

warum die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils eine nur sehr untergeordnete Beachtung findet. Vf. sieht zwar in ihr eine »theo-anthropozentrische Synthese«, meint aber, daß die »Darlegung des Zeugnisses der Kirche über Christus und den Menschen in 'der Welt dieser Zeit'« sich dem Ziel seiner Untersuchung über das soziale Denken der Kirche, wie es in den päpstlichen Dokumenten zum Ausdruck kommt, entzieht oder nichts Entscheidendes bietet. Das Resümee: »Die literarische Gattung einer von Tausenden von Bischöfen unterzeichneten Konzilskonstitution war übrigens keineswegs für Nachforschungen geeignet, die durch die päpstlichen Lehren nicht vorbereitet gewesen wären« (148) scheint – sprachlich und sachlich – unverständlich. Das soziale Denken der Kirchen kann wohl nicht allein auf dem geistesgeschichtlichen Hintergrund erfaßt werden, sondern bedarf gerade auch der Beachtung theologischer Grundaussagen, die insbesondere auch das Kirchenverständnis selbst und seine Wandlungen im Laufe eines Jahrhunderts betreffen.

Vf. spricht des öfteren von der »literarischen Gattung« der von ihm behandelten Dokumente. Hiermit bietet er einen Hinweis, der in der Soziallehre aufgenommen werden sollte, um das geistige und gesellschaftliche Umfeld und damit auch die Frage der Verbindlichkeit der Aussagen differenzierter erkennen zu lassen.

*Joachim Giers, München*

*Llamas, P. E. (Hrsg.): Fundamentos teológicos de la Piedad Mariana – Sevilla y Andalucía, un testimonio, in: Estudios Marianos XLVIII, Salamanca 1983, 603 S. – brosch., Preis nicht mitgeteilt.*

Der Band umfaßt die Beiträge anlässlich der 38. Studienwoche, die von der spanischen Mariol. Gesellschaft 1982 in Sevilla abgehalten wurde. Die Tagung war, dem Thema (Piedad Mariana) entsprechend, bewußt in einen marianischen Rahmen eingebettet. Das Gesamtprogramm ist S. 587–593 abgedruckt. G. Rovira Tarazona eröffnet die Reihe der Beiträge (19–64) mit einer biblischen Grundlegung der Marienverehrung. Vf. verfährt dabei weniger exegetisch (historisch-kritisch die einzelnen Stellen analysierend), sondern typologisch: Die Schrift wird durch das Auge der Tradition im Blick auf die heilsgeschichtliche Stellung Mariens gesichtet.

Ildefonso de la Inmaculada handelt im Anschluß von der »Gottesmutterchaft Mariens als dem Fundament marianischer Frömmigkeit«

(65–84); Vf. schreitet ekklesiologisch von der Mutter des Hauptes zur Mutter der Kirche fort und zeigt besonders die Entwicklung marianischer Frömmigkeit in der Väterzeit. Mit Recht betont Vf., daß Mutterschaft nicht im biologischen Ereignis aufgeht. Allerdings scheint ein immakulatistischer Ansatz (S. 68: Gott »liebt sie nicht, weil er sie zur Mutter erwählt, sondern macht sie zur Mutter, weil er sie liebt«) die Gottermutterchaft als mariologische Mitte aus dem Auge zu verlieren.

Von »der geistlichen Mutterschaft Mariens und die marianische Frömmigkeit« handelt M. Iñera (85–128). Der geistlichen Mutterschaft, begründet aus der Mutterschaft des Erlösers, wird die kindliche Verehrung in den verschiedensten Formen gegenübergestellt. Eine insgesamt reichhaltige Abhandlung. J. Ordóñez Márquez führt die Thematik mit seinem Beitrag über »Mariens Mutterschaft und Fürbitte« (129–104) fort. In seinem gehaltvollen Beitrag sieht er Maria als die Aufgipfelung der alttestamentlichen Mittlergestalten (Propheten, Priester, König); durch die Geburt des Erlösers (deszendente Vermittlung) und ihr Stehen unter dem Kreuz (aszendente Linie; Mutter der Erlösten) wirkt sie in gleicher Hinsicht wie ihr Sohn, aber auf verschiedener Ebene prophetisch, priesterlich und königlich. Mit dem Beitrag: *Maria, Asunta y Reina, exigencia permanente de piedad y devoción*, führt M. Garrido Boñano die Thematik weiter (165–192). In der Volksfrömmigkeit ist die Verehrung der Königin früher als die der Assumpta und durchzieht in Frömmigkeit und Kunst alle marianischen Geheimnisse (z. B. die königlich-würdevolle Haltung Mariens bei der Verkündigung); sie gründet in der Mutterschaft und in der Mitwirkung bei der Erlösung. Diese Verehrung wird an konkreten Beispielen erläutert. Über »Maria im Bewußtsein des christlichen Volkes« handelt dann (193–214) Folgado Flórez: Gerade in der Marienfrömmigkeit äußert sich gegen einen elitären Intellektualismus das kollektive Bewußtsein des Volkes.

»Die missionarische Dimension marianischer Volksfrömmigkeit« stellt J. Esquerda Bifet dar (217–234): Die Inkulturation des Glaubens als Ziel der Evangelisation wird erst in einer theologisch kritisch begleiteten Volksfrömmigkeit erreicht. Aus der Tradition und dem Puebla-Dokument wird belegt, wie Maria Modell und Werkzeug kirchlicher Mutterschaft ist. C. Pozo erklärt in: *Maria, Madre nuestra, y piedad mariana* (235–248) »Maria als Königin« in Rückgriff auf 1 Kön 1, 15 ff u. 2, 19 von der fürbittenden Funktion der Königsmutter, dann vom Gedanken der neuen Eva und von der Proklamation zur Mutter

der Jünger (Joh 19, 26 f) her. Laurentino M. Herrán wendet sich einem ganz speziellen Thema zu: Pastoral de los Santuarios Marianos sobre la base de la religiosidad, en las enseñanzas de Juan Pablo II (249–280): Dieser anregende zitatenreiche (Wiederholungen sind allerdings überflüssig: vgl. 269 u. 273 f) Beitrag gilt der Inkulturation des Evangeliums, dem wechselseitigen Bezug von Volkscharakter und christlichem Glauben. Die Volksfrömmigkeit bedarf zwar immer der Läuterung, ist aber als Glaube der Einfachen, Armen, Kranken und Sünder nichts Minderwertiges: Inkulturation ist erst gelungen, wenn das Volk erfaßt, aber auch durch den Glauben gehoben wird. In den großen marianischen Heiligtümern sieht der Papst Stätten der Durchdringung von Glaube und Kultur, an denen durch Verkündigung, Gebet, Eucharistie und Bußsakrament unter der Führung der Gottesmutter Inkarnation wird. E. Llamas führt die Thematik unter einem anderen Aspekt fort: Confradías marianas religiosidad popular: Significado, Renovación, Servicio y Misión (281–301 f). Vf. handelt von den Vorschlägen und Wegen zur Erneuerung der Bruderschaften als marianischen Zentren. Luis Díez Merino untersucht in seinem Beitrag: »El Protoevangelio: Promesa del Redentor – Corredentora. Gen 3, 14–15 en la interpretación judaica«, (303–366) in profunder Weise die verschiedenen Deutungen und Textvarianten des Protoevangeliums in der jüdischen Tradition (Deutung auf Israel oder den Messias; innergeschichtlicher oder endzeitlicher Kampf usw.); ferner werden die Gedanken hinein bis ins Neue Testament, in die Qumranschriften und die alte jüdische Literatur verfolgt: Die messianisch-protoevangelische Interpretation von Gen 3, 14 f beginnt, gegen J. Michel, nicht erst bei Irenäus, sondern bedeutend früher. – »La espiritualidad mariana y sus etapas« untersucht J. Colomina Torner (367–388): Er verbindet marianische Mystik mit der von Theresia von Avila. Wiederum einer Heiligengestalt wendet sich Pedro de Anasagasti zu: Principios teológicos de la piedad mariana de San Francisco de Asis (389–417); neben der marianischen Frömmigkeit des hl. Franz wird seine Stellung zu den einzelnen mariologischen Wahrheiten dargelegt. G. Calvo de Laredo (419–441). Dieser einflußreiche (Theresia, Joh. v. Kreuz) Mystiker des 16. Jhs. verinnerlicht bei compasión nicht nur das Leid Mariens am Leiden ihres Sohnes, sondern auch das Leiden Jesu an dem Mit-Leid der Mutter. In dieser Gegenseitigkeit mitleidender Liebe wird Maria Miterlöserin, obwohl dieser Ausdruck bei Bernardino fehlt: Eine beachtliche Perspektive, die sich bei theologischer Behutsamkeit als fruchtbar erweist.

Nach diesem Sohn Sevillas wird, dem Tagungs-ort des Kongresses entsprechend, noch mehr die Frömmigkeit Sevillas und Andalusiens dargelegt: R. Martín Cartaya referiert über Devoción mariana, signo permanente del cofrade sevillano (445–453). Die Iconografía mariana hispalense en la época de Murillo (455–467) wird von José Hernández Díaz dargestellt. Zuerst werden die literarischen Quellen für die Malerei aufgezählt, dann die Vielfalt der einzelnen Darstellungen in ihrer Zuordnung zu den jeweiligen marianischen Wahrheiten. Eine ausgezeichnete Information über die literarischen Hintergründe der Marienbilder und ihre Symbolik. L. F. Mateo Seco handelt dann über: Piedad popular mariana en Sevilla durante los siglos XVII y XVIII (469–500). Auf dem Hintergrund der profanen Geschichte (Größe der Stadt, sittlicher Niedergang, Überschwemmungen, Epidemien, Erdbeben von Lissabon) bietet Mateo Seco ein anschauliches Bild über die marianische Volksfrömmigkeit (Immaculata, Maria Pastora, Schutzfrau; marianische Umzüge) und analysiert dann marianische Predigtzyklen. Über: Sevilla, Teresa de Jesús y la Virgen María (501–510) referiert J. Bengochea. M. J. Carrasco und J. M. González stellen dar: Una mariología completa en la Escultura onubense (511–532): Nach einzelnen marianischen Themen geordnet wird eine umfangreiche Aufzählung und Schilderung der Mariendarstellungen geboten. Schließlich dokumentiert J. Vázquez Janeiro in seinem Beitrag: Andalucía por la Inmaculada, en 1732 (533–579). Diese Dokumentation ist nicht nur in dogmen-geschichtlicher Hinsicht bedeutungsvoll, sondern auch wegen der Genesis dieses ersten »Plebiszits«: Auf den Wunsch des spanischen Königs, die Immaculata Conceptio zu definieren, verlangte der Papst auch die Stellungnahme des Königreiches. Unterblieb damals die Definition wegen des Schweigens Frankreichs? Welche Ekklesiologie prägt dieses Verfahren?

Dieser 48. Bd. der Estudios Marianos mit seinen Beiträgen zur Mariologie und zur marianischen Frömmigkeit zeugt einmal von der im internationalen Vergleich einmaligen Aktivität der spanischen Mariologischen Gesellschaft, dann vom Reichtum der Mariengestalt für Theologie und Volksfrömmigkeit und schließlich von der kritischen und vermittelnden Funktion dieser Gestalt in Hinblick auf die Qualität der Frömmigkeit (Zusammengehörigkeit von inkarnatorischer Deszendenz und redemptorischer Aszendenz; Echtheit der Inkulturation). Es ist zu bedauern, daß im deutschen Raum – wohl wegen der Sprachbarrieren – diese Schriften zu wenig bekannt sind.

Anton Ziegenaus, Augsburg