

Salve Maria, Regina Mundi

Von Univ.-Prof. Dr. Johann Auer, Bonn

Am ersten November dieses Jahres, am Allerheiligentag des Marianischen Jahres 1954, wird der Heilige Vater Papst Pius XII. der katholischen Welt das Maria-Königin-Fest schenken, vor aller Welt verkünden, daß wir katholische Christen die Mutter Christi und Gottesmutter Maria als „Königin der Welt“ verehren. Längst haben christliche und nichtchristliche Blätter dieses Ereignis angekündigt. Ein Echo ist, wenigstens in Deutschen Landen, bisher nicht zu vernehmen: Es schweigen die Freunde, es schweigen die Feinde. Man mag dafür gar viele Gründe finden. Die Christen sind wenige und sind mitten hineingestellt in eine Welt, die von anderen Sorgen bedrängt und gejagt wird, als da sind: Machtfragen, wirtschaftliche Sorgen, Kriege und Revolutionen, Streiks und Existenzkampf und über alles Konferenzen über Konferenzen, viel Ruhelosigkeit und Lärm. Das eigentlich Christliche ist auch in jedem Christen „in dieser Welt in der Bedrängnis“ (Jo 16, 33), und in diesem Festgedanken geht es gewiß um etwas Christliches, dessen Bedeutung sich erst der christlichen Besinnung erschließt, nicht auf den ersten, äußerlichen Blick zu erkennen ist.

Vielleicht wird sogar mancher gute Christ, dem die Sorge um das Reich Gottes eine persönliche Sorge ist, fragen: Ist es eigentlich notwendig, wieder ein neues Fest und zwar wieder ein Marienfest? Hat nicht unser katholisches Volk in diesem Marianischen Jahr gezeigt, in der Wallfahrtsbewegung, bei der Peregrinatio Mariae, daß es großes Vertrauen und herzliche Liebe zur Gottesmutter hat? Wozu dieses neue Fest, und noch dazu „Maria-Königin“! Denken wir an das Christ-Königs-Fest des hl. Jahres 1925: als im christlichen Europa fast alle Könige gestürzt waren, gerade in den mehr katholischen Ländern; als die demokratisierte Jugend kein lebendiges Bild und keinen präsenten Wertmaßstab für König und Königtum mehr hatte. Dogmatiker und Predigtzeitschriften haben uns „lange“ und „tiefe“ theologische Traktate für das neue Fest vorgelegt, und was hat sich geändert? Das sog. Dritte Reich hat unsere Jugendarbeit zerschlagen; und der materialistische Ungeist nagt, seit 1945 noch mehr als vorher, am Mark unserer Familien und Ehen. Sind diese neuen Feste wirklich wesentlich? Haben wir nicht Wesentlicheres zu verteidigen? Warum immer Neues und wer macht das immer?

Ja, diese Fragen sind ernst und gewiß nicht gleich negativ zu werten; aber sie sind doch zunächst auch nicht mehr als ein spontaner Ruf aus dem Erlebnis der Not des Alltags heraus und geboren aus dem Bewußtsein, das Vorhandene noch nicht ausgewertet, den vorhandenen Stoff noch nicht verdaut zu haben. Doch, so darf man wohl sagen, alles, was in der Kirche ist, ist ja nicht für den einzelnen da, sondern für die vielen, und es wird nicht nur immer so bleiben, daß der einzelne nie das Ganze und alles ganz erfassen und auswerten kann, sondern es wird auch immer so bleiben, daß nicht allen dasselbe in gleicher Weise notwendig und brauchbar ist, auch im persönlich religiösen Leben. Wir sind eben alle nur Glieder am Leibe des Herrn; jedes Glied hat seine besonderen Aufgaben und darum aber auch seine be-

sonderen Bedürfnisse. Und ist es wirklich so, daß die neuen Feste, etwa des Königtums Christi, wenig Bedeutung hatten, weil die Weltereignisse so schnell darüber hinweggegangen sind? Sind diese nicht über andere heilsgeschichtliche Ereignisse, selbst über den Tod Jesu, noch radikaler hinweggegangen? Man denke an den Untergang Jerusalems und die Christenverfolgungen durch fast drei Jahrhunderte. Wirken nicht die Ereignisse im Reiche Gottes viel innerlicher und darum auch langsamer? Ist nicht das Christkönigsfest gerade gegenüber der demokratischen Welle, die alle Rangordnung — auch im Geistigen und Weltanschaulichen — wegzuspülen drohte, und gegenüber dem absoluten Staat schon als gelebte und gebetete Idee von wahrer Macht und Autorität und Werteordnung sehr wirksam geworden?

Warum immer Neues und wer macht das nur immer? Vielleicht wird der Wert des Neuen noch deutlicher und damit auch der, der es macht, noch spürbarer bei einem anderen Ereignis der neueren Zeit: bei der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimates 1870. Wie vielen treuen Christen mit menschlich lauterer Gesinnung war damals die Erklärung „inopportun“ erschienen. Ob eine spätere Zeit für diese Glaubenserklärung reifer oder opportuner oder überhaupt noch fähig gewesen wäre? Und wie entscheidend lebt die Kirche seitdem gegenüber allen Auflösungstendenzen und Angriffen der Welt aus dieser Glaubensüberzeugung, wie hat sie ihr innerstes Wesen als übernatürliche Wirklichkeit mitten in dieser gefährdeten Welt immer besser und zeitgemäßer zum Ausdruck gebracht. Wer macht dieses Neue immer wieder, in der rechten Weise und zur rechten Zeit? Wir werden wohl nur sagen können: das ist das Leben der Kirche. Gottes Geist, die von Christus eingesetzte Autorität der Kirche, der lebendige Glaube der lebendigen Glieder dieses mystischen Leibes des Herrn und die Not dieser Welt, sie alle wirken zusammen. Wer möchte den Anteil dieser Faktoren im einzelnen an der Entfaltung dieses Lebens bestimmen? Gott allein kennt ihn. Gottes Gedanken sind nicht immer unsere Gedanken (Is 55, 8), und die Weisheit dieser Welt ist gerade hier oft Torheit vor Gott (1 Kor 1, 20). Nicht um das „ob“ und das „warum“ kann es in einer christlichen Überlegung zu diesen neuen Ereignissen, Festen und Lehren in der Kirche gehen; aber um das „was“ und „wie“, um das, was uns das Neue zu sagen hat, müssen wir uns sorgen. Vielleicht finden wir bei dieser Überlegung von selbst, daß unsere Bedenken wegen des „ob“ und „warum“ nur aus unserer Unkenntnis der Sache kamen: weil uns das lebendige Werden dieser neuen Wirklichkeiten in unserer Kirche zu wenig bekannt und gegenwärtig waren. — — Suchen wir darum einmal kurz das Werden unseres Marienbildes überhaupt und das Werden des Maria-Königin-Titels etwas zu betrachten, um dann den Glaubensgrund und den religiösen Glaubenssinn dieses neuen Titels und Festes näher zu untersuchen.

1. Unser Marienbild in seinem gläubigen Werden und Sein

Wenn wir in katholischen Kreisen über unsere Glaubenswahrheiten sprechen, wie müssen wir da bei aller Übereinstimmung im ganzen doch oft große Verschiedenheiten im einzelnen feststellen, Verschiedenheiten, die uns gerade in unserem persönlichen religiösen Leben so wichtig erscheinen. Ist es nicht auch im Marienbild so? Wie konstituiert sich unser Marienbild?

Da steht vor uns das *Marienbild der Heiligen Schrift*¹. Ein schlichtes Menschenkind, ein liebenswürdiges Mädchen, das mit klarem Verstand und reinem Herzen über die Dinge des Lebens mit dem Gottesboten spricht; eine tiefe, fromme Jüdin, die ganz für das Messiasreich, das sie erwartet, lebt und leben will; eine liebende, opferbereite Mutter für ihr Kind in Bethlehem, Ägypten und Nazareth, für ihren Sohn im öffentlichen Leben bis unter sein Kreuz.

Freilich, wie jedes Menschenleben seine Geheimnisse hat, so hat es auch das Marienleben, und die Geheimnisse dieses biblischen Marienlebens sind schon von eigener und ganz einmaliger Art. Da steht am Anfang die jungfräuliche Empfängnis, und der heilige Schriftsteller verweist bereits auf das Prophetenwort: „Siehe die Jungfrau wird empfangen!“ Ist vielleicht Mariens Wort: „Da ich keinen Mann erkenne“ ein Nachklang dieses Prophetenwortes? Wirkt in diesem jüdischen Mädchen derselbe Geist, der das Offenbarungswort dem Propheten gegeben? Schenkt er dieser Jüdin das Jungfräulichkeitsideal, das das alttestamentliche Bundesvolk noch nicht gekannt? Diese Jungfrau betet, mit Worten, wie sie Anna, die Mutter des Propheten Samuel gesprochen, da ihr, die als unfruchtbar galt, im hohen Alter ein Kind geschenkt ward: *Magnificat anima mea dominum*. Doch mit einer Kühnheit, die Anna noch nicht gekannt, spricht sie, daß alle kommenden Geschlechter sie selig preisen werden, und die Geschichte des Christentums läßt ihr Wort als Prophetie erscheinen. — Was der Engel zu Maria sagt, ist ein Kompendium der Messias-theologie des Alten Bundes. Nicht so leicht ist ihre Antwort von der „Magd des Herrn“ zu deuten. Ist sie das schlichte Wort des Gehorsams der gläubigen Jüdin oder aber die einmalige Antwort auf den einmaligen Anruf Gottes, ein Wort, dessen Größe und Einmaligkeit nur aus der heilsgeschichtlichen Stunde verstanden werden kann? Ist Maria alttestamentlicher Mensch, wie etwa Johannes oder die Apostel, da sie zu Christus kommen, oder neutestamentlicher Mensch, ehe der Neue Bund in der Empfängnis begonnen? — Da steht weiter das Wort Mariens an die Diener bei der Hochzeit zu Kana: „Was er euch sagt, das tut“. Ist es die schlichte Anweisung einer Mutter, die zuvor mit ihrem Sohn gesprochen, oder ein Wort, hinter dem ein größerer Glaube oder ein höheres Wissen um Person und Macht ihres Sohnes stehen? — Doch bei all diesen Geheimnissen bleibt das Leben Mariens im Bericht der Schrift doch voll echter Menschlichkeit, voll Zartheit, Güte, Wärme und edler Größe, gerade in der Welt von Not und Leid und Bosheit, in der es uns begegnet.

Neben diesem Bild der Schrift steht noch ein anderes; wir könnten es das *dogmatische Marienbild*² nennen. Da geht es nicht mehr so sehr um den geschichtlichen Menschen Maria, dessen Leben immer wieder in das Geheimnis hineinragt: da geht es primär um das Geheimnis dieses Menschen selbst und zwar um das religiöse und heilsgeschichtliche Geheimnis, das auch in der Kirche erst nach vier Jahrhunderten aufgeschienen ist, als die beiden Urgeheimnisse vom Gott-Menschen Christus und vom Drei-Einigen Gott sich für das begriffliche Denken der Christen allmählich erhellt hatten. Am Anfang steht das Geheimnis der Gottesgebärerin (θεοτόκος), der Gottesmutter (μήτηρ θεοῦ), das in der folgenden Theologie immer mehr entfaltet wird auf den dreifaltigen Gott hin: Tochter des Vaters, Mutter des Sohnes, Braut

¹ Vgl. P. Sträter, *Katholische Marienkunde I* (1947), die Artikel von A. Bea und A. Merk (23—84); P. Gächter, *Maria im Erdenleben*, Innsbruck 1953.

² Sträter II (1948), vor allem die Beiträge von C. Feckes (13—179).

des Heiligen Geistes; ein schauererregendes Geheimnis, wenn man Gott Gott sein läßt, und doch nur Enthüllung des biblischen Marienbildes. Wer dieses Geheimnis recht bedacht hat, wird innerlich verstehen, wie sich aus diesem Marienbild auf dem Hintergrund der Sünden-Heilslehre das Bild der Immakulata entfaltet und vor der Eschatologie das Bild der Assumpta erhebt; anfangs noch mit legendären Zügen entstellt, dann in Festfeier, Predigt und Theologie immer mehr zur Glaubenswahrheit sich klärend, bis das neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert uns die Definition dieser Wahrheiten schenkt. Das Auge des Glaubens findet auch in der Schrift Aussagen für diese Wahrheiten, die das menschliche Auge vor seiner Bewaffnung mit diesem Glauben noch nicht erkannt hat und die als geschichtliche Momente in der Offenbarung selbst mit Schweigen übergangen sind. Wenn in diesen Tagen in das Marienbild unseres Glaubens das „Regina mundi“ eingezeichnet wird — in unserer Marienfrömmigkeit war es ja längst geborgen —, haben wir wohl im dogmatischen Marienbild den Ausgangspunkt für das Verständnis dieser Lehre zu suchen, wobei freilich auch hier die Aufgabe bleibt, die Heilige Schrift auf diesen Titel hin zu befragen. Vielleicht wird er sich einmal als ein Schlußstein erweisen, der den Ausbau des mariologischen Glaubensgewölbes ermöglicht, das wir Menschen mit den von Gott gegebenen Steinen zu Gott emporbauen, mit den (wie alle bisher genannten Züge im dogmatischen Marienbild) von Anfang an vorhandenen Wahrheiten von einer Co-Redemptrix (Mit-Erlöserin) und einer Co-Mediatrix omnium gratiarum (Mit-Mittlerin aller Gnaden): ein großes und tiefes Bild, dieses dogmatische Marienbild: vom biblischen Marienbild unmittelbar unterschieden, aber zugleich auf dieses bezogen, wie etwa im natürlichen Bereich Denken und Erfahrung zueinander gehören.

Zwischen diesen beiden Bildern, so möchte es scheinen, steht in unserer praktischen Frömmigkeit noch ein drittes Marienbild, das hier erwähnt sein muß, weil es von nicht geringerer Bedeutung ist als die beiden genannten und weil es erst zusammen mit den genannten Bildern unser ganzes katholisches Marienbild ausmacht. Wir können es vielleicht das *Marienbild der persönlichen Frömmigkeit* nennen. Es ist nicht nur die Quelle der oft allzu menschlichen Legenden, sondern ebenso Triebfeder für die Entfaltung des Mariendogmas. Es führt zwar zu manchen frommen Übertreibungen, die als solche aber doch, wenn man so sagen darf, menschliche Hilfskonstruktionen darstellen, um den Inhalt des Glaubensgeheimnisses, der Offenbarung, für unser Denken zu erhellen. Zwei Beispiele mögen das zeigen.

Wenigstens seit Augustin³ ist es üblich geworden, das Wort Mariens „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne“ so zu verstehen, als habe Maria schon früher ein Jungfräulichkeitsgelübde gemacht, das sie in der Verkündigungsstunde nun anmeldet. Für ein solches Gelübde scheint jedoch im Judentum kein Platz zu sein; die jüdische Geschichte kennt kein Beispiel dafür; für ein jüdisches Mädchen war vielmehr das einzige Ideal die Mutterschaft im Dienste des Volkes, dem der Messias verheißen war. Zudem spricht auch die Ehe mit Josef gegen ein bewußt erfaßtes und festgehaltenes Jungfräulichkeitsideal vor der Verkündigung. Es paßt aber auch nicht zum biblischen noch zum dogmatischen Marienbild, wollte man annehmen, der Sinn des Mädchens Maria sei in menschlicher Weise auf Ehe und Mutterschaft gerichtet gewesen und erst in der Verkündigung des Engels sei eine Um-

³ De virg. 4, PL 40, 898.

stellung zum Jungfräulichkeitsideal eingetreten. Uns möchte scheinen, daß in der Annahme eines Gelübdes im Marienbild der persönlichen Frömmigkeit etwas, wenn auch mit einem ungeeigneten Bild, festgehalten wird, was dogmatisch noch einer Klärung bedarf. Vielleicht kann man es einstweilen so formulieren: Der Geist, der das Prophetenwort von der „Jungfrau, die empfangen wird (Is 7, 5)“ den Propheten aussprechen ließ, wirkt in der Immakulata und der jungfräulichen Messiasmutter von Anfang an, ohne daß es Maria schon zum vollen Bewußtsein kommt, so daß ihr Sinn nicht auf das eheliche Leben ausgerichtet war. Sie fügt sich gehorsam, weil sie noch nichts Besseres weiß, in den Willen der Eltern. In der Verkündigungsstunde, da das Neue Testament anhebt, wird unter dem Wirken desselben Geistes Maria das Jungfräulichkeitsideal nun bewußt.

Ähnlich ist es mit der Vorstellung von Glauben und Wissen in diesem Marienbild der persönlichen Frömmigkeit. In der Schrift erscheint Maria primär als die Glaubende: selig, die du geglaubt hast (Lk 1, 45)⁴. Freilich, wer von uns sünden- geborenen und sündenbelasteten Menschen kann den Glauben der ganz Sünden- losen begreifen? Das fromme Marienbild möchte darum gern Maria von Anfang an zur „Wissenden“ machen, die schon im Stall von Bethlehem ihr eigenes Kind als Gottessohn „angebetet“ hat. Die Ereignisse um Lk 2, 48 und Mk 3, 26 werden einfach entsprechend ausgelegt und gedeutet. Wieder wird man sagen müssen: etwas, was in Schrift und Dogma noch nicht genügend durchschaubar ist, wird vor einer liberalen Vermenschlichung bewahrt, indem es in eine unbiblische Nähe zur Erfüllung und Verklärung gerückt wird. Vielleicht wäre es aber ohne dieses dritte Marienbild der persönlichen Frömmigkeit wohl nie zur Lehre der Immakulata und Assumpta gekommen. Und wenn man die dogmatischen Erklärungen und Begründungen dieser beiden Wahrheiten untersucht, sieht man, wie hier von der menschlichen Übertreibung der Legende Abstand genommen und die ganz andere Ebene des Glaubensgeheimnisses erstiegen wurde. Wozu diese Unterscheidung der drei Marienbilder, wird vielleicht jemand fragen? Weil darin, so scheint uns, erst die lebendige Ganzheit unseres Marienbildes aufleuchtet, die eben nur möglich ist, wenn Offenbarungswort, Dogma und persönliche Frömmigkeit zusammenkommen. Die Kirche selbst umfaßt dieses Marienbild in ihrem liturgischen Beten, in welchem sie, aufbauend auf den Worten der Schrift, nicht nur die dogmatisch erklärten Wahrheiten feiert, sondern Jahrhunderte, ja mehr als tausend Jahre, Feste begeht (etwa Conceptio und Assumptio seit dem 8. Jahrhundert), deren Geheimnisse erst in unseren Tagen erhellt werden oder noch einer Klärung bedürfen.

2. Geschichte des Maria-Regina-Titels

Das alles mußte vorausgeschickt werden, um den rechten Zugang zum Verständnis des neuen Festes von der „Regina mundi“ zu finden. Das erste, was wir hierfür zu bedenken haben, ist: Es handelt sich in diesem Festgedanken primär nicht um einen Tatbestand (wie etwa bei der Aufnahme Mariens in den Himmel) und auch nicht um eine Wahrheit, die aus der Schrift und aus anderen Glaubenswahrheiten erschlossen werden muß (wie etwa in der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis).

⁴ Jos. Weiger, *Maria, die Mutter des Glaubens*, Aschaffenburg (Pattloch Verlag); E. Walter, *Maria, Mutter der Glaubenden*, Freiburg i. Br. (Herder Verlag).

es handelt sich vielmehr um einen Ehrentitel und Machtvorrang, hinter dem sich Glaubenswahrheiten verbergen, die teilweise erst geklärt werden müssen, deren dogmatische Klärung jedoch nicht Voraussetzung des heilsgeschichtlichen Ehrentitels ist.

Wie steht es um diesen marianischen Ehrentitel in der gläubigen Frömmigkeit der Kirche?⁵ Da ist nun folgendes festzustellen: Wenn wir recht sehen, tritt dieser Titel zuerst bei den Syrern auf und zwar hier gleich in dem Sinne, wie er später neu und noch mächtiger bei den Germanen seit der Karolingerzeit entfaltet wird. Bei den Griechen und Römern scheint er nicht ursprünglich zu sein und findet wenig Verbreitung⁶. Man würde sodann, so scheint es, den Texten nicht gerecht, wollte man nicht anerkennen, daß es sich grundlegend dabei um folgendes Ereignis handelt: Menschlicher Minnedienst findet auf die höchste aller Frauen, die der Christ in seinem Glauben erkennt, Anwendung. Darum erscheinen in diesen Quellgebieten des Reginatitels für Maria fast gleichzeitig vier Vorstellungen miteinander verbunden, die wir in die Worte fassen können: *Maria, Du ganz Schöne und ganz Reine! Maria, Du ganz mächtige Mutter des Allmächtigen Herrn! Maria, ich will ganz Dein Diener sein! Maria, nimm mich ganz in Deinen Schutz hinein!*

Da schreibt als erster Ephrem der Syrer († 373)⁷: „Jungfrau, Herrin, Makellose, Gottesgebälerin, Du meine herrlichste und huldreichste Herrin: die Du unseren Erlöser und Herrn Christus in Deinem Schoß getragen: auf Dich werfe ich all meine Hoffnung, auf Dich vertraue ich, die Du über alle Himmlischen erhaben bist. Wende nicht ob meiner vielen Verirrungen und Bosheiten Dein Antlitz ab von mir, Deinem unwürdigen Diener. Dein ist das Wollen und das Können, die Du in unaussprechlicher Weise einen aus der Trias geboren hast . . . Vereinige mit dem Deinen das, was sein (Deines Sohnes) ist, das Kreuz, das Blut, die Wunden, durch die wir gerettet worden sind. Nimm nicht hinweg von mir Deinen Schutz“. Maria selbst läßt er sprechen⁸: „An dem Tag, da Gabriel zu mir herniederkam, hat er (der Herr) aus der Magd die Herrin gemacht . . . Magd im Tempel (Tempeljungfrau?) bin ich Tochter des Königs (Gottes?) geworden: Du hast mich dazu gemacht, der Du Sohn des Königs bist“. In ähnlicher Weise wird in der aus derselben Zeit etwa stammenden Jakobsliturgie in der Einleitungslitanei gebetet⁹: „Wir gedenken unserer ganz heiligen, makellosen, überaus glorwürdigen und gebenedeiten Königin, der Gottesgebälerin und immerwährenden Jungfrau, des heiligen Johannes usw. . . , daß wir alle durch ihre Bitten und Fürsprachen Barmherzigkeit erlangen“. Vor allem, als im siebten Jahrhundert das bis ins 5. Jahrhundert zurückgehende älteste Marienfest (15. August) den Festcharakter der dormitio und assumptio erhalten hat, bietet sich

⁵ Vgl. *De Gruyter*, De beata Maria Regina, s'Hertogenbosch-Turin 1934, mit einer eingehenden geschichtlichen und spekulativen Darstellung unseres Themas.

⁶ Vielleicht darf man dafür hervorheben, daß das römische Denken vor allem die Maria-*Virgo* entfaltet hat (Ambrosius - Hieronymus - Augustinus; weiterwirkend in der *Virgen* des spanischen Kulturkreises), während die Griechen die Theotokos (Origines, Cyrill v. Alexandrien) herausgearbeitet haben. — Beda Venerabilis († 735) sagt in seinem Lk.-Kommentar: *Maria autem hebraice Stella Maris, syriace vero Domina vocatur* — Maria heißt auf hebräisch Meerstern, auf syrisch hingegen Herrin (PL 92, 316). Ob damit auch der syrische Ursprung des Herrin-Regina-Titels angedeutet ist?

⁷ *J. Assemani*, Op. Graeca III 545, 528—31 (Gruyter 88).

⁸ Desgl. Op. Syr. II 416.

⁹ Gruyter 70.

Gelegenheit, die Königin am himmlischen Thron des Königs zu verehren. Nicht zufällig rühmen daher die großen Theologen dieser Zeit, die aus Damaskus (Syrien) kamen, Sophronius († 638), Andreas von Kreta († 726), Johannes Damaskenus († 749) die Königin. So schreibt z. B. Andreas von Kreta in seiner zweiten Predigt zur dormitio B. M. V.¹⁰: „Seine Mutter, die immerwährende Jungfrau, aus deren Schoß er (Christus), selbst Gott, die Menschengestalt angenommen hat: heute nimmt er sie als Königin des Menschengeschlechtes hinweg von dieser Erde . . . Die Königin der christlichen Völkerstämme, die Kirche, heute führt sie die Königin des Menschengeschlechtes, die der König und Herr des Alls, Gott, mit königlichem Prunk in das Königreich der Himmel aufnimmt, im Triumph empor und bringt sie als ihr schönstes und liebreichstes (Kleinod) zum Geschenk“. Und Johannes Damaskenus predigt zu diesem Tage¹¹: „Zum himmlischen Königsthron bist Du emporgetragen worden, Du Königin, Herrin und Herrscherin und wahrhaftige Gottesgebälerin . . . Du also, gütige Herrin, Mutter des gütigen Herrn, schau auf uns, lenke und leite nach Deinem Willen unsere Geschicke. Halte nieder den Ansturm unserer bösen Begierden, glätte die Wellen und lenke uns zum stillen Hafen des göttlichen Willens und beschenke uns mit der kommenden Seligkeit“. In einer anderen Homilie zu diesem Tag spricht er davon¹², daß Maria vom Brautgemach des Grabes zum Hochzeitssaal des Himmels emporgestiegen sei, „wo sie mit dem göttlichen Sohn offen herrschen wird“. Und an das Lob knüpft sich immer wieder die Bitte an die Fürbitterin, an die „wahre Mittlerin vor unserm Herrn Jesus Christus“, wie sie in der äthiopischen Liturgie¹³ heißt, und wie vor allem Germanus von Konstantinopel († 733; dessen völkische Herkunft unbekannt = Syrer?) zeigt, wenn er ganz Konstantinopel mit seinem Kaiser und seinem Heer und die ganze Stadt der Königin von allem, der der erste Platz gebührt, weihet und sie bittet¹⁴: „Streck Deine hilfreiche Hand der ganzen Welt entgegen!“ Von hier kam wohl dieser Marientitel in das erste offizielle kirchliche Dokument, nämlich das Dekret des 7. Allgemeinen Konzils von Nizäa (787)¹⁵, wo die Verehrung des Bildes „unserer unversehrten Herrin, der heiligen Gottesgebälerin“ ausdrücklich empfohlen wird. Die griechische Kirche scheint diesen Titel von den Syrern gelernt zu haben, und in der Westkirche findet sich bis zur Germanenzeit der Titel nur, wo östlicher Einfluß vorliegt¹⁶.

Ein neuer Strom entsteht im germanischen Mittelalter, wohl kaum aus dem Osten

¹⁰ PL 97, 1079 (Gruyter 80).

¹¹ PL 96, 719; ganz ähnlich Ps-Athanasius, der dafür Ps 44 zitiert.

¹² Ebd. 839.

¹³ PL 138, 916 f (Gruyter 71).

¹⁴ PG 98, 303—310 (Gruyter 81).

¹⁵ Gruyter 64.

¹⁶ Ein ganz inniges Dienstverhältnis zur Königin Maria zeigt Ildefons v. Toledo († 669): O domina mea, dominatrix mea, dominans mihi . . . Tu ancilla Domini mei; ideo ego servus ancillae Domini mei, quia tu domina mea facta es, Mater Domini mei . . . quam prompte servus huius dominae effici concupisco, ut sim devotus servus filii generati, servitutum fideliter oppeto genitricis . . . sic transit honor in regem qui defertur in famulatum reginae — O meine Herrin, meine Herrscherin, über mich herrschend . . . Du Magd meines Herrn, ich darum der Diener der Magd meines Herrn, da Du meine Herrin geworden bist, Mutter meines Herrn . . . Wie sehr verlange ich danach, Dein Diener zu werden; um ein ergebener Diener Deines Sohnes zu werden, wünsche ich aufrichtig die Dienerschaft seiner Gebälerin . . . so geht die Ehre, die auf dem Dienst vor der Königin liegt, auf den König über. (Die Quelle dieser Marienverehrung ist mir unbekannt.) Vgl. Lumen vitae 8 (1953) 175—183 (Barré).

gespeist oder wenigstens in der eigenen Kraft und Frömmigkeitsgestalt gewachsen. Da rühmt schon Alkuin († 804)¹⁷ Maria als die Königin des Himmelsgewölbes (*regina poli*) oder als Königin unseres Heils (*nostrae regina salutis*). Ambrosius Autpertus (Pseudoaugustinus † 778)¹⁸ preist Maria, die über die Engel erhoben mit Christus herrscht, als Königin des Himmels und Herrin der Engel (*regina coelorum und domina angelorum*). Paschasius Radbertus (Pseudohieronymus † 860)¹⁹ grüßt sie als Königin der Welt (*regina mundi*). Maßgeblich aber wird dann das 11. und 12. Jahrhundert. Petrus Damiani († 1072)²⁰ preist wieder die *regina mundi*, und vor ihm schon hat Hermannus Contractus († 1054)²¹ seine zwei Hymnen gedichtet, die im Beten der folgenden Zeit so einflußreich werden sollten, sein „*Salve Regina, Mater misericordiae*“ und sein „*Alma Redemptoris Mater*“ mit den Titeln „*Stella maris*“ und „*Porta coeli*“. In diese Zeit etwa gehören auch noch die weiterwirkenden Hymnen²² „*Ave regina coelorum, ave domina angelorum*“ und der Hymnus „*Regina coeli laetare, alleluja*“. Anselm von Canterbury († 1109) und sein großer Schüler Eadmer († 1124) entnehmen dem ersten Vers des *Salve Regina* ihren immer wieder gebrauchten *Regina-Mater*-Titel für Maria. So sagt Anselm²³: „Herrin, Mutter (*Mater*) der Rechtfertigung und der Gerechtfertigten, Mutter (*Genetrix*) der Versöhnung und der Versöhnten, Mutter (*Parens*) des Heiles und der Geheilten, *Domina Mater!*“ Eadmer kann in seinem Traktat über die „*Empfängnis der seligen Jungfrau*“ schreiben²⁴: „Dich aber einzig und allein, Herrin, machte er zu seiner Mutter, und damit setzte er Dich zugleich zu des Universums Herrin und Kaiserin (*domina et imperatrix*) ein. Der Himmel und der Erde, der Erde und aller Elemente einschließlich all dessen, was in ihnen ist, Herrin und Kaiserin bist Du! (c. 11)“. „Der allmächtige Gott hat sie sich zur Mutter genommen und sie als Mitherrscherin (*secum dominari*) über alles unter ihm gestellt . . . Sie thront über den Engeln und Erzengeln und ordnet zusammen mit ihrem Sohn alles als Königin (c. 25) . . . Sie ist des Himmels Königin (c. 34) . . . Was sie bei ihrem Sohn erbittet, wird ihr gewährt (c. 32)“. Wir denken dabei an das *Memorare* (vielleicht des hl. Bernhard)²⁵, wo diese fürbittende Allmacht auch als die unerschöpfliche Mutter der Barmherzigkeit erscheint, die keiner vergeblich anfleht. St. Bernhard († 1153) ist es, der die *Regina virginum*²⁶ preist. Bonaventura († 1274) endlich vollendet, was Anselm vor allem erarbeitet hat: Maria wird unsere Herrin genannt, „absolute“, ebenso wie Christus „absolute“ unser Herr ist²⁷. Ihre Herrschaft wird eine Schutzherrschaft, eine solche der Majestät und der Allmacht (*dominium praesidentiae . . . maiestatis*

¹⁷ PL 101, 749, 771 (Gruyter 85).

¹⁸ PL 39, 2130 f (Gruyter 99).

¹⁹ PL 30, 126 (ebd.).

²⁰ PL 145, 934.

²¹ LThK IV (1932) 982 f.

²² O. Hellinghaus, Hundert lateinische Marienhymnen, M.-Gladbach 1921, 248, 292.

²³ PL 98, 952–58 (Gruyter 86 f.).

²⁴ Vgl. Edition von *Thurston und Slater*, Freiburg (Herder) 1904 und die deutsche Übersetzung von C. Feckes, Paderborn 1954.

²⁵ Bernhard schreibt in seiner 1. Predigt zu Weihnachten: *nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transiret* (Gott wollte, daß wir nichts hätten, was nicht durch Mariens Hände gegangen wäre).

²⁶ Ambrosius hat als erster Maria als das Vorbild und den Anfang der christl. Jungfräulichkeit herausgestellt: *de virginibus* II 2, 15; 2, 6.

²⁷ Op. Omn. IX 705.

et omnipotentiae) über alles Geschaffene genannt²⁸, und als letzter Grund wird angegeben die Parallele Jesus-Maria mit Adam-Eva: die Stammeltern als Verderber (peremptores) des Menschengeschlechtes, Jesus und seine Mutter als Wiederhersteller (reparatores) des Menschengeschlechtes. Konrad von Sachsen²⁹ († 1297) bringt den Vergleich Mariens mit der Königin Esther (Est 15, 7) und Hugo von Straßburg († 1361) dichtet sein Lied: „Ave mundi domina“³⁰, Tauler das „Ave, gloriosa, Mägede Kuniginne, schone Himmelrose, Menschen Loserinne, der Engel Kaiserinne“³¹. Die großen Mariologen der Folgezeit Bernardin von Siena († 1444), Laurentius von Brindisi († 1619), Canisius († 1596), der die lauretanische Litanei, die vielleicht ein Jahrhundert vor ihm entstanden ist, und die neben den Mutter- und Jungfrau-Titeln vor allem die ganze Reihe der Königin-Anrufungen bringt, eingeführt und verbreitet hat, Suarez († 1617), Grignon von Montfort († 1716) mit seiner „Vollkommenen Hingabe an Maria“ und Alfons von Liguori († 1787) wetteifern, jeder in seiner Art, die Tiefe des Geheimnisses, das diesem Ehrentitel der Gottesmutter zugrunde liegt, weiter zu begründen, auszulegen und auszuschöpfen. Immer bleibt, so scheint mir bei allen Traktaten über dieses Thema, bis zu den neuen Darstellungen von Tromp³², Gommenginger³³, Sträter³⁴ und Roschini³⁵, deutlich zu werden, der tragende Grund die fromme Verehrung der domina-mater oder wie bei Köster³⁶ und Deussen³⁷ der „Neuen Eva“. Vor allem die päpstlichen Rundschreiben seit Papst Leo XIII.³⁸ und die liturgischen Texte, die uns der gegenwärtige Papst geschenkt³⁹, sind voll dieses Marianischen Ehrentitels „Regina mundi“. Freilich, katholische Frömmigkeit und Verehrung Mariens muß immer, auch wenn sie nicht aus dem Kampf gegen Irrlehren, wie der Muttergottes-Titel, und nicht aus den theologischen Schlüssen daraus, wie das Dogma von der Immakulata, wächst, im Gesamtbild des katholischen Glaubens und seiner Wahrheiten stehen. So müssen auch wir uns nach diesem kurzen geschichtlichen Überblick endlich fragen: was ist der Sinn dieses Titels, wo liegen die theologischen Gründe für diesen Marientitel und für die ihm entsprechende Verehrung, Huldigung und Weihe an Maria?

3. Sinn und Grund des Maria-Königin-Titels

Zunächst sei einmal festgestellt und festgehalten, daß allein das ununterbrochene Gebet der Kirche in den zahlreichen Hymnen zu Maria, der Königin des Himmels und der Erde, weiterklingend nicht nur im Breviergebet, sondern vor allem auch im Kirchenlied und in der lauretanischen Litanei, eindeutiger und gültiger Beweis sind, daß mit diesem Titel legitimes, wesenhaftes, echtes Glaubensgut Ausdruck ge-

²⁸ Sent. Com. III d. 9 a 1 q. 3.

²⁹ Gruyter 90 f.

³⁰ Hellingshaus (vgl. oben Anm. 22) 84.

³¹ In Gottes und Mariens Minne, Insel-Bücherei 81, S. 51.

³² ZAM 13 (1938) 47—58: Marias Königtum.

³³ Unsere Königin, Paderborn 1931.

³⁴ Kath. Marienkunde II (1948) 314—349.

³⁵ Royauté de Marie, in: Maria, Etudes sur la Sainte Vierge; ed. Du Manoir (Paris 1949) I. 603 ff.

³⁶ Magd des Herrn, Limburg 1947; Unus Mediator, Limburg 1950.

³⁷ Das Geheimnis der Liebe im Weltenplan, München (Tyrolia) 1954.

³⁸ Gruyter 59 f.

³⁹ Vgl. Homilie des hl. Canisius und Petrus Damiani im neuen Formular zum 15. und 18. August, Gebet zum Marianischen Jahr.

funden hat. Das Gebet wird damit nicht etwa nachträglich als ein Beweis für eine Glaubenswahrheit angeführt; es wird vielmehr nur in sich verstanden als sichtbarer Ausdruck des lebendigen Glaubens der Kirche, für den die theologische Begründung selbst nur eine innere Erhellung und Klärung, nicht aber begründende Ursache sein kann⁴⁰. — Neben dieser Tatsache bleibt aber auch die andere bestehen: daß gerade in Glaubenssachen der denkende Verstand nicht nur für die Klärung, sondern auch entscheidend für die Vertiefung des Glaubens eine hohe Bedeutung hat. Das dogmatische Marienbild enthält Schichten, die vielleicht nicht jedem Frommen und Gläubigen in gleicher Weise zugänglich sind, die aber in sich eine echte Vertiefung und Bereicherung, ja Verwesentlichung bedeuten, wenn sie in Verbindung bleiben mit der unmittelbaren und gelebten vorthelogischen Frömmigkeit, wenn sie sich nicht verselbständigen zu rationalen Gebilden, die als solche nicht nur nicht fromm sind, sondern auch echte Frömmigkeit gefährden können in dem Maße, als sie zu kritisch auflösendem Denken führen dort, wo es um einen in seinem Reichtum sehr komplexen, in seinem Wesen und seiner Funktion aber ganz einfachen Vorgang geht wie in der echten Frömmigkeit.

Was ist also Sinn und Grund des Regina-Titels für Maria in theologischer Sicht? Wie wichtig die theologische Klärung und Begründung gerade dieses Titels ist, erhellt allein aus der Bedeutung, die die Titel Herr (κύριος) und Reich (βασιλεία) und der Königstitel für Christus (βασιλεύς) selbst in der Heiligen Schrift haben. Zwei Wahrheiten müssen dabei von Anfang an bedacht, durchgedacht und immer wieder ausgesprochen werden, und zwar nicht nur um der Außenstehenden und der getrennten Brüder willen (1 Kor 8, 12; Rö 14, 22!), sondern auch um der Wahrheit und Echtheit und um der natürlichen und übernatürlichen Hygiene unserer Frömmigkeit willen⁴¹, wenn man es so ausdrücken darf. (1) Bei aller absoluten Einmaligkeit, die Maria in der Heilsgeschichte und in der Menschheitsgeschichte auszeichnet, bleibt sie ganz Menschenkind; bei aller qualitativ-seinsmäßigen Erhöhung über alle anderen Geschöpfe durch die Gnade bleibt sie doch ontisch-wesenhaft aus sich ohnmächtiges Geschöpf, erhoben bis zur Allmächtigkeit ihrer Fürsprache nur durch Teilhabe aus Gnade, durch gnädiges Besitzen, nicht durch Sein. Deutlich kommt das zum Ausdruck in der Gegenüberstellung von (wesenhafter) Unsündlichkeit Christi und (faktischer) Sündenlosigkeit Mariens, von (eigenmächtiger) Auferstehung Jesu und (gnadenhafter) Aufnahme Mariens in den Himmel durch den Dreifaltigen Gott. Wenn nunmehr Maria-Königin dem Christus-König zur Seite gestellt wird, wenn man von einer Weihe an das Herz Mariens wie von einer Weihe an das Heiligste Herz Jesu spricht⁴², ist äußerlich dieser Unterschied zwischen Christus, dem Gott-Menschen, und Maria, dem bloßen Menschen, nicht mehr zu erkennen, zumal für den Außenstehenden, und wir haben darum Anlaß, hier unseren wahren Glauben und unsere echte christliche Frömmigkeit zu erklären. (2) Dies ist um so wichtiger, als das neuzeitliche Denken immer mehr mit eindeutigen (univoken) Begriffen arbeitet und das analoge Sprechen des Theologen seinen wahren und klaren Sinn wie seine Berechtigung und seine Grenze verständlich und ehrlich herausstellen muß, wenn es

⁴⁰ Lex orandi-lex credendi. Vgl. Geiselmann GuL 24 (1951) 357 f.

⁴¹ Vgl. A. Lang, Echtheit der Religiosität und Wahrheit der Religion, Tillmann-Festschrift (Düsseldorf 1950) 246—270.

⁴² Vgl. GuL 27 (1954) 263.

nicht Anstoß erregen soll und für ihn selbst nicht eine Gefahr für die Gesundheit und Echtheit seiner Frömmigkeit entstehen soll.

Was ist also Sinn und Grund des Regina-Titels für Maria in theologischer Sicht? Wir werden gut daran tun, vom Königstitel Christi auszugehen, weil von ihm gewiß ein genetischer Zusammenhang zum Königintitel Mariens führt; hätte Christus, der Sohn Mariens, nicht den Königstitel, wäre für Maria, die Mutter des Christus, gewiß auch nie dieser Titel verwendet worden. Worauf kommt es nun für den *Königstitel bei Christus*⁴³ an? Auch hier können wir das biblische und das dogmatische Bild unterscheiden. Das *dogmatische* Christ-Königsbild, das uns besonders durch das neue Fest von 1925 nahegerückt worden ist, geht von der dogmatischen Wahrheit der Hypostatischen Union aus und erklärt, daß der Herrschaftsanspruch des Mittlers Christus seinen Ursprung in der Tatsache hat, daß die Person auch der menschlichen Natur die göttliche ist und daß sich der Gott-Mensch Christus noch dazu durch die Erlösungstat und Auferstehung diesen Herrschaftsanspruch in neuer Weise erworben hat. — Aus einem anderen Vorstellungsbereich erwächst der *biblische* Christ-Königs-Titel. Da geht es primär nicht um die Gottheit Christi: Gott ist im Neuen Testament „der Herr“ (κύριος), — und ist auch alles Geschaffene seiner Macht unterworfen, von ihm her und auf ihn hin geordnet im „Reich Gottes“ (βασιλεία τοῦ θεοῦ): er selbst wird doch nie „König“ genannt, sondern einzig Christus; denn „König“ ist der Titel für den „Messias“ (Is 40, 9; 62, 11; Zach 9, 9; Ps 118, 25 = Lk 23, 2). Freund und Feind nennen darum Christus „König“, die einen gläubig verehrend, die anderen ungläubig fragend. Die ganze zeitgeschichtliche Problematik des Messiasitels geht in diesen Königstitel mit ein, und Christus klärt gerade an diesem Königstitel den Glauben seiner Zeitgenossen an ihn selbst: er sagt von sich, er sei der „Menschensohn“, dem der Vater das Gericht übergeben habe (Joh 5, 22, 27) und der am Ende der Zeiten als Richter wiederkommen werde mit großer Macht und Herrlichkeit, wie es vom Propheten Daniel verheißen sei (Mt 25, 34; Dan 7, 14). Christus gebraucht den Königstitel von sich selber nicht, nimmt ihn nur in der Gerichtsstunde aus der Frage des Pilatus an, um aber in dieser letzten Stunde nochmals die falsche, politische Vorstellung seiner Zeitgenossen vom Messias-König abzutun: „ja, ich bin ein König . . . aber mein Königtum ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Königtum von dieser Welt, hätten meine Untertanen gekämpft, daß ich nicht den Juden ausgeliefert würde. Nun aber ist mein Königtum nicht von hier“ (Joh 18, 36 f.), es hat eschatologischen Charakter (vgl. 1 Tim 6, 13—15). Und ausdrücklich gebraucht Christus gerade im Gegensatz zu dem von den Zeitgenossen politisch mißdeuteten „Gottessohn“-Titel für den Messias den „Menschensohn“-Titel des Daniel.

Das Entscheidende des biblischen Christkönigstitels ist also folgendes: (1) Nicht um eine Seinsbestimmung, sondern um einen Amtstitel geht es primär: Christus, der eingeborene Sohn des Vaters, ist in erster Linie der Messias, der Heiland und Retter dessen, was verloren war; (2) wie sehr der „Menschensohn“, nicht der „Gottessohn“ im Vordergrund der Erlösungstat steht, bringt Christus selbst zum Ausdruck, wenn er immer wieder hervorhebt, daß es in seinem ganzen Leben nicht um seinen Willen,

⁴³ Vgl. Fr. Jos. Schierse, Christ-Königsfrömmigkeit heute; in der gleichen Nummer *dieser* Zeitschrift S. 321 ff.

sondern allein um den Willen des Vaters gehe (Joh 4, 34; 5, 30; 6, 38; Hebr 10, 9) und daß er als Sohn aus sich nichts zu tun vermöge, was er nicht den Vater tun sehe, was ihm nicht der Vater zeige; er übe keine Macht aus, die ihm nicht der Vater übergeben habe (Joh 5, 19, 20, 22, 26; 17, 4, 6, 7); selbst seine Worte seien nicht seine Worte, sondern die, die ihm der Vater übergeben habe, der ihn gesandt (Joh 17, 8). Dieser ganz abhängige „Menschensohn“, das ist der König des Gottesreiches in dieser Welt. (3) Darum gibt er auch seinen Jüngern ein ganz neues Maß für die wahre „Größe“ im Gottesreich: „Wer unter euch groß sein will, sei euer Diener; und wer unter euch der erste sein will, sei euer Knecht; so wie auch der Menschensohn nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösepreis hinzugeben für die vielen“ (Mt 20, 26—28). Muß ja schon, wer in das Gottesreich eintreten will, sein wie ein Kind, lebend aus dem unreflektierten Bewußtsein der eigenen Abhängigkeit von den Eltern, der Hilfs- und Schutz-bedürftigkeit (Mk 10, 14—16; Mt 18, 3 f.). (4) Dieses Abhängigsein vom Vater verlangt freilich am Ende, „sein Leben hinzugeben für die vielen“, das sich „zur Opfergabe machen für sie“ (Joh 17, 19); so ist es sein „Wille“ (Mt 26, 39, 42), sein letzter Auftrag, seine höchste Sendung an den Menschensohn. In der Erfüllung dieses Auftrages, in der Übernahme dieser Sendung lag die letzte Größe des Messiasiums, die Erfüllung seines Priesteramtes; darin bestand das Lehramt, verbunden mit den Wundern (Joh 5, 35), und das Hirtenamt des guten Hirten (Lk 15, 4; Joh 10, 11); sie alle sollten nur dem einen dienen: der Erkenntnis des Vaters und dessen, den er gesandt hat (Joh 17, 2, 3). Das ist die Grundlage seines messianischen Wesens, daß er „gesandt“ ist und diese Sendung frei und ganz bis zur letzten Selbsthingabe erfüllt; für die vielen, als König der Barmherzigkeit und der Gnade. Und alle Zeichen dieses Messias Königs für seine Herrschaft in dieser Welt: seine Kirche, sein Evangelium und seine Sakramente sind Zeichen seiner Gnade im Gottesreich, Gericht nur für den, der nicht Gnade von Gott, sondern Selbstherrlichkeit sucht und diese Zeichen gegen den gottgegebenen Sinn, den sie im Gottesreich haben, gebrauchen will (: der ißt und trinkt sich das Gericht: 1 Kor 11, 29).

Haben wir nicht dieses Königtum des Messias in dieser Weltzeit ein wenig vernachlässigt und fast übersehen, haben wir nicht zu sehr schon auf den verkärten Herrn geschaut, der in großer Macht kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten? Ja, wir würden auch das Königtum des Richters der Endzeit mißverstehen, wollten wir in ihm nur den „göttlichen“ Richter sehen. Der „Menschensohn“ wird kommen als Richter, und das Gesetz, nach dem er richten wird, ist der Königsauftrag, den er auf Erden gegeben, das Gesetz der „Barmherzigkeit“ (Mt 25, 31—46). Er ist nur der verkarte König dieser Weltzeit, der als Richter der Welt kommen wird; Gott hat ihn zum Richter bestellt, weil er seine Sendung als Erlöser erfüllt hat. — Dieses biblische, heilsgeschichtliche Königtum Christi müssen wir im Auge behalten, dürfen es nicht ersetzen wollen durch ein irdisches Königsbild der äußeren Macht in unserer „analogen“ Denkweise. Die Analogie hat auch in der Theologie erst ihr eigentliches Recht, wo die Offenbarung selber nichts mehr sagt; und für das Grundgeheimnis des Christentums, für „das Kreuz“, gibt es keine eigentliche Analogie.

Von diesem heilsgeschichtlichen Christ-Königsbild her wollen wir nun auch die

Grundlagen und den Sinn des *Maria-Königin-Titels* suchen. Die beiden Fragen nach dem Sinn und dem Grund des Regina-Titels lassen sich nicht trennen, soll nicht bloß menschliches Denken an die Stelle der theologischen Überlegung treten, die aus der Offenbarung lebt. Das biblische Marienbild, das, was bisher dogmatisch geklärt ist, und die persönliche Frömmigkeit müssen zusammenwirken, um nun auch den Königin-Titel Mariens theologisch zu begründen und zu erhellen.

Wir gehen dafür aus vom Begriff und der Wirklichkeit des „Reiches Gottes“. In diesem Reich, das mit dem Kommen Christi seinen Anfang nahm, muß die Stelle gefunden werden, wo die „Königin“ ihren Platz hat. Maria kann nur dort Königin sein, wo vom „König“ die Rede ist, also beim Messiaskönig des Reiches Gottes. Das bedeutet: der Ausgangspunkt für den Regina-Titel Mariens muß ihr Verhältnis zum Messias sein. Die Geschichte dieses Titels bestätigt es. Denn sie zeigt, wie eben die Messiasmutterschaft, die im dogmatischen Denken zur „Gottesmutterschaft“ weitergeführt ist, zum Anlaß wird für die Verehrung Mariens als Königin und für das Vertrauen zu ihr als Mutter des Königs. Ihre mütterliche Autorität gegenüber dem königlichen Sohn und ihre mütterliche Sorge für alle, die ihm untergeben und ergeben sind, für alle Christen, begründen und erklären ihren Königin-Titel. Freilich diese Begründung und diese Sinngebung allein wäre noch sehr menschlich. Denn wer sagt uns denn überhaupt, daß es im Messiasreich neben dem König noch eine Königin geben müsse? Und die Mutter des Königs ist an sich nicht Königin, hat nicht Macht und Sendung, wie sie dem König von Rechts wegen eignet.

Diese Überlegungen haben dazu geführt, eine dogmatische Erklärung und Begründung für den Regina-Titel Mariens zu suchen. Verschiedene Ansätze und Gedanken wurden gerade in neuerer Zeit dafür erwogen. So hat man versucht, in der Mutter auch die Erbin (*E. Hugon*), in Maria vor allem die „Adoptivtochter Gottes“ (*Card. A. Lepicier*)⁴⁴, sie als Königin-Gemahlin oder als bräutliche Königin (*A. Deussen*)⁴⁵ zu sehen oder ihr Königinntum gemäß den messianischen Ämtern als ein Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt (*M. de Gruyter*)⁴⁶ zu verstehen. — Suchen wir unseren Gedankengang vom Messiaskönig, wie wir ihn oben gezeichnet, weiterzuführen, um so das dogmatische Denken, soweit als möglich, auf der recht verstandenen Offenbarung aufzubauen.

Das, was den Messias-König in der Selbstoffenbarung Jesu ausgezeichnet hat, war im Grunde der Gedanke des großen Gottesknechtes, der das Reich Gottes, das menschliche Sünde gestört hat, wiederherstellen muß. Als Gottesknecht ist er von Gott bestellt, berufen und bestimmt, von Anfang an, und sein einziger Wille und die Größe seines Lebens ist es, diese göttliche Sendung und Bestimmung bis zur letzten Selbsthingabe erfüllt zu haben. Gott hat ihn zum Knecht genommen und sich seiner nicht nur bedient, sondern ihn als Knecht verbraucht, und er, Jesus, hat als der Messias nicht nur Gott gedient, sondern sich selbst verbraucht und geopfert im Lebensopfer am Kreuz. Läßt sich nun zeigen, daß auch Maria in diesem Gottesreich neben dem Messias oder mit ihm einen besonderen Auftrag von Gott hat, und daß

⁴⁴ Gruyter 141.

⁴⁵ Vgl. Deussen, der ausdrücklich Königin-Mutter und regierende Königin ablehnt.

⁴⁶ Vgl. oben Anm. 5. B. Maria est regina sensu proprio et formali. Quia Nova Eva cum Adamo Novo Doctrix est atque Coredemptrix, ideo et cum illo Regina est: munus habet ordinandi unius multitudinem societatis perfectae in finem communem (172).

auch sie diesen ihren Auftrag einmalig und im Sinne des heilsgeschichtlichen Gesetzes des Gottesreiches, wie es der Messias geoffenbart hat, erfüllt hat, so läßt sich auch bei ihr legitim von einer Königin reden: die *göttliche Vorsehung* und das *menschliche Mitwirken* mit dieser Vorsehung und der besondere *Sinn der Königsaufgabe* im messianischen Reich, so wie ihn Christus uns geoffenbart hat, diese drei Wahrheiten zusammen müssen uns die Frage nach Sinn und Grund des Regina-Titels für Maria beantworten.

War Ausgangspunkt für den Messias-Königs-Titel die Idee des „Gottesknechtes“, so muß darum Ausgangspunkt für den Königin-Titel Mariens die „*ancilla Domini*“ sein. „Siehe, die Magd des Herrn, mir geschehe nach Deinem Worte“ (Lk 1, 38): Dies Wort ist eine „Antwort“, die sowohl einen Anruf von Gott wie eine persönliche Entscheidung in Maria voraussetzt. Das eigentliche Problem dieses Wortes aber ist hier für uns: ist dies ein einfach persönliches Wort eines Menschen, das persönliches Geheimnis und persönliche Sache bleibt, oder ist dieses Wort selbst nur verständlich im überpersönlichen Raum des Reiches Gottes und des Messiasreiches? Diese Frage wird schon allein durch den Erfolg dieses Wortes in der Weltgeschichte nahegelegt: nach diesem Wort ward Maria „Messiasmutter“ und ihr Kind ist der „Welterlöser“. So erhebt sich die Frage: läßt sich sagen und in welchem Sinne, daß Maria ihr Jawort als *ancilla Domini* „im Namen der Menschheit“ gesprochen habe, ja daß sie schließlich ihren Mutterdienst als *ancilla Domini* bis hin unter das Kreuz ihres Sohnes „im Namen der Menschheit“ erfüllt habe? Lassen wir die theologischen Spekulationen zunächst einmal beiseite und gehen wir von der Heilsgeschichte aus.

Maria ist nicht natürliche Spitze der Menschheit, wie etwa Eva, die Mutter aller Lebenden, es war. Sie ist auch nicht übernatürliche, physische Spitze der Menschheit, wie es etwa Christus, der Gott-mensch ist. Maria hat auch keinen direkten Auftrag der Menschheit. Ihr Vorrang ist ganz heilsgeschichtlich, hier aber auch wirklich und wesenhaft. Folgende zehn heilsgeschichtliche Gedanken mögen das deutlich machen.

(1) Herr der Heilsgeschichte ist allein Gott und was in dieser Geschichte bedeutsam ist, wer Auftrag, Recht und Macht in diesem Welttheater Gottes hat, das bestimmt allein Gott. Da Gott die gefallene Welt retten will, will er es durch den Messias, den Gottmenschen Jesus Christus tun. Für diesen Messias wählt Gott eine menschliche Mutter, und aus der ganzen Menschheit, von Eva bis zum letzten Mädchen, das geboren werden wird auf dieser Erde, hat Gott keinen anderen Menschen erwählt und bestimmt, als Maria. Damit hat Maria *von Gott her für die ganze Menschheit einen direkten Auftrag*. Es ist ein Auftrag. Der Engel fragt Maria nicht im Auftrag Gottes, sondern er bringt ihr die Botschaft von dem, was geschehen wird. Steht schon am Anfang aller menschlich-verdienstlichen Werke bei aller menschlichen Freiheit die göttliche Gnade, so steht eben am Anfang aller göttlichen Unternehmungen in der Heilsgeschichte bei aller menschlichen Freiheit Gottes Berufung, Auftrag und Bestimmung.

(2) Maria gibt ihr Jawort auf den Anruf Gottes und sagt damit ihr *Ja* nicht etwa zu einem Kind für sich, sondern — das hat sie aus dem Wort des Engels klar verstehen können — zum Messias ihres Volkes, und damit im gottgewollten Sinne *zum Erlöser der ganzen Menschheit* und der ganzen Welt.

(3) Dieses Ja-Wort spricht Maria nicht aus einem bloß persönlichen Bewußtsein: ihr persönliches Bewußtsein ist hier getragen vom Geist ihres Volkes. Als fromme Jüdin lebt sie aus der Messiasvorstellung und Messiaserwartung ihrer Zeit. Wir dürfen und müssen sogar annehmen, daß sie wegen der Reinheit ihres Herzens und wegen der besonderen Begnadigung durch Gott das Messiasideal ihres Volkes besonders tief empfindet. Dieser Messiasglaube des jüdischen Volkes war aber — bei aller menschlichen Entstellung — die geschichtlich konkrete Gestalt der Erlösungshoffnung der Menschheit seit der Paradiesessünde, wie Gott selber sie in seinem ausgewählten Volke gepflegt hatte. Man könnte darum in diesem heilsgeschichtlichen Sinne von einem *indirekten Auftrag der Menschheit* an Maria für ihr Ja-Wort sprechen.

(4) Was nun in Maria geschieht, ihr Mutterwerden, ist Werk des Dreifaltigen Gottes und zwar in einer einmaligen Weise: jungfräuliche Empfängnis des Sohnes im Heiligen Geiste aus der Kraft des Allererhöchsten. Fürwahr, dieses heilsgeschichtliche Bild der „*ancilla Domini*“ weist grundsätzlich in allem über das Privat-Menschliche hinaus, hinein in das Gottesreich und das Königreich des Messias, und wenn man den Königstitel, wie bei Christus, nicht vom (gott-menschlichen) Sein, sondern vom Messiasauftrag und -amt her versteht, wird man nicht leugnen können, daß hier *königlicher Auftrag* an eine Frau vorliegt: Auftrag, der eben auch diese Frau im Messiasreiche zu einer königlichen Frau macht.

Noch deutlicher wird uns das, wenn wir nun das Verhältnis der Mutter zum Erlösungswerk ihres Sohnes betrachten, jene Fragen, die um den unbiblischen Titel der Mit-Erlöserin (*Co-redemptrix*) kreisen. Wir müssen uns damit befassen, weil Christus als der Erlöser (Redemptor) der Messias und damit der König ist. Suchen wir wiederum aus dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu verstehen, worum es hier geht. Die dogmatischen Unterscheidungen und Analogien, die hierfür bisher vorgebracht wurden, scheinen mir die Sache selbst nicht recht zu treffen⁴⁷. Bauen wir auf dem weiter, was wir über die „*ancilla Domini*“ bisher gesagt haben.

(5) Der Messias ist Erlöser, so lehrt uns die Schrift, nicht etwa aus seinem Wollen und Tun allein heraus, sondern weil er dazu gesandt war, weil der Vater wollte, daß der Sohn die Erlösung am Kreuz durch sein Lebensopfer bewirke. Wenn Maria an diesem Opfer Christi Anteil haben soll, kann dieser Anteil gewiß nicht nur aus dem Mutter-Kind-Verhältnis verstanden werden. Das Stehen der Mutter unter dem Kreuz ihres Sohnes muß vielmehr zugleich von Gott her und auf Gott hin verstanden werden. Dürfen wir annehmen, daß die Weissagung des Simeon: „Deine Seele wird ein Schwert durchbohren“ (Lk 2, 35)⁴⁸ eben doch auf das Leiden ihres Sohnes, das Erlöserleiden des Messias hinweist, so läßt uns der Weissagungscharakter dieser Worte zu dem heilsgeschichtlichen Schluß kommen: Gott wollte, daß

⁴⁷ Die Unterscheidung *meritum de condigno* bei Christus, *de congruo* bei Maria, ist von außen an dieses Verhältnis herangetragen. Wenn man Maria außer einer materialen Mitwirkung bei der Erlösung auch ein formale zuspricht, muß man das erst erklären. Die Erklärung aus der Gegenüberstellung Adam - Eva: Christus - Maria leidet m. E. außer an der Unbestimmtheit dieser Proportion vor allem meist daran, daß dabei das Wirken Christi in quasi-monophysitischer Weise eingeeengt wird, als ob Christus eine Lücke ließe oder sein Vorbild nicht genügen würde, weil er nicht menschliche Person ist.

⁴⁸ Vgl. P. Gallus, *Biblica* 29 (1948) 220—239.

Maria, die Mutter, am Leiden ihres Sohnes teilnehme. Die Vorausbestimmung Gottes umschließt darnach nicht nur die Gottesgebärerin, sondern auch die mater dolorosa (wie ja die ancilla Domini in der Immakulata schon vorherbestimmt war). Sonst hätte ja gewiß Gott der Mutter des Messias diesen Schmerz der Schmerzensmutter ersparen können, wenn es nicht Gottes besonderer Wille gewesen wäre, daß Maria am Leiden ihres Sohnes teilnehme. Eine natürliche Aufgabe ist wohl nicht zu erkennen, warum Maria in dieser Stunde noch am Leben sein muß; das, was mit Jesus beim Tode und nach dem Tode geschah (Besorgung des Leichnams), hätte wohl auch ohne die Mutter genau so geschehen können. — Wenn wir also aus dem Wort des Simeon schließen dürfen, daß es Gottes Wille war, daß Maria am Leiden ihres Messias-Sohnes teilnehme, dürfen wir dann nicht auch in Parallele zu den Gedanken über die ancilla-Domini annehmen, daß Maria ganz, soweit es eben durch Gott von ihr verlangt wird, diesen Willen Gottes bejaht und aus ganzem und ungeteiltem Herzen erfüllt? Sie wäre dann ebenso als mater dolorosa wie einst als mater virginalis Magd des Herrn. Wenn die Schrift uns zu diesem Gedankengang das Recht gibt — und sie scheint es mir im heilsgeschichtlichen Verständnis zu geben —, ist Maria dann nicht Gefährtin des Erlösers auch bei seiner Erlösungstat in einmaliger Weise (durch die Vorausbestimmung Gottes und ihr volles Mitwirken mit Gottes Plan)? Worin die Einmaligkeit des Gefährtinseins Mariens besteht, mögen die folgenden Gedanken noch zeigen.

(6) Maria ist als Messiasmutter in das Erlöserleiden ihres Sohnes hineingestellt, obwohl sie als „die Begnadete, mit der der Herr ist, die Gebenedeite unter den Weibern“, als Immakulata und Intemerata, wie uns die Lehre der Kirche sagt, nichts für sich leiden und nichts für sich erbitten muß, also ganz und ausschließlich *im Werk ihres Sohnes* „für die vielen“ steht. Ja, ihr ganzes schweres Messiasmutterleben von der Verkündigungsstunde bis unter das Kreuz, mit den zahlreichen Leidensstationen, muß so verstanden werden, will man einen Sinn darin suchen, nicht bloß „menschliches Schicksal“ darin sehen, was dem heilsgeschichtlichen Bild der Messiasmutter ganz widerspricht.

(7) Dieses Mitleiden der Mutter unter dem Kreuz ist nun auch nicht genügend erfaßt, wenn man es als bloßes Mitfühlen der Mutter mit ihrem Sohne begreift. Der da leidet, ist der „Menschensohn“, der sein Leben nach Gottes Plan einzig seiner menschlichen Mutter verdankt (keinen irdischen Vater hat). Die Mutter ist die einzige *Blutsverwandte des Erlösers*, der uns mit seinem Blut erlöst hat, und als solche steht sie unter dem Kreuze des Erlösers⁴⁹.

(8) Noch eine andere, geistig-mystische Wirklichkeit ist hier zu bedenken: Maria kann als die „Vorerlöste“ bereits *am* absolut einmaligen *Kreuzopfer* in jener geheimnisvollen, inneren Weise (*als Glied des mystischen Leibes Christi*, schon ehe das Erlösungsoffer geschehen ist) *Anteil nehmen*, wie alle Christen nach ihr nur noch am Meßopfer als der sakramental-mystischen Repräsentatio des Kreuzesopfers teilnehmen können, und das noch dazu als Immakulata und Blutsverwandte des Erlösers.

⁴⁹ In der Erlösungslehre scheint mir dieser Gedanke brauchbar, während ich ihn in der Eucharistielehre trotz der Äußerungen mancher frommer Theologen aus dem Sinn des eucharistischen Mahles heraus für völlig unbrauchbar halte.

(9) Alle die genannten Beziehungen, die die Mutter Jesu zum Erlösungsoffer ihres Sohnes hat, werden schließlich noch getragen von dem, was uns das theologische Verständnis der „*Gottesmutter*“ ahnen läßt: von dem absolut einmaligen Verhältnis dieses Menschenkindes Maria zum lebendigen, heiligen, dreifaltigen Gott als Mutter des menschengewordenen Sohnes, als Braut des Heiligen Geistes und nach der ewigen Gnadenwahl Gottes als Adoptiv-Tochter des Vaters⁵⁰.

Wenn wir nun diese Gedanken zusammenschauen und sie als einige wesentliche Striche des heilsgeschichtlichen Bildes der Messiasmutter und der Mutter des Erlösers verstehen, dann wird uns erneut klar, daß Maria im Reiche des Messias Königs eine wahre Königin ist: Königin durch Gottes ewige Wahl und Vorherbestimmung und durch vorbehaltlose, liebende Erfüllung des Gottesplanes aus ihrem ganzen Wesen.

(10) Das Letzte und das Tiefste über den Königin-Titel, die Zusammenfassung, könnte uns zuteil werden, wenn wir den Gesamtsinn des Messias Königs, sein Mittlertum, auch irgendwie bei Maria finden könnten in dieser heilsgeschichtlichen Sicht. Darf sie „*Co-mediatrix omnium gratiarum*“ (Mit-Mittlerin aller Gnaden) genannt werden neben ihrem einzigen Mittler-Sohn? Läßt sich dieser ganz unbiblische Titel doch auch im rechten Verständnis der Schrift festhalten, dann läßt sich auch wirklich Maria als die Königin der Welt begreifen. „Es gibt nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Jesus Christus“ (1 Tim 2, 5). Dieses Wort muß der Ausgangspunkt sein, wenn wir von einer *Co-mediatrix* reden wollen.

Zahlreich sind die Zeugnisse für einen solchen Titel bei den großen Mariologen, die wir oben genannt haben. Doch überaus schwierig ist noch immer Sinn und Grund dieses Titels. Ganz gewiß wäre es zu wenig, wollte man in Maria nur eine einzigartige Fürsprecherin für alle sehen, mag diese Vorstellung, geboren aus der Größe des Marienbildes und aus der Frömmigkeit des eigenen Herzens, auch vielfach der Grund für diesen Titel gewesen sein. Unbiblisch und auch theologisch nicht tragbar erscheint mir noch, Maria als Empfangende neben Christus als Schenkendem als die beiden polaren Träger des Gottesbundes zu fassen (*Köster, Semmelroth, Deussen*). Mir scheint, das heilsgeschichtliche Bild Mariens reicht höchstens zu einer faktischen *Austeilerin aller Gnaden*, aber nicht zu einer seinsmäßigen (notwendigen) Mittlerin aller Gnaden (*Tromp*)⁵¹. Wie läßt sich diese *Austeilerin aller Gnaden*, die wir *Co-mediatrix* nennen wollen, nun heilsgeschichtlich verstehen? Der theologisch beste Sinn dieses Titels kann etwa so wiedergegeben werden: die *Austeilerin aller Gnaden* (*Co-mediatrix*) ist nichts anderes, als die seit der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel in ihrer überräumlichen und überzeitlichen Verklärung fortgesetzte Wirklichkeit und Tätigkeit der *Co-redemptrix* der Erdenzeit. „Gottes Gnadengaben und Berufungen sind ja unwiderruflich“ (Röm 11, 29). Wie die Vorerlöste (*praeredempta*) in einzigartiger Weise am Kreuzesopfer teilnehmen durfte, so nimmt die Vorverherrlichte (*praeglorificata* = verklärt mit Leib und Seele) in einzigartiger Weise an der Austeilung der Erlösungsgnaden teil. Wie Christus als der Opferpriester (*Redemptor*) an Gottes Thron steht, immer für uns Fürsprache einlegend (Hebr 7, 24 f.; Röm 8, 34; 1 Joh 2, 1), so nun auch Maria am Throne Gottes als *Co-*

⁵⁰ Vgl. *Scheeben-Fekkes*, Die bräutliche Gottesmutter, Essen 1951, 65—83.

⁵¹ Vgl. *Tromp* (siehe Anm. 32) 56.

redemptrix an der Seite ihres Sohnes, als Co-mediatrix die Gnaden des Dreifaltigen Gottes uns austeilend. Wahrhaftig Königin aller Heiligen und Königin der Welt, nach Macht und Recht durch Gottes Vorherbestimmung und eigenes Mitwirken in der Erfüllung des Himmels dazu geworden.

Nun schließt sich auch der Kreis im Königin-Bild Mariens. Nun erfüllt sie, was Christus selbst vom Größten, vom König, im Gottesreich verlangt: als Co-redemptrix in der Erdenzeit und Co-mediatrix in der Ewigkeit ist die ancilla Domini heilsgeschichtlich im vollendeten Sinne wirklich „aller Dienerin“ geworden, so daß von hier das Wort Christi allein und im vollen und eigentlichen Sinne gilt: „Wer unter euch der erste (regina) sein will, soll aller Diener sein! (Mt 10, 43).

Salve Regina! Mater misericordiae! Nun ist Maria Maria geblieben, Menschenkind und Geschöpf. Doch der Mensch ist nicht nur Dasein und Wesen, Mensch ist Aufgabe, Berufung und Beruf. Durch Berufung und Erfüllung dieser Berufung ist Maria wahrhaftig und im eigentlichen Sinne an die Seite ihres Sohnes getreten, die Königin neben den König im messianischen Reich. Nicht wie Eva dem Adam beigegeben, hinzuerschaffen, gecint in Natur und Sünde, sondern dem Messias beigegeben, in Berufung, Gnade, freiem Dienst und ewiger Belohnung: in der Verherrlichung am Throne Gottes neben dem Menschensohn, dem sie Mutter und ancilla geworden ist, um für die ganze Welt Co-redemptrix sein zu können und so wahrhaftig für immer Regina Mundi zu sein. Salve, mundi regina! Ave, mundi spes, Maria!⁵²

⁵² An diesen Nachweis der Regalitas Mariae wären nun die Fragen nach der „Hyperdoulia“ und nach der „Weihe an Maria“ anzuknüpfen. Die Ableitung des Reginatitels aus der Heilsgeschichte hier scheint mir zeigen zu können, daß die Weihe an Maria theologisch möglich und asketisch berechtigt und wertvoll ist, aber nicht etwa notwendig wie die Nachfolge Christi, sondern freiwillig: hier jedoch nicht etwa so freigestellt, wie Nachfolge eines bestimmten Heiligen, wie etwa in einer Ordensgenossenschaft die Nachfolge nach dem Ideal des Stifters, sondern für alle Christen als Ideal hingestellt durch Gottes einzigartige Vorsehung und Mariens einzigartige Gefolgschaft. — Hier tritt freilich auch gleich das ganz andere Problem auf: wie verhalten sich Pflicht und Freiheit, Gerechtigkeit und Liebe, Norm und Gewissen, Allgemeinheit und der einzelne zum Wesen des Christlichen selbst.