

<sup>4</sup> Vgl. C. Spicq, *Spiritualité Sacerdotale d'après Saint-Paul* (Paris 1954) 51–71, wo er nähere Ausführungen über die «Gnade» und die «öffentliche Funktion» des Priestertums macht.

<sup>5</sup> J. Powell, *The Mystery of the Church* (Milwaukee 1967) 39–40.

<sup>6</sup> Vgl. die scharfsinnige Darstellung des Wesens und der Funktion des Priesters bei M. Bourke, *The Catholic Priest: Man of God for Others: Worship* 43 (1969) 68–81.

<sup>7</sup> Vgl. Vatikanum II, Dekret über Dienst und Leben der Priester, Nr. 6.

<sup>8</sup> In Jo 14,26 hören wir, daß es wirklich der Heilige Geist ist, der die Kirche «daran erinnert», daß «sie dies zum Gedächtnis» Christi tut. Die Funktion des Priesters auf Grund des ihm bei der Weihe verliehenen Geistes besteht darin, die christliche Gemeinde dazu anzuleiten, daß sie des Herrn «gedenkt» sowie der existentiellen Bedeutung ihres eigenen Lebens auf Grund seines Todes und seiner Auferstehung. Diese «prophetische» Rolle des Priesters im Zusammenhang mit der eucharistischen «Anamnese» ist gut beschrieben in V. Joannes, *Sacerdozio in un tempo nuovo: Rivista di Pastorale Liturgica* 33 (1969) 113–133.

<sup>9</sup> G. Dickmann, *The Liturgy and Personal Piety: The Priest* 25 (1969) 31–33.

<sup>10</sup> *Interim Guidelines for Seminary Renewal*, hrsg. vom Bischöflichen Ausschluß für die Priesterbildung in den USA, Teil 2, Kap. 2, Art. 1, Nr. 9.

<sup>11</sup> H. Oosterhuis, *Ganz nah ist dein Wort* (Wien 1967) 129.

<sup>12</sup> *The Underground Mass Book*, hrsg. S. McNierney (Baltimore 1968) 47.

<sup>13</sup> Ein ausgezeichnetes Beispiel für ein liturgisches Buch, das wirkliches Beten mehr durch Leitlinien mit weitem Spielraum als durch verbindliche Vorschriften in den Details anregt, ist *An Order of Worship of the Consultation on Church Union* (Cincinnati 1968).

<sup>14</sup> L. Evely, *Teach Us How to Pray* (New York 1967) 69.

<sup>15</sup> ebd. 85.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

#### GERARD BROCCOLO

geboren am 14. Juni 1939 in Chicago, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der päpstlichen Universität Gregoriana und am Institut für Liturgik des päpstlichen Athenäums vom hl. Anselm, ist Lizentiat der Theologie, Magister der Liturgik, Professor für Liturgik am Seminar St Mary of the Lake in Mundelein und Generalsekretär für liturgische Fragen der Erzdiözese von Chicago.

Adriana Zarri

## Das Gebet der Frau und die vom Mann geschaffene Liturgie

Die Suche nach fraulichen Werten in der Liturgie erweist sich als schwierig, und ihre Ergebnisse sind mager. Dieser Mangel ist erstens auf den zwangsläufig etwas allgemein gehaltenen Ton der Liturgiesprache zurückzuführen. Eine verständliche Scheu verwehrt allzu private und ausgeprägte Gefühlsäußerungen, und da das liturgische Gebet für alle bestimmt ist, erheischt es einen sehr weiten gemeinsamen Nenner, worin sich die Unterschiede abschwächen. Deswegen ist es sinnlos (und auch nicht unser Ziel), nach einer Liturgie für Männer oder Frauen oder für die Jugend oder für Gebildete usw. zu suchen. Auch wenn sich für die Zukunft wahrscheinlich eine gewisse Differenzierung voraussehen läßt, so haben wir es heute einfach mit der Liturgie der Gemeinde zu tun, worin es «weder Mann noch Frau mehr gibt» (Gal 3,28). Es liegt jedoch noch ein weiterer, wichtigerer Grund vor, warum das Frauliche in der Liturgie fehlt, und dieser interessiert uns hier mehr: Die Liturgie wurde von Männern geschaffen, und zwar wenig-

stens im Westen von unverheirateten und oft etwas geschlechtslos gewordenen Männern. Auch wenn es sich um einen Grenzfall handelt, so kann doch Origenes als Sinnbild für eine subtile psychische Entmännlichung betrachtet werden, wie sie oft von einem platonischen Mißtrauen gegenüber den leiblichen Werten herbeigeführt wurde, das Eingang gefunden hatte in die Aszese von Männern, die unbewußt das Bedürfnis empfanden, eine philosophische Rechtfertigung für ihren existentiellen Verzicht zu finden. Infolge dieser psychischen Situation und des geschichtlichen Milieus, in dem sie lebten, waren solche Männer wohl weniger imstande, die fraulichen Werte zu erfassen und der Frau Hochachtung entgegenzubringen. Falls sie überhaupt vorhanden war, war ihre Wertschätzung der Frau beschränkt und etwas rhetorisch. Man verbannte die Frau in das Haus, erklärte sie zur «Königin des häuslichen Herdes»; sie unterstand aber stets dem Mann und hatte sich auf Grund einer atavistischen soziologischen Rollenverteilung «weiblichen» Beschäftigungen zu widmen. Weiterreichende Aufgabengebiete blieben ihr verschlossen, ihre Tüchtigkeit konnte sich nur im beschränkten Raum des Hauses bewähren. Ein Autor des sechzehnten Jahrhunderts schrieb: «Während für die Heranbildung der Männer viele Unterweisungen nötig sind, kann sich die sittliche Bildung der Frau auf wenige Gebote beschränken. Die Männer betätigen sich innerhalb und außerhalb des Hauses, in privaten und öffentlichen Angelegenheiten. Die Normen für so viele verschiedene Tätigkeiten erheischen umfangreiche Bände.

Die einzige Sorge der Frau hingegen ist die Sittsamkeit. Ist diese genügend dargelegt, so ist die Frau hinreichend unterrichtet. Um so verabscheuenswerter ist die Missetat derjenigen, die diese einzige Tugend der Frau zu verderben trachten; sie ist ebenso verwerflich wie wenn einer einem Halbblinden noch das wenige Augenlicht nehmen wollte, das ihm verbleibt.»<sup>1</sup> Auch wenn derartige Texte nicht die Regel darstellen, so zeigen sie doch, wie wenig man die Frau schätzte und wie sehr man den Umkreis ihrer Tugenden einschränkte: Haus, Kirche, Sittsamkeit, Geduld – das ist alles. Der Mut zum Beispiel ist nicht ihre Sache, wie man aus der Oration des römischen Missale für Feste von Martyrinnen ersieht: «Deus qui . . . etiam in sexu fragili victoriam martyrii contulisti . . .», worin dieses *etiam* gewiß kein Lob darstellt. Der vorherrschende Gedanke an die göttliche Macht wird mit der Auffassung verbunden, daß der Frau eine besondere Schwäche eigne – eine Auffassung, die von der Philosophie, Psychologie und Asketik einer von Männern geprägten Kultur ganz allgemein vertreten und bis an die Schwelle unserer Zeit weitergeschleppt wird. Der gleiche Gedanke klingt auch in der Hochzeitsmesse an, worin der Frau besondere Beachtung geschenkt wird. Aber auch dies ist kein Kompliment, sondern die Besorgtheit um etwas, das besonderer Obhut bedarf. Auch hier fehlt nicht der Hinweis auf ihre Schwäche («. . . muniat infirmitatem suam robore disciplinae . . .»), und die Vorzüge, die man ihr wünscht, beschränken sich für gewöhnlich streng auf häusliche Tugenden.

### *Liturgie der Jungfräulichkeit*

Wenn so der Umkreis der fraulichen Tugenden dermaßen eng gezogen wird, so scheint dafür die Frau der bevorzugte Ort der Jungfräulichkeit zu sein. Und wenn die besagte Enge schon ein gewisses soziologisches Klima zu erklären vermag, so ist zur Erklärung dieser Verbindung von Frau und Jungfräulichkeit meines Erachtens auch noch das Geschlecht und der Lebensstand der Verfasser der Liturgietexte in Rechnung zu stellen: Es sind Männer und zwar zölibatäre Männer, die verständlicherweise von der weiblichen Jungfräulichkeit angezogen werden, die unter anderem als ein Lebensstand erscheint, der besonders geeignet ist, die Frau vor unbewußten Wünschen abzuschirmen und ein ideales Wohlgefallen ihr gegenüber zu ermöglichen. Während so die Frau einerseits durch ihre Weiblichkeit anzieht, wird sie andererseits sozu-

sagen ihres Geschlechtes entkleidet, um die Hinnegung zu ihr zu läutern und ihre Verehrung zu erlauben. Selbst in der Mutter Christi scheint die Liturgie eher ein abstraktes Modell der Frauennatur zu sehen als eine Frau aus Fleisch und Blut, und das gleiche gilt für die Projektion Marias in der Verehrung der Jungfrauen.

Während so die weibliche Jungfräulichkeit dermaßen betont wird, fehlt hingegen bezeichnenderweise in der römischen Liturgie ein Commune für jungfräuliche Männer. Die Tugend des Mannes wird von andern Titeln in Beschlag genommen: Bischof, Abt, Kirchenlehrer und (sofern nichts anderes auf ihn zutrifft) Bekenner – eine Qualifikation, die hingegen von der Liturgie Frauen nicht gegeben wird. Warum wird, wenn kein anderer Titel vorliegt, die Heiligkeit der Frau in der Jungfräulichkeit gesehen, die des Mannes aber im Glaubenszeugnis? Vielleicht wurde die Antwort schon gegeben. Vielleicht würden wir in einer von Frauen verfaßten Liturgie über ein Commune jungfräulicher Männer verfügen. In der jetzigen Liturgie hingegen gibt es kein solches, und wenn einer kein Martyrer, Bischof oder Kirchenlehrer war, so zieht man es sogar bei einem jungfräulichen Heiligen vor, das Glaubenszeugnis hervorzuheben (das selbst ganz allgemein genommen eine sehr positive Qualifikation darstellt). Bei der Frau hingegen wiegt (einzig mit Ausnahme des Martyriums) die Jungfräulichkeit über alle andern Qualitäten vor, und wo sie nicht vorliegt, ist nicht von einer «Bekennerin» oder «Kirchenlehrerin» und selbstverständlich auch nicht von Bischof die Rede. Man behilft sich (oder man behaft sich wenigstens bis vor kurzem) mit einer nichtssagenden negativen Qualifikation, fast könnte man sagen, Disqualifikation, insofern man sie nicht qualifizierte oder nur negativ qualifizierte: das Offizium «pro nec virgine nec martyre». Heute ist die Lage ein wenig besser, und diese weiblichen Heiligen, die weder Jungfrauen noch Martyrinnen waren, sind in das Commune heiliger Frauen eingereiht (und vielleicht ist es bezeichnend, daß diese negative Klassifikation in einer Zeit verschwunden ist, in der sich eine Spiritualität der Ehe herausbildet und gleichzeitig der obligatorische Zölibat der Priester in Frage gestellt wird). Übrigens ist es ein seltener Fall, daß eine Frau, die zu dieser Klasse *nec – nec* gehörte, heiliggesprochen wurde. Für eine verheiratete Frau, die nicht das Martyrium erlitt, bestand wenig Hoffnung, heiliggesprochen zu werden. Vielleicht schien sie ein wenig nachahmbares und vor allem wenig nachahmungswürdiges Vorbild

zu sein – ein ungenügendes oder geradezu beunruhigendes Vorbild. Gerade auch das Offizium dieser verheirateten «heiligen Frauen» scheint auf die geschlechtslos gemachte oder geschlechtslos machende Situation der Verfasser der Liturgie-  
 texte hinzuweisen: mit einer Messe, welche die farbloseste, am meisten zurechtgeschusterte des ganzen Missale Romanum ist, gehört es sicher zu den am wenigsten geglückten Offizien. Es atmet nicht Liebe, sondern riecht nach Abwaschwasser und Rechenheft. Und darunter ahnt man eine Spannung, die das Bedürfnis verspürt hat, in übler Predigermanier der Schönheit einen Hieb zu versetzen («fallax gratia et vana est pulchritudo») und das Bild der Geliebten auf die blasse Gestalt einer braven Frau hinunterzuspielen, die sich umzutun weiß, auf Pünktlichkeit hält, haushälterisch und ein wenig knickrig ist, die Kleider des Gatten sauber hält und dafür sorgt, daß dieser im Städtchen eine gute Figur macht. Und doch kann ein jungfräulicher Mann der Liebe mit Liebe nahen. Wenn er unverkrampft und reif ist (ich möchte sagen, wenn er jungfräulich und nicht bloß unverheiratet ist: das Unverheiratetsein ist ein negativer Wert, wenn es sich nicht zur Höhe eines Charismas erhebt), besitzt er die besten Voraussetzungen dazu. Der Verzicht, die Abstandnahme mit dieser gesunden Sehnsucht, die mit einer nicht bedauerten Hingabe an Gott zusammenbestehen kann, würden ihm zu einer Sublimierung verhelfen, zu der ein Verheirateter schwerlich gelangen könnte. Durch die Zusammenstellung der Texte, durch die geschickte Auswahl passender Bibelstellen (warum soll man beispielsweise nicht das Hohelied nehmen, das jetzt den Jungfrauen vorbehalten bleibt, so, als wollte man es aus dem Zusammenhang mit der bräutlichen Liebe lösen), könnte er uns eine herrliche Liturgie der Gattenliebe geben – eine Liturgie, die uns gänzlich fehlt, als ob wir Angst davor hätten. Vielleicht waren die Textverfasser mehr zölibatär als jungfräulich, mehr auf das «Nein» gegenüber der menschlichen Liebe bedacht als auf das «Ja» zur göttlichen Liebe, das, sofern es voll und ganz gesprochen wird, keine Angst mehr kennt, weil es keine Antithese mehr verspürt.

In all dem – in der Betonung der Jungfräulichkeit und in der Neutralisierung der Ehe – scheint sich eine höchst natürliche Neigung bemerkbar zu machen, die man vergeblich zu unterdrücken sucht, indem man die Frau zum möglichst geschlechtslosen Symbol nimmt. Man sieht sie nur als Jungfrau und Mutter und macht sie unbewußt

zum Zufluchtsort vor lebendigeren und beunruhigenderen Werten und zum Deckmantel für sie. Hierin verrät sich eine Haßliebe, mit der sich ein unverheirateter Mann oft herumquält.

### *Die Marienliturgie*

Dieser Kult der Jungfrau, der eine bestimmte Anthropologie voraussetzt und in einer bestimmten psychologischen Situation aufflammt, gipfelt in der Verehrung der Jungfrau schlechthin. Sie gesellt sich zum Kult der Mutter, der ebenfalls auf entsexualisierende Weise erfolgen kann: die Frau, die jetzt der Liebe entzogen und gleichsam von ihr losgesprochen ist um ihrer lebenschenkenden Funktion willen. Die Texte der Marienliturgie sind nicht so platt wie die eben angeführten, doch ihr Glanz ist schneeweiß, abstrakt und ein wenig kalt: es ist der Glanz des Marmors, nicht der des Fleisches; der Glanz Gottes, nicht der des Menschen, nicht der der Frau; höchstens der ferne Schimmer einer nicht inkarnierten Fraulichkeit, worin uns Maria in einem sozusagen ausschließlich theologischen Raum erscheint: als Jungfrau, als «Miterlöserin», als «janua coeli». Selbst ihre Mutterschaft scheint einzig im Dienst der Soteriologie zu stehen; man kann darauf eher einen Disput über die Theotokos oder Christotokos als eine Reflexion über eine konkrete Frau dieser Erde gründen. Die Lauretanische Litanei (um einen paraliturgischen Text anzuführen) bietet uns ein Beispiel dafür, wie Maria einer inkarnierten Fraulichkeit beraubt und in den symbolischen Bereich erhoben wird. Am meisten wird der hochtrabende Titel «Königin» verwendet (zwölf Anrufungen), auf den verhältnismäßig mehr Gewicht gelegt wird als selbst auf den Muttertitel (sechs Anrufungen); es folgen weitere, ziemlich schwulstige und rhetorische Benennungen: «rosa mystica, turris davidica, turris eburnea, domus aurea, foederis arca...» Es hält schwer, eine Frau als Turm Davids oder Arche des Bundes zu denken, wie es auch nicht leichtfällt, sie als «Ruhm Jerusalems, Freude Israels, Ehre unseres Volkes» anzurufen, selbst wenn man dabei berücksichtigt, daß die Semiten einen andern Geschmack, eine andere Ausdrucksweise haben. Die Titel Jungfrau und Mutter, die dieser Kreatur von kosmischen Ausmaßen («mulier amicta sole...») gegeben werden, werden von distanzierenden Adjektiven abgekühlt: «inviolata, intemerata, venerabilis, potens...»; man braucht, wie es scheint, bloß eine tröstliche Anrufung wie «Zuflucht der Sünder», «Trösterin der Betrübten» hinzuzufügen,

um dieses Marmormonument, das ein anscheinend mit Angst vor der Frau erfüllter Mann gemeißelt hat, wieder in unsere Alltagswirklichkeit hineinzustellen.

Unsere Untersuchung dreht sich jedoch nicht um die Frage, wieviel im offiziellen Gebet von der Frau gesagt wird und wie dieses Gebet sie sieht, sonst hätten wir unserm Aufsatz den Titel gegeben «Die Frau in der Liturgie», und unsere Ausführungen hätten einfach in einer sterilen, verdrossenen Klage darüber bestehen können, daß man der Frau in der Liturgie so wenig Raum und Beachtung schenkt. Wir haben jedoch unser Thema genauer präzisiert: «Das Gebet der Frau und die vom Mann geschaffene Liturgie», und dies erfordert eine gründlichere Darlegung, die das Gebet der Frau und, noch tiefer grabend, die Frauennatur in ihren Eigenwerten erkundet. Kurz, unsere Aufgabe erfordert (wenn sie sich nicht auf einen bloßen psychologischen Empirismus beschränken will) eine metaphysische Anthropologie und Sexologie. Man verwundere sich deshalb nicht, wenn wir einen Teil unserer Abhandlung für einen Versuch einer Ontologie der Geschlechter verwenden, ohne den die Gefahr bestände, nur sehr unbestimmt und oberflächlich von der Frau zu sprechen.

#### *Ontologie der Frauennatur*

Man kann nicht von der Frau sprechen, ohne auch von ihrem Gegenüber, dem Mann, zu sprechen, von dem sie bestimmt wird, so wie er von ihr bestimmt wird. Von der Frau sprechen heißt somit vom Paar und vom Menschen als Menschennatur sprechen, die konkret nur in geschlechtlicher Bestimmtheit existiert. Dieses existentielle Spezifikum, das zum abstrakten Genus hinzutritt, prägt den Menschen von Grund auf. Wie das Mannsein, so ist auch das Frausein nicht etwas Nebensächliches, sondern eine der beiden einzigen möglichen Weisen des Menschseins. Diese Bestimmtheit reicht zu tief, als daß sie auf das rein Biologische beschränkt bliebe; sie prägt zugleich Leib und Seele, Biologie und Glaube, Tätigkeit und Gebet. Infolge dieses Zusammenhangs, der die gesamte Person zu einer Einheit zusammenfaßt, können wir so von jedem Pol aus eine homogene Entwicklungslinie ziehen; wir können auch von den biosomatischen Gegebenheiten ausgehen – als von etwas Evidenterem und weniger Fragwürdigem –, und von da zum personalen und personalisierenden Dynamismus aufsteigen, der den ganzen Menschen prägt. Und wenn wir von dieser – schlich-

testen – Gegebenheit ausgehen, so springt sofort die unterschiedliche geschlechtliche Dynamik in die Augen, die beim Mann primär aktiv und bei der Frau primär rezeptiv ist. Man beachte, daß von Rezeptivität und nicht von Passivität die Rede ist, und deswegen können wir von ihr in einem dynamischen Sinn sprechen. Die Rezeptivität hat eine aktive Seite, so wie die Aktivität eine rezeptive Seite hat, so daß die beiden Wesenszüge sich gegenseitig durchdringen. Doch auch nach Überwindung passivistischer Anschauungen über die Frau scheint sich nicht bestreiten zu lassen, daß der Prozeß irgendwie vom Mann ausgelöst wird. Die Frau beginnt ihr Geschlechtsleben mit dem Empfangen, mit einem Empfangen, das sofort aktiv wird und im Empfangen von der Eigentätigkeit ausgeht. Schon der Körperbau – beim Mann treten die Geschlechtsorgane viel mehr nach außen hervor, während sie bei der Frau tief eingebettet und nach innen gerichtet sind – und der damit zusammenhängende Dynamismus weist auf diesen Unterschied der Haltung hin. So stellt der Rhythmus des Gebens und Empfangens gleichsam die physische und biologische Geometrie der Geschlechtlichkeit dar, der notwendigerweise eine innere Geometrie entspricht, welche die gleichen Haltungen auf psychologischer und metaphysischer Ebene verwirklicht. Weil er mit dem Geben beginnt, ist der Mann anfänglich Subjekt; er befindet sich somit in einer Stellung, die als privilegiert erscheinen könnte, wenn dieses Subjekt nicht vom Objekt sich bestimmen ließe, ohne das er nicht als Subjekt existieren könnte; er wäre eine beziehungslose, namenlose Ziffer, die darauf harren würde, durch die Beziehung mit jemandem sich zu bestimmen und jemand zu werden, Person zu werden im Dialog, der – noch bevor er interpersonal ist – personalisierend ist, und er ist eben deswegen interpersonal, weil er personalisiert. Und das Objekt bestimmt das Subjekt, indem es seinerseits zum Subjekt dieser Bestimmung wird. Wir machen ja nicht so sehr etwas, sondern jemand, und zuerst uns selbst; als Person sind wir zugleich Objekt und Subjekt. Und wir sind so weit Person, als wir jemand machen und von diesem Jemand gemacht sind. Auf diese Weise macht der Mann die Frau, aber auch die Frau den Mann. Eva (wir können uns zur Bezeichnung der Frauennatur dieses symbolträchtigen Namens bedienen) entsteht als Weiterentwicklung und zweite Etappe des Mannes, als totales Gegenstück zu Adam: als sein Bild, sein Spiegel, sein Wort – als eine gänzliche Andersheit, die in einer existentielleren Psy-

chologie ihn bestimmt, während sie bestimmt wird. Die Frau ist das zweite Antlitz des Mannes, so wie der Sohn die zweite Person Gottes ist, nicht in einem hierarchischen, sondern nur in einem metaphysischen Sinn. Der Mann gibt der Frau nicht ein Stück von sich selbst, sondern er schenkt sich ihr ganz; er objektiviert sich völlig in ihr. Die Frau ist, insofern sie zum Ausdruck gebracht wird; wenn der Umstand, daß sie *empfängt*, sie in Abhängigkeit zu bringen scheint, so stellt der Umstand, daß sie *alles* empfängt, die Gleichstellung wieder her. Wenn wir den Vergleich weiterziehen dürfen, so möchten wir sagen: die Frau ist, wie der Logos, sekundär, aber sozusagen in einer primären Sekundärstellung, weil sie sich in der Parabel des Mannes ebensowenig ersetzen läßt wie der Logos im Kreis des trinitarischen Bogens, der in die göttliche Einheit die Vielheit hineinbringt.<sup>2</sup>

### *Einheit, Andersheit, Dreieinigkeit*

Mit diesen Gedanken über Geben und Empfangen, über Subjekt und Objekt steigen wir zu den tiefsten Grundlagen des Seins und der Person hinunter, zu den Grundlagen, welche die Beziehung nicht bloß regeln, sondern schaffen, indem sie den Raum für sie schaffen mit der Andersheit. Und hier stoßen wir vielleicht auf einen weitem grundlegenden Punkt der Verbindung zwischen Mann und Frau. Weil die Frau anders ist, bringt sie in eine Welt, die zuerst monistisch und monolithisch war, die Vielfalt hinein. Wie es ohne das Objekt nicht das als solches bestimmte Subjekt geben könnte, so könnte es ohne die Frau nicht den als Mann bestimmten Menschen geben; es gäbe nur den Menschen als solchen, eine allgemeine, amorphe, noch nicht geschlechtlich geprägte Masse. Die Frau, und mit ihr das Geschlecht, stammt aus einer Gestaltlosigkeit, die von männlichem Typus ist, insofern sie aktiv ist und Formen aus sich hervorbringt, die aus ihrem unklaren Gemisch emportauchen. Und es kommt hier nicht sehr darauf an, wie dieser Prozeß, der vor allem metaphysisch ist, geschichtlich und biologisch verlief. Es dürfte zwar eine gewisse Entsprechung vorliegen in dem Sinn, daß die Vielfalt der Formen sich aus einem ursprünglichen Chaos entwickelt hat, so wie die Zweiheit der Geschlechter vielleicht aus einem Ansatz zum Menschen stammt, aus einer Art von menschlichem Chaos, das wir präadamitisch nennen können. Die Entwicklung würde dann in Adam gipfeln, in dem einige griechische und kappadokische Kirchenväter unter der

Führung Platons einen Menschen sahen, der ursprünglich androgyn gewesen sei und in Eva die Geschlechtlichkeit zum Leben erweckt habe – eine Deutung, die auf metaphysischer Ebene ebenso anregend und wertvoll ist, wie sie auf geschichtlicher und biologischer Ebene phantastisch und kaum denkbar ist. Den Kirchenvätern und den biblischen Schriftstellern ging es jedoch nicht in erster Linie um die Geschichte. Wie Mircea Eliade bemerkt, «drückt sich die archaische Ontologie in biologischen Begriffen aus», und es ist möglich, daß auch die ersten Kapitel der Genesis von Biologie sprechen, um Ontologie zu treiben. So können wir auch den Bericht der Genesis über den Ursprung des Menschen in dieser Sicht lesen, ohne daß wir auf die Frage nach der Geschlechtlichkeit ihrer Protagonisten einzutreten brauchen, die auf jeden Fall vor allem Sinnbilder und Werte sind und als solche genommen werden können. Wir dürfen sie nicht zu buchstäblich auffassen, sondern müssen sie, wie die Kirchenväter dies taten, symbolisch deuten. Adam – diese Gestalt von kosmischer Bedeutung und Dimension – schläft. Wenn wir uns hinter diesen Schlaf versetzen – worin die alten Exegeten einen mystischen Zustand sahen, worin wir aber auch den Halbschlaf des ursprünglichen Bewußtseinszustands sehen dürfen, der dem klaren Denken des logischen Bewußtseins vorangeht –, können wir darin Elemente der Vorgeschichte des Menschen erblicken: die langen biologischen Vorbereitungen, den animalischen Halbschlaf, der zum Erwachen des Bewußtseins, zur Subjektbildung und Personwerdung führt, das stufenweise Hervortreten des göttlichen Plans und der Heilsgeschichte, die sich auf dem Weg zum Menschen und zum Gottmenschen, zum ersten und zum zweiten Adam (der den Inbegriff der Geschichte bildet) befindet. Aus diesem an Sinnbezügen so reichen «Schlaf» entsteht Eva: die Geschlechtlichkeit, die Vielfalt, die Geschichte des Ehepaars und der Familie, die das Schicksal der Welt auf das Eschaton hin in Gang bringt. Die Frau ist die mittlere Phase der menschlichen Parabel; ihre Vermittlung dauert jedoch fort, weil die Zahl- und Geschichtswerte, die sie in sich schließt (und die zum Wesen der Frauennatur gehören), der nie abbrechende Fluß sind, der die Einheit herbeiführt. Weil – und dies ist der grundlegende Zusammenhang – die Einheit sich auf der Zahl und somit auf Eva aufbaut, weil diese die Vielzahl einführt, schafft sie durch sie die Einheit. Der eine Mensch existiert ja nur als Synthese und Scheitelpunkt des Vielfachen. Vor dem Vielfachen

besteht noch nicht das Eine, sondern nur das Konfuse.

Auch hier kommt uns der göttliche Archetyp zu Hilfe. Wenn Gott einer ist, so erstrahlt in ihm die Einheit sicherlich in reinster Vollkommenheit. Nun aber ist diese vollendete Einheit dreifaltig. Die Dreieinigkeit ist das Licht der Einheit, ihre immanente Bewegung, ihr Leben. Eine ganz bestimmte Einheitswirklichkeit steht hier vor uns: eine nicht monolithische, sondern facettierte, nicht monistische, sondern artikulierte und lebendige, nicht stillstehende, sondern in tätiger Bewegung befindliche Einheit. In einer beständigen Verifikation des Subjekts im Objekt finden sich beide im Scheitelpunkt in einem «dritten Moment» geeint, das gleichsam das Gelenk bildet, worin sich der unbestimmte Kreis des Vielfältigen zur Einheit zusammenfügt. Das Vielfältige, das zur Einheit in Gegensatz stehen könnte, falls es nicht in sie aufgenommen würde, wird somit im Gegenteil zu ihrer Seinsweise: zu dem, was sie außerhalb aller Unbestimmtheit in eine innere Bewegung, in ein inneres Gespräch versetzt, das ihr Leben und Zusammenhalt gibt. Die Dreieinigkeit schafft die wahre Einheit, so wie das Objekt dem Subjekt Bestand verleiht. Das Werden folgt auf das Sein, aber die Fülle des Seins folgt allein auf das Werden, welches das Eine sich selbst zurückgibt (approximativ gesprochen, könnte man sagen: Die Dreieinigkeit gibt Gott Gott zurück: sie verleiht ihm in einer konkreten interpersonalen Gemeinschaftsbeziehung Konsistenz).

#### *Die Frau als existentielle Dimension*

Wenn wir diese Gedanken auf die geschaffene Wirklichkeit und insbesondere auf das Geschlecht anwenden, lassen sich daraus lebenswichtige Erkenntnisse ableiten. Wir können eine Metaphysik der Frauennatur aufzubauen versuchen, in der Frau das Prinzip der Vielfalt – mit den Gliederungen, Facettierungen und oft den Dramen, die damit gegeben sind – und die Voraussetzung zur Einswerdung sehen; den tiefen Sinn der Geschichte und gleichzeitig die Entzauberung der Geschichte; das Gespür für das Horizontale, Existentielle, Inkarnierte; den Ruf zur rezeptiven Bereitschaft, der in jedem Geschöpf ertönt, in ihr aber sich ganz besonders geltend macht und uns über den Typus ihrer Beziehung zu Gott und über die Tonalität ihres Gebetes Aufschluß gibt. Es lassen sich zwei Spiritualitäten denken: eine männliche Askese des Gebens, deren Stärke in Kühn-

heit und Großmut liegt, und eine weibliche Askese, welche die Demut, die Verfügbarkeit, die Aufnahmebereitschaft und das Hören zu ihrer Mitte hat und nicht so sehr Initiativen unternimmt als auf die Initiative Gottes achtet – eine der Tendenz nach mystische Askese, die in der Frau den bevorzugten Ort des Gebets im allgemeinen und des passiven Gebets im besonderen sieht. Erst jetzt, nach diesen Vorüberlegungen, können wir das vom Mann geschaffene liturgische Gebet mit dem besonderen Ton des fraulichen Betens vergleichen.

In den liturgischen Gebeten, vor allem in den Orationen, scheint ein gewisser abstrakter Geometrismus zu herrschen, der auf eine stilistische Technik zurückgeht (parataktische Form, Parallelismus, Antithese), aber auf schematische, paradigmatische, sture Weise, ohne Feingefühl und existentielle Wärme angewandt wird. Es sind allzu globale, allgemeine, weite, ja kosmische, aber starre Formeln, denen die vielgestaltige und wechselvolle Bewegung der Pluralität abgeht. Man betet darin mehr für *den* Menschen als für *die* Menschen; man spürt darin die weite Erstreckung der Menschheit, aber nicht den lebendigen Akzent des Singulären mit dem Eigennamen eines jeden. Man spricht darin vom Erschaffenen, aber sozusagen immer in ozeanischer Weite; man erblickt darin den Himmel und die Erde, das Meer und die Zedern des Libanon, aber nicht die Hausschwelle und das Kräuterfaß (viel eher in den Schriftstellen, wo nebst den Zedern Balsam und Zimt vorkommen und die Tiere mit ihrem Eigenleben und ihrer Behausung. Vgl. z. B. den herrlichen Psalm 103, der in der Sext des Samstags rezitiert wird).

In der Liturgie betet man sodann wenig für die Erde und für den Menschen in seinem irdischen Dasein. Der Mensch wird oft nur als Seele genommen (ein Begriff, der bekanntlich mehr griechisch als christlich ist, der aber dennoch reichlich in das liturgische Gebet eingedrungen ist). Auch wenn man (wie dies fast stets der Fall ist) vom Menschen als ganzem spricht, fühlt man fast nur die vertikale Dimension heraus. Von den irdischen Beziehungen des Menschen ist nur selten und oft in einem unheilbeschwörenden Ton die Rede.

#### *Die Verachtungsorationen*

Ein Kapitel für sich verdienen die vielen Angst- und Verachtungsorationen, worin die Zeit, die Welt, das menschliche Erleben zum vornherein abgewiesen werden, wie dies bei einer Frau nie in solchem Ausmaß der Fall sein könnte.

Die Frau kann die Zeit nicht ablehnen, sonst würde sie sich selbst ablehnen; sie kann nur wünschen, ihr zu entrinnen, und sie wünscht dies oft, weil der Sinn für die Geschichte nicht immer mit dem Vertrauen in die Geschichte Hand in Hand geht; ja, oft erlebt man im Gegenteil, daß die am meisten in die Zeit eingetauchten Personen dieser irgendwie überdrüssig sind. Doch dieser Überdruß, dieses Genughaben, diese Ernüchterung ist eine nachträgliche Ablehnung: das Ergebnis einer Erfahrung, die auf metaphysischer und psychologischer, wenn auch nicht existentieller Ebene immer an der Frau zehrt. Während beim Mann eine vorsätzliche Ablehnung vorhanden sein kann, die noch keine Enttäuschung ist, sondern im Gegenteil ein Widerstand gegenüber einem Reiz – man will sich nicht auf ein faszinierendes Erlebnis einlassen und fürchtet sich vor einem Leben, das noch zu bewältigen ist –, will die Frau eher ein ernüchterndes Erleben aufgeben; sie ist eines Lebens, das virtuell zur Gänze gelebt ist, müde und zieht sich ernüchtert aus einem zu mühsamen Leben zurück. Das Widerstreben besteht von vornherein, die Enttäuschung folgt nachträglich. Auch wenn hinter den beiden Reaktionen ein ganz anderes existentielles Erleben liegt, werden sie in der Literatur nur durch den Ton unterschieden. Und eben dieser Ton scheint dem liturgischen Gebet abzugehen, das für gewöhnlich olympisch wirkt, selbst wenn es pessimistisch ist. Es ist ein vorweggenommener, undramatischer Pessimismus, während das Gebet einer Frau klagender, dramatischer, aufgewühlter wäre; es würde nicht nur Angst und Abwehr, sondern eher die Enttäuschung eines schon Versuchten ausdrücken. Darum bittet der Mann, Gott möge ihn «das Irdische verachten und das Himmlische lieben» lehren, während die Frau eher bitten würde: «Laß uns nach all den ermüdenden Enttäuschungen in den Wirklichkeiten des Lebens, die wir vergebens geliebt haben, schließlich in dir ruhen, der du nie enttäuschest.» Selbstverständlich finden sich auch in unserer Liturgie solche Gebete (vgl. z. B. das schöne, erlittene *Salve Regina*), doch scheinen sie in der Minderzahl zu sein. In den meisten drückt sich eine andere Geisteshaltung aus: hinter dem Anschein von Strenge steckt oft eine regressive, kindliche oder geradezu utopische Haltung; man bleibt bei abwehrendem Verhalten stehen oder versucht, den Menschen zu überspringen und sich unvermittelt in Gott hinein zu werfen. Selbst wenn sie echt ist, äußert sich die asketische Abtötung der existentiellen Neugierde in einer Ablehnung der fraulichen Dimension und

nicht selten in einer Ablehnung der Frau selbst – eine um so konsequentere Ablehnung, als kein Grund für sie vorliegt, ist doch Gott die unmittelbare Zukunft der Frau, während die Frau (die Geschichte, das existentielle Erleben) die unmittelbare Zukunft des Mannes ist. Die Berufung auf Gott kann zur Versuchung werden, die Frau zu übergehen, die gleichsam die geschichtlich-existentielle Erweiterung des Mannes ist. Diese Versuchung macht sich besonders beim Ehelosen geltend, der gewohnt ist, im Kontakt mit dem weiblichen Element die Versuchung schlechthin zu erblicken und irrigerweise den Zölibat als ein Absehen von der Frau aufzufassen. Wie man sieht, spielen bei einem gewissen Gebetstypus viele Faktoren mit, worin sich nicht bloß eine männliche Geisteshaltung, sondern oft eine unreife Männlichkeit äußert.

Aus dem Gesagten erhellt auch, daß der Mann Gott mit Vorliebe als antreibende, bewegende Kraft (wenn nötig als verteidigende Zufluchtsstätte) ansieht, während die Frau ihn eher als die an sich ziehende und schließlich verzehrende Kraft (wenn nötig als bergende Zufluchtsstätte) empfindet. Darum gehen sehr viele Gebete vom Begriff Gottes als unseres Ursprungs, als des Gebers aus («Gott, von dem . . . herkommt»; «Gott, der du uns gewährst. . .»; «Gott, der du machst. . .»), während bei der Frau der Gedanke im Vordergrund steht, daß Gott der ist, der auf uns wartet, zu dem wir auf dem Weg sind. Selbstverständlich überschneiden sich die beiden Auffassungen und lassen sich nicht voneinander isolieren; dennoch ist die Prävalenz, der Dynamismus, die Tonalität verschieden.

#### *Das Gebet des Empfangens*

Noch unterschiedlicher ist der Ton auf der Ebene der Entgegennahme der Liebe. Man beachte, daß ich nicht von der «Liebe» im allgemeinen, sondern von einer bestimmten Art der Liebe, von der Entgegennahme der Liebe spreche. Meines Erachtens ist nämlich mit einem Mißverständnis aufzuräumen, das einfachhin der Frau die Liebe zuschreibt, dem Mann eher den Intellekt. Ich glaube, daß solche Akzentuierungen nicht einmal im Sinn eines Vorwiegens gelten. Vielmehr liegt ein verschiedener Intelligenztypus und ein verschiedener Liebestypus vor, der beim Mann aktiver, bei der Frau passiver ist. Dieses Mißverständnis kommt selbst auf dem Feld theologischer Hypothesen vor, wenn man, vielleicht etwas zu unbesehen, behauptet, die Frau sei besser imstande, das Wirken des

Heiligen Geistes in sich aufzunehmen. Auch ich glaube dies, doch nicht so sehr deswegen, weil der Heilige Geist die Liebe ist, sondern vielmehr deshalb, weil er der Geliebte ist: der Scheitelpunkt der göttlichen Liebe. Auch die Frau will geliebt sein, und es ließe sich eine reichhaltige Sammlung von Gebeten zusammenstellen, worin sich diese Haltung widerspiegelt und denen wir im liturgischen Bereich selten begegnen. Die Liturgie betet mit Vorliebe: «Laß uns deinen Namen immer ebenso sehr lieben wie fürchten» (Oration vom zweiten Sonntag nach Pfingsten: eine von vielen Orationen, in denen diese Bitte vorkommt). Wenn sich auch die Frau ohne Schwierigkeit einer solchen Bitte anschließen kann, so würde sie diese doch gern anders formulieren und darin nicht so sehr ihren Willen zur Liebe, sondern vielmehr ihr Harren auf Liebe zum Ausdruck bringen: «Herr, laß uns von Dir geliebt sein!» oder noch vertrauensvoller und kühner: «Liebe uns, Herr!» – eine unnütze Bitte, wie sie wohl weiß, aber alle erhabenen Gebete bringen solch überflüssige Bitten vor.

Wir haben unter vielen Beispielen das der Schwester Elisabeth von der Dreifaltigkeit ausgewählt. Die Bilder, deren sie sich bedient, sind höchst bezeichnend: «... Ich überlasse mich ihm als Beute»<sup>3</sup>; ich bin «eine kleine Tasse, die an die Quelle gehalten wird»<sup>4</sup>. Sie spricht immer wieder von «untertauchen» und «überflutet werden»<sup>5</sup> (wie z. B.: «Laß mich vom göttlichen Blutstrom überflutet werden»<sup>6</sup>). Sie schreibt: «Ich habe nichts anderes zu tun, als ihn zu lieben und mich lieben zu lassen»<sup>7</sup>, und bittet: «Mach, daß ich deinem Schöpferwirken anheimgegeben bin... und daß der Meister mich bringen kann, wohin er will»<sup>8</sup>, oder auch: «Geist der Liebe, laß dich in mir nieder... Und du, Vater, neige dich zu dieser armen, kleinen Kreatur herab, bedecke sie mit deinem Schatten!»<sup>9</sup>, und schließlich: «Meister, nimm mich, nimm mich ganz und gar!»<sup>10</sup>

Man hat den Eindruck: Je weiter die Frau auf dem Weg des Gebets voranschreitet, desto mehr bittet sie um diese Liebe. Sie bittet mehr um Liebe, als daß sie Liebe verspricht, weil das Geliebtseinwollen ihre spezifische Art des Liebens ist: ein Sich-Lieben-Lassen, das nicht einfach im Geliebtwerden (einem Faktum) besteht, sondern im Geliebtseinwollen (einem Verlangen) und der damit in Verbindung stehenden Aufnahmebereitschaft, Verfügbarkeit, schlichten Hingabe... Wir haben von

einer Asketik des Empfangens gesprochen, aber man könnte mit mehr Recht von einer Mystik des Empfangens reden (aber gibt es überhaupt eine Mystik, die nicht eine Mystik des Empfangens wäre, und eine Asketik, die nicht wenigstens der Potentialität nach mystisch wäre?).

Eine letzte Bemerkung: Wenn die Frau vielleicht eher den Zugang findet zum Heiligen Geist, so kann umgekehrt der Heilige Geist dem Empfinden der Frau näherkommen. Ein Beispiel dafür ist das «Veni, Sancte Spiritus», das deutlich frauliche Prägung aufweist. Und fraulich sind andererseits auch die Gebete des Mannes, wenn dieser in den Umkreis der Mystik eintritt, die von Wesen aus empfangend ist. In diesem Punkt, wenigstens in der Bereitschaft zur Entgegennahme der Gnade, besteht kein großer Unterschied, und eine Frau kann sich ganz daheim fühlen in gewissen Gebeten von Mystikern, die leider in die Liturgie nicht Eingang gefunden haben und im Hinblick auf ihren Charakter vielleicht nicht Eingang finden konnten. Hingegen wäre zu wünschen, daß die letzte Seite der Heiligen Schrift, wie schon ins Brevier (erste Nokturn des Samstags nach der Osteroktav), auch in die Feriallesungen Eingang fände – der herrliche Schluß der Apokalypse, der erstaunlich fraulich ist: «Der Geist und die Braut, sie sprechen: «Komm!» Wer es hört, der spreche: «Komm!»... Amen. Komm, Herr Jesus!» (Apk 22,17–21)

<sup>1</sup> Juan Vives, *Formación de la mujer cristiana*.

<sup>2</sup> Parallelen zwischen den beiden Geschlechtern des Menschen und den Personen in Gott sind – wenn sie auch verschieden gezogen werden – in der Theologie nichts Neues. Man braucht nur an die Parallele zwischen Adam und dem Vater einerseits und Eva und dem Geist andererseits zu denken, die – von Methodius bis zu Gregor von Nyssa, von Gregor von Nazianz bis zu Ephrem – dem vierten Jahrhundert geläufig war.

<sup>3</sup> Elisabeth de la Trinité, *Ecrits spirituels* (Ed. du Seuil, Paris) 17.

<sup>4</sup> Ebd. 109.

<sup>5</sup> Ebd. 61, 65, 69, 72, 81, 97, 105, 106 (nur schon das Verb «*en-vahir*»).

<sup>6</sup> Ebd. 106.

<sup>7</sup> Ebd. 73.

<sup>8</sup> Ebd. 98.

<sup>9</sup> *Élévation à la Sainte-Trinité*: M. M. Philippon, *La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité* (Desclée de Brouwer 1947) 350.

<sup>10</sup> *Ecrits spirituels*, 41.

Übersetzt von Dr. August Berz

#### ADRIANA ZARRI

geboren am 26. April 1919 in S. Lazzaro di Savena (Italien), Katholikin. Nach humanistischen Studien hat sie einen Theologiekurs besucht. Für einige Werke hat sie Literaturpreise erhalten. Sie ist Mitherausgeberin der Zeitschrift «Kenosi» und Mitglied des Leitungsausschusses der italienischen theologischen Gesellschaft.