

Das Verständnis der Frau am Beispiel der Magnifikat-Interpretationen im 20. Jahrhundert

Von Jutta Burggraf, Pamplona

1. Vorbemerkung

Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, daß die Marienverehrung in diesem nun ausgehenden 20. Jahrhundert gewaltigen Schwankungen unterworfen war. In den ersten Jahrzehnten galt sie in katholischen Kreisen als fester, undiskutierbarer Bestandteil der religiösen Praxis. Dabei scheint es seit jeher eine Gefahr zu sein, daß sie in einigen (eher extremen) Gruppen auch hypertrophische Züge annimmt: Leichtgläubigkeit, hochgespielte Emotionalität, Wunder- und Erscheinungssucht zeichneten sie nach dem Zweiten Weltkrieg besonders deutlich aus; dazu kam die Tendenz, sich statt auf historisch-objektive Wahrheiten bloß auf Legenden stützen zu wollen.¹ So ist es begreiflich, daß manche die Entwicklungen hin zur dogmatischen Entscheidung von 1950 mit Sorgen verfolgten.²

Das Zweite Vatikanische Konzil dämmte die Ausuferungen ein und brachte einige bedeutende und notwendige Anstöße zur Erneuerung der marianischen Frömmigkeit.³ Trotzdem ließ sich nicht verhindern, daß diese in den folgenden Jahrzehnten beträchtlich an Resonanz verlor; auch in der theologischen Forschung beschäftigte man sich in der nachkonziliaren Zeit auffallend wenig mit der Mutter Jesu.⁴ Dagegen haben einige neuere, nicht unumstrittene Strömungen der Theologie Maria in den letzten Jahrzehnten für sich entdeckt und bemühen sich, ihre Gestalt in neuartigen Interpretationen den Menschen nahezubringen. Es handelt sich im wesentlichen um die feministische und die Befreiungstheologie.

¹ Vgl. Alois Müller: Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie, in: Fragen der Theologie heute, hrsg. von Johannes Feiner, Josef Trütsch und Franz Böckle, Einsiedeln – Zürich – Köln 1957, S. 301–317; hier S. 301 f. – Paul VI. warnt vor diesen Mißständen in seinem Apostolischen Schreiben über die Marienverehrung, *Marialis Cultus*, 2. 2. 1974, II, Nr. 38.

² Karl Rahner spricht in diesem Zusammenhang von einem »marianischen Enthusiasmus, der allein auf Maria blickt und sich wenig und zu wenig um die theologischen Zusammenhänge kümmert, um die Einordnung der Lehre in das Ganze der Heilsgeschichte und des Dogmas, einzig allein bedacht, die Jungfrau zu preisen und das Herrlichste für sie auszudenken.« Er rechtfertigt diese Haltung aber zum Teil mit dem Hinweis auf die Gemeinschaft der Heiligen, in der eine Liebe herrscht, die nicht auf das Eigene sinnt, sondern gerade für den anderen das Beste wünscht. Vgl. *Mariologie* (Manuskript), Innsbruck 1951, S. 463.

³ Das Konzil hat mit der Einordnung des Marienkapitels in die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* eine deutliche Wende markiert. Zu seiner Mariologie siehe G. Barauna: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche«* des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. II, Freiburg – Frankfurt/M. 1966, S. 459 f. – Auch Bernhard Langemeyer OFM: *Konziliare Mariologie und biblische Typologie*, in: *Catholica* 21 (1967), S. 295–316.

Nun ist immer wieder betont worden, daß die Entwicklung der katholischen Mariologie und diejenige des katholischen Frauenbildes parallel verliefen, ja daß beide wesentliche Impulse voneinander erhalten haben. Und es ist offensichtlich, daß sich in unserem Jahrhundert nicht nur die Beschäftigung mit Maria, sondern auch das Verständnis der Frau erheblich wandelte. »Je größer Maria, desto geringer die Frau« ist mit Blick auf die ersten Jahrzehnte recht zynisch vermerkt worden.⁵ Damit wollte man sagen, daß mit Maria zwar auch die Frau idealisiert wurde, doch dieser Hochschätzung in der Theorie entsprach nicht selten eine Mißachtung in der Praxis. »Der Mann redete der Frau ein, daß sie seine Königin sei, und er behandelte sie wie seine Sklavin,«⁶ sagte Simone de Beauvoir in ihrem berühmten Werk »Le Deuxième Sexe«, das später als »Bibel des Feminismus« bezeichnet worden ist.⁷ Es bleibe einmal dahingestellt, inwieweit dieses Urteil auf Fakten beruht, jedenfalls sprach man in jener Zeit tatsächlich etwas einseitig von der Unterordnung der Frau unter den Ehemann, von der Frau als »Innenminister der Familie«⁸, deren spezifischer Platz bei den Kindern und am Herd sei. In der Aufbruchstimmung des Zweiten Vatikanums ist es dann zu einer wohlthuenden Ausweitung und Vertiefung der Blickrichtung gekommen. Zahlreiche Theologen bemühten sich, die Würde der Frau neu zu formulieren. Doch ihre lobenswerten Bestrebungen wurden bisweilen von einer antikirchlichen Propaganda ausgenützt und in die immer breiteren Bahnen der atheistischen Gesellschaftskritik gelenkt. In diesem Zusammenhang vermittelte man nicht selten den Eindruck, daß das Marienbild nur störend auf die Emanzipation wirken könne und den Fortschritt hindere. Daher ist es zum Teil wohl zu erklären, daß sich in den sechziger und siebziger Jahren eine gewisse Distanz zu Maria bildete. Diese Distanz scheint durch die schon erwähnte neue Sicht der Mutter Jesu nun weitgehend überwunden zu sein. In einigen der zeitgenössischen Ansätze nimmt die Frau – ebenso wie Maria – eine hervorragende Stellung ein; beide werden manchmal sogar als diejenigen gefeiert, die der Menschheit die Erlösung bringen.⁹

Um diese Interpretationsstränge genauer zu untersuchen, bietet sich die Rezeption eines Textes aus dem Lukasevangelium wie kaum eine andere Stelle der Heiligen Schrift zur Betrachtung an. Es handelt sich um das Magnifikat Mariens (Lk 1,46–55), jenes große Preislied auf die Allmacht Gottes, das in dem Erlebnis einer außergewöhnlichen Mutterschaft gründet.¹⁰ Maria steht mit diesem

⁵ Vgl. Rosemary Radford Ruether: *New Women – New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York 1975. – Deutsch: *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung*, München 1979, S. 51; auch S. 68. – Luise Rinser bemerkt, »daß man in der Kirche die Frau zur Madonna (Jungfrau-Mutter) erhöht, um die konkreten Frauen nicht erhöhen zu müssen.« Vgl. *Winterfrühling*, Frankfurt/M. 1982, S. 226.

⁶ Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg 1951, S. 718. – Das französische Original, *Le Deuxième Sexe*, ist erstmals 1949 in Paris erschienen.

⁷ Vgl. C. Wagner: *Simone de Beauvoirs Weg zum Feminismus*, Rheinfelden 1984, S. 1 und 89.

⁸ Vgl. Michael von Faulhaber: *Zeitfragen und Zeitaufgaben*, Freiburg/Br. 1915, S. 183 f.

⁹ Vgl. etwa Elisabeth Moltmann-Wendel: *Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit*, München 1977, S. 70–72. – L. Caldecott/S. Leland (Hg.): *Reclaim the Earth*. London 1983, S. 1.

¹⁰ In dieser Hinsicht stimmt das Lied Marias mit dem Lied der Hanna, der Mutter Samuels (1 Sam 2,1–10), überein, weshalb man das Hannelied auch das alttestamentliche Magnifikat genannt hat. Auch mit den Worten der Schwester Rachels (Gen 29,32.35), dem Habakukpsalm (Hab 3,3–19) und dem Lied der Braut Jahwes (Is 61,1.10) hat das Magnifikat gedankliche und sprachliche Verwandtschaft.

Gesang in der prophetischen Tradition des alttestamentlichen Verheißungsglaubens,¹¹ der im Neuen Testament vor allem in der Bergpredigt (Lk 6, 21 ff.) seine Fortsetzung und Erfüllung findet.¹² Sie rühmt Gott als den Befreier der Kleinen und Niedrigen. Die Tatsache, daß ausgerechnet eine Frau es ist, die an einer zentralen Stelle des Evangeliums von einer umfassenden Befreiung Zeugnis gibt, hat mit wechselndem Interesse die Gemüter bewegt. Manche nahmen kaum Notiz von diesem Umstand, während andere ihn zum Angelpunkt ihrer Exegese machten.

Im folgenden möchte ich das Verständnis der Frau, wie es aus den Magnifikat-Interpretationen aufleuchtet, in groben Zügen nachzeichnen. Ich werde mich dabei an die kurz skizzierten Epochen der Marienverehrung in unserem Jahrhundert halten. Leider ist es nicht möglich, sämtliche Magnifikat-Interpretationen zu berücksichtigen, da dies den Rahmen der vorliegenden Ausführungen bei weitem sprengen würde. Ich werde mich daher auf die Kommentare beschränken, die im deutschsprachigen Raum entstanden oder hier bekannt geworden sind, und einige von ihnen, die mir im Hinblick auf das Thema von Bedeutung zu sein scheinen, exemplarisch herausgreifen. Da ich die Magnifikat-Rezeption vornehmlich unter dem Aspekt der Frauenfrage betrachte, können interessante exegetische Einzelfragen – etwa nach der Art der Komposition, dem Autor oder der Datierung – nicht berücksichtigt werden.¹³ Ferner ist es nicht möglich, die einzelnen Epochen gleichmäßig zu gewichten, da die Frauenfrage im Laufe der Zeit immer mehr an Bedeutung gewonnen hat. Der Schwerpunkt meiner Darstellungen wird folglich bei der Betrachtung der letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts angesiedelt sein.

2. Vom Anfang des Jahrhunderts bis zum Zweiten Vatikanum

In der ersten Hälfte des Jahrhunderts bedient sich die Mariologie weitgehend einer symbolischen und allegorischen Terminologie. Die Mutter Jesu wird als »Urbild«¹⁴, als »Typus«¹⁵ der Kirche betrachtet. Gemeinhin werden ihre Privilegien be-

¹¹ Das Lied enthält zahlreiche Verweise auf alttestamentliche Psalmen (z.B. V. 46 s. Ps 35,9; V. 47 s. Ps 31,8 u. a.), weshalb man es zu Recht einen neutestamentlichen Psalm genannt hat. Notker Füglistler hat in einer anregenden Studie über das Psalmgebet auf die eigene poetische Evokationsmacht dieser alttestamentlichen Liedgattung hingewiesen: Die Psalmen vermögen zu wecken, was den Leser bereits an geheimer Sehnsucht, Trauer, Glaube, Hoffnung und Liebe zutiefst bewegt und wofür er nur vergebens den befreienden Ausdruck sucht. So dienen sie »der Selbstverwirklichung des Christen«. Vgl. *Das Psalmengebet*, München 1965, S. 52 f.

¹² Das Magnifikat weist auch verwandte Züge mit dem Benedictus (Lk 1,67–79) und dem Nunc dimittis (Lk 2,29–32) auf.

¹³ Vgl. hierzu die einschlägigen exegetischen Kommentare, etwa von Heinz Schürmann (*Das Lukasevangelium I*, Freiburg – Basel – Wien 1969), Rudolf Schnackenburg (*Schriften zum Neuen Testament*, München 1971) und Josef Ernst (*Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977). – Erhellend sind auch die Magnifikat-Kommentare von Lucien Deiss (*Maria, Tochter Sion*, Mainz 1961, S. 119–146) und von Franz Mußner (Lk 1,48 f; 11,27 f. und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche, in: *Catholica* 21/1967, S. 287–294; besonders S. 289–291).

¹⁴ Vgl. Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik V. Mariologie*, München 1955, S. 175.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 260.

wundert,¹⁶ ihre Tugenden den Christen zur Nachahmung empfohlen. So streicht man im Umfeld des Magnifikats etwa ihre große Nächstenliebe, ihre Höflichkeit, ihre dankbare Bewunderung gegenüber den älteren Verwandten heraus.¹⁷ Bei der Interpretation des Liedes betont man nicht selten ihre Bescheidenheit, Zurückhaltung und Gottesfurcht.¹⁸ Man ist bestrebt, den öffentlichen Charakter ihrer Sendung zu erfassen,¹⁹ wobei das spezifisch *Frauliche* noch weitgehend unberücksichtigt bleibt.

Eine interessante Ausnahme bildet Kardinal Michael von Faulhaber, der in seinen berühmten Magnifikat-Interpretationen durchaus zu den damals aktuellen Frauenfragen Stellung bezog. Dabei steht dieser große Theologe sicher nicht in dem Verdacht, das vorgestellte Schema durcheinanderzubringen. Mancher wird sogar eine Verteidigung des traditionellen Frauenbildes erwarten; denn bekanntlich vertrat der Kardinal die Ansicht, daß die Vorrangstellung des Mannes in der Familie so feststehe »wie Granit vom Sinai«²⁰ – eine These, die mittlerweile alles andere als unangefochten ist.²¹ Was früher als »göttliches Gesetz« galt, wird heute in theologischen Kreisen nicht selten als »strukturelle Sünde«²² bezeichnet.²³

Faulhaber bescheinigte den Frauen in seinen Betrachtungen zum Magnifikat hohe geistige und moralische Qualitäten und weite Möglichkeiten. Er tat es vor allem, indem er Maria als deren Repräsentantin und Vorbild hervorhob.²⁴

Doch hier könnte sich ein Verdacht regen. Man könnte sich fragen, ob hier nicht tatsächlich idealtypische Aussagen über das »Weibliche« gemacht werden, ohne die konkreten Frauen in ihren spezifischen Sorgen und Nöten zu erfassen. Bei genauem Hinsehen stellt man allerdings fest, daß genau dies bei Kardinal Faulhaber nicht der Fall ist. Der Theologe brachte im Gegenteil eine Reihe von praktischen Vorschlägen zur Förderung der Frauen; und er trug sie bisweilen fast kämpferisch vor. 1910 sah er sich beispielsweise genötigt, darauf hinzuweisen, daß »die frohe Botschaft von dem Bildungsrecht der Frauenwelt bis heute noch nicht überall ausge-

¹⁶ Vgl. Wirtz: Das Magnifikat unter exegetischem, textkritischem, dogmatischem und ästhetischem Gesichtspunkte, in: Pastor Bonus 29 (1916/17), S. 289–301; 345–353; hier S. 345 f.

¹⁷ Vgl. dazu O. Cohausz: Maria in ihrer Uridee und Wirklichkeit, 2. Aufl. Limburg/Lahn 1940, S. 206. – Matthias Premm: Katholische Glaubenskunde II, Wien 1959, S. 341.

¹⁸ Vgl. Wirtz: Das Magnifikat unter exegetischem, textkritischem, dogmatischem und ästhetischem Gesichtspunkte, a. a. O., S. 289–292.

¹⁹ Vgl. Michael Schmaus: Katholische Dogmatik V, a. a. O., S. 291.

²⁰ Michael von Faulhaber: Zeitfragen und Zeitaufgaben, a. a. O., S. 184.

²¹ Vgl. die Ausführungen zur Ehe und Familie als »communio personarum« bei Johannes Paul II., etwa in dem Apostolischen Schreiben *Mulieris dignitatem*, 15. 8. 1988, Nr. 10 und in dem Brief an die Familien, 2. 2. 1994, Nr. 6–8.

²² Dieser Begriff wurde im Kontext der Befreiungstheologie geprägt und von Johannes Paul II. in die Sozialenzyklika »*Sollicitudo rei socialis*« aufgenommen, hier allerdings auf das Verhältnis von Armen und Reichen bezogen.

²³ Vgl. hierzu Manfred Hauke: »*Ordinatio Sacerdotalis*«: Das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion, in: Forum Katholische Theologie 11 (1995) Nr. 4, S. 270–298 (hier S. 293) und die von demselben Autor, Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand, Aachen 1993, S. 94 f., Anm. 85 aufgeführten Autoren.

²⁴ In einem weiteren Sinne verstand Michael von Faulhaber Maria als Vorbild aller Christen. Er nannte das Magnifikat Mariens etwa »das Morgenlied der erlösten Menschheit«. Charakterbilder der biblischen Frauenwelt, 6. Aufl. Paderborn 1935 (1. Aufl. 1912), S. 226.

reift« sei. Vielen sei einfach noch nicht klar, so verkündete er, daß weibliche Intelligenz »kein bloß relativer Wert« ist, der – nach einem damals verbreiteten Bonmot²⁵ – nur dazu diene, daß sich »einige Männer mit intelligenten Frauen etwas weniger langweilen« als mit dummen. Demgegenüber gebe die Kirchengeschichte ein strahlendes Zeugnis für die selbständigen geistigen Leistungen des weiblichen Geschlechts. Sie sage den Frauen ganz eindeutig: »Ihr dürft auch Lehrerinnen werden – ihr müßt nicht nur Schülerinnen sein.«²⁶

Um diese Einsichten zu untermauern, greift Faulhaber auf das Magnifikat zurück. Hier, so stellt er heraus, beweist eine Frau, daß sie fähig ist, sich in den »Tiefen des Gemütes« und in den »Höhen des Geistes« zu bewegen. Daher sieht der Kardinal gerade hier einen Aufruf zur Mitarbeit der Frauen auf allen Gebieten der Kunst und des Geisteslebens.²⁷

Faulhaber geht aber noch weiter. Im Magnifikat findet er nicht nur einen Beweis für Intelligenz und Sensibilität des weiblichen Geschlechts. Er sieht hier auch eine Rechtfertigung für die Frauen, sich in die Politik einzumischen, am öffentlichen Leben teilzunehmen: Wenn Maria singt: »Machthaber stürzt er vom Thron«, so bezeugt sie nach ihm, daß auch eine Frau fähig ist, die »Donnersprache der Propheten« anzunehmen.²⁸ »Es sind metallharte Klänge im Tone der ernstesten Propheten«, betont der Kardinal sogar.²⁹ »Wer darf hier noch sagen, Politik habe mit der Religion nichts zu tun, und die gottwärts gerichteten Seelen, besonders die Frauen, sollten vom öffentlichen Leben fernbleiben? Wenn sich die stille Jungfrau von Nazareth ... (im Magnifikat) um das Geschehen auf der Weltbühne kümmert, dann darf es dem religiösen Menschen nicht gleichgültig sein, auch nicht den Frauen, ob der Arm Gottes in der Weltregierung sichtbar ist ..., oder ob hochfahrende Geister mit ihrer Wissenschaft die Menschen verwirren, politische Machthaber den Namen Gottes im öffentlichen Leben austreichen, kapitalistische Emporkömmlinge die wirtschaftliche Ordnung umstürzen.«³⁰

Das Magnifikat bescheinigt nach Faulhaber den Frauen, daß sie ein Recht darauf haben, ihre Fähigkeiten zur Entfaltung zu bringen und öffentliche Verantwortung zu übernehmen. Als Christinnen wird von ihnen sogar *erwartet*, daß sie sich mit allen Kräften für die Frohe Botschaft einsetzen und gegen Pessimismus, Materialismus und Atheismus kämpfen.³¹ Ihre Bemühungen werden allerdings nur wirksam sein, wenn sie mit Gott verbunden sind, das heißt, wenn sie die helfende Gnade Gottes demütig annehmen. Daher streicht Faulhaber die *Demut* Marias als weiteres Charakteristikum des Magnifikats heraus.³² Diese zeige sich schon in der *Struktur* des Lie-

²⁵ Auch Edith Stein weist auf diese Auffassung hin. Vgl. ihr Werk: *Die Frau in Ehe und Beruf. Bildungsfragen heute*, Freiburg – Basel – Wien 1962, S. 41.

²⁶ Michael von Faulhaber: *Die Lehrmission der Frau in vergangenen Jahrhunderten* (Vortrag von 1910), in: *Katholische Bildung* 6 (1985), S. 321–332; hier S. 321 f.

²⁷ Vgl. ders.: *Zeitfragen und Zeitaufgaben*, a. a. O., S. 198.

²⁸ Ders.: *Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage*, München 1929, S. 331.

²⁹ Ders.: *Charakterbilder der biblischen Frauenwelt*, a. a. O., S. 233.

³⁰ Ders.: *Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage*, a. a. O., S. 333.

³¹ Vgl. ebd.: *Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage*, a. a. O., S. 331. – *Charakterbilder der biblischen Frauenwelt*, a. a. O., S. 232.

³² Vgl. ders.: *Charakterbilder der biblischen Frauenwelt*, a. a. O., S. 227.

des, das bei aller Darstellung von weiblichen Qualitäten kein Hymnus *auf* Maria und die Frauen, sondern ein Hymnus *von* Maria auf die Güte, Allmacht und Treue Gottes ist.³³ Maria lenkt alles Lob auf Gott; das haben auch andere namhafte Kommentatoren immer wieder betont, in der Zeit vor dem II. Vatikanum etwa Rengstorff³⁴ und Schmaus (in seiner ersten Dogmatik)³⁵. *Inhaltlich* wird die Demut vor allem dadurch sichtbar, daß die Mutter Jesu sich im Magnifikat – wie auch schon früher bei der Verkündigung (Lk 1,38) – als *Magd des Herrn* bezeichnet: »Er hat herabgesehen auf die Niedrigkeit seiner Magd.« Im Gegensatz zu dem verwandten Lied der Hanna aus dem Alten Testament (1 Sam 1,11) bezeichnet die »Niedrigkeit« der Magd im Magnifikat aber – nach einhelliger Überzeugung aller Interpreten³⁶ – nicht das damals beschämende Schicksal der Kinderlosigkeit (vgl. Gen 30,23) und die damit verbundene Verhöhnung (1 Sam 1,6 f.). Wenn Maria von ihr spricht, so drückt sie aus, daß sie *allein* nichts, mit Gottes Hilfe aber alles vermag. Schmaus weist darauf hin, daß es sogar als Ehrentitel anzusehen ist, *Magd des Herrn* zu sein: Maria ist allein abhängig von Gott, nicht von Menschen – nicht von den Männern ihrer Gesellschaft, so könnte man aus heutiger Sicht ergänzen. Sie ist sich ihrer Erwählung zu einem einmaligen Dienst bewußt.³⁷ Der Titel bringt außerdem – nun wiederum nach Faulhaber – die geistige Nähe Marias zu ihrem göttlichen Sohn zum Ausdruck, der als *Knecht Gottes* verheißen war.³⁸ »Der Messias ... (wollte) nicht selber den Herrn spielen, sich nicht bedienen lassen, nicht selbtherrlich auftreten, nicht seine eigenen Wege gehen, er wollte die Gestalt eines Knechtes annehmen (Phil 2,7) ..., seine Speise und sein tägliches Brot darin erblicken, den Auftrag des Vaters zu erfüllen.«³⁹ Indirekt, aber doch deutlicher als die übrigen Interpreten hebt Faulhaber hervor, daß die Grundhaltung der Demut keine frauenspezifische Angelegenheit ist, sondern von jedem Christen, ob Frau oder Mann, gleichermaßen gefordert wird: Denn jeder Christ ist aufgerufen, Christus zu folgen; und dieser erschien in Knechtsgestalt.⁴⁰

Schelke zieht eine Verbindung von Maria zu den großen Frauengestalten des Alten Testaments – zu Mirjam, der Schwester des Moses (Ex 15,20 f.), zu Deborah (Ri 5) und Judith (Jdt 16) – die als Retterinnen und Prophetinnen ihres Volkes gefeiert wurden und den Männern ihrer Zeit in keiner Weise nachstanden.⁴¹

³³ Vgl. ders.: Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage, a. a. O., S. 324. – Zeitfragen und Zeitaufgaben, a. a. O., S. 47.

³⁴ Vgl. Karl Heinrich Rengstorff: Das Evangelium nach Lukas, Göttingen 1937, S. 23.

³⁵ Vgl. Michael Schmaus: Katholische Dogmatik V, a. a. O., S. 173.

³⁶ Vgl. ebd.: Katholische Dogmatik V, a. a. O., S. 174. – Josef Schmid: Das Evangelium nach Lukas, Regensburg 1955, 4. Aufl. 1960, S. 54. – Später auch Heinz Schürmann: Das Lukasevangelium I, a. a. O., S. 73. – Josef Ernst: Das Evangelium nach Lukas, a. a. O., S. 85. – Noch später auch Schalom Ben-Chorin: Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht, München 1971, S. 65. – Johann Auer: Das Magnificat als Morgengebet der Immaculata, in: Theologisches 18 (1988) Nr. 7, Sp. 354–361; hier Sp. 357. – Josef Zmijewski: Die Mutter des Messias. Maria in der Christusverkündigung des Neuen Testaments, Kvelaer 1989, S. 103.

³⁷ Vgl. Michael Schmaus: Katholische Dogmatik V, a. a. O., S. 150 f. – Auch Johann Auer: Das Magnificat als Morgengebet der Immaculata, a. a. O., Sp. 357.

³⁸ Vgl. Is 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12.

³⁹ Michael von Faulhaber: Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage, a. a. O., S. 326 f.

⁴⁰ Vgl. ders.: Charakterbilder der biblischen Frauenwelt, a. a. O., S. 228.

⁴¹ Karl Hermann Schelke: Die Mutter des Erlösers, Düsseldorf 1958; 2. Aufl. 1963, S. 77.

Zusammenfassend läßt sich wohl für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts sagen, daß Kardinal Faulhaber als derjenige bezeichnet werden kann, der bei der Interpretation des Magnifikats am eindeutigsten auch Frauenfragen mit einbezogen hat. Er nahm den Text zum Anlaß, um für Bildung und öffentliches Auftreten der Frauen zu plädieren. Auf ihn trifft, bezüglich der Magnifikat-Rezeption, der feministische Vorwurf nicht zu, daß das weibliche Geschlecht hochstilisiert, zugleich aber mit Blick auf die Praxis eingeeignet worden sei.

Faulhabers Kommentare zum Magnifikat müssen auf die Frauen der damaligen Zeit im Gegenteil höchst befreiend gewirkt haben. Das bezeugt die Philosophin Edith Stein, die in einem ihrer Aufsätze den Kardinal wörtlich zitiert, um das gesellschaftliche Engagement der Frauen zu rechtfertigen.⁴²

3. Die Zeit nach dem Zweiten Vatikanum

Schon nach der Jahrhundertmitte bahnte sich allgemein eine Wende in der Mariologie an. Sie wurde *einerseits* durch die Studien einiger einflußreicher Theologen, vor allem Karl Rahners, erheblich vorbereitet.⁴³ Rahner betrachtete die Mutter Jesu, entsprechend seinem anthropologisch-existentialen Verständnis von Erlösung und Heil, als exemplarischen Fall von Erlösung überhaupt, als »Erste der Erlösten«, und er machte die Mariologie somit zum Grundentwurf einer theologischen Anthropologie.⁴⁴ *Andererseits* wurde die Wende durch das Bewußtwerden der gesellschaftlichen Dimension des Evangeliums innerhalb der modernen Theologie und Katechetik gefördert,⁴⁵ wozu die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« des Zweiten Vatikanums schließlich entschieden beigetragen hat.⁴⁶ Uns stellt sich die Frage, ob und

⁴² Vgl. Edith Stein: Aufgaben der katholischen Akademikerinnen der Schweiz, in: Gesammelte Werke, Bd. V, hrsg. von L. Gelber, Louvain – Freiburg 1959, S. 225. – Zur Kontroverse, ob dieser Aufsatz tatsächlich von Edith Stein stammt, vgl. S. XXXVII f. desselben Bandes und den beachtenswerten Beitrag von Sabine Düren: Über die wissenschaftliche Redlichkeit bei der Herausgabe der Werke Edith Steins, in: Forum Katholische Theologie 10 (1994) H. 3, S. 211–215; hier S. 214. Die Autorin geht davon aus, daß besagter Aufsatz von Frau Dr. Borsinger/Luzern geschrieben wurde. – Für unseren Zusammenhang ist lediglich von Interesse, daß gebildete Frauen sich auf Kardinal Faulhaber beriefen. Dessen Grundgedanken zu den Magnifikat-Kommentaren finden sich auch in (anderen) Werken von Edith Stein. Vgl. Frauenbildung und Frauenberufe, München 1949, etwa S. 18 f., 164–169. (Auch unter dem Titel: Die Frau in Ehe und Beruf. Bildungsfragen heute, Freiburg – Basel – Wien 1962). – Frauenbild und Frauenbildung. – Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade, Freiburg 1959.

⁴³ Vgl. hierzu die Studie von Klaus Riesenhuber: Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner, Freiburg – Basel – Wien 1973.

⁴⁴ Vgl. Karl Rahner: Mariologie, a. a. O., S. 449 f. – Ders. auch: Maria, Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen, 5. Aufl. Freiburg/Br. 1956, S. 24. – Als die »Erste und vollkommen Erlöste« gilt Maria zu Recht als das Paradigma des göttlichen Heilswirkens am Menschen; in ihr vermochte sich die erlösende und befreiende Kraft der göttlichen Gnade wie bei keinem anderen Menschen sonst durchzusetzen.

⁴⁵ Vgl. Hansjürgen von Mallinckrodt: Die gesellschaftliche Dimension des Evangeliums und ihre theologische und katechetische Entfaltung, in: Otto Knoch u. a. (Hgg.): Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen, Frankfurt/M. 1972, S. 273–287, hier S. 273.

⁴⁶ Die wechselseitige Beziehung zwischen Evangelium und Welt ist wohl am deutlichsten mit der Formulierung der »compenetratio« (Art. 40 der Pastoralkonstitution) des irdischen und himmlischen Gemeinwesens ausgedrückt.

wie die neuen Einsichten für das Verständnis der Frau nutzbar gemacht worden sind und in den Magnifikat-Interpretationen zum Ausdruck kamen.

Zunächst ist auf die großen exegetischen Kommentare von Schürmann,⁴⁷ Schnackenburg⁴⁸ und Ernst⁴⁹ einzugehen. Das Magnifikat nimmt in ihnen nur einen kleinen Raum ein, frauenspezifische Fragen werden kaum berührt – es sei denn, daß alle drei Autoren die »Würde der Messiasmutter«⁵⁰ hervorheben. Doch die Einstellungen der Exegeten zum *Praxisbezug des Evangeliums* scheinen für unser Thema nicht unbedeutend zu sein. Diese zeigen sich in den Diskussionen, die um den Begriff der »Niedrigkeit«, um die Art der angekündigten Revolution (»Machthaber stürzt er vom Thron«) und schließlich, untergeordnet, auch um die individuelle oder kollektive Deutung des Textes geführt werden.

Während Schürmann und Ernst wiederholen, daß der Hinweis auf die »Niedrigkeit« vor allem als Demutsäußerung der »Magd des Herrn« verstanden werden muß,⁵¹ hält es Schnackenburg für angebracht, die äußeren Umstände zumindest mit zu berücksichtigen.⁵² Maria habe zu den unteren Volksschichten, zu den Armen und Einflußlosen gehört. Ihre Armut beziehe sich zwar nicht so sehr auf die ökonomischen Verhältnisse, die sich ständig wandeln können, wohl aber auf eine große menschliche Hilflosigkeit.⁵³

Abgesehen von der Deutung des Wortes »Niedrigkeit« sieht aber auch Schürmann an anderen Stellen des Magnifikats Bezüge zur gesellschaftlichen Situation. Er stellt klar, daß zwar nicht ein enges Klassendenken die Aussagen dieses Liedes bestimme,⁵⁴ man mit Blick auf die »Mächtigen« und »Reichen« aber zugeben müsse, daß der äußere Zustand der Welt »heillos in Unordnung« sei. »Nur eine Revolution, die

⁴⁷ Heinz Schürmann: Das Lukasevangelium I, a. a. O.

⁴⁸ Rudolf Schnackenburg: Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie, in: Geist und Leben 38 (1965), S. 342–357. – Eine überarbeitete Fassung findet sich in dem schon erwähnten Werk: Schriften zum Neuen Testament, a. a. O., S. 201–219.

⁴⁹ Josef Ernst: Das Evangelium nach Lukas, a. a. O.

⁵⁰ Heinz Schürmann: Das Lukasevangelium I, a. a. O., S. 74. – Rudolf Schnackenburg: Schriften zum Neuen Testament, a. a. O., S. 214, 216. – Josef Ernst: Das Evangelium nach Lukas, a. a. O., S. 86; der Autor gibt einen Hinweis auf die Selbstpreisungen palästinensischer Mütter in Gen 29,32 und Gen 30,13.

⁵¹ Vgl. Heinz Schürmann: Das Lukasevangelium I, a. a. O., S. 37. – Der Autor ergänzt aber, daß die niedrige soziale Stellung »des sozial bislang unbekanntem jungen Mädchens immerhin verstärkend wirken kann.« Ebd., S. 73 f. – Josef Ernst: Das Evangelium nach Lukas, a. a. O., S. 85.

⁵² »Gewiß wird man die »Niedrigkeit« der Magd des Herrn nicht einfach als Demut verstehen dürfen, sondern die äußere Lage mitberücksichtigen müssen.« Rudolf Schnackenburg: Schriften zum Neuen Testament, a. a. O., S. 205. – Vgl. auch Raniero Cantalamessa: Das Leben in Christus, Graz – Wien – Köln 1990, S. 251.

⁵³ Rudolf Schnackenburg: Schriften zum Neuen Testament, a. a. O., S. 206. – Vgl. auch die Ausführungen zur »Armenfrömmigkeit« Ebd.

⁵⁴ Heinz Schürmann weist auf eine einfache Gleichschaltung im Magnifikat hin: »Die Hochmütigen sind gleichzeitig die Mächtigen in Herrscherstellung und die Reichen dieser Welt. Entsprechend ... sind die Kleinen der Erde und die Armen die »Gottesfürchtigen« (V 50) – ein Urteil, das aus Deutero-Isaias bekannt ist (Is 57,15 ff.; 61,1–11) und in den Worten Jesu seine Aufgipfelung erfährt.« Die Urteile würden hier bestimmt durch den klaren Blick eines Beters, der den Zustand der Welt mit Gottes Augen sieht. Vgl. Das Lukasevangelium I, a. a. O., S. 76. – Zur Bekräftigung seiner Aussage verweist der Autor auf 1 Sam 2,5–10; auch auf Job 5,11–16; 12,17–25; 36,5–7; Ps 74,8; 88,11; 106,33–41; 112,7 ff.; Ez 21,26.31; Sir 10,14.

von Gott kommt, ... kann da Abhilfe schaffen. Diese Revolution wird auch eine *politische* sein, die die Machtverhältnisse, dann auch eine *soziale*, die die Besitzverhältnisse umkehrt.« (Hervorhebung von Verf.)⁵⁵

So weit allerdings mag Schnackenburg nicht gehen. Er nimmt beschwichtigend Stellung zu den Worten Schürmanns: Dieser habe sicherlich nicht annehmen wollen, daß im Magnifikat beschrieben werde, wie die Verhältnisse einmal durch eine politisch-soziale Revolution umgekehrt würden, so versichert er.⁵⁶ Wenn Maria von jenen umwälzenden Ereignissen spricht, so geschehe das »ohne Rachedgedanken«⁵⁷ und ohne kleinliche Ressentiments, die bei menschlichen Revolutionen nur selten fehlten; es geschehe im Gegenteil »aus dem gläubigen Begreifen und Bewundern der Größe Gottes«, der den Reichen seine überlegene Macht beweist.⁵⁸

Ernst sagt schließlich ganz deutlich, daß der soziale Aspekt in dem durch und durch theologisch geprägten Text »praktisch bedeutungslos« wird.⁵⁹ Vor dem Hintergrund der messianischen Erwartungen des Judentums könne man auf den ersten Blick zwar von einer »Umkehr der Machtverhältnisse« sprechen: die Großen werden vom Thron gestürzt, die Niedrigen erhöht.⁶⁰ Aber die Rechnung gehe im weiteren Kontext der eschatologischen Jesuspredigt nicht mehr auf. Hier sei in keiner Weise von einer Neuregelung der Besitzverhältnisse, von einer »Expropriation der Expropriateure« die Rede. Denn die alten Kategorien des Machtdenkens zählten nicht mehr. Fortan gelte nur noch das Prinzip der Diakonie,⁶¹ das in Maria, der »Magd des Herrn«, eine sichtbare Vorausdarstellung und in der Erhöhung des Knechtes Jesus zum Kyrios⁶² seine gültige Verwirklichung gefunden habe.⁶³

Für alle drei Kommentatoren ist das Magnifikat im wesentlichen ein persönliches Danklied für die Großtaten Gottes und ein Lobpreis der Heiligkeit Gottes.⁶⁴

⁵⁵ Heinz Schürmann: Das Lukasevangelium I, a. a. O., S. 76. – Der Autor weist außerdem darauf hin, daß es um die endzeitliche Wiederherstellung und Erhöhung Israels geht. Das Israel, das Gott durch sein endzeitliches Handeln schafft, besteht nur noch aus »Gottesfürchtigen« (V 50) und hat Ruhe vor den hochmütigen Machthabern und Reichen innerhalb und außerhalb seiner Grenzen. Vgl. ebd. S. 76 f.

⁵⁶ Vgl. Rudolf Schnackenburg: Schriften zum Neuen Testament, a. a. O., S. 219.

⁵⁷ Ebd., S. 207.

⁵⁸ Ebd., S. 208.

⁵⁹ Vgl. Josef Ernst: Das Evangelium nach Lukas, a. a. O., S. 85.

⁶⁰ Vgl. Ps 147,6; Sir 10,14; Ez 21,26.31; 1 Sam 2,7 f.; Ijob 5,11; 12,19 u. a.

⁶¹ Vgl. Lk 22,24–30.

⁶² Vgl. Phil 2,6–11.

⁶³ Vgl. Josef Ernst: Das Evangelium nach Lukas, a. a. O., S. 87. – »Trotz der scharfen sprachlichen Antithese: ›Hungernde hat er mit Gütern erfüllt – Reiche leer ausgehen lassen‹ sollte das Stichwort ›Umkehrung‹ nur mit Vorbehalt benutzt oder besser ganz vermieden werden ... Der Sänger des Magnifikats sieht die Ordnungen dieser Welt unter einem eschatologischen Vorbehalt. Seine Verkündigung will nicht mehr als Drohwort gegen bestimmte Gruppen verstanden werden, sondern als Aufruf zur Umkehr und zur Verheißung für jene, die mit der Bereitschaft zur Diakonie und zur Armut die neue Gesinnung Gottes und Jesu sich zu eigen gemacht haben.« Ebd.

⁶⁴ Heinz Schürmann beschreibt das Magnifikat als persönliches Danklied mit eschatologischem Charakter. Die Aoriste (ab Vers 51) verherrlichen Gottes zukünftige Taten in der Vergangenheitsform, als wenn sie schon geschehen wären, da sie schon ihre anfängliche Erfüllung gefunden haben. Vgl. Das Lukasevangelium I, a. a. O., S. 71–75. – Auch Rudolf Schnackenburg: Schriften zum Neuen Testament, a. a. O., S. 207.

Schnackenburg wendet sich ausdrücklich gegen eine kollektive Deutung des Textes, in welcher angenommen wird, daß das Lied nicht von Maria, der Mutter Jesu, sondern von dem alten Gottesvolk *durch den Mund Marias* angestimmt wird.⁶⁵ Auf diese Weise wäre Maria in ihrem Lobgesang als eine Personifikation Israels, nicht als eine individuelle Person zu verstehen.⁶⁶ Und ihre Tugenden könnten nicht voll gewürdigt werden. Schürmann, Schnackenburg und Ernst betonen vor allem jene Tugenden, die traditionsgemäß eher den Frauen zugeschrieben werden, obwohl die Autoren sicher nicht abstreiten wollen, daß sie für beide Geschlechter Geltung haben: verfügbare Hingabe,⁶⁷ Dienstbereitschaft,⁶⁸ Gehorsam⁶⁹, Demut und Frömmigkeit⁷⁰. Es mag zu diesen Haltungen passen, daß Schnackenburg Maria die »stille Jungfrau« zu nennen pflegt.⁷¹ Doch wenn man bedenkt, daß Kardinal Faulhaber genau dieselbe Bezeichnung wählte, just als er von der politischen Relevanz des Magnifikats sprach,⁷² dann wird deutlich, daß hier wohl kein Lob auf Passivität und Schüchternheit vorliegt. Es wird ein Hinweis auf die Fähigkeit zur Kontemplation, auf die Offenheit den göttlichen Plänen gegenüber sein. Hinzu kommt, daß Schnackenburg – wie auch die anderen Kommentatoren – sehr deutlich den Glauben Marias hervorhebt, der in der Haltung des Stammvaters Abraham eine Parallele hat.⁷³ Maria wird zur Repräsentantin des neuen Heilsvolkes.⁷⁴ Die an die Väter, speziell an Abraham⁷⁵ ergangene Verheißung findet jetzt ihre Erfüllung.⁷⁶

Betrachtet man diese Magnifikat-Interpretationen, so wird deutlich, daß die Bezüge zur gesellschaftlichen Realität nur sehr zögernd hergestellt, dann zum Teil auch wieder zurückgenommen worden sind. Die vorwiegend spirituelle Deutung mag dem Gehalt des Textes weitgehend entsprechen. Es bleibt nur zu fragen, welche Konsequenzen es hat, wenn man die sozialen Fragen fast ganz ausklammert. Das Bild der Frau, das im Hintergrund auftaucht, ist äußerst unklar zu erkennen. Es wird eigentlich nur in jenen Grundzügen sichtbar, die nach Ansicht der Kommentatoren sicherlich alle Christen auszeichnen sollten. Alle sollten sich doch wohl um Hingabe und Demut bemühen. Trotzdem bleibt zu fragen, warum nicht von Marias Kühnheit und ihrer Stärke, von ihrem Großmut und ihrer Siegesgewißheit gesprochen wird, kommen diese Haltungen doch ebenfalls im Magnifikat sehr deutlich zum Tragen. Wenn man schließlich in Maria eine *Frau* als Repräsentantin aller Christen und als würdige Nachfolgerin Abrahams betrachtet, so ist das zwar eine Auszeichnung des

⁶⁵ So besonders René Laurentin: *Structure et Théologie de Luc I–II*, Paris 1957, S. 83 ff. – Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, Stuttgart 1967, S. 96 ff.

⁶⁶ Vgl. Rudolf Schnackenburg: *Schriften zum Neuen Testament*, a. a. O., S. 214–216.

⁶⁷ Vgl. Heinz Schürmann: *Das Lukasevangelium I*, a. a. O., S. 69.

⁶⁸ Vgl. Rudolf Schnackenburg: *Schriften zum Neuen Testament*, a. a. O., S. 217.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 218.

⁷⁰ Vgl. Josef Ernst: *Das Evangelium nach Lukas*, a. a. O., S. 86.

⁷¹ Vgl. Rudolf Schnackenburg: *Schriften zum Neuen Testament*, a. a. O., etwa S. 213.

⁷² Vgl. Michael von Faulhaber: *Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage*, a. a. O., S. 333.

⁷³ Vgl. Rudolf Schnackenburg: *Schriften zum Neuen Testament*, a. a. O., S. 208.

⁷⁴ Vgl. Josef Ernst: *Das Evangelium nach Lukas*, a. a. O., S. 83.

⁷⁵ Vgl. Gen 12,2 f.; 15,4 f.

⁷⁶ Vgl. Josef Ernst: *Das Evangelium nach Lukas*, a. a. O., S. 88.

weiblichen Geschlechts, doch keine neue Erkenntnis gegenüber der traditionellen Theologie. Und es werden keine konkreten Folgerungen daraus gezogen.

Einige bedeutende Ausnahmen können nicht darüber hinwegtäuschen, daß es in der nachkonziliaren Theologie recht still um Maria geworden ist. Woran könnte das liegen? Der Hinweis auf den allgemeinen Glaubensschwund scheint zu pauschal, wenn auch nicht abwegig zu sein. Darüber hinaus sehen manche einen wichtigen Grund für das weitverbreitete marianische Desinteresse in dem Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis: »In der Theologie bildete Maria den Gegenstand vielfacher abstrakter Spekulationen, in der Frömmigkeit dagegen das Objekt einer stark gefühlsmäßig geprägten Verehrung. Idee und Ideal, Ratio und Sentiment fanden in der marianischen Theologie keine geeignete Vermittlung. In der Theologie der Erfahrung allzuweit entrückt, in der Frömmigkeit dem Erleben zu nahe, verzerrten sich notgedrungen die Perspektiven im christlichen Glaubensbekenntnis von Maria.«⁷⁷

Weitsichtig bemühte sich Paul VI. gerade in den Jahrzehnten nach dem Konzil, Theologie und Glaubensleben tiefer zu vereinen. Es war ihm ein Anliegen, Maria aus dem Bereich der subjektiven Frömmigkeit wie der abstrakten Spekulation herauszuholen. In seinem Apostolischen Schreiben über die Marienverehrung, »*Marialis Cultus*«, brachte er gegen Mitte der siebziger Jahre die religiöse Distanz zur Mutter Jesu mit der Frauenfrage in Verbindung.⁷⁸ »Es fällt in der Tat schwer«, bemerkte er, »das Bild von Maria, wie es in bestimmten Andachtsbüchern und frommen Schriften zu finden ist, mit den heutigen Lebensbedingungen der Gesellschaft und insbesondere der modernen Frau in Einklang zu bringen – sei es im häuslichen Bereich, wo die Gesetze und die Gewohnheiten mit Recht darauf hinwirken, daß die Frau in der Leitung der Familie die gleichen Kompetenzen besitzt wie der Mann – sei es auf dem Gebiet der Politik, wo sie heute in vielen Ländern die gleichen Rechte besitzt wie der Mann – sei es im sozialen Bereich, wo sie in vielfältigen Aufgaben ihre volle Eigenart entfalten kann und so immer mehr aus dem engen Raum der Familie herauswächst – sei es auf kulturellem Gebiet, wo ihr neue Möglichkeiten der wissenschaftlichen Forschung und der intellektuellen Leistung offenstehen.«⁷⁹

⁷⁷ Paul Schmidt: *Maria und das Magnificat*, a. a. O., S. 231 f. – Zu dieser Problematik führt Raniero Cantalamessa aus: »Tatsächlich hatten einige die Vorstellung, Maria sei in den Himmel aufgenommen worden, ohne daß sie vorher die Pforte des Todes hätte durchschreiten müssen ... Man machte es sich nicht bewußt, daß, statt Maria mit Jesus zu vereinen, man sie auf diese Weise vielmehr vollständig von ihm trennte, der doch ... aus Liebe zu uns all dies auf sich nehmen wollte: Erschöpfung, Schmerz, Bedrängnis, Versuchung, Tod. Diese Vorstellung spiegelt sich auch in der gesamten Ikonographie der Gottesmutter wider ... (Maria wird dargestellt als) ein zuweilen geradezu körperloses, idealisiertes Geschöpf..., eine Madonna, die die Erde kaum mit der Fußspitze berührt zu haben scheint.« Vgl. *Maria, ein Spiegel für die Kirche*, Köln 1994, S. 112 f.

⁷⁸ Wolfgang Beinert weist darauf hin, daß das Apostolische Schreiben eine Ergänzung und Fortführung der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils darstellt. Vgl. seinen Kommentar zum Apostolischen Schreiben *Marialis Cultus*, Leutesdorf 1974, S. 10.

⁷⁹ Paul VI.: *Apostolisches Schreiben Marialis Cultus*, II, Nr. 34. – Zu den Schwierigkeiten, heute von Maria zu reden, vgl. auch Catharina J. M. Halkes: Eine »andere« Maria, in: *Una Sancta* 32 (1977), S. 323–337; hier S. 323. – Herlinde Pissarek-Hudelist: Maria – Schwester oder Mutter im Glauben? Chancen und Schwierigkeiten in Verkündigung und Katechese, in: *Maria für alle Frauen oder über allen Frauen*, hrsg. von Elisabeth Gössmann und Dieter R. Bauer, Freiburg – Basel – Wien 1989, S. 146–167.

Paul VI. stellte Maria als Modell der »neuen Frau« vor, einer Frau, die aktiv und engagiert das Geschehen in der Welt mitbestimmt. Denn »trotz ihrer vollen Hingabe an den Willen Gottes war Maria keineswegs eine passiv unterwürfige oder von einer befremdenden Religiosität geprägte Frau, sondern sie war eine Frau, die nicht zögerte zu verkünden, daß Gott der Rächer der Niedrigen und Bedrückten ist und die Mächtigen dieser Welt von ihren Thronen stürzt (vgl. Lk 1,51–53). Sie (die moderne Frau) wird Maria ... als eine starke Frau erkennen, die Armut und Leid, Flucht und Verbannung mitmachte (vgl. Mt 2,13–23): Situationen, die der Aufmerksamkeit dessen nicht entgehen können, der im Geist des Evangeliums die befreienden Kräfte des einzelnen wie der menschlichen Gesellschaft fördern möchte.«⁸⁰

Ganz in dieser Linie sieht sich der Theologe Paul Schmidt mit seinen Betrachtungen zum Magnifikat.⁸¹ Er betont wiederum den »politischen Charakter« dieses Liedes, wobei er sich ausdrücklich auf Schürmann als »unverdächtigen Zeugen« be ruft⁸² und in ökumenischer Gesinnung auch die anregenden und praktisch orientierten Interpretationen Martin Luthers auszuwerten weiß.⁸³ Bekanntlich hat Luther seinen Magnifikat-Kommentar einem Mann gewidmet, der selber zu den *Gewaltigen und Reichen* gehörte,⁸⁴ und er hält darin seinem künftigen Landesherrn einen Spiegel rechten christlichen Verhaltens vor.⁸⁵ Der Text zeigt zugleich, welche vorbildhafte Bedeutung der Reformator Maria für die Gestaltung des politischen Lebens beimaß.⁸⁶

Bezeichnenderweise erläutert Paul Schmidt am Beispiel der *Demut* seine Position: »Diese Haltung galt wie viele andere passive Tugenden bislang als typische Eigenschaft Marias und der christlichen Frau und hat viel zu der weltflüchtigen Askese beigetragen, die die christliche Spiritualität lange Zeit kennzeichnete«⁸⁷, bemerkt er. Wieder greift der Autor auf Luther zurück,⁸⁸ der in aller Schärfe die heuchlerische

⁸⁰ Paul VI.: Apostolisches Schreiben *Marialis Cultus*, II, Nr.37.

⁸¹ Vgl. Paul Schmidt: *Maria, Modell der neuen Frau. Perspektiven einer zeitgemäßen Mariologie*, Kevelaer 1974, S. 8 und 57.

⁸² Vgl. Paul Schmidt: *Maria und das Magnificat*, a. a. O., S. 242.

⁸³ Vgl. ebd., S. 238–241.

⁸⁴ Es handelte sich um den Herzog Johann Friedrich von Sachsen, dem Luther für sein Eintreten beim sächsischen Kurfürsten Friedrich dem Weisen danken und den er zugleich auch ermahnen wollte, sein Amt gottgefällig auszuüben. Man nennt die Schrift daher auch einen »Fürstenspiegel«. Vgl. Albert Brandenburg in der Einführung zu Martin Luther: *Das Magnifikat*, Freiburg – Basel – Wien 1964, S. 19.

⁸⁵ Martin Luther: *Das Magnifikat*, Freiburg – Basel – Wien 1964.

⁸⁶ »Das »Erheben« (der Niedrigen) ist nun nicht so zu verstehen, daß Gott sie auf die Stühle und an die Stelle derer setzt, die er abgesetzt hat ... Nein, er gibt ihnen viel mehr, daß sie, in Gott und durch den Geist erhoben, über Stühle und Gewalt und alles können Richter werden. Denn sie wissen mehr als alle Gelehrten und Gewaltigen.« Martin Luther: *Das Magnifikat*, a. a. O., S. 109. – »Denn solange die Welt steht, muß Ob rigkeit, Regiment, Gewalt und Stühle bleiben.« (Der Stuhl ist für Luther der Thron als Sinnbild der Gewalt.) Ebd., S. 106.

⁸⁷ Paul Schmidt: *Maria und das Magnificat*, a. a. O., S. 245 f.

⁸⁸ Martin Luther übersetzt das Wort »humilitas« bisweilen auch mit Nichtigkeit, um die Mitwirkung des Menschen beim Alleinhandeln Gottes auszuschließen: »Unter den »Niedrigen« sollen hier nicht die Demütigen verstanden werden, sondern alle, die vor der Welt kein Ansehen genießen ... Jedoch sind diejenigen, die von Herzen gern so niedrig ... und nicht hoch zu sein suchen, gewiß (zugleich auch) demütig.« Vgl. *Das Magnifikat*, a. a. O., S. 56 und 109.

Haltung einer falschen Demut demaskierte; bei dieser handele es sich um ein bewußtes Genießen der Erniedrigung, um ein Alibi für die eigene Ängstlichkeit und Feigheit und schließlich um den verdrängten Wunsch nach Ehre und Erhöhung.⁸⁹ Sofern die Demut in der Vergangenheit von den Frauen gefordert worden sei, ergänzt Paul Schmidt, habe dies in unzähligen Fällen zu einer verkrampften Selbstbescheidung geführt.⁹⁰ Dagegen zeige das Magnifikat eine Frau, die kühn und selbstbewußt und in begeisterten Worten für den Glauben geworben hat.⁹¹

Ähnlich wie die Bergpredigt zur Magna Charta der neuen politischen Theologie wurde, so vermag nach Paul Schmidt das Magnifikat als Typus eines biblischen Protestliedes die charismatische Funktion Marias in einer neuen Mariologie (und Anthropologie) zu umschreiben, die Erfahrung und Zeugnis, Erinnerung und Hoffnung umfaßt.⁹² Der Autor spricht von einer »frauenfreundlichen«, ja »emanzipatorischen«⁹³ Tendenz im Lukasevangelium. Hier werde deutlich, daß *die Frauen* und die *Armen*, d.h. die Unterprivilegierten und die Diffamierten (überhaupt alle Unterdrückten und Verachteten), sich in besonderer Weise zu jenem Protest eignen, der eine umfassende Änderung aller menschlichen Verhältnisse erhofft.⁹⁴ Dieser Protest werde *gewaltlos* sein.⁹⁵ Er beinhalte eine tiefgreifende Umwertung aller herrschenden menschlichen Wertungen im Lichte der kommenden eschatologischen Gottesherrschaft, müsse darüber hinaus aber auch als ein *äußerer Wechsel der Machtverhältnisse* verstanden werden.⁹⁶

Es ist offensichtlich, daß man begonnen hat, die Anregungen von Paul VI. nicht nur aufzugreifen, sondern in einem ersten Ansatz bereits sehr radikal zu fassen. Damit ist der Weg in verschiedene Strömungen der feministischen Theologie geebnet, von denen im folgenden die Rede sein wird.

4. Das letzte Viertel des Jahrhunderts

In einigen Kreisen der feministischen Theologie⁹⁷ wird heute die überkommene Mariologie als Ausdruck des historischen Elends der Frau und gleichzeitig als Pro-

⁸⁹ Vgl. Paul Schmidt: *Maria und Magnificat*, a. a. O., S. 245 f.

⁹⁰ Vgl. ders.: *Maria, Modell der neuen Frau*, a. a. O., S. 48.

⁹¹ Vgl. ders.: *Maria und das Magnificat*, a. a. O., S. 242.

⁹² Vgl. ebd., S. 243.

⁹³ Ebd., S. 245. – Näheres bei demselben Autor: *Maria, Modell der neuen Frau*, a. a. O., S. 56–70.

⁹⁴ Vgl. ders.: *Maria, Modell der neuen Frau*, a. a. O., S. 47 und 59.

⁹⁵ Ders.: *Maria und Magnificat*, a. a. O., S. 245.

⁹⁶ Vgl. ders.: *Maria, Modell der neuen Frau*, a. a. O., S. 39.

⁹⁷ Zu den unterschiedlichen Strömungen innerhalb der feministischen Mariologie vgl. Catharina J. M. Halkes: Art. »Maria« und Elisabeth Gössmann: Art. »Mariologie«, beide im Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991, S. 268–275 und S. 279–283. – Feministische Theologinnen gehen im allgemeinen davon aus, daß die feministische Theologie eine der verschiedenen Ausprägungen der Befreiungstheologie darstellt. Vgl. Renate Rieger: Art. »Befreiungstheologie«, ebd., S. 39–44.

test gegen dieses Elend kritisch rezipiert.⁹⁸ Man betont die »revolutionäre Seite«⁹⁹ des Marienbildes. »Maria verlangt nach Befreiung von dem Bild, das man sich von ihr gemacht hat,« fordert Catharina Halkes. »Sie verlangt nach *Befreiung* von den Projektionen, die eine männliche Priesterhierarchie an sie geheftet hat ... Es ist auch nötig, daß wir *Frauen befreien von noch herrschenden Marienbildern*, welche ... beengend wirken.«¹⁰⁰ Die Beschäftigung mit Maria wird zur Sozialkritik, die Lehre von der Mutter Jesu zur »Befreiungsmariologie«, wie mit Rosemary Ruether¹⁰¹ auch Hans Küng,¹⁰² Catharina Halkes¹⁰³ und zahlreiche andere Autoren¹⁰⁴ betonen. Daß man gerade das *Magnifikat* als eine wichtige Schaltstelle zwischen der feministischen und der Befreiungstheologie entdeckt hat,¹⁰⁵ ist naheliegend. Denn hier zeigt sich Maria aktiv, kraftvoll und frei;¹⁰⁶ hier spricht die »Maria vom Widerstand«.¹⁰⁷ So sieht man sie in beiden Strömungen »als Vorbild für alle, die die widrigen Umstände des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens nicht passiv hinnehmen«.¹⁰⁸ Ihr Gesang wird zu einem Kampflied gegen das Unrecht der Welt.¹⁰⁹ Er faßt nach

⁹⁸ Das gilt vor allem von der Marienverehrung in Lateinamerika. Vgl. Virgil Elizondo: Maria und die Armen, in: *Concilium* (D) 19 (1983), S. 641–646; der Autor spricht von politisch-wirtschaftlicher Befreiung, S. 644.

⁹⁹ Rosemary Radford Ruether: *Frauen für eine neue Gesellschaft*, a. a. O., S. 75.

¹⁰⁰ Catharina J. M. Halkes: *Maria, die Frau*, in: Walter Schöpsdau (Hg.): *Mariologie und Feminismus*, Göttingen 1985, S. 42–70; hier S. 54. – Vgl. auch dies.: *Maria und die Frauen*, in: *Concilium* (D) 19 (1983), S. 646–652; hier S. 646. – Nach Christa Mulack wird Maria auch als tiefenpsychologisches Befreiungssymbol verstanden. Vgl. *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*, Stuttgart 1985, S. 194: *Maria ist »Repräsentantin jenes weiblichen Seelenanteils, der nicht mitgefallen ist ins Patriarchatsbewußtsein mit seiner unterdrückerischen Vorstellungswelt und von dieser auch nicht infiziert werden konnte.«*

¹⁰¹ Vgl. Rosemary Radford Ruether: *Is there a liberation-mariology? Manuskript*, niederländische Übersetzung: *Bestaat er een bevrijdingsmariologie?* in: *De Bazuin* 63, 12. 9. 1980. – Dies. auch: *Mariologie der Befreiung*, in: dies., *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, S. 185–192.

¹⁰² Vgl. Hans Küng: *Maria in den Kirchen*, in: *Concilium* (D) 19 (1983), S. 587–591; hier S. 591.

¹⁰³ Vgl. Catharina J. M. Halkes: *Maria und die Frauen*, ebd., S. 649 und 651. – Dies. auch: *Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie*, Gütersloh 1985, S. 87–90.

¹⁰⁴ Vgl. Herlinde Pissarek-Hudelist: *Thesen zur Befreiungsmariologie*, in: *Maria für alle Frauen oder über allen Frauen*, a. a. O., S. 180–190.

¹⁰⁵ Für Ernesto Cardenal ist das *Magnifikat* ein politisches Protestbild mit emanzipatorischer Wirkung. Vgl. *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*, Bd. 2, Wuppertal 1967, S. 32 f. – Auch Catharina J. M. Halkes: *Maria und die Frauen*, in: *Concilium* (D) 19 (1983), S. 649.

¹⁰⁶ Elisabeth Gössmann weist darauf hin, daß die auf der menschlichen Stärke und Aktivität basierenden Interpretationen »immer schon ein emanzipatorisches Element (enthalten), das heute in Lateinamerika bis zur Erkenntnis von Marias Rolle in der Befreiungstheologie geführt hat, für die ein aufmerksames Lesen der Verse des *Magnificat* den Ausschlag gab.« Vgl. *Maria und die Frauen*, in: *Lebendiges Zeugnis* 43 (1988), S. 54–63; hier S. 56.

¹⁰⁷ Christa Mulack: *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*, a. a. O., S. 87.

¹⁰⁸ Herlinde Pissarek-Hudelist: *Thesen zur Befreiungsmariologie*, a. a. O., S. 182. – Vgl. auch Gustavo Gutiérrez: *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, München – Mainz 1986, S. 140.

¹⁰⁹ Vgl. Horst Goldstein: *Anwältin der Befreiung. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika*, in: *Diakonia* 12 (1981), S. 396–402; besonders S. 398–400. – Auch in offiziellen Texten wird das *Magnifikat* genannt. Vgl. *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla*, hrsg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, S. 297. – Von einer bedingungslosen Option für das arme Volk her sind lateinamerikanische Befreiungstheologen allmählich zu einer positiveren Einschätzung der früher eher verachteten Volksreligiosität gekommen: Denn das arme Volk erkennt sich in Maria wieder.

Halkes alle »Randexistenzen« zusammen¹¹⁰ und wird als allgemeiner Aufruf an die Herrschenden verstanden, endlich ihre Macht abzulegen¹¹¹ und die »Privilegiensysteme« zu zerbrechen.¹¹² »Damit kommt ein Brocken Dynamit in das schwerbefeiligte Kirchengebäude hinein, und zwar an eine Stelle, an der sich bisher ein traditionelles Heiligenbild befunden hatte. Es ist an uns (Feministinnen), dieses Stück Dynamit zur Explosion zu bringen und die Außenschicht des Bildes wegzublasen.«¹¹³ Ganz in diesem Sinne ist für Jürgen Moltmann das Magnifikat ein gefährliches Lied einer »großen Revolution der Hoffnung«.¹¹⁴ Andere nennen es *subversiv*,¹¹⁵ womit sie ein Thema von Heinrich Böll variieren.¹¹⁶ Zur Erläuterung bemerkt Dorothee Sölle: Maria ist »subversiv in dem Sinn, wie die lateinamerikanische Polizei das Wort benutzt: Sie zersetzt die Macht der Herrschenden. Im neuesten Vokabular der Bundesrepublik unserer Tage würde man sagen: Maria ist eine Sympathisantin.«¹¹⁷

Der Schweizer protestantische Pfarrer und Lyriker Kurt Marti bedient sich in seinen Mariendarstellungen ebenfalls einer befreiungstheologischen Hermeneutik. Das Magnifikat, das er dichterisch umgestaltet,¹¹⁸ wird für ihn zum Ausgangspunkt eines politisch-utopischen Marienbildes – »jenseits von Süße und Sentimentalität, Demut und Hingabe«.¹¹⁹ Maria singt vom »heiligen Umsturz«.¹²⁰ Sie ist bei Marti »nicht die »ewige Frau«, sondern die konkrete Frau, deren Sache ein ewiges Thema der Weltgeschichte ist: die Beförderung des Prozesses von Freiheit und Gerechtigkeit unter den Menschen.«¹²¹

¹¹⁰ Catharina J. M. Halkes: Maria, die Frau, a. a. O., S. 42–70; hier S. 64.

¹¹¹ Vgl. dies.: Gott hat nicht nur starke Söhne, Gütersloh 1980, S. 95. – Auch dies.: Maria, die Frau, a. a. O., S. 64. – Dies.: Maria und die Frauen, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 650. – Nach Rosemary Radford Ruether sollen auch zwischen Gott und den Menschen keine »hierarchischen Machtverhältnisse« bestehen. Vgl. Frauen für eine neue Gesellschaft, a. a. O., S. 75.

¹¹² Rosemary Radford Ruether: Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, S. 189.

¹¹³ Catharina J. M. Halkes: Maria, die Frau, a. a. O., S. 64. – Auch dies.: Maria und die Frauen, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 649. – Nach eigenen Worten folgt die Autorin hier Rosemary Radford Ruether.

¹¹⁴ Jürgen Moltmann: Freude an der Revolution Gottes, in: ders., Die Sprache der Befreiung, München 1972, S. 125.

¹¹⁵ Vgl. Catharina J. M. Halkes: Maria und die Frauen, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 649 und 650. – Herlinde Pissarek-Hudelist: Thesen zur Befreiungsmariologie, a. a. O., S. 182. – Auch Kurt Marti spricht in seiner Umschreibung des Magnifikats von einer »subversiven Hoffnung«. Vgl. Und Maria, in: Ders., Abendland. Gedichte, Darmstadt–Neuwied 1980, S. 41–44; hier S. 44. – Horst Goldstein sagt sehr deutlich: »Biblicher Bezugspunkt dieser »subversiven« Marienverehrung ist das Magnifikat.« Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung, Düsseldorf 1991, S. 145.

¹¹⁶ Vgl. R. Matthaei (Hg.): Die subversive Madonna. Ein Schlüssel zum Werk Heinrich Bölls, Köln 1975.

¹¹⁷ Dorothee Sölle: Maria ist eine Sympathisantin, in: Karl-Josef Kuschel (Hg.): Und Maria trat aus ihren Bildern. Literarische Texte, Freiburg–Basel–Wien 1990, S. 185–190; hier S. 189. – Von den »subversiven Worten« des Magnifikats sprach schon vorher Catharina J. M. Halkes: Maria, die Frau, a. a. O., S. 64.

¹¹⁸ Vgl. Kurt Marti: Und Maria, in: Ders., Abendland. Gedichte, Darmstadt–Neuwied 1980, S. 41–44. – Auch andere haben das Magnifikat umgeschrieben. Vgl. etwa Dorothee Sölle: Lukas 1,46–55, in der Sammlung: Gebete unserer Zeit, hrsg. von Peter Cornehl, Gütersloh 1973, S. 64 f. – Auch mit der Überschrift: Meditationen über Lukas, in: Dies., Die revolutionäre Geduld, Berlin 1974, S. 14 f.

¹¹⁹ Vgl. den diesbezüglichen Kommentar von Karl-Josef Kuschel (Hg.): Und Maria trat aus ihren Bildern, a. a. O., S. 69.

¹²⁰ Kurt Marti: Und Maria, a. a. O., S. 41.

¹²¹ Kommentar von Karl-Josef Kuschel (Hg.): Und Maria trat aus ihren Bildern, a. a. O., S. 69.

Auch in anderen literarischen Texten unserer Tage wird das Magnifikat zunehmend in seiner kritisch-utopischen Funktion entdeckt,¹²² etwa bei Walter Jens¹²³ und Dorothee Sölle¹²⁴. Vielfach handelt es sich um den Versuch einer neuen Synthese zwischen Mythos und Politik, dessen spirituelle Grundlagen in der sogenannten »marianischen Dialektik« von Macht und Ohnmacht, Sieg und Niederlage zu suchen sind.

In der feministischen Theologie, so stellt Sölle klar, dient Maria nicht mehr dem »Interesse religiös verklärter Unterwerfung«.¹²⁵ Maria ist im Gegenteil eine Figur der weiblichen Emanzipationsgeschichte, ja ein »Vorbild der Frauenbewegung«¹²⁶ geworden. Sie ist nicht mehr die »gezähmte Frau«, sondern das »aufrührerische Mädchen.«¹²⁷ Feministische Theologinnen machen Paul VI. nun den Vorwurf, keine klaren Konsequenzen aus den Einsichten gezogen zu haben, die er in »Marialis Cultus« zur Sprache brachte.¹²⁸ Die Verehrung Marias wird für sie zu einem Symbol für die Befreiung der Frauen,¹²⁹ wobei das Magnifikat eine hervorragende Rolle spielt. Da dieses Lied in besonderer Weise dem weiblichen Selbstbewußtsein dient, wird es übrigens auch in Erfahrungsberichten von Frauen über liturgische Feiern sehr häufig genannt.¹³⁰

Man wehrt sich nun vehement dagegen, daß Gehorsam, Unterwerfung und Demut als »Haupttugenden der Frau« metaphysisch legitimiert würden.¹³¹ Neue Werte werden betont. Maria ist nach Sölle »frech wie die Johanna von Orleans, die es wagte, einem Erzbischof ins Gesicht zu sagen, das gerade Gesagte sei »selbst für ihn eine ungewöhnlich dumme Bemerkung« gewesen.«¹³² Für Halkes ist die Mutter Jesu darüber hinaus nicht schön, sondern *unansehnlich*,¹³³ womit vielleicht der feministische Protest gegen das Diktat von Jugend, Mode und Kosmetik zum Ausdruck kommt.

¹²² Vgl. Karl-Josef Kuschel: Maria und die Literatur, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 660–666.

¹²³ Vgl. Walter Jens: Predigt zu Lk 1, in: Assoziationen. Gedanken zu biblischen Texten, Bd. I, hrsg. von Walter Jens, Stuttgart 1978, S. 17 f.

¹²⁴ Vgl. Dorothee Sölle: Der Herr der Geschichte, in: Dies., Spiel doch von Brot und Rosen. Gedichte, Berlin 1981, S. 8.

¹²⁵ Dies.: Maria ist eine Sympathisantin, in: Karl-Josef Kuschel (Hg.): Und Maria trat aus ihren Bildern, a. a. O., S. 188.

¹²⁶ Kari Elisabeth Borresen: Maria in der katholischen Theologie, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 632–640; hier S. 638.

¹²⁷ Dorothee Sölle: Maria ist eine Sympathisantin, in: Karl-Josef Kuschel (Hg.): Und Maria trat aus ihren Bildern, a. a. O., S. 189.

¹²⁸ Vgl. Catharina J. M. Halkes: Maria, die Frau, a. a. O., S. 64. – Auch dies.: Maria und die Frauen, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 649.

¹²⁹ Vgl. Rosemary Radford Ruether: Frauen für eine neue Gesellschaft, a. a. O., S. 74 f.

¹³⁰ Vgl. Teresa Berger: Liturgie und Frauenseele, Stuttgart, Berlin – Köln 1993, S. 111.

¹³¹ Demosthenes Savramis: Die Stellung der Frau im Christentum. Theorie und Praxis unter besonderer Berücksichtigung Marias, in: Walter Schöpsdau (Hg.): Mariologie und Feminismus, a. a. O., S. 18–41; hier S. 29. – Harvey Cox bemerkt: »Im Katholizismus werden Zorn und Hoffnungen der Frauen durch die offizielle Marienverehrung untergraben und umgebogen.« Vgl. Verführung des Geistes, Stuttgart 1974, S. 174 f.

¹³² Dorothee Sölle: Maria ist eine Sympathisantin, in: Karl-Josef Kuschel (Hg.): Und Maria trat aus ihren Bildern, a. a. O., S. 189.

¹³³ Vgl. Catharina J. M. Halkes: Maria, die Frau, a. a. O., S. 64.

Kaum jemand wird erwarten, daß in einem solchen Kontext die »Würde der Messiasmutter« gerühmt wird.¹³⁴ Der Feminismus kämpft ja seit Simone de Beauvoir¹³⁵ ganz bewußt gegen die »einseitige Orientierung des Frauenideals an der Mutterschaft«. ¹³⁶ Marti greift in seiner Neuschreibung des Magnifikats zwar auch das Thema »Mutter« auf, setzt aber bisher ungewohnte Akzente: Das Lied wird gewissermaßen zu einem *Erziehungsprogramm für den Sohn*.¹³⁷ Jesus soll später das verwirklichen, wovon seine Mutter nur träumen konnte; er soll die »Sache Marias« universalisieren. Marti betont also die Bedeutung der Mutter für die inhaltliche Gestaltung der Botschaft und der Praxis des Sohnes. Doch auch da, wo Mutterschaft in ihrer physischen Dimension gesehen wird, setzt man sich von traditionellen Deutungen ab. Man hebt Marias bewußte, freie Entscheidung für das Kind hervor. »Ihre Schwangerschaft ist nicht Folge der üblichen Frauenrolle«, sagt Ruether bei einer ihrer Betrachtungen des Magnifikat. »Maria gerät durch sie vielmehr in die gefährliche Situation einer Frau, die ohne Rücksicht auf ihren künftigen Ehemann selbständig über ihren Körper ... verfügt hat.« Die Auszeichnung besteht für Ruether darin, daß Josef nicht zu Rate gezogen worden ist: Auf diese Weise werde Schwangerschaft zur Befreiung.¹³⁸

Theologische Begriffe werden mit neuem Inhalt gefüllt. Nach Christa Mulack zeigt das Magnifikat tatsächlich, daß Maria »unbefleckt« ist: Sie ist unbefleckt von »patriarchalischer Korruptiertheit«, das heißt, weder Macht noch »Obrigkeitsgehorsam« werden von ihr legitimiert.¹³⁹ Wegen ihres Frauseins erfährt sie keinerlei Diskriminierung.¹⁴⁰ Deshalb könne man mit vollem Recht sagen, daß sie ohne Erbsünde sei: Denn die Herrschaft der Männer komme bei ihr nicht zum Zuge – und in *dieser* bestehe der eigentliche Sündenfall der Menschheit.¹⁴¹

Halkes weist aber auch darauf hin, daß der Feminismus, wenn er wirksam sein soll, sich nicht nur mit revolutionären Befreiungsprogrammen befassen dürfe; er müsse auch für das Wirken des Geistes offen und empfänglich bleiben. Er müsse

¹³⁴ Vgl. dies.: Maria, die Frau, a. a. O., S. 64: »Als Maria ihre Base Elisabeth besucht, gerät sie nicht in Begeisterung, weil sie schwanger ist.« – In einigen Richtungen der feministischen Theologie allerdings scheint man der Versuchung einer Mythologisierung des Mutter-Seins zu unterliegen. Vgl. etwa Ingeborg Kruse: Alter Wein in neuen Schläuchen, in: Befreit zu Rede und Tanz. Frauen umschreiben ihr Gottesbild, hrsg. v. Angelika Schmidt-Biesalski, Stuttgart 1989, S. 83.

¹³⁵ Simone de Beauvoir warnte vor der »Falle der Mutterschaft«, die den Frauen ihre Freiheit und Aufstiegschancen nehme. Vgl. Alles in allem, Reinbek 1974, S. 450. – Auch dies., Interview von Alice Schwarzer, in: Der Spiegel 15 (1976), S. 195.

¹³⁶ Demosthenes Savramis: Die Stellung der Frau im Christentum. Theorie und Praxis unter besonderer Berücksichtigung Marias, in: Walter Schöpsdau (Hg.): Mariologie und Feminismus, a. a. O., S. 18–41; hier S. 29. – Vgl. auch Horst Goldstein, Art. »Frau«, in: Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung, a. a. O., S. 62–65.

¹³⁷ Vgl. Kurt Marti: Und Maria, a. a. O., S. 42.

¹³⁸ Rosemary Radford Ruether: Sexismus und die Rede von Gott, a. a. O., S. 186 f. – Für Christa Mulack ist die Mutter Jesu eine mutige Frau, die sich dem »patriarchalen Verbot einer außerehelichen Schwangerschaft« ausdrücklich widersetzt. Sie ist die erste Frau, »die sich nicht durch einen Mann definiert und auf eine Beziehung mit ihm beruft.« Vgl. Maria. Die geheime Göttin im Christentum, a. a. O., S. 192 und 195.

¹³⁹ Vgl. Christa Mulack: Maria. Die geheime Göttin im Christentum, a. a. O., S. 194.

¹⁴⁰ Vgl. Rosemary Radford Ruether: Frauen für eine neue Gesellschaft, a. a. O., S. 75.

¹⁴¹ Vgl. ebd., S. 75.

gleichsam »pendeln zwischen ›Fiat‹ und ›Magnifikat‹«, wobei es der Autorin angebracht erscheint, daß die *Frauen* sich vom Magnifikat inspirieren lassen, während die *Männer* sich die exemplarische Haltung des gläubigen Menschen im »Fiat« zu eigen machen.¹⁴² Mit weiblicher Aktivität und männlicher Rezeptivität könnte die Menschheit gesunden, so hebt auch Ruether hervor.¹⁴³

Im Magnifikat verkörpert Maria das Bild eines zum Heil gelangten Menschen.¹⁴⁴ Sie zeigt »die versöhnte Ganzheit von Frau und Mann, von Mensch und Natur, von Gott und Schöpfung.«¹⁴⁵ Nach Mulack stellt sie das Wissen um die Mitverantwortlichkeit des weiblichen Geschlechts an der Umgestaltung der Welt dar.¹⁴⁶ Würde die Mutter Jesu von allen Menschen in diesem Sinne verstanden, hebt Ruether hervor, »dann könnten auch die (heutigen) Frauen sagen: ›Meine Seele preist die Größe des Herrn.«¹⁴⁷

Soweit die feministischen Interpretationen des Magnifikats. Es ist offensichtlich, daß mangelnder Praxisbezug und ein idealisiertes Frauenbild nun nicht mehr die Probleme sind, die davon abhalten könnten, sich mit Maria zu beschäftigen. Die Mutter Jesu wird als eine moderne Feministin vorgestellt, die mit Erfolg gegen die Unterdrückungsstrukturen des Patriarchats zu Felde zieht. Ihr Lied erscheint nicht mehr als Lob auf die Größe und Allmacht Gottes. Es ist primär ein Protest gegen die entwürdigenden Zustände in dieser Welt. Allerdings kann nicht übersehen werden, daß die feministische Auslegung sich vielfach über das Selbstverständnis der Überlieferung hinwegsetzt. Wo aber Feminismus mit dem Anspruch auftritt, Theologie zu sein, dürfte eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den exegetischen und theologischen Denktraditionen nicht fehlen. Sagte nicht schon Luther mit vollem Recht: Das entscheidende »Wörtlein« im Magnifikat ist »Gott«?¹⁴⁸ Wenn man meint, hier einen Text weiblichen Aufbegehrens vor sich zu haben, dann muß man sich bewußt sein, daß man einen Bruch mit der herkömmlichen Theologie vollzieht.

5. Schluß

Bei allen Provokationen und Übertreibungen sollte man nicht übersehen, daß feministische Autorinnen und Autoren den Finger in eine tatsächlich vorhandene

¹⁴² Vgl. Catharina J. M. Halkes: *Maria, die Frau*, a. a. O., S. 67. – Auch dies.: *Maria und die Frauen*, in: *Concilium* (D) 19 (1983), S. 651.

¹⁴³ Vgl. Rosemary Radford Ruether: *Maria. Kirche in weiblicher Gestalt*, München 1980, S. 83. (Es handelt sich um eine gekürzte Fassung des Werkes: *Mary. The Feminine Face of the Church*, Philadelphia 1977) – In diesem Sinne auch Elizabeth Carroll: *Kann die Herrschaft der Männer gebrochen werden?* in: *Concilium* 16 (1980), S. 251–259.

¹⁴⁴ Catharina J. M. Halkes: *Gott hat nicht nur starke Söhne*, a. a. O., S. 94.

¹⁴⁵ Rosemary Radford Ruether: *Frauen für eine neue Gesellschaft*, a. a. O., S. 75 f.

¹⁴⁶ Vgl. Christa Mulack: *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*, a. a. O., S. 194.

¹⁴⁷ Rosemary Radford Ruether: *Frauen für eine neue Gesellschaft*, a. a. O., S. 75 f.

¹⁴⁸ Vgl. Martin Luther: *Das Magnificat*, in: *ausgewählte Werke*, hrsg. von H. H. Borchardt, Bd. 6, 2. Aufl. München 1934, S. 237.

Wunde legen. Frauen würden sich nicht so lautstark gegen die Macht wehren, wenn sich nicht eine ganze Reihe von ihnen von den Mächtigen ausgenützt fühlten. Sie würden sich nicht weigern, die Mutterschaft zu rühmen, wenn sie als Mütter in unserer Gesellschaft mehr Anerkennung fänden. Und schließlich wären die meisten von ihnen vielleicht auch zur Hingabe und zum Dienst an den Mitmenschen bereit, wenn noch mehr Männer sich ebenfalls darum bemühten. Dies könnte für die traditionelle Theologie eine Herausforderung bedeuten, auf die sie sich noch entschiedener einlassen sollte.

Dabei kann kein Zweifel daran bestehen, daß im Laufe der Zeit einige pastorale und theologische Ansätze sichtbar wurden, die weitreichende Konsequenzen für das Leben der katholischen Kirche haben könnten, wenn sie aufgegriffen und ausgearbeitet würden. Vielleicht darf man die Frage stellen, ob der feministische Protest mit gleicher Wucht in Theologie und Kirche eingebrochen wäre, wenn man eindeutiger und sensibler die Linie verfolgt hätte, die vor allem Faulhaber am Anfang des Jahrhunderts begonnen und Paul VI. gegen Mitte des Jahrhunderts ausdrücklich empfohlen hat.¹⁴⁹

Andererseits dürfen feministische Theologinnen und Theologen die klassischen Entwürfe nicht einfach ignorieren, die vom Glauben an den dreifaltigen Gott, von der Würde des Menschen und von dem Geschenk der göttlichen Gnade Zeugnis geben. Auch diese Ansätze sind in den letzten Jahren weiterentwickelt worden. Cantalamessa etwa stellte in seinen Magnifikat-Kommentaren heraus, wie auch heute die Haltung der Demut glaubwürdig zu vermitteln ist.¹⁵⁰ Zmijewski zeigte von neuem auf, wie man »Armut« und »Niedrigkeit« zugleich spirituell und sozial verstehen kann,¹⁵¹ und Auer erweiterte das Ideal der Mutterschaft um jenes der christlichen Jungfräulichkeit, als er Marias Lied interpretierte; er bemühte sich somit, die Mutter Jesu und die Frauen allgemein in ihrer inneren Selbständigkeit und in ihrer Unabhängigkeit vom Mann zu erfassen,¹⁵² womit er einigen Vertreterinnen der feministischen Theologie recht nahekommen dürfte.¹⁵³ Der evangelische Theologe Ulrich Wilckens hat in jüngster Zeit hervorgehoben, daß das Magnifikat »das konzentrierte Evangelium der ganzen Heilsgeschichte Gottes« ist, in dem Maria uns als »Vorbild des Glaubens« vor Augen gestellt wird: »Aller Lobpreis Mariens in der Kirche Christi ist der Sache nach ganz und allein Lobpreis Gottes und Lobpreis

¹⁴⁹ Vgl. Paul VI.: Apostolisches Schreiben *Marialis Cultus*, II, Nr.35: »Die Kirche hat ihren Gläubigen die Jungfrau Maria nicht als Vorbild hingestellt wegen einer bestimmten Lebensform und noch weniger wegen des heute fast überall überholten sozialen und kulturellen Rahmens, in dem das Leben sich abspielte, sondern immer nur deswegen, weil Maria in ihrer konkreten Situation vorbehaltlos und ganz bewußt dem Willen Gottes Folge geleistet hat, ... weil sie die erste und vollkommenste Jüngerin Christi gewesen ist« – darum ist sie überall und für immer gültiges Vorbild.

¹⁵⁰ Vgl. Raniero Cantalamessa: *Das Leben in Christus*, a. a. O., S. 251–254. – Ders.: *Maria, ein Spiegel für die Kirche*, a. a. O., S. 26.

¹⁵¹ Vgl. Josef Zmijewski: *Die Mutter des Messias. Maria in der Christusverkündigung des Neuen Testaments*, a. a. O., S. 103–105.

¹⁵² Vgl. Johann Auer: *Das Magnificat als Morgengebet der Immaculata*, a. a. O., Sp. 358.

¹⁵³ Vgl. etwa die Erläuterungen zum Bild der Jungfräulichkeit bei Catharina J. M. Halkes: *Eine »andere« Maria*, in: *Una Sancta* 32 (1977), S. 332 f.

Christi.«¹⁵⁴ Diese Gedanken haben bedauerlicherweise nicht für solch ein Aufsehen gesorgt wie die vorgestellten Interpretationen.¹⁵⁵ Doch wäre es nicht möglich, in dieser Richtung weiter zu vertiefen und so ein tragfähiges Fundament für berechtigte Anliegen der Frauen zu erarbeiten? Johannes Paul II. hat bereits damit begonnen. In seiner Enzyklika »Redemptoris Mater« wird er sowohl der christlichen Tradition als auch dem neuen Aufbruch gerecht, wenn er dazu ermahnt, die im Magnifikat enthaltenen *beiden* Elemente – »die Wahrheit über Gott, der rettet« und die »Bekundung seiner vorrangigen Liebe zu den Armen« – nicht voneinander zu trennen. Er unterstützt ausdrücklich die »Option für die Armen«¹⁵⁶ und hebt zugleich hervor, daß eine Befreiung aller Erniedrigten im umfassenden christlichen Sinn zu leisten ist.¹⁵⁷ Mir scheint, daß hier Perspektiven für eine Theologie der Zukunft liegen. Würde der kurz skizzierte Ansatz weiter entwickelt, dann könnte es vielleicht sein, daß die feministische Theologie eines Tages überflüssig wird, weil ihre grundsätzlichen Anliegen von der traditionellen Theologie aufgefangen worden sind.

¹⁵⁴ Ulrich Wilckens: Maria, die Mutter des Herrn, in evangelischer Sicht, in: Maria, die Mutter unseres Herrn. Eine evangelische Handreichung, hrsg. von Manfred Kießig, Lahr 1991, S. 109–120; hier S. 113 f. – Der Autor kann sich mit dieser Aussage wiederum auf Luther stützen, der hervorhebt, daß das Magnifikat »von den großen Taten und Werken Gottes« handelt. Vgl. Martin Luther: Das Magnificat, in: ausgewählte Werke, Bd. 6, a. a. O., S. 234.

¹⁵⁵ Nur kurz sei darauf hingewiesen, daß es auch Karl Rahner in seinen letzten Lebensjahren ein Anliegen war, die Aussagen der Mariologie mit den Anfragen der feministischen Theologie in Beziehung zu setzen. Vgl. Mut zur Marienverehrung, in: Karl Rahner; Marianne Dirks: Für eine neue Liebe zu Maria, Freiburg 1984, S. 11–33; zum Magnifikat besonders S. 23.

¹⁵⁶ Dies erkennen auch feministische Theologinnen an. Vgl. Elisabeth Gössmann: Maria und die Frauen, a. a. O., S. 56.

¹⁵⁷ Johannes Paul II.: Enzyklika Redemptoris Mater, 25. 3. 1987, Nr. 37.