



Was nützt und inwiefern tröstet eine „unmögliche Möglichkeit“?

Protestantische Anmerkungen zu den eschatologischen Implikationen der Himmelfahrt Marias

VON GÜNTER THOMAS ¹

Betritt man als protestantischer Systematiker den Diskursraum der katholischen Theologie, so betritt man einen Raum, der über weite Strecken von einer anderen Rationalität geprägt zu sein scheint. Handelt es sich darüber hinaus um den Diskurs der Mariologie, so steigert sich der Eindruck der Andersartigkeit zu dem einer gewissen Fremdheit. Was unterscheidet die Rationalitäten, was steigert den Unterschied im Fall der Mariologie? Die Überlegungen von Josef Wohlmuth machen dies sehr prägnant deutlich. Die von ihm vorgelegte und zugleich diskutierte Denkbewegung geht von einem dogmatisierten Aussagesachverhalt (der *assumptio mariae*) aus und versucht, seine Implikationen und seine innere Rationalität dann sekundär zu erschließen. Dogmatisch „Gegebenes“ wird plausibilisiert, nicht problematisiert. Diskurspragmatisch reformuliert heißt dies: Obwohl zweifellos fast alle Diskurse eine Ebenenunterscheidung zwischen „autoritativem Text“ und „falliblem Kommentar“ kennen, verbietet das textuell vorgegebene Dogma sich selbst als für Alternativen offenen Kommentar behandeln zu lassen. Auch eine Darstellung der Genese, d.h. der historischen Kontingenz des Dogmas kann diese Ebenenunterscheidung nicht mehr verflüssigen. Die Aussage der *assumptio mariae* selbst kann post festum nicht mehr zur Disposition gestellt werden. Die Rekonstruktion der Genese wie auch die aktuelle Deutungsarbeit im Modus des Kommentars mag mit einer großen hermeneutischen Raffinesse geschehen, der Versuch aber, das Dogma selbst als Kommentar zu behandeln, muss an diesem aber

¹ Prof. Dr. Dr. Günther Thomas ist Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie: Ethik und Fundamentaltheologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Seine Eschatologie unter dem Titel „Neue Schöpfung“ (Neukirchener Verlag) erscheint in diesen Tagen.

letztlich stets zerschellen. Für einen protestantischen Systematiker entsteht ein durchaus zwiespältiger Eindruck: Einerseits ist es nicht ohne eine Attraktivität zu sehen, wie vehement wirklich noch dogmatische Inhalte festgehalten werden – gegen die vielfach zu beobachtende protestantische Tendenz, vieles, wenn nicht gar alles in eine schwache und weithin formalisierte Rechtfertigungslehre einzuschmelzen. Andererseits zeigt speziell das Thema der *assumptio mariae*, dass die Dogmatisierungen auch Denkwänge erzeugen, ja selbst in doppeltem Sinne „Gewaltakte des Denkens“ sind: Im Anspruch, „durch die Offenbarung Gottes garantierte[] Formeln“ zu sein² wie auch in dem Verbot, sich als Kommentare behandeln zu lassen. Darin fordern sie letztlich nicht weniger als Unterwerfung – wobei es vor diesem Hintergrund nahezu gleichgültig ist, ob und inwieweit die Sachverhalte auch in der analytischen Reflexion begriffen werden oder nicht. Folgt die protestantische und die römisch-katholische Theologie dem Grundsatz „fides quaerens intellectum“, so bleibt immer noch offen, worauf sich das Verstehen richtet – auf den fehlbar-kontingenten Glauben der Kirche, auf den Text des Dogmas als Offenbarung Gottes oder auf den lebendigen, im Geist wirksamen Christus. Die Problematik der *assumptio mariae* und die Überlegungen von Josef Wohlmuth machen zweifellos einen konfessionellen Unterschied im Theologie-Treiben deutlich, bei dem der protestantische Kommentator spürt, wie tief das jeweilige theologische Denken von anderen Voraussetzungen geprägt ist.

Der besondere Reiz des Textes besteht zweifellos darin, dass die *assumptio mariae* für eine Problemstellung der theologischen Eschatologie fruchtbar gemacht wird.³ An diesem Punkt treffen sich nicht nur unsere Interessen, sondern wird auch für denjenigen, der sich weder dem Dogma noch seinem Begründungsdiskurs verpflichtet weiß, die Mariologie ein faszinierender Diskurs. Mein Vorschlag ist daher, die Frage nach der Plausibilität des Dogmas selbst von dem wichtigen und bedenkenswerten Problem einer

² Diese Rahnersche Formulierung findet ihre vielsagende Fortsetzung in: „... deren genauer Sinn in demütigem, warten könnendem Gehorsam dem redenden Gott anheim gestellt bleibt; es ist die Haltung dessen, der weder zu viel noch zu wenig hören will und der darum im rechten Augenblick dann auch auf eine „exakte“ Interpretation des Gehörten verzichten kann, wenn die Interpretation im tiefsten nicht bescheidenes Verstehenwollen, sondern anmaßendes Meisternwollen des Gehörten werden würde ...“ (Karl Rahner; Maria Mutter des Herrn. Mariologische Studien, Freiburg/Basel/Wien 2004, Sämtliche Werke 9, 181).

³ Siehe Josef Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit dem Denken der Gegenwart*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, speziell Kap. IV. 5.

realistischen, den ganzen Menschen einschließenden Eschatologie zu trennen: Die an Josef Wohlmuth gerichtete Frage ist also: *Angenommen*, das Dogma der *assumptio mariae* hätte einen ernst zu nehmenden Wahrheitsgehalt, würde es dann für die Eschatologie das leisten, was Wohlmuth von ihm erwartet?

Was ist das zentrale Anliegen, was das treibende Motiv hinter den Ausführungen zur *assumptio mariae*? Ich denke, es geht Josef Wohlmuth ganz wesentlich um eine realistische Eschatologie, der eine Ganzheitlichkeit des Heils entspricht, und d.h., die auch das Heil des Fleisches einschließt. Speziell für die gegenwärtige katholische Eschatologie hinterließ die Debatte um die „Auferstehung im Tod“ ein gewisses Dilemma: „Einerseits durfte auf das materiale 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 anheim fallenden Leichnams zu binden.“

An diesem Punkt markiert für Josef Wohlmuth, wie schon für die Glaubenskongregation, die *assumptio mariae* als leibliche Verherrlichung vorwegnehmend die Verherrlichung aller Menschen bzw. der übrigen Auserwählten. Maria ist ein Mensch, dem die Gnade der Vollendung mit Leib und Seele schon jetzt zuteil geworden ist – und die hierdurch tröstend und vorbildhaft wirken kann. Maria stellt, wie Wohlmuth festhält, „den Inbegriff der begnadeten Existenz“ dar, „an der wir die Hoffnung für uns selbst aufrichten ...“ Hier findet sich, so Wohlmuth, eine „Hoffnungsfigur für die gesamte Menschheit“, so dass letztlich die *assumptio mariae* „als ökumenische Grundfigur der *salus carnis* gesehen werden“ könnte. Wohlmuth verbindet dies mit der ganz innerweltlichen ökumenischen Hoffnung, „dass das Dogma von 1950 auf Dauer kein katholischer Sonderglaube bleiben müsste“.

Nun gibt es sicherlich auf protestantischer Seite diverse theologische Gründe, dieses freundliche Angebot nicht weniger freundlich zurückzuweisen. Doch an dieser Stelle kann die Frage nur sein: Was könnte die *assumptio mariae* – vorausgesetzt, sie würde in Wahrheit eine christliche Wahrheit repräsentieren – zur christlichen Hoffnung beitragen? Was könnte die Mariologie an Erkenntnissen zu einer ganzheitlichen Eschatologie beisteuern? An diesem Punkt ist meine These: Die *assumptio mariae* trägt weder etwas zu einer wahrheitsfähigen realistischen Eschatologie bei noch kann Maria eine Stütze für menschliche Hoffnung sein – es sei denn, die eschatolo-

gische Sonderstellung Marias werde aufgegeben. Nimmt allerdings die katholische Theologie die heilsgeschichtliche Sonderstellung Marias ernst, so sagt ihre Aufnahme in den Himmel ganz und gar nichts aus über die Zukunft der dem Tod verfallenen und ganz und gar sündigen Menschen.

Kann, wie Dorothea Sattler formuliert, „Maria als die neue Eva Sinnbild der von Gott erlösten Schöpfung“ so „ein Zeichen der Hoffnung für alle Geschöpfe“ sein?⁴ Indem Josef Wohlmuth darauf hinweist, dass Maria nicht in die Reihe der Sünder eingereiht werden kann, benennt er den Dreh- und Angelpunkt der Auseinandersetzung: die Sündlosigkeit Marias. Die in Karl Rahners Schriften zu mariologischen Problemen greifbaren Debatten zeigen deutlich die Folgen dieser Entscheidung.⁵ Ist Marias Sündlosigkeit Implikat ihrer unversehrten Geschöpflichkeit oder Resultat der Zueignung von Christi Verdiensten? Rahner wendet sich klar gegen ein „debitum contrahendi peccatum originale“, doch zugleich betont er mit den Lehrentscheidungen der katholischen Kirche die Bewahrung vor jeglicher Erbschuld und vor jeglicher Sünde in Marias Leben. Nicht umsonst wurde daher in Teilen der Tradition das Sterben Marias problematisiert. Unter der Voraussetzung, dass der Tod die Straffolge der Erbsünde ist, legt sich die Frage nahe, ob und inwiefern Maria gestorben ist und wie sie diese raumzeitliche Wirklichkeit verlassen hat. Nur unter den sehr anspruchsvollen und weitgehenden Voraussetzungen, dass a) der Tod auch Vollendung des Lebens in heilsamer Passivität und der personalen Lebenstat der Selbstweggabe ist und b) dass der Tod als Teilhabe am Todesschicksal Jesu Christi im Sinne eines christusanalogen Sterbens für andere, als Teilhabe an der Überwindung der Sünde gedeutet wird, kann gesagt werden, dass Maria gestorben sei. So erfuhr Maria als Sündlose das Schicksal Christi an sich im Sinne einer Teilhabe am *Leiden* Christ. Obgleich ihre Freiheit von der Erbsünde auf die Erlösung Jesu Christi zurückgeht, war sie doch *in ihrem irdischen Leben und in ihrem Tod* nicht (mehr) „erlösungsbedürftig“. Maria wurde nicht in und aus der Sünde errettet, sondern initial vor der Sünde errettet.

Entsprechend dem Dogma der immerwährenden Jungfräulichkeit, und d. h. der immerwährenden Sündlosigkeit Marias kann diese, wie Josef Wohlmuth selbst versichert, nicht in die begnadete Menschheit eingereiht, konkret: nicht in die Gruppe der *simul iusti et peccatores* eingefügt werden.

⁴ Dorothea Sattler, Todesbedrohung und Hoffnung auf Leben, in: Ulrike Link-Wieczorek, Ralf Miggelbrink, D.S., Michael Haspel, Uwe Swarat, Heinrich Bedford-Strohm (Hg.), Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum, Gütersloh 2004, 218–240, 232.

⁵ Karl Rahner, Maria, Mutter des Herrn, a.a.O. (s. Anm. 1).

Das Problem der *salus carnis* wird jedoch drastisch verkürzt, wenn das Problem des *simul iustus et peccator* wie bei Maria systematisch ausgeklammert wird. Geht es um die Zukunft des ganz und gar sündigen, sich selbst stets täuschenden, den Kräften des Lebensfeindlichen verfallenden und diese zugleich befördernden Menschen, so werden in der Person Marias zwei elementare Aspekte des realen geschöpflichen Menschen ausgeklammert: a) Maria ist als sündlose Kreatur prinzipiell nicht in gleicher Weise vom gleichen Tod betroffen wie die übrigen sündigen Menschen. Maria mag sterben, aber sie stirbt einen anderen Tod. b) Maria ist als nicht in gleicher Weise vom Tod betroffene Person auch nicht von gesteigerten Formen der Vergänglichkeit, der Hinfälligkeit und der Selbstzerstörung des Leiblichen, d.h. nicht von den nicht der Sünde zuzurechnenden Verschattungen des Geschöpflichen betroffen. Doch die Probleme der Leiblichkeit als Gestalt der Geschöpflichkeit gewinnen erst hier ihre Härte. Menschliche, ja geschöpfliche Leiblichkeit impliziert die Todesbedrohung und den Tod – und diese abgründige Facette der Leiblichkeit blieb Maria erspart. Die Debatten um die Befreiung von Geburtsschmerzen als Signatur der postlapsarischen Schöpfung machen überdeutlich, wie anders das Leben der Maria ist.

Nun sind zweifellos die biblischen Texte, die von Menschen sprechen, welche ohne die Erfahrung des Todes in das Eschaton eingegangen sind, auch systematisch-theologisch ernst zu nehmen. Diese Texte sprechen – analog zur Himmelfahrt Marias – von der Möglichkeit eines todfreien Lebens – was jedoch für die allermeisten Menschen keine reale, sondern eine unmögliche Möglichkeit sein dürfte. Die Eröffnung des eschatologischen Lebens für einen sündigen Menschen durch den Tod hindurch ist aber etwas anderes als ein nur durch Selbsthingabe charakterisierter Übergang aus diesem raumzeitlichen Leben in Gottes Herrlichkeit.

Die christliche Hoffnung wird sich daher weniger auf Maria richten, die von der Abgründigkeit des Todes befreit wurde, als vielmehr auf den, der den Tod auf sich genommen hat und durch den letztlich der Tod als der letzte Feind besiegt wurde: Jesus Christus. Die „leibliche Auferstehung“ Jesu Christi und das Zeichen des leeren Grabes signalisieren eine „restlose“ Verwandlung dieser Schöpfung. Die Solidarität des „zur Sünde gemachten“, die Nacht des Todes und der klagegesättigten Gottesferne erfahrenden Gottessohnes reicht tiefer als die einer der Erdschwere enthobenen Maria. Die Kenosis des göttlichen Logos lässt diesen uns näher kommen als die menschliche, aber doch so einzigartig weniger der Gnade bedür-

fende Maria. Der in *dieser* Welt durch die Macht des Heiligen Geistes auf-erweckte, aus dem Tode erstandene Gekreuzigte ist Grund einer todesüberwindenden Hoffnung in dieser Welt für diese Welt. Maria vermag keine Hoffnung für den Kosmos zu stiften, ist in ihr doch die Schöpfung und die Neuschöpfung letztlich konfundiert. Das in die Vorstellung einer sündlosen Maria eingeschriebene Modell der Zuordnung von Schöpfung und Erlösung marginalisiert die Macht der Sünde und das Motiv der Rettung gegenüber dem Aspekt der Vollendung. Die qualitativ anders gelagerte Gnade gegenüber Maria, d.h. die faktische soteriologische „Bedürfnislosigkeit“ eines sündlosen Wesens kann nur eine kalte, entweltlichende Hoffnung stiften. Eine auf Maria als „Sinnbild der erlösten Schöpfung“ setzende „Hoffnung“ kann in Wahrheit nur zwei problematische Grenzlagen realisieren: Religiöse Trostlosigkeit und Ohnmacht – denn Maria wurde in und aus einem Leben erlöst, das nie das unsere war oder sein wird, kurz: weil sie eine *unmögliche* Möglichkeit realisierte. Oder: Religiöse Illusionsverhaftung – denn die durch Maria inspirierte Perspektive auf die Erlösung überspielt die in diesem unseren Leben reale Macht der Sünde.⁶

Als Fazit möchte ich festhalten: *Selbst wenn* das Dogma der *assumptio mariae* eine valide Wahrheitserkenntnis bieten würde, würde es in der Verbindung mit Marias Sündlosigkeit weder eine begründete Hoffnung noch wirklichen Trost bieten können.

Trotz großer Sympathien mit Wohlmuths ganzheitlicher Eschatologie bleibt dem protestantischen Kommentator also eine bleibende Skepsis gegenüber Logik und Aussagemöglichkeiten ihrer Verknüpfung mit dem Dogma von 1950. Es ist durchaus, wie Josef Wohlmuth formuliert, zu hoffen, „dass das Dogma von 1950 kein katholischer Sonderglaube bleib[t]“, allerdings nicht weil zu hoffen ist, es werde ökumenisch rezipiert, sondern weil zu hoffen ist, es werde von der katholischen Kirche zurückgenommen. Maria könnte dann immer noch ein großes Vorbild sein – eben das einer *begnadeten* Sünderin, die *darin* gewürdigt wurde, „Gottesmutter“ zu sein. Dann würde selbst die Jungfrauengeburt zum Zeichen der Liebe Gottes zu *dieser* Welt und *dieser* Schöpfung. Dass sich Gott in Christus „von Anfang an“ den riskanten Zweideutigkeiten der Schöpfung ausgesetzt hat, ist ein kräftiges Zeichen der Hoffnung für eine ganzheitliche Eschatologie – jenseits religiöser Illusion und religiöser Trostlosigkeit.

⁶ N.B.: In der Mariologie verdichten sich die konfessionell unterschiedlich vorgenommenen Zuordnungen von „Natur“ und „Gnade“, „Schöpfung“ und „Erlösung“.