N 9853 F

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

ZEICHEN DER ZEIT
Unsere Hoffnung weitergeben

Ann W. Astell
Feminismus und Krönung Mariens
Zum Abbau von Hierarchien

Daniela Mohr
Der Heilige Geist und die Frauen
Zur Analogie zwischen Dreifaltigkeit und Familie

Rainer Birkenmaier
Felix culpa?
Acht Erlaubnisse im Umgang mit Schuld

Carlos Cox Dias
Schönstatt in Mexiko

Günther M. Boll
Heilende Seelsorge

BUCHBESPRECHUNGEN

27. Jahrgang Heft 2 Mai 1993

ZEICHEN DER ZEIT
Unsere Hoffnung weitergeben 49

Ann W. Astell
Feminismus und Krönung Mariens
Zum Abbau von Hierarchien 52

Daniela Mohr
Der Heilige Geist und die Frauen
Zur Analogie zwischen Dreifaltigkeit und Familie 61

SCHÖNSTATT SPIRITUELL
Felix culpa?
Acht Erlaubnisse im Umgang mit Schuld (R. Birkenmaier) 75

SCHÖNSTATT INTERNATIONAL
Schönstatt in Mexiko (C. Cox Dias) 79

KLEINER LITERATURBERICHT
Heilende Seelsorge (G. M. Boll) 85

BUCHBESPRECHUNGEN 93

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung
ISBN 0341-3322

Verleger:	Schönstatt-Patres Deutschland e.V.
Verlagsanschrift:	Patris Verlag, Postfach 1162, D-5414 Vallendar-Schönstatt
Redaktionskomitee:	Barbara Albrecht, Rainer Birkenmaier, Günther M. Boll (verantwortlich), Lothar Penners, Herta Schlosser, Angel L. Strada
Anschrift der Redaktion:	Patris-Verlag – Redaktion Regnum – Postfach 1162, D-5414 Vallendar
Herstellung:	Fuck, Druck + Verlag, Rübenacher Straße 88 5400 Koblenz-Metternich

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

REGNUM erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements: Inland DM 26,40 zzgl. DM 3,80 Porto. Ausland DM 26,60 zzgl. DM 5,00 Porto. Preis des Einzelheftes DM 7,20 zzgl. Porto.

ZEICHEN DER ZEIT

UNSERE HOFFNUNG WEITERGEBEN. Die Situation der Kirche ist heute weithin geprägt von dem Ringen um die Verlebendigung und die Weitergabe des Glaubens. Auch die deutsche Schönstattfamilie versucht, das ihr geschenkte Potential an Glaubenserfahrungen neu zu verlebendigen – „aus der Mitte leben" – und in seiner befreienden und Zukunft eröffnenden Kraft wirken zu lassen – „unsere Hoffnung weitergeben".
In diesem Zusammenhang soll hier auf einen Vorgang aufmerksam gemacht werden, der seit Jahren meistens still und ohne viel Aufhebens angelaufen ist, inzwischen aber weit über die Grenzen der Schönstattbewegung international hinaus zu wirken begonnen hat. Es geht um das *„Kreuz der Einheit"* und seine eigenartige, menschlich ungeplante und ungewöhnliche *Wirkungsgeschichte.*

Zu den zentralen Glaubenserfahrungen der Schönstattbewegung gehört ohne Zweifel ihr *Christusbild*, wie der Gründer es von Anfang an gekündet und seiner Familie eingeprägt hat. Es ist Christus, der vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen ist, um das Reich des Vaters in den Herzen zu begründen und seine Jünger mit hineinzunehmen in seine Hingabe und seinen Heimweg zum Vater. Bei diesem Versuch, Menschen für seine Botschaft und sein Reich zu gewinnen, sie zu seinen Nachfolgern und Mitarbeitern zu machen, hat er sich Maria erwählt. Sie wurde zu seiner engsten Vertrauten und treuesten Helferin. Diese *„Zwei-Einheit" zwischen Jesus und Maria* ist der geheimnisvolle und dynamische Kern der Schönstattspiritualität. In der Bindung im Liebesbündnis an Maria haben die verschiedenen Generationen immer neu die Kraft der Hinbewegung auf Christus erfahren und das Hineingenommen-werden in die Beziehung Christi zum Vater. Dabei stand in diesem organisch-ganzheitlichen Geschehen einmal stärker die Bindung an Maria im Vordergrund, dann wieder die Verbundenheit mit Christus, immer aber wurde die Dynamik eines Weges erfahrbar, der auf den Vatergott ausgerichtet war und ist. Erklärlich ist eine solche spirituelle Erfahrung nur durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes. In der gläubigen Deutung Pater Kentenichs ist die schönstättische Ur-erfahrung der Zwei-Einheit zwischen Christus und Maria und der weiterleitenden Bindekraft des Liebesbündnisses mit Maria auf Christus und in ihm auf den Vater hin eine solche geistgewirkte Erfahrung.
„Leben aus der Mitte" und „Weitergabe unserer Hoffnung" haben also hier ihren inhaltlichen Mittelpunkt. Wenn wir „Rechenschaft von unserer Hoffnung" ablegen wollen (vgl. 1 Petr 3,15), dann muß es das Zeugnis von dieser zentralen Glaubenserfahrung unserer Schönstattgeschichte sein.

In diesem Kontext können wir versuchen zu verstehen, was sich mit dem „Kreuz der Einheit" ereignet hat. Die Darstellung ist den meisten vertraut: Christus am Kreuz und unter dem Kreuz Maria, wie sie im stellvertretenden Mit-leiden das Blut aus der Herzenswunde Jesu im hingehaltenen Kelch auffängt. Über beiden das Symbol des Vaterauges – alles umfangend und durchdringend ist die Nähe des Vaters, dem beide in kindlichem Gehorsam ausgeliefert sind (s. Abbildung nach S. 56). Die symbolische Gestaltung ist herausgewachsen aus einem tiefen Erleben der Schönstattspiritualität: 1959 bereitete sich eine Gruppe chilenischer Theologiestudenten auf die Priesterweihe des Ersten aus ihren Reihen vor. Sie betrachteten das Geheimnis des Priestertums in der Kirche, das Hineingezogen-sein des Priesters in das erlösende Tun Christi. Dabei wurde ihnen klar, daß ihre Christuserfahrung in Schönstatt immer auch geprägt war von der Verbundenheit Jesu mit seiner Mutter und durch die Bindung Jesu an den Vater. So kam der Künstler – einer aus ihrem Kreis – aus dem intensiven Prozeß gemeinsamer Glaubenserfahrung zur Gestaltung dieses Symbols: *Christus und Maria in heiliger Zwei-Einheit und in gemeinsamer Bindung an den Vater.*

Auf den ersten Blick kann man dabei erkennen, daß er sich von mittelalterlichen Kreuzesdarstellungen inspirieren ließ, die den johanneischen Bericht der Kreuzigung Jesu mit seinem tiefsinnigen Symbolgehalt wiedergegeben haben: Bei dem Kreuze Jesu standen seine Mutter und bei ihr der Jünger, den er liebte. In der neuartigen Gestaltung des „Kreuzes der Einheit" ist es auf die letztwesentlichen Züge gestrafft: Maria ist der Mensch und Jünger, der die Kirche symbolisiert, die mit-leidet und mit-wirkt beim Erlösungswerk Christi für die Menschen.

Das ursprüngliche Kreuz wurde dann im Heiligtum von Bellavista in Chile aufgestellt, wo es sich in den damals herrschenden Spannungen in der chilenischen Schönstattfamilie als „Kreuz der Einheit" bewährte. Als bei seiner Heimkehr dem Gründer dieses Originalkreuz geschenkt wurde, gab er es weiter an das Heiligtum von Stuttgart, in dem die menschliche Mithilfe bei seiner „Befreiung" besonders intensiv geworden war. Mit der darauf folgenden Nachbildung setzte der *Prozeß der Wirkungsgeschichte* ein, die menschlich ungeahnte Ausmaße annehmen sollte. Kleinere und größere Darstellungen wurden in immer größerer Zahl in der ganzen Welt verbreitet. Längst sind dabei die Grenzen der Schönstattbewegung überschritten. Von einem besonderen Erlebnis in diesem Zusammenhang berichtet Erzbischof Errázuriz, der Sekretär der Religiosenkongregation, der selbst zu der Gruppe junger Theologen gehörte, in deren Mitte das Kreuz entstanden ist: „Ab und zu erscheint Mutter Teresa hier in der Kongregation... Einmal kam sie, als es im Winter sehr kalt war. Über ihrem Ordensgewand trug sie eine dicke Jacke. Als sie mein Brustkreuz sah – das Kreuz der Einheit – öffnete sie ein wenig ihre Jacke und zeigte uns das kleine Einheitskreuz, das sie über ihrem

Ordensgewand trug. Sie sagte zu mir: ‚Ich hätte gern, daß alle meine Schwestern dieses Kreuz tragen würden. Die Gottesmutter steht dem Ärmsten der Armen zur Seite.' Im Kreuz der Einheit hatte sie das Ideal ihrer eigenen Gründung wiedergefunden." Inzwischen hat man ihr mehrere tausend kleiner Kreuzchen geschenkt.

Was könnte dieser Vorgang der spontanen Verbreitung eines typisch schönstättischen Symbols bedeuten? Jede Spiritualität in der Kirche, wenn sie wirklich aus einer Initiative des Heiligen Geistes geboren ist, gründet im gemeinsamen Wurzelgrund unserer christlichen und kirchlichen Existenz. Sie entspringt „aus tieferen Quellen der Kirche", wie Pater Kentenich gerne sagte. Es ist dann wie ein Siegel auf die Echtheit und Ursprünglichkeit, wenn zentrale Symbole solcher spirituellen Aufbrüche sozusagen spontan erkannt und rezipiert werden als „typisch katholisch". Das ist gleichzeitig der Beginn eines prägenden Einflusses auf weitere Kreise, auf das innere Gesicht der Kirche, wie es offensichtlich der „Strategie" des Heiligen Geistes entspricht, der immer wieder durch solche neuen Initiativen die innere Prägung und Entwicklung der Kirche beeinflußt hat. So könnte es auch in der Absicht der göttlichen Vorsehung liegen, durch das „Kreuz der Einheit" die schönstättische Schau und Erfahrung der heilsgeschichtlichen Zwei-Einheit zwischen Christus und Maria in die innere Lebendigkeit der Kirche einzubringen und dadurch Hoffnung zu wecken für ihren schwierigen Weg in die Zukunft.

GMB

Ann W. Astell

Feminismus und Krönung Mariens

Zum Abbau von Hierarchien

„Christliche Frömmigkeit kennt wenige Titel für die Jungfrau Maria, die älter sind als ihre Anrufung als Königin".[1] Die gläubige Überzeugung vom Königtum Mariens – das in der Schrift selbst grundgelegt und seit dem sechsten Jahrhundert in der christlichen Literatur und Kunst deutlich bezeugt ist[2] – hat traditionell ihren Ausdruck gefunden in kultischen Krönungen, die Maria unter verschiedenen königlichen Titeln ehren, ihre Fürsprache anrufen und ihr die Liebe und Dienstbereitschaft ihrer Untertanen versprechen. Zur gleichen Zeit wie das Aufkommen einer triumphalen Mariologie in den 50er Jahren mit einer erneuten Anerkennung ihrer Königinnenwürde durch den Papst und in der Volksfrömmigkeit[3] ist der Feminismus als postmoderne Bewegung entstanden und hat die Stellung Mariens als Königin und den kulturellen Ausdruck einer Krönung ins Zentrum einer heißen Debatte über die Natur, die Aufgabe und die subjektive Identität der Frau gerückt. Dabei geht es im wesentlichen um Fragen einer hierarchischen Stufenordnung.

Der Feminismus, als Ideologie und Form von Kulturkritik, hat mit der Postmoderne den radikalen Drang zur Zerstörung von Hierarchien gemein, sowohl in der Wissenschaft wie in der soziologischen Ordnung. Zusammen mit der Leugnung einer seinsmäßigen Überlegenheit des Mannes über die Frau hat der Feminismus als Bewegung von Anfang an gleiche Rechte für die Frau gefordert – politisch, in der Erziehung, der Wirtschaft und im sexuellen Bereich. Er hat diese Forderungen schließlich ausgedehnt auf den totalen Abbau aller patriarchalischen Institutionen, die alle auf bestimmten Hierarchien beruhen, die männliche Überlegenheit begründen und männliche Kontrolle sichern wollen.

Die grundlegenden Begriffe, durch die der Feminismus sich selbst definiert, stammen von Hegelschen und marxistischen Modellen eines historischen Klassenkampfes und von der Freudschen Psychoanalyse. Indem sie Welt begreifen als Zusammenhang von männlichen „Habenden" und weiblichen „Nicht-habenden", benutzen die Feministinnen in ihrer Argumentation dauernd die untergeordnete Stellung der Frau, die sie aber zur gleichen Zeit verwerfen, indem sie die patriarchalische Verneinung verneinen als Mittel zur Gewinnung einer neuen, positiven Selbstidentität. Als ausgesprochene Gegen-bewegung tendiert der Feminismus auf diese Weise dazu, wesentliche Merkmale der patriarchalischen Ordnung selbst zu übernehmen

– einer Ordnung, die er spiegelt, der er widerspricht und die er bekämpft. Die Frau, die sich nicht als minderwertig dem Mann gegenüber auffaßt, übernimmt – kurz gesagt – ihre Kriterien weiterhin von ihm und mißt sich an seinem, nicht an ihrem eigenen Standard.

Das vielbeklagte Fehlen eines unabhängigen fraulichen Maßstabs, eines verwirklichten fraulichen Ideals und eines positiven Modells für ihre Rolle hat ein beachtliches neues Interesse an der Person Mariens geweckt. Das leitende Motiv des „Nicht unterlegen Seins", der negierten Verneinung, hindert eine feministische Annäherung an Maria in zweifacher Hinsicht, die jeweils von einem hierarchischen Gesichtspunkt bestimmt ist: die Sichtweise von unten und von oben. Beide Male kommt es zu einem negativen Resultat. In einer feministischen Perspektive läßt die Größe Mariens als Königin – von unten her gesehen – die Unterlegenheit der normalen gefallenen Frau deutlich hervortreten. Von oben her gesehen bestätigt das Königtum Mariens, das ihr durch eine männliche Gottheit verliehen wird, gerade die Unterordnung auch noch der Größten der Frauen.

Am besten artikuliert Marina Warner die feministische Kritik am Bild Mariens als Königin, in der Dogmatik wie in der Frömmigkeit.[4] In der Betrachtung der vier marianischen Schlüsseldogmen – ihre Unbefleckte Empfängnis, ihre immerwährende Jungfräulichkeit, ihre Gottesmutterschaft und ihre Aufnahme in den Himmel – stellt Warner fest, daß die Jungfrau Maria „theologisch und dogmatisch als völlig einzigartig definiert und doch gleichzeitig als ein Beispiel christlicher Tugend hingestellt wird" (S. 384). So bringt die Größe Mariens unvermeidlich ihre Anhänger in die proletarische „Position anerkannter, hoffnungsloser Sehnsucht und Minderwertigkeit" (S. 382) und sichert auf diese Weise die Autorität und Macht der Kirche. Als „vorbildliche Gestalt bekräftigt die Jungfrau Maria die Minderwertigkeit menschlichen Lebens" (S. 296); „ihre makellose Tugend macht es dem Sünder unmöglich, sich mit ihr identifizieren zu können" (S. 276) und unterstützt „das schmerzliche Gefühl der Sündhaftigkeit" (S. 296) nur um so stärker.

In Warners Analyse beeinträchtigt die hierarchische Größe Mariens – von unten her gesehen – ihre Vorbildhaftigkeit für heutige Frauen, weil das Ideal, das sie verkörpert, von vornherein und praktisch „unerreichbar" ist (S. 387). Dabei ist gerade das Königtum Mariens besonders verwirrend, weil es die Erhöhung Mariens über andere Frauen und über die Menschheit allgemein symbolisiert und damit die hierarchische Strukturierung der Gesellschaft als ganzer stützt. Das Symbol der Krone ist „nicht unschuldig", wie Warner schreibt. Es „projiziert die irdische Hierarchie auf den Himmel",

gibt ihr eine himmlische Ratifizierung und hilft so, „den Status Quo zum Vorteil der höchsten Machthaber" zu erhalten (S. 138). Sie ehrt irdische Königinnen „unter Ausschluß anderer Frauen" und der Armen. Warner nimmt die Analysen anderer Autoren, wie Nicholas Perry und Loreto Echeverría[5], vorweg, die die marianischen Dogmen und die Marienverehrung unlösbar mit konservativer „Rechts"politik verquickt sehen und findet in der Krönung Mariens als Königin des Himmels und der Erde „eine Bestätigung der Macht der Kirche" (S. 149), der päpstlichen Autorität, und eine Verteidigung für irdische Monarchien und Diktaturen. „Es wäre schwierig ..., sich eine größere Verdrehung der Bergpredigt auszudenken als die Oberherrschaft Mariens und deren Kult" (S. 150).

Von oben her betrachtet ist für Warner das Königtum Mariens gleichermaßen abschreckend. Sie beobachtet, daß die künstlerischen Darstellungen der Krönung Mariens sie in typischer Weise kniend zeigen, wie sie von Christus, von Gott Vater oder der Dreifaltigkeit die Krone empfängt[6], und stellt fest, daß Maria als „Göttin in einer patriarchalischen Gesellschaft" überlebt (S. 227), aber nur, weil sie selbst in ihrer Erhöhung weit über alle anderen Frauen sich vor einer männlichen Gottheit beugt und auf diese Weise „die Liebenswürdigkeit, Unterwürfigkeit und Passivität" (a.a.O.) unterstreicht, die der christliche Westen von den Frauen in ihrem Verhältnis zum Mann erwartet.

Der feministische Versuch, diese marianischen Hierarchien zu zerstören, die Maria eine mittlere Position zuschreiben – über dem Rest der Menschheit, aber unter dem Vatergott – ging in typischer Weise in zwei Richtungen, die beide häretisch sind. Die eine leugnet die Größe Mariens – ihre Sündenlosigkeit, ihre Jungfräulichkeit, ihre leibliche Aufnahme in den Himmel –, um Maria auf diese Weise der normalen Frau anzunähern und ihr Image dem anzupassen, was Warner „die neuen, von sexueller Gleichheit geprägten Verhältnisse" nennt (S. 389). Die zweite Richtung überhöht die Größe Mariens soweit, daß sie wie eine mächtige Königin und Göttin dasteht, die unabhängig an der Seite des Vater-Gottes regiert, ihm gleich und eigentlich in Opposition zu ihm.[7] Sowohl die eine wie die andere Tendenz – die Erniedrigung wie die Erhöhung Mariens – zerstört eine Hierarchie, aber nur, indem sie das historische Marienleben seiner moralischen Bedeutung berauben. Als Göttin wie als ganz gewöhnliche Frau hört Maria auf, ein inspirierendes Ideal für Frauen zu sein. In Warners Worten: „Maria kann kein Modell für die Neue Frau sein" (S. 388).

Im Gegensatz zu Warners Voraussage eines unvermeidlichen Niedergangs der Marienverehrung und einer Ablehnung ihres Bildes als Königin haben

die beiden letzten Jahrzehnte das charismatische Erwachen einer populären Verehrung Mariens als Königin gebracht, hauptsächlich durch die bekannt gewordenen Berichte von Sehern und die internationalen Wallfahrten zu den Orten der verschiedenen Erscheinungen.[8] Die Häufigkeit und Dringlichkeit der modernen Marienerscheinungen – beginnend mit La Salette (1846) und Lourdes (1858) – haben mitgeholfen, weitverbreitete Erneuerungsbewegungen in der Kirche und neue Formen von Laienspiritualität mit einem ausgeprägt marianischen Charakter zu inspirieren. Was sie untereinander verbindet, ist die Überzeugung, daß echte Marienfrömmigkeit nicht nur Verehrung und Anrufung, sondern auch Nachahmung erfordert – so sehr, daß Maria praktisch in jedem Menschen neu auf Erden erscheint, der sich ihr weiht. Sowohl die Fokolar- wie die Schönstattbewegung zum Beispiel verstehen die christliche Berufung als Einladung, eine altera Maria, eine lebendige Marienerscheinung zu werden, eine apparitio Matris. Pater Kentenich drückt das so aus: „Möge jeder, der uns sieht, wo wir auch handeln und wandeln, durch unsere Erscheinung, durch unser ganzes Sein mehr und mehr hingewiesen werden auf die Erscheinung, das Sein, die Lebensaufgabe der Gebenedeiten unter den Frauen."[9]
Die bezwingende Idee, daß die Mutter Gottes noch einmal auf Erden erscheinen möchte – nicht nur und in erster Linie an den verschiedenen Erscheinungsorten und Heiligtümern, sondern in jedem Gotteskind und in der Kirche insgesamt –, verbindet die Krönung Mariens und ihre Nachahmung in einer Art und Weise, die feministisches Denken als unmöglich erklärt hat. Wie wir gesehen haben, versteht Warner die Krönung Mariens so, daß sie dadurch von anderen Frauen getrennt wird, und ihre Vollkommenheit so, daß sie eine Identifizierung mit ihr ausschließt.[10] In direktem Gegensatz zu Warners Sicht hat eine starke Krönungsströmung in Schönstatt das Streben aller Mitglieder dieser Bewegung verstärkt – vor allem in den Frauengliederungen –, „Maria für unsere Zeit" zu sein und zu werden. So entsteht also die Frage: Was bedeutet Krönung Mariens in der Schönstatt-Spiritualität und wie wird in ihr die Größe Mariens und ihre Vollkommenheit auf der einen Seite und ihre universelle Nachahmbarkeit auf der anderen miteinander verbunden?

Der Gründer Schönstatts hat die Schönstattfamilie zum ersten Mal 1939 darauf vorbereitet, das Bild der Gottesmutter von Schönstatt zu krönen, als der Aufstieg des Nationalsozialismus in Deutschland und der Ausbruch des zweiten Weltkrieges eine Zeit der Verfolgung für die Bewegung und ihre Führer signalisierten. Später, am 18. Oktober 1944, schenkten Pater Kentenich und eine kleine Gruppe von Mitgefangenen im KZ Dachau der Dreimal Wunderbaren Mutter eine Krone als Königin der Welt. Als nach Beendigung des Krieges Pater Kentenich lebend nach Schönstatt zurückkehrte,

erneuerte er zusammen mit der Schönstattfamilie am 18.Oktober 1946 feierlich die beiden vorangegangenen Krönungen. Seither hat die Krönungsströmung in den Reihen der Bewegung sich ausgebreitet, und das Bild der Dreimal Wunderbaren Mutter und Königin von Schönstatt wurde öffentlich und privat immer neu gekrönt, von Priestern und Laien, in Heiligtümern und Kirchen, in Schulen, Krankenhäusern, Wohnungen und Büroräumen in der ganzen Welt.

Wenn Pater Kentenich die Gründe für eine Krönung aufzählt, beginnt er in typischer Weise die Titel zu nennen, die ihre Königinnenstellung begründen: allen voran ihre Gottesmutterschaft, die sie zur „Königin-Mutter" macht in ihrer Beziehung zu Christus, dem König; dann ihr „Erobererrecht", durch das Maria als Braut und Miterlöserin Christi sich ihr Königtum verdient hat durch ihre einzigartige Mitwirkung im objektiven und subjektiven Werk der Erlösung, zu ihren Lebzeiten und heute vom Himmel her. Pater Kentenich nennt schließlich noch einen dritten Grund, um Maria als Königin zu krönen: den Titel des Wahlrechtes. Maria zu krönen heißt, sie freiwillig als Königin zu erwählen, „sie freigewählt und freigewollt immer wieder von neuem auf den Thron unserer Familie und unseres Herzens zu erheben"[11]. So schließt der Akt der Krönung in Schönstatt immer eine persönliche Weihe und werkzeugliche Hingabe an Maria ein, die Bereitschaft, sich als ihr Kind und ihr Werkzeug von ihr gebrauchen zu lassen im Sinn der Inschrift: Servus Mariae.[12]

Wenn Pater Kentenich auf diese Weise die drei Titel für Mariens Königtum aufzählt – Erbrecht, Erobererrecht und Wahlrecht –, dann drückt er damit nur traditionelle katholische Lehre aus. Die *Originalität Schönstatts* besteht nun aber darin, daß es den Akt der Erwählung als beiderseitig auffaßt, daß Weihe und Krönung als ein zweiseitiges Geschehen verstanden werden. Gerade diese Zweiseitigkeit und Gegenseitigkeit, die ein Kennzeichen der schönstättischen Bündnisfrömmigkeit sind, geben Antwort auf das Problem, das die feministische Kritik so stark hervorgehoben hat – nämlich das angebliche Auseinanderfallen von Mariens einzigartiger übernatürlicher Größe und ihrem universellen Modellcharakter.

Die sogenannte „kleine Weihe", die Schönstätter täglich beten als Erneuerung ihres Liebesbündnisses mit unserer Lieben Frau von Schönstatt, ist ein traditionelles Gebet, das seit langem in den Marianischen Kongregationen benutzt wurde. Es beginnt mit den Worten: „O meine Gebieterin, o meine Mutter, Dir bringe ich mich ganz dar", wobei der Ausdruck „Gebieterin" so viel wie Herrin oder Königin meint (in verschiedenen Sprachen, so z. B. im Englischen, heißt es direkt so: My Queen, my Mother ...). Pater Kentenich sagt dazu: „Ehe ich nun das Gebet ein wenig erkläre, darf ich dar-

auf aufmerksam machen, daß es sich hier – im ganzen gesehen – um ein beiderseitiges Bündnis handelt ... Der Bündnischarakter setzt voraus: wenn wir die Gottesmutter anreden, wenn wir uns der Gottesmutter anbieten, wenn wir uns der Gottesmutter schenken, dann tut sie dasselbe uns gegenüber."[13]
Er hebt hervor, daß das Weihegebet tatsächlich ein Dialog ist, kein Monolog; daß die Hingabe seiner selbst nicht einseitig ist, sondern ein gegenseitiger Austausch zwischen den Bündnispartnern: „Wenn wir ihr also sagen: ich schenke mich Dir ganz!, dann müssen wir im Lichte des Glaubens die Antwort hören: auch ich schenke mich Dir, auch ich schenke mich Euch ganz und ungeteilt! Wenn wir sagen: ich schenke Dir meine Augen, ich schenke Dir meine Hände, ich schenke Dir mein Herz – dann müssen wir immer wieder gläubig hören: aber auch ich schenke Dir meine Augen, meine Hände und mein Herz."[14]

Diese Auffassung einer beiderseitigen Weihe und eines gegenseitigen Bündnisses zwischen der Gottesmutter und ihren Verehrern bestimmt auch Pater Kentenichs Interpretation der marianischen Werkzeuglichkeit und Krönung. „Werkzeug sein in der Hand Mariens" ist nach seinem Verständnis nicht so sehr ein Benutztwerden von ihr als Sklave und Diener, sondern meint, ihr Kind zu sein, ein lebendiges Abbild Mariens, das in Haltung und Tun lebensmäßig mit ihr verbunden ist, also letztlich eine Verlängerung und Ausweitung ihres Selbst.[15] Das „Werkzeugslied", das Pater Kentenich in Dachau verfaßte, bittet die Gottesmutter:

„Mutter Dreimal Wunderbar,
laß uns stets dein Werkzeug bleiben ...
Laß uns gleichen deinem Bild,
ganz wie du durchs Leben schreiten ...
In uns geh durch unsre Zeit,
mach für Christus sie bereit."

Auch die Krönung, die eine solche werkzeugliche Hingabe symbolisiert, muß in der gleichen Weise als beiderseitig verstanden werden. Pater Kentenich erklärte sie 1967 so: „Es ist nun so – so haben wir das in der Familie immer gesehen –, in demselben Maß und im selben Augenblick, da wir der Gottesmutter als Anerkennung ihres Königtums die Krone auf das Haupt setzen, gibt sie uns die Krone wiederum zurück. In dem Augenblick macht sie auch uns zu kleinen Königen, zu kleinen Königinnen ... Für uns heutige Menschen ist es etwas Seltenes, daß wir das Standesbewußtsein haben, ein Gotteskind und ein Glied Christi zu sein."[16]
Im Gegensatz zu Warner, die überzeugt ist, „daß gerade in der Verherrlichung der vollkommenen menschlichen Frau sowohl die Menschheit schlechthin als auch die Frauen, gelinde gesagt, verunglimpft wurden" (S. 15), sieht Pater Kentenich gerade in der Anerkennung des Königtums

Mariens als Symbol und Praxis einen Weg, um der Erniedrigung des Menschen in allen heutigen Formen entgegenzuwirken, von der offenen Bedrohung des Lebens selbst bis zur sexuellen Belästigung und Promiskuität, bis zum Verlust von Selbstachtung, Motivierung, Idealismus und Hoffnung, die heute so offensichtlich sind, vor allem unter den Frauen, den rassischen und ethnischen Minderheiten, der Jugend und den Armen.[17] Verehrung Mariens ist nach seiner Auffassung der Weg, unser königliches Selbst zu erobern und die menschliche Würde im andern zu entdecken. Wenn wir Maria krönen, können wir „eine geheimnisvolle Marienkrone auf der Stirn jeder Frau und jedes Mädchens entdecken". In ihr „ist die Frau wieder Königin geworden".[18] Im Bild Mariens als Königin finden wir nicht nur ein klares Bild vom vollerlösten Menschen, „es soll auch dem ganzen Ringen und Streben des Menschen die Spitzenleistung gezeigt und die Richtung gegeben werden".[19] In Maria sehen wir nicht nur „die Idealisierung unseres eigenen Wesens"[20], sondern wir erhalten durch ihre mütterliche Vermittlung auch die Mittel, die Gnade und die Führung, sie zu verwirklichen, soweit das auf Erden möglich ist. Maria schenkt uns, wie Pater Kentenich oft sagte, Liebe um Liebe, Treue um Treue, Krone um Krone.

Diese Betonung der wechselseitigen Krönung ist eine klare Bestätigung der hierarchischen Beziehungen, die der Feminismus zerstören möchte. Von unten her gesehen, übertrifft Maria bei weitem alles hier auf Erden. „Sie ist die Königin der Apostel, Königin der Märtyrer, Königin der Jungfrauen, Königin aller Heiligen... Sie ist einfach die Krone des ganzen Menschengeschlechtes."[21] Von oben her gesehen, „ist Maria ein Geschöpf und bleibt Geschöpf. Wenn sie auch ein Meisterwerk göttlicher Allmacht, Weisheit und Güte ist: ihr Abstand vom unendlichen Gott bleibt unendlich."[22] Zugleich bringt die schönstättische Spiritualität aber diese Hierarchien in ein schöpferisches gegenseitiges Einwirken aufeinander, das alle psychologischen, theologischen und sozialen Gefahren vermeidet, die mit einer monologischen und einseitigen Erfahrung dieser Hierarchien verbunden sind. Im Unterschied zu Warner, für die die gottgeschenkte Größe Marias entweder ihr menschliches Kleinsein ausschließt oder umgekehrt, sieht Pater Kentenich das Mariengeheimnis gerade darin, daß es Kleinheit und Größe zugleich umfaßt, Menschliches und Göttliches: „Niedrigkeit und Höhe – zwei Abgründe, die einander bedingen, zwei Abgründe, die zueinander wollen. Wie stark ist das im Leben der lieben Gottesmutter verwirklicht"[23], die gleichzeitig die demütige Magd des Herrn und die Königin des Himmels ist. Der Akt der Krönung Mariens als Königin läßt in Schönstatt dieses gleiche Mariengeheimnis erfahrungsmäßig gegenwärtig werden im Leben der Kinder Mariens, die groß sind nicht trotz, sondern gerade weil sie klein sind, gekrönt, weil auch sie krönen.

Anmerkungen

1 E.R.Carrol, "Mary, Queenship of", in: The New Catholic Encyclopedia, Vol. 9 (New York: McGraw Hill, 1967), S. 386. – Vgl. auch „Königtum Mariens", in: Marienlexikon, hrsg. von R. Bäumer und L. Scheffczyk, Bd. 3 (St. Ottilien 1991): Die Verehrung Mariens „als basilissa und Regina coeli schlägt sich seit frühester Zeit auch in den bildlichen Darstellungen Mariens nieder".

2 Elisabeth grüßt Maria als „die Mutter meines Herrn" (Lk 1,43) und gebraucht dabei die alttestamentliche Anrede für die Königin-Mutter, um die königliche Mutter des Messias zu ehren; die johanneische Beschreibung der Frau, mit der Sonne bekleidet und eine Krone von Sternen auf ihrem Haupt (Apk 12,1), wurde schon früh marianisch interpretiert. Ein Fresko auf der Kirchenwand von S. Maria Antiqua in Rom (frühes 6. Jh.) zeigt ein gekröntes Bild von Maria Regina. Von den traditionellen Marienhymnen, die sie als Königin ehren, stammen das „Regina Coeli" und das „Ave Regina Coelorum" aus dem 10. Jh., das „Salve Regina" aus dem 12. Jh. Unter den frühen westlichen Theologen, die Maria als Königin ehrten, sind Ildefons von Toledo († 667), Ambrosius Autpertus († 784) und Paschasius Radbertus († 860). Vgl. den Überblick über die historischen Bezeugungen des Königtums Mariens in Hilda C. Gräf, Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung, Freiburg 1964.

3 Papst Pius XII. weihte die Welt dem Unbefleckten Herzen Mariens, der Mutter und Königin, am 31. Oktober 1942; er dogmatisierte ihre leibliche Aufnahme in den Himmel 1950; 1954 führte er das Fest Maria Königin ein.

4 Marina Warner, Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary (New York – London 1976). Deutsch: Maria – Geburt, Triumph, Niedergang – Rückkehr eines Mythos? (München, Trikont-dianus 1982) – Seitenzahlen nach der deutschen Ausgabe.

5 Vgl. Nicholas Perry and Loreto Echeverría, Under the Heel of Mary (London and New York: Routledge, 1988).

6 Kunsthistoriker weisen darauf hin, daß die frühesten Darstellungen Marias als Königin (wie zum Beispiel in der Apsis von Santa Maria in Trastevere, 12. Jh.) sie als schon Gekrönte zeigen an der Seite Christi auf dem Thron, während sie auf späteren Bildern kniend beim Empfang der Krone zu sehen ist.

7 Vgl. zum Beispiel James M. Sommverville, „Maria Avatara", in: The Goddess Re-awakening: The Feminine Principle Today, ed. Shirley Nicholson (Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1989), S. 179-186. – Die Darstellung Mariens als Göttin hängt sehr stark mit der Archetypenlehre von C. G. Jung zusammen. Sie überdehnt die theologische Auffassung von Maria als Mit-Regentin, die im Spätmittelalter manchmal Mariens Barmherzigkeit der Gerechtigkeit Christi gegenüberstellte, sie als Christus gleichgestellt auffaßte und ihre Fürbittmacht für die Menschheit hervorhob, dabei ihre Anbetung Gottes und ihren Gehorsam gegenüber Gottes Willen zurücktreten ließ (vgl. bei Gräf die entsprechenden Angaben). Die Fülle ihrer königlichen Würde und Macht wurde dogmatisch bisher noch nie definitiv umschrieben.

8 Vgl. Joan Ashton, Mother of All Nations: Visions of Mary (San Francisco: Harper and Row, 1989) mit einem Bericht über neuere Erscheinungen in Jugoslawien, Afrika, Italien, Australien, Nicaragua, Portugal, Irland, Ägypten, Frankreich, Japan und Spanien. Ashton hebt hervor, daß „in den meisten Erscheinungen das Aussehen Mariens teilweise oder sogar ganz dem großen Zeichen am Himmel nach Apk 12 entspricht" (S. 11 f.). Diese königlichen Erscheinungen Mariens – von denen diejenigen in Fatima (1917) und Medjugorje vielleicht die bekanntesten sind – verbinden mütterliche Zartheit und königliche Macht in der Person Mariens mit apokalyptischen Warnungen und Rufen zu Umkehr, Gebet und Buße.

9 Pater J. Kentenich, Lichtzeichen über der Welt, Vallendar-Schönstatt 1979, S. 13.

10 Lawrence Cunnigham bemerkt: „Für feministische Kritiker wie Warner spiegelt Maria so etwas wie eine tiefgreifende Schizophrenie im Christentum. Sie wird als frauliches Ideal geehrt, aber gerade durch diese Verehrung werden andere Frauen herabgesetzt", "Mary and Contemporary Experience" in: Mother of God (San Francisco: Harper and Row, 1982), S. 96.

11 Pater J. Kentenich, Zweite Gründungsurkunde, in: Schönstatt – Die Gründungsurkunden, Vallendar-Schönstatt 1969, S. 33 (Nr. 19).

12 Bleisiegel mit der Inschrift „servus Mariae" datieren aus dem 5. oder 6. Jh. und bezeugen eine frühchristliche marianische Weiheströmung. Im Mittelalter erhielt Maria öfter ritterliche Ehren als Dame, der ihre Ritter und höfischen Verehrer dienen. Im 17. und 18. Jh. förderten Alfons von Ligouri, Jean Eudes und Louis von Montfort die Praxis einer „marianischen Sklavenschaft". Der Lichtrahmen im Schönstattheiligtum trägt die Inschrift: „Servus Mariae nunquam peribit."

13 Pater J. Kentenich, „O meine Gebieterin, o meine Mutter", Vortrag vor der Schönstattfamilie in Dietershausen, 22.1.1967, hektographierte Nachschrift S. 98 ff.

14 ebd.

15 Das traditionelle Motto „Servus Mariae nunquam peribit" über dem Altar des Schönstattheiligtums wird nicht wie üblich als „Sklave" Mariens, sondern gemäß der schönstättischen Bündnisspiritualität meist als „Ein Kind Mariens wird niemals zugrunde gehen" übersetzt.

16 Pater J. Kentenich, „O Meine Gebieterin", a.a.O., S. 101 f.

17 Leonardo Boff ist einer der wenigen Befreiungstheologen, die die Rolle Mariens als Vorbild und Mittlerin hervorheben. Vgl. ders., Das mütterliche Antlitz Gottes, Düsseldorf ^{2}1987.

18 Pater J. Kentenich, Vom Reichtum des Reinseins, Vallendar-Schönstatt 1968, S. 20.

19 Ders., Lichtzeichen über der Welt, S. 18.

20 Ebd. S. 10.

21 Ebd. S. 51.

22 Pater J. Kentenich, Gott mein Vater, Vallendar-Schönstatt 1970, S. 66.

23 Ders., Er erhöht die Niedrigen, Vallendar-Schönstatt 1977, S. 31.

Daniela Mohr

Der Heilige Geist und die Frauen

Zur Analogie zwischen Dreifaltigkeit und Familie

Der Skandal der Menschwerdung Gottes – oder: Warum ist Jesus ein Mann?

Spätestens seit den 60er Jahren, d. h. seit dem sich im II. Vatikanischen Konzil manifestierenden Umbruch des kirchlichen Lebens, werden immer wieder Stimmen laut, die die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen theologisch neu zu bestimmen versuchen. In diesem Zusammenhang werden dann auch die Rollen, die den Geschlechtern im kirchlichen Leben zugewiesen werden, kritisch hinterfragt. Im Zentrum dieser Auseinandersetzung steht die Frage nach dem theologischen Sinn des Mannseins Jesu, eng damit verbunden die Frage nach der Möglichkeit eines Priestertums der Frauen, denn – so die 1976 veröffentlichte Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt „Inter Insigniores":

> 1. Der Priester handelt bei der Verwaltung der Sakramente, die den Weihecharakter erfordern, nicht in eigener Person, [...] sondern in persona Christi; 2. diese Aussage, so wie sie von der Tradition verstanden wurde, bringt es mit sich, daß der Priester Zeichen in dem Sinn ist, wie es als Begriff in die Sakramententheologie eingegangen ist; 3. weil der Priester Zeichen des Erlösers und Heilandes Jesus Christus ist, muß er Mann sein und kann nicht Frau sein.[1]

Unschwer ist die Konsequenz einer solchen Theologie, die dem Mannsein jedes Priesters eine symbolische Funktion auf Jesus Christus hin zuspricht, erkennbar: Da nahezu alle wichtigen leitenden Funktionen kirchlichen Lebens an das priesterliche Amt gebunden sind, werden die Frauen fast gänzlich aus der leitenden Verantwortung in der Kirche ausgeschlossen. Zwei mögliche Reaktionen auf eine solche Theologie und ihre Konsequenzen für die Stellung der Frauen sind nun prinzipiell denkbar.

Die erste Reaktion findet sich wieder in der Option vieler Theologen unserer Zeit[2], die den Frauen so weit wie möglich entgegenzukommen versuchen: Um ihnen den Weg zum Priestertum zu eröffnen, wird dem Mannsein des Priesters jede zeichenhafte Funktion auf Jesus Christus hin abgesprochen, weil er eben nicht aufgrund seines Mannseins, sondern aufgrund seiner Priesterweihe „in persona Christi capitis" handle. Dahinter steht die grundsätzliche Annahme, daß auch dem Mannsein Jesu Christi letztlich keine theologische Bedeutung zukomme. Gott sei zwar als Mann Mensch geworden aufgrund soziokultureller Notwendigkeiten, aber die Sinnspitze

dieses Geschehens sei eben die **Mensch**-werdung, nicht die **Mann**-werdung Gottes.[3]

Die zweite Reaktion auf den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt und somit von der verantwortlichen Mitgestaltung des kirchlichen Lebens gesteht zwar den in der ersten Position genannten Einwänden ihre Berechtigung zu, empfindet diese aber als zu kurzschlüssig und oberflächlich, als daß sie schon eine letzte Lösung für unser Problem abgeben könnten. Diese zweite Position sieht nun gerade nicht in der Leugnung der theologischen Bedeutung des Mannseins Jesu den Schlüssel zur Befreiung der Frauen, sondern in der **Ergänzung** dieser theologischen Bedeutung des Mannseins Jesu und somit jedes Mannes **durch die theologische Bedeutung des Frauseins jeder Frau**. Denn, so die leitende Intuition dieser zweiten Position, es kann doch nicht angehen, daß wir ausgerechnet in einer Zeit, in der – wie vielleicht nie zuvor – die ganzheitliche (und nicht nur etwa leiblich-animalische) Dimension der menschlichen Sexualität entdeckt wird, dem Mannsein jedes Mannes und dem Frausein jeder Frau ihre theologische Dimension absprechen. Eine solche Leugnung der theologischen Qualität unserer Zweigeschlechtlichkeit ist zudem auch schwer zu vereinen mit biblischem Schöpfungsdenken, das schon in Gen 1,27 formuliert: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie." Unverkennbar stellt diese **erste** biblische Erwähnung der Erschaffung des Menschen einen Zusammenhang her zwischen der Gottebenbildlichkeit und der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen; dieses Datum muß für christliches Denken der Ausgangspunkt bleiben.

Auf dem Hintergrund dieser knapp skizzierten zweiten theologischen Ausgangsposition erhebt sich die Frage, worin denn nun die Beziehung zwischen der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seiner Zweigeschlechtlichkeit genauer bestehe. Eine mögliche Antwort – sie wird spätestens seit dem zweiten christlichen Jahrhundert in immer neuen Variationen gegeben – sieht diese Beziehung in einer Analogie zwischen der Dreifaltigkeit Gottes und der menschlichen Familie. So wie Gott in sich ein lebendiges, liebendes Beziehungsgefüge von Vater, Sohn und Geist sei, so habe er auch den Menschen geschaffen: nämlich als das lebendige, liebende Beziehungsgefüge von Mann und Frau und Kind. Und – so fährt die Antwort fort – wie jeder Mann symbolischer Hinweis auf die zweite Person in Gott, den Sohn sei, so sei jede Frau symbolischer Hinweis auf die dritte Person in Gott, den Heiligen Geist.

Genau hier setzt die im vorliegenden Artikel vorzustellende Hypothese an, die – etwa parallel mit dem Aufkommen der feministischen Theologie – in den vergangenen zwei Jahrzehnten immer wieder zu hören ist: daß es eine Analogie gebe zwischen dem Heiligen Geist und den Frauen, daß wir – eventuell sogar theologisch legitimiert – die oft in das Geheimnis des

Schweigens gehüllte dritte Person in Gott mit Namen anreden dürften: „Mutter, Heilige Geistin!“[4] Dem wird nun nachzugehen sein.

1. FRÜHE CHRISTLICHE ZEUGNISSE FÜR GOTTES RUACH UND DIE FRAUEN

Das in den Schriften des Alten Testamentes gebrauchte Wort für Gottes Geist *ruach* ist grammatikalisch ein Femininum. In dieser alttestamentlich bezeugten *ruach elohim* (vgl. z. B. Gen 1,2), dem Geist Gottes, entdeckte christliches Denken schon im ersten Jahrhundert einen Hinweis auf den von Jesus verheißenen Beistand, den an Pfingsten und darüber hinaus in der jungen Kirche machtvoll erfahrenen Heiligen Geist, die „dritte Person“ in Gott, wie spätere theologische Begrifflichkeit formulieren sollte. Mit dem Wort *ruach* verbanden sich für vorderorientalisches Empfinden also durchaus weibliche Assoziationen, und das schlug sich auch im Sprechen über den Heiligen Geist (oder sollen wir besser sagen: die Geistin) nieder. So verwundert es nicht, daß wir in einer um die erste Hälfte des 3. Jh. in Nordsyrien entstandenen Ordnung des Gemeindelebens, der sogenannten *syrischen Didaskalie*, folgende höchst interessante Formulierung finden:

> Der Bischof steht euch vor als Typus Gottes [des Vaters]. Der Diakon aber steht da als Typus Christi, daher sollt ihr ihn lieben; die Diakonin aber soll von euch als Typus des Heiligen Geistes geehrt werden.[5]

Interessant ist diese Formulierung in zweierlei Hinsicht: Zum einen zeigt sie uns, daß es für die Trinitätstheologie der ersten Jahrhunderte durchaus möglich war, im Zueinander dreier menschlicher Personen eine Analogie für den dreifaltigen Gott zu sehen, hier im Zueinander der drei Amtsträger bzw. -trägerinnen innerhalb der Gemeinde: Bischof, Diakon und Diakonin. Zum anderen – und das ist für unsere Überlegung wichtiger – zeigt uns diese Formulierung, daß es seit dem frühesten Christentum Traditionsstränge gab, die den Heiligen Geist mit weiblicher Konnotation versahen. Wie anders sollte es sonst möglich sein, eine Frau – in diesem Fall eine Diakonin – als Typus, als Abbild des Heiligen Geistes zu bezeichnen?!

Neben dieser syrischen Tradition gibt es eine zweite[6], die etwa um die gleiche Zeit durch Methodius von Philippi († um 312) bezeugt wird: Wie bei der Erschaffung des Menschen Eva aus der Seite Adams hervorgegangen sei, fließe der Heilige Geist im Kreuzesgeschehen der Kirche aus der geöffneten Seite Jesu entgegen. Wieder werden eine Frau – in diesem Fall Eva – und der Heilige Geist parallelisiert und in Analogie gebracht. Nach Methodius greifen weitere Kirchenväter (Ephräm, Prokop von Gaza, Anastasius von Antiochien und Anastasius der Sinait) die Parallele zwischen Eva und dem Heiligen Geist auf, um das Zueinander der drei göttlichen Personen zu verdeut-

lichen: So wie Gott Eva durch den Hervorgang aus der Seite Adams erschaffen habe, so gehe der Heilige Geist aus dem Vater durch den Sohn hervor (natürlich nicht im Sinne einer Erschaffung, sondern als ewiges, ungeschaffenes Dialoggeschehen Gottes).

So weit zu den frühen christlichen Zeugen für ein Sprechen von der Analogie zwischen *Gottes Ruach und den Frauen*. Woher kommt es nun aber, daß uns diese Traditionen so fremd sind, daß für nahezu 1 500 Jahre (von ganz wenigen Ausnahmen einmal abgesehen, auf die wir jetzt nicht näher eingehen) fast nichts zu hören war von der „Weiblichkeit" des Heiligen Geistes bzw. von der menschlichen Familie als einem Bild für das Liebesineinander des dreifaltigen Gottes? Um diese Frage zu klären, müssen wir uns zunächst dem Feld der Philosophie zuwenden.

2. EIN BLICK INS „PHILOSOPHISCHE HINTERLAND" DES CHRISTLICHEN MENSCHEN- UND GOTTESBILDES

Immer wieder wird in den vergangenen Jahrzehnten in der Theologie darauf hingewiesen, daß das Christentum beim Übergang vom jüdischen zum hellenistischen Kulturkreis eine starke Umprägung bezüglich seines Gottes- und Menschenbildes erfahren habe. Dabei gehen die Meinungen auseinander, ob diese „Hellenisierung des Christentums", die Übernahme der Begrifflichkeit der antiken griechischen Philosophie ins christlich-biblische Denken, nun als Verrat am Christentum oder als gelungene Inkulturation zu werten sei. Eine der differenziertesten Stimmen zu dieser Frage war wohl in den 70er Jahren durch den Philosophen und Religionswissenschaftler Franz Karl Mayr zu hören. In mehreren Veröffentlichungen nahm er Stellung zur Analogie zwischen Trinität und Familie auf dem Hintergrund der Hellenisierung des christlichen Gottes- und Menschenbildes.[7] In groben Zügen soll das Ergebnis seiner Untersuchungen nun benannt werden.[8]

Zunächst konstatiert Mayr eine gewisse Unvereinbarkeit zwischen der sich in abstrakter Begrifflichkeit ausdrückenden griechisch-metaphysischen Seinsdeutung einerseits und der biblischen Wirklichkeitsdeutung andererseits, die ihren Ausgang immer von der geschichtlichen, sinnenhaften Erfahrung nimmt und diese narrativ zu deuten versucht. So scheint die griechische Metaphysik von der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen abzusehen, während biblisches Denken diese gerade umgekehrt zum Ausgangspunkt der Gottebenbildlichkeit des Menschen macht (vgl. Gen 1,27).

Im zweiten Hinsehen zeigt sich allerdings, daß auch die begrifflichen, abstrakten Gegensatzpaare der griechischen Metaphysik wie *Erde – Himmel, Chaos – Kosmos, Nacht – Tag, Vieles – Eines, passiv – aktiv, Veränderliches – Unveränderliches, Sein – Werden* ... ihren ursprünglichen Ort in der

geschichtlichen Erfahrung des Menschen haben, genauer in der Spannungseinheit der Zweigeschlechtlichkeit. Diese begrifflichen Gegensatzpaare spiegeln – so Mayr – das ursprüngliche Zueinander der *matriarchalen* (im biologischen Frausein wurzelnden) und *patriarchalen* (im biologischen Mannsein wurzelnden) *Seinserfahrung* des Menschen wider.

Etwa seit dem 5. Jh. v. Chr. wird diese Spannungseinheit von der griechischen Philosophie in einen Gegensatz aufgelöst – zuungunsten der sich aus der matriarchalen Seinserfahrung herleitenden Begriffe. Diese erfahren nun eine Abwertung, sie scheinen dem uneigentlichen Sein zuzugehören, während die der patriarchalen Seinserfahrung entstammenden Begriffe dem eigentlichen Sein des Menschen und des Kosmos zugeordnet werden.

Seinen Höhepunkt findet dieses Auseinandertreten der patriarchalen und matriarchalen Seinserfahrung im Denken Platons. Er überträgt es ausdrücklich auf die Geschlechterdifferenz: die Welt der überempirisch-immateriellen Ideen ordnet er dem „Vater"-Symbol, die Welt der empirisch-materiellen Dinge dem „Mutter"-Symbol zu.

Von nun an erscheint nur noch die der patriarchalen Seinserfahrung entstammende Begrifflichkeit – wir könnten vereinfacht sagen: das Vatersymbol – geeignet, das Göttliche zu beschreiben. Bis dahin hatte auch das Muttersymbol – wenn auch mit anderen Akzenten – für die Wirklichkeit des Göttlichen gestanden.

Augustinus von Hippo ist es nun, der die platonische Begrifflichkeit in die christliche Anthropologie und Theologie übernimmt (hier wäre der Ort des Sprechens von einer Hellenisierung des Christentums). Das hat Konsequenzen, zunächst für die **Anthropologie**: Die Geistigkeit des Menschen wird nun als sein eigentliches Sein begriffen, während seine Leiblichkeit – und damit auch die Geschlechtlichkeit – nur uneigentlich zum Menschsein zu gehören scheint (auf bloße Biologie reduziert). Hinzu kommt die aus dem Platonismus übernommene Zuordnung der Geistigkeit zur Männlichkeit des Menschen einerseits und der Leiblichkeit zur Weiblichkeit des Menschen andererseits.

Auch die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die **Theologie**, wie Augustinus sie zieht, liegen auf der Hand: Nur noch die Geistigkeit des Menschen, nicht mehr seine zweigeschlechtlich ausgeprägte Leiblichkeit, wird als Grund der Gottebenbildlichkeit verstanden. Von daher ist es für Augustinus auch unmöglich, die Familie – das **leib**seelische Zueinander von Frau und Mann – als Bild des dreifaltigen Gottes zu werten. Ebenso unmöglich erscheint es ihm, der Frau **als** Frau eine „Analogiefähigkeit" auf Gott hin zuzusprechen. Nur aufgrund ihrer „männlichen" Geistigkeit, so Augustinus, ist es angemessen, die Frau als Ebenbild Gottes zu bezeichnen.

Sicher geht es Mayr mit der Aufdeckung der philosophischen Hintergründe der vor allem durch Augustinus geprägten westkirchlichen Trinitätstheologie nicht um eine Verunglimpfung derselben. Mayr ist ein ausgesprochener Kenner Augustins und weiß ihn durchaus – wenn auch kritisch – zu würdigen. Vielmehr geht es ihm darum, im Rückgang hinter die oben benannten begrifflichen Weichenstellungen der griechischen Philosophie die *matriarchale* Seinserfahrung des Menschen wieder als Analogat für Gott zu entdekken und somit auch das Zueinander von Vater, Kind und Mutter als Analogie für das liebende Zueinander von Vater, Sohn und Geist in der Trinität. Mayr resümiert in diesem Sinne: „Von hier aus könnte gezeigt werden, daß die in Vaterschaft, Mutterschaft und Kindschaft sich geschichtlich konkretisierende männlich-weibliche Existenz des Menschen das geschöpfliche Analogat auch für das trinitarische Leben Gottes ist. Das bleibende Mysterium der Trinität wäre mit dem (geschöpflichen) Mysterium des Menschen selbst in eine innere Beziehung gebracht."[9]
Den biblischen Anknüpfungspunkt für die These, daß innerhalb dieses Modells der **Mutter** (und nicht etwa dem Vater oder dem Kind der Familie) eine Analogie auf den Heiligen Geist hin zugesprochen werden solle, sieht Mayr in den Verkündigungsworten Lk 1,35 f.:

> „‚Heiliger Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten (dynamis hypsistou) dich überschatten. Darum wird auch das Heilige, das (aus dir) geboren wird, Sohn Gottes genannt werden.' Der Heilige Geist ist hier die (in der irdischen Mutterschaft Marias) ausdrücklich werdende ‚mütterliche' Liebe des ‚Vaters' selbst."[10]

Eine genauere Entfaltung der sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Trinitätstheologie, wenn dem Heiligen Geist die Eigenschaft der Mütterlichkeit (*maternitas*) zugesprochen wird, überläßt Mayr dann allerdings als ein „Desiderat der Zukunft"[11] den Theologen und Theologinnen.

3. THEOLOGISCHE ENTFALTUNG DER REDE VON EINER ANALOGIE ZWISCHEN GOTTES RUACH UND DEN FRAUEN

Wenn Franz Karl Mayr eine „Theologie des Heiligen Geistes in der Perspektive der [...] ‚matriarchalen' Gotteserfahrungen der Menschen" als ein „Desiderat der Zukunft"[12] bezeichnet, hat er die zahlreichen theologischen Aussagen nicht im Blick, die – angefangen von Matthias Joseph Scheeben – seit über einem Jahrhundert eine Analogie zwischen dem Heiligen Geist und den Frauen behaupten. Allerdings sind diese Aussagen – insofern hat er dann eben doch Recht – meist weit entfernt von einer systematischen Entfaltung. Und – was schwerer wiegt – das Sprechen von einer Analogie zwischen dem Heiligen Geist und den Frauen, das den Frauen auf den ersten

Blick zu ihrer eigentlichen Würde zu verhelfen scheint, wird oft genug auf sehr sublime Weise gebraucht, um sie eben doch wieder in ihre untergeordnete und verborgene Stellung einzuweisen: namenlos-unnennbar wie der uns so schwer faßliche Heilige Geist; das dritte Glied in der Kette der Familie wie der von westkirchlicher Theologie oft vergessene Heilige Geist in der „Kette" der drei göttlichen Personen. Ja, es erhebt sich die Frage, ob nicht gerade einer Theologie, die von der Analogie zwischen *Gottes Ruach und den Frauen* spricht, der Vorwurf gilt, sie begehe die „Sünde des Sexismus". Denn: „Wenn wir Rollenbilder (z. B. Gott als Vater, Ehemann, Mutter) benutzen, um geschlechtliche Rollenmuster zu vergöttlichen und/oder zu rechtfertigen, dann ‚tritt die Sünde des Sexismus ein'." [13] – So die feministische Theologin Virginia R. Mollenkott. Ob diesem Vorwurf zu entgehen ist oder ob eine „Theologie der Geschlechter" zwingend in die Minderbewertung der Frauen aufgrund ihres Frauseins mündet, soll sich im Blick auf die theologische Entfaltung über *Gottes Ruach und die Frauen* zeigen.

Ein Theologe nimmt Stellung

Mit der biblischen Begründung, die Franz Karl Mayr seiner These von der „Mütterlichkeit" des Heiligen Geistes angefügt hatte, erschließt sich auch der Zugang zu den Aussagen Bodo-Maria Erhards, die er in seinem Buch „Frau – Gott – Mann. Die zweigeschlechtliche Welt – Abbildung des dreipersönlichen Gottes" vorgelegt hat.[14] Denn eben jene schon von Mayr angeführte „Verkündigungsszene", in der es von Maria heißt: „Heiliger Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten", ist auch für Erhard Anknüpfungspunkt für das Sprechen von einer in der gesamten Schöpfung einmaligen, tiefen Verbundenheit zwischen dem Heiligen Geist und der Frau Maria und von einer sich daraus herleitenden symbolischen Hinweisfunktion **jeder** Frau auf den Heiligen Geist hin. Kurz soll Erhards Hypothese benannt werden.

Seinen Ausführungen liegt zunächst eine mehr unausgesprochene Grundentscheidung zugrunde: daß nämlich Gott, als er in Jesus von Nazareth Mensch wurde, die Welt nicht nehmen mußte, wie sie war; daß er also folglich auch nicht aufgrund bestimmter soziokultureller Umstände der vorderorientalischen Gesellschaft gar nicht anders gekonnt hätte, als in einem Mann Mensch zu werden; daß Gott sich in der Menschwerdung also nicht den menschlich-zweigeschlechtlichen Gegebenheiten angepaßt hat, sondern daß er – gerade umgekehrt – die Menschen überhaupt nur im Hinblick auf seine mögliche Menschwerdung im Mann Jesus von Nazareth durch die Frau Maria zweigeschlechtlich geschaffen hat.

Nun ist aber nicht irgendeine der drei göttlichen Personen Mensch geworden, sondern – wie das christliche Bekenntnis von Anfang an formulierte –

der **Sohn** (und nicht etwa der Vater oder der Geist). Daraus läßt sich für Jesus von Nazareth schließen, „daß diese menschliche Natur eine optimale Abbildung der [zweiten] göttlichen Person darstellt“[15] – und zwar gerade in ihrem Mannsein. Jesus ist – so Erhard – der ideale Mann, weil er in seinem ganzen Menschsein, d. h. auch in seiner geschlechtlichen Prägung, darauf hin geschaffen ist, „Ausdruck“ der zweiten Person in Gott, des Sohnes, zu sein. Jeder Mann ist von ihm her „entworfen“, ob vor oder nach Jesus geboren.

Worin besteht aber nun für Erhard die Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria bzw. den Frauen? Der Heilige Geist ist – anders als der Sohn – nicht Mensch geworden. Maria ist nicht die Inkarnation des Heiligen Geistes, sie bildet keine personale Einheit, keine *hypostatische Union*[16] mit ihm. Trotzdem steht Maria mit dem Heiligen Geist in einer so innigen Verbindung, daß es von ihr heißt: „Heiliger Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind, das du erwartest, heilig und Sohn Gottes genannt werden.“ Der Heilige Geist, die dritte Person in Gott, bewirkt mit ihr und in ihr die Menschwerdung des Sohnes, der zweiten Person in Gott. Deshalb nennt Erhard die Beziehung zwischen Maria und dem Heiligen Geist eine Wirkeinheit oder „Funktionsunion“[17]. Analog wie von Jesus gilt deshalb auch von Maria, daß Gott sie auf diese innige Verbindung mit dem Heiligen Geist hin geschaffen hat, daß sie deshalb in ihrem Frausein die ideale menschliche Abbildung des Heiligen Geistes bildet. Von der Frau Maria her – in ihrer Wirkeinheit mit dem Heiligen Geist – ist deshalb jede Frau „entworfen“, ob vor oder nach Maria geboren.

An diesem Punkt stellt sich die zentrale Frage aber neu, **worin** denn nun die Abbildlichkeit jeder Frau auf den Heiligen Geist hin bestehe. **Warum** besteht eine Analogie zwischen *Gottes Ruach und den Frauen*?

Bodo-Maria Erhard beantwortet diese Frage ausgehend von der **psychischen** Konstitution jeder Frau, wie sie sich für ihn aus den jahrzehntelangen pastoralen Beobachtungen Josef Kentenichs erschließt. Er faßt zusammen: „Die Frau ist primär einheitlich geprägt durch Kindsein, durch Empfangen und Aufnehmen; als sekundäre Prägung kommt Mutter-sein, Hervorbringen und Geben hinzu.“[18] Gerade in diesen Eigenschaften bestehe die Analogie zum Heiligen Geist, der sich ebenfalls primär „kindlich“ aus dem liebenden Zueinander von Vater und Sohn empfange; erst an zweiter Stelle – nämlich in seiner Wirksamkeit bei der Erschaffung der Welt und bei der Menschwerdung des Sohnes – komme dem Geist auch „mütterliche“ Funktion zu: Hervorbringen und Geben.

4. FRAUEN NEHMEN STELLUNG ZU GOTTES RUACH UND DEN FRAUEN

Alle bisherigen Ausführungen galten der Schaffung eines „Problembewußtseins" für *Gottes Ruach und die Frauen.* Was hat die christliche Tradition über diese Analogie gedacht? Weshalb haben Theologen eine Analogie zwischen dem Heiligen Geist und den Frauen abgelehnt, und welche philosophischen Vor-urteile lagen diesem Denken zugrunde? Wie versuchen heute christliche Theologen über eine Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und den Frauen zu sprechen? ... Dabei mag es aufgefallen sein, daß bisher nur Männer zu Wort gekommen sind mit ihrer Stellungnahme über *Gottes Ruach und die Frauen.* Was aber denken heute lebende Frauen dazu, wie äußern sich Theologinnen über diese – ja auch ihnen zugesprochene – besondere Beziehung zum Heiligen Geist?

Eine in diesen „feministisch aufgeheizten" Jahren studierende angehende Theologin, zumal wenn sie auch noch Schönstätterin ist, findet sich unversehens in einem Dilemma wieder: Einerseits möchte sie die Aussage Josef Kentenichs, Maria sei das Abbild des Heiligen Geistes schlechthin, und jede Frau sei eine andere Maria, d. h. ebenfalls Abbild des Geistes, ganz ernst nehmen. Andererseits wird sie in diesem Bemühen von vielen ihrer Geschlechtsgenossinnen entweder erst gar nicht ernstgenommen oder aber der Komplizenschaft mit den Männern bezichtigt. Sie gehöre wohl auch zu denen, die das sichere Gehäuse der alten Rollenzuweisungen nicht verlassen wollten, zu jenen, die den alleinigen Zugang der Männer zum priesterlichen Amt nicht antasten wollten und darum von einer ganz anderen – möglicherweise auch noch verborgenen –, eben **geist**-lichen Funktion der Frauen in der Kirche sprächen. Sie halte die Frauen wohl auch für unwert oder unfähig, Jesus Christus als Haupt seiner Kirche zu repräsentieren ...

Ein solches Dilemma fruchtbar werden zu lassen, ist ein außerordentlich hartes Geschäft. Denn es setzt die Bereitschaft voraus, die einander widerstreitenden Meinungen ganz ernst zu nehmen, ihnen vorbehaltlos zuzuhören, **beide** zu verstehen zu versuchen und – wenn irgend möglich – in einer eigenen Stellungnahme zu integrieren. Der Versuch einer solchen Integration soll nun abschließend skizziert werden.

Lassen wir zunächst eine der führenden feministischen Theologinnen des europäischen Raumes, Catharina J. M. Halkes, als Gewährsfrau für dieses Unternehmen zu Wort kommen; sie schreibt:

> Solange die Theologie und die Mariologie die weibliche Leiblichkeit, Erotik und Sexualität als Bedrohung und Erniedrigung des Menschen stigmatisieren, wird das Weibliche als etwas Beängstigendes erlebt werden und als etwas Gefährliches und Verführerisches rationalisiert werden.[19]

Diesem – meines Erachtens – berechtigten, kritischen Hinweis von Catharina Halkes entnehmen wir zunächst die Grundoption, das Sprechen von einer Analogie zwischen dem Heiligen Geist und den Frauen gerade bei der weiblichen **Leiblichkeit** ansetzen zu lassen.[20] Damit verabschieden wir uns zunächst von einer Theologie, die – auf dem Hintergrund der platonischen Philosophie – in der Frau, insbesondere in ihrer Leiblichkeit, keinen Hinweis auf Gott erblicken zu können glaubte. Statt dessen behaupten wir – mit Josef Kentenich – die Möglichkeit der Durchsichtigmachung **alles** Geschöpflichen und Geschlechtlichen auf Gott hin. Auf diesem Hintergrund einige thesenartige Formulierungen:

Ausgangspunkt ist die Aussage in Gen 1,27 über die Erschaffung von Mann und Frau als Abbild Gottes: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie."

Worin diese Gottebenbildlichkeit besteht, wird deutlich im Blick auf das Geschehen der Menschwerdung Gottes im Mann Jesus von Nazareth durch die vom Geist Gottes getragene Mutterschaft der Frau Maria. Hier zeigt sich nun, daß jeder Mann Abbild der zweiten Person in Gott – des Sohnes – ist, die Mensch wurde in Jesus von Nazareth, und daß jede Frau Abbild der dritten Person in Gott – des Heiligen Geistes – ist, die unter der aktiven Mitwirkung der Frau Maria diese Menschwerdung ermöglichte.

In Gott ist der Heilige Geist das „Wir" in Person, er ist die Liebe zwischen Vater und Sohn, der „personale Raum ihrer Begegnung". Auch in seiner Wirkeinheit mit Maria bei der Menschwerdung des Sohnes war der Heilige Geist personaler Raum der Begegnung: diesmal zwischen Himmel und Erde. Ebenso kann von der bis heute andauernden Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche gesagt werden, daß er der personale Raum der Begegnung ist, denn alle liebenden Begegnungen in der Kirche sind vom Heiligen Geist geschenkt, er ist das Band unserer Einheit untereinander und zu Gott hin. Immer ist der Heilige Geist als die Liebe Gottes der „personale Raum der Begegnung" schlechthin, er ist der „Ort des Ineinanders mehrerer Personen", er ist das „Wir" Gottes.

Wenn wir nun auf die Leiblichkeit jeder Frau schauen, so kann ihr Schoß, der Uterus, als das Symbol der Frau schlechthin bezeichnet werden. Und, was ebenfalls auf den ersten Blick erkennbar ist, der Schoß jeder Frau ist – zumindest potentiell – personaler Raum der Begegnung: zunächst zwischen ihr und dem Mann, dann in der Zeugung neuen Lebens zwischen ihr und dem Kind; und schließlich ist ihr Schoß auch der Ort der ersten Begegnung zwischen dem Vater und seinem Kind, die sich dann außerhalb des Schoßes fortsetzen und vertiefen wird (bzw. soll). Analog zur Formulierung über den Heiligen Geist können wir also über jede Frau sagen: Ihr Leib, insbesondere ihr Schoß, ist „personaler Raum der Begegnung", „Ort des Inein-

anders mehrerer Personen", er ist Ermöglichungsgrund und somit Symbol des „Wir" in der Begegnung zwischen Mann, Frau und Kind.[21] Aufgrund dieser eben beschriebenen Symbolik jeder Frau kann eine Ähnlichkeit zwischen dem Frausein und der Wirksamkeit des Heiligen Geistes behauptet werden (natürlich unter Wahrung der viel größeren Unähnlichkeit zwischen den leibseelischen Vorgängen in einer menschlichen Beziehung und dem Geschehen im Beziehungsgefüge des dreifaltigen Gottes). Und weil der Heilige Geist auf einzigartige Weise die Frau Maria an seiner Wirksamkeit bei der Menschwerdung des Sohnes und an seiner Wirksamkeit in der Kirche (d. h. an seiner Aufgabe, alle Menschen in Christus zu einen und in ihm zum Vater zu führen) beteiligt hat, kann gesagt werden, daß Maria das angemessenste Werkzeug und Abbild des Heiligen Geistes ist. Daraus ergibt sich, daß jede Frau nicht nur zeichenhaft auf den Heiligen Geist, sondern davon abgeleitet auch auf Maria verweist.

Sehr konkret, **leib**haftig, wurde hier nun also eine Analogie zwischen Gottes Ruach und den Frauen behauptet. Auf einige mögliche Mißverständnisse soll dabei noch hingewiesen werden.

Erstens: Es geht mit dieser Analogieaussage, die bei der auf Zeugung und Mutterschaft ausgerichteten Leiblichkeit jeder Frau ansetzt, nicht darum, Frauen auf die Funktion der Mutterschaft festzulegen und ihnen einmal mehr ihre Rolle zuzuweisen. Es soll lediglich von einer Analogie zwischen dem Symbolwert des Schoßes, den wir als „personalen Raum der Begegnung mehrerer Personen", als „Wir" bestimmt haben, und der Funktion des Heiligen Geistes – sowohl im innergöttlichen Dialog als auch in Schöpfung und Erlösung – gesprochen werden. Jeder Frau – unabhängig von ihrer konkreten Lebenssituation – kommt aufgrund ihrer Leiblichkeit dieser Symbolwert zu, nicht im Sinne einer Rollenzuweisung, sondern als befreiendes Potential. Denn wenn Frauen – analog zur Transparenz jedes Mannes auf Jesus Christus hin – Transparent des Heiligen Geistes sind, dann gehört es zu den Überlebensfragen der Kirche, ob sie dem Wehen des Geistes Raum gibt, indem sie diesen Raum der mitverantwortlichen Präsenz von Frauen gewährt. Analog zu der Aussage, daß der Priester in seinen Amtsfunktionen „in persona Christi capitis"[22] handle, könnte dann von einer Frau im pastoralen Dienst gelten, daß sie „in persona Spiritus sancti vinculi unitatis"[23] handle oder – was inhaltlich damit identisch ist – daß sie in der Person Marias, des Werkzeuges und Abbildes des Geistes, handle.

Zweitens: Mit dem Sprechen von einer Symbolhaftigkeit jeder Frau auf den Heiligen Geist und jedes Mannes auf Jesus Christus hin ist noch keine Aussage über die reale Geisterfülltheit und Christusergriffenheit von Frauen und Männern gemacht. Frauen sind wegen ihrer Transparenz auf den Geist Gottes hin nicht geisterfüllter als Männer; und Männer sind wegen

ihrer Transparenz auf Jesus Christus hin nicht christusergriffener als Frauen. Beiden gemeinsam ist als Getauften die Beziehung durch Christus im Heiligen Geist zum Vater. Und trotzdem gilt: Wenn unsere Beziehung durch Christus im Heiligen Geist zum Vater auch in keiner Weise geschlechtsabhängig ist, wenn also, wie Paulus sagt, das Mann- bzw. Frausein in Christus keine Heilsbedeutsamkeit mehr hat (vgl. Gal 3,28), so verweisen Frau und Mann doch auf je verschiedene Aspekte dieser beiden gemeinsamen Wirklichkeit. Auf diese „Zeichenhaftigkeit" des Geschlechtlichen verweist auch Wolfgang Beinert: „Wenn der Mensch tatsächlich nur in der Alternative von Mann oder Frau existiert, hat die tatsächliche Geschlechtsbestimmtheit eines Menschen auf der Ebene der Heilsverwirklichung zwar keine entscheidende, wohl aber eine signifikante, eine zeichenhaft-bezeichnende Funktion."[24]

Schließlich sei auf eine dritte Schwierigkeit hingewiesen: Natürlich ist Gott in Jesus von Nazareth vorgängig zu seiner Geschlechtsbestimmtheit als Mann vor allem **Mensch** geworden und stellt den Typus jedes Menschen dar, ob Mann oder Frau. Ebenso selbstverständlich können die Zeichenhaftigkeit eines Mannes und einer Frau nicht allein aus ihrer Geschlechtsbestimmtheit hergeleitet werden. Beide Schlußfolgerungen wären eine grobe Reduktion und entsprächen nicht der hier vertretenen Hypothese. Von daher gilt natürlich, daß auch jede Frau in ihrem Menschsein ein Christustransparent ist so wie jeder Mann. Die Aussage über eine Analogie zwischen *Gottes Ruach und den Frauen* bildet also keinen Gegensatz zu dieser fundamentaleren Wahrheit, sondern eine Ergänzung hinsichtlich der zum Menschsein hinzukommenden Geschlechtsbestimmtheit.

Die möglichen Konsequenzen – pastoral, kirchlich-strukturell – einer solchen Theologie müßten erst noch entfaltet werden. Aber notwendiger als ein Drängen auf Konsequenzen – bis hin zur eingangs erwähnten Frage nach der Zulassung der Frauen zum Priesteramt – scheint doch momentan die heilsame Arbeit an den Wurzeln kirchlichen Lebens. Zu diesen Wurzeln gehört die Erarbeitung einer Theologie der Geschlechter. Auch für diesen abschließenden Ausblick mag unsere Gewährsfrau Catharina Halkes zu Wort kommen:

> Erst wenn die Kirche alle Aspekte der „Großen Mutter" in den Blick zu nehmen wagt, können Frauen zu ihrem Recht kommen und kann eine gesunde und geheilte Mariologie sowohl für Frauen wie für Männer heilsam wirken.[25]

Anmerkungen

1 Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt. 15. Okt. '76 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 3), herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 40.

2 Vgl. z. B. Karl RAHNERS Stellungnahme zur genannten Erklärung bei Anita RÖPER, Ist Gott ein Mann? Ein Gespräch mit Karl Rahner, Düsseldorf 1979.

3 In diesem Sinne hat Wolfgang BEINERT sich geäußert: „Nur ein Mann konnte in einer patriarchalischen Gesellschaft, in der Frauen kein Zeugnisrecht besaßen, von Gott Zeugnis ablegen [...] Gott mußte sozusagen die Welt nehmen, wie sie war. Er hat sie freilich nicht so gelassen"; in: Ders. (Hrsg.), Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung Analyse Dokumentation, Regensburg 1987, 67.

4 In der Tat gab es in der Osnabrücker Kirchenzeitung im vergangenen Jahr eine heftige Diskussion unter einigen Leserinnen, weil ein Pfarrer es gewagt hatte, den Gottesdienst „im Namen des Vaters und des Sohnes und der heiligen Geistin" zu beginnen; vgl. Kirchenbote 6/1992.

5 Übersetzung von mir nach der lateinischen Fassung der Kirchenordnung, in: Franciscus Xaverius FUNK, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Paderborn 1905, 104.

6 Vgl. hierzu Y. CONGAR, Der Heilige Geist, Freiburg 1982, 427 f.

7 Franz Karl MAYR, Trinitätstheologie und theologische Anthropologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche 68 (1971) 427-477; ders., Patriarchalisches Gottesverständnis? Historische Erwägungen zur Trinitätslehre, Theol. Quartalschrift 152 (1972) 224-255; ders., Trinität und Familie in *De Trinitate XII*, Revue des Etudes Augustiniennes 18 (1972) 51-86; ders., Die Einseitigkeit der traditionellen Gotteslehre. Zum Verhältnis von Anthropologie und Pneumatologie, in: Claus HEITMANN/Heribert MÜHLEN (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, München 1974, 239-252.

8 Dabei stütze ich mich vor allem auf den Artikel: F. K. MAYR, Trinitätstheologie und theologische Anthropologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche 68 (1971) 427-477.

9 A.a.O., 472.

10 A.a.O., 474.

11 A.a.O., 475.

12 Ebd.

13 Virginia R. MOLLENKOTT, Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel, München 1984, 117.

14 Bodo-Maria ERHARD, Frau – Gott – Mann. Die zweigeschlechtliche Welt – Abbildung des dreipersönlichen Gottes, Vallendar-Schönstatt 1988. Die knappe, fast oberflächliche Behandlung von Erhards Ausführungen an dieser Stelle mag entschuldigt werden mit den begrenzten Möglichkeiten dieses Artikels. Interessierten ist sein Buch leicht zugänglich und soll hier zur Lektüre ausgesprochen empfohlen werden.

15 A.a.O., 42.

16 So der theologische Fachausdruck für die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in dem einen, ungeteilten Gottmenschen Jesus von Nazareth. Diesen nur auf Jesus Christus anwendbaren Begriff auf die Beziehung zwischen Maria und dem Heiligen Geist übertragen zu haben, ist wohl die Problematik bei Leonardo BOFF, Das mütterliche Antlitz Gottes, Düsseldorf 1985.

17 Vgl. hierzu a.a.O., 85-95.

18 A.a.O., 29.

19 Catharina J. M. HALKES, Mariologie und Feminismus; in: Walter SCHÖPSDAU (Hrsg.), Mariologie und Feminismus (= Bensheimer Hefte 64), Göttingen 1985, 42-70, hier 69.

20 Hierin besteht die Akzentverschiebung gegenüber der von Bodo-Maria Erhard vorgestellten Geschlechtertheologie, die ihren Ausgang von psychologischen, immer auch notwendig subjektiven Beobachtungen nimmt. Feministischen Theologinnen gegenüber wird die Aussage, daß Frauen primär durch Kindsein und erst sekundär durch Muttersein bestimmt seien, nur schwer dem Ideologieverdacht entgehen können. Die für schönstättisches Empfinden selbstverständliche positive Wertung der Kindlichkeit dürfte allgemeinkirchlich momentan nur schwer vermittelbar sein.

21 Diese symbolische Aussage kommt auch der Frau zu, die aufgrund ihres Standes, ihres Alters, einer Krankheit oder anderer Faktoren dieses Ineinander mehrerer Personen nicht leiblich realisiert, weil sie ja zumindest der Möglichkeit nach darauf angelegt ist.

22 „in der Person Christi als des Hauptes der Kirche".

23 „in der Person des Heiligen Geistes als des Bandes der Einheit in der Kirche"; dies freilich als sehr gewagte Hypothese formuliert.

24 Wolfgang BEINERT, Die Impulse der Mariologie für die Theologische Anthropologie (I), Anzeiger für die Seelsorge, Okt. 1989, 76.

25 C. HALKES, a.a.O., 69.

SCHÖNSTATT SPIRITUELL

Das „Exultet" in der Osternacht gehört zu den bekanntesten und beliebtesten Gesängen des Kirchenjahres. Aus dem Lobpreis auf die Osterkerze und die Osternacht, der der frühgallikanischen Liturgie entstammt, wird häufig der Vers zitiert: „O glückliche Schuld (o felix culpa), welch großen Erlöser hast du gefunden!" Gegen diese Aussage werden auch Vorbehalte vorgebracht, die sogar darin gipfeln, daß dieser Text für die Liturgie nicht mehr tragbar sei. Nach Auschwitz und anderen Greueltaten der Menschen könne so nicht mehr gesungen werden.
Pater Kentenich war der Meinung, daß das „Meisterstück" des religiösen Lebens im richtigen Umgang mit der Schuld bestehe. Der Existentialismus habe dem Menschen alle Masken der moralischen Wohlanständigkeit vom Gesicht gerissen. Die Psychologie hat schonungslos die verborgenen Motive aufgedeckt. Die Christen stehen unter dem Verdacht der Doppelmoral.
Die Erfahrungen von Schuld, von Gebrochenheit, Versagen und Zurückbleiben gehören zu unserem Leben. Dabei geht es nicht so sehr um die ethische oder moraltheologische Bewertung, sondern mehr um das seelische Erleben und Verarbeiten. Wo gehen wir hin mit dem Schrott und Müll unseres Lebens, was machen wir mit den „Scherben", die wir jeden Abend zusammenfegen? Gerade wenn Menschen ernsthaft danach verlangen, im Sinne des Evangeliums zu leben, wenn sie nach Heiligkeit streben, werden sie das Zurückbleiben und Versagen schmerzlich erfahren. Es besteht die Gefahr, diesem Schmerz durch Verdrängung oder durch Rigorismus auszuweichen. Beide Wege führen zu seelischer Verkrümmung und nicht zu Gott. In der geistlichen Lehre Schönstatts gehört es im Sinne der „Kindlichkeit" vor Gott zu einem wichtigen Reifungsgrad des geistlichen Lebens, in rechter Weise mit Schuld- und Kontingenzerfahrungen umzugehen. Vor allem im Abendgebet und in der Betrachtung muß auf die negativen Eindrücke des Alltags eine andere Antwort als Selbstvorwürfe und Schuldgefühle gefunden werden. Worin besteht diese Antwort?
Pater Kentenich gibt – ich nenne es für mich so – acht Erlaubnisse im Umgang mit der Schuld. Diese Erlaubnisse sind zum Merken und Variieren in zweimal vier Impulse gegliedert, wobei die ersten vier negativ formuliert sind, während anschließend von vier „Wundern" gesprochen wird. Die Impulse stammen im Kern von Pater Kentenich; sie sind in freier Weise ausgefaltet.

Felix Culpa?
Acht Erlaubnisse im Umgang mit Schuld

Es ist dir von Gott erlaubt,
auf Schuld- und Kontingenzerfahrungen,
auf Unwert- und Versagenserlebnisse,
auf Armseligkeitsgefühle und Enttäuschungen an dir selbst
in folgender Weise zu antworten:

1. DU MUSST DICH NICHT WUNDERN

Du hast die Erlaubnis,
Schuld und Versagen als zu deinem Leben gehörig zu betrachten.
Wundere dich nicht, daß du deine Gebrochenheit und deine Abgründe hautnah und schmerzlich erlebst.
Wundere dich nur, daß dein Versagen nicht tiefer,
deine Schuld nicht größer ist.
Wundere dich nicht, daß hinter der Maske der Anständigkeit
ein ziemlich unerlöster und armseliger Mensch erscheint.
Du hast jetzt die Chance,
den unheilen Teilen deines Lebens zu begegnen.
Du darfst den Weg der Heilung beginnen.
Wundere dich nicht, daß Gott dich in die Wüste deiner selbst führt.
Er will dich herausführen aus dem Land der Knechtschaft.

2. DU MUSST DICH NICHT VERWIRREN LASSEN

Du hast die Erlaubnis,
dich durch die erschreckende und demütigende Erfahrung
des Versagens und der Schuld nicht verwirren zu lassen.
Du mußt jetzt nicht in totaler Beschämung versinken,
nicht dich selbst, dein Leben und deine Berufung in Frage stellen.
Du wirst jetzt aufgedeckt. Das ist kein Grund zur Panik.
Laß die Sünde nicht dadurch zu ihrem eigentlichen Ziel kommen,
daß du jetzt aus dem Entsetzen über dich selbst alles hinwirfst.
Du hast jetzt die Erlaubnis und Vollmacht,
dem Bösen zu widersagen, dessen Name „Verwirrer" bedeutet.
Der Teufel fischt im Trüben.
Du kannst auch jetzt klaren Kopf bewahren,
statt in einer Kurzschlußreaktion noch Dümmeres zu tun.
Du hast die Erlaubnis, dich aus deiner Verwirrung befreien zu lassen.

3. DU MUSST NICHT MUTLOS WERDEN

Es ist dir jetzt erlaubt, nicht in Mutlosigkeit zu versinken.
Du mußt nicht resignieren über den hundertsten Rückfall,
den du so schmerzlich erlebst.
Gib nicht auf, gib vor allem dich selbst nicht auf!
Bleib nicht stehen bei der Enttäuschung über dich selbst!
Laß nicht den Mut los, sondern laß die Enttäuschung los!
Betrachte die Traurigkeit und Niedergeschlagenheit

als Versuchung, durch die du dich verschließt in dir selbst.
Ergreife den Mut des verlorenen Sohnes und kehre heim.
Dort wartet Vergebung und erbarmende Liebe.

4. DU MUSST NICHT HEIMISCH WERDEN

Du hast die Vollmacht und Erlaubnis,
nicht in der Sünde und im Scheitern heimisch zu werden.
Du mußt nicht sagen: so ist es eben,
ich kann nicht anders, ich lasse alles laufen.
Du kannst die Versuchung durchschauen,
nicht mehr an das Gute zu glauben,
weil doch alle anderen auch nicht besser sind.
Du mußt nicht seelisch sterben und dich selbst verachten,
weil du dich an die faulen Kompromisse gewöhnt
und allen Idealismus an den Nagel gehängt hast.
Du mußt nicht das Versagen zum Mittelpunkt machen.
Du hast die Erlaubnis, nicht die Nacht und die Finsternis,
sondern den Tag und das Licht zu deinem Daheim zu wählen.

5. DU KANNST EIN WUNDER DER DEMUT SEIN

Gott erlaubt dir, die ganze Wahrheit zu sehen:
Es gibt das Dunkle und das Helle in dir.
Du darfst beide Seiten sehen und annehmen.
Die ganze Wahrheit deines Lebens ist:
Du bist arm, ja ein Nichts ohne Gott,
aber in ihm bist du unendlich geliebt und geschätzt.
Deine Armutserfahrung ist nur die Kehrseite
einer unbegreiflichen Wirklichkeit:
Dein Leben ist ein unverdientes und unbezahlbares Geschenk.
Du bist auch als sündiger Mensch bedingungslos geliebt.
Gott schaut auf dich herab, um sich deiner zu erbarmen.
Du darfst als beschenkter Mensch leben
mit dem Magnificat auf den Lippen:
Großes hat der Mächtige an mir getan!

6. DU KANNST EIN WUNDER DES VERTRAUENS SEIN

Du hast die Möglichkeit, jetzt im Vertrauen zu wachsen.
Die Enttäuschung an dir selbst und an deiner Kraft
„zwingt" dich zum noch größeren Vertrauen.

Alles ist dem möglich, der glaubt.
Freue dich, daß dir das falsche Vertrauen
auf deine eigene Kraft genommen ist.
Gott schenkt dir ein ganz neues Selbstvertrauen:
Du kannst dein Leben wagen, weil er dich trägt.
Du bist nicht bedroht, indem es jetzt heißt:
das darf nie wieder vorkommen, sonst ...
Du kannst vertrauen, daß Gott zu dir steht und dir hilft
an jedem Tag neu.

7. DU KANNST EIN WUNDER DER HINGABE SEIN

Dir ist die Erlaubnis gegeben, gerade jetzt dich Gott zu schenken.
Warte nicht, dich Gott zu nähern, bis du alles in Ordnung hast.
Geh jetzt, sofort zu ihm, dem Arzt, dem Vater, der Mutter.
Gönne Gott die neunundneunzigfache Freude,
dich als sein sündiges Kind voll Erbarmen in die Arme zu schließen.
Zögere nicht, denn jetzt ist der kostbarste Augenblick,
jetzt ist die Zeit der Gnade, jetzt kannst du dich fallen lassen.
Schau nicht auf dich selbst, blicke in sein gutes Gesicht
und du wirst ganz gewiß nicht beschämt werden.
Deine Armut ist das größte Geschenk, das du Gott machen kannst.
Laß sie zum offenen Gefäß werden,
in das hinein er seinen Reichtum geben darf.
Der Vater liebt dich, weil du sein Kind bist und Hilfe brauchst.
Er liebt dich nicht obwohl, sondern weil du gesündigt hast.

8. DU KANNST EIN WUNDER DER GEDULD UND MILDE SEIN

Betrachte es als Geschenk, daß du deine Armut erfahren hast.
Das gibt dir die Erlaubnis,
mit den Schwächen und Grenzen der Menschen einfühlsam umzugehen.
Du lernst die Geduld und die barmherzige Milde.
Du hast nicht mehr ein falsches Mitleid von oben herab,
sondern du kannst von innen heraus mitfühlen.
Die Fehler deines Bruders und deiner Schwester sind dir nicht fremd.
Du trennst jetzt nicht mehr zwischen Splitter und Balken.
Du urteilst und richtest nicht, weil das Erbarmen gesiegt hat.
Deine Liebe ist tragfähiger geworden, belastbarer.
Siebenmalsiebenundsiebzigmal und mehr.
Danke Gott, der deine Sünde in Liebe verwandelt hat.

Rainer Birkenmaier

SCHÖNSTATT INTERNATIONAL

Schönstatt in Mexiko

Non fecit taliter omni nationi –
So hat er keinem andern Volk getan.

Diese Worte des Psalmensängers stehen an jedem Gotteshaus und jedem Altar, die der Gottesmutter von Guadalupe geweiht sind, überall in Mexiko. Das ist nicht einfach ein schöner und frommer Satz, es ist Ausdruck und Überzeugung eines Volkes, das bei all seinem Schmerz und aller Trauer über Armut, Ausbeutung, Revolution und Ungerechtigkeit doch Vertrauen und Hoffnung bewahrt hat, gastfreundlich und höflich ist und innere Freude und Schönheit besitzt, weil es sich in dem dunklen Antlitz der Gottesmutter von Guadalupe ganz besonders von Gott geliebt weiß.
In diesem Volk wächst seit der Mitte der 70er Jahre die Schönstattfamilie. Über ihr Leben, ihre Entfaltung und die Herausforderungen, denen sie sich gegenübersieht, soll dieser kleine Artikel erzählen.

Siesta – Sombrero – Kaktus

Die bekannte Karikatur hat den Mexikaner gezeichnet als rundlichen Schnauzbart, der mit seinem Hut unter dem Kaktus eingeschlafen ist. Mexiko ist unendlich viel reicher und vielfältiger als dieses Bild.
Mit seinen 85 Millionen Einwohnern ist Mexiko das größte Spanisch sprechende Land der Welt, jeder vierte mit spanischer Muttersprache ist Mexikaner. Die Bevölkerung ist in drei großen Städten konzentriert: Mexiko City mit 18 Millionen, Guadalajara mit 4,5 Millionen und Monterrey mit 3,5 Millionen. Ungefähr 75 Prozent der Einwohner leben in Städten mit über 100 000 Menschen. In wenigen Jahrzehnten ist Mexiko zu einer überwiegend städtischen Bevölkerung geworden. Wenn wir noch dazunehmen, daß ungefähr 10 bis 15 Millionen Mexikaner und mexikanisch Stämmige ständig oder zeitweise in den Vereinigten Staaten leben, bleibt in der Realität des heutigen Mexiko nur mehr wenig übrig von dem Landbewohner, der mit seinem Sombrero unter einem Kaktus Siesta hält. Die Herausforderungen des kulturellen Wandels, dem das Land unterworfen ist, verändern es schnell und tiefgreifend.
Wenn wir die komplexe Vielfalt der Völker und Kulturen etwas vereinfachen, die wir in Mexiko finden, können wir das Land in drei Zonen eintei-

len: der Norden mit einem starken Einfluß der USA – die zentrale Hochebene mit ihrem vom Mestizentum geprägten Charakter – und der Süden und Südosten, wo das indianische Element am stärksten ist. Eine Anekdote veranschaulicht die Unterschiede: wenn man einen Mexikaner fragt, ob er etwas tun will, wird ein Mann aus dem Süden nicht ja und nicht nein sagen (ein Hinweis auf den dunklen, rätselhaften Gesichtsausdruck des Indianers); der aus dem Zentrum sagt Ja, möchte aber, daß man das Nein heraushört (Hinweis auf den Charakter des Mestizen, der Ja sagt, um sich anzupassen und nicht aufzufallen, aber im Grunde das tut, was er selbst möchte); und der aus dem Norden fragt: wann fangen wir an? (wodurch seine resolute und direkte Art zum Ausdruck kommt). Von Anfang an war die Schönstattbewegung in allen drei Landesteilen präsent.

Im Norden begann sie um das Jahr 1987. Zentrum ist die Stadt Monterrey, wo sie zur Zeit ihre stärkste Dynamik entfaltet. Familienwerk, Mütter und Frauenliga zusammen haben ungefähr 300 Mitglieder, mehr als die Hälfte haben ihr Liebesbündnis geschlossen. Daneben gibt es Gruppen in Nuevo Laredo, Torreón, San Luis Potosí und Ensenada.

Die mittlere Zone im zentralen Teil von Mexiko hat ihren Mittelpunkt in Queretaro, einer schönen Stadt ganz im Kolonialstil, heute mit ca. 700 000 Einwohnern. Hier ist auch das erste Heiligtum in Mexiko entstanden, es wurde am 18. Oktober 1980 eingeweiht. In Queretaro (und den benachbarten Städten Celaya und Dolores Hidalgo) ist Schönstatt am stärksten entfaltet, es sind praktisch alle Gliederungen vertreten. Hier gibt es auch eine Filiale der Schwestern und der Patres, mit je drei Mitgliedern. Von hier aus wird die Bewegung in ganz Mexiko betreut. In der Hauptstadt Mexiko City findet Schönstatt nur sehr schwer Anklang, obwohl die Schwestern schon seit 1972 dort arbeiten.

Im Süden und Südosten sind die Hauptorte Chilapa (im Staat Guerrero), wo das zweite Heiligtum steht. Es wird betreut in der Verantwortung des Diözesanpriester-Verbandes, der in Mexiko sechs Mitglieder hat. Der zweite Ort mit Schönstattgruppen ist Tuxla Gutierrez, fast an der Grenze zu Guatemala. Anfänge gibt es schließlich noch in Puebla und Orizaba in Richtung Pazifik-Küste.

Bei etwa 1 000 Mitgliedern im ganzen Land (d. h. solchen, die fest in Gruppen arbeiten), ist die Bewegung bei den riesigen Entfernungen und den kulturellen Verschiedenheiten der Bevölkerungsgruppen sehr weit zerstreut. Die Betreuung konzentriert sich im wesentlichen auf Queretaro und Monterrey.

„Was wollen Sie hier mit einer deutschen Gottesmutter?"

Kurz nachdem ich hier angekommen war, fragte mich ein Mann am Schluß eines Vortrages: Pater, sagen Sie ganz ehrlich – was wollen Sie als chilenischer Priester hier in Mexiko, dem Land der Gottesmutter von Guadalupe, mit einer deutschen Gottesmutter? Von Anfang an mußten wir uns Gedanken machen darüber, was die göttliche Vorsehung mit Schönstatt vorhat in diesem Land, das so tiefe religiöse und marianische Wurzeln hat. Ich möchte hier einige Linien unserer gläubigen Analyse nachzeichnen.

Die marianische Spiritualität Schönstatts kann den Reichtum der von Guadalupe geprägten Mentalität bereichern und ergänzen.
Die Verehrung der Gottesmutter von Guadalupe ist tief im Herzen der Mexikaner verwurzelt. Sie hat viele und schöne Ausdrucksformen entwikkelt. So ist es wirklich beeindruckend, die Fußwallfahrt von 20 000 Männern und 15 000 Frauen mitzuerleben, die eine Woche lang von Queretaro zum Heiligtum der Gottesmutter von Guadalupe in der Hauptstadt Mexiko unterwegs sind. Der Glaube, die Frömmigkeit, die Disziplin, der Gebetsgeist und die menschliche Nähe, die während dieser Tage herrschen, lassen die Wallfahrt zu einer Art „Exerzitien unterwegs" werden. Bei der Ankunft ist es dann fast unmöglich, die Tränen zurückzuhalten, wenn man in das heitere, dunkle und schöne Antlitz der Gottesmutter schaut, die zu jedem Pilger sagt, was sie damals zu Juan Diego gesagt hat: „Mein Kind, bin ich denn nicht hier, Deine Mutter?" Oder dieses sehnsüchtige Hoffen und Warten in der Nacht vom 11. auf den 12. Dezember (dem Gedenktag der Erscheinung) von Tausenden von Menschen, um dann laut und voll Begeisterung die „Mañanitas" zu singen, das traditionelle mexikanische Lied, das man jemand zu seinem Namenstag singt. All das sind Zeichen einer nahen und kindlichen Liebe, die die Gottesmutter als Mutter des Volkes, als Beschützerin und Mittlerin aller Gnaden erlebt, als die, die jeden annimmt und aufnimmt und das mexikanische Volk unter ihrem Mantel eint. Deshalb kommen fast 25 Millionen jedes Jahr zu ihr (in Lourdes und Fatima sind es ca. 5 Millionen).
Aber diese Verehrung bleibt doch oft sehr passiv, bittet um alles, erhofft sich alles und tut selbst nur ganz wenig. Es gibt ein mexikanisches Sprichwort, das sagt, daß der Mexikaner alles vom Präsidenten, von der Lotterie und von der Gottesmutter von Guadalupe erwartet. Es will die Eigenart der mexikanischen Mentalität und Kultur kennzeichnen, die alles von der Autorität erwartet (vom Präsidenten), ohne die eigene Mitverantwortung als Staatsbürger ins Spiel zu bringen; alles von einem Glücksfall erhofft (von der Lotterie) und nicht von der eigenen geduldigen Arbeit jeden Tag

und alles von oben (von der Gottesmutter von Guadalupe), ohne selbst etwas dazu zu tun.
Hier wird die pädagogische Dimension des Charismas von Schönstatt eine wichtige Rolle spielen, das „Nichts ohne uns". Wir künden das Bild der Gottesmutter als „Gefährtin und Gehilfin Christi", um so den Sinn für unsere eigene Mitverantwortung und Mithilfe mit der Gnade zu wecken, damit sie ihre volle Fruchtbarkeit entfalten kann. Das ist sicherlich eine der großen Herausforderungen, der wir uns beim Aufbau Schönstatts in Mexiko gegenübersehen.

Vom „macho" zu väterlicher Autorität

Jahrhundertelang war das Erlebnis des Volkes von einem Autoritarismus geprägt, dessen Karikatur der „machismo" ist: „Hier wird gemacht, was ich sage." Die vorgeschichtlichen politischen Systeme, vor allem der Azteken, hatten eine starke Zentralmacht, bei der sich politische, militärische und religiöse Autorität in einer Hand sammelte. Zum Teil kam die Hilfe, die der Eroberer Mexikos, Hernán Cortes, in seinem Kampf erhielt, von solchen Gruppen der Eingeborenen, die das aztekische Joch abschütteln wollten. Das spanische Vizekönigtum, das auf dieses autoritäre und zentralistische System folgte, war ebenfalls eine Herrschaft mit starker Hand, vor allem in der Zeit der Bourbonen. Aber auch das Mexiko nach der gewonnenen Unabhängigkeit von den Spaniern hatte eine turbulente Geschichte. Soziale „Ruhe" (nicht notwendigerweise sozialer Friede) herrschte in solchen Zeiten, in denen es zentralistische, starke Regierungen gab (unter Präsident Porfirio Diaz, 1876-1910, und der bis heute dauernden Hegemonie der einzigen Regierungspartei PRI – Partido Revolucionario Institucional seit 1928). Nach meiner Auffassung ist auch die Kirche in Mexiko geprägt von einer solchen Mentalität. Ihre hierarchische Struktur und die Konfrontation mit der staatlichen Autorität hat die Stellung und Rolle der Autorität besonders hervorgehoben. Darüber hinaus ist die große Mehrheit in Kleinen Seminaren erzogen worden, in denen sehr oft aus falschen pädagogischen Auffassungen „Gehorsam" gleichbedeutend war mit Erziehung zu absoluter Unterwerfung. Das hat mit der Zeit in den Menschen eine Haltung erzeugt, die solche Unterwerfung als die normale Form der Autoritätsausübung ansah. Wenn man solche Demütigungen lange genug an sich selbst erfahren hat, wendet man später leicht dasselbe Schema an: Autorität heißt, andere zu unterwerfen.
Hier kommt noch einmal der Reichtum des Charismas Schönstatts ins Spiel: es kann zeigen, daß es einen anderen Weg gibt, Autorität als Vaterschaft auszuüben, einen Weg, der die Würde des Menschen achtet.
Das sind – auf dem Hintergrund der herrschenden und tiefverwurzelten

Mentalität – Jahrhundertaufgaben. Aber sie sind durch die Seelenstimmen und die Zeitenstimmen in Mexiko unbedingt gefordert.

Erziehung als Wachstum, nicht als Dressur

Im Normalfall geschieht Erziehung in Mexiko sehr direkt und autoritär: auf der einen Seite gibt es den, der lehrt, auf der anderen Seite steht der, der lernt. Innerhalb der Kirche ist es ähnlich. So heißt Vorbereitung auf die Erstkommunion gewöhnlich, daß ein kleiner Katechismus in zwei bis drei Monaten auswendig gelernt wird. Erziehung als ein Wachstum, als Selbsterziehung, bei der man sich selbst Ziele setzt und langsam daraufhin wächst, ist praktisch unbekannt. Sehr oft haben mich Jugendliche und Erwachsene gebeten: Pater, Sie müssen mir deutlicher sagen, was ich tun muß. Wenn Sie mir bloß Ratschläge geben und Kriterien nennen, wird das Leben zu kompliziert für mich.

Unsere Vertrauenspädagogik und Idealerziehung hat hier ein weites Feld vor sich, aber es ist oft gar nicht leicht, sie einzuführen.

Mexiko, werde, was Du bist!

Die Auffassung und Ausübung von Autorität, wie sie eben beschrieben worden ist, die Art und Weise der Erziehung und dazu die Eigenart des Mestizentums haben in Mexiko einen eigenartigen Minderwertigkeitskomplex entstehen lassen, einen Mangel an Selbstbewußtsein und Selbstachtung, der tief im Volk verwurzelt ist. Das ist schwer zu verstehen bei einem Volk, das eine so reiche kulturelle Tradition hat und große Werte persönlicher und sozialer Art besitzt. Der immer wieder durchgeführte Vergleich mit dem mächtigen Nachbarn, den Vereinigten Staaten, hat noch dazu beigetragen, daß das Problem sich zugespitzt hat. Es ist typisch, einen Ausländer gleich nach seiner Ankunft zu fragen: Was halten Sie von Mexiko? – eine Suche nach immer neuer Selbstbestätigung.

Hier wird unsere Pädagogik von großer Bedeutung, die zur Selbsterkenntnis und Selbstannahme verhelfen kann als Grundlage für eine gesunde und ausgeglichene Selbstentfaltung.

Zukunftsaussichten

Dieser kurze Überblick aus der „Vogelschau" möchte nur bekanntmachen mit den ersten Reflexionen über Schönstatt und seine Sendung im mexikanischen Kontext, aber auch einige zentrale Ziele aufzeigen für das weitere Wachstum.

Nahziel ist zunächst die Verbesserung der Qualität unserer pastoralen Betreuung der Volks- und Wallfahrtsbewegung (zum Heiligtum der MTA in

Queretaro kommen an einem normalen Wochenende immerhin einige tausend Wallfahrer!), damit die spontane Begegnung mit der Gottesmutter im Heiligtum zu einem langsamen Hineinwachsen in die ganze Welt Schönstatts und seines Geheimnisses werden kann. Ein weiteres Nahziel ist die Formung von Führern und Führerinnen unter den Mitgliedern von Liga, Bund und Verbänden und die Betonung der Pastoral für Jugend und Familien.
Fernziel ist, durch unser Charisma der Kirche von Mexiko zu helfen, vor allem durch Erneuerung und Bereicherung der marianischen Volksfrömmigkeit an der Basis. Aber auch dadurch, daß die Werte der mexikanischen Seele verlebendigt, vertieft und auch ergänzt werden, indem das Bild der Autorität verändert wird und die Form ihrer Ausübung, sowie der Stil der Erziehung insgesamt.
Ich bin andererseits schon lange der Meinung, daß der religiös erneuerte Mexikaner auch eine wichtige Rolle bei der Neuevangelisierung der Kirche in den USA spielen kann (inzwischen sind 20 % der amerikanischen Katholiken Mexikaner!).

Heilige Erde – schwache Schultern – heilige Aufgaben

Der große französische Soziologe und Historiker Jean Meyer hat sein Buch über die „Christiada", d. h. den katholischen Volksaufstand in Mexiko zur Erlangung der Religionsfreiheit 1926 bis 1930 mit den Worten beschlossen: „Es gibt in der Geschichte der Kirche eine Reihe privilegierter Regionen: die Wüste an den Rändern des östlichen Mittelmeeres, die Gegend zwischen Rhein und Loire, das Herzstück von Rußland und diese mexikanische Hochebene, die von den Söhnen des heiligen Franziskus von Assisi und des Johannes vom Kreuz missioniert wurde" (La Christiada, Mexiko 1988, Bd. 3, S. 323).
Pater Kentenich – geboren „zwischen Rhein und Loire" – hat uns am 31. Mai 1949 gesagt: „... (Das ist) heiliges Land endlich, weil von hier aus heilige, das heißt heiligende Aufgaben auf schwache Menschenschultern gelegt werden sollen." Im Glauben an diese Verheißung und mit der Sicherheit im Herzen, daß diese prophetischen Worte immer mehr Wahrheit werden, arbeiten wir dafür, daß „diese mexikanische Hochebene" in einer Schicksalsstunde ihrer Geschichte neu von Christus und Maria erzogen wird.

Carlos Cox Diaz

KLEINER LITERATURBERICHT

Heilende Seelsorge

Seit einiger Zeit läßt sich ein Phänomen beobachten, das bei näherem Zusehen den Blick freigibt für Vorgänge in der Tiefenschicht unserer heutigen Gesellschaft. Wo immer es um *Heilung* geht, da fühlen Menschen sich angesprochen, füllen sich die Säle, Kurse und Wochenendveranstaltungen. Das gilt auch im Raum der Kirche: Glaube und Heilung, Heilung und Heil, Heilendes Beten sind Themen, die immer häufiger behandelt werden; in der Theologie spricht man von der Wiederentdeckung einer verlorenen – der therapeutischen – Dimension. Dazu kommt aber die Beobachtung, daß der Seelsorge der Kirchen weithin nicht mehr die Kompetenz zugesprochen wird, in der vielfältigen Not wirklich helfen zu können. Seit Jahrzehnten hält die Abwanderung vom Beichtstuhl in die Sprechzimmer an. Ganz sicher liegt hier eine der tiefsten Ursachen für die dramatisch nachlassende Prägekraft des Christentums und des christlichen Glaubens auf die seelischen Tiefen, aus denen wir Menschen leben; ebenso für die Anziehungskraft aller Gruppierungen und Angebote unserer postmodernen Gesellschaft, die Heilung und Reifung, die echte Menschwerdung versprechen. Langsam, ganz langsam regen sich aus dem Innern der Kirche solche Kräfte, die im christlichen Glauben selbst, in der Botschaft Jesu und den von ihm ausgelösten Lebensprozessen die verschüttete und fast vergessene Dimension des Heils als Heilung neu entdecken. Eugen Drewermann hat auf seine, fast gewalttätige Weise versucht, Christentum und Psychologie, christlichen Glauben und menschliche Reifung zusammenzubringen. Vielen ist durch ihn und durch die von ihm ausgehende Wirkung bewußt geworden, daß die Begegnung von Psychologie und Religion ein Jahrhundertproblem ist, das ebenso unausweichlich zur Lösung aufgegeben ist wie es in der Neuzeit die Begegnung zwischen Religion und Naturwissenschaften war.
Mag diese „Szene" von Begegnung, gegenseitiger Beeinflussung und Abgrenzung von Psychologie und Religion auch immer noch unüberschaubar und zwielichtig sein, eines ist doch ganz deutlich geworden: nur eine gegenseitige Durchdringung von Psychologie und Glaube – bei klarer Respektierung der jeweiligen Eigenständigkeit – kann geistliches Leben und Seelsorge der Kirche zukunftsfähig machen. Es ist das Anliegen dieses Literaturberichtes, auf eine Strömung innerhalb dieses breiten Feldes aufmerksam zu machen, die m. E. sehr der Beachtung wert ist. Anhand einiger bezeichnender Titel sollen die Hauptanliegen dieser Richtung der Pastoralpsychologie herausgearbeitet und kurz beleuchtet werden. Die Auswahl be-

schränkt sich auf einige neuere Autoren und ihre Veröffentlichungen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Verweise auf weitere Titel lassen sich in den angeführten Büchern leicht finden.

Es ist die Richtung, die unter der Bezeichnung *"pastoral counseling"* von Amerika herüberwirkte und inzwischen in Deutschland breit Fuß gefaßt hat. Sie hat ihre Hauptinspiration in dem personorientierten Therapiekonzept von Carl Rogers. Wunibald Müller, einer der Hauptvertreter, beschreibt sie so: „Carl Rogers hatte mit seinem personorientierten Therapieansatz in den 40er Jahren eine Therapieform entwickelt, bei der die personale, menschliche Begegnung im Mittelpunkt stand und in einer gewissen Weise als wichtiger erachtet wurde als professionelles Können an sich. Das heißt, im psychotherapeutischen Gespräch fand für ihn lediglich in einer dichteren Form das statt, was auch im alltäglichen Leben möglich ist: Begegnung, die von Empathie, bedingungsloser Akzeptanz und Echtheit geprägt ist ... Carl Rogers, selbst Psychologe ohne medizinische Ausbildung, stellte damit den Anspruch der Psychiatrie und Psychoanalyse, die in der Regel von Medizinern praktiziert wurden, als Hüter und eigentlicher Tonangeber in Sachen Psychiatrie in Frage ... (Seine) Gesprächspsychotherapie verstand sich dagegen als eine Form der Begegnung, die es dem Ratsuchenden möglich machen sollte, noch mehr mit den eigenen Quellen in Berührung kommen zu können und diese Quellen für das psychische Wachstum fruchtbar zu machen" (Müller 1992, 13).

Was man schon eine „Revolutionierung der Therapie" genannt hat, kann nun auch – das ist der entscheidende Aspekt, auf den diese Besprechung hinweisen möchte – zu einer *Neuausrichtung der Seelsorge* führen. Die zentrale Frage für alle Seelsorge heißt ja – angesichts der wachsenden seelischen Not und des Bedürfnisses nach geistlicher Hilfe und Begleitung –, wie der „normale" Seelsorger in seiner „normalen" Tätigkeit dem „normalen" Gläubigen wirkungsvoll helfen kann. Die Forderung nach spezieller Fachausbildung psychotherapeutischer Art ist so richtig und wichtig wie für den normalen Seelsorger und die normale Seelsorgerin unerfüllbar. (Selbstverständlich bleibt es gültig, daß die Behandlung eigentlicher seelischer Krankheiten nicht in die Kompetenz der „normalen" Seelsorge fällt.) Die Richtung des pastoral counseling will nun aber gerade aus fachlicher Einsicht und reicher Erfahrung ein Konzept anbieten, das die normale Seelsorge bereichernd prägen und dem normalen Seelsorger eine praktische Hilfe anbieten kann. Das Anliegen kommt in dem Wort *„therapeutische Dimension innerhalb der Seelsorge"* oder auch einfach *„heilende Seelsorge"* gut zum Ausdruck.
Es sollen nun zunächst zwei Bücher besprochen werden, die einen gewissen

Überblick und eine erste Einsicht bieten können, um dann anhand einiger weiterer Veröffentlichungen die tragenden Grundhaltungen herauszuarbeiten, die hinter dieser Art von Seelsorge stehen und sie fruchtbar werden lassen.

Da ist als erstes der Berichtsband der Katholischen Akademie Freiburg „*Psychotherapie in der Seelsorge*", herausgegeben von Wunibald Müller (Müller 1992). Der grundlegende Beitrag des Herausgebers ist eine der knappsten Einführungen in die Grundanliegen der hier vorzustellenden Richtung. Er gibt zunächst Auskunft über die Ursprünge aus der amerikanischen pastoral counseling-Bewegung und ihrer Inspiration durch Carl Rogers, aber dann auch von einem deutschen Vermittler, Hans Trüb, mit seinem Buch „Heilung aus der Begegnung". Doch hinter ihnen allen steht Martin Buber mit seiner dialogischen Philosophie. Müller hebt die personale Begegnung als „Herzstück der Beratung" heraus und läßt deutlich werden, daß der Titel des Buches von Hans Trüb in der Tat *das Programm* zusammenfaßt: *Heilung aus der Begegnung*. Behutsam wird die Gefahr benannt, daß der Seelsorger sich als „Amateurpsychotherapeut" versteht: „Das Anwachsen säkularer Berufe, die sich auf dem vielfältigen Gebiet der Therapie betätigen, wird es für uns unvermeidbar machen, uns klar zu werden über unsere Rolle als Repräsentanten des Evangeliums in der Kirche. Wo wir das vernachlässigen, laufen wir Gefahr, die Quellen unserer größten Stärke und der uns möglichen Beiträge versiegen zu lassen" (S. 14 f.). Es wird deutlich, daß in dieser Begegnung der Seelsorger sich selbst, seine Person einbringen muß und damit auch seine Fähigkeit, personbezogen kommunizieren zu können. Das ist natürlich eine Anfrage nicht nur an das Selbstverständnis des Seelsorgers und der Seelsorgerin, sondern auch an ihre Ausbildung.
Die folgenden Beiträge greifen drei wichtige Bereiche so verstandener Seelsorge heraus: Lorenz Wachinger schreibt über Lebens- und Eheberatung, der protestantische Krankenhausseelsorger Ortwin Heilemann berichtet über das seelsorgerliche Gespräch am Krankenbett und der holländische Pastoralpsychologe Hermann Andriessen referiert über Begleitung bei existentiellen Glaubensfragen. Alles in allem ein schmales, aber inhaltsreiches und Orientierung bietendes Buch.

Die zweite Veröffentlichung ist das „*Handbuch für das seelsorgliche Gespräch*" unter dem Titel „*Beraten und Begleiten*", herausgegeben von Konrad Baumgartner und Wunibald Müller. Damit wird schon in der Titelgebung klar, daß es in dieser pastoralen Richtung hauptsächlich um die Wiederbelebung und Neubewertung des seelsorglichen Gesprächs geht, das ja in der Kirche eine lange und selbstverständliche Tradition hat, aber nun durch neue psychologische Erkenntnisse und Erfahrungen bereichert werden kann. „Es

möchte zeigen, daß Beratung und Begleitung im engen Kontext von Seelsorge stehen. Zwar lassen sich bei der seelsorglichen Beratung und Begleitung viele Parallelen zu Erkenntnissen und Praktiken beispielsweise der psychotherapeutischen Beratung aufzeigen. Begleitung und Beratung durch den Seelsorger sollten aber ausdrücklich im Kontext der üblichen Seelsorge, im Deutehorizont religiöser Sinngebung und im Lebenszusammenhang des christlichen Glaubens erfolgen" (S. 10). Das Buch ist ein gut durchkomponierter Sammelband, der in kurzen Beiträgen verschiedener Autoren die ganze Bandbreite der Thematik entfaltet. Nach einem grundlegenden ersten Teil werden die Formen seelsorglicher Begleitung dargestellt, dann ihre Anwendung auf besondere Zielgruppen, auf existentielle Grundprobleme und besondere Lebenssituationen. Einige Schlaglichter auf einzelne Beiträge sollen das Ganze beleuchten. K. Baumgartner gibt am Schluß seines Beitrages „Heute Seelsorger/Seelsorgerin sein" noch einmal die Ausrichtung des Ganzen an: „Im Grunde geht es dabei um die *Rückbesinnung auf den Primat der Seelsorge am einzelnen und in der Gruppe* angesichts einer überhandnehmenden Anonymität in Kirche und Gesellschaft" (S. 18). W. Müller greift einen glücklichen Ausdruck von Henri Nouwen auf, der den *Seelsorger* einen *„glaubwürdigen Zeugen des Bundes Gottes mit den Menschen"* nennt (vgl. Nouwen 1991, S. 105) und umschreibt das so: „Über alle theologische und psychologische Ausbildung hinaus ist der seelsorgliche Berater jemand, der von seiner innersten Mitte, von seiner Seele, seinem Herzen her Menschen begegnet und zu allererst und letztendlich von daher auf ihre Fragen, Anliegen und Probleme eingeht. Seine Offenheit für das Geheimnisvolle, Mystische, seine lebendige, persönliche Beziehung zu Gott ... machen das Kernstück seiner Identität aus" (S. 28). W. Nidetzky formuliert als „oberstes und globales Ziel" so verstandener Seelsorge „kommunikativer Dienst an der Menschwerdung des Menschen im Glauben" oder auch „dialogische Hilfe zur ‚Selbstverwirklichung'" (S. 53). Besonders informativ sind die beiden Artikel von Peter F. Schmidt, dessen Buch „Personale Begegnung: der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge" eines der Grundlagenwerke der gesamten Richtung darstellt. Seine beiden Kurzbeiträge behandeln die „Personzentrierte seelsorgliche Beratung und Begleitung im Einzelgespräch – und in der Gruppe" (S. 74 ff.). Sie sind eine ausgezeichnete kurze Einführung in die Richtung des pastoral counseling. Ebenfalls anregend und überzeugend der Beitrag von K. Baumgartner über „Beichtgespräch und beratendes/geistliches Gespräch". Er skizziert die heutige Situation: „Auf seiten der ... suchenden Christen wächst das Bedürfnis nach Begleitung des eigenen Lebens, nach Klärung und Orientierung angesichts der Überforderungen durch Probleme des eigenen Lebens und der Welt, nach Entlastung von Schuld und Versagen ... Viele Menschen haben einen Hunger nach Gespräch. Darin offenbart sich

zunehmend eine Sehnsucht des Menschen nach dem Gelingen seines Lebens" (S. 112 f.). Demgegenüber konstatiert er: „Eine spezielle theologisch-spirituelle Ausbildung oder Fortbildung für ‚geistliche Führung' ist kaum geleistet worden ... Wenn zudem bei den Seelsorgern selbst keine positive Einstellung zu geistlicher Begleitung oder keine persönliche Wertschätzung der Beichte vorhanden ist, kommt es zu schizophrenen Situationen" (S. 114). Interessant und anregend ist auch der Erfahrungsbericht von Anselm Grün über seine bekannten und vielbeachteten Kurse in Münsterschwarzach: „Menschen suchen heute oft schützende Räume, in die sie sich für einige Tage zurückziehen können. Klöster sind für viele geeignete Stätten, um sich bewußt auf die Wahrheit des eigenen Lebens einzulassen und um ehrlich und ungeschützt Gott begegnen zu können... (es geht) um eine ganzheitliche Erfahrung des Glaubens, um einen Weg zu Gott, der eine ehrliche Selbstbegegnung mit einschließt, um eine mystagogische Spiritualität, die in die Begegnung des ganzen Menschen mit Gott führt, um eine neue Lebendigkeit des Menschen durch Begegnung mit Gott" (S. 101).

Es ist im Rahmen einer Auswahlbesprechung natürlich nicht möglich, ein solches Handbuch angemessen zu besprechen. Es sollte lediglich als gelungenes Beispiel des hier bestimmenden Aspekts einer gegenseitigen Durchdringung von Theologie und Psychologie in Anwendung auf die normale Seelsorge gewürdigt werden. Als solches kann es nur empfohlen werden – auch mit dem Hinweis auf die kurzen, je etwa zehn Seiten umfassenden Artikel, die es auch für vielbeschäftigte Seelsorger lesbar machen.

In einem zweiten Teil sollen nun *die tragenden Grundhaltungen eines solchen Seelsorgestils* herausgearbeitet werden. Dabei knüpfe ich bei der dreifachen Einstellung an, die nach Carl Rogers für den heilenden Prozeß in der personalen Begegnung ausschlaggebend sind: *Echtheit, bedingungslose Annahme und einfühlendes Verstehen.* Es wird sofort deutlich, daß wir es hier nicht mit „Techniken" oder „Methoden" zu tun haben, die man erlernen und dann anwenden könnte. Seelsorge im heutigen Kontext unserer sozialen und psychischen Situation kann nur geschehen, indem der Seelsorger/die Seelsorgerin sich selbst ins Spiel bringt – und das stellt höchste Anforderungen. Man könnte auch sagen: es geht letzten Endes um das „Sein", nicht das „Haben".

Echtheit meint *die innere Wahrhaftigkeit*, die sich so gibt, wie sie tatsächlich ist, ohne Vortäuschung oder Maske: „Kongruent ist jemand, der ‚nicht nur genau das meint, was er sagt, sondern auch durch seine tiefsten Empfindungen dem entspricht, was er äußert', bei dem also inneres Erleben und äußeres Verhalten, Fühlen und Handeln deckungsgleich (kongruent) sind. Wort- und Gefühlsebene stimmen überein... Die Person ist glaubwürdig" (Schmidt 1989, S. 122). Die personale Begegnung kann in dem Maße hei-

lend wirken, als die unverstellte und reife Echtheit von seiten des Helfers, sein Zu-sich-selbst-Stehen auch unmittelbar von seinem Gegenüber wahrgenommen werden kann.

Die zweite Bedingung für das Gelingen einer heilenden Begegnung sieht Rogers in der *bedingungslosen Akzeptanz*, der wertschätzenden Anteilnahme. Hier ist der heutige Mensch besonders sensibel, hier liegt gerade für den kirchlich gebundenen Seelsorger eine naheliegende Falle: es wird sofort registriert, ob der Helfer Bedingungen stellt, ausgesprochen oder als unausgesprochene Voreinstellung. Solche Bedingungen können sein: „richtiges" Verhalten, „richtige" Überzeugungen etc. In einem solchen Fall kommt es nicht zu der freien, gelösten und mit spürbarem Wohlwollen gefüllten Atmosphäre, die allein eine solche Begegnung im Sinne konstruktiver Veränderung gelingen läßt. Auch hier wird die Forderung unmittelbar einsichtig, die an den Seelsorger gestellt ist: sich immer neu vorurteilsfrei dem Gegenüber zu öffnen, das Du des andern so anzunehmen, wie es ist, und es ihn auch spüren zu lassen. Nur die Vorleistung des Vertrauens öffnet im Gegenüber die eigene Tiefe und läßt die spontane Antwort eines offenen und vertrauenden Aus-sich-Herausgehens möglich werden. Wenn diese wertschätzende Anteilnahme anhält, kann sie dem Hilfe Suchenden langsam ein eigenes Selbstwertgefühl vermitteln. Hier wird einsichtig, daß es um eine Wachstumsbedingung und einen Wachstumsprozeß geht.

Und schließlich gibt es eine dritte Grundeinstellung, *die Empathie, das einfühlende Verstehen*. Dabei geht es hauptsächlich um die Kunst des aktiven Zuhörens. Daß es eine Kunst ist, kann man leicht selbst beobachten: wie selten ist dieses innere Entspanntsein und gleichzeitig ganz gespannte, anteilnehmende Zuhören anzutreffen. Für das Gelingen eines seelsorglichen Gesprächs ist diese Haltung aber entscheidend. Einfühlen und Akzeptanz ergänzen sich dabei und durchdringen sich gegenseitig, im lebendigen Vollzug werden sie ganz eins. Zur Einfühlung kommt dann noch das Verbalisieren hinzu: „Dabei werden sowohl die Gefühle und Empfindungen des Gesprächspartners wie auch die inneren, persönlichen Bedeutungszusammenhänge dessen, was er wahrnimmt, und dessen, was gerade noch knapp unter seiner Bewußtseinsschwelle liegt, gespürt und aus seinem inneren Bezugsrahmen heraus zur Sprache gebracht (verbalisiert)" (Schmidt 1989, S. 139). W. Müller nennt es in seinem schönen Buch über Empathie „Der Seele eine Stimme geben". So verstandenes Sich-einfühlen in das Du kann – je nach der Intensität des seelischen Kontaktes – auch zur Gefahr für den Seelsorger werden, sozusagen sich selbst zu verlieren. Ich-Stärke des Helfers, fest in sich verankert sein ist eine Voraussetzung für solche Tiefenkommunikation. Das gilt noch einmal besonders, wenn in der Begegnung zwischen zölibatärem Seelsorger und Hilfesuchendem der Druck der sexuellen Attraktion spürbar wird. W. Müller zitiert ein Wort von Freud, der eine

Berufsgefahr des Therapeuten darin sieht, „von der Liebe versengt zu werden" (Müller 1991, S. 79). Bei aller seelischen Nähe und echten Partnerschaft sind Klient und Therapeut, Hilfe Suchender und Seelsorger doch nicht einfach gleich. Martin Buber spricht von der „sakralen Authentizität des Auftrags", die gerade das Heilende der Beziehung unmöglich macht, wenn die Distanz nicht gewahrt bleibt.

Wer diese drei Grundbedingungen seelsorglich-therapeutischen Handelns je einzeln und in ihrer inneren Bezogenheit aufeinander bedenkt, wird auch im Verfolgen der dadurch entstehenden seelischen Dynamik *die anthropologische Grundvoraussetzung* erkennen, die das Konzept von Rogers prägt: daß „das Individuum unermeßlich reiche Anlagen in sich trägt, sich selbst zu verstehen ... (und) zu verändern" (Schmidt 1989, S. 100). Damit ist ein „Vertrauen in den Organismus" verbunden, der seine „aktualisierende Tendenz" entfaltet, wenn die entsprechende Atmosphäre geschaffen wird, die als Wachstumsbedingung verstanden werden muß. Das scheint in allem der entscheidende Punkt zu sein: die eigenen Quellen in jedem Menschen zum Fließen zu bringen, ihm durch den „Geburtshelferdienst" zu ermöglichen, tiefer zu sich selbst zu finden und aus seiner eigenen Mitte und Tiefe zu leben. Rogers bringt denn auch die Rolle des Therapeuten im Bild des Gärtners oder Geburtshelfers zum Ausdruck. Worum es letztlich geht, ist die Menschwerdung und Personwerdung des Einzelnen, wie sie von Gott in seiner Naturanlage grundgelegt ist. –

Zusammenfassend und abrundend möchte ich einige persönliche Beobachtungen und Bemerkungen zusammentragen, die helfen können, das hier kurz vorgestellte Programm zu werten und in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Eine erste Bemerkung möchte aufmerksam machen darauf, daß inmitten vieler Zusammenbrüche kultureller und gesellschaftlicher Art, aber auch des überall festzustellenden Niedergangs unserer volkskirchlichen Tradition *viele zukunftsverheißende Neuanfänge* zu konstatieren sind. Es wird abzuwarten sein, wie spätere Zeiten unser zu Ende gehendes Jahrhundert beurteilen werden – als Zeit des Zusammenbruchs oder Zeit von Neuaufbrüchen. Die hier kurz skizzierte Umorientierung in Therapie und Seelsorge scheint alle Merkmale einer solchen Neuausrichtung zu tragen, die der neuen soziologischen und vor allem psychologischen Situation des Menschen von heute entsprechen. In diesem Zusammenhang mag eine Bemerkung von W. Müller interessant und erhellend sein: „Die Ansätze von Anselm Grün oder Henri Nouwen ... erscheinen mir deshalb in ihrem Bemühen, die heilende Dimension in Kirche und Seelsorge zu entdecken, zu wecken und zu ermöglichen, letztlich überzeugender und wirkungsvoller als die sehr engagierten Versuche Eugen Drewermanns in diesem Bereich.

Ich gebe der dem Glauben zutiefst innewohnenden Kraft zur revolutionären Erneuerung eine größere Chance, der heilenden Dimension in der Kirche den gebührenden Platz (wieder) einzuräumen, als aufklärerischer Ungeduld und beinahe blindem Vertrauen in die Psychoanalyse" (Müller 1992, S. 9).

Zum Schluß möchte ich noch sagen, daß nach meiner Auffassung im Konzept der personorientierten Therapie und Seelsorge *viele Berührungspunkte zur Lehre und Praxis Pater Kentenichs* stecken. Immer wieder mußte ich beim Lesen der besprochenen Bücher ganz spontan denken: das ist so, wie ich es bei Pater Kentenich selbst erlebt habe. Ob man an das aktive Zuhören mit der spürbaren, wohlwollenden Wertschätzung jedes Einzelnen denkt, an die Kraft liebender Einfühlung, die es ihm ermöglichte, einen besser zu verstehen, als man sich selbst kannte, und darüber hinaus helfen konnte, aus dem eigenen Innern und der eigenen Lebensgeschichte die Führung Gottes langsam deutlicher zu erkennen und zu beantworten, ob man an seine Konzeption vom Persönlichen Ideal als der inneren Lebenskraft in jedem Menschen denkt, die es zu entdecken und dann zielstrebig zu entwickeln gilt – es wäre ein Leichtes, diese und andere Züge gemeinsamer Auffassung und Praxis herauszuarbeiten. Wohl noch stärker und grundsätzlicher als bei Rogers hat Pater Kentenich das Ineinander von Natur und Gnade, von zutiefst Menschlichem und letztlich Göttlichem herausgearbeitet und sich in seinem erzieherischen und seelsorglichen Tun davon leiten lassen. Gott im Menschen zu entdecken, war das eigentliche Fascinosum seines Lebens. Er hätte unbedenklich und aus lebenslanger Erfahrung dem Wort von Kardinal Ratzinger zugestimmt, das W. Müller in einem seiner Bücher zitiert: „In seinem Intimum berührt sich das Christliche durchaus mit dem allgemein Menschlichen, und es ist vielleicht doch nicht so falsch zu sagen, das Allerchristlichste sei das Allermenschlichste" (Müller 1987, S. 59).

Günther M. Boll

K. Baumgartner und W. Müller (Hrsg.), Beraten und Begleiten – Handbuch für das seelsorgliche Gespräch, Freiburg 1990, 336 S.

Wunibald Müller, Menschliche Nähe in der Seelsorge – Sich selbst annehmen – den anderen annehmen, Mainz 1987, 111 S. (zit.: Müller 1987).

Ders., Empathie – Der Seele eine Stimme geben, Mainz 1991, 122 S. (zit.: Müller 1991).

Ders., Psychotherapie in der Seelsorge (Hrsg.), Düsseldorf 1992, 79 S. (zit.: Müller 1992).

Ders., Erkennen – Unterscheiden – Begegnen. Das seelsorgliche Gespräch (Reihe Heilende Seelsorge), Mainz 1991.

Henri J. M. Nouwen, Schöpferische Seelsorge, Freiburg 1991, 175 S. (zit.: Nouwen 1991).

Peter F. Schmidt, Personale Begegnung – Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, Würzburg 1989, 384 S. (zit.: Schmidt 1989).

BUCHBESPRECHUNGEN

KATHOLISCHE EKKLESIOLOGIE. Merkwürdig: Zwei Dogmatikprofessoren, fast gleichaltrig, veröffentlichen im selben Jahr (1992) jeweils ein auch im Umfang ähnlich vielseitiges und zumindest vom Titel her kaum unterscheidbares Werk, das um die Kirche kreist. Wenn man das Ende 1991 erschienene opusculum von Kardinal J. Ratzinger „Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen" hinzunimmt (s. die Besprechung in REGNUM 3/1992), gibt es also in kurzer Zeit gleich drei Bücher bekannter Theologen zu dieser Thematik. Das kann kein Zufall sein.

Nach der Lektüre des Buches „Das katholische Kirchenverständnis" von Siegfried Wiedenhofer, Laie, Theologieprofessor an der Universität Frankfurt/M., und des Buches „Die Kirche" von Medard Kehl, des Jesuiten, der an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in der gleichen Stadt in gleicher Funktion lehrt, ist klar: Hier haben sich Lehrer der Katholischen Dogmatik aus persönlicher und sachkundiger Verantwortung für die Kirche als Subjekt und Objekt des Glaubens „getroffen". Mitten im gegenwärtigen Umbruch wollen sie unseren Blick auf die Kirche aus aller Enge und Einseitigkeit herausholen und vertiefen, indem sie – jeweils aus ihrer eigenen positiv kritischen Sicht – den Blick auf das Ganze von Urgrund und Wesen, Entfaltung und Wandel der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart ermöglichen. Damit leisten beide einen echten Dienst an der Zukunft der Kirche: daß der Umbruch nicht im Zusammenbruch endet, sondern in einen von begründeter Hoffnung und Zuversicht geprägten und bewußt gemeinsam vollzogenen Aufbruch aller ihrer Glieder ins dritte Jahrtausend mündet.

S. Wiedenhofer (* 1941) hat, wie im Untertitel vermerkt, ein *„Lehrbuch der Ekklesiologie"* geschrieben, übersichtlich gegliedert und sehr komprimiert. Er kommt damit dem Verlangen der Studierenden nach handfestem Wissen in hohem Maße (m.E. manchmal fast zu sehr) entgegen. Bis hin zum Druck werden noch Unterscheidungen ermöglicht: Normaldruck bringt die wesentlichen Inhalte, Kleindruck „weiterführende historische, systematische oder praktische Hinweise oder aber illustrierende Texte, die der etwas knapp und kompakt gehaltenen Darstellung (zusammen mit einigen Abbildungen) ... Anschaulichkeit verleihen sollen. Die Merksätze (in Kursivdruck) am Ende der Abschnitte möchten bei der geistigen Aneignung des Inhalts behilflich sein" (15 f.). Zu der bis ins Detail gehenden didaktischen Aufbereitung des Stoffes gehört schließlich am Ende jedes Abschnitts eine Literaturauswahl. Darin sind besonders empfehlenswerte Werke gekennzeichnet. Die jeweils angegebene Auswahl ist zudem nicht beschränkt auf deutschsprachige und katholische Literatur. Das begründet der Vf. so: „Bei aller notwendigen Konfessionalität, Kontextualität und Regionalität der Theologie ist der ökumenische, interkulturelle und interregionale Austausch zwischen den Theologien der Kirchen und den Theologien der Gesamtkirche für jede heutige Ekklesiologie unverzichtbar" (16).

Diese Weite spiegelt sich im Gesamtinhalt des Buches. Gleich im ersten Kapitel „Fragen und Ausgangspunkte" werden Schwierigkeiten und Chancen (!) der Kirche heute inmitten der modernen Gesellschaft, der Vielzahl von Konfessionen und Religionen und der Probleme der Kirche aufgrund ihrer eigenen Geschichte thematisch kurz angestimmt. Sie kommen dann durchgängig (wenn auch sehr kurz) je an ihrer Stelle nachfolgend zur Sprache.

Im zweiten Kapitel geht es um „Kirche in ihrem Ursprung". Dabei rückt der Vf. entschieden von jeder dogmatisch-apologetischen Sicht ab, derzufolge die heutige Kirche in allen Einzelheiten problemlos in biblischen Andeutungen erkennbar sein soll. Entscheidend für den Charakter des gesamten Buches ist aber in diesem Zusammenhang Wiedenhofers Bekenntnis zur „unüberspringbaren Kirchlichkeit des Glaubens" (57). Und ein Merksatz wie der folgende dürfte für Theologiestudierende heute ungemein wichtig sein: „Theologisch-dogmatisch darf davon ausgegangen werden, daß eine Kirche, die die Heilige Schrift als ihr eigenes Grundgesetz tradiert, in prinzipieller Kontinuität zu ihrem biblischen Ur-

sprung steht (ohne Kirche keine Schrift)." – Im gleichen Kapitel kommen die Themen „Israel und die Kirche", „Jesus und die Kirche" und „Ansätze neutestamentlicher Kirchentheologien" sehr verantwortungsbewußt zur Darstellung: mit dem ständigen Blick auf die Einheit in aller Vielfalt, die jeder Isolierung oder Verabsolutierung eines der neutestamentlichen Modelle zuwiderläuft. Grundgelegt wird also von Anfang an das Ja zu unseren Wurzeln und zur Pluralität und Katholizität der Kirche überhaupt.

„Kirche im Wandel der Geschichte", das dritte Kapitel, ist trotz aller Kürze didaktisch besonders gut erarbeitet, insofern jeweils für die ersten Jahrhunderte, Mittelalter und Neuzeit geschichtliche Rahmenbedingungen und Orte kirchlichen Selbstverständnisses skizziert werden, z. B. Kirche im Kontext des Gottesdienstes, der Mission und der religiös-politischen Auseinandersetzungen, der Auseinandersetzung mit geistlichen Reformbewegungen, der ökumenischen und liturgischen Erneuerung bis hin zur Kirchensicht des II. Vatikanischen Konzils. Eine zusammenfassende Charakteristik der einzelnen Epochen beendet jeden Abschnitt.

Im vierten Kapitel geht es um die Frage „Was ist das – die Kirche?" Hier kommt die Ekklesiologie des letzen Konzils zur Entfaltung im Blick auf Wesen und Grundvollzüge (Martyria, Leiturgia, Diakonia), die bekannten vier Grundeigenschaften und schließlich die Grundgestalten von Kirche (Hauskirche, Basis- und Pfarrgemeinde, bischöfliche Orts- und Weltkirche). Gerade der letztgenannte Abschnitt dürfte für Leser und Studierende der Theologie, die aus der Schönstättischen Geistigkeit kommen, besonders instruktiv sein.

Man kann nur staunen, daß es dem Vf. gelungen ist, eine derartige Fülle in Lehrbuchform übersichtlich zusammenzuraffen und zusammenzuhalten. Und dies so, daß uns nicht etwa ein Gerippe von Kirche, sondern deren bunte und doch geprägte Gesamtgestalt vor Augen gerückt wird: ohne Vertuschung, aber auch ohne Dramatisierung gegenwärtiger Kirchenprobleme und ihrer Wurzeln. Das Buch vermittelt dem kirchlich interessierten und engagierten Leser in seiner gesunden Solidität und Nüchternheit einen guten Überblick und macht sensibel für geschichtliches Denken. Ob allerdings die junge Generation die Dichte des Stoffes verkraftet, bleibt am Ende doch zu fragen. Es wäre jedenfalls zu wünschen.

Medard Kehls Ekklesiologie „Die Kirche" enthält letztlich natürlich den gleichen Inhalt wie die seines Kollegen Wiedenhofer; ja dessen Grundriß könnte Studierenden im besten Sinne als Fundament für Kehls Werk dienen. Beide Bücher sind dennoch nicht zu vergleichen.

Kehl (* 1942) hat in seiner Ekklesiologie konsequent bis in die weitesten Verzweigungen hinein den einen großen Gedanken des Konzils ausgezogen: Kirche als Communio.

Dieses Thema wird im ersten Teil trinitätstheologisch fundiert und entfaltet: Kirche – ein Werk des Heiligen Geistes und durch ihn geeint, dem Sohn Jesus Christus zugeordnet und letztlich in schöpfungstheologischer wie eschatologischer Perspektive zum Reich Gottes des Vaters berufen.– Vom trinitarischen Mysterium her leuchten auch die Notae Ecclesiae neu auf und kommt Licht selbst in so umstrittene Fragen wie die nach dem Spannungsverhältnis von synodalem und hierarchischem Element in der Kirche. Als äußerst fruchtbar erweist sich sodann, daß Kehl die Brücke schlägt vom trinitarisch-theologischen Grund der „Communio durch Kommunikation" bis hin zur sozialphilosophischen Analogie im konkreten Leben der Glieder der Kirche. Dadurch kommt zugleich die Brücke zwischen Theologie und Humanwissenschaften in Sicht, und das wiederum erweist sich als hilfreich für das Verständnis der Einheit von Innen und Außen, von unsichtbarer und sichtbarer Gestalt der Kirche.

Im zweiten Teil kommt Kehls neuer methodischer Ansatz und Aufbau der Ekklesiologie voll zum Zuge. Er geht die empirische kirchliche Wirklichkeit phänomenologisch an und bekommt auf diese Weise nicht nur „die Kirche im Horizont der Moderne", sondern auch „die Auflösung ‚konfessioneller Sozialmilieus'" und „die Herausforderung der Kirche durch die (gegenwärtige) Situation" in den Blick. In diesem Zusammenhang kommen Traditionalismus, Fundamentalismus und Integralismus zur Sprache.– Zur phänomenologischen Darstellung gehören natürlich auch die Entwicklung zur Weltkirche und der Blick auf die damit gegebenen Konflikte zwischen Zentrum (Rom, Papst) und Weltkirche (Episkopat), armer und reicher Kirche, Frauen und Männern in

der Kirche. Schließlich weist Kehl im zweiten Teil auch auf hoffnungsvolle Zeichen wachsender Communio in Gestalt von neuen Gemeinschaftsformen wie Basisgemeinden, geistlichen Bewegungen und Gruppen hin.

Im dritten Teil geht es dann im Rahmen einer theologischen Phänomenologie der Kirche um „die geschichtliche Vergewisserung" hinsichtlich des Ursprungs von Kirche, um die „Zeichen einer strukturellen Kontinuität zwischen der Sammlung Israels und der nachösterlichen Entstehung der Kirche", dem „Stifter" und seiner „Stiftung" und um „die Communio im Wandel der Geschichte". Dabei werden manche schweren Verletzungen der Communio (z. B. die zwischen Ost- und Westkirche) in ihren Wurzeln erkennbar.

Der letzte Teil bringt „die systematische Aktualisierung" im Blick auf die Notae Ecclesiae mit so umstrittenen Themen wie „Communio und Institution", „Heilige und sündige Kirche", „Volk Gottes und katholische Kirche" und schließlich „Gemeinde und Amt" mit Gedanken zum nachkonziliaren Amtsverständnis, Wesen und Aufgabe des Priesters, „Priesteramt für Männer und Frauen?" Man kann und muß nicht allem zustimmen, was Kehl in diesen Abschnitten im einzelnen sagt. Aber eines ist ihm überzeugend gelungen: der begründete Hinweis darauf, daß sich von der Communio-Ekklesiologie her viele dieser Reizthemen entkrampfen und die sich befehdenden Läger in der Kirche wieder zum Gespräch miteinander zurückführen lassen könnten (wenn sie nur wollten!).

Aus der Einleitung zum ganzen Werk sind m. E. zwei der fünf Abschnitte von besonderer Bedeutung: einmal Kehls Aufdeckung der ignatianischen Wurzeln seines Kirchenverständnisses. Daß die Kirche für Ignatius (nach einem Wort K. Rahners) kein geschlossenes, sondern ein zum „Deus semper maior" hin „offenes System" ist, prägt durchgängig auch die vorliegende Ekklesiologie des Jesuiten Medard Kehl. Nach dem Vorbild seines Ordensvaters bekennt auch er sich zur realen, befleckten, streitenden Kirche, die doch immer zugleich die „wahre Braut Christi" ist, ein Werk des Heiligen Geistes (22). Dank seiner eigenen Verwurzelung in den geistlichen Gründen, aus denen Ignatius seine Liebe zur Kirche trotz aller Last mit ihr durchgehalten und vertieft hat, vermag Kehl vor allem den Menschen in hauptberuflichen kirchlichen Ämtern und Diensten zu zeigen, daß es erstwichtig ist, tiefe geistliche und menschliche Wurzeln in der Kirche zu schlagen (vgl .23), um aus solchen Kräften angesichts von Verwundungen durch die Kirche Heilung zu finden und in aller Reflexion und Diskussion über die Kirche das Wesentliche vom Nichtwesentlichen unterscheiden zu können.

Genau diesem Zusammenhang von Glaubensinhalt und spirituellem Grund dient ein weiterer überaus wichtiger Abschnitt, überschrieben „Spiritualität und systematische Ekklesiologie". Hier wird gefragt nach der existentiellen Bedeutung der Kirche für den eigenen Glauben, also nach dem persönlichen geistlichen Verhältnis zur Kirche. Drei Typen von Kirchenerfahrung arbeitet Kehl heraus, die sich konkret zwar immer wieder mehr oder weniger vermischen, deren Kenntnis aber in jedem Fall angesichts der innerkirchlichen Polarisierungen für das Verstehen der unterschiedlichen Positionen hilfreich ist und daher „einen nicht unwesentlichen Beitrag zur innerkirchlichen Versöhnung leisten" kann (24).

Der Vf. skizziert das Modell „Symbolisch personifizierte Kirche" im Gegenüber zu Christus: Kirche als Jungfrau, Braut, Gattin und Mutter, geliebt im Urbild Maria, geschaut aber auch als untreue Dirne. Von den Kirchenvätern bis weit in unser Jahrhundert hinein ist dieses Kirchenverständnis der geistliche und emotionale Grund für die persönliche Identifizierung mit der Kirche bei nahezu allen großen Theologen. Als Gefahr konstatiert Kehl bei diesem Modell die Spiritualisierung der kirchlich-strukturellen Realität. – Das zweite Modell bezeichnet Kehl als „Die ‚petrifizierte' Kirche". Stark gegenreformatorisch geprägt, stützt sie sich auf Institution und Recht; ihr leitendes existentielles Interesse gilt der Integration durch Gehorsam. „Seine Stärke zeigt dieses Kirchenbild vor allem in Situationen der gesellschaftlichen Minderheit und der politischen Verfolgung durch kirchenfeindliche Regime" (33). Als Gefahr ist aber das Ghetto, die „Dialogunfähigkeit in einer säkularisierten Gesellschaft", unverkennbar; das ist genau jene Intention, die umgekehrt im positiven Sinne das dritte Modell prägt: „Die kommunizierende Kirche" des II. Vatikanums, von

der das gesamte Werk Kehls Zeugnis gibt. „Eine hohe Sensibilität für das Zusammenstimmen von Communio-Theologie und kommunikativem Lebensstil zeichnet diese Sicht der Kirche aus" (37). Kehl übersieht aber auch bei diesem Modell nicht die Gefahren. Zu ihnen gehört insbesondere eine illusionäre und lieblose Kritiksucht, die „nach einer radikalen ‚Kirchendemontage' unter jeweils neuen Vorzeichen eine ‚Kirche der Reinen' aufbauen möchte" (35). In diesem Zusammenhang verweist Kehl auf Drewermann.

Was macht die Ekklesiologie von M. Kehl so faszinierend? Ich meine, es sei dies: Ihm ist „die Variation desselben" (H. Volk) gelungen. Er zeigt, daß man – unter der Voraussetzung eines hohen theologisch-kirchlichen Verantwortungsbewußtseins – dasselbe anders aussagen und entfalten kann, ohne die Lehre der Kirche zu verändern. Das führt den Leser dazu, Bekanntes mit neuen Augen wahrzunehmen. Man wird zu wacher Reflexion angeregt und im positiven Sinne kritisch: nicht gegen die Kirche, sondern mit ihr und in ihr, in unauflöslicher Communio mir ihr verbunden.

Als Leser dieser Ekklesiologie sind Christen vor allem aus den pastoralen und pädagogischen Ämtern und Diensten zu wünschen, solche, die sich an Kirche reiben, sie aber nicht lassen, sondern tiefer nach ihr fragen und sie verstehen wollen.

Siegfried Wiedenhofer: Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie. (Verlag Styria) Graz Wien Köln 1992, 381 S., 54,– DM
Medard Kehl: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie (Echter Verlag) Würzburg 1992, 472 S., Broschur 48,– DM, gebunden 58,– DM

Barbara Albrecht

ANN W. ASTELL, geboren 1952 in Fort Atkinson, Wis./USA, ist Associate Professor für Englisch an der Purdue Universität in Lafayette, IN/USA und Mitglied des Säkularinstitutes der Schönstätter Marienschwestern.

DANIELA MOHR, geboren 1967 in Frankfurt/Main. Zur Zeit Promotionsstudium an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen/Frankfurt. Mitarbeiterin in der Schönstatt-Studentinnengemeinschaft.
Dem Artikel liegt die 1992 geschriebene Diplom-Arbeit „Gottes Ruach und die Frauen. Zur Diskussion über ein pneumatologisches Modell" zugrunde.

RAINER BIRKENMAIER, geboren 1946 in Hockenheim. Seit 1989 Leiter des Informationszentrums Berufe der Kirche der deutschen Diözesen in Freiburg/Brsg.

CARLOS COX DIAS, geboren 1948 in Salitrera Victoria/Chile. Mitglied der Gemeinschaft der Schönstatt-Patres. Seit 1988 Koordinator der Mitarbeiter der Bewegung in Mexiko.

GÜNTHER M. BOLL, geboren 1931 in Frankfurt/Main. Auf internationaler Ebene in der theologischen und spirituellen Priesterbildung der Schönstatt-Patres tätig.