

MARIA IN NEUEREN EVANGELISCHEN KOMMUNITÄTEN.

Vortrag auf dem Mariologischen Weltkongreß 1996

in Tschenstochau am 21. August 1996

I. DAS PHÄNOMEN.

In den letzten Jahrzehnten ist eine große Zahl von neuen geistlichen Gemeinschaften entstanden, nicht nur in der katholischen Kirche, auch in der reformatorischen Christenheit¹. Das ist ein überraschendes Phänomen angesichts der geistigen Situation unseres Jahrhunderts.

Gemeinsam ist den neuen Gruppierungen, im katholischen wie im evangelischen Raum, das Schicksal, daß sie zunächst, teilweise auch heute noch, verdächtigt und bekämpft und des öfteren auch als fundamentalistisch beargwöhnt werden, innerhalb wie außerhalb der Kirche, daß man ihnen vorwirft, sie seien elitär und flüchteten in die Intimität der kleinen Gruppe, sie stünden für ein Ghetto-Christentum und seien rückwärtsgerichtet, derweil der vorurteilsfreie Beobachter feststellen wird, daß sie eine große Bedeutung haben für die Erneuerung des Christentums, die katholischen Gemeinschaften, die zahlenmäßig weitaus stärker sind, noch mehr als die reformatorischen. Immerhin zeichnen sich die neuen geistlichen Gruppierungen aus durch eine starke Spiritualität und einen außergewöhnlichen missionarischen Impuls².

Im evangelischen Raum spricht man bei diesen Gemeinschaften allgemein von Bruderschaften, Schwesternschaften und Kommunitäten, tendiert aber dahin, jene Bruder- und Schwesternschaften, die in klösterlicher Gemeinschaft leben, als Kommunitäten zu

1 G. Hage, J. Graf Finckenstein, G. Krause, Art. Bruderschaften/Schwernschaften/Kommunitäten 7 (20. Jahrhundert), in: Theologische Realenzyklopädie Bd. VII, Berlin 1981, 207-209. In der anglikanischen Gemeinschaft entfaltete sich dieses Phänomen bereits im 19. Jahrhundert in der Oxford-Bewegung. Damals wurden 114 Klöster gegründet, von denen heute noch 57 bestehen, im 20. Jahrhundert kamen weitere 99 Gründungen hinzu, von denen sich 53 gehalten haben (ebd.).

2 R. Mumm. Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Kirchen, in: Christliches ABC gestern und heute, Stichwort Konfessionen, Gruppe 4, S. 26.

bezeichnen³. Diese sind nicht immer Männer- oder Frauenkommunitäten. Es gibt auch gemischte Kommunitäten, wie etwa die Christusbruderschaft im fränkischen Selbitz⁴. Zuweilen sind gar Verheiratete Vollmitglieder der Kommunität. Häufiger bilden die Verheirateten jedoch einen weiteren Kreis um den eigentlichen Kern der Gemeinschaft, um die Kommunität⁵, oder Kommunitäten sammeln bruderschaftlich und schwesternschaftlich lebende Kreise um sich⁶. Dann vollzieht sich das Gemeinschaftsleben der Bruder- und Schwesternschaften in Einkehrtagen, geistlichen Wochen und Rüstzeiten⁷.

Sofern die Kommunitäten die evangelischen Räte leben, knüpfen sie an die Tradition der katholischen Orden an. Als evangelische Orden werfen sie allerdings spezifische Probleme auf, wenngleich der Gedanke des kommunitären Lebens auch bei den reformatorischen Christen nie völlig verlorengegangen ist⁸. Vorläufer der modernen Kommunitäten sind die diakonische Bewegung und die Diakonissenhäuser des 19. Jahrhunderts, die allerdings durch ihre starke karitative Ausrichtung ein wenig anders akzentuiert sind⁹.

Um sich des Vorwurfs zu erwehren, man verrate das reformatorische Erbe, betont man in den neuen evangelischen Orden nachdrücklich, diese Lebensform durchkreuze nicht das Territorialprinzip der Gemeinde, sie begründe keinen endgültigen neuen Lebensstand, sie gefährde nicht die Souveränität des Wirkens Gottes und die "libertas christiana" und es komme ihr keinerlei Verdienstcharakter zu. So erklärt man, die Kommunität sei eine Ergänzung der Gemeindepastoral. Dann vermeidet man den Terminus "Gelübde" und ersetzt ihn durch Begriffe wie Profeß, Engagement, Bindung, Versprechen, Verpflichtung

3 Ebd., S. 15 f.

4 Ebd., S. 24 f.

5 Ebd., S. 9 - 12.

6 Ebd., S. 26.

7 Ebd., S. 15.

8 G. Krüger, Lebensformen christlicher Gemeinschaften. Eine pädagogische Analyse, Heidelberg 1969, 119.

9 J. Halkenhäuser, Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLII), Paderborn 1977, 349.

oder Hingabe und sieht dabei von einer letzten Verbindlichkeit ab, wenngleich man faktisch doch mit einer Bindung auf Lebenszeit rechnet¹⁰. Endlich betont man, das "Gelübde" begründe nicht einen höheren Grad christlicher Vollkommenheit und mache lediglich Gottes Freiheit sichtbar¹¹. Damit entfernt man sich freilich von der Schrift, die vom Weg der Vollkommenheit spricht, und bedenkt nicht, daß der schwierigere Weg der evangelischen Räte einer Motivation bedarf. Gewiß geht es immer darum, daß man die eigene Berufung erkennt und den Willen Gottes erfüllt, indes kann man den Weg der evangelischen Räte nicht ohne besondere sittliche Anstrengung gehen. Auf jeden Fall ist man in den neuen Kommunitäten bemüht darzutun, daß die Rechtfertigung aus Gnade nicht gefährdet wird durch das kommunitäre Leben. Deshalb übergaben einige bekanntere Kommunitäten im Jahre 1979 dem Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland eine Erklärung, in der sie klarstellten, daß sie in dieser Lebensform keinerlei Verdienstcharakter sehen, sondern lediglich eine Gabe des Heiligen Geistes. Damit wollten sie, wie sie ausdrücklich feststellten, den reformatorisch bedingten Vorurteilen gegen eine monastische Berufung eine Antwort erteilen und der im Protestantismus tief verwurzelten Aversion gegen die Werkgerechtigkeit begegnen¹². - Es sei nur kurz darauf hingewiesen, daß die einseitige Hervorhebung der Gnadenhaftigkeit des Weges der evangelischen Räte heute unverkennbar auch im katholischen Denken ihre Spuren hinterlassen hat.

In der Rechtfertigung ihres Weges versuchen die neuen Kommunitäten auch zu zeigen, daß sich die überkommene protestantische Ablehnung des Mönchtums mitnichten auf das Evangelium berufen kann, daß das Mönchtum vielmehr prinzipiell eine bedeutende christliche Lebensform darstellt¹³. Sie überschreiten dabei allerdings den eigenen Ansatz,

10 Ebd., 321-323. Den überkommenen reformatorischen Standpunkt stellt Bernhard Lohse klar heraus, wenn er schreibt: "Die evangelische Freiheit läßt ein klösterliches Leben zu, sofern kein Gesetz daraus gemacht wird und keine ewigen Gelübde geleistet werden" (B. Lohse, *Luthers Kritik am Mönchtum*, in: *Evangelische Theologie* 20, 1960, 429). "Die Gelübde dürfen nicht auf Lebenszeit binden. Entweder sind überhaupt keine Gelübde zu leisten oder sie sollten jederzeit lösbar sein" (ebd., 432).

11 J. Halkenhäuser, a.a.O., 325 f.

12 R. Mumm, *Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Kirchen*, a.a.O., S. 10 f; G. Hage, J. Graf Finckenstein, G. Krause, a.a.O., 211. Vgl. auch W. Hümmer, *Neue Kirche in Sicht?*, Marburg 1970, 139: "Niemand wird durch Ehelosigkeit oder Ehe gerecht, sondern allein aus Gnaden um Christi willen...".

13 R. Mumm, *Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Kirchen*, a.a.O., S. 13; J. Halkenhäuser, a.a.O., 238.

wenn sie etwa darauf hinweisen, daß die evangelisch-lutherische Bekenntnisschrift "Apologia Confessionis Augustanae" die Ehelosigkeit der Priester zwar ablehnt, dann aber sogleich fortfährt: "Doch lassen wir dennoch der Jungfrauschaft ihr Preis und Lob und sagen auch, daß sie eine Gabe sei höher denn die andern. Denn gleich wie Weisheit zu regieren ein höher Gabe ist, denn andere Künste: also ist die Jungfrauschaft oder Keuschheit ein höher Gabe, denn der Ehestand"¹⁴.

Ein bedeutendes Element dieser neuen Gemeinschaften ist die Familiarität. Anknüpfend an die Urgemeinde von Jerusalem und an die paulinische Lehre von den Charismen¹⁵, wollen sie so etwas sein wie die ideale Gemeinde und das gemeinsame Leben der Jüngerschaft des irdischen Jesus nachahmen. Programmatisch ist für sie das Jesus-Wort "Einer ist euer Meister; ihr aber seid alle Brüder" (Mt 23,8)¹⁶. Sie führen ein intensiv religiöses Leben und richten den Blick konsequent auf die persönliche Heiligung und auf ein beispielhaftes Christenleben. Einen großen Stellenwert messen sie dabei dem Stundengebet oder dem Tagzeitgebet bei. In ihm sehen sie so etwas wie eine Säule des bruderschaftlichen, des schwesterschaftlichen oder des kommunitären Lebens. Überhaupt betrachten sie das Gebet, die Anbetung, das Gotteslob, und auch die Fürbitte für die Menschen und für die Nöte der Welt als das Fundament ihrer Lebensform.

So heißt es etwa in der Selbstdarstellung der Schwestern des Casteller Rings, die Kapelle sei der Mittelpunkt der Gemeinschaft, dort werde täglich die Bedrohung und Angst der Welt zu Gott getragen und viele Menschen, die die Kommunität besuchten, empfahlen ihre Sorgen und Anliegen dem Gebet der Schwestern¹⁷.

14 Apologia XXIII, 39; vgl. R. Mumm, Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Kirchen, a.a.O., S. 11.

15 J. Halkenhäuser, a.a.O., 251 ff. 343 f.

16 Vgl. H. A. Gornik, Hrsg., Anders leben. Christliche Gruppen in Selbstdarstellungen (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 344), Gütersloh 1979, 90. 72.

17 Ch. Schmid, Der Casteller Ring, in: Lydia Präger, Hrsg., Frei für Gott und die Menschen. Evangelische Bruder- und Schwesterschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Stuttgart²1964, 146. Vgl. M. Pfister, Frei für Gott in der Gemeinschaft der Brüder zum Dienst in der Welt, in: R. Mumm, Hrsg., Ökumene im bruderschaftlichen Leben, Kassel 1971, 59 f. "Wir beten für alle, die nicht beten können oder nicht beten wollen. Wir tun dies in verschiedenen Formen: da sind die großen Fürbitten aus der Ostkirche, da finden wir neue Formulare der katholischen Kirche, da sind Anregungen und Gebetshilfen aus der Studentengemeinde und anderen Communitäten ... Wir haben einen Gebetskasten und ein Fürbittbuch...".

Speziell von der Fürbitte ist immer wieder die Rede in den neueren Kommunitäten. Man scheut sich nicht, in diesem Zusammenhang von einem priesterlichen Dienst der Brüder und Schwestern zu sprechen¹⁸. Teilweise begegnet uns dabei auch die Praxis der Gebetswache, in der Tag und Nacht jeweils von einigen Mitgliedern der Gemeinschaft, stellvertretend für die Kommunität, die Anliegen der Menschen vor Gott hingetragen werden. Auch das betrachtende Gebet spielt hier eine große Rolle. Es ist keine Seltenheit, daß für die Meditation täglich eine ganze Stunde aufgewendet wird. Damit verbindet sich dann, entsprechend der reformatorischen Tradition, ein intensives Bibelstudium. In der Regel ist die Liturgie reich ausgestaltet, feiert man häufig das Herrenmahl - das Sakrament des Altares -, räumt man der Einzelbeichte einen bedeutenden Platz ein, mißt man dem sonntäglichen Gottesdienstbesuch einen zentralen Stellenwert bei. Viele Gemeinschaften haben einen ganz neuen Zugang zur liturgischen und sakramentalen Dimension gefunden, zur Sprache der Gebärden und der Gewänder. Mit dem intensiven gottesdienstlichen Leben verbinden sie häufig einen starken Sinn für das soziale Apostolat und für die missionarische Verkündigung. Gern sprechen sie von den drei Säulen ihres Gemeinschaftslebens, der "Liturgia", der "Diakonia" und der "Martyria", um dann der "Liturgia" den ersten Platz einzuräumen¹⁹.

Die neuen Gruppierungen setzen weniger auf die Theologie als auf das Leben aus dem Glauben und richten den Blick vornehmlich nach innen, ungeachtet ihres Hineinwirkens in die moderne Welt. Dabei sind sie nicht selten von einer starken eschatologischen Dynamik bestimmt²⁰, die zuweilen auch apokalyptische Züge annimmt²¹, ohne daß man ihnen vorwerfen kann, sie seien weltflüchtig²².

18 J. Halkenhäuser, a.a.O., 229. Vgl. M. Thurian, Maria, Mainz 1965, 222: "Die Apostel, die Martyrer, die Zeugen der Kirche, die Jungfrau Maria müssen in der Liturgie erwähnt werden, damit wir uns bewußt werden, daß wir in der Anbetung und in der Fürbitte für alle Menschen nicht allein stehen, sondern daß Christus uns in einem einzigen Leibe mit der ganzen >Wolke von Zeugen< vereint, welche uns umgibt."

19 J. Halkenhäuser, a.a.O., 361; R. Mumm, Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Kirchen, a.a.O., S. 15; G. Hage, J. Graf Finckenstein, G. Krause, a.a.O., 211; H. A. Gornik, a.a.O., 92 f.

20 Ch. Schmid, a.a.O., 146; vgl. auch J. Halkenhäuser, a.a.O., 393 ff.

21 Vgl. H. A. Gornik, a.a.O., 79.

22 J. Halkenhäuser, a.a.O., 393 ff.

Zeitkritisch bieten sie der Welt einen alternativen Lebensstil an und stellen ihr Orte lebendigen Glaubens vor. Dabei erkennen sie klar die "gemeinschaftszerstörenden und persönlichkeitsfeindlichen Makrostrukturen der modernen Gesellschaft" und stellen sich bewußt gegen sie²³.

Ein wichtiges Anliegen ist für sie das ökumenische: das Gebet für die Einheit und für die Getrennten, Liebe und Verstehen für die Andersdenkenden, Ehrfurcht und Hochachtung gegenüber dem, was ihnen heilig ist, und Demut in der konkreten Begegnung mit ihnen²⁴. Sie wollen Stätten ökumenischer Begegnung sein und suchen nach Wegen der Einheit²⁵. Mit dem ökumenischen Anliegen verbinden sie das Bemühen um die Erneuerung der Kirche oder sehen gerade in der Erneuerung der Kirche einen Beitrag zur Ökumene²⁶.

An die Stelle der anfänglichen Skepsis des volkskirchlich-institutionellen Protestantismus gegenüber dem neu aufbrechenden bruderschaftlichen und kommunitären Leben sind heute im allgemeinen wohlwollende Annahme und gar positive Würdigung getreten bei den Verantwortlichen²⁷. Das ist vor allem das Verdienst der neuen Gemeinschaften selber, die, nach evangelischem Kirchenverständnis jeweils eigenständige Gebilde²⁸, von Anfang an um Verständnis geworben und bewußt ihren Ort in den Landeskirchen gesucht haben. Gern definieren sie sich als Repräsentanz der größeren Kirche oder als Kirche im kleinen²⁹. Dabei haben sie ein genuin pastorales Ziel, wenn sie ihre Aufgabe darin sehen, die Menschen "aus der weitverbreiteten Unverbindlichkeit und Agonie" ihres Christseins herauszuführen und ihnen den Weg "zu einer verbindlichen und verpflichtenden Gestalt" des

23 H. A. Gornik, a.a.O., 91.

24 B. Schlink, Die ökumenische Marienschwesternschaft, in: L. Präger, Hrsg., *Frei für Gott und die Menschen. Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Stuttgart 1964, 121.

25 J. Halkenhäuser, a.a.O., 371-392.

26 G. Hage, J. Graf Finckenstein, G. Krause, a.a.O., 211.

27 J. Halkenhäuser, a.a.O., 320.

28 Ebd., 207.

29 J. Halkenhäuser, a.a.O., 333-352; vgl. auch M. Thurian, *La Communauté de Cluny*, in: *Verbum Caro* 2, 1948, 110; R. Mumm, *Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Kirchen*, a.a.O., S. 11. und S. 14.

Christentums zu zeigen³⁰.

Heute erkennen die Landeskirchen an, daß sie von den Bruder- und Schwesternschaften und von den Kommunitäten starke Impulse empfangen haben³¹. Das wurde im Jahre 1976 durch die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands dankbar festgestellt. Dabei betonte man allerdings nachdrücklich, wohl auch als Mahnung, diese Gemeinschaften stünden ganz auf dem Boden der Heiligen Schrift und seien bemüht, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben zu leben³².

Das Wiedererstehen des kommunitären Lebens im reformatorischen Christentum steht in einem inneren Zusammenhang mit der Neubesinnung auf die Kirche als Institution, die seit dem Beginn unseres Jahrhunderts zu konstatieren ist, die auch im katholischen Christentum ihre Spuren hinterlassen hat, wenn auch ein wenig anders akzentuiert³³. Damals überwand man, speziell im Protestantismus, den Individualismus und Subjektivismus des 19. Jahrhunderts und lernte die Kirche wieder als den Leib Christi verstehen, als das Volk Gottes, als die Mutter. Es wuchs auch im Protestantismus so etwas wie Liebe zur sichtbaren Kirche. Genau davon wird etwas spürbar in den neuen Gemeinschaften³⁴.

Es wäre indessen verwunderlich, wenn die Hinbewegung zur Kirche nicht auch zu einem neuen Verständnis für die Mariengestalt und für ihre Verehrung geführt hätte. Erkennt man in der Kirche den Leib Christi, so fällt der Blick notwendig auf die Mutter Jesu. Die Liebe zur Kirche geht naturgemäß Hand in Hand mit der Hinwendung zu Maria. Das beweist nicht zuletzt die Tatsache, daß in der unmittelbaren Gegenwart die Abwendung von der Kirche in weiten Kreisen auch das Verständnis für die Mutter Jesu zerstört hat. Die Entfremdung von der Kirche verbindet sich mit der Entfremdung von der Marienge-

30 J. Halkenhäuser, a.a.O., 349.

31 Ebd.

32 R. Mumm, Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Kirchen, a.a.O., S. 13 f.

33 J. Halkenhäuser, a.a.O., 180 f. 332. Vgl. P. Althaus, *Das Erlebnis der Kirche*, Leipzig 1919; O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1927; K. Plachte, *Die Wiederentdeckung der Kirche*, Göttingen 1940; E. Kinder, *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlin 1960.

34 J. Halkenhäuser, a.a.O., 332 ff.

stalt.

Mit der Hinwendung zur Kirche hängt wiederum auch die wachsende Sensibilisierung für die Ökumene zusammen³⁵. Auch von daher dürfte die Beschäftigung mit der Mariengestalt forciert werden.

In der Tat ist die Marienfrömmigkeit in diesem Kontext der Hinwendung zur sichtbaren Kirche ein ganz wesentliches Element der Spiritualität in den neuen geistlichen Gemeinschaften. Das gilt für die katholischen freilich mehr noch als für die evangelischen. Aber auch die evangelischen würdigen Maria, teilweise in erstaunlicher Annäherung an das katholische Marienbild³⁶.

II. DAS GEISTIGE PROFIL EINIGER BEDEUTENDER NEUERER KOMMUNITÄTEN.

Im protestantischen Raum zählt man heute offiziell ca. 60 neue geistliche Gemeinschaften. Dazu kommen weitere immer wieder spontan entstehende, die mehr im Verborgenen leben, zum Teil aber auch schon nach kurzer Zeit wieder verschwinden³⁷. In ihrer kaum zu überschauenden Vielfalt zeugen diese Gemeinschaften unleugbar von dem auch heute noch vorhandenen inneren Reichtum des Christentums³⁸. Besonders bekannt geworden sind der Casteller Ring, die Communauté von Taizé, die Jesusbruderschaft in Gnadental bei Limburg, die Christus-Bruderschaft von Selbitz, die Johannes-Bruderschaft, die Michaels-Bruderschaft und die Darmstädter Marienschwestern³⁹.

35 Ebd., 371-392.

36 F. Courth, Art. Maria/Marienfrömmigkeit V (Pastoraltheologisch), in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXII, Berlin 1992, 153.

37 G. Hage, J. Graf Finckenstein, G. Krause, a.a.O., 207.

38 R. Mumm, Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Kirchen, a.a.O., S. 26.

39 Im Raum der katholischen Kirche sind hier etwa zu nennen die Kleinen Brüder von Charles de Foucauld, die Focularini, die Schönstätter, die Charismatische Gemeindeerneuerung, die Integrierte Gemeinde, der Löwe von Juda, die Legionäre Christi, Comunione e Liberazione, das Opus Dei, der Johannes-Orden des Père M.-D. Philip-

Der Casteller Ring, der im Schloß Schwanberg bei Kitzingen am Main beheimatet ist, ist 1942 aus Pfadfinderinnen hervorgegangen. Er fühlt sich besonders der benediktinischen Tradition verpflichtet. Zum Casteller Ring gehören heute etwa 35 Frauen, die zum Teil die kommunitive Lebensweise mit außerhäuslicher Berufstätigkeit verbinden. Beim Stundengebet tragen sie ein Ordensgewand. Viermal täglich versammeln sie sich zum Stundengebet, dreimal wöchentlich zur Eucharistiefeier. Große Breitenwirkung entfalten sie durch Tagungen und Rüstzeiten. Vielen Kreisen und Gruppen, die bei ihnen einkehren, geben sie religiöse Anregungen und schenken ihnen eine spirituelle Heimat. Sie leben in geistiger Nähe zur Hochkirchlichen Bewegung⁴⁰ und zur Michaels-Bruderschaft⁴¹, betrachten daher Friedrich Heiler und Wilhelm Stählin als besondere theologische Autoritäten⁴².

In engem Austausch mit dem Casteller Ring steht die Johannes-Bruderschaft, die deswegen wenigstens kurz erwähnt sei⁴³. Es handelt sich dabei um eine kontemplative Gemeinschaft, die 1929 von Friedrich Heiler begründet worden ist⁴⁴. Sie möchte das Bischofsamt mit der apostolischen Sukzession für die Kirchen der Reformation zurückgewinnen und strebt die Priesterweihe an als Voraussetzung für die Interkommunion⁴⁵.

Im gleichen Jahr wie der Casteller Ring ist die Communauté von Taizé im französischen Burgund entstanden, im Jahre 1942. Gegründet wurde sie von dem aus der französisch sprechenden Schweiz stammenden reformierten Theologen und Pfarrer Roger Schutz. Sie fühlt sich sehr der Ökumene verpflichtet, aber auch der missionarischen Tätigkeit. Mit der Gemeinschaft der Brüder von Taizé sind einige wenige Frauenkommunitäten zwar nicht

pe von Fribourg, Das Werk in Bregenz und das Neokatechumenat. - In der katholischen Kirche setzen die Verantwortlichen große Hoffnung auf die neuen Gemeinschaften und vertrauen ihnen teilweise mehr als den alten Orden, deren mangelnde religiöse Vitalität und Zerstrittenheit kein Geheimnis mehr ist.

40 Vgl. unten Anm. 65-67.

41 Vgl. unten Anm. 51.

42 R. Mumm, Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Kirchen, a.a.O., S. 25; vgl. Ch. Schmid, a.a.O., 145-149; H. A. Gornik, a.a.O., 86-99.

43 R. Mumm, Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Kirchen, a.a.O., S. 17.

44 G. Hage, J. Graf Finckenstein, G. Krause, a.a.O., 208.

45 R. Mumm, Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Kirchen, a.a.O., S. 18.

formell, aber doch geistlich verbunden. Gegenwärtig besteht sie aus etwa 70 Mönchen, die verschiedener Nationalität und verschiedenen Bekenntnisses sind. Dreimal am Tag versammeln sie sich zu den Gottesdiensten in ihren weißen Mönchsgewändern. Viele Besucher kommen zu ihnen. Sie nehmen teil an ihren Gottesdiensten und führen Gespräche mit ihnen. Um noch mehr Kontakte mit den Menschen zu bekommen, üben einige von ihnen weltliche Berufe aus oder leben außerhalb des Mutterklosters in kleineren Fraternitäten, wo sie in den verschiedenen Milieus diakonisch und missionarisch tätig sind. So ist der spirituelle Einfluß von Taizé nicht unbeträchtlich⁴⁶.

Auch die Jesus-Bruderschaft von Gnadenthal bei Limburg, 1961 aus einem Gebetskreis hervorgegangen, zunächst in Ludwigshafen ansässig, hat eine starke missionarische Ausstrahlung und erreicht nicht wenige Menschen. Sehr stark widmet sie sich der der publizistischen Tätigkeit. Zu ihr gehören unverheiratete Männer und Frauen, aber auch Verheiratete mit ihren Familien. In den siebziger Jahren waren es 47 unverheiratete Männer, 58 unverheiratete Frauen und 20 Familien aus verschiedenen Nationen, die aber jeweils eigene Kommunitäten bilden. Auch die Familien leben in der Jesus-Bruderschaft in der Regel kommunitär⁴⁷. Zum Mutterkloster in Gnadenthal gehören noch einige Außenstellen, und zwar in Hamburg, Berlin, Ludwigshafen, Lörrach und Wuppertal, in Gent und in der Schweiz, in Italien, Israel und Afrika, an denen sich aber jeweils nur sehr kleine Kommunitäten befinden. Außenkommunitäten werden sie genannt. Anders als im Zentrum, wo die Mitglieder freigestellt sind für die internen Aufgaben, sind sie in den Außenstellen berufstätig oder noch in der Ausbildung. Bedauerlicherweise ist die Zahl der Mitglieder in letzter Zeit erheblich zurückgegangen. Die Mitte der Gemeinschaft ist das Gebet, das gemeinsame und das private Gebet. Beim Stundengebet tragen die Mitglieder ein weißes Ordensgewand. Täglich feiern sie das Herrenmahl. Zusätzlich kommen sie jeden Abend in kleinerer oder größerer Runde zusammen, um eine ganze Stunde dem Gebet zu obliegen. Bemerkenswert ist die Lebensmaxime der Gemeinschaft: "Rede nur, wenn du gefragt wirst, aber lebe so, daß man dich fragt"⁴⁸.

46 Ebd., S. 23.

47 H. A. Gornik, a.a.O., 72.

48 R. Mumm, Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Kirchen, a.a.O., S. 25.

Die Christus-Bruderschaft von Selbitz, eine gemischte Kommunität von 23 Brüdern und 165 Schwestern - Ende der siebziger Jahre -, von denen etwa die Hälfte in kleinen Gruppen in Außenstationen lebt⁴⁹, gegründet von dem Pfarrer-Ehepaar Walter und Hanna Hümmer, geht zurück auf das Jahr 1949. Sie ist aus einem spirituellen Aufbruch hervorgegangen, dessen Zentrum seit 1940 das Pfarrhaus von Schwarzenberg an der Saale war, in dem sich damals über Jahre hin zahlreiche Menschen in Gebets- und Bibelkreisen versammelten. Bewußt nimmt die Gemeinschaft die alte monastische Tradition wieder auf. Von Anfang an versteht sie sich ausdrücklich als evangelischen Orden. Unter dem Kreuz Christi will sie sich entfalten. In der Zusammenführung der Mutter Maria mit dem Jünger Johannes durch den sterbenden Jesus sieht sie ein Bild ihres gemeinsamen Lebens. Als Zeichen der Einheit tragen die Brüder und Schwestern stets ihre Ordenstracht⁵⁰.

Es gibt nicht wenige Kommunitäten, die eng mit der Michaels-Bruderschaft verbunden sind. Bei ihr handelt es sich um eine Gemeinschaft von Theologen und Laien, die 1931 aus dem Berneuchener Kreis hervorgegangen ist. Von Anfang an war in ihr führend tätig der spätere Landesbischof von Oldenburg, Wilhelm Stählin. Sie ist eine Bruderschaft im klassischen Sinne. Heute zählt sie in Deutschland und Österreich, in der Schweiz und im Elsaß insgesamt etwa 600 Brüder in 20 Konventen. In engster Verbindung mit ihr steht der sogenannte Berneuchener Dienst mit etwa 1000 Mitgliedern, zumeist Frauen⁵¹.

Aus der Michaels-Bruderschaft sind hervorgegangen die Gabriels-Gilde in Berlin-Wannsee mit etwa 50 Männern und Frauen, die 1958 gegründet worden ist, der Ordo Pacis in Hamburg, gegründet 1953, eine Gemeinschaft von ca. 40 Frauen unter der Leitung einer Pastorin, die verstreut in Deutschland leben und ihrem Beruf und ihrer Familie verpflichtet sind, deren Kern die Cella St. Hildegard in Hamburg ist, eine kleine Kommunität zölibatär lebender Frauen, und die Bruderschaft Koinonia in Hermannsburg, 1963 im Hermannsburger Missionsseminar entstanden, die 150 Brüder und Schwestern umfaßt, von denen etwa

49 H. A. Gornik, a.a.O., 59. 68.

50 Ebd., 59-71; Walter Hümmer, Die Christusbruderschaft in Selbitz, in: L. Präger, Hrsg., Frei für Gott und die Menschen. Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Stuttgart 1964, 184-194.

51 R. Mumm, Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Kirchen, a.a.O., S. 18 f.

40 in Übersee arbeiten; der Kern besteht hier wiederum aus einer Kommunität, aus einer kleinen Gruppe von ehelos lebenden Männern⁵².

Im Einflußbereich der Michaelsbruderschaft stehen auch die Ansverusbruderschaft, die Missionsbruderschaft in Südafrika, die norwegische Pastoren-Bruderschaft Ordo Crucis und viele weitere Bruder- und Schwesternschaften⁵³.

Zu den aus der Michaels-Bruderschaft hervorgegangenen Gemeinschaften gehört auch die Darmstädter Marienschwesternschaft, eine Gruppe von Frauen, die sich rein monastisch versteht und heute etwa 130 Schwestern umfaßt. Gegründet von Dr. Klara Schlink (Schwester Basilea) und Erika Madauss (Schwester Martyria), ist sie 1947 aus einem Mädchenbibelkreis entstanden. Die Spiritualität ist hier stark pietistisch geprägt und eschatologisch bis apokalyptisch akzentuiert. Sie äußert sich in einem sehr intensiven Gottesdienst- und Gebetsleben sowie in zahlreichen, sehr emotional bestimmten missionarischen Aktivitäten. Es gibt hier eine Reihe von Außenstationen, auch im Ausland. Die Marienschwestern wollen eine Bußbewegung sein. Dabei sind sie geleitet von dem Bewußtsein, daß wir heute in einer Zeit des großen apokalyptischen Abfalls leben. Marienschwestern nennen sie sich deshalb, weil sie den Weg mit Jesus gehen wollen, und zwar "im restlosen Ja der Hingabe aus Liebe ... wie es Maria tat"⁵⁴. Von ihr heißt es, sie sei diesen Weg "als Mutter des Herrn" gegangen, "der in Armut und unter Schmach geboren" worden sei und gelebt habe, und sie habe so mit Ihm gelitten bis sich unter dem Kreuz das prophetische Wort des Simeon an ihr erfüllt habe "deine Seele wird ein Schwert durchdringen" (Luk. 2,35), die Schrift aber lasse sie sprechen "von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter" (Luk 1,48)"⁵⁵. Die Gemeinschaft ist entschlossen, der Mutter des Herrn Ehre und Liebe zu erweisen und ihrem Vorbild nachzufolgen⁵⁶. Sie will sich darum bemühen, daß die Mutter des Herrn auch unter den evangelischen Christen wieder geliebt und geehrt wird,

52 G. Hage, J. Graf Finckenstein, G. Krause, a.a.O., 209.

53 R. Mumm, Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Gemeinschaften, a.a.O., S. 20 f.

54 B. Schlink, Die ökumenische Marienschwesternschaft, a.a.O., 116.

55 Ebd.

56 Ebd.

wie es ihr nach der Heiligen Schrift zukommt und wie es auch der Reformator Martin Luther gelebt und bestimmt hat⁵⁷. Maria wird hier vor allem als jene verstanden, die die Schwestern zu dem leidenden Christus hinführt, zu dem leidenden Christus, der die Mitte der Spiritualität dieser Gemeinschaft ist⁵⁸.

Nur am Rande erwähnt sei noch eine kleine Schwesternkommunität, die sich in besonderer Weise der Gestalt der Mutter Jesu verpflichtet weiß. Sie hat sich nach dem 2. Weltkrieg in Dänemark gebildet und hat Außenstellen in Schweden und in Deutschland. Sie nennt sich Congregation der Marien-Töchter. Mit dem kontemplativen Leben verbindet sie das aktive Leben im Dienst an den Frauen. Sie will der Frauenwelt helfen, ihre verlorene Identität wiederzufinden - ein zweifellos wichtiges Anliegen in der Gegenwart. In ihrem Frauenapostolat weiß sie sich inspiriert von der Jungfrau Maria, die, wie es heißt, "als die erste die Lösung des Frauenlebens offenbart hat"⁵⁹. Die Schwestern betrachten Maria als ihre geistige Mutter. Wie diese ein Leben des demütigen Dienstes geführt hat, so wollen es auch die Schwestern. Dabei sehen sie ihre entscheidende Aufgabe darin, die Frauenwelt diesen, wie sie es nennen, "evangelischen Marienweg" zu lehren⁶⁰.

Die einzelnen Gemeinschaften sind nicht besonders mitgliederstark. Sie haben weniger Mitglieder als die entsprechenden Gemeinschaften in der katholischen Kirche. Aber ihr Einfluß ist nicht gering. Er ist größer, als es die kleine Zahl vermuten läßt, sammeln sie doch jeweils größere Gruppen von Freunden und Förderern um sich, die den Geist der Gemeinschaft in die Gemeinden und in die Welt hineintragen.

III. IHRE MARIOLOGIE UND IHRE MARIENVEREHRUNG.

57 B. Schlink, Maria. Der Weg der Mutter des Herrn, Darmstadt-Eberstadt 1960, 153-155.

58 R. Mumm, Bruderschaften und Kommunitäten in evangelischen Gemeinschaften, a.a.O., S. 24 f; B. Schlink, Die ökumenische Marienschwesternschaft, a.a.O., 111-127.

59 E. Wolf, Die Congregation Mariens-Töchter, in: L. Präger, Hrsg., Frei für Gott und die Menschen. Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Stuttgart 1964, 182.

60 Ebd., 178-184.

In den Selbstdarstellungen dieser Gemeinschaften ist, wenn man einmal von der Christus-Bruderschaft von Selbitz, von der Darmstädter Marienschwesternschaft und von der Congregation der Marien-Töchter absieht, nicht die Rede von Maria. Das ganze Interesse richtet sich hier auf Christus und auf die Feier des Herrenmahls. Aber der Weg von Christus zu seiner Mutter ist nicht weit, wenn er wirklich als der Sohn Gottes geglaubt wird, zumal wenn man seine Kirche liebt und sie als den Leib Christi zu verstehen gelernt hat. Das zeigt sich auch hier.

Von Maria ist auffallenderweise nicht einmal in der oft sehr breiten Begründung der evangelischen Räte, näherhin der Jungfräulichkeit, die Rede⁶¹, obwohl Hans Asmussen, dessen Theologie viele der neueren spirituellen Gemeinschaften prägt, die innere Verbindung des Lobpreises der Jungfräulichkeit bei den Vätern mit der Jungfräulichkeit Mariens nachdrücklich hervorhebt⁶² und die Darmstädter Marienschwester Basilea Schlink bekennt, daß sie durch das Beispiel der völligen Hingabe Mariens viel Kraft und großen Segen empfangen hat⁶³. Erst Max Thurian, einer der geistigen Väter der Gemeinschaft von Taizé, zieht eine Verbindungslinie von der Jungfräulichkeit Mariens zur Jungfräulichkeit der Mönche, und zwar programmatisch⁶⁴.

Ist auch in den Selbstdarstellungen dieser neuen Gemeinschaften durchweg nicht die Rede von Maria, so ist die Hinwendung dieser Gruppierungen zu ihr doch unverkennbar. Häufig ist die Rede von ihr im Schrifttum dieser Gemeinschaften, in ihrer Liturgie und in ihrem Gebetsleben und bei jenen Theologen, von denen sie geprägt sind. Damit steht man freilich gegen den Trend der gängigen Pastoral der evangelischen Gemeinden.

Friedrich Heiler, der Begründer der Hochkirchlichen Bewegung im modernen Protestantismus, die der geistige Hintergrund einer Reihe von neueren Bruder- und Schwesternschaften und Kommunitäten ist, wandte sich bereits in den zwanziger Jahren

61 Vgl. vor allem J. Halkenhäuser, a.a.O., 262-276.

62 H. Asmussen, *Maria die Mutter Gottes*, Stuttgart 1960, 18 f.

63 B. Schlink, *Maria*, a.a.O., 153.

64 M. Thurian, *Maria*, a.a.O., 35-42.

der Marienverehrung zu mit Berufung auf Martin Luther und auf das Neue Testament⁶⁵. Er führt den Verfall der Marienverehrung im Luthertum vor allem auf die Aufklärung zurück, die, wie er feststellt, kein Verständnis für das Mysterium gehabt hat⁶⁶. Bei ihm finden wir den leidenschaftlichen Appell: "Wir müssen die Mutter Maria zurückholen"⁶⁷. Damit steht er nicht allein. Einige Jahrzehnte später wiederholt ihn der evangelische Theologe Walter Nigg mit größerer Eindringlichkeit, wenn er schreibt: "Wenn wir so unbekümmert an Maria vorübergehen, könnte die Christenheit ein Schlag treffen, der die Form einer Katastrophe, eines Zusammenbruchs, einer Heimsuchung annimmt. Der Anfang ist in der sich ausbreitenden Verwirrung im Raum der Kirche schon zu erkennen"⁶⁸.

Hans Asmussen, der die neuen evangelischen Gemeinschaften stark inspiriert hat⁶⁹, sieht in dem Bekenntnis zur beständigen Jungfräulichkeit Mariens ein wesentliches Element des überkommenen Glaubens. Er schreibt, ohne dieses Bekenntnis gebe es nicht die wahre Kirche Christi, sondern nur Christianismus, wer nicht an der biologischen Jungfräulichkeit Mariens festhalte, der sei in der Häresie⁷⁰, ja, ohne die Jungfrauschaft Mariens gebe es kein Heil⁷¹. Des weiteren erklärt er, die Gestalten der Mutter Gottes und der Kirche fließen geradezu ineinander, weshalb man von der einen immer nur so reden könne, daß die andere mitbetroffen sei⁷².

65 F. Heiler, Die Gottesmutter im Glauben und Beten der Jahrhunderte, in: Hochkirche 3, 1931, 200.

66 A. Brandenburg, Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1965, 51-54. Heiler führt den Verfall der Marienverehrung im Luthertum zu einen auf die Aufklärung und zum anderen auf Calvin zurück, der mehr und mehr Einfluß im Luthertum gewonnen habe. Hinsichtlich der letzteren Behauptung geht die moderne Forschung freilich andere Wege (vgl. ebd.).

67 F. Heiler, a.a.O., 202. Vgl. A. Brandenburg, a.a.O., 51-54.

68 W. Nigg, Vom beispielhaften Leben. Neun Leitbilder und Wegweisungen, Olten 1974, 262 f.

69 Vgl. oben Anm. 62.

70 H. Asmussen, a.a.O., 17 f. 23. Asmussen schreibt: "Es kann aber niemand mitreden über das, was Maria uns bedeutet, und darüber, was sie im Heilsplan bedeutet, der in diesem Bekenntnis (im Bekenntnis zur Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria) schwankend geworden ist" (ebd., 17).

71 Ebd., 21; vgl. 13 f. 19

72 Ebd., 38. 26. 28-32. 36 f. Vgl. M. Thurian, Maria, a.a.O., 9: "Von Maria reden, heißt von der Kirche reden. Beide sind in derselben grundlegenden Berufung geeint: in der Mutterschaft."

Hinsichtlich der Verehrung Mariens bemerkt er, diese müsse sich auch und vor allem als Echo des Segens darstellen, den Gott über die Mutter des Herrn ausgesprochen habe, es sei die Herrlichkeit des Sohnes in seiner konkreten Geschichtlichkeit, die in solchem Marienlob zum Ausdruck komme⁷³. Dabei stellt er fest, das Wesentliche an Maria seien nicht ihre Beispielhaftigkeit und ihre Vorbildlichkeit, das Wesentliche an ihr sei vielmehr das Einmalige an ihr, ihre Gottesmutterchaft, die auch das Bleibende an ihr sei, gerade durch sie aber sei sie unsere Repräsentantin⁷⁴. Für ihn gilt, daß die "sola gratia" nur in solchen Menschen zur Wirkung kommt, die mitwirken mit der Gnade, und daß Maria für diesen Tatbestand, nämlich für das "Wirken der Gnade allein" in solchen, die mit der Gnade "mitwirken", das aufgerichtete Zeichen in der Menschheitsgeschichte ist, sofern in ihr die Mitwirkung aller Geschlechter am Erlösungswerk gleichsam kulminiert⁷⁵. - Solche Gedanken haben sich die neuen protestantischen Gemeinschaften schon lange zu eigen gemacht.

Nachdrücklich erinnert Basilea Schlink, die Gründerin der Darmstädter Marienschwestern, daran, daß Maria eine einmalige Stellung zukommt in der Heilsgeschichte, daß es die Gnade Gottes ist, die wir in ihr rühmen⁷⁶, und daß ihre Ehre die Ehre des Herrn nicht schmälert, sondern vermehrt, weil er sie "erwählt und begnadet...und zu Seinem Gefäß gemacht" hat⁷⁷.

Nicht weniger entschieden als bei Hans Asmussen und bei Basilea Schlink ist die Hinwendung zu Maria bei Wilhelm Stählin, einem der Ahnherren der Michaels-Bruderschaft⁷⁸. Er schreibt: "Ideen haben vielleicht Väter, aber sie haben keine Mütter. Das fleischgewordene Wort, welches eben keine Idee ist, sondern der inkarnierte göttliche Logos, hat eine Mutter. Das Erlahmen des Interesses an dem biblischen Bild von Maria ist ein beängstigendes

73 H. Asmussen, a.a.O., 61. Er kann sich dabei auf die Apologie zum Augsburger Bekenntnis berufen, in der es in Art. 9 heißt, Maria sei "der allerreichsten Ehren in höchstem Maße würdig."

74 Ebd., 28. 33.

75 Ebd., 15 f. 44.

76 B. Schlink, Maria, a.a.O., 156 f.

77 Ebd., 154; vgl. auch 39.

78 Vgl. oben Anm. 51.

Anzeichen dafür, in welchem Maße in der Christenheit die leibhaftige Offenbarung Gottes in eine Christus-Idee entleert und verfälscht wird. Wer an das Christentum, an eine erhabene Idee glaubt, hat keinen Anlaß, der Mutter des Herrn zu gedenken"⁷⁹.

Max Thurian von Taizé⁸⁰ stellt programmatisch fest: "Für das geistliche Leben ist es unerlässlich, Maria vom Evangelium her in unsere Frömmigkeit einzubeziehen"⁸¹. Er hält es für notwendig, daß das lebendige Gedächtnis der Jungfrau Maria in der Kirche und in der persönlichen Frömmigkeit des einzelnen immer wieder gefeiert wird, und zwar deshalb, weil Maria zugleich die Mutter des Herrn und das Bild der Kirche ist⁸². Er erklärt, Maria sei die Ersterlöste und die erste Christin, schon deshalb gebühre ihr ein Platz in der Verkündigung der Kirche und im geistlichen Leben der Gläubigen⁸³. Dabei bemerkt er: "Da Maria als Bild des treuen und mit Gnade überhäuften Gottesvolkes ein so hervorragendes Glied der Kirche ist, muß sie doch der Liturgie ein Anlaß ganz besonderen Gotteslobes sein..."⁸⁴, und fährt fort: "In ihrem Kampf muß die Kirche auf das eschatologische Zeichen der Apokalypse schauen: auf die mit der Sonne Gottes bekleidete Frau, den Kosmos zu ihren Füßen, das Haupt mit zwölf Sternen gekrönt; diese Frau ist die Kirche selbst, die trotz ihres harten Kampfes in dieser Welt die Verheißung der Herrlichkeit besitzt"⁸⁵. Er betont, Maria und die Kirche seien in der Berufung zur Mutterschaft geeint und die eine lasse sich nicht verstehen ohne die andere, weil die eine das Urbild der anderen sei⁸⁶. Im Hinblick auf die katholische Marienlehre sieht er die entscheidenden Divergenzen in den Dogmen von der Immaculata Conceptio und von der Assumptio⁸⁷.

79 W. Stählin, Maria, die Mutter des Herrn, ihr biblisches Bild, in: Ders., Symbolon. Vom gleichnishaften Denken. Gesammelte Aufsätze, Stuttgart 1958, 226; vgl. A. Brandenburg, a.a.O., 47 f.

80 Vgl. oben Anm. 64.

81 M. Thurian, Maria, a.a.O., 7.

82 Ebd., 227.

83 Ebd., 221-223.

84 Ebd., 221.

85 Ebd., 222.

86 Ebd., 10 f. Ähnlich sagt es Hans Asmussen (vgl. oben Anm. 72).

87 Ebd., 8.

In der Mönchsgemeinde von Taizé hat Maria einen festen Platz im Gottesdienst, in der Meditation und in der Spiritualität⁸⁸. Liturgisch begeht die Gemeinschaft vier Marienfeste: Mariä Verkündigung, Mariä Heimsuchung, Mariä Reinigung und Mariä Eingehen in die Ruhe Gottes⁸⁹.

Wenn wir heute im Evangelischen Erwachsenenkatechismus lesen: "Maria gehört in das Evangelium ... Sie wird als beispielhafte Hörerin des Wortes Gottes gezeichnet, als die Magd des Herrn, die ja zu Gottes Willen sagt, als die Begnadete, die aus sich selber nichts, durch Gottes Güte aber alles ist. So ist Maria das Urbild der Menschen, die sich von Gott öffnen und beschenken lassen, der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche"⁹⁰, so dürfte das nicht zuletzt auf die spirituelle Besinnung der neuen Gemeinschaften zurückzuführen sein⁹¹.

Bei aller Hinwendung zu Maria sind die neuen Gemeinschaften - im Kontext des reformatorischen Erbes - skeptischer gegenüber der besonderen Stellung Mariens im Heilswerk, näherhin gegenüber ihrer stellvertretenden Mitwirkung im Erlösungsgeschehen⁹² und gegenüber ihrer Mittlerfunktion im Hinblick auf die Gläubigen, wie sie in der katholischen Kirche geglaubt wird. Schwer tun sie sich darin, Maria als Gehilfin des Erlösers zu verstehen, ihre tätige Empfänglichkeit für alle und ihr wirkliches Handeln an der Kirche anzuerkennen, wie es das II. Vaticanum zum Ausdruck bringt, wenn es erklärt: "Sie (Maria) umfing den Heilswillen Gottes mit ganzem Herzen und von Sünde unbehindert und gab sich als Magd des Herrn ganz der Person und dem Werk des Sohnes hin und diente so unter ihm und mit ihm in der Gnade des allmächtigen Gottes dem Geheimnis der Erlösung. Mit Recht also sind die heiligen Väter der Überzeugung, daß Maria nicht bloß passiv von Gott benutzt wurde, sondern in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der

88 F. Courth, a.a.O. 153.

89 M. Thurian, Maria, a.a.O., 225 f.

90 Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens, Gütersloh 1982, 392 f. Vgl. W. Beinert, Hrsg., Maria heute ehren, Freiburg 1977, Einl. u. S. 12.

91 Vgl. vor allem B. Schlink, Maria, a.a.O., 11-26.

92 Thomas v. Aquin bemerkt: "Im Augenblick der Verkündigung erwartete Gott das Jawort der Jungfrau als der Stellvertreterin der ganzen Menschheit" (Summa Theologiae III q. 30 a. 1).

Menschen mitgewirkt hat"⁹³. "In den Himmel aufgenommen, hat sie diese heilbringende Aufgabe nicht abgelegt, sondern fährt durch ihre vielfältige Fürbitte fort, uns die Gaben des ewigen Heils zu erwirken ... Deshalb wird die selige Jungfrau in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin angerufen"⁹⁴. Von daher ist die direkte Anrufung Mariens problematisch für sie, speziell wie sie in weit verbreiteten katholischen Mariengebeten erfolgt, in dem Gebet "Unter deinen Schutz und Schirm" oder im "Salve regina"⁹⁵.

Dennoch scheinen auch hier bei den neueren evangelischen Gemeinschaften manche Barrieren abgebaut zu sein. Immerhin fragt Asmussen, ob das Mittlertum dem Neuen Testament wirklich so fremd sei⁹⁶. In der Tat ist die stellvertretende Genugtuung für das Neue Testament keine Frage, kann gemäß dem Neuen Testament das Leid des einen fruchtbar werden für den anderen⁹⁷, begegnet uns in den Briefen des Neuen Testaments immer wieder das fürbittende Gebet⁹⁸, näherhin das fürbittende Gebet um reichere Gnaden, um Wachstum im innerlichen Leben und um größere Fruchtbarkeit im Apostolat. Was ist das anderes als Heilsvermittlung?

Asmussen weist auch darauf hin, daß die priesterliche Dimension, in der notwendig das Moment des Mittlertums enthalten ist, nicht aus dem Neuen Testament elimiert werden kann⁹⁹. Wenn aber das Moment des Priesterlichen in diesem Sinne zur Jüngerschaft

93 Lumen gentium n. 56.

94 Ebd., n. 62.

95 Vgl. M. Kießig, Hrsg., Maria die Mutter unseres Herrn. Eine evangelische Handreichung, Lahr 1991, 115 f.

96 H. Asmussen, a.a.O., 50 f.

97 Kol 1,24: "Jetzt freue ich mich meiner Leiden für euch und ergänze das in meinem Fleische, was an dem Leiden Christi noch fehlt zugunsten seines Leibes, der Kirche."

98 2 Kor 1,11; 9,12.14; 13,7; Eph 1,16 f; 3,14-17; 6,19; Phil 1,4; 1,9; 1,19; Kol 1,9; 4,2; 2 Thess 1,10 f; 1 Tim 2,1.

99 H. Asmussen, a.a.O., 50 f. Dabei ist zu bedenken, daß diese Mittlerschaft selbstverständlich auf einer anderen Ebene liegt als die Mittlerschaft Christi, sofern sie auf die Aneignung der Erlösung geht, sofern sie nicht eine Mittlerschaft neben Christus ist, sondern in ihm, die Frucht seines Mittlertums.

dazugehört, so gehört es auch zu Maria, dann aber in eminenter Weise¹⁰⁰.

Max Thurian hebt nachdrücklich die fürbittende Tätigkeit Mariens in der Gemeinschaft der Heiligen hervor, und zwar mit Berufung auf Calvin¹⁰¹. Er erkennt Maria wie jedem Christen und der ganzen Kirche mittlere Tätigkeit zu im Hinblick auf die Zuwendung der Erlösung durch das Fürbittgebet, damit aber Teilhabe an der Mittlerschaft Christi, und betont in diesem Kontext die hervorragende Mittlerschaft Mariens¹⁰². Er schreibt: "Unter dem Kreuz hat Maria in ihrem Fleisch Christi Leiden mehr als jeder andere Christ nach ihr mitgelitten, weil sie angesichts dieses Gekreuzigten in ihrem ganzen Sein als menschliche Mutter des Sohnes vor Angst und Leid erbeben mußte ... Dadurch hat sie ergänzt, was den Leiden Christi in ihrem Fleisch noch fehlte, zugunsten seines Leibes, der Kirche..."¹⁰³. Trotz der Erkenntnis solcher Zusammenhänge will Thurian den Titel Mittlerin oder Miterlöserin für Maria nicht gelten lassen¹⁰⁴, wohl weil er ihm mißverständlich erscheint, und auch nicht ihre Anrufung.

Die Anrufung Mariens und der Heiligen halten die reformatorischen Christen für völlig unangemessen, aus ekklesiologischen, eschatologischen und liturgischen Gründen¹⁰⁵, vielleicht auch ein wenig aus emotionalen Gründen. Die evangelischen Bekenntnisschriften schließen das Gebet der Heiligen des Himmels für die Menschen nicht aus, sie lassen Raum für eine Gemeinschaft zwischen der himmlischen und der irdischen Kirche, dennoch lehnt man im Protestantismus offiziell das betende Anrufen Mariens und anderer Heiliger mit der Bitte um Fürbitte ab, weil die Schrift angeblich gebietet, die Todesgrenze so ernst

100 Ebd. 50 f.

101 M. Thurian, *Maria*, a.a.O., 225.

102 Ebd., 232.

103 Ebd., 137. Thurian zitiert in diesem Zusammenhang das schöne von dem reformierten Pfarrer Charles Drelincourt im Jahre 1633 geschriebene Wort: "Es floß nicht mehr Blut aus den Wunden unseres Herrn, als Tränen aus den Augen der Jungfrau rannen; und mit Jesu Leichnam begrub man auch Marias Herz" (*De l'honneur qui doit être rendu à la sainte et bienheureuse vierge Marie*).

104 Ebd.

105 R. Frieling, Art. *Maria/Marienfrömmigkeit III*, 1 (Dogmatisch/Evangelisch), in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXII, Berlin 1992, 137.

zu nehmen, daß eine solche Praxis nicht in Frage kommt¹⁰⁶. Dabei betont man, daß Mitwirkung am Heil und Vermittlung des Heils etwas anderes sind als Fürbitte und daß die Vermittlung des Heils nur durch die Verkündigung des Wortes und durch die Feier der Sakramente erfolgt, worin der Heilige Geist das Heil wirkt¹⁰⁷.

Wenn aber Mitterschaft und Fürsprache der Heiligen protestantischem Denken heute nicht mehr so fremdartig sind, wie sie es waren, zumindest nicht mehr in manchen Kreisen der reformatorischen Christen, dann stellt sich die Frage, warum man Maria und die Heiligen nicht anrufen soll.

Kürzlich erklärte der evangelische Altbischof Ulrich Wilkens in einem Interview: "Wenn wir wirklich an den auferstandenen Christus glauben und so mit dem Apostel Paulus sagen: >Wenn wir leben, leben wir im Herrn, und wenn wir sterben, sterben wir im Herrn...<, dann sollte es doch eigentlich klar sein, daß in jedem Gebet zum auferstandenen Herrn und in jeder Abendmahlsfeier, in der er gegenwärtig ist, bei ihm auch unsere Verstorbenen mitgegenwärtig sind! Warum sollte es dann nicht möglich sein, daß die einen für die anderen bitten - wie wir es ja doch bei irdischer Lebzeit füreinander zu tun gewohnt sind? Wenn ein Mitbruder mich bitten kann: >Bete für mich!<, warum darf ich dann nicht - im Zusammenhang des Gebetes zu Christus, in dem doch Lebende und Tote miteinander verbunden bleiben - auch die Gottesmutter Maria bitten: >Bitte für mich!<? Die Grenze zwischen Leben und Tod ist doch durch Christus aufgehoben - und in ihm auch für unser Verhältnis zueinander"¹⁰⁸.

Eine solche Feststellung ist erstaunlich angesichts der Tatsache, daß Wilkens an anderer Stelle die Anrufung Mariens und auch der Heiligen als unbiblisch und unverständlich bezeichnet, speziell hinsichtlich der Vermittlung der Erlösung, weil es gemäß 1 Tim 2,5 nur einen Mittler gibt, und wenn er darüber hinaus dezidiert jede heilsgeschichtliche

106 Ebd., 141.

107 Ebd.

108 Idea Spektrum 25, 1996.

Bedeutung Mariens negiert¹⁰⁹.

Trotz breiter Annäherung reformatorischer Glaubenslehre und Glaubenspraxis an die katholische Kirche - und damit auch an die orthodoxen Kirchen - in der Wertung der Mariengestalt, speziell in den neuen Bruder- und Schwesternschaften, gibt es heute noch weite Kreise im Protestantismus, die sich von der Marienlehre und von der Marienverehrung der katholischen Kirche distanzieren und darin ein Stück christianisierten Heidentums sehen, eine Symbiose von Heidentum und Christentum, die die Meinung vertreten, im Marienkult der katholischen Kirche würde Maria göttliche Ehre erwiesen, der katholische Marienkult sei Götzendienst und er verdunkle die Ehre Gottes¹¹⁰. Sieht man auf die offizielle Glaubenslehre und Glaubenspraxis der reformatorischen Christen, so ist es nicht übertrieben, wenn man feststellt, daß es im Bereich der Lehre über Maria "immer noch mehr Uneinigkeit gibt als Übereinstimmung"¹¹¹.

Die Ablehnung Mariens erhält im Protestantismus nach wie vor einen starken Impuls zum einen aus dem Bemühen, die Werke des Menschen herunterzuspielen, sie zu relativieren, die Mitwirkung des Geschöpfes im Heilsprozeß auszuschließen, zum anderen aus der Sorge, daß das Geschöpf vergötzt wird, daß die Reinheit der Gottesverehrung beeinträchtigt und der Mensch in Konkurrenz tritt zu Gott, daß der Ehre Gottes Abbruch geschieht¹¹².

Offiziell anerkannt werden in den evangelischen Kirchen die Glaubenswahrheiten von der Gottesmutterchaft Mariens und von der jungfräulichen Empfängnis und Geburt Jesu, wie es die Bekenntnisschriften zum Ausdruck bringen¹¹³. Zurückgewiesen werden die Glaubenswahrheiten der Immaculata Conceptio und der Assumptio Beatae Mariae Vir-

109 M. Kießig, a.a.O., 114 f.

110 F. Viering, Römisch-katholischer Marienglaube und die Botschaft der Reformation, Gladbeck 1955, 29. Vgl. A. Brandenburg, a.a.O., 72 ff; W. Delius, Geschichte der Marienverehrung, München 1963, 33 f.

111 M. Kießig, a.a.O., 119.

112 U. Ranke-Heinemann, Der Protestantismus, Essen 1965, 95 bzw. 41 f.

113 M. Kießig, a.a.O., 17.

ginis, zumal wenn die katholische Kirche feststellt, daß Maria als Himmelskönigin ihre mütterliche Vermittlung des Heiles in Christus fortsetzt und in diesem Sinne auch Typus ist für den Leib Christi¹¹⁴, wobei zu bedenken ist, daß die Stellung Luthers hier weitaus differenzierter war¹¹⁵. Abgelehnt wird vor allem auch die Anrufung Mariens und die Bitte um ihre Fürsprache bei ihrem Sohn, weil der christliche Glaube, wie es heißt, alle Hilfe im Leben und im Sterben von dem dreieinigen Gott erwartet¹¹⁶.

Faktisch rückt man heute im Protestantismus aber auch weitgehend von der Jungfräulichkeit Mariens ab, erst recht von ihrer immerwährenden Jungfräulichkeit¹¹⁷, wie sie die Väter hervorheben und auch Luther und Kalvin ganz selbstverständlich gelehrt haben¹¹⁸. Gerade diese Glaubenswahrheit wird in den neuen Gemeinschaften indessen dank ihrer Hinwendung zu den Bekenntnisschriften und dank ihrer vorurteilsfreien Zuneigung zu Maria festgehalten und mit Nachdruck vertreten¹¹⁹.

Schon die Vertauschung des Titels Gottesgebärerin mit dem altkirchlichen Titel Gottesmutter erscheint nicht wenigen reformatorischen Theologen heute vielfach suspekt¹²⁰, wobei zu bedenken ist, daß der Titel Gottesmutter für Luther und für die Bekenntnis-

114 R. Frieling, a.a.O., 140.

115 Hans Asmussen meint, die Unbefleckte Empfängnis Mariens sei von Luther bejaht worden, nicht jedoch ihre Leibliche Aufnahme in den Himmel (H. Asmussen, a.a.O., 6). Anfänglich verschloß Luther sich indessen auch nicht der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, wenngleich zuzugeben ist, daß sein Interesse an den Festen Mariä Empfängnis und Mariä Aufnahme in den Himmel im Laufe der Jahre geschwunden ist (M. Thurian, Maria, a.a.O., 224; vgl. auch H. Gorski, Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch [Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd. 311], Frankfurt/Main 1994, passim). In seiner Psalmenvorlesung von 1516 nennt Luther Maria immerhin den Exponenten der erlösungsbedürftigen Menschheit, der durch die Erlösung zum Exponenten der erlösten Menschheit geworden sei (H. Asmussen, a.a.O., 15).

116 M. Kießig, a.a.O., 17.

117 R. Frieling, a.a.O., 140.

118 Vgl. M. Thurian, Maria, a.a.O., 45 f.

119 Vgl. etwa B. Schlink, Maria, a.a.O., 15 ff.

120 R. Frieling, a.a.O., 138.

schriften noch ganz selbstverständlich war¹²¹. Es ist bezeichnend, daß Hans Asmussen, der für eine andere Strömung steht, gerade diesen Titel in seinem Marienbuch zum Programm erhebt¹²².

Die neuen geistlichen Gemeinschaften wenden sich dezidiert gegen eine Reduktion des Marienglaubens und der Marienverehrung, wie sie uns heute im offiziellen Protestantismus begegnet. Sie sehen darin einen fragwürdigen Rationalismus, der sich von der biblischen Offenbarung entfernt¹²³. Ihre Hinbewegung zum Marienglauben und zur Marienverehrung ist für die Ökumene von großer Relevanz, denn nach katholischer Überzeugung ist es Maria, die die getrennten Christen zur Einheit führt. Die Väter nennen sie das Szepter der Rechtgläubigkeit¹²⁴, und die Liturgie bezeichnet sie als die Zerstörerin aller Häresien¹²⁵. Als "Exponent des katholischen Glaubens"¹²⁶, vereinigt sie in sich, wie es in der dogmatischen Konstitution "Lumen gentium" heißt, die einzelnen Glaubensheimnisse und reflektiert sie wie ein Spiegel¹²⁷. In ihr erhalten sie ihre besondere Färbung und Akzentuierung und finden so ihre konkrete Anwendung. In ihr werden sie gewissermaßen erprobt in ihrer Wahrheit¹²⁸. Diese Gedanken greift Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben "Marialis cultus" vom 2. Februar 1974 auf, wenn er darin zuversichtlich betont, die Verehrung der demütigen Magd des Herrn sei nicht ein Hindernis für die Einheit aller Christen, sondern der Weg dahin und Maria sei der entscheidende Punkt der

121 B. Schlink, *Maria*, a.a.O., 149 f. Vgl. bes. Concordienformel, Art. 8,7: "Daher glauben, lehren und bekennen wir, daß ... Maria auch recht die Mutter Gottes genennet wird und auch wahrhaftig ist".

122 Der Titel des Buches lautet: *Maria die Mutter Gottes* (Stuttgart 1960). Auch Max Thurian artikuliert die Gottesmutterchaft als die entscheidende und grundlegende Aussage der Marienlehre (M. Thurian, *Maria*, a.a.O., 9 f).

123 B. Schlink, *Maria*, a.a.O., 150 f.

124 Cyrill von Alexandrien, *Hom. div.* 4.

125 Vgl. H. Graef, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg 1964, 106; Ph. Oppenheim, *Maria in der lateinischen Liturgie*, in: P. Sträter, Hrsg., *Katholische Marienkunde I (Maria in der Offenbarung)*, Paderborn 1952, 226.

126 L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1978, 272.

127 *Lumen gentium* n. 65.

128 L. Scheffczyk, a.a.O., 272.

Begegnung¹²⁹. Auch Johannes Paul II. unterstreicht die ökumenisch sammelnde Wirksamkeit Mariens in seiner Enzyklika "Redemptoris mater" vom 25. März 1987¹³⁰. Maria als Weg zur Einheit, diesen Gedanken, werden die neueren evangelischen Bruder- und Schwesternschaften weithin mitvollziehen können¹³¹.

Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

129 Apostolisches Schreiben "Marialis cultus" vom 2. Februar 1974, n. 33.

130 Enzyklika "Redemptoris Mater" vom 25. März 1987, nn. 28-30 und nn. 48-50.

131 Anders das offizielle evangelische Kirchentum und die Theologen, die darauf bestehen, daß allein Christus die getrennten Christen zusammenführen kann (vgl. M. Kießig, a.a.O., 120).