

Joan Arnold

Maria – Gottesmutterchaft und Frau:

Eine Untersuchung über
sich ändernde Leitbilder

Das Frauenbild der jüdisch-christlichen Tradition ist sehr alt. Im Alten Testament wurde hier und da von Israel als der «Jungfrau und Tochter meines Volkes» gesprochen (vgl. Is 37,11; Kgl 2,13), aber auch als von einer Hure, die es nach anderen Göttern gelüftet als Jahwe (vgl. Jer 3, 6,8). Im Neuen Testament bewegt sich das Bild der historischen Gestalt Marias nach rückwärts und vorwärts auf das Bild der Frau mit dem Kind, bekleidet mit der Sonne (vgl. Apk 12), und der Kirche als Jungfrau und Prophetin (vgl. Lk 1,28–35) hin.

Es gibt auch eine lange und weit zurückreichende Linie großer Frauen im Alten Testament. Deborah und Mirjam waren Heldengestalten und Retterinnen ihres Volkes ebenso wie Maria.¹ Im Neuen Testament dagegen erscheint Maria als die einzige große Frau. Obwohl manche andere Frauen erwähnt werden, sind sie alle auf einen personalen, privaten Status reduziert worden. Wären die betreffenden Frauen Männer gewesen, so hätte man sie sicher zu den Aposteln gezählt. Als Frauen aber zählten sie in ihrer kulturellen Umwelt nicht mit.²

In diesem Beitrag möchte ich einmal untersuchen, weshalb das weibliche Element nicht mitzählt, zum andern aber, weshalb es in der katholischen Kultur dennoch erhalten bleibt, trotz der strengen patriarchalischen Herrschaftsstruktur der Kirche.³ Für diesen Fortbestand sehe ich drei Hauptgründe. Als ersten: Die Gestalt der Frau ist in der katholischen Tradition deshalb stark und kraftvoll geblieben, weil sie aus den Lebensbedürfnissen und der schöpferischen Ausdruckskraft des einfachen Volkes emporgewachsen ist. Als zweiten: Weil das Bild der Frau, als die Situation des Volkes sich wandelte, sich auch gewandelt hat in seinem Gehalt und neues Leben sowie neue Sinngehalte angenommen hat. Zum dritten: Die Hierarchie und die amtlichen Theologen waren daran interessiert, abzubauen, was sie als «Abwegigkeiten» in der marianischen Frömmigkeit ansehen. Später dann fand die männliche Hierarchie einen Weg, das Symbol der Gestalt Marias mit ihren eigenen Sinngehalten aufzuladen.

In dem Maße, in dem das wissenschaftliche System immer universaler wird, büßen die alten Formen der Marienverehrung mehr und mehr von ihrer Bedeutung ein. Die Frauen werden ebenso wie das einfache Volk immer mehr in das System der Prioritäten und Werte der weißen männlichen euro-amerikanischen Welt eingeordnet. Wo aber Frauen und andere Bevölkerungsgruppen für ihre Befreiung kämpfen – zum Beispiel die Afro-Amerikaner und die Lateinamerikaner – wird es für uns zunehmend dringlicher, unseren Blick auf diese Werte zu richten. In diesem Zusammenhang möchte ich dringend zu einer Wiederaufwertung des Marienmythos⁴ für die Frauen in ihrem Bemühen um Selbstidentität und Teilnahme am Leben der Welt und der Kirche raten.

Die Art von Untersuchung, die ich anstellen möchte, wirft einige methodologische Probleme auf für meine eigene Integrität als Frau und Theologin.⁵ Im Lichte der Aufgabe, die ich mir gesetzt habe, werde ich alle Mittel und Methodologien verwenden, die beim Aufdecken der Sinnschichten, die ich zu erforschen versuche, erfolgversprechend sind. So werde ich von anthropologischen und kulturellen Untersuchungen der Religion Gebrauch machen, aber auch von dogmatischen und theologischen Aussagen der Kirche. Ferner erhält diese Arbeit ihre Gestalt sowohl durch eine gut fundierte religionshistorische Perspektive wie durch eine implizite Klassenanalyse. Und schließlich greife ich auf einige neuere Arbeiten über die Frau und von Frauen zurück. Insgesamt betrachte ich diesen Beitrag als ein Zeichen im Wind, eine Einzelbewegung in dem anhebenden Dialog der Frauen mit ihrer Vergangenheit und über sie hinaus, wenn sie den Weg antreten aus den Nebeln einer versunkenen Identität in der Geschichte in eine neue und noch nicht festgelegte Zukunft.⁶

Kurzum: Dies will mehr eine kulturkritische als eine im engen Sinne dogmatische Untersuchung sein. Sie vertritt den Standpunkt, daß die Volkskultur ihren eigenen Maßstab für Sinngehalte hat, die die klerikalen Strukturen nicht immer berücksichtigt haben, und daß Frauen eine Sinnbereitschaft haben, die noch nicht sichtbar geworden ist, wobei deren Sinngehalte in mancher Hinsicht zur Volkskultur in Beziehung stehen.

I. Volkstümliche Verehrung des Göttlich-Weiblichen

A. Biblische Bilder

Im Alten Testament begegnet man einer Ambivalenz in der Darstellung des Weiblichen als göttlich. Auf der einen Seite hat man den Eindruck, daß es dieser pa-

triarchalischen Religion darum geht, das Weibliche zu überwinden. So war beispielsweise der Antagonismus des Jahwismus, der Religion des männlichen Gottes Jahwe, dem Kult des Baal gegenüber keineswegs nur ein Kampf gegen den (männlichen) Rivalen Baal und den Fruchtbarkeitskult, sondern viel stärker noch ein Kampf gegen die Religion der Muttergottheit Astarte.⁷ Er war natürlich ebenfalls ein Heiliger Krieg gegen das Volk von Kanaan.

Doch gibt es auch im Alten Testament feminine Obertöne im Verhältnis zu Gott. Die göttliche Weisheit war weiblich, ebenso wie ruach, das Wort für den Geist Jahwes. In der Genesis ist der Geist fast wie eine gigantische Vogelmutter geschildert, die ein «mythisches kosmisches Ei» ausbrütet, «ein Chaos, das einen Kosmos ausschlüpfen läßt»⁸ (Vgl. Gen 1,1). Der Geist bringt sozusagen wie eine Mutter die Welt ins Dasein. Der Ton, den das Alte Testament darauf legt, daß Jahwe durch sein Wort schafft, läßt ebensogut an ein Aussäen von Samen denken wie an ein Gestalten durch ein Wort-Wirken (dabar). Im Gegensatz dazu leiteten die Rabbis der Verweiblichung des Geistes Widerstand, und in der Septuaginta haben wir das Wort für Geist mit «pneuma» (πνεῦμα), einem Neutrum, wiedergegeben, während es im Lateinischen sogar die Maskulinendung -us im Wort Spiritus zeigt. Auch in der frühen Christenheit war das mütterliche Verständnis des Geistes noch anzutreffen. So hat, nach einem Fragment des verlorengegangenen Hebräerevangeliums Jesus gesagt: «Eben jetzt hat meine Mutter, der Heilige Geist, mich bei einem meiner Haare gefaßt und trägt mich hinweg zu dem hohen Berg Tabor.»⁹

B. Maria und die völkstümliche Religion in der Frühkirche

Die Verbindung zwischen Maria und dem Heiligen Geist wird an verschiedenen Stellen sichtbar. Bei der Verkündigung bringen sie gemeinsam Jesus hervor. Eine entsprechende Verbindung finden wir interessanterweise hergestellt in der Volksreligion der Dominikanischen Republik, wo das Volk den Heiligen Geist in einer Prozession feiert mit etwas, das aussieht wie eine Statue der Jungfrau Maria.¹⁰

Im fünften Jahrhundert löste die Verkündigung der Gottesmatterschaft Mariens (theotokos-θεοτόκος) eine Periode wilden Feierns und Tanzens in den Straßen aus, während die Verkündigung der Lehre von Marias leiblicher Aufnahme in den Himmel nichts dergleichen bewirkte. Natürlich gibt es dafür mehr als einen Grund. Einer davon ist darin zu sehen, daß die katholischen Christen schon seit langem an eine Verherrlichung Marias geglaubt hatten, so daß die amtliche

Verkündigung dieser Lehre für sie nichts Neues brachte. Einer der Gründe, weshalb sie gerade in Ephesus so sehr gefeiert wurde, war darin zu suchen, daß man die Theotokos-Lehre als einen Sieg für Diana, die Mutter ihres Volkes, empfand. Sie war Mondgöttin und Jungfrau, was so zu verstehen ist, daß sie für sich selbst existierte, in ihrer eigenen Integrität, und nicht einem anderen zu Gefallen.¹¹ Diana existierte nicht für ein männliches Wesen, und es ist bemerkenswert, daß die Jungfrau Maria für Gott-Vater und ihren göttlichen Sohn lebte. In einem gewissen Sinne hat die Lehre von der Theotokos (zumindest) zwei verschiedene Sinngehalte: den theologischen Sinngehalt für die Angehörigen des Klerus und einen eigenen für das Volk, das darin einen Sieg seiner alten Religion über die christlichen Eroberer erblickte.

In England, wo die keltische Verehrung weiblicher Gottheiten sehr ausgeprägt war, hatten Frauen quasi-priesterliche und sogar bischöfliche Funktionen.¹² In Irland gab es eine andere Muttergottheit, Brigid, die in christlicher Zeit zu einer Heiligen degradiert wurde.¹³ Und Chartres war – was ganz ähnlich zu bewerten ist – der Standort eines lokalen Venusaltars.¹⁴

Im Osten wurde Maria auf den großen Ikonen als Sitz der Weisheit – Hagia Sophia verehrt, was auf derselben Linie liegt wie die alttestamentliche Personifizierung der Weisheit als Frau. Bemerkenswert ist ferner, daß in Ägypten die Isisverehrer ihre Göttin auch Sophia – Weisheit – genannt hatten. Erich Neumann, der Religionshistoriker aus der jungschen Schule, weist darauf hin, daß Sophia der Aspekt ist, der das Bild der Großen Mutter umwandelt, und zugleich der Höhepunkt der Verehrung.¹⁵ Als Sitz der Weisheit ist Maria wunderbar, majestätisch, zeitlos, – eine transzendente Frauengestalt, die das kleine männliche Kind trägt, das seinerseits die Weltkugel wie ein Spielzeug mit der Hand unklammert.

Doch nimmt die göttliche Mutter im Volksglauben als Mutter der Fruchtbarkeit und der Milch noch andere Formen an. So erscheint in Ägypten Maria schon sehr früh als stillende Mutter in einer Angleichung an Isis, die den Horus stillt.¹⁶

Als die Christenheit ihre Klassenstruktur entfaltete, entwickelten die höheren Klassen ihren eigenen Stil der Verehrung der Jungfrau. Mit dem Aufkommen der höfischen Liebe im Westen wird Maria die hohe Dame für den Mönch, der ihr Ritter ist. Ganze Männerorden wurden ihr geweiht, und das Kleine Offizium der Seligen Jungfrau Maria ist zusammengestellt worden, um ihr Lob zu singen. Liebeslieder wurden für sie gedichtet, vergleichbar den weltlichen Minneliedern.¹⁷ Noch früher hatten Anselm und Bernard von Clairvaux zusammen mit vielen anderen Männern Marias Lob als

Mutter und Geliebte gesungen, ganz analog der Verehrung Jesu als Bräutigam bei den Frauen. Später dann brachte Ludwig von Montfort das Bild der höfischen Liebe zu einer extremen Ausformung und entwarf eine Verehrung Marias als «heilige Leibeigenschaft», wobei der Verehrende ihr Sklave, Ritter und Liebhaber wurde.¹⁸

Für das einfache Volk dagegen war Maria Mutter und Beschützerin in einer wenig freundlichen Welt, in der es für die Erwachsenen wie für ihre Kinder nur wenig Sicherheit gab. Sie war die Macht und Schönheit des Adels, dem einfachen Volk zugänglich gemacht—etwa in der Gestalt der Jungfrau von Chartres, als ein Strahl der Lieblichkeit in einer oft harten Welt.¹⁹ In derselben Periode fungierte die Kirche als Mutter, und das Kirchengebäude war für das Volk sein Palast, der eine königliche Lebensweise verschaffte—wenigstens für den Augenblick. Die Kirche konnte weiter als Mutter wirken, indem sie den «Gottesfrieden» durchsetzte und damit den endlosen Fehden der räuberischen Adligen ein Ende bereitete.

Bei aller Süße und Lieblichkeit des Bildes Mariens stand dennoch im Hintergrund ständig das Bild der Hölle. Ebenso wie die Geschichte von Jesu Erlöserwirken eine harte Lehre von der Ursünde verlangte und vor dem Hintergrund einer rauhen Welt vorgetragen wurde (vgl. Röm 1 und 5, 1–12), so erscheint nun Maria als die Königin, die Sünder vor der Hölle rettet, oder wie Luther es später nennen sollte: vor dem Zorn Gottes.

«Die Marienmythen und die Teufelsmythen bildeten sich Seite an Seite; dabei war keins von beiden möglich ohne das andere. Unglaube einem von beiden gegenüber war Todsünde. Es gab einen Marienkult des Gebetes und einen Teufelskult der Zaubersprüche und Exorzismen. Der Mensch wanderte ständig auf der dünnen Decke über einem bodenlosen Abgrund.»²⁰

C. Die Jungfrau Maria in der Neuen Welt

Auch die Dame, die im Jahre 1546 dem Juan Diego als Jungfrau von Guadalupe erschien, hat eine bedeutend ältere Geschichte. Der Hügel von Tepeyac, wo sie erschien, war der Göttin Tonantzin, der Jungfrau und «Kleinen Mutter», geweiht gewesen, die dann mit der aztekischen Eroberung Coatlicue, die Maisgöttin, wurde. Während die Indios sie weiterhin Tonantzin («unsere Mutter») nannten, wandten die Priester dagegen ein, daß ihr eigentlicher Name Teo-nantzin oder God-nantzin laute, das heißt Mutter Gottes und nicht Mutter-Gottheit.²¹

Es gibt noch weitere Parallelen in der Religionsgeschichte. Die Jungfrau von Guadalupe charakterisiert

sich selbst als «die ewige Jungfrau, die heilige Mutter des wahren Gottes, durch dessen Gnade wir leben, des Schöpfers, des Herrn des Himmels und der Erde... Ich bin wahrhaft eure barmherzige Mutter...»²² Auch die Göttin Isis hatte sich bekannt gemacht als die «natürliche Mutter aller Dinge, Herrin und Herrscherin aller Elemente, die Erstlingsfrucht der Welten und oberste Herrin der göttlichen Kräfte.»²³

Hier ist die Mutter-Gottheit deutlich degradiert worden, ungeachtet ihres Namens «Ewige Jungfrau». Ihre Augen sind niedergeschlagen in geziemender Bescheidenheit vor Gott-Vater und den Menschen, und demütig faltet sie ihre Hände im Gebet. So ist sie nunmehr das Beispiel für die Unterwerfung der stolzen Azteken unter die spanischen Eroberer. Diese Unterwerfung war eine Unterwerfung in doppeltem Sinne: im kulturellen und im sexuellen. Nicht zufrieden mit dem Gold der Azteken und der Zerstörung ihrer alten Kultur und Zivilisation, unterjochten die Eroberer auch die Frauen und durch sie das ganze Volk.²⁴

D. Weibliche Mystiker und das Mutterbild

Im Unterschied zu den männlichen Mystikern haben die weiblichen ihre Aufmerksamkeit bewußter auf die Person Jesu als Bräutigam konzentriert. Zum Teil kommt dies von den für das Verhältnis zwischen Gott und Israel, Gott und der Kirche und schließlich Gott und der Einzelseele verwendeten Bildern der ehelichen Liebe. Juliana von Norwich ist—soweit mir bekannt—die einzige unter den Mystikerinnen, die Jesu als Mutter darstellt, die ihr die Milch ihrer Brust als Nahrung reicht, seine durchstochene Seite. Ihre Darstellung ist voll Verehrung für das Wunder Jesu, der seinen Leib seinen menschlichen Liebhabern gibt. «Die menschliche Mutter», ruft Juliana von Norwich in der Ekstase aus, «will ihr Kind mit ihrer Milch nähren, aber unsere vielgeliebte Mutter Jesus nährt uns mit sich selbst...»²⁵

II. Die Eingliederung des Weiblichen: Theologische Entwicklungen in der Marienverehrung

Wir haben bereits die Spannung beobachtet, die zwischen der volkstümlichen Verehrung der Mutter-Gottheit und den theologischen Entwicklungen, die auf der vollkommenen Menschlichkeit des weiblichen Elementes bestehen, vorhanden ist. Ebenso wie die Volksfrömmigkeit hat sich auch der theologische Gehalt der Marienverehrung gewandelt. Maria wird zum Symbol für eine Reihe wichtiger Wahrheiten, die einer Bestätigung bedurften. In der frühen Christenheit bedeutete die Realität der Gottesmutterchaft Marias

eine Bekräftigung der Realität der menschlichen Natur in der einen göttlichen Person Jesu. Daß die zweite Person der Trinität «von einer Frau geboren» (Gal 4,4) war, reichte vollends aus, um die Fülle seiner Menschheit darzutun.

In neutestamentlicher Zeit hat sich, wie wir sahen, die Gestalt Marias mit der Kirche vermischt. Als Symbol der Kirche gewinnt Maria einen gewissen Öffentlichkeitscharakter. Petrus Chrysologus greift dasselbe Bild auf und schildert Maria als die Eine, die die Menschen mit ihrem Gesang (dem Magnificat) weiter führt, dieselben Menschen, die die Wasserströme (für große Gewässer lautet das lateinische Wort *maria*) des Lebens fortgetragen haben zur Freiheit.²⁶ Maria ist also Mutter und Führerin. Später erhält sie dann die Bezeichnung «Meersterne», in der diese beiden Themen miteinander verbunden sind.

Maria ist nicht allein Mutter, sie kann auch für die Menschen, die auf die Liebe einer irdischen Frau verzichten haben, Braut werden. Sie können sich Maria zuwenden, ohne dabei irgendwie den Eindruck zu gewinnen, als wendeten sie sich von Gott ab. Im Unterschied zur gewöhnlichen Frau ist Maria sündenlos und sexualitätslos. Sowohl in den Augen des Paulus als auch in denen des Augustinus verlangt Heiligkeit ein ungeteiltes Herz und daher auch den Verzicht auf Sexualität. So wurde die Frage nach Frau und Gott zu einer Sache des Entweder-Oder.

In einer sehr frühen Zeit wurde die sündenlose Jungfrau Maria von den Menschen als besondere Patronin und besonderes Vorbild der gottgeweihten Jungfrauen angerufen. Ihre Fürsprache sollte «die brennenden Begierden des Leibes zügeln» und «und kühle Frische in das Innerste der Seele bringen.»²⁷ Für die Menschen, die dies schrieben, repräsentierte Maria den paradisiischen Zustand: den gesegneten Zustand der Freiheit von sexueller Leidenschaft und vollendeter Vernunftgemäßheit.

Im Mittelalter, als die Volksfrömmigkeit die Tendenz zeigte, die Mutter Gottes zu vergöttlichen, ging es nüchternen Theologen darum, diese überschäumende Begeisterung zu bremsen. Sowohl Thomas von Aquin als auch Bonaventura leugneten die unbefleckte Empfängnis, da dies nach ihrer Meinung einen Abstrich an der Universalität des Erlösungswerkes Christi bedeuten würde. Nachdem aber die Frage entschieden war, daß Maria vorausgreifend erlöst werden konnte, wurde der Himmel die Grenze. Maria wurde immer mehr zu einem himmlischen Wesen, frei von Sünde und Makel, unantastbar in ihrer Jungfräulichkeit. Der außerordentliche Charakter ihrer Berufung wurde bestimmend für die überragende Größe ihrer Gaben. Im Unterschied zu der irdischen Mutter-

Gottheit der Volksfrömmigkeit wurde die Maria der mariologischen Traktate ein geläutertes sexualitätsloses Wesen.

Spätere Theologen betonten dann die Menschlichkeit Marias, ebenso wie andere Theologen erneut die Menschlichkeit Christi betont hatten. Matthias Scheeben spricht in seinem Buch über die Herrlichkeit Marias über die konkreten Einzelheiten: wie der göttliche Foetus gebildet wurde und ob das unreine Menstruationsblut dabei verwendet wurde. Er kam zu dem Schluß, Jesus sei aus Marias reinem Blut gebildet (das heißt nicht von ihrem Menstruationsblut).²⁸

Insgesamt aber ging die Tendenz im 19. und 20. Jahrhundert dahin, die hervorragende Stellung und den Ruhm Marias in ihrer Eigenschaft als Symbol der Kirche zu betonen. Doch besaß die Kirche als mystischer Leib Christi kraft ihrer göttlichen Einsetzung im Unterschied zu Maria eine göttliche Natur. Die Kirche ist die «Braut ohne Makel und Runzeln», ungeachtet derart unerfreulicher Episoden wie der Borgia-Päpste oder der Inquisition in der Geschichte der Kirche. Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis im Jahre 1854 scheint weniger eine Sache der Frömmigkeit und Verehrung gewesen zu sein als eine Frage von Annahme oder Ausschluß aus der Kirche. Jeder, der diese Erhöhung Mariens und damit die «Erhöhung des katholischen Glaubens» ablehnt, muß «wissen und erkennen, daß er durch eigenes Urteil verurteilt ist, daß er Schiffbruch erlitten hat mit seinem Glauben und daß er aus der Einheit der Kirche herausgefallen ist...»²⁹, und das ungeachtet des Widerspruchs der großen Theologen des Mittelalters.

Nun wird die Kirche die Große Mutter, und von ihr wird als solcher gesprochen. Doch die Form bleibt männlich; die Repräsentanten dieser Mutter sind die Mitglieder der männlichen Hierarchie.³⁰ Der katholische Priester wird zur Mutter durch den Zölibat, der bestätigt, daß er keine Frau braucht, um (geistliches) Leben hervorzubringen. Es ist dabei nicht ohne Bedeutung, daß er Frauenkleidung trägt. Er schenkt sakramentale Geburt im Leib des Taufbeckens. Der Umstand, daß er keine natürliche Geburt wirken kann, dürfte zusammenhängen mit der Abwertung der natürlichen Geburt. Er nährt den Haushalt des Glaubens mit dem (von Frauen gebackenen) sakramentalen Brot; er bietet denen, die heute von Frauen gepflegt werden, das Sakrament des heilenden Öls. Er bemutert das Brautpaar im Sakrament der Ehe.³¹

Und doch ist die männliche Form der Kirche von überwältigendem Übergewicht. Während die Mutter regierte, indem sie Leben schenkte, Befreiung von ihrem Leib und die Würde einer eigenen Person, ist Hierarchie darauf bedacht, Kontrolle auszuüben. Ma-

rias überragende Rolle wird zu einem Weg, die Hierarchie von der Verantwortung dem Volke Gottes gegenüber freizusprechen. Männerherrschaft war von jeher eifersüchtig und autoritär und bisweilen geradezu böseartig, wie etwa bei der Hexenjagd oder in der Inquisition, keineswegs Dinge, die ausschließlich der Vergangenheit angehören. Das Heilige Offizium arbeitet heute mit feinerer Form.

Neueste Äußerungen der Hierarchie sind von zwei Themen bestimmt. Die amerikanischen Bischöfe sprechen von Maria als Mutter des Lebens und Schützerin des ungeborenen Lebens. Seltsamerweise bieten die Bischöfe in ihrem Eifer, das Leben zu bemuttern, keine Hilfe für Frauen, die keine weitere Schwangerschaft auf sich nehmen können, noch nehmen sie als Bischöfe die realen Lasten der Mutterschaft auf sich. Ebensovienig haben sie Maria als Mutter der Lebenden (der Name, den einst Eva bekam) zugunsten der Vietnamesen oder anderer unterdrückter Völker angerufen. Vielmehr sprechen sie von ihr mit einem gewissen Mangel an Fingerspitzengefühl als der Conquistadora (Eroberin) beider Amerika, ohne dabei auf die oppressiven Untertöne dieses Wortes zu achten.³²

Papst Pauls Enzyklika «Die Verehrung der seligen Jungfrau Maria» beabsichtigt, die Rechte der Frau zu bestätigen, ohne indessen in der Kirche irgendetwas zu ändern. Maria stand «im Zwiegespräch mit Gott» durch ihre Zustimmung.³³ Man könnte argumentieren von dem aus, was er an einer früheren Stelle sagt: daß Maria der Priester schlechthin sei, da sie ihren Sohn dem himmlischen Vater opfere, und daß daher, theologisch gesehen, die Frauen in der Kirche die wirklichen Priester seien.³⁴ Es wäre der Mühe wert, die theologischen Implikationen des geistlichen Amtes als Mutterschaft und Schwesternschaft zu sondieren, wobei diese beiden Begriffe nicht im traditionellen Sinne der Ordensgemeinschaften zu verstehen wären, sondern in einem für die heutige Welt und Kirche gewandelten Sinn.

III. Maria und die Frau von heute

Aus allem wäre der Schluß zu ziehen, daß Maria der ungleiche Partner im Erlösungswerk ist und die Frauen ungleiche Partner beim Werk der Mit-Erlösung, das die Kirche tut. Bis heute ist die weibliche Identität häufig in Formen definiert worden, die viel gemeinsam haben mit der Definition der Armen, der Farbigen oder anderer Minderheitengruppen. Für sie sind Unterordnung des eigenen Interesses unter das Wohl der anderen, Feingefühligkeit, Sich-leiten-lassen von Gefühlen, die Vorrangigkeit der Liebe im Gegensatz zu dem männlichen Streben nach politischer und kirchlicher

Macht, nach Reichtum und Bildung, der ganze Inhalt ihrer kulturell definierten Rollen. Da ihnen der Zugang zu den weißen, männlichen Machtstrukturen versagt ist, hatten und haben die Frauen gleich anderen Minoritäten zu kämpfen, um zu überleben nach einer andersartigen Wertskala. Im Extremfalle sind die betreffenden Attribute Machtlosigkeit, Passivität und Masochismus. Und weshalb predigt die Kirche der Frau diese Tugenden?

Solange die Frauen und andere unterprivilegierte Personen nicht gleichen Zugang zu Verantwortung und Dienst im öffentlichen kirchlichen Leben haben, sind Frauen und Männer unvollständig, und der Kleriker wird, was seine Männlichkeit betrifft, immer ambivalent sein. Vielleicht brauchen wir heute eine Neuinterpretation der Menschwerdung und Annahme der Knechtsgestalt dessen, der von oben kommt (vgl. Phil 2,5–7) im Sinne des radikalen Willens Gottes zur Gleichheit. In dem Augenblick, in dem Privilegierte versäumt haben zu tun, was Gott in Liebe getan hat, werden Hierarchie und Klassenstrukturen Zeichen eines Mißlingens der Inkarnation. Denn es ist, wie ein altes Wort sagt: «Liebe findet Ihresgleichen oder schafft sie.»

Im Verhältnis zur Mutter-Kirche (lies: den Vätern der Kirche) wird die Frage nach dem Platz der Frau in der Kirche und in der Welt, ihre Identität als Person, entscheidend. Wird die Frau die Väter besiegen müssen, um ihren Platz vor Gott zu bekommen—oder werden ihre Brüder fähig sein, sie nach Jahrhunderten des Frauenhasses als Schwestern anzunehmen in einer neuen Zeit des Geistes für die Kirche?

Doch wir als Frauen müssen uns selbst eine andere Frage stellen, zusammen mit anderen unterdrückten Bevölkerungen der Welt: Wünschen wir uns, die weiße männliche Herrenklasse nachzuahmen, oder können wir uns erlauben, uns vom Geist leiten zu lassen, daß wir Träume eines neuen Weges träumen, eines Weges zum Miteinandersein in Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden? Die Hierarchie verfügt über die Rhetorik. Aber ich vermute, die Inkarnation von Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden als Formen der Liebe wird nicht weniger fordern als einen radikalen Wandel in der Welt und in der Kirche.

¹ Das englische Wort «hero» kommt von dem griechischen heros, Schützer, und hängt zusammen mit dem lateinischen «servare», schützen, retten. Das Wort kann aber auch mit der griechischen Göttin Hera zusammenhängen, und das griechische Wort wurde in seiner maskulinen Form gelegentlich auch für Frauen gebraucht. Liddell and Scott, Greek English Lexicon (Oxford 1925–1940).

² Die samaritanische Frau ist ein Beispielfall für eine solche Abwertung. Nachdem sie gegangen war, um ihren Landsleuten von dem Propheten Christus zu erzählen, kamen diese Landsleute, um Jesus zu

hören und sagten zu ihr: «Jetzt glauben wir nicht um dessentwillen, was Du uns gesagt hast, sondern weil wir mit eigenen Augen gesehen haben.» Man vergleiche damit Jesu Wort an Thomas: «Selig, die nicht sehen und doch glauben» (Jo 20,29).

³ Im Gegensatz dazu hat der Protestantismus, sowohl in seiner lutherischen als auch in seiner calvinischen Form, zusammen mit der Beseitigung der Marienverehrung auch das Weibliche mit völler Überlegung entfernt. Unter den protestantischen Theologen anerkennt Paul Tillich ausdrücklich diesen Verlust des Weiblichen. Vgl. seine *Systematic Theology*, 3 Bde (Chicago 1951–1963), Bd. II, 294. Deutschsprachige Ausgabe: *Systematische Theologie*, 3 Bde (Evgl. Verlagsw. Stuttgart 1971).

⁴ Unter «Mythos» verstehe ich hier nicht etwas, was nicht wahr ist, sondern vielmehr ein Bild oder einen Archetyp im jungschen Sinne: ein Bild also, das beides gibt, eine tragende Kraft für Denken und Fühlen sowie Kraft und Richtung für das Handeln. So steht «Mythos» in Bezug zu universalen Wertaspekten des menschlichen Lebens. Vgl. Mircea Eliade, *Mythen, Träume und Mysterien* (Salzburg 1961).

⁵ In einer kürzlich in Cincinnati vorgetragenen sehr scharfsinnigen Erörterung erklärt der irische Mariologe Donal Flanagan, daß die im Katholizismus vorherrschenden Formen des Verständnisses der Jungfrau Maria und der Frau überhaupt männlich (und klerikal) und damit für die Frau entfremdend sind und wirken. Er schlägt ein Moratorium für sämtliche von Männern entwickelten Mariologien vor, bis die Frauen ihr eigenes Bild Marias, das von männlichen Projektionen bereitet ist, erarbeitet haben.

⁶ Vgl. Paolo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (Übers. New York 1970). Freire schreibt hier zwar von der Landbevölkerung Brasiliens, die in einer Kultur des Schweigens lebt, doch sind seine Gedanken ohne weiteres auch auf das Schicksal der Frauen anwendbar. Vgl. weiter zum Thema der Rolle der Frau im Mittelalter Kari Elisabeth Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Paris 1963); Rosemary Radford Ruether, *Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church: Rosemary Radford Ruether* (Hg.), *Religion and Sexism* (Simon and Schuster, New York 1974).

⁷ Vgl. Elizabeth Gould Davis, *The First Sex* (Penguin Books, Baltimore 1971) «Ram Versus Bull» 133–147.

⁸ Vgl. Erich Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins* (Kinder-Taschenbuch Nr. 2042/2043). Kapitel II, Die große Mutter (S. 43–90). Das Zitat stammt aus Erminie Huntress Lantero, *Feminine Aspects of Divinity* (Wallingford 1973) 19.

⁹ J. Edgar Bruns, *God as Woman, Woman as God* (New York 1973) 40.

¹⁰ Im Jahr 1958 sah ich Dias von einer Prozession zu Ehren des Heiligen Geistes; dabei war das mitgeführte Bild mit der seligsten Jungfrau Maria identifizierbar. Heute kommt mir der Symbolwert dieser Identifizierung als außerordentlich reich vor.

¹¹ Esther Harding, *Woman's Mysteries, Ancient and Modern, A Psychological Interpretation of the Feminine Principle as Portrayed in Myth, Story and Dreams* (Putnam's, New York 1971) 124–125.

¹² Joan Morris, *The Lady was a Bishop, The Hidden History of Women with clerical Ordination and the Jurisdiction of Bishop* (Macmillan, New York 1973) 42.

¹³ Esther Harding, aaO. 130.

¹⁴ Joseph Campbell, *The Masks of God, Bd. 3: Occidental Mythology* (Viking Press, New York 1964) 42.

¹⁵ Erich Neumann, aaO. 325 ff. Für die Annahme von Neumanns Anschauung vom Unbewußten als etwas Weiblichem und von dem mit Beginn der patriarchalischen Kultur erwachenden Bewußtsein ergeben sich einige Probleme. So bedeutet es selbstverständlich für das weibliche Bewußtsein etwas Problematisches, wenn Bewußtsein per se mit dem Männlichen identifiziert wird. Natürlich muß an dem vorliegenden historischen Material noch viel getan werden. Betr. Neumanns These in ihrem vollen Wortlaut vgl. sein Werk, *The Origins and History of Consciousness*, 2 Bde. (New York 1954).

¹⁶ Siehe den Artikel *Mary Blessed Virgin, Iconography: The New Catholic Encyclopedia* (New York 1966). Vgl. ferner Ester Harding, aaO. 185.

¹⁷ Eleanor Commo McLaughlin, *Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman in Medieval Theology: Ruether* (Hg.), *Religion and Sexism*, 248.

¹⁸ Louis Grignon de Montfort, *True Devotion to the Blessed Virgin Mary* (New York 1941).

¹⁹ Henry Adams, *Mont-Saint-Michel and Chartres* (Doubleday, New York 1959).

²⁰ Joseph Campbell, *The Masks of God, Bd. IV, Creative Mythology*, 49.

²¹ Simone Watson OSB, *The Cult of Our Lady of Guadalupe, A Historian Study* (Collegeville 1964) 24.

²² *The Marian Era, Bd. IV, World Annual of the Queen of the Universe* (Franciscan Herald Press, Chicago 1965) 42.

²³ Campbell, aaO. Bd. III, 43.

²⁴ Olga Lucia Alvarez, *Women and Liberation Theology in Latin American Perspective* (Unveröffentlichte Arbeit, der American Academy of Religion vorgelegt, Oktober 1974, Washington).

²⁵ Dame Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, Übersetzung und Einführung von Clifton Walters (Penguin Books, Baltimore 1966) 170 (Kap. 60).

²⁶ Petrus Chrysologus, *Sermo 146* (PL 52, 593) in Paul F. Palmer SJ, *Mary in the Documents of the Church* (Newman Press, Westminster Md., 1952).

²⁷ Ambrosius, *De institutione virginis*, 13, 81–86 (PL 16, 325–326), «The instruction of a Virgin» aaO. 27.

²⁸ Matthias Scheeben, *Mariologie* (2 Bde., übers. von T.L.M.J. Geukers, New York 1946–47) = Buch V von «Handbuch der Dogmatik» (Freiburg 1882).

²⁹ Pius IX, *Ineffabilis Deus* (8. Dezember 1854): Thomas J.M. Burke SJ, *Mary and the Popes* (The America Press, New York 1954), Nr. 25.

³⁰ In der Religionsgeschichte ist es nichts Außergewöhnliches, daß Männer symbolisch Frauenfunktionen übernehmen. Frauen werden aufgrund ihrer Verbindung mit Blut und Leben als die ursprünglich heiligen Wesen angesehen; Männer gelangten ursprünglich durch Imitation der Frauen zu dieser Heiligkeit.

³¹ Hier ist die Sprache sehr aufschlußreich. *Matrimonium* ist das «Zur-Ehe-Geben», während *Patrimonium* sich auf die Vererbung von Eigentum bezieht.

³² Nationale Bischofskonferenz, *Behold Your Mother, Woman of Faith*, ein Hirtenbrief über die allerseligste Jungfrau Maria vom 21. November 1973 (Washington, United States Catholic Conference, 1973, mit einem Anhang «Mary's Place in American Catholic History») 53.

³³ Paul VI., *Über die Verehrung der allerseligsten Jungfrau Maria*, 37 (1974).

³⁴ AaO. 20. Siehe ebenfalls Nationale Bischofskonferenz, aaO., 116.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOAN ARNOLD

schließt derzeit ihre Dissertation an der Harvard-Universität über die Implikationen von Paolo Freires Erziehungsphilosophie für die Theologie der Befreiung ab. Derzeit unterrichtet sie am United Theological Seminary in Dayton, Ohio, einem Seminar, das Mitglied eines Ökumenischen Konsortiums von theologischen Fakultäten ist. Ihr besonderer Arbeitsbereich ist zeitgenössische Theologie und religiöse Bewegungen. Zur Zeit gilt ihr spezielles Interesse den Problemen Frau und Religion, lateinamerikanische und afroamerikanische Befreiungstheologien. Sie ist Autorin mehrerer Zeitschriftenbeiträge und des Buches *Shalom Is ... Whole Community* (1975). Sie besitzt den akademischen Grad des Master of Arts der Catholic University of America.