

Els Maeckelberghe

«Maria», mütterliche Freundin oder jungfräuliche Mutter?

*Der höchsten Ehren Rang,
Den je ein' Frau betreten,
Das ist Dein tiefster Rang:
So tief stehn sie hienieden.
Von Anbeginn der Welt
Bis an den letzten Tag
Ist keine weit und breit,
Die Deinen Ruhm, Dein Lob
Jemals erreichen mag.*

*(Aus dem Wallfahrtsbüchlein «Het nieuww
Scherpenheuwels Trompetjen», 1853)*

I. Maria, Produkt eines jahrhundertelangen Kräftemessens

Maria, wer ist sie? Auf dem europäischen Kontinent besteht eine wunderliche Vielzahl an Vorstellungen von Maria. Sie ist die edle «frouwa» der Mönche des Mittelalters. Sie ist die von sieben Schwertern durchbohrte Mutter der Schmerzen. Das Bild aus Gips in der Grotte von Massabielle in Lourdes stellt Maria dar. Das tut aber die schwarze Madona von Tschentochau ebenfalls. Auch außerhalb Europas gibt es eine Vielzahl verschiedener Marien. Zu den verschiedenen Zeiten und an den verschiedenen Orten der Welt werden Maria viele Bedeutungen beigegeben. Vielleicht ist sie tatsächlich die vergewaltigte Göttin, die viele heute in ihr sehen? Oder ist sie die junge Frau, die das Magnificat singt?

Es ist also eine Illusion, den Namen «Maria» in den Mund zu nehmen und zu meinen, es sei deutlich, um wen es sich da handelt. Sie ist keine wohlumschriebene, eindeutig identifizierbare Gestalt. «Maria»¹ ist eine Verpackung, die viele Inhalte decken kann. «Maria» ist sehr beweglich und wendig. Sie paßt sich den jeweiligen Gegebenheiten von Ort und Zeit, den Bedürfnissen und Nöten derer, die sich an sie wenden, an.

Formulieren wir genauer: In «Maria» haben die Menschen immer die Merkmale wiedergefunden, die ihrer Zeit und ihrer spezifischen Kultur entsprachen. Zwei Merkmale waren allerdings immer gegeben, auch wenn sie nicht immer das gleiche Gewicht gehabt haben: «Maria» ist Jungfrau, und «Maria» ist Mutter. Jungfräulichkeit und Mütterlichkeit bilden den «basso continuo» bei den vielen Marienmelodien, die je vertont und gesungen worden sind. Die Frage, der wir im folgenden nachgehen wollen, lautet: Was sind der Ort und die Bedeutung der Jungfräulichkeit und der Mütterlichkeit Marias in einer Kultur, die von der römisch-katholischen Kirche gefärbt ist?

Ich möchte hier zwei methodologische Ansätze aufgreifen, die zu einer Erklärung des Phänomens «Maria» und seiner psychologischen Wirkung in einer zölibatären klerikalen Kultur führen können. Der erste Ansatz beruht auf der Unterscheidung zwischen Institution und erlebter Wirklichkeit, wie sie von A. Rich in bezug auf Mutterschaft/Mütterlichkeit vorgenommen worden ist. Der zweite Ansatz ist der einer geschlechtsspezifischen Analyse. Demnach soll untersucht werden, was die Institution «Maria» einerseits für Frauen, andererseits für Männer bedeutet. Dies gilt dann auch für die Ebene des Erfahrens und Erlebens: Wie erleben Frauen «Maria», wie erleben Männer sie?

Die Unterscheidung von Rich zwischen «Maria» als Institution und «Maria» als erfahrener Wirklichkeit ist wesentlich, wollen wir verstehen, was «Maria» bedeutet hat und noch bedeutet. Bisher ist diese Erforschung der Bedeutung von «Maria» nur allzu oft von den offiziellen, also von oben vorgegebenen Interpretationen ausgegangen. Es wird dann schlicht so getan, als ob der offizielle Standpunkt ein allgemein akzeptierter wäre².

Es ist aber nicht einfach herauszufinden, wie die Institution «Maria» auf der Ebene der persönlichen Erfahrung übersetzt wird und wie sie den Frauen hilft bei der Konfrontation mit dem, was sie sind. Es ist keine leichte Aufgabe, jene zu entdecken, die für Menschen von Fleisch und Blut von so großer Bedeutung war und ist. «Wir müssen einzelne Wörter finden, einzelne Bilder. Wir müssen den Weg der Metapher und der darstellenden Abbildung (der «Ikone») wählen, um zu jener Gestalt zurückzufinden, die die Herzen so vieler Frauen und Männer berührt und moti-

viert hat. Denn weiterhin ist sie eine strahlende Gestalt, die unsere Liebe verdient und dieser Liebe Ansporn ist.»³ Auf der Ebene des Erlebens ist der jeweils empfangenden Instanz Rechnung zu tragen. Die Menschen, die mit der institutionellen «Maria» konfrontiert werden, sind keine leeren Gefäße, die das ihnen gebotene Bild von «Maria» ohne weiteres, ohne irgendwelche Veränderungen, aufnehmen. Die Beziehung zwischen Botschaft und Empfänger ist nicht gradlinig. Auf der Seite des Empfängers sind Überraschungen möglich⁴. Die Botschaft wird in Abhängigkeit von dessen Kreativität interpretiert und modelliert. Dabei sind die Empfänger der Botschaft, also die Rezipienten der Bilder von «Maria», entweder Mann oder Frau. Unsere Geburt als kleiner Junge oder als Mädchen bestimmt unser Sein-in-der-Welt und unsere Sicht der Dinge. Die Dinge karikierend und pauschalisierend könnten wir sagen, daß für einen Jungen der Anblick eines Autos Träume von Geschwindigkeit, Kraft, Männlichkeit aufruft, während für ein Mädchen dasselbe Auto an erster Stelle ein Transportmittel ist. «Maria» wird also verschieden gesehen und interpretiert je nachdem, ob es sich um Mädchen oder Jungen, um Männer oder Frauen handelt.

Ich möchte hier die These vertreten, daß bei den Männern die institutionelle «Maria» der erlebten viel näher steht als bei den Frauen und daß den Männern vor allem ihre Jungfräulichkeit wichtig ist, während die Frauen bei ihrer Mütterlichkeit anknüpfen.

II. «Maria», Instrument zur Kanalisierung sexueller Wünsche?

In seinem Buch *The Cult of the Virgin Mary*⁵ geht M.P. Carroll den Ursprüngen der Marienfrömmigkeit nach. Nach seiner Meinung bietet die Psychoanalyse hier die beste Erklärung. Ich möchte hier seine Argumentation zusammenfassen, ohne mich dabei über die Plausibilität seiner Theorie in bezug auf die Entwicklung der männlichen Identität äußern zu wollen.

Carroll geht dabei von folgender Feststellung aus: Söhne, die in einer Familie erzogen worden sind, in denen die Gestalt des Vaters ungenügend deutlich anwesend war, tendieren zu einer sexuellen Bindung an ihre Mütter. Dadurch fühlen sie sich unsicher, was ihre Männlichkeit angeht,

und sie suchen dies durch übertrieben männliches Verhalten zu kompensieren. Das sexuelle Verlangen nach der Mutter muß aber verdrängt werden, und so kommt es zur Marienfrömmigkeit. Die erste Hypothese Carrolls lautet dementsprechend: Bei Männern, die von einem heftigen, zugleich aber auch stark unterdrückten sexuellen Verlangen nach ihrer Mutter dominiert werden, ist eine ausgesprochene Marienfrömmigkeit eine Praxis, die es erlaubt, ihren Überschuß an sexueller Energie auf gesellschaftlich akzeptierte Weise zu verarbeiten (aaO. 56). Die zweite Hypothese lautet: Die verschiedenen Merkmale, die die Marienfrömmigkeit im Laufe der Jahrhunderte angenommen hat, sind von diesem heftigen, aber gleichzeitig stark verdrängten Verlangen der Söhne nach ihrer Mutter in entscheidendem Maße geprägt (ebd.). Die außergewöhnliche Betonung der Jungfräulichkeit «Marias» ist also kein Zufall. Wäre «Maria» nur Mutter, so zeigte sich in der Marienfrömmigkeit das sexuelle Verlangen der Söhne nach ihrer Mutter viel zu deutlich. Die Jungfräulichkeit «Marias» dient dagegen der Verschleierung dieses Verlangens (aaO. 59). «Maria» muß Jungfrau sein und bleiben, damit die männlichen Phantasien sich mit ihr weiterhin frei beschäftigen können. «Maria» darf nicht mit Sexualität assoziiert werden. Wäre dies nämlich der Fall, so stürzte jene so gekonnte Konstruktion zur Kanalisierung männlicher sexueller Phantasien wie ein Kartenhaus zusammen.

Diese beiden Arbeitshypothesen vermögen durchaus eine Anzahl merkwürdiger Phänomene der Geschichte von «Maria» zu erhellen. So zeigt Carroll, wie seine Hypothese den doch durchaus merkwürdigen Zusammenhang zwischen dem plötzlichen Aufkommen einer Marienfrömmigkeit im fünften Jahrhundert, der gleichzeitigen Hervorhebung des Leidens Christi und der faktisch aus dem Nichts entstandenen Betonung des Zölibats des Klerus erklärt (aaO. 75–89).

Man mag bezweifeln, ob es Carroll in seinem Werk tatsächlich gelungen ist, die Ursprünge des Marienkultes zu klären, wie der Titel seines Werkes verspricht. Wohl aber erklären seine Hypothesen z.B., wieso ein Frömmigkeitsbuch des neunzehnten Jahrhunderts ohne viel Aufhebens ein ganzes Kapitel den «allerheiligsten Brüsten Marias» widmen konnte und dabei auch noch davon redete, daß Jesus «mit schmeichelnden

Blicken» um die Brüste seiner Mutter bat (*De lof van Maria*, 1855, 87-91). Und wenn jemand wie H. U. von Balthasar von dem marianischen Ursprung der Gnade des Zölibats spricht⁶, stellt sich auch dies in einem anderen Licht dar. Oder man denke an folgendes Zitat aus dem oft neu aufgelegten Buch «O.L. Vrouw aan de Priesters, haar veelgeliefde zonen» («Unsere liebe Frau an die Priester, ihre sehr geliebten Söhne»): «Wascht euch an dieser Quelle, um immer reiner zu werden. Eure unbefleckte Mutter, sehr geliebte Söhne, bedeckt Euch mit ihrem himmlischen Mantel, und sie hilft Euch voller Zartheit, die Tugend der Keuschheit zu erfahren» (aaO. 277)⁷. Man braucht kein Anhänger Freuds zu sein, um zu bemerken, wie sehr diese Texte sexuell befrachtet sind.

Es drängt sich hier die Frage auf, wieso auch Frauen sich zum Marienkult hingezogen fühlen. Carroll meint, daß eine starke Identifikation mit «Maria» den Frauen die Möglichkeit gibt, ihren Wunsch nach sexuellem Kontakt mit ihren Vätern in ihr stellvertretend zu erfüllen. Dies gebe ihnen die Möglichkeit, ihr Verlangen nach einem Kind von ihrem Vater mittels eines Stellvertreters zu befriedigen (Carroll, aaO. 59). Nach meiner Meinung begibt sich Carroll mit dieser dritten Hypothese immer mehr auf Glatteis. So hält er zum Beispiel an einer Parallele zwischen der Entwicklung von kleinen Jungen und Mädchen in der ödipalen Phase fest. Wie die Jungen diese Phase erfahren, so Carroll, so täten es auch die Mädchen. Hält man diese Ausgangsthese für richtig und betont man wie Carroll die ödipale Krise bei beiden Geschlechtern, muß man der dritten Hypothese zustimmen.

Von feministischen Psychologien ist inzwischen nachgewiesen worden, daß für die Mädchen ein gewisses Gefühl der Kontinuität sehr wichtig ist. So hat z.B. Chodorow deutlich darauf hingewiesen, daß es die Mutterbindung sowohl bei den Jungen als auch bei den Mädchen gibt, daß diese aber bei beiden Geschlechtern sehr verschiedener Natur ist. Jungen achten vor allem auf die sexuellen Unterschiede, und es entsteht so eine Art Dreiecksverhältnis, bei dem auch der Vater eine Rolle spielt. Dagegen bleiben die Mädchen viel länger auf ihre Mütter ausgerichtet, und diese Zweierrelation spielt bei ihnen viel länger eine beträchtliche Rolle. Zudem verläuft die ödipale Krise bei den Mädchen nicht so radikal wie bei den Jungen. Bei den Mädchen fin-

det keine Wende statt, bei der sie sich von der Mutter abwenden, um sich dem Vater zuzuwenden. Vielmehr erweitert sich die dyadische relationale Beziehung Mutter-Tochter zu der triadischen Struktur Mutter-Tochter-Vater. Bei den Mädchen spielt die Identifizierung mit der Mutter eine größere Rolle als bei den Jungen. Dies ist Carroll nicht ganz entgangen, denn er stellt fest, daß die Jungen sich mit ihrer Mutter zwar nicht identifizieren, sich aber dafür sexuell an sie binden (aaO. 53) Er geht dann darauf ein, was dies für den Mann bedeutet. Was dies aber für die Entwicklung der Frauen bedeutet, interessiert ihn leider nicht.

Jene Feststellung, daß die Identifizierung der Mädchen mit ihrer Mutter keinen Bruch erleidet, ist wichtig, wenn wir die Beziehung zwischen den Frauen und «Maria» verstehen wollen. Die Anziehungskraft, die von «Maria» für die Frauen ausgeht, können wir von dieser Identifikation aus verstehen. Für Frauen ist «Maria» kein Gegenüber, sondern sie steht im Rahmen der Kontinuität der Frauen mit sich selbst. Dies hat zur Folge, daß für die Frauen «Maria» kein Objekt sexueller Phantasien ist, sondern ein Subjekt, in dem sie sich selbst wiederfinden und mit dem sie sich identifizieren.

Schon auf der Ebene des Institutionellen wurde etwas von diesen Unterschieden deutlich, sei es auch nur, daß sie sich negativ auswirkten. Das Gedicht des letzten Jahrhunderts am Anfang dieses Aufsatzes bringt sehr wohl die allgemeine Auffassung über die Beziehung zwischen «Maria» und den «gewöhnlichen» Frauen zu Ausdruck: Die Frauen müssen sich mit «Maria» identifizieren, aber was die Frauen auch tun, wie sie ihr Leben auch einrichten, es wird ihnen nie gelingen, «Maria» auch nur nahe zu kommen, geschweige denn ihr gleich zu werden. Eine solche Beziehung fehlt aber völlig, wenn es um die Männer geht. «Maria» ist für die Frauen deutlich eine Identifikationsgestalt, an der sie sich messen, in der sie sich spiegeln müssen. Ziel des Frauenseins sei es, so wie «Maria» zu werden, auch wenn dies zugleich als grundsätzlich unmöglich dargestellt wird. Zudem wird auch die Übereinstimmung der Frauen mit «Maria» betont: «Maria» und die Frauen haben ihr Geschlecht gemeinsam.

Was die Männer angeht, gelten ganz andere Regeln: «Maria» ist für Männer das andere, das, was dem Mann nicht ähnlich ist. Daher ist sie für sie

auch keine Identifikationsfigur: «Maria» ist ihnen ein Gegenüber.

In der Frömmigkeitsliteratur des neunzehnten Jahrhunderts finden wir einige sehr aufschlußreiche Beispiele für diese verschiedene Bedeutung, die «Maria» einerseits für die Männer, andererseits für die Frauen hat. So hat man es fertiggebracht, ein Buch zu schreiben, in dem «Maria» sich exklusiv an «meine geliebten Söhne» wendet bis zu dem Kapitel, in dem von der Keuschheit die Rede ist. Dort richtet «Maria» sich plötzlich sehr deutlich an ihre Töchter. Zufall?

Es ist schwierig zu verstehen, wie Frauen sich mit jener von so vielen als unterdrückend erfahrenen und benannten «Maria» identifizieren können. Wie aus den erwähnten Beispielen hervorgeht, lassen sie sich damit auf eine Identifikation ein, die scheitern muß. Auch hier ist jene Unterscheidung Richs zwischen Institution und Erleben hilfreich: «Maria» ist für die Frauen durchaus eine ganz andere als die offiziellen Aussagen und Darstellungen auf den ersten Blick vermuten lassen. Aus Gesprächen mit Frauen geht hervor, daß, wenn sie «Maria» eine Bedeutung für das eigene Leben beimessen, sie für sie an erster Stelle «jene Frau mit jenem schwierigen Sohn» ist. Für Frauen ist «Maria» an erster Stelle eine Frau, und nicht jenes außergewöhnliche Wesen, daß zugleich Frau und Mutter ist⁸. «Maria» ist nicht jemand, an den sie sich als an ein Gegenüber wenden. Sie ist jemand, mit der sie von Frau zu Frau reden können: Sie hat zum Beispiel die gleichen Schwierigkeiten gekannt, so die Erziehung von Kindern, die ihren eigenen Weg gehen. «Maria» steht diesen Frauen nahe. Sie ist jemand, die das alles schon einmal durchgemacht hat, eine mütterliche Freundin, die man um ihren Rat bitten kann.

Eine andere Bedeutung, die «Maria» für Frauen bekommen kann, ist die einer Beschützerin. Ein aktuelles Beispiel hierfür ist Margaret Atwoods *Cat's Eye*⁹. Die Hauptgestalt dieses Romans, Elaine, blickt auf ihre Kindheit zurück und auf die Grausamkeiten, deren Opfer sie wurde. Die erste Hälfte des Buches endet mit einer Probe, der Elaine sich stellen muß. Sie wird gezwungen, in eine Schlucht hinunterzugehen, aus der sie nicht mehr herauskann. Dann hört sie eine Stimme und sie sieht eine Gestalt, die sagt: «Nun kannst du nach Hause gehen. Alles ist in Ordnung. Geh nach Hause.» Auch wenn Elaine nicht religiös erzogen ist, kann sie nicht anders

als diese Gestalt bei ihrem Namen zu benennen: Maria. Nachdem Maria verschwunden ist, sagt Elaine: «Sie ist noch immer bei mir, unsichtbar. Sie umhüllt mich mit Wärme und bewahrt mich vor Schmerzen. Sie hat mich trotz allem doch gehört.» Unmittelbar darauf wird Elaine von ihrer Mutter gefunden. Elaine erzählt, daß jene Gestalt die «Jungfrau Maria» ist. Wir dürfen uns hier von diesem Wort «Jungfrau» nicht beirren lassen. Elaine verwendet die ihr von der sie umgebenden Kultur angebotene Begrifflichkeit. In der Geschichte selbst spielt der Begriff «Jungfrau» wenigstens in der eng-sexuellen Definition dieses Wortes keine Rolle. Es ist kein Zufall, daß die Erscheinung Marias in der Mitte des Buches eine Art Scharnierfunktion bekommt. Die Gestalt, die Elaine erscheint, ist zugleich sowohl die Mutter, nach der sie verlangt, als auch die Mutter, die sie selber sein möchte: eine schützende Frau. So ist die Erscheinung sowohl für Elaine als für ihre Mutter eine Identifikationsfigur.

Fassen wir zusammen. Auf institutioneller Ebene ist eine Zweiteilung feststellbar: Für Männer ist «Maria» ein Objekt, dem sie sich zuwenden; für Frauen ist sie eine Identifikationsgestalt, ein Beispiel, in dem sie sich wiederfinden und an dem sie sich messen können. Auf dieser institutionellen Ebene ist die Jungfräulichkeit äußerst wichtig, und bei jeder Aussage über «Maria» spielt diese Jungfräulichkeit mit eine Rolle. Für Männer ist «Maria» ein Objekt, an das sie sich richten können, weil sie jungfräuliche Mutter ist. Für Frauen ist sie ein jungfräuliches Beispiel, und dies vor allem aufgrund ihrer Keuschheit. Diese Keuschheit äußert sich sowohl in der Körperlichkeit «Marias» als auch in ihrem gesamten Handeln. Dadurch bleibt sie trotz ihrer gegenwärtigen, helfenden Nähe stets «Maria», also eine Frau, die immer eine Stufe unter der göttlichen Dreifaltigkeit stehen bleibt. «Maria» ergreift nie die Macht.

Auf der Erlebnisebene finden wir eine ähnliche Zweiteilung: Bei den Männern besteht eine beträchtliche Übereinstimmung zwischen ihrer Erlebnisebene und der institutionellen Ebene. «Maria» ist ein Gegenüber, ein Objekt, und dieses Objektsein wird durch die Betonung ihrer Jungfräulichkeit noch verstärkt. Dagegen vermag «Maria» für Frauen durchaus eine Identifikationsgestalt zu sein, wenn auch aus ganz anderen Gründen als denen, die auf institutioneller Ebene suggeriert werden.

III. «Maria», mütterliche Freundin?

Beide hier verwendeten methodologischen Ansätze führen zu einem recht nuancierten Bild, was die psychologische Bedeutung von «Maria» für Männer und Frauen angeht. Für Männer ist «Maria» vor allem ein Objekt, das sich mit allen möglichen Phantasien verbinden läßt. An sich scheint dies nicht problematisch zu sein: Es muß doch irgendwo einen Freiraum für die Phantasien geben. Allerdings sind die Dinge keineswegs so unproblematisch. Denn das Bild, das die Männer von «Maria» haben, hat allgemein-normative Geltung bekommen und wird auch den Frauen als Beispiel vorgehalten. Es ist aber ein Bild, das von patriarchalischen, weißen, heterosexuellen, westlichen, zölibatären Händen gemalt worden ist. Solange diese Art von Männern sich selbst verewigen und fortpflanzen will, brauchen sie «Maria» als Objekt.

Dagegen erlaubt nur eine radikale Umkehr es,

darauf zu hören, was Frauen über «Maria» zu sagen haben. Das Bild, das sie von «Maria» zeichnen, läßt ein solch exklusives Bild wie das bisher vorherrschende nicht mehr zu. Solange aber der patriarchalische, weiße, westliche, heterosexuelle, zölibatäre Mann nicht einsieht, daß «Maria» nicht zu einem Objekt gemacht werden darf, wird sie der Spielball von Phantasien bleiben.

Lassen wir «Maria» wieder Maria werden: eine Frau der Vergangenheit, von der wir wenig wissen. Hören wir auf die Frauen von heute. Die Institution wird nur dann den Frauen Positives bieten können, wenn ihre Erlebniswelt dort zur Geltung kommt. Es wird nur dann gelingen, den zölibatären *circulus vitiosus* zu durchbrechen, wenn Frauen ernstgenommen werden als hermeneutische Interpretationszentren des Kirchenseins heute¹⁰. «Maria» wird dann eine der vielen «Freundinnen», die an dem Gespräch der Gemeinschaft der Gläubigen heute teilnehmen.

¹ Durch die Anführungszeichen («Maria») will ich verdeutlichen, da das Wort Maria hier nicht auf einen genau definierten, festbleibenden Inhalt verweist.

² Dies gilt übrigens auch für so lesenswerte Bücher wie das Buch vom M. Warner, *Alone of All Her Sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary* (London 1976). Auch in diesem Werk wird kaum darüber reflektiert, wie bestimmte Bilder von «Maria» tatsächlich rezipiert werden. Warner geht über die Ebene des Institutionellen nicht hinaus.

³ «One must find isolated words, isolated images; one must travel the road of metaphor, of icon, to come back to that figure who has moved the hearts of men and women and abides shining worthy of our love, compelling it»: so Mary Gordon: L. Cunningham (Hg.), *Mother of God* (1982) 12.

⁴ So könnte man die Grundthese des von C.W. Atkinson, C.H. Buchanan und M.R. Miles herausgegebenen Sammelbandes *Immaculate and Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality* (Boston 1985) wie folgt zusammenfassen: Die religiösen Symbole sind einerseits Elemente der sexuellen Unterdrückung der Frau, andererseits können sie aber auch kreativ und fruchtbar verarbeitet werden. In diesem Aufsatz möchte ich vor allem betonen, wie die Bilder von «Maria» von den Frauen positiv interpretiert werden können. Damit will ich aber nicht leugnen, daß die mit «Maria» verbundenen Bilder eine sehr repressive Rolle spielen können.

⁵ M.P. Carroll, *The Cult of the Virgin. Psychological Origins* (Princeton 1986).

⁶ Siehe H.U. von Balthasar, *Maria nu* (1988) 28–31; *deutsches Original: Maria für heute* (Freiburg).

⁷ Dieses von der marianischen Priesterbewegung herausgegebene Buch enthält «Botschaften Marias an die Priester durch Vermittlung des Priesters Don Stefano Gobbi».

⁸ Ich will hiermit nicht leugnen, daß die Ebene des Institutionellen die Erlebniswelt der Frauen beeinflusst und bestimmt. Damit sollte man sich aber nicht abfinden. Trotz der Einschränkungen, die von der Ebene des Institutionellen ausgehen, besteht die Möglichkeit kreativer Verarbeitung.

⁹ M. Atwood, *Cat's Eye* (Toronto 1988).

¹⁰ Für die Bedeutung dieses Begriffes s. E. Schüssler Fiorenza, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel* (Freiburg/Schweiz 1988).

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Karel Hermans

ELS MAECKELBERGHE

1961 in Oostende, Belgien, geboren. Studierte Religionswissenschaften und Theologie an der Katholischen Universität Löwen. Arbeitet seit 1986 an der Reichsuniversität Groningen, Niederlande. Derzeit bereitet sie eine Prüfungsschrift vor, in der eine Analyse und Auswertung der feministischen Neuinterpretationen «Marias» versucht wird. Ziel ist die Aufstellung von Kriterien, denen eine derartige Neuinterpretation gerecht werden muß. Veröffentlichungen: Verschiedene Aufsätze über «Maria». Anschrift: Schoolstraat 27, NL-9712 JR Groningen, Niederlande.