

³ Zu einer eingehenderen Erörterung der Erscheinung von Guadalupe und deren Deutung vgl. V. Elizondo, *La Morenita: Evangelizer of the Americas* (San Antonio 1980); ders., *Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol: «Die Macht der Machtlosen»*: CONCILIUM 13 (1977/2) 73–78; C. Siller, *Para una teología del Nican Mopohua: Servir* 62 (Mexico 1976); ders., *El Metodo de la evangelización en el Nican Mopohua: Servir* 93–94 (Mexico 1981) 255–293.

⁴ Zu den heroischen positiven Bemühungen der Missionare vgl. Enrique Dussel, *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation* (Grand Rapids 1981); vgl. auch die historische Buchreihe, die von CEHILA in Lateinamerika herausgegeben wird.

⁵ M. Velasquez, *El fenomeno social del guadalupanismo: Servir* (Mexico 1976) 123–154.

⁶ M. Leon-Portilla, *La Filosofía Nahuatl* (Mexico 1974).

⁷ Die jüdisch-christliche Theologie hat sich so sehr auf die Metapher der Vaterschaft Gottes konzentriert, daß sie das in der biblischen Tradition ebenfalls aufscheinende weibliche Antlitz Gottes übersah. Gerade im maskulinen feudalen Mittelalter hatte eine starke Marienverehrung einen gewissen Einfluß auf die katholische Volksfrömmigkeit. Doch ist es

fraglich, ob diese mittelalterliche Marienverehrung je zu einem neuen Denken über Gott führte, das dann gewisse weibliche Züge, die der Gott der Geschichte in der Bibel aufweist, wiederbelebt hätte.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

VIRGIL ELIZONDO

In San Antonio, Texas, geboren. Studierte an der Ateneo University in Manila, am dortigen East Asian Pastoral Institute und am Institut Catholique zu Paris. Seit 1971 Leiter des Mexican American Cultural Center in San Antonio. Veröffentlichte zahlreiche Bücher und Zeitschriftenartikel. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM, der Herausgebergremien von *Catechesis Latino Americana* und der «God With Us Catechetical Series» (Sadlier Publishers, Inc., USA). Arbeitet in der theologischen Begleitung der Basisgruppen in den Armenvierteln der USA. Anschrift: Mexican American Cultural Center, 3019 W. French PL., P.O. Box 28 185, San Antonio, Texas 78 228, USA.

Catharina Halkes

Maria und die Frauen

Es ist unmöglich, in einem kurzen Abriss ein abgerundetes Bild dessen zu entwerfen, was sich über Maria sagen läßt (beinahe hätte ich gesagt, was mit ihr geschieht), wenn feministische Theologen über ihre Person und über ihre Bedeutung nachzudenken beginnen. Ich verstehe diesen Beitrag denn auch als einen Exkurs auf den Arbeitsplatz einer feministischen Theologin, die nach und nach einen tieferen Einblick in das gewinnt, was in Bewegung kommt, wenn man sich in das Mysterium und das Symbol Maria vertiefen will. Es ist hier also keine Rede davon, daß hier *die* feministische Theologie über Maria zu Wort kommt; es wird vielmehr nur eine Zwischenbilanz aufgemacht über eine Expedition auf der Suche nach ihrer Bedeutung nicht allein für Frauen, sondern ebenso sehr für Männer. Und vielleicht wird dabei vor allem deutlich werden, daß dies einen Beitrag dazu liefern kann,

den christlichen Glauben von Doppeldeutigkeiten zu befreien.

Ich bin mir klar bewußt, daß das Bild Marias sowohl in einer auf den heutigen Stand gebrachten Theologie wie in der Volksfrömmigkeit bestimmt keine einheitlich lautenden Reaktionen bei feministischen Theologen hervorruft. Eben deswegen, weil Maria eine Frauengestalt ist, wird nur allzu schnell eine Verbindungslinie zwischen Maria und Frauen gezogen, die zu unkritischen Schlußfolgerungen führt. Wir können denn auch oft genug feststellen, daß im Endeffekt *Maria von feministischen Theologen als symbolische Identifikationsfigur abgelehnt* wird.

Warum ich selbst mich dafür entscheide, mich weiterhin mit dieser Gestalt zu befassen, hat eine ganze Reihe von Gründen:

a. Maria verlangt nach *Befreiung* von dem Bild, das man sich von ihr gemacht hat; sie verlangt nach Befreiung von den *Projektionen, die eine männliche Priesterhierarchie an sie gebettet hat*. Es rührt aus einem tiefen Gefühl der Solidarität oder der Schwesterschaft, daß ich sie nicht so einfach fallen lassen will.

b. Es ist auch nötig, daß wir *Frauen befreien von noch herrschenden Marienbildern, welche auf Frauen beengend wirken*. Diese Bilder müssen deswegen analysiert und entlarvt werden.

c. Auch für die in Gang kommenden neuen theologischen Reflexionen auf Maria ist es von Belang, daß die feministische Kritik und daraus resultierende neue Ansätze zu Wort kommen. Noch immer gibt es männliche Theologen, die unbekümmert über Maria und das Weibliche schreiben, ohne den Erfahrungen, die durch Frauen selbst artikuliert werden, Rechnung zu tragen.

d. Maria ist für das ökumenische Gespräch immer ein Hindernis und ein Stein des Anstoßes gewesen. Feministische Theologie ist kraft ihres Ursprungs und ihrer Ausgangspunkte in ihrer Intention vor allem anderen ökumenisch. Sie muß sich daher in dieses mühsame Gespräch einschalten.

e. Vor allem aber belastet mich die komplexe Problematik, die bei näherem Zusehen in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Maria zum Vorschein kommt. Ich wage die Hypothese, daß an der Gestalt Marias wie an keiner anderen aufzuzeigen ist, wie ambivalent die Kirche und ihre Theologen sich hinsichtlich der menschlichen Sexualität und namentlich hinsichtlich der Sexualität von Frauen verhalten haben, und welche Umkehrungsmodelle und Mechanismen wirksam waren, um schließlich und endlich aus *Maria ein unmögliches Modell* zu machen, *das gegen Frauen ausgespielt wurde*, das Männern gegenüber nicht kritisch ist und das die Kluft legitimieren soll, welche die Kirche zwischen (weiblicher) Sexualität und der Vermittlung des Heiligen offengelassen hat.

Ich lege großen Wert darauf, diese Motive zu formulieren. Sie klingen in diesem Beitrag an, ohne daß jedes einzelne besonders ausgearbeitet werden könnte.

I. Maria als historische und symbolische Gestalt

Wir verdanken die Gestalt Marias der Bibel, den Evangelien. Dort hat sie ihre Wurzeln; aber wir müssen dabei zugleich erkennen, daß Maria keine deutliche Gestalt annimmt, daß sie *kein deutliches Gesicht* gewinnt. Sie ist die Mutter Jesu von Nazaret, aber es geht den Evangelisten um die Verkündigung Jesu als des Messias, dessen natürliche Mutter und Brüder *im Gegenüber* zur *familia Dei* gezeichnet werden (Mk 3, 31 – 35) oder jedenfalls relativiert werden.

Lukas zählt Maria zwar zu jenen, die das Wort Gottes hören und vollbringen, aber bei ihm steht

auch das Wort Jesu, das die Seligpreisung der biologischen Mutterschaft, des Tragens, Gebärens und Stillens (Lk 11, 27f) kritisch umbeugt auf den Wert der Jüngerschaft hin. Wir wissen, daß die beiden Kindheitsberichte in Mt und Lk später eingefügt worden sind mit dem Zweck, gläubig über das Mysterium der Inkarnation zu reflektieren. Namentlich bei Lukas liefern diese Kapitel einen lebendigen Bericht, der in zwei Begegnungen (mit dem Engel und mit Elisabeth) und in zwei Schlüsselworten («Fiat» und «Magnificat») kulminiert.

Im Johannesevangelium schließlich tritt kaum eine konkrete, historische Maria auf; sie kommt hier nur in zwei Szenen vor, von denen die Szene am Fuß des Kreuzes immer mehr als eine theologische Symbolik verstanden wird: die Mutter – der Jünger: die *ekklesia*.

Es ist darum gut, wenn wir uns bewußt machen, daß Maria – ungeachtet dessen, daß wir sie als *historische Gestalt*, als die Mutter Jesu, die ihre Wurzeln in der Bibel hat, gelten lassen – in der Tradition der Kirche eine *symbolische Gestalt* geworden ist. Die mariologischen Gedanken gehören mehr zu den symbolischen Themen als zum scholastisch-begrifflichen Denken (Wolfhart Pannenberg).

Mit anderen Worten: Der wichtigste Unterschied zwischen Christologie und Mariologie ist methodisch evident: Ist doch *die Christologie die Ausfaltung der Bedeutung eines historischen Ereignisses, während die Mariologie versucht, die Kennzeichen des neuen Menschseins in Maria zu personifizieren* (Pannenberg). Dieses Symbolische äußert sich schon, wenn – nach Iustinus, Dial. 100, 4 – Irenäus in Maria die Vertreterin der ganzen Menschheit sieht und den Parallelismus der (ungehorsamen) Eva und der (gehorsamen) Maria einführt.

In aller Deutlichkeit will ich hier mit Nachdruck feststellen, daß ich einer symbolischen Gestalt nicht weniger Bedeutung beimesse als einer historischen Gestalt, vor allem dort, wo es um die tiefsten Schichten der menschlichen Seele geht, zu denen doch jedenfalls die Religion gehört. Aber es geht wohl um zwei verschiedene Gegebenheiten, Werte und Offenbarungen. Und diese Feststellung führt mich schon zu der Schlußfolgerung, daß man, wenn man den Reflexionen um Maria, die Jungfrau, Braut und Mutter, die Himmelskönigin, die Trösterin der Betrüben gerecht werden will, mit der Theologie allein nicht auskommt, sondern notwendiger-

weise die Religionsgeschichte und die Religions- und Tiefenpsychologie mit zu Rate ziehen muß.

II. Die Maria der Glaubenslehre und die Maria der Frömmigkeit

Das Problem ist: Wie soll man die Geschichte der Marienverehrung durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch betrachten? Durch die kirchliche Lehrautorität wurde Maria feierlich zur *theotókos* (Ephesus 431) und zur *aei párthenos* (Lateransynode 649) erklärt; sie wurde vor der Erbsünde bewahrt (Dogma von 1854) und in den Himmel aufgenommen (Dogma von 1950). Theologisch gesprochen muß man feststellen, daß drei dieser vier Dogmen einen christologischen Inhalt haben und auf das Christus-Mysterium hinweisen; das vierte und letzte bringt die vollendete Erlösung eines Menschen zum Ausdruck.

Einerseits wird also eine *Glaubenswahrheit über Christus auf dem Wege über Maria offenbart und festgestellt* (er ist wahrhaft Mensch geworden und aus einer menschlichen Mutter geboren; seine Geburt ist einer göttlichen Initiative zu verdanken, ohne geschlechtliche Vereinigung zustande gekommen unter Beteiligung einer Frau, die um dessentwillen, der aus ihr geboren werden sollte, von allem Anfang an vor der Erbsünde bewahrt wurde); und andererseits *symbolisiert Maria das endzeitliche Heil*, das allen Menschen bestimmt ist. Maria steht nie für sich selbst, sondern ist immer *ein Verweis* auf etwas anderes oder auf jemand anderen. Darum nun die Frage: Wer ist Maria selbst?

Wir sehen den Zwiespalt schon in Ephesus, wo Maria den Platz der Göttin Artemis einnimmt und dem für die Menschen unverzichtbaren Mysterium der göttlichen Mutter Gestalt verleiht. So entstehen tatsächlich zwei Marien: *die Maria der Glaubenslehre*, in der stets darüber gewacht wird, daß ihre Person der Person Christi untergeordnet bleibt, so daß ihr Glanz dem Glanz Christi keinen Abbruch tut oder ihn verdunkelt. In der Glaubenslehre hat Maria ihren hohen Rang ganz und gar der Gnade Gottes und der Tatsache, daß sie Christus geboren hat, zu verdanken. Daneben und darüber hinaus lebt *die Maria einer wachsenden und gelegentlich überschwänglichen Frömmigkeit*, nicht allein die Maria des «gewöhnlichen Volkes», sondern ebenso sehr die Maria männlicher Heiliger und Theolo-

gen wie etwa Bernhard von Clairvaux. Diese Frömmigkeit hat eine eigene Ausstrahlung. Sie ist etwas, das aus einem Urbedürfnis nach dem Lebengebenden, Lebennährenden und Lebenbehütenden entspringt.

Solange diese Kluft noch weiter besteht, wird die Verwirrung bestehen bleiben, aber dadurch wird auch die Herausforderung zu dem Wagnis verstärkt, tiefer zu blicken.

Genau aufgrund der Beziehung zwischen Christus und Maria, wie sie sich auf der Ebene der Lehraussage darstellt, hat eine Theologin wie Kari Elisabeth Børresen den Gedanken zurückgewiesen, Maria könnte ein inspirierendes Modell für Frauen sein. Maria stellt doch als der weibliche und untergeordnete Partner die Menschheit dar. Eine Mariologie, die darauf gründet, dient eher zur Rechtfertigung der traditionellen Geschlechterrollen, als daß sie davon befreien könnte.

In der Bildersprache von Bräutigam und Braut – Gott und Israel oder Christus und die Kirche – steht Maria für Israel und für die *ekklesia*, für die Gemeinde. In dieser Typologie steht die weibliche Identifikationsgestalt der Kirche in der Beziehung der Untertänigkeit zum Symbol des führunggebenden Männlichen, oder mit anderen Worten: Das Männliche ist das initiative, das führunggebende Prinzip; das Weibliche folgt diesem, aber es weicht auch vom Wege ab, ist – im Alten Testament – die treulose Hure.

Hier rächt sich der ausschließliche Gebrauch der Ehesymbolik durch eine hierarchisch orientierte kirchliche Theologie. Es gibt in der Bibel eine reiche Fülle von Bildern für das Verhältnis Gottes zu seinem Volk und Christi zu seiner Gemeinde, so etwa das Bild vom pilgernden Gottesvolk, vom Weinstock und viele andere. Jedes dieser Bilder ruft eine andere Vorstellung zu Hilfe, um sich dem Mysterium zu nähern, aber sie sind nicht voneinander ableitbar, und so relativieren sie denn auch einander. Überdies gelten sie nur für die Dimension der endgültigen Wirklichkeit, und man kann sie nicht auf die veränderlichen Wirklichkeitsverhältnisse in Gesellschaft und Kirche anwenden.

Übrigens machen es alle jene relationalen Symbole, in die Maria eingefügt ist, – die Tochter Gottvaters, die Mutter des Sohnes, die Braut des Heiligen Geistes – nicht einfacher, des Eigentlichen in der Gestalt Marias gewahr zu werden. Maria wird uns immer als ein «Beziehungswesen», als ein «*hyphen-being*» dargeboten, als

jemand, der immer als ein Zeichen der Verbindung mit jemand anderem verbunden ist.

Aber genau dagegen wendet sich jetzt der *Protest* von Feministinnen, die auf die Suche gegangen sind, sich selbst zu entdecken, und die bis an die tiefsten Wurzeln im Grunde ihrer eigenen Existenz hinabdringen wollen. Maria kann für sie keine inspirierende Identifikationsfigur sein, solange sie allein dazu da ist, um (auf Christus) zu verweisen, und solange sie in symbolischen Relationen für das Empfangende gegenüber dem Schöpferischen steht.

Mary Daly will das herausragende christliche Symbol der demütigen Frau «dem Würgegriff des christlichen Patriarchats entwinden» und die Glaubenslehre loslösen von dem «*free-wheeling symbol*», dem um sich selbst kreisenden Symbol, das Maria auch ist, nämlich von der *universalen großen Göttin*, die viele Namen hat, aber immer nur *eine* Person ist. Eine derartige Loslösung gelingt natürlich nicht so einfach, und damit entfernt Mary Daly sich doch von Maria, und zwar in der Überzeugung, daß sie letzten Endes die Vergewaltigung der Göttin symbolisiert und damit die Niederlage einer mehr weiblich orientierten Gesellschaft.

III. Keine Ideologisierung der Rolle von Mann und Frau im Heilsgeschehen

Ich fürchte, daß, wenn wir weiterhin buchstäblich festhalten am Frausein Marias und am Mannsein Jesu, nicht nur Frauen keinen Schritt weiterkommen, sondern auch die gesamte Gemeinschaft der Kirche nicht. Noch immer wuchern üppig die Betrachtungen über die Weiblichkeit Marias, über ihre Empfänglichkeit und Demut und über die Notwendigkeit der unterschiedlichen Rollen: der Rolle des Mannes Christus, der nach außen hin auftrat, und der Frau Maria, die sich nach innen wandte.

So sehen wir denn auch die Konstruktion von *zwei Trinitäten* entstehen: Adam – Christus – der Mann, welche auf das Amt mit dem Papst als seiner letzten Spitze verweisen; und Eva – Maria – die Frau, die zum Laienstand gehören (Wolfgang Beinert). Diese Art von Bastelei mit Bildern ist lebensgefährlich, und dies meine ich buchstäblich. Denn eine derartige Prozedur hat den Tod zur Folge, weil erst sie die Kreisbewegung von unterschiedlichen Bildern in sich abschließt und keine neuen Verweise und Vergleiche mehr zuläßt. Dies ist eine Vergötzung und Verabsolu-

tierung von Bildern, die zu Stereotypen geworden sind. Frauen werden daran gebunden und selbst dadurch normiert. Sie machen die Erfahrung von neuen, wirklich evokativen Symbolen unmöglich. Damit erstarren Christus und Maria selbst zu Prinzipien, und deswegen kann Maria keine lebendigen Impulse geben, welche Frauen kritisch machen. Anschauungen der Art wie diese: «So wie die Männlichkeit Christi für sein Heilswerk wesentlich ist, so ist auch die Weiblichkeit Marias wesentlich, um die sich für dieses Ereignis öffnende Kirche abzubilden» (Hauke), sind deswegen irreführend.

Wenn man feststellt, daß vom Geheimnis der Inkarnation – eines gottmenschlichen Ereignisses – zwei Menschen zutiefst betroffen waren, der männliche Mensch Jesus von Nazaret und der weibliche Mensch Maria von Nazaret, dann kann das nicht zur Folge haben, daß man diese lebendigmachende und den Menschen herausfordernde Gottesoffenbarung versteinert und zunichte macht dadurch, daß man der konkreten Ausformung dieses Ereignisses eine solche Bedeutung beimißt, daß von nun an anthropologisch und kirchlich-strukturell auch die Rollen von Männern und Frauen festgelegt sein sollen und die Frau sakramental kein Heil vermitteln könne.

IV. Das subversive *Magnificat*

Eine von den wenigen feministischen Theologinnen, die sich thematisch mit der Gestalt Marias beschäftigt haben, ist Rosemary Radford Ruether. Auch sie hat zunächst alle Formen von Mißbrauch sichtbar gemacht, welche die Kirche mit Maria getrieben hat, um Frauen ihren Platz anzuweisen. Sie hat die Doppeldeutigkeit des Maria-Symbols herausgearbeitet, aber danach auch die Möglichkeit untersucht, ob man eine «Befreiungsmariologie» entwickeln könnte.

Seit die lateinamerikanische Befreiungstheologie das *Magnificat als Inspirationsquelle* verwendet, um die messianische Wirklichkeit in den menschlichen strukturellen Verhältnissen konkret zu machen, haben feministische Theologinnen darauf hingewiesen, daß man dann aber die Frage gut im Auge behalten müsse, wer denn dieses prophetische Befreiungslied gesungen habe oder wem dieses Lied in den Mund gelegt worden sei. In seiner Enzyklika «*Marialis Cultus*» von 1974 bringt Papst Paul VI. diese Verbindung ausdrücklich zur Sprache (zieht aber keine klaren Konsequenzen daraus). Rosemary Rue-

ther: eine Mariologie, die vom Magnificat her entworfen ist, kann *eine wichtige Schaltstelle* sein *zwischen feministischer Theologie und Befreiungstheologie*.

Damit kommt ein Brocken Dynamit in das schwerbefestigte Kirchengebäude hinein, und zwar an eine Stelle, an der sich bisher ein traditionelles Heiligenbild befunden hatte. «Es ist an uns, die wir an feministischer und Befreiungstheologie interessiert sind, dieses Stück Dynamit zur Explosion zu bringen und die Außenschicht des Bildes wegzublasen.»

Als Maria ihre Base Elisabeth besucht, gerät sie nicht in Begeisterung, weil sie schwanger ist, sondern verherrlicht Gottes befreiendes Handeln, eben weil sie selbst das befreite Israel ist: *Die Gedemütigten werden erhöht werden*. Sie singt in ihren radikalen, subversiven Worten sozusagen ein Präludium auf die Bergpredigt im Lukasevangelium und auf die Eröffnungsrede Jesu in Lk 4. Mit anderen Worten: Jesu Botschaft ist zuallererst bestimmt für alle Randexistenzen, die in der unansehnlichen Frau Maria abgebildet sind. In ihrer Treue und ihrem Glauben an den Messias ist Maria vornehmlich die Personifizierung der Kirche, das messianische Israel; aber nur dann, wenn dieses Bild bis in die tiefsten Konsequenzen hinein gesehen wird: die Entledigung von Macht und die Umgestaltung zur Dienstbereitschaft. So wie Gott sich seiner selbst entledigt hat zum Dienst in Christus, und wie Christus sich selbst entledigt hat zum Dienst an der Befreiung seines Volkes, so wird Maria das befreiende Handeln Gottes fortsetzen in der Welt: Die letzten werden die ersten sein, und diejenigen, welche herrschen, werden sich auf den Weg zum Gottesreich unter die Armen einreihen müssen, deren Haupt und Vorbild Maria ist. So Rosemary Ruether.

V. Die Aufgabe feministischer Theologie

Zu Beginn dieses Beitrags habe ich schon deutlich gemacht, daß ich mich auch darum immer noch mit Maria befassen will, weil ich in feministischer Theologie nicht bloß eine reaktive Theologie sehen möchte, die wegwirft, was ihr nicht gefällt, und zwar aus (berechtigtem) Zorn und als Reaktion auf eine schlimme Wirkungsgeschichte im Gefolge eines Machtmißbrauchs durch die Kirche. Wer weiterhin von Israel und dem Evangelium her seinen Ausgang nehmen will, hat mehr zu tun, als etwas wegzuerwerfen; der wird

vielmehr kritisch nach den Wurzeln der Geschichte, der Sprache und der Bilder, des konkreten und immer wieder sich ändernden Kontextes Ausschau halten müssen, um zu analysieren, was kontingent ist und was wesentlich, was offenbart ist und was als Anhängsel entfernt werden muß.

1. Relativierung der Mutterschaft

Ich stelle sodann fest, *daß die Mutterschaft Marias einmalig von fundamentaler Bedeutung gewesen ist, daß sie aber nicht dazu gebraucht werden darf, um Frauen auf die Mutterschaft zu fixieren*. Eben in den Evangelien hören wir konkret, wie stark die bleibende Mutterschaft von Jesus relativiert wird durch die Betonung, die er in seiner Verkündigung auf die *familia Dei* legt: auf das Hören und das Vollbringen von Gottes Wort. Darum dürfen Gebären und Nähren für sich genommen nicht seliggepriesen werden, sondern es geht darum, Christus nachzufolgen – wenn nötig auch unter Bruch von zu sehr einengenden Bindungen.

Nun ist es aber einmalig an Maria, daß bei ihr die Haltung des «Hörens und Tuns» zusammengeht mit ihrem Mutterwerden, ja daß sie sogar die Voraussetzung für dieses Mutterwerden war. Das Unglück ist nur, daß ihr «Fiat» durch eine Männerkirche als jene furchtsame und passive Reaktion auf ein überwältigendes Wort Gottes ausgelegt wurde. Das sagt aber schon alles über die Interpretieren. Maria gibt doch frei und aktiv ihr Jawort, als eine autonome Person, die in gläubiger Empfänglichkeit offen ist für Heil von Gott her, und die darauf antwortet. *Wenn* man hier überhaupt von Abhängigkeit sprechen will, dann machte Gott sich abhängig vom Menschen, und der Mensch war empfänglich für Gott.

Diese Haltung positiver und *kreativer Empfänglichkeit* ist die Glaubenshaltung schlechthin: horchen auf das Wort und dieses dann vollbringen; eine Forderung also für jeden Gläubigen, und dennoch in unserer Männerkirche und Kultur in erster Linie für Männer geltend. Da liegt auch der Ansatz für das Ablegen von Macht. Der Mißwuchs in der Mariologie kommt aus der Anomalie des Mannes (Georges Tavard), der diese Rezeptivität verkommen lassen hat. Die übersichtliche Festlegung der Geschlechter, bezogen auf eine Verteilung auf einzelne Strukturen, ist nur zu erklären aus einem Machtdenken, für das jede lebendige Veränderung in erster Linie unübersichtlich und bedrohlich ist.

Über das Magnificat habe ich schon des öfteren geschrieben. Was mich darin immer besonders betroffen macht, ist, daß hier gerade in der *Begegnung zweier Frauen*, die beide eine Rolle in der Heilsgeschichte spielen, die beide schwanger gehen mit prophetischem Leben, der Funke des Geistes übersprang. Auch Elisabeth wurde über sich selbst hinausgehoben, das Kind bewegte sich in ihrem Schoß, und dies alles verschaffte Maria das Klima für ihre prophetische Vision.

2. Kritisch-feministische Schriftauslegung

Eben in solchen Situationen kreativer Interpretation der Schrift und vor allem der herrschenden Bilder sehe ich den Auftrag feministischer Theologie. Unsere erste Aufgabe ist es, «Schutt beiseite zu räumen», ikonoklastische Fragen zu stellen und Dynamit anzubringen. Das letzte nicht etwa, um die Wurzeln der göttlichen Offenbarung oder den Kern der befreienden evangelischen Botschaft wegzufegen, sondern um die halsstarrigen Kirchen- und Denkstrukturen, welche diese Offenbarung verdunkeln und den Menschen den Zugang zu ihr verbauen, aufzubrechen.

Diese Prophetie kann übrigens nur dann fruchtbar und heilsam wahrgenommen werden, wenn wir «pendeln» zwischen «Fiat» und «Magnificat», d. h. wenn der feministische Protest keine geschlossene Ideologie wird, sondern offen und zugänglich bleibt für das Wirken des Geistes. Erst dann kann aus Protest auch Prophetie werden. Wenn Frauen sich vom Magnificat inspirieren lassen, könnten Männer sich unterdessen die exemplarische Haltung des gläubigen Menschen in Marias «Fiat» bewußtmachen und diese dadurch realisieren, daß sie sich wirklich ihrer Diktate entledigen. «Fiat» bedeutet nicht eine Dienstbereitschaft von oben herab, sondern sich vertrauensvoll auf die «Unübersichtlichkeit» der armen, leidenden, zum Schweigen gebrachten Menschen einzulassen. Es ist unverkennbar, daß es in der Wirklichkeit von Gottes Offenbarung kein «männlich oder weiblich» mehr gibt (Gal 3, 28), sondern nur ein Einssein in Christus. Auf dieses Ziel hin müssen wir aufbrechen, aber jeder muß hier noch lernen.

3. Überwindung der patriarchalen Vereinseitigungen

Einen fesselnden Bericht über eine Expedition zur Aufspürung der Bedeutung Marias hat An-

drew Greeley erstattet in seinem Buch *The Mary-Myth. On the feminity of God*. Für ihn ist *Maria Symbol für die weiblichen Seiten Gottes*, und diese Entdeckungsreise muß ihn als einen poetischen Mann, der sensibel ist für Symbolik und Metaphern, vertrauter mit seiner *Anima* gemacht haben. Aber für Frauen ist das Buch nicht sehr befreiend, weil Greeley eben bei den vertrauten und traditionellen Symbolen anknüpft, die zwar ihm überraschende neue Einsichten offenbaren, die aber für Frauen nicht befreiend wirken.

Maria – Ausdruck der weiblichen Züge Gottes? Maria – das weibliche Gesicht der Kirche? Maria – der weibliche Mensch, einzigartig durch ihre Rolle in Gottes Inkarnation und dadurch als erste umgewandelt zur Prophetin, zur Dolmetscherin von Gottes Heil und realisierend, wozu wir alle berufen sind: Erfüllt zu sein mit göttlichem Geist, geheiligt und *vergöttlicht*?

In diesem Augenblick neige ich dazu, mich für die letzte Möglichkeit zu entscheiden, aber ich füge sofort hinzu, daß ich dann dem Problem doch noch nicht entronnen bin. So sehr uns eine Befreiungsmariologie auch ein Stück weiterhilft, damit rühren wir doch noch nicht an die tiefsten Schichten der menschlichen Seele. *Es ist merkwürdig, daß die katholische Kirche zwar das im Patriarchat unterdrückte jahrhundertealte «Weibliche» wieder sichtbar macht, zugleich aber an seinem Offenbarungsgehalt vorbeigeht und leugnet, was zu allen Zeiten in diesem Weiblichen von Menschen an Göttlichem erfahren wurde.* Das ist die Wurzel der ambivalenten Haltung, die durch alle Epochen hindurch eine doppelgesichtige Marienverehrung durchzieht und begleitet.

Es ist denn auch bezeichnend, daß bei feministischen Theologen ein großes Interesse besteht für Kulturen aus der Zeit vor dem Patriarchat, in denen die Göttin die Urdimension symbolisiert. So entdeckten sie z. B. neu, daß die kirchlichen Mariendogmen anschließen an die großen Visionen und Bilder der alten Religionen, daß sie aber deren Bedeutung drastisch verändern. Um nur ein Beispiel zu nennen: Das Dogma von der Jungfräulichkeit Marias knüpft an das alte Mysterium der großen Göttin an, die Jungfrau war. Dort aber hatte «Jungfrau» die *Bedeutung von Eigenständigkeit*, von In-sich-selbst-Geschlossenheit, und nicht ein Absehen von eigener Sexualität. Die Göttin war für ihre Fruchtbarkeit nicht abhängig von einem Mann und wurzelte in sich selbst.

In der Marienverehrung ist Marias Jungfräulichkeit ursprünglich ein kultischer Aspekt mit der Bedeutung, daß sie ganz offenstand für das Transzendente – unter Absehen von jeder geschlechtlichen Beziehung. Wiewohl auch darin schon eine grundlegende Bedeutungsveränderung auftrat, so sollte diese doch noch weiter verengt werden auf einen asketisch-moralischen Aspekt hin. Dadurch wurde der Marienverehrung und damit auch dem sexuellen Erleben ein bleibender Stempel aufgedrückt.

Ein anderes Beispiel ist die Verbindung von Maria mit der Mondgöttin, dem alten weiblichen Bild für das Auf und Nieder der Gezeiten, für Wachsen, Fülle und Abnehmen, für Licht und Dunkel. Schon sehr früh hat man die Einteilung des Mondzyklus in viermal sieben Tage in Verbindung gesehen mit dem monatlichen Zyklus der Frau. Sie galt als Urbild der fortwährenden Erneuerung von Leben und Tod, als Ureinheit von Geburt und Sterben, als Ursprung allen Lebens und der Fruchtbarkeit (Eugen Drewermann). Es ist denn auch nicht verwunderlich, daß in der Marienverehrung aller Zeiten verheiratete Frauen zu Maria um Fruchtbarkeit gebetet haben und daß sie als machtvolle Fürbitterin erfahren wurde «in der Stunde unseres Todes».

Im Zusammenhang mit einer besseren Einsicht in die Bedeutung der uralten Bilder und Mythen

ist ebenso das Wissen um die Religions- und Tiefenpsychologie vonnöten, um wirklich zu verstehen, was Menschen in ihrem Unbewußten mittragen an Sehnsüchten und Bedürfnissen. Alles deutet darauf hin, daß namentlich der westliche Mensch auf der Suche ist nach seiner verlorenen oder verdrängten Seele, nach der *Anima*, welche die transzendente Dimension in unsere Existenz integriert. Solange die Theologie und die Mariologie die weibliche Leiblichkeit, Erotik und Sexualität als Bedrohung und Erniedrigung des Menschen stigmatisieren, wird das Weibliche als etwas Begängstigendes erlebt werden und als etwas Gefährliches und Verführerisches rationalisiert werden.

Eben durch eine grundlegende Vertiefung der Mariologie, in der wir zu glauben wagen, daß Gott sich in »Urszenen« ausspricht (Drewermann), könnten wir einen Damm aufwerfen gegen die Gewalt und die *zerstörerische Wirkung einer «Vaterwelt»*, in der Macht, Leistung und Rationalität im Mittelpunkt stehen und so einseitig und damit mißbildend gewirkt haben, daß sie auch die Religion atheistisch gemacht haben. *Erst wenn die Kirche alle Aspekte der «Großen Mutter» in den Blick zu nehmen wagt, können Frauen zu ihrem Recht kommen und kann eine gesunde und geheilte Mariologie sowohl für Frauen wie für Männer heilsam wirken.*

Verwendete Literatur

Wolfgang Beinert, Maria und die Frauenfrage: Stimmen der Zeit 108 (1983/1) 31–45.

Leonardo Boff, Ave Maria. Das Weibliche und der Heilige Geist (Düsseldorf 1982).

Kari Elisabeth Børresen, Männlich – Weiblich: eine Theologiekritik: UNA SANCTA 35 (1980/4) 325–334.

Raymond E. Brown, Crisis facing the Church (New York/London 1975) 84–108.

Ders. (u.a.), Mary in the New Testament (Philadelphia/New York 1978).

Mary Daly, Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women's Liberation (Boston 1973).

Dies., Gyn/ecology. The Meta-ethics of Radical Feminism (Boston 1978).

Eugen Drewermann, Die Frage nach Maria im religionswissenschaftlichen Horizont: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 66 (1982/2) 96–117.

Andrew Greeley, The Mary-Myth. On the feminity of God (New York 1977).

René Laurentin, Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme: Nouvelle Revue Théologique (1967/5) 485–515.

Robert Mahoney, Die Mutter Jesu im Neuen Testament: In: Gerhard Dautzenberg u.a. (Hgg.), Die Frau im Urchristentum (Freiburg i.B. 1983) 92–116.

Heribert Mühlen, New Directions in Mariology: Theology Digest 24 (1976) 286–293.

Alois Müller, Glaubensrede über die Mutter Jesu (Mainz 1980).

Carol Ochs, Behind the Sex of God (Boston 1977) 68–82.

Wolfhart Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) 140–150.

Rosemary Radford Ruether, Mistress of Heaven. The meaning of Mariology: New Women Earth (New York 1975) 36–62.

Dies., Is there a liberation-mariology? Manuskript; niederländische Übersetzung: Bestaat er een bevrijdingsmariologie? Vortrag. In: De Bazuin 63 (12. September 1980) 35.

Paul Schmidt, Maria Modell der neuen Frau (Kevelaar 1974).

Georges H. Tavard, Women in Christian Tradition (Notre Dame/London 1973).

Marina Warner, Alone of all her sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary (London 1976).

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CATHARINA J. M. HALKES

1920 in Vlaardingen, Niederlande, geboren. Studium der niederländischen Sprache und Literatur sowie der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie in Leiden und später der Pastoraltheologie in Utrecht und Nimwegen. 1970 «pastoraal supervisor» an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nimwegen. Seit 1977 ebendort Dozentin für feministische Theologie mit einem besonderen Forschungs- und Lehrauftrag der Theologischen Fakultät zum Verhältnis von Feminismus und Christentum. Neuere Veröffentlichungen: (zusammen mit drs. Daan Budding als Hg.): Als vrou-

wen aan het woord komen. Aspecten van de feministische theologie (Kok, Kampen 1977); deutsche Ausgabe: Wenn Frauen ans Wort kommen. Stimmen zur feministischen Theologie (Burckhardthaus/Laetare-Verlag, Gelnhausen/Berlin 1979); Met Mirjam is het begonnen. Opstandige vrouwen op zoek naar hun geloof (Kok, Kampen 1980); deutsche Ausgabe: Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980); (als Hg.): Op Water en Brood (Ten Have, Baarn 1981); außerdem Beiträge für theologische und andere Zeitschriften und Sammelbände. Anschrift: Vossenlaan 13, NL-6531 SB Nijmegen, Niederlande.

Maria Kassel

Maria und die menschliche Psyche

Tiefenpsychologische Überlegungen

I. Maria, Urbild des Weiblichen

«Ich sehe dich in tausend Bildern, Maria, lieblich ausgedrückt.» Die Huldigung des Romantikers Novalis hebt Zentrales am Marienkult in römisch-katholischer Tradition hervor. Maria wird in verschiedenartigsten Bildern verehrt an den Wallfahrtsorten der Weltkirche, unter vielen Titeln, mit der gegensätzlichen Mentalität südlicher und nördlicher Völker. Doch in allen Bildern schimmert das Bild der *einen* durch; sie geben sich als Ausdrucksweisen des einen Urbildes «Maria» zu erkennen¹. Dieses stellt aber nicht einfach die biblische Gestalt der historischen Mutter Jesu dar; es spiegelt weit mehr grundlegende seelische Verfassungen allgemein menschlicher, nicht genuin christlicher Art.

Erkennbar ist das an den beiden hervorragenden Prädikaten, mit denen «Maria» sowohl dogmatisch charakterisiert wird als auch im Marien-

kult verankert ist: *Jungfrau und Gottesmutter*. Beide Chiffren lassen sich in den Mythologien vieler Völker nachweisen als Attribute weiblicher Gottheiten. Nicht zufällig scheint das Dogma von der Gottesgebälerin (Theotókos) in Ephesus verkündet worden zu sein (431 n. Chr.), in der Stadt der Artemis, der großen Muttergöttin². Daß die Attribute in der christlichen Tradition immer fester an die Frau aus Nazaret gebunden worden sind, läßt fragen, ob sich damit nicht auch in der Kirche wie in anderen Religionen – z. B. der altägyptischen und babylonischen – ein Urbedürfnis nach dem weiblichen Archetypus durchsetzte.

Ausschlaggebend ist dabei zunächst nicht, ob es sich um das Bild einer Göttin handelt oder nicht. Wichtig an der Analogie des christlichen Symbols von der Jungfrau und Gottesmutter zu nichtchristlichen Bildern ist in erster Linie die Funktion des Urbildes für die Kirche, die es in ihr Leben einbezogen hat.

Weithin ist heute erkannt, daß Urbilder³ in den Religionen Prozesse psychischer Differenzierung darstellen und die Stadien der Bewußtseinsentwicklung des Menschengeschlechtes gestalten. Mythen enthalten vorwiegend den Niederschlag archaischer Stadien der psychischen Menschwerdung (phylogenetischer Aspekt). Da aber auch die Psyche des modernen Menschen die archaischen Phasen mitenthält (kollektives Unbewußtes) und der einzelne Mensch sie in