

Mariologische Verkündigung vor dem Hintergrund gegenwärtiger Zeitströmungen

Von Univ.-Professor Dr. Joseph Schumacher, Freiburg

Der Marienglaube und die mariologische Verkündigung treten heute im der Seelsorge und in der religiösen Erziehung im allgemeinen wenig hervor¹. Auch in der Theologie gilt die Mariengestalt weithin als peripher. Der theologische Traktat der Mariologie gehört nicht zu den Pflichttraktaten des theologischen Grundstudiums. Eine Integration des Mariendogmas in den übrigen Traktaten der Dogmatik findet weithin nicht statt. Vielfach glaubt man mit Berufung auf die "Hierarchie der Wahrheiten"² eine Vernachlässigung der Mariologie rechtfertigen zu können. Nicht selten werden auch die mariologischen Dogmen einer Neuinterpretation unterzogen, die praktisch auf ihre Leugnung hinausläuft, wenn sie nicht gar ausdrücklich als überholt angesehen werden.

Als Reaktion auf diese Situation begegnet uns in bestimmten Kreisen eine gewisse marianische Hypertrophie³, die sich in der Hinwendung zu immer neuen Marienerscheinungen und Marienbotschaften zeigt, wobei deutlich sektiererische Tendenzen zutage treten⁴. Aber diese Gruppen sind klein und unbedeutend und treten im Gesamtbild der Kirche wenig hervor.

Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts entfaltete sich im Anschluß an die Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens ein außergewöhnlicher marianischer Enthusiasmus, der aber bald nach 1950 jäh verebbte. Das II. Vaticanum hat dem Marienglauben und der Marienver-

1 H. Pissarek-Hudelist, *Maria - Schwester oder Mutter im Glauben*, in: E. Gössmann, D. R. Bauer, *Maria für alle Frauen oder über allen Frauen?*, Freiburg 1989, 161

2 Vgl. *Unitatis redintegratio*, Art. 11.

3 *Marialis cultus*, Nr. 38.

4 Vgl. R. Laurentin, *Die marianische Frage*, Freiburg 1965, 91 f. 107; J. Schumacher, *Privatoffenbarungen und Marienverehrung*, in: G. Rovira, Hrsg., *Der Widerschein des Ewigen Lichtes. Marienerscheinungen und Gnadenbilder als Zeichen der Gotteskraft*, Kevelaer 1984, 78 f.

ehrerung in der Kirchenkonstitution eine tiefe Begründung gegeben⁵, die erwarteten Früchte blieben jedoch aus⁶. Um die Bedeutung Mariens für unsere Zeit zu unterstreichen, hat Papst Paul VI. mit der Proklamierung der Kirchenkonstitution am 21. November 1964 der Mutter Jesu in feierlicher Form den Titel "Mutter der Kirche" zuerkannt. Im Jahre 1974 hat er das Rundschreiben "Marialis cultus" veröffentlicht. 1987 hat Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika "Redemptoris Mater" seiner stark marianisch geprägten Frömmigkeit ein Denkmal gesetzt hat und die Bedeutung der Marienverehrung für alle nachdrücklich eingeschärft. All diese Akte des Lehramt haben der Marienverehrung keinen spürbaren Impuls gebracht.

Das ist bemerkenswert angesichts der Tatsache, daß Maria theologisch betrachtet der Exponent des katholischen Glaubens ist, sofern die großen Glaubenswahrheiten der verschiedenen dogmatischen Traktate im Mariendogma mit ausgedrückt sind, darin in besonderer Weise aufleuchten und wie in einem Spiegel auf die Welt reflektiert werden⁷.

Die zentrale Stellung Mariens gründet in ihrer engen Verbindung mit dem Geheimnis der Inkarnation und der Erlösung. Dadurch ist sie wiederum verbunden mit dem trinitarischen Geheimnis, da das Geheimnis der Menschwerdung Gottes nicht vom Geheimnis der Trinität zu lösen ist. Ihre Mitwirkung bei der Erlösung aber verbindet sie wiederum mit der Kirche⁸. Die Bedeutung der Mariologie für den katholischen Glauben haben auch evangelische Theologen immer wieder hervorgehoben⁹. Die großen Wahrheiten des Glaubens können nur dann ihre Lebendigkeit und ihre Leuchtkraft bewahren, wenn das Mariendogma und die Marienverehrung ihren Platz in der Kirche behalten und die ihnen zukommende Werschätzung erfahren. Das "specificum catholicum" verkümmert, wo das Verständnis für Maria schwindet¹⁰.

5 Vgl. Lumen gentium Art. 52-68.

6 L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 268.

7 Ders., Neue Impulse zur Marienverehrung, St. Ottilien 1974, 17; ders. Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 271.

8 Ders., Neue Impulse, a.a.O., 19 f.

9 K. Barth, Kirchliche Dogmatik I, 2: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Zollikon-Zürich 1948, 157; W. Borowsky, Die evangelischen Christen und die Mariologie, in: Ökumenische Information (KNA) 22, 1974, 9 f.

10 L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswahrheit, a.a.O., 273.

Die Wertschätzung Mariens hängt mit der Bedeutung zusammen, die man ihrem Sohn einräumt. Ist er nur ein reiner Mensch, so besteht kein Anlaß, seiner Mutter besondere Beachtung zu schenken. Der Glaube an den Gottmenschen Jesus Christus verliert sein Kraft mit dem Schwinden der Marienverehrung und umgekehrt. Die Nestorianer schmälerten im christlichen Altertum zugleich mit dem Ansehen Mariens das Ansehen Christi. Maria führt aber nicht nur zum Geheimnis Christi, sondern auch zum Geheimnis der Kirche.

Angesichts eines wachsenden Nestorianismus in der Christologie und einer faktischen Depotenzierung des Geheimnisses der Inkarnation, wenn in der Verkündigung an die Stelle Christi seine Sache tritt, die wiederum nur noch formal gedeutet wird, sowie in einer Atmosphäre der permanenten Kirchenkritik und der Unzufriedenheit, da die Liebe zur Kirche vielen überflüssig und nicht mehr vollziehbar erscheint, da die übernatürliche Komponente der Kirche in Vergessenheit gerät, die Kirche nur noch als soziologische Gegebenheit verstanden und ihr Mysteriencharakter nicht mehr erkannt wird, wo man gar auf eine neue Kirche sinnt, da ist kein Platz mehr für Maria, die ihren theologischen Ort im Geheimnis Christi und der Kirche hat, zu erwarten. Da ist jedoch die Marienverkündigung von um so größerer Bedeutung¹¹.

Verschiedene Tatbestände und Geisteshaltungen erschweren heute den Zugang zum Marienglauben und zur Marienverehrung. Letztlich gründen sie in der allgemeinen Säkularisierung des Denkens, in der Abwendung von der Transzendenz, in der Hinwendung zur Immanenz.

Der marianische Enthusiasmus wird gedrosselt, wenn die Exegese das angeblich geringe Interesse des Neuen Testaments an der Mariengestalt und hinsichtlich der Jungfrauengeburt weltbildliche Bedenken geltend macht und die Dogmengeschichte auf das relativ späte Aufkommen der marianischen Dogmen in der Tradition hinweist¹².

Die Marienverehrung partizipiert an dem Unverständnis, das der moderne Mensch der Heiligenverehrung im allgemeinen entgegenbringt. Zwar hat man von einer neuen Hinwendung zu den

11 Ders., Neue Impulse, a.a.O., 20 f.

12 L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, a.a.O., 268. Es ist symptomatisch, wenn Hans Küng in seinem Buch die dogmatischen Aussagen über Maria faktisch völlig destruiert (H. Küng, Christ sein, München 1974, 448-453).

Heiligen gesprochen¹³, aber sie hat keine durchgreifende Wirkung gezeitigt. Ein wachsendes Unverständnis ist hier nicht zu übersehen¹⁴. Selbst die Verehrung Gottes und Christi werden dem modernen Menschen zum Problem. Wenn Gott zum Ereignis wird in der sozialen Tat und die wenn die Erlösung durch Christus in der befreienden Praxis Jesu besteht, worauf sich er Mensch einzulassen hat¹⁵, so wird der Begriff der Verehrung zu einem Fremdwort¹⁶.

Negativ wirkt sich auch die größere Nüchternheit in der Frömmigkeit des modernen Menschen aus, seine Tendenz zur Mitte der christlichen Wahrheit sowie seine Abwehr gegenüber einer stärkeren Betonung des Emotionalen. Vor allem kann man mit der marianischen Frömmigkeit wenig anfangen, wenn die soziale Komponente des Christentums überstark betont wird¹⁷.

Erschwert wird der Zugang zur Marienverehrung und zum Marienglauben und überhaupt zu den Glaubenswahrheiten durch eine immer deutlicher hervortretende Anti-Stellung zu allem Institutionellen.

Nachhaltiger noch wird der Sinn für die Mariengestalt in der Heilsgeschichte beeinträchtigt durch einen sich ausbreitenden Subjektivismus und Individualismus in der Theologie und in der Glaubensverkündigung, wodurch die Überlieferung des Glaubens und die innere Kontinuität der Lehre mehr und mehr an Gewicht verlieren¹⁸. Damit hängt auch eine Erscheinung zusammen, die man als Krise des Vertrauens in das Dogma bezeichnen kann, die vielfach dazu führt, daß man im Dogma nichts anderes mehr sieht als "einen Anschlag auf die Freiheit des einzelnen Gelehrten"¹⁹. Mit der Vertrauenskrise gegenüber dem Dogma verbindet sich eine Vertrauenskrise gegenüber der von der Kirche vertretenen Moral sowie eine Krise des Vertrauens zur

13 W. Nigg, Die Heiligen kommen wieder. Leibbilder christlicher Existenz, Freiburg ⁸1982 (Herder-Bücherei 468).

14 L. Scheffczyk, Neue Impulse, a.a.O., 15 f. 13.

15 H. Kessler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, 62.

16 L. Scheffczyk, Neue Impulse, a.a.O., 14.

17 Ebd., 11 f.

18 Vgl. J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1985, 71.

19 Ebd., 72.

Heiligen Schrift, wie sie in der Kirche gelesen wird. Immer häufiger begegnet uns die Meinung, der überlieferte Glaube der Kirche sei von der kritischen Exegese her nicht mehr vertretbar, er sei geradezu ein Hindernis zum echten Verständnis des Christentums und die Moral der Kirche sei nicht lebbar²⁰.

Die Marienverehrung setzt Verständnis für das Glaubensmysterium als solches voraus. Wo der Glaube subjektivistisch verzerrt oder rationalistisch verflüchtigt oder auf die soziale Dimension verkürzt wird, da kann sich die Marienverehrung nicht mehr entfalten²¹.

Wo der christliche Glaube zusammenschrumpft auf den Appell oder auf den Impuls, human zu sein und sich für eine humane Welt einzusetzen, da werden mit den anderen Glaubensgeheimnissen auch die mariologischen überflüssig.

Überhaupt wird man in einem säkularisierten Christentum oder in einem Christentum, das auf eine Humanitätsreligion reduziert ist, nur schwerlich einen Zugang zum Marienkult finden²². Bestenfalls wird man dann in Maria noch einen exemplarischen Menschen erkennen. Aber selbst die Vorbildfunktion Mariens wird zur Frage angesichts der Tatsache, daß der moderne Mensch in seinem Autonomiestreben sich lieber selbst den Weg sucht, den er gehen will, und jede Form von Nachahmung als unzumutbar empfindet. Schon eher läßt er sich inspirieren oder anregen von bedeutenden Persönlichkeiten. Aber selbst dabei zieht er die profanen Persönlichkeiten den Heiligen vor²³.

Die Reduzierung des Christentums auf Humanität hat ihre tiefste Wurzel im allgemeinen im skeptischen Agnostizismus oder Positivismus, der seit Immanuel Kant (+ 1804) und David Hume (+ 1776) zu einer verbreiteten Anschauung geworden ist, in der Auffassung, man könne über metaphysische Sachverhalte keine Aussagen machen, daher müsse man sie und die Fragen, die sich hier aufdrängen, auf sich beruhen lassen. Deshalb begnügt man sich mit dem Menschen, mit

20 Ebd., 74 f.

21 L. Scheffczyk, *Neue Impulse*, a.a.O., 20 f.

22 Ebd., 53.

23 Ebd., 13.

dem, was er erfährt und was er tut oder tun soll. Faktisch wird diese Position allerdings oft zu einer dezidierten Negation jener Gegenstände, mit denen sich die überkommene Metaphysik beschäftigt hat, also zu einem entschiedenen Naturalismus oder Rationalismus. Das schließt jedoch nicht aus, daß man gleichzeitig mit ganz neuen metaphysischen Aussagen überrascht, wie das im New Age der Fall ist, in Fortführung der Gnosis und der Esoterik früherer Jahrhunderte, wobei man allerdings das Übernatürliche zum Übersinnlichen, zu einem Teil unserer Welt macht.

Der Positivismus führt praktisch zum Hedonismus und Permissivismus. Eine spezifische Ausformung dieser Haltung ist der Konsum von Pornographie und Rauschgift und das skrupellose Geschäft, das man damit macht. Der Genuß und der Eigennutz werden damit faktisch zum einzigen Ziel des Lebens. Dadurch werden die Menschen wiederum auf sich selbst zurückgeworfen, wird ihre Kommunikationsfähigkeit radikal und nachhaltig zerstört²⁴.

Hand in Hand mit der Depotenzierung des Christentums zu einer Humanitätsreligion geht der Gedanke der Selbsterlösung. Dieser meint die Fähigkeit des Menschen, das Heil mit innerweltlichen Mitteln schaffen zu können und in der Verwirklichung der eigenen Möglichkeiten und in der Treue zu sich selbst oder einfach in der Befreiung von versklavenden Gesellschaftsformen die Erlösung zu finden²⁵.

Damit verbindet sich die Überzeugung, daß alles Menschliche gut ist, daß das Böse nichts anderes ist als das Versagen bei der Verwirklichung der menschlichen Möglichkeiten.

Innerkirchlich offenbart sich in der Tendenz zur Selbsterlösung ein mehr oder weniger latenter Pelagianismus, ein Produkt der Naturalisierung des Christentums, eine spezifische Form des theologischen Monismus. Nicht von ungefähr finden sich in der theologischen Literatur der Gegenwart Lobeshymnen auf Pelagius (+ um 422) einerseits und scharfe Polemik gegen Augusti-

24 J. Ratzinger, a.a.O., 200.

25 Vgl. P. F. Knitter, Ein Gott - viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988, 135 ff.

nus (+ 430) und seine Gnadenlehre andererseits²⁶. Pelagius sah im Christentum eine "erhabene Morallehre", die Erfüllung aller Moralsysteme des Altertums. Die Erbsünde war für ihn lediglich das schlechte Beispiel der Vorahnen. Er lehrte, der Mensch könne sündenfrei leben ohne die helfende Gnade. In der Sicht des Pelagius wird aus der Schuld Adams ein individuelles Versagen, womit die anderen Menschen nichts zu tun haben, wird die Kindertaufe sinnlos, wird die Taufe zu einem äußeren Ritus herabgestuft, verliert sie ihre Heilsnotwendigkeit. Mit der Leugnung des Dogmas von der Erbsünde wird die Erlösung als solche und speziell auch das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria gegenstandslos.

Pelagius betonte den Primat der Moral und die Fähigkeit des Menschen, kraft seines Willens gerecht zu werden. Jesus hat nach seiner Auffassung die Erlösung durch sein Beispiel, durch sein ethisches Vorbild bewirkt, das er dem schlechten Beispiel Adams entgegengesetzt hat. Damit tritt an die Stelle des übernatürlichen Heils das irdische Wohl. Mitmenschlichkeit und Einsatz für eine bessere Welt werden zur dann Gestalt eines zeitgemäßen Christentums.

Pelagianisch ist der innerkirchliche Aktivismus, die Überbetonung der einzelnen Handlungen des christlichen Lebens. Pelagianisch ist die Vorstellung von der totalen Machbarkeit aller Dinge. Hinter einer solchen Geisteshaltung verblassen die Glaubenswahrheiten als übernatürliche Realitäten. Sie werden Glaubensformeln, hinter denen die in ihnen ausgesagte Wirklichkeit verblaßt²⁷.

Symptomatisch ist hier das neue Buch von Hans Küng "Projekt Weltethos", in dem nicht eine einzelne Wahrheit des Christentums angegriffen wird, sondern der Kern, die Gnade Christi²⁸.

Es gibt aber auch eine innere Verbindung von Pelagius zu Nestorius. Der christologische Nestorianismus führt zum naturalistischen Moralismus. Es ist bezeichnend, wenn heute nicht nur

26 Vgl. E. Pagels, Adam, Eva und die Schlange; U. Ranke Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich

27 Vgl. A. Socci, Ein alter Irrtum macht wieder Schule, in: 30 Tage in Kirche und Welt 1, 1991, Nr. 1, S. 30-36; T. Ricci, Die Versuchung des Europelagianismus, ebd., Nr. 9, S. 42-45; J. Siri, Gethsemani. Überlegungen zur theologischen Bewegung unserer Zeit, Aschaffenburg 1982, 47-54. 73-93.

28 A. Socci, a.a.O., 30-36.

Pelagius, sondern mit ihm Nestorius (+ um 451) in der Theologie rehabilitiert wird²⁹.

Dem Pelagianismus und der Horizontalisierung des Glaubens entspricht die Hinwendung zur Soziologie. Weithin hat sie die Theologie abgelöst. Zumindest wird die Theologie nicht selten nur noch soziologisch reflektiert und gerechtfertigt, wodurch die religiösen Quellen unvermeidbar in den Dienst einer sozialen Heilsreligion gestellt werden, die sich rein profan, unabhängig vom Christentum in der Gesellschaft entfaltet und sich auf der wachsenden Klassenherrschaft der Sinnproduzenten und Sinnvermittler aufbaut, in deren Händen gleichzeitig die soziale Betreuung und die Zukunftssicherung durch die Planung liegt. Das hat zur Folge, daß die geistliche Kraft in der Kirche verkümmert, daß die Pfarreien zu Zentren sozialer Tätigkeit, wenn nicht gar zu Zentren der Freizeitgestaltung werden. Mit der geistlichen Entleerung verliert die Kirche mehr und mehr ihre Autorität, auch in dem, was ihr Ureigenes ist. Diese Entwicklung wird noch gefördert durch die wachsende Kritik von außen her, die sich oft mit wachsender Unsicherheit und Orientierungslosigkeit drinnen verbindet³⁰.

Die formale Hinwendung zur Soziologie wird inhaltlich nicht selten mit marxistischem Gedankengut ausgefüllt. Trotz des Zusammenbruchs des Sozialismus im Osten hat er im Westen nicht weniger Anhänger als zuvor, ist die Sehnsucht nach einer sozialistischen Gesellschaftsordnung ungebrochen, speziell in den Kreisen der Intellektuellen und im Christentum, in der evangelischen Kirche noch stärker als in der katholischen. Diffus sind dabei die Vorstellungen von dem, was man den "wahren Sozialismus" zu nennen pflegt. Das einigende Band ist die Ablehnung des sogenannten "bürgerlichen Systems". Daß das die Wirklichkeit ist, wird täglich durch die Massenmedien, vor allem durch das Fernsehen, demonstriert³¹.

Der Marxismus strömt in das existentielle Vakuum ein, daß sich in den letzten Jahrzehnten in

29 Ebd., S. 35.

30 H. Schelsky, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975, 329. 367. 370-375. Vgl. auch W. Weber, Wenn aber das Salz schal wird ...Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln, Würzburg 1984, 91 ff.

31 K. Motschmann, Fortsetzung der Systemveränderung mit anderen Mitteln, in: Deutsche Tagespost vom 13. August 1991; ders., Mythos Sozialismus. Von den Schwierigkeiten der Entmythologisierung einer Ideologie (Blaue aktuelle Reihe Bd. 18, Asendorf 1990, 13-15. 54f. 154 ff; H. Gollwitzer, Die evangelische Kirche und unser Staat, in: Frankfurter Hefte (Zeitschrift für Kultur und Politik) 1976, Heft 4, S. 27.

der westlichen Welt mehr und mehr ausbreitet, besonders bei den Intellektuellen. Angesichts eines abgründigen Sinnlosigkeitsgefühl, ein Gefühls der Leere, das berufliche und gesellschaftliche Erfolge zwar verbergen, aber nicht nicht beseitigen können, gibt der Marxismus einen gewissen moralischen Impuls und die Verheißung von Zukunft.

So werden die Grunddogmen des Marxismus in immer neuen Abwandlungen propagiert, offen oder versteckt. Sie besagen im einzelnen, daß nicht der Mensch die Verhältnisse schafft, daß vielmehr die Verhältnisse den Menschen schaffen, daß der Mensch nicht die Verantwortung für sein Tun trägt, daß die Verantwortung vielmehr den Verhältnissen zukommt, daß sich alles Geistesleben aus den ökonomischen Verhältnissen erklärt, daß das Privateigentum abgeschafft und der Klassenkampf geschürt werden muß³². Ein wesentlicher Zug des Marxismus ist die Inthronisation des Menschen zum höchsten Wesen. Es tut wohl, zu hören, man habe niemanden über sich und brauche sich keiner Autorität zu fügen³³. Bereits in seiner Dissertation hatte Karl Marx erklärt: "Das menschliche Selbstbewußtsein ist die oberste Gottheit"³⁴. Der Marxist hat nach Marx das Recht und die Pflicht, sich von jeder Moral zu distanzieren. Jede Moral ist für Marx Klassenmoral. Verbindlich ist nur das Prinzip der Nützlichkeit. Demnach ist alles gut, was der Herbeiführung des Kommunismus dient, und alles ist böse, was sie verhindert³⁵.

Besondere Breitenwirkung hat der Marxismus seit der Studentenrevolte von 1968 in der Form des Neomarxismus der Frankfurter Schule. Der Marxismus Blochs (+ 1977) und die streng wissenschaftlich auftretenden Philosophien von Adorno, Horkheimer, Habermas und Marcuse boten Handlungsmodelle und ein sinnvolle Zukunft. Seither ist das kulturelle Milieu, weithin auch das politische und kirchliche von der intellektuellen Linken geprägt. Es herrscht die Meinung, daß die Welt nur recht gedeutet werden könne im Schema des Klassenkampfes, es gebe nur die Wahl zwischen dem (falschen) Kapitalismus und dem (richtigen) Marxismus.

32 W. Bienert, Faszinierender Marxismus heute (Tagesfragen Bd. 11), Neuhausen-Stuttgart 1984, 61. 32 f.

33 Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen, Anonym hrsg. v. Karl Marx und Bruno Bauer, Leipzig 1841, 59; vgl. 67.77 und 98.

34 K. Marx, Die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: K. Marx, F. Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe, Frankfurt 1927-1935, Bd. I,1, S. 9 f.

35 K. Marx, Die deutsche Ideologie (1845), in: Die Frühschriften, Hrsg. v. S. Landshut (Kröners Taschenausgabe, Bd. 209), Stuttgart 1957, 349; ders., Nationalökonomie und Philosophie (1843/44), a.a.O., 248; vgl. W. Bienert, a.a.O., 43.

Damit verbindet sich die Meinung, alle Wirklichkeit sei politisch und müsse sich politisch rechtfertigen. Der Marsch durch die Institutionen, von dem man träumte, hat stattgefunden, wenn auch die angestrebte radikale Systemveränderung, die Systemüberwindung auf der Grundlage marxistischer Gesellschaftskritik nicht erreicht worden ist. Die Bestrebungen in dieser Richtung gehen weiter. Man agiert heute nicht mehr mit Mao, Ho Tsch-Minh, Che Guevara oder Allende, sondern mit den Emblemen des Feminismus und der Öko-Bewegung. Und in den Rundfunk- und Fernsehprogrammen, in den Feuilletons und in den Symposien und auf Kirchentagen sekundiert man tapfer. Die Kulturrevolution wird fortgesetzt, und dabei wird die Massenbasis sogar erweitert. Man tritt an unter der Devise: Wer sich nicht wehrt, der lebt verkehrt! Man handelt "lokal", denkt aber "global" auf Grund der "Vernetzung", die inzwischen durch die New Age-Bewegung besorgt wurde. Das Ganze wird kanalisiert in den verschiedensten Aktionsgruppen, Arbeitskreisen und Bürgerinitiativen. Ein bedeutender Faktor ist dabei die emanzipatorische Pädagogik³⁶.

Zwar erreicht man auf diese Weise, bisher jedenfalls noch nicht, den ersehnten allgemeinen Wertewandel, wohl aber, deutlich sichtbar, eine systematische Wertezersetzung. Es ist schlimmer gekommen, als man erhofft hatte, denn an die Stelle der alten, angeblich überholten Werte sind keine neuen getreten - welche neuen Werte hätten auch an die Stelle der alten treten sollen? Stattdessen aber beobachten wir heute bis weit in die Kirche hinein eine Anarchie der Werte, die im besten Fall als naiv-modische Anpassung an den grün-alternativ bestimmten Zeitgeist erklärt werden kann. Äußere Zeichen dafür sind der Gammel-Look und die Übernahme von Ausdrücken aus der Fäkalsprache. Dabei ist wohl zu bedenken, daß das Äußere nicht nur Ausdruck des Inneren ist, sondern daß das Äußere auch das Innere beeinflußt.

Ein besonders auffälliges Kennzeichen für die Wertezersetzung ist die Einstellung eines Großteils der Menschen, auch der Christen, zu Ehe, zur Sexualmoral und zum Schutz des ungeborenen Lebens. Wenn in den späten sechziger Jahren noch Selbstanzeigen in den Zeitungen wie "Ich habe abgetrieben" oder Parolen wie "Mein Bauch gehört mir" schockierten, heute provozie-

³⁶ Vgl. W. Brezinka, Erziehung und Kulturrevolution. Die Pädagogik der Neuen Linken, München 1976; J. Lück, Alarm um die Schule. Kritische Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Erziehungs-Situation. Die neomarxistische Unterwanderung (Telos-Dokumentation 907), Neuhausen-Stuttgart 1979; H. Schoeck, Schülermanipulation. Wie man unseren Kindern das "richtige Bewußtsein" beibringt (Herder-Bücherei 565), Freiburg 1976.

ren sie kaum noch jemanden. Sie entsprechen inzwischen der vorherrschenden Auffassung³⁷.

In die Kirche erfolgte der Einbruch des Marxismus vor allem in der Gestalt der Befreiungstheologie. Angesichts der moralischen Herausforderung von Armut und Unterdrückung und angesichts eines bisher nicht gekannten Wohlstands in Europa und Nordamerika wollte man nicht die kirchliche Sozialethik und die soziale Verpflichtung des Christen einschärfen, sondern "eine neue Hermeneutik des christlichen Glaubens", "eine neue Form, das Christentums als Ganzes zu verstehen und zu verwirklichen"³⁸ entwickeln, das heißt die ganze Theologie, damit aber auch alle Formen des kirchlichen Lebens: die kirchliche Verfassung, die Liturgie, die Katechese und die Moral verändern³⁹. Dann wird das Christentum zu einer Praxis der Befreiung und zu einer Anleitung dazu, und alle Wirklichkeit wird dann politisch verstanden. In diesem Kontext wird jede Theologie, die nicht radikal politisch ist, zu einem Vehikel der Machterhaltung der Unterdrückter⁴⁰. Gerade diese Überzeugung macht den Dialog mit den Befreiungstheologen schwierig, denn jeder, der eine andere Position vertritt, wird so zum Diener und Lakaien der herrschenden Klasse abgestempelt, der nur daran gelegen ist, ihre Macht zu sichern.

In dieser Nuancierung verfolgt die Befreiungstheologie den Abbau der hierarchischen Ordnung und die Horizontalisierung der Lehre, die Überführung der christlichen Wahrheit in eine humanitär-soziale Heilslehre. An die Stelle des Seelenheils tritt das Sozialheil. Die Seelsorger werden zu Sozialpredigern. Jesus wird sozialistisch verfremdet. Man verkündet einen revolutionären Jesus, einen Jesus der Randgruppen, der Verachteten und der Außenseiter, der Anstoß erregte, der die Frommen erschütterte und sich hinwegsetzte über das, was der guten Sitte entsprach, dem es in erster Linie um die revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft ging. Das Reich Gottes wird zu einem Synonym für eine bessere Welt und Menschheit. Die jenseitige Welt tritt zurück. Das Fortleben nach dem Tod spielt keine Rolle mehr. Bestenfalls wird es als

37 K. Motschmann, Wie aus Helga eine Elga geworden ist, in: Deutsche Tagespost v. 15. 9. 1988; ders., Mythos und Sozialismus. Von den Schwierigkeiten der Entmythologisierung einer Ideologie (Blaue aktuelle Reihe Bd. 18), Asendorf 1990, 33-62; J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1985, 188-191.

38 J. Ratzinger, a.a.O., 186.

39 Ebd.

40 Ebd., 187.

Randfrage angesehen. Die Armen der Bibel werden zum Proletariat im marxistischen Sinne und der Marxismus wird **die** Hermeneutik für das Verstehen der Bibel, und die entscheidenden Auslegungsinstanzen werden das Volk, die Gemeinde, die Erfahrung und die Geschichte. Sie treten an die Stelle des Glaubenssinns der Gläubigen und des Lehramtes der Hierarchie. Soziologische Termini wie Mündigkeit, Manipulation, Terror, strukturelle Gewalt, Ausbeutung, Repression, Frustration und Kritik beherrschen das Feld. An die Stelle der Bußpredigt treten die sozialen Anklagen, an die Stelle der individuellen Schuld tritt die soziale und politische Schuld. Aus der Nächstenliebe wird Sozialhilfe und Sozialbetreuung und aus dem Nächsten werden Randgruppen und Unterprivilegierte. Was **auch** zur christlichen Verkündigung dazugehört, wird so zum Kern. Mit diesem neuen Credo wird nicht nur das christliche Handeln umfunktioniert, werden vielmehr auch die religiösen Bedürfnisse der Menschen manipuliert.

Mit der Horizontalisierung der christlichen Botschaft verbindet sich ein abgründiges Mißtrauen gegenüber allem Institutionellen, vor allem gegenüber den Amtsträgern, die als Mächte der Unterdrückung angesehen werden. An ihre Stelle tritt das Volk, das sich emanzipiert gegenüber den Hierarchen und sie aus dem Volk Gottes herausdrängt. Was dabei nicht bedacht wird, das ist die Tatsache, daß die Entmachtung der kirchlichen Hierarchie und der institutionellen Lehrautorität, eine derartige Demokratisierung der Kirche schon bald zu neuen Machtträgern führt, den von einer verhältnismäßig kleinen Meinungsgruppe beherrschten Gremien und Beiräten, die schon deshalb unangenehmer sind als die früheren Autoritäten, weil sie dem Kirchenvolk weithin unbekannt sind. An die Stelle der Bischöfe treten die Funktionäre, die nicht selten davon ausgehen, daß sie besser wissen, was gut ist für die Menschen als diese selbst es wissen⁴¹.

Wenn Maria in einer solchen Befreiungstheologie als "Motor zur Fortentwicklung sowohl der Menschen selbst als auch ihres Glaubens und ihrer Lebensverhältnisse"⁴² bezeichnet wird, so ist

41 H. Schelsky, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975, 317-323; K. Motschmann, Mythos Sozialismus. Von den Schwierigkeiten der Entmythologisierung einer Ideologie (Blaue aktuelle Reihe, Bd. 18), Asendorf 1990, 109-119; J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1985, 191 f.

42 M. Kassel, Maria, Urbild des Weiblichen im Christentum. Tiefenpsychologisch-feministische Perspektiven, in: E. Moltmann-Wendel, H. Küng, J. Moltmann, Was geht uns Maria an? (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 493), Gütersloh 1988, 153.

das mehr ein Spiegel der Hoffnung als der Wirklichkeit. Faktisch spielt sie hier nur eine geringe Rolle.

Die Soziologisierung des Christentums, wie sie uns im Einbruch des Marxismus in die Theologie und in die Glaubensverkündigung begegnet, ist im Grunde ein Produkt des Glaubenszerfalls. Das ist auch die Meinung Max Horkheimers, eines unverdächtigen Beobachters. Er schreibt: "Es ist doch bemerkenswert, daß der Niedergang der Religion fast synchron verläuft mit dem Beginn sozialer Revolutionen, mit dem Wunsch nach einer besseren Gestaltung des Lebens. Ich glaube, indem die Ideen der Auferstehung von den Toten, des Jüngsten Gerichts, des ewigen Lebens als dogmatische Setzungen negiert werden, wird das Bedürfnis des Menschen nach unendlicher Seligkeit ganz offenbar und tritt zu den schlechten irdischen Verhältnissen in Gegensatz"⁴³.

Besonderes verhängnisvoll hinsichtlich des Marienglaubens und der Marienverehrung ist die tiefe Unsicherheit und die folgenschwere Desorientierung der Frau, wie sie vor allem Gestalt gefunden hat in der feministischen Theologie, die sich bei näherem Hinsehen als eine abgründige Mißachtung des Weiblichen und seiner Werte offenbart⁴⁴.

Die feministische Theologie ist aus dem modernen Feminismus hervorgegangen, der seinerseits stark vom Marxismus geprägt ist. Ein zentrales Element ist hier der Klassenkampf im Dienst der Befreiung der Frau⁴⁵. Marxistisch ist aber auch die Überzeugung, allein über die absolute Wahrheit für die Zukunft zu verfügen. Marxistisch ist die Idee eines kommenden Welteinheitsstaates sowie die Betonung der Bedeutung der Umgebung für das Menschsein des Menschen, insonderheit die Zurückführung der weiblichen Eigenart und aller geschlechtsspezifischen Unterschiede auf die Erziehung⁴⁶. Auch im Feminismus erwartet man von einer totalen Veränderung aller sozialen Strukturen eine wahre Humanisierung der Menschheit, das Paradies auf

43 M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970, 77.

44 L. Scheffczyk, Neue Impulse, a.a.O., 97 f; M. Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 46), Paderborn ³1991, 465.

45 C. J. M. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie (Siebenstern-Taschenbuch, 371), Gütersloh 1980, 28 f.

46 Simone de Beauvoir schreibt: "Als Frau wird man nicht geboren, sondern zur Frau wird man gemacht durch die Männergesellschaft" (S. de Beauvoir, Das andere Geschlecht, Hamburg 1970, 677).

Erden, und zwar aus der Kraft der Frauen.

Die Verbindung von Feminismus und Sozialismus ist besonders prägend bei Herbert Marcuse. Für ihn ist der Feminismus ein wesentliches Element des Sozialismus. Er schreibt ihm die Befreiung der Frau zu, die für ihn der erste Schritt auf dem Weg zu einer neuen Gesellschaft ist, und in der neuen Gesellschaft erwartet er das Heil von der Dominanz des Weiblichen.

Der moderne Feminismus knüpft zwar an die Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts an, er ist jedoch entstanden im Zusammenhang mit den Studentenrevolten der sechziger Jahre im Kielwasser des Neomarxismus. Bereits die neomarxistische Studentenbewegung wurde weithin von Frauen beherrscht. In noch ausgeprägterer Weise gilt das für die grün-alternative Bewegung. Demgemäß strebt auch der Feminismus eine Kulturrevolution an, eine Umwertung aller Werte und eine Welteinheitsgesellschaft, mit der sich eine Welteinheitsreligion verbindet⁴⁷. Der Feminismus ist eine kulturrevolutionäre Bewegung, eine Gegenkultur mit gesamtgesellschaftlichem Anspruch⁴⁸. In ihm ist die Zersetzung unserer Wert- und Ordnungsvorstellungen besonders weit vorangetrieben worden. In wachsendem Maße werden die sozialen Konflikte heute mit der Parole von der gesellschaftlichen Diskriminierung der Frau geschürt. Dabei tritt man an mit dem Kampfruf "Auf die Dauer hilft nur Frauen-Power"⁴⁹.

Die feministische Theologie versucht die Gedanken des Feminismus ins Christentum zu übertragen und ihnen so eine religiöse Weihe zu geben, kommt dabei aber zu wunderlichen Verfremdungen des Glaubensbekenntnisses und der Moral. Ihre Radikalität ist geradezu demonstrativ. Ihre Protagonisten, vornehmlich Theologinnen, sind nicht eine unbedeutende Splittergruppe, sie gewinnen vielmehr stetig an Einfluß in der Kirche und in der Gesellschaft.

Die feministische Theologie ist stark ressentimentgeladen. Sie verschafft sich Gehör in einem

47 L. v. Padberg, Der Feminismus: Historische Entwicklung - ideologische Hintergründe - kulturrevolutionäre Ziele, in: P. Beyerhaus, Hrsg., Frauen im theologischen Aufstand. Eine Orientierungshilfe zur "Feministischen Theologie" (Wort und Wissen 14), Neuhausen-Stuttgart 1983, 79-85; ders., New Age und Feminismus. Die neue Spiritualität, Asslar 1987, 24 f; K. Motschmann, Wie aus Helga eine Elga geworden ist, a.a.O. H. Moll, Feministische Theologie - eine Herausforderung, in: MThZ 34, 1983, 120.

48 Ebd., 72.

49 K. Motschmann, Wie aus Helga eine Elga geworden ist, a.a.O.

emotionalen und bitteren, teilweise gar gehässigen Ton⁵⁰.

Ihr Ziel des Feminismus und der feministischen Theologie ist die Befreiung der Frau von der angeblichen Unterdrückung durch den Mann, eine Aufwertung des Weiblichen. Als Ideal verkündet sie die Androgynität, in der die bisherige Differenzierung der Geschlechter völlig überwunden werden soll⁵¹.

Die feministische Theologie versteht sich vielfach als Theo-phantasie und macht die weibliche Erlebnisweise zum entscheidenden Prinzip des christlichen Glaubens, wie sie ihn versteht. Sie kann dabei anknüpfen an C. G. Jung (+ 1961), der die Träume als Offenbarungsquelle bezeichnet⁵². Die weibliche Erlebnisweise als Prinzip des Glaubens ermöglicht es ihr, alles zu übernehmen, was in den verschiedenen Kulturen und Religionen gedacht und ausgesprochen worden ist. Man findet hier alles, von den antiken Mythen über die fernöstliche Mystik, die Magie und den Okkultismus bis hin zur Tiefenpsychologie. Eine besondere Vorliebe hat man dabei für C. G. Jung. Bei solchem Synkretismus ist die Nähe zur Bibel bei den einzelnen Vertretern verständlicherweise jeweils recht verschieden⁵³.

Die feministische Theologie versteht sich nicht mehr konfessionsspezifisch. Darüber hinaus relativiert sie den Wahrheitsanspruch auch des Christentums, wenn sie die Religionen nebeneinanderstellt, ohne deren Defizite anzusprechen, um so mehr aber das Christentum kritisiert, vor allem in seiner Konkretion in der katholischen Kirche. Die Verbindlichkeit der christlichen Offenbarung fällt unter den Tisch und das Christentum wird in eine allgemeine Religiosität aufgelöst. Auch an diesem Punkt trifft sich die feministische Theologie mit der Geistigkeit des

50 Vgl. E. Schüssler-Fiozenza, Das Schweigen brechen - sichtbar werden, in: Conc 21, 1985, 387; M. Kassel, a.a.O. 160.

51 H. Schenk, a.a.O., 204 f; C. J. M. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie (Siebenstern-Taschenbuch 371), Gütersloh 1980, 41-48; R. Radford-Ruether, Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung, München 1979, 228; L. v. Padberg, New Age und Feminismus, a.a.O., 82 ff.

52 Vgl. N. R. Goldenberg, Träume und Phantasien als Offenbarungsquellen: eine feministische Aneignung von C. G. Jung, in: B. Brooten, N. Greinacher, Hrsg., Frauen in der Männerkirche, München 1982, 234-244.

53 J. Burggraf, Die Mutter der Kirche und die Frau in der Kirche. Ein kritischer Beitrag zum Thema "feministische Theologie", Kevelaer 1986, 16 f; K. Motschmann, Wie aus Helga eine Elga geworden ist, a.a.O.

New Age und vor allem mit dem Denken zahlloser Menschen⁵⁴.

Der Gott der Bibel ist für die feministische Theologie "eine Herrschergestalt, mit der sich nichts 'anfangen' läßt", "Sinnbild der patriarchalischen Diskriminierung"⁵⁵. Mit dem Gott der Bibel wird die Bibel selbst in fundamentaler Weise abgelehnt, sofern sie die angeblich männliche Herrschaft und Ordnung stabilisiere und jahrhundertlang zur bewußten Unterdrückung der Frauen eingesetzt worden sei. Teilweise findet man auch den Gedanken der Menschwerdung Gottes in Gestalt eines Mannes unerträglich⁵⁶. Das Gottesbild der feministischen Theologie ist unverkennbar pantheistisch gefärbt. Gott wird entpersonalisiert. Man bevorzugt apersonale Gottesbezeichnungen, wie "prozeßhafte Lebensenergie"⁵⁷ oder "Quelle von Unruhe und schöpferischem Chaos", die "zur Umgestaltung des Bestehenden" auffordert⁵⁸. Gleichzeitig wird man nicht müde, Gott mit femininen Attributen zu beschreiben und mit den weiblichen Urgottheiten der mythischen Vorzeit zu sympathisieren⁵⁹.

In der feministischen Theologie verschwimmt der Unterschied zwischen Gott und Welt mehr und mehr, wenn er nicht gar auf die subjektive Vorstellungswelt des Menschen reduziert wird. Damit verliert auch das Gebet seinen Sinn. Sofern es noch gepflegt wird, wird es psychologisiert. Gott und Mensch gehen schließlich in monistischer Weise zusammen. Dieser Gedanke hat

54 Vgl. Deutsche Tagespost vom 5. März 1992. Es ist bezeichnend, wenn laut Meldung des Osservatore Romano vom 18. Oktober 1991 die ökumenische Frauenbewegung Zürich beschlossen hat, innerhalb der reformatorischen und der römischen Kirche eine Volksinitiative ins Leben zu rufen mit dem Ziel, die Doppelmitgliedschaft in beiden Kirchen zu ermöglichen, da ja keine kirchentrennenden Unterschiede bestünden.

55 L. v. Padberg, New Age und Feminismus, a.a.O., 121.

56 M. Daly, Der qualitative Sprung über die patriarchale Religion, in: E. Moltmann-Wendel, Hrsg., Frau und Religion: Gottes Offenbarung im Patriarchat (Fischer-Taschenbuch 3738), Frankfurt 1983, 110.

57 M. Daly, Kirche, Frau und Sexus, Olten 1970, 186 f.

58 C. Halkes, Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz, in: B. Brooten, N. Greinacher, Hrsg., Frauen in der Männerkirche, München 1982, 167. C. Halkes stellt fest, die feministischen Theologinnen hätten Angst, "Gott allzu schnell als eine Person zu bezeichnen" (C. J. M. Halkes, Gott nicht nur starke Söhne, a.a.O., 37; M. Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 46), Paderborn ³1991, 67 f.

59 E. Moltmann-Wendel, Menschwerden in einer neuen Gesellschaft von Männern und Frauen, in: Die Zeichen der Zeit, Berlin Nr. 9/82, 223; K. Lüthi, Gottes neue Eva, Stuttgart 1978, 202; C. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh ³1982, 36 ff.

eine lange Tradition in der Esoterik⁶⁰.

Vielfach wird die Spannung zwischen der Transzendenz und der Immanenz in Parallele gesetzt zu den, wie man sagt, "frauen- eros- und lebensfeindlichen Ideologien" des Patriarchats und den "lebensbejahenden religiösen Symbolen und Riten" des Matriarchats⁶¹.

An die Stelle Gottes tritt in der feministischen Theologie im Grunde in je verschiedener Ausprägung der sich autonom verstehende Mensch, für den es keine Sünde gibt. Ein wesentliches Moment der feministischen Theologie ist die Leugnung der Sünde. Elisabeth Moltmann-Wendel behauptet allen Ernstes in ihrer Schrift "Werkstattbuch Feministische Theologie aus Bad Boll"⁶², Frauen seien ohne Sünde, die Sünde sei ein Konstrukt des Mannes. Damit verliert die Erlösung ihren Sinn, jedenfalls im überkommenen Verständnis⁶³. Faktisch ist Jesus Christus, vielfach auch Jesa Christa genannt, nicht der Erlöser, sondern das Urbild des neuen Menschen⁶⁴. An dieser Stelle wird wieder die naturalistische Sicht von Welt und Mensch deutlich, die uns in den verschiedenen geistigen Systemen heute begegnet.

Die Polemik gegen die Sünde geht noch weiter, wenn die Unterwerfung des Menschen unter die Gebote Gottes als "sado-masochistische Sündenideologie"⁶⁵ bezeichnet wird. Elga Sorge schreibt, es sei notwendig, "die Jesusbotschaft neu zu lesen und der Erkenntnis Raum zu geben, daß wir niemandem Gehorsam schulden außer der Liebe im Sinne des kosmischen Eros und des heiligen Lebens->gesetzes<, das die Erde und der Himmel verkörpert." Sie betont, dem Gott der Bibel schulde niemand Gehorsam, "sondern nur dem Leben in uns selbst, in Vater und Mutter,

60 L. v. Padberg, New Age und Feminismus, a.a.O., 93 f.

61 E. Sorge, Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum, Stuttgart ³1987, 37.

62 E. Moltmann-Wendel, Werkstattbuch Feministische Theologie aus Bad Boll, Evangelische Akademie Bad Boll, Arbeitshilfen 3, 22 ff.

63 I. Hauschildt, Die Verunsicherung der Gemeinden durch die "Feministische Theologie", in: P. Beyerhaus, Hrsg., Frauen im theologischen Aufstand. Eine Orientierungshilfe zur "Feministischen Theologie" (Wort und Wissen, 14), Neuhausen-Stuttgart 1983, 19.

64 Vgl. M. de Groot, Sprache und Bild, in: C. Halkes, D. Buddingh, Hrsg., Wenn Frauen ans Wort kommen. Stimmen zur feministischen Theologie, Gelnhausen 1979, 62.

65 E. Sorge, Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum, Stuttgart ³1987, 125.

Himmel und Erde." Sie schreibt: "Wir schulden Göttin und Gott nichts als heilendes Vertrauen..., das der Liebe zum Leben entspringt. Denn die Liebe, die sich selbst erschuf, ist die Schöpferin aller Dinge..." Sie erklärt, wenn Sünde...die Trennung vom göttlichen Seinsgrund" meine, so gebe es "schon allein deswegen keine Sünde, weil wir uns so wenig vom Kosmos trennen" könnten, "wie sich eine Welle vom Ozean trennen und eine Welle bleiben" könne. Daher ist Sünde für sie "eine Fiktion, eine Illusion, die die Aufgabe erfüllt, die Vergewaltigungen, die die Menschen sich selber und der Erde antun, zu rationalisieren und zu rechtfertigen"⁶⁶.

Der Feminismus und die feministische Theologie wenden sich gegen die Familie. Sie sehen in ihr eine patriarchalische Institution, die durch neue Formen des Zusammenlebens ersetzt werden muß. In Verbindung damit fordern sie absolute sexuelle Freizügigkeit bis hin zum Inzest. Alles, was familienstabilisierend ist, bezeichnen sie als repressiv. In absoluter sexueller Selbstbestimmung soll die Frau ihre Selbstverwirklichung finden. Vor allem lehnen sie die Monogamie ab. Sie vertreten die Meinung, Frauen seien "biologisch (nicht) für einen einzigen Partner, für eine monogame Ehestruktur...gebaut"⁶⁷. Es ist das erotische Element, das die feministische Theologie in der überkommene Theologie vermißt. Dieses Element hofft man einbringen zu können im Rückgriff auf Mythen, archaische Vorstellungen und heidnische Kulte⁶⁸.

Um der Selbstverwirklichung der Frau willen kämpft man auch für die Freigabe der Abtreibung. Man macht hier die Befreiung vom "Gebärzwang " und von einer "von den Männern als Herrschaftsinstrument eingesetzten Sexualität" geltend und fordert ein Ausleben der sexuellen Bedürfnisse, "die eben nicht von den Vorstellungen der Männer geprägt sein" sollen⁶⁹. Im Kampf für eine neue Gesellschaft will man eine grundsätzliche Neubewertung der Sexualität

66 Ebd., 126 f.

67 M. J. Sherfey, Die Potenz der Frau, Köln 1974, 218 f; J. Menschik, Feminismus. Geschichte, Theorie, Praxis, Köln ²1979, 55 ff. 211 ff. 225 ff; E. Borneman, Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschafts-systems, Frankfurt/M. 1975, 537; P. Kelly, Um Hoffnung kämpfen. Gewaltfrei in eine grüne Zukunft, Bornheim-Merten 1983, 173; vgl. L. v. Padberg, New Age und Feminismus, a.a.O., 23 f; ders., Der Feminismus: Historische Entwicklung - ideologische Hintergründe - kulturevolutionäre Ziele, a.a.O., 79-83.

68 H. Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung, München ⁴1984, 122; E. Sorge, Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum, Stuttgart ³1987, 16; vgl. L. v. Padberg, New Age und Feminismus, a.a.O., 61 f.

69 L. v. Padberg, New Age und Feminismus, a.a.O., 77.

herbeiführen. Im Protest gegen jede Form von Fremdbestimmung im Bereich der Sexualität, im selbstbewußten Ausleben von Alternativen sucht man nach neuen sexuellen Interaktionsmustern, unter denen man der weiblichen Homosexualität einen besonderen Stellenwert einräumt⁷⁰.

Der Begriff der Selbstverwirklichung, dem nicht nur im Feminismus eine zentrale Stellung zukommt, dem auch sonst in vielen Bereichen eine Schlüsselstellung zukommt, ist dem Marxismus entlehnt und ist hier der Gegenbegriff zum Begriff der Selbstentfremdung. Selbstverwirklichung bedeutet in diesem Sinne sein wahres Menschsein bewahren oder erwerben⁷¹. Daraus wird dann in einem weniger nuancierten Verständnis das Bestreben, ganz nach seinem persönlichen Geschmack, entsprechend den jeweiligen Wünschen und Neigungen zu leben⁷².

Vielfach kann man in der feministischen Theologie mit der Mariengestalt wenig anfangen. Dennoch erregt sie in gewissen Kreisen der feministischen Theologie Interesse. Dabei wird das überkommene das Marienbild jedoch verfremdet und in den Dienst sonderbarer Ideen gestellt. Man verfährt dabei eigenwillig mit der Schrift, teilweise entfernt man sich völlig von ihr und bezieht mehr und mehr außerchristliche Elemente ein⁷³. In jedem Fall bleibt diese neue Marienverehrung weithin in verbalen Deklamationen stecken.

Nicht wahrgenommen wird in der feministischen Theologie die Stellung Mariens im Erlösungsgeschehen, und ihre Einzigartigkeit wird nicht festgehalten. Die feministische Theologie lehnt es ab, in der Mariologie vom marianischen Urprinzip der Gottesmutterchaft auszugehen. Sie erklärt, dadurch werde das Bild der Frau einseitig auf Mutterschaft und Dienst am Kind festgelegt. Sie will zunächst und vor allem in Maria den Erweis der Mütterlichkeit Gottes sehen. Damit wird die Eigenbedeutung Mariens freilich nebensächlich⁷⁴. Dezidiert weist sie auch den mariani-

70 H. Schenk, Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland (Beck'sche Schwarze Reihe, 213), München²1981, 127-129; vgl. L. v. Padberg, New Age und Feminismus, a.a.O., 77-80.

71 K. Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Frühschriften, a.a.O., 281.

72 W. Bienert, a.a.O., 44 f.

73 J. Burggraf, a.a.O., 20.

74 A. Greely, Maria - Über die weibliche Dimension Gottes, Graz 1979, 24; M. Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 46), Paderborn³1991, 315; J. Burggraf, a.a.O., 19.

schen Gehorsam, das Magdsein, das Dienen und Empfangen zurück⁷⁵. Der überkommenen Mariologie wirft sie vor, sie habe ein "überholtes Idealbild der Frau", wenn sie Passivität, Selbstvergessenheit und schweigendes Dulden als höchste Tugenden der Frau werte⁷⁶. Sie betont, bisweilen habe man unwürdige Frauenbilder mit der Mariologie gerechtfertigt⁷⁷ und je höher Maria in der kirchlichen Rangordnung aufgestiegen sei, um so niedriger und minderwertiger sei die Frau, zumal die verheiratete bewertet worden⁷⁸. Kritisch wendet die feministische Theologie gegen die überkommene Mariologie ein, sie habe die menschliche Sexualität und die weibliche Körperlichkeit nicht gewertet⁷⁹, "als die demütige Magd, als die reinste Jungfrau" sei Maria "frei von jeder Sexualität"⁸⁰ die Idealisierung der jungfräulichen Mutter sei eine Diskriminierung "aller realen Frauen in Kirche und Gesellschaft" und ein "Instrument sexualfeindlichen Denkens"⁸¹ und die Verbindung von Jungfräulichkeit und Mutterschaft mache Maria "als Vorbild für christliche Frauen problematisch"⁸². Stereotyp heißt es immer wieder, die überkommene Mariologie sei "frauenfeindlich" und "sexualfeindlich"⁸³. Offenkundig übernimmt man da Wertungen, die dem Zeitgeist verpflichtet sind.

75 M. Collins, Töchter der Kirche: Die vier Theresien, in: Conc 21, 1985, 398 ff; A. Valerio, Die Frau in der Geschichte der Kirche, in: ebd., 430 f; C. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh³1982, 93.

76 R. Laurentin, Jesus und die Frauen. Eine verkappte Revolution?, in: Conc 16, 1980, 281, Anm. 1.

77 E. Gössmann, D. R. Bauer, Hrsg., Maria - für alle Frauen oder über allen Frauen?, Freiburg 1989, 11. Sofern das der Fall gewesen ist, distanziert sich das Schreiben "Mulieris Dignitatem" des Papstes Johannes Paul II. davon.

78 M. Bußmann, Maria und die Frau in der Kirche, in: KatBl 106, 1981, 619.

79 C. M. J. Halkes, Maria - inspirierendes oder abschreckendes Vorbild für Frauen, in: E. Moltmann-Wendel, a.a.O., 129; M. Kassel, a.a.O., 154; E. Gössmann, Mariologische Thesen in der Feministischen Theologie. Darstellung und Kritik, in: E. Gössmann, D. R. Bauer, Maria für alle Frauen - über allen Frauen?, Freiburg 1989, 170.

80 A. Grün, P. Reitz, Marienfeste Wegeweiser zum Leben. Ein evangelisch-katholischer Dialog (Münsterschwarzacher Kleinschriften 44), Münsterschwarzach 1987, 20.

81 H. Küng, in: E. Moltmann-Wendel, H. Küng, J. Moltmann, Hrsg., Was geht uns Maria an?, Gütersloh 1988, 12.

82 M. Kassel, a.a.O., 146.

83 Ebd., 12 f; vgl. E. Gössmann, Mariologische Thesen in der Feministischen Theologie. Darstellung und Kritik, in: E. Gössmann, D. R. Bauer, Maria - für alle Frauen oder über allen Frauen?, Freiburg 1989, 170; H. Küng, a.a.O., 12; W. Schöpsdau, in: ders., Hrsg., Mariologie und Feminismus, Göttingen 1985, 12 f; C. J. M. Halkes, Maria, die Frau. Mariologie und Feminismus, in: W. Schöpsdau, Hrsg., Mariologie und Feminismus, a.a.O., 42-70, bes. 54.

Solche Behauptungen werden bereits mit dem Grundansatz und den Grundpositionen der feministischen Theologie und des Feminismus problematisch. Es ist die Frage, ob das Wesen der Frau durch den Feminismus oder durch die Mariengestalt, wie sie uns in der Offenbarung und im Glauben der Kirche begegnet, verfremdet wird⁸⁴. - Trotz aller gegenteiligen Beteuerungen orientieren sich der Feminismus und die feministische Theologie weithin am männlichen Wesen. Faktisch sieht man das weibliche Wohl darin, daß die Frau sich möglichst weit dem Mann angleicht⁸⁵. Die Sicht der Frau ist im Feminismus und in der feministischen Theologiedurchweg "männerzentriert"⁸⁶. Selbst das androgyne Ideal scheint in einer "Flucht vor dem Weiblichen"⁸⁷ begründet zu sein. Damit kommen im Feminismus und in der feministischen Theologie die Eigenart, die Bestimmung und die Begabung der Frau zu kurz, und man stellt sich ungewollt in den Dienst einer Vermännlichung unserer Gesellschaft. Wo die Zuordnung von Mann und Frau recht gesehen wird, da braucht es keine Emanzipation der Geschlechter voneinander, da ist der Klassenkampf ein Anachronismus. Wo die Liebe herrscht, da wird der Kampf um Rechte überflüssig⁸⁸.

In der feministischen Theologie ist man weit davon entfernt, den Gedanken des Apostolischen Schreibens "Marialis cultus" von 1974 zu realisieren, daß es "auch für die heutige Frau in dieser alle menschlichen Grundbestände angreifenden und verwirrenden Weltsituation keine bessere Hilfe für die arteigene Wesensgestaltung" gibt "als das Urbild, das Maria darstellt"⁸⁹, daß die Frau heute mit "dem Anschluß an dieses Bild und mit seiner lebendigen Verehrung...nicht nur ihr eigenes, spezifisches Wesen wiederfinden" kann, daß sie damit vielmehr auch wie Maria "eine heilende und rettende Kraft für die Menschheit werden" kann, wie es stets die Aufgabe der

84 Christa Meves betont mit Nachdruck, daß die Besinnung auf Maria, wie sie uns in der Schrift und in der Überlieferung begegnet, eine Hinwendung zur wirklichen, ursprunghaften weiblichen Natur sei, daß die Eigenschaften Mariens, wie sie Bibel schildere, entsprächen in ihren Grundzügen dem Wesen der Frau. Der Feminismus aber sei ein Kampf gegen die Mütterlichkeit und die Jungfräulichkeit, aber auch gegen die die Kirche, in der sich diese beiden Wesenszüge in typologischer Weise ausdrücken (Ch. Meves, Maria ist die Weibliche. Im Leben der Gottesmutter zeigt sich die Natur der Frau, in: Deutsche Tagespost v. 17. November 1987.

85 M. Hauke, a.a.O., 465.

86 Ebd.

87 Ebd.

88 J. Burggraf, a.a.O., 32f.

89 L. Scheffczyk, Neue Impulse, a.a.O., 101.

Frau gewesen ist⁹⁰.

Positiv stellt man im Blick auf Maria in der feministischen Theologie im Anschluß an C. G. Jung fest, sie habe das Weibliche und das Unbewußte in der Kirche präsent gehalten, und im Bild der Jungfrau-Mutter mit dem sterbenden und dem neugeborenen Sohn werde der Weg der Selbstwerdung des Menschen abgebildet⁹¹. Oder man interpretiert das Jungfrauensymbol, wie man sagt, als Botschaft der Unabhängigkeit und der weiblichen Autonomie und die unbefleckte Empfängnis als Negation des Mythos vom weiblichen Bösen⁹². Oder man kennzeichnet Maria als Prophetin im Sinne der gesellschaftlichen Veränderung. Dann versteht man ihre Mütterlichkeit "als Offenheit und Bereitschaft zur Zukunft..., als die Sorge, daß Menschen in einer menschenwürdigen und menschlichen Umwelt leben können, als das Bedachtsein darauf und das Arbeiten dafür, daß Gemeinschaft entsteht und Gemeinschaft wächst"⁹³. Oder man macht Maria zum Prototyp weiblicher Selbstbefreiung, zu einer Revolutionärin, die die herrschende Ordnung auf den Kopf stellt, zur Anwältin aller Unterdrückten, besonders der unterdrückten Frauen⁹⁴, zu "eine(r) kraftvolle(n), prophetische(n) und kritische(n) Gestalt..die zur Befreiung aufruft, aber auch menschlich nahe sein kann"⁹⁵. Aus der Himmelskönigin wird vielfach die starke Frau, die Armut und Leid, Mißachtung und Verbannung getragen hat⁹⁶. Gern deutet man dann das "Fiat" man als einen Ausdruck von Glaube, Entschlußkraft und Autorität, von Exemplarität und Stellvertretung für die Menschheit⁹⁷. Bisweilen preist man erstaunlicherweise gar die Mannhaftig-

90 Ebd.

91 W. Schöpsdau, in: ders., Hrsg., Mariologie und Feminismus, Göttingen 1985, 12.

92 W. Beinert, Hrsg., Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung-Analyse-Dokumentation, Regensburg 1987, 15-50, bes. 36 f. Wenn immer in der feministischen Theologie die Jungfräulichkeit Mariens positiv gewertet wird, so ist das typologisch, nicht biologisch zu verstehen (M. Kassel, a.a.O., 151 f. 159 f).

93 A. Swidler, Die Frau in einer vom Vatergott bestimmten Religion, in: Conc 17, 1981, 233.

94 W. Wagner-König, Der Streik der Madonnen, oder: Die Legende von der Erdenfahrt Mariens, in: Frau und Mutter (Mitgliederzeitschrift der Katholischen Frauengemeinschaft 5/84, S. 22-24; vgl. J. Burggraf, a.a.O., 21.

95 C. J. M. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne, a.a.O., 116.

96 H. Goldstein, Anwältin der Befreiung. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika, in: Diakonia 11, 1981, 398.

97 E. Gössmann, Die streibaren Schwestern, Freiburg 1981, 103 f; dies., Mariologische Entwicklungen im Mittelalter, in: E. Gössmann, D. R. Bauer, Maria für alle Frauen oder über allen Frauen?, Freiburg 1989, 63-85, bes. 69-71 u. 64

keit Mariens mit dem Hinweis auf ihr Prophetentum⁹⁸, obwohl im allgemeinen die männlichen Eigenschaften äußerst negativ wertet. Teilweise wird Maria auch zum Sammelnamen für alle biblischen Frauengestalten, wobei man dann allerdings gern anderen Frauengestalten der Bibel größere Sympathie entgegenbringt, weil sie angeblich eigenständigere und profiliertere Persönlichkeiten gewesen sind und entschiedeneren Anstöße in Richtung Überwindung des traditionellen Frauenbildes gegeben haben⁹⁹. Immer wieder wird das Magnificat als politisches Befreiungs- und Protestlied mit emanzipatorischer Wirkung apostrophiert¹⁰⁰ oder als Kampflied gegen das Unrecht in der Welt¹⁰¹.

Teilweise wird Maria in der feministischen Theologie gar vergöttlicht und zu einem Gegenstand der Anbetung erhoben¹⁰² oder als Inkarnation der 3. Person der Trinität bezeichnet, in der das Weibliche vergöttlicht worden sei wie in Jesus das Männliche. Dann wird Maria als Inkarnation des Heiligen Geistes zur Göttin¹⁰³. Weniger spektakulär machen andere Vertreter der feministischen Theologie Maria zu einem Symbol des Heiligen Geistes, den sie als das mütterliche Geheimnis in der Trinität verstehen wollen, als das weibliche Gegenstück zum männlichen Schöpfergott, als "Heilige Geistin". Dann wird der Heilige Geist zur göttlichen Mutter Jesu. Und die Mariologie wird zur Pneumatologie¹⁰⁴.

Allgemein kann man sagen, daß in der feministischen Theologie eine starke Tendenz besteht, Maria zu entpersonalisieren und zu symbolisieren, sie als Symbol für die Mütterlichkeit Gottes oder für emanzipativ-befreiende Impulse zu verstehen. Dann aber ist sie ersetzbar¹⁰⁵. Damit wird

98 A. Grün, P. Reitz, a.a.O., 14.

99 L. Scheffczyk, Maria - die neue Frau und vollkommene Christin, in: Christliche Innerlichkeit (Mariazell) 18, 1983, 218; vgl. J. Burggraf, a.a.O., 21 f

100 M. Dirks, Königin, Magd oder Schwester im Glauben?, in: W. Beinert u. a., Maria, eine ökumenische Herausforderung, Regensburg 1984, 184.

101 C. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne, a.a.O., 57. 113.

102 M. Daly, Jenseits von Gottvater, Sohn & Co., München 1980, passim.

103 L. Boff, Ave Maria. Das Weibliche und der Heilige Geist, Düsseldorf 1982, 81 f. 94; ders., Das mütterliche Antlitz Gottes, Düsseldorf 1985, 106. 108. 117; J. Burggraf, a.a.O., 21 f.

104 J. Moltmann, Gibt es eine ökumenische Mariologie?, in: E. Moltmann-Wendel, a.a.O., 21 f.

105 A. Greely, a.a.O., 18. 145 -147; M. Hauke, a.a.O., 305-307.

ihre heilsgeschichtliche Stellung verflüchtigt und von einer Verehrung kann keine Rede mehr sein. Ein Symbol kann man nicht verehren, und ihm kann man sich auch nicht hingeben¹⁰⁶.

Das moderne Denken findet sich in seinen verschiedenen Nuancen wie in einem Sammelbecken in jener Bewegung, die wir das New Age nennen. Das New Age versteht sich als Postmoderne, vereinigt aber die verschiedenen Konkretionen des modernen Denken, wie sie skizziert wurden, in sich: den Subjektivismus, den Individualismus, den Humanismus, den Positivismus, den Hedonismus, den Monismus, den Pantheismus, den Pelagianismus, den Marxismus und den Feminismus. In allen Fällen wird das Heil des Menschen in der Welt und mit immanenten Mitteln gesucht, geht es nicht um Gott, sondern um den Menschen, ist das Ziel eine humane Welt auf dem Weg radikaler Veränderung der Verhältnisse. Ein wichtiger Punkt ist die neue Sexualität, die sich zuspitzt auf die Überwindung der Monogamie. Im New Age wird die Sexualität zu einem besonderen Medium religiöser Erfahrung hochstilisiert. Dabei tritt die Hoffnung auf ein goldenes Zeitalter, auf eine paradiesische Zukunft und das vollkommenen Glück für alle in den verschiedenen Gruppierungen immer wieder hervor, in besonderer Akzentuierung auch im New Age. Auch hier wird er verbunden mit der Hinwendung zum Mythos und zum Matriarchat, wie im Feminismus¹⁰⁷. Man erhofft ideale politische und gesellschaftliche Verhältnisse mit religiöser Inbrunst. Die Politik wird dabei zur Religion und die Religion zur Politik. Die Hoffnung auf die neue Gesellschaft, den neuen Menschen und die neue Religion wird zum politischen Messianismus, in dem sich alle Konfessionen und Religionen zusammenfinden. Der Einfluß der New Age-Bewegung darf nicht unterschätzt werden. Das ist um so verhängnisvoller als viele darin kein Problem für das Christentum sehen. Der Publizist Günther Schiwy identifiziert ihren Geist mit dem Heili-gen Geist¹⁰⁸.

Wenn die Gegenwart in ihren geistigen Strömungen der Marienverehrung und der Mariologie wenig Offenheit oder Sympathie entgegenbringt, so erhält diese Situation eine besondere Zuspit-

106 F. Courth, Mariologie (Texte zur Theologie: Abteilung Dogmatik, Bd. 6), Graz 1991, 20. 252.

107 F. Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Bern 1983, 25. 36. 44; F. Ferguson, Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns (Knaur-Taschenbuch 4123), München 1984, 266; vgl. L. v. Padberg, New Age und Feminismus, a.a.O., 64 f.

108 A. Socci, a.a.O. 30-36.

zung angesichts der Tatsache, daß die Verehrung Mariens ein wichtiges und notwendiges Heilmittel ist im Hinblick auf die Fehlformen des Christlichen. Bereits die Väter nennen Maria "das Szepter der Rechtgläubigkeit"¹⁰⁹ und "die Zerstörerin aller Häresien"¹¹⁰.

Wenn die Hinführung zum Christentum heute immer mehr eine "préconversion" zur Voraussetzung hat, so gilt das a fortiori für die Verkündigung der Mariengestalt, die seit eh und je das christliche Frauenbild und das christliche Menschenbild überhaupt entscheidend geprägt hat. Die Pastoral muß tiefer ansetzen.

109 Cyrill von Alexandrien, Hon. div. 4.

110 Leo der Große, Epistula dogmatica ad Flavianum, E. Schwarz, Acta Conciliorum oecumenicorum II, 2,1; H. Graef, Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung, Freiburg 1964, 106; L. Scheffczyk, Neue Impulse, a.a.O., 19-21. Ders., in: W. Beinert, Hrsg., Maria heute ehren, Freiburg 1977, 118 f; Ratzinger spricht von dem Einströmen politischer Ideologien in das Vakuum der marianischen Frömmigkeit (J. Ratzinger, a.a.O., 107).