

Maria: menschlich, weiblich, göttlich?

Susan A. Ross

Im 21. Jahrhundert stellen marianische Theologien interessante Herausforderungen für die systematische Theologie dar. Erst vor 58 Jahren wurde die Himmelfahrt Marias als unfehlbares Dogma der katholischen Kirche verkündet. Während sich einige Theologen wie Karl Rahner für die bleibende theologische Bedeutung der Himmelfahrt Marias aussprachen, weil sie darin einen Beweis für den Glauben an die Auferstehung des Leibes sahen¹, fragten sich andere nach der Weisheit und Relevanz der Aussage – dass Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde – für die moderne Welt. Wenig später, als im Verlauf der Beratungen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium*, diskutiert wurde, gab es Argumente sowohl für als auch gegen die Aufnahme eines separaten Dokuments zu Maria. Von der Sorge bestimmt, Maria immer in Bezug auf Jesus Christus und die Kirche zu verstehen, entschieden sich die Bischöfe schließlich dafür, Maria ein Kapitel in *Lumen Gentium* und kein separates Dokument, wie es manche wünschten, zu widmen.² Warum solche Sorge um die Mutter Jesu? Und welche Bedeutung hat das im 21. Jahrhundert?

Jede Antwort auf diese Fragen wird kompliziert sein. In diesem Aufsatz, den ich aus der Sicht einer weißen feministischen Theologin in den USA schreibe, weise ich darauf hin, dass Maria zwei unterschiedliche religiöse und theologische Rollen einnimmt: Sie ist ein theologischer *locus*, an dem trotz offiziellen Widerstandes gegen weibliche Bilder des Göttlichen das Göttlich-Weibliche in der Frömmigkeit des Volkes verharrt; und sie bietet verschiedene, ja möglicherweise konkurrierende Modelle des Menschseins an. Maria ist in der Theologie eine mehrdeutige Gestalt und dient auch als eine Art Leitfigur für die theologische Methode und Lehre. In diesem Beitrag werde ich folgende wesentliche Aspekte für die systematische Theologie kurz erörtern: das Verhältnis zwischen Volksfrömmigkeit und Theologie und die marianischen Implikationen für die theologische Anthropologie.

Die Nahtstelle zwischen Volkskultur und Theologie

Vor einigen Jahren bemerkte jemand in Chicago, dass ein Muster von Wasser und Flecken auf einer Hochbahn-Unterführung dem Gesicht der Jungfrau Maria

ähnele. Binnen eines Tages drängelten sich Hunderte von Menschen an dem Ort, um dieses „Bildnis“ anzuschauen. Blumen und Kerzen wurden unter dem vermeintlichen Antlitz Marias aufgestellt, das vorübergehend zu einem sehr beliebten Schrein für die Jungfrau wurde. Ähnliche Geschichten erzählen, wie das Gesicht Marias an Baumstämmen gefunden wird und Marienstatuen Tränen aus den Augen fließen. Und all das geschieht mehr als hundert Jahre nach den Erscheinungen von Lourdes. Ferner, obwohl in Nord- und Südamerika evangelikale und protestantische religiöse Traditionen Hispano-Amerikaner und -Amerikanerinnen vom Katholizismus weglocken, verehren nach wie vor viele Maria, auch in ihrem neuen protestantischen Zuhause. Einige protestantische Pfarrer begrüßen diese Frömmigkeit, während andere meinen, sie sei eine der schlimmsten Manifestationen katholischen Aberglaubens, und ihre Ausübung verbieten.³ Es scheint, dass weder Modernisierung, Säkularismus, Protestantismus noch Rationalismus die Verehrung Marias in der modernen Welt auslöschen kann.

In einer zunehmend atheistisch geprägten westlichen Kultur könnte es möglich sein, den Glauben an Maria und die Marianfrömmigkeit als Überbleibsel religiöser Unwissenheit oder als Aberglaube abzutun. Die „neuen Atheisten“ wollen uns glauben machen, dass nur Menschen geringerer Intelligenz und Kultur weiterhin an übernatürliche Wirklichkeiten glauben. Die Beständigkeit der marianischen Verehrung ist meines Erachtens nicht einfach ein Element abergläubischer Vorstellungen oder gar nur ein Beispiel der Volksfrömmigkeit der Massen, vielmehr verbindet sie Menschen mit etwas zutiefst Bedeutungsvollem, das organisierte Religionen im Westen, vor allem das Christentum, unter großen Anstrengungen zu unterdrücken suchen: eine Beziehung zu den weiblichen Dimensionen des Göttlichen.

Altentumswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler, die über den Nahen Osten forschen, weisen seit vielen Jahren auf Verbindungen zwischen weiblichen Bildern der Weisheit und den antiken Göttinnen-Traditionen hin. Als sich das Christentum über die ganze Welt verbreitete, wurden Göttinnen-Traditionen in die marianische Verehrung einbezogen. Die Namen, mit denen Maria in Gebeten angesprochen wird, lassen diese alten Bezeichnungen widerhallen: Meerstern, Sitz der Weisheit, Elfenbeinturm, Morgenstern. In Nord- und Südamerika lieferten die indigenen Göttinnen eine reiche Bildersprache für die marianische Verehrung, die die spanischen Kolonisatoren zu den Kontinenten gebracht hatten. Wie die Beiträge dieses Heftes zeigen, entspringt das Interesse an Maria vielen Dimensionen und Traditionen menschlicher Erfahrung: Sowohl Tamlen als auch französische Katholiken des 19. Jahrhunderts fanden in Maria etwas Bedeutames.

Wie jüdisch-feministische Wissenschaftlerinnen beobachtet haben, ist das Verhältnis des Judentums zum Weiblich-Göttlichen komplex. In seiner Abgrenzung von anderen antiken nahöstlichen religiösen Traditionen trennte das Judentum das Göttliche von der menschlichen Sexualität und bezog sich in seinen Ritualen nicht auf sie. Aber das Weibliche lebte in der Sprache fort, die für die göttliche Weisheit verwandt wurde.⁴ Obwohl einige feministische Theologinnen

wie Catherine LaCugna⁵ die Rede des Christentums von Vater, Sohn und Geist für die Trinität verteidigt haben, betonen neue Ansätze in der Trinitätstheologie die relationale Dimension Gottes und heben hervor, dass „Ich bin, die ich bin“ (der Titel des preisgekrönten Buches von Elizabeth Johnson) ein angemessener Ausdruck für den Namen Gottes sei.⁶ Neuerdings hat der Vatikan jedoch verkündet, dass Taufen, die mit inklusiver oder geschlechtsneutraler Sprache (z.B. „Creator, Redemer, Sanctifier“) gespendet werden, ungültig seien, und hat somit den Einfluss männlicher Rede von Gott gestärkt.⁷

Damit will ich darauf hinweisen, dass das lehramtliche römisch-katholische Christentum eine negative Haltung gegenüber den weiblichen Dimensionen des Göttlichen einnimmt und dass für das menschliche Bedürfnis, das Weibliche im Göttlichen zu sehen, Maria als „unbedenkliches“ Refugium fungiert hat. Der Glaube des Volkes an Maria und seine Marienverehrung wie auch die Verehrung aller anderen Heiligen verdienen die Aufmerksamkeit der Theologie und nicht nur der Ethnographie und Sozialwissenschaft. Maria ist mehr als nur eine Heilige unter anderen Heiligen, selbst wenn zahlreiche feministische Theologinnen und nicht-katholische christliche Traditionen sie lieber so sehen. Sie spielt eine wichtige Rolle als eine fast göttliche Gestalt und als theologisch-anthropologisches Vorbild für Menschen, insbesondere für Frauen.

Theologische Anthropologie und Maria

Die theologische Anthropologie stellt die Frage: „Was bedeutet es im Lichte der christlichen Offenbarung, Mensch zu sein?“ Mensch zu sein bedeutet verkörpert, sozial und sprachlich, sündhaft und begnadet, wie auch, unter den vielen Dimensionen unserer Existenz, geschlechtlich zu sein. Vor allem in den späten Schriften des verstorbenen Papstes Johannes Paul II. wurde den verkörperten und sexuellen Dimensionen des Menschen sehr viel Aufmerksamkeit geschenkt. Die „Theologie des Leibes“ von Johannes Paul II. hat betont, dass Menschen füreinander geschaffen worden seien, dass Männlich- oder Weiblich-Sein eine bestimmte Dimension beinhalte, und dass all das Teil des Vorhabens Gottes als des Schöpfers sei.⁸ Er schreibt, menschliche Existenz habe eine „bräutliche“ Dimension, da Ehemänner und Ehefrauen die Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung und zwischen Jesus und Maria spiegeln. (Interessanterweise ist Maria sowohl Mutter als auch Ehegattin.)

Die Rolle Marias in der theologischen Anthropologie ist komplex. Einerseits war Maria ganz menschlich, die Mutter des Menschen Jesus; sie wurde als Mensch geboren, hat gelebt und ist gestorben. Als Mensch ist sie das Vorbild menschlicher Frömmigkeit: Sie hört das Wort Gottes und akzeptiert den Willen Gottes („mir geschehe, wie du es gesagt hast“); sie unterstützt den Dienst ihres Sohnes und bleibt bei seinem Tod bei ihm, als nahezu alle anderen ihn verlassen haben. Dennoch ist sie nicht nur ein gewöhnlicher Mensch: Sie wurde (wie die römisch-katholische Kirche behauptet) im Leib ihrer Mutter unbefleckt empfangen, so

dass sie unter den Folgen der Ursünde nicht zu leiden hatte; sie empfing durch den Heiligen Geist, gebar als Jungfrau ein Kind und blieb ihr Leben lang eine Jungfrau; nach ihrem Tod wurde ihr Leib in den Himmel aufgenommen, so dass er nicht verweste. Laut Rahner ist sie die Erste, die die Früchte der verheißenen Auferstehung des Leibes genießt.

Für Johannes Paul II. ist Maria nicht „einfach eine Frau“, sondern „Frau“, „Vertreterin und Urbild der ganzen Menschheit“.⁹ In dieser Rolle ist Maria das Vorbild dessen, was es bedeutet, Mensch zu sein, und damit ist sie ein Vorbild für Männer und Frauen zugleich. Sie ist das Vorbild für Nachfolgeschaft, Empfänglichkeit wie auch für die Fähigkeit zuzuhören und das erste Mitglied der von Jesus gegründeten Kirche. Aber insbesondere und in unserem Sinne ist Maria das Vorbild dessen, was es bedeutet, „eine Frau“ zu sein. Sie ist die einzige, bei der Jungfräulichkeit und Mutterschaft koexistieren, und ihre Mutterschaft bietet das Grundbeispiel für die „besondere Gemeinschaft mit dem Geheimnis des Lebens“, die nur Frauen eigen ist. Johannes Paul II. sagt, dass selbst Väter erst von Müttern wirklich lernen, was Vaterschaft sei.¹⁰ Die Beziehung Jesu zu seiner Mutter und die Beziehung Gottes zur Schöpfung dient als Vorbild für die sich ergänzende Natur der männlichen und weiblichen Menschheit. Folglich ist Maria sowohl das Vorbild für die Menschheit als auch für Frauen.

Somit nehmen Männer durch ihre Rezeptivität *als Mensch* an der weiblichen Dimension der Menschheit teil. In Beziehung zu Gott Mensch zu sein, bedeutet (zumindest teilweise), Gott gegenüber empfänglich zu sein, und Männer ebenso wie Frauen teilen diese Empfänglichkeit. In ihrer komplementären Natur als männliche Wesen sind Männer jedoch auch fähig, als Priester Christus zu repräsentieren und in Beziehungen zu Frauen die Führungsrolle zu übernehmen. Darin geraten Männer auf die „Gott“-Seite der Gott-Mensch-Beziehung, wie sie in den Beziehungen von Christus/Kirche und Priester/Laien symbolisiert wird. Folglich sind Frauen in gewissem Sinne doppelt menschlich: rezeptiv wie alle Menschen, aber *überwiegend* rezeptiv. Anders als Männer, die sowohl aktiv als auch rezeptiv sein können, *ist* die Natur der Frauen Rezeptivität, wobei sich diese Tugend am vollkommensten bei Maria finden lässt, zumindest wie sie vom Lehramt gesehen wird.

In der ersten Enzyklika seines Pontifikats preist Benedikt XVI. Maria für ihre Fähigkeit, sich Gott uneingeschränkt zur Verfügung zu stellen: „Maria ist groß eben deshalb, weil sie nicht sich, sondern Gott groß machen will.“¹¹ Im Schlussgebet der Enzyklika wird Maria gelobt:

*„... Du hast dich ganz
dem Ruf Gottes überantwortet
und bist so zum Quell der Güte geworden,
die aus ihm strömt.“¹²*

Dieser Aspekt vollkommener Nachfolgeschaft und Liebe, die immer auf andere bezogen ist, ist nicht nur für Maria, sondern für alle Frauen das Vorbild der Weiblichkeit.

Feministische Theologinnen haben sich gegen diese Charakterisierung von Weiblichkeit und Maria gewehrt. Der „besondere Geist“ der Weiblichkeit, wie er von Johannes Paul II., Benedikt XVI. und in vielen vatikanischen Schriften beschrieben wird, klingt eher wie die stereotypen Bilder der fügsamen Frau, die Feministinnen ablehnen, keinesfalls aber als die starke und mächtige Frau, die Subjekt ihres eigenen Lebens und nicht das Objekt des Lebens eines anderen – ihres Sohnes – ist. Vatikanisches Schrifttum betont oftmals die Schönheit und Stärke des Weiblichen und geißelt die Versuche „radikaler Feministinnen“, „wie Männer“ zu sein, da der „besondere weibliche Geist“ nicht anders sein könne als das, was er als durch Gott geschaffen schon ist. Was hingegen die sogenannten „radikalen Feministinnen“ anstreben, ist die authentische Subjektivität der Frauen als Menschen aus eigenem Recht und nicht nur als Ergänzung der Männer. Wie Elizabeth Johnson dargelegt hat, ist Maria ein authentisches Subjekt aus eigenem Recht, ehe sie die Mutter Jesu oder die erste Nachfolgerin ihres Sohnes wird. Es ist diese Subjektivität, die bei den Interpretationen Marias auf dem Spiel steht.

Maria ist von vielen feministischen Wissenschaftlerinnen in bestärkender Weise neu interpretiert worden. Wie die Mütter gemarterter Kinder überall in der Welt teilt Maria ihr Leiden mit ihnen, aber sie protestiert auch gegen die Ungerechtigkeit. Wie andere junge Frauen, die unerwartet schwanger werden und von der Gesellschaft Ablehnung erfahren, bietet Maria ein Modell der Akzeptanz und Stärke. Vor allem in den Worten des Magnifikats, in dem sie über die Erhöhung der Niedrigen jubelt, wird Maria als Fürsprecherin der Armen gesehen wie auch als eine, die das Leben im Reich Gottes bereits erschaut. Maria ist zwar für das Wort Gottes empfänglich, aber sie nimmt es auch aktiv an.

Theologische Implikationen

Trotz aller Bemühungen feministischer Theologinnen, „Maria von ihrem Sockel zu holen“ und sie im Zusammenhang der Gemeinschaft der Heiligen zu sehen – wozu Elizabeth Johnson mit ihrer hervorragenden Arbeit einen Beitrag geleistet hat –, behaupte ich, dass die marianische Frömmigkeit weiterhin eine notwendige Lücke füllen wird, solange das Weibliche in der Rede von Gott und in Bildern des Göttlichen unwillkommen ist. Anders ausgedrückt ist Maria nicht nur die Mutter Jesu, die

Die Autorin

Susan Ross ist Professorin für Theologie an der Loyola-Universität in Chicago und Leiterin des Ann-Ida-Gannon-Zentrums für Frauen und Führungspositionen. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen in der Systematischen und feministischen Theologie sowie in der Sakramententheologie. Zu ihren Forschungsinteressen zählen Fragen der feministischen Theologie und Ethik und der theologischen Anthropologie. Veröffentlichungen u.a.: *Broken and Whole: Essays on Religion and the Body* (als Herausgeberin zus. mit Maureen A. Tilley, Washington D.C. 1995); *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology* (New York 1998); *For the Beauty of the Earth: Women, Sacramentality and Justice* (New York 2006). Für *CONCILIUM* gab sie zuletzt das Themenheft „Andere Stimmen – Frauen in den Weltreligionen“ (3/2006) mit heraus. Anschrift: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626, USA. E-Mail: sross@luc.edu.

im Laufe der Zeit auf Grund ihres Lebens und ihres Glaubens von der christlichen Frömmigkeit auf eine höhere Stufe erhoben wurde; vielmehr entschärft sie in den Augen des Lehramts die Notwendigkeit für weibliche Modelle der Frömmigkeit in der Gottheit und liefert andererseits der Menschheit ein „weibliches Antlitz“ für einen Gott, der fast ausschließlich in männlicher Sprache beschrieben wird.

Ziehen wir die vor einem Jahrzehnt gemachten Aussagen einiger prominenter Katholiken über die Verwendung „gemäßigter inklusiver horizontaler Sprache“ – d.h. Rede von Menschen, die männliche und weibliche Bezugnahmen beinhaltet – in Betracht; auf Englisch wäre es die Verwendung von „Menschheit“ statt „Mann“ oder „Männern und Frauen“ statt einfach „Männern“. Richard John Neuhaus, ehemaliger lutherischer Pfarrer und jetzt römisch-katholischer Priester, hat behauptet, eine inklusive „vertikale Sprache“ (d.h. Rede von Gott) sei „häretisch“, und die Bemühungen seitens der amerikanischen katholischen Bischöfe, die horizontale liturgische Sprache inklusiver zu gestalten, seien eine Möglichkeit, Fanatiker und Fanatikerinnen, die hier auf radikalere Veränderungen drängten, „erfolgreich zurückzuweisen“¹³. Diese Ablehnung, auch nur darüber nachzudenken, wie Gott mit weiblichen Begriffen beschrieben werden könnte, ist ein Zeichen für die bedeutende Rolle, die ein männlicher Gott in der lehramtlichen Theologie spielt.

Selbst wenn es möglich wäre, die Rede von Gott für „weiblichere Dimensionen“ zu öffnen, würde das dennoch die Rolle Marias in der Volksfrömmigkeit und der anthropologischen Theologie nicht verneinen. Maria hat so lange eine bedeutende Rolle inne gehabt, dass es angesichts der Traditionen, Überzeugungen und Praktiken, die im Wandel der Zeiten überliefert worden sind, nicht möglich ist, sie einfach von ihrem erhöhten Platz zu „verdrängen“. Es hilft ungemein, Maria im Palästina des ersten Jahrhunderts anzusiedeln, um zu einem besseren Verständnis dessen zu erlangen, wie das Leben für Frauen in ihrer Lage war, Maria hat jedoch schon längst über diese ursprüngliche Schlichtheit hinaus eine Position eingenommen, die geschichtlich, dogmatisch und praktisch weit komplexer ist.

Es geht mir folglich darum, dass die Marienfrömmigkeit eine lang anhaltende und bedeutende Rolle in der christlichen Tradition innehat und dass die Kritik an ihrer erhöhten Stellung an sich nicht ausreicht oder ausreichen sollte, Maria von dieser erhobenen Position zu „verdrängen“ und die Marienfrömmigkeit auszuschließen. Die Benutzung Marias durch das Lehramt, um insbesondere das Wesen und die Rolle der Frau zu umreißen, ist jedoch eine ernste Frage, die angegangen werden muss. Während die Ursprünge der Marienfrömmigkeit komplex sind und meines Erachtens in der Ablehnung des Weiblichen der Gottheit wurzeln, hat sich diese Frömmigkeit über zwei Jahrtausende entwickelt und ist aus eigenem Recht zu einer bedeutenden Dimension katholischer Frömmigkeit geworden. Auf ganz reale Weise sagt also die Volksfrömmigkeit etwas Wichtiges über unsere Auffassung vom Göttlichen aus. Insofern ist die Auffassung des Lehramts von der Marienfrömmigkeit eher ein *Miss-Verständnis*, da es möglicherweise bei der Rolle Marias tatsächlich mehr um Gott als um Frauen geht.

Andererseits, wie dieser Band zeigt, sind Maria und die Marienfrömmigkeit für Männer und Frauen auf der ganzen Welt weiterhin von Bedeutung. Maria dient einer Reihe unterschiedlicher und wichtiger Zwecke: Sie hat eine besondere Beziehung zu Gott und kann deshalb mit einzigartigem Nachdruck Gott menschliche Anliegen unterbreiten; sie kann sich mit dem Leiden der Menschen und vor allem der Frauen identifizieren; sie hat in der christlichen Heilsgeschichte eine zentrale Rolle gespielt.

¹ Karl Rahner, *Zum Sinn des Assumpta-Dogmas*, in: Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 239–252.

² Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, 5 Bände, Mainz 1997–2008.

³ Siehe www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1037624-5,00.html, Zugriff am 10. Juli 2008.

⁴ Judith Plaskow, *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*, Luzern 1992.

⁵ Catherine Mowry LaCugna, *The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 26/2 (1989), 235–250.

⁶ Elizabeth Johnson, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994.

⁷ See www.catholicnews.com/data/stories/cns/0801159.htm, Zugriff am 10. Juli 2008.

⁸ Johannes Paul II., *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan: Katechesen 1979–1981, Communio personarum*, Bd. 1, Vallendar-Schönstatt 1985; Christopher West, *Theology of the Body Explained: A Commentary on John Paul II's 'Gospel of the Body'*, Boston 2003.

⁹ Johannes Paul II., *Mulieris Dignitatem*, Nr. 4.

¹⁰ Ebd., Nr. 18.

¹¹ Benedikt XVI., *Deus caritas est*, Nr. 41.

¹² Ebd., Nr. 42.

¹³ Richard John Neuhaus, *In the Beauty of Holiness*, in: *First Things* 75 (August/September 1997), 74. Im folgenden Buch habe ich zum ersten Mal darauf hingewiesen: Susan Ross, *For the Beauty of the Earth: Women, Sacramentality, and Justice*, Mahwah, NJ 2006, 55.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich