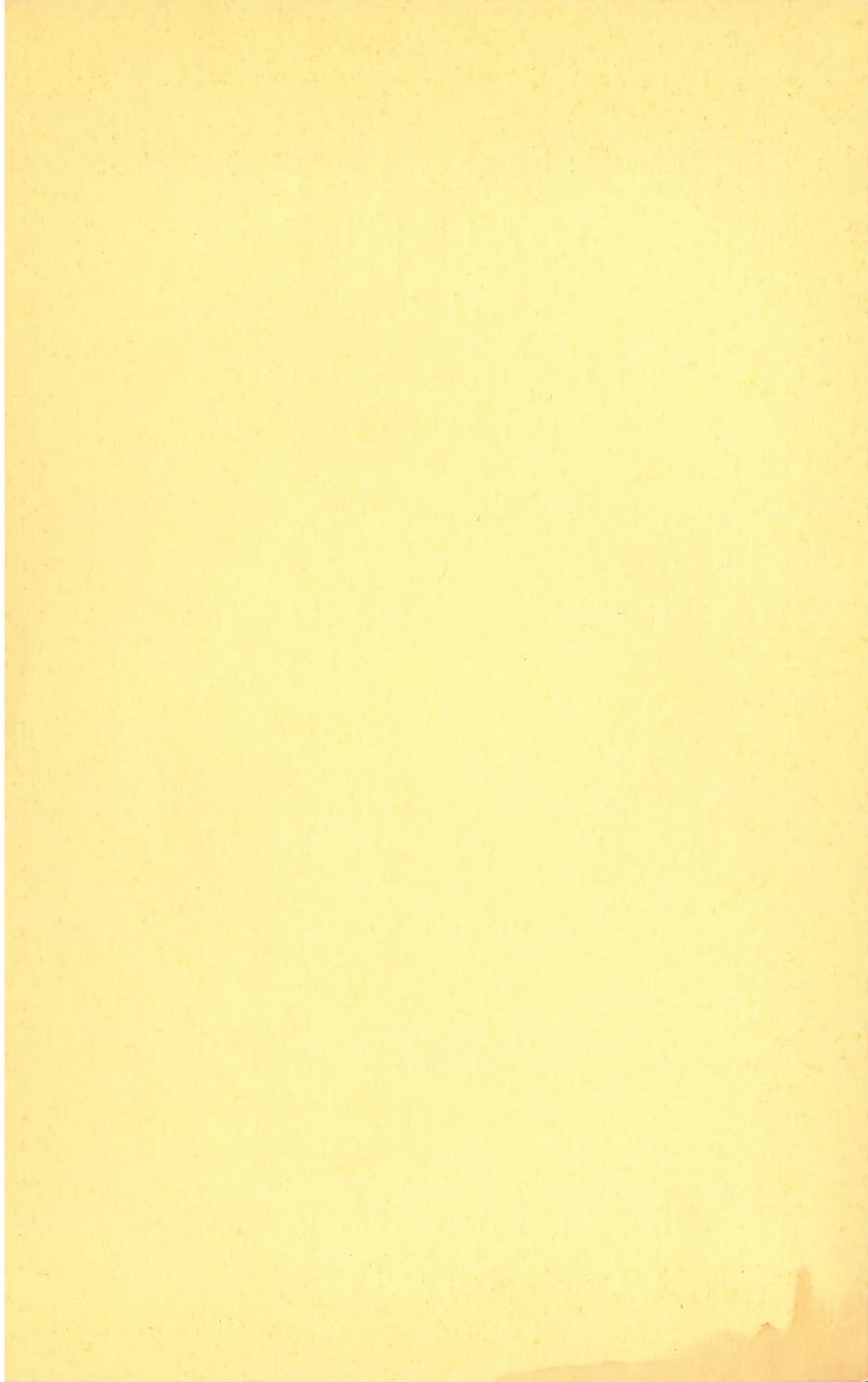
THEOLOGISCHES LEXIKON
FÜR DIE PRAXIS

SONDERDRUCK

NACHLASS R. ELZE

HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN

Ⓜ



Erdenlebens Christi, sondern faßte das ganze, vom Gehorsam bestimmte Leben des Herrn zusammen und führte es zu seiner Sinnerfüllung (vgl. Phil 2, 8; Hebr 5, 8). Ferner darf man auch der ↗Inkarnation nicht nur die Bedeutung einer Vorbereitung der ↗Erlösung zuschreiben, als wenn in ihr zunächst einmal der Erlöser in die Geschichte gekommen wäre, um dann in einem davon getrennten O. die Menschen zu erlösen. Vielmehr ist die Menschwerdung, die im prophetischen Künden Jesu vom Vater weitergeführt und entfaltet wurde, wesentliches Teilelement des Erlösungsgeschehens. Das O. als Hingabe an den Vater hat daher antwortenden Sinn, der die Initiative des Erlösungswerkes bei Gott beläßt.

b) Wenn man O. nur als kultisch-liturgische Handlung mit Hilfe dinglicher Gaben beschreiben wollte, so könnte man Christi Erlösungstod nicht eigentlich O. nennen. Tatsächlich ist die Anwendung dieses Begriffes auf den Kreuzestod Christi wohl mehr darin begründet, daß er selbst keine liturgische O.-feier mit opfernder Darbringung dinglicher Gaben ist, sondern eben jene volle Selbsthingabe zur Erlösung der Menschen, auf die alle liturgische O.handlung im Sinne des atl. Vorzeichens bzw. des ntl. sakramentalen Gedächtnisses hinweist. Den Kreuzestod Christi ein O. zu nennen, kennzeichnet nicht so sehr die Eigenart dieses Todes selbst, sondern seinen Charakter als Erfüllung und Inhalt der in kultischen O.feiern vollzogenen Darstellung. Daher kann man Christi Kreuzestod O. nennen, obwohl eine Reihe von Elementen, die eigentlich zum O. gehören, in ihm nicht unmittelbar vorgefunden wird. So gibt es beim Kreuzestod Christi keine sichtbare, formale O.handlung. Das Getötetwerden am Kreuz wird nur dadurch zur O.handlung, daß das, was von den Ausführenden keineswegs als solches gedacht war, im Inneren Jesu, das in seinen Worten Ausdruck findet, zur O.hingabe verwandelt wird. Es gibt hier auch keine vom Opfernden selbst verschiedene O.gabe, durch deren symbolische Behandlung die Hingabe an Gott ausgedrückt würde. Schließlich wird auch keine amtpriesterliche O.handlung an der Spitze einer Gemeinde sichtbar. Der Gemeinschaftscharakter der Hingabe Christi besteht darin, daß sie sühnend und stellvertretend für die sündigen Menschen vollzogen wird, als deren Haupt Christus den ↗Tod erleidet und die Erhöhung für sich und die Gemeinschaft des erlösten ↗Volkes Gottes empfängt. Der O.-begriff ist also nur analog auf den Tod Christi

anzuwenden. Das Recht dazu besteht darin, daß hier erfüllt wird, worauf in den vorausweisenden O.handlungen des AT und der sakramentalen Gedächtnisfeier der Kirche hingewiesen wird.

2. Der Bedeutung des O. Christi wird man nur dann gerecht, wenn man seine Einzigartigkeit bis zu jenem Grade ernst nimmt, daß es neben und außer ihm in der ntl. Heilsordnung kein O. mehr geben kann. Das „Ein-für-allemal“, das der Hebr von der Wirkung des O. Christi aussagt, macht eine Wiederholung von O. in der ntl. Kirche unmöglich. Dennoch ist sich die Kirche bewußt, in ihrer ↗Eucharistie eine O.feier zu besitzen, die sie immer wieder begehen kann, ohne das ein für allemal geltende O. Christi zu verleugnen. Dieses Geheimnis ist dadurch möglich, daß das O. Christi, das als ↗Tod dem Diesseits zugewandt ist, als ↗Auferstehung und ↗Himmelfahrt seine vollendende Annahme durch den Vater erfahren hat und als das numerisch eine und gleiche O. in dreifacher Seinsweise existiert.

a) Das Ereignis des O. Christi gehört zunächst in die Geschichte der Menschen. Wie es dem Erlösungswerk Christi wesentlich ist, in der gleichen Geschichte geschehen zu sein, in der die Menschen sich sündigend gegen Gott auflehnen, so muß das O. Christi notwendig als Ereignis der Geschichte gesehen werden, wenn man auch seiner geschichtlichen Gestalt nicht ansieht, daß der Tod Christi O. zur Erlösung der Menschen war. Als solches ist der Tod ihres Meisters ja auch der Jünger-gemeinde erst im nachösterlichen Licht offenbar geworden.

b) Nach dem Vorbild des atl. O. mit dem Eintreten des Hohenpriesters mit dem O.blut in das Allerheiligste rechnet der Hebr das Eingehen des opfernden Christus durch Auferstehung und Himmelfahrt in die Herrlichkeit des Himmels zum Ganzen des O.vorganges. In menschlicher Vorstellung, die sich den (ewigen) Fortvollzug einer im Irdischen einmalig vorübergehenden (Opfer-)Handlung nur als Dasein des Geopferten vorstellen kann, spricht Apk 5, 6 vom Lamm als dem geschlachteten, das der Seher erblickt. Dessen interzessorische Bedeutung wird dann aber wieder im Sinne ständiger Aktion ausgedrückt, wenn Hebr 7, 25 von der ständigen Interpellation spricht, die der himmlische O.priester Christus für uns ausübt, oder wenn 1 Jo 2, 1 Christus den Advokaten nennt, den wir beim Vater haben.

Dasselbe meinte V. Thalhofer in seinem Buch „Das Opfer des alten und des neuen Bundes“ (Rb 1870) mit dem „himmlischen Opfer“, das er als „das eine Opfer Christi, dargebracht im Stand der Glorie“, verstand und das ja wohl nur deshalb die Ablehnung mancher dogmatischer Lehrbücher fand, weil man es als stets wiederholten neuen O.akt mißverstand. In Wirklichkeit ist zu bedenken, daß eine „Fortdauer“ des geschichtlichen O.aktes Christi drüben, in der Teilnahme an Gottes Ewigkeit, schon deshalb in Rechnung gestellt werden muß, weil kein Mensch ohne seine Geschichte in die Ewigkeit eingeht. Der im Tod in die Ewigkeit Eingehende ist von seiner ganzen Geschichte geprägt. Ja die ganze, hier auf Erden im Nacheinander der Augenblicke zerlegte Geschichte geht mit ihm in die Ewigkeit ein, in der es ein solches Nacheinander nicht mehr gibt. „Ihre Werke folgen ihnen nach“ (Apk 14, 13). So ist Christus mit seinem O., das ja die Vollendung seines vom Gehorsam gezeichneten ganzen Lebens war (Phil 2, 8), in der Ewigkeit beim Vater. Sein O. hat außer der historischen auch eine übergeschichtliche, ewige Seinsweise als das numerisch eine und gleiche Opfer.

c) Das O. Christi ist nun nicht nur in dem Sinne „für die Menschen“ dargebracht worden, daß es anstelle der dazu unfähigen, auf sein Sühne-O. angewiesenen Sünder geschehen wäre. Christus vollzog in der Geschichte ein über die Geschichte hinweg aktuell bleibendes O., damit die Menschen, als Kirche um dieses O. versammelt, sich dieses zu eigen machen, es, ohne ein neues, eigenes O. zu setzen, doch als O. der kirchlichen Heilsgemeinde dem Vater darbringen können. Das geschieht durch eine dritte Seinsweise des O. Christi, die sakramentale. Sie besteht darin, daß Christus in dem von ihm selbst gestifteten Gedächtnismahl in den verwandelten Gaben als der Geopferte, im „in der Rolle Christi handelnden“ (Vaticanum II: aaO.) Zelebranten als Opfernder, also er mit seinem O., gegenwärtig ist. In der Eucharistiefeier hat Christus „seiner Braut, der Kirche, ein sichtbares O. hinterlassen“ (D 938), ohne daß damit die numerische Einheit seines O. angetastet würde. Ist es doch sein einziges O., das, in der Geschichte dargebracht, in der ewigen Präsenz Gottes lebt und in der sakramentalen Darstellung des eucharistischen Gedächtnismahls in die Hände der Kirche gegeben wird, um von ihr immer wieder dem Vater dargebracht zu werden.

LITERATUR: Vgl. Lit. ↗ Erlösung, ↗ Eucharistie, ↗ Genugtuung, ↗ Opfer. — V. Thalhofer, Das O. des alten und des neuen Bundes, mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief und die katholische Meßopferlehre exegetisch-dogmatisch gewürdigt (Rb 1870); F. J. Schierse, Verheißung und Heilsvollendung (Mn 1955); A. Darlap, Anamnese II: LThK² I 483—486; B. Neunheuser, O. Christi und O. der Kirche (D 1960) (Lit.); L. Sabourin, Rédemption sacrificielle (Brügge 1961); W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gü 1964) 251—288; J. Galot, La rédemption, Mystère d'Alliance (P 1965); K. Rahner - A. Häußling, Die vielen Messen und das eine O. (Fr 1966); J. Betz, Der O.charakter des Abendmahls im interkonfessionellen Dialog: Theologie im Wandel, hrsg. von J. Ratzinger - J. Neumann (Mn - Fr 1967) 469—491.

Otto Semmelroth

ORDEN, ORDENSWESEN

I. Grundlegung und Frühzeit des Mönchtums

Jüdische oder heidnisch-religiöse Gemeinschaftsformen sind von der Forschung als etwaige Wurzeln christlichen Mönchslebens mittlerweile ausgeschlossen worden. Ebensovienig läßt sich eine Kontinuität urkirchlicher Vita communis nachweisen, obwohl im Laufe der Ordensgeschichte die urkirchliche ↗ Aszese oft genug zum Leitbild für Neuerungen berufen werden sollte. Ausgangspunkt waren vielmehr in der Gemeinde vereinzelt oder in Gemeinschaft lebende Asketen, die im Vorderen Orient und in Afrika im 2. Jh. und im Abendland an der Wende zum 4. Jh. in das Licht der Geschichte treten. Origenes formulierte die Grundzüge ihrer Askese: stete Richtung der Gedanken auf das Jenseits mit dem Ziel mystischer Gottesschau (γνώσις) und Absage an die Welt durch Verzicht auf Geschlechtsverkehr, auf Ausübung eines weltlichen Berufes und auf Besitztum bei größter Bedürfnislosigkeit in den Notwendigkeiten des täglichen Lebens und Vervollkommnung bestimmter Tugenden, besonders der Demut, des Selbstverzichts und der Selbstbeherrschung. Kurz nach der Mitte des 3. Jh. kam im Orient die räumliche Absonderung von jeder menschlichen Siedlung hinzu, zur gleichen Zeit wahrscheinlich auch schon der Schritt in die Wüste. Die ἀπόταξις wurde zum äußeren Kennzeichen der Mönche.

Antonius ist nicht der Begründer des Mönchtums, sondern steht bereits in einer bestimmten Tradition. Durch seine von Athanasius verfaßte Vita allerdings ist er die erste greif-

bare Gestalt der *Wüstenanachorese*, auch wenn in ihr schon eine Akzentverschiebung vorliegt, wie sich aus einem Vergleich mit den Apophthegmata patrum ergibt. Das Leben in der Sketischen Wüste galt nach biblischem Vorbild (Elias, Johannes d. T.) als höchstmögliche Steigerung des christlichen Nachfolgedankens, als Schutz vor überflüssiger Ablenkung und Versuchung; das kellation gewährte innere Ruhe, die primitive Handarbeit betätigte den lästigen Körper, und ein loser Kontakt unter den Eremiten genügte der brüderlichen Hilfe. Damit waren die wichtigsten Prinzipien monastischer Lebensweise grundgelegt. Die Nachahmung des urkirchlichen Vorbildes führte um 323 zur Gründung des ersten Coenobiums im ägyptischen Tabennis durch *Pachomius*. Der in allem gemeinsame Tagesablauf in einer nach außen hin abgeschlossenen Siedlung diente einer Steigerung der gegenseitigen Hilfe und des Gehorsams den Weisungen Älterer gegenüber. Eremitentum und Coenobitentum waren die beiden Grundkomponenten, die sich mit unterschiedlicher Verteilung in jeder späteren Ordensform widerspiegeln sollten.

Nach der Mitte des 4. Jh. waren in Ägypten der Asket innerhalb der Gemeinde, der Anachoret in der Wüste und der Mönch des Coenobiums feste Bestandteile der kirchlichen Ordnung; unter ihnen genoß der Anachoret das höchste Ansehen. Der Aufenthalt in der Eremitenkolonie der Nitrischen Wüste galt vielen als Probezeit und Vorbereitung auf die ungleich härteren Bedingungen einer Vereinzelung in der Sketischen Wüste. Die Lebensform der Eremitenkolonie verdichtete sich auf ihrer Wanderung über Palästina (Hilarion in Gaza, Chariton in der Judäischen Wüste) nach Kleinasien zum Coenobitentum. *Basilius d. Gr.* suchte die Anachorese als asketisches Ideal von innen her zu überwinden, weil er in ihr das Gebot der Nächstenliebe nicht erfüllt glaubte und nur im Coenobitentum eine Teilhabe aller an den charismatischen Gaben des Mönches möglich sah. Auf *Basilius* und *Dorotheus von Gaza* (6. Jh.) griff *Theodor Studites* im 9. Jh. zurück; eine einheitliche Rechtsordnung seiner Klöster sollte den auch von ihm vertretenen, im Coenobium selbst liegenden Endwert sicherstellen. Beide Anstöße führten zu den zwei dominierenden Grundformen des östlichen Mönchtums („Basilianer“, Studiten). Beide jedoch konnten die Sehnsucht des ostkirchlichen Mönches nach letzter Vollendung der eigenen Askese im Eremitentum nicht un-

terdrücken. Das Endziel des ägyptischen Eremiten und der von *Basilius* geschaffene Gegenpol begründeten die ungewöhnliche Variationsbreite der östlichen Mönchswelt mit ihren caritativen Einrichtungen auf der einen Seite und den Eremitenwohnungen im Umkreis der meisten Klöster auf der anderen Seite.

Die Bekanntschaft mit der Vita Antonii des Athanasius gab der monastischen Askese im Westen wichtige Anregungen. Aber dem westlichen Mönchtum fehlte, im Anfangsstadium der entscheidende Schritt in die Wüste, so daß es hier nicht zu einer klaren Scheidung zwischen Asketengruppen in der Gemeinde und einer Eremitenbewegung fern jeder Siedlung kam. Kennzeichnend dafür sind bereits die lateinischen Klöster des *Hieronymus* in Bethlechem und des *Rufin von Aquileja* in Jerusalem an der Wende zum 5. Jh.; es waren reine Coenobitengemeinschaften in Stadtnähe, die dem Gedanken eremitischer Isolierung fernstanden und geistige Tätigkeit mit ihrer asketischen Sonderstellung nicht für unvereinbar hielten. Nennenswerten Einfluß auf das ostkirchliche Mönchtum übten sie nicht aus, vermittelten aber durch reiche Übersetzungstätigkeit dem Westen ostkirchliches Gedankengut; durch *Hieronymus* wurde die *Pachomiusregel*, durch *Rufin* die *Basiliusregel* im westlichen Mönchtum bekannt. Mit den Idealen der ägyptischen Wüstenväter, allerdings schon in der von *Evagrius Ponticus* (Ende des 4. Jh.) geschaffenen theologischen Durchformung, machte *Johannes Cassian* den Westen vertraut. Nach längerem Aufenthalt in Palästina und Ägypten verfaßte er 426—428 in seiner Gründung St-Victor de Marseille die *Collationes patrum* mit dem Ziel, seinen Mönchen durch eine kommentierte Zusammenstellung wichtiger Weisungen der Geronten einen Zugang zum Geist der Apophthegmata zu verschaffen. Die Suche des Anachoreten nach kontemplativer Schau fand auf diese Weise Eingang auch im abendländischen Mönchtum; aber es mag an der Neigung des Westens zur juristischen Eingrenzung seiner Askese gelegen haben, daß *Cassian* eine Realisierung dieses Ideals nur im Rahmen coenobitischer Lebensweise vorsah.

Es wäre verfehlt, anzunehmen, das abendländische Mönchtum wurzelte ausschließlich in der ostkirchlichen Askese; denn dem von *Cassian* vermittelten, durch die Erfahrung mehrerer Generationen ausgereiften Mönchsbild, das von *Lerinum* aus das ganze Rhônetal erfaßte, stand eine dem Westen eigene aske-

tische Lebensform gegenüber. Sie ging aus den Asketengemeinschaften der Gemeinden hervor und mußte sich zunächst zu der Erkenntnis durchringen, daß der Mönchsstand eine Sonderform christlicher Lebensweise ist. Sieht man von dem Vorwurf der Häresie ab, war dies das Problem des Priscillianismus. Aus dem Kreis der oberitalienischen Asketengemeinschaften (z. B. Eusebius von Vercelli) leitete sich aber auch das Mönchtum eines *Augustinus* und *Martin von Tours* ab. Während Augustinus nach 396 sein Mönchtum an den Bischofshof von Hippo zog und von jedem Kleriker seiner Diözese erwartete, daß er in monastischer Gemeinschaft lebe, verlegte Martin den Bischofssitz nach 375 faktisch in seine zweite Klostergründung Marmoutier und bestritt die Missionsarbeit in Gallien mit monastischen Kräften. Nicht nur diese dem frühen östlichen Mönchtum fremde Seelsorgetätigkeit, sondern auch die ungenügende Trennung des Klosters vom regulären kirchlichen Amtsbereich rief den Widerspruch und die Verachtung des Leriner Mönchtums hervor.

Mit *Caesarius von Arles* und seiner Regel gelang der Leriner Richtung in der ersten Hälfte des 6. Jh. eine Ausweitung ihres Einflusses über das Rhônetal hinaus; und die vom Chalcedonense verfügte Aufsichtsgewalt des Bischofs über die Klöster fand in ihr bereitwillige Unterstützung. Das martinische Mönchtum hingegen wirkte nach Spanien hin fort und sehr wahrscheinlich auch nach Irland. Im 5. Jh. erhielt *Ninian* vom martinischen, *Patrick* vom Leriner Mönchtum die entscheidenden Impulse. Von Ninian ist bekannt, daß er mit seinen Mönchen von Candida Casa aus Irland missionierte und nicht auf den Aufbau einer regulären Hierarchie zielte. Mit dem Namen Patrick verband sich im 7. Jh. der Anspruch einer aufstrebenden Hierarchie, so daß man schließen möchte, die von Patrick eingeführte kirchliche Ordnung war der anderen Missionspraxis in der nachrichtenarmen Zwischenzeit zunächst unterlegen. Im 6. Jh. dominierte jedenfalls in Irland die von Klosterverbänden getragene Seelsorge mit Mönchs Bischöfen, die der Jurisdiktion eines Abtes unterstanden; und dieses irische Mönchtum machte das Festland wieder mit einer auch von Mönchen betriebenen Seelsorge vertraut. In den Schriften *Martins von Braga* zeichnen sich Einflüsse Cassians und Caesarius' ab, in seinem Klosterverband von Dumium aber mit einem eigenen Bischof für die „familia servorum“ seit 559 eine späte Nachwirkung des martinischen

Mönchtums, die im 7. Jh. unter Fructuosus von Braga zu einer monastischen Rechtsordnung ausreifen sollte.

Die *Collationes Cassians* und die von Rufin zu einem einzigen Text zusammengezogenen beiden Regelfassungen des Basilius waren noch Regelvorstufen im Sinne allgemeingehaltener Weisungen, deren Anwendung auf den konkreten Fall dem Abt oder dem einzelnen Mönch vorbehalten blieb. Sie konnten mit anderen Weisungen und Regeln, die schon den Charakter verbindlicher Hausordnungen besaßen, zusammen ein monastisches Leitbild bilden, oder Teile mehrerer Regeln wurden zu einer neuen Regel verarbeitet. Die Entstehung der *Regula Benedicti* im zweiten Viertel des 6. Jh. gehört in diese Praxis einer Beobachtung von *Regulae mixtae*. Fraglich ist noch, ob der unter dem Namen *Benedikts von Nursia* laufende Text wirklich von diesem Autor stammt. Erwiesen dagegen ist mittlerweile, daß Gregor d. Gr., der Biograph Benedikts, nicht Benediktiner war und damit auch nicht die von ihm zur Missionierung Britanniens ausgesandten Mönche. Die Verbreitung der Benediktregel ist seitdem ein ungelöstes Problem. Zu Beginn des 7. Jh. taucht sie zuerst im Zentrum des merowingischen Herrschaftsgebietes auf, aber stets kombiniert mit der Kolumbanregel. *Kolumban d. J.* hatte kurz nach 600 den Zustrom des iroschottischen Wandermönchtums auf den Kontinent eröffnet und *Luxeuil* als ein Vorbild rigoristischer Askese gegründet. Erst das seit 614 von Äbten schon fränkischer Herkunft verwirklichte Bündnis dieses Klosters mit dem Pariser Hof machte Luxeuil zum merowingischen Reformzentrum. Nicht nur hier war die monastische Lebensform in ein Spannungsfeld geraten, das von den Kräften der Landeskirche bestimmt wurde. Das Gepräge iroschottischer Herkunft im angelsächsischen Mönchtum näherte sich seit der Synode von Whitby (663/664) mehr und mehr der benediktinischen Form an. Handschriftlich ist die Benediktregel von der zweiten Hälfte des 7. Jh. an dort nachweisbar; aber unbekannt bleibt, auf welchem Wege ihre Kenntnis dorthin gelangt ist. Vorerst noch mit anderen Regeln kombiniert, wurde auch Italien von Gallien aus mit der Benediktregel bekannt. Auf der Iberischen Halbinsel, die die Benediktregel noch nicht kennenlernte, bestimmte der Diözesanbischof die klösterliche Lebensweise, ein Zustand, den *Fructuosus von Braga* um die Mitte des 7. Jh. durch Annäherung seines Klosterverband-

des mit einer einheitlichen Regel an das Königtum zu überwinden suchte.

Vornehmlich im Frankenreich entwickelten sich die Klöster zu politischen Stützpunkten des Adels und erhielten von dieser Funktion ihr Profil. Als Scheidewand oder politisches Mittel der Infiltration verlor die Klosterregel schon bald ihre Kontrastfähigkeit. An ihre Stelle trat das Recht der Dotation, während im Bereich der Regelkombinationen eine Nivellierung einsetzte, aus der die Benediktregel als formale Siegerin hervorging; die Synode von Autun (663/680) sprach als erste nur mehr von der Benediktregel. Ihre Forderungen stimmten jedoch in der Folge mit dem klösterlichen Rechtsstand und der tatsächlichen klaustraln Observanz höchstens noch partiell überein. Demgegenüber propagierten die *angelsächsischen Missionare* (Willibrord seit 690, Bonifatius seit 721) im Osten des Reiches mit karolingischer Unterstützung eine reine Regelobservanz. Die benediktinischen Zentren Fulda für die Männerklöster und Tauberbischofsheim für die Frauenklöster waren Teil einer Reform, die auf eine umfassende Übernahme römischer oder vermeintlich römischer Ordnungen zielte; das Concilium Germanicum (743) erklärte die Benediktregel zur einzig zulässigen monastischen Norm. So zeichnet sich eine zweifache Ausbreitungsbewegung der Benediktregel ab: im Innern des Frankenreiches die von Fall zu Fall vor sich gehende und im einzelnen kaum nachprüfbare Verengung von der Mischregel zur Benediktregel, im östlichen Missionsgebiet demgegenüber bewußt benediktinische Klostergründungen, die im Rahmen des bonifatianischen Reformprogramms auf das Innere des Reiches einwirken sollten. Das Zeitalter der Mischregel neigte sich damit seinem Ende zu.

II. Benediktinisches Mönchtum und kanonikale Lebensform

Trotz noch immer fehlender Einzelforschungen im Bereich des Chorherrenwesens darf man feststellen, daß die Grenzen zwischen monastischer Spiritualität und kanonikalem Chordienst an der Bischofskirche fließend geworden waren. Die karolingische Mönchsreform suchte seit 780 beide Bereiche klar voneinander zu scheiden, indem sie auf eine Wiederherstellung monastischer Grundsätze drang und alle Kommunitäten der kanonikalen Lebensform zwies, die nicht den Anforderungen der Benediktregel unterworfen zu werden wünschten. Die Ergebnisse einer 813

beschlossenen Bestandsaufnahme dienten 816 auf der *Reformsynode zu Aachen* als Grundlage für umfassende Maßnahmen. Inzwischen war die Gesamtherrschaft auf Ludwig den Frommen übergegangen, und *Benedikt von Aniane* konnte seine schon in Aquitanien praktizierte Konzeption einer einheitlichen und unvermischten benediktinischen Regelobservanz (im Sinne einer einheitlichen *consuetudo*) auf das ganze Frankenreich ausdehnen. Das in Aachen dekretierte, allein verbindliche „*Capitulare monasticum*“ sollte Voraussetzung und Ausdruck einer auf religiöser wie weltlicher Ebene vollständigen Reichseinheit sein. Mit Hilfe eines neugefaßten königlichen Schutzinstituts, das mit eigenkirchlichen Mitteln letztlich die nachteiligen Folgen eigenklösterlicher Praxis überwinden wollte, wurde nach dem Vorbild von Aniane und Inden (heute Kornelimünster) eine Gruppe von Königsklöstern geschaffen, deren Konventsleben in mustergültiger Weise die aufgestellte Norm zu verwirklichen hatte.

Unter Zugrundelegung der um die Mitte des 8. Jh. nur für die Kanoniker von Metz geschaffenen Regel *Chrodegangs* entstand 816 in der „*Institutio canonicorum Aquisgranensis*“ ein kanonikales Gegenstück zur monastischen Observanz. Da sie nur einen geregelten Chordienst mit Hilfe der *vita communis* sicherstellen wollte, die Bischöfe der östlichen Reichshälfte jedoch für die mit dem Chordienst betrauten und nach der Benediktregel lebenden Mönche die persönliche Besitzlosigkeit nicht aufzugeben bereit waren, kam es in der kanonikalen Lebensform nicht zu einer ähnlichen Vereinheitlichung. Mit Auflösung der Reichseinheit und zunehmendem Schwund der karolingischen Macht hörte auch das Königtum auf, Garant einer einheitlichen Regelobservanz zu sein. Bestand bis ins hohe Mittelalter jedoch hatten die beiden voneinander geschiedenen Grundformen als einzige Möglichkeiten geistlich-regulierter Lebensweise; und im monastischen Bereich herrschte nur noch die Benediktregel, deren allerdings wieder unterschiedlich gewordene Observanz sich in Klosterverbänden neu formieren sollte.

Der bekannteste und größte ist der von *Cluny* seit ca. 910 aufgebaute Verband. Ursprüngliches Reformziel war eine Wiederherstellung der anianischen Observanz, die sich am Ende allerdings zu einer Art monastischer Aristokratie mit maßlos ausgeweiteter Liturgie verändert sah. Die keineswegs ungewöhnliche Praxis, Klöster zwecks Reform wenigstens

vorübergehend einem Reformzentrum anzuschließen, verfestigte sich im Cluniazensertum zu einer dauernden juristischen Abhängigkeit in drei verschiedenen Rechtsstufen: Cluny direkt unterstehende Priorate, unter Wahrung alter Vorrechte inkorporierte Abteien und von Cluny lediglich beaufsichtigte Abteien, die ihrerseits wieder Reformzentren bildeten (↗ Cluniazensische Reform). Der Verband erstreckte sich im 12. Jh. von England bis Oberitalien und von Flandern bis Portugal. Sein äußeres Merkmal war der Wille zur klösterlichen „libertas“ von eigenkirchlichen Bindungen, verstanden allerdings nur als ein Vorrecht in selbstverständlich eigenkirchlich denkender Umwelt; daß Cluny Anstoß und Vorkämpfer der ↗ Gregorianischen Reform gewesen sei, ist heute keineswegs mehr einhellige Meinung.

Die Forschung ist sich längst klar darüber, daß alle monastischen Reformbewegungen des Hochmittelalters zusammen nicht eine Einheit bildeten, auch wenn viele von Cluny beeinflußt waren oder den ersten Anstoß erhalten hatten. Von einer einheitlichen Observanz im Sinne der Reform Anianes kann deshalb auch keine Rede sein. Nicht selten von weltlichen Machthabern gefördert und als politische Klammer benutzt, entwickelten St-Victor de Marseille und Cava in Süditalien ähnlich Cluny einen Rechtsverband, während Brogne, Glastonbury, Subiaco, St-Vanne in Verdun und St-Bénigne in Dijon nur Verbände auf ideeller Grundlage, meist von einer Reformerpersönlichkeit getragen und nur von kurzer Dauer, bildeten. Vor nicht allzulanger Zeit erst schälte sich *Gorze* bei Metz als Zentrum einer das Reich im wesentlichen erfassenden Bewegung heraus, 933 entstanden aus dem Bedürfnis nach eremitenhafter Askese. Der von Gorze unmittelbar beeinflusste Reformkreis beschränkte sich weitgehend auf Lothringen; seine Reform aber setzte sich bis ins 12. Jh. über vermittelnde Zentren (z. B. St. Maximin in Trier und St. Emmeram in Regensburg) in wellenförmigen Ringen fort. Zur Ausbildung von Rechtsverbänden kam es nicht, sondern nur zu filiationsartigen Bindungen auf der Basis gemeinsamer *consuetudines*, die insgesamt jedoch kein einheitliches Bild ergaben. Der scharf gezeichnete Unterschied und Gegensatz zwischen Cluny und dem in der Gorzer Reform wurzelnden Reichsmönchtum ist allerdings auf erhebliche Bedenken gestoßen.

Nicht ihrer Ausstrahlungskraft, sondern einer neuen Entwicklungsstufe wegen nimmt

die *Hirsauer Reform* eine besondere Zwischenstellung ein. Aus eigenem Antrieb suchte Hirsau 1075 durch einen neuen Modus der Abtseinsetzung (nach dem Vorbild von St-Bénigne) und der Vogtwahl seine besitzrechtliche Autonomie abzusichern, wurde aber von Gregor VII. veranlaßt, in den um 1080 abgefaßten *Constitutiones Hirsaugiensis* jede Berücksichtigung eigenkirchlicher Rechtsgrundlagen fallenzulassen. Obwohl Hirsau bis zu einem gewissen Grade die Cluniazensergewohnheiten übernahm, suchte es gerade dadurch die innerkirchliche Exklusivität Clunys zu überwinden, steuerte zugleich durch Ausbildung eines Konverseninstituts neueren Typs die Eigenbewirtschaftung an und plante einen Klosterverband, der sich an der Observanz des Mutterklosters orientieren sollte, aber den cluniazensischen Zentralismus folgerichtig zu vermeiden trachtete. Damit eilte Hirsau der Vorstellungsfähigkeit seiner Zeit voraus, und weil das Instanzengefälle Papst—Diözesanbischof—Einzelkloster nicht aufgegeben werden durfte, wurden die Hirsauer im Endergebnis zu Trägern bischöflicher Expansionsbestrebungen auf eigenkirchlicher Grundlage (Mainz, Bamberg). Wenn von ihnen auch nicht direkt beeinflußt, sollte in den Zisterziensern dieser Impuls eine Fortsetzung erfahren.

Auch die Anfänge der *Zisterzienser* gehören noch der Entstehungsphase von Klosterverbänden an; erst durch den späteren Gegensatz zum übrigen benediktinischen Mönchtum erhielten sie die Züge eines eigenen Ordens (O.) im heutigen Sinne. Die Gründung von Cîteaux (1098) wurzelte ideell in einem Rückgriff auf das Ideal der Wüstenväter und steht in einem Traditionszusammenhang mit den Gründungen der *Kamaldulenser*, *Vallombrosaner* und *Kartäuser* des 11. Jh., allerdings verbunden mit einer strengeren Beobachtung der wörtlich auszulegenden Benediktregel. Besondere Merkmale waren dadurch Abgeschiedenheit und schlichte Lebensführung des Konventes, Armut auch im äußeren Erscheinungsbild des Klosters und eine Wiederbelebung der Handarbeit als prinzipielles Mittel der Selbstheiligung (Eigenbewirtschaftung der Grangien durch Konversen). Da die Wüstenanachorese in der Interpretation des Athanasius nicht als eine Flucht vor Versuchung, sondern als ein besonders hartes Ringen mit der Dämonenwelt verstanden wurde, die einen Kampf gegen denselben Gegner auch im Dienste der Gesamtkirche erforderlich machen konnte, gierten die Zisterzienser in eine Spannung

zwischen klausraler Zurückgezogenheit und betriebsamer Aktivität. Aus dieser Wurzel erklärt sich das schnelle Umschlagen ihrer Missionstätigkeit in ein Kreuzzugsunternehmen und das Interesse einzelner Zisterzienser an der Gründung von Ritterorden. Über St-Bénigne fanden in Cîteaux frühcluniazensische Gewohnheiten Eingang, und Stephan Harding entwickelte um 1114, ähnlich Hirsau, einen Verband nach dem Prinzip der „linea“ (Tochtergründung besitzrechtlich autonom, aber ihr Abt blieb Professe des Gründerklosters), der noch ausschließlich auf den Abt von Cîteaux bei nur geringem Kompetenzumfang des Generalkapitels ausgerichtet war. Erst die überragende Bedeutung *Bernhards von Clairvaux* löste in einem bis in die zweite Hälfte des 12. Jh. dauernden Umformungsprozeß die zentrale Stellung von Cîteaux durch eine kollegiale Leitung der fünf Primarabteien und eine Ausweitung der Befugnisse des Generalkapitels ab, wie an den einzelnen Fassungen der „Charta caritatis“ abzulesen ist. Der betonte Gegensatz zu den Cluniazensern veranlaßte auch die O.tradition, Bernhard nachträglich als den eigentlichen Gründer des O. zu bezeichnen.

Die kanonikale Lebensform erfuhr in Deutschland schon im 10. Jh. eine Wiederbelebung. Das Domstift Hildesheim erwies sich deutlich als ein Zentrum fast monastischer Strenge, dessen Beispiel von Kaiser Heinrich II. auf die *Bamberger Gründung* übertragen wurde, um von dort im Rahmen einer Erneuerung der Reichskirche als Modell auf die anderen Stifte des Reiches einzuwirken. Vom frühen 11. Jh. an begann auch in Frankreich eine Rückkehr zur *Vita communis* unter monastischem Vorzeichen. Zugrunde lag hier der Gedanke einer Wiederherstellung der *Vita apostolica*, der bis ins 13. Jh. in den verschiedensten Formen Ausdruck finden sollte und sich zunächst im regulierten Chorherrentum verdichtete. Die *Lateransynode von 1059* erklärte die Aachener Regel als unzureichend; Urban II. grenzte den *ordo canonicorum* gegen das Mönchtum ab. Gregor VII. inspirierte eine Umarbeitung der Aachener Statuten, Ivo von Chartres verfaßte die Observanz von St-Quentin in Beauvais, und Petrus de Honestis schuf eine „*Regula clericorum*“ für S. Maria in Portu bei Ravenna; ihnen allen war gemeinsam der Verzicht auf persönlichen Besitz, auf eigenen Willen sowie die Verpflichtung auf *stabilitas loci* und Leben nach der kanonischen Regel. Trotz der Regelvielfalt

behaupteten die Kanoniker, „*secundum regulam b. Augustini*“ zu leben, weil man glaubte, die *Vita apostolica* zu verwirklichen, wenn man dem Prinzip nach so lebe, wie Augustinus es nach dem Vorbild der Urkirche mit seinem Klerus getan habe. Den zwei einander widersprechenden Fassungen der *Augustinusregel* selbst stand man noch ratlos gegenüber, bis sich zwischen 1118 und 1120 die Erkenntnis durchsetzte, daß nur eine der beiden Fassungen authentisch sein könne. In den *Augustiner-Chorherren* wurde die mildere Fassung unter Beibehaltung schon vorhandener Gewohnheiten zur Grundlage des „*ordo antiquus*“, in den *Prämonstratensern* u. a. die strenge Fassung zur Grundlage des „*ordo novus*“.

Solange die *Vita apostolica* nur zur gemeinschaftlichen Lebensweise nach dem Vorbild der Urkirche verpflichtete, war der Episkopat um die regulierten Kanoniker als Ausgangsbasis für eine Klerusreform bemüht, suchte sie aber, sobald nach 1120 aus diesem Ideal eine Verpflichtung zur Seelsorge erwuchs, auch der Diözesanorganisation dienstbar zu machen. Älteren Reformzentren, wie St-Ruf in Avignon oder Rottenbuch, gelang nur die Bildung eines lockeren Verbandes aufgrund gemeinsamer Observanz, jüngeren dagegen, wie Salzburg oder Arrouaise und St-Victor de Paris, die beide dem „*ordo novus*“ angehörten, eines Rechtsverbandes. Den größten Verband entwickelte Prémontré unter Hugo von Fosses in enger Anlehnung an die Zisterzienserfassung, nachdem der Gründer *Norbert von Xanten* 1126 Erzbischof von Magdeburg (nach Differenzen über die Spiritualität seiner Reformrichtung?) geworden war. Analog zu den Zisterziensern sonderten sich auch die Prämonstratenser von den regulierten Chorherren zu einem eigenen O. ab.

III. Personenverband und Armutsbewegung

Sowohl in ideengeschichtlicher wie auch in verfassungshistorischer Hinsicht stellen die Ritter-O. innerhalb der O.geschichte ein Novum dar. Auf der einen Seite führte die Ausbildung eines weltlichen Ritterideals in der monastischen Spiritualität des 11. Jh. zu einer Gleichung der geistlichen „*militia*“ des Mönches mit der weltlichen „*militia*“ des Ritters. Durch den Rückgriff auf das Leitbild der Wüstenväter verdichtete sich im Zisterzienserorden der Gedanke eines umfassenden Kampfes gegen den Glaubensfeind, so daß führende Zisterzienser zu Mitbegründern geistlicher Rittergemeinschaften wurden. Bernhard von

128
 Clairvaux verfaßte den „Liber de laude novae militiae ad milites Templi“ und verhalf den *Templern* auf der Synode zu Troyes (1147) zu einer eigenen Regel; der portugiesische O. von *Aviz* verdankt seinen Ursprung (1147) der Abtei Tarouca; der O. von *Calatrava* setzte sich ursprünglich (1158) aus Zisterziensern von Fitero zusammen und wurde 1187 sogar der *linea* von Morimond angeschlossen, im O. von *Alcántara* (seit 1157) fand 1218 diese Filiation eine Fortsetzung; der spätere Abt Theoderich von Dünamünde gründete 1200 den livländischen *Schwertbrüderorden*, und auf den Preußenmissionar Christian dürfte wohl um 1227 der Ritter-O. von *Dobrin* zurückgehen. Auf der anderen Seite standen die drei großen und später eximierten Ritter-O. im Dienste der Jerusalempilger, die *Johanniter* seit der Mitte des 11. Jh. und der *Deutsche Orden* wahrscheinlich bereits seit ca. 1130 (in Abhängigkeit von den Johannitern) durch Betreuung eines Hospitals sowie die Templer seit ca. 1120 durch den Schutz der Pilgerstraße Joppe—Jerusalem. Unter dem Einfluß der bewaffneten Pilgerschaft der Kreuzfahrer weitete sich ihr Dienst nach dem Vorbild der Templer zu einem geistlichen Kriegerstand aus. Die O.ritter waren dadurch weder Mönche noch Ritter, sondern Religiösen sui generis; ihr biblisches Vorbild wurden die Makkabäer.

Heidenkampf und Pilgerbetreuung bestimmten die O.existenz; ihre Einengung von einer zeitgebundenen Aufgabe her machte die Gefährdung der Ritter-O. aus, der die Templer als erste 1312 (mit unwürdigen Begleitumständen) zum Opfer fielen. Der O.zweck formte auch die Verfassungsstruktur; einzelne Gemeinschaften gruppieren sich nicht mehr um ein Kloster, sondern der O. bildete einen einzigen *Personenverband*, und die Kampftechnik bestimmte die Gliederung der internen Personenstände. Aus der Notwendigkeit, Hilfsmittel in größerem Umfang an die Front heranschaffen zu müssen, entwickelte sich eine jedem O. eigene Tätigkeit, die zuletzt zum Selbstzweck wurde; die Templer ließen den Gewinn aus ihren weit verstreuten Einkunftsquellen in neue Geldgeschäfte wieder einfließen, die Johanniter legten überschüssigen Gewinn in neuen Liegenschaften an, und der Deutsche O. drängte auf großräumige Herrschaftsbildungen im Hinterland der Front. Die in den Ritter-O. erstmalige Identifizierung einer Gemeinschaft mit einer begrenzten Aufgabe führte zunächst verein-

zelt (*Trinitarier* seit 1198 und *Mercedarier* seit 1223 zum Loskauf christlicher Gefangener) und in der Neuzeit verbreitet dazu, die Bildung neuer O. mit einem besonderen Aufgabengebiet zu rechtfertigen. Auch das Prinzip des auf räumliche Ungebundenheit tendierenden Personenverbandes blieb nicht ohne Nachfolge. Eine direkte Einwirkung seitens der Ritter-O. lag hier nicht vor; ihre Verfassung wie auch die Umbildung anderer Verfassungsstrukturen oder der generelle Zusammenschluß von Klöstern überhaupt war Spiegelbild einer allgemeinen kirchlichen Zentralisierungstendenz. Sie wurde vom Papsttum nachhaltig gefördert, wobei es nicht auf die Bildung von Rechtsverbänden ankam, sondern auf die Schaffung überschaubarer Ordnungen mit dem Ziel einer gegenseitigen Kontrolle. Den Anfang hatten die Zisterzienser mit dem nachträglichen Ausbau eines Generalkapitels gemacht. Auf Betreiben Bernhards von Clairvaux vereinbarten Benediktinerklöster der Kirchenprovinz Reims 1131 regelmäßig stattfindende Provinzialkapitel; ohne Rücksicht auf die Verbandszugehörigkeit verpflichtete das IV. Lateranense schließlich alle Mönchsklöster zur Abhaltung von *Provinzialkapiteln*, aus denen die heute noch gültigen regionalen Kongregationen hervorgehen sollten, und zur kanonischen Visitation durch Bevollmächtigte des Ordens. In der zweiten Hälfte des 12. Jh. begann im Prämonstratenser-O. ein Netz von Visitationsbezirken (Zirkarien) das ältere Filiationssystem zu überlagern und schließlich zu verdrängen. Zur gleichen Zeit gliederte sich der Templerbesitz in *Provinzen*, der Johanniterbesitz in Zungen und der Besitz des Deutschen O. ein gutes halbes Jh. später in Balleien; die Ballei als Visitationsbezirk erstarrte zuletzt zur autonomen Personen- und Besitzkörperschaft. In den Mendikanten-O. erfolgte die Unterteilung in Provinzen bereits nach Plan. Bei der teilweise sehr unterschiedlichen Ausgangsposition bahnte sich auf diese Weise eine Nivellierung der O.strukturen an.

Durch das Verbot neuer Regelschöpfungen verursachte das IV. Lateranense einen weiteren Einschnitt in der O.geschichte. Es ging nicht darum, vielfältige Ausdrucksmöglichkeiten geistlicher Lebensweisen zu beschneiden, sondern den ungeahnten Widerhall, den der Ruf nach einer Rückkehr zur *Vita apostolica* oder der Wunsch nach einer Wiederherstellung frühkirchlicher Anachorese seit dem 11. Jh. besonders in der Laienwelt gefunden hatte, aufzufangen und in traditionelle Bah-

nen zu lenken, die kontrollierbar waren. Die Forderung nach höchster Armut, der Drang zur Wanderpredigt und das wörtliche Bibelverständnis waren vielfach in häretische Anschauungen umgeschlagen; die von Laien zu meist getragene und nach neuen Lebensformen suchende Frömmigkeit erwies sich bis ins späte Mittelalter hinein für abwegige Spekulationen und Schwärmereien anfällig. Parallel zur Inquisition, die in diesen Jahrzehnten erste Gestalt gewann, sollte der Konzilsbeschuß unter dem Eindruck der Katharer-Bewegung den religiösen Impuls der kirchlichen Einheit erhalten. Letztlich wurden neue O.formen durch diese Maßnahme nicht unterdrückt, aber auf der Basis älterer Regeln nach einem Typ entwickelt, für den der noch vor dem Konzilsbeschuß entstandene Franziskaner-O. repräsentativ ist.

Der Typ der *Mendikantenorden* mit seiner Gliederung in drei Zweige (für Männer, für Frauen und für Laien unter Beibehaltung der alten Lebensbedingungen) findet sich seit 1201 schon bei den *Humiliaten* vorgeformt; dennoch hat die Gründung der einzelnen O. eine je eigene, aus konkreten Umständen erwachsene Entstehungsgeschichte. Wechselseitige Einwirkungen zwischen Franziskaner- und Dominikaner-O. scheinen lediglich über die Person des Kardinalbischofs Ugolino von Ostia (später Gregor IX.) vorzuliegen, während Karmeliten und Augustiner-Eremiten ihre endgültige Form durch päpstliche Weisung in enger Anlehnung an den Dominikaner-O. erhielten.

Die durch eine (im Zuge des späteren Armutsstreites entstandene) verworrene Quellenlage bedingte „*quaestio franciscana*“ kann heute dahingehend beantwortet werden, daß *Franz von Assisi* zu Anfang weder eine radikale Erneuerungsbewegung des Christentums im sozialrevolutionären Sinne noch eine Art „Dritten Ordens“ ohne sichtbare Gemeinschaftsform angestrebt hat, die im Laufe einer mehr oder weniger von außen — z. B. durch den Protektor Ugolino von Ostia — gelenkten Entwicklung gegen seinen Willen in einen festgefühten Männer- und Frauen-O. umgeformt worden sei. Zu begreifen ist die Formierung einer Gemeinschaft von *Minderbrüdern* lediglich als ein Nachvollzug der persönlichen Entscheidung des Heiligen für ein Leben in kompromißloser Armut, der seit 1209 in freiwilligem Anschluß an den Stifter verwirklicht wurde. Franz hatte 1207 seine Entscheidung unter gleichzeitiger Absonde-

rung von der städtischen Bürgerschaft vollzogen, die sich in einer bewußten Existenzunsicherheit der Fraternität fortsetzte. Das schließt natürlich nicht aus, daß die franziskanischen Gemeinschaftsformen unter wohlwollender Förderung der Kurie zum Auffangbecken einer für die *Armutsbewegungen* überaus empfänglichen Frömmigkeit wurden, ohne daß sich die Franziskaner der Zusammenhänge in ihrem ganzen Ausmaß bewußt waren. Bereits 1210 hatte Innozenz III. einen Regelkern mündlich bestätigt, dessen Weiterentwicklung 1221 in der „*regula non bullata*“ fixiert wurde; um die Revision dieser Fassung zur „*regula bullata*“ von 1223 entstanden erste Spannungen, die teils auf die Schwierigkeit zurückzuführen sind, die mächtig angewachsene Fraternität zu organisieren, und teils auf die Sorge zurückgehen, juristische Eingrenzungen könnten die Begeisterung für das ursprüngliche Ideal zum Erliegen bringen.

Armut und Wanderpredigt im Geiste der *Vita apostolica* gehörten zusammen. Dennoch läßt sich nicht übersehen, daß die Armut als Ausdruck höchster Vollkommenheit in der Spiritualität des Franziskaner-O. Vorrang vor der Bußpredigt hatte, im Dominikaner-O. aber die Bekehrung irregeleiteter Volksmassen durch systematische Predigt. Die unterschiedliche Akzentuierung resultiert aus einem anders motivierten Ansatz, da *Dominikus* sich 1206 der von Zisterziensern geleiteten Predigtaktion gegen Katharer und Waldenser in Südfrankreich anschloß und um der Glaubwürdigkeit seiner Predigt willen unter der geistigen Führung seines Bischofs Diego von Osma ein Leben in Armut wählte. Während Franziskus für seine Kommunität jeden festen Wohnsitz in Konsequenz der geforderten totalen Besitzlosigkeit ablehnte und infolge örtlicher Ungebundenheit seinen Personenverband schon 1210 der päpstlichen Jurisdiktion unmittelbar unterstellte, begann der O. der *Predigerbrüder* seine Existenz 1214/15 in Toulouse mit Hausbesitz und bescheidenen Dauereinkünften und sah seine Tätigkeit zunächst auf das Bistum Toulouse beschränkt. Zu einer Verschärfung der Armut „*in communi*“, die gesicherte Einkünfte, aber nicht Hausbesitz ablehnte, kam es erst, nachdem die Fraternität 1217 ihre Bindung an ein begrenztes Arbeitsfeld aufgegeben hatte; das Maß ihrer Armut orientierte sich an den Konstitutionen des O. von Grandmont. Auf Veranlassung der Kurie entschied sich das Pflingstkapitel von 1216 für eine Annahme der Augustinusregel nach den Prämon-

stratensergewohnheiten; das Prinzip der „stabilitas loci“ wurde allerdings zugunsten einer „stabilitas“ im Gesamt-O. umgebogen, so daß damit der Charakter eines Personenverbandes gesichert war.

Besonders die zweite Entstehungsphase des Dominikaner-O. ist gekennzeichnet durch Züge rationaler Planung, während sich der Franziskaner-O. aus der Spontaneität eines mehr irrationalen Impulses entfaltete. Den Minderbrüdern brachte dies einen ungleich stärkeren Zulauf, aber nach dem Tode des O.stifters auch eine Unsicherheit in der Regelauslegung; die Predigerbrüder suchten demgegenüber schon frühzeitig eine nachhaltige Förderung durch das Papsttum und erhielten dadurch (bes. durch den von Gregor IX. bevorzugten Bullentyp „Quoniam abundavit“) den äußeren Anschein einer päpstlichen Kampftruppe gegen Irrlehre und Heidentum. Die Blütezeit des Zisterzienser-O. war vorbei; umfassende Predigtaktionen gegen häretische Bewegungen in Oberitalien wurden jetzt der Leitung von Dominikanern anvertraut und die Mission im Ostseeraum von Dominikanern abgelöst, während sich die Franziskaner der Mission im islamischen Herrschaftsraum zuwandten. Und das Papsttum suchte um die Mitte des 13. Jh. religiöse Gemeinschaften traditionellen Charakters nicht nur zusammenzufassen, sondern auch den Mendikanten anzugleichen, um ihre Kräfte für eine intensivere Volksseelsorge fruchtbar zu machen.

1207/10 hatten die seit etwa 1155 auf dem Karmel lebenden Einsiedler vom Patriarchen von Jerusalem eine Regel erhalten, siedelten aber im zweiten Viertel des 13. Jh. angesichts der bedrohlichen politischen Lage nach Europa über und konnten dank den Bemühungen des Engländers *Simon Stock* trotz weiter Streuung der Niederlassungen einer Auflösung des O. entgehen. Innozenz IV. bestätigte auf dem Konzil zu Lyon ihre Regel, veranlaßte aber eine Preisgabe der rein eremitischen O.struktur (1247), bis die *Karmeliten* 1253 offiziell den Mendikanten zugeordnet werden konnten. Ebenfalls im Auftrag Innozenz' IV. sammelte Kardinal Richard Annibaldi 1243 verschiedene Eremitengruppen der Toscana und gab ihnen 1244 die Augustinusregel. Diese *Augustiner-Eremiten* wurden 1256 Mittelpunkt einer neuen Sammlung zum Teil völlig heterogener Gemeinschaften: die *Wilhelmiten*, 1153 als Eremiten konstituiert, folgten seit 1237 der Benediktregel in der Auslegung der Zisterzienser, ohne die eremitische Lebens-

weise aufzugeben, schieden später aber aus der Union von 1256 wieder aus; die Kongregationen der *Brittiner* und *Johannboniten* waren erst zu Beginn des 13. Jh. entstanden und hatten eremitische Lebensweise gleichzeitig mit einem den Franziskanern entlehnten Stil der Armut und Predigt zu vereinen gesucht; mit dem Anachoretentum hatten die im Waldensertum wurzelnden *Katholischen Armen*, Nachfahren des Durandus von Huesca, nichts zu tun, wurden aber 1272 den Augustiner-Eremiten angeschlossen. Aus einer Sammlung von Eremitengemeinschaften gingen auch die *Serviten* in Florenz (1240), die *Pauliner* in Ungarn (1250) und die *Hieronymiten* in Spanien (Mitte 14. Jh.) hervor; sie alle nahmen ebenfalls die Augustinusregel an und wandten sich der seelsorglichen Tätigkeit zu.

Bis auf die Karmeliten entwickelten sich die bedeutenden Mendikanten-O. zu eigentlichen Trägern der Scholastik, zu deren Gunsten auch die älteren O. aus Konkurrenzgründen ihre an den Vätern orientierte Theologie zurückstellten. Und bis auf die Dominikaner hatten alle Mendikanten-O. mit erheblichen *inneren Schwierigkeiten* zu kämpfen. Noch unbekannt ist, in welcher Weise die Karmeliten ihre Umstellung vom Eremitentum zum Coenobitentum bewältigt haben; immerhin scheint die symbolische Radizierung der O.privilegien im Skapulier, die die neue O.form konstituierten, auf tiefgreifende Auseinandersetzungen zurückzugehen. Im Augustiner-Eremiten-O. mußten eremitische Lebensformen weiterhin toleriert werden; den Gegensatz suchte man dann zu überwinden, indem die Vereinigung beider Lebensweisen als Kennzeichen des „status perfectissimus“ propagiert wurde. Im Hintergrund stand hier die Frage, welche O.-form nach den Prophezeiungen des *Joachim von Fiore* das Zeitalter des Mönchtums am reinsten verwirkliche. Sie gab dem Armutsstreit der Franziskaner die eigentliche Brisanz, die den Versuch Bonaventuras (1260) und der Bulle „*Exiit qui seminat*“ Nikolaus' III. (1279), eine mittlere Linie (Priester-O. mit Neigung zur Seßhaftigkeit) zu kanonisieren, in Frage stellte. Die *Spiritualen* forderten die buchstäbliche Befolgung von Regel und Testament des hl. Franz ohne päpstlich autorisierte Auslegung sowie den Primat beschaulichen Lebens und lehnten jede wissenschaftliche Betätigung ab; sie verabsolutierten damit die O.armut und setzten sie mit höchster religiöser Vollkommenheit gleich. Johannes XXII. entzog ihnen deshalb rechtlich und theologisch

den Boden, indem er 1322/23 unter Widerruf der Bulle „Exiit“ die päpstliche Eigentumslosigkeit der franziskanischen Niederlassungen zurückwies und die Lehrmeinung, Christus und die Apostel hätten auch „in communi“ kein Eigentum besessen, als häretisch erklärte. Während die kompromißfreundige Richtung innerhalb des O., die auch Liegenschaftsbesitz und gesicherte Einkünfte nicht ablehnte, für die nächste Zeit den Sieg davontrug, lebten die Spiritualen außerhalb des O. unter dem Namen *Fratizellen* bis 1466 fort.

Der Pontifikat Johannes' XXII. brachte auch der religiösen *Frauenbewegung* eine Wende. Der Ruf nach einer Rückkehr zur *Vita apostolica* fand vor allem in der Frauenwelt Zuspruch und drängte auf religiöse Gruppenbildung mit strenger, aus eremitischer Abgeschlossenheit abgeleiteter Klausur und enger Bindung durch Unterordnung an eine entsprechende männliche Gemeinschaftsform. Im Zuge dieser Entwicklung wandelte sich nicht nur die Lebensweise in den bestehenden Frauenklöstern, sondern es entstanden auch neue weibliche Orden. *Gilbert von Sempringham* stiftete 1135 eine weibliche Gemeinschaftsform, die den Wunsch nach Vollkommenheit drängender Frauen erfüllen sollte, und gab jedem Kloster sie eigens betreuende Kanoniker; im skandinavischen *Birgittenorden* fand dieses Institut ab 1369 eine Nachbildung. Viele Prämonstratenserstifte entstanden gleich als Doppelklöster. *Klara von Assisi* schloß sich als erste den Minderbrüdern an und war Mittelpunkt des beginnenden Klarissenordens. Um den katharischen Frauengemeinschaften nach ihrer Bekehrung eine gleichwertige Lebensweise zu ermöglichen, schuf Dominikus im Rahmen seiner südfranzösischen „*praedictio Iesu Christi*“ in Prouille ein Frauenkloster, das Modell für den *Dominikanerinnenorden* wurde. Aber schon in der zweiten Hälfte des 12. Jh. sahen die Prämonstratenser in den angeschlossenen Frauengemeinschaften eine unzuträgliche Belastung; sie und auch die Zisterzienser im 3. Jahrzehnt des 13. Jh. suchten die Frauenklöster wieder abzustoßen. Beträchtliche Energie verwandten ebenfalls schon bald die Franziskaner und Dominikaner darauf, den weiblichen Zweig zu beschneiden, da der Zulauf allein technisch kaum zu bewältigen war.

Aus dem Widerstand der Männer-O. und der Abwehr des Episkopates entstand neben dem *Magdalenenorden* (seit 1224 besonders in Deutschland) in den *Beginen* eine Verlegen-

heitslösung, die 1216 in Belgien erstmals sichtbare Gestalt annahm. Ihr neues Merkmal war die „*via media*“, ein vereinzelt oder in klosterartiger Gemeinschaft ohne Anschluß an einen bestehenden O. und ohne Annahme einer approbierten Regel teils kontemplativ zurückgezogenes, teils caritativ tätiges Leben. Einen einheitlichen Typ der Gemeinschaftsform entwickelten sie nicht; in den Niederlanden lebten sie vorwiegend in *Beginenhöfen*, in Deutschland in einfachen Bürgerhäusern. Gemeinsam war allen die Niederlassung in städtischer Umwelt und ein Leben in Armut, die persönlichen Besitz jedoch keineswegs ausschloß. Der Ausbruch aus der Pfarrjurisdiktion und der wenigstens seelsorgliche Anschluß an die Dominikaner und Franziskaner zumeist gelang den *Beginen* fast überall; er lieferte weiteren Zündstoff für die ohnehin bestehende Spannung zwischen Weltklerus und Mendikanten. Weil auch *Beginen* zu den begeisterten Anhängern der provenzalischen Spiritualen gehörten, verurteilte das Konzil zu Vienne die „*Sekte der Beginen und Begarden*“. Der Vorwurf, sich mit theologischer Spekulation zu beschäftigen und religiöse Schriften in der Volkssprache zu lesen, ohne dafür ausreichend vorgebildet zu sein, traf undifferenziert die „*via media*“ als solche. Johannes XXII. befahl 1317/18 zwar, unverdächtige Gemeinschaften unbehelligt zu lassen, erklärte aber auch, der „*status beginarum*“ könne in keiner Weise als approbiert gelten, da er keine Regel beobachte. Damit war der Höhepunkt der *Beginenbewegung* überschritten. Im Laufe des 14. und 15. Jh. nahmen die meisten *Beginen- und Begardengemeinschaften* (ein in der zweiten Hälfte des 13. Jh. entstandenes männliches Gegenstück) eine der bekannten Regeln (zumeist Augustinusregel und Regel des Dritten O. der Franziskaner, Regulierte Terziaren) an, ohne jedoch die sowohl kontemplative als auch caritativ tätige Lebensweise aufzugeben; daraus entstand der neue O. typ der „*Barmherzigen Schwestern*“ und der „*Barmherzigen Brüder*“.

IV. Katholische Reform und Kongregationstyp

Schon im 13. Jh. machte sich eine Reaktion gegen die Armutsbewegung bemerkbar, die am Ende alle O. erfaßte. Indem sich in den älteren O. der einzelne Konventuale festgesetzte Portionen reservieren lassen konnte und seine Eigentumsfähigkeit über väterliches Erbe nicht verlor, wurde die *Einpfandung* zu einer weithin geübten Praxis. Sie führte zur

dauernden Begrenzung der Mitgliederzahl eines Konventes und verengte sich gegebenenfalls zur Versorgungsbasis für nachgeborene Kinder eines Adelsstandes. Der von innen kommenden Gefährdung der *Vita communis* fielen die Kanonikerstifte vielfach zum Opfer; die Prämonstratenser verloren darüber ihre römische Zirkarie. Die Bemühungen des IV. Laterankonzils um Reform der Benediktinerklöster durch Einrichtung der Provinzialkapitel, ergänzt durch Statuten Gregors IX. (1235/37) und Benedikts XII. (1336), scheiterten am Fehlen einer zentralen O.leitung und nicht zuletzt an der von Innozenz IV. bis Johannes XXII. entwickelten Praxis, von den Reformmaßnahmen zu dispensieren. Aus den päpstlichen Reservationen entstand darüber hinaus vor allem in den romanischen Ländern der Mißbrauch der *Kommende*, indem Abtswürden nicht mehr zum Nutzen des Klosters mit konvents- und ordensfremden Personen besetzt, sondern zur Abhilfe notorischer Geldknappheit der Kurie als einträgliche Benefizien verliehen wurden; die wichtigste Ursache für den Verfall klösterlicher Disziplin ist hier zu suchen.

Neben dem Provinzialkapitel bestand immer noch das Generalkapitel eines Klosterverbandes. Der cluniazensische Verband blieb bis ins ausgehende Mittelalter formal intakt; Kräfte der Erneuerung gingen jedoch von neuen Verbänden aus. Zeitlich und ihrer Struktur nach (Unterteilung in Provinzen) war die aus Einsiedlern hervorgegangene und 1344 approbierte Kongregation der *Olivetaner* eine Einzelercheinung. Die eigentliche Benediktinerreform nahm um 1380 von *Kastl* ihren Ausgang, die etwa 25 Klöster im süddeutschen Raum erfaßte; es war eine Nachblüte der Hirsauer Reform, die bis 1469 etwa Bestand hatte. Ein Verband ebenfalls ohne juristische Bindungen war auch die *Melker Union*, die 1418 aus den Reformbemühungen des Konstanzer Konzils sowie durch Einwirkungen von Subiaco entstand und nach Süddeutschland, Böhmen, Polen und Ungarn hin ausstrahlte. Die Reform von *S. Giustina in Padua* hingegen konstituierte 1419 eine Kongregation, der sich nahezu alle italienischen Klöster anschlossen (im 16. Jh. nach Montecassino umbenannt); um einen Einbruch des Kommendenwesens zu verhindern, war hier die Kongregation Rechtsträger aller Klostergüter, wurde die Profeß auf die Kongregation abgelegt und wurden alle Klosterämter im Auftrag des Generalkapitels (*pro tempore*) ausgeübt. Einen Mittelweg zwi-

schen Cassinenser Zentralismus und einzelklösterlicher Autonomie strebte die 1446 unter dem Einfluß von *S. Giustina* und *S. Matthias* in Trier gebildete *Bursfelder Kongregation* an, der im ganzen 111 Klöster, zumeist im norddeutschen Raum, angehörten und die die Wirren der Reformation bis 1802 überdauerte. Von *S. Giustina* beeinflusst zeigt sich seit 1505 bzw. 1641 auch die Kongregation von *San Pablo in Valladolid*, deren Observanz schon 1436 auf andere Klöster überzugreifen begann und 1504 für alle Benediktinerklöster Spaniens verordnet wurde.

Die Anregung zur Reform ging nicht nur in *Kastl*, *Melk*, *Bursfeld* und *Valladolid* vom Landesherrn aus, sondern auch im Prämonstratenser-O., die 1446/47 von Magdeburg ihren Ausgang nahm. Sie führte zu einer von Karl VIII. von Frankreich betriebenen und 1502 beschlossenen systematischen Visitation, deren politische Umstände jedoch eine Absonderung der englischen (1512) und schottischen, niederländischen (1552) und spanischen (1573) Zirkarien zu autonomen Kongregationen veranlaßten. Die Anfänge dieser Reform standen bereits unter dem Einfluß der Chorherrenkongregation von *Windesheim*, die 1395 entstand und 87 Stifte (1500) inkorporierte, im ganzen aber nahezu 300 Klöster befruchtete. Ihre anfänglich betont beschauliche Frömmigkeit stand den *Brüdern vom gemeinsamen Leben* nahe, einer seit 1380 ordensähnlichen Gemeinschaft von Klerikern ohne Regel, den Begarden nachgebildet, die in Zielsetzungen praktisch-religiöser Art eine innerliche Frömmigkeit (*devotio moderna*) in das Weltleben tragen wollten. In Italien und Portugal übten die Chorherren vom hl. Georg auf *Alga* (bei Venedig) seit 1404 einen gewissen Einfluß aus.

Mit der Lockerung des Armutsgelobtes nach dem Eingriff Johannes' XXII. unzufrieden, machten sich im Franziskaner-O. unabhängig voneinander Bestrebungen in Italien (1368), Frankreich (1372), Ungarn (1380) und Spanien (1397) bemerkbar, zur ursprünglichen Observanz zurückzukehren. 1415 gestattete das Konstanzer Konzil der französischen Reformgruppe einen eigenen Generalvikar mit eigenem Kapitel. Durch das Ansehen Bernhardins von Siena († 1444) und Johannes' von Capestrano († 1456) steigerte sich innerhalb des O. die anwachsende Observanz in einen Gegensatz zu den reformunwilligen Konventualen, zumal Unionsversuche scheiterten oder, da die Reformwünsche nur zum Teil angenommen wurden, zu neuen Sondergruppier-

rungen führten. Der letzte von Leo X. verordnete Versuch brachte 1517 zwar eine Vereinigung aller Observantengruppen, besiegelte aber auch die Teilung des O. in *Observanten* und *Konventualen*, wobei den Observanten eindeutig ein Übergewicht zufiel, nachdem Kardinal Ximenes de Cisneros den spanischen Franziskanern den Anschluß an die Observanz befohlen hatte. Durch ihre große Ausdehnung verlor die Observanz jedoch an innerer Kraft, so daß im Bestreben, eine noch höhere Stufe der Vollkommenheit zu erreichen, innerhalb der Observanz neue Reformgruppen entstanden (1531 die *Riformati* in Italien, 1540 die *Alcantariner* in Spanien und 1592/1602 die *Rekollekten* in Frankreich; 1897 alle mit der Observanz wieder vereinigt). Die bedeutendste von ihnen waren die *Kapuziner*. 1525 angebahnt, erstrebte diese Reform unter Ludwig von Fossombrone, dem eigentlichen Stifter, eine Restaurierung der Bulle „Exiit“ mit Tendenzen zur eremitischen Lebensweise, die 1536 approbiert wurde. 1619 gelang den Kapuzinern eine Lösung aus der Abhängigkeit vom Generalminister der Konventualen und damit die Bildung eines eigenen O.; seitdem auch wandten sie sich stärker der Volksseelsorge (Volksmissionen) zu und stellten sich besonders den gegenreformatorischen Bemühungen zur Verfügung.

Kennzeichnend für diese Reformbewegungen ist das Bedürfnis nach eremitischer Zurückgezogenheit und innerhalb der Mendikanten-O. damit vielfach eine Rückkehr zur ursprünglichen Daseinsform hin; der Anstoß erfolgte durch Kontakte mit den Kamaldulensern, im Falle der Hieronymiten-Observanz von 1422 mit den Kartäusern. Die von Franz von Paula 1454 in Süditalien zum O. der *Minimen* vereinigten Eremiten (1493 von Alexander VI. bestätigt) lebten in Eremitorien zusammen; aus dem Franziskaner-O. sind sie nicht hervorgegangen, aber sie befolgten die Franziskusregel, allerdings mit dem Ziel, ein strengeres Leben zu führen, als Franziskus es den Minderbrüdern vorgeschrieben hatte. Ähnliche Reformstufen wie die Franziskaner machten auch die Serviten durch. Vom Montesenario, der Wiege des O., ging 1411 eine Reformbewegung aus, die 1440 einen eigenen Generalvikar erhielt, aber die Absonderung neuer Reformgruppen (so 1491 die Observanz von Corvara) nicht verhindern konnte. Sie alle, auch die letzte Reform der *Serviten-Barfüßer* (1593), erstrebten eine Wiederherstellung des ursprünglichen Eremitenideals.

Eine Observantenbewegung nahm auch im Dominikaner-O. durch den General (der Obbedienz Urbans VI.) Raimund von Capua 1389 von Süddeutschland ihren Ausgang und fand in Italien durch Katharina von Siena tatkräftige Förderung. Es kam hier ebenfalls zur Bildung von Sondergruppen, so durch Girolamo Savonarola, nachdem Sixtus IV. 1475/77 generell den Besitz von Liegenschaften gestattet hatte, aber sie führten nicht zu definitiven Spaltungen, da die Konventualen auf Betreiben Pius' V. in der Observanz aufgingen. Weit ausgeprägter als bei den Dominikanern erwies sich die Observanzströmung im Karmeliten-O. als ein beharrliches Festhalten an der bisherigen Regelstrenge, um deren Milderung man 1430 bei Eugen IV. nachgesucht hatte. Sondergruppierungen suchte der General *Johannes Soreth* 1466 durch eine allgemeine Reform zu begegnen; sie hatte keinen nachhaltigen Erfolg, führte aber immerhin zur Bildung eines noch fehlenden weiblichen Zweiges, da sich *Beginen* in Geldern 1452 nach einer Visitation des Kardinals Nikolaus von Kues den Karmeliten anschlossen. Von den *Karmelittinnen* sollte 1563 eine Spaltung des Gesamt-O. ausgehen, die allein der Tatkraft *Theresias von Ávila* zu danken ist; ihrer Mystik entsprach mit dem Ziel eremitischer Zurückgezogenheit die Einführung einer Klausur, der *Johannes vom Kreuz* seit 1568 den (später wieder durchbrochenen) Verzicht auf Seelsorge und Predigt unter größten Schwierigkeiten im männlichen Zweig an die Seite stellte. Die Scheidung des O. in „beschuhte“ und „unbeschuhte“ Karmeliten wurde 1593 seitens der Reformpartei abgeschlossen. Um dieselbe Zeit teilten sich auch die Augustiner-Eremiten in einen „beschuhten“ und „unbeschuhten“ O., nachdem sich die Observanz bei ihnen ebenfalls in verschiedenen Kongregationen vom ausgehenden 14. Jh. ab (vor allem in Italien, Spanien und Deutschland) sichtbaren Ausdruck geschaffen hatte.

Bezeichnenderweise hatte der Wunsch unter den meisten Mendikanten-O., zum ursprünglichen Ideal der Fraternität zurückzukehren und den angewachsenen historischen Ballast abzustreifen, im ausgehenden 14. Jh. eingesetzt. Er wurzelte im Bemühen der spätmittelalterlichen Kirche um eine Selbstreform und war auch in den Ausläufern der Reformbewegung keine Reaktion auf die *Reformation*, die nach ihrem Selbstverständnis ja selbst nichts anderes wollte, als die ursprüngliche Daseinsform des Christentums wiederherzu-

stellen. Sosehr alle O. unter der O.feindlichkeit der Reformatoren zu leiden hatten und im Umfang ihrer Verbände erhebliche Einbußen hinnehmen mußten, ist dennoch nirgends ein entscheidender Bruch in der Entwicklung des einzelnen O.gefüges an sich zu beobachten. Demgegenüber haben die Reformversuche der älteren Mönchs- und Kanoniker-O. nicht als eine Rückkehr zur ursprünglichen Lebensform zu gelten, sondern waren eher zweckbedingte Anpassungsversuche an die Vorteile eines Personenverbandes, um dem eigenen Verfall zu entgehen. Dieser der Vergangenheit weniger zugewandten Reformströmung sind im Rahmen der ↗Katholischen Reform neue O.schöpfungen zuzuordnen, für die der Jesuitenorden repräsentativ ist und deren Ursprung ebenso wenig auf die Reformation zurückgeführt werden kann. Das typologische Vorbild dieser O.form scheinen die Brüder vom gemeinsamen Leben zu sein, auch wenn keine direkten Entlehnungen nachweisbar sind; gerade diese Gemeinschaft hatte sich nur in wenigen Resten dem Untergang durch die Reformationswirren entziehen können.

Aufwühlende Fragen um das Ausmaß eremitischer Zurückgezogenheit oder Armut lagen außerhalb ihres Gesichtskreises; ihr Grundanliegen war die Bereitschaft, aus einer vertieften Frömmigkeit heraus Gott in der sichtbaren Kirche zu dienen und darin eine Erfüllung des persönlichen Vollkommenheitsstrebens zu sehen. Welch untergeordnete Rolle die äußere Lebensform und damit auch die O.form spielte, wird in den *Oblaten des hl. Ambrosius* ersichtlich, einer Gemeinschaft von Priestern, die sich seit 1578 der Seelsorgsarbeit im Bistum Mailand zur Verfügung stellten und in Kollegiathäusern zusammen- oder auf Seelsorgsstationen vereinzelt lebten. Ähnlichen Charakter (ohne Gelübde und Regel) besaßen die von Philipp Neri (ab 1564) in Italien gegründeten und voneinander unabhängigen *Oratorien* und die von Pierre de Bérulle (ab 1611) geschaffenen, unter einem gemeinsamen Generalsuperior stehenden französischen Oratorien. Auch die Genossenschaft der *Theatiner* ging aus einem Oratorium von Priestern und Laien hervor, nahm aber in den Stiftern Kajetan von Tiene und Gianpietro Carafa (dem späteren Paul IV.) 1524 die Augustinusregel mit den Privilegien der lateranesischen Chorherren an und begründete damit den Typ der *Regularkleriker*. Traditionelle Züge zeigen sich noch stärker bei den *Barnabiten*, die 1533 eine eigene Regel erhielten,

außer Volksseelsorge ein Leben der Buße führten und das feierliche Chorgebet pflegten.

Die *Gesellschaft Jesu* war nicht der erste Regularkleriker-O., hat aber dem neuen O.typ die entscheidende Prägung gegeben. Eine Regel im bisherigen Sinne nahm sie nicht an, sondern ihr Gründer *Ignatius von Loyola* schuf ihr lediglich O.satzungen, die sich aus einem „Examen generale“ und den 10teiligen „Constitutiones“ zusammensetzten und 1558 angenommen wurden. Als äußere Fassung setzten sie die individuelle Begegnung des einzelnen Mitgliedes mit Christus voraus, zu der die von Ignatius aus persönlicher Erfahrung entwickelten ↗Exerzitien hinführen sollten. Die Zielsetzung war noch begrenzt, als sich Ignatius und sechs Gefährten 1534 in Paris zu einer Gemeinschaft zusammenschlossen; aus politischen Gründen ließ sich eine Heidenmission im Heiligen Land jedoch nicht verwirklichen, so daß sich die Sozietät dem Papst zur Verfügung stellte. Der Arbeitsbereich nahm dadurch universalen Charakter an mit besonderen Schwerpunkten in Klerikerausbildung, Standesseelsorge (im 17. Jh. Volksmissionen) und Heidenmission. Durch die Gewaltfülle des auf Lebenszeit gewählten O.generals zum Nachteil traditioneller Zwischeninstanzen wurde der zentralistische Charakter des Personenverbandes stärker als bisher betont. Und durch die Aufteilung der Mitglieder seit 1546 in Professen mit vier feierlichen Gelübden (das 4. der besondere Gehorsam gegenüber dem Papst) und Koadjutoren mit nur drei einfachen Gelübden (die den Voventen, aber nicht den O. banden) erhielt der O. einen elitären Zug, zumal die Zahl der Professen unter dem General Acquaviva (1581—1615) bei einer Vermehrung der Provinzen auf 27 unverhältnismäßig anstieg. In Verbindung mit eigener gründlicher Ausbildung und neuen, von ihr entscheidend geprägten Pastoralmethoden (Exerzitien, Marianische Kongregation, Katechismus, Universität und Kolleg) wurde die Gesellschaft zu einem der wichtigsten Träger der Tridentinischen Reform.

Die nur kurzfristige Einengung der ersten Jesuiten auf ein spezielles Aufgabengebiet war zeitgenössischen Gemeinschaften von Anfang an ein signifikantes Merkmal; so den 1532 entstandenen *Somaskern* (Krankenpflege und Erziehung von Waisenkindern), den 1584 gegründeten *Kamillianern* (Krankenpflege), den 1604 konstituierten *Piaristen* (Schulunterricht) und 1681 gestifteten *Christlichen Schulbrüdern*. Die Priestergemeinschaften von *St-Sul-*

pice (seit 1642) und der *Eudisten* (seit 1643) beschränkten sich aufgrund ihrer Erfahrungen in der inneren Mission Frankreichs auf die Ausbildung des Priesternachwuchses; sie gelten als Schöpfer des Tridentinischen Seminars in Frankreich. Die von Vinzenz von Paul 1625 gestiftete Kongregation der *Lazaristen* widmete sich der Volks- und Heidenmission sowie der Erziehung des Klerus; durch ein viertes Gelübde verpflichteten sich ihre Mitglieder, diesem Aufgabenkomplex treu zu bleiben, solange sie der Gemeinschaft angehörten. Unterricht und Krankenpflege schälten sich als spezielle Zielsetzungen der meisten Schwestern-O. heraus; die 1610 von Franz von Sales und Franziska von Chantal gegründeten *Salesianerinnen* widmeten sich der Krankenpflege und gingen zur Erziehungsarbeit über, als sich die Gemeinschaft 1618 durch Annahme der Augustinusregel in einen O. wandelte.

Feierliche, öffentliche Gelübde konstituierten einen Verband zum O. und einfache Gelübde zur Kongregation. Die Gesellschaft Jesu vereinigte beide Formen durch die Stufung in Professoren und Koadjutoren; für die äußere Struktur des O. war dieser Unterschied unerheblich, weil die Ablegung nur einfacher Gelübde 1550 kirchlich anerkannt wurde und Gregor XIII. 1583/84 feststellte, daß auch die Koadjutoren als eigentliche O.leute zu gelten haben. Nachwehen des alten Mißtrauens gegen ordensähnliche Gemeinschaften und vorliegende Mißstände hatten das Trienter Konzil 1563 zur Klausurverschärfung und Unterordnung aller Frauenklöster unter den Diözesanbischof veranlaßt. Die Vereinigung der *Ursulinen* wurde 1535 in Brescia von Angela Merici mit dem Ziel weiblicher Jugend-erziehung und eigener Lebensregel, aber ohne Gemeinschaftsleben gegründet; Karl Borromäus berief sie 1568 nach Mailand und führte dort 1572 gemeinschaftliche Lebensweise und einfache Gelübde ein; seit 1596 in Frankreich nach italienischem Vorbild gegründete Ursulinenkongregationen erhielten erstmals 1612 die Augustinusregel mit feierlicher Profeß. Mit den Trienter Bestimmungen kollidierte erst recht das 1609 gegründete Institut der *Englischen Fräulein*, ebenfalls zur Erziehung der weiblichen Jugend. Da England als besonderes Arbeitsfeld geplant war, sah die Stifterin *Maria Ward* in der Gesellschaft Jesu ein geeignetes Vorbild für die Struktur ihres Verbandes, für den sie auch Klausurfreiheit forderte. Urban VIII. hob 1631 das Institut auf, gestattete der Gemeinschaft aber die weitere

Erziehungstätigkeit; das Verbot Benedikts XIV. von 1749, *Maria Ward* als Stifterin anzuerkennen, sollte den Jurisdiktionsanspruch des Diözesanbischofs unterstreichen. Indem Pius X. 1907 dieses Verbot wieder rückgängig machte, sanktionierte er nachträglich den Typ der Frauenkongregation, den die Englischen Fräulein angebahnt hatten. 1634 bereits folgten als nächste die *Vinzentinerinnen* und 1652 die *Borromäerinnen* für Krankenpflege; für alle ist typisch, daß durch regionale Gebundenheit mehrere voneinander unabhängige Verbände gleichen Namens und gleicher Zielsetzung entstanden.

Die endgültige Ausbildung des im Spätmittelalter schon vorgebildeten Kongregationstyps vollzog sich auf männlicher Seite reibungsloser; einzelne Unterschiede sind hier eigentlich nur von kirchenrechtlicher Bedeutung. Sinnfällig manifestiert sich der letzte Übergang in der Entwicklung der Piaristen, die 1621 von Gregor XV. als O. mit Augustinusregel und feierlicher Profeß anerkannt worden waren, 1645 infolge innerer Zwistigkeiten zu einer Genossenschaft ohne Gelübde degradiert und 1656 durch Alexander VII. als Kongregation mit einfachen Gelübden wieder zugelassen wurden. In dieser Form folgte 1725 die Gründung der *Passionisten* für innere und äußere Mission und 1735 der *Redemptoristen* mit dem besonderen Ziel der Volksmission, die durch das Ansehen ihres Gründers Alfons von Liguori im 19. Jh. größere Bedeutung erlangten.

V. Säkularisation und Regenerierung des Ordenslebens

Die *Säkularisation* — keine einheitliche Maßnahme, sondern ein vielstufiger, über ein Jahrhundert sich hinziehender Prozeß — kündigte sich bereits an, als die Jesuiten 1759 aus Portugal und seinen Kolonien vertrieben wurden. Es war eine komplexe Kräfteverbindung zwischen politischen, antikirchlichen und theologischen Schul-Interessen, die zur Vertreibung der Jesuiten aus allen Ländern bourbonischer Dynastien (1764—68) und schließlich 1773 zur Aufhebung des O. selbst durch Clemens XIV. führte, um der Kirche den notwendigen Frieden zu erhalten, wie sich dessen Breve ausdrückte. Schon zu dieser Zeit wurden die Redemptoristen in die Jesuitenfeindschaft einbezogen, weil ihr Kongregationscharakter den Anschein betonter Papsttreue erweckte, ein Vorwurf, unter dem alle ähnlichen Kongregationen auch im Kulturkampf

zu leiden hatten. Aufklärerisches Unverständnis dem katholischen O.ideal gegenüber verursachte in Frankreich 1766 eine Teilsäkularisation von Klöstern jedweder Richtung. Partielle Säkularisationen in der Lombardei unter Maria Theresia und 1782 schließlich in Österreich-Ungarn richteten sich gegen die „unbrauchbaren und überflüssigen“ Klöster, die „ein bloß beschauliches Leben führten“, während die Maßnahmen in Bayern seit 1769 vorzugsweise die Bettel-O. zu beschneiden suchten. Hinter der generellen Säkularisation von 1790 standen in Frankreich staatliche Finanznot und der Wille, jede privilegierte Stellung zu beseitigen, während die Säkularisation von 1803 in Deutschland die Absicht einer Entschädigung der Dynasten zur Voraussetzung hatte. Im Grunde stand eine ganze Skala von Motiven, die vom Bewußtsein einer Verantwortlichkeit des Staates auch für das religiöse Wohl seiner Untertanen bis zum grundsätzlichen Antiklerikalismus reichte, hinter den Schließungsdekreten, da sich sonst die ebenso wirksamen Maßnahmen in Spanien (1821 und 1835) und Portugal (1834) wie auch in Italien (1866) und in der Schweiz (1805—74), die bereits in die ersten Auswirkungen des Kulturkampfes übergangen, nicht erklären lassen.

Kirchengläubige Kreise selbst waren unter dem Einfluß aufklärerischer Ideen (seit ca. 1700 plötzlicher Nachwuchsmangel für die Besetzung regulärer Stiftspründen) Säkularisierungstendenzen zugänglich gewesen; aber nirgends rechtfertigte der Stand klösterlicher Disziplin einen Eingriff in diesem Umfang. Der Tridentinischen Reform war eine dauerhafte Erneuerung der Prälaten-O. durch Reaktivierung der im Mittelalter nur zögernd gebildeten und zum Teil unwirksam gebliebenen Kongregationen gelungen. Die Kongregationen hatten jetzt den Charakter juristischer Körperschaften erhalten, wobei in den Benediktinerkongregationen Italiens und teilweise Frankreichs die Autonomie des Einzelklosters erheblich eingeschränkt worden war. Ein beachtliches Niveau der Studien unter Benediktinern (Mauriner) und Prämonstratensern und eine Reform der Zisterzienser in den *Trappisten* (1664) waren weithin sichtbare Früchte gewesen.

Vollständig gingen durch die Säkularisationen nur wenige O. unter, aber das Gesamtbild verschob sich grundlegend. Da die Unterdrückung nicht überall zum gleichen Zeitpunkt erfolgte und mit der Zulassung der Gesellschaft Jesu durch Pius VII. im Jahre 1814 der Re-

generierungsprozeß wieder begann, konnten die einzelnen O. in spärlichen Resten den Sturm überleben. Während den zentral strukturierten Personenverbänden die Rückkehr und Gründung neuer Niederlassungen nach und nach gelang, taten sich die auf klösterlicher Autonomie aufgebauten Prälaten-O., die zudem eine größere Wirtschaftsgrundlage benötigten, weit schwerer. Dadurch blieb der Anteil von Mönchs- und Kanonikergemeinschaften am Regenerierungsprozeß des 19. Jh. unverhältnismäßig gering. Da die Vielfalt neuer Genossenschaften das O.bild des 19. Jh. bestimmte, hatte wohl die äußere Erscheinung, aber nicht die Entwicklungsrichtung des O.wesens durch die Säkularisation eine prinzipielle Wende erfahren.

Sieht man von der Heilig-Geist-Verehrung ab (*Missionare vom Heiligen Geist* seit 1848 und *Gesellschaft vom Göttlichen Wort* seit 1875), machte sich in den Neugründungen kein neuer Frömmigkeitsimpuls bemerkbar; auch bei ihnen dominierte die Herz-Jesu-, Eucharistie- und Immaculata-Verehrung. Ein konkretes Aufgabengebiet, für das von anderen O. keine oder nur ungenügend Kräfte zur Verfügung gestellt werden konnten, war nach wie vor in einseitig scheinender Betonung des Apostolates Anlaß und Daseinsbegründung der Stiftung. Die Gründungen des frühen 19. Jh. konzentrierten sich auf die traditionellen Arbeitsgebiete Volksmission, Seminarerziehung und Volksseelsorge, begannen aber im zweiten Viertel des 19. Jh. sich zusätzlich der Heidenmission zu widmen (*Picpus-Gesellschaft*, *Oblaten der Unbefleckten Empfängnis Mariens*, *Maristen* und *Missionare vom Kostbaren Blut*). Im Gefolge des Kolonialismus weitete sich die kirchliche Missionstätigkeit in ungeahnter Weise aus, für deren Ziele neue Kongregationen ins Leben gerufen wurden (1854 die *Herz-Jesu-Missionare*, 1866/85 die *Söhne vom Heiligen Herzen Jesu*, 1868 die *Weißten Väter von Afrika* und 1877 die *Herz-Jesu-Priester*); andere Genossenschaften, wie die *Salesianer* Don Boscos, *Salvatorianer* oder *Pallottiner*, wandten sich erst im ausgehenden 19. Jh. der Heidenmission zu. Die 1854 gegründeten *Assumptionisten*, die sich um Presse und Kontakte mit der Orthodoxie im Vorderen Orient verdient machten, erscheinen in diesem Gesamtbild als eine Abweichung. Die meisten dieser mit Ausnahme der Steyler Missionare in Frankreich oder Italien entstandenen Genossenschaften schufen sich einen entsprechenden weiblichen Zweig. Die Zahl der weib-

lichen Gründungen, die sich mit Krankenpflege und Erziehung in gewohntem Rahmen hielten und über bestimmte Regionalgrenzen nicht hinaus kamen, ist kaum zu überblicken.

Alle diese Gründungen auf männlicher wie weiblicher Seite waren ordenstypologisch geradlinige Weiterentwicklungen des 18. Jahrhunderts. Selbst die naturgemäß in nur geringer Zahl wiedererstehenden Kongregationen der Prälatten-O. knüpften an den letzten Stand der fast abgerissenen eigenen O.tradition an; zum Teil zwang sie staatliche Anforderung dazu (Verpflichtung zum Schulunterricht in Bayern), zum Teil war durch ältere Mitglieder aus den untergegangenen Konventen eine Kontinuität vorgegeben. Dieses Beharren in überkommenen Bahnen war Spiegelbild eines gesamtkirchlichen Verhaltens, das mit staatlichen Restaurierungstendenzen übereinstimmte. Ausnahmen wie die Benediktiner von Solesmes, Beuron und Subiaco, die sich bewußt über Lebensformen jüngeren Datums hinwegsetzten und sich in einem völlig neuen Anfang monastische Frühformen aneigneten, waren selten; nicht zufällig ging von ihnen eine monastisch-liturgische Erneuerungsbewegung aus.

Ein grundsätzlicher Wandel scheint sich im 20. Jahrhundert anzubahnen. Formal sind die 1947 von Pius XII. kirchenrechtlich anerkannten *↗Säkularinstitute* eine konsequente Weiterentwicklung der O.form des vorausgegangenen Jahrhunderts, da die äußere Lebensform und damit die Sichtbarkeit des „status“ eine völlig untergeordnete Rolle spielen. Hier reichen die Wurzeln bis auf P.-J.-P. de Clorivière zurück, der 1790 die „Société des Prêtres du Cœur de Jésus“ und die „Société des Filles du Cœur de Marie“ gründete. Weil jedes Mitglied einer eigenen Tätigkeit zum Teil weltlichen Charakters nachgeht, scheidet aber auch das Aufgabengebiet als signifikantes Zeichen aus, und da dem eigentlichen Säkularinstitut darüber hinaus die Bindung an ein Gemeinschaftsleben fehlt, liegt das Schwergewicht in der jeweils eigenständigen und weitgehend isolierten Befolgung der evangelischen Räte. Eine Analogie bilden seit 1933 die *Kleinen Brüder Jesu* (seit 1939 auch die Kleinen Schwestern Jesu), die nach dem Vorbild Charles' de Foucauld in kleinen Gemeinschaften das soziale Milieu ihrer Umgebung teilen und einzeln weltlicher Berufstätigkeit nachgehen. Als eine eremitische Komponente kristallisierten sich seit 1956 die *Kleinen Brüder der Jungfrau der Armen* heraus. Währenddessen schicken

sich die älteren O. auf Veranlassung des II. Vatikanischen Konzils an, durch gemeinsame Studienzentren die ohnehin einander nicht mehr charakterisierenden Trennwände abzubauen. Ein Versuch der niederländischen Franziskaner, den eigenen Nachwuchs während des Studiums auf mehrere Wohnungen eines städtischen Vorortes verteilt anzusiedeln, weist in dieselbe Richtung, die die zukünftige Daseinsform des O.wesens zu bestimmen scheint: Präsenz des Christlichen unter den Menschen in besonderem Vollkommenheitsstreben.

VI. Ordensrecht

Der katholische O.begriff ist mehrschichtig und sein Inhalt nur von der historischen Entwicklung her zu verstehen. Am Anfang stand das autarke Einzelkloster, das auch seine eigene Lebensordnung selbst bestimmte. Eine mehreren Klöstern gemeinsame Regel konstituierte einen O. noch nicht, sondern frühestens die Verpflichtung der fränkischen Klöster auf eine einheitliche Regelobservanz durch die Karolinger. Dementsprechend bildete ein Klosterverband im Hochmittelalter auf der Basis gemeinsamer Konstitutionen einen gesonderten „ordo“. Nach diesem Prinzip formierten sich seit dem 12. Jh. auch die Personenverbände zu eigenen „ordines“, bahnten aber durch ihre zentralistische Verfassung und lokale Ungebundenheit in Verbindung mit einer ziemlich gleichmäßigen Ausbreitung über das ganze Abendland einen neuen O.begriff an. Regel, Verfassung und gemeinsame äußere Merkmale (Aufgabengebiet, Liturgie, Tracht usw.) zusammen kennzeichneten jetzt die Zugehörigkeit zu einem O., während die älteren Mönchsklöster und Regularkanonien unter dem Einfluß dieser Entwicklung unter der Bezeichnung Benediktiner- und Augustiner-Chorherren-O. subsumiert wurden; in diesem Sinne blieben Kamaldulenser, Kartäuser oder Zisterzienser aufgrund ihrer Regel Benediktiner, bildeten aufgrund eigener Verfassung und anderer Merkmale aber O. für sich; und der Klosterverband innerhalb des Benediktiner-O. führte nur mehr die Bezeichnung Kongregation, auch wenn er die gleichen Funktionen wie vor dem Aufkommen der Personenverbände erfüllte. Gemeinschaften ohne die üblich gewordenen drei *↗*Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut im ausgehenden Mittelalter veranlaßten eine Verlagerung des Schwerpunktes auf den Gelübdecharakter. O. im strengen Sinne waren vom 16. Jh. an nur Gemeinschaften mit feierlichen

und öffentlichen Gelübden, Genossenschaften mit einfachen Gelübden hingegen erhielten den Titel „religiöse Kongregation“, und Vereinigungen ohne Gelübde nahmen lediglich einen ordensähnlichen Status ein. Da für sie alle jedoch die seit 1601 bestehende Congregatio Episcoporum et Regularium, dann die 1652 gegründete Congregatio super statu Regularium und die 1908 gebildete SC negotiis religiosorum sodalium praeposita zuständig war, nahm der O.begriff neben dem älteren, engen Umfang eine neue, weiter gefaßte Bedeutung an, zumal die religiösen Kongregationen in der Konstitution „Conditae a Christo“ Leos XIII. vom 8. 12. 1900 allgemeinkirchliche Anerkennung fanden. Gelübde und gemeinschaftliches Leben verloren ihren Charakter zur Kennzeichnung des O.standes erst recht, als auch die Säkularinstitute, denen eine gemeinschaftliche Lebensweise von Natur aus fehlt, grundsätzlich approbiert wurden.

Das O.recht ist somit auf alle Vollkommensstände der Kirche anwendbar. Es umfaßt das allgemeinkirchliche Recht, das in den can. 487—681 des CIC, den nachfolgenden päpstlichen Gesetzen und in den normgebenden Entscheidungen der SC Rel. ein Rahmenrecht bildet, und die approbierten Sonderrechte der einzelnen Gemeinschaften und Institute, die in Regel, Konstitutionen, Statuten und anderen Satzungen festgelegt sind. Gegenstand dieser Normen sind die juristischen Personen hinsichtlich Gründung oder Auflassung von O., Provinzen oder Klöster, die natürlichen Personen hinsichtlich Zulassung oder Ausscheiden aus einer Gemeinschaft, der Anteil verschiedener Jurisdiktionsträger, die aus der Profeß resultierenden Verpflichtungen für das einzelne O.mitglied, etwaige Privilegien und Sonderrechte eines O. (Studien und Art der apostolischen Tätigkeit).

Höchster Oberer eines jeden O.mitgliedes ist kraft Gehorsamsgelübdes der Papst. Endgültig seit dem Chalcedonense (451) ist jedes Mitglied aber auch bedingt der Gewalt des Diözesanbischofs unterworfen. Die Praxis, von dieser Zuständigkeit zu eximieren, war ein besonders im Hochmittelalter oft erreichtes Ziel und trug nicht wenig zur Profilierung der neuen Personenverbände bei, bleibt aber dem Recht nach eine Ausnahme. Zur Gründung einer Genossenschaft ist die Erlaubnis des Diözesanbischofs im Einvernehmen mit dem Apostolischen Stuhl notwendig; das gilt auch für die Hausgründung eines exemten Ordens. Will die Diözesankongregation Niederlassun-

gen in anderen Bistümern gründen, ist die Genehmigung des für das Mutterhaus zuständigen Ordinarius wie auch des Bischofs der Tochtergründung erforderlich; sollen die Konstitutionen dieser Kongregation geändert werden, müssen alle Bischöfe, in deren Sprengel sich Niederlassungen befinden, ihre Einwilligung geben. Wieder aufheben kann eine Genossenschaft, auch wenn es sich um eine Diözesankongregation handelt, nur der Apostolische Stuhl. Zur Kongregation päpstlichen Rechts wird eine Diözesankongregation durch das decretum laudis, das den Bischöfen die Vollmacht, Änderungen der Konstitutionen vorzunehmen, zugunsten des Heiligen Stuhles entzieht. Nach einer weiteren Probezeit kann die Kongregation das decretum approbationis instituti erhalten und zuletzt das decretum approbationis constitutum, das der O.regel die päpstliche Bestätigung erteilt. Zuständig für alle Religiösen, gleich welchen Rechts, ist die SC Rel.; die Kongregation päpstlichen Rechts bedarf darüber hinaus eines Kardinalprotektors, der dem O. mit Rat und Schutz beizustehen hat. Jeder männliche O. päpstlichen Rechts soll beim Heiligen Stuhl auch durch einen Generalprokurator vertreten sein, der in Rom residiert. Die Angliederung einer Frauengenossenschaft an einen männlichen O. bedarf eines besonderen päpstlichen Indultes; Terziarengenossenschaften mit gemeinschaftlicher Lebensweise müssen dem ersten O. aggregiert werden. Bedingung für den Eintritt in einen O. ist eine Vorbereitungszeit (Noviziat bzw. ein vorgeschaltetes Postulat), die mit Ablegung der Gelübde (Profeß) abgeschlossen wird. Mehrere Profeßstufen sind möglich; die letzte verpflichtet zu dauernder Bindung an die Gemeinschaft, von der nur durch besonderes Indult in Form einer Exklaustrierung oder Säkularisierung entbunden werden kann; Übertritte in einen anderen O. sind nicht ausgeschlossen. Alle Häuser mit gemeinschaftlicher Lebensweise kennen eine Klausur in unterschiedlicher Strenge, in der die Religiösen wohnen. Die strenge oder päpstliche Klausur besteht in allen Regularklöstern und allen Frauenklöstern mit feierlichen Gelübden; sie umfaßt das ganze Haus außer Kirche und Gasträumen und darf von O.frauen nicht verlassen werden. Die Kongregationen und die Genossenschaften ohne Gelübde hingegen besitzen nur eine gemäßigte Klausur.

LITERATUR: 1. Übersichten: H. Hélyot, Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et des congrégations séculières, 8 Bde. (P 1714—19, 1838, it.

- Lucca 1737 ff., dt. L 1753—56), daraus: *J.-P. Migne*, Dictionnaire des ordres religieux, 4 Bde. (P 1847—59); *M. Heimbucher*, Die O. und Kongregationen der kath. Kirche, 2 Bde. (Pa ¹1933—34, Nachdruck Aalen 1965); *C. G. Coulton*, Five Centuries of Religion, 4 Bde. (C 1923—50) (beginnt mit 11. Jh.); *Ch. de Montalembert*, Les moines d'Occident depuis Saint Benoît jusqu'à Saint Bernard, 7 Bde. (P 1860—77, Nachdruck 1934, dt. Rb 1860—78 u. 1880—85, it. Siena 1894 ff., engl. Lo 1896); *U. Berlière*, L'ordre monastique des origines au XII^e siècle (P ¹1924); *D. Knowles*, From Pachomius to Ignatius (O 1966). — *P. Pourrat*, La spiritualité chrétienne (P ¹1943); *J. Leclercq - F. Vandembroucke - L. Bouyer*, La spiritualité du moyen âge (P 1961). — *J. Leclercq*, Études vocabulaires monastiques du moyen âge (R 1961). — *L.-H. Cottineau*, Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés, 2 Bde. (Macon 1935—39). — *D. Knowles*, The Monastic Order in England (Lo ¹1963); *E. Power*, English Medieval Nunneries (Lo 1964); Das Wirken der O. und Klöster in Deutschland, I: Die männlichen O., hrsg. von *P. Hasenberg - A. Wienand*, II: Die weiblichen Orden, hrsg. von *A. Wienand* (Kö 1957—64); *J. Pérez de Urbel*, Los monjes españoles en la Edad Media, 2 Bde. (Ma ¹1945); *M. Cocheril*, Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal (P 1966); *G. Penzo*, Storia del monachismo in Italia (R 1961). — *M. Brockie - L. Holstenius*, Codex regularum monasticarum et canonicarum (Augsburg 1759, Nachdr. Graz 1957—58); *H. Urs v. Balthasar*, Die großen O.regeln (Ei ¹1961); *B. Miller*, Weisung der Väter (Fr 1965); Regula sancti Benedicti, ed. *R. Hanslik*: CSEL 75 (1960); Corpus consuetudinum monasticarum, hrsg. von *K. Hallinger* (Siegburg 1963 ff.).
2. Ordensgeschichten: *Ph. Schmitz*, Histoire de l'ordre de Saint Benoît, 6 Bde. (Maredsous [I—II, III—VI] 1948—49), dt. 4 Bde. (Ei 1947—60); *St. Hilpisch*, Geschichte der Benediktinerinnen (St. Ottilien 1951); *A. Zimmermann*, Kalendarium Benedictinum, 4 Bde. (Metten 1934—38); *R. Molitor*, Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände, 3 Bde. (Mr 1928—33); *V. Dammerz*, Das Verfassungsrecht der benediktinischen Mönchskongregationen (St. Ottilien 1963); *A. Pagnani*, Storia dei Benedettini Camaldolesi (Sassoferrato 1949); *S. Boesch Cajano*, Storia e tradizione vallombrosane: Bulletin del Istituto Storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano 76 (1964) 99—215; *D. Meade*, The Constitutional Development of the Monastic Congregation of Vallombrosa (1035—1484) (R 1960); *E. Beumann*, Les Chartreux (P 1928, dt. Mr 1930); *D. Seward*, The Grandmontines: DR 83 (1965) 249—264; *J. Becquet*, Le bullaire de l'ordre de Grandmont (Ligugé 1956—63); *L. Lekai*, The White Monks (Okauchee 1953, fr. P 1957, dt. Kö 1958); Statuta capitulorum gen. ordinis Cisterciensis 1116 bis 1786, ed. *J.-M. Canivez* (Lv 1933); *F. van der Meer*, Atlas de l'ordre cistercien (Bru 1965); *K. Elm*, Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens (Kö - Graz 1962). — *Ch. Dereine*, Chanoines: DHGE XII 353—405; *M. Schmid - S. Diermeier*, Kurzgefaßte Geschichte der Augustiner-Chorherren: In unum congregati 8 (Klosterneuburg 1961), 9 (1962); *Ch. Giroud*, L'ordre des chanoines réguliers de St. Augustin et ses diverses formes de régime interne (Martigny 1961); *F. Grassl*, Der Prämonstratenser-O. (Tongerloo 1934); *H. Lentze*, Die Verfassung des Prämonstratenser-O. und die Wandlungen im weltlichen Bereich: Archiv für österreichisches Kirchenrecht 10 (1959) 81—121; *L. Goovaerts*, Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré, 4 Bde. (Bru 1899—1909); *N. Backmund*, Monasticum Praemonstratense, 3 Bde. (Straubing 1949—60). — *J. Charpentier*, L'ordre des Templiers (P ¹1961); *G. Bordonove*, Les Templiers (P 1963); *R. Serrou*, L'ordre souverain militaire et hospitalier de St. Jean de Jérusalem, de Rhodes et de Malte (P 1963); *M. Tumlner*, Der Deutsche O. im Werden, Wachsen und Wirken bis 1400 (W 1955); *H. H. Hofmann*, Der Staat des Deutschmeisters (Mn 1964); *F. Gutton*, L'ordre de Calatrava (P 1955); *F. Benninghoven*, Der O. der Schwertbrüder (Kö - Graz 1965); *C. Mazarini di Gesù*, L'ordine trinitario nella Chiesa e nella storia (Tn 1964). — *H. Holzappel*, Handbuch der Geschichte des Franziskaner-O. (Fr 1909); *F. de Sessevalle*, Histoire générale de l'ordre de Saint François, 2 Bde. (P 1935) (nur bis 1517); *L. Wadding*, Annales Ordinis Minorum, 8 Bde. (Ly 1625 bis 1654), 30 Bde. (Quaracchi ¹1931 ff.); *ders.*, Scriptores Ordinis Minorum (R 1650), 4 Bde. (¹1906—36); *E. Wagner*, Historia Constitutionum gen. OFM (Wü - R 1954); *D. Carbajo*, Elementos de historia de la Orden franciscana (Murcia 1960). — *A. Walz*, Compendium historiae Ordinis Praedicatorum (R ¹1948); *W. A. Hinnebusch*, The History of the Dominican Order I (Staten Island 1965) (bis 1500); *M. M. Monssen*, Die Dominikanerinnen (Fri 1964); *J. Quétyf - J. Echar*, Scriptores Ordinis Praedicatorum, 2 Bde. (P 1719—21, R ¹1909 ff.); Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica, ed. *B. M. Reichert*, 14 Bde. (R 1896 bis 1904, P 1931 ff.). — *Franciscus a S. Maria*, Histoire générale des Carmes et Carmélites, 5 Bde. (Lérins 1896 bis 1897); *Silverius a S. Theresia*, Historia del Carmen Descalzo, 14 Bde. (Burgos 1935—43); *G. Mesters*, Geschichte des Karmeliten-O. (Mz 1958); *H. Peltier*, Histoire du Carmel (P 1958); *B. Zimmermann*, Monumenta Hist. Carm. I (Lérins 1905—07); *C. Wessels*, Acta Capit. gen., 2 Bde. (R 1914—34); *G. de Villiers*, Bibliotheca Carm., 2 Bde. (R 1927). — *J. Lantieri*, Postrema saecula sex religionis Augustinianae I—II (Tolentino 1858—59), III (R 1860); *A. de Romanis*, L'Ordine Agostiniano (Fi 1935); Acta ordinis Eremitarum sancti Augustini (R 1956 ff.); *D. A. Perini*, Bibliotheca Augustiniana, 4 Bde. (Fi 1929—35); *A. M. Rossi*, Manuale di storia dell'Ordine dei Servi di Maria (R 1956); *José de Sigüenza*, Historia de la Orden de San Jerónimo, 2 Bde. (Ma ¹1907, 1909). — *M. Scarpini*, I monaci benedettini di Monte Oliveto (San Salvatore Monferrato 1952). — *Meldior a Pobladora*, Historia generalis OFM Cap., 4 Bde. (R 1947—51); *Th. Graf*, Die Kapuziner (Fri 1957); Lexicon Capuccinum (R 1951). — *O. Premoli*, Storia dei Barnabiti, 3 Bde. (R 1913—25); *Ph. Hofmeister*, Die Verfassung des O. des hl. Philippus Neri: Festschrift für J. Heckel (Kö 1959) 195—221. — *H. Becher*, Die Jesuiten (Mn 1951); *R. G. Villoslada*, Manual de Historia de la Compañía de Jesús (Ma ¹1954); *H. Böhmer*, Die Jesuiten (St ¹1957); *M. Dierickx*, De Jezuiten (Brügge ¹1964); Monumenta historica S. I. (Ma 1894 ff., Rom 1932 ff.); *C. Sommervogel*, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus I—IX (Bru - P ¹1890—1900), X (Ts 1911), XI (P 1932); *F. Sánchez Vallejo*, Atlas geographicus S. J. (R 1964); *L. Koch*, Jesuitenlexikon (Pa 1934). — *S. Raviolo*, Lineamenti di Storia dei CC. RR. Somaschi (R 1957); *M. Vanti*, Storia dell'Ordine dei Chierici regolari Ministri degli Infermi, I: Domesticum (Verona - R 1937 bis 1942), II (R 1943—44); *L. Picanyol*, Prospetto storico delle Scuole Pie dalla morte del Santo Fundatore sino ai nostri tempi: L'Eco dei nostri Centenari (R 1949); *ders.*, Rerum latinarum scriptores ex ordine Scholarum Piarum (R 1956); *P. Boisard*, La Compagnie de St-Sulpice, 2 Bde. (P 1959); *S. M. D. Hunt*, Der O. der hl. Ursula (Ms. Brentwood 1961); *M. de Meulemeester*, Histoire Sommaire de la Congrégation du

Très Saint Rédempteur (Lv 1958); *ders.*, Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes I—III (Lv 1933 bis 1939). — S. *Lessens*, La Trappe. Schets van ontstaan en ontwikkeling (1664—1898) (Tilburg 1965).

3. Zu den einzelnen Epochen: Zu I: K. *Heussi*, Der Ursprung des Mönchtums (T 1936); G. *Turbessi*, Ascetismo e monachesimo prebenedettino (R 1961); St. *Schiwietz*, Das morgenländische Mönchtum, 3 Bde. (Mz 1904, W 1938); J. *Bremond*, Les pères du désert, 2 Bde. (P 1924); A.-J. *Festugière*, Les moines d'Orient (P 1961); Il monachesimo orientale: Orientalia Christiana Analecta 153 (1958); L. *Bouyer*, La vie de Saint Antoine (St-Wandrille 1950); H. *Dörries*, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle: Nachrichten der Akademie der Wiss. in Göttingen H. 14 (1949); H. *Bacht* (Pachomius): Revue Mabillon 51 (1961) 7—25; A. de *Menchieta*, L'Ascèse monastique de Saint Basile (Maredsous 1948); H.-G. *Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Mn 1959); J. M. *Husey*: Cambridge Medieval History IV/2 (1967); Le millénaire du Mont Athos (963—1963) (Chevetogne 1963); Il monachesimo nell'alto medioevo: Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo di Spoleto IV (1957); O. *Chadwick*, John Cassian, a Study in primitive Monasticism (C 1950); H. O. *Weber*, Die Stellung des Johannes Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition (Mr 1961); F. *Prinz*, Frühes Mönchtum im Frankenreich (Mn 1965); A. *Zumkeller*, Das Mönchtum des hl. Augustinus (Wü 1950); J. *Leclercq*, Saint Martin et son temps (R 1961); J. *Ryan*, Irish Monasticism (Dublin—Lo 1931); W. *Delius*, Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jh. (Mn—Bas 1954); J. *Orlandis*, Las congregaciones monásticas en la tradición suevográfica: Anuario de Estudios medievales 1 (1964) 217 bis 287; (Zur Benediktregel): Studia Anselmiana 42 (1957); A. *Mundó*, Études sur les anciennes règles monastiques latines (Oslo 1964); Th. *Schieffer*, Winfrid-Bonifatius (Fr 1954).

Zu II: J. *Semmler*, Karl d. Gr. und das fränkische Mönchtum: Karl der Große II, hrsg. von H. Beumann-B. Bischoff (D 1965) 255—289; *ders.*, Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816: ZKG 74 (1963) 15 bis 82; J. *Sieglwart*, Die Chorherren- und Chorfrauen-gemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jh. bis 1160 (Fri 1962); E. *Ewig*, Chronogang von Metz, der Gestalter der karolingischen Reichskirche: Frühmittelalterliche Studien 2 (1968); E. *Sackur*, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jh., 2 Bde. (Hl 1892—94); G. de *Valous*, Le monachisme clunisien des origines aux XV^e siècle, 3 Bde. (Ligugé-P 1935); G. *Tellenbach* (Hrsg.), Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser (Fr 1959); Ph. *Hofmeister*, Cluny und seine Abteien: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-O. 75 (1964) 183—239; G. *Charvin*, Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny I (P 1965); K. *Hallinger*, Gorze-Cluny, 2 Bde. (R 1950); J. *Fechter*, Cluny. Adel und Volk (910—1156) (Diss. T 1966); K. *Schmid*-J. *Wollasch*, Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters: Frühmittelalterliche Studien 1 (1967) 365—405; H. *Jakobs*, Die Hirsauer (Kö-Graz 1961); P. *Grossi*, Le abbazie benedettine nell'alto medioevo italiano (Fi 1957); L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII: Atti della 2^a settimana internazionale di studio di Mendola (Mi 1965); W. *Kurze*, Campus Malduli. Die Frühgeschichte Camaldolis: QFIAB 44 (1964) 1—34; B. *Bligny*, Recueil des plus anciens actes de la Grande Chartreuse (1086—1196)

(Grenoble 1958); M. de *Fontette*, Recherches sur les origines des moniales chartreuses: Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras II (P 1965) 1143 bis 1151; J.-B. *Mahn*, L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII^e siècle (P 1951); P. *Zakar*, Die Anfänge des Zisterzienser-O.: Analecta sacri Ordinis Cisterciensis 20 (1964) 103 bis 138; K. *Hallinger*, Woher kommen die Laienbrüder?: ebd. 12 (1956) 1—104; La vita commune del Clero nei secoli XI e XII: Atti della settimana di studio di Mendola, 2 Bde. (Mi 1959); J. *Mois*, Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des 11. und 12. Jh. (Mn 1953); W. *Hümpfner*-M. *Verheijen* (Autorschaft der Augustinusregel): Augustinus Magister I (P 1954) 241—263; F. *Petit*, La spiritualité des Prémontrés (P 1947); D. *Santa*, La spiritualità di San Norberto da Xanten: Analecta Praemonstrantia 34 (1958) 219—242, 35 (1959) 15—55 198—226.

Zu III: H. *Prutz*, Die geistlichen Ritter-O. (B 1908); A. *Waas*, Geschichte der Kreuzzüge II (Fr 1956) 1 bis 56; D. W. *Lomax*, Las milicias cistercienses en el reino de León: Hispania 23 (1963) 29—42; *ders.*, La Orden de Santiago, 1170—1275 (Ma 1965); C. H. C. *Flugi van Aspermont*, De Johanniterordere in het Hl. Land 1100—1292 (Assen 1957); K. *Forstreuter*, Der Deutsche O. am Mittelmeer (Bo 1967); O. *Engels*, Zur Historiographie des Deutschen O. im Mittelalter: Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966) 336—363; H. *Finke*, Papsttum und Untergang des Templer-O., 2 Bde. (Mr 1907); H. *Grundmann*, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (B 1935, Nachdr. Hildesheim 1961), dazu AKG 37 (1955) 129—182, 45 (1963) 60—90; Vaudois Languedociens et Pauvres Catholiques: Cahiers de Fanjeux 2 (Ts 1967); P. *Sabatier*, Vie de Saint François (P 1894); F. van den *Borne*, Het Problem van de Franciscusbiographie in het licht van de moderne historische kritiek: Sint Franciscus 1 (1955) 241—320; A. *Fortini*, Nova Vita di San Francesco, 4 Bde. (Assisi 1959); K. *Eßer*, Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des O. der Minderbrüder (Lei 1966); G. G. *Meersseman*, Dossier de l'ordre de la pénitence au XIII^e siècle (Fr 1961); M.-H. *Vicaire*, Histoire de Saint Dominique, 2 Bde. (P 1957, dt. Fr 1962—63); Saint Dominique en Languedoc: Cahiers de Fanjeux 1 (Ts 1966); A. H. *Tomas*, De oudste constituties van de Dominicanen (Lv 1965); K. *Elm*, Neue Beiträge zur Geschichte des Augustiner-Eremiten-O. im 13. und 14. Jh.: Archiv für Kulturgeschichte 42 (1960) 357—387; R. *Arbesmann*, Der Augustiner-Eremiten-O. und der Beginn der humanistischen Bewegung (Wü 1965); R. *Brooke*, Early Franciscan Poverty (Lo 1961); Thaddäus of New Durham, The Doctrine of the Franciscan Spirituels (R 1963); T. *Nyberg*, Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters (Lund 1965); E. *McDonnell*, The Beguines and Beghards in Medieval Culture (New Brunswick—New Jersey 1954); Alcantara de Mens, Les Béguines et les Bégards dans le cadre de la culture médiévale: Le Moyen Age 64 (1958) 305—315; E. *Neumann*, Rheinisches Beginen- und Begardenwesen (Gonsenheim 1960); Las monjas carmelitas hasta S. Teresa de Jesús: Carmelus X (1963).

Zu IV: H. *Lentze*, Studia Wiltinensia (I 1964); T. *Leccisotti*, Congregationis S. Justiniae de Padua OSB Ordinationes Capitulum gen. (1424—74), 2 Bde. (Montecassino 1939); P. *Volk*, Die Generalkapitelrezesse der Bursfelder Kongregation, 3 Bde. (Siegburg 1955—58); G. M. *Colombás*, La primera edición de las Constituciones de la Congregación benedictina de Valladolid (Montserrat 1960); S. van der *Woude*, Acta

capituli Windesheimensis (Den Haag 1953); *W. Lourdaux - E. Persoons*, De Statuten van de Windesheimse mannenkloosters in handschrift en druk: Archief voor de geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 6 (1964) 180—224; *M. Giménez Salas*, Bibliografía fundamental de Santa Teresa de Jesús: Cuadernos bibliográficos VI (Ma 1962); Saint Teresa of Avila, hrsg. von *P. Thomas - P. Gabriel* (Dublin - Lo 1963); *Optat de Veghel*, La réforme des Frères mineurs Capucins dans l'Ordre franciscain et dans l'Église: Collectanea Franciscana 35 (1965) 5—108; *P. Bianchini*, Origine e sviluppo della compagnia dei Servi dei Poveri (Mi 1941); *P. A. Kunkel*, The Theatines in the History of Catholic Reform before the Establishment of Lutheranism (Wa 1941); *A. Veny Ballester*, S. Cayetano de Thiene (Ba 1950); *H. Rahner*, Ignatius und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit (Graz *1949); *P. de Leturia*, Estudios Ignacianos, 2 Bde. (R 1957); *J. de Guibert*, La Spiritualité de la Compagnie de Jésus (R 1953); *A. Jiménez Oñate*, El origen de la Compañía de Jesús (R 1966); *M. Vanti*, San Camillo de Lellis (Mi *1958); *A. Dodin*, S. Vincent de Paul. Entretiens spirituels aux Missionnaires (P 1960); *F. Contassot*, Vincent de Paul (P 1964); *J. Grisar*, Jesuitinnen. Ein Beitrag zur Geschichte des weiblichen O.wesens von 1550—1650: Reformata reformanda (Festgabe für H. Jedin II) (Mr 1965) 70—113; *ders.*, Maria Wards Institut vor Römischen Kongregationen, 1616—1630 (R 1966); *M. de Meulemeester*, Origines de la Congrégation du Très Saint Rédempteur (Lv *1957); *L. Hick*, Das O.ideal der Redemptoristen (B 1956).

Zu V: *R. Hesbert*, La Congrégation de St-Maur: Revue Mabillon 51 (1961) 107—156; *L. Hammermayer*, Deutsche Schottenklöster 1560—1580: Zeitschrift für Bayer. Landesgeschichte 26 (1963) 131—255; *O. Braunsberger*, Rückblick auf das kath. O.wesen im 19. Jh.: Stimmen aus Maria Laach ErgBd. 79 (Fr 1901); *M. de Pierredon*, L'histoire politique de l'ordre souverain de St. Jean de Jérusalem de 1789 à 1955, 2 Bde. (P 1963); *Clemente da Terzorio*, Le missioni dei Min. Capp., 10 Bde. (R 1913—38); *L. Ravasi*, La congregazione dei Passionisti verso la metà del sec. XIX (Caravete - R 1963); *W. J. Battersby*, The History of the Institute of the Brothers of the Christian Schools in the XIX Century (1850—1900) (Lo 1963); *P. Weissenberger*, Das benediktinische Mönchtum im 19./20. Jh. (Beuron 1953); *ders.*, Abt Plazidus Vogel und die Anfänge der Benediktinerkongregation von St. Ottilien: Würzburger Diözesangesichtsblätter 25 (1963) 253 bis 308; *N. Martin*, Zur Soziologie der Säkularinstitute in der kath. Kirche (Diss. Saarbrücken 1967); *R. Quesnel*, Charles de Foucauld (Tours - P 1966); *R. Aubert*, Über die Brüder von der Jungfrau der Armen: Concilium 2 (1966) 739—742; *L. Kaufmann*, Kirchenreform und O.reform: Orientierung 29 (Z 1965) 87—92 110 bis 114.

Odilo Engels

ORDNUNG

1. *Der Begriff*. Die O. ist eine ↗Einheit aus mehreren nach einer Regel aufeinander bezogenen Elementen. Diese müssen unter sich verschieden, aber einander zuordenbar sein

und für eine Realordnung auch wirklich existent (Thomas von Aquin, De Pot. q. 7 a. 11 c). Die Einheit muß keine in sich abgeschlossene, sondern kann auch eine offene sein (wie die Reihe der natürlichen Zahlen). Die Regel, die in einer dynamischen O. die Aufeinanderfolge oder das Auseinanderhervorgehen der Elemente bestimmt, heißt vorzugsweise Gesetz oder — für planvolles Handeln — Methode; wenn sie in der statischen O. die Stellung der Elemente zueinander angibt, nennt man sie eher Schema, Muster, Disposition. Der durch dieses O.prinzip bedingte formale Aspekt ist für die dynamische O. ihre Ausrichtung, ihre Finalität (↗Entelechie), für die statisch betrachtete O. die Struktur oder — bezogen auf die Wahrnehmung — ihre Gestalt.

2. *Unterteilung*. Je nach dem Verhältnis, das eine O. zum ordnenden Geist des Menschen hat, unterscheidet man drei Hauptgruppen von O.: die Natur-O. (Kosmos), die dem Menschen vorgegeben ist, die er nur zu entdecken braucht; die O. der ↗Ethik und der ↗Logik, die ihm aufgegeben sind, deren Norm er als vorgegeben erkennt, die er aber in seinem Willen und Denken erst ausführen muß; schließlich die O. der ↗Kultur und ↗Technik, die der Mensch vor allem unter Anwendung der vorgegebenen ethischen Normen (Rechts-O.) oder ↗Naturgesetze (technische Gebilde) nach seinen Bedürfnissen entwickelt oder die er auf sein Gefallen hin entwirft (Spiele nach Spielregeln, Kleider nach der herrschenden Mode, selbst Kunstwerke nach einem Stilkanon).

Auch die Eigenart der O.glieder bedingt einen Unterschied der O.struktur. Ist die O. eine geschlossene Einheit, deren Glieder nicht selbständig, sondern nur als Teile der O. zu verstehen sind, heißt sie Ganzheit, deren eindrucksvollstes Beispiel der Organismus ist. Vereinigt die Struktur verschiedenartige Elemente auf eine Weise, die unserem ästhetischen Gefühl entspricht, redet man von Harmonie. Nach dem O.prinzip, dem ordnenden Gesichtspunkt, dessen ursprünglichste Form das Vor- bzw. Nachgesetztsein ist (ein bloßes Nebeneinander ergibt keine O.), unterscheidet man die räumliche O. (nach verschiedenem oder gleichem Abstand zu einer bestimmten Raumstelle oder nach Übereinstimmung mit einem vorgegebenen Plan oder Bild), die zeitliche O. (einfach fortlaufende oder periodisch wiederkehrende Aufeinanderfolge), die Rang-O. (nach Abhängigkeit der Elemente vonein-

ander oder ihrer Übereinstimmung mit einer vorliegenden Wert-O.), die Kausal-O. (↗Kausalität) (nach den verschiedenen Ursachearten und dem Verhältnis Ursache—Verursachtes), gipfelnd in der Final-O., der O. auf ein Ziel hin, für den Menschen Urbild aller O., da er von seinem vernünftigen Handeln aus in der O.struktur das durch die Zusammenstellung der Elemente zu erreichende oder erreichte Ziel sieht. — Schließlich hat man die O. auch noch unterschieden je nach der (menschlichen) Fähigkeit, die ihre Struktur zu entdecken vermag, etwa der rationalen O., den „Ordo amoris“ (M. Scheler) oder „Ordre du cœur“ (B. Pascal) zur Seite oder gegenübergestellt.

3. *Geschichte*. Bei der Bedeutung der O. für das menschliche Leben nimmt es nicht wunder, daß von Anfang der Philosophiegeschichte an das Problem der O. zu den wichtigsten zählt. Schon das mythologische Denken (↗Mythos, Mythologie) versucht, Entstehung und Struktur der ↗Welt und Sinn des menschlichen Schicksals dadurch zu begreifen, daß es ihnen aus dem menschlichen Leben in den Bereich des Göttlichen übertragene O.en und Bilder zuordnet. Das vorsokratische Philosophieren forscht nach der ἀρχή als dem O.prinzip (z. B. die Zahl bei den Pythagoreern) oder O.material (z. B. das ἄπειρον bei Anaximander) der als Kosmos erfahrene Welt; gerade ihre O., nicht das Vorhandensein der dieser als Material vorliegenden, in sich daher völlig ungeordneten Materie versuchen auch Platon und Aristoteles durch den Demiurgen als ordnende Macht (wie schon bei Heraklit der Logos) und die Idee bzw. Form als O.prinzip zu erklären; dabei ist die O. zwar auch Struktur, aber vor allem Ausrichtung auf das ihr vorgeordnete Gute (vgl. z. B. Aristoteles, *Metaph.* Λ 1075 a). Für das Christentum ist, da auch die Materie geschaffen ist, nichts mehr der O. entzogen, die ↗Schöpfung selbst eine umfassende O., wie schon der Schöpfungsbericht der ↗Genesis vor allem im Bild des Sechstageswerkes zeigt. Damit hängt eng zusammen die Überzeugung, daß alles gut sei, während in der griechischen Auffassung von einer der schaffenden O. vorausliegenden Materie diese leicht als das Prinzip der Unordnung und dann auch des ↗Bösen erscheint, das ja in der Abweichung von einer Norm, einer verpflichtenden O. besteht. Daher ist auch für die christliche Überzeugung, daß alles von Gott geordnet sei, das Übel ein besonderes Problem. Schon Augustinus geht in seiner Frühschrift

„De ordine“ vor allem auf diese Frage ein. Im MA übernimmt man von ihm und der neuplatonischen Tradition die Idee vom hierarchischen Stufenbau der Welt, in dem alles seinen Platz nach dem ewig im Geist Gottes vorgegebenen Plan der Schöpfung hat oder ihm zustrebt. Weil das höchste in der Welt zu verwirklichende ↗Gute ihre diesem Plan entsprechende Gesamt-O. ist, kann ein einzelnes Schlechtes noch sinnvoll sein, wenn es der Verwirklichung dieser Gesamt-O. dient (vgl. Thomas von Aquin, *S. th.* I q. 49 a. 2). — In der neueren außerscholastischen Philosophie liefert Kant den wichtigsten Beitrag zur Lehre von der O., da nach ihm die Sinnlichkeit mit ihrem Apriori von Raum und Zeit und der Verstand mit seinen Kategorien erst jene O. in die Natur hineinträgt, die der Mensch dort vorfindet. Aus der richtigen Erkenntnis, daß O. von Geist abhängt, die im Deutschen Idealismus zur Behauptung der Identität von Denk- und Seins-O. entwickelt wurde, ist dann im Gefolge Kants oft die Neigung entstanden, O. allein auf den menschlichen Geist zurückzuführen, obwohl die Kausalstrukturen der Natur — die Naturkonstanten im anorganischen, die Organismen und ihre Entwicklung im Bereich des Lebendigen — die vorgegebene O. unübersehbar machen. Dagegen wird auch für diese Bereiche eine Final-O. bestritten und öfters versucht, besonders die ethischen Normen nicht als aufgegebene O., sondern allein aus menschlicher Konvention oder dergleichen zu erklären, was dann aber gerade deren absolut verbindlichen Charakter unerklärt lassen muß. — In der Geschichte hat im Anschluß an Hegel der ↗Historische Materialismus eine festgesetzte Entwicklungs-O. entdecken wollen; diese Sicht kommt dem O.denken des Menschen entgegen, das überall O. sucht, um einen berechenbaren Bereich zu haben, aber ihre Begründung bleibt noch fraglicher als der entsprechende christliche Versuch Teilhard de Chardins, einen innerweltlichen Zielpunkt anzugeben, auf den die gesamte Weltgeschichte als auf ihre Vollendung hingeordnet sei (↗Geschichtsphilosophie, ↗Geschichtstheologie). Bei einer derartigen Auffassung besteht zumindest die Gefahr, den jetzigen Menschen nur als Übergang für ein Kommendes anzusetzen, während doch jeder Mensch für sich Ziel der Welt-O. ist, in sich selbst aber eine O., die durch ihn auch die letzte der Welt ist, auf Gott hin zu verwirklichen hat (↗Gott-Welt-Verhältnis, ↗Ziel des Menschen).