



## Assumptio Mariae ≠ Ein eschatologisches Plädoyer für das Heil des ganzen Menschen?

VON JOSEF WOHLMUTH<sup>1</sup>

### *Einführung*

Papst Pius XII. verkündete am 1. November 1950 formell das Dogma von der Aufnahme Mariens mit Leib und Seele in den Himmel (*Assumptio Mariae*). Es war zur Zeit seiner Verkündigung ökumenisch höchst umstritten. Nicht zuletzt wurde gegenüber der Jahrhunderte alten Glaubenstradition, die sich im Dogma von 1950 niedergeschlagen hat, immer wieder der Verdacht geäußert, dass mangelndes historisches Wissen um Leben und Sterben der Mutter Jesu der frommen Phantasie Tür und Tor geöffnet habe. Deshalb stelle ich die Frage, ob dem Dogma – auch ökumenisch – etwas abzugewinnen ist, wenn man es in die größeren Zusammenhänge der Eschatologie hineinstellt, wie es Karl Rahner von Anfang an versucht hat.<sup>2</sup>

### *1. Der Text von 1950 und seine Interpretation*

Der Text der feierlichen Entscheidung über die Aufnahme Mariens, die bereits seit Jahrhunderten liturgisch gefeiert wurde, in der Apostolischen Konstitution *Munificentissimus Deus* lautet: „Es ist von Gott geoffenbarte

<sup>1</sup> Josef Wohlmuth ist emeritierter Professor für Dogmatik an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn; 1984/85 und 2003/04 war er Studiendekan am Theologischen Studienjahr an der Abtei Hagia Maria Sion in Jerusalem. Seit 2004 ist er Leiter des Cusanuswerkes.

<sup>2</sup> Die folgenden Ausführungen sind eine Überarbeitung meines Beitrags: *Dormitio Mariae – Assumptio Mariae. Eine Besinnung auf das Dogma von 1950*. In: *Nikodemus C. Schnabel OSB* (Hg.), *Laetare Jerusalem*. FS zum 100-jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg. Münster 2006, 319–336.

Glaubenslehre, dass die Unbefleckte Gottesgebälerin und immerwährende Jungfrau Maria nach Vollendung des irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen wurde“ (DS 3903). Auf den ersten Blick scheint es, als würde mit der auffälligen Formulierung „nach Vollendung des irdischen Lebenslaufes“ (*expleto terrestres vitae cursu*) offen gehalten, ob Maria gestorben ist, wäre da nicht zuvor im Text davon die Rede, dass Maria „vo[r] der Verwesung des Grabes unversehrt bewahrt wurde“ (*ut a sepulcri corruptione servaretur immunis*) (DH 3902).

Die feierliche Formel schließt den längeren Text ab, der zuvor ein Beweisverfahren versucht, das sich auf die „Heiligen Väter und Theologen“ und letztlich auf die Heilige Schrift stützt (DH 3900). Dass dies nicht einfach war und ist, kann man zwischen den Zeilen lesen. Dabei geht es weniger um die Frage, ob Maria den Tod erlitten hat, sondern ob es vor der allgemeinen Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag bereits eine Ausnahme gibt, die dann von Maria ausgesagt werden kann. Ludwig Ott bemerkt in seinem *Grundriss der katholischen Dogmatik* in aller Nüchternheit: „Direkte und ausdrückliche Schriftzeugnisse liegen nicht vor.“<sup>3</sup> Er führt weiter aus, 1 Kor 15,23 – ein Text, der auch in *Munificentissimus Deus* erwähnt wird (DH 3901) – schließe eine leibliche Aufnahme vor der Wiederkunft Christi nicht aus. Die Wahrscheinlichkeit einer solchen leiblichen Aufnahme werde aber eher durch Mt 27,52f nahe gelegt. Zu dieser Stelle bemerkt Ott: „Nach der wahrscheinlicheren, schon von den älteren Vätern vertretenen Auslegung war die Auferweckung der ‚Heiligen‘ [sc. von denen Mt 27,52 spricht] eine endgültige Auferstehung und Verklärung. Wenn aber schon Gerechte des Alten Bundes unmittelbar nach dem Abschluss des Erlösungswerkes Christi das vollendete Heil zuteil wurde, dann ist es möglich und wahrscheinlich, dass es auch der Mutter des Herrn verliehen wurde.“<sup>4</sup> Andere Schriftstellen, auf die man sich wiederholt berief, waren Lk 1,28 oder auch Gen 3,15. Wie eine Umfrage Papst Pius XII. im Jahre 1946 ergeben hatte, sprachen sich fast alle Bischöfe für die Dogmatisierung der Aufnahme Mariens aus, so dass Pius XII. „die einmütige Lehre des ordentlichen kirchlichen Lehramts und den einmütigen Glauben des christlichen Volkes“ bestätigen konnte.<sup>5</sup>

Dass die feierliche Verkündigung dieser Lehre als Dogma der katholischen Kirche in der damaligen Ökumene nicht begrüßt wurde, ist ver-

<sup>3</sup> Ludwig Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*. Freiburg-Basel-Wien <sup>5</sup>1961, 251.

<sup>4</sup> Ebd., 252.

<sup>5</sup> Ebd., 254.

ständig. Erstaunlicher ist es, dass die kritischen Stimmen gegen das Dogma, die es auch in der katholischen Theologie gab, so schnell verstummten. Am erstaunlichsten aber erscheint mir die Tatsache, dass die vehementeste Apologie des neuen Dogmas, die kein Geringerer als Karl Rahner noch rechtzeitig zum 1. November 1950 veröffentlichen wollte, von der eigenen Ordenszensur untersagt wurde. Im neunten Band der *Sämtlichen Werke* Karl Rahners erfolgte endlich die Veröffentlichung der einschlägigen Texte<sup>6</sup> zusammen mit einer Dokumentation der damaligen Vorgänge, aus der auch die Enttäuschung Karl Rahners über das Veröffentlichungsverbot deutlich wird. Die Verantwortlichen erkannten nicht, dass Rahner ein großes Beweisverfahren *für* das Dogma unternahm, um es der Theologie und der Kirche von damals nahe zu bringen. Erst einige Jahre später (1959) wurde Rahners Arbeit als nicht autorisiertes Vorlesungsskript in Innsbruck verbreitet,<sup>7</sup> und in dieser Form erwarb auch ich es während meines Studienaufenthaltes in Innsbruck im Jahre 1960/61. Auch wenn Karl Rahner, wie jetzt aus den Unterlagen hervorgeht, später nicht mehr an eine Veröffentlichung dachte, weil er seine Arbeit als nicht beweiskräftig genug ansah, möchte ich dennoch die Behauptung aufstellen, dass die Interpretation des Dogmas von 1950, die Rahner vorgelegt hatte, bei allen Problemen (zumal der historisch-kritischen Auslegung der ntl. Texte) zum Besten gehört, was im Umfeld der Dogmenverkündigung und darüber hinaus geschrieben wurde. An einigen Ausschnitten, die Rahner veröffentlicht hat, konnte man sich schon seit Jahren davon überzeugen. Nun liegen die Texte zur Mariologie in mustergültiger Ausgabe vor, und die Interpretation des Dogmas von 1950 nimmt darin einen beachtlichen Raum ein. Ich kann nicht erkennen, dass Rahner in *wesentlichen* Fragen später von seiner Grundüberzeugung abgewichen wäre.

## 2. Die eschatologische Dimension des Dogmas von 1950 bei Karl Rahner

Von heute aus gesehen interessiert vor allem die Wirkungsgeschichte des Dogmas in seiner Bedeutung für die *Eschatologie*. Diese hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ohnehin noch einmal an Bedeutung gewonnen. Es war Karl Rahner, der sehr früh auf die eschatologische Bedeutung der *Assumpta*-Lehre hingewiesen hat und gerade deshalb keine Druckerlaubnis

<sup>6</sup> Vgl. *Karl Rahner, Sämtliche Werke*. Bd. 9. Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien. Bearb. v. Regina P. Meyer. Freiburg-Basel-Wien 2004.

<sup>7</sup> Vgl. Editionsbericht. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 9, XVIII f.

erhielt. Kontrovers war nämlich im Orden um 1950 vor allem Rahners Arbeit *Zur Theologie des Todes*, die er im Kontext seiner Interpretation des neuen Dogmas entwickelt hatte und die wenige Jahre später als eigene Arbeit als *Quaestio disputata* veröffentlicht wurde, ohne dass sie irgendeine weitere Beanstandung erfuhr.<sup>8</sup>

Überblickt man Rahners mariologische Arbeit, so wird deutlich, dass es ihm um eine „Eschatologie der seligsten Jungfrau“<sup>9</sup> geht. Darum schöpften seine Ordensgutachter auch den Verdacht, dass mit einer eschatologischen Mariologie Grundfragen von Tod und Auferstehung zur Debatte standen, die manche traditionelle Vorstellung aus den Angeln heben konnten. Man argwöhnte vor allem, dass Rahner zu sehr in Richtung einer dem Jüngsten Tag vorgezogenen Totenerweckung denke, die der allgemeinen Auferweckung vorausging.<sup>10</sup> In seiner Arbeit über das damals neue Dogma ist Rahner jedenfalls auch den historischen Fragen ausführlich nachgegangen und hat unter anderem gezeigt, dass die Legendenbildung, die im 5. Jahrhundert einsetzte, zunächst unbeachtet von der Theologie vor sich ging. In den vorausgehenden Jahrhunderten wusste man, soweit die erhaltenen Quellen Auskunft geben, nichts von einem irdischen Ende Mariens. Auch ein Grab war nicht bekannt. Als man vor Mitte des 5. Jahrhunderts in der Nähe von Jerusalem – im Tale Josaphat – am 15. August der seligen Jungfrau Maria gedachte, sei es weder eine Feier der *dormitio* noch der *assumptio* gewesen, sondern Ausdruck einer allgemeinen Verehrung. Der Tod Mariens wurde nicht ausdrücklich zum Gegenstand der Betrachtung.<sup>11</sup> Die legendären Vorstellungen vom Tod Mariens waren trotz einiger Konstanten sehr verschieden. Rahner eruierte aus den Quellen, dass die Zeit, die man zwischen Tod und Entrückung oder Wiederbelebung des Leibes annahm, zwischen einem einzigen Augenblick, drei Tagen oder sechs Monaten schwankte. Man war sich auch über das Schicksal des Leibes nicht einig. Wurde er nur vor der Verwesung bewahrt, indem er unter dem Lebensbaum des irdischen Paradieses auf die Auferstehung am Jüngsten Tag wartete, oder wurde der Leib mit der Seele vereint, so dass Maria mit Seele und Leib in den Himmel aufgenommen ist?<sup>12</sup> Es hat auch geraume Zeit gebraucht, bis die im Osten entstandene Verehrung vom Westen rezipiert und

<sup>8</sup> Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*. (QD 2) Freiburg/Br. 1959 (1958).

<sup>9</sup> Aus der Überschrift des vierten Abschnitts. *Sämtliche Werke*. Bd. 9, 125.

<sup>10</sup> Vgl. Editionsbericht. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 9, XXXI f.

<sup>11</sup> Vgl. *Sämtliche Werke*. Bd. 9, 51 und 53.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 55f.

schließlich unter der Bezeichnung *Assumptio Mariae* in der Feier des Festes am 15. August begangen wurde.

Im neunten Band der *Sämtlichen Werke* wurde ein Aufsatz Karl Rahners wiederveröffentlicht, der relativ zeitnah zur Verkündigung des Dogmas entstanden ist und bereits 1954 im ersten Band der *Schriften zur Theologie* veröffentlicht wurde.<sup>13</sup> Dieser Beitrag ist geeignet, die Interpretation des Dogmas von 1950, die Rahner versucht hat, in ihren wesentlichen Linien zusammenzufassen. Rahner geht von den Vorbehalten aus, die gegen dieses neue Dogma geäußert wurden. Ist es eine Wahrheit, die der Apostolischen Tradition der Kirche angehört, obwohl die Lehre doch nicht von Anfang an nachweisbar ist? Der Autor beklagt, dass man sich bei allen Detailfragen historischer und dogmengeschichtlicher Art viel zu wenig um den *Sinn* kümmere. Deshalb fragt Rahner zunächst danach, ob sich das neue Dogma in die anderen Wahrheiten des christlichen Glaubens einordnen lasse. Taucht es im Glaubensbekenntnis bereits auf? Zunächst scheint es so, als hänge das Dogma nur mit dem Artikel „Geboren aus Maria der Jungfrau“ zusammen (502f). Tatsächlich sei die Geburt Jesu aus Maria als eschatologisches Ereignis zu deuten, das nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. „Dieses eschatologische Ereignis von Heilsbedeutung für die ganze Welt geschah in Maria: in ihrem Fleisch und durch ihren Glauben“ (503). So sehr das Heil von Gott her kam und kommen musste, so übersprang es doch nicht den Glauben der Jungfrau und somit auch nicht ihre Freiheit. Als Glaubende hat Maria das Heil der Welt empfangen. Deshalb ist sie zugleich die im Vollsinn Erlöste, jedoch nicht so, als trete sie synergistisch als Miterlöserin zu Jesus hinzu. Sie kann nichts ihr eigen nennen, was nicht zugleich radikal Geschenk der freien Gnade Gottes ist.

Doch so radikal man diesen Satz des Glaubensbekenntnisses auslege, er allein reiche noch nicht aus, um das neue Dogma zu verstehen. Was muss hinzukommen? Rahner bringt das Dogma mit einem weiteren Satz des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in Beziehung: „Abgestiegen ins Totenreich.“ Rahner sieht im Abstieg Jesu bereits seine Auferstehung angelegt. Abstieg und Auferstehung Jesu aber sind keine private Angelegenheit, „sondern ein Heilsereignis, das die Toten [...] betrifft“ (511). Damit hängen gravierende Fragen des Verständnisses von Zeit und Ewigkeit zusammen, wie Rahner entfaltet. Der Himmel wird dabei nicht als vorgegebene

<sup>13</sup> Vgl. K. Rahner, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas. In: *Ders.*, *Schriften zur Theologie*. Bd. 1. Einsiedeln-Zürich-Köln, 1954, 239–252. Jetzt in: *Sämtliche Werke*. Bd. 9, 502–511. Die Zahlen in Klammern im folgenden Text beziehen sich auf die Neuauflage, aus der auch der primäre Fundort leicht zu erschließen ist.

Größe verstanden, sondern als ein „Raum“, der durch die Auferstehung Jesu erst entsteht und durch ihn sich auch auf andere ausweitet. In diesem Zusammenhang betont Rahner die Bedeutung von Mt 27,52f, wodurch der Evangelist zeige, dass auch die Leiber von anderen, z. B. von Heiligen, mit Jesus auferstanden seien. Im Blick auf das neue Dogma schreibt Rahner: „Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, dass auch der größere Teil der Väter und Theologen, die die Definitionsbulle als Zeugen der Assumptio Marias anführt, ausdrücklich sich zu dieser eschatologischen Deutung des Matthäustextes bekennt“ (506).<sup>14</sup> Rahner kommt dann auch auf Paulus zu sprechen und betont mit ihm den Charakter der Verwandlung, auch wenn wir kaum eine Vorstellung von verklärter Leiblichkeit hätten (507).

Alles in allem ergibt sich für Rahner aus seinen Überlegungen, „dass die ‚jetzt schon‘ erlangte totale Erlösung nach Leib und Seele nicht ein willkürlich erfundenes oder bloß apriorisch postuliertes Merkmal einer vollkommenen Erlösung ist. Das heißt aber: Wenn Maria wegen ihrer einzigartigen heilsgeschichtlichen Stellung die ideale Repräsentation der restlosen Erlösung ist, dann muss sie ‚jetzt schon‘ jene vollkommene Gottesgemeinschaft in der verklärten Ganzheit ihrer Wirklichkeit (‚mit Leib und Seele‘) erlangt haben, die es sicher jetzt schon gibt“ (510). Deshalb gehe es bei Maria nicht in dem Sinn um ein Privileg, „als ob es Maria allein zuteil geworden wäre“. Vielmehr sei das Heil in der Geschichte schon so weit fortgeschritten, dass es durchaus „normal“ ist, „wenn es Menschen gibt, in denen die Sünde und der Tod schon endgültig überwunden sind“ (511).

### *3. Probleme der Schriftinterpretation bezüglich einer Ausweitung des Auferstehungsgeschehens*

Die Diskussion um das Verständnis eschatologischer Grundfragen muss von den Zeugnissen der Heiligen Schrift ausgehen. Eine der Fragen, die sich bereits im Kontext des Dogmas von 1950 stellte, betrifft das Problem, ob das Neue Testament die Auferweckung ausschließlich von Jesus aussagt oder ob bereits eine Ausweitung dieses Geschehens auf andere Menschen im Blick ist, wengleich der Jüngste Tag noch aussteht. Nur wenn ein größerer Spielraum

<sup>14</sup> Zugleich bestreitet Rahner in Anm. 6, dass man nach dem Dogma Mt 27,52f nicht mehr auf die eschatologische Auferstehung dieser Heiligen beziehen dürfe. Davon könne keine Rede sein. „Die Definitionsbulle behauptet mit keinem Wort, dass das Privileg der ‚antizipierten‘ Auferstehung Marias so zu verstehen sei, dass es nicht nur in ihrem Grund und Titel, sondern auch in sich selbst schlechthin einmalig sei“ (506).

für die Auferstehung gegeben ist, so argumentierte schon Rahner, wird auch Maria darin einen angemessenen Platz einnehmen können, obwohl das Neue Testament weder über ihren Tod noch über ihre Vollendung im Tod spricht.

Was das Schriftargument dafür betrifft, dass Jesus nicht der einzige sein könne, der auferstanden ist, verweist das Dogma von 1950 auf Röm 6,5–6 und auf 1 Kor 15,21–26.54–57. Im Text steht dieser Rückbezug dafür, dass Maria in patristischer Sicht als neue Eva zur Überwindung der Sünde und schließlich des Todes beigetragen habe, wie mit 1 Kor 15,54 gesagt wird (vgl. DH 3901). Bei Ludwig Ott wird, wie bereits gezeigt, auf die singuläre Stelle in Mt 27,52–53 verwiesen, die auch für Karl Rahner einen zentralen Stellenwert hat. Dort heißt es bezüglich der Phänomene nach Jesu Tod: „Die Gräber öffneten sich, und die Leiber vieler Heiligen, die entschlafen waren, wurden auferweckt. Nach der Auferstehung Jesu verließen sie ihre Gräber, kamen in die Heilige Stadt und erschienen vielen.“

Heutiger Theologie fällt es schwer, von dieser Stelle, die exegetisch alles andere als eindeutig erscheint, zuviel abhängig zu machen. Ulrich Luz verweist in seinem Matthäuskommentar<sup>15</sup> u.a. auf die Überzeugung der patristischen Theologie, dass Jesu Tod nicht eine Niederlage war, sondern ein Sieg. Dies habe den Tempel ebenso betroffen wie die gesamte Welt. „Daß die Leiber der Heiligen auferstehen, zeigte, daß der Tod Christi Ursache des Lebens ist“ (Apollinaris v. Laodicea, zit. 359). Luz zufolge betont auch die heutige Exegese, dass dieser Text „die wahre Hoheit des gekreuzigten Jesus“ ausdrückt (359). Die Öffnung der Gräber in Vers 52 werde im *passivum divinum* ausgesagt. Der Text lehne sich möglicherweise an Ez 37,12f (LXX) an. Der Verfasser des Matthäusevangeliums ordne das eigenartige Sprachfragment in völlig neue Zusammenhänge ein. Die Leiber der Heiligen, von deren Erweckung die Rede ist, sind nach Luz wohl als die „Gerechten“ zu verstehen, die in der Zeit von Abel bis Sacharja (vgl. Mt 23,35) gelebt haben könnten. Beginnt nach Mt 27,52f jetzt bereits die endzeitliche Totenerweckung? Luz rät eher zur Vorsicht. Es sei von „vielen Leibern“ die Rede, nicht aber von allen. „Nur soviel kann man vielleicht sagen, daß hier *etwas* von dem, was die Leser/innen für die Endzeit erwartet haben, bereits jetzt geschieht“ (365). Mt 12,53 werfe auch die Frage auf, was die Heiligen nach ihrer Auferstehung tun. Die Antwort geht, folgt man Ulrich Luz, in die Richtung, dass sie noch nicht die Freuden des ewigen Lebens genießen. Vielmehr „erscheinen“ sie in Jerusalem und somit an einem Ort, wohin der

<sup>15</sup> Vgl. Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus. EKK I/4. Düsseldorf-Zürich-Neukirchen 2002, 355–371, bes. 364.

Auferstandene nach Matthäus nicht gehen will. Das Verb „erscheinen“ verweist Luz zufolge darauf, dass sie sich noch nicht im himmlischen Jerusalem befinden, „sondern im irdischen“. Die Erscheinung der vielen Heiligen sei ein Zeichen des nahenden Gerichts. Den Zusatz, dass sie „nach seiner [d.h. Jesu] Auferstehung“ erschienen sind, weiß Luz nicht recht zu deuten. Möglicherweise handle es sich um eine Glosse, die an verkehrter Stelle eingefügt wurde. Doch die Textbezeugung bestätige dies nicht. „Ich gestehe, daß ich sie nicht befriedigend deuten kann“ (366).

Immerhin kann man in der Rückschau sagen, dass Rahner mit seiner Auslegung der Stelle nicht völlig verkehrt gelegen haben dürfte. Der Text hält in gewisser Weise eine bereits erfolgte Auferweckung von Gerechten für möglich. Das ist aber auch das einzige, was im Kontext unserer Frage aus diesem matthäischen Eigengut hervorgeht: Die Möglichkeit von Auferweckungen wird ins Auge gefasst, auch wenn das Ende noch nicht da ist und möglicherweise das Gericht für Jerusalem angedeutet wird. Was bringt dieser exegetische Befund bezüglich des Für und Wider des Dogmas von 1950? Es bleibt bei dem Dilemma: Wenn bereits mehrere Gerechte auferweckt wurden, ist auch die Auferweckung Mariens möglich. Wenn aber bereits mehrere *vor* ihr erweckt wurden, wird ihr einzigartiges Privileg, das ihr in der Heilsgeschichte nach katholischer Theologie zukommt, in Frage gestellt. Ist somit die Denkmöglichkeit eröffnet, dass die Auferstehung der Toten, von der Mt 27,52f schreibt, nicht ausschließlich auf den Jüngsten Tag verlegt werden *muss*? Sollte also Mt 27,52f von irgendeiner dogmatischen Bedeutung für die *Assumptio Mariae* sein, dann bezüglich der *Möglichkeit* einer Auferstehung im Plural vor der allgemeinen Totenerweckung am Jüngsten Tag. Dann allerdings müsste darüber hinaus gezeigt werden können, warum gerade auch sie, die Mutter des Kyrios, in die Auferstehung des Sohnes einbezogen ist, die sich nach Mt 27,52f bereits auf die „Heiligen“ ausgewirkt hatte. Rahners Auslegung zufolge ist der Grund darin zu sehen, dass Maria „voll der Gnade“ (Lk 1,28) ist, dass sie selig gepriesen werden kann, weil sie geglaubt hat (vgl. Lk 1,45). Dann aber kann es nicht völlig abwegig sein, den Tod der in solcher Weise Begnadeten und Glaubenden als Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit mit Leib und Seele zu deuten, auch wenn der Jüngste Tag noch nicht gekommen ist.

#### 4. Das Modell der eschatologischen Verwandlung im Tod im Kontext des Dogmas von 1950

Angeichts der traditionellen katholischen Eschatologie muss als weitere Frage behandelt werden, ob es im Neuen Testament Anhaltspunkte dafür gibt, dass die Annahme einer Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung notwendig zur Glaubensaussage gehört. Die Antwort wäre am leichtesten, wenn gezeigt werden könnte, dass das Neue Testament neben der Abfolge *Leben – Tod (– Verwesung) – Auferstehung* auch die *Abfolge Leben – (Tod) – Verwandlung* kennt. Letztere wäre eine Abfolge, die zwischen individuellem Tod und Auferweckung keine Zeit für die vom Leib getrennte Seele (*anima separata*) ansetzen und keine Verwesung des Leibes annehmen müsste, ja u.U. schon den Tod selbst als Verwandlung verstehen würde. Mir scheint, dass Paulus das Modell der Verwandlung kennt. Helmut Merklein hat in einem lesenswerten Beitrag zum prophetischen Reden des Apostels Paulus gezeigt, dass dieser sich bereits bemüht habe, die Möglichkeiten und Grenzen der Sprache in Fragen von Tod und Auferstehung auszuloten. Es geschieht vor allem an zwei eschatologisch relevanten Stellen, in 1 Thess 4,13–18 und in 1 Kor 15.<sup>16</sup> In 1 Kor 15, so legt Merklein in ausführlichen Analysen und im Vergleich mit 1 Thess 4 dar, trägt Paulus eine prophetische Erkenntnis vor, die er auf eigene Verantwortung dem Kerygma als ein „Mysterium“, das ihm neu aufgegangen ist, hinzufügt: „Seht, ich enthülle euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden“ (1 Kor 15,51 Einheitsübers.). Obwohl also das Sterben nicht alle betrifft, sollen alle verwandelt werden. Näherhin ergibt sich eine Reihenfolge: Beim letzten Posaunenschall – eine apokalyptische Metapher – stehen zunächst die Toten in unverweslicher Gestalt auf; dann werden die Lebenden in die Lüfte entrissen und „verwandelt“.<sup>17</sup> Somit verkündet Paulus in prophetischer Sprechweise, wie Merklein ausführt, eine neue Offenbarung, die sich nicht einfach als Schlussfolgerung aus dem Kerygma ergibt. Solches Reden erwächst vielmehr aus einer gegenwärtigen Problemstellung, auf die der Apostel eine Antwort geben muss. Die Eschatologie ist gegenwärtig in vieler Hinsicht, zumal bezüglich der Zusammengehörigkeit von Tod und Auferstehung – nicht zuletzt aus dem veränderten naturwissenschaftlichen Verständnis von Materie – neu gefragt.

<sup>16</sup> Vgl. Helmut Merklein, Der Theologe als Prophet. Zur Funktion prophetischen Redens im theologischen Diskurs des Paulus. In: *New Test. Stud.* 38 (1992), 402–429.

<sup>17</sup> Vgl. 1 Kor 15,52f sowie die Textsynopse bei Merklein, 414f.

Insofern sich Paulus eine Überwindung des Todes vorstellen konnte, die nicht mit Leichnam, Grab und Verwesung zusammenhängt, ja den Tod selbst als Verwandlung deutet, gibt es ein ntl. „Modell“ ganzheitlicher Rettung, das offensichtlich gleichberechtigt neben der Samen-, Verwesungs- und Wachstumsmetapher verwendet werden kann. Eine Vorstellung von „Zwischenzustand“ ist mit dem Wandlungsmodell nicht verbunden. Paulus schreibt also über das Mysterium der Verwandlung, das den Jüngsten Tag als plötzlichen Einbruch versteht.<sup>18</sup> Zu dieser Verwandlung gehört allerdings neben dem Element der Unverfügbarkeit, das normalerweise den Tod des Menschen kennzeichnet, auch das der Neuheit des Lebens hinzu, und zwar so vorrangig, dass die Probleme, die sich aus der gewöhnlichen Metaphorik von Samenkorn und Verwesung ergeben, ihre Bedeutung verlieren. Mit dem Stichwort „Mysterium“ bringt Paulus somit zum Ausdruck, dass die Theologie kraft des Prophetischen Neues zu denken wagen kann. Insofern stimme ich Günter Thomas ausdrücklich zu, wenn er gegen Karl Barth an der „restlose(n) Verwandlung des gefährdeten, fragilen und gewaltbedrohten Leben“ festhält und die Auferstehung „ein schöpferisches, kreatives Handeln *am* gelebten Leben“ nennt.<sup>19</sup>

Es ist von Rahner her nicht erstaunlich, dass die Wirkungsgeschichte des Dogmas von 1950 auf längere Sicht auch auf das Verständnis von Tod und Auferstehung aller Glaubenden in der katholischen Theologie ausstrahlen würde. Insofern ist es ebenfalls nicht verwunderlich, dass die Entstehung der These „Auferstehung im Tod“, um die in den 1970er Jahren hart gerungen wurde, eine typisch katholische Angelegenheit war. Die Debatte wurde

<sup>18</sup> Vgl. *Josef Wohlmuth*, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischen Denkern der Gegenwart*. Paderborn u.a. 2005. Neben den in diesem Aufsatz besprochenen Fragen spielt dort vor allem die Frage nach dem Verständnis der Zeit sowie die Eigenart der Sprache des Eschatologischen, aber auch Fragen der Eschato-Ethik und Eschato-Ästhetik eine wichtige Rolle.

<sup>19</sup> *Günter Thomas*, *Chaosüberwindung und Rechtsetzung. Schöpfung und Versöhnung in Karl Barths Eschatologie*. In: *Zeitschr. f. Dial. Theol.* 21 (2005) Nr. 3, 259–277. Vgl. auch schon *G. Thomas*, *Gottes schöpferische Gerechtigkeit*. In: *Ruth Heß/Martin Leiner* (Hg.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn 2005, 109–132 (s. dazu Rezension in diesem Heft S. 268ff, d. Red.). Im Blick auf die universale Eschatologie schreibt er: „Die Neuschöpfung von Himmel und Erde ist darum nicht eine ereignislose Verewigung eines durch Sünde beschädigten Lebens, sondern die ereignisreiche Erschließung einer neuen Lebensfülle. Das Jüngste Gericht ist ein zentrales Element der Neuschöpfung“ (131). Dem stimme ich zu, auch wenn ich bereits den Tod des Einzelnen als Mysterium der Verwandlung zu deuten versuche, ohne dadurch eine universale Eschatologie überflüssig zu machen.

vor allem im deutschen Sprachraum heftig geführt.<sup>20</sup> In *Mysterium der Verwandlung* habe ich Inhalt und Verlauf der Debatte ausführlich dargestellt und gezeigt, dass die Kontroverse ihren Höhepunkt bereits überschritten hat.<sup>21</sup> Für mich selbst mündet der Ertrag dieser Debatte in das Geheimnis der Verwandlung, wovon eben die Rede war. Es war vor allem Joseph Ratzinger, der von Anfang der Debatte an eine gewisse *Spiritualisierungstendenz* vermutete, ein Verdacht, mit dem auch mein eigener Versuch fertig werden muss. Folgendes Dilemma war und ist zu bearbeiten: Einerseits durfte auf das materielle Element in der postmortalen Existenz nicht verzichtet werden, wenn man dem Glauben an die *leibliche* Auferstehung gerecht werden wollte; andererseits wollte die These „Auferstehung im Tod“ möglichst vermeiden, das Materielle an irgendwelche Bestandteile des ansonsten der Verwesung anheimfallenden Leichnams zu binden. Ratzinger bestand auf der Lehre vom „Fegfeuer“, weil es einen „Wartezustand“ geben müsse, damit auch das Gebet für die Toten sinnvoll bleibe und die Rückbindung in die Geschichte gewährleistet sei. Umgekehrt hat Ratzinger gegenüber Greshake zugegeben, dass „der Begriff einer leibfreien Seele“ für ihn ein „Un-Begriff“ sei.<sup>22</sup> Greshake schließlich stimmte mit einem Grundanliegen Ratzingers überein, die behandelten Fragen nicht historistisch, sondern von der Einheit der kirchlichen Gesamtüberlieferung her zu behandeln. Für meine eigene These muss es ferner *möglich* sein, die Verwandlung im Tod vom apokalyptischen Zeitmodell zu lösen. Somit betrifft diese Einzelfrage die gesamte Eschatologie. Die zurückliegende Debatte um „Auferstehung im Tod“ hat gezeigt, dass die Eschatologie mit Theoriebildung zu tun hat, in der ein bestimmtes Theorem nicht alle Fragen lösen kann. So hat sich ergeben: 1. Die traditionelle Lehre vom Zwischenzustand, der nach Ratzinger eine innere Gestuftheit hat, kann einen postmortalen Entwicklungsprozess der Einzelnen und der Menschheit plausibler beantworten als die These „Auferstehung im Tod“. 2. „Auferstehung im Tod“ hat das Problem, mit postmortaler Zeit und mit dem Postulat identischer Mate-

<sup>20</sup> Es waren vor allem Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink, die unter dem Stichwort „Auferstehung im Tod“ eine *quaestio disputanda* aufgeworfen hatten, in die sich schon sehr früh der damalige Dogmatikprofessor von Regensburg, Joseph Ratzinger, eingeschaltet hat. Vgl. *Gisbert Greshake/Gerhard Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*. Freiburg-Basel-Wien 1976 (51986); *Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. Kleine katholische Dogmatik. Bd. IX. Regensburg 1977 (6. erw. Aufl. Regensburg 1990); *Gisbert Greshake/Jacob Kremer, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*. Darmstadt 1986.

<sup>21</sup> Vgl. *J. Wohlmuth, Mysterium der Verwandlung*, 145–168.

<sup>22</sup> *J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, 222.

rialität des Auferstehungsleibes und des irdischen Leibes fertig zu werden. 3. Gemeinsames Problem für beide Ansätze und meine eigene Weiterentwicklung bleibt die genauere theologische Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit sowie von Seele und Leib im Zustand der Vollendung.

Im Rückblick könnte man sagen: Die These Karl Rahners in *Zur Theologie des Todes* vom Allkosmisch-werden der Seele stelle trotz seiner eigenen Bedenken und einer gewissen Unschärfe vielleicht doch eine Grundlage dar, mit dem kosmischen Bezug der postmortalen menschlichen Existenz deren Materialität in Verbindung zu bringen, um schließlich von einem Wandlungsprozess zu sprechen, in den auch der Kosmos einbezogen wird. Ratzinger bewegte sich diesbezüglich sehr nahe bei Rahner, wenn er schrieb, die Materie werde „ganz neu und definitiv dem Geist zu eigen und dieser ganz eins mit der Materie“; „jenes Allkosmisch-Sein, welches der Tod eröffnet, würde dann zu universalem Austausch, universaler Offenheit und so zur Überwindung aller Entfremdung führen: Erst wo solche Einheit der Schöpfung ist, kann gelten, daß ‚Gott alles in allem‘ ist (1 Kor 15,28)“ (158). So versteht denn Ratzinger die Ausdrücke „Jüngster Tag“, „Ende der Welt“, „Auferstehung des Fleisches“ als „Chiffren für das Zu-Ende-Kommen“ (158) des Geschichtsprozesses. Was gilt also jenseits aller Metaphorik? Nach Ratzinger ist es dies: „Ein ewiges beziehungsloses und damit auch statisches Nebeneinander der materiellen und der geistigen Welt widerspricht dem Wesenssinn der Geschichte, widerspricht der Schöpfung Gottes und widerspricht dem Wort der Bibel“ (159). Der Kosmos führe in seiner Dynamik zum Ziel und zu einer Situation, „in der Materie und Geist einander neu und endgültig zugeeignet sein werden“ (160). Was dies letztlich bedeute, vermag niemand zu beschreiben, auch nicht die Theologie.

Die *Logik* des Eschaton steht vor ihren Grenzen. Gäbe es da nicht das Gewicht der irdischen Verantwortung schon *vor* dem Tod, bestünde der religionskritische Verdacht zurecht, man begnüge sich in der Eschatologie mit dem transzendentalen Schein und der Glaube an die Aufnahme Mariens sei nur mythologischer Ausdruck dieses Scheins. Deshalb spielt in meinen eigenen Überlegungen die Verantwortung vor dem Tod eine wichtige Rolle.<sup>23</sup> Doch darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Vielmehr möchte ich an dieser Stelle darauf verweisen, dass auch die Glaubenskongregation gegen Ende der Debatte um „Auferstehung im Tod“ im Jahre 1979 in die theologische Kontroverse eingriff und sich dabei auch auf das

---

<sup>23</sup> Vgl. *Mysterium der Verwandlung*, bes. 122–139.

Dogma von 1950 bezog.<sup>24</sup> Die Glaubenskongregation unterbreitete ihre Sicht in sieben Punkten, aus denen ich nur den sechsten Punkt ausführlicher zitiere. „Die Kirche schließt in ihrer Lehre über das Schicksal des Menschen nach seinem Tod jede Erklärung aus, welche die Bedeutung der Aufnahme Mariens in den Himmel an jenem Punkt auflösen würde, der ihr allein zukommt: Die leibliche Verherrlichung der allerseligsten Jungfrau ist die Vorwegnahme jener Verherrlichung, die für alle übrigen Auserwählten bestimmt ist“ (S. 5).<sup>25</sup> Der Text der Glaubenskongregation lehrt hier, dass Maria die Verherrlichung aller übrigen Menschen *vorwegnehme*. Rahner hingegen zeigte im unveröffentlichten Skript über die *Assumptio* deutliche Zusammenhänge zwischen erweiterter Totenauferstehung und der *Assumptio Mariae* auf, wobei Mt 27,52f hohe Beweiskraft hatte, wie oben gezeigt wurde. Maria erschien Rahner nicht als der einzige Mensch, von dem die ganzheitliche Erlösung ausgesagt werden könne. Eine weitere theologische Begründung für das Dogma bestand für Rahner darin, dass man sich einen verklärten Christus allein im Himmel nicht vorstellen könne. Die Glaubenskongregation betont hingegen mit der Prolepse der Aufnahme Mariens den Privilegcharakter bei Maria und scheint davon auszugehen, dass Maria neben Jesus der einzige Mensch ist, dem die Gnade der Vollendung mit Leib und Seele zuteil geworden ist.<sup>26</sup> Rahner zufolge gehört, wie oben gezeigt, zum Dogma von 1950 nicht die Lehre, dass Maria die einzige sei, die

<sup>24</sup> Der Text vom 17. Mai 1979 reagierte auf die damalige Debatte, obwohl man dies aus dem Wortlaut des Textes nicht ohne weiteres erkennen kann. Vgl. Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn o.J. (1979) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11). Vgl. *Jacek Bolewski*, Das Assumptio-Dogma und seine Bedeutung für die Eschatologie nach Karl Rahner. In: *Collectanea theologica* 58 (1988), Fasc. spec. 89–152, bes. 146–152.

<sup>25</sup> Die vorausgehenden Punkte können folgendermaßen zusammengefasst werden: 1. Die Kirche glaubt an die Auferstehung der Toten. 2. Die Auferstehung betrifft den ganzen Menschen. 3. Die Kirche hält daran fest, dass das „Ich des Menschen“ weiterbesteht, wobei es freilich in der Zwischenzeit seiner vollen Körperlichkeit entbehrt, weshalb der Ausdruck „Seele“ nicht aufgeben werden darf (5). 4. Es muss alles abgelehnt werden, was das Gebet für die Verstorbenen und die Sprechweisen der Beerdigungsriten beeinträchtigt. 5. Die Kirche erwartet „die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit“ (Dei Verbum I 4), die jedoch zu unterscheiden ist „von der Situation des Menschen unmittelbar nach seinem Tod“ (5).

<sup>26</sup> Mit dem Wort „Vorwegnahme“ verwendet der Text der Glaubenskongregation einen Terminus, der für Wolfhart Pannenberg eine ähnliche Schlüsselrolle für das Verständnis der Auferweckung Jesu hat. Pannenberg versteht diese nämlich als Prolepse der eschatologischen Auferweckung. Vgl. *Wolfhart Pannenberg*, Die Vollendung der Schöpfung im Reich Gottes. In: *Ders.*, Systematische Theologie. Bd. 3. Göttingen 1993, 569–694. Hier schreibt Pannenberg: „[...] denn die Auferstehung Jesu ist ja eben das proleptische Inerscheinungtreten der eschatologischen Heilswirklichkeit des neuen Lebens selber an

nach Jesu Auferstehung mit Leib und Seele in die Herrlichkeit eingegangen ist. Die deutlichen Zusammenhänge, die Rahner zwischen Eschatologie und Mariologie herstellte, provozierten die Frage, ob das heilsgeschichtliche Privileg Mariens notwendig zur Folge haben müsse, dass sie als einzige mit Leib und Seele vollendet werden konnte. Wenn die Glaubenskongregation ganz selbstverständlich von der Zwischenzeit spricht, in der das Ich vom Körper getrennt lebt, obwohl der zweite Punkt die in der Auferstehung gewährte Ganzheit des Menschen betont, dann kristallisiert sich heraus, dass es dem Text der Glaubenskongregation maßgeblich auch um die Lehre des „Zwischenzustandes“ geht, der dafür steht, zwischen individuellem Tod und Auferstehung eine zeitliche Distanz anzusetzen. Darauf verweist auch der siebte Punkt im Text der Glaubenskongregation. Dieser Punkt bemerkt abschließend jedoch auch, weder die Heiligen Schriften noch die Theologen seien genügend in der Lage, „das künftige Leben nach dem Tod richtig zu beschreiben“ (6). Es gehe deshalb darum, an der grundsätzlichen Fortdauer des Lebens in Christus festzuhalten. Andererseits sei deutlich zu machen, „daß zwischen dem jetzigen Leben und dem künftigen Leben ein grundlegender Unterschied besteht“ (6).

#### 4. Schlussüberlegungen

Im Nachhinein kann man staunen, mit welcher fast traumwandlerischen Sicherheit Karl Rahner in seiner Interpretation des Dogmas von 1950 die Ganzheitlichkeit des Heiles herausgestellt hat, ohne dabei die Bedeutung der Auferstehung Jesu als Eröffnungsraum des Himmels und Raum der Kommunikation zu verkleinern. Der Himmel könne von mehreren verklärten Menschen „bevölkert“ sein. Wenn Rahner an anderer Stelle seines Skripts dem Materialismus der Nachkriegszeit einen radikaleren Materialismus des Glaubens gegenüberstellte, den er an Mariens Vollendungs-gestalt – als durch Jesu Auferstehung in der Menschheit angekommene Größe – aufzeigte, so unterstreicht dies noch einmal die Bedeutung, die Rahner dem Theorem „Heil des Fleisches“<sup>27</sup> gab.

Diese Bedeutung aber hat das Dogma auch heute uneingeschränkt, mögen die Vorstellungen von Tod, postmortaler Existenz und eschatologischer Auferstehung ökumenisch noch so sehr differieren. In Maria steht insofern

---

ihm, so wie die kommende Gottesherrschaft, die Jesus verkündigte, in seinem irdischen Wirken schon anbrach“ (674).

<sup>27</sup> *Rahner*, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas, 511.

der Kirche die Frau vor Augen, die den Inbegriff der begnadeten Existenz darstellt, an der wir die Hoffnung für uns selbst aufrichten, freilich nicht, ohne jene Differenz zu betonen, in der wir uns als *simul iusti et peccatores* bekennen müssen. Insofern gehört die Lehre über die Vollendung der Mutter Jesu in den Traktat über die Rechtfertigung ebenso wie in den der Eschatologie, wo die Vollendungsgestalt der Gnade vor Augen gestellt wird. Dabei ist darauf zu achten, dass die privilegierte Stellung der Mutter Jesu nicht dadurch nivelliert wird, dass man sie in die begnadete Menschheit einreihet, als sei sie Glied in einer Kette. Tatsächlich, so könnte man sich von Emmanuel Levinas belehren lassen, ist jede Eschatologie, die auf Einreihung der Individuen hinausläuft, mit Skepsis zu betrachten. Deshalb kann der Glaube daran, dass mit Maria die Zahl der Vollendeten über den Auferstandenen Kyrios hinaus eröffnet wird, nicht gegen ihre unvergleichliche Stellung im Heilsgeschehen ausgespielt werden. Wenn schließlich der Text von 1950 nicht vom Tod Mariens spricht, sondern von der „Vollendung des irdischen Lebenslaufes“, könnte man im Nachhinein darin ein Signal der Glaubenstradition erkennen, dass die päpstliche Entscheidung für ein allgemeineres Verständnis des Todes als *Mysterium der Verwandlung* offen gehalten werden darf. Daraus könnte man ableiten: Wenn der begnadete Mensch im Tod an seinen entscheidenden Wendepunkt kommt, ereignet sich das Mysterium der Verwandlung; ihm wird das leibhaftig-verklärte Heil zuteil, was ihn nicht aus der Heilsgeschichte der ganzen Menschheit herausnimmt, sondern mit ihr umso radikaler verbindet.

Bedenkt man schließlich, dass Maria als Mutter Jesu eine *jüdische* Frau war, und zieht man in Betracht, welche Bedeutung im Judentum dem Leiblichen zukommt, dann könnte das anthropologische Modell einer radikalen Verwandlung im Tod, das nach meiner Überzeugung im Dogma von 1950 angelegt ist, zu einer Hoffnungsfigur für die gesamte Menschheit werden. Dann mag die metaphorische Sprache des Dogmas von 1950 erahnen lassen, dass damit mehr gesagt wird als in jeglicher Beschreibungssprache. Das Heil, das die Christenheit als ein bereits erreichtes in Maria feiert, ist ein Heil, das nach Joh 4,22 von den Juden kommt und das den Juden auch zugesagt bleibt, bis ganz Israel gerettet wird (vgl. Röm 11,26). So könnte die *Assumpta* bei den „Menschen seiner Gnade“ (Lk 2,14) als ökumenische Grundfigur der *salus carnis* gesehen werden, so dass das Dogma von 1950 auf Dauer kein katholischer Sonderglaube bleiben müsste.