

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Frau: Zeitlichkeit und Ewigkeit

Das ewige Weib und das weibliche Antlitz Gottes

Die theologische Reflexion aus der Sicht der Frau hat sich in letzter Zeit darum bemüht, das schwierige, aber zugleich fesselnde Thema des Gottesbegriffes oder Gottesbildes zu erforschen. Ausgangspunkt dieser Reflexion ist die Tatsache gewesen, daß das Christentum in den verschiedenen Kulturen, in denen es sich verwurzelte, immer die männliche Nomenklatur und Perspektive bevorzugte, um den Gott kenntlich zu machen, von dem es spricht oder auf den es sich bezieht. Die Frage nach dem Weiblichen in Gott ist indessen immer häufiger aufgetaucht. Und die Gründe für dies Wiederauftauchen betreffen nicht nur die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Anthropologie, die ohne das Weibliche um einen ihrer für das Verständnis des Menschen als Bild Gottes wesentlichen Pole beraubt und verstümmelt wäre. Sie beziehen sich auf die Theologie und die Reflexion über die Identität und das Antlitz des Gottes des christlichen Glaubens. Gerade aufgrund des Inhalts seiner Selbstmitteilung und der Wesenszüge seiner Offenbarung kann dieser Gott sich nicht vorrangig mit einem einzigen der beiden Geschlechter gleichsetzen, ohne sich in seiner Totalität, Unendlichkeit und Transzendenz selbst zu verleugnen.

In der Kirche des Westens, vor allem in der katholischen Kirche, bestand eine Tendenz, Wege zu Antworten auf diese Fragen nach dem Weiblichen in Gott im Geheimnis Mariens zu suchen. In diesem Artikel wollen wir nachzuweisen versuchen, daß die starke mariologische Prägung der Kirche des Westens in Wirklichkeit zu einem wesentlichen Teil von einer pneumatologischen Lücke herrührt. Dann wollen wir nach Wegen

suchen, um über das Geheimnis Mariens nachzudenken, wobei wir Maria nicht nur als Urbild der Menschheit, sondern vor allem als Urbild des weiblichen Teils der Menschheit betrachten. Wir wollen fragen, wie diese mariologische Perspektive, die auf neue anthropologische Grundlagen gestellt werden soll, der Frau neue Wege eröffnen kann, um ihre Identität wiederzufinden. So kann diese Sichtweise auch eine solidere Basis schaffen, um das Weibliche in Gott von der göttlichen trinitarischen Gemeinschaft selbst her neu zu denken, die aus der vom christlichen Volk unter dem Namen von Vater, Sohn und Heiligem Geist angerufenen Drei-Personen-Einheit besteht.

Die «Abwesenheit» des Heiligen Geistes im kirchlichen Leben des Westens

Jegliche Reflexion über das «Verschwinden» des Weiblichen in der Gottesvorstellung der christlichen Theologie sollte mit einer wichtigen Unterscheidung beginnen: zwischen der Entwicklungslinie der Trinitätstheologie und der Reflexion über den Gott des christlichen Glaubens im Westen und der im Osten.

Denn schon seit den Anfängen des Lebens der Kirche (2. und 3. Jahrhundert) wahrte die Kirche des Ostens ein harmonisches Gleichgewicht zwischen Christologie und Pneumatologie mit all den sich daraus ergebenden Konsequenzen: für die Ekklesiologie im Sinne von weniger Starrheit und mehr Flexibilität; für die Spiritualität, die alle Bereiche des kirchlichen Lebens, von der Organisation der Kirche selbst bis zur Liturgie, zur sakralen Kunst usw., durchdrang; für die eigentliche theologische Reflexion, dadurch daß die Rationalität als *eine* ihrer Dimensionen und nicht als ihre hauptsächliche Dimension bestätigt wurde. Dies ermöglichte eine von Grund auf und unlösbar mit der Spiritualität und der Kontemplation verbundene Theologie, in der das Symbolische und das Poetische ein verbrieftes volles Bürgerrecht besitzen.

Im Westen erlebte man und erlebt man noch heute als unmittelbare Folgen des «Verlustes» einer stärkeren Gegenwart des Heiligen Geistes eine Christologie, die von der Pneumatologie ziemlich abgetrennt ist, mit dem Akzent auf einer dialektischen Spannung zwischen dem Dogmatischen und dem Geschichtlich-Horizontalen, am Rande der Gefahr quasi eines Christo-

monismus; eine Ekklesiologie, in der das kirchenrechtliche «Institutionelle» das Hauptelement in der Definition der Organisation ausmacht und in der der Gesichtspunkt des Mysteriums der Kirche selbst in der Vorstellung und dem Verhalten der verschiedenen Kreise des Volkes Gottes kaum mit ihr assoziiert werden kann¹. Die theologische Reflexion in diesem Kontext zeichnet sich aus durch eine Rationalität, die in ihrem Inhalt, in ihrer Denkweise und in ihrem literarischen Genus jeweils von dem Spirituellen, dem Symbolischen und dem Poetischen losgelöst ist; das Mystagogische, das jede Reflexion und Kommunikation über das Geheimnis Gottes kennzeichnen muß, ist kaum wahrnehmbar, wenn nicht gar abwesend².

Was das Thema anbelangt, mit dem wir uns hier beschäftigen, führte diese «Abwesenheit»³ des Heiligen Geistes im Westen zu der Suche nach einem «Ersatz» für seine Gegenwart und für all das, was sie mitmeint und mit sich bringt. Ohne den Geist läßt sich kein kirchliches Leben aufbauen. Das Wirken des Geistes besteht darin, Leben hervorzubringen, Leben, in dem das Geschenkhafte, das Empfindsame, die Geborgenheit — kurz, alles, was den Menschen entzückt und bezaubert — gegenwärtig sind. Eine kirchliche Gemeinschaft, die sich fast nur durch das Rationale, Logische, Institutionelle auszeichnet, vermag nicht, das Herz anzurühren und in den tiefsten Grund der Sehnsüchte zu dringen und dadurch die Menschen und ihre Gefühle zu bewegen, sie Zärtlichkeit, Schutz, herzliches Aufgenommensein und Trost spüren zu lassen.

Die Tatsache, daß in unserer Kultur alle diese Attribute traditionell und kulturell mit der Frau und dem Weiblichen verbunden werden, bildet ein weiteres Element in dem Bild, das wir hier skizzieren möchten. Darüber hinaus erklärt es zu einem guten Teil die Schwierigkeiten, die man heute im Westen damit hat, die weibliche Dimension in die christliche theologische Reflexion über Gott einzubeziehen.

Der von der Pneumatologie freigelassene Raum wurde an vielen Orten und für viele Menschen und Gemeinschaften, vor allem aber in der religiösen Phantasie des Volkes und ganz konkret in katholischen Milieus nach und nach durch die Gestalt der Maria von Nazaret, Unserer Lieben Frau, der Mutter Jesu und Mutter Gottes, besetzt⁴. In Maria suchte das katholische Volk und entdeckte es allmählich das, was

Gegenstand seiner verborgensten Sehnsucht war: das weibliche und mütterliche Antlitz Gottes. Sie schließlich verkörperte und veranschaulichte die weibliche Dimension — Barmherzigkeit, Zärtlichkeit und Mitleid — des biblischen Gottes⁵.

Maria von Nazaret: Göttin oder Geschöpf Gottes?

Die klassischen mariologischen Traktate lassen diese «theologische Verschiebung» auf Maria hin wegen der von einem recht großen Teil des Volkes Gottes schmerzlich empfundenen Lücke in bezug auf das Weibliche und Mütterliche in Gott deutlich erkennen. Die Anthropologien, die hinter diesen Mariologien stehen, sind mit den Beschränkungen belastet, unter denen das kirchliche Leben im Westen schon sehr früh litt. Es sind ausgesprochen androzentrische Anthropologien, die vom männlichen Menschen her gedacht sind und diesen zum Modell des Menschlichen und damit zugleich zum Modell des Abbildes des Göttlichen machen⁶. Zum großen Teil sind sie von einer dualistischen Vorstellung bestimmt, die den Leib vom Geist trennt und letzterem den Vorrang gegenüber ersterem einräumt. Sie trennen das Geschichtliche und Zeitliche vom Ewigen und Eschatologischen und stellen die Offenbarung und die Heilsgeschichte als eine Dimension hin, die über und außerhalb der realen, chronologischen, faktischen Geschichte steht, ohne die Möglichkeit eines Dialogs zwischen beiden. Sie sind eindimensional, insofern sie das Menschliche (und damit auch das Göttliche) auf eine vorherbestimmte und geschlossene Größe reduzieren und den mehrdimensionalen, dynamischen Reichtum als Negation des von Gott Geoffenbarten und Gewollten ausschließen⁷.

Maria von Nazaret und das Nachdenken über sie waren deshalb vor allem in der katholischen Theologie von diesem anthropologischen und theologischen Hintergrund stark geprägt, was ambivalente Folgen hatte. Denn einerseits entwickelte sich im Sinne einer akademischen, wissenschaftlichen Theologie eine Mariologie, die in gewisser Weise die menschliche und die transzendente Dimension Marias isolierte und voneinander trennte und diese eher auf die «andere» Seite des Himmels neben den Thron der Gottheit versetzte, wo sie an seiner Hoheit und Uner-

reichbarkeit Anteil hatte. Auf seiten des einfacheren katholischen Volkes dagegen wuchs eine Verehrung für Maria von Nazaret — Unsere Liebe Frau mit den vielen Namen (von der Empfängnis, von Copacabana, Luján, Lourdes, Fátima usw.) —, eine Frömmigkeit, die mit der Zeit wahrhaft ungeheure Ausmaße annahm und nahezu an die Stelle der Beziehung zu Jesus Christus und zu Gott Vater selbst trat, zumindest, was Nähe, Vertrauen und Innigkeit anbelangt⁸.

Über diese Verehrung kann man nicht oberflächlich und schnell hinweggehen. Gerade weil das einfache katholische Volk arm ist und in vielen Dimensionen seines Lebens Not leidet, sucht es in Maria einen «Halt», eine «Stütze», die es über alle materielle und konkrete Hoffnungsmöglichkeit hinaus hoffen läßt, daß das letzte Wort über das Leben nicht auf der Ebene des Sichtbaren und Greifbaren des Alltags der Geschichte bleibt, sondern sein Bezugssystem findet in etwas oder jemandem — einer Transzendenz, die sich in der Zeit offenbart, aber sich nicht darin erschöpft —, das, der oder die hilft, das Leben zu deuten und sich begleitet und nicht verlassen zu fühlen, so schlimm die Verhältnisse und die Tragödien, die sich abspielen, auch sein mögen.

Für dieses Volk repräsentiert und symbolisiert Maria diese Hoffnung: Sie ist die Mutter, die Beschützerin, diejenige, die ihre Kinder nicht im Stich läßt, die man leicht anrufen kann und deren Gegenwart fühlbar und greifbar wird im Trost des Herzens, in der Sicherheit, die das Beten volkstümlicher Anrufungen, des Rosenkranzes und all der von der Kreativität des Volkes hervorgebrachten Litaneien mit sich bringt. Eine so vollkommene Mütterlichkeit — in dem Sinn, den die Kultur diesem Begriff gegeben hat, und in dem Sinn, den das Unbewußte des Menschen mit dem schon immer von der Menschheit ersehnten Archetyp des Lebenspendenden verband — wird begreiflicher Weise als übermenschlich, als beinahe göttlich und, auch wenn dies nicht immer so gesagt und ausgesprochen wird, als *wirklich* göttlich empfunden.

Geht auf diese Weise die Möglichkeit verloren, die menschliche, geschöpfliche und «fleischliche» Dimension Marias weiter zu ergründen, die tatsächlich der geoffenbarten Gegebenheit und der offiziellen Lehre der Kirche entspricht? Sind damit die anderen und äußerst wertvollen Möglichkeiten endgültig verspielt, das Weibliche in

Gott nicht von Maria, sondern von den drei göttlichen Personen her zu denken, die die Identität des Gottes des christlichen Glaubens ausmachen: vom Vater, Sohn und Heiligen Geist her? Mehr noch: Fördert die Hypertrophie von Marienkult und -frömmigkeit den ganzen Prozeß der Frauenbefreiung, der sich sowohl innerhalb der Kirche als auch in der Gesellschaft als ganzer mit immer größerer Intensität vollzieht? Kann die so (mehr als göttliches oder halbgöttliches Wesen denn als Geschöpf Gottes) verstandene Maria einen hilfreichen Weg zu einem Nachdenken über Gott aus der Sicht der Frau zeigen, der den Sehnsüchten der heutigen Zeit und der Menschen von heute entspricht? Und schließlich: Schafft dieser Prozeß der «Vergöttlichung» Marias Voraussetzungen dafür, daß dieses Nachdenken über das Weibliche in Gott innerhalb des ökumenischen Dialogs stattfindet, der für alle christlichen Kirchen eine vorrangige Aufgabe ist, besonders seit den letzten Jahrzehnten⁹?

Wir schlagen hier für unsere Reflexion einen Weg ein, der auf den ersten Blick als allzu große Einschränkung erscheinen mag: die Identität Marias ausgehend von zwei Mariendogmen der römisch-katholischen Kirche zu reflektieren, von denen das eine in ökumenischer Hinsicht recht polemisch ist, nämlich vom Dogma der Unbefleckten Empfängnis, und von dem der Gottesmatterschaft. Wenn wir dies dennoch tun, nehmen wir die Risiken dieses Einstiegs bewußt in Kauf, in der Hoffnung, daß die getroffene Entscheidung mehr Licht in die zuvor aufgeworfenen Fragen bringt.

Die Unbefleckt Empfangene und das Geheimnis der Schöpfung¹⁰

Das derart polemische und umstrittene katholische Dogma der Unbefleckten Empfängnis kann uns — trotz all seiner in ökumenischer Hinsicht heiklen und schwierigen theologischen, moralischen und kirchlichen Implikationen — etwas zu der Frage sagen, die uns beschäftigt, das heißt, zum Begriff und Thema des Weiblichen in Gott.

Zunächst läßt die dogmatische Formulierung¹¹ in anthropologischer Hinsicht einen integrierten und einheitlichen Begriff der menschlichen Person vermuten. Nicht nur die *Seele* Marias ist vor der Sünde und dem Widerstand gegen den Plan Gottes bewahrt, sondern ihre ganze

vom göttlichen Leben durchdrungene und beseelte Person, ihre Körperlichkeit als Wohnung des Heiligen Geistes, als Ort, in dem der Geist Gottes ruht und sein Zelt aufschlägt. Obgleich eine makellose Frucht der göttlichen Schöpfung, ist Maria nach dieser Vorstellung mehr als je zuvor Tochter der Erde. Auch wenn der volle Glanz Gottes in ihr wohnt, bleibt sie in der Geschichte und in der Konkretheit der Grundverfassung des Menschseins verankert, der anzuhören sie niemals aufhört¹².

Die weibliche Körperlichkeit, die so viele Jahrhunderte lang von vielen Kreisen der Kirche — aufgrund einer doppeldeutigen Interpretation der Genesiserzählung — als Ursache der Erbsünde angesehen wurde, wodurch man dem weiblichen Geschlecht einen Makel und eine Last aufbürdete, die schwer zu ertragen sind, wird von der katholischen Kirche rehabilitiert, indem sie diesen vom göttlichen Geist beseelten weiblichen Körper für selig erklärt¹³. In diesem Fleisch und in der Person dieser Frau hat der Schöpfergott die Fülle seiner Wunder verwirklicht und verwirklicht gesehen, und die Menschheit kann daran erkennen, daß ihre Berufung und ihr Schicksal als Schöpfung zu einem glücklichen Ende gebracht werden.

Als «Tochter Zion» repräsentiert Maria das Volk Israel, dessen legitime Tochter sie ist. Mit ihr erreicht der Weg des Bundes zwischen diesem Volk und seinem Gott seinen Höhepunkt. Als treue Israelitin, die auf die Tröstung des auserwählten Volkes hofft, die Wunder besingt, die der Herr tut, und dabei seine schöpferische, lebenspendende Gegenwart in sich selbst und um sich herum *erkennt*, ist Maria das Urbild des Volkes Gottes gestern und heute, und ebendieses Volk weist sie auf seine Berufung hin als «erwählt seit Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben» (Eph 1,4).

Daß sie Urbild der *Schöpfung* und nicht Göttin ist, dies also kann man aus der Sicht der katholischen Theologie von Maria von Nazaret aussagen. In ihrer geschöpflichen Verfassung kann sie den Söhnen und Töchtern Gottes die Größe ihrer Berufung und die Möglichkeit ihrer vollen Verwirklichung verkündigen. In ihr macht der Schöpfergott all seine Wunder und die ganze Fülle von Möglichkeiten, die seinem schöpferischen, unablässig lebenspendenden Traum innewohnen, offenbar. Während sie in enger Verbundenheit mit ihren Brüdern und Schwestern dem

Fleisch und der Erwählung nach Geschöpf bleibt, deutet Maria auf das Geheimnis der Schöpfung hin, in dem Männer und Frauen sich mit dem Kosmos verbunden fühlen und sich der Grenzenlosigkeit des Göttlichen öffnen.

Wunder und Geheimnis ihrer Erschaffung deuten nicht auf sie selbst, sondern auf den, der sie schuf und sich in ihr nicht nur als liebevoller Vater, als Schöpfer des Himmels und der Erde und alles Seienden offenbart, sondern auch als Mutter, die die Frucht ihres Leibes zur Welt bringt und nährt. Der in der Bibel als mächtiger Herr, starker Krieger, zeugender Vater beschriebene Gott Israels, der Gott Marias, ist gleichzeitig ein Gott des Erbarmens und der Zärtlichkeit, dessen Mitleid von Generation zu Generation fort dauert und dessen mitfühlendes «Herz» mit denselben Worten umschrieben wird, die die Gebärmutter der Frau bezeichnen, ein Gott, der gerührt ist, erregt ist und vor Trauer wehklagt über die Söhne und Töchter, die er gezeugt hat¹⁴.

Maria, Urbild der Kreatur, in der Gott einen Freiraum für sein Sichtbar-Werden in der Welt findet, offenbart das Antlitz des mütterlichen Vates, den Jesus von Nazaret liebevoll *abba* zu nennen lehrt. Dieser mütterliche Vater, Geheimnis des Lebens, der Zeugung und der Geburt, nimmt leidenschaftlich und sich selbst einbeziehend Anteil an den Leiden seines Volkes, lebt unter den einfachen und kleinen Leuten und sendet seinen Sohn, um im Leib der Frau Maria Fleisch anzunehmen¹⁵.

Die theotókos und das Geheimnis der Menschwerdung¹⁶

Die erste große Glaubenswahrheit, die die Kirche von Maria verkündet, ist die, daß sie die Mutter Gottes ist. Maria ist für die Evangelien wesentlich *die Mutter Jesu*, und die Kirche erklärt sie im Konzil von Ephesus im Jahre 431 feierlich zur *theotókos*, das heißt Gottesmutter.

Daß Maria als Mutter Gottes anerkannt wird, bedeutet in der Tat das Bekenntnis, daß ihr Sohn, der Zimmermann aus Nazaret, der Gekreuzigte, Sohn Gottes und selbst Gott ist. Nun ist jede Frau Mutter nicht nur des Körpers, sondern der ganzen Person des Kindes, das sie zur Welt bringt, das sie neun Monate in ihrem Schoß trägt und dann mit der Milch nährt, die im Innern ihrer eigenen Leiblichkeit gebildet wird. So wie sich in Jesus Christus Menschlichkeit und Gött-

lichkeit nicht voneinander trennen lassen, kann man auch in Maria die einfache Frau aus Nazaret nicht von derjenigen trennen, die die Kirche als Mutter Gottes verehrt.

Ausgehend vom Mysterium der Menschwerdung Gottes, einem zentralen Geheimnis des christlichen Glaubens, in dem das Geheimnis der *theotókos* einen wesentlichen Teil ausmacht, kann man behaupten, daß die Größe und die Unendlichkeit des Geistes Gottes sich nur in der Zerbrechlichkeit, der Armut und den Grenzen des menschlichen Fleisches finden lassen. Das Fleisch Marias, die in ihrem Schoß Zelle für Zelle das bildete, was das menschliche Fleisch des Wortes Gottes werden sollte, ist integraler Bestandteil des Geheimnisses der Menschwerdung.

Viele Aussagen sind zu der Tatsache gemacht worden, daß Gott sich in einem Mann inkarniert hat, in der Absicht, die Vorherrschaft des Mannes über die Frau in der Kirche zu untermauern. Die tiefste Bedeutung dieses zentralen Geheimnisses des christlichen Glaubens liegt indessen nicht darin, daß Gott *Mann* geworden ist, sondern darin, daß Gott Fleisch geworden, menschliches Fleisch geworden ist¹⁷. Ist am Anfang des Prozesses der Menschwerdung des Wortes Gottes der göttliche Geist der einzige Tätige, der das unberührte Fleisch Marias verändert und schwanger werden läßt, so vollzieht sich das allmähliche, geduldige Weben der Leiblichkeit des schon fleischgewordenen Wortes im Bauch Marias selbst. Ihr Fleisch verleiht Tag für Tag, von einem Augenblick zum anderen dem Wort Gottes fleischliche Gestalt in einem geheimnisvollen Dialog von Leib zu Leib, der an die entferntesten und tiefsten Wurzeln des Lebens rührt.

Diese Leiblichkeit des Mannes Jesus, die vom Heiligen Geist Gottes im Schoß der Frau Maria gebildet und gewebt wurde, zog durch die Welt und wirkte Wunder, heilte Kranke, erweckte Tote wieder auf, vermehrte Brote und wurde dabei gehaßt, verfolgt, gefoltert und gekreuzigt und verkündete und offenbarte schließlich auf endgültige und irreversible Weise den durch die Barmherzigkeit Gottes für immer möglich gemachten Bund zwischen Fleisch und Geist.

Im Mittelpunkt des größten Geheimnisses, das die Geschichte um sich selbst herum kreisen läßt und sich zum obersten Bezugssystem für die Beurteilung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft macht, steht das menschliche Fleisch. Fleisch von Mann und Frau. Fleisch Jesu von

Nazaret, durch die Kraft des Geistes inkarniertes Wort Gottes, wahrer Gott und wahrer Mensch. Fleisch der Frau Maria, für das Eindringen des Geistes offene Leiblichkeit und menschliche Möglichkeit des in der Geschichte inkarnierten Leibes Gottes. Das Wort wird Fleisch im menschlichen Fleisch, im Fleisch von Mann und Frau, geschichtliches Fleisch, das von Raum und Zeit, von Leben und Tod, von Freude und Leid, von Aufbau und Zerstörung, kurzum, von der Fülle von Konflikten geprägt ist, die mit der menschlichen Existenz und Geschichte verbunden sind¹⁸.

Die Frau steht also durch die Person der Maria von Nazaret ganz im Mittelpunkt des christlichen Geheimnisses. Nicht die «zur Ikone gemachte» Maria ist hier gemeint, die man oft zu entfleischlichen suchte, indem man sie zu einer rein vergeistigten Projektion machte, sondern Maria, die in ihrer Person das ganze Geheimnis der Frau enthüllt. Ein Geheimnis der Offenheit, Quelle und Bewahrung des Lebens. Das Geheimnis einer Frau, die wie jede Frau, aber viel mehr noch als jede andere mit dem Hervorbringen von Leben, mit dem Geheimnis des Lebens verbunden ist.

Als Mutter Jesu, Mutter Gottes ist Maria zugleich die völlig menschliche Offenbarung einer bisher unbekanntenen und unerforschten Seite des Geheimnisses des in ihrem Schoß menschengewordenen Gottes. Gott, der in sich selbst das Leben ist, Leben in Fülle, der sich selbst in der biblischen Offenbarung mit der Frau vergleicht, die das Kind aus ihrem Schoß zur Welt bringt und stillt (vgl. Jes 66,13; 42,14; 49,15), zeigt sein Antlitz in Maria von Nazaret. Und aus dem Fleisch dieser Frau nimmt er sein Fleisch im Sohn Jesus.

Schlußbemerkung: Weder Göttin noch ewiges Weib

Die in der Praxis der westlichen Kirche vorgenommene Einführung einer «Vertretungsfunktion», welche die Person Marias wegen der schmerzlich empfundenen Abwesenheit des Heiligen Geistes und des Fehlens einer entsprechenden soliden Pneumatologie, stark hervorgehoben hat, steht heute an einem Scheideweg. Denn einerseits bringt die Rückkehr der Pneumatologie an die vorderste Front der theologischen und kirchlichen Reflexion neue Möglich-

keiten mit sich, nicht nur Maria als Geschöpf Gottes, das vom Geist ganz geheiligt und gestaltet worden ist, richtig in den Blick zu bekommen, sondern auch das Weibliche in Gott zu bedenken. Nicht von Maria her, sondern an seinem richtigen Platz und aus angemessener Perspektive: die göttliche dreieinige Gemeinschaft, in der Gott sich als der Eine und Plurale offenbart, der alle Dichotomien und Unzulänglichkeiten des Menschlichen integriert, auch diejenigen, die verhindern, daß das Geheimnis des Männlichen und Weiblichen, das Geheimnis von Unterschiedlichkeit und Aufeinanderbezogenheit, einen gelungenen Ausdruck findet.

Andererseits jedoch könnte und dürfte diese Zurückversetzung Marias an ihren richtigen Ort im Gesamtrahmen der Offenbarung, von dem aus sie denjenigen, die ihr vertrauen und sie anrufen, Licht bringen kann, nicht wieder den Mythos vom «ewig» Weiblichen ins Leben der Kirche einführen, der vor langer Zeit der Frau ein einziges Muster und einen einzigen Weg, ihre Identität zu leben, aufgezwungen hat. In dem Maße, wie sich der Prozeß der persönlichen und kollektiven Emanzipation des weiblichen Geschlechts vollzog, ging die Frau dazu über, sich

nicht mehr mit dem mariologischen Bezugssystem zu identifizieren, das ihr vorgesetzt wurde. Sie erkannte sich in der Maria, die man ihr vor Augen führte, nicht wieder: still, schweigsam, unauffällig und untergeordnet, immer ja sagend, das Urbild des Ewig-Weiblichen¹⁹.

Das «Ewig»-Weibliche ist unauffindbar, denn es existiert einfach nicht. Was existiert, ist das Provisorische, das Unterschiedliche, das Vielfältige, das Zufällige des Lebens in der Zeitlichkeit der Geschichte, die sich in verschiedenen Schattierungen darstellt, nach den jeweiligen kulturellen und historischen Zusammenhängen. In dieser Zeitlichkeit kann die Frau sich von Maria inspirieren lassen, nicht als von einem statischen, zwanghaften Vorbild, sondern als von einer Person, die eine zeitliche und menschliche Existenzweise gelebt hat, die den einzigen Zugang zur Ewigkeit und Transzendenz des wahren Gottes darstellt. Dieser Gott ist Vater und Mutter voller Liebe und Mitgefühl, Sohn und Wort, das sich in der Geschichte im Fleisch von Mann und Frau inkarniert, Geist, der Leben hervorbringt und beschützt, der stürmisch weht und zugleich sprechen lehrt und die zarte Flamme des von Gott geschaffenen Lebens nährt und bewahrt.

¹ Vgl. J. Comblin, *O Espírito Santo e a libertação* (Vozes, Petrópolis 1987) 32f.

² AaO. 33. Siehe zu diesem Punkt auch H.U.v. Balthasar, *Teología y Santidad: Verbum Caro* (Cristiandad, Madrid 1971); J. Sobrino, *Espiritualidad y teología: Liberación con Espíritu* (Sal Terrae, Santander 1985) 60. Siehe auch die jüngsten Werke von D.A. Lane, *The experience of God. An invitation to do theology* (Paulist Press, New Jersey 1981) 22f.; K. Leech, *Experiencing God. Theology as spirituality* (Harper and Row, San Francisco 1985) 25f. Ich verweise außerdem auf meinen Artikel *Teología e espiritualidade. Observações metodológicas sobre a abordagem teológica da obra de Inácio de Loyola*, in: *Perspectiva Teológica* 22 (1990) 205–220; ferner: mein Buch *Em tudo amar e servir. Mística trinitária e práxis cristã em Inácio de Loyola* (Loyola, São Paulo 1990).

³ «Abwesenheit» verstehen wir hier in dem Sinne, daß er im Alltagsleben der Kirche nicht spürbar und deutlich zum Ausdruck kommt. Das heißt, die «Abwesenheit» liegt an der Kirche selbst, die die Person des Geistes nicht in ihrer Erinnerung bewahrt, und nicht am Geist.

⁴ Bei dieser Aussage sind wir uns bewußt, eine eher katholische Perspektive einzunehmen. Die Entscheidung für diesen Blickwinkel geschieht unsererseits bewußt und überlegt. Im Laufe der Abfassung des Textes glauben wir schließlich der ökumenischen Sichtweise nähergerückt zu sein, die hier die unsere sein soll. Zu den Aussagen über die Bedeutung Marias in den östlichen orthodoxen und den westlichen katholischen Traditionen siehe A.E. Carr, *The salvation of women. Christ, Mary, and the Church: Transforming grace.*

Christian Tradition and women's experience (Harper and Row, San Francisco 1988). Siehe auch L. Boff, *O rosto materno de Deus* (Vozes, Petrópolis 1979) 19–34 und 92–118 (deutsch: *Das mütterliche Antlitz Gottes* [Düsseldorf 1985]).

⁵ Vgl. dazu A.E. Carr, aaO. 190.

⁶ Siehe dazu K.E. Børresen, *L'anthropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin: Recherches de Science Religieuse* 69/3 (1981).

⁷ Vgl. zu dieser anthropologischen Typologie I. Gebara/M.C. Bingemer, *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres* (Vozes, Petrópolis 1987) 13–27 (Kap. *Por uma nova perspectiva antropológica*), in deutscher Übersetzung: *Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen* (Düsseldorf 1988).

⁸ Diese Perspektive des Volkes hebe ich hervor angesichts des Ortes, von dem aus ich schreibe: Lateinamerika, genauer gesagt Brasilien, wo die Marienverehrung im Volk durch ihre Größe und Bedeutung beeindruckt. Vgl. dazu I. Gebara/M.C. Bingemer, aaO. 140–146 (die Kapitel *Aspectos da dogmática dos pobres*) und 147–183 (*Algumas tradições de culto a Maria na América Latina*). Siehe auch A.G. Dorado, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latinoamericana* (Sal Terrae, Santander 1988).

⁹ Was die katholische Kirche anbelangt, denke man an das außerordentlich große ökumenische Bemühen, das das gesamte II. Vatikanische Konzil und die Folgezeit kennzeichnete.

¹⁰ Wir beginnen unsere eigentliche Reflexion über Maria mit dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis, weil wir damit das Geheimnis der Schöpfung oder genauer des Schöp-

fergottes hervorheben wollen, aus dem sich einige wichtige, für die theologische Reflexion aus der Sicht der Frau bedeutsame Charakteristika gewinnen lassen.

¹¹ Es handelt sich um die am 8. Dez. 1854 von Papst Pius IX. erlassene Bulle *Ineffabilis Deus*, in der es heißt: «Wir erklären, verkünden und bestimmen. . . : Die Lehre, daß die seligste Jungfrau Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis durch einzigartiges Gnadengeschenk und Vorrecht des allmächtigen Gottes, im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechts, von jedem Fehl der Erbsünde rein bewahrt blieb, ist von Gott geöffnet und deshalb von allen Gläubigen fest und standhaft zu glauben.»

¹² Vgl. I. Gebara/M.C. Bingemer, *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres* (Vozes, Petrópolis 1987) 131 n.23. Siehe auch A.E. Carr, *The salvation of women. . . : Transforming grace. Christian Tradition and women's experience* (San Francisco 1988) 192: «Die Frauen beanspruchen Maria in ihrer menschlichen Rolle, als weibliches Symbol ernsthafter religiöser Macht. Die Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme Marias in den Himmel werden in jüngster Zeit als spezifisch weibliche Symbole der geschaffenen Freiheit und der endgültigen Umgestaltung der Welt gesehen, auf die die Frauen hoffen.» Siehe auch die folgenden Seiten.

¹³ In letzter Zeit, das heißt im Jahre 1989, stellt die Enzyklika Papst Johannes' Pauls II. *Mulieris Dignitatem* die Frage der Erbsünde ganz deutlich nicht so dar, als sei sie in erster Linie auf die Frau zurückzuführen, sondern spricht von ihr als der Sünde der ganzen Menschheit, was sie tatsächlich ist. Vgl. zu der Enzyklika M.C. Bingemer (Hg.), *O mistério de Deus na mulher* (ISER, Rio de Janeiro 1990) 99-131, mit Kommentaren mehrerer Theologinnen.

¹⁴ Das hebräische Wort *rehem* — *rahamim*, das in seiner wörtlichen Bedeutung den weiblichen Uterus bezeichnet, wird an verschiedenen Stellen des Alten Testaments gebraucht, um die Gefühle und sogar die Identität des Gottes Israels zu beschreiben. Vgl. zu dieser Thematik unseren Artikel *A trindade a partir da perspectiva da mulher. Algumas pistas de reflexão*: *Revista Eclesiástica Brasileira* 46 (1986) 73-99.

¹⁵ Auf die erste Person der Trinität bezogen wird der Ausdruck «mütterlicher Vater» von einigen angesehenen Theologen der Gegenwart gebraucht. Vgl. J. Moltmann, *Der mütterliche Vater. Überwindet trinitarischer Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus?* in: *CONCILIUM* 17

(1981/3) 209-213; L. Boff, *A Trindade, a sociedade e a libertação* (Vozes, Petrópolis 1986) 210f., in deutscher Übersetzung: *Der dreieinige Gott* (Düsseldorf 1987) 196-198.

¹⁶ Das Geheimnis der *theotókos* verkündet, daß Maria diejenige ist, aus deren Fleisch das Fleisch des in Jesus von Nazaret Mensch gewordenen Gottes selbst gebildet und geboren wurde. Da es uns für das Verständnis des Geheimnisses der Inkarnation aus der Sicht der Frau aufschlußreich erschien, haben wir uns dafür entschieden, es im Rahmen dieses Artikels zu behandeln.

¹⁷ Bezeichnend ist die Tatsache, daß der griechische Text des Prologs des vierten Evangeliums zur Benennung der Inkarnation des Wortes nicht den Begriff für Mann (*anér*) gebraucht, sondern das Wort *sarx*, das das menschliche Fleisch insgesamt bezeichnet.

¹⁸ Vgl. I. Gebara/M.C. Bingemer, *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres* (Vozes, Petrópolis 1987) 16.

¹⁹ Vgl. dazu unseren Artikel *Maria, a que soube dizer não*: *Grande Sinal* 40 (1986/4) 245-256.

Aus dem Portugies. übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER

Verheiratet. Mutter von drei Kindern. Professorin für Systematische Theologie an der Päpstlichen Universität Rio de Janeiro, an der Universität Santa Ursula und am Theologischen Institut der Franziskaner in Petrópolis. Derzeit arbeitet sie an ihrer Doktor-Dissertation für die Päpstliche Universität Gregoriana in Rom. Veröffentlichungen: (Zusammen mit Ivone Gebara:) *Maria, mãe de Deus e mãe dos Pobres* (Editora Vozes, Petrópolis 1987; Übersetzung ins Spanische bei Ed. Paulinas); (zus. mit J. B. Libanio:) *Escatologia cristã* (Editora Vozes, Petrópolis 1985; Übers. ins Spanische bei Ed. Paulinas); *Da teologia do laicato à teologia do Baptismo. Um Ensaio para reflexão*, in: *Perspectiva Teológica* 19 (1987) 29-48 (Übers. ins Span. als Sonderausgabe von «Páginas» Nr. 86 vom September 1987); *A Trindade a partir da perspectiva da mulher*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 46 (1986) 73-99. Anschrift: Prof. Maria Clara Lucchetti Bingemer, Rua Almirante Salgado 51, Laranjeiras, BR-22240 Rio de Janeiro, Brasilien.