

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Mut zu einem klaren Profil

Engelb. Monnerjahn

Eine Vision für die Kirche von morgen

Geo Grimme

Freiheit – Gleichheit – Schwesterlichkeit

Eduardo Cano

Maria in der Theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil

Renate und Norbert Martin

Die Bischofssynode über Ehe und Familie

Inhalt:

Mut zu einem klaren Profil 145

Engelbert Monnerjahn
**„In und mit Christus um den Vater
kreisen“: Der Mariengarten —
eine Vision der Kirche von morgen** 147

Geo Grimme
**Freiheit — Gleichheit — Schwester-
lichkeit** 163

Cäcilia Bonn
Durch Maria zu Jesus 175

Eduardo Cano
**Maria in der Theologie nach dem
II. Vatikanischen Konzil** 178

Blick in die Zeit
**Ein Jahr danach: Die Bischofssynode
über Ehe und Familie** 188

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung
ISSN 0341-3322

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn
Anschrift der Schriftleitung: Trierer Str. 400, 5400 Koblenz-Metternich

Verlag: Patris Verlag, 5414 Vallendar-Schönstatt, Postfach 120

Herstellung: Neuwieder Verlagsgesellschaft, Neuwied

Bestellungen und geschäftliche Mitteilungen sind an den Verlag, Manuskripte und Anregungen an die Schriftleitung zu richten. Unverlangt zur Besprechung eingesandte Bücher werden u. U. nur kurz angezeigt.

Erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements DM 19,— einschl. Porto, Ausland 18,15 zzgl. 2,— DM Porto. Preis des Einzelheftes DM 5,—.

Mut zu einem klaren Profil

Das Wheaton College in Illinois scheint, von außen betrachtet, nur irgend eine der vielen Hochschulen gleicher Art zu sein, die es in den Vereinigten Staaten gibt. Macht man sich jedoch mit dem Leben innerhalb seiner Mauern näher bekannt, so stellt man fest, daß es eine Schule wenn nicht von einzigartigem, so doch von herausragendem Charakter ist. Dem Besucher fällt zum Beispiel beim Gang über den Campus oder bei einem Blick in die Gemeinschaftsräume der Wohngebäude nach kurzer Zeit auf, daß niemand von den Studenten und Studentinnen am Rauchen ist. In der Tat: Wer sich am Wheaton College immatrikuliert, weiß, daß er dort nicht rauchen darf. Der Verzicht auf Tabak ist eine der Bedingungen für den Eintritt in das College. Wer trotzdem während der vier Jahre, die das Studium dauert, beim Rauchen ertappt wird und es nach mehrfacher Mahnung nicht aufgibt, kann nicht in Wheaton bleiben.

Der Verzicht auf das Rauchen ist nicht die einzige Voraussetzung, deren Erfüllung ein Student, der nach Wheaton kommen will, feierlich versprechen muß. Das College duldet in seinem Bereich auch keine alkoholischen Getränke, keine Drogen, keine Glücksspiele, keine Tanzveranstaltungen. Nicht einmal der Gebrauch von Kautabak – als Ersatz für die Zigarette oder die Pfeife – ist zugelassen. Vor Jahren durften die Studenten auch nicht ins Kino gehen. Dagegen ist die Teilnahme an Bibelklassen und am täglichen Gottesdienst verpflichtend. In der College-Kapelle haben Studenten und Studentinnen feste Plätze, so daß Anwesenheitskontrolle jederzeit möglich ist.

Bei dermaßen strengen, den Gewohnheiten heutiger Jugendlicher so sehr widerstrebenden Anforderungen möchte man meinen, daß das College Schwierigkeiten hat, genügend Studenten zu bekommen. Dem ist keineswegs so. Wheaton mit seinen 2 000 Studienplätzen ist immer voll ausgebucht. Dies nicht zuletzt deswegen, weil es für seine Leistungen in der wissenschaftlichen Ausbildung einen weit verbreiteten guten Ruf genießt. Wheaton ist vor allem für seine ausgezeichnete mathematische und naturwissenschaftliche Abteilung (Physik, Chemie) bekannt. Obwohl an Studentenzahl kleiner als andere vergleichbare Colleges, liegt es mit der Zahl und Qualität seiner Doktorpromotionen seit 1920 immer in der Spitzengruppe der USA. Dem entspricht, daß Absolventen von Wheaton später bedeutende Stellungen bekleiden. Nicht weniger als elf ehemalige Alumnus von Wheaton leiten gegenwärtig andere Colleges in den Vereinigten Staaten.

Doch nicht nur die Studenten von Wheaton müssen einem besonderen Standard entsprechen, sondern auch die Mitglieder des akademischen Lehrkörpers, die Professoren, Dozenten und Assistenten. Ihre persönliche Lebensführung hat dem

Ethos der Hochschule gemäß untadelig zu sein. Darüber hinaus gehen sie eine Reihe von Verpflichtungen für ihre Lehrtätigkeit ein. Ihren Vorlesungen zum Beispiel müssen sie die Verbalinspiration der Hl. Schrift und die Irrtumslosigkeit ihres ursprünglichen Textes zugrunde legen. Für die Lehre über die Herkunft des Menschen ist der Kreatianismus verbindlich. Darwins Abstammungslehre wird in den Vorlesungen dargestellt, aber nicht als Doktrin des College vertreten. Adam und Eva haben in Wheaton noch immer den Rang von individuellen geschichtlichen Personen.

Der Preis, den das College für seine eigenständige Linie und sein klares Profil bezahlt und weiterhin zu zahlen bereit ist, ist nicht gering. Aufgrund der Treue zu den Prinzipien, die es sich seit seiner Gründung im Jahre 1860 auferlegt hat, erhält es keinerlei öffentliche Unterstützung, weder von kirchlicher noch von staatlicher Seite. Der Staat verweigert jede Hilfe mit dem besonderen Hinweis darauf, daß Wheaton nur für christliche Studenten und Lehrer offen ist, Atheisten, Mohammedaner, Juden, Buddhisten usw. dagegen nicht aufnimmt. Zu zwei Dritteln muß das College seine Einkünfte aus Immatrikulations- und Studiengebühren sowie aus dem Wohn- und Kostgeld der Studenten bestreiten. Die Differenz zur Summe der Gesamtausgaben wird von privaten Spendern aufgebracht, zu denen besonders frühere Studenten gehören. So hat vor einigen Jahren Billy Graham, der bekannte Prediger, der 1943 in Anthropologie am Wheaton College graduierte, auf dem Campus seiner Alma Mater ein neues Zentrum eingeweiht, zu dessen Kostendeckung er durch Werbung erheblich beigetragen hatte.

Man wird Wheaton College nicht als ein Modell anpreisen wollen, das in jeder Hinsicht zu kopieren wäre. Man wird aber, zumal in der heutigen Schulsituation, Respekt dafür bezeigen, daß es ein Unternehmen wie Wheaton College gibt, und daß sich Männer und Frauen finden, die den Mut haben, eine Hochschule nach den Prinzipien zu gestalten, die sie für richtig halten, auch wenn sie sich damit keine leichte Aufgabe aufladen. Im übrigen zeigt die mehr als hundertjährige Erfahrung von Wheaton, daß es genügend Familien gibt, die diesen Mut zu einem klaren Profil schätzen und ihre Kinder trotz der höheren Studienkosten nach Wheaton schicken.

E. Monnerjahn

„In und mit Christus um den Vater kreisen“

Der Mariengarten – Eine Vision der Kirche von Morgen

Von Engelbert Monnerjahn

Demnächst, in den Tagen um Weihnachten, werden es vierzig Jahre sein, seit der Gründer des Schönstattwerkes von seiner Gefängniszelle in Koblenz aus in seine Gründung hinein die Lebensströmung des Mariengartens initiierte. Die Initiative, zu der Pater Kentenich durch das Brieflein einer im Koblenzer St. Josef-Krankenhaus (Brüderhaus) tätigen Marienschwester namens Mariengard veranlaßt worden war, fand zunächst auch dort, in der Gemeinschaft der Schwestern, ein erstes lebendiges Echo. Später breitete die Initiative sich auf die ganze Familie der Schönstätter Marienschwestern in Europa und in Übersee aus und griff auch auf andere Gliedgemeinschaften des Schönstattwerkes über.

Es dürfte aber 1941, als Pater Kentenich die Strömung erweckte, außer ihm kaum jemanden gegeben haben, der eine Ahnung davon hatte, was alles mit dem Stichwort vom Mariengarten angesprochen war, welchen Lebensfaden in der Geschichte der christlichen Theologie und Frömmigkeit Pater Kentenich damit aufgriff und welche Bedeutung die Mariengartenströmung in der Absicht Pater Kentenichs für sein eigenes Werk und für den Beitrag Schönstatts zur Gestaltung der Kirche am neuesten Zeiteufer haben sollte. Doch auch heute, vierzig Jahre später, darf man sich nicht wundern, wenn Gehalt und Bedeutung des Mariengartens, wie Pater Kentenich ihn konzipierte, innerhalb wie außerhalb der Schönstattbewegung nur schwer in den Blick kommen. Schon der Name „Mariengarten“ stellt eine nicht leicht zu überwindende Barriere dar. Auf der anderen Seite gilt: Wenn man Pater Kentenich und seinem Werk für die Erneuerung von Kirche und Welt eine Bedeutung zuerkennt, wird man eine Initiative, die, wie der Mariengarten, in seinem Werk nicht zu den Nebensächlichkeiten gerechnet werden kann, nicht übersehen oder ausklammern dürfen, weil sie sich heutiger Mentalität nicht leicht erschließt. Nicht selten ist es ja doch so, daß das, was einer Zeit sehr fremd zu sein scheint, eben das ist, was sie am meisten nötig hat.

1. Kirche als Pflanzung des Vaters

Will man sich einen Zugang zum Verständnis der Mariengarten-Konzeption Pater Kentenichs öffnen, so setzt man geeigneterweise bei der Betrachtung der Kirche als „Pflanzung des Vaters“ an. Der Ausdruck ist fast so alt wie die Kirche selbst. Er stammt von Ignatius von Antiochien, jenem wichtigen Glaubenszeu-

gen aus der ersten nachapostolischen Generation, der um 117 in Rom den Martertod erlitt. Ignatius verwendet die Metapher von der Kirche als „Pflanzung des Vaters“ zweimal: in seinem Brief an die Gemeinde von Philadelphia und in dem an die Gemeinde von Tralles. Jean Daniélou hat vor zwanzig Jahren zur Festschrift für Hugo Rahner (*Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*. Herausgegeben von J. Daniélou und H. Vorgrimler, Freiburg 1961) unter dem gleichen Titel einen noch immer höchst instruktiven Beitrag geschrieben (*Die Kirche: Pflanzung des Vaters. Zur Kirchenfrömmigkeit der frühen Christenheit*, a.a.O., S. 92–103).

Ein anderes Beispiel dieser Betrachtungsweise der Kirche findet sich in den „Apostolischen Konstitutionen“ aus dem dritten Jahrhundert. Dort wird das Bild von der Pflanzung zugleich durch das vom Weinberg ergänzt: „Die Kirche des Erdkreises ist die Pflanzung Gottes, und alle, die an seine wahrhaftige Offenbarung glauben, sind der auserwählte Weinberg.“ Bei Clemens von Alexandrien († um 215), in den „Stromata“, wird die Pflanzung mit dem Paradies in Verbindung gebracht und theologisch näher bestimmt als der Herr selbst. „Unsere Erkenntnis und unser geistliches Paradies selbst ist der Herr, in den wir gepflanzt sind, herübergeholt und umgepflanzt aus dem alten Leben in die gute Erde. Und mit der neuen Pflanzung stellt sich das Hervorbringen vieler Frucht ein“ (Daniélou, a.a.O., S. 93). Bei anderen Vätern steht Christus in der Mitte der Pflanzung des Vaters – die auch als Garten bezeichnet werden kann – als der neue Baum des Lebens; die einzelnen Christen sind die Bäume. So sagt Ephrem der Syrer († 373): „Gott hat einen schönen Garten angelegt. Er hat seine reine Kirche erbaut. Inmitten der Kirche pflanzt er den Logos. Die Gemeinschaft der Heiligen gleicht dem Paradies.“ Die Einpflanzung geschieht durch die Taufe. Ein einschlägiger Text des Origenes lautet: „Die durch die Taufe Wiedergeborenen werden in das Paradies, das heißt in die Kirche, versetzt, um dort die Werke des Geistes, die von innen sind, zu erfüllen.“ Schon Paulus hatte im gleichen Sinne die Neugetauften als „die soeben Gepflanzten“, die „Neophyten“, bezeichnet (Daniélou S. 95 f.).

Ein wichtiger Vertreter der Sicht der Kirche als Pflanzung ist im Westen der hl. Augustinus. Im „Gottesstaat“ z. B. vergleicht er die Kirche mit dem Paradies. Darin ist Christus der Lebensbaum; die vier Evangelien sind die Paradiesesströme; die Bäume sind die Heiligen; der Baum der Erkenntnis ist der freie Wille des Menschen (a.a.O., XIII, 21). Auch an anderen Stellen taucht das Motiv der Kirche als Garten bei Augustinus auf. „Habet, habet, fratres, habet hortus ille dominicus,“ so ruft er in einer Predigt auf das Martyrium des hl. Laurentius aus, „non solum rosas martyrum, sed et lilia virginum et coniugatorum hederas, violasque viduarum“ („Liebe Brüder, den Garten des Herrn schmücken nicht allein die Rosen der Märtyrer, sondern auch die Lilien der Jungfrauen, das Efeu der Verheirateten und die Veilchen der Witwen.“ *Sermo 304*, 1–4).

Von diesem Bild der Kirche als Pflanzung, Paradies, Garten oder Weinberg, ist das andere zu unterscheiden, das der Herr selbst in seinen Abschiedsreden bei Johannes gebraucht: das vom Weinstock. In diesem Vergleich geht es Jesus in erster Linie nicht um die Versinnbildlichung der Kirche als Pflanzung, sondern um eine Darstellung der Beziehung zwischen ihm und den Gläubigen, um seine lebendige Einheit mit ihnen, für die Paulus das Bild vom Haupt und von den Gliedern eines Leibes heranzieht. Indes gehen beide Bilder in den Texten der Väterzeit oft genug ineinander über, so schon bei Ignatius von Antiochien selbst und bei Asterios dem Sophisten († nach 341). Mit der Zeit allerdings gewinnt das Bild vom Weinstock die Oberhand und tritt mehr und mehr an die Stelle des Bildes von der Kirche als Pflanzung. In der gegenwärtigen Situation der Kirche jedoch, so glaubt Daniélou abschließend feststellen zu können, komme dem Bild von der Pflanzung eine neue Aktualität zu, besonders im Hinblick auf die Missionstätigkeit der Kirche.

2. Maria Typus der Kirche und Pflanzung des Vaters

Betrachtet man die Kirche als Pflanzung, so ist es kein großer Schritt, auch Maria, die Mutter des Herrn, unter dem gleichen Bilde zu sehen. Tatsächlich haben die Dinge in der Kirche der ersten Jahrhunderte sich in dieser Weise entwickelt. Voraussetzung dafür war, daß man die Beziehung zwischen der Kirche und der Gottesmutter tiefer erfaßte, das heißt: daß Maria sich dem Auge des Glaubens als Typus der Kirche oder, wie man heute sagt, als Urbild der Kirche enthüllte.

Zu dieser Sicht der Gottesmutter kam es im Gefolge der Eva-Maria- sowie der Eva-Kirche-Parallele. Justin, der Philosoph und Märtyrer († um 165), war es, der die Eva-Maria-Parallele inaugurierte. Irenäus von Lyon († nach 200) faltete sie nach allen Seiten aus. Der hl. Hieronymus († um 419) brachte sie auf die knappe Formel: „Durch Eva kam der Tod, durch Maria das Leben.“ – Die Parallele Eva-Kirche sprach als einer der ersten Tertullian († nach 220) und nach ihm Origenes († um 254) aus. Ihnen folgten z. B. Methodius von Olymp († 311), Zeno von Verona († 371) und Johannes Chrysostomus († 407). Es blieb dann nicht aus, daß man beide Parallelen zusammensah und gleichsam miteinander verschmolz. Ambrosius von Mailand († 397) schließlich prägte den Begriff von Maria als „Typus Ecclesiae“ (Vgl. hierzu: Leo Scheffczyk, Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung, in: L. Küppers (Hrg.), Die Gottesmutter – Marienbild in Rheinland und Westfalen, Bd. 1, Recklinghausen 1974, S. 19 f.).

Wenn nun Maria Urbild – und, wie wir gewohnt sind in Schönstatt hinzuzufügen, Hochbild – der Kirche ist, dann kann sie mit der Kirche und wie die Kirche gleichfalls als „Pflanzung des Vaters“ betrachtet werden. Titel und Metaphern

dieser Art werden ihr denn auch schon verhältnismäßig früh beigelegt. Sie ist der „verschlossene Garten“, das Paradies, der „Acker Gottes“, aber auch die „Lilie der Täler“, die „Lilie unter den Disteln“, der blühende Stab Aarons, die Rose (oder auch Rosenpflanzung) von Jericho. So sehen z. B. Irenäus von Lyon und Tertullian „in der jungfräulichen Mutter Christi die Erfüllung der vom Fluch Gottes und vom Pflug des Menschen noch unberührter Paradieseserde, aus der der erste Adam gebildet ward“ (H. M. Köster, *Die Frau, die Christi Mutter war*, Bd. 1, Aschaffenburg 1961, S. 122). Der hl. Hieronymus schreibt über sie: „Im Hohen Lied wird von ihr gesungen: ‚Du bist ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell, deine Triebe sind ein Paradies‘ (Hl 4, 12 f.). In Wahrheit ist sie ein Garten der Wonne, in dem alle Arten von Blumen gepflanzt sind und alle Gerüche der Tugenden. Und er ist so verschlossen, daß er nicht verletzt noch durch irgendwelche betrügerische Nachstellungen verdorben werden kann. Der Quell ist gesiegelt mit dem Siegel der ganzen Dreieinigkeit.“ Proklos von Konstantinopel nennt Maria „das unbefleckte Kleinod der Jungfräulichkeit, das geistige Paradies des zweiten Adam“ (Köster a.a.O., S. 124). Johannes von Damaskus († 749) redet sie in einer Predigt auf ihren Heimgang u. a. so an: „Du bist das geistliche Eden, heiliger und göttlicher als das alte; denn in diesem wohnte der irdische Adam, in dir der Herr, der vom Himmel gekommen“ (Köster, a.a.O., S. 122). Ephrem der Syrer vergleicht in einer Predigt über den Abstieg Christi zu den Voreltern zunächst Eva mit einem Weinberg und anschließend Maria mit einem Weinstock: „Er (Christus) kam also zu Eva, der Mutter aller Lebendigen. Sie ist der Weinberg, dessen Zäune der Tod durch ihre, Evas, eigene Hände einriß. Dadurch wurde Eva, die Mutter aller Lebendigen, für alle, die leben, zur Quelle des Todes. Da erblühte Maria, der neue Weinstock, an Ehren reicher als der alte Weinstock Eva. In Maria nahm Christus Wohnung, das neue Leben“ (Sermo de Domino nostro 3-4, 9. Brevier am Freitag in der 3. Osterwoche).

M. J. Scheeben faßt im vergangenen Jahrhundert die Aussagen der Väter wie folgt zusammen: „Mit Rücksicht darauf, daß der neue Adam ‚als Same des Weibes‘ aus dem Weibe gebildet werden, im Weibe wohnen und aus ihr geboren werden sollte, ergänzen die Väter den Typus Evas durch das Bild von der noch nicht entweihten und verfluchten Erde, woraus der erste Adam von Gott selbst gebildet worden, und des von Gott selbst gepflanzten Paradieses, welches dem ersten Adam von Gott als Wohnstätte angewiesen worden. Und wiederum, weil der neue Adam im Gegensatz zum ersten durch den Baum des Lebens bzw. durch die Frucht desselben vorgebildet wurde, hat Maria ihren Typus in dem nach Gn 2,5 damals noch nicht durch Regen und menschliche Arbeit (bzw. natürlichen Samen), sondern bloß durch den aus Urwassern gebildeten Nebel befruchteten Acker des Paradieses, in welchen Christus als Lebensbaum von Gott gepflanzt worden, oder auch in diesem Baume selbst, inwiefern sie Christum als lebenspendende Frucht tragen sollte, ihr Bild. Der Gebrauch des Bildes von der

frisch geschaffenen, allein der Hand und dem Odem Gottes unterworfenen Erde, woraus Adam bzw. der Lebensbaum gebildet worden, ist in der Tradition ebenso alt wie die Typik Evas“ (M. J. Scheeben. Die bräutliche Gottesmutter. Aus dem Handbuch der Dogmatik herausgehoben und für weitere Kreise bearbeitet von Carl Feckes, Freiburg 1936, S. 16).

3. Maria im Rosenhag

Es geht uns hier nicht darum, das Motiv von der Gottesmutter als Paradies, Garten, Weinstock usw. durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch zu verfolgen. Bekannt ist, daß es sich im Mittelalter einer besonderen Verbreitung erfreute. Seit Anfang des 13. Jahrhunderts tritt die Gleichsetzung Maria = Paradies verstärkt auf. Hieran sind auch die großen Theologen dieses Jahrhunderts, Thomas von Aquin und Bonaventura, beteiligt – so wenn beide einer Predigt zum Feste Maria Verkündigung den Vers Isaias 11, 1 zugrunde legen: „Ausgehen wird ein Reis aus der Wurzel Jesse und aufsteigen eine Blume aus seiner Wurzel“ (vgl. Stephan Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters, Freiburg 1909, S. 221 f. und 257 ff.). Das Motiv nimmt in der Volksfrömmigkeit, in der Dichtung und in der bildenden Kunst breiten Raum ein. Dabei muß in der bildenden Kunst nicht immer ein pflanzliches Symbol oder das Symbol des Gartens in der Darstellung vorkommen. Das Paradies kann auch in Figuren von Engeln und Heiligen Ausdruck finden. Deshalb sind Marienkrönungen des Hoch-Mittelalters wie am Nordportal der Kathedrale von Chartres (1. Hälfte des 13. Jahrhunderts) oder im Mosaik der Apsis von S. Maria Maggiore in Rom (Ende des 13. Jahrhunderts) durchaus als Realisierungen des Mariengartenmotivs zu betrachten (vgl. Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3, Sp. 375–382).

Das trifft natürlich erst recht auf den Bildtypus der „Madonna im Rosenhag“ in der Malerei des Spät-Mittelalters zu. Am berühmtesten ist hier wohl in Deutschland die „Madonna im Rosenhag“ von Stephan Lochner im Kölner Wallraf-Richartz-Museum, entstanden um 1440. In den gleichen Zusammenhang gehört das höchst bemerkenswerte, aussagereiche „Paradiesgärtlein“ eines unbekanntem oberrheinischen Meisters aus dem ersten Viertel des 15. Jahrhunderts im Städel zu Frankfurt und ebenso die Stuppacher Madonna von Matthias Grünewald aus den Jahren 1517–19.

Wie geschätzt das Motiv in der Frömmigkeit jener Jahrhunderte war, erkennt man aus der Vielzahl der graphischen Darstellungen des Mariengartens, die als Andachtsbilder unter das Volk gebracht wurden.

Ein Beispiel für das Motiv der „Madonna im Rosenhag“ in der Dichtung liegt in folgenden Versen aus der gleichen Periode vor:

„Maria, die viel zarte,
sie saß im Rosengarten,
den Gott selber gezieret hat
mit seiner göttlichen Majestat.“

Zu bemerken ist, daß der Rosengarten ausdrücklich als eine Schöpfung, eine Pflanzung Gottes gekennzeichnet wird. Von der „Pflanzung des Vaters“ spricht auch ein in Latein verfaßtes Gedicht des Konrad von Haimburg († 1360), in dem Maria als Weinstock gesehen wird:

„Vale, vitis, quam plantavit
Pater, verbum fecundavit...
Leb wohl, Weinstock, den der Vater
pflanzte und der Sohn befruchtet hat...“

Die sicherlich berühmtesten Verse, die Maria als Garten Gottes beschreiben, stehen in Dantes Göttlicher Komödie, Paradies 23, 70. Nachdem Dante in unermesslicher Höhe für einen kurzen Augenblick zum erstenmal Christus in seiner Glorie sehen durfte, wendet er sich, von dankbarer Liebe entflammt, von neuem seiner Begleiterin Beatrice zu. Diese aber sagt ihm:

„Warum macht dich mein Gesicht so verliebt,
daß du dich nicht dem schönen Garten zuwendest,
der unter den Strahlen Christi sich mit Blumen schmückt?
Dort ist die Rose, in der das Göttliche Wort
Fleisch wurde, dort sind die Lilien,
deren Duft einen guten Weg gewiesen hat.“

Wenn für Dante die Gemeinschaft der Heiligen in der Seligkeit, das himmlische Jerusalem, die Gestalt einer gigantischen Rose hat, so hat dieser „Konvent der weißen Gewänder“ seine Form eben von der „Rose, in der das göttliche Wort Fleisch annahm“. „Die Gemeinschaft der Heiligen ist nicht nur eine Summe von einzelnen Seelen, sondern ein lebendiges Ganzes oder, nach den Worten des hl. Paulus, ein ‚mystischer Leib‘, dessen Haupt Christus ist. Maria aber, die dem irdischen Leibe Christi die Gestalt gegeben hat, gibt sie auch diesem mystischen Leibe“ (H. Schnackenburg, *Maria in Dantes Göttlicher Komödie*, Freiburg 1956, S. 63/64). Für Dante ist das himmlische Paradies zugleich ein vollendeter Mariengarten.

4. Grignion von Montfort

Als letzter Zeuge für die Tradition der Betrachtung Marias als Paradies bzw. Garten sei der hl. Ludwig Maria Grignion von Montfort († 1716) angeführt. In

dem „Brief über die heilige Sklavenschaft Mariä“, gewöhnlich bekannt unter dem Titel „Das Geheimnis Mariä“, schreibt er z. B.: „Maria ist das Paradies Gottes, seine unaussprechliche Welt, das Paradies, in welches der Sohn Gottes eintrat, um darin Wunderwerke zu vollbringen, um es zu bewachen und daselbst seine Freude und Wonne zu finden. Gott erschuf eine Welt für den Menschen im Zustand des Erdenwandels, es ist diese sichtbare Welt; er schuf eine Welt für den Menschen im Zustand der Seligkeit, es ist der Himmel; aber er erschuf noch eine andere Welt für sich, und er nannte sie Maria...“ Wenn man diese Aussagen nüchtern bedenkt, nimmt man wahr, daß die Vorstellung von Maria als Paradies für Grignon alles andere als eine blumige Floskel ist, die man nicht ernst zu nehmen braucht. Darum fährt er auch im Blick auf den Menschen fort: „Glücklich, tausendmal glücklich die Seele hienieden, welcher der Heilige Geist das Geheimnis Mariä offenbart, damit sie es erkenne; welcher er diesen verschlossenen Garten erschließt, damit sie in denselben eintrete, diesen versiegelten Quell, damit sie daraus schöpfe und in langen Zügen die lebendigen Wasser der Gnade trinke! ... Da Gott allgegenwärtig ist, kann man ihn überall finden, sogar in der Hölle. An keinem Ort aber könnte das Geschöpf Gott näher und der eigenen Schwäche mehr angepaßt finden als in Maria, weil er gerade zu diesem Zwecke in Maria herabgestiegen ist“ (Grignon von Montfort, *Das Geheimnis Mariä*, übersetzt von L. Gommenginger, Freiburg/Schweiz 1928, S. 27–29).

Wer das Hauptwerk Grignions, „Die Vollkommene Verehrung Mariens“, kennt, weiß, daß auch darin die Betrachtung der Gottesmutter als Paradies und Garten Gottes einen hervorragenden Platz einnimmt. Das Wachsen zur Vollgestalt Christi gelingt dem Christen am besten dadurch, daß er in diesem Garten Wurzeln schlägt. Es genügt, eine Stelle zu zitieren: „Wir müssen alles in Maria tun. Um diese Übung recht zu verstehen, muß man wissen, daß die allerseligste Jungfrau das wahre irdische Paradies des neuen Adam ist, dessen Vorbild das alte irdische Paradies nur war. Darum sind in diesem irdischen Paradies unerklärliche Reichtümer, Schönheiten, Kostbarkeiten und Wonnen, die Jesus Christus, der neue Adam, darin zurückgelassen hat... Dieser so heilige Ort ist nur jungfräuliche und makellose Erde... In diesem irdischen Paradies steht wirklich der Baum des Lebens, der Jesus Christus, die Frucht des Lebens getragen hat... An diesem Gottesort wachsen Bäume, die Gottes Hand gepflanzt und Gottes Salbung begossen hat, die Früchte göttlichen Wohlgefallens getragen haben und täglich tragen; in ihm sind Blumenbeete, leuchtend von den verschiedensten, schönsten Tugendblumen...“ (Die vollkommene Verehrung Mariens, übers. von Marie Freiin von Gebattel, Augsburg 1950, S. 223–225).

Außer dem Bild des Paradieses spielt das des Lebensbaumes bei Grignon eine besondere Rolle. Der Lebensbaum ist einmal Christus oder das Kreuz Christi. Dann aber wird auch mit völliger Selbstverständlichkeit Maria Baum des Lebens

genannt. Das bedeutet keinen Widerspruch. Grignon ist auch nicht der erste, der sowohl in Christus wie in Maria den Lebensbaum sieht (vgl. dazu Franz J. Ronig, *Zum theologischen Gehalt des Bildes der stillenden Muttergottes*, in: L. Küppers (Hrg.), a.a.O., S. 197–214). Was aber bei Grignon beachtenswert ist und ein Charakteristikum seiner Lehre und Frömmigkeit ausmacht, das ist der Gedanke, daß der Lebensbaum, der da Maria ist, in die Seele des Menschen eingepflanzt werden will und soll. So heißt es in dem Brief über die hl. Sklavenschaft kurz und bündig: „Durch die vollkommene Hingabe wird Maria, der wahre Lebensbaum, in die Seele gepflanzt“ (a.a.O., S. 81). In einem Gebet formuliert Grignon: „O Heiliger Geist, gewähre mir alle diese Gnaden, pflanze, begieße und pflege in meiner Seele den Baum des wahren Lebens, welcher Maria ist, damit er wachse, blühe und Lebensfrucht in Fülle hervorbringe“ (a.a.O., S. 76). Die Frucht des Lebensbaumes Maria in der Seele ist selbstverständlich Jesus Christus, „der jederzeit die einzige Frucht Mariä war und immerdar sein wird.“ Wenn aber Maria als Lebensbaum in jede Seele, die nach der Vollgestalt christlicher Existenz strebt, eingepflanzt werden soll, dann bedeutet das im Grunde nichts anderes, als daß jede Seele „Maria“ werden soll. Der Christ erreicht die ihm zugedachte Vollendung, indem er gleichsam „Maria“ wird.

Im ersten Jahr seines Noviziates 1904/05 wurde Pater Kentenich in Grignions „Vollkommene Verehrung Mariens“ eingeführt. In seinen damaligen Aufzeichnungen zu diesem Thema taucht dann auch das Motiv des Mariengartens auf. Aller Wahrscheinlichkeit nach trat es damit zum erstenmal in sein Leben ein, um für immer darin wirksam zu bleiben (vgl. E. Monnerjahn, *Pater Joseph Kentenich – Ein Leben für die Kirche*, 2. Aufl., Vallendar 1979, S. 44).

5. Die Konzeption des Mariengartens bei Pater Kentenich

Ehe wir uns der Konzeption Pater Kentenichs vom Mariengarten zuwenden, sei versucht, den Sinngehalt des Mariengartens, wie er sich in der skizzierten Entwicklung der christlichen Frömmigkeit ausgedrückt hat, in knappen Strichen zu zeichnen.

Man darf da zunächst von einem christologisch-soteriologischen Sinngehalt sprechen. Das bedeutet: Maria als von Gott gepflanzter neuer Garten Eden, als das neue Paradies war die notwendige Bedingung für das Kommen des Erlösers in diese Welt. Christus, der Baum des Lebens, sollte nur auf heiliger, unentweihter Erde Wurzel schlagen. Maria ist als jungfräuliche Mutter des Herrn in erster Linie „Hortus conclusus“, „verschlossener Garten“ für ihn. Es wird in der Metapher von Maria als Paradies und Garten das ausgesprochen, was später im Dogma von der Unbefleckten Empfängnis verbürgte Glaubenswahrheit wird.

Einen zweiten Sinngehalt im Motiv des Mariengartens können wir den anthropologisch-pädagogischen nennen: Maria als Paradies und Garten Gottes – aber ebenso als Lilie oder Rose – ist Vorbild und Inbegriff musterhaften christlichen Lebens und zu seiner Vollendung gelangten Menschentums. So sieht sie in der Väterzeit besonders der hl. Ambrosius. So wird sie im Mittelalter in den dem hl. Bonaventura zugeschriebenen „Psalmen der allerseligsten Jungfrau“ aufgezeigt. Dieser Gesichtspunkt herrscht bei Grignon von Montfort vor. Ein dritter Sinngehalt schließlich ist der kosmologisch-eschatologische. Der Paradiesesgarten Maria ist die Schöpfung in ihrer Ideal- und Vollendungsgestalt. Zugleich ist sie die vollendete Kirche. In Maria als Person ist der „neue Himmel und die neue Erde“ bereits gegeben und vorweggenommen.

Alle drei Sinngehalte finden sich auch der Mariengartenströmung, die Pater Kentenich um Weihnachten 1941 aus seiner Gefängniszelle heraus in Gang setzte. Dabei legt er einen besonderen Ton auf den zweiten, den anthropologisch-pädagogischen Sinngehalt. Diesem aber gibt er eine Prägung, die theologisch tief durchdacht ist und für Frömmigkeit und Pastoral in der Kirche von heute einen großen Wurf darstellt.

Die erste Formulierung, die Pater Kentenich im Gefängnis seiner Konzeption vom Mariengarten gibt, ist in ihrem Wortlaut noch sehr schlicht: Es möge das Herz der Schwester, die den Weihnachtsbrief an das Christkind gerichtet hatte, und die ganze von ihm gegründete Gemeinschaft der Schönstätter Marienschwestern ein „blühender Mariengarten“ werden.

Im Laufe der nächsten Jahre entstand aus dem lebendig-konkreten Bemühen um die Verwirklichung dieses Wunsches die klare und wohlüberlegte Definition: „Was ist also der Mariengarten? Das ist ein Garten von lauter kleinen Marien, die Christus tragen, Christus gebären und in und mit Christus ständig um den Vater kreisen.“ So auf der Delegiertentagung des Schönstattwerkes im Oktober 1950.

Diese Definition ist in ihrer Formulierung präzise und in ihrem Inhalt reich gefüllt. Sie bringt den anthropologisch-pädagogischen Sinngehalt der Mariengarten-Idee bei Pater Kentenich mit aller Deutlichkeit zum Vorschein. Hinter ihr steht vor allem ein klar profiliertes Bild von der Gottesmutter als Mustêr und Leitbild für die „kleinen Marien“, die, in Ähnlichkeit zu ihr geformt, zusammen mit ihr den Mariengarten bilden.

Das originelle Profil der Gottesmutter, wie Pater Kentenich es von ihrer heilsgeschichtlichen Gestalt abgelesen hat, wird wesentlich von zwei Linien konstituiert.

Die erste Linie ist der Christusbezug Mariens. Mit der Kirche sieht Pater Kentenich in Maria an erster Stelle die jungfräuliche Gottesmutter, diejenige, die Christus unter ihrem Herzen getragen und der Welt gebracht hat. Darum müssen die „kleinen Marien“ des Mariengartens ebenfalls „Christus tragen, Christus gebären“. Es muß sich in ihnen eine geheimnisvolle Geburt Christi ereignen. Christus muß in ihnen Gestalt gewinnen, damit Christus durch sie zu den Menschen kommen kann. Diese erste Linie im Profil der Gottesmutter faßte Pater Kentenich gewöhnlich in die etwas umfassendere, Stellung und Sendung der Gottesmutter noch genauer beschreibende Formel von Maria als „amtliche Dauergefährtin und Dauergehilfin Christi bei seinem gesamten Erlösungswerk“. Über diesen Christusbezug Mariens in Verkündigung und im Verständnis Pater Kentenichs gibt es bereits so viele Darstellungen, daß wir hier keine längeren Ausführungen darüber zu machen brauchen.

Die zweite, für das Profil der Gottesmutter wenn möglich noch entscheidendere Linie in der Definition Pater Kentenichs vom Mariengarten ist der Vater-, der Gottvater-Bezug. Daraus folgert: Die „kleinen Marien“ im Mariengarten Pater Kentenichs haben nicht nur die Aufgabe, in Ähnlichkeit zur Mutter des Herrn Christus in sich zu tragen und zu den Menschen zu bringen; sie sollen ebenso „in und mit Christus ständig um den Vater kreisen“.

Die erste und zweite Linie im Profil der Gottesmutter, der Christus- und der Vaterbezug, gehören selbstverständlich zusammen und machen zusammen ihr originelles Bild aus. Dennoch ist zu sagen, daß das zweite Element, der Vaterbezug, bei Pater Kentenich einen besonderen Akzent hat. Der Vaterbezug geht dem Christusbezug voraus. Maria verwirklicht ihre Berufung zur Mutter Christi, ihre Aufgabe als „amtliche Dauergefährtin und Dauergehilfin Christi“ aus ihrem Vaterbezug. Gerade deswegen steht sie in tiefster Übereinstimmung mit ihrem Sohn; denn dessen Erlöserleben und -wirken ist zentral und zutiefst von seinem Vaterbezug bestimmt. „Ich bin nicht gekommen, um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“ (Joh 6, 38). Christus ist in seinem innersten Wesen „der Sohn“, ja man darf und muß in Anbetracht dessen, daß er seinen himmlischen Vater mit dem sehr vertraulichen „Abba“ anspricht, ihn als das „Kind“ des Vaters schlechthin bezeichnen. Eben deswegen kreist er mit seinem Sinnen, Denken und Tun, mit seinem ganzen Wesen um den Vater.

In entsprechender Weise ist die Gottesmutter wegen ihrer einzigartigen Nähe zu ihrem Sohn und seinem Heilswerk für Pater Kentenich zu allererst „Kind des Vaters“. In dieser Hinsicht stimmt Pater Kentenich mit der griechischen Theologie überein, die Maria gern „in einem ausgezeichneten Sinne als Gotteskind“ (Köster, a.a.O., Bd. 2, S. 11) oder wie wir auch sagen können, als „Vaterkind“ betrachtet. Es ist die Gnade ihrer Unbefleckten Empfängnis, die sie vom ersten Augenblick ihres Daseins an zum vollendeten Vaterkind macht. Ihre Zustim-

mung in der Stunde der Verkündigung „Siehe, ich bin die Magd des Herrn“ ist denn eigentlich nicht an den Sohn (wie das meist verstanden wird), sondern an den Vater gerichtet; der „Herr“, als dessen Magd sie sich bekennt, ist zunächst nicht Christus, sondern der Vater.

So bedeutet Pater Kentenichs Mariengarten-Initiative von Weihnachten 1941 mit der Proklamation des Ideals des Gartens von „kleinen Marien“ an erster Stelle die Proklamation des Vatergottes und der Gotteskindschaft in Christus als der grundlegenden Gnade und Wirklichkeit christlicher Existenz. „Wir dürfen nicht meinen,“ sagt Pater Kentenich auf der Delegiertentagung im Oktober 1950, „daß wir das Christentum in seiner ganzen Fülle aufgenommen hätten, wenn wir nicht in Christus und mit Christus zum Vater gehen.“ Mariengarten in seiner Konzeption heißt also, daß die „kleinen Marien“ mit Christus und in Christus, wie und mit Maria in ausgeprägter Weise aus dem Gottvater-Bezug leben.

An zweiter Stelle bedeutet Mariengarten bei Pater Kentenich die Ausrichtung auf den Vaterwillen als Norm des ganzen Lebens und Tuns. Dabei war Pater Kentenich sich bewußt, daß die Einstellung auf den Willen des Vatergottes und die Befähigung zur Erkenntnis des göttlichen Willens eines der Kernprobleme, wenn nicht *das* Kernproblem heutiger Pastoral und christlicher Existenz ist. Darum unterzog Pater Kentenich sich sein ganzes Leben hindurch immer wieder der Aufgabe, den Mitgliedern seiner Gründung die Quellen zur Erkenntnis des göttlichen Willens aufzuzeigen und zugänglich zu machen.

Zur Ausrichtung auf den Vaterwillen Gottes gehörte für Pater Kentenich nicht zuletzt Mitverantwortung und aus Mitverantwortung hervorgehende Mitarbeit in der Kirche und für das Reich Gottes, d. h. für das Heil der Mitmenschen. Der Mariengarten umschließt nach einem Wort, das Pater Kentenich 1948 einmal in diesem Zusammenhang brauchte, „nicht nur ein volles Geöffnetsein für Gott und Göttliches in sich, er bedeutet auch einen Triumphzug des tiefen Verantwortlichkeitsgefühls mit- und füreinander“. Es eignet ihm eine von lebendiger Mitverantwortung beseelte apostolische Dimension, wie sie ja schon in dem „Christus tragen, Christus gebären“ zum Ausdruck kommt.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Idee und Verwirklichung des Mariengartens bei Pater Kentenich kennt zwei Dimensionen: eine vertikale und eine horizontale. Die vertikale wird gebildet vom Christus- und Vaterbezug. Sie konkretisiert sich in einem Leben aus der Christusgliedschaft und Gotteskindschaft, in der Gebundenheit an Gott, den Vater, und an seinen Willen als in Liebe bejahter Norm des Lebens. Die horizontale Dimension ist die der Mitverantwortung und Mitarbeit im Heilswerk des Vaters, das er von Ewigkeit her geplant und in der Menschwerdung seines Sohnes realisiert hat.

Als eine noch kürzere zusammenfassende Bezeichnung für den gleichen Sachverhalt läßt sich die in der Schönstattfamilie aufgekommene Formel vom „marianischen Vaterreich“ betrachten.

6. Ausprägung des Mariengartens in der Geschichte Schönstatts

Der Kenner der Geschichte Schönstatts vermag ohne große Mühe festzustellen, daß die Konzeption des Mariengartens Pater Kantenich bereits maßgeblich leitete, längst ehe er 1941 die Strömung des Mariengartens ausdrücklich anregte. Schönstatt war von Anfang an eine marianische Bewegung – nicht nur, weil es seine Gründung auf Maria zurückführt und in einem Heiligtum der Gottesmutter sein Lebenszentrum hat, sondern weil Maria für Schönstatt schon immer die Rolle einer „causa formalis“ und einer „causa formans“ (wie Pater Kantenich oft sagte), also die Rolle der es prägenden Wesensform und der mütterlichen Formerin innehat. In Schönstatt war auch schon immer das Ideal der „kleinen Maria“ („altera Maria“, „zweite Maria“ nannte man es lange Zeit) lebendig und wirksam. Ebenso kannte Schönstatt schon lange vor 1941 einen ausgeprägten Christus- und Vaterbezug. Für ersteren zeugt der Rang, den die Christusgliedschaft in der Praxis von Spiritualität und Aszese Schönstatts einnimmt. Für letzteren steht die Betonung des praktischen Vorsehungsglaubens, der Schönstatt nicht weniger charakterisiert wie seine marianische Modalität. Endlich wird Schönstatt von jeher durch die Bemühung um eine solidarische Mitverantwortung im Heilswerk Gottes gekennzeichnet. Von Anfang an war Schönstatt eine apostolische Bewegung, in der auch das Bemühen der einzelnen um die eigene christliche Vollkommenheit unter das Wort Christi gestellt ist: „Ich heilige mich für sie“ (Joh 17, 19). Schönstatt war demnach schon immer, wenn auch nicht ausdrücklich, vom Leitbild des Mariengartens bestimmt.

Doch erhielt die Konzeption Pater Kantenichs vom Mariengarten während seiner Gefangenschaft in Koblenz noch eine besondere Ausprägung. Sie blieb nicht nur leitende Idee für eine fortwährende pädagogisch-asketische Bemühung um die Verwirklichung der aufgezeigten zweidimensionalen christlichen Vollkommenheit. Sie verband sich mit einem bedeutenden Ereignis in der Schönstattgeschichte. „Mariengarten“ wurde zum Namen und Symbol für die vollkommene Solidarisierung mit dem Gründer in seiner heroischen Entscheidung für den Willen Gottes am 20. Januar 1942, der ihn in das Konzentrationslager Dachau führen sollte. Der Gottvaterbezug des Mariengartens, wie Pater Kantenich ihn konzipiert hatte, wurde in analoger Weise auf ihn selber hin als den geistlichen Vater seiner Gründung verstanden. In diesem Sinne bedeutete das „um den Vater kreisen“: den Gründer auf seinem Opferweg nicht allein lassen, sondern sich mit ihm in möglichst ähnlicher Opfergesinnung für seine Gründung, für das Ge-

lingen seiner Sendung zu identifizieren. Pater Kentenich sprach in diesem Zusammenhang von einer „Schicksalsverwobenheit“, die gemäß den göttlichen Plänen zwischen ihm selbst als Gründer und den Gliedern der Schönstattfamilie bestand. Diese objektiv bestehende „Schicksalsverwobenheit“ – wie sie im übrigen zwischen jeder in Gottes Auftrag vollzogenen Gründung und ihrem Gründer besteht – wurde als Mariengarten zu einem Ereignis innerhalb der Schönstattgeschichte. Man spricht deshalb in Schönstatt auch vom „historischen Mariengarten“, der, obwohl konkretes geschichtliches Geschehen, von bleibender Gültigkeit ist und die geschichtlich bestätigte Hochform der Vater- und Gründergebundenheit im Schönstattwerk darstellt.

Doch nicht nur die vertikale Linie des Gründerbezugs findet sich in diesem „historischen Mariengarten“ der Schönstattgeschichte, sondern ebenso die horizontale Linie der Mitverantwortung für das vom Gründer ins Leben gerufene Werk mit seinen verschiedenen Gliedgemeinschaften (für die man die Bezeichnung „Geschwisterlinie“ gebrauchen kann). Sie ergibt sich mit innerer Notwendigkeit aus der vertikalen Linie des Gründer- und Vaterbezugs. Die Solidarisierung mit Pater Kentenich in seiner Entscheidung für das Konzentrationslager Dachau vom 20. Januar 1942 galt nicht ihm als Privatperson, sondern in seiner Eigenschaft als Gründer. Man wollte ihn in seiner Verantwortung für seine Gründung unterstützen, wollte seine Verantwortung als Gründer teilen. So bedeutet der „historische Mariengarten“, um in einer anderen, in Schönstatt geläufigen Terminologie zu sprechen, außer dem Liebesbündnis mit dem charismatischen Gründer auch ein Liebesbündnis der Glieder und Gliedgemeinschaften des Schönstattwerkes untereinander.

Man versteht, daß Pater Kentenich von dieser in Entsprechung zur gottgestifteten „Schicksalsverwobenheit“ des Werkes verwirklichten vielfältigen Verbundenheit im Mariengarten – der Gründer schließt ein Liebesbündnis mit seiner Gründung, die Gründung mit ihm und die Gliedgemeinschaften der Gründung wechselseitig unter sich – und der daraus sich ergebenden Mitverantwortung sagt, sie sei „das Kernstück der Familie“ (d. h. der von ihm gegründeten Schönstattfamilie) und darüber hinaus „das Kernstück der neuen Gemeinschaft“ (Delegiertentagung Oktober 1950) und damit auch des „neuen Menschen“ überhaupt. Wo Mariengarten so gesehen und verwirklicht wird, wo also das „Verantwortungsgefühl mit- und füreinander Triumphzüge feiert“, da rückt „das hohe Ideal des Idealstaates ... der Verwirklichung ein ganzes Stück näher“ (Brief vom 26. Nov. 1948).

Im stets neu verwirklichten „historischen Mariengarten“ des 20. Januar 1942 sah Pater Kentenich auch die haltbare und dauerhafte Garantie für den harmonischen und lebendigen Zusammenhalt seines vielgliedrigen Werkes. Ist bei so vie-

len selbständigen Gemeinschaften, wie sie im Schönstattwerk bestehen, nicht die Gefahr der Zersplitterung gegeben? – so fragt er selbst einmal und räumt ein: Wenn diese vielen selbständigen Gemeinschaften sich nicht in einem Mittelpunkt finden, der von ihnen allen anerkannt wird, „haben wir morgen, übermorgen die Hölle“. Der in der Geschichte des Werkes verwirklichte Weg zu dem gemeinten Mittelpunkt, die in der Geschichte Schönstatts herausgebildete Struktur, die der Vielfalt der Schönstattgemeinschaften die Einheit um diesen Mittelpunkt sichert, heißt Mariengarten.

Von daher ergab es sich, daß die Konzeption Pater Kentenichs vom Mariengarten seine ganze Gründung im Blick hat. Zwar begann diese Strömung zunächst in der Gemeinschaft der Marienschwestern und wurde von Pater Kentenich einige Jahre hindurch absichtlich auf diese Gemeinschaft begrenzt. So entsprach es der Klugheit des erfahrenen Pädagogen. Dann aber, auf der Delegiertentagung im Oktober 1950, die der Vorbereitung auf die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel am 1. November 1950 diente, trug er die Idee des Mariengartens in die Öffentlichkeit seiner Bewegung. „Sie wissen, was ich in diesen Tagen der Gottesmutter gern anbieten möchte. Das ist der Gedanke, der im Hintergrund alle Vorträge inspirierte. Darf ich das Wort wiederholen? Einen blühenden Mariengarten. Den möchte ich persönlich der lieben Gottesmutter anbieten zur Dogmatisierung.“ Zwei Jahre früher hatte es in einem Brief zum siebten Jahrestag der ersten Mariengarten-Initiative geheißen, vor den Toren des Mariengartens nehme er noch viele Bittsteller wahr. „Dort stehen wartend und erwartend unsere Schönstattpriester, dort unsere Frauen von Schönstatt, dort unsere Marienbrüder, dort unser Familienwerk. Alle möchten in ihrer Weise Euer Schicksal teilen, möchten aber erst die Fruchtbarkeit dieses gesegneten Bodens an Eurem Glanze, an Eurer Herrlichkeit studieren. Wenn Ihr sie nicht enttäuscht, dürft Ihr sie bald ... begrüßen.“

Diese Tendenz zur Ausweitung des Mariengartens auf sein ganzes Werk kann nicht verwundern; sie liegt in der Idee des Mariengartens selbst begründet. Deshalb zögert Pater Kentenich schließlich auch nicht, auf dem Wege des Mariengartens „die Marienwerdung der ganzen Familie, ja der ganzen Welt“ zu erhoffen und zu erstreben (Brief vom 12. Dezember 1947 aus Rom).

7. Im Blick auf die Kirche von heute

Die Betrachtung Marias als Paradies und Garten hat bereits bei ihrem ersten Auftauchen in der Väterzeit einen vorrangig ekklesialen Bezug. Die Kirche soll und kann darin einen wesentlichen Aspekt ihres Selbstverständnisses finden. Auch in der Konzeption Pater Kentenichs vom Mariengarten ist dieser Bezug

evident. Es fällt darüber hinaus nicht schwer, darin einen höchst aktuellen Bezug zur Kirche von heute zu entdecken. Dabei mag man vor allem an die Aufgabe denken, die spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil ins öffentliche Bewußtsein getreten ist: die Erneuerung der Kirche, die Zurüstung der Kirche für das herannahende neue Jahrtausend.

Pater Kentenich war einer von denen, die schon relativ früh, ein halbes Jahrhundert vor dem Konzil, für eine Erneuerung der Kirche mit dieser Zielsetzung zu wirken begannen. Was ihn dabei charakterisierte, war seine Überzeugung, daß eine Erneuerung der Kirche nicht aus menschlicher Planung allein hervorkommen könne, sondern vor allem ein Werk Gottes sein müsse. Das aber hieß für ihn: Die Kirche, die ihre Erneuerung will, muß eine marianische Kirche sein. In der Haltung Mariens wird sie ihre Erneuerung nicht auf eigene Faust betreiben, sondern sich der Erneuerung öffnen, die Gott als für die Kirche Letztverantwortlicher heraufführen will.

In einer solchen grundlegenden Sicht der Dinge liegt die hohe Aktualität der Mariengarten-Idee auf der Hand. Sie tritt im einzelnen zutage, wenn man sich die beiden Dimensionen vergegenwärtigt, die Pater Kentenichs Konzeption vom Mariengarten wesentlich konstituieren: die vertikale des Christus- und Vaterbezugs und die horizontale der Mitverantwortung.

Der Christusbezug in Pater Kentenichs Konzeption vom Mariengarten ist in der oben angeführten Definition, mit „Christus tragen, Christus gebären“ wiedergegeben. In einer anderen Wendung kann er auch mit „Christ sein“ im Sinne des „Seins in Christus“ nach dem hl. Paulus ausgesagt werden. Pater Kentenich hat diesem „Christ sein“ für die Erneuerung der Kirche größtes Gewicht beigemessen; ebenso für die missionarische, weltgestaltende Wirksamkeit der Kirche in der vor uns liegenden Zukunft, und zwar aus der Überzeugung heraus, die ihn überhaupt erfüllte, daß das Sein im Apostolat der Christen und der Kirche der Faktor ist, auf den es in erster Linie ankommt.

Die besondere Aktualität des Vaterbezugs in seiner Mariengarten-Konzeption ergab sich für ihn auf dem Hintergrund der Vater- und Väterkrise unserer Zeit. Pater Kentenich gehörte nicht zu denen, die in der Zukunftsperspektive einer „vaterlosen Gesellschaft“ einen Fortschritt sahen. Erst recht konnte die Kirche in seinen Augen keine „vaterlose Gesellschaft“ sein. Die Kirche muß ganz im Gegenteil die Gemeinschaft derer sein, „die mit Christus, in Christus und wie Christus ständig um den Vater kreisen“. Die erneuerte Kirche der Zukunft muß in akzentuierter Weise das Wort des Heilandes beherzigen: „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat“ (Joh 4,34). Sie muß eine auf den „Vater unseres Herrn Jesus Christus“ ausgerichtete und von seinem Willen gesteuerte Kirche sein. Leider steht es in dieser Hinsicht so, daß der Vatergott im Credo der Kirche zwar nach wie vor bekannt wird, im praktischen Lebensvoll-

zug der Christen jedoch weithin und schmerzlich abwesend ist. Dieser Mangel ist ein Grundmanko in Kirche und Welt von heute. Nach Pater Kantenich muß man in ihm die tiefste Ursache für die Heimat- und Wurzellosigkeit des modernen Menschen sehen. Auch die Erschütterung der Seinsordnung, die zerstörende Seinsrevolution der Gegenwart hat hier ihren Anfang. Nicht zuletzt kommt es von daher, daß die irdischen Väter ihre Autorität eingebüßt haben und die Kirche in einer Autoritätskrise steht. Allerdings muß man mit Pater Kantenich auch sehen, daß die Väter in Kirche und Welt oft genug und zu lange versäumt haben, sich nicht nur auf den Vatergott zu berufen, sondern sich an ihm zu orientieren, selber „um den Vater zu kreisen“ und sich bewußt zu halten, daß irdische Vaterschaft, ob in Kirche oder Welt, nur als stellvertretende, auf den Vatergott hin transparente Vaterschaft ausgeübt werden darf.

Nicht minder aktuell für die Kirche von heute und morgen dürfte die horizontale Dimension in der Mariengarten-Konzeption Pater Kantenichs sein, das heißt: die innerliche Verbundenheit zwischen den Gliedern und den Gliedgemeinschaften der Kirche, die sich in lebendiger Mitverantwortung und schließlich in freiwilliger Zusammenarbeit bekundet. Pater Kantenich zweifelte nicht daran, daß diese innerliche Verbundenheit und wechselseitige Mitverantwortung in Zukunft eine besondere Dringlichkeit bekommt. Dies aus zwei Gründen: Die Kirche der Zukunft wird globale, über den ganzen Erdball verbreitete Kirche sein. Sie wird dabei mehr als bisher der „Sponsa circumdata varietate“, der in vielfältige bunte Gewänder gekleideten Braut, gleichen und weit weniger als in den hinter uns liegenden Jahrhunderten unitaristisch und zentralistisch organisiert sein. Je weniger aber die Kirche in allen ihren Lebensbereichen und -funktionen von einem Punkte aus regiert werden kann, desto mehr muß ihre Einheit und ihr Zusammenhalt durch den Geist solidarischer Mitverantwortung und innerer Verbundenheit gesichert werden. Für eine solche Vision von der Kirche und ihre Realisierung stand bei Pater Kantenich der Mariengarten. Der Mariengarten ist darum, mit anderen Worten, nichts anderes als die innere Wirklichkeit, die Seele des von Pater Kantenich in den letzten Monaten seines Lebens besonders in den Vordergrund gerückten Apostolischen Weltverbandes.

Freiheit – Gleichheit – Schwesterlichkeit

Von Geo Grimme

Eine neue Nuance

Es gibt ungezählt neue Bücher „zur Emanzipation der Frau“. Aus dem Büchlein Moltmann-Wendel, Elisabeth (unter dem obigen Titel 1977 Chr. Kaiser Verlag, München) scheint sich auf den ersten Blick eine neue Nuance der Emanzipation zu ergeben.

In klarer und verständlicher Diktion werden die Thesen zur Emanzipation der Frau in Kirche und Gesellschaft zusammengefaßt.

Sie gipfeln in der Forderung, daß das Problem der „Befreiung“ der Frau endlich aus der Sicht und Sehweise und Sprache der Frau angegangen werden müsse. Die „Brüderlichkeit“ von 1789 habe der Frau nicht zur Freiheit und Gleichheit verholfen.

Der weibliche Modus ihres Existenzvollzuges müsse endlich mithineingenommen werden.

Die Frau müsse sich endlich selbst definieren und nicht länger glauben, was der Mann in die Frau „hineinprojiziere“.

Schon Gertrud Bäumer hat gesagt, daß das Anliegen der Emanzipation nicht mit „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ zu beantworten wäre. Wenn man die Studien und Problemberichte aus dem Projekt „Frauen als Innovationsgruppen“ des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (Burckhardushaus Verlag) dazunimmt, ergibt sich eine weitgehende Übereinstimmung von der „Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche neben eingehenden exegetischen Studien zur Rolle der Frau“.

Naturgemäß wird die katholische Sicht der Menschlichkeit vieles anders sehen und deuten müssen.

Was aber ist gemeinsam in den Erkenntnissen und Erfahrungen?

Bisher bestand die Emanzipation im Grund in der Berechtigung zu und Übernahme von männlichen „Rollen“.

Bedeutendes ist dabei erreicht worden in der geistig-politischen Mündigkeit, in der ökonomischen und sozialen.

„Wo aber ist ihr typischer Beitrag zu ihrem Sachgebiet, der dem weiblichen Modus des Existenzvollzuges entspreche? Wo ist der ganz spezifische und typisch weibliche Beitrag zur modernen Kultur“? fragt Hanna Wolff in dem über-

aus bemerkbaren Buch „Jesus der Mann“ (Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht – 1976 Radius-Verlag Stuttgart).

Wobei wir uns erinnern, daß Papst Paul VI. in seinem großartigen Rundschreiben „Marialis cultus“ (Die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung) vom 2. 2. 1974 die biblischen und liturgischen Grundlagen einer erneuerten Marienverehrung vorlegt, die katholischen Aussagen über das Wesen der Frau zusammenfaßt und zugleich sagt, daß die Fragen der modernen Humanwissenschaften nach der Frau in unsere anthropologischen Aussagen hineinzunehmen seien.

Was wird hier und dort „hinterfragt“?

„Für die Frau ist in der Kirche mehr Kant (wir würden sagen Aristoteles und Stoa) als Christus gepredigt worden. Selbstaufgabe wird in vielen christlichen Kirchen bis heute als Pflicht, Selbstverwirklichung und Selbstliebe als Sünde angesehen. Unser Ja zu unserem Ich müßte damit beginnen, daß Gottes Liebe uns liebenswert macht, auch in unseren Augen“ (Moltmann-Wendel, S. 70).

Das will besagen:

Die Frau wird immer noch im Konventionspanzer einer archaischen Ideologie gesehen, in einer vorprogrammierten Rolle, gegen die die Frau sich bisher noch nicht wehrte, ein sich passendes, lückenbüßendes, aushelfendes Selbst ohne eigenen Raum, eigene Funktion, eigenes Bewußtsein. Immer nur die Übernahme vorgegebener weiblicher Verhaltensnormen. Solche Strukturen seien Anachronismen.

Der Papst weist daraufhin, daß die soziologische Gegebenheit der Hausmutter von Nazareth als solche nicht die allzeit gültige Schau der Frau sei.

Partnerschaft ohne Strategie der Selbstbehauptung kann die Einschlafpille der Emanzipation sein.

„Die Frau ist nicht einfach das ergänzende Gegenüber zum Mann, sondern die volle eigenständige Persönlichkeit, die weder dem Mann untergeordnet (so Luther bis Bonhöffer), noch ihm zugeordnet ist (Karl Barth)“ (Moltmann-Wendel, S. 70).

Zu erfragen sei, ob die Mütterlichkeit das eigentliche Aussagebild der Frau sein könne.

In Christus ist nach Gal 3, 28 die alte paradiesische Schöpfungsordnung aufgehoben.

„Als männlich und weiblich schuf er sie.“ Im kommenden Gottesreich gibt es keinen Unterschied mehr von Völkern, Klassen und Geschlechtern.

Zu fragen ist, ob die Gefangenschaft des Weiblichen im Patriarchat die endgültige Gottesordnung sei, das heißt die Bestimmtheit des fraulichen Daseins durch die männliche Bewußtseinswelt.

Schon Franz v. Sales kritisiert die Gewohnheit, den Frauen die heilige Freiheit des Geistes wegzunehmen.

Die Frauen sollen nicht Männer werden und die Welt wie die Männer gestalten und führen.

Gottgewollt ist demnach die Entfaltung des „Anders sein“ der eigenen fraulichen Persönlichkeit aus dem gesunden Empfinden eines erwachten Selbstbewußtseins.

Eine männlich geprägte Welt braucht eine gereifte Fraulichkeit.

Die Frauen haben ihr Potential bisher kaum erkannt, daher kommt ihnen „der Erstickungstod als Gefahr in den kollektiven männlichen Monstren, am Ende die Verkopfungneurose“ (Teilhard de Chardin).

Der angeführte Buchtitel ließ eine neue Nuance von Emanzipation erwarten. Das Resultat bleibt aber nur, „daß neue Formen der Selbstbehauptung in Frauengruppen verschiedenster Art erfolgen, in denen ökonomische und psychologische Abhängigkeiten aufgedeckt und neue Formen des Zusammenlebens erprobt werden.“

Wir nehmen das Stichwort auf und fragen, ob neben den fraulichen Existenzweisen der Mütterlichkeit und Jungfräulichkeit auch eine echte Schwesterlichkeit zu finden sei, die sich deutlich abhebt in vertiefter Innerlichkeit und eigenständig gewordenem Gewissen.

Die „lehrende“ Frau in der Kirche

Das Problem brach auf, als die Frau lehrend in der Verkündigung auftrat. Auf der evangelischen Seite die Pastorin, ordiniert und eingeführt; auf katholischer Seite die lehrende Frau in der Erwachsenenbildung, als Seelsorgehelferin, Pfarrsekretärin, Pastoralassistentin, kurzum da, wo sie „verkündet“. Die nicht Religionslehrerin alten Stils, die es nur mit Kindern zu tun hat. Als Frage wurde gestellt: „Kann eine Frau die Väterlichkeit Gottes glaubwürdig vertreten, seine Ordnungen und seine Gerechtigkeit?“

Muß sie dabei, wie Ambrosius meint, zur vollkommenen Männlichkeit vorschreiten, dem vollen Mannesalter?

Darf ein solche Frau ihre natürliche Anlage zur Mütterlichkeit mitbringen? Gerade hier setzt, besonders in Nordamerika, eine bedeutende Kritik an: der Weiblichkeitswahn der 50er Jahre dort habe der männlichen Jugend die innere Stärke genommen, den Mut zum Opfern und Entsagen durch die Verwöhnung genommen, sodaß das Versagen im Vietnamkrieg auf diese „Overprotection“ zurückzuführen sei.

Es ist sogar zu hören, daß die amerikanischen Frauen deswegen die Beendigung

des Ostasienkrieges lauthals gefordert hätten, weil ihre Söhne dort ihren Mutterersatz überall bei den niedlichen Prostituierten gesucht hätten.

Soweit käme man mit der übersteigerten Mütterlichkeit.

Bei uns wird die Frage gestellt, ob sich der selbstbewußte Mann nun dauernd „bemuttern“ lassen könne.

Angedeutet wird auch die Abneigung gegen Muttertag und Mütterehre in beiden Geschlechtern; auch das „marianische Eiszeitalter“ wird auf Ablehnung jeder übertriebenen Mütterlichkeit zurückgeführt.

So geht der Trend, nach dem wir uns nicht ausrichten; aber die ehrliche Frage bleibt bestehen, ob das eigentlich bildende und formende Charisma der Frau nur in ihrer Anlage zur Mütterlichkeit zu suchen sei, das „Urvertrauen“ als Wurzel aller Religiösität nur im Umgang mit einer „Mutter“. Ob es nicht doch schon früher im gottgewollten Sein der Frau zu suchen sei? Von hier aus wird nach einem anderen Typus gesucht, als weitere legitime Möglichkeit fraulicher Selbstverwirklichung.

Von der Antike her bietet sich das Wort der „Freundin“ an mit vielen Beispielen aus der profanen und Heiligengeschichte.

Das Wort kann heute nicht gebraucht werden, weil eine „Freundin“ einen unmißverständlichen Ausdruck einer erotisch-sexuellen Beziehung verstehen läßt. Worte können ihren eigentlichen Kurswert verlieren.

„Schwesterlichkeit“ – viel besser wäre noch „Geschwisterlichkeit“ kommt als Stichwort in der reichhaltig vorliegenden Literatur über das Wesen der Frau bisher nicht vor.

Was liegt näher als die großen Autoren dieses Themas zu befragen: Edith Stein oder Teilhard de Chardin oder Gertrud von le Fort, die aber weitgehend abgelehnt wird, weil ihr „Schleiermotiv“ eindeutig die patriarchalischen Bevormundung bedeute.

Das bisher nie übertroffene Buch über (Natur, Erscheinung, Dasein) „Die Frau“ von F. J. J. Buytendijk (deutsch 1953 Köln) kann uns dabei helfen.

Im Kapitel „Mütterlichkeit“ der weiblichen Daseinsform spricht er von einer „geistigen“ Mütterlichkeit, die aber nicht eine seelische Bemutterung sein darf; sie trifft im eigentlichen Sinn, was unter „Schwesterlichkeit“ zu verstehen ist, wobei er aber dieses Wort auch nicht gebraucht. Die Wesensdeutung „Frau“ zeigt sein Vorwort: Matth 11, 29 „Lernt von mir, denn ich bin sanft und demütig von Herzen“.

„Was man im besonderen für bedroht hält, sind jene höchsten geistig-sittlichen Werte, die man gewohnt ist, spezifisch weiblich zu nennen. Wir nennen diese drei: Anmut, Sanftmut und Demut.“

Wir fragen nach der Bedeutung dieser Aussage für die „lehrende Frau“ – jene, die mit „Verkündigung“ betraut ist.

Werte, die Macht und Gegenwart sind.

Die Schlußworte des hl. Bernhard zum Salve Regina meinen dasselbe: „O clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria“.

Sanftmut

Das wäre die erste Erscheinungsform des „anderen Seins“ der Frau. Wobei wir uns notwendigerweise erinnern, daß eine Frau bildet und erzieht durch ihr Sein, danach erst durch ihre Worte.

Auch sollten wir uns erinnern, daß jede Art von Verkündigung das Ziel der seelischen Bildung haben muß.

Vermittlung von reinem Wissen oder Vergleichen ist hier nicht gemeint. Eine Frau erzieht immer mit dem Einsatz ihres Seins.

Wo finden wir ein neues Wort für „sanft“, denn mindestens seit der Romantik ist es uns verdächtig.

Gemeint ist doch der Widerschein weiblichen Daseins ohne aggressive Selbstbezogenheit.

Ida Coudenhove-Görres fragte in dieser Richtung: warum kein weibliches Gegenwort für „Ritterlichkeit“ vorhanden sei, wobei Ritterlichkeit weniger von der Wartburg her zu deuten sei und vom Hofe des König Artus, als von der Deutung Newmans her: „Ein gentleman ist der, welcher nie Schmerz bereitet.“

„Warum werden wir Frauen nicht mehr hofiert?“ – so wird gefragt. Eine schüchterne Antwort: „Weil wir keine Damen mehr sind – aber warum sind wir es nicht mehr?“

Ob die Frau infolge der Emanzipation etwa zu hart geworden ist? Was ohne Zweifel mit dem Einstieg in die männliche Wertwelt des Machens und Schaffens, der politischen, sozialen Ebene zu erklären ist.

Eine andere fragt leise: „Ob es nicht doch etwas zu sagen hatte, als wir noch mit ‚gnädig‘ – Frau oder Fräulein – angesprochen wurden?“

Als Courtoisie wird das Wort nicht wiederkommen; der Wirklichkeit der Frau wird es zeitlos gerecht bleiben.

Jetzt wäre ein Buch notwendig, über diese „gnädige“ Sanftmut der Frau zu sprechen. Stichworte müssen es ersetzen:

Sanftmut soll sagen:

Angeborene Einfalt und Zartheit des Geistes in der Einstellung auf das personale Sein des anderen –

Das Hereinbringen des Eros, des liebenden Anteilnehmens, in die unterernährte Menschheit, wo der Logos scheidet –

Dasein ohne geringste Grobheit oder Brutalität mit Empfindungsfähigkeit, Feingefühl und Wärme –

Takt und Feinfühligkeit und die Bereitschaft den anderen anzunehmen (Pius XII). Beheimatung schenken durch eine personale Beziehung – Übernahme von Verantwortung, Vergessenkönnen und Verzeihen – Bereitschaft zu einer Solidarität, die immer noch „Brüderlichkeit“ genannt wird.

Kurzum eine Form von „Milde, Sanftmut und Ruhe“ (Regula OSB), die niemals ein Empfinden von „Bemutterung“ bewirkt, die seit Augustinus Zeiten das Werden einer mündigen Ordnung der Liebe verhindert.

Schwesterlichkeit ist das Wesen, das Du schafft; Paul Claudel sagt es (im Blick auf seine Proeza im „Seidenen Schuh“): „Den Kerl da bis zum Ende der Zeiten mit Sehnsucht zu versorgen.“

Sehnsucht nach Geborgenheit im ewigen Sein und die Weckung eines starken „Urvertrauens“ ist der Sinn jeder religiösen Bildung.

Der Mensch wird reich, den eine „Schwester“ unverrückt mit sanftem Herzen dahinführt.

Prof. Josef Mausbach schrieb schon vor 60 Jahren: „Mütterlichkeit ist nicht die einzige Bestimmung der Frau.“

Demut

Als Wortgebilde stößt diese zweite Wesenseigenschaft jeder Frau zunächst auf breite Ablehnung.

Auch dieses Wort hat seine Seele verloren. Es lichtet sich, wenn Buytendijk es umschreibt als „das sorgende in der Welt Sein“.

Auch hier wieder „das ganz andere“: Schwesterlichkeit als der auf dem Glauben basierende Dienst demütiger Liebe.

Schon Meister Eckhart sagt, daß Demut „Dienmut“ bedeute.

Soll dem Mann das Angreifen und Zerstören wesenseigen sein, so bleibt der Frau das Hüten und Umsorgen und das Pflegen und Trösten als gottgegebene Veranlagung.

Notwendig damit verbunden die Leidensfähigkeit, Leidensbereitschaft und Leidensfreudigkeit.

„Die wahre Liebe wird vom Opfer genährt“ (Therese von Lisieux).

Wir sollen uns nicht vom Wort „dienen“ verwirren lassen, im Grunde meint es doch „dasein für –“.

Wie eine lehrende Frau erklärte: „Eine Dichtung, die verlangt: Dienen lerne beizeiten das Weib nach ihrer Bestimmung, kommt für mich als selbstbewußte Frau nicht mehr in Frage.“

Wahrscheinlich ist sie auch nie Schwester in einer Familie gewesen, denn gleichzeitig lehnt sie den irreführenden Kult „der heiligen Familie von Nazareth“ ab. Auch hier kommt es zum Wertverlust durch das „Leichtermachen“.

Selbst wenn im kirchlichen Lied das „Jammertal“ gestrichen ist, so bleibt doch die Verpflichtung, diesem erbsündig geschädigten Aon tapfer und mutig zu begegnen, in sorgender Kameradschaft, im dienenden Arrangement „in diesem Tal, das vom Jammer schallt“ (Brecht).

Seitdem es der Frau leicht, gewiß gerecht, zugekommen ist zu „verdienen“, bleibt doch das „Dienen“ als Wesensbestimmung.

Lieben heißt doch: dem anderen Gutes wollen.

Selbst in der totalen Selbstopferung, wie Johannes Paul II. schreibt: „Lieben heißt – durch den Tod das Leben schenken.“

Schwesterlichkeit wird dann ein bindungsbereites Mitopfern sein. Durch uns selbst wollen wir den anderen ändern, selber den Schatten tragen, damit die anderen in der Sonne bleiben können.

So bedeutet diese geschwisterliche Liebe: „In der zerstörten Schöpfung die ursprüngliche Ordnung wiederherzustellen versuchen oder doch im Grauen der Welt ein Stückchen Geborgenheit zu schaffen. Den anderen lieben bedeutet das Schwerste, was es gibt. Den anderen lieben bedeutet: um Hilfe beten für diese schwere Liebe“ (Manfred Hausmann).

Ein Dasein, das keinen Schaden zufügt.

Wer diesen „Dienmut“ bejaht, gehört zum starken Geschlecht.

Das zu behaupten, gehört zu einem Versprechen, das ich 28 Schwestern vom Roten Kreuz gab, als wir 1945 mit 6 000 Verwundeten vier Tage und drei Nächte durch die minenverseuchte Ostsee fuhren (in einem Frachtschiff ohne die entsprechende Lazaretteinrichtung): „Seitdem ich Euch hier erlebt habe, werde ich nie mehr sagen – Ihr seid das schwache Geschlecht.“ Demut ist potenzierte Tapferkeit; aber sie muß vorgelebt werden.

Anmut

Als weibliche Existenzialia werden Sanftmut und Demut unschwer akzeptiert. Das Problem wird erst brennend, wenn es um die Seinsweise der „Anmut“ geht. Buytendijk nennt es an erster Stelle, der hl. Bernhard an dritter. Da geht es um die Erscheinung der Frau, Gestalt und Gesicht, Jugendlichkeit und Symmetrie, Stimme und das Geheimnis der Immanenz, sowie um das Verhältnis zum eigenen Körper.

„Die Frau ist die Erscheinung des Menschen im Modus der Weiblichkeit.“ Dies hat ihre immer gleichbleibenden Gesetze.

„... Jugendlichkeit. Das bedeutet nicht das Statische ... nein ihre Jugendlichkeit ist wieder ein unbestimmbarer Reichtum. Vor allem ist es das muntere Spiel von Kräften, das man auch der Jugendlichkeit frische, reiche Unruhe nennen

könnte, wovon man allzeit und unwillkürlich mit Verliebtheit redet“ (Kierkegaard).

Von der „anderen“ Seite (anders hier in Geographie und Theologie) wird das Problem glasklar formuliert: „Die Emanzipation der Frau wird erst gelingen, wenn sie sich vom Weibe emanzipiert“.

Eine junge evangelische Theologiestudentin fragte so: „Darf ich den Beruf als Pfarrerin erstreben, wenn ich weiß, daß ich schön und attraktiv bin?“ Frühere Zeiten haben das Problem bewältigt durch das Votum der Jungfräulichkeit.

Gemeint ist doch, daß eine Frau in allen Formen der Öffentlichkeitsarbeit und gerade im Dienst der Verkündigung auf ihre eigentlichstes frauliches Sein und Empfinden verzichten solle.

Soll der Wunsch zu gefallen, beachtet und hofiert zu werden und bewundert wegen ihrer Anmut nicht mehr gelten?

Franz von Sales hat geantwortet: „Sie dürfen den Wunsch haben, vielen zu gefallen, wenn Sie die Absicht haben, jemand für die Ehe einzufangen.“

Für unsere Tage kann das unmöglich die richtige Antwort sein. Soll sie das ganze Ritual des männlichen Galanterie ablehnen? Soll sie nicht mehr gepflegt erscheinen in Frisur und Garderobe? Soll sie sich nicht mehr durch das Schöne bestimmt sein lassen? Soll das alles wieder als „janua diaboli“, als Tor des Teufels, als Versuchung und Gefahr deklariert werden?

Gilt nicht mehr, daß das Wahre und Gute im Kleid der Schönheit spricht?

Es wird darauf hingewiesen, daß bei dieser Einstellung sich sehr bald das Phänomen der Hexe oder der „bösen“ Schwiegermutter einfindet. Wie Pasternak irgendwo sagt, daß er sich von jeder Häßlichkeit abgestoßen fühle.

Hier bietet sich geradezu das Phänomen der „Schwesterlichkeit“ an. In alter Spruchweisheit könnte man variieren: „Eine Schwester ist eine Frau, deren Anwesenheit zur Folge hat, daß sich die Männer wie Brüder benehmen.“

Solche wollen nicht, daß eine „lehrende“ Frau um den Preis ihrer fraulichen Anziehungskraft existiere.

Sixtus Tucher schreibt an Caritas Pirkheimer, dem großen Vorbild aller geistig wirkenden Frauen: „ich lieb und halt Dich wie meine leibliche Schwester.“

Notwendig dabei ist ein genaues Wissen um die entsprechenden Reaktionen auf ihr Gegenüber, eine Reizwirkung, die nicht mitbedacht wird.

Simone de Beauvoir hat recht, wenn sie sagt, daß die meisten Frauen nichts von den Projektionen ahnen, in denen Männer sie sehen.

„Anmutiger Geistesschmuck“ reicht nicht aus; sie muß informiert sein über die „Psychologie“ des make up; Garderobe und Exterieur muß sorgfältig überlegt werden (man höre auf die vielen Einwände gegen die Kleidung der Kommunionhelferinnen).

Viel überlegter Verzicht wird notwendig sein, weil Gefallenwollen soviel sei wie geliebt sein wollen.

Der Bezug von Person zu Person muß doch längst nicht „ein gekreuzigter Eros“ sein nach Claudels Wort, die geschwisterliche Liebe ergibt die Weisung: Geschwister schauen sich nicht in die Augen – als Selbstbestätigung, sie schauen gemeinsam auf ein Drittes, Neues.

In der Familie ist es das gemeinsame Wohlergehen und Glück; im religiösen Bereich auf das kommende Gottesreich und seine Verwirklichung. Geschwister suchen nie den Körper, sondern die Du-Person.

Sie wünschen nichts voneinander, weil jeder Wunsch verwundbar macht, sind aber dankbar für jedes Beschenktwerden in leiser und feiner Form.

Welch schönes Beispiel ist die hl. Therese von Lisieux in ihrer genialen, charmannten Weise der Kommunikation des Herzens.

Geschwister sind sich einig in ihrer Verfügbarkeit für andere, für ein gemeinsames Wollen.

Geschwister schaffen einander Freiheit im Dilemma zwischen Vernunft und Natur.

Sie wollen einander helfen, der Gemeinschaft dienen zu können, ohne sich dabei selbst im Wege zu stehen.

Gepflegte Sitten und Manieren sind der notwendige Schutz gegen alle „Gefahren“ der Anmut.

Wer wollte behaupten, daß das immer leicht sei; eine immer neue, fast tägliche Entscheidung scheint notwendig im Sinn der Königin Christine von Schweden: „Possum sed nolo“ (ich könnte es auch, aber ich will nicht). Auf zwei Gefahren der „Anmut“ machen die Autoren aufmerksam: Schon Aristoteles mache darauf aufmerksam, daß die Frau dem Kinde näher stehe als der Mann. Immer noch fällt es jedem auf, daß das weibliche und kindliche Gesicht eine gewisse Ähnlichkeit zeigen genau so wie das Weiche, Zarte, Runde ihrer Gestalt.

Die „lehrende“ Frau muß hart sein können, eckig und entschieden. Nichts von dem, was die Werbetechnik der Medien für die Frau als typisch angibt, kommt für sie entscheidend in Frage. Dort gilt nur die „junge, attraktive, verführerische, zärtlich liebkosende“ als erstrebenswertes Frauenbild.

„Erfolg ist sexy, auch und gerade bei der Frau“ (Gail Sheely). Wo doch Erfolg nie ein Name Gottes sei – was dann?

Die alte Naivität einer infantilen Weiblichkeit gilt hier nicht, auch nicht die unschuldige Einfalt eines Gretchentyps.

Wer kann sich immer wehren gegen das falsche Kontaktbild der Medien, die mit ihren geistlosen Sex-Objekten nie ein wahres echtes Frauenbild zeigen, da sie ja nur auf die kommerzielle Manipulation der weiblichen Verbraucher hinzielen.

„Bei den Puppengesängen des Funks komme ich mir immer wie ein Baby vor.“
Das alles ist schon ein Angebot wesenhafter Qual, einer Verunsicherung, die in
Verbitterung und Verhärtung zerbricht.
Wer aber die notwendigen Versagungen akzeptiert, entscheidet sich für
schmerzliche und schwere Einsamkeit.
Wo zeigt sich eine Hilfe?

Anima Christi

In der Suche nach dem Frauenbild der Schwesterlichkeit kommt uns die Hu-
manwissenschaft zu Hilfe mit der Untersuchung „Jesus der Mann“.

Es klingt wie ein neues christologisches Programm. „Was anders war Christus
als die Union männlicher und weiblicher Vollkommenheit. Der Christus aber,
der von einer Frau geboren, selbst eine Frau im Manne ist, wartet noch darauf
erkannt zu werden.“

Hanna Wolff sagt dazu, daß man nur mit aufrichtigem Staunen diese Sätze Kes-
hab Candra Sen's zitieren kann, mit denen er der Psychologie seiner indischen
Umwelt meilenweit voraneilte und speziell für das Jesus-Verständnis Anregun-
gen gab, die selbst im Westen heute noch kaum begriffen sind.

Vor einigen Jahrzehnten hieß es noch: „Eine Psychologie Jesu zu schreiben, sei
unmöglich“ (Guardini).

Eine einseitige Psychologie hat versucht das Jesusbild im Banne des patriarchi-
schen Mißverständnisses darzustellen und seine Verkürzungen und Verbiegun-
gen unter der Vorherrschaft des Mutterarchetyps aufzuzeigen.

Durch die lange Arbeit von C. G. Jung und seiner Schule wissen wir von der
Seelenschicht des Weiblichen im Manne (anima) und entsprechend bei der Frau
(animus).

Die Tiefenpsychologie macht darauf aufmerksam, daß in der Verkündigung des
kommenden Gottesreiches, sowie in der Begegnung mit den Menschen, beson-
ders der Kinder, der Armen, der Kranken, der Sünder, kurz aller, die Barmher-
zigkeit und Verstehen brauchen, ausgesprochen frauliche Strukturelemente zu
finden sind.

Das entspricht den Beobachtungen, daß die anima – Seelenteil des Mannes – we-
sentlich ist zur Erkenntnis der reifen und integrierten Person.

So ist eigentlich erst die wirkliche „Imitation – Nachfolge Christi“ möglich ge-
worden.

Die Frau, die Christus verkündet, braucht ihn gar nicht erst ins Weibliche zu
übersetzen, seine humanen lebenspendenden Qualitäten sind fraulicher Natur:
„wie eine Henne ihre Küchlein sammelt.“

Frauliche Spiritualität ist Leben aus dem Geiste, wie er in Christus unter uns sichtbar wird.

Um so mehr gilt die Weisung Luise Hensels „Immer wieder muß ich lesen – in dem alten heiligen Buch – wie der Herr so gut gewesen...“

In einem neuen Rahmen erscheint die zärtlich, gütige, sorgende, bergende Wirklichkeit des Vaters... „Wer mich sieht, sieht den Vater.“

Plötzlich wird der „liebe“ Gott wieder lieb, nicht in den weichen und süßen Aussagen des Pietismus, in seinen Liedern und Bildern, kein „Märchenbuchliebergott“, wie ihn Wolfgang Borchert „draußen vor der Tür“ bezeichnet.

Jesus der Mann wird so zum richtunggebenden Zeichen von echter „Geschwisterlichkeit“ – männlich und fraulich in einer „integrierten“ Person.

Eine Frau, die Schwesterlichkeit zeigen will, braucht nur auf ihn zu schauen, sich so verhalten wie er, so zu sprechen wie er.

So gibt es wirklich ein Gemälde seines Innenlebens auf seinem Animahintergrund; von ihm, wie er selbst sagt, ist abzulesen, was Sanftmut und Demut ist und auch der wirkliche Sinn von Anmut.

Der romanische Mensch hat dafür den Wortstamm „dulce“; wenn bei uns das Wort mit „süß“ übersetzt wird, wie es in vielen Liedern geschehen ist, entspricht es nicht dem gemeinten Sinn.

Im Deutschen gehört das Wort in die Konditorbranche; in Wahrheit will es sagen: „Vor Dir steht ein Mensch, vor dem Du keine Angst zu haben brauchst.“ Es ist ein Gegenüber, von dem ich verstanden, geliebt, geborgen, angesprochen und getröstet bin.

So kann Paulus sagen: „So ziehet nun als die Auserwählten Gottes, Heiligen und Geliebten, herzliches Erbarmen, Freundlichkeit, Demut, Sanftmut, Geduld (Kol 3, 12). Das ist das wahre Bild von Schwesterlichkeit.

„Die nicht glauben an das Wort, sollen durch der Frauen Wandel ohne Wort gewonnen werden“ (1. Petr 3, 1).

Die „andere“ Dimension Gottes

Die letzte Fuge des Motivs „Schwesterlichkeit“ ist angeregt durch die letzte Sonntagsansprache Papst Johannes Paul I. am 26. 9. 78, (die persönlich zu hören ich das Glück hatte): „In Gott finden wir sowohl männliche als auch weibliche Züge.“

Was gemeint ist, wird ausführlich dargelegt von Andrew Greeley „Maria – Über die weibliche Dimension Gottes“ (Styria Graz 1979).

„Dies ist kein Buch über Maria im herkömmlichen Sinn. Es handelt vielmehr über Gott, der sich in Maria offenbart. Dies ist auch kein Buch über die Frau, sondern es handelt von der menschlichen Natur, wie sie sich in Mann und Frau,

in der männlichen und der weiblichen Dimension zeigt . . . wir gehen also zu Maria, um etwas über Gott zu lernen.“

Die Einseitigkeit androzentrischer Gottesvorstellung wird korrigiert durch „das Wort des Vaters“, so und wie Jesus es tat.

Die Gestalt Marias basiert auf der Erkenntnis ihres Sohnes, der aber sagt: „Wer mich kennt, kennt auch den Vater.“

Die Mutter ist Offenbarung des Sohnes. Christus läßt die fraulichen Seinswerte, die er von seiner Mutter her in sich hat, im Gottesbild dominieren, die Betonung des Weiblichen und seiner Verhaltensweisen.

Galt bisher das patriarchalische Symbol für die transhumane Wirklichkeit Gottes, als Ursprung alles Lebendigen, so wird seine Gestalt im neuen Aion zum großen Anschauungsunterricht der weiblichen Würde, des Zärtlichen, Gütigen, Sorgenden, Bergenden.

Fraulichkeit eingestellt als Abbild der Väterlichkeit Gottes, sodaß der Hl. Vater sagen kann: „Mütterlichkeit ist die Zärtlichkeit Gottes.“ Hier geschieht eine geistige Rückkopplung (ein spirituelles „feedback“): wenn in jedem Geschöpf männlich oder weiblich, alles auf Gott als sein Abbild hingeordnet ist, als auf das letzte Ziel, sodaß jedes auf seine Weise etwas Göttliches in sich aufscheinen läßt, so ist das das Vorrecht Marias, weil sie ganz Mutter und Frau ist, das Weibliche an Gott in huldvollstem Abbild darzustellen.

So ist jede Marienbegegnung eine Gottessegnung, ihre Augen sind die uns zugewandten Vateraugen Gottes.

Damit wird auch die anthropologische Häresie einer „vaterlosen Gesellschaft“ überwunden, wie Maria bisher alle Häresien überwunden hat, sie wird die „Gehilfin“ für den Vater.

Auch das ist eine Häresie, daß die Emanzipation der Frau mit dem Symbol Maria nichts anzufangen wisse.

So ist Maria „der Prototyp der befreiten Frau“ (Cox).

Keine wirklichkeitsfremde Idealvorstellung Frau als bloße Projektion der männlichen Sehnsucht; sie ist die „neue“ Sprache der Ebenbildlichkeit Gottes: „Wer den Willen Gottes tut, der ist für mich Bruder, Schwester und Mutter“ (Mk 3, 35).

Durch Maria zu Jesus

Ansprache in einer Eucharistiefeier zu Ehren der Muttergottes

Von Caecilia Bonn OSB

Es gibt in der Schöpfungswirklichkeit zwei Weisen von Verbundenheit, zwei Ur-Beziehungen, die so tiefe, abgründige Zugänge zum göttlichen Mysterium sind, daß wir uns nicht denken können, Gott habe sie nicht in die Erlösung miteinbezogen. Ja, wir dürfen sagen: die Menschwerdung Christi wäre dann nicht vollkommen gewesen.

Es ist das Verhältnis: Mutter – Kind
und: Mann – Frau.

Christus ist als Mann *aus der Frau* geboren. Wir hörten eben in der Lesung aus dem Galaterbrief (4, 4 – dem ältesten biblischen Text über Maria) die Worte: „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau . . .“, d. h. von Maria.

Christus ist aber auch *in der Frau* fruchtbar geworden, d. h. also zunächst konkret in Maria. Darüber hörten wir im Evangelium von Maria unter dem Kreuz Jesu (Joh. 19, 25).

Christus wollte nicht in die Heilsgeschichte eintreten, ohne sich von seiner Mutter den ganzen Schatz der Glaubenserfahrung, Glaubenserprobung und Bewährung Israels schenken zu lassen (siehe Hebr. 11). Freilich ist Maria in ihrem persönlichen Glaubensakt über alle Zusammenfassung (Synagoge) hinaus, weil sie als Immaculata frei von jedem Makel erbsündlichen Zögerns war.

Alles, was Gott, der Schöpfer, voraussetzte, um die Welt mit dem Samen seines Wortes zu begaben – alles, was das Fleischwerden, das Weltwerden des Wortes Gottes ermöglichte: das ist sie, Maria. Terra mariana! Offene Erde, schöpferische Kraft des Empfangens von all dem, das der Himmel spenden will. Sie ist Inbegriff menschlicher Würde und menschlichen von Gott geschenkten Könnens.

Mir steht gerne das Bild eines römischen Brunnens vor Augen, wenn ich an Maria denke: das Wasser, das von oben her niederstürzt, würde verspritzen, wenn da nicht zuerst eine große Schale wäre, die es faßt, um dann selbst überfließend die Flut an viele andere kleinere Schalen weiterzugeben! Gott hat sich in Maria ein für allemal entschlossen, nichts ohne sein Geschöpf zu tun. Aus freier, grundloser Huld will er einen ergänzend schöpferischen Raum freilassen für die Antwort, für das Ja, für eine menschliche Entsprechung. Diese Entsprechung ist Maria, nur sie, das Urbild der Kirche.

Alles in ihrem Leben hat auf Christus hin nicht nur eine vorübergehende, biologische, psychologische, personale Bedeutung (z. B. die Geburt und Marias Umgang mit Jesus), sondern eine theologische und damit immerwährende. Paulus könnte sonst nicht so konkret und realistisch die Beziehung Christi zu seiner Kirche sehen, wie er sie im Epheserbrief beschreibt (Eph. 5, 31), die Kirche wäre dann nur ein Verein von Glaubenden. „Deshalb wird ein Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und die zwei werden ein Fleisch (Gen. 2, 24). Dies Geheimnis ist groß. Ich deute es auf Christus und die Kirche“. *Duo in carne una! Zwei in eins:* das ist zuerst und immer Christus und Maria, im Schoß der Mutter und in der Hochzeit des Lammes am Kreuz, also in jenen beiden urmenschlichen Beziehungen, von denen wir anfangs sprachen.

Wie sehr diese Zwei-Einheit untrennbar ist, (der Mensch kann nicht trennen, was Gott verbunden hat!) beleuchtet ein Wort von Hans Urs v. Balthasar: „Kirche entsteht aus dem Aushauchen Jesu am Kreuz, aus der geöffneten Wunde, *und* sie entsteht im Jawort Mariens zu allem Gottgewollten, ein Jawort, das zur unerschöpflichen Fruchtbarkeit wird, zur Kirche. Paulus nennt die Kirche die ‚immaculata‘, das ist sie auf Erden wörtlich und wahrhaftig nur in Maria“. Es geht also nicht an, Maria lediglich als eine blasse archetypische Symbolfigur der Kirche zu sehen. Wenn Paulus im Kolosserbrief schreibt: Ich will an meinem Fleisch ergänzen, was an den Leiden Christi noch aussteht für seinen Leib, die Kirche – dann betritt er damit jenen Raum, der Maria ist, denn sie hat diesen „verschwiegen-verschwindenden“ Teil des Kreuzesopfers allein voll umfaßt, sie, die Braut und Mutter.

Die Zwei-Einheit Christus und Maria bleibt unzerreißbar. Gott gebraucht und verbraucht keinen Menschen nur vorübergehend, um ihn dann als entleert auf der Strecke liegen zu lassen, geschweige denn seine eigene Mutter. Wir haben es also immer mit Maria zu tun, wir betreten immer marianischen Bereich, wenn wir uns Christus nähern – ob wir es wahrhaben wollen oder nicht. Wer die Stellung Marias im Heilsplan leugnet, der bricht nicht nur einen Schmuckstein aus dem Gebäude der Offenbarung heraus, sondern er tastet die Gesamt-Konzeption Gottes mit der Welt an – und das nicht ohne Schaden für sich selbst. Keine von der Kirche anerkannte Spiritualität kann es sich darum leisten, nicht – wenigstens implicite – marianisch zu sein.

Hildegard v. Bingen besingt Maria in einem Hymnus als das „vivificum instrumentum“, ein sehr bedenkenswertes Wort! Maria ist Werkzeug, d. h. total abhängig und gebunden an den, der mit und durch sie wirkt, Gott. Aber gleicherweise wird sie dabei selbst schöpferisch, lebenspendend eben in

dieser ihrer Bindung an den Ursprung. „Ich muß empfangen und gebären“, so läßt Hildegard im „Scivias“ die Kirche ihr eigenes Wesen aussprechen.

Unser modernes Denken mag es uns als einen Umweg erscheinen lassen, daß wir durch Maria zu Christus kommen sollen. Diesem Denken liegt eine einseitige, mechanistische Vorstellung zugrunde, die unser geistliches Leben blockiert. In der Verbundenheit mit Maria, in der Hingabe an sie treibt uns das Gefälle ihres Wesens zu Christus, wird uns eine Intensität der Nähe geschenkt, eine vitale Erfahrung Christi, wie sie uns keine andere „Methode“ des geistlichen Lebens vermitteln kann. Eine Idee kann uns auf die Dauer nicht verwandeln, Person entzündet sich nur an Person durch Verbundenheit. „Sieh da deine Mutter – Sieh da dein Kind“: das ist die uns am Kreuz von Christus testamentarisch geschenkte und angebotene „Methode“ Gottes. Maria ist nicht nur *wie* eine Mutter, nein, sie *ist* im tiefsten und realen Sinn *deine* Mutter!

Vielleicht ist dieser Weg ärgerlich schwierig für uns, weil man nichts anderes tun braucht, als ihr Kind zu werden!

Augustinus nennt Maria die „Gußform Gottes“. Wir haben nun die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, Christus gleichgestaltet zu werden, denn dies ist ja das Ziel unseres christlichen Lebens. Wir können mit Hammer und Meißel uns mühen, die Züge Christi in uns herauszuschälen. Diese Arbeit wird nicht leicht sein und manche Fehlschläge mit sich bringen. Jener Weg, den Augustinus meint, ist leichter: „Werde in der Liebe zu Maria feuriges, flüssiges Erz und gieße dich in die Gußform, die Maria ist – und entstehen wird ein ‚anderer Christus‘ bis in die kleinsten und feinsten Züge hinein“.

Man möchte hier mit dem französischen Dichter Péguy fragen: „Warum tun nicht alle Christen das gleiche? Ja, man fragt sich, warum sie's nicht tun. Es ist doch so einfach. Aber man denkt nicht an das, was ganz einfach ist, was am einfachsten ist!“

Scharen wir uns in diesen Tagen vor dem Pfingstfest um die Mutter des Herrn in der Erwartung des Heiligen Geistes. Nach einem Wort der Tradition stürzt sich der Heilige Geist in eine Seele, in der er Maria findet.

Maria in der Theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil (II. Teil)*

Von Eduardo Cano

Die gegenwärtige Lage

Die Lage der Mariologie und Marienverehrung in den letzten Jahren kann man vielleicht mit dem Exodus-Ereignis vergleichen. Sie hat einen Besinnungsprozeß durchgemacht, wo sie aus der Isolierung zum Ganzheitlichen der Heilsgeschichte befreit wurde. Nach der Befreiung folgte eine Etappe der Wanderung durch die Wüste, und nun befinden wir uns im Augenblick auf dem Weg zum verheißenen Land.

Immer lauter wurden die Stimmen, die ihre Unzufriedenheit über die Verkümmern der Marienverehrung manifestierten und die eine neue Besinnung auf Maria verlangten. Es haben sich auch Perspektiven eröffnet, die zu einer neuen Auswertung der Marienlehre und -frömmigkeit führen. Zunehmend wurde deutlicher, daß jeder Strich in der Mariologie zugleich auch einen Strich in der Christologie und Ekklesiologie bedeutet und dann Auswirkungen in der Anthropologie hat. „In ihr strömen fast alle theologischen Diskussionen der Gegenwart zusammen. Sie erweist sich als Schnittpunkt der wichtigsten theologischen Aussagen.“¹

Maria wird immer mehr in ihrer Bedeutung für die existentiellen Fragen des modernen Menschen entdeckt, „denn Maria vereinigt, da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider“². Sie ist die gelebte Antwort auf die tiefsten Fragen der Menschen.

Unüberhörbarer Protest

Seit einigen Jahren werden die Forderungen nach einem Gespräch über Maria immer deutlicher. Jedoch nicht deshalb, weil man etwa zu einer militant-triumpalistischen Haltung zurückkehren möchte, sondern weil man die Bedeutung Mariens, die Bedeutung ihrer Sendung für die heutige Zeit, neu entdeckt hat. Darum verlangt z. B. Beinert: „Wir müssen wieder von Maria reden – in den Gemeinden, in der christlichen Unterweisung, überall dort, wo das Zeugnis des Christseins zu geben ist.“³

Die deutschen Bischöfe machten 1979 darauf aufmerksam, daß „in der Krise des Glaubens, die unsere Zeit kennzeichnet . . . auch die Kenntnis und die Verehrung Mariens ihre Selbstverständlichkeit verloren“⁴ hat, und sie luden die Gläubigen ein, sich zu fragen, ob durch die Ausklammerung Mariens nicht mehr verloren geht als man dadurch gewinnen möchte.

Georg Söll warnte vor einer doppelten Gefahr bezüglich des geistigen Marienbildes: Vor einer Privatisierung, die das Marienbild wie einen Schatz versteckt, es verborgen halten will, auf der einen Seite und vor einer Verachtung, die es wie „Plunder“ behandelt, auf der anderen Seite⁵. Auch Bernhard Häring bedauerte, daß die Kirche dem 8. Kapitel von *Lumen Gentium*, „diesem tief sinnigen und frommen Kapitel . . . nicht immer die genügende Beachtung geschenkt hat“⁶.

Den Rückgang der Marienverehrung konnte man besonders deutlich, so Welte⁷, unter den aufsteigenden Klassen der Gesellschaft, also Studenten, Akademikern und gebildeten Leuten spüren. Diese Tatsache bestätigt Catharina J. M. Halkes durch ihre Beobachtungen an der Universität Nijmegen: „Weder bei Freunden und Bekannten noch bei meinen Theologiestudenten in Nijmegen, von welchem Jahrgang sie auch seien, ist je die Rede von Maria. Sie ist einfach nicht mehr da. In den sieben Jahren, in denen ich an der Katholischen Universität Nijmegen mit pastoraler Supervision beschäftigt war, habe ich weder von Priestern noch von Studenten je eine Predigt über Maria gehört noch ein Gespräch mit jemandem, der oder die sie zur Sprache gebracht hätte.“ Aber nicht nur im akademischen Leben stellt sie die Abwesenheit Mariens fest: „Ich vermisse Maria – in der Liturgie, in den Fürbitten, in den Schriftlesungen, im Feiern ihrer Festtage und vor allem in der Verkündigung.“ Sie kommt zu der Überzeugung, daß „Maria wieder beim Namen genannt werden“⁸ muß.

Aber nicht nur aus akademischen Kreisen wird Protest laut. Die Äußerungen des Protestes gegen das Schweigen über Maria sind verschiedener und auch oft gelegener und ungelegener Art. So verlangte z. B. eine Gruppe deutscher Katholiken in einem „Brief an die Synodalen“, daß die Synode dafür sorgen sollte, daß der Minimalisierung der Marienverehrung ein Ende bereitet wird. Die Weihe Deutschlands an das Mutterherz Mariä von 1954 sollte erneuert werden, und ferner sollte die Synode die Bitte an den Papst richten, er solle ein neues Dogma verkünden: *Maria Corredemptrix et Mediatrix*⁹.

Auch Pädagogen und Seelsorger haben ihre Stimmen erhoben. 1974 schrieb der Schweizer Karl Lukaschek: „Die Verkümmerng der Marienfrömmigkeit in den letzten zwanzig Jahren hat uns nicht einen Aufschwung der Christusfrömmigkeit gebracht, sondern eine fast sibirische Kälte der Liturgie, einen Aktivismus bis zum Leerlauf, eine Diskutiererei bis zur Erschöpfung, ein Sezieren des Evangeliums bis zur Auflösung. Will man den Menschen von heute retten, ihm

seine Menschenwürde in einer neuen Zeit wiedergeben, dann muß man wieder von Maria sprechen.“¹⁰

Neue Ansätze

Es gibt sehr viele moderne Strömungen, die unter bestimmten Gesichtspunkten erneut Maria zur Sprache bringen. Streng genommen sind es nicht einmal neue Gedanken, und man kann sicher einiges schon bei den Kirchenvätern finden. Es sind aber insofern neue Ansätze, als diese in der Öffentlichkeit der theologischen Diskussion erst seit einigen Jahren deutlich zutage treten. Auf vier dieser Strömungen soll hier aufmerksam gemacht werden.

Es handelt sich einmal um von der Dritten Welt stammende Überlegungen, die Maria als Vorbild der Armen, ihre Bedeutung für eine neue Gesellschaftsordnung sehen. Innerhalb dieses breiten Spektrums gibt es verschiedene Schattierungen.

Dann ist jene Strömung nennenswert, die auf der Suche nach der Rolle der Frau in der heutigen Welt auch auf Maria gekommen ist und sie als die Verkörperung der Werte der Frau oder als Vorbild der befreiten Frau ansieht.

Besonders für Deutschland sind vielleicht die Bemühungen und Überlegungen von großer Bedeutung, die über Maria im Zusammenhang mit dem ökumenischen Dialog entstanden sind.

Schließlich ist noch hinzuweisen auf die Versuche, eine pneumatologische Mariologie oder mariologische Pneumatologie herauszuarbeiten.

Maria und die Armen

Helder Camara hat einmal die Gottesmutter „Unsere Liebe Frau von der Dritten Welt und Prophetin der Armen“ genannt. Das ist mehr als ein schöner Titel. Es bezeichnet eine Realität, die jeder, der mit aufmerksamen Augen die Dritte Welt beobachtet, feststellen kann. Die Bischöfe der Philippinen sagten in einem Hirtenbrief, daß das Gebet zu Maria ein Bestandteil ihrer Identität als philippinische Christen sei. Sie wiesen darauf hin, daß gerade für die Armen die Marienverehrung eine positive und wirksame Kraft sei, um tiefer zu Christus und seiner befreienden Botschaft zu finden. Maria wird als Vorbild für die asiatischen Christen dargestellt¹¹.

Es ist interessant, wie sehr marianisch die einheimischen Kongregationen geprägt sind, die in den Missionen gegründet worden sind. 58 afrikanische Kongregationen, 47 asiatische und 9 von Ozeanien sind der Mutter Gottes geweiht.

Papst Paul VI. hat in seinem Schreiben *Marialis Cultus* Maria bezeichnet als „eine Frau, die nicht zögerte, Gott zu sagen, daß er der Anwalt der Kleinen und Unterdrückten sei, der die Mächtigen dieser Welt vom Throne stürzt . . . hervorragendste Vertreterin der Demütigen und Armen Gottes . . . eine starke Frau, die Armut und Leiden, Flucht und Verbannung mitmachte“¹².

Ein lateinamerikanischer Theologe hat einmal geschrieben: „Die Befreiungstheologie in unserem Kontinent, angesichts des Volkes gemacht, muß die befreite und befreiende Maria studieren.“¹³

Gustavo Gutierrez macht auf die große Aussagekraft des Magnifikats aufmerksam¹⁴, wenn er über eine Spiritualität der Befreiung spricht.

Ernesto Cardenal sagt über das Magnifikat: „Es ist ein Gesang der Armen. Das nicaraguanische Volk hat ihn oft und gern gebetet; es war das Lieblingsgebet der Armen.“¹⁵

Papst Johannes Paul II. hat während seiner Lateinamerika-Reisen des öfteren über die Bedeutung Mariens für die christliche Identität des Kontinents gesprochen, und die Versammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla hat diese Tatsache in einem schönen Abschnitt über Maria im Kapitel über die Kirche festgehalten¹⁶. Sie wird, wie es in einem Lied in Südamerika heißt, als „lebendiges Evangelium des Volkes“ anerkannt.

Maria und die Frau

Große Frauengestalten, die sich Gedanken über das Wesen der Frau gemacht haben, sind immer auf die Person Mariens gekommen und haben sie als Idealbild der Frau entdeckt. An ihrer Person haben sie das Frauenbild abgelesen und dargestellt. So z. B. Gertrud von Le Fort in ihrem Buch „Die ewige Frau“ oder Edith Stein in einigen ihrer Werke und Ida Friederike Görres in „Maria, das unverdorrene Konzept“. Auch Papst Paul VI. hat in *Marialis Cultus* Maria als Vorbild für die moderne Frau dargestellt¹⁷.

Es ist sehr interessant, daß gerade heute, wo man die Rolle der Frau in der Kirche verstärkt hinterfragt, der Zusammenhang Maria – Kirche wieder aktuell wird¹⁸. Maria ist ein Schlüssel zu der Frage, wie denn die Rolle der Frau in der Kirche sein soll, denn diese „ist und muß heute mehr denn je, weil eine zutiefst mütterliche, deshalb zugleich auch eine marianische sein“¹⁹.

Für Hans Urs von Balthasar stellt das Marianische in der Kirche einen Schutz vor einer Vermännlichung der Kirche dar, denn „wo das Geheimnis der Marianität der Kirche verschattet oder preisgegeben wird, da muß das Christentum eingeschlechtlich (homo-sexuell), nämlich all-männlich werden“²⁰.

Auf der Suche nach Ansätzen für eine „Theologie der Frau“ oder „Theologie des Weiblichen“ ist man neuerdings wiederum mit der Mariologie konfrontiert. Ob die Mariologie sich dafür als brauchbar erweist?

Dazu gibt es bei den verschiedenen Richtungen sehr divergierende Ansichten. Einige möchten die Frage bejahen, indem sie eine „andere“ Maria aufzeigen und beklagen, daß Maria mißbraucht worden ist, „um Frauen auf ihrem Platz festzuhalten . . . Es gibt eine Maria der Theologen, aber daneben wächst auch eine Maria der Feministen und anderen Befreiungsbewegungen“ und drohen: „Wenn die Kirche von Rom diese Maria ernstzunehmen beginnt, bedeutet das Dynamit unter den männlichen Strukturen der Kirche.“²¹

Von ähnlichem Pathos sind die Aussagen von Dorothee Sölle in der militanten Frauenzeitschrift „Emma“ und ihre dortige Auslegung des Magnifikat, die sich eher nach einem Frauenmanifest anhört. Sie schreibt: „Im neuesten Vokabular der Bundesrepublik unserer Tage würde man sagen: Maria ist eine Sympathisantin . . . Sie ist sehr lebendig. Lebendig in der Geschichte der Frauen . . . In ihr vereinigen sich Militanz und Barmherzigkeit und werden zu einem Bild der Hoffnung für die um ihr Leben Betrogenen . . . Ich bin – wie viele Christen in den Befreiungsbewegungen – nicht bereit, Maria den anderen zu überlassen . . . Es fällt mir schwer, die Millionen Frauen vor mir, die Maria geliebt haben, für nur blind oder betrogen zu halten.“²²

Andere dagegen möchten Ansätze für eine Theologie des Weiblichen an einem anderen Ort als gerade in der Mariologie suchen, empfinden eine Beschäftigung mit Maria aber immerhin als nützlich²³.

Zahlreiche Publikationen sind über das Thema „Maria und die Frau“ in den letzten Jahren erschienen, wenn auch manche an Übertreibungen der Vergangenheit erinnern, so z. B. wenn man etwa liest, daß von der Marienfrömmigkeit „ein verhängnisvoller Einfluß auf die Rolle der Frau im christlichen Abendland ausgegangen“²⁴ sei, wo doch jeder seriöse Historiker die Tatsache, daß gerade die Marienfrömmigkeit eine größere Wertung der Frau mit sich brachte, nicht bestreiten wird.

Eines bleibt als positive Frucht auf jeden Fall: Die anthropologische Dimension des Marianischen hat sich verfestigt, und das frauliche Element ist verstärkt worden.

Maria und die Einheit

Nicht zu übersehen ist der Beitrag, den das neue Verständnis von Maria seit dem Konzil für den Ökumenischen Dialog geleistet hat. Indem man sich um eine biblische Mariologie bemüht hat, hat man auf evangelischer Seite viel mehr Echo gefunden. Auch wenn ein nicht geringerer als Karl Barth das Marienkapitel von Lumen Gentium als „das fatale Kapitel 8“²⁵ bezeichnet hat und das Marianische

in der katholischen Kirche nach wie vor als eine Mißbildung ansah, haben sich sehr viele evangelische Theologen positiv zur Mariologie geäußert. Sehr viele Bücher und Aufsätze beschäftigen sich mit der Bedeutung Mariens für den Ökumenischen Dialog.

Hier scheint sich das zu bestätigen, was Andrew Greeley das „greeleysche Gesetz“ nennt: „Nichtkatholiken entdecken etwas genau dann, wenn die katholischen Christen es über Bord geworfen haben.“²⁶

Schon auf dem Konzil hatten mehrere Bischöfe den Wunsch geäußert, daß man in der Rede von Maria Rücksicht auf die Ökumene nehmen sollte. Dieses Anliegen legte auch Papst Paul VI. allen Katholiken ans Herz: „Wegen ihres kirchlichen Charakters müssen in der Marienverehrung gewisse Bemühungen der Kirche berücksichtigt werden, unter denen heutzutage die Sorge um die Wiedervereinigung der getrennten Christen hervorragt. Die Liebe zur Mutter Gottes muß daher Rücksicht nehmen auf die Einrichtungen und Aufgaben der sogenannten ökumenischen Bewegung und nimmt daher selbst einen ökumenischen Charakter an.“²⁷

Evangelische Christen haben sich durch zahlreiche Forschungen bemüht, das Marienbild der Reformatoren, auf deren geistigem Erbe sie stehen, zu erarbeiten, und dabei festgestellt, daß diese durchaus marianisch eingestellt waren und infolgedessen das Marianische nicht kirchentrennend sein muß.

In dem „Evangelischen Erwachsenen Katechismus“ heißt es: „Maria ist nicht nur ‚katholisch‘; sie ist auch ‚evangelisch‘. Protestanten vergessen das leicht. Aber Maria ist ja die Mutter Jesu, ihm näher als seine nächsten Jünger.“²⁸

So darf man heute die Arbeiten von Max Thurian oder Basilea Schlink nicht mehr als eine Seltenheit²⁹ innerhalb der evangelischen Kirche ansehen. Die Wiederentdeckung der evangelischen Christen – „Maria gehört in das Evangelium“³⁰ – ist gerade im Hinblick auf die Einheit mit den Orthodoxen von größerer Bedeutung, denn lange Zeit schien es, als ob uns gerade das, was uns von den einen trennte, mit den anderen verband.

Sehr interessant ist das Ergebnis der ökumenischen Kommission des 8. Internationalen mariologischen Kongresses von Zaragoza vom 3. bis 9. Oktober 1979. Das Dokument trägt den Titel „Ökumenische Verlautbarung über die Jungfrau Maria“ und wurde unterschrieben von den unten aufgeführten Teilnehmern³¹. Am Schluß des Dokumentes heißt es: „Es war für uns Katholiken, Orthodoxen, Anglikaner, Lutheraner und Reformierte eine erfreuliche Erfahrung, so viele Gemeinsamkeiten zu finden, auch wenn wir anerkennen, daß viele Mitglieder unserer Kirchen sie nicht annehmen werden. Die Schwierigkeiten mehr affektiver Art, die unsere Kirchen in der Vergangenheit getrennt haben, sollen uns schließlich bei unseren Bemühungen zur Einheit der Christen nicht trennen.“³² Kardinal Jaeger hat einmal darauf hingewiesen, daß man falsch handelt, wenn man katholischerseits durch den Willen, um jeden Preis ökumenisch zu handeln,

Maria zurücktreten läßt oder die Differenzen verschweigen möchte, denn „der Dienst an der christlichen Einheit fordert nicht Nivellierung, sondern Profilierung; er lebt nicht von der Preisgabe, sondern von der Hingabe“³³.

Die Besinnung auf das Marianische bei den Reformatoren hat einige Überraschungen gebracht, da sie sich noch zu wesentlichen Aussagen der katholischen Marienlehre bekennen. Sie verteidigen die Gottesmutterchaft und die Jungfräulichkeit Mariens vor, in und nach der Geburt.

Luther selbst meinte, daß Maria ohne Sünde empfangen worden sei und ließ die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel offen³⁴.

Maria und der Heilige Geist

Unter den neuen Ansätzen scheint „die zunehmende Aufgeschlossenheit der gegenwärtigen Theologie und Frömmigkeit für die Eigenart und Wirksamkeit des Heiligen Geistes das verheißungsvollste Element für eine Verlebendigung der Marienverehrung zu sein“³⁵. Kardinal Suenens und Heribert Mühlen haben sich in diesem Bereich, die Verbindung Mariens zum Heiligen Geist theologisch zu reflektieren, besonders verdient gemacht. „Heiliger Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten“, heißt es bei Lukas (Lk 1, 39). Schon die Kirchenväter haben Maria als das „Gefäß des Heiligen Geistes“ oder als „Heiligtum des Heiligen Geistes“ (so auch *Lumen Gentium* n. 53) bezeichnet.

Aber im Bewußtsein der Kirche war diese Tatsache oft „überschattet“, so daß man sie nicht mehr wahrgenommen oder genügend gewürdigt hat. Für Mühlen ist die „Krise der Mariologie“ eine „pneumatologische Krise“. Er versteht die Einordnung der Mariologie in die Ekklesiologie auch als eine Einordnung in die Lehre vom Heiligen Geist, die dann „ein pneumatologisches und damit auch trinitarisches Gesamtverständnis der kirchlichen Aussagen über Maria angebahnt“³⁶ hat. Darum ist für ihn „der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias“ unzertrennlich mit dem Heiligen Geist verbunden³⁷. Daß das Thema Heiliger Geist und Maria theologisch erforscht wird, war ein Anliegen Papst Pauls VI. Er hat Bischöfe und Theologen ermuntert, dieses Forschen in der Hoffnung zu unternehmen, daß aus diesen Untersuchungen „die Beziehung des Heiligen Geistes zur Jungfrau von Nazareth besonders deutlich hervorgehen und daß das gemeinsame Wirken beider in der Kirche“ erkannt werde, damit die Frömmigkeit aus diesen tiefer erkannten Glaubenswahrheiten belebende Impulse erhalte³⁸.

Eine zeitgemäße Marienfrömmigkeit

Der heutige Mensch, der Maria sucht oder findet, fragt sich nicht primär nach ihrer dogmatischen Bedeutung, sondern nach ihrer Lebensrelevanz. Er erfährt die Nähe Mariens vielmehr in jenen Fragen, die für ihn von existentieller Bedeutung sind. Wer sich bemüht, mit dem Christentum Ernst zu machen, wer sein Leben danach zu gestalten versucht und Christentum nicht nur als Ideologie des Humanitären ansieht, der entdeckt in Maria das Vorbild einer radikalen Nachfolge. Dies war seit jeher die Erfahrung der Kirche. Darum sind alle Heiligen von einer großen Liebe zu Maria geprägt gewesen.

Auch die „engagierten Christen“, die man heute bewundert, sind alle zutiefst marianische Menschen. Es ist bemerkenswert, daß die modernen Spiritualitäten von marianischem Geist erfüllt sind: „die Focolare, die Schönstattbewegung, karmelitanische Säkularinstitute und das Opus Dei, die Kleinen Brüder und Schwestern von Charles de Foucauld, die Gemeinschaften christlichen Lebens und andere“³⁹. Es wäre auch noch die charismatische Bewegung zu erwähnen, die Maria als „die Urcharismatikerin“ bezeichnet. Für sie ist Maria „geschichtlicher Beginn der christlich-charismatischen Grunderfahrungen“⁴⁰.

Alle diese Bewegungen sind „trotz aller Unterschiede in den Akzenten – um eine theologisch solide, begründete und der kirchlichen Einheit verpflichtete Marienverehrung und marianische Frömmigkeit bemüht . . . Ihre Spiritualität ist biblisch, liturgisch, kirchlich, sie ist missionarisch hellhörig auf den Willen Gottes heute. Gerade darum aber ermöglicht, ja fordert diese Spiritualität die Hingabe an den dreieinigen Gott ‚in Vereinigung mit Maria‘ und pflegen diese Bewegungen die Marienverehrung ‚in besonderem Maße“⁴¹.

Für die katholische Kirche hat Maria immer als Vorbild für gottgeweihtes Leben gegolten, denn sie ist das beste Beispiel für ein Leben der Hingabe an Gott und für den Dienst an Jesus Christus und an den Menschen. Nicht nur Katholiken haben das gelernt, auch Protestanten scheinen dies mit uns zu teilen, wenn man z. B. an die Gemeinschaft der evangelischen Marienschwestern von Darmstadt denkt. Heute nehmen das auch viele Laien für sich in Anspruch und sagen mit Chiara Lubich: „Wir sind wahre Christen, wie Jesus es wollte, wenn wir marianisch sind.“⁴²

Eine moderne Marienfrömmigkeit begnügt sich nicht nur mit einer Marienverehrung, sondern bemüht sich „um ein Leben wie Maria“⁴³. Marianische Bindung soll zu marianischer Haltung führen, „die sich an Maria orientiert und die einzelnen Ausdrucksformen der kultischen Marienverehrung allererst glaubwürdig macht und unterfängt“⁴⁴.

Wie sieht diese marianische Haltung aus? Es ist eine gläubige, hoffende, liebende, betende, auf das Wort Gottes hin offene, eine kindliche Haltung.

Das äußere Schweigen über Maria hat eine Vertiefung des Inneren bewirkt. So lebt Maria im Herzen vieler Menschen. Sie ist in unserer Zeit gegenwärtig, und ihre Gegenwart ist, wie im Evangelium eine schweigsame aber dennoch dauernde und handelnde Gegenwart.

Anmerkungen

- * Der erste Teil erschien in REGNUM, April 1981, S. 51–60.
- ¹ Beinert, Wolfgang: Heute von Maria reden?, Freiburg 1973, S. 108.
- ² Lumen Gentium Nr. 65.
- ³ Beinert, Wolfgang: Maria heute ehren, Freiburg 1977, S. 9.
- ⁴ Hirtenwort der deutschen Bischöfe: Maria, Mutter des Herrn, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, S. 5.
- ⁵ Vgl. Söll, Georg: Abschied von Maria?, Donauwörth 1974, S. 6.
- ⁶ Häring, Bernhard: Maria – Urbild des Glaubens, Freiburg 1980, S. 9.
- ⁷ Welte, Bernhard: Maria im Glauben der Kirche, Tagung der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg im Dezember 1978, als Manuskript gedruckt.
- ⁸ Halkes, Catharina J. M.: Gott hat nicht nur starke Söhne, Gütersloh 1980, S. 95.
- ⁹ Vgl. Konradsblatt, Bistumsblatt der Erzdiözese Freiburg, 20. 2. 1972.
- ¹⁰ Lukaschek, Karl: Das Bild des Menschen retten, in: Basis Nr. 5 (1974), S. 2.
- ¹¹ Vgl. Wissing, Wilhelm: Maria – Zeichen der Hoffnung, in: Missio-Pastoral Nr. 2 (1979), S. 21.
- ¹² Marialis Cultus Nr. 37.
- ¹³ Alliende, Joaquin: Algo sobre la Virgen Maria, in: Panorama de la Teología Latinoamericana, Salamanca 1975, S. 120 (eigene Übersetzung).
- ¹⁴ Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, München 1973, S. 196. Vgl. dazu auch Muñoz, Ronaldo: Nueva conciencia de la Iglesia en América latina, Salamanca 1974, S. 152.
- ¹⁵ Cardenal, Ernesto: Das Evangelium der Bauern von Solentiname, Wuppertal 1976, S. 29.
- ¹⁶ Vgl. Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, S. 63 ff.
- ¹⁷ Vgl. Marialis Cultus Nr. 37.
- ¹⁸ Vgl. Rahner, Karl: Maria und das christliche Bild der Frau, in: Stimmen der Zeit 100 (1975), S. 795 ff.
- ¹⁹ Albrecht, Barbara: Vom Dienst der Frau in der Kirche, Vallendar 1980, S. 54.
- ²⁰ Balthasar, Hans Urs von: Klarstellungen zur Prüfung der Geister, Freiburg 1971, S. 69.
- ²¹ Halkes, Catharina J. M.: Gott hat nicht nur starke Söhne, S. 102, 105 und 110. Vgl. auch ders.: Eine „andere“ Maria, in: Una Sancta 32 (1977), S. 323 ff. und ders. in Publik-Forum Nr. 10, Mai 1981.
- ²² Sölle, Dorothee: Maria ist eine Sympathisantin!, in: Emma Nr. 12, 1977, S. 12.
- ²³ Vgl. Radford-Ruether, Rosemary: Frauen für eine neue Gesellschaft, München 1979, S. 50 ff.
- ²⁴ Schmidt, Paul: Maria, Modell der neuen Frau, Kevelaer 1974, S. 56.
- ²⁵ Barth, Karl: Brief an Hans Küng vom 27. Juni 1966, in: Barth, Karl, Briefe 1961–1968, Zürich 1975, S. 344. Vgl. auch ders.: Ein Brief in Sachen Mariologie, in: Ad Limina apostolorum, Zürich 1967, S. 61 ff.
- ²⁶ Greeley, Andrew: Maria – über die weibliche Dimension Gottes, Graz-Wien-Köln 1979, S. 17.
- ²⁷ Marialis Cultus Nr. 32.
- ²⁸ Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh 1975, S. 392.
- ²⁹ Thurian, Max: Maria, Mutter des Herrn. Urbild der Kirche, Mainz 1978. Schlink, Basilea: Maria, der Weg der Mutter des Herrn, Darmstadt 1965.
- ³⁰ Evangelischer Erwachsenenkatechismus, S. 392.
- ³¹ Peter Meinhold (Lutheraner), A. M. Alchim (Anglikaner), Henry Chavaues (Reformiert), Ulrich Wickert (Evangelisch), John Milburn (Anglikaner), Dimitrijevic (Orthodox), Max Thurian (Reformiert), und die Katholiken: Cándido Pozo, Ignacio Ortiz de Urgina, Enrique Mamas, Freder-

ick Jelly, Franz Court, H. M. Stamm, Eamon Carrol, Charles Molette, Theodor Kechler, Adolf Hoffmann, René Laurentin und Pierre Masson.

³² Vgl. Declaración Eucménica sobre la Virgen María, in: Medellín, Vol. VI, Junio 1980, S. 281 (eigene Übersetzung).

³³ Jaeger, Lorenz: Maria und die Ökumene, Leutesdorf 1974, S. 10f.

³⁴ Vgl. Düfel, Hans: Luthers Stellung zur Marienverehrung, Göttingen 1968.

³⁵ Albrecht, Barbara: Kleine Marienkunde, Freising 1979, S. 110.

³⁶ Mühlen, Heribert: Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vatikanum II, in: Catholica 20 (1966), S. 33 und 42.

³⁷ Mühlen, Heribert: Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias, in: Catholica 29 (1975), S. 145 ff.

³⁸ Vgl. Marialis Cultus Nr. 27.

³⁹ Albrecht, Barbara: Kleine Marienkunde, S. 95.

⁴⁰ Mühlen, Heribert: Der Aufbruch ... a.a.O., S. 157f.

⁴¹ Albrecht, Barbara: Kleine Marienkunde, S. 95.

⁴² Vgl. Lubich, Chiara: L'Attrativa del Tempo Moderno, Roma 1978, S. 119 (eigene Übersetzung).

⁴³ Albrecht, Barbara: Kleine Marienkunde, S. 95.

⁴⁴ a.a.O., S. 117.

Ein Jahr danach: Die Bischofssynode über Ehe und Familie

Vom 26. September bis zum 25. Oktober 1980 tagte in Rom die 5. Bischofssynode. Seitdem ist nun ein Jahr vergangen. Das Thema der Synode war wichtig genug: Ehe und Familie. In manchen Ländern der westlichen Welt, vor allem in Deutschland, hat die Synode ein ziemlich negatives Echo gefunden. Kardinal Ratzinger sprach in einem Synodenbericht an den Klerus seiner Erzdiözese davon, daß Presseberichte aus Rom „ein völlig verzerrtes Bild“ der Beratungen geboten hätten. Selbst eine Zeitschrift wie die „Stimmen der Zeit“, für die Mitglieder der Gesellschaft Jesu verantwortlich zeichnen, fand in einer ersten Stellungnahme an der Synode kaum ein gutes Haar.

So bedauerlich eine solche Darstellung in den Medien ist – worauf es ankommt, das ist die Aufnahme der Synode bei denen, die es in erster Linie angeht, bei den Eheleuten und Familien, in der Pastoral und in der Arbeit der entsprechenden kirchlichen Gemeinschaften und Verbände. In dieser Hinsicht scheint sich einiges zu tun, auch wenn das nicht mit viel Publicity verbunden ist. Wer die heutige Situation kennt, ist sich darüber im klaren, daß die Anliegen der Synode zunächst mehr in kleineren Kreisen erprobt werden müssen, bevor sie von einer größeren Öffentlichkeit aufgenommen werden können.

Für diese wichtige Arbeit stellen Renate und Norbert Martin, die als Laien-Auditoren an der Synode teilnahmen, in ihrem vor kurzem herausgekommenen Buch „Brenn-Punkt Ehe und Familie – Berichte und Reflexionen eines Auditoren-Ehepaares im Anschluß an die Römische Bischofssynode 1980“ eine ausgezeichnete Hilfe dar. Beide Autoren sind den Lesern unserer Zeitschrift durch ihre Beiträge speziell zum Thema Familie seit langem bekannt.

Ihr neues Werk meistert die Aufgabe, das Ereignis der Synode für eine Umsetzung in die Praxis darzustellen, auf ebenso originelle wie nutzbringende Weise. Zunächst einmal berichten die Autoren nicht bloß über Vorbereitung, Verlauf und Ergebnisse der Synode, sondern stellen die Thematik der Synode in den größeren Zusammenhang der aus vielen Quellen gespeisten Auseinandersetzung um Ehe und Familie in der Gegenwart. Dabei werden die konkreten Probleme der Familie von heute wirklichkeitsnah in den Blick genommen. Im Corpus der Darstellung wird die für einen Außenstehenden nicht leicht zu überschauende Synodendiskussion mit ihrer Fülle von Stellungnahmen, Anfragen und Erwägungen usw. so geordnet und aufgeschlüsselt, daß sich daraus eine aktuelle und zugleich gutfundierte Pädagogik und Spiritualität für die Gestaltung einer menschlich und christlich gelingenden Ehe und Familie ergibt.

Für diese geglückte Aufbereitung der Synode muß man den Autoren besonders dankbar sein. Nicht weniger aktuell und wertvoll ist ein abschließender Teil, in

dem „Spezielle Probleme und Konsequenzen für Deutschland“ behandelt werden, so das „Gesetz der Gradualität“ und die oft bestrittene Angemessenheit der natürlichen Familienplanung auch in unseren Breiten. Sehr nützlich ist auch, daß die wichtigsten Dokumente der Synode, u. a. die Eröffnungs- und Schlußansprache des Hl. Vaters, die Botschaft der Bischöfe an die Familien, dem Buch als Anhang beigegeben sind.

Nachstehend bringen wir aus dem letzten Teil des Buches über „Spezielle Probleme und Konsequenzen für Deutschland“ das Kapitel über das „Gesetz der Gradualität“ (S. 200–206) zum Abdruck. Dieses „Gesetz der Gradualität“ wurde auf der Synode eingehend erörtert. Da es aber nicht selten mißverstanden wird, ist ein klares Wissen darüber wichtig.

E. Monnerjahn

Gesetz der Gradualität

Es scheint von besonderer Wichtigkeit, noch etwas über die Frage der „Gradualität“ zu sagen. Kardinal Ratzinger bezeichnet in seinem Brief an die Priester das Thema der Gradualität als einen „in dieser Form neuen Gedanken der Synode, der dann zu einer ihrer durchgehenden Perspektiven geworden ist, welche in allen Einzelfragen gegenwärtig bleibt“. Der Christ ist unterwegs, und die „conversio“, die immer neue Ausrichtung des Weges geht als dynamischer Prozeß in Schritten (gradus = Schritt, Stufe) vor sich. So konkretisiert sich die moralische Erkenntnis und Praxis im Sinne eines pädagogischen Voranschreitens von erfüllterer Erkenntnis zu vollerer Integration im Leben und Verhalten, die ihre letzte und endgültige Vollendung in der Anschauung Gottes findet.

Begriff

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß der Begriff der Gradualität von erheblicher Bedeutung ist hinsichtlich des Spannungsverhältnisses von Ideal und Wirklichkeit, von Norm und Verhalten. Denn einerseits vermag er den einzelnen Christen im Bewußtsein seiner menschlichen und grundsätzlich unaufheb-
baren „Stückwerkhaftigkeit“ beim Unterwegssein vor der Verstörung des Herzens (perturbatio) zu bewahren, indem er auf die Barmherzigkeit Gottes blickt, andererseits aber bleibt die Norm klar.

Insofern ist der (durchaus nicht neue) Sachverhalt, der sich hinter dem Gesetz der Gradualität verbirgt, eine typisch „menschliche“ Erscheinung: „Der ich bin grüßt traurig den, der ich könnte sein“, Erkenntnis des Ideals ist noch keine Verwirklichung, Wissen und Haltung klaffen auseinander. Auf die Situation christlicher Eheleute angewandt: Viele haben den guten Willen, sich nach den Lehren des kirchlichen Lehramtes zu richten, aber die Schwierigkeiten der per-

sönlichen Lage sind so groß, daß sie zu resignieren drohen. Gradualität bedeutet hier u. a., daß man nicht mutlos aufgibt, sondern auf dem Weg bleibt. „Auf dem steilen Weg des Fortschrittes zu einer volleren Treue gegenüber den Geboten Christi gilt es, voranzuschreiten unter der Begleitung und Hilfe der ganzen Kirche“ (Botschaft an die christlichen Familien der heutigen Welt).

In einer Rede vor Familiengruppen der „Equipes Notre Dame“ vom 4. Mai 1970 hat Papst Paul VI. den zentralen Punkt herausgearbeitet: Es geht nicht darum, daß wir uns vor Gott rechtfertigen durch die Erfüllung von Normen, durch „Leistung“, sondern um Demut. Die Erfahrung, daß wir die mögliche innere Freiheit (noch) nicht erreicht haben und daß wir unseren Neigungen trotz aller Anstrengungen verhaftet bleiben, ruft ein schmerzliches Gefühl hervor. „Doch das ist ein Höhepunkt, in dem der Christ in seiner Verwirrung sich keineswegs einer fruchtlosen und zerstörerischen Flucht überläßt, sondern sich in Demut vor Gott erschließt in einer Selbsterschließung, die alles wandelt, als Sünder vor der Liebe Christi, des Heilands“ (AAS 62, 1970, 435 f.).

Mißverständliche Interpretationen

Man muß den Begriff der „Gradualität“ in seiner Bedeutung und Reichweite genau umschreiben, weil er sonst zu Mißverständnissen Anlaß geben könnte – wie schon im Anschluß an die Synode in Deutschland geschehen.

Ein erstes Mißverständnis könnte darin bestehen, daß man z. B. alle Normen als veränderbar durch die Geschichte bezeichnet. Gradualität wäre dann der jeweils andere historische Inhalt einer formalen Norm im diachronischen Vergleich verschiedener historischer „Stufen“ oder Zeitpunkte. Ohne auf die außerordentlich komplexe Frage nach der Wandelbarkeit von Normen einzugehen, muß man doch eindeutig sagen, daß der Begriff in dieser Bedeutung nicht von der Synode benutzt wurde.

Eine zweite (mißverständliche) Bedeutung könnte darin bestehen, die Gradualität im Sinne eines unterschiedlichen Verpflichtungscharakters (je nach Person, Situation, Kultur o. ä.) der Norm zu interpretieren. Die Folge wären unterschiedliche „Moralen“ oder zumindest die Gefahr einer „doppelten Moral“ – so z. B. für das einfache Volk und besondere Elitekreise. Manche Kritiken im Zusammenhang der Berichterstattung über die Synode, manche Differenzierungskünste bezüglich der Diskussion um „*Humanae vitae*“, manche herabsetzende Bemerkung über die Ehepaare auf der Synode klangen nach dieser Richtung. (Auch die in Deutschland bekannte moraltheologische Diskussion zwischen einer „deontologischen“ und einer „teleologischen“ Ethik-Begründung gehört z. T. hierher.)

Diese Mißverständnisse hat der Hl. Vater selbst in dankenswerter Klarheit bei seiner Ansprache zum Abschluß der Synode am 25. Oktober 1980 geklärt, indem er sagte: „Daher kann das sogenannte ‚Gesetz der Gradualität‘ oder der

stufenweise Weg nicht mit einer ‚Gradualität des Gesetzes‘ gleichgesetzt werden, als wenn es wirkliche Abstufungen und verschiedene Weisen der Vorschrift im göttlichen Gesetz gäbe, je nach Menschen und Situationen verschieden. Alle Eheleute sind nach dem göttlichen Plan zur Heiligkeit in der Ehe berufen“ (Osservatore Romano, deutsche Ausgabe, Nr. 44/1980).

Eine dritte Bedeutung der Gradualität bezieht sich auf die Erkenntnis der Norm. Zweifellos ist dies ein außerordentlich vielschichtiges und schwieriges Problem, das nur gestreift werden kann, weil es hier u. a. um die Frage der Einsicht, der Möglichkeit des Erkennens, der Gewissensbildung, der sozialen Bedingungen, die Bereitschaft und Fähigkeit, überhaupt hören zu können (z. B. auf das Lehramt der Kirche) von seiten des Individuums geht, zum anderen aber auch um das Lehramt selbst, um seine Erkenntnis des Gesetzes und um Verbindlichkeitsgrade von Verkündigung. Auf die individuelle Seite bezogen führte der Papst in derselben Ansprache dazu aus, daß es für einzelne Eheleute, die etwa nicht „das gleiche religiöse Empfinden“ entwickeln, nicht genüge, sich „einfach passiv und leicht den Umständen anzupassen“, sondern daß sie versuchen müssen, gemeinsam in tiefere Erkenntnis einzudringen, „sich mit Geduld und Ausdauer im gemeinsamen Willen der Treue zu einer christlichen Ehe zu finden“ (ebd.). Die Ebene der Erkenntnis ist auch angesprochen, wenn der Hl. Vater darauf hinweist, daß die Synodenväter direkt an die Ehe- und Familienseelsorger gewandt jegliche Doppelgleisigkeit oder Dichotomie zwischen einer Gradualität des Planes Gottes und der Lehre der Kirche abgewiesen haben.

Der stufenweise Weg

Das wohl einzig zulässige Verständnis von Gradualität im Sinne der Synode ist in der Frage der *Verwirklichung* der Norm zu sehen, d. h. im *jetzt* geforderten *Schritt* darauf zu. „Es geht nicht darum, die Lehre als reines Ideal, das in der Zukunft zu erreichen sei, aufzufassen, sondern als ein Gebot Christi, die Schwierigkeiten je neu zu überwinden. Ein ‚gradueller‘ Prozeß kann nur in dem Fall angenommen werden, wo jemand mit aufrichtigem Herzen das göttliche Gebot beachtet und die Güter sucht, die von eben diesem Gebot geschützt und gefördert werden“ (ebd.).

Das setzt Erkenntnis und Annahme der Norm voraus und zugleich das demütige Wissen, auch im jetzt geforderten konkreten Schritt im Bereich der menschlichen Unzulänglichkeiten zu verbleiben.

Die Gradualität darf also nicht als Feigenblatt für die Beibehaltung des status quo oder als Legitimation für die „Normativität des Faktischen“ verwendet werden – etwa nach dem Motto: die Mehrheit der Katholiken vermag gemäß einer repräsentativen Umfrage dem Lehramt in Fragen von „*Humanae vitae*“ nicht zu folgen – also muß die Norm geändert werden. Eine solche mißverständliche Interpretation würde die Gradualität, so wie die Synode sie verstanden hat,

völlig verfehlen. Es geht nicht darum, Ideale tiefer zu hängen, sondern um Geduld und Zeitlassen für Wachstumsvorgänge.

Dialektik des Begriffes

Dabei muß beachtet werden, daß das „Gesetz der Gradualität“ eine gefährliche Dialektik in sich birgt: Es ist eben auch umkehrbar! Fortschreitende Klärung im Glauben bringt eine positive Gradualität, aber fortschreitende Entleerung des Glaubens und Entfernung von der Norm führt zu einer negativen Gradualität. Dieses „stufenweise Wegführen“ vom Zentrum des Glaubens kommt in den religionssoziologischen Forschungen sehr bestürzend zum Ausdruck, und daß diese Dialektik der Gradualität in einer konkreten Familie über zwei bis drei Generationen hinweg zu einer absoluten Entchristlichung führen kann, ist eine Binsenwahrheit alltäglicher Beobachtung.

An dieser Stelle ist an die fast beschwörenden Worte („Ich bin überzeugt, daß ein Aufschwung sittlichen Bewußtseins und christlichen Lebens eng, ja unlöslich an eine Bedingung gebunden ist: an die Belebung der persönlichen Beichte. Setzt hier die Priorität Eurer pastoralen Sorge!“ Ansprache an die Deutsche Bischofskonferenz in Fulda) des Hl. Vaters in Deutschland über die Bedeutung der Beichtpraxis (im Sinn einer positiven Gradualität), aber auch an den hohen Stellenwert, den die Synode ihr beimaß, zu erinnern, dokumentiert sich doch im Empfang des Bußsakraments in hervorragender Weise die dauernde Bereitschaft zur Umkehr (*conversio*) – wie umgekehrt fehlende Beichtpraxis natürlich ein Hinweis darauf ist, daß kein Sünden- und Sünderbewußtsein vorhanden ist. Und dann ist das Diskutieren über Gradualität nur ein Feigenblatt.

Renate und Norbert Martin, Brenn-Punkt Ehe und Familie. Berichte und Reflexionen eines Auditoren-Ehepaars im Anschluß an die Römische Bischofs-synode 1980. Geleitwort: Kardinal Joseph Ratzinger, Vallendar-Schönstatt 1981: Patris-Verlag, 272 S., DM 20,80.