

Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen

Die Frage nach der Rezeption des Dogmas

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Die Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und von ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel werden zu den latreutischen gezählt. Damit ist gemeint, daß der Grund für die jeweilige Definition nicht in der Notwendigkeit lag, einen langen, heftig geführten und die Einheit der Kirche bedrohenden Streit durch eine lehramtliche Entscheidung zu schlichten, wie es etwa bei den großen altkirchlichen Konzilien oder beim Konzil von Trient der Fall war; vielmehr läßt sich zeigen, daß innerhalb der Kirche über Jahrhunderte hinweg immer stärker der Ruf nach der Definition dieser schon längst fast allgemein geglaubten Wahrheiten laut wurde und die Bitte immer eindringlicher an die Päpste herangetragen wurde. Die beiden Definitionen betrafen also weniger eine innerkirchliche Kontroverse als die Förderung gläubiger Frömmigkeit in der Verherrlichung Gottes und seines Sohnes, der seiner Mutter als erster Anteil an der vollen Erlösung gewährt hat.

Diese latreutische Absicht geht klar aus dem Definitionstext der Apostolischen Konstitution *Munificentissimus Deus* hervor¹:

»Nachdem Wir nun immer und immer inständig zu Gott gefleht und den Geist der Wahrheit angerufen haben, verkündigen, erklären und definieren Wir zur Verherrlichung des Allmächtigen Gottes, dessen ganz besonderes Wohlwollen über der Jungfrau Maria gewaltet hat, zur Ehre seines Sohnes, des unsterblichen Königs der Ewigkeit, des Siegers über Sünde und Tod, zur Mehrung der Herrlichkeit der erhabenen Gottesmutter, zur Freude und zum Jubel der ganzen Kirche, in Kraft der Vollmacht Unseres Herrn Jesus Christus, der heiligen Apostel Petrus und Paulus und Unserer eigenen Vollmacht, daß es ein von Gott geoffenbartes Dogma ist: Die unbefleckte, immerwährend jungfräuliche Gottesmutter Maria ist, nachdem sie ihren irdischen Lebenslauf vollendet hatte, mit Leib und Seele zur himmlischen Herrlichkeit aufgenommen worden.«

¹ AAS 42 (1950) 770; Übersetzung in: R. Graber, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren, Würzburg 1954, 200.

Diese Verherrlichung Gottes, die an Maria schon jetzt die erlösende Wirkung des Todes und der Auferstehung Jesu Christi voll aufscheinen läßt, bedeutet zugleich eine lichtvolle Stärkung des Menschen auf seinem Lebensweg. Die Gläubigen mögen, wie Pius XII. kurz vor dem angeführten Abschnitt erklärt, durch die Betrachtung Mariens, die für alle Glieder des Mystischen Leibes Jesu Christi das Herz einer Mutter hat, in der Einheit dieses Leibes zusammenwachsen, den Wert des menschlichen Lebens und das erhabene Ziel, zu dem der Mensch nach Leib und Seele bestimmt ist, erkennen und so die Irrlehren des Materialismus und die Verderbnis der Sitten überwinden. Von dieser Erwartung her dürfte die gläubige Betrachtung der Assumptio Mariae heute noch gewichtiger sein als 1950: Nach dem schrecklichen Weltkrieg war die Achtung vor dem menschlichen Leben noch stärker als in der leichtfertigen Abtreibungsmentalität der achtziger Jahre; das Wissen um die ewige Berufung des Menschen ist in unserer säkularisierten Welt noch mehr gesunken; die Sexualisierung des Lebens, die Verbreitung der Pornographie und Brutalität, besonders in der sog. Videoszene, aber auch die rein technische Betrachtung der leib-seelischen Vollzüge, etwa der Zeugung (man denke nur an künstliche Befruchtung und Genmanipulation), rauben das Gespür für die Größe des menschlichen Leibes.

Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel hätte also zusehends an Aktualität gewinnen müssen. Stattdessen scheint, so zeigt wohl ein Blick auf das Glaubensleben der Christen, die Bedeutung dieses Dogmas sogar im kirchlichen Raum vergessen zu sein. Viele Gründe lassen sich für diese mangelnde Berücksichtigung anführen, etwa die wachsende Säkularisierung, die marianische Leisetreterei in den letzten zwanzig Jahren oder ökumenische Rücksicht. Vor allem scheint der christologische Kern und Hintergrund jeder mariologischen Aussage brüchig geworden zu sein. Ohne ewige Gottessohnschaft verliert die Gottesmutterchaft und die bleibende Jungfräulichkeit jeden Sinn, ohne die leibliche Auferstehung Jesu, etwa bei der Reduktion der Osterbotschaft auf die Aussage, daß Jesus weiterlebt, ist von vornherein die Bedeutung der Assumptio Mariae eingengt.

In dieser Abhandlung sollen aber nicht diese christologischen Weichenstellungen in der modernen Theologie und ihre Bedeutung für das Mariengeheimnis thematisiert werden. Hier soll in einem engeren Rahmen und in einer strengeren Konzentration auf die leibliche Aufnahme Mariens dargelegt werden, daß dieser Glaubenssatz schon seit seiner lehramtlichen Definition eine mehrdeutige Auslegung erfuhr; dadurch wurde ohne Zweifel die Aussagekraft dieses Dogmas stark geschwächt. Diese Untersuchung wird zudem zeigen, daß nicht nur das Verständnis des Dogmas durch verschiedene Strömungen innerhalb der modernen Theologie beeinflusst wurde, sondern daß auch die Definition und die Versuche, dieses Dogma zurechtzuinterpretieren, diese latenten Strömungen bewußt machen. Es handelt sich also um einen wechselseitigen Einfluß und um die Geschichte der echten oder nur scheinbaren Rezeption dieses Dogmas. Der Rückblick über diese Rezeptionsgeschichte wird somit zeigen, daß die Definition zur Krisis moderner Strömungen wurde. Über die beabsichtigte latreutische Relevanz hinaus führte sie

ZA² 6462

auch zur Klärung kontroverser Positionen. Diese wurden zwar 1950 noch nicht offen ausgetragen, waren aber schon latent virulent und wurden durch die Definition betroffen.

I. *Die Infragestellung des heilsgeschichtlichen Privilegs Mariens*

Auf eine theologische Grundlegung des Glaubenssatzes von der leiblichen Aufnahme Mariens darf hier verzichtet werden. Nur in aller Kürze seien folgende Momente rekapituliert: Eine explizite Aussage der Hl. Schrift fehlt. Aber auch die Traditionslinie läßt sich nicht bis in die ersten Jahrhunderte zurückverfolgen. Erst im 7. Jahrhundert ist diese Auffassung eindeutig belegt, dann aber in einer überraschenden Häufigkeit². Da aber jeder Glaubenssatz in der Offenbarung enthalten sein muß, die mit dem »Tod des letzten Apostels« abgeschlossen ist, läßt sich nur von einem impliziten Enthaltenseins der Assumptio Mariae in der Offenbarung sprechen.

Der theologische Erkenntnisweg der Kirche setzt einmal bei der Gottesmutter-schaft ein: Wenn Mutterschaft nicht nur ein biologisches, sondern ein gesamt-menschliches, personales Ereignis ist, hat Maria mit ihrer Bereitschaft dazu einen wesentlichen Beitrag zur Inkarnation und damit auch zur Erlösung von Sünde und Tod geleistet. Zudem steht Marias Leben in enger Beziehung zu dem ihres Sohnes. Deshalb konnte die Mutter zwar in Gleichförmigkeit mit ihrem Sohn den Tod erleiden, aber ihr Leib, der zur Überwindung von Sünde und Tod mitgewirkt hat, sollte nicht der Macht des Todes, so wie die übrigen Menschen, ausgeliefert sein, sondern vor ihnen der Auferweckung gewürdigt werden. Aber ebenso wurde die bleibende Virginität für die Grundlegung der Assumptio herangezogen: Aus der leiblichen Unversehrtheit der Jungfrau wurde gefolgert, daß geziemenderweise ihr Leib auch unverwest blieb. Schließlich legt die Immaculata Conceptio die Assump-tio nahe: Das allgemeine Gesetz, daß aus der Sünde der Tod folgt (vgl. Gen 2, 17; Röm 5, 12; Jak 1, 15), gilt nicht für die Sündelose. Die neue Eva, wie Maria schon seit Justin († um 165) und Irenäus († 202) gepriesen wurde, konnte als »Ursache des Heils« (Irenäus) nicht in der Unheilskette von Sünde und Tod stehen³. Wenn sie in Gleichförmigkeit mit dem Sohn trotzdem den Tod erlitt, so legt dieser Gesichtspunkt gerade auch die Gleichförmigkeit in der Auferweckung nahe. Johannes Damascenus († 749) arbeitet folgende Konvenienzgründe heraus⁴:

»Es ziemte sich, daß diejenige, die den Gott-Logos in ihrem Schoß beherbergt hatte, in die Wohnstatt ihres Sohnes aufgenommen werde, und wie der Herr gesagt hatte, 'ich muß in dem sein, was meines Vaters ist', so ziemte es sich, daß die Mutter in den Königsgemächern des Sohnes verweile im Hause des Herrn, in den Hallen unseres Gottes (Ps 131,1). Es ziemte

² Vgl. G. Söll, Mariologie (HdD, III, 4), Freiburg u. a. 1978, 112 ff; 144 ff.

³ Vgl. ebd. 34 ff.

⁴ PG 96, 741, 721; vgl. Söll, a. a. O., 128

sich, daß diejenige, die bei ihrer Niederkunft die Jungfräulichkeit unverletzt bewahrt hatte, auch bei ihrem Tod dem Leibe nach unverwest erhalten werde... Es ziemte sich, daß diejenige, die ihren Sohn am Kreuze hängen sah und die Schmerzen, denen sie bei der Geburt entgangen war, wie ein Schwert im Herzen aufnahm, ihn beim Vater sitzen sehe.« – »Denn deine Seele ist nicht in die Unterwelt hinabgestiegen, dein Fleisch sah nicht die Verwesung. Dein unbefleckter und ganz makelloser Leib verblieb nicht in der Erde, du thronst vielmehr im himmlischen Königreich als die Königin, die Herrin, die Herrscherin, die Gottesmutter, die wahrhaft aufgenommene Gottesgebäerin«.

Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel resultiert letztlich aus dem mariologischen Fundamentaldogma der jungfräulichen Gottesmutterchaft und setzt erkenntnismäßig die drei übrigen Mariendogmen voraus. Bei diesen handelt es sich eindeutig um ein Privileg, das Maria und nur ihr in Hinblick auf die Menschwerdung des Gottessohnes gewährt wurde. Wegen des Zusammenhangs der Assumptio mit diesen Dogmen kann auch diese nur ein marianisches Privileg zum Gegenstand haben.

In der Definitionszyklika spricht Pius XII. eindeutig davon: Gott hat von Ewigkeit her mit der Fülle des Wohlgefallens sein Augenmerk auf Maria gerichtet und den »Ratschluß seiner Vorsehung so verwirklicht, daß die Ehrenvorzüge und Vorrechte, die er ihr in unermeßlicher Freigebigkeit hat zuteil werden lassen, in vollkommener Harmonie zusammenklingen. Um diese unermeßliche Freigebigkeit und vollendete Harmonie der Gnaden vorzüge Marias hat die Kirche jederzeit gewußt und sie im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr zu erfassen gesucht; in unseren Tagen aber ist es der Ehrenvorzug der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, der in ganz besonders klarem Licht hervortritt (nostra tamen aetate privilegium illud corporeae in Caelum Assumptionis Deiparae Virginis Mariae clariore luce profecto enituit⁵)«. Dieselbe Zyklika bringt die Aufnahme Marias mit den anderen ihr verliehenen Privilegien in Verbindung und nennt schließlich, mit dem Gallikanischen Sakramentar, diesen Gnadenvorzug ein »Unaussprechliches Geheimnis, umso preiswürdiger, je einzigartiger es innerhalb der Menschheit durch die Aufnahme der Jungfrau ist« (quanto est inter homines assumptione Virginis singulare⁶).

Gerade dieser von der Ezyklika hervorgehobene »einzigartige« Vorzug, der sich schon aus dem mariologischen Fundamentalprinzip der Gottesmutterchaft ergibt, wird nun häufig in Frage gestellt. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang ein 1956 erschienener Artikel von Otto Karrer⁷. Karrer versteht seinen Beitrag als Korreferat und Kontrastentwurf zu Y. B. Trémel: Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung nach dem Neuen Testament⁸. Das spätere Alte Testament und die Zeit Jesu hat, wie Trémel aufweist, ausgeprägte Vorstellungen vom Zwischenstand, d. h. über das Leben zwischen Tod und universaler Auferweckung am Tag Jahwes. Schon dieser Zustand bedeutet Heil und ist erstrebenswert, auch wenn die Auferweckung noch aussteht: So gelangt eben in dem bekannten Gleichnis Lazarus in den »Schoß Abrahams«, während der reiche Prasser in der anderen Scheolkammer

⁵ Graber, a.a.O., 188; lat.: AAS, a. a. O., 754.

⁶ Graber, a. a. O., 192; AAS, a. a. O., 759.

⁷ Über unsterbliche Seele und Auferstehung, in: Anima, 332–336; erwähnt sei noch Karrers Beitrag: Das neue Dogma und die Bibel, in: Neue Zürcher Zeitung vom 26. Nov. 1950.

⁸ Ebd., 313–331.

Qualen erleidet, dem Schächer wird das Paradies verheißen. Gott ist ein Gott der Lebenden: »in ihm leben alle« (Lk 20, 38). Für Paulus ist der Tod ein »Gewinn«, weil er »mit Christus sein wird« (Phil 1, 20 ff.). Karrer stellt Trémel die Auffassung entgegen, daß das neutestamentliche Denken von der Auferstehung Jesu und der Hoffnung, beim Herrn zu sein, geprägt sei. »Damit ist eine neue Grundstimmung im Gegensatz zur Vorzeit, auch gegenüber der Vorstellung von der 'Seele im Paradies', intoniert⁹. Die Erwartung, von Christi Auferstehung bestimmt, richte sich auf die Vollendung des Menschen in der Einheit von verklärtem Leib und Seele. Unter Berufung auf die Auferweckung vieler Leiber entschlafener Heiliger bei Mt 27, 52 f vertritt Karrer nun die Auffassung, daß es zwar einen Zwischen- und Läuterungszustand gebe, aber wenigstens eine »Vorhut der Heiligen – nach Gottes freier Zuteilung –« in der Endvollendung bei Christus lebt. Die Auferstehung ist nicht ausschließlich an den Tag des Herrn am Ende der Welt gebunden

In diesem Zusammenhang fragt nun Karrer: »Was ist der Sinn des marianischen Dogmas? Ist etwa deshalb, weil die Aufnahme der seligen Mutter Christi als besonderes 'Privileg' erklärt wird, die biblische Grundauffassung von der Auferstehung der Heiligen bei Mt 27... auf Maria – als die einzige, die beim Herrn in der Vollendung sei – beschränkt?«¹⁰ Die Definitionsbulle stelle eine solche Behauptung nicht auf. Karrer schließt deshalb: In der Endvollendung »wird man die in Christus vollendeten und mit ihm 'Thronenden' sehen dürfen: mit Maria 'viele' Heilige des Alten und Neuen Bundes, also vor allem aus dem Chor der Apostel und Märtyrer, dazu die unbestimmt vielen, die zur Reife der Liebe gelangten und durch ihre heilsgeschichtliche Erwählung zur 'Vorhut in der Verklärung des Alls' mit dem auferstandenen Herrn berufen wurden«¹¹. Zum Zustand voller Seligkeit gehört auch der Leib, und diese ist auch vor der allgemeinen Auferstehung bei vielen schon verwirklicht.

Um dieselbe Zeit äußerte sich auch Karl Rahner »Zum Sinn des Assumpta Dogmas«¹². Rahner setzt diesen Glaubenssatz in Bezug mit verschiedenen Artikeln des Apostolikums. Zunächst mit dem Bekenntnis der Geburt aus Maria, der Jungfrau. In der theologischen Ausfaltung der personal angenommenen Mutterschaft der zweiten Eva sieht Rahner auch die Assumptio enthalten. Dann aber bringt er die Aufnahme Mariens auch mit dem Abstieg ins Totenreich in Beziehung. Der Sinn dieses Abstiegs war die endgültige Besiegung des Todes und die Erlösung von Toten, »die 'schon jetzt' die Endgültigkeit des vollen Sieges über Tod und Sünde teilen«¹³, d. h. sie sind auferstanden. Dabei äußert Rahner, in Anlehnung an einen Gedanken von P. Althaus, die Auffassung, daß Gemeinschaft Leiblichkeit als die Äußerlichkeit des Geistes voraussetze und der auferstandene Herr ohne Mitauferstandene »einsam« und kontakunfähig gewesen wäre: »Wenn... die Auf-

⁹ A.a.O., 332.

¹⁰ Ebd., 334.

¹¹ Ebd., 335.

¹² In: *Schriften z. Theologie I*, Einsiedeln u. a. 1958, 239–252; der Artikel erschien ursprünglich in der *Schweizer Rundschau* 1951.

¹³ A.a.O., 243.

erstehung eigentlich kein individuelles Ereignis sein kann, weil 'Leiblichkeit' (ob verklärt oder nicht) eben die Äußerlichkeit des Geistes ist, die der Geist sich in der Materie erwirkt, um offen für andere zu sein, und die darum notwendig eine Gemeinschaft leibhaftiger Art mit einem leibhaftigen Du (und nicht nur mit dem Geist Gottes) einschließt, dann 'kann' der Menschensohn gar nicht allein auferstanden sein. Was sollte eigentlich eine verklärte Leiblichkeit (wenn wir sie ernst nehmen und sie nicht verspiritualisieren zu einem Ausdruck seiner ewigen 'Gottesgemeinschaft') bis zum 'Jüngsten Tag', wenn sie unterdessen in einer absoluten Einsamkeit wäre, die eben für die (obzwar verklärte) Leiblichkeit undenkbar ist?« Erst dann beruft sich Rahner auf die bei Mt 27, 52 f bezeugte Auferstehung von Heiligen als »positives Zeugnis der Schrift für das, was wir eigentlich schon an sich erwarten müssen, wenn wirklich das endgültige Heil schon unrückgängig begründet, der Tod schon besiegt ist und ein Mensch, für den es nie gut ist allein zu sein, in die Vollendung seines ganzen Wesens eingegangen ist«¹⁴. Mt 27, 52 f kann also kein mythologisches Einsprengsel sein. Viele Väter, die in der Definitionsbulle als Zeugen für die Assumptio angeführt sind, denken bei dieser Schriftstelle an eine volle Auferstehung.

Allerdings vertritt Rahner in dieser Abhandlung nicht die später zu besprechende Auffassung, daß mit dem Eintritt ins Jenseits alle Zeitlichkeit ende und somit alle Verstorbenen schon der Auferstehung teilhaftig sind. Die Tatsache der Inkarnation und der Eintritt der Verklärung macht »eine zeitlich qualifizierbare Aussage über einen Jenseitigen sinnvoll«. Deshalb kann trotz der schon eingetretenen Auferstehung Christi und anderer diese Aussage noch nicht von allen Verstorbenen gemacht werden. In Bezug auf die Assumptio Mariae besagen dann diese Überlegungen: »Wenn und insofern dieser Unterschied in der Aussage des 'Zeitpunktes' des Besitzes des Auferstehungsleibes im Falle Christi und der vielen noch nicht auferstandenen Toten sinnvoll und berechtigt ist, kann er auch im Falle Marias nicht sinnlos sein, etwa weil die Transzendenz Gottes und der Ewigkeit des geretteten Menschen angeblich gleich unmittelbar an *jeden* Punkt unserer Zeit grenze«¹⁵.

Der Glaubenssatz von der leiblichen Aufnahme Mariens besagt deshalb kein exklusives Privileg in dem Sinn, daß es nur ihr zuteil geworden wäre. Um ein Privileg der Heiligen Jungfrau handelt es sich nur »insofern...als sie durch ihre Gottesmutterchaft und ihre einmalige heilsgeschichtliche Stellung ein besonderes 'Recht' auf diese Aufnahme hat,...auch insofern...als der Zeitabstand zwischen Tod und Verklärung des Leibes bei Maria doch offenbar kürzer gedacht werden muß als bei jenen 'Heiligen' von Mt 27, 52 f, die die Verwesung geschaut hatten«. Dabei wird sogar dieser Unterschied noch dadurch verkleinert, daß vor Christus die Auferstehung anderer nicht möglich war. Der letzte ein Privileg begründender Unterschied liegt darin, daß wir im Gegensatz zu den vielen Auferweckten nur

¹⁴ Ebd., 244.

¹⁵ Ebd., 249.

Maria »mit Namen nennen können«¹⁶. Der Sinn des »neuen« Dogmas liegt also in der »Verdeutlichung der schon jetzt bestehenden Heilssituation«¹⁷.

Eine genauere Analyse zeigt, daß sich nach Rahners Sicht die Assumptio letztlich nicht aus der heilsgeschichtlichen Singularität Marias herleitet; sie hat kein Privileg, was die Sache betrifft. Könnte man in diesem theologischen Rahmen nicht auch eine assumptio Pauli entwickeln bzw. aller Kanonisierten, so daß wir von mehreren den Namen kennen würden? Spricht Rahner wenigstens noch vom Privileg, so wird es ausdrücklich von D. Flanagan¹⁸ geleugnet. Am bisherigen Verständnis der Definition kritisiert Flanagan die isolierte Betrachtung des Privilegs Marias; von einem Privileg sage aber der Wortlaut der Definition nichts. Flanagan beruft sich ebenfalls auf Mt 27, 52 f und verlangt, diese verengte Perspektive zu weiten: Das Dogma unterstreiche anthropologisch die Einheit des Menschen, so daß es wie bei Maria auch bei den übrigen Menschen keinen Zwischenzustand geben kann; das Dogma besage eschatologisch die Auferstehung im Tod, und ekklesiologisch sei Maria nur persönliches Modell für die Heilsgemeinde in ihrem Endzustand. »Aufgenommen in den Himmel, verkörpert Maria in ihrer eigenen Person die Kirche der Herrlichkeit, deren vollendeter und personaler Ausdruck sie selbst ist«. Maria »drückt dabei aus, was diese (= die himmlische) Kirche ist, und nicht, was sie sein wird«.

Der Problembereich um die Auferstehung im Tod sei jetzt noch zurückgestellt. Alle drei Theologen bestreiten letztlich den Privilegcharakter der Assumptio, wobei Flanagan die gesamte Enzyklika nicht aufmerksam gelesen zu haben scheint. Diese und auch der theologische Zusammenhang zwischen der Assumptio und den übrigen marianischen Wahrheiten sprechen eindeutig für den Privilegcharakter. Eine Mariologie, die auf dem Fundamentaldogma der Gottesmutterchaft gründet, muß Maria eine singuläre, nicht auf die Ebene übriger Menschen zurückstufbare Stellung zuerkennen. Wer Mariens Aufnahme mit Mt 27, 52 f begründet, reduziert die Mariologie auf Anthropologie. Diese Entwicklung wird den Kenner der modernen Theologie insofern nicht überraschen, als doch auch die Christologie auf diese Ebene reduziert wird.

Durch dieses Privileg, das selbstverständlich nicht der Leistung eines Menschen, sondern der gnadenhaften Erwählung zur Mutter des Herrn entspringt, wird Maria nicht von dem Menschen weg in die weite Ferne entrückt, sondern wird gerade durch diese Singularität strahlendes Zeichen der Hoffnung auf die Erlösung. Im Falle der Auferstehung vieler Heiliger des Alten und erst recht des Neuen Bundes würde gerade dieses besondere Hoffnungszeichen fehlen. Aus dieser Singularität der Mariengestalt kann jedoch nicht gefolgert werden, daß der Assumptio nur eine private Bedeutung für Maria zukomme, vielmehr liegt ihre personale Bedeutung gerade in ihrer heilsgeschichtlich einmaligen und daher exponierten Rolle.

¹⁶ Zum Ganzen vgl. ebd., 250 f.

¹⁷ Ebd., 252.

¹⁸ Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel, in: Concilium 5 (1969) 60–66.

Wie überzeugend wirkt übrigens die Berufung auf Mt 27, 52 f? Karrer und Rahner berufen sich auf eine Untersuchung von H. Zeller: *Corpora sanctorum*. Eine Studie zu Mt 27, 52–53¹⁹; diese belegt, daß viele Traditionszeugen hier eine endgültige Auferstehung annehmen. Doch drängt sich die Frage nach der Beweiskräftigkeit solcher Belege auf: Einmal kannte diese alte Exegese nicht die heute wohl berechnete Unterscheidung zwischen historischer und theologischer Aussage. Ist sie tatsächlich im historischen Sinn zu verstehen oder soll sie nicht die mit dem Kreuzestod Jesu erwirkte Erlösung unterstreichen? Aber sogar wenn hier eine endgültige Auferstehung im Sinn eines echten (in Analogie zur Auferstehung Christi wohl »transempirischen«), den Leib betreffenden Ereignisses anzunehmen wäre, käme dieser Stelle nur eine Bedeutung gegen den protestantischen Christozentrismus in dem Sinn zu, daß nur Jesus und bisher niemand außer ihm der Auferstehung teilhaft geworden sei, eine Bedeutung also zur Abwehr von Einwänden, aber nicht zur positiven Begründung der *Assumptio Mariae*.

Im übrigen darf bezweifelt werden, ob der Abstieg Jesu in das Totenreich und die Heimführung der Gerechten des Alten Bundes als endgültige Auferstehung zu verstehen ist oder nur als Ein-beim-Herrn-Sein-Dürfen. Im Falle der endgültigen Auferstehung wären, entgegen Mt 11, 11, diese Gerechten des Alten Bundes den Heiligen des Neuen Bundes, von denen wenigstens die Tradition annahm, daß ihnen die Auferweckung noch bevorstehe, heilsgeschichtlich und in Hinblick auf die persönliche Vollendung vorgezogen. »Mit-Christus-zu-sein« (Phil 1, 23) bezieht sich auf den Zwischenzustand²⁰, so daß Paulus schlechter gestellt wäre.

Warum aber war man so stark bestrebt, die Auferstehung noch vieler anderer nachzuweisen? Der Grund liegt in der Schwierigkeit, vor der protestantischen Theologie einen Glaubenssatz nachzuweisen, für den ein eindeutiger biblischer Beleg fehlt²¹. Diese Ausführungen machen aber deutlich, daß der biblizistische Ansatz, der nicht von einem impliziten Enthaltensein der *Assumptio* in der Offenbarung ausgeht – wie es die katholische Theologie bei diesem Dogma tut –, nicht ausreicht, den Gehalt der Definition einzuholen. Bei der Rezeption dieses Dogmas spielt die Frage um die theologische Erkenntnislehre eine wichtige Rolle²².

¹⁹ Zschr. f. kath. Theologie 71 (1949) 385–465. – Was die Dogmatisierung betrifft, so spricht der eigentliche Definitionstext nicht vom Privileg Mariens in Bezug auf die *Assumptio*, wohl aber der Kontext der Enzyklika. (Vgl. dazu Pozo, FN 23, a. a. O., 186: *La razón de privilegio implica que ésta no es la suerte común de los justos al morir, pero no excluye otros casos privilegiados excepcionales posibles*). Im Fall der Annahme einiger Privilegierter wäre die *Assumptio Mariae* nicht ein »Normfall«, sondern ein spezielles und exponiertes Privileg. Die *Assumptio Mariae* ist anders zu begründen und zu bewerten als die bei Mt 27, 52 f genannte Auferstehung der Gerechten. Diese wurde übrigens nie theologisch und schon gar nicht lehramtlich thematisiert.

²⁰ Vgl. J. Schmid: LThK X, 1017; vgl. J. Gnilka, Der Philipperbrief, Freiburg u. a. 1968, 73 ff; 81–93; 88: Paulus »erwartet die Christusgemeinschaft schon nach dem Tod und die Auferweckung des Leibes am Tag der Parusie.«

²¹ Vgl. O. Semmelroth, Antwort auf Frage und Einwurf, in: *Das neue Dogma in Widerstreit* (Hrsg. O. Semmelroth), Würzburg 1951, 29.

²² Ausführlich dazu: H. Lais, Die theologischen Grundlagen für die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, Dillingen 1953.

II. Die Aufnahme Mariens angesichts einer einphasigen Eschatologie

O. Karrer und K. Rahner vertreten in den genannten Abhandlungen noch nicht die Auferstehung im Tod. Sie stellen nur die Allgemeingültigkeit der Auferstehung aller am Tag der Parusie in Frage; es gebe eben Ausnahmen, möglicherweise sogar sehr viele. Die Tendenz ihrer Argumentation (Betonung der Einheit des Menschen, starke Reserven gegen den Zwischenzustand, Kommunikationsnot der *anima separata*: »Einsamkeit« des auferstandenen Herrn) weist jedoch in die Richtung der Leugnung des Zwischenzustandes und der Auffassung, die Auferstehung ereigne sich jeweils im Tod. Flanagan zieht diese Tendenzen voll durch. Dieser Zusammenhang soll nun näher beleuchtet werden.

In der protestantischen Theologie machte sich, vielen Wurzeln entsprossend, seit dem Ersten Weltkrieg die Sicht einer einphasigen Eschatologie breit; bei ihr fehlt der Zwischenzustand²³. Die hebräische Anthropologie, so wird argumentiert, sehe den Menschen als Einheit, so daß mit dem Leib der ganze Mensch sterbe, während die hellenistische Sicht den Menschen dualistisch in Leib und Seele aufspalte und zudem leib- und auferstehungsfeindlich sei. Die Unsterblichkeit der Seele stehe im unvereinbaren Gegensatz zur Auferstehung der Toten²⁴. Diese Ablehnung der Unsterblichkeit der Seele wird durch den Platonismus der Aufklärungszeit noch verstärkt. Diese spricht sehr selbstbewußt vom Göttlichen und Unsterblichen im Menschen. Gerade die Neubesinnung auf die lutherische Rechtfertigungslehre bei P. Althaus mußte an dieser selbstmächtigen Unsterblichkeitsauffassung Anstoß nehmen²⁵.

C. Stange und P. Althaus vertreten deshalb die sog. Ganztodtheorie: Der Mensch stirbt mit dem Tod ganz, nach Leib und Seele, und wird erst bei der Parusie wieder auferweckt²⁶. Mit der Ausnahme eines Zwischenzustandes werde dagegen auseinandergerissen, was als Einheit zusammengehört: Leib und Seele, der einzelne und die Gemeinschaft, individuelle Seligkeit und universale Herrschaft Gottes, das Schicksal und die Geschichte des einzelnen und die der Welt.

Nur in aller Kürze kann zur Ganztodtheorie Stellung bezogen werden: Unsterblichkeit muß noch nicht Heil bedeuten, wie es die optimistische, das Gericht bagatellisierende Aufklärungstheologie annahm, sondern ist sogar die Voraussetzung für die mögliche ewige Verdammnis. Zudem ist ohne Seele als Kontinuität

²³ Literatur: A. Ahlbrecht, Unsterblichkeit der Seele. Voraussetzungen und methodische Vorentscheidungen für ihre Leugnung in der ev. Theologie, in: *Theol. d. Gegenwart* 7 (1964) 27–32; ders., Die bestimmenden Grundmotive der Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele in der ev. Theologie, in: *Catholica* 17 (1963) 3 ff.; A. Ziegenaus, Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?, in: *MThZ* 28 (1977) 109–132. – C. Pozo, El dogma de la ascensión en la nueva eschatología, in: *Mariología in Crisis? Los Dogmas Marianos y su Revisión Teológica*, Estudios Marianos, Vol. XLII, Barcelona 1978.

²⁴ Von S. 20: In diesem gegensätzlichen Verständnis hat O. Cullmann den Titel gewählt: *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten*, Stuttgart 1962.

²⁵ Vgl. Ziegenaus, a. a. O., 112.

²⁶ Vgl. Althaus, *Die Letzten Dinge*, Gütersloh 1961, 141 ff.

und Träger der Identität die Gleichheit des Auferweckten mit dem irdischen Individuum und ebenfalls das Gericht schwer erklärbar, denn der Ganztod postuliert eine Ganzauferweckung; ein ganz neuer Mensch ist aber ein anderer. Was ferner die von Althaus kritisierte Trennung des wesentlich Zusammengehörenden betrifft, läßt sich eben nicht leugnen, daß wenigstens mit der Auferstehung Jesu eine solche Trennung zwischen individuellem und Gemeinschaft bzw. Geschichte eingetreten ist. Letztlich kann die Ganztodauffassung zum dezidierten Materialismus rein denkerisch keinen Unterschied angeben: Im Namen der Offenbarung müßte jeder religiöse Glaube an ein Fortleben als Wunschdenken abgetan werden.

Diese denkerischen und theologischen Schwierigkeiten, aber auch die angesichts eines offenen Grabes bedrückende Bewußtseinslage der Ganztodtheorie²⁷ machen zweifellos die Konzeption von der Auferstehung im Tod sympathischer. Nach dieser Theorie stirbt zwar jeder zu einem verschiedenen Zeitpunkt auf der Linie der Geschichte, alle aber stehen gleichzeitig auf. Insofern fallen auch in dieser Sicht der Zwischenzustand und Zwischenzeit weg.

Diese Konzeption scheint K. Barth als erster entwickelt zu haben²⁸. Nach ihm geschieht in der Zeit nur, was in der Ewigkeit Gottes immer schon ist. Die Ewigkeit ist jedem Punkt der Geschichte gleich nahe; deshalb kann auch die jenseits der Zeit sich ereignende Auferstehung in jedem zeitlichen Tod geschehen.

E. Brunner²⁹ nimmt ein Sein beim Herrn unmittelbar nach dem Tod an; damit erkennt er aber noch keinen Zwischenzustand in der Weise der unsterblichen Seele an, denn damit würde der Tod verharmlost. Phil 1, 23 und 3, 20 ff gelten jedoch nicht als Widerspruch, denn das zeitlich Auseinanderliegende ist unter der Perspektive der Ewigkeit nicht getrennt. Das Kommen zum Herrn nach dem Tod und die Parusie koinzidieren. Diese Konzeption besagt die Auferstehung im Tod.

Diese Theorie fand Ende der sechziger Jahre schnelle Aufnahme in verschiedene katholische eschatologische Abhandlungen³⁰. Andere lehnten ursprünglich diese Konzeption ab, wandten sich ihr aber später zu³¹, während wieder andere sich im

²⁷ Althaus gab übrigens seinen Widerstand gegen die Unsterblichkeitsauffassung auf: Retraktionen zur Eschatologie, in: Theol. Lit. Zeitung 75 (1950) 253–260. Althaus gibt zu, daß »eine Affinität der Philosophie und der biblischen Gewißheit von der Unsterblichkeit« gegeben sei. Das NT bekämpfte »nirgends den Gedanken eines Fortlebens der Person und nimmt nirgends in dieser Sache gegen das griechische Denken Stellung. Im Gegenteil...setzt es die Fortdauer der Person über den Tod hinaus selbstverständlich voraus«. – »Die christliche Theologie hat...nicht gegen die 'Unsterblichkeit' als solche zu kämpfen. Das Ärgernis, das wir mit diesem Kampf in der letzten Zeit gegeben haben, ist nicht das des Evangeliums!«

²⁸ Vgl. Pozo, a. a. O., 178 ff; H. Wohlgschaft, Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums, München u. a. 1977, 53 ff.

²⁹ Vgl. Dogmatik II, Zürich ²1960, 73 ff; 429; 438 ff.

³⁰ Vgl. Chr. Schütz im : Neuen Glaubensbuch, hrsg. v. J. Feiner und L. Vischer, Freiburg ²1973, 542: »Die individuelle Auferstehung von den Toten erfolgt mit und in dem Tod«; G. Greshake – G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Freiburg ⁴1982; W. Breuning, MySal V, Zürich u. a. 881 ff (Zustimmung mit Vorbehalt).

³¹ So K. Rahner (Beleg später) und wohl auch M. Schmaus (vgl. Der Glaube der Kirche II, München 1970, 734–746; ferner 773 ff).

Verlauf ihrer theologischen Entwicklung von ihr abwandten³². Wer einmal das jeweilige Pro und Contra und den Frontenwechsel und dann die Konsequenzen der Konzeption der Auferstehung im Tod für das Dogma der Assumptio bedenkt, wird verstehen, daß dieses Dogma stark an Eindeutigkeit und damit auch an Bedeutung im Glaubensleben verlieren mußte.

Eine Darstellung der Auferstehung im Tode – und damit auch eine Auseinandersetzung mit ihr erweist sich insofern als ziemlich schwierig, als die einzelnen Vertreter selber nicht immer (oder noch nicht) ihre Position geklärt haben und weil sie unter sich in vielen Punkten divergieren. In Hinblick auf die gebotene Kürze können deshalb hier nur die Problemfelder skizziert werden.

Ein Problem liegt einmal in der »Zeit«-Frage: Nach der Auffassung mancher steht der irdischen Zeit nur die Ewigkeit gegenüber. Aber ist diese, im strengen Sinn verstanden³³, nicht ausschließlich Gott vorbehalten und deshalb dem zeitlichen Geschöpf unzugänglich? Deshalb werden, z.T. in Rückgriff auf philosophische Spekulationen, vermittelnde Begriffe eingeführt, wie das *aevum* oder die »verklärte Zeit«, in der die gesamte zeitliche Existenz zusammengefaßt ist und der Mensch zu einer wirklichen Identifikation mit sich gelangt³⁴. Aber, so läßt sich trotz der zugegebenerweise letztlich undurchdringbaren Thematik – mit K. Rahner, in dem oben besprochenen Beitrag³⁵ – fragen: Machen nicht die Inkarnation und der Eintritt der Verklärung »eine zeitlich qualifizierbare Aussage über einen Jenseitigen sinnvoll«? Gibt es nicht in Jesus Christus das Bewußtsein von *ante vel post* (*incarnationem, resurrectionem* und deshalb auch *secundum adventum*)?

Eine Klärung des Zeitbegriffs muß berücksichtigen, daß »Zeit« nicht nur physisch-intensiv verstanden werden kann. Die Tatsache, daß auch dem verklärten Jesus Christus »Zeit« (zwar nicht im irdischen Sinn, aber auch nicht als Ewigkeit) nicht fremd ist, mahnt zur Vorsicht, »Zeit« etwa im Sinn Kants nur als rein subjektive, aber allgemeingültige Anschauungsform aufzufassen, mit dem Ergebnis, daß sie letztlich völlig verflüchtigt und entleert wird.

Bei K. Barth werden tatsächlich die Zeit und die Heilsgeschichte nur Bedingung zum Ablauf des innertrinitarisch ewig Festgelegten, analog zu einem Film, in dem getreu die Anweisungen des Drehbuchs ausgeführt werden. R. Bultmann entwertet ebenfalls Zeit und Geschichte; er entmythologisiert die heilsgeschichtlichen Tatsachen und interpretiert sie existential. Von Bedeutung bleibt letztlich nur die Betroffenheit im Augenblick. Mit der Rede von der »verklärten Zeit« scheint ebenfalls eine existentielle Verkürzung vorgenommen zu werden, denn »Verklärung« bezieht sich nicht auf das Wesen der Zeit, sondern auf ihre Qualität, auf ihre

³² Vgl. J. Ratzinger, der zeitweise (nämlich in: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1969, die A. i. T. lehrte, aber sie dann mit wachsender Entschiedenheit ablehnt, so: »Jenseits des Todes«, in: *Int. kath. Zeitschr.* 1 (1972) 231–244; »Eschatologie«, Regensburg 1978).

³³ Boethius, *Philosophiae consolatio* I, 5: *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

³⁴ Vgl. G. Lohfink, in: G. Greshake – G. Lohfink, 54–70.

³⁵ Vgl. FN 15.

Tiefe bzw. Erfüllung. Hier sind die theologischen Heilstatsachen stärker bei der Behandlung der Zeit-Problematik zu berücksichtigen.

Die Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit führt schließlich zu einer Dynamisierung der himmlischen Vollendung. Natürlich sind die Vorstellungen von »Ruhe«, »Ewiger Frieden« usw. gefährlich, wenn sie nicht analog, sondern kategorial verstanden werden; das gleiche gilt aber auch von Vorstellungen wie »Leben«, oder »Fortschreiten«. Deshalb erscheint es bedenklich, wenn L. Boros³⁶ sagt: »Unsere Ewigkeit wird... ein immerwährendes Hineinschreiten in Gott sein. Alles Statische geht im Himmel in eine grenzenlose, sich in die Unendlichkeit fortzuehende Dynamik über... Vollendung ist ewige Wandlung, Zustand, endloser ungebrochener Lebendigkeit«. Um der Gefahr zu begegnen, die Zukunft wiederum nur als rein zeitlichen Prozeß zu verstehen, schlägt G. Lohfink³⁷ vor, dieses ständige Vorwärtslaufen durch eine Art – dialektisch gleichzeitiges – sammelndes Stillstehen zu vertiefen³⁸. Er schreibt dann: »Die mit Recht geforderte Dynamik himmlischer Vollendung, der Weg von 'Herrlichkeit zu Herrlichkeit', darf also nicht so beschrieben werden als resultiere er aus einem Zustand, der zunächst einmal zu erreichen ist, sondern es muß deutlich gemacht werden, daß er nichts anderes ist als das 'ständige' Eintreten in die Vollendung selbst, die dann freilich in diesem Eintreten auch immer schon erreicht ist«.

Die Theologie muß bei ihren Aussagen über die Eschata vorsichtig sein; sie lassen sich nicht auf unsere Vorstellungen und Begriffe bringen. Doch scheint auch Lohfinks Vorschlag nicht den theologischen Postulaten zu genügen. Zwar will er der totalen Dynamisierung des ewigen Lebens bei Boros dadurch wehren, daß er in die Bewegung des Fortschreitens sistierende Momente einlegt, doch bleibt er trotz der Dialektik dieses Fortschreitens dem Modell des dauernden Suchens und Findens verhaftet: Es gibt eigentlich keine Vollendung in dem Sinn Augustins, daß der auf Gott hin geschaffene und deshalb in diesem Leben immer unerfüllt-unruhige Mensch seine Ruhe in Gott findet. Vollendung bedeutet nach diesem Konzept nur dauerndes Vollendetwerden, der Vollendung inhäriert der Stimulus der Nichtvollendung: Daraus wird klar, daß es sich nicht um eine echte Vollendung handelt. Man muß sich fragen, ob ein dauerndes Suchen und Finden, ein ständiges Fortschreiten, wobei mit der Steigerung des Genusses gleicherweise der Hunger danach wachsen müßte, letztlich nicht doch enttäuscht und anekelt. Nach dem Tode, so scheint es, geht das Suchen und Finden dieses Lebens weiter, nur mit dem Unterschied, daß man nicht mehr aus der auf Gott hin angelegten Richtung fallen kann. Das biblische »Beim Herrn sein«, das »Paradies«, der »Schoß Abrahams« impliziert dagegen ein Geborgen- und Erfüllt-Sein in der Gemeinschaft mit Gott, die allerdings etwas anderes als Stillstand und Langeweile ist. Der Pilger ist ans Ziel gekommen und muß nicht mehr weiterlaufen³⁹.

³⁶ Der neue Himmel und die neue Erde, in: V. Schurr – B. Häring, Christus vor uns, Bergen-Enkheim 1966, 21.

³⁷ A.a.O., 69 f.

³⁸ So verstehe ich Lohfink.

Einen weiteren Problemkreis stellen die Fragen nach dem Zwischenzustand und dem Begriff von »Seele« dar. Gegen diesen Begriff wird eingewandt, er sei dualistisch – leibfeindlich, platonisch und widerspreche der biblischen Einheitsauffassung vom Menschen. Wegen dieser ganzheitlichen Sicht könne auch die Vorstellung von einem leiblosen Zwischenzustand nicht akzeptiert werden. Ein Kenner der Theologiegeschichte weiß, daß hier ein nie befriedigend gelöstes Problem vorliegt, doch hielt die traditionelle Theologie am Zwischenzustand fest; andererseits wirft auch die Theorie von der Auferstehung im Tode viele, sogar größere Probleme auf.

Da von ihren Befürwortern ähnliche Argumente gegen Zwischenzustand und unsterbliche Seele vorgebracht werden, wie von den Vertretern der Ganztodtheorie, ist einmal die Frage nach der Kontinuität und Identität der Person zu stellen: Wenn der ganze Mensch im Tode endet, ist die Auferstehung im Tod zwar bewußtseinsmäßig (weil es unmittelbar weitergeht) sympathischer, im Prinzip treffen aber alle gegen die Ganztodauffassung genannten Einwände zu. Erkennt man aber die Seele als Kontinuitätsträger an, ist es im Prinzip ebenfalls gleich, ob zwischen dem »Wechsel« vom irdischen zum verklärten, im Tod anerschaffenen Leib ein »Augenblick« oder eine lange Zwischenzeit steht. Im übrigen sei betont, daß die traditionelle Lehre von der unsterblichen Seele nicht dualistisch-leibfeindlich ist, sondern im Grunde nur diese Kontinuität wahren will.

In bezug auf den Zwischenzustand sei nur in Kürze, aber eindringlich betont, daß das späte Judentum und das Neue Testament ganz klar ein solches Zwischen⁴⁰ kennen, etwa mit den Bezeichnungen »Schloß Abrahams«, »Paradies« oder auch mit dem paulinischen »bei-Christus-Sein« (Phil 1, 23). Aber auch der Gegensatz zwischen griechischem und hebräischem Denken scheint künstlich übertrieben, er schwindet beträchtlich, wenn man die Auffassung von Psyche (z. B. bei Homer), bzw. »Nepesch« im 8. Jh. vergleicht (jeweils Bezeichnung für den ganzen Menschen; Glaube an ein Weiterleben im Schattenreich) und die Auffassungen in späteren Jahrhunderten vergleicht⁴¹. Das Judentum hat, nicht primär aufgrund des hellenistischen Einflusses, sondern aus eigenem theologischen Antrieb Vorstellungen entwickelt, um das Zwischen bis zur Auferstehung am Tag Jahwes zu überbrücken. Das Neue Testament bindet die allgemeine Auferstehung klar an die Wiederkunft Christi am Ende der Welt. Das wird schon aus der frühesten Schrift

³⁹ Zur Klärung dieses, wegen der Verhülltheit der Eschata sicher nicht einfachen Themas, sei noch gefragt, ob hinter dieser Glorifizierung des Wegcharakters nicht ein anderes Menschenbild steht. Vgl. Lessings bekanntes Wort: »Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. ...Der Besitz macht ruhig, träge, stolz –

Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: 'Wähle!' Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte: 'Vater', gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!«

⁴⁰ Mehr dazu in der Untersuchung von Trémel; ferner J. Jeremias, in: ThWNT I, 148 f u. V, 766 ff.

⁴¹ Ausführlich dazu: C. Pozo, *Teología del Más Allá*, Madrid 1981, 198 ff.

der Kirche deutlich: Im Falle der Auferstehung im Tode wäre die Frage der Thessalonicher (1 Thess 4, 13 ff) und die Antwort des Apostels unverständlich⁴². Die Bibel kennt also einen Tag Jahwes bzw. des Herrn, an dem die allgemeine Auferstehung geschieht, eine Zwischenzeit und einen Zwischenzustand.

Die Auferstehung im Tod entspricht also den biblischen Daten nicht, wie die Gegner von Endauferstehung und Zwischenzustand mit ihrem Hinweis auf das ganzheitliche Menschenbild der Bibel vorgeben. Vor allem wird aber diese Theorie bei der Frage nach der Identität vom Erden- und Auferstehungsleib unklar. Zu dieser Thematik seien zunächst einige grundsätzliche Anmerkungen gemacht: Das christliche Altertum hielt trotz aller heidnischen Einwände fast einmütig an der materiellen Identität fest. In den letzten Jahrhunderten fand dagegen das Modell des Durandus von St. Pourçain († 1334) verbreitete Zustimmung, wonach sich die Seele als *forma corporis* bei der Auferstehung aus beliebigen Materieteilen ihre individuelle Leibgestalt aufbaue. Dadurch sei die Identität des Leibes gewahrt, zumal die materielle Identität aufgrund des Stoffwechsels schon in diesem Leben nie voll bestehe. Wer dieser These anhängt, muß aber folgende Einschränkungen bedenken:

1. Die Identität zwischen dem Leib des Gekreuzigten und dem des Auferweckten, wobei das leere Grab hier vorausgesetzt wird⁴³.
2. Die Reliquien; nach J. Ratzinger⁴⁴ zwingt »die ganze kirchliche (doktrinale und liturgische) Tradition..., daß die Auferstehung an den Reliquien des alten Erdenleibes nicht vorbeigeht«, wobei der Schwerpunkt durchaus auf der Einheit der leibgestaltenden Seele ruhe.
3. Die Verklärung des Erdenleibes der bei der Parusie noch Lebenden. Nach Phil 3, 20 f »erwarten wir... den Herrn Jesu Christus. Er wird unseren armseligen Leib umgestalten, daß er teilhabe an der Gestalt seines verherrlichten Leibes.«

Die Auferstehung im Tod ist grundsätzlich nur vom Standpunkt einer formellen Identität im Sinn des Durandus denkbar. Falls man diese Einschränkungen nicht einfachhin oder teilweise (Reliquien, Lebende bei Parusie) außer acht läßt, wird die Auferstehung Christi uminterpretiert. M. Schmaus, der im christologischen Teil klar die Auferweckung als Wiederbelebung zu einer neuen, zu einer vergeistigten Existenzweise, als Durchdringung des »toten Leibes«, als »Verwandlung« versteht⁴⁵, führt im eschatologischen Abschnitt⁴⁶ in Hinblick auf die Auferstehung im Tod aus: »Jesus Christus spielt eine Sonderrolle, so daß von seiner Auferstehung aus zwar in bezug auf das Faktum der leiblichen Verklärung aller Menschen

⁴² Vgl. Pozo, *El dogma...*, a. a. O., 178.

⁴³ Vgl. dazu: F. Mußner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969; dort S. 131, Zitat von G. Lohfink: »Die Urgemeinde... konnte gar nicht verkünden, Jesu sei auferstanden, wenn sie nicht gewußt hätte, daß sein Grab tatsächlich leer war.« H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln ³1970 (S. 20 Hinweis auf Apg 13, 37: »Der aber, der auferweckt wurde, schaute keine Verwesung«); W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz ³1976, 149; L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976, 116 ff.

⁴⁴ LThK ²I, 1053.

⁴⁵ *Glaube der Kirche*, I, 471.

⁴⁶ *Ebd.* II, 745.

überhaupt, nicht aber in bezug auf deren Zeit argumentiert werden kann«. Die Sonderrolle Jesu bestünde demnach darin, daß er einen Zwischenzustand erlebte, nämlich in der Zeit zwischen seinem Tod am Kreuz und der Verklärung seines toten Leibes, und er als einziger nicht im Tod auferstanden wäre. Vor allem aber wird durch diesen Sonderrollencharakter die fundamental maßgebliche Funktion der Auferstehung Christi und ihre eschatologische Aussagekraft arg beschnitten. Schmaus scheint diese Schwierigkeit zu bemerken, weshalb er auf die häufige Meinung verweist, daß die Auferstehung nicht aus dem Grab erfolgte. Aber dann wäre das Faktum der leiblichen Verklärung nicht mehr zu begründen. Wenn die Auferstehung Christi, so muß man sagen, als maßgeblich für die gesamte Theologie zu gelten hat und »am dritten Tag«, also *nach*⁴⁷ dem Tod, erfolgte und den Leichnam Jesu erfaßte, ist die These von der Auferstehung im Tod unhaltbar und sowohl ein Zwischenzustand als auch (in Abwehr jeder Gnosis) eine echte Verklärung irdischer leiblicher Wirklichkeit anzunehmen.

G. Greshake schreibt zu diesem Thema: »Wenn das Grab 'leer' war (was eine historische Frage ist, die ich geneigt bin, positiv zu beantworten), so ist es Zeichen der Auferstehung, nicht wesenhaftes Konkomitans«⁴⁸. Greshake nimmt also ein leeres Grab an. Aber das Leerwerden des Grabes gehört nicht notwendigerweise zum Auferstehungsereignis, sondern ist nur ein Zeichen dafür. Was ist aber dann bei dem Leerwerden des Grabes mit dem Leichnam Jesu selber – von der Zeichenbedeutung für uns abgesehen – geschehen? Für die Auferstehung Jesu scheint er nicht von wesenhafter Bedeutung gewesen zu sein. Die Bedeutung des Leibes, in dem Gottes Sohn Mensch wurde und gelitten hat, wird theologisch zu niedrig bewertet.

Wenn die Auferstehung im Tod geschehen soll, besteht die Notwendigkeit, ein Geschehen am toten Leib Jesu als nicht wesentlich für die Auferstehung auszugeben. Dabei scheint »Auferstehung im Tod« bei manchen Autoren nur zu besagen, daß nicht eine die abstrakte, Welt und Geschichte abstreifende Seele weiterlebt, sondern die menschliche Person, der die Biographie eingeprägt bleibt⁴⁹. Die »erhoffte Zukunft betrifft... nicht eine Seele, die nun auswandert aus der Welt, sondern sie betrifft eine Person, in deren konkreter Prägung Welt für immer eingeschrieben, geborgen, aufgehoben ist..., weil also Leib, Welt, Geschichte im Tod nicht abgestreift werden..., kann und muß die Hoffnung auf die Überschreitung der Todesgrenze als Auferstehung des ganzen Menschen und nicht als Unzerstörbarkeit der Seele bezeichnet werden«. Bereits, wie hier unscharf formuliert wird, die *Hoffnung* auf Überschreitung der Todesgrenze, nicht erst diese Überschreitung selber heißt Auferstehung i. T.! Diese Hoffnung ist im traditionellen Rahmen schon im Zwischenzustand erfüllt.

⁴⁷ Da die Auferstehung im Tod die Verklärung der leiblich-materiellen Wirklichkeit nicht mehr begründen kann, kann sie in die Nähe zur Gnosis geraten; vgl. A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*, Freiburg u. a. 1975, 82: »Im übrigen war es ein gnostisches Anliegen, die Aufnahme in den Himmel (sogar) vom Kreuze aus erfolgen zu lassen, um die Lehre von der Auferstehung des Fleisches Christi und der Gläubigen ausschalten zu können! Ebenso wenig konnte man den Descensus brauchen«.

⁴⁸ A. a. O., 180.

⁴⁹ Vgl. G. Greshake, *Stärker als der Tod*, Mainz 1976, 69 f.

Greshakes Anliegen, wie es sich aus dem Zusammenhang seiner Ausführungen ergibt, ist verständlich: Er wendet sich im Grunde gegen die Vorstellung einer leiblosen Seele, wie er sie versteht. Er postuliert deshalb schon für die traditionelle Zwischenzeit eine »Leiblichkeit«. Nur der Folgerung ist zu widersprechen, daß mit dem Tod schon die Vollendung eintritt und deshalb ein späterer Auferstehungsleib überflüssig wird.

Auch L. Boros⁵⁰ geht von dieser Schwierigkeit aus: Der Mensch ist eine wesenhafte Einheit von Leib und Seele, der Zustand einer anima separata ist daher »zutiefst unnatürlich«. Deshalb kann die Seele im Tod nicht leibfrei werden, sondern tritt in einen metaempirischen Bezug zur Stofflichkeit dort, wo »im zentralen Mutterboden« »alle raumzeitlichen Dinge zusammengeknüpft« sind. Deshalb fragt Boros: »Warum könnte im Tod nicht zugleich die Auferstehung stattfinden? Boros hält aber hier noch an der 'Endzeitlichkeit' der Auferstehung insofern fest, als die endzeitliche Verklärung des Weltalls, des Wesensraumes für die auferstandenen Leiber, noch aussteht.

Diese Ausführungen über die einphasige Eschatologie sollen nun in bezug zur Assumptio Mariae gebracht werden. Zwischen Eschatologie und Assumptio herrscht nicht nur ein sachlicher Zusammenhang, sondern eine gegenseitige Abhängigkeit. In der katholischen Theologie hat O. Karrer als erster bei der Interpretation des neuen Dogmas schon 1950⁵¹ darauf hingewiesen, daß »der Tod ein Übergang von der raumzeitlichen Dimension in eine andere Dimension ist, von der wir keine Vorstellung haben.« Eindeutiger wurde von Karrer dieser Aspekt in dem 1956 veröffentlichten Beitrag herausgehoben. So konnte W. Breuning⁵² feststellen: »Erstmalig tauchte der Gedanke (an die Auferstehung i. T.) im Zusammenhang um die Diskussion des Assumpta Dogmas auf.« Umgekehrt geriet auch die Interpretation dieses Dogmas allmählich in den starken Sog der Theorie von der Auferstehung im Tod. Als Beispiel sei M. Schmaus⁵³ zitiert: »Ein etwaiger Hinweis auf die leibliche Verklärung Marias... ist kein Gegenargument (gegen die Auferstehung i. T.), als ob man sagen könnte, wenn die Verklärung Marias in besonderer Weise als Glaubensinhalt herausgestellt werde, so sei dies ein Zeichen dafür, daß Maria zuteil geworden sei, was den übrigen nicht zuteil geworden sei. Man könnte ebenso gut sagen, daß hier an einem herausragenden Beispiel offenbar wird, wohin der Heilsweg führt, zur Ermutigung für alle anderen.« Das Dogma verliert also ihren Ausnahme- oder Privilegcharakter und soll im Grunde nur etwas Allgemein-

⁵⁰ Meditationen über den Tod, Gericht, Fegfeuer, Himmel und Auferstehung, in: Lebendiges Zeugnis (Mai 1963), 18 ff.

⁵¹ Vgl. FN 7.

⁵² A. a. O., 883

⁵³ Glaube der Kirche II, a. a. O., 745. – In dieser Abhandlung wurde bei M. Schmaus immer die zweibändige Dogmatik von 1969/70 benützt. In ihr wird die Assumptio Mariae im mariologischen Teil mit einer halben Seite (S. 685) abgehandelt. Dagegen wird in der 2. Auflage (St. Ottilien 1982) der Mariengestalt ein eigener Teil-Band gewidmet. Dort wird die Assumptio ausführlich behandelt, und zwar völlig im traditionellen Sinn. Jedoch erfolgt S. 287 ein Verweis auf die mit der Auferstehung i. T. zusammenhängenden Fragen. Kann man aus der Ausführlichkeit der Darlegung der Assumptio schließen, daß Schmaus sich mehr der traditionellen Auffassung zuwendet, ohne ihr freilich voll zuzustimmen?

gültiges ins Bewußtsein heben. In Hinblick auf Schwierigkeiten der evangelischen Theologie mit diesem Dogma verweist K. Rahner⁵⁴ auf die Vorstellung, daß sich die Vollendung im Tod ereigne. Deshalb sei nicht einzusehen, weshalb die Vollendung Marias in Anbetracht ihrer besonderen heilsgeschichtlichen Stellung »der Grundsubstanz des Christentums widersprechen müsse... Die Grundsubstanz, das sachlich damit Gemeinte also ist eine durchaus gemeinchristliche Selbstverständlichkeit.«

Dagegen sei zunächst eingewandt, »daß kein Dogma über eine 'gemeinchristliche Selbstverständlichkeit' ergeht«⁵⁵. Ferner sei daran erinnert, daß die *Assumptio* eindeutig ein Privileg Mariens und deshalb nicht allgemeine Aussage ist, und zwar sowohl nach dem Wortlaut von *Munificentissimus Deus* als auch und vor allem wegen des Begründungszusammenhangs mit den übrigen Mariendogmen. Des weiteren kann man fragen, ob der Zweck des Dogmas, wenn es nur die Auferstehung unterstreichen soll, nicht ebenfalls erfüllt wird, wenn man von einer *assumptio Pauli oder Petri* spricht? C. Pozo⁵⁶ gibt zu bedenken, daß im Fall der allgemeinen Auferstehung im Tod die Definition von 1950 nur die Heiligsprechung Mariens bedeutete. Ironisch spricht Pozo dann von »einem außerordentlich überraschenden Phänomen«, daß die Kirche viel weniger bedeutende Heilige schon früher kanonisiert habe, bei Maria aber so lange gewartet habe und daß schließlich diese Kanonisation soviel Wirbel hervorrief.

Im übrigen bleiben die Vertreter dieser Theorie die Antwort auf die Frage schuldig, welche Sache denn durch diese Definition unterstrichen werden soll; sie selber harmonieren bei weitem nicht in allen Punkten: Die Divergenzen betreffen die Frage nach der Vollendung (Ist Maria vollendet oder nur unrückgängig auf dem Weg dazu?), nach der Koinzidenz von individueller und allgemeiner Eschatologie⁵⁷, die exakte Bedeutung von »Auferstehung i. T.« (Erhält die Seele nach dem Durandus-Modell unmittelbar »nach« dem Tod den individuellen, endgültigen Leib oder bedeutet A. i. T. lediglich, daß nicht eine Seele – gleichsam als platonische Idee ohne Welt und Geschichte – weiterbesteht, sondern ein konkretes Individuum mit geschichtlicher Prägung? Letzteres nahm aber die traditionelle Theologie bereits für jeden der *visio beatifica* Teilhaftigen vor der allgemeinen Auferstehung an) und vor allem die »Zwangseinordnung« der Auferstehung Christi in dieses Korsett (Ist er im Tod auferstanden, wie die Gnostiker annahmen, und wohin kam dann der Leichnam Jesu bei dem – von den Vertretern nicht

⁵⁴ Grundkurs des Glaubens, Freiburg u. a. 1975, 375. – Nach der Fertigstellung des Manuskripts ist das »Handbuch für Marienkunde« (hrsg. v. W. Beinert u. H. Petri, Regensburg 1984) erschienen. Der Vf. des dogmatischen Traktats (W. Beinert) vertritt wohl die allgemeine Auferstehung im Tod, ohne aber das marianische Privileg im Sinn des endzeitlichen Vorereignisses formell zu leugnen. Wir stehen somit vor dem kuriosen Fall, daß die Kirche eine Wahrheit definiert hat, aber letztlich offen bliebe, was damit gemeint ist. Welchen Sinn haben dann noch Definition und Verkündigung?

⁵⁵ L. Scheffczyk, Marias Aufnahme in den Himmel, in: *Praedica Verbum* 84 (1974–1979) 310.

⁵⁶ El dogma... 187.

⁵⁷ Z. B. wirft mir Greshake (Naherwartung... 162) vor, ihn »fälschlicherweise in einen Topf mit jenen Autoren zu werfen, die individuelle und universale Eschatologie aufgrund des Wegfalls des Zeitfaktors koinzidieren lassen«. Die Vertreter der A. i. T. divergieren also in diesem Punkt.

geleugneten – Leerwerden des Grabes, oder ist er erst beim Leerwerden des Grabes auferstanden, so daß Jesus eine Sonderrolle zukommt?). Pius XII. hätte also eine Selbstverständlichkeit definiert, über die allerdings großer Dissens besteht! Dieser Dissens bei der Interpretation des Modells der Auferstehung i. T. wird bei seiner Übertragung auf die Assumptio Mariae völlig außer acht gelassen.

Die Theorie von der Auferstehung i. T. entspringt einer philosophischen Spekulation (Zeit, Materie); dagegen ist nichts einzuwenden, nur sollten bestimmte philosophische Gedankengänge nicht zum bestimmenden Faktor werden, zumal auch diese Theoreme sogar unter den Vertretern der A. i. T. umstritten sind. Die Theologie dagegen ist zentral geprägt vom Christusereignis, nämlich von seiner Inkarnation, ferner von seinem Tod und seiner Auferstehung (die zwar eine innere Einheit bilden, aber nicht zusammenfallen) und seiner zweiten Wiederkunft. Von dieser »Zeit« in Jesus Christus her erscheinen auch »Zeit«-Aussagen über den Tod hinaus als sinnvoll; die Theorie von der Zeitlosigkeit ist nicht haltbar. Ferner wird durch Inkarnation und Auferstehung auch der Leib samt seiner materiellen Grundlage nicht nur aufgewertet, sondern Mitursache zur Überwindung des Todes. Die Auferstehungstexte deutend, kommt deshalb die theologische Reflektion zu dem Schluß, daß der Leib Jesu als Instrument zur Überwindung des Todes nicht selber im Tod zerfallen durfte. Wenn somit die Auferstehung nicht am Leichnam Jesu vorbeigeht, ist auch für ihn eine Zwischenzeit anzunehmen. Der christologischen Zentrierung der Theologie entspricht auch der neutestamentliche Bindung der allgemeinen Auferstehung an das zweite Kommen Christi. Insofern ist ein Zwischenzustand, der übrigens biblisch gut bezeugt ist, anzunehmen, auch wenn damit theologische und anthropologische Fragen ungeklärt und offen bleiben. Aber die Auferstehung im Tod wirft noch größere Probleme auf. Das Neue Testament setzt also andere, christologisch zentrierte Schwerpunkte.

Von der allgemeinen Eschatologie her kann und muß die Assumptio Mariae als Privileg verstanden werden. Auch Paul VI. bekennt in der Sollemnis Professio fidei⁵⁸, daß Maria in antecessum den Zustand aller Gerechten empfangen hat.

Zwei Fragen sind noch zu klären: M. Schmaus⁵⁹ wirft die Frage auf, ob für die Assumptio auch das Durandus-Modell herangezogen werden könne. Er schließt seine Ausführungen mit der These: »Ob sie gilt oder nicht, auf keinen Fall würde etwa die Feststellung eines Mariengrabes das Dogma gefährden«. Dem steht Ratzingers zitierte These gegenüber, daß die Auferstehung an den »Reliquien« des Erdenleibs nicht vorbeigehe. Eine christozentrische Theologie muß natürlich zugeben, daß im Falle eines nicht leeren Grabes, d. h., wenn die Auferstehung an den »Reliquien« Jesu vorbeigegangen wäre, dasselbe auf alle Reliquien zuträfe⁶⁰. Wenn aber Jesu Leichnam verklärt wurde, liegt dasselbe für Maria wegen ihrer Nähe zu Jesus nahe. Auch Maria, die neue Eva, hat in ihrem Leib zu Inkarnation und Erlösung, d. h. zur Überwindung von Sünde und Tod, mitgewirkt. Wie oben schon erwähnt wurde, hat die Tradition ferner aus der leiblichen Unversehrtheit der

⁵⁸ AAS 60 (1969) 438 ff, Nr. 15.

⁵⁹ »Aufnahme Marias in den Himmel«, in: LThK² I, 1068–1072.

Jungfrau auf die Unverweslichkeit ihres Leibes geschlossen. Der Hochachtung dieses Leibes entspricht deshalb seine Verklärung. Mit dem Dogma der Assumptio ist m. E. die Existenz von sterblichen Überresten Marias nicht vereinbar⁶¹. Da das Mariengeheimnis Ausfluß und Widerstrahl des Christusgeheimnisses ist, muß zwischen dem Sohn und der Mutter eine Gleichförmigkeit bestehen.

Die dritte Einschränkung des Durandus-Modells bleibt noch zu besprechen: Die Identität von irdischem und verklärtem Leib bei denen, die die Parusie erleben. Bekanntlich ließ es Pius XII. bei der Definition bewußt offen, ob Maria gestorben oder – etwa nach dem Beispiel des Elias – in den Himmel aufgenommen wurde⁶². Es blieb also offen, ob die Assumptio deshalb ein eschatologisches Vorereignis ist, weil Maria vor der allgemeinen Auferstehung auferweckt wurde oder weil die Verwandlung der bei der Parusie noch Lebenden vorgezogen wurde. Die grundsätzlichen Positionen zwischen Mortalisten und Immortalisten sollen hier weder aufgegriffen noch zu einer Klärung gebracht werden⁶³. Ob man nun einen physischen Tod Marias annimmt – was aufgrund ihrer Nähe zu Christus und aufgrund der Tradition wohl näher liegt – oder ihr Stehen unter dem Kreuz als dem physischen Sterben gleichwertig anerkennt: Gerade dieser Aspekt würde die Identität des Leibes und die Vorwegnahme der Eschatologie bei der Assumptio Mariae unterstreichen. Im Falle der Entrückung (ohne Tod) kann die Assumptio keine »gemeinchristliche Selbstverständlichkeit« sein.

Die Geschichte um die Rezeption des Assumpta-Dogmas wurde zu einer Geschichte des Kampfes um das rechte Verständnis. Das latreutischen Motiven entsprungene Dogma zwingt zur inhaltlichen Klärung von Glaubensfragen. Wer die Geschichte der Theologie kennt – man denke nur an Ephesus und Chalcedon –, wird über diese christologische und soteriologische Funktion des Mariengeheimnisses nicht überrascht sein.

⁶⁰ J. Auer, (Auferstehung des Fleisches, in: MThZ 26 [1975] 17–37) schließt in seinem »Versuch« von der allgemeinen Auferstehung auf die Christi – was theologisch wohl einen Fehlansatz darstellt. Auer nimmt aber ein leeres Grab an. Die Identität zwischen dem Leichnam Jesu und dem Leib des verklärten Herrn ist nach Auer nicht unter dem Aspekt der Auferstehung, sondern nur zur Bezeugung der »Verwandlung dieser Welt in eine neue Welt« nötig. Von der Auferstehung allein her wird also ein Ergreifen der sterblichen Überreste überflüssig. Auer lehnt daher eine Berücksichtigung der Reliquien bei der Auferstehung ab und erklärt den Totenkult tiefenpsychologisch (a. a. O., 34 ff). Allerdings ist zu fragen, warum denn diese Verwandlung beim Leichnam Jesu demonstriert wird, wenn bei allen übrigen Fällen die Verklärung an den sterblichen Überresten vorbeigehen darf.

⁶¹ Vgl. Pozo, *El dogma...* 187.

⁶² Diese These vertrat M. Jugie, *La mort et l'assumption de la Sainte Vierge*, Città del Vaticano 1944.

⁶³ Dabei sei erwähnt, daß der immortalistische Standpunkt auch heute verschiedene Verteidiger findet; so etwa: Tibor Gallus, *Der Rosenkranz. Theologie der Muttergottes*, Klagenfurt 1978, 86: »Als die Stunde kam, da ihr Sohn sie mit Leib und Seele holte, wurde ihr Leib verwandelt wie der Leib Jesu bei der Verklärung, 'ihr Antlitz glänzte wie die Sonne, ihr Kleid war weißer als der Schnee', und sie war nicht mehr auf Erden«. Gallus (vgl. S. 65) geht vom Schweigen der Tradition über ein Grab Mariens aus und findet die Angaben über den Tod Mariens bei Pseudo-Dionysius und der phantasievollen Transituslegende nicht überzeugend.