

Wege der Mariologie

Elżbieta Adamiak

↑
0207

Eine Theologin, ein Theologe, die/der sich am Anfang des 21. Jahrhunderts mit Mariologie beschäftigt und einen Überblick über ihre/seine Disziplin geben will, stößt auf einige Schwierigkeiten. Das vorige Jahrhundert war nämlich mariologisch betrachtet paradox. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war das Interesse an Maria außerordentlich groß und damit die Fülle der Veröffentlichungen fast unüberschaubar, und 1950 wurde durch Pius XII. das Dogma von der Himmelfahrt Mariens verkündet. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) brachte den umfangreichsten lehramtlichen Text zu Maria - das achte Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*. Nach dem Konzil aber kam es zur theologischen „Wende“, die dazu geführt hat, dass Mariologie ihren besonderen Status verloren hat. Unter den nachkonziliaren Entwicklungen nenne ich drei, die unterschiedlichen Einfluss auf den dogmatischen Traktat über Maria hatten bzw. haben: die historisch-kritische Exegese, die Befreiungstheologie und die feministische Theologie. Alle drei haben einen ambivalenten, teilweise kritischen, teilweise affirmativen Zugang zu den verschiedenen mariologischen Aspekten erarbeitet. Alle drei stellten zwar vieles, was bisher angenommen wurde, in Frage, ermöglichten aber, das verlorene gemeinsame Glaubenserbe der mariologisch wichtigen theologischen Aussagen aller Christinnen und Christen in den Vordergrund zu stellen. Die mögliche mariologische Deutung der Idee von der „Hierarchie der Wahrheiten“ aus dem Ökumenedekret des Konzils *Unitatis Redintegratio* (Nr. 11) - die Unterscheidung der Glaubenswahrheiten in solche, die direkter und ursprünglicher das Fundament des Glaubens auszudrücken vermögen, und solche, die indirekter sind - inspiriert zu weiterführenden Initiativen in den ökumenischen Dialogen zu Maria.¹

Eine bleibende Herausforderung wird es sein, die geschichtlichen Wege der theologischen Reflexion über Maria nachzuvollziehen, wenn die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese unser Wissen zur historischen Maria in ein paar Sätzen zusammenfassen: 1. Maria war eine Jüdin, die im 1. Jahrhundert in Palästina gelebt hat. 2. Sie war die Mutter Jesu. 3. Wahrscheinlich hat sie Jesus bei seinem öffentlichen Wirken nicht begleitet. Maria hat Jesus, seine Lehre und sein Handeln größtenteils nicht verstanden. Und 4. Maria wurde Mitglied der sich formierenden, an Jesus als den Christus glaubenden Gemeinde. Wir können aber nicht sicher feststellen, ab wann sie diesem Glauben folgte.

Andererseits können wir schon in den Schriften des Neuen Testaments die Anfänge von zwei wichtigen theologischen Traditionen beobachten: 1. Maria wird auf eine außergewöhnliche Art und Weise Jesu Mutter - durch die heilige

Geisteskraft wird sie jungfräulich schwanger (bei Mt und Lk); 2. Maria wird in den späteren neutestamentlichen Texten als eine dargestellt, die das Gotteswort hört und danach handelt – als eine Frau, die Vorbild im Glauben sein kann (bei Lk und Joh).²

Christotypische, ekklesiotypische, anthropotypische Mariologie

Diese wenigen neutestamentlichen Texte zu Maria haben eine enorme Wirkungsgeschichte in Bezug auf die Dogmen, deren Geschichte ich im Folgenden grob skizzieren will. Dabei greife ich einen Vorschlag zur Systematisierung der verschiedenen mariologischen Ansätze auf, mit dem Heinrich Köster 1958 beim Mariologischen Kongress in Lourdes die damalige mariologische Debatte inhaltlich in zwei Richtungen gegliedert hat: *christotypisch* und *ekklesiotypisch*.³ Seiner Meinung nach tendierten einige Mariologen dazu, Maria in der Heilsgeschichte eher Christus, dem Erlöser, ähnlich darzustellen, andere wiederum betonten, dass sie der Kirche in ihrer Erlösungsbedürftigkeit ähnlich ist. Es gab auch Autoren, die sich zwischen diesen beiden Richtungen bewegten. Die nachfolgenden Diskussionen des Ansatzes von Köster wiesen darauf hin, dass sich diese beiden Tendenzen nicht voneinander trennen lassen: die christologische wie die ekklesiologische Dimension muss immer dabei sein, wenn es um Maria geht. Andererseits wurde dieser Vorschlag geschätzt, weil er ermöglichte, die Akzentuierungen bei den verschiedenen mariologischen Entwürfen zu unterscheiden.

Im Hinblick auf die nachkonziliare Entwicklung in der Mariologie ist es hilfreich, eine dritte Richtung hinzuzufügen: eine, die in Maria vor allem einen Menschen, eine Frau sieht – nennen wir sie *anthropotypische*. Mit der ekklesiotypischen hat sie gemeinsam, dass sie Maria als eine von uns betrachtet. Betonte die ekklesiotypische Richtung die Vorbildfunktion Marias für die Gemeinschaft, geht es in der anthropotypischen in erster Linie um sie als Mensch und damit als Vorbild für uns einzelne Menschen – Frau wie Mann.

Wichtig ist auch, dass die Vertreterinnen und Vertreter beider bzw. aller drei Richtungen nicht um historische Tatsachen der dogmatischen Entwicklung ringen, sondern sie unterschiedlich interpretieren. Die christotypische Richtung hat viele Marientitel hervorgebracht, die in christologischen Aussagen ihre Parallelen haben, angefangen von der ersten, von den Kirchenvätern gezeichnete Parallele, die neben Christus – den zweiten Adam – Maria als die zweite Eva stellt (bemerkenswert ist, dass die Bedeutung Adams dabei aufs männliche Geschlecht begrenzt wird, was die Repräsentation des Weiblichen symbolisch nötig macht). So wie Christus der einzige Mittler genannt wird, ist Maria die Mittlerin, so wie er der Erlöser ist, ist sie die Miterlöserin, er – in allem uns ähnlich bis auf die Sünde (Hebr 4,15), sie – heilig vom Beginn ihrer Existenz an. Das Paradoxe in diesem Denken ist, dass, obwohl dogmengeschichtlich gesehen Maria ursprünglich in den christologischen Debatten eher die Funktion einer „Zeugin“ für die Wahrheit

über Christus hatte und damit darüber, wie unser Heil in ihm möglich ist, sie sich in diesem Denken parallel „selbständig“ macht und sich damit zu einer parallelen Größe *neben* Jesus Christus entwickelt.

In Kösters Unterscheidung war die ekklesiotypische Strömung diejenige, die deutlich die Zugehörigkeit Marias zur Kirche betonte, ihr Dasein innerhalb der Kirche, ihren Status als Mitglied und Tochter der Kirche oder – um mit den Kirchenvätern und dem 2. Vatikanischen Konzil zu sprechen – Maria als Typus, Vorbild der Kirche. Oder auch, wie es in neueren päpstlichen Verlautbarungen heißt: Maria als unsere Schwester im Glauben, Jüngerin ihres Sohnes, die zugleich Lehrerin der anderen Schwestern und Brüder in der Gemeinschaft der Kirche ist.⁴ Kösters Unterscheidung vereint hier also sowohl die gemeinschaftliche als auch die individuelle Bedeutung des Vorbildcharakters Marias.

Einblick in die Entwicklung der Mariendogmen

Bei allen mariologisch bedeutenden Lehraussagen können alle drei Dimensionen analysiert werden. Ich beschränke mich auf die wichtigsten, in der römisch-katholischen Theologie als Dogmen geltenden vier Lehren zu Maria:

- Maria ist die Gottesmutter (griech. *theotókos*). Dieses Dogma wurde beim Konzil zu Ephesus 431 n. Chr. feierlich angenommen.
- Maria hat Jesus jungfräulich empfangen und ist zeitlebens Jungfrau geblieben. Die Jungfräulichkeit Mariens wurde nie feierlich definiert, gehörte aber von Anfang an im Sinne der jungfräulichen Empfängnis Jesu zu den Glaubensbekenntnissen bei Taufen. Dann entwickelte sich daraus die Überzeugung, dass Maria auch *während* und *nach* der Geburt Jesu jungfräulich geblieben ist. (In kirchlichen Dokumenten als immerwährende Jungfräulichkeit bezeichnet, findet sich diese Annahme zum ersten Mal in den Dokumenten des Zweiten Konzils zu Konstantinopel von 553 n. Chr.)
- Maria ist unbefleckt empfangen, d.h. vom ersten Moment ihrer Existenz an vor der Erbschuld bewahrt geblieben. Diese Lehre wurde von Pius IX. 1854 feierlich dogmatisiert.
- Maria ist mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen worden. Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel wurde 1950 von Pius XII. definiert.⁵

Alle diese Dogmen entwickelten sich in einem als christotypisch identifizierten Paradigma. Es gab im engeren Sinn kaum mariologische Häresien, die zu Mariendogmen geführt haben. Es gab aber christologische Auseinandersetzungen, in denen Maria die Funktion einer „Wächterin“ für rechtgläubige Aussagen über Christus ausübte.

Ganz eindeutig zeigt dies das Ringen um Formulierungen, die Jesus Christus als wahren Gott und wahren Menschen und zugleich als den Einen beschreiben, ein Ringen, das im 4. und 5. Jahrhundert seinen Gipfel in der Auseinandersetzung zwischen Nestorius und Kyrill von Alexandrien fand. War für Kyrill der Marientitel *theotókos* richtig und ausreichend, um den Glauben an Jesus Christus

auszudrücken, befand Nestorius den Titel *Christotókos* für richtig, weil er besser wiederzugeben vermag, dass Jesus Christus sowohl menschlicher als auch göttlicher Natur war. Nestorius selbst hatte den *theotókos*-Titel nicht abgelehnt, sondern ihn immer zusammen mit dem anderen – *anthropotókos*, also Menschenmutter – benutzt. In dem Sinne vertrat Nestorius die später nach ihm benannte Häresie nicht.⁶ Nichtsdestotrotz wurde er in der Hitze des Gefechts aus seinem Amt entlassen, und seine Lehre wurde verurteilt. Das Konzil zu Ephesus (431) und die Einigungsformel (433), die den *theotókos*-Titel annahm, haben den entscheidenden Impuls für die Entstehung der mit Maria verbundenen und später auch auf sie gerichteten Verehrung gegeben.

Die weitere Entwicklung skizziere ich aus Platzgründen nur grob. Sicher hing die Entwicklung der Marienverehrung ursprünglich eng mit der Entwicklung des liturgischen Feierns zusammen und entfaltete sich im Rahmen einer bereits vorhandenen Heiligenverehrung – vor allem der Märtyrer- und Märtyrerinnenkulte.⁷ Die wichtigsten Formen dieser Verehrung waren das liturgische Erinnern und eine Lebenspraxis, die sich an ihrem Beispiel orientierte. Erst viel später entwickelten sich Gebetsformen, in denen es um die Anrufung Mariens ging. Obwohl die Ursprünge der Marienverehrung also christologisch gedacht waren, hatten sie auch Folgen, die weder im Blick noch geplant waren. An verschiedenen Orten und Zeiten im Jahr, an Sitten und Gebräuchen, sowie an ikonographischen Darstellungen kann man beobachten, wie Marienverehrung auch Elemente unterschiedlicher früherer Göttinnenkulte in sich aufgenommen hat.⁸ Auch in anderen christlichen Bereichen fanden diese Inkulturationsprozesse statt, etwa bei der Festlegung des Datums des Weihnachtsfestes.

Die Folgen dieser Entwicklung sind weitreichend. Zwar wird theologisch immer wieder betont, dass Maria – wie jedes Geschöpf, wie jeder Mensch – angesichts des Einen Gottes in der Trinität untergeordnet bleibt, dass sie die Begnadete, die Empfangende ist. In der Praxis der römisch-katholischen Marienverehrung tritt jedoch immer wieder eine andere Maria in Erscheinung, eine, die eine selbständige Größe ist, die neben Jesus Christus als „gleichberechtigt“ erscheint. Mehr noch – sie wird ihm gegenübergestellt oder sie ersetzt ihn!⁹ Wieder gilt, dass Maria nicht als Mensch, sondern eher als eine symbolische Gestalt die Funktion der eindeutig in der Volksfrömmigkeit fehlenden weiblichen Dimension Gottes erfüllt.¹⁰ Diesen Me-

Die Autorin

Elzbieta Adamiak, geb. 1964, Dr. theol., studierte katholische Theologie in Lublin, Regensburg und Nimwegen. Sie unterrichtet Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Adam-Mickiewicz-Universität in Poznan (Posen), Polen. Sie promovierte über das Marienbild in der feministischen Theologie von Catharina Halkes. Forschungsthemen: Mariologie, feministische Theologie, Frauen in der Bibel, *Communio Sanctorum* in ökumenischer Perspektive. Veröffentlichungen u.a.: *Milczaca obecność. O roli kobiety w Kościele* (Warschau 1999), *Kobiety w Biblii. Stary Testament* (Kraków 2006), *Traktat o Maryi* (Warschau 2006). *Mitautorin und Mitherausgeberin* (mit Rebecka J. Anic und Kornélia Buday) von „Theologische Frauenforschung in Mittel-Ost-Europa“, *„Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen“* 11 (2003). Anschrift: Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, ul. Wieżowa 2-4, 61-111 Poznan, Polen. E-Mail: eadamiak@amu.edu.pl.

chanismus können wir an mehreren göttlichen Eigenschaften beobachten: Kommt im Verständnis der Vaterschaft Gottes die Beschreibung seiner göttlichen Sorge um die Welt zu kurz, so wird in Maria das mütterliche Antlitz Gottes gesehen. Wird in Christus seine strafende Gerechtigkeit hervorgehoben, erscheint Maria als die Barmherzige. Gerät die unfassbare Anwesenheit des Heiligen Geistes fast in Vergessenheit, kommt sie in Form der besonders nahen, bei einigen Theologen fast hypostatisch zu nennenden Vereinigung der heiligen Geistes mit Maria zurück. Dies alles sind natürlich keine Hauptströmungen der christlichen Tradition. In ihnen bleibt aber eine lebendige Quelle einer nicht auf ein Geschlecht beschränkten Sprache von Gott erhalten.

In dieser Entwicklung der Marienlehre und -verehrung spielte auch der Glaube an ihre Jungfrauengeburt eine wichtige Rolle. Analog, obwohl nicht so offensichtlich, ist er verbunden mit dem Glauben an Jesus Christus, der „durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria“ Mensch geworden ist. Die Gottessohnschaft Jesu steht hier im Mittelpunkt, Marias jungfräuliche Mutterschaft wird als ein Zeichen dafür verstanden. Also nur ein Zeichen – so die verbreitete Meinung katholischer Theologinnen und Theologen – und kein konstitutiver Grund dafür. Aber ein gegebenes Zeichen.¹¹

Der Glaube an die Jungfrauengeburt Jesu bekam einen zusätzlichen Aspekt im Hinblick auf die Lehre von der Erbsünde bei Augustinus – sie half zu erklären, wie Jesus als wahrer Mensch ohne Sünde in die Welt kam. Die Komplexität der Problematik und ihre Verflechtung mit unterschiedlichen anthropologischen Vorstellungen, vor allem im Hinblick auf die – nur passive oder auch aktive – Frauenrolle in der menschlichen Fortpflanzung, hat in unüberbietbarer Weise Elisabeth Gössmann am Beispiel der mittelalterlichen Auseinandersetzungen zwischen Dominikanern und Franziskanern¹² analysiert. War die dominikanische Schule mit Thomas von Aquin von der passiven Rolle der Frau bei der Fortpflanzung ausgegangen, reichte für sie aus, mit Jungfrauengeburt jeden Einfluss des Mannes in der Erbsündeübertragung auszuschließen. Die Heiligung Mariens bereits im Leib ihrer Mutter diente dazu, sie von dem ihr vom Vater übertragenen Rest des sündigen Erbes zu reinigen. Weil die Franziskaner mit Johannes Duns Scotus eine aktive Rolle der Frauen und damit auch Marias annahmen, war für sie eine weitere Entwicklung theologisch notwendig. Sie „musste“ von der Erbsünde befreit werden. So entstanden die Fundamente der Lehre, die Jahrhunderte später feierlich angenommen werden sollte. Die Verbindung zwischen der „Unbefleckten Empfängnis Marias“ und der Christologie besteht also nicht nur darin, dass sie dieses Privileg dank der besonderen Erlösungsgnade bekommen hat, sondern auch darin, das Erlösungsgeheimnis in Christus zu erklären, auch wenn diese Verbindung nicht so direkt ist wie beim Titel *theotókos* und der Jungfrauengeburt.

Beim bis heute letzten Mariendogma – dem ihrer Himmelfahrt – gab es keine Argumente dieser Art, die es theologisch notwendig gemacht hätten. Die grundsätzliche Idee bleibt aber christologisch: Die einmalig nahe Beziehung zwischen Maria und ihrem Sohn kennt keine Grenzen. Maria bleibt als ganze – um mit der

damaligen Anthropologie zu sprechen „mit Leib und Seele“ - und über die Todesgrenze hinaus lebendig vereint mit Jesus. Die Gläubigen können die Gemeinschaft mit ihr und ihre Fürbitte hier und jetzt erfahren.

Maria – Symbol der Kirche und der Menschen

Mittels der ekklesiotypischen Perspektive, in der Maria als weibliches Symbol der Kirche verstanden wird¹³, werden die mariologischen Dogmen analog auf die Kirche bezogen. So gesehen wird die Kirche durch Glauben zur Mutter, die das neue Leben, d.h. neue Mitglieder der Gemeinschaft durch das verkündete Wort und die Taufe hervorbringt. Die Kirche ist Jungfrau, indem sie Christus treu im Glauben, stark in der Hoffnung und ehrlich in der Liebe bleibt.¹⁴ Die Kirche als „unbefleckt empfangene“ entspricht der Vision des Epheserbriefes: die Kirche, heilig und makellos (Eph 5,27). In der Himmelfahrt Mariens wird die Hoffnung der Kirche ausgedrückt. In Maria sieht die Kirche ihren Anfang und ihr eschatologisches Bild - die Kirche so, wie sie hofft zu werden: in der Einheit mit Gott im Heiligen Geist durch Jesus Christus.¹⁵

Die hier nur grob skizzierte Möglichkeit der neuen Interpretation der Mariendogmen im Hinblick auf die Kirche zeigt eine markante Verschiebung: Wurde in der christotypischen Deutung das Einmalige und Außergewöhnliche der Erfahrung Marias in ihrer Beziehung zu Jesus betont, kommt hier das Gemeinsame mit den Erfahrungen der Getauften (oder noch breiter - aller Menschen) zum Tragen. Das spiegelt sich auch wider in der Art und Weise, welche Rolle Marias Geschlecht, ihr Frausein in den Interpretationen spielt. Bei der christotypischen Sicht der Gottesmutterchaft, der Jungfrauengeburt oder der Unbefleckten Empfängnis ist es unmittelbar und direkt wichtig. Bei den ekklesiotypischen Deutungen wird vor allem die Haltung Mariens, vor allem ihr Glaube, akzentuiert. Ihr Frausein scheint also nicht im Vordergrund zu stehen. Zuweilen wird jedoch die rezeptive, Gnade empfangende Maria auf eine symbolische Ebene gehoben und mit entsprechenden kulturell geltenden Weiblichkeitskonzepten in Zusammenhang gebracht. Dann wird auch hier, obwohl indirekt, Maria als Frau eine Projektionsfläche, was kritisch betrachtet werden muss.

Bei den anthropotypischen Interpretationen kann jedenfalls die Gemeinsamkeit unserer und Marias Erfahrung hervorgehoben werden - also etwa ihre Mutterschaft nicht als Frauenrolle, sondern als Mutterschaft durch den Glauben. Dieses theologische Motiv kommt in *Lumen Gentium* (Nr. 58) als „Wallfahrt Mariens im Glauben“ zum Ausdruck und wird in der Enzyklika *Redemptoris Mater* von Johannes Paul II. weiterentwickelt. Marias Glauben wird als ein Weg verstanden, der nicht ohne schwierige, dunkle Momente ist, so wie auch viele menschliche Lebenswege.

Gehört die Betonung des Glaubens Mariens zur tief verwurzelten christlichen Tradition, sind die anthropotypischen Interpretationen der Unbefleckt Empfangenen und der in den Himmel Aufgenommenen jüngerer Datums. Theologen und

Theologinnen wie Wolfgang Beinert, Jacek Bolewski, Donald Flanagan, Elizabeth Johnson, Józef Majewski oder Karl Rahner weisen darauf hin, dass die zwei letzten Mariendogmen über einen Menschen das aussagen, was wesentlich über das Heil von allen gesagt werden kann: dass das Heil jedes Menschen und aller Menschen eine Gnadengabe ist. So wie Maria von Anfang ihrer Existenz an von Gottes heilbringender Liebe erfüllt ist, so hat jede und jeder von uns in einem gewissen Maß von Anfang an Anteil an dieser Liebe. Gottes Zuwendung und Gnade in Christus ist ursprünglicher und stärker als die Macht der Erbsünde. Es gibt keinen Moment in unserer Existenz, der nicht von Gottes Liebe und Freundschaft gekennzeichnet wäre. Jede und jeder erfährt Gottes Zuwendung entsprechend ihrer/seiner Berufung. So können wir auch den Unterschied zwischen Marias einmaliger Berufung zur Mutterschaft Jesu und der einmaligen Berufung einer/eines jeden von uns bewahren.

Ähnlich die Lehre über die Himmelfahrt Mariens - das, was hier über die konkrete Person ausgesagt wird, hoffen wir auch für uns, dass wir in der Gemeinschaft mit Gott und den anderen Menschen sein werden. Die Himmelfahrt Mariens wird hier zum Symbol der eschatologischen Wandlung des ganzen Menschen dank der Gnade Gottes im auferstandenen Christus. So wie Marias einmalige Berufung ihre Erfüllung gefunden hat, so wird es - hoffen wir - in dem einmaligen Leben jeder/es von uns sein.

Unter der anthropotypischen Perspektive sollen auch Ansätze der feministischen Theologie nicht unerwähnt bleiben.¹⁶ Auf der einen Seite werden von feministischen Theologinnen, die sich mit Maria auseinandergesetzt haben, manche für Frauen problematische Aspekte der Wirkungsgeschichte des kirchlichen Marienbildes kritisiert, besonders die Stilisierung Marias als Jungfrau und Mutter zugleich zum Modell für real lebende Frauen. Auf der anderen Seite werden neue Bilder von Maria entwickelt, die sich auf zwei Hauptmotive konzentrieren. Das eine hebt Maria als Jungfrau hervor und versteht sie feministisch - als Ausdruck der Selbstbestimmung und Autonomie von Frauen. Das andere stellt - im Sinne einer feministischen Mariologie der Befreiung - die Maria des Magnifikat ins Zentrum als eine, die Befreiung von Unterdrückung aller Art und damit auch der Frauenunterdrückung dank Gottes Zuwendung verkündet.

Fazit

Die Analyse der Entwicklung der Mariendogmen und einiger ihrer neueren Interpretationen führt zur Schlussfolgerung, dass alle vorliegenden theologischen Entwürfe zu ihrer Person größtenteils Konstruktionen waren und sind, in denen es nicht um Maria als solche ging. Schon das Neue Testament, die vorrangige Quelle für die ganze weitere theologische Reflexion, spricht über Maria nicht um ihrer selbst willen, sondern im Dienste des verkündeten Heils in Jesus Christus. Es gilt also auch für heutige Auseinandersetzungen auf diesem Gebiet, bewusst zu sein und offen zu legen, welche leitenden theologischen Annahmen, Akzentuierungen und Interessen die eigene Reflexion bestimmen.

¹ Vgl. H. George Anderson u.a. (Hg.), *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, Augsburg/Minneapolis 1992; Groupe de Dombes, *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, Frankfurt/Paderborn 1999; und das Ergebnis des ersten ökumenischen Dialogs zu Maria auf Weltebene: Anglican Roman-Catholic International Commission, *Mary: Grace and Hope in Christ, The Seattle Statement*, 2004, Textausgabe hg. von Donald Bolen u. Gregory Cameron, London/New York 2006.

² Die weitere exegetische Diskussion kann hier nicht vorgestellt werden. Vgl. Raymond E. Brown u.a. (Hg.), *Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, New York 1978; Józef Majewski, „*Blogoslawic mnie beda*“. *Nowotestamentalny obraz Matki Pana wedlug katolicko-luterskiego dialogu w USA*, Lublin 1997.

³ Heinrich Köster, *Quid iuxta*, in: *Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno MCMLVIII celebrati*, Bd. VII, Rom 1959, 21f.

⁴ Alle drei Titel bei Papst Paul VI., *Marialis Cultus*, Rom 1974, 56; 35; 21; vgl. Papst Johannes Paul II, *Redemptoris Mater*, Rom 1987, 20; 41 (Maria als Jüngerin).

⁵ Vgl. Wolfgang Beinert, *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung*, in: ders./Heinrich Petri (Hg.), *Handbuch der Marienkunde*, Bd. 1, Regensburg ²1996, bes. 306-341; Alois Müller/Dorothea Sattler, *Mariologie*, in: Theodor Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf ³2000, 155-187.

⁶ Stanislaw C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, 129-132.

⁷ Siehe die exzellente Darstellung dieser Prozesse bei Elizabeth A. Johnson, *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, London 1998.

⁸ Unter den vielen Veröffentlichungen, die dies dokumentieren, siehe Marina Warner, *Maria. Geburt, Triumph, Niedergang - Rückkehr eines Mythos?*, München 1982.

⁹ Ähnliche Prozesse bei Maria können in Bezug auf jede Person der Trinität beobachtet werden.

¹⁰ Siehe Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Feminist Spirituality, Christian Identity and Catholic Vision*, in: *Womanspritz Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York 1979, 139-142; Elizabeth A. Johnson, *Mary and the Image of God*, in: Doris Donnelly (Hg.), *Mary, Woman of Nazareth*, New York 1989, 34-37.

¹¹ Jedenfalls stießen diejenigen, die es nur auf der symbolischen Ebene sehen wollten, auf Widerstand und Schwierigkeiten seitens der Glaubenskongregation.

¹² Elisabeth Gössmann, *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters*, München 1957, 138-174; dies., *Mariologie*, in: dies. u.a. (Hg.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh ²2002, 395.

¹³ Rosemary Radford Ruether, *Maria - Kirche in weiblicher Gestalt*, München 1978.

¹⁴ Siehe Vaticanum II, *Lumen Gentium*, Nr. 63-64.

¹⁵ Ebd., Nr. 68.

¹⁶ Als Pionierin der feministischen Theologie in Europa, der ich viel verdanke, sei Catharina Halkes genannt. Vgl. nur ihren Impuls: „Flügelaltar für Maria“, in: dies., *Gott hat nicht nur starke Söhne*, Gütersloh 1980, 92-118. Siehe auch meine Monographie: *Blogoslawiona miedzy niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997.