

Wolfgang Beinert

Maria und die Frauenfrage

Die Frauenbewegung, die der anderen Hälfte der Menschheit die rechtliche Gleichstellung und Selbständigkeit im öffentlichen Leben erstrebt, steht mit den gesellschaftlichen Reformbewegungen in engem Zusammenhang, deren bekanntester und nachhaltigster Ausdruck die Französische Revolution ist. Die Kirchen waren lange gegenüber dieser Freiheitsbewegung sehr skeptisch eingestellt. Daß sie zwar oft in ihrer Realisation, aber keineswegs in ihrem Programm grundsätzlich kirchenfeindlich eingestellt war, hat erst vor einigen Jahren Papst Johannes Paul II. bestätigt, als er auf seiner Frankreich-Reise die Ideale von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als echt christlich bezeichnet hat. Eine ähnliche Neubewertung der emanzipatorischen Forderungen der Frauen läßt sich seit etwa zwanzig Jahren unübersehbar feststellen. Bereits 1963 hatte Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „Pacem in terris“ auf die veränderte Situation hingewiesen, daß die Frauen unter Berufung auf die Menschenwürde im privaten wie im öffentlichen Leben täglich mehr Mitspracherecht fordern. Seitdem wird die Thematik in kirchenamtlichen Dokumenten immer wieder aufgegriffen. Auch die Theologen nahmen sich der Sache an. So erklärte beispielsweise Joseph Ratzinger 1977: „Die Frau aus dem Gesamt der Theologie weglassen heißt, die Schöpfung und die Erwählung (die Heilsgeschichte) negieren und damit die Offenbarung aufheben.“

Die praktischen Ergebnisse sind allerdings mager. Das illustriert die manchmal fast groteske Weise, wie man auch in Randfragen die traditionelle Minderbewertung der Frau in der Kirche beibehalten möchte. Am 17. April 1980 wurde die Instruktion „Inaestimabile donum“ in Rom veröffentlicht. Aus ihr geht hervor, daß die Frauen zwar Eucharistie austeilen, das Wort Gottes verlesen und die Fürbitten sprechen dürfen, daß ihnen aber der Ministrantendienst streng untersagt ist. Konkret bedeutet das gegenwärtig, daß sie unter keinen Umständen Wasser und Wein bei der Gabenbereitung der heiligen Messe anreichen dürfen.

Es sollte einigermaßen verwunderlich sein, daß die Frau in und mit der Kirche solche Schwierigkeiten hat. War nicht seit alters gerade im Christentum einer Frau nach Jesus Christus in der Heilsgeschichte der höchste Rang zugewiesen worden? Wird nicht Maria als Mutter der Kirche, als ihr Urbild, als Miterlöserin, Mittlerin, Hilfe der Christen angerufen? Muß man nicht mit Papst Johannes Paul II. sagen, daß seit der Stunde von Golgotha „alle Generationen von Jüngern und Gläubigen, die Christus lieben – so wie der Apostel Johannes –, diese Mutter geistigerweise in ihr Haus (aufgenommen haben), so daß sie von Anfang an, seit dem Augenblick der

Verkündigung, in die Heilsgeschichte und in die Sendung der Kirche eingefügt ist“?

Man kann sicher nicht sagen, es habe das biblisch-theologische Marienbild nicht Einwirkungen auf die christliche Kultur gehabt. Freilich stellen sie keine Einbahnstraße dar, sondern bestehen in einer Interaktion. Dabei ist die Richtung der Bezüge nicht immer eindeutig festzustellen. Man kann sich fragen, ob das Dogma von der Jungfrauschaft Mariens das Mönchsideal gefördert hat oder ob von diesem Impulse zur Ausformung der dogmatischen Aussage ausgegangen sind. Ist das Ideal „Unserer Lieben Frau“ der Höhepunkt der mittelalterlichen Troubadourbewegung oder führte es erst zu ihr? Hat die urmenschliche Erfahrung der Mutterschaft das Bild der Madonna bereichert oder war es umgekehrt? Dennoch kann man nicht sagen, daß mariologische Vorstellungen befreiend und emanzipatorisch wirkten. Dabei bleibt offen, ob dieser Mangel in der Mariologie oder eher in den bisherigen sozio-kulturellen Kontexten zu suchen ist.

Dieser Problematik sollen unsere Erörterungen gelten. Wir stellen zunächst in einem geschichtlichen Überblick die bisherigen Antworttypen dar. Dann bereiten wir die dogmatische Diskussion vor, indem wir die Umstände untersuchen, in denen Maria ihre heilsgeschichtliche Aufgabe lebte. In einem dritten Teil wollen wir uns der Frage stellen, inwiefern das Bild der Mutter Christi befreiend für die Frau von heute wirken kann. Im letzten Teil werden die Ergebnisse unter anthropologischer Sicht kurz zusammengefaßt.

Maria und die Frau in der Theologiegeschichte

In der bisherigen Reflexion über dieses Thema kann man drei Phasen unterscheiden.

1. *Subordinationsthese*

Von der Zeit des Judentums bis in die der Romantik, also bis ins 19. Jahrhundert, war im Raum der biblischen Religion die Frau deutlich minderbewertet. Bekannt ist das Gebet, welches der fromme Jude Tag für Tag sprechen sollte: „Gepriesen sei Gott, daß er mich nicht als Goj erschaffen hat! Gepriesen sei Gott, daß er mich nicht als Weib geschaffen hat! Gepriesen sei Gott, daß er mich nicht als Unwissenden geschaffen hat!“ Die Kirchenväter qualifizierten die Frau bisweilen als Tier, Waffe Satans und Pforte des Teufels. Zwar wußte man immer darum, daß Mann und Frau nach dem Schöpfungsbericht ebenbürtig seien, doch diese Einsicht blieb folgenlos, nicht zuletzt deswegen, weil die Erzählung vom Sündenfall theologisch in eine bestimmte, frauenfeindliche, Richtung hin interpretiert wurde, die noch durch die Anthropologie des Aristoteles verstärkt wurde. Die Frau erschien in dreifacher Hinsicht als minderwertig: biogenetisch war sie nur eine

Ersatzlösung der Natur; qualitativ galt sie als weniger edel und geistesschwächer denn der Mann; sofern sie lediglich den Werkstoff für das neue Leben lieferte, war sie nur Hilfsmittel bei der männlichen Zeugung. Man konnte sich zeitweise gar nicht recht vorstellen, daß Frauen als Frauen selig werden könnten; so nahm man an, sie müßten erst eine Geschlechtsumwandlung durchmachen, ehe sie in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen werden könnten.

Gegen diese Anschauungen vermochte die Mariologie der Alten Kirche kein Korrektiv zu bieten. Die Betrachtung der Mutter Christi konzentrierte sich vornehmlich auf die Parallelen und Gegensätze zu Eva, der Frau des ersten Adam, und Maria, der Gefährtin des neuen Adam Christus. Maria drohte dabei immer mehr auf die Seite Christi zu rücken und wurde damit der Solidargemeinschaft mit den Menschen entzogen. Die reine Jungfrau trat in immer schärferen Kontrast zur sündigen Eva. Damit wird entscheidend das Ideal der Jungfräulichkeit, das im Lauf der Zeiten immer weiter und vor allem in antisexueller Richtung entwickelt wurde. Maria schien mit dem realen Leben der Frauen nichts zu tun zu haben.

2. Polaritätsthese

Diese Vorstellungen erwiesen sich im vorigen Jahrhundert theologisch wie anthropologisch als nicht haltbar. Unter dem Einfluß der Romantik und der Philosophie des Deutschen Idealismus entwickelte sich nun eine zweite Vorstellung. Mann und Frau verhalten sich wie komplementäre Pole, die nur im Miteinander den vollen und ganzen Menschen ausmachen. Dabei suchte man die Differenz in der Wesensgleichheit so stark herauszustellen, daß nicht mehr ganz deutlich wurde, daß die unterschiedlichen Elemente bei Mann und Frau doch durch die beiden gemeinsame Menschlichkeit auf einer Ebene zusammengehalten werden. Die Einflüsse der keineswegs untergegangenen Subordinationsthese führten weiter dazu, daß gewöhnlich der Frau Eigenschaften zugeschrieben wurden wie Häuslichkeit, Emotionalität und schöne Gefühle, die in der Praxis des Lebens wenig gefragt waren. Der Mann dagegen wurde als Mensch von Tat und Kampf, von Vernunft und starkem Willen gezeigt: er war immer dort, wo das Leben sich wirklich abspielte. So gelang es der Frau nicht, das Komplement, sondern allenfalls das Supplement des Mannes zu werden.

Die Polaritätsthese fand in der Mariologie ihre Entsprechung durch die Aufnahme der alten Symbolik vom neuen Adam und der neuen Eva. Wie sich im ersten Menschenpaar das alttestamentliche Verhältnis zwischen Gott und Menschheit widerspiegelte, so im Paar Erlöser und Ersterlöste die Beziehung zwischen Gott und Kirche. In diesem Gefüge vertritt der Mann Gott, da ihm die Eigenschaften der Aktivität (Initiative, Autorität, Schöpferkraft, Stabilität) zuzuschreiben sind. Die Frau dagegen zeigt sich als rein rezeptives Wesen, in dem die männliche Aktion zu Reife und Frucht gelangt. So wird sie zur Repräsentantin von Menschheit und Kirche.

In neuester Zeit verlegte man den Symbolismus gern in die kirchliche Struktur, um eine zu starke Gleichsetzung von Maria und Christus zu vermeiden. Der Dreieck Adam–Christus–Mann entspricht in dieser Fassung das Amt (bzw. dessen äußerste Spitze, der Papst). Die andere Dreieck Eva–Maria–Frau wird nun dem Laien zugeordnet. Christus und Maria werden damit zu Prinzipien. Maria vermag keine Impulse für den lebendigen Menschen auszustrahlen. Die unnahbare Gestalt der Subordinationsthese erstarrt zum abstrakten Prinzip, wenn nicht gar zum schillernden Symbol des Ewig-Weiblichen.

3. *Emanzipationsthese*

Die epochalen Veränderungen in der heutigen Gesellschaft haben zu einer Aufwertung der Frau geführt, die in beinahe allen Berufen Bewährungsproben ihres Könnens abgelegt hat, die wenigstens nicht schlechter sind als die, die wir von den Männern gewöhnt sind. Der Ruf nach der vollen Gleichberechtigung der Frauen stieß, einmal erhoben, auf ein lebhaftes Echo, selbstverständlich auch auf lautstarken Widerspruch. Dieser wurde dadurch hervorgerufen, daß die Gleichheit der Geschlechter im Eifer des Gefechts oft dermaßen hervorgehoben wurde, daß die Unterschiedlichkeit als sekundäre Bildung erschien, die lediglich durch die geschichtlich-kulturellen Entwicklungen, durch die sozialen und ökonomischen Verhältnisse bedingt sei. Mit diesem Beiwerk wird die These in der Tat bedenklich. Befreit man sie aber von den marxistisch-extremen Auswüchsen, ist sie ernst zu nehmen.

Die Vertreter dieser These wenden sich mit neuem Interesse dem Thema Maria zu, sofern die Mutter des Herrn als Vorbild der neuen Frau erscheint. Damit trat an die Stelle der herkömmlichen „Mariologie von oben“ ähnlich wie gleichzeitig in der Christologie eine Marienlehre „von unten“. Die Mutter Christi wird nicht mehr als isolierte, sondern als den Menschen solidarische Frau beschrieben. 1974 machte sich kein Geringerer als Papst Paul VI. zum Fürsprecher dieser Richtung. In seinem berühmten Schreiben „*Marialis cultus*“ bezeichnet er die Sängerin des Magnificat als Vorläuferin des Anliegens der heutigen Befreiungstheologien, als eine starke Frau, die Armut und Leid, Flucht und Exil kannte. Wenn er ihr apostolische Aktivitäten zumißt, in denen ihre „mütterliche Sendung sich weitet und auf dem Kalvarienberg universale Dimensionen annahm“, weist er ihr Verhaltensweisen zu, die zuvor als ausschließlich männlich betrachtet wurden. Damit hat dieser Papst sowohl die erste wie auch die zweite der oben genannten Thesen als heute unzulänglich deklariert.

Lassen sich aber in Entsprechung zu den Glaubensquellen wirklich emanzipatorische Vorstellungen in die Mariologie eintragen oder erliegt die Kirche hier wieder nur bedauerlicherweise dem dumpfen, aber unheilvollen Drang zum Gleichziehen mit dem Fortschritt? Eine Antwort kann sich nur aus den Quellen ergeben.

Die Würde der Frau nach den Aussagen der Heiligen Schrift

Schon die beiden alttestamentlichen Schöpfungsberichte untersagen eine Hierarchisierung der Geschlechter. Beide sind nach der Priesterschrift gleichen Ranges und Rechtes. Beide sind Abbild Gottes ohne Abstrich. Der Jahwist kennt eine gewisse Nachordnung, doch zeigt eine hier nicht weiter zu verfolgende Analyse, daß er zwar androzentrisch spricht, aber sich in androzentrischer Sprache für die Freiheit und Gleichheit der Frau ausspricht. Wo er von einer Minderstellung redet, hat er nicht mehr die ursprüngliche Situation im Auge, sondern die der Sünde. Später wissen die Propheten, daß diese ursprüngliche Lage in der eschatologischen Neuordnung auch auf diesem Gebiet wiederhergestellt werden soll. Es ist auch nicht zu übersehen, daß an wichtigen Punkten der Geschichte Israels Frauen auftreten, die deutlich in den Dienst der Heilsgeschichte gestellt werden: man denke an Rebekka, Tamar, die Hebammen Israels in der Zeit der ägyptischen Knechtschaft, an Rahab, Debora, Hanna, Miriam, Esther, Judith und an viele andere. Die Fülle der Hinweise ist bei näherem Zuschauen erstaunlich, welche die Bedeutung der Frau für Israel hervorheben. Nicht zuletzt muß auch darauf aufmerksam gemacht werden, daß es zu den großen Leistungen der altisraelischen Theologie gegenüber den Interpretationen der heidnischen Umwelt gehörte, eine transsexuelle Gottesvorstellung erarbeitet zu haben. Die anfangs deutlich gewordene Misogynie der Juden hat also keine biblische Berechtigung.

Jesus Christus versteht sich als der Wiederhersteller der Urordnung Gottes. Bezeichnenderweise beruft er sich ausdrücklich darauf an der einzigen Stelle in den Evangelien, in der das Verhältnis von Mann und Frau unmittelbar angesprochen wird, bei der Auseinandersetzung über die Ehescheidung (Mk 10, 2–12; Mt 19, 3–12). Er stellt das personale Menschentum der Frau auf die gleiche Stufe wie das des Mannes. Beide sind nebengeordnet, nicht untergeordnet! Das zeigt Jesus nicht nur durch seine Worte, sondern mehr noch durch sein Verhalten.

Jesus findet die Frauen in einer Randgruppensituation ähnlich der der Zöllner und Sünder. Er versteht es als seine Erlöseraufgabe, die Menschen daraus zu befreien. Denn hinter den eingeschliffenen Verhaltensweisen der damaligen Gesellschaft sieht er die Tatsächlichkeit der Sünde. Will er sie überwinden, ihre Folgen beheben und darin dem Schöpfungswillen des Vaters zum Durchbruch verhelfen, muß er auch sie auflösen. Für den Menschen ist nicht die gesellschaftliche Position, sondern einzig und allein die Glaubensbereitschaft maßgebend. In diesem Sinn erklärt er den Pharisäern: „Johannes ist gekommen, um euch den Weg der Gerechtigkeit zu zeigen und ihr habt ihm nicht geglaubt, aber die Zöllner und Dirnen haben ihm geglaubt“ (Mt 21, 31f.). So kommen sie leichter als jene ins Gottesreich. Gleiches gilt für die Frauen. Sie empfangen die Taufe, während bei den Juden nur die Männer in der Beschneidung einen Initiationsritus hatten. Männer wie Frauen werden in die Jesusnachfolge berufen. Frauen begleiten Jesus

noch bis unters Kreuz, als die Männer fast ausnahmslos das Weite suchen. Frauen sind vor allem die ersten Auferstehungszeugen, obschon das dann die junge Kirche herunterspielte, weil Frauen nach zeitgenössischem Recht nicht zeugnisfähig waren. Es ist auch sicher kein Zufall, daß die beiden Evangelisten am nachhaltigsten die offene Haltung Jesu zu den Frauen herausstellen, die auch die Sonderstellung Mariens deutlich machen: Lukas und Johannes.

Im dritten Evangelium gehört eine Frau zu den ersten Zeugen der Messianität Jesu (Lk 2, 37f.). Der Herr erweist seine erlösende Macht durch Krankenheilungen und Totenerweckungen besonders oft an und gegenüber Frauen. Frauen gehören zur Jüngerschaft Jesu, ob sie nun mit ihm ziehen und ihn versorgen oder, entgegen allem Brauch, wie Martha und Maria, daheim bleiben. In diesem eigenartigen Erzählstück (Lk 10, 38–42) wendet sich Jesus ausdrücklich gegen das ausschließliche Ideal von der häuslich-zurückgezogenen Frau. Entscheidend für ihn ist immer nur die personale Haltung gegenüber dem Wort Gottes, das er verkündet. So können Apostel und Frauen auf eine Stufe gestellt, in einem Atemzug als seine Nachfolger bezeichnet werden (Lk 8, 2f.).

Der vierte Evangelist stellt eine Frau als erste Missionarin ihres Volkes heraus: die Samariterin, die Jesus am Brunnen begegnet. Mit ihrer liebevollen Salbung erscheint die Sünderin als der Mensch, der Christus in der Vorwegnahme der Grablegung die Ehre erweist. Maria von Magdala, eine Frau also, ist die erste, die den Auferstandenen sehen darf. Er beruft sie zur Verkündigung der Osterbotschaft an die Apostel. Immer wieder sind es Frauen, die die Initiative ergreifen, Kreativität entfalten und missionarisch verkünden, was Jesus tut.

Die junge Kirche hat wenigstens in den ersten Generationen den für damalige Verhältnisse revolutionären Kurs ihres Meisters weitergeführt, auch wenn dann die traditionelle Androzentrík wieder die Oberhand gewann. Männer wie Frauen nehmen gegen die synagogalen Regeln am Gottesdienst teil, sie empfangen gleicherweise den Heiligen Geist und gehören zum Königlichen Priestertum. In den Paulinischen Gemeinden gibt es eine ganze Reihe von Frauen in der Pastoralarbeit. Möglicherweise erkennt Paulus sogar einer Frau den Titel „Apostel“ zu (Röm 16, 7; so jedenfalls nach einer bis ins Mittelalter reichenden exegetischen Tradition). Vor allem aber überliefert Paulus uns die Magna Charta der christlichen Frau: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr seid alle ‚einer‘ in Christus Jesus“ (Gal. 3, 28). Das ist für ihn die Wiederherstellung der in der Taufe erfolgenden ursprünglichen Ordnung.

Warum aber sind alle diese Anstöße folgenlos geblieben? Diese Frage ist um so peinlicher, als der gleiche Paulus, der diese freiheitliche Urordnung auf die eben angeführte Formel gebracht hat, an anderen Stellen in einer massiven Weise die Subordination der Frau unter den Mann betont hat (1 Kor 7, 10–17; 11, 2–16; 14, 33–35; vgl. Eph 5, 22–24; 1 Tim 2, 11–14). Aber der Apostel hat auch nicht aktiv an der Aufhebung der Sklaverei gewirkt, sondern entlaufene Sklaven schlicht

wieder ihren Herren unterstellt, wie der Philemonbrief zeigt. Auch die Staatstheorie von Röm 13, 1–7 steht in einer merkwürdigen Gegenläufigkeit zur christlichen Grundüberzeugung, daß menschliche Herrschaft nebensächlich wird vor der einzig wahren Herrschaft Gottes in Jesus Christus. Paulus aber fordert Gehorsam selbst noch gegenüber absolutistischen Obrigkeiten. Schaut man jedoch näher hin, zeigt sich, daß die konkreten Verhältnisse der apostolischen Generation diese Politik geradezu verlangten. Der Missionsbefehl fordert eine möglichst weitgehende Adaptation an die Gegebenheiten. So mahnt der Verfasser des ersten Petrusbriefs: „Führt unter den Heiden ein rechtschaffenes Leben, damit sie, die euch jetzt als Übeltäter verleumden, durch eure guten Taten zur Einsicht kommen und Gott preisen am Tag der Heimsuchung“ (1 Petr 2, 12).

Kaisertum, Sklaverei und Subordination der Frau aber sind die Säulen der damaligen Gesellschaft, die man nicht stürzen kann, wenn man eben diese Gesellschaft für Christus gewinnen will. Andererseits gab es auch innerhalb der jungen Kirche das Mißverständnis, die neue Ordnung des Geistes berechtere zur völligen Emanzipation mit dem Ziel der anarchischen Gleichheit aller Pneumatiker. Das aber hätte zur Selbstauflösung der Kirche und damit wieder zur Abblockung der missionarischen Aufgabe geführt. Um das zu verhindern, mußte in den ersten Gemeinden ein gewisser gesellschaftlicher Konservatismus gefordert werden. Er bedeutet aber gerade nicht die Heiligung des Status quo, sondern dessen Entmythologisierung: die Christen sollen erkennen, daß ihre wahre Heimat im Himmel ist und das Wesen dieser Welt infolgedessen nur transitorischen Wert hat (Phil 3, 20).

Der Status quo ist also nur der Ausgangspunkt für die Durchsetzung der Herrschaft Gottes in Christus; diese aber ist ihrem innersten Wesen nach ein Reich der Freiheit. Darum sind die Schranken zwischen Juden und Heiden, Sklaven und Freien, Männern und Frauen gegenstands- und sinnlos geworden dank der Erlösung; doch die Neuordnung darf nicht noch einmal unter Zwang und Gewalt errichtet werden, sondern ist allein von der Tat der Liebe zu erwarten. Diese aber ist in allen Situationen zu verwirklichen und relativiert darum alle Situationen auf die eschatologische Situation der freien Gleichheit hin. Sowenig wie der Römerbrief eine vollständige christliche Staatslehre und der Philemonbrief die Legitimation der Sklaverei gibt, so wenig läßt sich aus den emanzipationswidrigen Stellen in den Paulusbriefen die Unterordnung der Frauen ableiten. Nicht die Verhältnisse der urchristlichen Gemeinde als solche sind der Standard für die kommenden Generationen, sondern die Agape, in der und aus der sie lebt.

Sowenig wie die subordinationistische wird die These von der Polarität der Geschlechter durch die Heilige Schrift gedeckt. Zwar gibt es dort symbolische Vorstellungen, die den Gedanken daran nahelegen, doch müssen sie in die Gesamtwirklichkeit des christlichen Symbolismus eingeordnet werden. Er kennt eine Vielzahl von unterschiedlichen Bildern. So wird zwar das Verhältnis zwischen

Gott und Kirche als Ehebund beschrieben, doch daneben finden sich Bilder wie das vom Leib, vom Volk, vom Tempel, vom Weinstock usw. Sie veranschaulichen jeweils ganz andere Realitäten und sollten uns bewahren, ein einziges Symbol absolut zu setzen. Wie unangemessen das wäre, geht auch daraus hervor, daß die einzelnen Bilder nicht aufeinander rückführbar sind. Betont etwa die Vorstellung von der Kirche als Volk die Gleichheit, akzentuiert die vom Leib die Unterschiedenheit der Glieder; legt diese die innige Einheit von Christus und Glaubenden nahe, bringt die Vorstellung vom Ehebund eher die Distanz zwischen beiden zur Geltung. Die Verhältnisse erfahren erst in der Zusammenschau ihre Gleichgewichtung. Für die Beziehung von Mann und Frau ergibt sich daher eine differenzierte Gleichheit, zugleich aber werden die Bilder selbst wieder entmythologisiert. Gott und Gemeinde stehen nicht nur in einem hierarchischen Verhältnis, sondern in je ganz anderen Wirklichkeitsbereichen. Das aber gilt nicht für Mann und Frau, die gleichermaßen und gleicherweise das Ebenbild Gottes sind.

So lassen sich auch die Beziehungen der Geschlechter nur mühsam als Symbol der innerkirchlichen Strukturen verwenden. Die Rolle der Frau ist darum weder durch den Kontext der Unterordnung noch durch den der Komplementarität entschieden. Die biblischen Zeugnisse führen zum Ergebnis, daß die Zuordnung der Geschlechter eher als *Unterschiedenheit in Gleichheit* anzusprechen ist. Kann uns der Blick auf Maria nun zu genaueren Aussagen verhelfen?

Maria und die theologische Bedeutung der Frau

Das Marienbild der Heiligen Schrift ist völlig bestimmt durch den Bezug auf Jesus Christus. Der hermeneutische Schlüssel zur Mariologie ist damit die Christologie. Soll also das Problem der Stellung der Frau von Maria her eine Klärung erfahren, müssen wir zunächst nach der Bedeutung des Mann-Seins Christi fragen. Das Neue Testament läßt uns allerdings im ersten Moment im Stich. Wo auf die Bedeutung Jesu abgehoben wird, steht im Mittelpunkt immer nur seine Zugehörigkeit zur Menschheit, nicht aber sein Geschlecht. Er ist der *Mensch für alle Menschen*; in keinem anderen Namen ist mehr Heil zu finden (Apg 4, 12). Jesus ist also, in moderner theologischer Sprache gesprochen, als *Mensch* das Ursakrament des Heiles Gottes. Alle sind eins geworden, die durch ihn zu Gott gelangen. Wer immer an Jesus von Nazaret Interesse hatte, wurde dazu durch die Faszination seiner reinen und vollen Menschlichkeit veranlaßt. Der Ausgangspunkt jeglicher, auch der christologischen Beschäftigung ist die Frage der Menschen: „Was ist das für ein Mensch?“ (Mk 4, 41)

Nun ist aber Jesus Mensch *als Mann*. Ist damit nicht das männliche Geschlecht besonders ausgezeichnet? Die einzige Aussage in den paulinischen Briefen, in der Maria indirekt angesprochen wird, steht im Galaterbrief: Paulus sagt, Christus sei

„geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt“ (Gal 4, 4). Damit will er sagen, daß er ein Mensch wie alle anderen ist. Sein Mann-Sein ist also offenbar keine Aussage der Hoheit, sondern eher eine solche der Niedrigkeit. Wenn Gott Mensch werden wollte, konnte er es nur durch die Wahl eines der beiden Geschlechter. Wählt er das männliche, ist das zunächst einfach eine Tatsache des mit dem Menschsein gegebenen Mangels. Aus ihr kann nichts gefolgert werden für die Würde oder eventuelle Vorrangigkeit dieses Geschlechts. Denn was der Mann Jesus tat, beruht in keinem Moment auf seinem Mann-, sondern auf seinem Mensch-Sein. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, daß die faktische Wahl auch eine heilsgeschichtliche Funktion hat. Sie ist aber nicht auf der Ebene des Heils als solchen, sondern auf der Ebene seiner Verwirklichung angesiedelt. Denn Gott wirkt das Heil nicht abstrakt, sondern so, daß es von Jesus, einem Juden um die Zeitenwende, unter ganz bestimmten sozio-kulturellen Verhältnissen seinen Ausgang nehmen sollte, angefangen von Jerusalem über Judäa und Samaria bis an die Grenzen der Erde (Apg 1, 8). Eine solche Aktion konnte in der damaligen Konstellation nur von einem Mann und von Männern als ersten Tradenten seiner Botschaft ausgehen.

Wenn sich die Evangelien der Mutter Christi zuwenden, dann tun sie das aus rein heilsgeschichtlichem Interesse. Die altchristliche Glaubensgemeinschaft hat dem Rechnung getragen, wenn sie ihr sehr früh den Titel einer „neuen Eva“ oder des „Urbilds der Kirche“ gab. Die Theologie entwickelte daraus den Satz, daß Maria bei der Inkarnation ihr Ja nicht privat, sondern als Vertreterin der Menschheit gesprochen habe. So wird auch hier die Menschlichkeit Marias angezielt. Auch sie agiert als *Mensch für alle Menschen*, d. h. in der Stellvertretung aller Menschen. Sie ist, wie ein anderer traditioneller Ausdruck sagt, das Bindeglied zwischen der alt- und neutestamentlichen Kirche, Vertreterin somit der gesamten glaubenden Menschheit. Die beiden mariologischen Evangelisten Lukas und Johannes schildern Maria darum nicht in erster Linie als Frau, sondern als den ausgezeichneten *Menschen* vor Gott. Ihr Verhalten in der Verkündigung zeigt Aktivität, rationales Überlegen, souveräne Entscheidungskraft. Ihr Magnificat ist das prophetisch-befreiende Lied auf den Sieg der Armen über Wissen, Macht und Reichtum. Im vierten Evangelium erscheint sie als die Initiatorin des messianischen Auftretens Jesu. Auf der Hochzeit von Kana bereitet sie „den Anfang der Zeichen“ vor, auf die hin die Jünger zum Glauben kommen (Joh 2, 11). Unter dem Kreuz erscheint sie als die starke Frau, die im Moment ihres höchsten Leids eine neue Rolle als Mutter des Johannes und in ihm der jungen Gemeinde übernimmt.

Diese Eigenschaften werden vom Evangelisten ebensowenig als typisch männlich gekennzeichnet wie ihre Jungfräulichkeit und Mutterschaft als charakteristisch weibliche Züge Bedeutung haben. In allem spricht sich vielmehr die Haltung des Menschen aus, der sich vorbehaltlos und rückhaltlos dem Willen Gottes fügt. Marias gnadenhafte Erwählung sichert ihr eine bleibende Singularität, aber keine

unerreichbare Exklusivität. Sie wird das maßgebende Beispiel des Christen in der Kirche. Der Unterschied zu ihrem Sohn besteht darin, daß er die volle Realisierung des Gottesheils als Gott-Mensch ist, während sie als bloßer Mensch es nur wie alle anderen Menschen bruchstückhaft an sich zur Tatsache werden lassen kann. Aber gerade dadurch wird sie zum Bild der Kirche, die Kirche für alle Menschen – Männer *und* Frauen – ist.

Aus diesem Zusammenhang heraus ist dann allerdings auch wieder die Tatsache ernst zu nehmen, daß der so erwählte Mensch eine Frau gewesen ist. Falls dies heilsbedeutsam ist, dann sicher in keinem anderen Sinn als bei ihrem Sohn, soweit es die sexuelle Seite angeht. Ihre Weiblichkeit ist nicht in sich Zeichen für das Heil, wohl aber bedeutungsvoll für die Art und Weise, in der es geschieht. Vor allem fällt dabei auf, daß Gott die Würde und Gleichwertigkeit der beiden Geschlechter gerade dadurch hervorgehoben hat, daß er ihre naturgegebenen Mängel überwindet, indem er beide an der Erlösung der Menschheit wesentlich beteiligt. Es ist in keinem anderen Namen Heil als in dem des *Mannes Jesus*; doch Gott setzt dazu die Einwilligung der Menschheit voraus, die die *Frau Maria* gegeben hat. In diesem, aber auch *nur* in diesem Sinn kann man von einer „weiblichen“ Verwirklichung des Gottesheils sprechen.

In Maria erfährt es seine besondere Gestalt. Sie wird als das Urbild der Kirche Heilszeichen der Gnade Gottes in der Kirche und für sie, in der die Fülle des Menschlichen in Christus zusammengefaßt ist. Wie die Apostel Zeugen des Heils auf männliche Art sind, ist sie es auf weibliche Weise. Was aber immer bezeugt wird, ist das nämliche: Gottes Menschenliebe, die alle Menschen in Jesus Christus erreicht. Was das konkret heißt, soll nun in einem Blick auf die Mariendogmen der römisch-katholischen Kirche aufgezeigt werden.

So läßt sich daran denken, daß die *Mutterschaft Mariens* Kirche und Menschheit neu verdeutlicht, wie Gott allein der Schöpfer des neuen Lebens in der Welt ist. Er ist nicht nur der im Männlichen sich widerspiegelnde Herr allen außergöttlichen Seins, sondern auch dessen lebegewährender Grund, eine Tatsache, die wir mit dem Mütterlichen verbinden. Durch ihr Ja wird sie in der Empfängnis durch den Heiligen Geist zum Ort der Anwesenheit des Pneumas. Die Verheißung des Propheten Joel für die Endzeit erfährt ihre Verwirklichung, die ihrerseits verheißungsvolles Zeichen für die Sendung des Geistes und ihre gewaltige Wirkkraft an die ganze Kirche und über sie hinaus an die ganze Menschheit ist (Joel 3, 1–5, vgl. Apg 2, 16–22). In ihrer Mütterlichkeit erscheint weiter die Liebe und Zärtlichkeit Gottes zu uns. Mutterschaft besagt ferner Bereitschaft zum Dulden und Erleiden, zum Ertragen des neuen Lebens in jeder Hinsicht. Mit dieser Hingabe ist Maria Zeichen und Vorbild für das notwendige Verharren aller Glaubenden unter dem Kreuz. Endlich kann man sich noch vor Augen halten, daß im Mutterwerden die Eigenschaften von Stärke, Kreativität und Dynamik ihre spezifisch weibliche Ausprägung erfahren.

Wenn Maria in der Gnade Gottes die *allzeit reine Jungfrau* bleibt, dann zeigt sich darin, daß das Heil zwar in der Welt ergeht, indem der Sohn Gottes Mensch durch eine Frau wird, daß das aber dennoch etwas völlig Neues, die Strukturen der Welt Übersteigendes ist. In der Menschwerdung geschieht eine neue Schöpfung. Durch das Christusereignis wird die Welt im Heiligen Geist neu. Diese Erneuerung aber hatte als menschliche Voraussetzung die Einwilligung der Jungfrau. Zugleich wird in der Jungfräulichkeit Mariens etwas von der Frische und Anmut des Heils sichtbar. Das griechische Wort *Charis* für Gnade heißt auch *Anmut*. Der oft mit so viel Würde einerschreitenden Männerkirche wäre es wichtig, sich dieses öfters als bisher vor Augen zu halten. Gerade Ereignisse der letzten Zeit haben gezeigt, daß vor allem die junge Generation mit ihren Sorgen und in der ihr drohenden Resignation das Beschwingte, Heitere und Leichte sucht. Die Besinnung auf Maria könnte etwas von diesem Geist in der Glaubensgemeinschaft lebendig werden lassen. Schließlich ist daran zu erinnern, daß Jungfrauschaft in der Tradition stets auch als Zeichen des Selbstwerts der Frau gesehen wurde. Sie ist nicht auf den Mann angewiesen, um zur vollen Reife ihrer Persönlichkeit zu gelangen. Sie verkörpert in sich und aus sich selbst heraus personale Werte. So entstehen, auch wenn das unseren landläufigen Anschauungen zu widersprechen scheint, gerade aus der Jungfräulichkeit emanzipatorische Motivationen, jetzt freilich frei von jeder krampfhaften Gleichmacherei.

Wenn die jungfräuliche Mutter Christi als die *Unbefleckt Empfangene* bekannt wird, gibt die römisch-katholische Kirche ihren Glauben an die geistliche Gestalt der Gnade zu erkennen. Durch Gott erfährt der Mensch vollkommen neue Möglichkeiten. Die an sich zur Sünde und Schwachheit neigenden Menschen können daraus ersehen, daß der vollendete Mensch kein fernes Ideal ist, sondern durch die Erwählung Gottes in Maria Wirklichkeit geworden ist. Sein Bund zeigt sich als reine Gnade von seiner Seite und reines Empfangen von unserer Seite in neuer Deutlichkeit. Ist Maria die von Anfang an Reine, die durch die Gnade voll Erlöste, erscheint Gottes Güte in neuer Weise. Wenn das Dogma in seiner Formulierung ausdrücklich auf die Geschlechtlichkeit des Menschen Bezug nimmt, deutet sich weiter eine Befreiung des Sexus an. Der Mensch ist durch ihn nicht der dumpfen Ordnung des Untermenschlichen triebhaft verkettet, sondern steht auch damit und darin in Gottes Dienst. Seine Männlichkeit oder Weiblichkeit wird zum Zeichen für die Freisetzung der Liebe des schöpferischen Gottes. So ist die Frau nicht minder als der Mann von Natur aus Gottes gute Schöpfung.

Im Glaubenssatz von der *leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel* wird gesagt, daß Gott der treue Gott ist. Seine Liebe dauert über alle menschlichen Möglichkeiten und Grenzen hinaus, wenn er sein Geschöpf in die Ewigkeit hinein zur seligen Gemeinschaft beruft. Daß dies kein leerer Wahn ist, sondern Wirklichkeit, sehen wir an der Frau Maria. Die liebevolle, ganz menschlich gewendete Fürsorge Gottes führt zu einer neuen Schöpfung. Maria erscheint als Prototyp des

befreiten Menschen, der nicht mehr unter der Gesetzlichkeit von Herrschaft und Macht steht. Zugleich wird gerade in diesem Glaubenssatz die unendliche Würde der Frau präzisiert. Wie immer man auch näherhin die Sätze von der Himmelfahrt Christi und der Aufnahme Mariens in den Himmel versteht, immer ist dabei auch enthalten, daß ein Mann und eine Frau in der trinitarischen Gemeinschaft Gottes geborgen sind – das gilt bei aller bleibenden Unterschiedlichkeit zwischen Christus und Maria. Die Würde des Leibes der Frau kann nicht deutlicher betont werden.

Aus dieser Perspektive heraus könnte man sicher noch weitere Gedankengänge entwickeln. So ließe sich erinnern an die Symbolik von der Braut, die auf Maria gern übertragen worden ist. Darin deutet sich etwas von der Lust und Freude Gottes auf den Menschen an. In der Gestalt der Pietà leuchtet etwas von der Überwindung des Todes und von dem Frieden, den die Welt nicht geben kann. Gerade die in der Geschichte der Mariologie in so überreichem Maß entwickelten Symbolismen erfüllen hier ihre eigentliche Aufgabe: sie geben zu denken (Paul Ricoeur).

Die anthropologischen Folgen

Versuchen wir am Ende unserer Überlegungen zusammenzufassen, was sich uns an Erkenntnis ergeben hat.

Obwohl nach den Daten der Bibel die Menschen des Alten wie des Neuen Testaments völlig in ihre Umwelt eingebunden waren, relativieren und transzendieren sie diese Gegebenheiten immer dort, wo es um Gott geht. Gott überschreitet alle Grenzen, aber er zerstört sie nicht sofort. Auch die bisherigen Bewertungen der Geschlechtlichkeit des Menschen haben an dieser von Gott ausgehenden Relativierung teil. Wenn heute durch die Welt ein emanzipatorischer Zug geht, wenn in seinem Rahmen die Gleichberechtigung der Frau gefordert wird, ist dies für Christen auch ein Zeichen der Zeit, das als Zeichen des Willens Gottes ernst genommen werden muß. Damit entwerten wir nicht die vorgegebenen Kulturen und ihre Wertsetzungen, sondern nehmen sie gerade ernst. Das gilt auch von den religiösen Erfahrungen der Vorzeit. Sie erweisen sich freilich dann als nutzlos, wenn sie für den modernen Menschen nicht mehr tragfähige Modelle des christlichen Lebens bieten, sondern im Widerspruch zu den Realitäten des Alltags stehen.

Die personale Würde des Menschen ist in der Schöpfungs- wie in der Erlösungsordnung von seiner Geschlechtlichkeit unabhängig. Mann und Frau sind nach dem Schöpfungsbericht des Buchs Genesis gleichen Wertes; Männern wie Frauen wird nach dem Neuen Testament das Heil gleichermaßen angeboten. Es ist das universale Heil Christi, der alle Menschen erlöst, weil alle Menschen in einer Frau ihr Ja zu ihm gesprochen haben. Wo immer es also um das Heil in der Kirche geht, spielt die sexuelle Differenz keine entscheidende Rolle. Von da aus wird man alle in

der Mariologie diesbezüglich angeführten Symbolismen von neuem bedenken müssen.

Die Feststellung der fundamentalen Gleichheit ist in eins zu setzen mit der wesentlichen Differenz zwischen den Geschlechtern. Allerdings wird man die Unterschiedlichkeiten nicht eindimensional mit der Zuteilung bestimmter Eigenschaften an ein bestimmtes Geschlecht sehen können, indem man etwa Aktivität und Dynamik mit dem Männlichen, Passivität und Rezeptivität mit dem Weiblichen verbindet. Auch der Mann ist immer ein Erleidender, und die Frau ist gerade als Empfangende aktiv personal tätig. Beide Verhaltensweisen kommen darin überein, daß sie eine Offenheit des Menschen voraussetzen, die bei den Geschlechtern ein gewisses Maß an Unabhängigkeit und Selbstachtung voraussetzt. Zudem ist zu bedenken, daß physisch wie psychisch Männlichkeit und Weiblichkeit in einem Menschen niemals absolut rein vorkommen, sondern daß jeder Mensch auch gegengeschlechtliche Anlagen in sich trägt. Trotzdem gibt es besondere Ausprägungen des Menschlichen durch die sexuelle Fixierung. Diese betreffen aber, bezogen auf das Heil, nicht mehr das Heilsgeschehen als solches, sondern lediglich dessen konkrete Verwirklichung. Die Gestalt der Mutter Christi zeigt, daß dabei menschliche Vollkommenheiten zutage treten, die aber letzten Endes auf die „weibliche Dimension Gottes“ hinweisen.

Man hat weiter zu beachten, daß die Verwirklichung des Heils als meines Heils nicht nur meine Männlichkeit bzw. Weiblichkeit in Rechnung zu setzen hat, sondern alle anderen Momente meiner konkreten Individualität in gleicher Weise. Dazu gehört neben der geschlechtlichen Bestimmtheit die Nationalität, der Beruf, das soziale Umfeld, das Milieu und vieles andere. Man darf auch nicht vergessen, daß die Differenzen der Geschlechter durch die Sünde modifiziert worden sind. Heute bedeutet Differenz immer auch Kampf und Auseinandersetzung. Aber gerade diese Differenzierung zwischen den Geschlechtern, die in den kulturellen Gegebenheiten so oft zum Ausdruck kam, wird durch das Heilsgeschehen in Christus aufgehoben bzw. durch seine universale Liebe überboten. Die Differenz bleibt und hat ihr Gewicht, aber sie ist nicht mehr heilsrelevant in des Wortes eigentlicher Bedeutung.

Die Einheit der Geschlechter in Differenz läßt sich am besten auf den Begriff der *Partnerschaft* bringen. Bei einem solchen Verhältnis herrscht auf der einen Seite völlige Gleichheit und Gleichberechtigung der Kontrahenten, die prinzipiell gleicher Würde sind. Auf der anderen Seite aber sind sie gerade als Partner einander bedürftig. Sie treten deswegen in ein Verhältnis zueinander, weil sie die Ergänzung durch das nötig haben, das allein dem je anderen zu eigen ist. Damit sind die anthropologischen Verhältnisse zwischen Mann und Frau wiedergegeben, wie sie durch die Daten der Offenbarung gedeckt werden. Die geschlechtliche Daseinsweise ist also Ausdruck der Personalität und Freiheit des Menschen.

Das Mann-Sein und Frau-Sein des Menschen erfährt in alledem eine eigentümli-

che Bedeutung. Wegen seiner Verwiesenheit auf je den anderen Partner ist es zunächst ein Ausdruck für die Kontingenz des Menschen; zugleich aber wird es zum Verweis auf die Vollkommenheit Gottes, dessen Bild der Mensch ist; aber er ist es eben als Mann *oder* Frau. Für den Glaubenden ergibt sich aus der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen ein tieferes Verständnis für den Gott, der der ursprungslose Ursprung aller Dinge ist und als solcher väterliche wie mütterliche Züge trägt. Papst Johannes Paul I. hat in seiner berühmten Ansprache kurz vor seinem Tod darauf deutlich hingewiesen. Ebenso aber verweist die Zweigeschlechtlichkeit auf Jesus Christus, der als Gottmensch und Vollender des gottmenschlichen Bundes der reine Mensch ist, in dessen Nachfolge alle anderen zum vollen Menschen werden (Eph 4, 13). Darin sind die Differenzen der Geschlechter, sofern sie auf Mangelhaftigkeit und Sünde beruhen, endgültig überwunden. Mann und Frau sind in Christus nur *einer*.

Das Wachsen auf den Herrn hin ist aber nur möglich in der Kraft des Heiligen Geistes, der vom Vater und vom Sohn ausgeht und der uns geschenkt wird. Er führt uns zur Vollendung: in ihm und durch ihn reift das Mann- bzw. Frau-Sein des Menschen zur Fülle. In aller Deutlichkeit zeigt sich das an Maria, die die fromme Tradition die Braut des Heiligen Geistes nennt. Durch seine Überschattung wird sie, die Jungfrau, zur Mutter. In ihrer Berufung wird das Frau-Sein des Menschen in unüberbietbarer Weise erhöht. So sind der *Mann* Christus und die *Frau* Maria je auf ihre Weise und auf ihrer Ebene Zeichen des Heils, das Gott und wie Gott es dem Menschen zgedacht hat, den er in seiner Geschlechtlichkeit auf den Mitmenschen und im Mitmenschen auf sich selber hingeordnet hat.

Das alles läßt sich in der Heilsgeschichte nicht besser verdeutlichen als durch den Blick auf Maria, auf Unsere Liebe Frau, wie sie das Mittelalter innig nannte und verehrte. Aus einer so gestalteten marianischen Spiritualität müssen wir uns freilich dann ernstlich daran machen, die Beziehung zwischen den Geschlechtern nach Gottes Willen neu zu ordnen. Das ist ein Dienst im Heilswerk Gottes, der Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau in seinem Sohn befreit hat, indem er sie und damit uns alle zu einem neuen Menschen gemacht hat.