



MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die Assumptio Mariens als Vorbild der eschatologischen Vollendung des Menschen. Zum mariologischen Ansatz Karl Rahners“

verfasst von / submitted by

Robin George

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the
degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 795

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Theologische Spezialisierungen /
Advanced Theological Studies

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. JAN-HEINER TÜCK

Vorwort

„Was das Glaubensverständnis über Maria aussagt, gehört zum innersten Kern der christlichen Wahrheit. Tatsächlich ist die Inkarnation des Wortes undenkbar ohne die Freiheit dieser jungen Frau, die durch ihre Zustimmung entscheidend zum Eintritt des Ewigen in die Zeit beiträgt,“ schreibt Papst Benedikt XVI. in dem nachsynodalen Apostolischen Schreiben des Jahres 2010, *Verbum Domini*, Nr. 27. Wie die Worte des Papstes, so überzeugte mich die Beschäftigung mit mariologischen und christologischen Themen während meines Theologiestudiums von der signifikanten Stellung Mariens in der christlichen Heilsökonomie. Sie erschien mir wie eine offene Tür, sowohl zum Geheimnis Christ als auch zum christlichen Leben. So habe ich mich für eine eingehendere Beschäftigung mit der Mariologie entschieden. Mein Verlangen nach einem vertieften Studium der Mariologie wurde von der freundlichen und wissenschaftlichen Orientierungshilfe meines Dogmatik Professors, Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück unterstützt und dahingehend konkretisiert, dem mariologischen Ansatz Karl Rahners bezüglich des Dogmas „Assumptio“ nachzuforschen.

Trotz zahlreicher Schwierigkeiten, bedingt vor allem durch meine sprachlichen Probleme, begann ich meine Recherche niederzuschreiben, deren Ergebnis in meiner Masterarbeit nun vorliegt. Für die Geduld und Ausdauer, die mir der Allmächtige Gott auf die Fürsprache Mariens geschenkt hat, bin ich zutiefst dankbar. Weiters danke ich meinem verehrten Betreuer, Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück, für die aufrichtige und umsichtige Beratung. Lic. Dr. Bernard Mallmann danke ich für die regelmäßige Zwischenbetreuung und hilfreichen Vorschläge im Hinblick auf relevante Bücher, sowie meiner Deutschlehrerin Dr. Irene Kohlberger, für Sprachverbesserung und Korrekturlesen. Mein Dank gilt auch meiner Familie, meinen Priesterkollegen, und allen Freunden und Unterstützern, besonders den Mitbrüdern der Karmeliten Provinz Malabar in Indien und der Provinz Österreich, die mir ermöglichten mein Lizenziat Studium an der Universität Wien abzuschließen.

Robin George (Jose Thyparambil)

Wien, im März 2022

Inhaltsverzeichnis

EINFÜHRUNG	9
KAPITEL 1: BEDEUTUNG DER IMPLIZITEN ARGUMENTE ALS BASIS DER MANGELNDEN OBJEKTIVEN KRITERIEN ZUM DOGMA DER „ASSUMPTIO“ NACH RAHNER	13
1.1 Beschaffenheit des Dogmas nach Karl Rahner	14
1.1.1. Besondere Stellung des Dogmas in der Kirchengeschichte	15
1.1.2. Notwendigkeit der Vollendung Mariens nach Rahner	16
1.1.3. Geoffenbart von Gott	17
1.1.3.1. Führung vom Hl. Geist	19
1.1.3.2. Glaubenssinn der Kirche	21
1.1.4. Erläuterungen zu dem Grundprinzip in unterschiedlichem Beweismaterial	22
1.1.5. Berechtigung der impliziten Argumente	24
1.1.6. Prinzipien gegen die möglichen Fehlentwicklungen in der Dogmengeschichte	25
1.1.7. Zusätzlicher Bedarf zur Zusammenstellung des jüngsten Dogmas	26
1.2. Verweigerung des Dogmas nach Karl Rahner	27
1.2.1. Explizite Unmöglichkeit der Offenbarung	29
1.2.1.1. Mangel der direkten biblischen Angaben	29
1.2.1.2. Die Nicht- apostolische Tradition	30
1.2.2. Bloße Glaubenspietät	31
1.2.3. Scheinbare Unerreichbarkeit der objektiven Eigenschaften	32
1.2.4. Unwissenheit des Todes, des Leichnams und des Grabes der seligen Jungfrau Maria und ihrer Zwischenzeit	33
1.2.5. Ökumenische Ansichten	34
Resümee und Bewertung	36
KAPITEL 2 : SUCHE NACH DER GRUNDLAGE UND DEM KONTEXT DER ASSUMPTIO IN SCHRIFT UND TRADITION NACH RAHNER	38
2.1. Grundlage in der Schrift nach Rahner	38
2.1.1. Die eschatologische Erklärung von Mt 27, 52-53	39
2.2. Kontext und Theologie des Dogmas in dessen Entwicklungsprozess	42
2.2.1. Von den Anfängen bis ins 5. Jahrhundert	42
2.2.2. Welle der Legenden „Transitus Mariae“ im 5.-6. Jahrhunderte	43
2.2.3. Offizielles Streben ab dem 7. Bis ins 9. Jahrhundert im Osten	44
2.2.4. Fest der <i>Dormitio</i> Mariens im Osten und Westen	46

2.2.5. Dogmengeschichte des 'Nicht-Wissens' ab dem sechsten bis ins neunte Jahrhundert im Westen	47
2.2.6. Vom zehnten bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts	48
2.2.6. Zeit der Hoch- und Spätscholastik	49
2.2.7. Vom 16. Jahrhundert zum 19. Jahrhundert.....	50
2.2.8. Von der Mitte des 19. Jahrhundert bis zum zwanzigsten Jahrhundert	51
2.2.9. Der Höhepunkt in der Entwicklungsgeschichte der <i>Assumptio</i> Lehre	54
Resümee und Bewertung.....	55
 KAPITEL 3: ESCHATOLOGISCHE ERFÜLLUNG LEIBLICHER VOLLENDUNG IN DER ASSUMPTIO NACH RAHNERS AUSLEGUNG DES DOGMAS	57
3.1. ...geboren von der Jungfrau Maria	57
3.2. Die Vollendung Mariens, die Folge der Auferstehung Jesu	59
3.2.1. Auferstehung des Herrn, das ewige und einzige Heil	59
3.2.1.1. Endgültiges Wort und Tat Gottes.....	60
3.2.1.2. Vorbild und Garant der Auferstehung aller	60
3.2.2. Aufnahme Mariens, die Konsequenz der Auferstehung Jesu	61
3.2.2.1. Das Privileg der Assumpta gegenüber Mt 27,52f.....	62
3.2.2.2. Der Anfang der kosmischen Vollendung	63
3.3. Sichtbares Geschehen des Heiles Christi in Maria	64
3.3.1. Der Tod Mariens als Mitsterben mit Christus.....	64
3.3.1.1. Die Gnade Christi	65
3.3.1.2. Pathos Christi	66
3.3.2. Der Ort – Himmel.....	67
3.3.3. Der Zwischenzustand.....	68
3.3.4. Die Leiblichkeit der vollendeten Menschheit	69
3.4. Vollendung der Menschheit erfüllt sich in Maria.....	71
3.4.1. Die Gegenwart des eschatologischen Ereignisses in der Assumpta	71
3.4.2. Maria, die neue Eva	72
3.4.3. Maria, der erste vollkommene Mensch.....	74
3.4.4. Maria, die Frau aus dem Volke	75
3.4.5. Indizien für den Beginn der letzten Dinge	76
3.4.6. Maria, die vollkommen Erlöste.....	77
Resümee und Bewertung.....	78

KAPITEL 4: VERORTUNG DER ESCHATOLOGISCHEN SICHT RAHNER'S IN DER GEGENWART.....	80
4.1. Heilswirkende Gnade	81
4.2. Integrität des Menschen.....	82
4.3. Sieg der Hoffnung in der Ohnmacht des Menschen	84
4.4. Assumpta gegen wissenschaftlichen Futurismus	86
Resümee und Bewertung	88
RESÜMEE UND BEWERTUNG.....	90
ALLGEMEINES ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS.....	94
LITERATURVERZEICHNIS	95
Kirchliche Dokumente	95
Primärliteratur	95
Ausgewählte Sekundärliteratur K. Rahners.....	95
Ausgewählte Sekundärliteratur anderer Autoren	96
Artikeln	99
Angaben zu CD-ROM	99
Internetzitate und Online-Journals	100
ABSTRAKT	101
ABSTRACT	102

Einführung

Der Glaube ist als „Antwort [der Menschen] auf die Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte“¹ zu verstehen. Karl Rahner, ein deutscher Jesuitenpater und Theologe, der als einer der einflussreichsten römisch-katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts gilt, stellte fest, dass die Mariologie eine wichtige Dimension des Glaubens ist, die auf die Erlösung in Jesus Christus zu beziehen ist. Im Gott-Menschen Jesus Christus ist die göttliche Heilsabsicht Gottes offenbar geworden,² womit jede Aussage über das Heil des Menschen auf die Christologie zu beziehen ist. Ein wichtiger Punkt in der Theologie Rahners besteht darin, dass das christologische Heil geschichtlich vermittelt wird, sodass mariologische Aussagen über Maria im Kontext der Heilsgeschichte bedacht werden können.³ Die Mariologie stellt sich der Aufgabe, die Stellung Mariens in der Heilsgeschichte zu reflektieren. Eine kritische Auseinandersetzung mit den mariologischen Dogmen ist entscheidend, um ihren theologischen Ort im geoffenbarten Glauben bestimmen zu können. Karl Rahner fasst die Grundaussage der Mariologie so zusammen: Maria, die vollkommen Erlöste.⁴

Pius XII. verkündete 1950 das Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, nachdem der Inhalt des Dogmas bereits durch die Jahrhunderte im liturgischen Leben der Kirche präsent war und es immer wieder einen theologischen Rekurs darauf gab. Der *Pacelli-Papst* konsultierte den Weltepiskopat und bat theologische Fakultäten um ihr Votum. Vor und nach der Verkündigung des Dogmas wurde dieses vielfach diskutiert und kritisiert. Es wurde darauf hingewiesen, dass es keine direkte biblische Grundlage für das Dogma gäbe und der geschichtliche Aufweis nicht eindeutig zu klären sei. Es schien, als ob das Dogma sein theologisches Fundament ausschließlich der Glaubensfrömmigkeit entnehme. Dieser Auffassung tritt

¹ G. GRESHAKE, *Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014, 39.

² Vgl. Zweiten Vatikanischen Konzil, *Dei Verbum*, 1965, 2.

³ Vgl. K. RAHNER, *Maria, Mutter des Herrn, Mariologische Studien. Sämtliche Werke*, Bd. 9, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2004, 521 – 525; [in Folge: SW.9].

⁴ Vgl. ebd. 326.

Pius XII. in der Verkündigungsbulle „Munificentissimus Deus“ entgegen, indem er betont, dass der Kerngehalt des Dogmas einzig von der Auferstehung Jesu her zu verstehen sei.

Karl Rahner hat in einem Aufsatz, der sich dem Dogma der Assumptio widmete, versucht, die Problematik der mariologischen Dogmenentwicklung und des theologischen Inhalts zu erläutern. Dabei entwickelt er die Grundzüge einer kohärenten Mariologie, die er vor dem Hintergrund der Christologie darlegte. Er interpretiert das Dogma als Ergebnis der vollkommenen Erlösung Mariens, als das endgültige, eschatologische Ereignis der Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus für die Welt. Zweifellos bedeutet die Auferstehung Jesu die theologische Grundlage für die Aufnahme Mariens in den Himmel, die bereits die Möglichkeit unserer eigenen Auferstehung mit Leib und Seele andeutet. In seiner Erklärung arbeitet der Jesuitentheologe die wichtige eschatologische Bedeutung des Mariendogmas heraus, weil er die Vollendung des Menschen in Maria bereits vollständig erfüllt sieht.⁵

Hierzu wird der mariologische Aufsatz des Jesuitentheologen in seinem Gesamtwerk, insbesondere seiner Eschatologie, verortet werden müssen. Darüber hinaus soll vermittelt werden, wie Rahner die Assumptio Mariens als die vollkommene Erfüllung der menschlichen Hoffnung auf die ewige Erlösung interpretiert, die nach der Auferstehung Jesu Christi möglich geworden ist. Dazu kommen weitere Fragen: Wie gelingt eine theologiegeschichtliche und historische Kontextualisierung des Mariendogmas? Wie werden die offenen Fragen des mariologischen Ansatzes Rahners im Hinblick auf die besondere Stellung und Bedeutung Mariens in der Heilsgeschichte beantwortet?

Im Blick auf die Vollendung Mariens wird in Rahners Argumentation evident, dass die Integrität des Menschen in seiner leib-geistigen Dimension über den Tod hinaus von Bedeutung ist. Damit erscheint Karl Rahners Interpretation des Dogmas der Assumptio bis heute relevant. Daraus ergeben sich weitere Fragen: In welcher Weise verstärkt die Vollkommenheit der Assumpta die eschatologische Hoffnung auf unsere

⁵ Vgl. K. RAHNER, Gott, Christus, Maria, Gnade, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln – Zürich – Köln ⁸1967, 252.

eigene und ewige Vollkommenheit? Wie soll sich der eschatologische Blick auf die Erlösung in der Praxis des Glaubens widerspiegeln und welche Bedeutung gewinnt die äußere Welt im Hinblick auf die Assumptio?

Die angesprochenen Themen werden Seite an Seite mit Rahners Texten untersucht. Das erste Kapitel spürt den Akzent der impliziten Argumente als bereichernden Ausgangspunkt der mangelnden objektiven Kriterien zum Dogma auf. Das zweite Kapitel entfaltet die Grundlage des Dogmas in den Schriften und der Tradition [wenn überhaupt möglich], sowie im Kontext der Theologie in ihrem jahrhundertlangen Entwicklungsprozess. Ob das jüngste Dogma Berechtigung durch Theologie und Glauben gewinnt, soll geklärt werden. Im Kapitel drei wird der Inhalt des jüngsten Dogmas, entsprechend der systematischen Argumente Rahners, recherchiert. Es soll geklärt werden, wie Maria für die leibliche Vollendung vorbereitet wurde und wie K. Rahner die Ermöglichung der leiblichen Vollendung im Hinblick auf das Dogma Assumptio begründet. Das vierte Kapitel verortet den eschatologischen Inhalt des Dogmas Assumptio in der Gegenwart. Darin soll aufgezeigt werden, wie die Ansätze Rahners, im Hinblick auf die eschatologische Hoffnung der Welt, eine fortdauernde Geltung entwickeln. Nach diesem abschließenden Kapitel soll im Resümee auf die auffallenden Besonderheiten und offene Fragen zum Dogma der Assumptio, eingegangen werden.

Kapitel 1

Bedeutung der impliziten Argumente als Basis der mangelnden objektiven Kriterien zum Dogma der „ASSUMPTIO“ nach Rahner

Die Definition des Glaubenssatzes zur „*Assumptio*“ in der Dogmatischen Konstitutions Bulle lautet: „Nachdem Wir nun lange und inständig zu Gott gefleht und den Geist der Wahrheit angerufen haben, verkündigen, erklären und definieren Wir: Die unbefleckte, immerwährend jungfräuliche Gottesmutter Maria ist, nachdem sie ihren irdischen Lebenslauf vollendet hatte, mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen worden.“⁶ Die katholische Lehre von der Aufnahme Mariens hat „nicht nur ein einmaliges Ereignis zum Gegenstand, sondern bringt darin auch ihre übrigen übernatürlichen Vorzüge zur Vollendung.“⁷ Darüber hinaus ist das Dogma für die ganze Kirche bedeutsam geworden. G. Greshake betrachtet die *Assumptio* als ein „nicht allein Maria, sondern [der] ganzen Ecclesia“ zukommendes Ereignis. Denn diese löst ein gesteigertes Vertrauen und Hoffnung in die Auferstehung Jesu Christi für die ganze Kirche aus, und motiviert zu einem erneuerten Leben des Glaubens und der Liebe, welche die Auferstehung von uns fordert.⁸

Dieses jüngste Dogma erhält einen besonderen Status als „ein neues Modell von Dogma,“⁹ das einerseits eine große Aufmerksamkeit für dessen Inhalt erweckt, und andererseits viele Fragen aufwirft, die im Gegenzug dazu, Klarstellungen einfordern. Die Tatsache, dass „die Heilige Schrift und die Zeugnisse der ersten christlichen Jahrhunderte keine unmittelbare Aussage über das Ende des irdischen Lebens Mariens

⁶ PIUS XII, *Munificentissimus Deus*, 1950, 44.

⁷ A. ZIEGENAUS, Art.: Aufnahme, in: *Marienlexikon* 1, 276-286, 276.

⁸ Vgl. G. GRESHAKE, *Maria-Ecclesia*, 300.

⁹ Ebd. 289.

bieten,¹⁰ macht es vielen Menschen nicht leicht, dem jungen Dogma im Hinblick auf seine Glaubenswahrheit zu vertrauen. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, ergab sich die Notwendigkeit, durch Konvenienzargumente auf eine dogmatische Tatsache, die nicht als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit erschien, hinzuweisen und zu bezeugen. Nicht nur über die Frage der Definierbarkeit des Dogmas, sondern auch über die Authentizität des „Enthaltenseins“ gehen die Meinungen der Theologen auseinander.¹¹ Um den konkreten Sinn und die Bedeutung der dogmatischen Lehre der *Assumptio* zu verstehen, bedarf es nach wie vor der Argumentation.

Dazu soll der Text des Dogmas untersucht und die besonderen historischen und theologischen Schwierigkeiten analysiert werden. Die Studie folgt im ersten Kapitel Karl Rahner, dem Zeitgenossen der Definition, der für die Klärung und das Verständnis des Dogmas unter den Katholiken und den Nichtkatholiken nachdachte und schrieb. Er diskutiert aufrichtig das Dogma mit seinen Unvollkommenheiten und nimmt auf den Inhalt desselben in seinen Werken Bezug (was seine Stärke ist, aber in der Bulle nicht betont wird), und zwar hauptsächlich in seiner „*Assumptio*-Arbeit.“¹² Das erste Kapitel folgt seinem Anliegen, wobei es sich vor allem auf die Argumente für und gegen das Dogma konzentriert, die Karl Rahner in seinen Schriften vorlegt.¹³ Damit wird die Grundlage und theologische *Lacuna* für den Werdegang von Rahners Auslegung des Dogmas nachvollziehbar.

1.1 Beschaffenheit des Dogmas nach Karl Rahner

Die Kirche¹⁴ trägt unseren Glauben von Anfang an in gnadenhafter Weise durch den geschichtlich greifbaren Raum. In der Entstehungsgeschichte der *Assumptio*-Lehre innerhalb der Kirche handelt es sich um „ein Stück Geschichte des vom Geiste Gottes geleiteten Glaubens und nicht allein um ein Stück Geschichte von theologischen

¹⁰ A. ZIEGENAUS, Art.: Aufnahme, 276.

¹¹ Vgl. SW.9, 86-93.

¹² Vgl. ebd. 477; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik. Die Mariologie Karl Rahners, Innsbruck: Wien 2012, 176-178.

¹³ Vgl. SW.9, 497.

¹⁴ K. Rahner meint in der *Assumptio*-Arbeit die heilige katholische und römische Kirche. Vgl. ebd. 14.

Ansichten und Versuchen.“¹⁵ Der Glaube wurde ihr (der Kirche) zuerst geschenkt und sie hat ihn weitergetragen. Dieser weitergeführt-empfangene Glaube wird immer wieder durch die Kirche handelnd überliefert, und zwar unter der Leitung des Geistes. Dazu formuliert Karl Rahner konkret: „Die Kirche ist Trägerin der Botschaft des Glaubens. Sie hat in den von Christus gesandten Aposteln das Wort des Herrn anvertraut erhalten, sie gibt es getreu allen Zeiten weiter: es wird nicht einfach durch Literatur (und selbst nicht durch die Heilige Schrift) weiterüberliefert, da auch die Schrift nicht sich selbst überlassen ist, sondern das Buch der Erinnerung der Kirche an ihre eigene Erfahrung ist, das nur die wirklich versteht, die es unter dem Beistand ihres Heiligen Geistes aufgeschrieben hat, die erste Kirche.“¹⁶ Das bedeutet, dass auch in der Entwicklung des Glaubensbewusstseins der Kirche sich der Heilige Geist manifestiert.

Bereits ab dem 5. Jh. n. Chr. zeigten sich erste Anzeichen des jüngeren Dogmas der *Assumptio*.¹⁷ Es waren zunächst mündliche Erzählungen, die den Samen des Glaubens an die Aufnahme Mariens in den Gemeinden säten. Dazu kam die liturgische Praxis unter den Gläubigen, die diesem Glauben Bedeutung und Popularität hinzufügten. Später entwickelte es sich mit Pro- und Contra-Argumenten, wobei die Gründe für die leibliche Aufnahme der seligen Jungfrau Maria die Führung und Speerspitze der Diskussion übernahmen.¹⁸ Es geht also zunächst um die Argumente, auf denen die Qualitäten des jüngsten *Assumptio-Dogmas* nach K. Rahner beruhen, weil die Studie über die Eigenschaften dieses Dogmas die Bedeutung und den Inhalt der *Assumptio-Lehre* aufgedeckt und erhellt soll.

1.1.1. Besondere Stellung des Dogmas in der Kirchengeschichte

Die Definition der Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria hat aufgrund vieler unterschiedlicher Gründe Aufmerksamkeit erweckt. Das jüngste Dogma hat eine

¹⁵ Ebd. 107.

¹⁶ Ebd. 11.

¹⁷ Epiphanius von Salamis, der Bischof von Salamis erwähnt einen ersten Kommentar „auf den erwachenden Glauben an die leibliche Verherrlichung Mariens“ im 4.Jh; jedoch ohne ein bestimmtes Urteil. Vgl. F. COURTH (Hg.), Mariologie, in: W. BEINERT (Hg.), Texte zur Theologie. Dogmatik, Bd. 6, Graz - Wien - Köln 1991, 77-79.

¹⁸ Vgl. SW.9, 53-56.

besondere Stellung aufgrund seiner Eigenart und seiner spezifischen Eigenschaften innerhalb der Dogmengeschichte und gilt als „neues Modell von Dogma.“¹⁹ Dieses jüngste Dogma fordert „die Gehorsamsverpflichtung“ in Hinblick auf „eine Kathedralentscheidung des Papstes.“²⁰ Es wurde in der Tat nicht als eine Lehre zur Verteidigung des Glaubens wegen einer Häresie und nicht als Erklärung eines besonderen Privilegs der seligen Jungfrau Maria herausgestellt. Das jüngste Dogma ist weder eine apologetische noch eine konziliare oder doktrinaire Lehre. Es zeichnet sich durch seine „latreutisch-doxologische Absicht“²¹ und durch das Fehlen einer biblischen Grundlage im engeren Sinne aus. Für manche, wie G. Greshake betont, ist das Jüngste Dogma „eine intuitive Erfassung von Zusammenhängen, die sich nur der vom Glauben erleuchteten Vernunft erschließen.“ Denn der „*Sensus Fidelium*“ begründet dieses Dogma, der seinen eignen Zeugnischarakter besitzt.²²

1.1.2. Notwendigkeit der Vollendung Mariens nach Rahner

Um Maria zu verstehen, sollte und muss man von ihrer Beziehung zu Christus, ihrem Sohn, ausgehen. Ihre Rolle, die sie in der Heilsgeschichte spielte, beantwortet jede Frage nach ihrem Leben und ihrem ewigen Verdienst. Daher erscheint es von großer Bedeutung, wenn K. Rahner die Beziehung zwischen Christus und seiner Mutter Maria in dem Satz zusammenfasst: „Maria ist die jungfräuliche Mutter Jesu Christi.“²³ Diese Aussage unterstreicht und verweist auf die Tatsache, dass sie die Mutter des menschengewordenen Gottes, Jesus Christus, ist und auf ihre besondere Art die Auserwählte durch Gott ist. Dies führt zu einer weiteren Erkenntnis, nämlich, dass sich die Selbstmitteilung Gottes in aller geistigen Kreatur aus Maria in der Welt verwirklicht und dass sie durch das „von Gottes Gnade geschenkte“ Ja-wort ihres Glaubens den

¹⁹ G. GRESHAKE, Maria-Ecclesia, 289.

²⁰ Vgl. G. L. MÜLLER, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg – Basel – Wien ¹⁰2016, 475.

²¹ A. ZIEGENAUS, Art.: Aufnahme, 284; Vgl. G. GRESHAKE, Maria-Ecclesia, 289.

²² Vgl. SW.9, 84; Vgl. G. GRESHAKE, Maria-Ecclesia, 289; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 73.

²³ SW.9, 516.

Sohn Gottes für die Welt empfängt und ihm menschliches Dasein schenkt.²⁴ Deshalb ist Maria für die Menschwerdung unabdingbar notwendig gefunden.

Da Maria von Gott für seine Selbstoffenbarung in der Welt in großartiger Weise gewollt ist, sollte sie auch auf ihre verantwortungsvolle Aufgabe vorbereitet werden, die niemand sonst auf der Erde besitzt, noch besitzen kann. So behauptet K. Rahner: „Will Gott also in dem vorherbestimmenden Plan Christus und seine Mutter, so will er sie durch diese eine Vorherbestimmung als die Heilige, und zwar eben nicht in irgendeiner solchen Vorherbestimmung, sondern in der Christi, also in seinem ersten und ursprünglichen Plan.“²⁵ Diese bildet die Realität der wahren Menschlichkeit Jesu, die Ursache und Notwendigkeit hinter dem göttlichen Plan für die Rettung und Vollendung der seligen Jungfrau Maria.²⁶ Deshalb wird die Vollendung, eine reale Möglichkeit menschlicher Heilsordnung und Heilsgeschichte, durch die Kraft des Todes Christi für Maria zuerst möglich realisiert wurde und dieselbe in der *Assumptio-Lehre* bestätigt ist. K. Rahner argumentiert dazu: „Maria, die jetzt schon, weil gestorben, in der Vollendung ist, besitzt eine totale Vollendung, weil diese einerseits *jetzt schon* möglich und andererseits von dem Gesamtwesen der heiligen Jungfrau gefordert ist; sie ist also auch leiblich die Vollendete.“²⁷ So kann man die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel begründen, weil diese „in der biblisch-dogmatischen Idee ihrer Person“ tief und klar enthalten ist.²⁸

1.1.3. Offenbart von Gott

Die Glaubensaussage im Dogma *Assumptio* wurde als eine Wahrheit „von Gott offenbart“ [MD 44] gelehrt, obwohl es keinen stringenten Beweis aus Schrift und Tradition gibt. Die Kirche glaubte immer an die leibliche Aufnahme Mariens als eine offenbarte Wahrheit, weil sie zum *depositum fidei* gehört.²⁹ Obwohl nach K. Rahner

²⁴ Vgl. ebd. 516-519.

²⁵ Ebd. 604.

²⁶ Vgl. ebd. 535, 605.

²⁷ Ebd. 251.

²⁸ Vgl. F. COURTH, Mariologie, 203.

²⁹ Vgl. G. GRESHAKE, Maria-Ecclesia, 287f; Vgl. H. DENZINGER, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg – Basel – Wien 2005⁴⁰, 3900-3904.

die Offenbarung „abgeschlossen“ ist und sie ihre endgültige Fülle schon erreicht hat, sei das jüngste Dogma dennoch eine von Gott geoffenbarte Wahrheit.³⁰ Offenbarung wird in ihrem unübertrefflichen und unumkehrbaren Höhepunkt in Jesus Christus verortet. Jesus Christus ist das „Maß und die Mitte der Offenbarung“,³¹ von der her alle Interpretationen von Gottes Selbstoffenbarung in der Geschichte beurteilt werden müssen. Wenn auch die Offenbarung mit den Aposteln abgeschlossen ist, können sich doch, nach K. Rahner, im Laufe der Zeit weiterhin Wahrheiten entfaltet werden, die in den bereits geoffenbarten Wahrheiten verborgen sind. Die Fortführung der Interpretation dieser Offenbarung geschieht in der menschlichen Geschichte und daher müssten die ursprünglich geoffenbarten Wahrheiten durch die Worte des Hörers entfaltet werden. Aufgrund dessen muss der Mensch seine eigene Wirklichkeit, sein eigenes Leben und Handeln in die Ordnung dieser göttlichen Wahrheiten bringen. Im Glauben, Lieben, Gehorchen im Kult, in der Ordnung und im Wirken der Kirche werden die ursprünglichen Wahrheiten entfaltet. Deshalb wird die Geschlossenheit der Offenbarung positiv verstanden „als umfassende Fülle, die schon erfüllte Gegenwart ist.“³² Und also soll man die Entwicklung jedes Dogma als die Entfaltung der schon geoffenbarten Wahrheiten verstanden werden.

Auch was zu den göttlich offenbarten Wahrheiten gehört, müsse im Licht des Geistes und des Glaubens untersucht werden, weil die Anwesenheit vom Licht des Geistes und des Glaubens für die Ergebnisse unverzichtbar sei. Das heißt, „es wird darauf reflektiert, was man vom lebendigen Wort der Wahrheit mit eigenen Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen betastet haben (1 Joh 1,1). Es brauchen deshalb dieses Licht und seine Wirkung nicht für sich im Unterschied zu den anderen Momenten des wachsenden Fortschritts in der Glaubenserkenntnis reflex abhebbar und unterscheidbar sein.“³³ Daher könnten in der langjährigen Geschichte des gelebten Glaubens unterschiedliche Glaubensaussagen entwickelt und abgeleitet

³⁰ Vgl. SW.9,27, 42, 447-449.

³¹ W. BEINERT, Einleitung in die Dogmatik – Theologische Erkenntnislehre, in: DERS., Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholische Dogmatik, Bd.1, Paderborn [u.a.], 1995, 59f, 71; Vgl. SW.9, 27.

³² Vgl. SW.9, 23-27.; Vgl. W. BEINERT, Einleitung in die Dogmatik – Theologische Erkenntnislehre, 60.

³³ SW.9, 28.

werden, die im Fundament der Kirche bereits enthalten sind. Daher gelingt es, Glaubensformulierungen ohne Häresie und mit voller Kraft herauszubilden.³⁴

1.1.3.1. Führung vom Hl. Geist

Es gilt, dem Argument Rahners zu folgen, dass jedes Dogma (auch das jüngste Dogma der *Assumptio*) Teil der einen und einzigen Heilsgeschichte ist, die durch den Heiligen Geist gewirkt wurde. Das heißt, dass das jüngste Dogma nicht nur eine mariologische Bedeutung hat, sondern als eine Glaubenswirklichkeit verstanden und gelehrt werden sollte, die auch andere Glaubenswirklichkeiten erhellt. K. Rahner beobachtet zu Recht das Wirken des Heiligen Geistes bei der Entwicklung des Dogmas *Assumptio*, wie bei jedem anderen Dogma auch, in doppelter Weise: Erstens kann der Heilige Geist menschliche Vernetzungen und Anstrengungen zulassen, um die Wahrheit als Teil seiner eigenen Pläne hervorzubringen. Und zweitens spricht Gott durch sie zu uns in unsere Zeit und lässt die kirchliche Überzeugung in einem Dogma reifen. Die Definition des Dogmas selbst ist „nicht nur eine Klärung einer alten Wahrheit, sondern auch ein Anruf Gottes in die Zukunft,“ die uns innerlich und äußerlich verwandelt.³⁵

Die Gegenwart des Geistes ist für die Kirche nichts Neues; wurde diese doch schon von Jesus selbst versprochen. „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26). Die Verheißung des Heiligen Geistes erstreckt sich auf das Lehramt und auf das Glaubensbewusstsein der Gemeinde (Vgl. Joh 16,13).³⁶ Obwohl der Glaube der Kirche zuerst ein „Geschenk Gottes“ ist, soll die Verwirklichung der Tat Gottes im Handeln der Menschen sichtbar werden. Das heißt, Glaube ist ein Akt des Menschen, der durch Gott ermöglicht wird.³⁷ Die Kirche verkündet ihren Glauben durch ihre Werkzeuge, z.B. im ordentlichen Lehramt, im Konzil oder in päpstlicher Kathedralentscheidung. Daher sollen die Kirchenmitglieder glauben, dass der Geist sein Werk tut, wenn die Kirche feierlich und definitiv spricht.

³⁴ Vgl. ebd. 48f; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 57f, 64.

³⁵ Vgl. SW.9, 311f; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 142.

³⁶ Vgl. SW.9, 42, 10.

³⁷ Vgl. W. BEINERT, Einleitung in die Dogmatik – Theologische Erkenntnislehre, 87.

Das Werk des Heiligen Geistes wird gesehen „in der Arbeit der Theologen, in dem mystischen Beten der Frommen, in der Erforschung der Schrift; durch all das und ein wenig trotz all dem und über all das hinaus.“³⁸ Ohne diese gegebene Hilfe des Geistes haben alle kirchlichen Lehren nur die Qualität einer weltlichen Wissenschaft, bemerkt K. Rahner dazu, weil es der Heilige Geist ist, der die *a priori* Glaubenssätze „durch die Hierarchie [und] die Laien“ ermittelt und garantiert.³⁹

Hinsichtlich der Glaubenserkenntnis hat die Kirche von den Aposteln nicht nur eine Summe von Glaubenssätzen geerbt, sondern auch „ihre Lebendige Erfahrung: den Heiligen Geist, den Herrn, der immer bei der Kirche ist, das lebendige Gespür und den Instinkt des Glaubens, das stets wache, geistgewirkte Empfinden für das, was im Bereich des Glaubens wahr ist und was falsch, was als formulierter Satz homogen ist zu der ungeschiedenen Vitalität der einfältig besessenen Wahrheit und was nicht.“⁴⁰ Was uns durch die Apostel, ihre lebendigen Erfahrungen, ihre Theologie, implizit und explizit offenbart wird, gilt als „von Gott gewolltes neues Wort an uns.“⁴¹

Die Objektivität des Glaubens wird nur durch den heiligen Geist garantiert, „der alles beurteilt, von niemand aber beurteilt wird.“ Deshalb findet kirchliche „Unfehlbarkeit“ ihren Sinn und ihre Bedeutung im Heiligen Geist und die Kirche wird „die Herrin unseres Glaubens.“ In dieser Weise wirkt der Heilige Geist als Garant für die Lehre der Kirche wahrhaftig, so dass die kirchliche Lehre nicht menschliche Einbildung und Phantasie wiedergibt, sondern Offenbarung.⁴² Demzufolge übersteigt der Heilige Geist „menschlich bewusstes Planen immer“⁴³ und treibt die marianischen Bewegungen voran. Deshalb stellt K. Rahner in seiner *Assumptio-Arbeit* fest, dass die katholische Kirche in ihren Dogmen „die *eine* geoffenbarte Wahrheit in menschlichen

³⁸ SW.9, 17.

³⁹ Vgl. Internationale theologische Kommission, *Sensus Fidei* im Leben der Kirche, 2014, 4, 68; Vgl. SW.9, 250f.

⁴⁰ SW.9, 43.

⁴¹ Ebd. 41, 498; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 125.

⁴² Vgl. SW.9, 13, 29f; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 48, 55, 63.

⁴³ SW.9, 326.

Sätzen ausdrückt, die als verbindlich wahr gelten, wenn sie dem durch den Geist verbürgten und daher richtigen Hören auf das Wort der Offenbarung folgen.“⁴⁴

1.1.3.2. Glaubenssinn der Kirche

Die Kirche ist die „treue Trägerin“ der Offenbarung, die einst in Jesus Christus mitgeteilt und von den Aposteln weitergegeben wurde. Die Kirche, „das dauernde Medium des Glaubens“ und die Gemeinschaft „der Glieder der zum Glauben berufenen Völker“ fasste den Glauben einerseits als „ein Personales Geschehen“ und andererseits als Geschehen „in der Gemeinschaft der Gläubigen“ auf.⁴⁵ Sie glaubte zuerst und überlieferte in der Tradition, was in der Geschichte entfaltet wurde. Als „die Gemeinschaft der Glaubenden“ und „Trägerin der Botschaft des Glaubens“ gibt sie ihre Erinnerung und ihre eigene Erfahrung weiter. Die Kirche als „die Herrin unseres Glaubens“ und „als gehorsame Dienerin der Wahrheit“ dient Gott immer in der Kraft des Heiligen Geistes; sie selbst ist die Garantie ihrer Lehren und nicht ihre Lehren sind die Garantie für der Kirche.⁴⁶ Also ist es im Sinne Rahners evident, dass Kirche ihre Lehren im ordentlichen Lehramt, im Konzil oder in päpstlicher Kathedralentscheidung verkündet und die Behauptung einer sonstigen äußeren Einwirkung als Absurdität gewertet werden muss.⁴⁷

Es schien für einige immer schwierig zu sein, alle Lehren der Kirche zu glauben, die verkündet werden, wie es auch im Fall des Dogmas, der *Assumptio*, der Fall war. Nach K. Rahner liegt es nicht an ihrem Unglauben, sondern an der menschlichen Unfähigkeit, göttliche Wahrheiten zu verstehen. K. Rahner bemerkt zurecht, dass Menschen „empfindlich gegen allzu viel Licht vom Glauben her“⁴⁸ sind und deshalb, in diesem Sinne, nicht so schnell in das Licht der Wahrheit Gottes kommen.⁴⁹ Beides, die menschliche Vernunft und der Glaube der Kirche, sind in der Kirche gemeinsam am

⁴⁴ A. MAYER, Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner Transzendentsymbolischen Theologie, Münster 2015, 249.

⁴⁵ Vgl. W. BEINERT, Einleitung in die Dogmatik – Theologische Erkenntnislehre, 75; Vgl. SW.9, 10-13, 123; Vgl. Internationale theologische Kommission, Sensus Fidei im Leben der Kirche, 3.

⁴⁶ Vgl. SW.9, 11-15.

⁴⁷ Vgl. ebd. 17.

⁴⁸ Ebd. 6.

⁴⁹ Vgl. ebd. 9.

Werk für die Entwicklung eines Dogmas, wo der Heilige Geist mit den menschlichen logischen Operationen in Berührung kommt. K. Rahner bringt es auf den Punkt: „Geleistet wird die *sichere* Erkenntnis als *Glaubenserkenntnis* der Kirche als solche (wenn sie eintritt) nicht bloß durch die bloß logische Explikation von Sätzen als solche allein, sondern durch die lichte Kraft des Geistes im Kontakt mit der Sache selbst.“⁵⁰

In der Kirchengeschichte finden sich immer wieder Fragen und Antworten zur Himmelfahrt Mariens, mindestens „seit dem 5. Jahrhundert.“⁵¹ Diese andauernden Abwägungen und Diskussionen der Heiligen, Theologen und der Christen über dieses Thema durch die Jahrhunderte, sind als sichere Überlieferungen der Kirche für die Himmelfahrt zu sehen.⁵² Dieses jahrhundertlange Streben bis zur Dogmatisierung, kann man nun als Bemühen der katholische Kirche wahrnehmen, ihre Lehre klar vorzulegen.⁵³ Denn „es gibt eine Rangordnung oder „Hierarchie“ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ [UR 11]. In der Frage nach der Hierarchie der offenbarten Wahrheiten, die sowohl in den Lehren der Kirche als auch im Leben der Kirche besteht, sollte dem jüngsten Dogma die richtige Lage „im Gesamtkontext des christlichen Glaubens“ zukommen. In der Hierarchie steht die Aussage von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel zweifellos „weiter unten“ gegenüber der Aussage „von dem dreieinen Gott und seiner Kundgabe in Jesus von Nazareth.“⁵⁴

1.1.4. Erläuterungen zu dem Grundprinzip in unterschiedlichem Beweismaterial

„Maria ist die in vollkommenster Weise Erlöste,“⁵⁵ worin für K. Rahner der grundlegende Inhalt besteht wird, der „implizit alle mariologischen Aussagen enthält“

⁵⁰ Ebd. 30; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 56.

⁵¹ SW.9, 51; Vgl. F. COURTH, Mariologie, 127f.

⁵² Vgl. SW.9, 114f; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 81.

⁵³ Vgl. Zweiten Vatikanischen Konzil, Unitatis Redintegratio, 1964, 4, 11.

⁵⁴ Vgl. W. BEINERT, Einleitung in die Dogmatik – Theologische Erkenntnislehre, 11; Vgl. G.H. TAVARD, "Hierarchia Veritatum": A Preliminary Investigation, Theological Studies. Vol.32/2, (1971) 278-289, 282; Vgl. G. L. MÜLLER, Katholische Dogmatik, 475.

⁵⁵ SW.9, 285; Vgl. A. MAYER, Karl Rahners Mariologie, 326f.

[und] „der das explizit hervorhebt, was allen anderen möglichen Beweisen notwendig zugrunde liegen muss.“⁵⁶ K. Rahner beobachtete in der Bulle unterschiedliche implizite Beweise, die unsere Aufmerksamkeit nur sehr wenig oder gar nicht erregen. Erstens spricht er von einer Verbindung zwischen zwei Privilegien Mariens, d.h., *Immaculata Conceptio* und *Assumptio*, die „auf Grund ihrer einzigartigen Christusbeziehung“ voneinander abhängig sind.⁵⁷ Leo Scheffczyk vertritt die Ansicht, dass diese beiden privilegierten Ereignisse miteinander verbunden sind: „Diese beiden Ereignisse besitzen eine innere Entsprechung zueinander, wie der heile Anfang der vollkommenen Beseligung am Ende entspricht.“⁵⁸ Auf dieselbe Weise meint auch Joseph Ratzinger, dass „das Bekenntnis zur Sündlosigkeit Maria seinerseits die Überzeugung von ihrer Teilhabe am Auferstehungslos des Sohnes und an seiner Übermächtigung des Todes hervorbringt.“⁵⁹ Zweitens, Jesu kindliche Beziehung zu seiner Mutter. Es ist schwierig, dieses Konvenienzargument zu interpretieren, vielleicht könnte man sagen, dass seine „kindliche Pietät,“ wie es auch das vierte Gebot verlangt - die Eltern zu respektieren - seiner Mutter das Verdienst der *Assumptio* zureichte. Es ist ein Beispiel für die implizite Beziehung zwischen der göttlichen Mutterschaft und der vollkommen Erlösten. Als drittes kommt die Beziehung zwischen *Assumptio* und ihrer leiblichen Jungfräulichkeit bei der Geburt dazu. Den Ursprung beider Wahrheiten nachzuvollziehen, wird für dieses implizite Argument schwierig, aber sinnvoll sein.⁶⁰ Scheffczyk argumentiert in diesem Sinne, dass „die einzigartige leibliche Beziehung Mariens zu Jesus Christus auch diese leibliche Auszeichnung Mariens am Ende gerechtfertigt erscheinen lässt.“⁶¹

So muss es festgestellt werden, dass marianische Glaubensaussagen nicht voneinander getrennt gedacht werden können und das jüngste Dogma *a posteriori* von den ganzen marianischen Wahrheiten geprägt wurde. In diesem Zusammenhang

⁵⁶ SW.9, 296.

⁵⁷ Vgl. ebd. 297; Vgl. K-H. MENKE, *Fleisch Gewordenen aus Maria, Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999, 157.

⁵⁸ L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche. Maria in der Heilsgeschichte II*, St. Pölten 1980, 37.

⁵⁹ J. RATZINGER, *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*, Einsiedeln 1977, 35.

⁶⁰ Vgl. SW.9, 297-300; Vgl. D. MATUSCHEK, *Konkrete Dogmatik*, 138.

⁶¹ L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 43.

schreibt J. Ratzinger über den marianischen Glauben der Kirche: „Die Benennung Gottesgebärerin verweist einerseits rückwärts auf die Jungfrau; ... [und andererseits] weist sie voraus auf die *Assumpta*.“⁶² Aber das Dogma ist nicht als eine einfach Konveniente oder als eine bloße Folgerung zu betrachten, wie es immer wieder kritisiert wurde. Mehr als Konvenienz ist es ein „dynamischer Prozess,“ in dem die impliziten Wahrheiten ihre Freisetzung aus den expliziten Wahrheiten finden; denn dieses junge Dogma kennt nur einen materiellen formalen Grund, nämlich das Wissen der Kirche über Maria.⁶³

1.1.5. Berechtigung der impliziten Argumente

Es scheint hier notwendig, auch auf die impliziten Argumente, die das Dogma fordert, einzugehen, weil sich diese auf sehr bedeutsame Weise auf dessen Entwicklung auswirkten. Implizite Aussagen und Beweise über die Vollendung Mariens weisen auf marianische Glaubenswahrheiten hin, die „einerseits nicht unmittelbar in der Schrift und in der ersten *expliziten* Tradition bezeugt sind und doch andererseits definitiv zum alten Glauben der Kirche gehören und von jedem Katholiken bekannt werden.“⁶⁴ Diese impliziten Argumente und deren Wahrheitsgehalt sind Bestandteil des Glaubensbewusstseins der Kirche selbst. Für K. Rahner ist es logisch und kirchlich, hierbei zu berücksichtigen, dass der Glaube an die leibliche Himmelfahrt Mariens sich implizit aus den anderen bereits etablierten Glaubenslehren über die selige Jungfrau Maria ableitet. Er formuliert das in folgender Weise: „Wer also Maria als in der seligen Vollendung befindlich bekennt und gleichzeitig leugnet, dass sie jetzt schon auch leiblich verklärt ist, der leugnet, dass sie die in vollkommenster Weise Erlöste ist, und entzieht somit implizit auch mindestens *jenen* mariologischen Glaubenswahrheiten (Unbefleckte Empfängnis, stete Jungfräulichkeit, volle Sündenlosigkeit) ihre sachliche und erkenntnismäßige Voraussetzung...“⁶⁵ Die traditionellen Beweise im Leben Marias

⁶² J. RATZINGER, Die Tochter Zion, 78.

⁶³ Vgl. SW.9, 290, 300.

⁶⁴ Ebd. 285.

⁶⁵ Ebd. 285.

aufs Ganze hin gesehen, bilden „eine sachlich genügende Erkenntnisgrundlage“⁶⁶ für das jüngste Dogma. Deshalb ist es für K. Rahner sinnvoll, das Ungesagte (Implizite) in Einzelfällen zu finden und ans Licht zu bringen.

Die Wahrheiten der *Assumptio* waren in der Kirche implizit vorhanden und wurden im Laufe der Zeit nach und nach zur Explikation gebracht. Deshalb, so argumentiert K. Rahner, würde das Studium der Geschichte der *Assumptio-Lehre* Licht auf diese impliziten Wahrheiten werfen.⁶⁷ Zugleich sollte „das vorhandene empirisch-historische Motiv, das von der Liebe und dem Respekt zur Mutter Maria getragen wurde,“ kein Hindernis sein, seine Objektivität anzuerkennen; vielmehr führen diese historischen Fakten zur objektiven Realität.⁶⁸

1.1.6. Prinzipien gegen die möglichen Fehlentwicklungen in der Dogmengeschichte

Die Predigten der Väter, liturgische Feste sowohl im Osten als auch im Westen,⁶⁹ verschiedene Theorien, Theologien, und fromme Bewegungen beförderten die *Assumptio-Lehre* in ihrer Entwicklungsphase.⁷⁰ Zur Klärung und zum besseren Verständnis der dogmatisch-göttlich geoffenbarten Wahrheiten, aber auch gegen verschiedene Schwächen des Dogmas, bedarf es einiger allgemeiner Regeln, damit man das Wirken des Heiligen Geistes im gesamten Prozess der Dogmenentwicklung klar beurteilen könne. K. Rahner stellt dazu drei Grundprinzipien als adäquate Regeln für die Entwicklung eines Dogmas vor. Durch diese Prinzipien könne man die authentische Entwicklung gegenüber „Fehlentwicklungen“ eines Dogmas bewerten

⁶⁶ Vgl. Ebd. 287, 296, 300; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 139.

⁶⁷ Vgl. SW.9, 111; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 79.

⁶⁸ Vgl. SW.9, 89-92, 325f; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 74.

⁶⁹ Es gibt verschiedene Beispiele für liturgische Feiern, welche die Entwicklung der Doktrin der Aufnahme Marias in den Himmel unterstützten, z.B. die früheste Feier des Festes „ab dem vierten Jahrhundert in Antiochien, das Fest der Entschlafung Mariens in Konstantinopel am 15. August, ab dem Jahr 600. Ab 605 gab es in Rom Feiern mit einer Prozession; ein Fest zu Ehren des Todes von Maria am 16. Januar und ihre Aufnahme in den Himmel am 9. August und ab der Mitte des sechsten Jahrhunderts in der koptischen Kirche. Allgemein wurde die Aufnahme in den Himmel in vollem Umfang akzeptiert und liturgisch überall im Osten gefeiert. Im Westen sind Berichte im Hinblick auf eine Liturgie zur Aufnahme Marias in den Himmel, unterschiedlich.“ University of Dayton, Assumption: History of Liturgy, Development of the Liturgical Celebration of the Assumption. URL: <https://udayton.edu/imri/mary/a/assumption-history-of-liturgy.php> (Stand: 25. Mai 2021); Auch Vgl. MD 14-20.

⁷⁰ Vgl. F. KOLFFHAUS, Stärker als der Tod. Warum Maria nicht gestorben ist, Illertissen 2016, 22f.

und gegen störende menschliche Eingriffe abgrenzen. Diese Grundregeln rechtfertigen effektiv und ausreichend den Fortschritt der *Assumptio-Lehre*.

Wie K. Rahner zu bedenken gibt, sollte man zunächst nach „a priori“ Aussagen oder den schon etablierten Aussagen suchen, denen die Kirche bereits in der Heiligen Schrift und Tradition hohe Achtung vor ihrer Grundlage zollt. Zweitens sollte man nach Einengung der Möglichkeiten der Interpretation im Laufe der Zeit suchen, die nicht in der Lage waren, mehr zu entwickeln. Drittens soll man nach menschlicher Begrenztheit suchen. Denn menschliche Überlegungen und Motive sind eine Gefahr, bei der Bewertung oder Definition von geistlichen Wahrheiten. „Ein Versuch, sich menschlich eindeutig gegen ein solche Gefahr wappnen zu wollen, sodass nichts mehr „passieren“ kann, ist grundsätzlich falsch.“⁷¹ Dieser möglichen Gefahr während der Dogmenentwicklung sind nur durch die Verheißung des Geistes enthoben.⁷² Die *Assumptio-Lehre* entspricht allen diesen Regeln; doch umgekehrt beweisen gerade diese Regeln die Unmöglichkeit, dass die *Assumptio-Lehre* von einigen einfachen „psychologische Notwendigkeit oder Volksbewegungen“⁷³ ausging, wie Carl Jung kritisiert.

1.1.7. Zusätzlicher Bedarf zur Zusammenstellung des jüngsten Dogmas

Die Mariologie wurde immer auf zwei Arten herausgefordert: entweder von den Maximalisten oder den Minimalisten. Beide berücksichtigen Maria nicht in ihrer wirklichen Bedeutung, entweder durch ihre Überbetonung oder durch eine sehr reservierte Einstellung. Für K. Rahner ist es ein Problem, das man auch aus praktischen Gründen lösen müsste, um die Person Mariens in ihrem Dasein zu respektieren. Dazu stellt er fest, dass die Bildung und Implikation des jüngsten Dogmas dieses Dilemma gelöst habe und den richtigen Status Mariens bestimmte, der weder maximalistisch noch minimalistisch sei. Damit löst K. Rahner ein Problem, das in der Tendenz besteht, die Bedeutung der Menschlichkeit Jesu zu vermindern und Mariens menschliche Natur

⁷¹ SW.9, 22.

⁷² Vgl. ebd. 21f; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 51.

⁷³ Vgl. D.V. WISEMAN, All About Mary A Assumption Dogma. Assumption Dogma, URL: <https://udayton.edu/imri/mary/a/assumption-dogma.php> (Stand: 14. März 2021).

an die Stelle der Menschlichkeit Jesu zu setzen. Auf der anderen Seite würde eine Überbetonung der marianischen Rolle im Leben Jesu genau das Gegenteil bewirken. Die Zusammenstellung des jüngsten Dogmas rückt die Rolle und Bedeutung der seligen Jungfrau Maria im Heilsgeschehen zu Recht in den Vordergrund und stellt gleichzeitig den Wahrheitsgehalt fehlinterpretierter marianischer Ansichten in Frage.⁷⁴

Aufgrund der einzigartigen Verbundenheit Mariens „mit Christi Erlösungstat im Glauben und in der Gnade“, wie Gerhard Müller das Dogma erläutert, bezieht sich „die Auferstehungsgestalt Christi“ auf Maria und stellt sie höher im „Unterschied zu den anderen Heiligen“ (Cultus Hyperduliae Vs Cultus Duliae).⁷⁵ K. Rahner hat also Recht, wenn er Maria an der Seite Jesu betrachtet. Solche Gedanken bringen kein „Konkurrenzdenken“, sondern, wie Scheffczyk formuliert, „...vermag Maria das Geheimnis der Menschwerdung Christi gleichsam noch tiefer ins Menschliche hinabzuführen und es in gewisser Weise, um eine Stufe zu vertiefen.“⁷⁶

1.2. Verweigerung des Dogmas nach Karl Rahner

Wenn die Kirche gemäß und nach der von Christus gegebenen Vollmacht eine Glaubensformel lehrt, geschieht dies, so die offizielle Sichtweise, mit Hilfe des Heiligen Geistes und ist daher „unfehlbar.“⁷⁷ Und die Kirche ist immer darauf bedacht, die Gläubigen in den Angelegenheiten ihres Glaubens zu lehren, aufzuklären und diese zu vertiefen. Deshalb scheint sie nur ihre Pflicht zu erfüllen, wenn sie auch die neu Definition der *Assumptio* lehrt und verkündet. Umgekehrt soll dieses Dogma gehört und angenommen werden, als „Geschenk aus der Wahrheit und Liebe Gottes, als ein Licht seines Geistes und als einen heiligen Trost seines Herzens.“⁷⁸ Die Kirche anerkennt und verkündet, dass die Auferstehung Jesu Christi die Möglichkeit einer

⁷⁴ K. Rahner bezieht sich dabei auf ein Beispiel der Theologie Kösters, der Maria eine objektive Beteiligung am Erlösungswerk zuschreibt, während ihrer Beteiligung bloß subjektiver Charakter zukomme. Vgl. SW.9, 681-703; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 36.

⁷⁵ Vgl. G. L. MÜLLER, Katholische Dogmatik, 501, 474.

⁷⁶ L. SCHEFFCZYK, Maria in der Verehrung der Kirche. Maria in der Heilsgeschichte III, St. Pölten 1981, 13f; Vgl. A. Ziegenaus, Art.: Hoffnung, in: Marienlexikon 3, 227-228, 228.

⁷⁷ Vgl. G. L. MÜLLER, Katholische Dogmatik, 568.

⁷⁸ SW.9, 499.

neuen Welt schenkt und „jetzt schon geschehenen, auch eine leibliche Vollendung“ eröffnet und ermöglicht hat. Deshalb lehrt die Kirche, dass Maria, die Mutter Gottes, unbefleckt, mit Leib und Seele an der Seite Gottes weilt; das heißt, sie ist „jetzt schon ganz“⁷⁹ vollendet.

Dabei kann man die Argumente, die im Laufe der Zeit neben der Entwicklung des Dogmas entstanden sind, nicht achtlos übergehen. Man kann auf den ersten Blick sagen, dass die *Assumptio-Lehre* in der Bulle über „nichts“ sicher ist; sie ist weder historisch noch spekulativ klar in ihren Ideen und Gründen. Dennoch gibt es für K. Rahner „keine objektiv stichhaltigen Gründe gegen diese Lehre.“⁸⁰ Aufgrund von „zu viel Licht vom Glauben“ und zu wenig theologische Erklärung in der Bulle, ist eine grundsätzliche offene Haltung gegenüber dem jüngsten Dogma nötig, um zu verstehen, was K. Rahner einfordert.⁸¹

Dieses Dogma über die Vollendung des Menschen mit Leib und Seele, das Zweifel und Widerstände erfährt, erinnert K. Rahner an den Widerstand gegen die Auferstehungspredigt des Apostels Paulus in Athen (Apg 17,22-34). Nur von ganz wenigen wurde sie damals gut aufgenommen. K. Rahner anerkennt wohlwollend alle Widerstände, die auf dem Weg der Entwicklung des jüngsten Dogmas und danach auftraten; und er ersucht hoffnungsvoll jene Ungläubigen, denen „die Rede unerträglich ist“ (Joh 6,60), zu verstehen, was die Kirche wirklich durch das Dogma verkündet.⁸² K. Rahner stellt positiv fest, dass die Widerstände nicht an den Ungläubigen liegen, sondern an „zu viel Licht aus dem Glauben,“ das manche nicht annehmen und verstehen können.⁸³ Ein Blick auf diese Schwierigkeiten und Probleme im Detail gibt einen Eindruck über die Art und Weise, wie Gott die Kirche zur Verkündigung dieses Dogmas geführt hat. Dazu soll im Folgenden ein Überblick über die Meinungsverschiedenheiten und Anfechtungen des Dogmas gegeben werden.

⁷⁹ Vgl. ebd. 497.

⁸⁰ Ebd. 119.

⁸¹ Vgl. ebd. 6-9; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 45-47.

⁸² Vgl. SW.9, 496f, 488-491; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 181.

⁸³ Vgl. SW.9, 6.

1.2.1. Explizite Unmöglichkeit der Offenbarung

„Die Offenbarung ist mit dem Tod der Apostel abgeschlossen.“⁸⁴ Aufgrund dieser kirchlichen Gewissheit haben sich viele von dem Dogma abgewandt und es als menschengemachte Erkenntnis angeklagt. Ihre Kritik setzt an den fehlenden (expliziten) geoffenbarten Grundlagen für das Dogma an. Denn es gehört, so sagen sie, zu jenen Wahrheiten, die weder von Jesus selbst noch von den Aposteln geoffenbart wurden. Deshalb sprechen sie dem Dogma den Offenbarungscharakter ab und argumentieren gegen die Möglichkeit einer objektiven Begründung für das Dogma. Für K. Rahner ist das „Abgeschlossensein der Offenbarung“ eine positive Aussage, die nur feststellt, dass „vollendete Offenbarung“ alles ausschließt, was nicht aus der göttlichen Fülle stammt, weil in Jesus Christus die Offenbarung ihren Höhepunkt erreicht hat und es nichts mehr zu offenbaren gibt.⁸⁵ Deshalb muss der Abschluss der Offenbarung verstanden werden, wie G. L. Müller sich ausdrückt, als „die endgültige Vermittlung der personalen Nähe Gottes in ihrer geschichtlichen Gestaltwerdung,“ aber nicht als „die Verabsolutierung irgendeiner Epoche“ der Offenbarung. Offenbarung ist für die Kirche im lebendigen Verhältnis zu Christus immer fassbar.⁸⁶

1.2.1.1. Mangel der direkten biblischen Angaben

Für die Kirche und ihr Lehramt ist die Heilige Schrift die „erste“ und „oberste“ Norm des Glaubens, die maßgebliche Norm, die von nichts anderem bestimmt werden muss (*norma normans non normata*).⁸⁷ Es ist daher für einen Katholiken wichtig, dass seine Glaubenswahrheiten von den Heiligen Schriften begründet werden. Tatsächlich gibt es einen Mangel der direkten biblischen Angaben im Hinblick auf die Aufnahme Mariens in den Himmel. Nirgends in der Heiligen Schrift wird in irgendeinem Zusammenhang das Lebensende Mariens erwähnt.⁸⁸ Natürlich wurde man am Rande der Schrift über

⁸⁴ Ebd. 26.

⁸⁵ Vgl. ebd. 26-28, 182, 287, 493; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 103, 137.

⁸⁶ Vgl. G. L. MÜLLER, Katholische Dogmatik, 48f.

⁸⁷ Vgl. W. BEINERT, Einleitung in die Dogmatik – Theologische Erkenntnislehre, 93, 183.

⁸⁸ Vgl. SW.9, 52f, 491-494; Vgl. F. COURTH, Mariologie. Maria, die Mutter des Christus, in: W. BEINERT, Glaubenszugänge, Bd. II, Paderborn [u.a.] 1995, 375.

die Jungfrau Maria und ihr Leben informiert,⁸⁹ aber nicht im Hinblick auf ihr irdisches Ende. Dennoch kann man, nach K. Rahner, ein Schriftargument von theologisch verpflichtenden Schrifttexten, für die indirekten biblischen Beweise für die *Assumptio-Lehre* untersuchen.⁹⁰

Die Kirche soll verkünden, was von den geoffenbarten Worten Gottes in der „geistig-geschichtlichen Situation des hörenden Menschen in Beziehung,“ verstanden wurde. Das wirkliche Verständnis des Geoffenbarten und seine existentielle Aneignung durch den Menschen ist durchaus auf den „geschichtlich bedingte Aneignungsmodus der Offenbarung“ angewiesen. Das heißt, Sätze des Glaubens sind das Ergebnis eines Verständnisses der geoffenbarten Worte Gottes in der realen, historisch bedingten Situation des Menschen. „Das offenbarende Wort Gottes richtet sich ja durch das Medium Geschichtlichkeit, und aus diesem heraus, an die gesamte Geschichte der Menschheit,“⁹¹ sagt K. Rahner. Eine solche entwickelte Lehre über Maria und ihr Schicksal kann die Kirche in der Kraft des „in ihr wirkenden“ Heiligen Geistes verkünden, weil die Heilige Schrift in einem „unlöslichen Zusammenhang mit der Kirche und ihrem Lehramt“ steht.⁹²

1.2.1.2. Die Nicht- apostolische Tradition

Die Überzeugung der Theologen bezüglich der Offenbarung ist, dass sie nach dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen ist. In diesem Zusammenhang könnten sich wohl Zweifel gegenüber dem jüngsten Dogma im Hinblick auf seine „göttlich geoffenbarte Natur“ erheben. Das Fehlen jeglicher biblischen und überlieferten Darstellung zum Thema *Assumptio* aus der Zeit der Apostel ist nicht nur in der Bulle, sondern auch in der Geschichte der Entwicklung des Dogmas nachweisbar. Die Kirche des ersten Jahrhunderts kannte eine solche Angelegenheit nicht und beschäftigte sich auch nicht mit ihr. Noch eindrücklicher ist, dass „in den Texten der Kirchenväter aus den ersten

⁸⁹ Vgl. SW.9, 522f.

⁹⁰ Vgl. ebd. 205, 251-253; Vgl. A. MAYER, Karl Rahners Mariologie, 234f.

⁹¹ SW.9, 26.

⁹² Vgl. ebd. 444-446, 528.

fünf Jahrhunderten keine genauen Aussagen“⁹³ über das Ende des irdischen Lebens der seligen Jungfrau Maria gefunden werden können. Und so überlasse die Bulle und die Geschichte der Entwicklung des Himmelfahrtsglaubens den Theologen und Historikern ihr freies Urteil.⁹⁴

1.2.2. Bloße Glaubenspietät

Im jahrhundertlangen Streben der Kirche bis zur Dogmatisierung des jüngsten Dogmas werden auch „empirisch-geschichtlich Motive“ greifbar sein, die dessen Entwicklung beschleunigten. Es sind dies vor allem die vielfältigen Bemühungen aus dem Bereich der Frömmigkeit. Man kann die lange zurückreichende Verehrung und Liebe zur Mutter Maria kaum als „bloße Gedanken über sie“ oder als „einen poetischen Trost von frommen Kinderphantasien“ beschuldigen. Solche Überlegungen sind immer eine Gefahr, weil sie den „durch die Kirche überlieferten Glauben“ ablehnen und verwerfen. Doch wird durch die Frömmigkeitsüberlieferung die Relevanz des jüngsten Dogmas nicht nur beeinträchtigt, sondern weist im Gegenteil darauf hin, dass „die Kräfte der Verehrung und Liebe zu Maria“ vom Heiligen Geist in der Führung der Kirche benutzt wurden.⁹⁵

In der Geschichte der Marienverehrung werden „die Inhalte des Glaubens und der Frömmigkeit anschaulich dargestellt und bildhaft ausgedrückt“⁹⁶ und gleichzeitig wird überliefert, dass durch Maria „als seine Mitarbeiter(in) (1Kor 3,9) Gott sein Heil an uns wirkt.“⁹⁷ Kirche hält diesen Glauben lebendig im Gebet und in außerliturgischen Formen. Der Katechismus der Katholischen Kirche lehrt dazu: „Der Glaube der Kirche geht dem Glauben des einzelnen voraus, der aufgefordert wird, ihm zuzustimmen. Wenn die Kirche die Sakramente feiert, bekennt sie den von den Aposteln empfangenen Glauben. Deshalb gilt das alte Prinzip: *lex orandi, lex credendi* ... Das

⁹³ In Detail: vgl. F. COURTH, Mariologie, 56-126.

⁹⁴ Vgl. SW.9, 51, 108f, 113, 491-495; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 83, 182. Vgl. A. MAYER, Karl Rahners Mariologie, 235.

⁹⁵ Vgl. SW.9, 8f, 326; vgl. MD 14.

⁹⁶ L. SCHEFFCZYK, Maria in der Verehrung der Kirche, 46f; Vgl. F. COURTH, Mariologie. Maria, die Mutter des Christus, 320.

⁹⁷ SW.9, 521; Vgl. F. COURTH, Mariologie, 206f.

Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens; die Kirche glaubt so, wie sie betet. Die Liturgie ist ein grundlegendes Element der heiligen, lebendigen Überlieferung“ [KKK 1124]. Diese Behauptung rechtfertigt das jüngste Dogma in seinem frommen Charakter und als liturgische Inspiration für den Glauben an die Assumptio, die als „Auftrag der Kirche auf alle Geschlechter“⁹⁸ hinreichen würde, so J. Ratzinger.

Die Geschichte der gefeierten, geglaubten, verehrten, in den Himmel aufgenommenen Jungfrau ist die Geschichte des Wachstums des Glaubensbewußtseins der Kirche von der einmaligen Stellung Marias in der Geschichte des Heils.⁹⁹ Ein solches Wachstum ist auch „die ausdrückliche Entfaltung“ aller Wahrheiten, „was schon die Schrift von Maria bezeugt“ und geschieht in der „Lebendigkeit der in allen Zeiten vom Geiste Gottes durchwalteten Kirche.“¹⁰⁰ Also ist Dogmengeschichte eine Geschichte des Wachstums auch innerhalb der Frömmigkeit und Liturgie gewesen. Man soll an diesem Zeitfaktor festhalten und die Vorteile davon zu verstehen versuchen, weil verkündet wird, dass Maria zu allen Zeiten gehört: „Das Gesetz der Dauer und das Gesetz des Wachstums sind beide für Marias Dasein wesentlich; sie hat im Glauben die Daseinsweise des Unterwegsseins gelebt, Maria gehört zu allen Phasen der Zeit der Gnade.“¹⁰¹ Deshalb soll es verstanden werden, dass die Dogmatisierung der „gefeierten, geglaubten, verehrten“ Assumptio der Jungfrau nicht aus der bloßen Frömmigkeit verursacht wurden, sondern als eine notwendige ordentliche Entwicklung der Glaubensbewußtseins der Kirche erkannt werden.

1.2.3. Scheinbare Unerreichbarkeit der objektiven Eigenschaften

Die neutralen und objektiven Kriterien für die Entwicklung des Dogmas scheinen zunächst verborgen. Die *Assumptio*-Lehre wird nicht unmittelbar aus den Anfängen der Kirchengeschichte evident, aber durch ein vertieftes Studium nachvollziehbar. K. Rahner meint dazu, dass „die *Assumptio* der seligsten Jungfrau implizit enthalten sei

⁹⁸ J. RATZINGER, Die Tochter Zion, Freiburg ⁶2021, 75.

⁹⁹ Vgl. SW.9, 319, 326.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 521; Vgl. MD 20; Vgl. O. SEMMELROTH, Das Neue Dogma im Widerstreit, Würzburg 1951, 60.

¹⁰¹ S. DE FIORES, Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit, in: W. BEINERT/H. PETRI (Hgg.), Handbuch der Marienkunde, Bd.1², völlig neu bearb. Aufl. – Regensburg 1996, 239.

in anderen Wahrheiten, die wir von ihr wissen.“¹⁰² Die Entwicklung des Dogmas offenbart viele Phasen von Unklarheiten und „Abweichungen“ und „erweist sich a priori als verfehlt.“ Aber die lebendige Wirklichkeit des „Glaubensbewußtseins“ der Kirche offenbarte sich selbst „fortschreitend mehr und mehr“ in der Geschichte.¹⁰³ Implizit-Beweise¹⁰⁴ für das jüngste Mariendogma werden im Lauf der Geschichte deutlicher und die Lehre der Kirche garantiert der Theologie durch die Kraft des Heiligen Geistes indirekt, dass die subjektive Sicherheit des vorhandenen Beweises wirklich objektiv begründet ist.¹⁰⁵

1.2.4. Unwissenheit des Todes, des Leichnams und des Grabes der seligen Jungfrau Maria und ihrer Zwischenzeit

Vom Anfang an gibt es keine genaue einstimmige Lehre über den Tod Mariens in der Kirche und die Kirchenväter (unter denen kommt zuerst Epiphanius von Salamis vom 4. Jahrhundert)¹⁰⁶ haben das Thema ihres Todes „ohne definitive Position“ zugelassen.¹⁰⁷ Die Lehre in der Bulle *Munificentissimus Deus* berührt weder die Frage des Todes noch die Frage des Leichnams und des Grabes der seligen Jungfrau Maria und ihrer Zwischenzeit. In der Theologie wird über dieselbe Fragen unterschiedlich argumentiert.¹⁰⁸ Unwissenheit in Bezug auf ihren Tod, ihres Leichnams und des Grabes der seligen Jungfrau Maria und ihrer Zwischenzeit ist eine Realität, der auch zugestimmt hat. Er hat dazu festgehalten, dass man den Tod der seligsten Jungfrau selbst auf Grund irgendwelcher Wesensmerkmale, Vorzüge usw. von ihr, vielleicht ausschließen kann; aber dieser Weg des Ausschlusses des Todes ist aus gewichtigen theologischen Gründen unannehmbar. Dasselbe gilt im Hinblick auf die Zeitfrage, die auch „gegenstandslos“ wird. Die Frage ihrer Verwesung bleibt offen. K. Rahner prüft im Detail die Tatsache vom Tod Mariens, ihr Begräbnis, die „Zwischenzeit“ vom Tod und

¹⁰² SW.9, 243.

¹⁰³ Vgl. ebd. 20-22, 286; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 51.

¹⁰⁴ Vgl. SW.9, 295f.

¹⁰⁵ Vgl. ebd. 250, 287; Vgl. D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 137, 295.

¹⁰⁶ Vgl. F. COURTH, Mariologie, 79.

¹⁰⁷ Vgl. F. KOLFHAUS, Stärker als der Tod, 24f, 33-39; Vgl. K-H. MENKE, Fleisch Gewordenen aus Maria, 162.

¹⁰⁸ Vgl. SW.9, 51, 96, 492f.

ihre Auferstehung, usw.¹⁰⁹ Eigentlich ist der zentrale Inhalt des *Assumpta* Dogmas, merkt Menke, nicht abhängig von der „assumptio“ des Leichnams.¹¹⁰ Es wäre für K. Rahner (wie auch für diese Aufgabe) unnötig, mehr darüber zu reden, weil „es sinnlos und unmöglich ist, sich Tod, Begräbnis, Auferstehung hinsichtlich Marias näher ausmalen zu wollen. Eine historische Nachricht haben wir nicht.“¹¹¹ K. Rahner verzichtet auf die Darlegung ihres irdischen Todes, des Leichnams und des Grabes der seligen Jungfrau Maria und ihrer Zwischenzeit, da es für die theologische Begründung der *Assumptio* nicht zwingend notwendig sei.

1.2.5. Ökumenische Ansichten

Auf den ersten Blick könnte man den Vorwurf erheben, dass man ökumenische Bestrebungen außer Acht gelassen habe, als die Definition veröffentlicht wurde. Die Definition ruft bei den Nicht-Katholiken naturgemäß Widersprüche hervor, wenn sie die „sachliche Kenntnis und das menschliche Verstehenwollen“ verweigern. Sie meinen, dass die Kirche „durch diese Definition mit dem ersten Gebot in Konflikt“ kommt¹¹² oder „die Definition eine totale Außerkraftsetzung des Evangeliums“ bedeute; oder man sieht „die Gefahr einer Vergottung der heiligen Jungfrau“ heraufziehen, oder dass der Jungfrau Maria eine „Miterlöserschaft“ zugestanden werde. Diese Widersprüche gehen noch weiter, weil dem jüngsten Dogma das Fehlen des Apostelzeugnisses als notwendige Grundlage allen christlichen Glaubens und der Theologie, Bekräftigung der Schrift, ein dauerhafter Glaube der Kirche, usw., fehle.¹¹³

Wie Scheffczyk über das Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten meint, sei „die Brücke nicht abgebrochen und die Auffassungen nicht durchgängig auseinander-

¹⁰⁹ Vgl. ebd. 96, 133-182, 244f.

¹¹⁰ Vgl. K-H. MENKE, *Fleisch Gewordenen aus Maria*, 156f.

¹¹¹ SW.9, 182.

¹¹² Nach K. Rahner meint man, dass durch die Definition Maria „von ihrem wirklichen Platz auf der Seite der Menschen auf einen Platz an der Seite Gottes verrückt werde, sie werde vergottet, zu einem Heilsprinzip auf der Seite Gottes und Christi erhoben.“ Dadurch verwirrt dies jüngste Dogma den „Glaube an Gott ‘allein’“ und bedroht „die alleinige und genügende Gnade Christi“. Aber K. Rahner verweigert diese Argumente und legt fest, dass sie „nicht Gott ist und nicht vergottet werde.“ Sie steht nicht auf der Seite der Erlösten, sondern auf der Seite der Menschen. Vgl. ebd. 344f, 562.

¹¹³ Vgl. ebd. 341-343; Vgl. O. SEMMELROTH, *Das Neue Dogma im Widerstreit*, 29-38; Vgl. F. COURTH, *Mariologie. Maria, Die Mutter des Christus*, 373f.

klaffend.“¹¹⁴ K. Rahner antwortet darauf, dass die ökumenische Diskussion in Schwierigkeiten stecke und zum Stillstand gekommen sei, dass dies aber nicht aufgrund des jüngsten Dogmas der Fall sei. Der Vorwurf, Katholiken hätten die Sicht auf die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen verwischt, kommt nur aus dem Missverständnis und der Unkenntnis der genauen Definition. K. Rahner entgegnet, dass das jüngste Dogma nur ausdrückt, dass Maria bereits das empfangen hat, was alle Christen erwarten, weil die Kirche keinen Glauben ändert, sondern definiert, was ihr bereits bekannt ist. Und die Kirche sieht ihr Ziel in Maria und in der Aufnahme Mariens mit Leib und Seele, durch den Sohn Gottes verwirklicht.¹¹⁵

K. Rahner nennt die Heilswirkung Mariens in der Heilsgeschichte „Mitarbeiterschaft mit Gott“ (Vgl. I Kor 3,9; Kol 4,11); nicht „Miterlöserschaft“ wie die Protestanten den Katholiken vorgeworfen haben, sondern in dem Sinne „Mitwirkende an der Erlösung,“ wie Gerhard Ludwig Müller Maria nennt.¹¹⁶ So argumentiert K. Rahner zu seiner Zeit und verteidigt das jüngste Dogma und die kirchliche Verehrung Mariens entschuldigend, weil es Maria an ihren richtigen Platz im Heilsplan Gottes setzt und sich gegen die Vergiftung von Zweifeln und Missverständnissen nicht-katholischer Menschen stellte. K. Rahner begründet die kirchliche Sicht überzeugend und dahingehend, dass die heilige Jungfrau und Mutter nicht im Tode bleiben kann, weil ihr Leib, „der seliggepriesen wird, weil er das Heil der Welt getragen, die ganz sündenlose und gnadenvolle Jungfrau und Mutter Gottes, diejenige, die am vollkommensten erlöst ist, weil sie den Erlöser selbst für die ganze Welt empfangen hat, muss darum jetzt schon ganz vollendet... mit Leib und Seele bei Gott sein. ...Maria muss auch in ihrer Seligkeit die vollkommen Erlöste sein, damit Anfang, Mitte und Ende ihres Lebens sich in reiner Harmonie entsprechen.“¹¹⁷ K. Rahner überwindet hier also die ökumenischen Gegenansichten zum jüngsten Dogma in angemessener Weise und folgt zu Recht auch

¹¹⁴ L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche*, 45.

¹¹⁵ Vgl. SW.9, 497; Vgl. D. MATUSCHEK, *Konkrete Dogmatik*, 151, 181; Vgl. PAUL VI, *Marialis Cultus*, Nr. 32; Vgl. F. COURTH, *Mariologie. Maria, die Mutter des Christus*, 310f, 316-318.

¹¹⁶ Vgl. SW.9, 705; Vgl. G. L. MÜLLER, *Maria - Die Frau im Heilsplan Gottes*, Regensburg 2002, 63; Vgl. A. MAYER, *Karl Rahners Mariologie*, 235f, 329.

¹¹⁷ SW.9, 497f.

dem Aufruf der Kirche, dass ihre Lehren „... tiefer und richtiger ausgedrückt werden auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann“ [UR 11; Vgl. MC 32].

Resümee und Bewertung

Wir schließen die Auseinandersetzungen um den Wert der impliziten Gründe des Dogmas der *Assumptio* in der Bulle gegen ihr Defizit an expliziten Gründen mit folgenden Worten ab: „Diese Arbeit [Bulle] wird nicht so sehr in dem Versuch bestehen, eine explizite Bezeugung dieser Wahrheit bis zurück zur apostolischen Zeit zu finden, sondern in dem Versuch, die neu definierte Wahrheit immer deutlicher in ihrem Zusammenhang mit den übrigen Wahrheiten des Glaubens und vor allem der Mariologie zu sehen, um von da her ihre Geoffenbarkeit und ihren Sinn immer tiefer zu begründen und zu erfassen.“¹¹⁸ Die Suche nach dem Offenbarungscharakter und dem Wesen des jüngsten Dogmas ist fest mit anderen kirchlichen Glaubenswahrheiten und mariologischen Prinzipien verbunden. Das jüngste Dogma der *Assumptio* erscheint als eine „...Zusammenfassung des ganzen Glaubens über Maria, die Gottesmutter, die heilige Jungfrau und die nächste Mitarbeiterin am Heil aller, über diejenige, in der sich das Heil Christi unter den Erlösten am vollkommensten darstellt.“¹¹⁹ In dieser Weise hat K. Rahner die Rolle Mariens in der Heilsökonomie herausgearbeitet, die Stellung Mariens in der Theologie und im Glauben der Kirche zu verorten.

Nur eine strenge wissenschaftliche Behandlung erzeugt eine solide Theologie, wie es Scheeben einfordert.¹²⁰ Solche Behandlung war auch nötig für das jüngste marianische Dogma der *Assumptio*, weil es geschienen wurde, als ob es ausschließlich vom frommen Glaubenssinn der Kirche begründet werde. K. Rahner hat „für den Zweck einer soliden Erbauung und Pflege“ des Dogmas gearbeitet und eine schlüssige Mariologie in seiner *Assumptio*-Arbeit entfaltet.¹²¹ Um offene Fragen nach der Veröffentlichung des Dogmas zu beantworten, und dessen Inhaltlichen Aspekt zu

¹¹⁸ Ebd. 495.

¹¹⁹ Ebd. 338f.

¹²⁰ Vgl. F. COURTH, Mariologie, 203.

¹²¹ Vgl. A. MAYER, Karl Rahners Mariologie, 236f; Vgl. ebd. 204.

erhellen, verfasste Karl Rahner, der Jesuiten Theologe, eine theologische Abhandlung zum Thema der Assumptio. Es wurde so eine Lücke, die das Dogma offengelassen hat, ergänzt und Defizite aufgearbeitet.

Kapitel 2

Suche nach der Grundlage und dem Kontext der Assumptio in Schrift und Tradition nach Rahner

In diesem Kapitel wird versucht, die schmale biblische Basis und den „Sitz im Leben“ in der Lehrentwicklung bis zu der Verkündigung des Dogmas nach K. Rahner darzustellen. Ein detaillierter Einblick in die Heilige Schrift und die Geschichte des entsprechenden Dogmas soll den wahren Kontext und die Theologie des „geschichtlich gewachsenen Dogmas“¹²² erleuchten. Interessanter Weise kann man beobachten, dass in der Lehrentwicklungsgeschichte des jüngsten Dogmas viele Anstrengungen unternommen wurden, um sich klarzumachen, „warum man Maria die schon bestehende leibliche Verklärung zuschreiben müsse auf Grund dessen, was man sonst von ihr glaubend wusste.“¹²³ Deshalb ist ein genauer Blick auf das viel und breit diskutierte Thema notwendig, um das eigentliche Wesen des Dogmas zu begreifen.

2.1. Grundlage in der Schrift nach Rahner

Papst Pius XII. hat im Dogma verschiedene biblische „Ereignisse und Ausdrücke“ erwähnt, um den Glauben verschiedener Theologen und Heiliger an die Himmelfahrt der seligen Jungfrau Maria, zu illustrieren. Zum Beispiel die Worte des Psalmisten: „Erhebe dich, Herr, in deine Ruhestätte, du und die Lade, die du geheiligt hast“ (Ps 132, 8); oder die Braut der Gesänge, „die durch die Wüste hinaufsteigt wie eine Rauchsäule aus duftenden Gewürzen, aus Myrrhe und Weihrauch“ (Hld 3,6; vgl. MD 26). Die Scholastiker erkennen die *Assumpta* als die „mit der Sonne bekleidete Frau“ (Offb 12, 1) wie sie vom Apostel Johannes beschrieben wird. Ihre besondere Aufmerksamkeit

¹²² Das bedeutet, dass theologische Grundgedanken über die Aufnahme Marias in den Himmel in der Geschichte langsam gewachsen sind, und erst in jüngster Zeit als Dogma definiert wurden.

¹²³ SW.9, 113.

gilt den Worten des Engels Gabriel: „Gegrüßt seist du, voll der Gnade, der Herr ist mit dir, gesegnet bist du unter den Frauen“ (Lk 1,28; vgl. MD 27). Antonius von Padua macht uns auf die Worte des Propheten aufmerksam: „Ich werde den Ort meiner Füße verherrlichen“ (Jes 61,13; vgl. MD.29) und erklärt die Worte der Heiligen Schrift: „Wer ist diese, die aus der Wüste heraufkommt, die vor Wonne fließt und sich an ihren Geliebten lehnt?“ (Hld 8,5; vgl. MD.32) auch im Hinblick auf die *Assumptio*. Der Papst betrachtet all diese Hinweise und Überlegungen der heiligen Väter und der Theologen dahingehend, dass sie „auf den Heiligen Schriften als ihrem letzten Fundament beruhen“ (MD 38). K. Rahner weist jedoch in seinen Werken¹²⁴ auf eine andere, relevante biblische Grundlage für das Dogma der *Assumptio* hin.

2.1.1. Die eschatologische Erklärung von Mt 27, 52-53

Die eschatologische Erklärung von Mt 27, 52-53 erlaubt als einzige mögliche exegetische Interpretation für Karl Rahner, dass auch die Leiber der Heiligen mit Jesus Christus auferstanden sind. Seit der Auferstehung Jesu ist die Möglichkeit einer Auferstehung einzelner Menschen, vor der allgemeinen Auferstehung, eine „reale Möglichkeit“¹²⁵ geworden und ist, gemäß der Heiligen Schrift, nachweisbar.

K. Rahner argumentiert, dass diese reale Möglichkeit auch für Maria bestand und die Auslegung von Mt 27, 52-53 ein exegetisches Zeichen dafür ist. „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“ (Mt 27,52-53). In Bezug auf die Auferstehung dieser Heiligen hält K. Rahner zwei Punkte fest. Einerseits handelt es sich um eine wirkliche leibliche Auferstehung und andererseits, um die Auferstehung zum ewigen Leben.¹²⁶ Matthäus verwendet dazu dasselbe griechische Wort, εἰσῆλθον/eisêlthon, um die Auferweckung Jesu und die Auferweckung der Heiligen zu bezeichnen.

¹²⁴ K. Rahner bezieht sich auf das Dogma der Assumptio in verschiedenen Arbeiten, hauptsächlich in „die Assumptio-Arbeit von 1951“ und anderen Schriften, die z. B. in Karl Rahners „Sämtlichen Werke, Bd 9“ gebündelt sind.

¹²⁵ Ebd. 203.

¹²⁶ Vgl. ebd. 207.

Εἰσῆλθον/eisêlthon steht immer für die leibliche und wirkliche Auferweckung eines Toten zum leiblichen Leben. Also ist leibliches Dasein damit gemeint. K. Rahner führt weiter aus, dass die auferweckten Heiligen „in die Heilige Stadt kamen und vielen erschienen.“ K. Rahner argumentiert, dass die Erscheinung dieser Heiligen ein entscheidendes und eindeutiges Zeichen für die eschatologische Auferstehung sei, weil „einen irdischen Daseinsraum“ mit vielen gleichzeitig zu teilen, unmöglich sei. Er sagt: „wer hier bei Mt 27 keine eschatologische Auferstehung zugeben will, ist gezwungen, um nicht von vornherein Absurditäten zugeben zu müssen, an dieser Stelle nur Gespenster erscheinen zu lassen und sich so erst recht zu dem klaren Text in Widerspruch zu setzen.“¹²⁷ Deshalb stellt K. Rahner fest, dass es bei Christus und diesen Heiligen um eine und dieselbe eschatologische Auferstehung handelte.¹²⁸

K. Rahners Exegese macht klar, dass die Auferstehung Jesu „nicht nur sein individueller Vorzug, sondern wirklich der Anfang des leibhaftigen Heils aller“¹²⁹ ist und Mt 27, 52-53 ein Zeichen setzt, dass der Tod, der Endpunkt der Sünde, vollständig und endgültig überwunden wurde. Überzeugt vom eschatologischen Sinn von Mt 27,52f.¹³⁰ fasst K. Rahner seine Exegese von Mt 27,52-53 folgendermaßen zusammen: „es ist eine durch die Schrift klar bezeugte und in der Tradition trotz aller Schwierigkeiten und Trübungen ununterbrochen überlieferte Tatsache, dass es schon jetzt Menschen gibt, die der totalen (auch leiblichen) Vollendung teilhaft geworden sind.“¹³¹ So legt K. Rahner fest, und zwar unabhängig von der Assumptio, dass eine reale totale Vollendung für Menschen auch jetzt schon möglich sei.

Eine „schon ermöglichte individuelle Auferstehung“ bei der Auferstehung Jesu ist dann auch für Maria schlechthin möglich gewesen.¹³² Nach K. Rahner bezeichnet der Text der Bulle die Aufnahme Mariens als ein „besonderes Privileg“ [MD 41], nur um auszudrücken, dass es sich beim ihrem Endschiedsal um eine Ausnahme von einem im allgemeinen geltenden Gesetz handelt, aber nicht aussagt, dass sie der einzige Mensch

¹²⁷ Ebd. 210.

¹²⁸ Vgl. ebd. 207- 212.

¹²⁹ Ebd. 212.

¹³⁰ Vgl. ebd. 212-214, 477.

¹³¹ Ebd. 214.

¹³² Vgl. G. GRESHAKE, Maria-Ecclesia, 286.

neben Christus sei. Das Bekenntnis zur Vollendung der Mutter des Herrn bedeutet die Anerkennung der Heilsgeschichte Gottes, worin sich die Kirche und ihre eigene ewige Zukunft, als „schon Gegenwart gewordene“ in Maria wahrnimmt. Im Hinblick auf ihre Person und ihrer heilsgeschichtlichen Stellung erscheint es legitim, auch Maria im Sinne der eschatologischen Möglichkeiten von Mt 27,52-53 zu betrachten.¹³³

K. Rahner argumentiert, dass der Herr Maria die Vollendung geschenkt hat, angesichts ihres irdischen Lebens und ihrer besonderen Stellung im Heilsplan Gottes als Gottesmutter [vgl. MD 18]. Unmittelbar aus der Bibel wissen wir, dass „Maria um ihres Glaubens Willen selig ist (Lk 1,45), dass sie alles bewahrte, was an ihr geschah“ (Lk 2, 19 & 51) und „dass alle Geschlechter sie um der ihr geschenkten Huld Gottes immerdar seligpreisen werden“ (Lk 1,48). Von Anfang an hat das Glaubensbewusstsein der Kirche „die Gebenedeite unter den Frauen um die Frucht ihres Leibes willen (Lk 1,42) von ihrem Ende an (her) als eine in Gott Vollendete“ verstanden.¹³⁴ Alles was ihr geschehen ist, war Teil des Heilsgeschehens und das Heil für sie selbst.¹³⁵

K. Rahner hat gegen seinen Kritiker argumentiert, z.B. gegen den Widerstand von Daniélou, der meint, dass die Bulle es nicht erlaubt, Mt 27,52-53 als eine endgültige eschatologische Auferstehung dieser Heiligen zu interpretieren. Für K. Rahner ist die Ansicht von Daniélou nicht akzeptabel, denn die Bulle bekräftigt nirgends, dass Marias Privileg der vorweggenommenen Auferstehung als einzigartig an sich zu verstehen ist, ebenso wenig wie in seiner Ursache und seinem Titel.¹³⁶ Walter Kasper hat dazu später ausgeführt, dass die einzige Schriftstelle zur Deutung der Erhöhung Mariens der Ausruf Elisabeths ist: „Und selig, die geglaubt hat“ (Lk 1,45), um den vollkommenen Glauben Mariens als der Grund der Assumptio zu betonen.¹³⁷

¹³³ Vgl. SW.9, 487f, 492; Vgl. K-H. MENKE, *Fleisch Gewordenen aus Maria*, 161; Vgl. K. RAHNER, *Mary. Mother of the Lord*, (Original: *Maria, Mutter des Herrn*, übers. von W. J. O'HARA) Paperback Edition - Wheathampstead 1974, 86.

¹³⁴ Vgl. SW.9, 131; Vgl. W. KASPER, *Maria - Zeichen der Hoffnung*, (Original: *Meditazione zu Maria*; übers. v. G. STEIN) Ostfildern 2018, 75f.

¹³⁵ Ein genauerer Einblick in ihr Leben und ihrer Stellung im Heilsplan Gottes, die zu ihrer Würde als Assumpta geführt haben, wird im folgenden Kapitel gegeben.

¹³⁶ Vgl. K. RAHNER, *God, Christ, Mary and Grace*, in: DERS., *Theological Investigations*, Vol. I (Original: *Schriften zur Theologie*, übers. von C. ERNST) London ²1965, 220, 226; Vgl. SW.9, 202f, 502.

¹³⁷ Vgl. W. KASPER, *Maria - Zeichen der Hoffnung*, 75.

Zusammengefasst erscheint Mt 27, 52-53 als eine bedeutende Schriftstelle, deren Auslegung eng mit der Eschatologie, auch in Bezug auf die *Assumptio*, verbunden ist. Mit dieser Auslegung schafft K. Rahner einen greifbaren Beweis aus der Heiligen Schrift, um die jetzt schon erreichte Vollendung der Gerechtfertigten, bzw. die *Assumptio*-Lehre, zu begründen.

2.2. Kontext und Theologie des Dogmas in dessen Entwicklungsprozess

K. Rahner hat intensiver über die Geschichte und den Kontext zur Lehrentwicklung des Dogmas der *Assumptio* geforscht, als im Bullentext angeklungen ist. Die Entfaltung der Theologie im Laufe der Geschichte ist mit dem jüngsten Dogma untrennbar verbunden.

2.2.1. Von den Anfängen bis ins 5. Jahrhundert

Ab dem ersten Jahrhundert bis zum fünften Jahrhundert bekundet die Kirche keine bestimmte Meinung in Bezug auf das irdische Ende Mariens.¹³⁸ In den ersten fünf Jahrhunderten zeigt sich, dass z.B. Epiphanius von Salamis (+403),¹³⁹ Hieronymus, Cyrill von Jerusalem und die Pilgerin Aetheria, welche die palästinische Lokaltradition gut kennen, nichts über das Lebensende der Jungfrau überliefern. Obwohl man aus verschiedenen Gründen über ihren Tod gesprochen haben muss, erwähnten sie nichts über ihr besonders Schicksal nach ihrem Tod. Das überrascht, weil die ersten Jahrhunderte eine Zeitperiode waren, sehr wohl nach dem besonderen Schicksal der bei Mt 27, 51-52 erwähnten Auferstandenen und dem Schicksal des Evangelisten Johannes, fragten. Vor der Mitte des 5. Jahrhunderts kann man, nach K. Rahner, allerdings ein Marienfest bei Jerusalem ausmachen, das aber im Hinblick auf ihr irdisches Ende keine Aufklärung bringt.¹⁴⁰ Dazu steht F. Courth in Widerspruch, der die

¹³⁸ Vgl. G. SÖLL, Mariologie, in: SCHMAUS Michael [u.a.], Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. III/4, Freiburg. Basel. Wien 1978, 113.

¹³⁹ Vgl. F. COURTH, Mariologie, 79.

¹⁴⁰ Vgl. SW.9, 51-53; Vgl. K-H. MENKE, Fleisch Gewordenen aus Maria, 162; Vgl. G. SÖLL, Mariologie, 118.

Auffassung vertritt, dass die ersten Belege des Auferstehungsglaubens für Maria bis ins 3. Jahrhundert zurückreichen. Es ist bemerkenswert, was F. Courth dazu vorgebracht hat, weil er nach Vorbild des Märtyrerkultes, auch Maria als in der ewigen Christusgemeinschaft Lebende,¹⁴¹ angenommen hat.

2.2.2. Welle der Legenden „Transitus Mariae“ im 5.-6. Jahrhunderte

Das, was wir über das Leben Mariens wissen, ist im Neuen Testament angelegt. Doch fehlt es an direkten Aussagen über das, was ihr nach Jesu Tod widerfahren ist, außer dass Maria, die Mutter Jesu, mit den Aposteln und anderen Jüngern im Gebet zusammen war (vgl. Apg 1, 14).¹⁴² Eine Weiterentwicklung des Wissens über Maria entbehrte bis zum Konzil von Ephesus (431) jegliches unmittelbaren Anstoßes.¹⁴³ Dennoch zeigte sich ein wachsendes Interesse an der Person Mariens. Eine Welle verschiedener Fassungen von apokryphen Legenden, die uns den *Transitus Mariae* erzählen, traten im 5. Jahrhundert hervor und fanden große Beachtung unter den Gläubigen. Diese Legenden erweisen sich, wie bei vielen anderen, frei erfundenen Heiligenlegenden aus jenen Zeiten, als Geschichten einer wild wuchernden Phantasie. So bestätigt K. Rahner, dass diese Legenden für ihre überlieferte sachliche Wirklichkeit nicht ernstgenommen werden können. Daher müsste man die Legenden untersuchen und befragen, wie das irdische Ende Mariens, der Gottes Mutter und makellose Jungfrau, gewesen sein müsse.¹⁴⁴

Unter verschiedenen Legenden ist die älteste Legende wahrscheinlich ein Transitus-Bericht in syrischer Sprache, der in der Mitte des fünften Jahrhunderts entstanden ist.¹⁴⁵ Unter mindestens 20 Transitus-Berichten gibt es unterschiedliche Varianten, wie z.B. griechische Transitus-Berichte, eine lateinische Übersetzung des syrischen Transitus-Berichtes von Gregor von Tours und Pseudo-Melito-Fassungen. Es gibt einen Text, der dem Apostel Johannes zugeschrieben wurde und einen Koptischen Transitus

¹⁴¹ Vgl. F. COURTH, Mariologie. Maria, Die Mutter des Christus, 376.

¹⁴² Vgl. C. MAUNDER (ED.), The Oxford Handbook of Mary, Oxford 2019, 40.

¹⁴³ Vgl. L. SCHEFFCZYK, Maria in der Verehrung der Kirche, 20.

¹⁴⁴ Vgl. SW.9, 53f.

¹⁴⁵ Allerdings ist der zeitliche Ursprung umstritten: Man hält entweder den syrischen Transitus oder den griechischen Transitus (Pseudo-Johannes) für ursprünglicher. Vgl. ebd. 54

von Cyrill von Jerusalem. Dazu kommt die Predigt des monophysitischen Patriarchen von Alexandrien, Theodosius, eine bearbeitete Fassung des griechischen Transitus-Berichtes von Johannes, dem Bischof von Saloniki und einen Bericht des Hl. Johannes Damaszenus aus dem neunten Jahrhundert. Trotz variierender Einzelheiten, wie Ausgestaltung der ganzen Begebenheit, Örtlichkeit, Zeit zwischen dem Tod Mariens und der Entrückung oder Widerbelebung des Leibes, befleißigen sich diese Legenden „der gleichen legendären Phantasie“ in der entscheidenden Frage nach dem Schicksal des Leibes der seligsten Jungfrau. Einstimmig anerkennen sie nur den Tod dieses Leibes. Während der älteste Bericht und die Pseudo-Melito-Fassung, gemeinsam mit anderen die Aufnahme Mariens mit Seele und Leib in Himmel bezeugen, hält die Gefolgschaft des Pseudo-Johannes nur die Bewahrung des Leibes Mariens vor der Verwesung fest, der noch die Auferstehung der Toten erwartet. Allerdings bewertet K. Rahner den historischen Wert dieser Legenden gleichsam mit „Null.“ Dennoch bleibt das Entstehen der Transitus-Berichte an sich, eine bemerkenswerte Tatsache, da darin die Frage (allerdings ohne eindeutige Antwort) „nach der besonderen Eschatologie der Mutter des Herrn“ zum ersten Mal in der Geschichte erscheint.¹⁴⁶

K. Rahner bewertet die Transitus-Geschichten nicht als Zeugen einer expliziten Tradition, sondern nur als den „Versuch, eine explizite Tradition historisch zu erfinden.“¹⁴⁷ Weil sie keine historischen Überlieferungen sind, sind sie es dennoch wert als „erste volkstümliche Theologie“¹⁴⁸ in Erwägung gezogen zu werden. Denn die allgemeine historisch fromme Neugierde fragt sich zum ersten Mal über das Ende der Jungfrau Maria und trifft sich darin mit der ersten Antwort in den Transitus-Berichten.¹⁴⁹

2.2.3. Offizielles Streben ab dem 7. Bis ins 9. Jahrhundert im Osten

Seit dem 7. Jahrhundert haben die Kirche und die Theologie das Thema der Aufnahme Mariens weiterverfolgt. Erzbischof Johannes von Saloniki spricht in der Mitte des

¹⁴⁶ Vgl. ebd. 54-56; Vgl. K-H. MENKE, Fleisch Gewordenen aus Maria, 163.

¹⁴⁷ SW.9, 109.

¹⁴⁸ Ebd. 111; Vgl. G. SÖLL, Mariologie, 115f.

¹⁴⁹ Vgl. SW.9, 110f; Vgl. F. Courth, Mariologie. Maria, Die Mutter des Christus, 377.

siebten Jahrhunderts vom Heimgang der Seligen Jungfrau unter dem Einfluss der volkstümlichen Apokryphen. In seinem Bericht erwähnt er eine Festfeier der *Dormitio Mariae* am 15. August.¹⁵⁰ Am Ende des siebten Jahrhunderts wurde der Glaube an eine leibliche Aufnahme Mariens in einer Lobrede des Pseudo-Modestus von Jerusalem dokumentiert. Seine Überzeugung wurde theologisch auf die göttliche Mutterschaft der Heiligen Jungfrau, die eine Verwesung ihres Leibes widersteht, begründet. Dieselbe Lehre, die Theologie und Legenden beeinflusste, wurde auch von Hippolyt von Theben (zwischen 650 und 750) und vom heiligen Konstantinopler Patriarchen Germanus (+733) bezeugt. Der heilige Andreas von Kreta (+740) lehrt gut und gern über den Tod und die leibliche Unverweslichkeit Mariens mit theologischen Argumenten, und zwar anscheinend unabhängig von den Apokryphen. Der hl. Johannes von Damaskus (+749) lehrt die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel wegen ihrer Gottesmutterschaft, vollen Sündenlosigkeit, steter Jungfräulichkeit und himmlischen Mutterschaft. Er baute seine Lehre wieder auf den apokryphen und theologischen Gründen auf.¹⁵¹ Franz Courth zitiert Johannes von Damaskus: „Deine Seele ist nicht hinabgestiegen in die Unterwelt, und dein Fleisch hat keine Verwesung geschaut (vgl. Ps 15,10). Dein unbefleckter und gänzlich makelloser Leib ist nicht auf Erden zurückgelassen; die Königin, die Herrin und Herrscherin die Gottesmutter und wahre Gottesgebärerin ist in die königlichen Paläste der Himmel versetzt worden.“¹⁵²

Im achten und neunten Jahrhundert führen die Dichter Johannes von Damaskus, Kosmas von Majuma (+743) und Theophanes Graptos (+845) in Hymnen der byzantinischen Liturgie die Überzeugung von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel fort. Es gibt auch andere alte liturgische Dichtungen, die in der Nachfolge des Pseudo-Johannes nur den unverwesten Leib Mariens bezeugen. Doch haben viele

¹⁵⁰ G. Söll meint, dass die Feier der *Dormitio Mariae* am 15. August schon im 6. Jahrhundert vorgenommen wurde. Vgl. G. SÖLL, Mariologie, 118.

¹⁵¹ Vgl. SW.9, 56-59; Vgl. F. COURTH, Mariologie, 139f, 144-154; Vgl. F. COURTH, Mariologie. Maria, Die Mutter des Christus, 378f.

¹⁵² F. COURTH, Mariologie, 149.

andere Texte aus dem achten und neunten Jahrhundert für die leibliche Verklärung Mariens Zeugnis abgelegt.¹⁵³

Am Ende der östlichen Patristik im neunten Jahrhundert stellt sich die theologische Frage nach der Aufnahme Mariens in den Himmel. Die offizielle Suche und Lehre über das Thema der Aufnahme Mariens wurden von Kirche und Theologie weitergeführt und in der Liturgie immer mehr zum Ausdruck gebracht. Aber die Lehre war noch nicht ganz rein, weil Einige noch lehrten, dass der unverwesten Leib Mariens in irdischen Daseinsräumen existiere und nicht mit der Seele Mariens verbunden sei.¹⁵⁴

2.2.4. Fest der *Dormitio* Mariens im Osten und Westen

Das Fest der *Dormitio* Mariens spielt eine wichtige Rolle in der Geschichte des Dogmas. Das spätere Fest der Aufnahme Mariens (Heimgang Mariens) verzeichnet seinen Beginn schon vor der Mitte des fünften Jahrhunderts, und zwar als ein Mariengedächtnis in Jerusalem, am 15. August. Unter dem Einfluss der Legenden hatte dieses allgemeine Marienfest den Inhalt vom Heimgang Marias erhalten. Auch bezeugt schon eine spätere Nachricht von Kaiser Mauritius (582-602) das Fest der *Assumptio* der Gottesmutter am 15. August. Jedenfalls wurde festgelegt, dass es ab dem siebten Jahrhundert überall im Osten ein Marienfest, *Dormitio* der Heiligen Jungfrau, gäbe, wodurch nicht nur der Tod Mariens, sondern auch ihre leibliche Aufnahme in dem Himmel in Erinnerung gebracht wurde. Der Westen hat vom Osten dieses Fest übernommen. Eine liturgische Anordnung des Papstes Sergius ordnet in der Mitte des siebten Jahrhunderts das Fest der *Dormitio* in Rom an. Von dort verbreitete sich das Fest sehr rasch im ganzen Abendland. Der veränderte Titel des Festes, als *Assumptio Sanctae Mariae*, vom Ende des achten Jahrhunderts in Rom, zeigt, dass das Fest einen deutlicheren Inhalt, den der leiblichen Aufnahme Mariens, bekommen hatte.¹⁵⁵ Bis

¹⁵³ Vgl. SW.9, 56-59; Vgl. G. L. MÜLLER, Katholische Dogmatik, 500; Vgl. K-H. MENKE, Fleisch Gewordenen aus Maria, 163f.

¹⁵⁴ Vgl. SW.9, 59.

¹⁵⁵ Vgl. ebd. 59-61; Vgl. H.J. VOGT, Liturgie. Seelsorge. Frömmigkeit, in: H. JEDIN/K. BAUS, (Hgg.), Die Reichkirche nach Konstantin dem Großen. Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. II/2, Freiburg – Basel – Wien 1975, 259-261; Vgl. H. auf der. MAUR, Feste und Gedenktage der Heiligen, Feiern im Rhythmus der

zum neunten Jahrhundert entwickelte sich die theologische Lehre und der Festinhalt der *Assumptio* in der Liturgie immer deutlicher, obwohl ein kleiner Widerstand immer noch bestehen blieb.¹⁵⁶

2.2.5. Dogmengeschichte des 'Nicht-Wissens' ab dem sechsten bis ins neunte Jahrhundert im Westen

Die schon vorher erwähnten Transitus-Berichte, die griechischen Transitus-Berichte, die lateinische Übersetzung der syrischen Transitus-Berichte von Gregor von Tours und die Pseudo-Melito Fassungen, hatte im 6. Jahrhundert auch im Abendland viel an Einfluss gewonnen. Unter diesen wurde allerdings das *Decretum Gelasianum*, der lateinische Bericht von Gregor von Tours, abgelehnt (der Grund dafür ist schwer zu finden) d.h. dass es nur im siebten Jahrhundert einigen Einfluss erlangte. Damals hat die lange Geschichte der Argumente eines „Nichtwissens über die Umstände des Todes und das weitere Schicksal Mariens“ begonnen. So hat Isidor von Sevilla (+636) gemeint, dass es „nec obitus eius uspiam legitur“,¹⁵⁷ obwohl ein Mariengrab im Tale Josaphat bekannt war.¹⁵⁸

Die Behauptungen des Nichtwissens wurden noch weiter im achten und neunten Jahrhundert in Homilien und Lehre betont. Vor allem im neunten Jahrhundert betrachtet Paschasius in einem Brief - den man als Brief des hl. Hieronymus falsch interpretiert hatte - die leibliche Auferstehung Mariens eher als Meinung und Ergebnis von frommen Wünschen. Derselbe Standpunkt des Nichtwissens wird weiter in anderen Homilien und in den liturgischen Büchern vertreten, wie z.B. in einer pseudo-augustinischen Predigt und mehreren Martyrologien des neunten Jahrhunderts.¹⁵⁹ K. Rahner fasst dazu zusammen: „Sie leugnen die Assumptio nicht, sie erklären oft genug, dass sie an sich zu einer Meinung von der Assumptio neigen, sie wagen nur

Zeit 2/1, in: H. B. MEYER [u.al.], Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Bd. VI/1, Regensburg 1994, 142.

¹⁵⁶ Vgl. SW.9, 61f; Vgl. F. COURTH, Mariologie. Maria, Die Mutter des Christus, 376f.

¹⁵⁷ "Sein/Ihr Tod wird nirgendwo gelesen." SW.9, 63.

¹⁵⁸ Vgl. ebd. 62f.

¹⁵⁹ Vgl. F. COURTH, Mariologie, 162f, 166-168.

nicht oder noch nicht, sich zu entscheiden.“¹⁶⁰ Bei ihrem Nichtwissen handelt sich nicht nur um einen „bloß historisch feststellbaren oder nicht feststellbaren“ Vorgang dieser Erde, sondern auch darum, dass ihre Aufnahme in die Seligkeit, die in sich mit der „Würde der Gottesmutter“ und mit ihrer singuläre Stellung unter den Geschöpfen Beziehung nimmt. K. Rahner beobachtet einen Übergang von der historischen Tradition der Transitus-Legenden hin zur theologischen Argumentation, die aus der jungfräulichen Gottesmutterchaft Mariens die leibliche Aufnahme Mariens abzuleiten versucht.¹⁶¹

2.2.6. Vom zehnten bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts

Vom zehnten bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts kann man verschiedene theologische Strömungen, vorzugweise die positive Meinung des Pseudo-Augustinus (*Liber de Assumptione Beatae Mariae Virginis*), die agnostizistische des Pseudo-Hieronymus und noch einen Teil der Theologen und Prediger, die dieser Frage der Vollendung Mariens ausweichen, diagnostizieren.¹⁶² Im Abendland hat sich die bei Pseudo-Augustinus herrschende agnostizistische Haltung erhalten.¹⁶³ Ab dem siebten Jahrhundert hat der fromme Glaube der Kirche sich in den, auch im Abendland verbreiteten Legenden, wie in einem Spiegel erkannt und in der Liturgie ausgedrückt. Später nimmt sich die Theologie diese Frage weiter an und bemüht sich, in zweierlei Weise zu antworten: einerseits soll die leibliche Aufnahme Mariens als fromme Meinung berücksichtigt werden und andererseits die Aufnahme als zweifellose Tatsache als „verpflichtende Glaubenswahrheit“ durch verschiedene theologische Gründe und Gewichte bestätigt werden.¹⁶⁴

¹⁶⁰ SW.9, 65.

¹⁶¹ Vgl. ebd. 65f; Vgl. G. SÖLL, Mariologie, 115.

¹⁶² Vgl. SW.9, 68.

¹⁶³ Vgl. ebd. 66f.

¹⁶⁴ Vgl. ebd. 67, 70-72; Vgl. G. SÖLL, Mariologie, 129; Vgl. F. Courth, Mariologie. Maria, Die Mutter des Christus, 379.

2.2.6. Zeit der Hoch- und Spätscholastik

Von der Mitte des 13. Jahrhunderts bis zum Ende des 15. Jahrhunderts untersucht K. Rahner die Theologie und Lehre der Hochscholastik, im Hinblick auf die Gründe und Gewissheit der Assumptio. Doch prägen die beiden oben genannten theologischen Gruppen diesen Zeitraum noch weiter.¹⁶⁵ Die liberale Meinung des Pseudo-Hieronymus wurde mit der Zeit schwächer, weil sie - besonders unter den Kanonisten - die körperliche Aufnahme nicht verneinen oder bestätigen wollen. Doch halten sich diese theologischen Gruppen als eine offene Plattform zur fraglichen Lehre. Auf der anderen Seite scheinen sich in der positiv agierenden theologischen Gruppe Differenzen über die Gewissheit der Lehre aufzutun, und zwar im Hinblick auf die „fromme, vernünftige, wahrscheinlichere“ Lehre.¹⁶⁶

Es gab eine wahre erleuchtende und beeinflussende Kraft innerhalb der Kirche in der hoch- und spätscholastischen Zeit. Andere und gerade die bedeutendsten Theologen haben schon damals die Lehre der leiblichen Aufnahme als sichere Lehre, die unsere feste Zustimmung erheischt,¹⁶⁷ nicht mehr nur als eine „wahrscheinliche fromme Meinung“¹⁶⁸ wahrgenommen. Albert der Große (+1280), Thomas von Aquin (+1455), Bonaventura (+1274), Matthäus von Aquasparta (+1302), Franz Mayron (+1328), Nikolaus von Lyra (+1349), Thomas von Straßburg (+1357), Johannes von Jenzenstein (+1400), Gerson (+1429), Bernhardin von Siena (+1444), Antonius von Florenz (+1459) und Pelbart von Temesvar (+1483) halten diese Lehre allgemein als Ergebnis eines „wirksam beweisbaren frommen Glaubens“ fest. Demgegenüber bleibt die kritische Haltung des Pseudo-Hieronymus weiterhin bestehen, die auf mangelnde unmittelbare Schriftzeugnisse in Bezug auf eine Assumptio Mariens, gründet.¹⁶⁹ Die Argumente der scholastischen Zeit fasst K. Rahner dahingehend zusammen:

„Die Berufung auf die Liturgie, auf theologische Autoritäten (Pseudo-Augustinus, Pseudo-Dionysius, Bernhard von Clairvaux), die Vorstellung, dass die „Arche des

¹⁶⁵ Vgl. G. L. MÜLLER, Katholische Dogmatik, 500f.

¹⁶⁶ Vgl. SW.9,72f.

¹⁶⁷ Vgl. ebd. 74.

¹⁶⁸ Ebd. 74.

¹⁶⁹ Vgl. ebd. 74-76.

Bundes“ nach Ps 131, 8 mit Christus selbst erhoben sein müsse, dass Maria in diesem Punkt nicht hinter anderen Heiligen (die Auferstandenen von Mt 27,51f., der Apostel Johannes, Elias und Henoah) zurückstehen könne, das leere Grab und das Nichtvorhandensein ihres Leibes und dessen Verehrung in der Kirche, das nur denkbar ist, wenn der Leib schon verklärt ist, die volle Sündenlosigkeit, Heiligkeit und Gnadenfülle, die die Sündenfolge der Verwesung ausschließen, die vollendete Seligkeit der Jungfrau, die sich, um vollendet zu sein, auch auf ihren Leib erstrecken muss, da er zur Integrität ihrer Person gehört, die volle Angeglichenheit der seligsten Jungfrau an Christus, ihre Muttergotteswürde, ihre unbefleckte Empfängnis, das vierte Gebot, das Christus verpflichtet, seine Mutter vor der Schmach der Verwesung zu bewahren, die Einheit des Fleisches von Sohn und Mutter, die exemplarische Vollendetheit der vollen Verklärung in beiden Geschlechtern.“¹⁷⁰

Im scholastischen Zeitraum finden sich mehrfach theologische Begründungen, die mit Lehre der *Assumptio* ernst machen. Dabei wird „die in der scholastischen Anthropologie verwendete Begrifflichkeit Leib und Seele“¹⁷¹ dahingehend transzendiert, das als Ziel des menschlichen Lebens, die Vollendung mit Leib und Seele konstitutiv gefasst wurde.

2.2.7. Vom 16. Jahrhundert zum 19. Jahrhundert

Im 16. Jahrhundert kommt der historisch-kritischen theologischen Aufarbeitung für die Weiterentwicklung der Lehre eine bedeutende Rolle zu. In dieser Zeit erweist man den Pseudo-Hieronymus und Pseudo-Augustinus als unechte Väterzeugnisse, wonach sie aus der Liturgie verschwanden. Demgegenüber behielten die apokryphen Transitus-Berichte, als alte Tradition, ihren Einfluss, der in Übereinstimmung mit der Gesamten Kirche weiter bewahrt wurde.¹⁷² Über das Glaubensbewusstsein der Kirche im Hinblick auf die *Assumptio* Lehre zu diesem Zeitpunkt, notiert K. Rahner: „Man lebt, in dem Bewusstsein, dass die ganze Kirche der Lehre von der leiblichen Aufnahme der

¹⁷⁰ Ebd. 77.

¹⁷¹ F. COURTH, Mariologie. Maria, Die Mutter des Christus, 379.

¹⁷² Vgl. SW.9, 77f; Vgl. G. SÖLL, Mariologie, 195f.

seligsten Jungfrau in den Himmel anhängt und dass es keine positiven Bestreiter dieser Lehre in der Kirche gibt.“¹⁷³

In der nachtridentinischen Zeit zeigen sich kleinere theologische Unterschiede bei einzelnen Theologen, die die Verleugnung der Lehre als Häresie nicht einforderten. Sonst war die Lehre in der Kirche allgemein als sichere Sache mit verpflichtender Kraft festgehalten, weil die allgemeine Überzeugung der Gläubigen und der Theologen als eine Lehre der Kirche, erwogen wurde. So wurde diese Lehre durch die theologische Schlussfolgerung im 16. Jahrhundert als „definierbar“ erwiesen; dazu meint K. Rahner, dass die Kirche dieser Zeit nicht fähig war, den Beistand des Heiligen Geistes als Grund des Wachstums in kirchlicher Glaubenserkenntnis zu verstehen.¹⁷⁴

Ab dem 17. Jahrhundert bis zur Mitte der 19. Jahrhunderts, genauer zu sagen bis zum I. Vatikanischen Konzil (1870), hält sich in der Kirche der theologische Stand „wie bisher“,“¹⁷⁵ meint K. Rahner. Aber er bemerkt noch dazu, dass es zwischendurch auch eine Periode einer teilweisen Verdunkelung und Bestreitung gab, die mit historischem und logischem Rationalismus innerhalb der Kirche argumentiert wurde. „Inhaltlich ergibt sich in dieser Zeit keine Spezifizierung, aber die Lehre wird als dermaßen sicher angesehen, dass – bei den einzelnen Theologen natürlich in unterschiedlichem Masse – die Leugnung der Lehre mit Prädikaten zwischen verwegen, irrig und häretisch beurteilt wird,“¹⁷⁶ so könnte man, nach der Sicht Rahners, diese Periode zusammenfassen. In diesem Zeitraum verfestigte sich der Glaube an eine Assumptio Marias zu einer nahezu unwidersprochenen Wahrheit.

2.2.8. Von der Mitte des 19. Jahrhundert bis zum zwanzigsten Jahrhundert

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts hat sich das Bild der Frage geändert. Zwei wichtige Ereignisse, Definition der Unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau Maria (1854) und das Vatikanische Konzil (1870-1871), gaben der Lehre neuen Auftrieb. Die feierliche Definition der *Immaculata* und deren vorangehender schwierige

¹⁷³ SW.9, 78.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. 78f.

¹⁷⁵ Ebd. 79.

¹⁷⁶ D. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 72; Vgl. G. SÖLL, Mariologie, 197f.

Entwicklungsprozess, ließ eine Ahnung entstehen, welche Schwierigkeiten die Lehre der *Assumptio* bis zu ihrer feierlichen Definition bevorstehen werde. Andererseits bildete gerade die Definition der *Immaculata* einen Ausgangspunkt für die Theologie der *Assumptio*. Der Glaube der Kirche über die Vergänglichkeit des Menschen wegen der Erbsünde, die zu den Grunddogmen des Christentums gehört,¹⁷⁷ gilt nicht für Maria, weil sie von der Erbsünde bewahrt geblieben war. Deswegen erachteten Bischöfe und Gläubige die Definierbarkeit der Lehre der *Assumptio* als mögliches weiteres Ziel. Die erste Petition aus Laienkreisen an den Heiligen Stuhl für die Verwirklichung der feierlichen Definition der *Assumptio* wurde 1863 angemeldet.¹⁷⁸

Dass „zum ersten Mal im Kreis des Lehramtes der Kirche ausdrücklich die Frage nach der Definierbarkeit der *Assumptio*“¹⁷⁹ im ersten Vatikanischen Konzil auf Initiative vieler Bischöfe erhoben wurde, betrachtet K. Rahner als das bedeutende zweite Ereignis. Es folgt dem Konzil eine große „Bewegung der Petitionen“ im Hinblick auf eine Definition der Assumptio-Lehre, die der Römische Stuhl bis Papst Pius XI. indirekt zulässt, aber nicht wirklich mit Interesse verfolgt.¹⁸⁰ Erst von Papst Pius XII. (1939–1958) kann man eine lehramtliche, aber nicht unfehlbare Erklärung in seiner Enzyklika *Mystici corporis Christi* (1943) finden. Diese lautet: „May she, then, the most holy Mother of all the members of Christ, to whose Immaculate Heart we have trustfully consecrated all mankind, and who now reigns in heaven with her Son, her body and soul refulgent with heavenly glory - may she never cease to beg from Him that copious streams of grace may flow from its exalted Head into all the members of the Mystical Body.“¹⁸¹ Es wurde gelehrt, dass Maria, unbefleckte Mutter Gottes, bereits im Himmel mit ihrem Sohn regiert, doch in ihrer Ganzheit mit ihrem Leib und ihrer Seele.

In den Meinungen der Petitionsbewegung finden sich viele Ungenauigkeiten und Unterschiede in der Erklärung, Unterschiede in der theologischen Qualifikation,

¹⁷⁷ „Rückkehr zum Staub, von dem der Mensch genommen ist.“ Vgl. SW.9, 82.

¹⁷⁸ Vgl. ebd. 82f. Im Unterschied zu K. Rahner notiert Papst Pius XII in Enzyklika, *Deiparae Virginis Mariae*, dass Petitionsbewegungen schon im Jahr 1849 begannen. Vgl. Pius XII, *Deiparae Virginis Mariae*, 2.

¹⁷⁹ SW.9, 83.

¹⁸⁰ Vgl. ebd. 84; Vgl. G. SÖLL, Mariologie, 217.

¹⁸¹ Pius XII, *Mystici Corporis Christi*, 111.

unzulängliche theologische Begründungen und eine Art und Weise von Propaganda, die sehr lässig gehandhabt wurde. Jedoch hat die theologische Bedeutung dieser Bewegung, bemerkt K. Rahner, das Glaubensbewusstsein der Kirche berührt und erhellt. Über die Lehre der Assumptio entstanden in der jüngsten Vergangenheit - d.h., vom I. Vatikanischen Konzil bis zur Befragung des Gesamtepiskopats durch Pius XII. im Jahr 1946 - Meinungsverschiedenheiten zwischen den einzelnen Theologen. Um das apostolische Offenbarungsgut nachzuweisen, argumentierten einige Theologen, gäbe es keine historisch greifbare apostolische Tradition, sondern nur Konvenienz-Argumentationen oder scheinbare Beweise.¹⁸²

Allerdings hat die Mehrzahl der Theologen gegenüber einzelnen Theologen die Definierbarkeit für sicher gehalten.¹⁸³ In der Frage nach dem Enthaltensein der Lehre in der ursprünglichen Offenbarung, blieb die Meinung der Theologen geteilt: die Mehrheit sprach sich für eine formelle Implikation aus, während einzelne Theologen eine scheinbare Implikation, die nur mehr logisch vorhandener ist, betonten.¹⁸⁴ Eine *Sondermeinung* geht davon aus, dass dogmatische Tatsachen durch einen *kirchlichen Glauben im Gegensatz zum göttlichen Glauben* geglaubt werden. Es wäre nur ein vorläufiger praktische Akt, wie nach der Kanonisation eines Heiligen, gewesen und habe das Problem in Bezug auf die Qualität der Offenbarung nicht gelöst.¹⁸⁵ K. Rahner stellt dazu fest, dass es „die moralisch allgemeine Überzeugung der heutigen Theologie von Offenbarkeit und Definierbarkeit der *Assumptio*, als der Vollendung der Heiligen Jungfrau nach Leib und Seele,“¹⁸⁶ durch diese Meinungsverschiedenheiten der einzelnen Theologen nicht aufgehoben werde, sondern die Dogmatisierung der Assumptio Lehre beeinflussend weiter fortgetrieben habe.

¹⁸² Vgl. SW.9, 85f; Vgl. G. SÖLL, Mariologie, 222.

¹⁸³ Vgl. SW.9, 88f.

¹⁸⁴ Vgl. ebd. 89f; Vgl. G. SÖLL, Mariologie, 217-219.

¹⁸⁵ Vgl. SW.9, 92; Vgl. D. MATUSCHEK, konkrete Dogmatik, 74.

¹⁸⁶ SW.9, 85.

2.2.9. Der Höhepunkt in der Entwicklungsgeschichte der *Assumptio* Lehre

Motiviert durch die zahlreichen Petitionen an den Heiligen Stuhl, die von 1849 bis 1940 eingegangen sind,¹⁸⁷ und unterstützt durch eine jahrhundertelange fromme Praxis der Gläubigen, hatte Papst Pius XII. beschlossen, die Definition der Assumptio-Lehre voranzutreiben [DVM 2]. Dies führte 1946 zur offiziellen Formulierung eines Briefes an alle Episkopate der Kirche, worin ihre Antwort erbeten wurde, ob „die leibliche Himmelfahrt der unbefleckten Jungfrau als Dogma des Glaubens definiert werden sollte“ [DVM 4] und es *opportun* sei. Der gesamte Episkopat genehmigte fast einstimmig die Assumptio-Lehre als definierbar.¹⁸⁸ In der positiven Stellungnahme des Gesamtepiskopats sieht K. Rahner einen Hinweis auf die Gewissheit der Lehre und ihres Glaubensguts, „die im Voraus zu der Definition schon bestand.“¹⁸⁹ „Die Assumptio ist eine Wahrheit, die als von Gott geoffenbarte schon jetzt durch das ordentliche Lehramt der Gesamtkirche verkündigt und gelehrt wird,“¹⁹⁰ verdichtet K. Rahner die Meinung der gesamten Kirche vor der Definition.

Die lange Entwicklungsgeschichte der Assumptio Lehre findet ihren Höhepunkt in der Kathedralentscheidung des Papstes Pius XII., womit eine „immer schon bekannte Lehre mit eindeutiger Sicherheit“ festgestellt wurde und am 1. November 1950 die Aufnahme Marias mit Leib und Seele in den Himmel, als von Gott geoffenbarte Glaubenswahrheit mit Verpflichtung, feierlich definiert wurde.¹⁹¹ Das heißt, angesichts ihres Glaubens und aufgrund verschiedener dogmatischer Argumente hat das Dogma, das die Jungfrau Maria als selig in der himmlischen Herrlichkeit bei Gott sieht, in voller Gültigkeit gewürdigt.¹⁹²

¹⁸⁷ Diese Petitionen werden gesammelt und in zwei Bänden von Wilhelm Hentrich und R. Walter von Moos editiert. Vgl. ebd. 83.

¹⁸⁸ Vgl. ebd. 93.

¹⁸⁹ Ebd. 94; Vgl. G. SÖLL, Mariologie, 225-227.

¹⁹⁰ SW.9, 93.

¹⁹¹ Vgl. ebd. 94; vgl. MD 44.

¹⁹² Vgl. W. KASPER, Maria, Zeichen der Hoffnung, 75f.

Resümee und Bewertung

Mit der Apostolischen Konstitution von Papst Pius XII., *Munificentissimus Deus*, wurde eine lange Entwicklungsgeschichte im Hinblick auf die Assumptio-Lehre mit einer unfehlbaren Gewissheit als *von Gott geoffenbarte* abgeschlossen.¹⁹³ Obwohl der Offenbarungscharakter der Assumptio definiert wurde, blieben in der Bulle fundamentaltheologische Fragen unbeantwortet.¹⁹⁴

Es blieben Fragen offen, wie das Fehlen von unmittelbaren Beweisen, d.h. Schriftstellen und apostolische Ursprünge und das Schweigen über Transitus Legenden in Sinne einer „ersten volkstümlichen Theologie, die nach dem Ende der Jungfrau“¹⁹⁵ zuerst fragten. Dazu kam die Unkenntnis in Bezug auf ihren Tod, des Leichnams und des Grabes der allerseligsten Jungfrau Maria, sowie eines Zwischenzustands. Weiters bleibt zu untersuchen, welches Gewicht der Wertigkeit einer drängenden marianischen Frömmigkeit zukommt. Diese offengebliebenen Anfragen gehören aber zu dem scheinbar unerreichbaren Inhalt des Dogmas.

K. Rahner reagierte auf diese offenen Fragen, aber in unterschiedlicher Weise. Als einzig möglicher biblischer Beweis, woraus K. Rahner die Richtigkeit seiner Aussagen über Assumptio und die leibliche Auferstehung vor der allgemeinen, herleitet, kann Mt 27, 52-53 gelten. Weiters untersuchte er die lange Entwicklungsgeschichte der Assumptio-Lehre im Hinblick auf Tradition und Theologie, um das Dogma klarer und im Detail zu erfassen. Allerdings verzichtete er auf eine historisch-kritische Auseinandersetzung mit den geschichtlich überlieferten Daten. Darin wird man ein klares Defizit seiner Mariologie sehen müssen.

Im Sinne K. Rahners ist evident, dass die Lehre von der Aufnahme Mariens als unfehlbar geoffenbartes Dogma auf der lebendigen Autorität der Kirche als Interpretin der Schrift gründet. Damit ist sichergestellt, dass das Dogma nicht nur als Frucht eines marianischen Enthusiasmus definiert wurde, sondern unter der Wirkung des Heiligen

¹⁹³ Vgl. SW.9, 102.

¹⁹⁴ Vgl. ebd. 96f; Vgl. G. GRESHAKE, *Maria-Ecclesia*, 287f.

¹⁹⁵ SW.9, 109.

Geistes. Also hat die Kirche die Basis zu betrachten, worauf die *Assumptio* in Übereinstimmung mit den göttlichen Wahrheiten, die uns in der Heiligen Schrift gegeben wurden (vgl. MD 24), aufruht.¹⁹⁶ Allerdings streiten einzelne Theologen noch immer, auch nach der Definition, aufgrund ihrer persönlichen Interpretationen und Meinungen. Der Inhalt des Dogmas, der dem Glauben und dem eschatologischen Ziel der Kirche entspricht, soll weiter intensiv erarbeitet werden, um es schließlich dem Streit und der Kritik unterschiedliche theologische Auffassungen zu entziehen.

¹⁹⁶ Vgl. ebd. 118, 122f; Vgl. University of Dayton, Assumption of Mary. Scriptural Support, URL: <https://udayton.edu/imri/mary/a/assumption-of-mary-scriptural-support.php> (Stand: 25. Mai 2021).

Kapitel 3

Eschatologische Erfüllung leiblicher Vollendung in der Assumptio nach Rahners Auslegung des Dogmas

Maria, die *Begnadete*, wurde bereits am Beginn der Kirchengeschichte als eine in Gott Vollendete betrachtet, und die Kirche hat sich nie davor gescheut zu bekennen, dass ihre ganze Existenz (Leib und Seele) bereits ihre Vollkommenheit erreicht habe.¹⁹⁷ Maria habe ihr eschatologisches Ziel erreicht, das in ihrer einzigartigen Stellung in der Heilsgeschichte begründet ist. Das mit dem im Jahre 1950 verkündete Dogma, dass Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde [MD 44], versucht die Kirche Maria vollständig und einzigartig in den Beziehungen zu und innerhalb der großen Lehren der Kirche zu verorten: Das bedeutet, nach Karl Rahner, in der Lehre der Dreifaltigkeit, der Christologie, der Pneumatologie, der Ekklesiologie, der Soteriologie und der Eschatologie.¹⁹⁸ Im Folgenden wird erläutert, wie durch die Entfaltung des Inhaltes, nach Karl Rahner, die Verortung des Dogmas im Kontext der allgemeinen Eschatologie ermöglicht wird.

3.1. ...geboren von der Jungfrau Maria

Was die Kirche von Maria glaubt und lehrt, beruht auf dem Glauben an Jesus Christus, weil ihr Leben und ihr Glaube den Glauben an Jesus Christus erleuchten (vgl. KKK 487). Die katholische Kirche begründet ihren Glauben an Maria im apostolischen Glaubensbekenntnis. Es wurde von Karl Rahner festgestellt, dass der Glaubensartikel, zu dem das Dogma der Aufnahme gehört, im Artikel „von der Jungfrau Maria geboren“

¹⁹⁷ Vgl. SW.9, 131; Vgl. F. COURTH, Mariologie. Maria, die Mutter des Christus, 304.

¹⁹⁸ Vgl. K. RAHNER, Faith and Ministry, in: DERS., Theological Investigations Vol. XIX (Original: Schriften zur Theologie, übers. von E. QUINN) New York ²1983, 212; Vgl. K-H. MENKE, Fleisch Gewordenen aus Maria, 158.

eingeschlossen ist.¹⁹⁹ Denn was in und durch Maria geschah, ist auch ein Teil des „eschatologischen Ereignisses, Mensch zu werden.“²⁰⁰ Gottes ewiger Sohn Mensch geworden ist, um die Welt von der Schuld der Sünde zu erlösen und sie zu überwinden. Dieses Ereignis, die Menschwerdung Gottes, ist im Sinne Rahners ein eschatologisches Ereignis.

Mit anderen Worten, das Ereignis für die Errettung der ganzen Welt fand in Fleisch Mariens und durch ihren Glauben statt. Gott wurde nicht nur ein Teil unserer menschlichen Natur, sondern auch unserer Generation, die sich in und durch Maria erfüllte. Ihre leibliche Mutterschaft ist nicht nur ein biologisches Ereignis, sondern das höchste Wirken des Glaubens, durch das sie „gesegnet“ wurde (Lk 1,42).²⁰¹ Einen Leib für den Sohn Gottes vorzubereiten (Heb 10,5) und die Mutter Jesu zu sein, den der Vater gesandt hat (Gal 4,4), „...hat Gott von aller Ewigkeit her eine Tochter Israels, eine junge Jüdin aus Nazareth in Galiläa, auserwählt, eine Jungfrau, die mit einem Mann namens Josef verlobt war und der aus dem Haus David stammt. Der Name der Jungfrau war Maria (Lk 1,26-27)“ (KKK 488). Ihr Glaube fungiert hier als die „notwendige offene Stelle,“²⁰² durch die Gott in unsere Welt eingegangen ist.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Glauben der Kirche an die Heilsökonomie wiederholt, die in und durch Maria geschehen ist: „...die Jungfrau, die empfangen und einen Sohn gebären wird, dessen Namen Emmanuel heißen wird (vgl. Jes 7,14; vgl. Mich 5,2-3; vgl. Mt 1,22-23) – die das Heil mit Vertrauen von ihm erhoffen und empfangen. Mit ihr als der erhabenen Tochter Zions wurde schließlich, nach langer Erwartung der Verheißung, die Zeit erfüllt und es begann die neue Heilsökonomie, als der Sohn Gottes Menschennatur aus Maria annahm, um durch die Mysterien seines Fleisches den Menschen von der Sünde zu befreien.“²⁰³ In ihrem Beharren auf die Werken Gottes, die in Maria erfüllt sind, erklärt K. Rahner, dass die Worte „geboren von der Jungfrau Maria“ nicht nur das biologische Geschehen der Menschwerdung des

¹⁹⁹ Vgl. K. RAHNER, *God, Christ, Mary and Grace*, 216.

²⁰⁰ Vgl. ebd. 216.

²⁰¹ Vgl. ebd. 217.

²⁰² G. GRESHAKE, *Maria-Ecclesia*, 288.

²⁰³ Zweiten Vatikanischen Konzil, *Lumen Gentium*, 1964, 55.

Sohnes Gottes bezeichnen, sondern dass das Heil Christi in und durch sie der Welt verliehen wurde, wodurch sie an der Erlösung der Welt mitwirkt.²⁰⁴ In diesem Sinn wurde festgestellt, dass Maria das Heil der Welt, den ganzen Christus, auf leibliche Weise vom Heiligen Geist in ihrem Fleisch empfangen hat, und zwar mithilfe ihrer glaubenden Zustimmung.²⁰⁵ Ihr Glaube und ihre besondere Stellung an die Heilsökonomie hat das Heil für die Welt ermöglicht. Davon ist auch Walter Kasper überzeugt, indem er Maria als „die Mutter aller Lebenden“ und „die Vertreterin der gesamten Menschheit“ bezeichnete.²⁰⁶ Das Heil, das in und durch sie geschehen ist, wird greifbar in der *Assumptio*, worin ihre eigene persönliche Vollendung, sowie die, der ganzen Menschheit abgebildet wird.

3.2. Die Vollendung Mariens, die Folge der Auferstehung Jesu

3.2.1. Auferstehung des Herrn, das ewige und einzige Heil

Die Tatsache der Auferstehung Jesu spielt eine entscheidende Rolle in der Kirche, weil sie nicht nur das Ereignis *per se* in der Heilsgeschichte ist, sondern auch die einzige Ursache und Hoffnung für die Auferstehung aller. In ihm findet jeder Christ seine/ihre Hoffnung für sich persönlich und für dieselbe Hoffnung bzw. den Glauben der Christen hat die *Assumptio* schon ein greifbares Vorbild gesetzt.²⁰⁷

In ausführlicher Weise leitet K. Rahner seine Argumente für die *Assumptio* von der Auferstehung des Herrn her, die den Urgrund für die Auferstehung aller bedeutet. Explizit führt er dazu aus: „Jesu Auferstehung [ist] nicht nur sein individueller Vorzug, sondern wirklich der Anfang des leibhaftigen Heils aller.“²⁰⁸ Die Auferstehung des Herrn ist der ursächliche Angelpunkt der individuellen und kosmischen Vollendung, die nach K. Rahner in Mt 27, 52-53 durch die Auferstehung der Heiligen angedeutet wird.

²⁰⁴ Vgl. K. RAHNER, *God, Christ, Mary and Grace*, 217f.

²⁰⁵ Vgl. ebd. 218.

²⁰⁶ Vgl. KASPER, *Maria - Zeichen der Hoffnung*, 56f.

²⁰⁷ Vgl. SW.9, 325; Vgl. G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, 73, 176, 472, 501.

²⁰⁸ SW.9, 212.

Ihre Auferstehung sei ein klares Indiz für die eschatologische Auferstehung aller nach der Auferstehung Christi. Dadurch sei eine „reale Möglichkeit einer Auferstehung einzelner Menschen“ vor einer allgemeinen Auferstehung der Toten in den heiligen Schriften nachweisbar geworden.²⁰⁹ Diesen Heiligen gegenüber befindet sich Maria in einer außergewöhnlichen Situation, da jene die Verderbnis ihres Leibes erlebt hatten, während ihre Assumptio eine besondere Stellung in der Heilsgeschichte dokumentiert.²¹⁰

3.2.1.1. Endgültiges Wort und Tat Gottes

Gott hat seine Einstellung gegenüber dem Menschen im Heilsereignis Christi klar ausgesprochen. K. Rahner drückt es so aus, dass Gott „selbst uns gesagt [hat], dass er sein letztes und alles entscheidendes Wort schon gesprochen, seine unüberholbare und letzte Tat schon getan hat: die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung seines Sohnes.“²¹¹ Die Tatsache, dass Gott das Heil aller Menschen und der Welt in Jesus Christus gewollt hat, bedeutet nach A. Ganoczy, eine „universale Sinnhaftigkeit Christi“,“²¹² die eine Korrelation von Schöpfung, Erlösung und Vollendung erfordere. Um die Vollendung der Welt zu erreichen, bietet Gott der Welt und dem einzelnen Menschen an, sich für seine Liebe frei zu entscheiden. Gottes mächtiges Werk in Christus erfüllt seinen Willen, dass die Welt als Ganzes ihre vollständige Erlösung erreiche. „Die jetzt lebenden Gerechtfertigten“ gehören zu diesem „Christusereignis“,“ das wir verstehen als „den neuen Äon der Gnade,“ und zwar ohne Endgültigkeit.²¹³

3.2.1.2. Vorbild und Garant der Auferstehung aller

Nachdem Christus, der uns wesensgleich ist, auferstanden ist, ist eine jetzt schon erfolgte Erlösung des Leibes sicher geworden. „Eine Erlösung in vollkommenster Weise“ erfüllt sich schlechthin nur in „der Hoffnung auf die Erlösung unseres Leibes“

²⁰⁹ Vgl. ebd. 203. Eine ausführliche Erklärung nach K. Rahner für Mt 27, 52-53 wurde bereits im zweiten Kapitel gegeben (vgl. 2.1.1.).

²¹⁰ Vgl. SW.9, 203; Vgl. G. GISBERT, Maria-Ecclesia, 286.

²¹¹ SW.9, 185f.

²¹² A. GANOCZY, Schöpfungslehre, in: W. BEINERT (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 1, Paderborn [u.a.] 1995, 395.

²¹³ Vgl. SW.9, 185-188.

(Röm 8,23). Die Möglichkeit einer vollkommene Erlösung steht uns schon zur Verfügung und ist so bekannt geworden, dass die Schriftstelle von Mt 27, 52-53 sich auf die Möglichkeit einer jetzt schon erfolgten Erlösung des Leibes beziehen kann; denn „die Tatsache der Auferstehung Christi, der als *Mensch* auferstanden ist, beweist die Möglichkeit einer solchen jetzt schon erfolgten Auferstehung nicht nur in ihrer abstrakten Denkbareit, ...sondern auch in genügender Weise in Bezug auf die konkrete Heilssituation.“²¹⁴ Die Auferstehung Jesu Christi hat die Auferstehung verschiedener Heiliger ermöglicht und es wurde konkret geäußert, dass seine Auferstehung die reale Möglichkeit und Ursache der Auferstehung in einzelner und allgemeiner Weise bedingt. Also werden alle Voraussetzungen einer Auferstehung des Menschen durch die Auferstehung des Herrn abgedeckt, und es ist sicher, dass die Auferstehung Christi „Vorbild, Anfang und Garant der Auferstehung aller“ ist.²¹⁵

3.2.2. Aufnahme Mariens, die Konsequenz der Auferstehung Jesu

In und durch die Auferstehung ist „der Mensch von Grund auf gerettet und mit seinem ganzen, ungeteilten Wesen der Seligkeit Gottes fähig.“²¹⁶ Die Auferstehung des Herrn ist der entscheidende Grund und letztlich die einzige Ursache der eschatologischen Hoffnung des Christen. Sie ist das entscheidende Heilsereignis. Karl Rahner stellt dazu fest, dass die Auferstehung Christi als Anfang des Heils aller begriffen werden muss, weil Maria und auch Christen ihre eigene eschatologische Hoffnung, und jene für die ganze Welt, durch die Auferstehung Jesu begründen. Deshalb ist die Aufnahme Mariens weder eine Wiederholung der eschatologischen Hoffnung der Auferstehung Christi noch ist sie bedeutungslos. Die Tatsache der Assumptio beweist, dass „Maria nämlich die Erstlingsfrucht der neuen Menschheit [ist], das Geschöpf, in dem das Geheimnis Christi – Menschwerdung, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt – schon volle Wirkung erfahren hat...“,²¹⁷ wie Papst Benedikt XVI. meint und deswegen nicht ein

²¹⁴ Ebd. 290.

²¹⁵ Vgl. ebd. 290f; Vgl. G. L. MÜLLER, Maria-Die Frau im Heilsplan Gottes, 99.

²¹⁶ SW.9, 505.

²¹⁷ BENEDIKT XVI, Predigt, Pfarrkirche „San Tommaso da Villanova," Castelgandolfo, 15. August 2008, URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080815_assunzione.html (Stand: 08. Oktober 2021).

sinnloses „Duplikat“ der Auferstehung ist. In ihr und durch sie offenbart Gott seine Pläne für uns und für die Welt. Wenn Gott geoffenbart hat, dass Christus - der Erstgeborene unter den Toten (Kol 1,18) - nicht der einzige Mensch ist, der die totale Vollendung gefunden hat, dann ist das für uns und unsere eschatologische Hoffnung wichtig. Ein solches Wissen verstärkt die Bedeutung der Auferstehung Christi für das Wesen des christlichen Daseins. Das Ergebnis der Auferstehung Jesu, unsere Erlösung, ist für uns in der Aufnahme Mariens mit Leib und Seele lesbar geworden und kann als Konsequenz der Auferstehung Jesu angesehen werden.²¹⁸

3.2.2.1. Das Privileg der Assumpta gegenüber Mt 27,52-53

Das Privileg der Aufnahme Mariens soll gegenüber Mt 27,52-53 erörtert werden. Pius XII. macht in der Bulle klar, dass die Aufnahme Mariens ein Privileg für sie ist [vgl. MD 14; 40]. Aber K. Rahner erläutert dazu, dass ihre Privilegierung die Möglichkeit der Auferstehung aller nicht einschränkt. Im Kontext von Mt 27,52-53 wird deutlich, dass es Auferstehung der Gerechtfertigten gibt. K. Rahner äußert dazu: „Das Heil ist in seiner Geschichte schon so fortgeschritten, dass es seit der Auferstehung durchaus normal (was nicht heißt: allgemein) ist, wenn es Menschen gibt, in denen die Sünde und der Tod schon endgültig überwunden sind.“²¹⁹ Die Auferstehung des Herrn bewirkt nicht allein die Privilegierung von Maria, sondern sie ist allen Gerechten zuerkannt, unter denen Maria eine bestimmte Stellung hat.

Die Rede über die Aufnahme Mariens in den Himmel mit Leib und Seele erlaubt jedoch, über die Privilegien Mariens zu sprechen. Sie hat ein besonderes Recht auf diese unmittelbare Himmelfahrt, als Höhepunkt ihrer Privilegien [vgl. MD 40], aufgrund ihrer göttlichen Mutterschaft und ihrer einzigartigen Stellung in der Heilsgeschichte. Daher müsse der Zeitabstand zwischen Tod und Verklärung des Leibes im Fall Mariens kürzer sein, als der von anderen Heiligen, die ihre Verwesung gesehen haben (Mt. 27,52).²²⁰ Wichtig ist festzuhalten, dass es sich nicht um ein Privileg handelt, das nur Maria zuteilgeworden war, sondern sich als Privileg aller gerechtfertigter Menschen

²¹⁸ Vgl. SW.9, 325.

²¹⁹ Ebd. 510.

²²⁰ Vgl. K. RAHNER, Gott, Christus, Maria, Gnade, 250f; SW.9, 510.

manifestiert, in denen die Sünde und der Tod schon endgültig überwunden sind.²²¹ Die Aufnahme Mariens signalisiert ein Geschehen, das auch für die Kirche Realität besitzt und zwar „schon wirklich in einigen ihrer Glieder.“²²² Damit gewinnt die jüngste mariologische Aussage auch an Gewicht in Bezug auf die ekklesiologische Eschatologie.

3.2.2.2. Der Anfang der kosmischen Vollendung

Die Erlösung Mariens erweist sich als Folge der Auferstehung Christi und als erste vollkommene Frucht dieses Ereignisses. Wenn wir das Privileg der leiblichen Himmelfahrt für die Mutter Christi beanspruchen, dann weist K. Rahner klar darauf hin, dass die Vollendung Mariens nicht nur ein Privileg der heiligen Jungfrau ist, sondern als Teil des Anfangs der letzten Dinge der Welt gesehen werden muss. Wenn die Aufnahme Mariens ein klarer Hinweis Gottes für die menschliche Vollendung ist, wird sie auch in einer gewissen Weise Hinweis für den neuen Kosmos im Hinblick auf die neue verklärte Welt bei der allgemeinen Auferstehung. Im Sinne der Leiblichkeit wird auch im vollendeten Menschen eine gewisse Weltbezogenheit bestehen bleiben, so K. Rahner. Nach seiner Auffassung handelt es sich bei einem raumhaften Leib (im Himmel) auch um einen entsprechend zugeordneten Kosmos, weil die Auferstehung nicht nur ein individuelles Vorkommnis, sondern ein kosmisches Ereignis ist.²²³ G. Greshake in der Nachfolge K. Rahners meint dazu, dass das Dogma die Vollendung der ganzen Schöpfung repräsentiert, die in Maria zusammengefasst ist und ihr in besonderer Weise wegen ihres Glaubens zukommt.²²⁴ In diesem Sinne wurde die Assumpta von Benedikt XVI als „der Anfang und die Vorwegnahme einer Bewegung, die jeden Menschen und den ganzen Kosmos betrifft,“²²⁵ verstanden.

²²¹ Vgl. K. RAHNER, Gott, Christus, Maria, Gnade, 251; Vgl. G. GRESHAKE, Maria-Ecclesia, 295.

²²² SW.9, 511.

²²³ Vgl. ebd. 230, 324.

²²⁴ Vgl. G. GRESHAKE, Maria-Ecclesia, 300.

²²⁵ BENEDIKT XVI, Predigt.

3.3. Sichtbares Geschehen des Heiles Christi in Maria

3.3.1. Der Tod Mariens als Mitsterben mit Christus

Es wäre sinnvoll, dass man erst die Frage nach dem Tod der Jungfrau klar beantwortet, bevor man auf ihre Vollendung im Einzelnen eingeht, weil, wie Menke meint, K. Rahner den Tod als Brennpunkt seiner Eschatologie mit guten Gründen gesetzt habe.²²⁶ Laut K. Rahner erreicht der Mensch im Tod, die Endgültigkeit in seiner Fülle, worauf jeder Christ hoffen soll.²²⁷ Der Tod wird als das absolute Ende des Seins in Raum und Zeit und das Leben nach dem Tod, als ein Zustand der endgültigen und definitiven Vollendung in Gott, der von Raum und Zeit absolut unabhängig ist, verstanden.²²⁸ Wenn man also den Tod als das Scheiden eines Menschen aus unserer sinnlichen Erscheinungswelt oder als Abschied aus dieser unserer Erscheinungswelt und dadurch „sein endgültiges Verhältnis zu Gott jenseits einer noch offenen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“²²⁹ betrachtet, dann soll und darf man glauben, dass Maria diesen Tod erfahren habe. Aber wie dieser Tod geschehen ist oder ob sie einen Leichnam nach ihrem Tod zurückgelassen hat,²³⁰ ist unklar und historisch ungreifbar gewesen.

Der Tod Mariens erscheint korrelativ zum Tod Christi, und zwar im Vergleich zum Tod der Sünder. In der „in Christus gründenden Heilsordnung“ ist der Tod Vollzug und Offenbarung der Überwindung der Sünde. Wenn Christus, der sündenlos war, unter dem Tod gelitten hat, dann wird es auch für die Gerechten ähnlich sein. Also ist der Tod mehr als die Folge und Strafe der Sünde auf Erden, sondern soll als „Mitsterben mit Christus und Aneignung seines erlösenden Todes“ verstanden werden.²³¹ K. Rahner betrachtet diese zwei Seiten des Todes als ein gemeinsames inneres Moment im Tod selbst, wie z.B., als Sterben in Adam (vgl. 1Kor.15,22) oder als Sterben im Herrn (Offb

²²⁶ Vgl. K-H. MENKE, *Fleisch Gewordenen aus Maria*, 152, 156f.

²²⁷ Vgl. K. RAHNER, *Theology, Anthropology, Christology*, in: Ders., *Theological Investigations*, Vol. XIII (Original: *Schriften zur Theologie*, übers. von D. BOURKE) London 1975, 186.

²²⁸ Vgl. Ebd. 174; Vgl. G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, 500.

²²⁹ SW.9, 133f.

²³⁰ Vgl. ebd. 134.

²³¹ Vgl. ebd. 138, 370f, 384.

14,13; 1Thess4,16; 1Kor 15,18). Dennoch ist der Tod für K. Rahner keine „Endentscheidung,“ sondern er meint, dass der Tod in jeder freien Tat anwesend ist, die das Ganze einer Person betrifft. Die existentielle Beantwortung von entscheidenden endgültigen Heils- oder Unheilsereignissen in jedem Moment der Geschichte des Menschen gehört zum Tod.²³² In dieser *raison d'être* hat Maria, die von jeder Schuld, und zwar einerseits von der Erbschuld und andererseits von der persönliche Schuld - *malum morale*²³³ - frei geblieben ist,²³⁴ sich im Glauben für Gott entschieden. Also von Christus und seiner Verdienste her sollte ihr Tod seine Ursache im Mitausleiden (Kol 1,24) und Mitsterben im Christus verstanden werden;²³⁵ nicht als Auswirkung von Schuld (DH 1973).

3.3.1.1. Die Gnade Christi

Aufgrund der Erbsünde muss der Tod als Folge der Sünde berücksichtigt werden und Maria hinsichtlich ihrer Sündenlosigkeit durch die adamische Gnade von dem Tod bewahrt geblieben sein. Adamische Gnade wird gedeutet, dass die Sündenlosen ein Recht haben, vor dem Tod bewahrt zu bleiben. Es war ein Lebenszustand in der Gegenwart Gottes, den Adam vor dem Sündenfall besaß, und den er damit verloren hatte.²³⁶ K. Rahner meint dazu, es sei nicht logisch zu argumentieren, dass Maria durch die Gnade Adams vor dem Tod bewahrt geblieben sei. Wenn der Tod von Jesus unmittelbare Heilswirkung besitze, dann muss der Tod „auch unabhängig von einer Schuld bestehen können.“²³⁷

Hinsichtlich ihrer Sündenlosigkeit wurde auch der Tod Mariens so dargelegt, dass sie nicht zur Tilgung ihrer Sünden starb und ihr Tod keine Folge ihrer Sünde war. Denn Maria verfügte nicht über die „Gnade Adams,“ sondern über die „Gnade Christi.“ Weil der Tod nicht nur Folge der persönlich zugezogenen Erbsünde ist, sondern auch für Gerechtfertigte gilt, ist er etwas anderes, ebenso, wie er von Christus erlebt wurde.

²³² Vgl. ebd. 138f, 384f; Vgl. K-H. MENKE, *Fleisch Gewordenen aus Maria*, 153f.

²³³ Ihre persönliche Schuld wurde im Sinne der augustinischen Lehre von der Sünde gedeutet, um es vom *malum physicum* zu unterscheiden. Vgl. A. GANOCZY, *Schöpfungslehre*, 413.

²³⁴ Vgl. SW.9, 140.

²³⁵ Vgl. ebd. 139-141, 385; Vgl. A. MAYER, *Karl Rahners Mariologie*, 156f.

²³⁶ Vgl. ebd. 142.

²³⁷ Ebd. 143.

Diese Tatsache, dass die Erlösung erst mit dem Tod und der Auferstehung Jesu wirksam wird, eröffnet den Weg zur Wirklichkeit der Vollendung. Nur diese Gnade Christi spendet die Erlösung. Daher muss Sterben Mariens als die Folge des Todes Christi verstanden werden.²³⁸

3.3.1.2. *Pathos Christi*

Unter dem griechischen Wort *Pathos* versteht man Leiden und Leidenschaft. Der paradiesische Zustand Adams bedeutete Freiheit von Leiden und Begierlichkeit, die eine „person-fremde und nicht-gewollte“ (vgl. Rom 7,20)²³⁹ Leidenschaft ist. Aber in Christus sind beide, die Leiden und Leidenschaft, koexistent. Der absolut sündenlose Christus erlebte das Paradox, dass beide als Pathos zu ihm gehörten. Diese Integrität in Christus ist so zu verstehen, dass „die volle Macht, das bleibende Pathos dennoch rein und restlos zu integrieren in die gesamte Entscheidung für Gott, zu überformen und es zum Ausdruck und Erscheinen der restlosen Übergabe des Menschen an Gott zu machen ...(und) in dieser Welt als Sieg des Heiligen Geistes in der Ohnmacht des pathischen Fleisches und nicht über es hinweg.“²⁴⁰ So wirkt das Pathos anders in Christus als in Adam, der den Tod als Strafe für seinen Ungehorsam erlitt, während Christus in der Ohnmacht seines Fleisches den Tod überwindet.

Also wurden die Leiden und Tod anders für Christus bedeutet als dieselben für Adam gehabt haben. Um zur Vollendung zu gelangen, muss man durch Leid und Tod hindurchgehen, weil Jesus, „unser Vorläufer“ (Hebr 6,20), durch sein Leiden und Tod dieselben als den Weg zum Heil aller Menschen eingesetzt hat.²⁴¹ Der Tod ist nach K. Rahner als ein reiner Akt des reinen Leidens und der Erlösung angesehen. Durch diesen Akt der Erlösung wird man durch Christus im Fleisch der Sünde erlöst. Der Beginn des Sieges des Heiligen Geistes in der Ohnmacht des Fleisches darf auch in

²³⁸ Vgl. ebd. 142f; Vgl. A. MAYER, Karl Rahners Mariologie, 211.

²³⁹ „Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der es bewirkt, sondern die in mir wohnende Sünde“ (Rom 7,20).

²⁴⁰ SW.9, 144.

²⁴¹ Vgl. G. LANGEMEYER, Theologische Anthropologie, in: W. BEINERT (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 1, Paderborn [u.a.] 1995, 524f.

Maria gesehen werden,²⁴² weil sie eine höchste und innigste Gemeinschaft mit Christus in seinem Leiden und Tod erlebte.²⁴³ Darum wurde es sich für Maria ermöglicht, die auch makellos und leidensfähig war, ein Tod wie ihn Christus erlebte.

3.3.2. Der Ort – Himmel

Die Tatsache der Leiblichkeit nach dem Tod fordert weitere Frage nach der Räumlichkeit des verklärten Leibes oder dessen Ort heraus. Die Verklärungseigenschaften des auferstandenen Leibes nach 1 Kor 15 erscheinen K. Rahner logisch und richtig. Wie sich ein verklärter Leib von einem noch lebenden Leib auf der Erde unterscheidet, so erweist sich auch die Räumlichkeit des verklärten Leibes „*inhomogen*“ zu unseren Erfahrungsraum: „Da die Leiblichkeit und Räumlichkeit des verklärten Leibes von vornherein, und an sich, unserer Leiblichkeit und Räumlichkeit inkommensurabel ist und darum [ist diese] von uns aus nicht antreffbar.“²⁴⁴ Obwohl es unmöglich ist einen Ort in Bezug auf unsere empirische Räumlichkeit zu denken, ist es durchaus einsichtig, dass die verklärten Leiber die „meta-empirische himmlische Räumlichkeit“ des Himmels bilden. Also wurde zugegeben: „Der durch das geschichtliche Ereignis des Todes und der Auferstehung gewordene himmlische Leib Christi schafft den Raum des Himmels.“²⁴⁵ K. Rahner sieht den Himmel als sichere Folge der Existenz des auferstandenen Herrn, der durch seine Auferstehung erst gestiftet wird.

K. Rahners Meinung, dass die Auferstehung der Anfang des Raums des Himmels sei, wurde von Dominik Matuschek in Frage gestellt. Er meint dazu, dass bei K. Rahner Erklärungen fehlen, „wie dann der Vater im Himmel (Mt 5,16.45 und oft) zu verstehen ist.“²⁴⁶ Diese Frage bleibt für D. Matuschek ganz und allgemein offen. K. Rahner hat sich nicht bemüht, den Himmel noch weiter zu erklären, weil er keine Himmelslehre bereitstellen wollte oder konnte. Im Zusammenhang mit den Überlegungen K. Rahners

²⁴² Vgl. SW.9, 146, 324.

²⁴³ Vgl. F. COURTH, Mariologie, 207.

²⁴⁴ SW.9, 237.

²⁴⁵ Ebd. 238.

²⁴⁶ D. MATUSCHEK Dominik, Konkrete Dogmatik, 122.

in Bezug auf das Dogma „Assumptio“ wird allerdings der Himmel als Ort beschrieben, dass eine raumhafte Wirklichkeit denkbar ist.²⁴⁷

3.3.3. Der Zwischenzustand

Die Frage nach dem Zwischenzustand betrifft das Verhältnis von individueller und kosmischer Auferstehung in der allgemeinen Eschatologie (vgl. DH 1000).²⁴⁸ Nach dem NT wird der Zwischenzustand als eine teilweise Verwirklichung des christlichen Heils (2 Kor 5,8; Phil 1,19-24; Apg 7,59f.) betrachtet, gleichsam als eine Möglichkeit für ein „Zusammen-mit-Christus-sein“ zwischen Tod und Parusie. Die Vorstellung, die K. Rahner mit dem Begriff Zwischenzustand verbindet, betrifft nur den individuellen Zeitraum zwischen Tod und Auferstehung. Die Frage nach einem Zwischenzustand zwischen dem Tod und der Auferstehung Mariens wird zwar angesprochen, aber nur vage beantwortet, und zwar in der Weise, dass es dafür keine sichere Antwort gibt.²⁴⁹

Die Paulinische Theologie versteht den Zwischenzustand als „ein Phasenmoment an einem einzigen Vorgang, der sich erstreckt vom Tod Christi und unserem Mitsterben mit ihm, bis zur vollen Durchsetzung der pneumatischen Begnadigung des ganzen Menschen, bis in seine Leiblichkeit hinein, die wir die Auferstehung nennen.“²⁵⁰ Das bedeutet, dass ein Zwischenzustand nach dem Tod und vor der Auferstehung möglich ist, auch nach der Schrift, anstatt eine unmittelbare Gottesgemeinschaft schon mit dem Tod anzunehmen.²⁵¹ Auch im Fall Christi ist die Möglichkeit eines Zwischenzustandes nicht ausgeschlossen. Hinsichtlich der Frage nach dem Zwischenzustand Mariens argumentiert K. Rahner, dass Maria möglicherweise einen kürzeren Zeitabstand zwischen Tod und leiblicher Verklärung erlebt hat, als im Fall jener Gerechten, die mit Jesus Christus auferstanden sind (Mt 27,52-53).²⁵²

²⁴⁷ Vgl. SW.9, 237-240.

²⁴⁸ Vgl. G. L. MÜLLER, Katholische Dogmatik, 511, 540-542.

²⁴⁹ Vgl. SW.9, 182.

²⁵⁰ Ebd. 194.

²⁵¹ Vgl. ebd. 182, 194, 196, 306.

²⁵² Vgl. K. RAHNER, God, Christ, Mary and Grace, 226.

3.3.4. Die Leiblichkeit der vollendeten Menschheit

Die Kirche glaubt und lehrt von Anfang an, dass „die Auferstehung des Fleisches“ zu der ganzheitlichen Vollendung der Menschen dazugehört (vgl. CCC 988-992). Demnach ist die Frage der Leiblichkeit der verklärten Menschen an sich sehr bedeutungsvoll und auch in das Dogma der Aufnahme Mariens in den Himmel mit Leib und Seele eingebunden. Die Frage nach der verklärten Leiblichkeit wurde gemäß der Schrift bestätigt gesehen. Der auferstandene Herr und die Heiligen, die mit Ihm auferstanden sind (Mt 27,52f), bezeugen schon das endgültige Heil, und dass es „die Menschen in der Vollendung ihres ganzen Wesens“²⁵³ gibt. Der Kirchenvater Tertullian sieht die Vollendung sowohl der Schöpfung als auch die Erlösung der Menschheit, in der Auferstehung des Fleisches verborgen, indem er sagt: „The Flesh is the hinge of Salvation“ (CCC 1015).

Wenn Karl Rahner vom vollendeten Menschen spricht, betont er immer wieder die Einheit von Seele und Leib. Er tendiert zum Leib-Seele Verhältnis nach der thomistischen Ontologie und geht davon aus, was schon im Konzil von Vienne entschieden wurde (DH 902), dass Seele und Leib untrennbar sind.²⁵⁴ „Ein derselbe bleibende, individuelle Leib des Menschen ist nicht etwas der Seele Vorgegebenes, ...sondern ein Gebilde und Produkt der Seele,“²⁵⁵ meint K. Rahner. Also trennt die Seele sich im Tod nicht von ihrem Leib. Das heißt, dass an die „Selbigkeit des Auferstehungsleibes und des irdischen Leibes“ gedacht werden muss. Dadurch erhält sich die Leiblichkeit des Menschen über den Tod hinaus und ermöglicht die Auferstehung des Fleisches.²⁵⁶ Das heißt aber nicht, erklärt G. Greshake, dass diese verwandelte Leiblichkeit den Leichnam betrifft, sondern „ein Stück Welt,“ das den „eigenen Leib und dessen Beziehungswelt“ zu Gott zurückträgt und gleichzeitig in Beziehung zur Welt „weiterhin“ verbleibt.²⁵⁷ In dieser weiter-getragenen Leiblichkeit

²⁵³ SW.9, 506.

²⁵⁴ Vgl. G. LANGEMEYER, Theologische Anthropologie, 561-562; Vgl. SW.9, 169; Vgl. K. RAHNER, More Recent Writings, in: DERS., Theological Investigations, Vol. IV (Original: Schriften zur Theologie, übers. Von S. KEVIN) London 1966, 247f.

²⁵⁵ SW.9, 169.

²⁵⁶ Vgl. ebd. 168-171, 476; Vgl. K-H. MENKE, Fleisch Gewordenen aus Maria, 156.

²⁵⁷ Vgl. G. GRESHAKE, Maria-Ecclesia, 291f.

im Tod werden die „Wesensprinzipien des einen ungeteilten Menschen“²⁵⁸ verstärkt und die Gedanken an ein „biblisch-christliches Glaubensverständnis von einer letzten und innersten Einheit und Verwandtschaft von Geist und Materie“²⁵⁹ in der Vollendung von Leib und Seele, grundgelegt.

K. Rahner hat den verwandelten Leib, der nach der endgültigen Vollendung von allen, die gerettet werden, empfangen wird, von der Materie, die beim Tod abgelegt wird, unterschieden. Er sagt: „The heavenly consummation of the one whole person – that is, „body and soul" - can be conceived as independent of the fate of his earthly-physical materiality.“²⁶⁰ K. Rahner lässt eine weitere Möglichkeit zur Frage nach dem Zustand des Leichnams offen, wie auch das Dogma die Frage nach dem Leichnam Mariens nicht aufgreift.

Aber das Thema der Materie wurde vom G. Greshake im Sinne K. Rahners weiterbearbeitet, und zwar dahingehend, dass die Materie (ob sie so genannt werden darf, ist eine Frage der Würde) nach dem Tod keine Materie der kommunikationsermöglichenden Materialität ist. Im Tod lässt der Mensch „die kommunikationsermöglichende Materialität nicht hinter sich, sondern tritt zu ihr in ein neues Verhältnis, worin gerade die hindernden Faktoren aufgehoben sind.“²⁶¹ Deshalb sieht G. Greshake einen allkosmischen Weltbezug des Geistes im Tod. Nach ihm ist Vollendung des Menschen im Tod zu denken „als das endgültige Zu-sich-selbst-gekommen-Sein des menschlichen Geistsubjekts in und an der Welt und in und an der Leiblichkeit, wodurch Materie verinnerlicht zum bleibenden Moment an der Vollendung des Geistes geworden ist.“²⁶² Also soll man die bleibende Bezogenheit der Geistseele auf die Materie als bleibende Informiertheit des verklärten Leibes durch die vollendete Geistseele angedacht werden. Der empirische Präsenz des Leichnams im

²⁵⁸ SW.9, 329.

²⁵⁹ G. GRESHAKE/L. GERHARD, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, in: K. RAHNER/H. Schlier (Hgg.), Quaestiones Disputatae 71, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien ³1978, 169.

²⁶⁰ K. RAHNER, Das Große Kirchenjahr. Geistliche Texte, Freiburg im Breisgau ⁴1987, in: H. D. Egan (Trans.), The Great Church Year: The Best of Karl Rahner's Homilies, Sermons, and Meditations, New York 1995, 349.

²⁶¹ G. GRESHAKE/L. GERHARD, Naherwartung, 173.

²⁶² Ebd. 171f.

Grab kann nicht als Gegenzeuge zur Auferstehung aufgerufen werden. Die Vollendung der menschlichen Existenz in der Materie bleibt ohne Sinn, weil die Materie nur in-sich keine Vollendung haben kann, ohne auf Gott finalisiert zu werden. Anders ausgedrückt, ist Materie nicht in der Lage nach ihrer eigenen heroischen Haltung des Glaubens zu handeln.²⁶³ Obwohl der Wert des zurückgebliebenen Leichnams für die Auferstehung dadurch extrem relativiert wird, soll man dennoch der Würde des Leichnams gerecht werden.

3.4. Vollendung der Menschheit erfüllt sich in Maria

3.4.1. Die Gegenwart des eschatologischen Ereignisses in der Assumpta

Die eschatologische Vollendung, das einzige ewige Ziel des Menschen,²⁶⁴ erwartet alle Menschen. Jeder muss sich dem Tod und der Verderbnis des Fleisches unterwerfen, die der fällige Lohn der Sünde ist (Röm 6, 23), bevor er zum Triumph der Auferstehung am Ende der Zeit gelangen kann (1 Kor 15, 51-58). Gott hat jedoch diese allgemeine Geltung der Sünde in Bezug auf ihren Sohn und für die selige Jungfrau Maria selbst auf perfekte Art und Weise²⁶⁵ außer Kraft gesetzt. Das Dogma verkündet und erläutert ausführlich, dass nach der Schrift (wenn auch indirekt)²⁶⁶ und der 'geschichtlich gewachsenen Theologie'²⁶⁷ eine „eschatologische Erfüllung in der seligen Jungfrau Maria“²⁶⁸ ermöglicht wird. Karl Rahner, als er von der Auferstehung Jesu gesprochen hat, meint dazu wörtlich: „Wort Gottes bezeugt die Auferstehung des Fleisches. Denn das Wort ist selbst Fleisch geworden. Es hat nicht das Wesenlose angenommen, sondern das Geschaffene. Was aber von Gott geschaffen ist, ist nie das nur Negative, nie der Schleier der Maja. Was so von Gott erschaffen, in Christus angenommen und

²⁶³ Vgl. ebd. 172-175.

²⁶⁴ Vgl. K. RAHNER, Mary Mother of the Lord, 87.

²⁶⁵ Vgl. ebd. 75.

²⁶⁶ Vgl. G. GRESHAKE, Maria-Ecclesia, 289.

²⁶⁷ Ich habe da gemeint, dass theologische Grundgedanken über die Aufnahme Mariens in den Himmel in der Geschichte langsam gewachsen sind und erst 1950 als Dogma definiert wurden.

²⁶⁸ Vgl. W. KASPER, Maria - Zeichen der Hoffnung, 76.

durch seinen Tod und seine Auferstehung verklärt wurde, hat auch in uns eine Endgültigkeit und Vollendung vor sich.“²⁶⁹ In Christus haben die Glaubenden die sichere Hoffnung, weil Christus von den Toten auferweckt worden ist als der Erste der Entschlafenen (1 Kor 15,20) und er uns den Raum der Verherrlichung geöffnet hat. Sein Eintritt in die ewige Herrlichkeit sowohl im Leib als auch in der Seele führt zu einer leiblichen Gemeinschaft der Erlösten.²⁷⁰

Diese Tatsache lässt erkennen, was und wie in Maria Erlösung geschehen ist. Das Weib vom Gen 3,15 und die Frau aus der Offb 12,1-6 führt Maria, als die typische Repräsentation der erlösten Menschen, in den ganzen Zusammenhang ein. Der fleischgewordene Sohn Gottes selbst ist für Maria, „die Begnadete“ (Lk 1,28), Erlösung und Heil in Fülle geworden, insofern sich in Maria und ihrer Aufnahme, die aus der Gnade vollendet Erlöste, sich das vollkommene eschatologische Ereignis der Erlösung für die Menschheit und Kirche ausdrückt.²⁷¹

3.4.2. Maria, die neue Eva

Durch die Parallele von Maria und Eva hat sich der marianische Charakter in den Gedanken der Gläubigen in der Kirche durchgesetzt. Die Selige Jungfrau Maria wird als neue Eva dargestellt, im Gegensatz zur ersten Frau des Alten Testaments, durch welche, nach Alexander Schmemmann, der Rahmen des ganzen Mysteriums bestimmt wurde z.B. die Beziehung zwischen Gott und der Welt (kosmologisch), zwischen Gott und seinem auserwählten Volk (Heilsgeschichte), zwischen Gott und der Kirche (Ekklesiologie) und schließlich der Vollendung aller Dinge in Gott (Eschatologie).²⁷²

Mehrere Kirchenväter wie Justin, Irenäus, Ambrosius und Augustinus²⁷³ haben davon gesprochen. Irenäus von Lyon bezeichnet Maria wegen ihres Gehorsams als

²⁶⁹ K. RAHNER, Kirche und Mensch, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. II, Zürich [u.a.] ⁸1968, 225.

²⁷⁰ Vgl. K. RAHNER, God, Christ, Mary and Grace, 226.

²⁷¹ Vgl. SW.9, 269-271, 283.

²⁷² Vgl. A. SCHMEMMANN, Die Mutter Gottes, Übers. von M. PAVLÍKOVÁ/C. CAPOL, Freiburg 2010, 83f.;

Vgl. B. FORTE, Maria, Mutter und Schwester des Glaubens, Übers. von M. HUBER, Zürich 1990, 115.

²⁷³ Vgl. F. COURTH, Mariologie. Maria, die Mutter des Christus, 306.

„*causa salutis* für das ganze menschliche Geschlecht,“²⁷⁴ die den Ungehorsam der Eva gut macht. Die Worte des heiligen Ephraim des Syrers lauten dazu: „Da sie (noch) Jungfrau war, hat Eva sich bekleidet mit den Blättern der Schmach. Deine Mutter legte, da sie Jungfrau war, das Kleid der Herrlichkeit an, das für alle reicht“. So drückt Ephraim in seinen *Hymnen de Nativitate*, Absatz 17 die Größe der heilbringenden Zustimmung Mariens aus, die die Inkarnation Jesu Christi verwirklicht hat und die Wahl von Eva überholt hat.²⁷⁵

In der Tradition der Kirchenväter wurde Maria als „Zweite Eva“ mit Rücksicht auf ihre freiwillige Selbsthingabe an das Werk unserer Erlösung von der Kirche bezeichnet. Das Zweite Vatikanum hat dazu erklärt, dass das Heilsereignis der Menschwerdung Gottes mit ihrer vollen Zustimmung durchgeführt wurde: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast“ (Lk 1,38), womit die Auswirkung des Ungehorsams Evas aufgehoben wurde. Im Glauben und Gehorsam ist sie die neue Eva, die mit dem Zweifel nicht verfälscht wurde; stattdessen gebar sie einen Sohn, an dessen Geburt und Erziehung sie an der mütterlichen Liebe teilnimmt (vgl. LG 63). Daher wurde Maria als der not-wendige Fall der vollendeten Erlösung, „der Typ und die vollkommene Repräsentation der Kirche“ nachgewiesen, weil sie in vollkommener und entscheidender Weise für alle anderen Glieder der Kirche ein „wirksam gewordenen Glied“ geworden ist.²⁷⁶

Ihre entscheidende Funktion in der Heilsgeschichte als die Erlöste und Empfangende der Gnade Gottes wurde laut K. Rahner von der Vorstellung Mariens als der „zweiten Eva“ noch deutlicher unterstrichen. Die Schriftstellen von Gen 3,15 und Offb 12,1-6 deuten gemeinsam auf Maria hin, die, als die erste der Erlösten der Kirche, als die Vertreterin der erlösten Mitglieder erscheint. Das Grußwort des Engels Gabriel, „Begnadete“ (Lk 1,28) wurde von Gott selbst an Maria im Sinn „die aus Gnade

²⁷⁴ B. ALTANER/A. STUIBER (Hgg.), *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg. Basel. Wien ⁸1978, 115.

²⁷⁵ Vgl. S. EPHRAEM, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, Übers. von BECK, Edmund (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 187, *Scriptores Syri* 83) Louvain 1959, 80.

²⁷⁶ Vgl. SW.9, 268.

vollendet Erlöste“ gesprochen. Das heißt, dass die heilswirkende Gnade Gottes für Maria Erlösung und Heil in Fülle geworden ist.²⁷⁷

3.4.3. Maria, der erste vollkommene Mensch

Wenn von Maria gesprochen wird – sowohl als Mutter als auch als Gläubige – wird deutlich, dass „das unbegreiflichste und unüberbietbare Werk der Gnade Gottes“²⁷⁸ Maria „zur vollendet Erlösten und zur Repräsentantin der vollkommenen Erlösung“²⁷⁹ machte und ihr damit eine wichtige Rolle in der Heilsökonomie zukommt. Laut J. Ratzinger wird, wo der Gnade nicht widerstanden, sondern mit dem bedingungslosen „Ja“ angenommen wird, die Gnade in ihrer Totalität zu Wirklichkeit, wo der Tod seine Macht verliert.²⁸⁰ Die Darstellung Mariens als vollkommenen Menschen bedeutet keineswegs Übermenschlichkeit. Sie ist nur vor uns in einen Zustand der Herrlichkeit eingegangen, zu dem alle Gläubigen schließlich berufen sind, und zwar bei der Auferstehung verklärt und leiblich in den Himmel aufgenommen zu werden. Maria, die aufgenommen wurde in den Himmel mit Leib und Seele, ist also ein Beispiel für jene Menschen, die wie Paulus voraussagte: „Wir werden nicht alle sterben, aber wir werden alle verändert werden“ (1 Kor15,51).

Dem Dogma entsprechend wird klar, dass der ganze Mensch Maria²⁸¹ gerettet und vollendet ist, weil Leib und Seele ungetrennt geblieben sind. Deshalb kann leibhaftige Vollendung als vollkommene Vollendung angesprochen werden. Die endgültige Erlösung verwirklicht sich im Glauben und im Fleisch der Jungfrau Maria. Das heißt, die Aufnahme Mariens in den Himmel offenbart die Vollendung der Menschen mit Leib und Seele.²⁸² Dazu ist festzustellen, dass die Kirche immer geglaubt hat, dass in ihr die Erlösung, die *in ihr und durch sie* in der Welt stattgefunden hat, ihre volle und

²⁷⁷ Vgl. ebd. 269f.

²⁷⁸ K. RAHNER, Gott, Christus, Maria, Gnade, 242f.

²⁷⁹ Ebd. 249; Vgl. K. RAHNER, Mary, Mother of the Lord, 89.

²⁸⁰ Vgl. R. HANGLER, Jubel, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, Ratzinger - Studien, Bd. 9, Regensburg 2016, 194.

²⁸¹ Nicht eigentlich sind Seele und Leib vollendet, sondern der eine Mensch als Seele und Leib aufgenommen in die himmlische Herrlichkeit. Vgl. SW.9, 329; Vgl. G. GRESHAKE, Maria-Ecclesia, 293.

²⁸² Vgl. ebd. 328f.

radikalste Vollkommenheit erreicht hat.²⁸³ Man ersehnt darin leibliche Auferstehung und das ewige Leben.²⁸⁴ Daher wird die Aufnahme Mariens als Feier der vollendet Erlösten verstanden.

3.4.4. Maria, die Frau aus dem Volke

Die Kirche bekennt die makellose Empfängnis Mariens, die aber nicht als ihr privates Privileg verstanden werden darf. Denn sie hat alle ihre Gnade empfangen „als das Geschenk der unbegreiflichen Gnade des Vaters im Sohn ihres Schoßes.“²⁸⁵ In diesem Sinn soll man die kirchliche Terminologie der „Mitwirkung“ mit der Gnade Gottes (vgl. DH 339; 379; 397) verstehen. Ihr Mitwirken mit der Gnade besteht in ihrem Glauben und dem *Ja* der heiligen Jungfrau zur Menschwerdung des Logos, durch ihr Leben und unter dem Kreuz.²⁸⁶ Ein *Ja* aller Glieder des Leibes Christi hat die gleiche Bedeutung wie das *Ja* Mariens, wenn dieses *Ja* im Glauben zum Heil gereicht, d.h. in diesem Sinne, wie ein Akt Mariens in seiner Wirkung für alle heilsbedeutsam war;²⁸⁷ im gleichen Sinne soll Maria, nach J. Ratzinger, als der Typus des alten Israel und der Kirche verstanden werden.²⁸⁸ Daher sollte darauf geachtet werden, wenn man sich mit Mariologie beschäftigt, dass Maria im Kontext der Kirche, des Leibes Christi, untersucht wird.²⁸⁹ Es ist nur „die Kirche als Ganzes,“ die Maria ihre Wirklichkeit gibt. Folglich ist niemand verpflichtet, sich selbst nur als eine fehlerhafte Wiederholung dessen zu betrachten, was in Maria als Individuum perfekt verwirklicht worden war. Andernfalls kann Mariologie als alleinige Zuschreibung an Maria kritisiert werden, weil einem einzelnen Menschen zugeordnet wird, was in Wirklichkeit nur in der „Menschheit als Ganzes“ realisiert werden kann.²⁹⁰

In dem Apostolischen Schreiben von Paul VI., *Marialis Cultus*, wird der Vorzug Mariens vor allen anderen Geschöpfen betont. Maria, „die neue Frau, steht neben

²⁸³ Vgl. K. RAHNER, Gott, Christus, Maria, Gnade, 242.

²⁸⁴ Vgl. K. RAHNER, Mary Mother of the Lord, 90.

²⁸⁵ K. RAHNER, Gott, Christus, Maria, Gnade, 242; Vgl. G. GRESHAKE, Maria-Ecclesia, 282f.

²⁸⁶ Vgl. SW.9, 265.

²⁸⁷ Vgl. ebd. 260, 266f.

²⁸⁸ Vgl. HANGLER, Jubile, Tochter Zion, 182f.

²⁸⁹ Vgl. G. GRESHAKE, Maria-Ecclesia, 310.

²⁹⁰ Vgl. K. RAHNER, Faith and Ministry, 214; Vgl. G. SÖLL, Mariologie, 230.

Christus,²⁹¹ die nur als Mutter des fleischgewordenen Logos eine Sonderstellung einnimmt. Ihr göttlich-menschlicher Sohn, Jesus Christus, erhebt sie über alle anderen, so dass ihr „den Vorrang vor allen anderen himmlischen und irdischen Geschöpfen“ (MC 56) haben wird. Doch in solcher Weise angedeutete Mutter-Sohn Verhältnis soll die Menschlichkeit Mariens nicht aufheben. Der Theologe G. Greshake folgt K. Rahners Gedanken, dass Maria in der Nähe von uns „armen Sündern“ bleibt. Die Differenz zwischen Maria und den übrigen Menschen hat nicht ein so gewaltiges Gewicht,²⁹² aber dennoch besteht ein Unterschied, so argumentiert W. Beinert, und zwar „in der Spezifität und Außerordentlichkeit.“²⁹³

3.4.5. Indizien für den Beginn der letzten Dinge

Es ist offensichtlich, dass man die Aufnahme Mariens in den Himmel mit Leib und Seele zusammen mit der Auferstehung des Herrn betrachten darf und diese als Erstlingsfrucht der Auferstehung verstanden werden kann. Weil Maria, der „notwendige Brückenkopf, damit die Brücke zwischen ihm [Gott] und seiner Schöpfung zustande kommen kann“,²⁹⁴ zur Welt und zu uns gehört und auch als *Assumpta* zu uns gehörend bleibt, kann die Vollendung Mariens als „Teil des Anfangs der letzten Dinge der Welt“ gesehen werden. Obwohl sie vor allen anderen die Selige und Seligzupreisende repräsentiert, ist die erbarmende Tat Gottes an ihr, unsertwegen und um unser Heiles willen geschehen. Denn in ihrer Vollendung offenbart sich die Zukunft des Himmels auch für uns.²⁹⁵ Dadurch soll unterstrichen werden, dass die Himmelfahrt Mariens mit Leib und Seele, „ein Stück des Beginns unseres Heils“²⁹⁶ oder „der Beginn der Verklärung der Mutter Kirche“²⁹⁷ markiert, worin die Kirche Maria als „ihre eigene Zukunft in der Auferstehung des Leibes“²⁹⁸ erkennt.

²⁹¹ PAUL VI, *Marialis Cultus*, 1974, 57.

²⁹² Vgl. G. GRESHAKE, *Maria-Ecclesia*, 282.

²⁹³ W. BEINERT, „Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung,“ in: W. BEINERT/ H. PETRI (Hgg.), *Handbuch der Marienkunde*, Bd.1, Regensburg 1996, 309.

²⁹⁴ G. GRESHAKE, *Maria-Ecclesia*, 288; Auch Vgl. G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, 472.

²⁹⁵ Vgl. SW.9, 324.

²⁹⁶ Ebd. 325.

²⁹⁷ H. RAHNER, *Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über Das Geistliche Leben*, Innsbruck [u.a.] ²1962, 144.

²⁹⁸ K. RAHNER, *Mary Mother of the Lord*, 92.

3.4.6. Maria, die vollkommen Erlöste

Maria war im ewigen Plan Gottes vorherbestimmt, die Mutter des göttlichen Erlösers zu werden. Durch die schöpferische Kraft des Heiligen Geistes hat die zweite göttliche Person der Dreifaltigkeit das menschliche Fleisch vollständig aus ihrem Leib angenommen. Sie ist die Mutter, nicht nur von Jesus Christus, des Hauptes der Kirche, sondern aller „Lebendigen“,²⁹⁹ die in seinem mystischen Leib, der Kirche, zum Leib Christi werden (vgl. Kol 1, 18; vgl. LG 61). Die Kirche glaubte von Anfang an, dass Maria, die Selige schon vom Beginn ihres Lebens an und von ihrem Ende her als eine in Gott Vollendete war.³⁰⁰ Und sie bekennt immer wieder, dass Maria mit ihrer ganzen Existenz (Leib und Seele) ihre Vollendung bereits erreicht hat. Sie wird immer in Maria diejenige sehen, die eine einzigartige Funktion in der Heilsgeschichte hatte, die ihr eschatologisches Ziel in Jesus Christus fand.

Die eschatologische Bedeutung Mariens hat sich eindringlich und auf eine schöne Weise in Karl Rahners Schriften, besonders in den Texten über das Dogma die Aufnahme Mariens in den Himmel, entfaltet. Die Auferstehung Jesu ist zweifelloso die Grundursache der Aufnahme Mariens in den Himmel. Die Aufnahme Mariens mit Leib und Seele deutet die Möglichkeiten „unserer eigenen Auferstehung mit Leib und Seele“ an.³⁰¹ Darüber hinaus argumentiert K. Rahner von Seiten der anderen, die zusammen mit Jesus am dritten Tag auferstanden waren (vgl. Mt 27, 52-53). Im Falle von Maria muss festgestellt werden, dass die besondere Begnadung, die sie in Form ihrer Unbefleckten Empfängnis, als eine spezifische leibliche Erlösung, erfahren hat - zeitlich vor der Jungfrauengeburt - sich auch auf die sofortige Auferstehung ihres Leibes erstreckte, als sie noch lebte.³⁰² Im Blick auf die Vollendung Mariens stimmt

²⁹⁹ K. RAHNER, Gott, Christus, Maria, Gnade, 242.

³⁰⁰ Vgl. SW.9, 131.

³⁰¹ W. Beinert erklärt der Unterschied zwischen der Auferstehung Jesu und die Aufnahme Mariens ganz klar. Er sagt, dass Inkarnation und Erhöhung Jesu selbstmächtige Tat des Logos sei, aber an Maria geschehe dies rezeptiv - passivisch durch Gott. Vgl. W. BEINERT, „Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung,“ 308f.

³⁰² Vgl. K. RAHNER, Gott, Christus, Maria, Gnade, 244f., 249.

G. Greshake K. Rahners Argumenten zu, dass „das ganze Sein des Menschen,“ worin auch das des Leibes begründet ist, über den Tod hinaus geht.³⁰³

Maria empfangt sichtbar und ungreifbar das inkarnierte Wort Gottes und ist so die bedeutendste und repräsentative Figur unter den Menschen für die äußerlich sichtbare Geschichte der Erlösung. Gleichzeitig akzeptierte Maria voll und ganz ihr einzigartiges Amt in der Heilsökonomie, das sie in ihrem persönlichen Leben realisierte, und zwar in Form einer bedingungslosen totalen Hingabe im Glauben. Sie empfing Jesus Christus, unseren Erlöser, durch die Zustimmung ihres Glaubens und in der physischen Realität ihrer göttlichen Mutterschaft. Diese Gedanken veranlassen uns, Maria als einen wirklich typischen Ausdruck der Erlösung in vollkommener Form zu betrachten. Daher ist sie die Repräsentantin aller, die vollkommen sind und erweist sich darüber hinaus als Typus, worin sich Erlösung und Errettung durch Gott vollständig manifestiert.³⁰⁴ Es geht darum, dass Maria „die in vollkommenster Weise Erlöste in reinsten und vorbildlichster Weise ist.“³⁰⁵ Die Kritik an K. Rahner in Bezug auf die protestantische Ablehnung der Mariendogmen und ihre wichtige eschatologische Bedeutung, wird dahingehend interpretiert, dass das Dogma einen bereits existierenden Heilszustand bestätigt, an den wir glauben und der in seiner ganzen Fülle von Maria erfüllt wird.³⁰⁶ Also hat Karl Rahner guten Gründe gehabt, festzustellen, dass die Vollendung des Menschen mit seinem Leib geschieht, wie diese schon in Maria durch ihre Anwesenheit in Himmel mit Leib und Seele erfüllt wird.

Resümee und Bewertung

In der Interpretation des Dogmas von 1950 erarbeitet K. Rahner aus der Christologie die Grundlage, um eine totale leibliche Vollendung, die Gott in und durch Maria geoffenbart hat, zu erläutern. Im bedingungslosen Glauben Mariens und in ihrer Mitwirkung mit der empfangenen Gnade Gottes, hat Maria einen durchlässigen Raum für Gottes Liebe zur Welt geschaffen. Ihr Glaubensleben, das vom Anfang ihres Lebens

³⁰³ Vgl. G. GRESHAKE, *Maria-Ecclesia*, 290f.

³⁰⁴ Vgl. K. RAHNER, *Mary Mother of the Lord*, 36f.

³⁰⁵ SW.9, 326.

³⁰⁶ Vgl. K. RAHNER, *Gott, Christus, Maria, Gnade*, 252.

bis unter dem Kreuz (sicher noch weiter bis zu ihrem Tod hin) lebendig blieb, findet eine totale leibliche Vollendung, die als Konsequenz der Auferstehung Christi und als Teil des Anfangs des „Anbruchs der neuen, vollendeten Welt“³⁰⁷ zu deuten ist. Sie treibt den Glauben an die Auferstehung zu seiner Klimax hoch, sodass er einen Horizont aufreißt, der die Immanenz von Welt und Geschichte überschreitet. Es wird eine Hoffnung nach individueller und kosmischer Weise gesetzt, die mit der Verwundbarkeit und Fragilität des Lebens in dieser Welt kontrastiert.³⁰⁸

Die mariologischen Ansätze Karl Rahners in Bezug auf die Aufnahme Mariens beantworten Fragen nach Inhalt und Würdigung des jüngsten Dogmas einerseits und nach der besonderen Stellung und Bedeutung Mariens in der Heilsgeschichte andererseits. Letztere entwickelt eine Tragweite, die jeden von uns berührt. Durch Karl Rahners theologische Deutungen wird die Persönlichkeit Mariens bzw., ihre „Stellvertretung für [das] Volk Gottes im Glaubenden *Ja*-wort zum Willen des Herrn“³⁰⁹ nicht in Dunkel gehüllt, sondern enthüllt. K. Rahner hat in seinem Bemühen das jüngste Dogma inhaltlich aufzuhellen, gute Arbeit geleistet. Doch könnte man - durch seine Erklärungen „Maria, als die vollendete Erlöste“ bedingt - an der wesenhaften Erwählung Mariens, als *Thoeotokos*, zu sehr abgelenkt werden.

³⁰⁷ J.-H. TÜCK, Gott in der Krise. Die Corona Pandemie als theologische Herausforderung, in: *Communio* 21/3 (2021) 243-257, 257.

³⁰⁸ Vgl. G. GRESHAKE, *Maria-Ecclesia*, 300; Vgl. J.-H. TÜCK, Gott in der Krise, 257.

³⁰⁹ K.-H. MENKE, *Fleisch Gewordenen aus Maria*, 161.

Kapitel 4

Verortung der eschatologischen Sicht Rahners in der Gegenwart

In Übereinstimmung mit den dogmatischen Aussagen über den christlichen Glauben wird gezeigt, dass „ein radikalisiertes anthropologisches und transzendentes Denken eine Vermittlung zwischen der Transzendenz Gottes und der menschlichen Heilsfrage leisten kann.“³¹⁰ K. Rahner hat mit seiner transzendental-anthropologischen Methode - die den „zentralen Punkt der K. Rahnerschen Denkweise ausmacht“³¹¹ - das Dogma des Jahres 1950 gründlich beleuchtet und dabei versucht, dem Selbstverständnis der heutigen Menschen zu entsprechen. Er bemühte sich den Inhalt des Dogmas aufzuklären und viele offene Fragen, die in der vorliegenden Arbeit behandelt wurden, zu beantworten. Trotz verschiedener Widerstände seitens der Kritik seiner, das Dogma betreffenden, Gedankengänge³¹² wurde seine Arbeit als eine nachvollziehbare Theologie, die von der Wahrheit nicht abweicht, anerkannt. Im Zuge seiner Erklärung des *Assumptio* Dogmas werden von ihm viele Glaubenswahrheiten abgehandelt, worunter der Inhalt des jüngsten Dogmas, seine Eschatologie, d.h. die Hoffnung der Menschen auf eine ewige Zukunft, herausragt.

Die Hoffnung auf eine ewige Zukunft wird eine transformierende Wirkung in der Praxis haben,³¹³ welche durch die anthropologische Methode K. Rahners in der Auslegung des jüngsten Dogmas verdeutlicht wurde. In der Assumpta wird die Rede über die eschatologische Haltung des Christen nicht bloß als abstrakter, sondern als konstituierender Faktor in den Herzen der Menschen wahrnehmbar. Weil die

³¹⁰ F. COURTH, Mariologie. Maria, Die Mutter des Christus, 48.

³¹¹ K. -H. WEGER, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg – Basel – Wien 1978, 18.

³¹² Vgl. SW.9, XXXI.

³¹³ Vgl. M. VEKATHANAM, Life and Afterlife. The God of Fulfillment, Bangalore 2010, 37,38.

eschatologischen Erwartungen im Glauben und in der Theologie enthalten sind,³¹⁴ wird es immer sinnvoll sein, sich mit den dynamischen Auswirkungen des Dogmas in der Gegenwart auseinanderzusetzen.

4.1. Heilswirkende Gnade

Gnade ist laut K. Rahner, „die Ermöglichung eines personal-übernatürlichen Handelns mit Gott.“³¹⁵ Wenn die Einheit von Fleisch (die Wirklichkeit des Menschen oder der Materie) mit der Gnade wirklich realisiert ist, dann kann das Fleisch seine Vollendung erlangen. Diese Tatsache ist in der Jungfrau Maria vollkommen und endgültig geworden.³¹⁶ Wie mit dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi die Erlösung allein durch Gnade geschieht, so soll die heilsgeschichtlich bedeutsame Stellung Mariens in der Heilsökonomie als Wirkung der göttlichen Gnade an Maria wahrgenommen werden.³¹⁷ Die Wirkung der Gnade Gottes war für Maria ganzheitlich und lebensumgreifend. Ihre Miterlöserschaft wird von der Gnade Gottes allein gewirkt, weil sie „von Gott, durch Christi Gnade allein, geschenkte Mitarbeiterschaft mit Gott ist, ...die auf dem einzigen Fundament der unzerteilten Gnade Christi beruht.“³¹⁸ Auch ihr Tod ist ein Geschehen der Gnade, weil ihr Tod als ein Fallen in die Hände des lebendigen Gottes im Glauben zu verstehen ist.³¹⁹ Deshalb kann der Tod als Verfügung über das Ganze des Lebens nur in der Gnade Christi geschehen. Vor allem gehört Ihr freies „Ja!“ selbst zur Gnade, die im Menschen heilsam wirken kann.³²⁰ Darüber hinaus zeigt K. Rahner auf, dass die Auswirkung der Gnade in allen und verschiedenen Momenten, das Glaubensleben Mariens umfasste. Deshalb beinhaltet sein fundamentaler Satz, „Maria ist die in vollkommenster Weise Erlöste“³²¹ auch die

³¹⁴ Vgl. K. RAHNER, Mary, Mother of the Lord, 23-25; SW. 9, 323; Vgl. G. SÖLL, Mariologie, 231; Vgl. A. DITTRICH, Mater Ecclesia. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels, Würzburg 2009, 753.

³¹⁵ SW.9, 148.

³¹⁶ Vgl. ebd. 330f.

³¹⁷ Vgl. ebd. 161, 251-270, 503; Vgl. G. L. MÜLLER, Maria-Die Frau im Heilsplan Gottes, 61-63, 100; Vgl. MAYER, Karl Rahners Mariologie, 211.

³¹⁸ SW.9, 705; Vgl. A. DITTRICH, Mater Ecclesiae, 752.

³¹⁹ Vgl. SW.9, 422.

³²⁰ Vgl. ebd. 256, 422.

³²¹ Ebd. 275.

Tatsache, dass Maria, „die aus der Gnade vollendet Erlöste,“³²² sei. Dennoch bleibt als zukünftige Herausforderung bestehen, das Thema Gnade im Verhältnis zur Freiheit in Bezug auf die Gottesmutter Maria, in weiteren Forschungen zu hinterfragen.

Dazu muss angemerkt werden, wie G. Greshake meint, dass Vollendung der Freiheit einen Akt der Selbstbegrenzung enthält, wie Gott selbst seine eigene unermessliche Freiheit begrenzt. Diese eigene Begrenztheit ist die göttliche Freiheit selbst (*gratia increata*), die zur wahren Freiheit erwirkende Gnade Gottes gehört.³²³ Sie ist die befreiende Freiheit, die in der inneren und äußeren Befreiung des Menschen von der Sünde wirksam wird. Gott schenkt die befreiende Freiheit in Jesus Christus, der die befreiende Freiheit Gottes in Person ist. Daher ist alles Bemühen, das sich an Jesus Christus orientiert, und durch seinen Geist unterstützt wird, ein Ort christlicher Freiheit. Daher wird diese Freiheit unsere Natur nicht einschränken, sondern auf die endgültige Zukunft im Reich Gottes hinweisen, wo volle Freiheit herrscht.³²⁴ In diesem Sinne soll die Freiheit Mariens in ihrem freien *Ja* erfüllt gesehen werden.

Kurz gesagt hat Maria die Gnade vor Gott gefunden und die Gnade mit ihrem Fleisch geeint. Sie hat in ihrem Leben nichts mit der Welt zu tun gehabt, sondern nur mit der göttlichen Gnade.³²⁵ Die *Assumpta* kann aufzeigen, dass die Einheit von Natur und Gnade im realen Umgang mit einer Person möglich ist, ohne dass die Natur durch die Gnade determiniert wird, und auch das Fleisch kein „Hindernis, sondern zum *cardo salutis*“³²⁶ werden kann.

4.2. Integrität des Menschen

Als Papst Franziskus an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte des christlichen Heils geschrieben hat, äußerte er, dass das Heil die Integrität des Menschen betrifft: „Das Heil ... betrifft ... nicht nur unser Inneres, sondern unser

³²² Ebd. 270.

³²³ Vgl. G. GRESHAKE, Freiheit als Gnade. Eine Skizze, Gregorianum, 2004, Vol. 85, No.3 (2004), 427-444, 434-436.

³²⁴ Vgl. ebd. 440-443; Vgl. G. GRESHAKE, Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Einführung, Regensburg 2004, 27, 98f, 145-148, 164-169, 173; Vgl. BENEDIKT XVI., Verbum Domini, 2010, 27f; Vgl. DH 1554.

³²⁵ Vgl. SW.9, 546, 331f, 503.

³²⁶ Ebd, 333; Vgl. G. L. MÜLLER, Maria-Die Frau im Heilsplan Gottes, 61.

ganzes Menschsein. Die ganze Person, Leib und Seele, ist nämlich durch die Liebe Gottes nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen, und sie ist berufen, in Gemeinschaft mit ihm zu leben.³²⁷ Wir sind als Leib und Seele geschaffen und berufen, ihre volle Integration anzustreben, um damit unseren Schöpfer zu erreichen. In der Entwicklungsgeschichte des Dogmas wird für eine ganzheitliche personale Vollendung Mariens als „ganz und ungeteilt bei Christus“ immer wieder plädiert.³²⁸ In Hinblick der *Assumptio* Mariens mit Leib und Seele wurde von K. Rahner bestätigt, dass „der Mensch berufen [ist], mit Leib und Seele in das Leben Gottes und seine eigene Herrlichkeit einzugehen.“³²⁹ Man kann seine/ihre Einheit als ganzer Mensch, eben wie Maria, mit dem Tod nicht verlieren, sondern wird diese Einheit für immer beibehalten.

Die Assumpta, die vollendet Erlöste nach Seele und Leib, fördert also den menschlichen Wert und konstituiert Respekt für den ganzen Menschen.³³⁰ Das menschliche Leben wird hoch bewertet, wenn es [das menschliche Leben] vollkommen dafür eingesetzt wird, „den Willen des himmlischen Vaters zu erfüllen und für das Wohl der Mitmenschen zu wirken“ [MD 42]. Die Würde des Menschen wird, nach der *Assumptio*, im tiefsten Sinn durch einen bleibenden Präsenz des Leibes nach dem Tod begründet. Demnach ist der Leib keine Sache, die der Vergänglichkeit unterworfen ist. Laut K. Rahner ist der Leib „...the historical, concrete reality and revelation of the free person who is realized in it and works within it for the finality of its freedom.... They (Redeemed ones) are so with their concrete history, with their whole bodily nature in which alone a person is truly himself. He is not a „ghost," not a „soul" but a human being completely saved.“³³¹ Deshalb soll man den Menschen als ein Ganzes, als eine Einheit im Sinne K. Rahners, betrachten, wie er in seiner Arbeit über das Dogma der *Assumptio* herausarbeitete. Daher wird eine Kirche, die „mit der Totalität des

³²⁷ FRANZISKUS, Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben *Placuit Deo* an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte des christlichen Heils, 6. Februar 2018, 7.

³²⁸ Vgl. F. COURTH, Mariologie. Maria, Die Mutter des Christus, 379, 381.

³²⁹ SW.9, 558; Vgl. F. COURTH, Mariologie. Maria, Die Mutter des Christus, 516.

³³⁰ Vgl. G. SÖLL, Mariologie, 230.

³³¹ K. RAHNER, Das Große Kirchenjahr, 350f.

Menschen ernstgemacht hat,³³² lebendig bleiben und nicht eine bloße geistige Kirche in einer idealen Welt repräsentieren.

4.3. Sieg der Hoffnung in der Ohnmacht des Menschen

K. Rahner hatte seine gegenwärtige und die künftige Zeit richtig verstanden, als er meinte, dass heute eine Gedankenwelt existiere, die menschliches Fleisch und Blut sowohl vergöttert als auch hasst. Demgegenüber predige die Kirche nicht bloße abstrakte Wahrheiten, sondern Tatsachen, die den Menschen widerfahren sind, nicht nur Christus selbst, sondern allen, die der Erlösung bedürfen.³³³ Als fünf Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg herausfordernde Fragen nach Leben, Tod und Ewigkeit aufgeworfen wurden, gab das jüngste Dogma der Welt neue Hoffnung. Die herausfordernden Fragen nach Leben, Tod und Ewigkeit verfolgen unser einundzwanzigstes Jahrhundert immer noch auf unterschiedliche Weise. Vor allem in der problematischen Zeit der COVID-Krise spürt der Mensch, dass er in seinem Leib verletzlich ist. Dieser trägt unsere Sterblichkeit, unsere menschliche Gebrechlichkeit und unsere körperlichen Leiden. Weil wir nach göttlichem Bild geschaffen (Gen 1,26) sind, wird unser Schicksal „die Auferstehung des Leibes“ beinhalten, wie im Glaubensbekenntnis bekannt und in Maria auf vollkommene Weise erfüllt wird.

K. Rahners Interpretationen und Erklärungen decken sich auch mit der Ansicht moderner Theologen, wenn z.B. H. Hoping die katholische Hoffnung auf Erweckung als eine Tatsache bekräftigt, und zwar in der Form, dass unser sterblicher Körper „in die Gestalt seines verherrlichten Leibes“ (Phil 3, 21) verwandelt werden wird.³³⁴ Damit fällt die dualistische Idee von Materie und Geist. Hoping meinte dazu weiter: „Auferweckung bedeutet keine Reanimation, sondern Transformation, Verwandlung aus der Niedrigkeit des Fleisches in die verklärte Gegenwart des ewigen Gottes. [Diese

³³² H.U. v. BALTHASAR, Maria in der Kirchlichen Lehre Und Frömmigkeit, in: J. RATZINGER /H.U. v. BALTHASAR (Hg.), Maria. Kirche im Ursprung, Freiburg ⁶2010, 150; Vgl. G. GRESHAKE, Maria-Ecclesia, 290; Vgl. SW.9, 506.

³³³ Vgl. K. RAHNER, Mary. Mother of the Lord, 90-92.

³³⁴ Vgl. H. HOPING, Jesus aus Galiläa - Messias und Gottes Sohn, Freiburg – Basel – Wien 2019, 143.

Verwandlung bedeutet] die Rettung des menschlichen Lebens in seiner körperlichen Vergänglichkeit, Gebrechlichkeit und Verwundbarkeit.“³³⁵ Dadurch könne vollendet werden, was in der leiblichen Auferstehung Jesu als der Beginn der Verwandlung alles sterblichen Lebens begonnen wurde. Diese Verwandlung sei durch die Aufnahme Mariens, als der ersten der Erlösten und als Repräsentantin gebrechlicher Menschlichkeit, zuerst und bereits geschehen. Durch die Definition des jüngsten Dogmas erhofft die Kirche für dunkle Zeiten und Krisen, dass im Sinne der Assumptio, offenbar wird, „für welch erhabenes Ziel wir nach Leib und Seele bestimmt sind“ [MD 42]. Nach K. Rahner werden die pilgernden Erlösten den Lobgesang auf Erden darauf anstimmen, dass „auch sie (die Erlösten) selbst und der Ertrag all der Geschichte von Finsternis, Jammer und Sünde eingehen in das Erbarmen Gottes, ... weil dieser selige Ausgang aller Dinge in Maria schon begonnen hat.“³³⁶ So wird das Assumptio Dogma als ein Leuchtturm der Hoffnung die Dunkelheiten der Welt erhellen.

Allerdings darf die Assumptio nicht von der Ohnmacht der Menschen getrennt gedacht werden, wie man die *memoria resurrectionis* nie von der *memoria passionis* trennen kann, weil „die Passion [Jesu] Ausdruck einer Liebe“³³⁷ ist, worin der Tod zum Leben verwandelt wurde. Wer die Rede von der Auferweckung Christi von der „Gottverlassenheit des Sohnes“ am Kreuz trennt, der hat „nicht das Evangelium, sondern einen archaischen Siegermythos“³³⁸ im Blick, meint dazu Johann Baptist Metz. Deshalb soll es als Gefahr verstanden werden, wenn „die christliche Hoffnung nicht auf der Auferstehung des gekreuzigten Jesus beruht, eines Jesus, der in seinem Tod mit den Gottlosen und Gottverlassenen identifiziert wurde.“³³⁹ Assumpta versteht sich als Hoffnung für den vergänglichen Menschen, weil sie bezeugt, dass „death is not the last word – rather that it is our last word, but not God’s.“³⁴⁰ Durch das

³³⁵ Ebd. 143.

³³⁶ SW.9, 326.

³³⁷ J.-H. TÜCK, Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg – Basel – Wien 2014, 419; Vgl. J.-H. TÜCK, Gott in der Krise, 256.

³³⁸ J. B. METZ, *Memoria Passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg – Basel – Wien 2006, 60.

³³⁹ R. BAUCKHAM, Emerging Issues in Eschatology in the Twenty First Century, in: J. L. WALLS, (Ed.) The Oxford Handbook of Eschatology, New York 2008, 917; Vgl. J.-H. TÜCK, Gott in der Krise, 257.

³⁴⁰ K. RAHNER, Das Große Kirchenjahr, 351.

Glaubensbewusstsein von der totalen leiblichen Vollendung in der Assumptio, im Sinne K. Rahners, wird die eschatologische Hoffnung der vergänglichen Menschen auf ein vollkommenes und ewiges Leben, wachgehalten. Auf dieser Weise können Passivität und Ohnmachtsgefühle wirksam überwunden werden.

4.4. Assumpta gegen wissenschaftlichen Futurismus

Das Bemühen um eine wissenschaftliche Erforschung der Welt und der Verbesserung der Lebensumstände gehört zum Wesensverständnis des Menschen. Und das ist gut so. Doch gleiten in der modernen Welt die Bemühungen, irdisches Leben zu verlängern und zu verbessern, d.h. ein erhöhtes Verlangen nach der Selbst-Entwicklung, „*länger, gesünder und besser* zu leben,³⁴¹ nicht selten in hypertrophe Geleise. So wurde das Bild eines wissenschaftlichen Futurismus entwickelt, der vorsieht, dass die Menschheit bald von Post-Menschen abgelöst wird. Dies impliziert, dass einerseits die technologische Überlegenheit des Menschen Kreaturen hervorbringen werde, die als neue menschliche Spezies betrachtet werden müsse und andererseits, dass durch die künstliche Intelligenz zerstörerisch Kräfte freiwerden könnten, die sich gegen den Menschen richten. Diese modernen Versuche, die Wirklichkeit weltimmanent zu steuern, steht im krassen Widerspruch zu dem, was die christliche Eschatologie von der transzendenten Kraft Gottes erwartet.³⁴² Dieser moderne Gestaltungswille wurde von der Enzyklika *Spe Salvi* gut analysiert und verworfen als eine menschliche Bemühung für ein Reich Gottes, wo der Kirchenglaube durch eine Ersatzreligion, d.h. durch den bloßen Vernunftglauben abgelöst wird [vgl. SS 19]. Es kann diagnostiziert werden, dass die gegenwärtige Welt in einer permanenten Gotteskrise verharret, die auch vor den traditionellen Religionen und Glaubensbekenntnissen nicht Halt macht.

³⁴¹ O. DÜRR, Mangelhafte Maschinen. Der Mensch im Transhumanismus, in: Melchior. Auf der Suche nach dem Schönen, Wahren, Guten (Nr.14) 2021, 64-65, 64.

³⁴² Vgl. C. ZOTTER, Der Krieg der Zukunft, in: Die Presse (Nr. 22 559), 10. März 2021, 1f; Vgl. R. BAUCKHAM, Emerging Issues in Eschatology in the Twenty First Century, 923-924; Vgl. BENEDIKT XVI, *Spe Salvi*, Nr. 19-22; Vgl. M. REMENYI/J.-H. TÜCK, Die Hoffnung Wachhalten. Versuch über die Enzyklika *Spe Salvi*, 58-82, in: J.-H. TÜCK (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg. Basel. Wien 2013, 69f.

Es existiert ein allgemeiner Grundtenor, etwa in der Weise: „Gott, ja - Religion, nein,“³⁴³ wo man von Gott persönliche Bilder entwirft und darüber redet, was und wie man reden will, aber den biblischen Gott außer Acht lässt.³⁴⁴ Man soll auf diese gegenwärtigen immanenten Vollendungsbemühungen, die am Fortschritt als neuer Gestalt menschlicher Hoffnung festhalten [vgl. SS 20], um eine Vollendung hier und ohne Gott zu schaffen, aufmerksam hinhorchen, weil solche neuzeitlichen Fortschritte³⁴⁵ einer „von der Steinschleuder zur Megabombe“ [und]... „eine Bedrohung für Mensch und Welt“ [SS 22] bedeuten können.

Das jüngste Dogma hält die zeitgenössischen materialistischen Erlösungsvorstellungen generell in Schach und es wird in der Erläuterung des Dogmas argumentiert, dass die Erlösung „hier und jetzt“ möglich sei, weil die Erlösung des Menschen, die durch die schon erfolgten Auferstehung Jesu Christi ermöglicht wurde, in der *Assumptio* der seligen Jungfrau Maria eindeutig vorweggenommen ist. *Assumptio* symbolisiert unseren festen Glauben an die Vollendung, die nicht nur eine künftige innere Chance anzeigt, sondern jetzt schon möglich ist, und zwar dahingehend, dass die ganze Menschheit in das Leben Gottes schon hineingenommen ist.³⁴⁶

Wenn die *Assumptio* als eine jetzt schon verwirklichte Möglichkeit der Vollendung genannt wurde, dann ist die Kehrseite der Medaille auch noch wichtig. Der eschatologische Begriff „noch nicht“ setzt sich jedem menschlichen Versuch der vorzeitigen Verwirklichung des Eschaton entgegen. Bauckham meint dazu: „In this unredeemed world, quasi-eschatological ideologies function merely to obscure the continuing evils and injustices of the world. Countering these ideologies is one way in which eschatology can be contextually and politically responsible in its contemporary context.“³⁴⁷ Aus eschatologischer Sicht lässt sich die gegenwärtige menschlich-soziale Situation auch gut bewerten und gegenüber jenen argumentieren, die politische

³⁴³ J. B. METZ, *Memoria passionis*.70.

³⁴⁴ Vgl. ebd. 70f.

³⁴⁵ Vgl. M. REMENYI/J.-H. TÜCK, *Die Hoffnung Wachhalten*, 72.

³⁴⁶ Vgl. SW.9, 479.

³⁴⁷ R. BAUCKHAM, *Emerging Issues in Eschatology in the Twenty First Century*, 923.

Verantwortung tragen, so Bauckham. Es wird trotz großer Anstrengung nicht gelingen, ein Paradies auf der Erde aufzubauen. Es soll geschenkt werden. Dazu meint K. Rahner, „dass man in Demut und Vertrauen auszublicken (möge) nach dem Reich Gottes, das geschenkt werden soll, anstatt gierig und gewalttätig zu seiner eigenen Züchtigung das irdische Paradies erobern zu wollen.“³⁴⁸ Hier sollte derjenige, der an die geoffenbarte Wahrheit der totalen leiblichen Vollendung nach dem Tod glaubt, sich das Ende aller Dinge nicht als das natürliche und vorhersehbare Ergebnis wissenschaftlicher und nicht-wissenschaftlicher Fortschritte oder Degeneration vergegenwärtigen, sondern als das Eschaton, als das Ergebnis eines mächtigen Aktes Gottes, in dem Gott „alles neu machen wird“ (Offb 21,5).³⁴⁹ So ist die entfaltete Eschatologie in der Assumptio-Arbeit immer bedeutungsvoll, und ihre Bedeutung wächst über eschatologische Sicht K. Rahners hinaus, wie nie zuvor, in dieser Zeit der Pandemie und der künstlichen Intelligenz.

Resümee und Bewertung

„Der Glaube an die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel wird auch den Glauben an unsere Auferstehung stärken und wirksam beleben“ [MD 42]. So formuliert der Text der Bulle das Vertrauen in die formale Verkündigung des jahrhundertelangen Glaubensbewusstseins der Kirche, im Hinblick auf die Aufnahme Mariens in den Himmel mit Leib und Seele, als ihren „konkrete Hoffnungshorizont.“³⁵⁰ Dieser Optimismus der Kirche wurde durch die Auslegung des inhaltlichen Aspektes des Dogmas durch K. Rahner, noch verstärkt. Unser eschatologischer Blick auf die Erlösung soll Hoffnung entstehen lassen, weil trotz der menschlichen Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit unser Leben im Tod nicht zu einem Haltepunkt kommt, sondern weiter in die leibliche, transzendente Realität mit Gott hineinverwandelt wird. Das Bekenntnis der Wahrheit von der Aufnahme der Jungfrau in die Vollendung soll, nach K. Rahner, mehr als ein Ausdruck für die Verehrung gegenüber der Mutter des Herrn sein. Vielmehr sei sie „ein

³⁴⁸ SW. 9, 323.

³⁴⁹ Vgl. R. BAUCKHAM, *Emerging Issues in Eschatology in the Twenty First Century*, 920.

³⁵⁰ A. DITTRICH, *Mater Ecclesiae*, 752.

Bekenntnis zur ewigen Hoffnung³⁵¹ für die Gegenwart, die bewusst in der Praxis des täglichen Lebens gelebt und verankert werden soll.

Im Allgemeinen kann man beobachten, dass wie viele andere Theologen auch, K. Rahner sehr einleuchtend argumentiert. K. Rahner hat die inhärente Eschatologie des Dogmas der Assumptio kompetent erklärt und gleichzeitig ein neues marianisches Grundprinzip vorgeschlagen. Die theologischen Gedanken K. Rahners in seiner Assumptio-Arbeit scheinen auf drei Arten beeinflusst zu sein: a) von der Zeit, die zwei Weltkriege und andere Krisen umfasst, b) durch die Denkweise der abendländischen Theologie des Heils-Individualismus, c) durch den protestantisch-marianischen Minimalismus der Zeit im deutschsprachigen Raum. All diese drei Faktoren erhalten eine bestimmende Rolle bei der Bildung seiner Mariologie, die als eine anthropologische - individuelle - minimale Mariologie zu deuten ist. Seine Argumentation in Bezug auf die allgemeine Eschatologie auf der Basis Mt 27, 52-53 erscheint fast zwingend, obwohl hier schon ein gewisser Nachholbedarf im Hinblick auf die Auseinandersetzung und Begründung seiner Schlussfolgerung bestehen bleibt. Auch fehlen eine genaue Analyse und Auflistung der dazu passenden Überlegungen in den wichtigen theologischen Arbeiten der Vergangenheit. Grundsätzlich ist es seiner mariologisch-eschatologischen Sicht aber in hervorragender Weise gelungen, einen breiteren wahrer Blick, in und durch Maria, für das endgültigen Lebensziel des Menschen zu gewinnen.

³⁵¹ SW.9, 488.

Resümee und Bewertung

Papst Pius XII. verkündete am 1. November 1950 das Dogma der *Aufnahme Mariens mit Leib und Seele in den Himmel* in der Bulle *Munificentissimus Deus*. Es war der Schlussstein in einer jahrhundertlang andauernden Diskussion über die Erlösung Mariens, und zwar in Hinblick auf die Verdienste und Verheißungen Jesu Christi und ihrer besonderen Stellung in der Heilsökonomie. Die Bulle bezieht sich auf die spätere Entwicklung des Dogmas aus geschichtlicher Sicht, und zwar mit Hintansetzung einer ausführlichen Erörterung des theologischen Inhalts. Der verstärkende Einfluss der Bulle auf die Marienfrömmigkeit der Zeit, bei gleichzeitig mangelhafter theologischer Begründung, hat dazu geführt, dass viele die Definition auch nach der Verkündung des Dogmas missverstanden und anzweifeln. Nur eine Offenheit für das jüngste Dogma wird die Wahrheit ans Licht bringen, erklärte K. Rahner, wofür er sich in seiner Assumptio-Arbeit bemüht und plädiert.³⁵² Die Fragen des umfassenderen Feldes der christlichen Eschatologie werden Seite an Seite mit mariologischen Aussagen ins Auge gefasst und in seinem Assumptio-Werk vorgestellt, das dem vorliegenden Text zugrunde liegt. Die unterschiedlichen Ergebnisse und auffallenden Besonderheiten, die den Stellenwert und den Einfluss des Assumptio-Dogmas in der Gegenwart beleben, wurden in der vorliegenden Arbeit ausführlich behandelt und zusammengefasst.

a) Rahner schenkt der Kirche ein neues marianisches Fundamentalprinzip, das Maria in ihrer Integrität als Person umgreift. Ein grundlegendes marianisches Prinzip, das im Gesamtwesen Mariens verwurzelt ist, wird aus einem „konkreten komplexen Begriff von Maria“³⁵³ begründet. Durch sein Grundprinzip, das lautet: „Maria ist die in vollkommenster Weise Erlöste“,³⁵⁴ hält er die sichere Möglichkeit einer vollständigen Erlösung des Menschen aufrecht, die auf der leiblich vollständigen Erlösung Mariens als dem vollkommenen Vorbild beruht.“³⁵⁵ In Bezug auf das grundlegende marianische

³⁵² Vgl. ebd. 302f; Vgl. MATUSCHEK, Konkrete Dogmatik, 45, 47, 139.

³⁵³ SW.9, 249.

³⁵⁴ Ebd. 251, vgl. 285; Vgl. A. MAYER, Karl Rahners Mariologie, 326f.

³⁵⁵ A. MAYER, Karl Rahners Mariologie, 260.

Prinzip behauptet Rahner beharrlich, dass Maria gerade wegen ihrer einzigartigen Beziehung zu Jesus Christus und ihrer zentralen Rolle in der Heilsgeschichte als *Theotokos*, vollkommen erlöst sei. Er betrachtet Maria im Sinn des jüngsten Dogmas als ein aufgerichtetes Zeichen der Hoffnung; doch nicht in „Konkurrenz zu ihrem Sohn.“³⁵⁶ Maria weist nur auf ihren Herrn und Gott als alleinige Ursache und Endziel der Menschen hin.

b) Im Gegensatz zur traditionellen Mariologie, in der Maria von der Menschheit getrennt, ganz in die Nähe der Göttlichkeit positioniert ist, stellt Rahner Maria in eine enge Nachbarschaft zum Menschen, ohne ihre Privilegien zu betonen. Was die Bulle der *Assumptio* als ein besonderes marianisches Privileg zuschreibt [vgl. MD 41], erscheint ihm nur als Vorwegnahme eines allgemeinen Geschehens.³⁵⁷

c) Um den Mangel direkter biblischer Offenbarungen über die Tatsache der *Assumptio* auszugleichen, entwickelt Rahner einen naheliegenden Beweis für die leibliche Auferstehung in den exegetischen Erklärungen zu Mt 27, 52-53, der sein marianisches Prinzip zu rechtfertigen scheint. In beeindruckender Weise argumentiert er mit diesem einzigen biblischen Beweis, Mt 27, 52-53, für die Echtheit der *Assumptio* und die leibliche Auferstehung vor der allgemeinen Auferstehung.

d) Die gesamte historische Entwicklung des Dogmas wurde von Rahner ohne Frage akzeptiert, d.h. dass er die Gegebenheiten keiner historisch kritischen Prüfung unterzog. Sein Bemühen richtete sich vornehmlich auf den theologischen Gehalt des jüngsten Dogmas, um die Schwächen des dogmatischen Textes auszugleichen und den Gläubigen das Verständnis zu erleichtern. Daher blickt er, anders als die Bulle, perspektivisch auf den Inhalt, um die Sache klarer zu sehen, was sich als seine Stärke erweist.

e) In besonderer Weise ist die Theorie der Gnade, die Rahner in der *Assumptio*-Arbeit entwickelt, eine bereichernde Bildvorlage für das unentgeltliche Geschenk Gottes, das

³⁵⁶ A. ZIEGENAUS, Art.: Hoffnung, in: *Marienlexikon* 3, 227f, 228; Vgl. L. SCHEFFCZYK, Maria in der Verehrung der Kirche, 13f.

³⁵⁷ Vgl. L. SCHEFFCZYK, Mariologie und Anthropologie. Zur Marienlehre Karl Rahners, in: D. BERGER (Hg.) Karl Rahner. Kritische Annäherungen, Siegburg 2004, 312f.

an die Geschöpfe aus einem freien Akt Gottes entspringt. Im Hinblick auf die Mitwirkung Mariens an der Erlösung, betont Rahner, dass unsere Erlösung nicht auf dem Fundament der Gnade Christi allein, sondern auch auf der Selbsthingabe an Gott in Freiheit beruht.³⁵⁸

f) In Bezug auf die Mitwirkung Mariens mit der Gnade Gottes, diskutiert Rahner mutig das viel bestrittene Thema *Miterlöserschaft*. Glänzend argumentiert er dahingehend, dass der Begriff *Miterlöserschaft* als „Mitarbeiterschaft“³⁵⁹ verstanden werden soll. Der Begriff Mitarbeiterschaft löst das Problem einer Sichtweise, die Maria auf die gleiche Ebene mit Jesus Christus gestellt haben will. Dennoch bleibt der Begriff erklärungsbedürftig und verlangt eine intensivere Beschäftigung mit den Gedankengängen Rahners.

g) Aus dem Blickwinkel der Assumptio wird auch die Gleichzeitigkeit der Zeit, die zum Äon Christi gehört, greifbar. Auf diesem Hintergrund wird Auferstehung im Tod, Zwischenzustand, sowie der Begriff, „jetzt schon, noch nicht,“ nachvollziehbar.

h) Die kirchliche *Facette* des marianischen Prinzips, die durch Argumente Rahners belebt wurde, ist eine weitere Frucht seiner Arbeit. Er sieht Maria als Erste unter dem Volk Christi. Demnach sind alle Gläubigen, die zu Christus gehören und auch der ganze Kosmos am Ende zur Vollendung berufen, so wie es mit Maria geschehen war. Im Hinblick auf die ökumenischen Brüder fügt Rahner hinzu, dass das jüngste Dogma nur eine neue Fassung des alten Glaubens der Kirche konkretisiert und Maria nur das schon empfangen hat, was alle Christen erwartet. Rahner löst damit viele Fragen auf, die von den ökumenischen Brüdern gestellt werden.³⁶⁰

i) Rahner legt in beeindruckender Weise dar, wie die geglaubte und liturgisch gefeierte Aufnahme der Heiligen Jungfrau Maria, einen weiten Horizont der Hoffnung für jeden Menschen eröffnet. Die Spannung, die Rahners Gedankengänge im Hinblick auf das Dogma in der Gegenwart entstehen lassen, belebt den Alten Glauben der Kirche in

³⁵⁸ Vgl. K. RAHNER, *More Recent Writings*, 185; Vgl. ebd. 308.

³⁵⁹ SW.9,705.

³⁶⁰ Vgl. ebd. 344-345, 497, 562; Vgl. D. MATUSCHEK, *Konkrete Dogmatik*, 151, 181; Vgl. F. COURTH, *Mariologie. Maria, die Mutter des Christus*, 384-385; Vgl. *Marialis Cultus*, 32.

einer neuen Weise. Durch seine Überlegungen gewinnt das Dogma eine Bedeutung, die eine fortdauernde Relevanz und Dynamik enthält.

j) Obwohl Rahner die Frage nach der Auferstehung des Fleisches, die auch im Dogma beinhaltet ist, gerne erläutert, bleibt die Frage nach dem Leichnam, die Frage nach dem Zustand der abgelegten Materie nach dem Tod, ungelöst. Die Frage über die Bedeutung des Leichnams soll offenbleiben, weil diese Fragestellung die menschliche und rein logische Denkweise übersteigt.

Kurz gesagt, errichtet Rahner in der Assumptio Arbeit eine Brücke zwischen Mariologie und Christologie. Er begreift Jesus Christus und die Heilsereignisse, in und durch Maria, auf der Ebene seiner eschatologisch-mariologischen Aussagen. Dabei geht er von der Notwendigkeit aus Maria zu erkennen, um die wahre menschliche Natur Jesu Christi zu verteidigen. Rahners radikale theologische Position zu Maria wurde allgemein in Frage gestellt, als ob er Maria auf ein gering begrenztes mariologisches Gut herunterspielte. Sein Marienbild, als vollkommen erlöste Person im Himmel, sollte jedoch nur seinen tiefen Respekt dokumentieren und eine mittlere Position zwischen „katholischen Maximalismus“ und „protestantischen Minimalismus“ herstellen. Problematisch bleibt allerdings die Tatsache, dass er der Gnadenwirkung im irdischen Leben Marias zu Ungunsten ihrer Freiheit zu viel Gewicht zumisst.

Die Assumptio-Arbeit ist in einem allgemeinen Sinn förderlich, weil Rahner durch seine transzendental-anthropologische Methode das Assumptio Dogma eschatologisch und kohärent vergegenwärtigt. Rahner holt Maria von ihrem hohen Podest auf den Altären und aus der weihraucherfüllten Luft herunter zum Volk. Es ist sein Verdienst, dass sein Bild der erdverbundenen Gottesmutter auch im Vatikanum II zum Tragen gekommen ist. Wenn Maria als diejenige, die mit Leib und Seele Gott in der Ewigkeit preist, der menschlichen Schwäche und der Erdverbundenheit unterworfen ist, dann verkündet Assumptio die grundlegende Wahrheit in einem weiten Horizont: die eschatologische Hoffnung auf Gott. Kurz gesagt, das Dogma wird ein zusätzliches eschatologisches Bewusstsein unter den Gläubigen entstehen lassen, die nach ihrer Hoffnung fragen. So erreicht die Kirche in und durch die Assumpta ein bedeutungsvolles „Da Sein“ für Gott und den Menschen.

Allgemeines Abkürzungsverzeichnis

Art.	Artikel
Bd.	Band
Ders.	Derselbe
D H	Denzinger-Hünemann
d.h.	das heißt
ebd.	ebenda
f.	folgende Seite
Hg./Hgg.	HerausgeberIn/HerausgeberInnen
Jh.	Jahrhundert
Nr.	Nummer
NT	Neues Testament
u.a.	und andere
übers., Übers.	übersetzt, ÜbersetzerIn/ÜbersetzerInnen
usw.	und so weiter
URL	Uniform Resource Locater
v.	von
vgl.	vergleiche
Vol.	Volume
z.B.	zum Beispiel
zit.	zitiert

Literaturverzeichnis

Kirchliche Dokumente

BENEDIKT XVI, *Spe Salvi*, 2007.

— *Verbum Domini*, 2010.

FRANZISKUS, Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben *Placuit Deo* an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte des christlichen Heils, 6. Februar 2018.

Internationale theologische Kommission, *Sensus Fidei* im Leben der Kirche, 2014.

Katechismus der Katholischen Kirche, München: Wien: Oldenbourg [u.a.] 1993.

PAUL VI, *Marialis Cultus*, 1974.

PIUS XII, *Deiparae Virginis Mariae*, 1946.

— *Munificentissimus Deus*, 1950.

— *Mystici Corporis Christi*, 1943.

Second Vatican Council, *Dei Verbum*, 1965.

— *Lumen Gentium*, 1964.

— *Unitatis Redintegratio*, 1964.

Primärliteratur

RAHNER, Karl, *Maria, Mutter des Herrn*, Mariologische Studien. Sämtliche Werke, Bd. 9, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2004, 521 – 525; [Zitat: SW.9].

Ausgewählte Sekundärliteratur K. Rahners

RAHNER, Karl, *Das Große Kirchenjahr. Geistliche Texte*, Freiburg im Breisgau ⁴1987, in: EGAN, Harvey D. (Trans.), *The Great Church Year: The Best of Karl Rahner's Homilies, Sermons, and Meditations*, New York 1995.

— *Faith and Ministry*, in: DERS., *Theological Investigations Vol. XIX* (Original: *Schriften zur Theologie*, übers. von QUINN, Edward) New York ²1983.

— *God, Christ, Mary, and Grace*, in: DERS., *Theological Investigations, Vol. I* (Original: *Schriften zur Theologie*, übers. von ERNST, Cornelius) London ²1965.

- Gott, Christus, Maria, Gnade, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln – Zürich – Köln ⁸1967.
- Kirche und Mensch, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. II, Zürich [u.a.] ⁸1968.
- Mary. Mother of the Lord, (Original: Maria, Mutter des Herrn, übers. von O'HARA, W. J.) Paperback Edition - Wheathampstead 1974.
- More Recent Writings, in: DERS., Theological Investigations, Vol. IV (Original: Schriften zur Theologie, übers. von KEVIN, Smyth) London 1966.
- Theology, Anthropology, Christology, in: DERS., Theological Investigations, Vol. XIII (Original: Schriften zur Theologie, übers. von BOURKE, David) London 1975.

Ausgewählte Sekundärliteratur anderer Autoren

- ALTANER, Berthold, STUIBER Alfred, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg. Basel. Wien ⁸1978.
- BALTHASAR, Hans Urs von, Maria in der Kirchlichen Lehre Und Frömmigkeit, in: RATZINGER, Joseph/ BALTHASAR, Hans Urs von (Hgg.), Maria. Kirche im Ursprung, Freiburg ⁶2010.
- BAUCKHAM, Richard, Emerging Issues in Eschatology in the Twenty First Century, in: WALLS, Jerry L. (Ed.) The Oxford Handbook of Eschatology, New York 2008.
- BEINERT, Wolfgang, Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung, in: BEINERT, Wolfgang/PETRI, Heinrich (Hgg.), Handbuch der Marienkunde, Bd.1², völlig neu bearb. Aufl. – Regensburg 1996.
- Einleitung in die Dogmatik – Theologische Erkenntnislehre, in: DERS., Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholische Dogmatik, Bd. I, Paderborn [u.a.], 1995.
- COURTH, Franz, (Hg.), Mariologie, in: BEINERT, Wolfgang (Hg.), Texte zur Theologie. Dogmatik, Bd. 6, Graz - Wien - Köln 1991.
- Mariologie. Maria, die Mutter des Christus, in: BEINERT, Wolfgang Glaubenszugänge, Bd. II, Paderborn [u.a.] 1995.

- DE FIORES, Stefano, Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit, in: BEINERT, Wolfgang/PETRI, Heinrich (Hgg.), Handbuch der Marienkunde, Bd.1², völlig neu bearb. Aufl. – Regensburg 1996.
- DITTRICH, Achim, Mater Ecclesia. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels, Würzburg 2009.
- EPHRAEM, Syrus, Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania), Übers. von BECK, Edmund (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 187, Scriptores Syri 83) Louvain 1959.
- FORTE, Bruno, Maria, Mutter und Schwester des Glaubens, Übers. von HUBER, Maria, Zürich 1990.
- GANOCZY, Alexandre, Schöpfungslehre, in: BEINERT, Wolfgang (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 1, Paderborn [u.a] 1995.
- GRESHAKE, Gisbert, Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Einführung, Regensburg 2004.
- Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis, Regensburg 2014.
- GRESHAKE, Gisbert/GERHARD, Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, in: RAHNER, Karl/SCHLIER, Heinrich (Hgg.), Quaestiones Disputatae 71, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien ³1978.
- HANGLER, Rainer, Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, Ratzinger – Studien, Bd. 9, Regensburg 2016.
- HOPING, Helmut, Jesus aus Galiläa - Messias und Gottes Sohn, Freiburg – Basel – Wien 2019.
- KASPER, Walter, Maria - Zeichen der Hoffnung, (Original: Meditazione zu Maria; übers. v. STEIN, Gabriele) Ostfildern 2018.
- KOLFHAUS, Florian, Stärker als der Tod. Warum Maria nicht gestorben ist, Illertissen 2016.
- LANGEMEYER, Georg, Theologische Anthropologie, in: BEINERT, Wolfgang (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 1, Paderborn [u.a] 1995.

- MATUSCHEK, Dominik, *Konkrete Dogmatik. Die Mariologie Karl Rahners*, Innsbruck: Wien 2012.
- MAUNDER, Chris (Ed.), *The Oxford Handbook of Mary*, Oxford 2019.
- MAUR, Hansjörg Auf der, Feste und Gedenktage der Heiligen, Feiern im Rhythmus der Zeit 2/1, in: MEYER, Hans Bernhard [u.al.], *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Bd. VI/1, Regensburg 1994.
- MAYER, Andreas, *Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner Transzendentsymbolischen Theologie*, Münster 2015.
- MENKE, Karl-Heinz, *Fleisch Gewordenen aus Maria, Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999.
- METZ, Johann Baptist, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg – Basel – Wien 2006.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien ¹⁰2016.
- *Maria - Die Frau im Heilsplan Gottes*, Regensburg 2002.
- RAHNER, Hugo, *Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über Das Geistliche Leben*, Innsbruck [u.a.] ²1962.
- RATZINGER, Joseph, *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*, Einsiedeln 1977.
- REMENYI, Matthias/TÜCK, Jan-Heiner, *Die Hoffnung Wachhalten. Versuch über die Enzyklika Spe Salvi, 58-82*, in: TÜCK, Jan-Heiner, (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg. Basel. Wien 2013.
- SCHEFFCZYK, Leo, *Maria im Glauben der Kirche. Maria in der Heilsgeschichte II*, St. Pölten 1980.
- *Maria in der Verehrung der Kirche. Maria in der Heilsgeschichte III*, St. Pölten 1981.
- *Mariologie und Anthropologie. Zur Marienlehre Karl Rahners*, in: BERGER, David (Hg.) *Karl Rahner. Kritische Annäherungen*, Siegburg 2004.
- SCHMEMANN, Alexander, *Die Mutter Gottes, (PAVLÍKOVÁ, Marta und CAPOL, Cornelia, [Übers.])* Freiburg 2010.
- SEMMELOTH, Otto, *Das Neue Dogma im Widerstreit*, Würzburg 1951.

- SÖLL, Georg, Mariologie, in: SCHMAUS Michael [u.al.], Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. III/4, Freiburg. Basel. Wien 1978.
- TÜCK, Jan-Heiner, Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg – Basel – Wien 2014.
- VEKATHANAM, Mathew, Life and Afterlife. The God of Fulfillment, Bangalore 2010.
- VOGT, Hermann Josef, Liturgie. Seelsorge. Frömmigkeit, in: JEDIN Hubert/ BAUS, Karl (Hgg.), Die Reichkirche nach Konstantin dem Großen. Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. II/2, Freiburg – Basel – Wien 1975.
- WEGER, Karl-Heinz, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg – Basel – Wien 1978.

Artikeln

- DÜRR, Oliver, Mangelhafte Maschinen. Der Mensch im Transhumanismus, in: Melchior. Auf der Suche nach dem Schönen, Wahren, Guten (Nr.14) 2021, 64-65.
- GRESHAKE, Gisbert, Freiheit als Gnade. Eine Skizze, Gregorianum, 2004, Vol. 85, No.3 (2004), 427-444.
- TAVARD, George Henry, „Hierarchia Veritatum": A Preliminary Investigation, Theological Studies. Vol.32/2, (1971) 278-289.
- TÜCK, Jan-Heiner, Gott in der Krise. Die Corona Pandemie als theologische Herausforderung, in: Communio 21/3 (2021) 243-257.
- ZIEGENAUS, Anton, Art.: Aufnahme, in: Marienlexikon 1, 276-286.
- Art.: Hoffnung, in: Marienlexikon 3, 227-228.
- ZOTTER, Christoph, Der Krieg der Zukunft, in: Die Presse (Nr. 22 559), 10. März 2021, 1-2.

Angaben zu CD-ROM

- DENZINGER-HÜNERMANN, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg – Basel – Wien ⁴⁰2005, [CD-ROM-Ausgabe, basierend auf dem Text der 42. Auflage der Printausgabe] Freiburg im Breisgau 2009.

Internetzitate und Online-Journals

BENEDIKT XVI, Predigt, Pfarrkirche „San Tommaso da Villanova," Castelgandolfo, 15.August2008, URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080815_assunzione.html (Stand: 08. Oktober 2021).

University of Dayton, Assumption of Mary. Scriptural Support, URL: <https://udayton.edu/imri/mary/a/assumption-of-mary-scriptural-support.php> (Stand: 25. Mai 2021).

University of Dayton, Assumption: History of Liturgy, Development of the Liturgical Celebration of the Assumption. URL: <https://udayton.edu/imri/mary/a/assumption-history-of-liturgy.php> (Stand: 25. Mai 2021).

WISEMAN, Denis Vincent, All About Mary A Assumption Dogma. Assumption Dogma, URL: <https://udayton.edu/imri/mary/a/assumption-dogma.php> (Stand: 14. März 2021).

Abstrakt

Das Dogma der Assumptio, der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter Maria wurde am 1. November 1950 von Papst Pius XII. feierlich verkündet. Das Dogma, verkündet „*ex Cathedra*,“ bildete den Schlussstein einer jahrhundertelangen Entwicklung, die um das Thema der Assumpta (Maria, mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen) kreiste. Mit der Proklamation dieses Dogmas betont die Kirche ganz entschieden die Tatsache, dass jeder Gläubige darauf hoffen darf, seine leib-seelische Vollendung bei Gott zu erlangen; vorausgesetzt man ist durch eigene Mitarbeit dazu bereit, die geschenkte Gnade auch anzunehmen. Die implizite Wahrheit dieser Aspekte herauszuarbeiten und zu vertiefen, dazu scheint das Dogma die Theologen selbst herauszufordern.

Karl Josef Erich Rahner (1904-1984), ein deutscher Jesuit und katholische Theologe des 20. Jahrhunderts, hinterfragte dieses Dogma kritisch und genuin. Als Ergebnis seiner Untersuchung erwies sich für ihn die Tatsache: „Maria ist die in vollkommenster Weise Erlöste.“ Grundgelegt wird dieses Ergebnis durch ihre gnadenhafte Erwählung durch Gott einerseits und die exegetische Interpretation von Mt 27, 52-53, andererseits. Durch ihr Wort „*Ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe, wie er gesagt hat*“ (Lk 1, 38) sprach sie ihr „Ja“ zu ihrer gnadenhaften Erwählung und blieb dieser bis zu ihrem Tod treu. Die Tatsache, dass die gestorbenen Gerechten (vgl. Mt 27, 52-53) nach der Auferstehung Jesu in die Stadt kamen und vielen erschienen, interpretiert K. Rahner als biblischen Hinweis dafür, dass auch andere Menschen schon leibhaftig in der Ewigkeit aufgenommen seien. Die Möglichkeit einer leiblichen Existenz im Himmel, kann daher vorausgesetzt werden. K. Rahners historische Untersuchungen erhärten in ihrer Gesamtheit den Aussagewert des jüngsten Dogmas. Ausgehend vom einzigen „Schriftbeweis“ und mariologischen Konvenienzargumenten formuliert K. Rahner schließlich die These, dass Maria, als eine von uns, die ewige Vollendung in ihrer leib-seelischen Integrität, schon erreicht hat. So sei die Assumptio Marias, mehr als ein Ausdruck für die Verehrung gegenüber der Mutter des Herrn. Vielmehr sei sie „ein Bekenntnis zur ewigen Hoffnung“ für die Gegenwart, die bewusst in der Praxis des täglichen Lebens gelebt und verankert werden soll.

Abstract

The dogma of the *Assumptio*, the bodily Assumption of Mary, the Mother of God, was solemnly proclaimed by Pope Pius XII on November 1, 1950. The dogma, proclaimed as „*ex Cathedra*,“ formed the keystone of a centuries-long development that revolved around the theme of *Assumpta* (Mary, assumed with body and soul in heaven). With the proclamation of this dogma, the Church firmly emphasizes the fact that every Faithful may hope to attain his/her bodily-spiritual perfection with God; provided that one should be prepared by his own cooperation to accept the gifted grace as well. To shape up and to deepen the inherent truth of these aspects, the dogma seemed to challenge the theologians themselves.

Karl Josef Erich Rahner (1904-1984), a German Jesuit and catholic theologian of the 20th century, critically and genuinely scrutinized this dogma. The result of his investigation proved for him the fact: „Mary is the redeemed in the most perfect way.“ This perception is founded on her gracious election by God, on the one hand, and the exegetical interpretation of Mt 27, 52-53, on the other. By her words „Here am I, the servant of the Lord; let it be with me according to your word“ (Lk 1, 38), she expressed „yes“ to her gracious election and remained faithful to it until her death. By the fact that the Saints who was dead (cf. Mt 27, 52-53) came out of the tombs and appeared to many into the city after Jesus' Resurrection, K. Rahner understands it as biblical reference that other people too were already taken up bodily in the eternity. The possibility of a bodily existence in heaven can, therefore, be presumed. K. Rahner's historical investigations in their entirety confirm the validity of the most recent dogma. Starting from the sole „scriptural evidence“ and from the Mariological convenience arguments, K. Rahner finally formulates the Thesis that Mary, as one of us, has already reached eternal perfection in her bodily-spiritual integrity. Thus, the *Assumption* of Bl. Virgin Mary is more than an expression of devotion to the Mother of the Lord. Rather, she is „a Confession of eternal Hope“ for the present, which should be consciously lived and anchored in the practice of daily life.