

Ein Meilenstein der Mariologie

Das Marienkapitel der Kirchenkonstitution

von Joachim Schmiedl

„Unter den mannigfachen Bewegungen, die von der Lebendigkeit kirchlichen Lebens zeugen, ist die marianische in unseren Tagen nicht die schwächste. Kaum eine andere aber von den innerkirchlichen Bewegungen scheint heute so wie sie im Widerstreit der theologischen und seelsorgspraktischen Meinungen zu stehen.“¹

Mit diesen Sätzen eröffnete der Frankfurter Jesuitendogmatiker *Otto Semmelroth* in der letzten Ausgabe des Jahrgangs 1949 der Zeitschrift „Geist und Leben“ einen Überblicksartikel über marianische Theologie und Frömmigkeit. Die deutsche Theologie zeichne sich durch „Zurückhaltung und Vorsicht“² aus, weshalb man auch nicht unter denen zu finden sei, welche die mariologische Entwicklung vorantreiben. Schuld daran sei weniger ein mariologischer Minimalismus, sondern eher eine Rücksichtnahme auf den Protestantismus und dessen Anliegen, die „Frömmigkeit wieder mehr vom Zentralen her zu begründen und das Leben der Kirche von den unwesentlichen, allzu volkstümlichen, den Glauben verfälschenden Frömmigkeitsformen zu reinigen“³. *Semmelroth* sieht die deutsche Theologie im Bann des Nominalismus, „einer einseitig individualistischen und zersetzenden Betrachtungsweise“⁴. Er beklagt, dass man Maria nur als

Einzelperson sehe und nicht in das Gesamt des Heilsgeschehens hineinstelle. Maria werde in braver Tugendhaftigkeit gezeichnet, dadurch aber auch in bloßes Gefühl aufgelöst. Dennoch konnte *Semmelroth* eine gewisse marianische Bewegung konstatieren. Er sah diese in dem Ringen um ein Grundprinzip der Mariologie, aber auch in Ansätzen marianischer Erneuerungsbewegungen, unter denen er unter anderem Schönstatt nannte. *Semmelroth* schloss seinen Artikel:

„Gerade die Tatsache, daß in Maria die Kirche sich selbst erkennt, ist die Kraft, die der Marienverehrung ihre Unüberwindlichkeit und Spontaneität gibt. Von der Kirche her wird auch die Mariologie einen neuen Zugang gewinnen müssen, um zu größerer theologischer Klarheit zu kommen und der marianischen Frömmigkeit ihre objektive Rechtfertigung und damit neue Lebendigkeit zu geben.“⁵

1 SEMMELROTH, Otto, *Marianische Theologie und Frömmigkeit in der Kirchengeschichte der Neuzeit*, in: *Geist und Leben* 22 (1949), Nr. 6, 435-442, hier: 435.

2 *Semmelroth* (1949), *Marianische Theologie*, 435.

3 *Semmelroth* (1949), *Marianische Theologie*, 436-437.

4 *Semmelroth* (1949), *Marianische Theologie*, 437.

5 *Semmelroth* (1949), *Marianische Theologie*, 442.

Otto Semmelroth gehörte auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu den großen Theologen, die zur Erarbeitung der Kirchenkonstitution und der Einfügung des Marienkapitels beitrugen. Dass es dazu kam, war alles andere als selbstverständlich.

1. Die Mariologie der 1950er-Jahre

Am 1. November 1950 verkündete Papst Pius XII. das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel. Zur Hundertjahrfeier des Immaculata-Dogmas rief derselbe Papst 1954 ein Marianisches Jahr aus. Das „marianische Zeitalter“⁶ erreichte seinen Höhepunkt. Andere theologische Themen und religiöse Formen wurden in den Hintergrund gedrängt. „Die mariologische und marianische Literatur wurde unübersehbar, entsprechende Bekundungen marianischer Frömmigkeit beherrschten das Feld.“⁷ Die Zahl der Veröffentlichungen ging in die Zehntausende⁸. Mentalitätsprägung war nach wie vor die Handbuch-Theologie, der nach *José Maria Bover SJ* ein dreifaches Merkmal zukam: „ein gesunder Positivismus, durch den sich die Mariologen, die sich nicht mit einer Konvenienzargumentation begnügen, bereits auf kritische Weise der Schrift und der Tradition nähern; eine Suche nach der *organischen Einheit* des Traktates, wobei jeder einzelne seiner Teile mit dessen oberstem Prinzip verknüpft wird; und schließlich eine *historische Erforschung* der Entwicklung der einzelnen Wahrheiten durch Beachtung der einzelnen Schritte und Faktoren solcher Entwicklung“⁹. In den Hand-

büchern ging es vor allem um die Klärung der Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie. Dabei kreisten die unterschiedlichen Positionen immer um die Mutter-schaft Marias. Durch die Exegese wurde die Mariologie nicht nur infrage gestellt, sondern auch bereichert. Gottesmutter-schaft (leiblich und geistig), Gewinnung des Grundprinzips aus der Heiligen Schrift und Verbindung mit dem kirchlichen Mainstream machten die Mariologie der 1950er-Jahre aus.

Einige Beispiele mögen das verdeutlichen. Der bereits erwähnte *Otto Semmelroth* legte 1949 eine Schrift vor, in der er sich um den „organischen Aufbau des Marien-geheimnisses“ mühte. Hinter der Gottesmutter-schaft Marias suchte er nach der Mitte des Heilsgeschehens. Er sah diese im ganzen Christus, dem historischen Christus mit seiner Braut, der Kirche. Von daher kam *Semmelroth* zu folgender These: „Grundgeheimnis der Mariologie wird also

6 Vgl. ZIEGENAUS, Anton (Hg.), *Das marianische Zeitalter. Entstehung – Gehalt – bleibende Bedeutung* (Mariologische Studien 14), Regensburg 2002.

7 SÖLL, Georg, *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, in: *Beinert, Wolfgang / Petri, Heinrich* (Hg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, 93-231, hier: 223.

8 *Giuseppe Bessutti* weist für den Zeitraum zwischen 1947 und 1952 insgesamt 111 777 mariologische Titel nach, *A. Roskovány* zum Thema Unbefleckte Empfängnis 24 595 Veröffentlichungen; vgl. *Söll* (1984), *Maria in der Geschichte*, 221.

9 DE FIORES, Stefano, *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, in: *Beinert, Wolfgang / Petri, Heinrich* (Hg.), *Handbuch der Marienkunde*. Bd 1: *Theologische Grundlegung, geistliches Leben*, 2., völlig neu bearb. Aufl., Regensburg 1996, 99-266, 239.

jenes sein, das Maria in die engste Nähe zu dieser Mitte der Heilsoökonomie, der Kirche, bringt.“¹⁰ – „Maria steht als Urbild in engster Verbindung mit der Kirche, weil sie die Kirche im Keim ist, weil sie das Gnadenpleroma der Kirche in sich trägt, das sich aus ihr in die raumzeitlich sich entfaltende Kirche ergießt.“¹¹ Maria als Urbild der Kirche und damit als Stellvertreterin der Menschheit bei der Erlösung – dieses Thema wurde in den folgenden Jahren mehrfach aufgegriffen. Beachtenswert ist vor allem die unter Federführung des Pallottiners Heinrich Maria Köster¹² durchgeführte Tagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie im Marianischen Jahr 1954, die sich mit der heilsgeschichtlichen Stellvertretung der Menschheit durch Maria auseinandersetzte¹³. In der Zusammenfassung der päpstlichen Lehraussagen sehen die Autoren Maria als Stellvertreterin der Menschheit vor allem bei der Verkündigung, aber auch durch ihr Handeln „in engster Verbindung mit Christus“¹⁴, bis unter das Kreuz. Die dafür gebrauchten Ausdrücke sind: *socia Salvatoris* (Gefährtin des Erlösers), *consors Christi* (Schicksalsgefährtin Christi), *reparatrix generis humani* (Wiederherstellerin des Menschengeschlechts).

Diese inhaltliche Konvergenz vorkonziliarer Mariologie wurde unterstrichen durch hermeneutische Überlegungen. René Laurentin sah in der Kirche ein klareres Bewusstsein des Glaubens wirksam: „Kurz gesagt, es findet ein Fortschritt statt innerhalb der Identität, d. h. ein Fortschritt, obwohl das, was fortschreitet, ein und dasselbe bleibt: eine Entwicklung, aber nicht im

Sinn einer völlig neue Bestandteile hereinnehmenden Evolution.“¹⁵ Laurentin schloss sich am Ende seines kurzen Traktats der *Semmelroth*-These an: „Je mehr sie [die Kirche, JS] ihrer Grenzen, ihrer Unzulänglichkeiten, ihrer Mühseligkeiten inne wird, desto klarer erkennt sie in Maria ihr Ideal und Urbild, desto mehr verehrt sie sie als das Muster und Programm ihrer Erfüllung, desto tiefer erfasst sie den Wert ihres täglichen Beistandes.“¹⁶ Mariologie müsse folglich „in dem fruchtbaren Spannungsfeld zwischen der Christologie und der Ekklesiologie“¹⁷ betrieben werden. Auch *Heinrich Maria Köster* hob 1961 in der Einleitung zu seiner kleinen Mariologie zwei Momente hervor, an denen sich die Beschäftigung mit Maria abarbeiten müsse: „Maria ist die reinste, reifste und reichste Verwirklichung der

10 SEMMELROTH, Otto, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Marien Geheimnisses*, Würzburg 1950, 39.

11 *Semmelroth* (1950), Urbild, 40.

12 Zur Mariologie Kösters vgl. HARTMANN, Stefan, *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters* (Eichstätter Studien N.F., 61), Regensburg 2009.

13 Vgl. FECKES, Carl (Hg.), *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria. Ehrengabe an die Unbefleckt Empfangene von der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen dargereicht*, Paderborn 1954.

14 SCHWERDT, Karl, *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria nach der päpstlichen Lehrverkündigung in den letzten hundert Jahren*, in: Feckes, Carl (Hg.), *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria. Ehrengabe an die Unbefleckt Empfangene von der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen dargereicht*, Paderborn 1954, 1-25, hier: 24.

15 LAURENTIN, René, *Kurzer Traktat der Marianischen Theologie*, Regensburg 1959, 116.

16 Laurentin (1959), Kurzer Traktat, 192.

17 Laurentin (1959), Kurzer Traktat, 195.

Kirche, der Braut und Gattin des Sohnes Gottes.“¹⁸ Aber ihr Bild entschleierte sich erst im Lauf einer Entwicklung und kenne eine Geschichte.

Die Mariologie am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils war in einigen wichtigen Vertretern sowohl heilsgeschichtlich als auch ekklesiologisch orientiert. Bis die lehramtliche Ausrichtung diesen theologischen Einsichten folgte, bedurfte es freilich heftiger Kontroversen. Denn auf dem Konzil standen Vertreter der heilsgeschichtlichen Mariologie solchen der „Privilegienmariologie“¹⁹ gegenüber.

2. Das Ringen um den Platz der Mariologie auf dem Konzil

Eines der für das Konzil vorbereiteten Schemata beschäftigte sich mit Maria, der Mutter Gottes und Mutter der Menschen. Basierend auf rund 600 Eingaben, sollten Irrtümer bezüglich der Jungfräulichkeit Marias, ihrer Mitwirkung bei der Erlösung und ihres Todes zurückgewiesen werden. In sechs Abschnitten handelte der Entwurf über die enge Verbindung zwischen Christus und Maria, die Aufgabe Marias in der Heilsoökonomie, ihre Titel („neue Eva“, „Mittlerin“), ihre Privilegien, ihre Verehrung und die Förderung der christlichen Einheit. Trotz allen Aufgreifens der Voten der Konzilsväter fehlte eine organische Einbindung der biblischen Zeugnisse. „Die mariologischen Konklusionen lassen nicht erkennen, wie Maria im Rahmen der faktischen Geschichte der Menschen mit deren Sündhaftigkeit und unter raumzeit-

lichen und gesellschaftlichen Bedingungen gedacht werden soll. Kurz: Es wird eine ‚Vollendungs‘-Mariologie, keine ‚geschichtliche‘ Mariologie vorgestellt.“²⁰

Als in der zweiten Sitzungsperiode ein völlig neuer Entwurf für das Kirchenschema vorgelegt wurde, stellte sich auch die Frage nach dem Schicksal des Marienschemas. Die Argumente gegen oder für eine Einbindung in das Kirchenschema wurden vom philippinischen Kardinal Santos und vom Wiener Kardinal König vorgetragen²¹. Santos betonte die Einzigartigkeit Marias als Glied der Kirche und verlangte eine

18 KÖSTER, Heinrich Maria, *Die Frau, die Christi Mutter war. Kleine marianische Theologie. 1. Teil: Das Zeugnis des Glaubens* (Der Christ in der Welt. VIII. Reihe: Das religiöse Leben 9. Band, I. Teil), Aschaffenburg 1961, 7.

19 Ina Eggemann charakterisiert diese folgendermaßen: „Ihr Erscheinungsbild ist geprägt von einem Marienverständnis, das Maria herauslöst aus ihrem heilsgeschichtlichen und ekklesialen Zusammenhang und sie vor allem als die von Gott durch besondere Gnadenvorzüge privilegierte einzelne versteht, deren Erlösungssituation sich wesentlich von allen anderen Geschöpfen unterscheidet. In dieser Perspektive wird die absolute Biographie Marias interessant: Die beiden Dogmen der unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel verklammern Anfangs- und Endpunkt im Leben einer privilegierten Existenz. [...] Was immer frommer Lobpreis an Maria vorzüglich gepriesen hatte, sollte in einen ‚theologisch sanktionierten Titel abstrakter Art‘ umgesetzt werden mit dem Ziel, die Vorzüge Marias immer mehr hervorzuheben.“ – EGGEMANN, Ina, *Die „ekklesiologische Wende“ in der Mariologie des II. Vatikanums und „Konziliäre Perspektiven“ als neue Horizonte für das Verständnis der Mittlerschaft Marias* (Münsteraner theologische Abhandlungen 22), Altenberge 1993, 4.

20 HÜNERMANN, Peter, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in: Hünermann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), *Sacrosanctum Concilium. Inter Mirifica. Lumen Gentium* (Herausgeber theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 2), 2. Aufl., Freiburg 2006, 263-582, hier: 319.

21 Vgl. AS II/3, 342-345.

vollständige Darstellung der Mariologie, die nicht nur Ekklesiologie, sondern auch Christologie, Soteriologie und Eschatologie sei. König sah in Maria den Typus der Kirche, von ihrer Empfängnis im Glauben bis zur ekklesiologischen Vollendung. Auch ihre Privilegien hätten eine ekklesiologische Dimension. Ökumenisch könne die Einfügung in das Kirchenschema die Position der Ostkirchen aufgreifen und den reformatorischen Kirchen einen neuen Zugang zur Mariologie eröffnen. Die Abstimmung am 29. Oktober 1963 ergab fast ein Patt: 1114 stimmten für, 1047 gegen eine Integration der Mariologie in das Kirchenschema.

Heftige Polemik außerhalb der Konzilsaula war die Folge dieser knappen Entscheidung. Die Überarbeitung der Textvorlagen wurde vom Franziskanerpater *Carlo Bálic* und von dem Löwener Kanonikus *Gérard Philips* vorgenommen. In der dritten Konzilssessio kam der Text zur Reife und Abstimmung.

3. Das Resultat: LG VIII

Das achte Kapitel von „Lumen gentium“ trägt den Titel: „De beata Maria Virgine Deipara mysterio Christi et Ecclesiae“ (Die selige Jungfrau und Gottesgebäerin Maria im Mysterium Christi und der Kirche). Maria ist gleichzeitig das einzigartige Glied der Kirche, wie sie ihr gegenübersteht. Besonders hervorgehoben wird ihre Beziehung zu Jesus Christus, die „Verbindung der Mutter mit dem Sohn im Heilswerk“ (LG 57). Sie ist seine „hochherzige Gefährtin“ (LG 61). Ihre Mutterschaft hört je-

doch nicht mit Auferstehung und Himmelfahrt Jesu auf, sondern dauert fort. Immer in Hinordnung auf ihren Sohn hat sie die „untergeordnete Aufgabe“ (LG 62), an der Mittlerschaft des Erlösers mitzuwirken. Konsequenterweise wird vom Konzil die heilsgeschichtliche Aufgabe Marias in unlösbarer Verbundenheit mit der Sendung Jesu Christi dargestellt. Maria ist Gefährtin Christi, seine Magd, Helferin und Beistand. In dieser mütterlichen Mitwirkung ist sie Vorbild aller Christen und Urbild der Kirche: „Diese Jungfrau ist in ihrem Leben zum Beispiel jener mütterlichen Zuneigung geworden, von der alle, die in der apostolischen Sendung der Kirche zur Wiedergeburt der Menschen mitwirken, beseelt werden sollen“ (LG 65). Deshalb kann Maria auch eine besondere Verehrung erwiesen werden. Ziel ist, dass die Christen „zur Anerkennung der Erhabenheit der Gottesgebäerin geführt und zur kindlichen Liebe gegenüber unserer Mutter und Nachahmung ihrer Tugenden ermuntert werden“ (LG 67).

Das Konzil hat mit dem achten Kapitel der Kirchenkonstitution eine Mariologie vorgelegt, die den zentralen Platz Marias als Mutter des Gottessohnes und Teil der Kirche berücksichtigt. Ihre äußere und innere Mitwirkung bei der Empfängnis Jesu gibt ihr zwar eine herausragende Stellung, ordnet sie aber gleichzeitig in das Erlösungsgeschehen ein. Ihre Aufgabe beleuchtet das Konzil im Rückgriff auf das Alte Testament, in der Darstellung der Menschwerdung Jesu Christi, in ihrer Anwesenheit während der Kindheit und des öffentlichen Wirkens Jesu bis hin zum Pfingstereignis

und zur bleibenden Verehrung Marias. Im dritten Abschnitt war umstritten, ob das Konzil Maria den expliziten Titel „Mutter der Kirche“²² beilegen solle. Das wurde abgelehnt, doch inhaltlich in der Beschreibung der mütterlichen Aufgabe Marias und der wechselseitigen Typologie Marias als Urbild der Kirche und der Widerspiegelung der Mutter Kirche in Maria aufgenommen. Weil Maria in ihrem irdischen Leben ganz mit ihrem Sohn war, setzt sich ihre „mannigfaltige Mitwirkung, die an der einzigen Quelle Anteil hat“ (LG 63), auch nach ihrem Tod fort. Sie antizipiert die Hoffnung aller Menschen.

Auf diesem Hintergrund vollzieht sich auch die Verehrung Marias, die sich immer auf Christus beziehen muss und sich in ökumenischer Sensibilität vollziehen soll. Schließlich greifen die Schlussnummern auf den Anfang der Konstitution zurück und zeigen Maria als Zeichen der Hoffnung und des Trostes für das Volk Gottes. Der Charakter der Kirche als „pilgerndes Gottesvolk“ spiegelt sich in Maria wider.

Am Ende waren die Fronten etwas mehr miteinander versöhnt als zu Beginn der Debatte. Am 29. Oktober 1964 stimmten 1559 mit *placet*, zehn mit *non placet* und 521 mit *placet iuxta modum*.²³ Zu „Prüfsteinen der Debatte“²⁴ wurden die beiden Titel „Mediatrice“ und „Mater Ecclesiae“. Der erste Titel kam wohl in vielen päpstlichen Lehrschreiben vor, doch nicht bei *Paul VI.* Er selbst scheint davon abgeraten zu haben, um die Distanz zur Mittlerrolle Christi aufrechtzuerhalten. Erst sein Nach-

folger *Johannes Paul II.* ging unbefangener mit diesem Titel um, wenngleich eine geforderte Dogmatisierung eher nicht angebracht scheint.

Polemischer ging es bei der Frage zu, ob Maria Mutter der Kirche genannt werden könnte. Jedenfalls wurde auch dieser Titel am Ende nicht in das Schema aufgenommen. Die polnischen Bischöfe unter Kardinal Wyszyński forderten eine feierliche Definition der Lehre von der geistlichen Mutterschaft Marias. Aber anstatt diese „für unfehlbar zu erklären, proklamierte Paul VI. schlicht den Titel *Mater Ecclesiae*. Einem kollegialen Akt des Konzils, in dem die ganze Kirche Maria anempfohlen worden wäre, zog Paul VI. einen persönlichen Akt als Papst vor. An Stelle einer Weihe der ganzen Welt an das unbefleckte Herz Marias erinnerte Paul VI. lediglich an die Weihe durch Pius XII. und trennte die Weihe vom Titel *Mater Ecclesiae*“.²⁵ Er sah sich darin durch Petitionen der Konzilsväter bestärkt. Seine Brisanz erhielt die Proklamation vor allem auf dem Hintergrund der Vertrauenskrise zwischen dem Konzil

22 Vgl. *Dittrich*, *Mater Ecclesiae*.

23 Vgl. KOMONCHAK, Joseph A., *Unterwegs zu einer Ekklesiologie der Gemeinschaft*, in: *Alberigo, Giuseppe / Wassilowsky, Günther* (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Band 4: *Die Kirche als Gemeinschaft*. September 1964 – September 1965, Mainz 2006, 1-108, hier: 71.

24 *Komonchak* (2006), *Unterwegs*, 65.

25 *Tagle, Luis Antonio G.*, *Die „Schwarze Woche“ des Konzils (14. bis 21. November 1964)*, in: *Alberigo, Giuseppe / Wassilowsky, Günther* (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Band 4: *Die Kirche als Gemeinschaft*. September 1964 – September 1965, Mainz 2006, 449-530, hier: 522-523.

und dem Papst in der sogenannten „Schwarzen Woche“ des Konzils: „In gewisser Weise spiegeln die Debatten über die Beziehung Marias zur Kirche die Diskussionen über Kollegialität und Primat wider. Wie konnte der Papst dem Bischofskollegium angehören und dennoch über ihm stehen? Wie konnte Maria Schwester und Mitjüngerin und gleichzeitig Mutter sein? Der auf den ersten Blick harmlose Titel *Mater Ecclesiae* wurde zum Symbol für die Geburtswehen, bevor eine neue Gestalt von Kirche das Licht der Welt erblickte.“²⁶

Das achte Kapitel der Kirchenkonstitution ist ein gutes Beispiel für die „ekklesiologische Wende“ des Konzils. Die insgesamt für das Konzil charakteristische Aufnahme ökumenischer, biblisch-patristischer und liturgischer Reformimpulse wird in eine heilsgeschichtliche Perspektive gestellt. Maria ist nicht nur eine besonders vorbildliche Person des Neuen Testaments, sondern sie erscheint „als Idealfall kirchlicher Berufung und damit als urbildhafte Verwirklichung kirchlicher Existenz“²⁷. Im achten Kapitel von „*Lumen gentium*“ findet sich alles, was für eine ganzheitliche Mariologie und Marienverehrung wichtig ist. Daran hatte und hat sich nachkonziliare Mariologie abzuarbeiten.

4. Rezeption in ausgewählten nachkonziliaren Mariologien

Nach dem Konzil herrschte zunächst eine „marianische Eiszeit“. Erst in den 1980er-Jahren nahm die Zahl der mariologischen

Veröffentlichungen wieder zu. Die heilsgeschichtliche Linie wurde weiterverfolgt. Zu erwähnen sind hier die exegetischen Arbeiten von *Ignace de la Potterie*²⁸, der Maria vom „Schlüsselwort des Bundes“²⁹ angeht. *Bruno Forte*³⁰ und *Stefano de Fiores* mit seiner kulturellen Mariologie³¹ schließen sich dieser theologischen Richtung „symbolisch-narrativer Mariologie“³² an. Auch die Ansätze der Mariologie innerhalb der Befreiungstheologien zeigen den Wechsel von einer statischen zu einer dynamischen Betrachtung der Mariengestalt. Die Akzentuierung der Magnifikat-Auslegungen steht dafür, den Lebensweg Marias und ihre Nähe zu Jesus auf ihre Solidarität mit den Armen und Geringen zu übertragen. Wie das unter Berücksichtigung der gesamten kirchlichen Tradition geschehen kann, hat der brasilianische Franziskaner *Clodovis Boff* in seiner „*Mariologia social*“³³ gezeigt. Die jüngste mariologische Veröffentlichung aus der Integrierten Gemeinde zeigt die Bedeutung der ekklesiolo-

26 Tagle (2006), Schwarze Woche, 524.

27 Eggemann (1993), Ekklesiologische Wende, 68.

28 POTTERIE, Ignace de la, *Marie dans le mystère de l'Alliance* (Jésus et Jésus-Christ 34), Paris 1988.

29 De Fiores (1996), Maria in der Geschichte, 244.

30 FORTE, Bruno, *Maria – Mutter und Schwester des Glaubens*, Zürich 1990.

31 FIORES, Stefano de, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia* (L' abside 40), Cinisello Balsamo (Milano) 2005.

32 De Fiores (1996), Maria in der Geschichte, 245.

33 Vgl. BOFF, Clodovis, *Mariologia social. O Significado da Virgem para a Sociedade* (Teologia Sistemática), São Paulo 2006; eine deutschsprachige Zusammenfassung: BOFF, Clodovis, *Für eine soziale Mariologie*, in: *Concilium* 44 (2008), Nr. 4, 418-429.

gischen Wende des Konzils.³⁴ Maria wird weniger denn je nur als eine isolierte Persönlichkeit gesehen, sondern sie ist Konvergenzpunkt des Alten Testaments, Symbol für die Kontinuität göttlicher Barmherzigkeit und Begleiterin der Kirche auf ihrem Weg durch die Zeiten.

Den Mainstream der marianischen Frömmigkeit machen die theologischen Perspektiven freilich nicht aus. Hier steht nach wie vor Maria als die große Helferin und Schutzfrau im Mittelpunkt. Das Interesse

an angeblichen oder kirchlich anerkannten Marienerscheinungen ist ungebrochen. In den Geistlichen Bewegungen, in denen die Beziehung zu Maria eine große, ja konstitutive Rolle spielt, wie es bei der Schönstatt- oder Fokolare-Bewegung der Fall ist, wird die konziliare Mariologie rezipiert.³⁵ Über die Bindung an Maria, die in der Schönstatt-Bewegung als „Liebesbündnis“ bezeichnet wird, geschieht Bindung an Jesus Christus und an die Kirche. Der vom Konzil geschilderte Lebensvorgang wiederholt sich somit und setzt sich fort. ■

34 Vgl. LOHFINK, Gerhard / WEIMER, Ludwig, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg 2008; siehe auch die Besprechung: SCHMIEDL, Joachim, *Maria als Repräsentantin des Gottesbundes. Eine heilsgeschichtliche Mariologie*, in: *Regnum* 42 (2008), Nr. 82-87.

35 Vgl. SCHMIEDL, Joachim, *Das Marienbild des Zweiten Vatikanums und seine Rezeption durch Joseph Kentenich*, in: Hauke, Manfred / Stichelbroeck, Michael (Hg.), *Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche. FS zum 70. Geburtstag von Anton Ziegenaus*, Regensburg 2006, 291-298.