

## **Maria, die Vorerlöste und Vollerlöste**

### **Eine gnadentheologische Besinnung über den Lebensbeginn und die Vollendung der Gottesmutter**

#### **1. Einleitende Bemerkungen**

In ihrem Roman „Gottesdiener“ erzählt Petra Morsbach mit großer Sensibilität die Lebensgeschichte des Priesters Isidor Rattenhuber. Schelmisch, aber liebevoll schildert die Autorin dabei „die wirre Logik, die Isidor anwenden muss, um Lehren der Kirche zu verteidigen, an die er selbst nicht glaubt, wie etwa die unbefleckte Empfängnis der Jungfrau“.<sup>1</sup> Ist Isidor Rattenhuber im Hinblick darauf, dass er an zentrale Glaubensaussagen der Kirche nicht mehr glaubt, eine Ausnahmeerscheinung? Oder steht er als repräsentative Figur für viele andere in der Kirche? Ist es tatsächlich um die Dogmen der katholischen Kirche, speziell um die Mariendogmen, so bestellt, dass wir sie nur mit „wirrer Logik“ verteidigen können? Wäre das tatsächlich der Fall, dann müssten Theologen und andere Gläubige höchst alarmiert sein. Auch wenn die Lage m. E. diesbezüglich nicht so dramatisch ist, wie es Petra Morsbach suggeriert, so scheint es doch notwendig zu sein, die Mariendogmen der Kirche in der Reflexion des Glaubens immer wieder neu zu thematisieren.

Leo Kardinal Scheffczyk weist mit Recht darauf hin, dass die Marienlehre primär als Entfaltung der Christuswahrheit anzusehen ist. Dies hat - freilich in kritischer Absetzung - auch Karl Barth erkannt. Der protestantische Theologe kommt zu der Einsicht, dass „die katholische Mariologie untrennbar mit der gesamten übrigen katholischen Theologie zusammenhängt“.<sup>2</sup> Da das Verhältnis der Gottesmutter zum Christusgeheimnis von der Gnade Gottes und vom freien Willen des Menschen bestimmt war, leuchten an der Gestalt Marias auch andere wesentliche Glaubensgeheimnisse auf: das Geheimnis der Mitverantwortung des Menschen bei der Erlösung, das Geheimnis der in jungfräulicher Mütterlichkeit empfangenden Kirche, das Geheimnis der Erlösung und der Gnade, das Geheimnis der Fürbitte in der Gemeinschaft der Heiligen, das Geheimnis der Vollendung, die auch das Leibliche umfasst. All diese Glaubenswahrheiten laufen in der Person Marias „wie in einer lebendigen Spitze“<sup>3</sup> zusammen.

---

<sup>1</sup> B. Schwens-Harrant, Rez. von: P. Morsbach, Gottesdiener, Frankfurt a. M. 2004, in: Die Presse (Wien) vom 21.08.2004, S. VI. - H.-B. Wuermeling (in: Die Tagespost Nr. 106/04.09.2004, 13) nennt diesen Roman eine „literarische Wohltat“ und vertritt die Meinung, dass dessen Lektüre „der Kirche manches McKinsey-Gutachten ersparen“ könnte.

<sup>2</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik I, 2, 157.

<sup>3</sup> L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 2. Aufl. 1978, 270-277, hier 272; vgl. auch ders., Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie.

Aufgrund ihrer einzigartigen Beziehung zu Christus kommt Maria eine singuläre, seinsmäßige Bedeutung in der Heilsgeschichte zu. Insofern ist ihre Sendung nicht vergleichbar mit derjenigen irgendeines Apostels oder anderen Heiligen. Kein anderer Heiliger nimmt *als singuläre Person* eine so herausragende Stellung in der Heilsgeschichte ein wie Maria.

In diesem Zusammenhang ist auch die ekklesiologische Dimension aller Mariengeheimnisse deutlich zu unterstreichen: Die „Unbefleckte Empfängnis“ der Gottesmutter ist ein Realbild der wesentlichen Heiligkeit der Kirche, die auch durch die Sündigkeit ihrer Glieder nicht angetastet werden kann. Ihre „Aufnahme in den Himmel“ ist ein Realbild der Teilnahme der Kirche am Vollendungszustand, den sie in Maria an ihrer Spitze schon erreicht hat. Joseph Ratzinger verweist auf das Bild der *Ecclesia immaculata* in der Vätertheologie (vgl. auch Eph 5,27). „Die Immaculata-Lehre ist ... Ausdruck der Gewissheit des Glaubens, dass es die heilige Kirche wirklich gibt - als Person und in Person. Sie ist in diesem Sinn Ausdruck für die Heilsgewissheit der Kirche“.<sup>4</sup> Und Ratzinger fügt hinzu: „Bei Maria und nur bei ihr (soweit wir wissen) gilt dies auf eine endgültige, vorbehaltlose Weise, weil sie für die Kirche selber steht, für ihr endgültiges Gerettetsein, das nicht mehr bloß ausstehende Verheißung, sondern schon Tatsache ist“.<sup>5</sup>

## 2. Ökumenische Aspekte der Marienverehrung

Papst Johannes Paul II. sieht im Ökumenismus der Heiligen den überzeugendsten Aspekt der Ökumene. Denn die Gemeinschaft der Heiligen „spricht mit lauterer Stimme als die Urheber von Spaltungen“ („*Tertio millennio adveniente*“, Nr. 37). In seiner Ökumene-Enzyklika „*Ut unum sint*“ (1995) weist der Papst eindringlich darauf hin, dass die noch nicht volle Gemeinschaft unserer Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf unsichtbare Weise fest verankert ist „in der vollen Gemeinschaft der Heiligen, das heißt derjenigen, die sich nach einem Leben in Treue zur Gnade in der Gemeinschaft mit dem verherrlichten Christus befinden“ („*Ut unum sint*“, Nr. 84). Auch Bischöfe und Theologen anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften haben in den letzten Jahren die große Bedeutung der Heiligen und der Heiligenverehrung für den Fortgang des ökumenischen Prozesses erkannt. Als Ergebnis eines intensiven Lehrgesprächs hat im Jahr 2000 die Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) das Dokument „*Communio Sanctorum - Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*“ vorgelegt.<sup>6</sup> Ein Abschnitt dieser Studie (Nr. 253-268) ist dem Thema „Die Verehrung Marias, der Mutter des Herrn“ gewidmet.

---

Mariologische Beiträge, Regensburg 2000; W. Beinert, Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung, in: ders./ H. Petri (Hg.), Handbuch der Marienkunde, Regensburg 2. Aufl. 1996, 267-363.

<sup>4</sup> J. Ratzinger, Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche. (Kriterien 44), Einsiedeln 1977, 61-83, hier 70.

<sup>5</sup> Ebd., 80. - Vgl. auch J. Cardinal Ratzinger / H. U. von Balthasar, Maria - Kirche im Ursprung, Einsiedeln 4. erw. Aufl. 1997; H. U. von Balthasar, Maria für heute. (Kriterien, 98), Einsiedeln Neuausgabe 1997, 36-49.

<sup>6</sup> Vgl. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum - Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn - Frankfurt a. M. 2000.

Das Dokument der Arbeitsgruppe der beiden Konfessionen lässt nicht unerwähnt, dass für evangelische Christen nicht nur die Marienfrömmigkeit, sondern auch die katholische Entfaltung der Marienlehre „fragwürdig war und ist“ (Nr. 257). Vor allem die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis (1854) und jene der Aufnahme Marias in den Himmel (1950) erregen auf evangelischer Seite Anstoß. Beide Glaubenslehren haben nach protestantischem Verständnis keine unmittelbare Verankerung in der Heiligen Schrift. Bis in jüngste Vergangenheit schien der mit diesen beiden Dogmen beschworene konfessionelle Gegensatz so unüberwindlich, dass die Mariologie und die Marienverehrung bisher kaum Gegenstand ökumenischer Dialoge gewesen sind. In den letzten Jahren bahnte sich diesbezüglich jedoch ein Wandel an.

Für katholisches Denken ergeben sich die Mariendogmen des 19. und 20. Jahrhunderts aus dem jahrhundertelangen meditierenden Nachdenken der Kirche. Sie antworten auf die Frage: „Wie wirkt Gott im Leben Marias, die er in so einzigartiger Weise zur Mutter seines Sohnes erwählt hat?“ Das Dogma von der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter gründet im glaubenden Wissen von der Treue Gottes, der „alles zum Guten führt bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind“ (Röm 8,28). Das Dogma besagt, dass Maria vom ersten Augenblick ihrer Zeugung an aus jenem Schuldzusammenhang gelöst war, in dem alle Menschen stehen. Für Maria gilt aber - wie für alle anderen Menschen - das Wort Jesu: „Getrennt von mir könnt ihr nichts tun“ (Joh 15,5). Auch Maria ist durch die rechtfertigende Gnade Gottes in Christus erlöst worden. Nur geschah das im Blick auf seinen kommenden Erlösungstod bereits im ersten Augenblick ihres Daseins, während es bei den übrigen Christgläubigen in der Taufe geschieht. Das Dogma von 1854 verdeutlicht somit die Macht der Gnade Gottes, der in souveräner Freiheit beruft, wen er will und wie er will.

Die Glaubenslehre von der Aufnahme Marias in den Himmel wurzelt in der gleichen, schon zitierten Reflexion des Römerbriefes: „Die er (d. h. Gott) aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht“ (Röm 8,30). Wenn Gott sich einmal einem Menschen erwählend und begnadend zusagt, wenn dieser Mensch im Glauben diese Gnade annimmt und ihr gemäß lebt, dann schenkt ihm Gott ganz (dem Leib wie der Seele) seine beseligende Gemeinschaft. Was wir im letzten Satz des Credo als Hoffnung für alle Glaubenden bekennen, das lehrt das Dogma von 1950 in der Zeitform der Vergangenheit von der Mutter Christi. Sie hat erreicht, woraufhin wir noch unterwegs sind: die Auferstehung von den Toten und das ewige Leben als Frucht der rechtfertigenden Gnade Gottes.

Die für die reformatorische Theologie problematischen Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts wollen in erster Linie dem Lob Gottes dienen. Sie haben eine zutiefst doxologische Richtung, d. h. sie zielen auf den Lobpreis der reinen Gnade Gottes. So verstanden, können evangelische Christen anerkennen, dass diese beiden Dogmen grundsätzlich in Einklang mit der Offenbarung stehen.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> H. Schmoll (Wie Luther es wollte. Die Fakultätsgutachten aus Erlangen und Tübingen zum ökumenischen Papier „Communio Sanctorum“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 86/13.04.2002, S. 12) hingegen vertritt die dezidierte Meinung, die Studie der Bilateralen Arbeitsgruppe wolle „nicht mehr und nicht weniger, als den Protestanten ... die römisch-katholische Heiligenverehrung schmackhaft machen“. Die Professoren der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen stellen in ihrem Gutachten zu „Communio Sanctorum“ - so Schmoll - fest, die Aussage, dass die beiden Mariendogmen der Neuzeit grundsätzlich in Einklang mit der Offenbarung stehen, sei für evangelische Theologen unannehmbar.

Die Marienverehrung bedarf der ständigen Orientierung an Christus. Sie muss - gemäß den Weisungen Papst Pauls VI. (Apostolisches Schreiben „*Marialis cultus*“ über die Marienverehrung [1974], Nr. 29-39) - biblisch begründet, liturgisch ausgerichtet, der heutigen Anthropologie entsprechend und ökumenisch geformt sein. Lutherische Christen sollten - um der Einheit im Glauben willen - das Bemühen der Katholiken würdigen, die Stellung Marias christologisch und ekklesiologisch zu begründen. Für katholisches Denken verkörpert die Mutter Christi das Rechtfertigungsgeschehen allein aus Gnade und durch den Glauben. Auch die beiden letzten Mariendogmen leiten sich daraus ab: Wenn Gott einen Menschen dergestalt erwählt wie Maria, dann erkennt christliches Denken, dass eine solche Berufung den Menschen *ganz* erfasst. Diese Berufung beginnt im ersten Augenblick seines Daseins und gibt ihn niemals wieder auf.

### 3. Die Mariendogmen von 1854 und 1950

Vor dem Horizont der Erwählung Marias zur Gottesmutterschaft stellt sich die theologische Frage nach dem Anfang ihres Lebens (zur ewigen Vorherbestimmung des Menschen zur Gnade und zu seinem besonderen Dienst vgl. Eph 1,4; 2 Tim 1,9 f). Zugleich wird die Frage virulent, wie der Mensch, der ganz im Geheimnis der Gnade lebte, an seinem irdischen Lebensende dem auferstandenen Christus gleichgestaltet wird. Die auf diese beiden Fragen antwortenden Glaubenslehren, nämlich das Dogma von der Bewahrung Marias vor der Erbsünde vom ersten Augenblick ihres Daseins an („*Maria Immaculata*“) und das Dogma von der Vollendung Marias in der Gnade mit Seele und Leib („*Maria Assumpta*“) ergeben sich aus der Glaubensanalogie (vgl. Röm 12,6) und aus einem theologisch reflektierten Folgerungssinn im Glaubensbewusstsein der vom Heiligen Geist geleiteten Kirche (im Sinne John Henry Newmans). Es handelt sich dabei nicht um eine quantitative Vermehrung einzelner Glaubensinhalte, sondern um die explizite und reflexive Erfassung der inneren Voraussetzungen der Tatsache der jungfräulichen Gottesmutterschaft.<sup>8</sup>

Maria konnte ihr freies Ja nur sprechen unter der Voraussetzung der ihr verheißenen Gnadenfülle (vgl. Lk 1,28.41 f). Sie war in ihrer menschlichen Existenz schon von Anfang an von der Gnade Jesu Christi, die die Erbsünde aufhebt, so umfasst, dass sie von der Erbsünde nicht befreit werden musste, sondern vor ihr bewahrt blieb. Daraus ergibt sich auch die gnadenhafte Bewahrung ihres freien Willensvollzugs vor der Konkupiszenz der Erbsünde und vor allen schweren und lässlichen Sünden. Dennoch ist es nicht die paradiesische Urstandsgnade, sondern die Erlösungsgnade Christi, die den Willen und das Handeln Marias trägt. Maria ist deshalb auch nicht von allen (nicht-moralischen) Folgen der Erbsünde (z. B. Schmerz, Tod) bewahrt

---

<sup>8</sup> Vgl. zum Folgenden besonders G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 5. Aufl. 2003, 502-508 und F. Courth, *Mariologie - Maria, die Mutter des Christus*, in: W. Beinert (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*. Bd. 2, Paderborn 1995, 357-388; auch A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie*. (Katholische Dogmatik. Bd. 5), Aachen 1998, 287-331; A. Müller/ D. Sattler, *Mariologie*, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 2, Düsseldorf 2000, 155-187, hier 183-186; M. Wagner, *Auf sich beruhen lassen ohne Widerspruch? Zur Problematik und Bedeutung der beiden jüngsten Mariendogmen*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 112 (2003), 197-207; dies., *Die himmlische Frau. Marienbild und Frauenbild in dogmatischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts*, Regensburg 1999 und F. Courth, *Mariologie*. (Texte zur Theologie. Dogmatik. Bd. 6), Graz 1991 (im Folgenden zit. als: Courth, Texte).

geblieben. Ihr irdisches Lebensende verweist mit besonderer Deutlichkeit auf die eschatologische Vollendung des Menschen in seiner leiblich-seelischen Integrität. Die Aufnahme Marias in den Himmel bedeutet die Vorwegnahme der Vollendung des Menschen in seiner pneumatisch verklärten Leiblichkeit.

#### 4. Die Bewahrung Marias vor der Erbschuld

Ausgangspunkt der gläubigen Erfahrung mit Maria, mit ihrer heilsgeschichtlichen Stellung und ihrer aktuellen Rolle in der Gemeinschaft der Heiligen, die schließlich zur theologischen Klärung im Dogma von 1854 führte, ist die Eva-Maria-Antithetik<sup>9</sup> bzw. der Glaube der jungfräulichen Gottesmutter.

##### a) Das biblische Fundament

Zur biblischen Begründung des Dogmas von der Erbsündenfreiheit Marias können keine direkten Schriftzeugnisse angeführt werden. Es lassen sich nur Texte nennen, die diese verbindliche Glaubenslehre unentfaltet einschließen. Von Bedeutung sind dabei jene Zeugnisse, die alles Geschehen in der Welt im erwählenden Ratschluss Gottes verankert sehen, wie etwa die im Mutterleib anhebende Berufung der Propheten (Jer 1,5; Jes 49,1). Ähnliches gilt aus neutestamentlicher Sicht für die Kirche. Sie ist vor aller Zeit dazu bestimmt, im Wirkbereich Christi gerecht und heilig zu leben (Eph 1,3-14). Jede christliche Existenz ist von Gott gewollt und in ihrer spezifischen Eigenart gnadenhaft befähigt. Paulus spricht vom „Maß des Glaubens“ (Röm 12,3), das Gott jedem Menschen zugeteilt hat.

Dass das Neue Testament die Gottesmutter als „befähigtes“ Geschöpf sieht, belegt Lk 1,28: „Sei gegrüßt, du Begnadete, der Herr ist mit dir“. Maria ist von Gott erwählt und zur Mutter des Erlösers bestimmt. Nicht nur diese Berufung, sondern auch die Bereitschaft, ihr zu entsprechen, beruht auf einer von Gott geschenkten Gnade. Die Jungfrau bedarf der inneren Zurüstung, um die Messias-Mutterschaft glaubend annehmen und bestehen zu können. Gott selbst ermöglicht ihr die Erfüllung ihres Auftrags, indem er mit ihr ist.

##### b) Theologiegeschichtliche Entfaltungen

Das zentrale Motiv für die Entwicklung des Dogmas ist inkarnationstheologischer Art. Mit Bezug auf die Menschwerdung Christi begegnet schon sehr früh die Einsicht,

---

<sup>9</sup> Diese Antithetik wird meist soteriologisch durchgeführt: Der sündigen Stammutter Eva steht die gehorsame und heilige Mutter des Erlösers gegenüber. - Zum Dogma von der „Unbefleckten Empfängnis“ vgl. auch G. L. Müller, Maria - Die Frau im Heilsplan Gottes. (Mariologische Studien. Bd. 15), Regensburg 2. Aufl. 2003, 226-230; außerdem: Gottes makelloso Konzept vom Menschen. Warum die Kirche 1854 das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens verkündete - Ein Gespräch mit dem Dogmatiker Michael Schulz, in: Die Tagespost Nr. 97/14.08.2004, 11 f; K. Rahner, Die Unbefleckte Empfängnis, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 1, Einsiedeln 6. Aufl. 1962, 223-237; ders., Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias und unsere Frömmigkeit, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 3, Einsiedeln 7. Aufl. 1967, 155-167; M. Seybold, Art. Unbefleckte Empfängnis, in: R. Bäumer/ L. Scheffczyk (Hg.), Marienlexikon. Bd. 6, St. Ottilien 1994, 519-525 und Chr. Schaller, Papst Pius IX. begegnen. (Zeugen des Glaubens), Augsburg 2003, 72-79.

dass die Mutter des Messias als Tempel Gottes geheiligt und von der Sünde gereinigt werden musste. Der Mutter des ewigen Wortes war eine besondere Heiligkeit angemessen. Dieser Gedanke entspricht dem Grundsatz des Irenäus von Lyon, dass Erlösung Vergöttlichung bedeutet. Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergöttlicht werde (vgl. Adv. haer. III, 19, 1). So begegnet bei Irenäus die Vorstellung, dass Maria bei der Verkündigung von der Sünde gereinigt wurde. Dass die um der Menschwerdung Christi willen verliehene Würde Marias mit einer Reinigung bzw. Heiligung verbunden sein muss, bringt auch Gregor von Nazianz zum Ausdruck: Christus „wird ganz Mensch außer der Sünde (vgl. Hebr 4,15): empfangen von der Jungfrau, deren Seele und Leib wurden zuvor vom Heiligen Geist gereinigt; denn die Geburt musste geehrt und die Jungfräulichkeit besonders gewürdigt werden“ (Rede 38,12; vgl. Courth, Texte, Nr. 54). Erwähnt sei auch Sophronius von Jerusalem. Dieser Patriarch von Jerusalem (seit 634) ist im Osten einer der bedeutendsten Zeugen für die Entwicklung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. Sein Wort dürfte deshalb für das aktuelle ökumenische Gespräch mit den Orientalen von großer Bedeutung sein.

Als bedeutender Theologe des Westens, der die Sündenfreiheit Marias vertreten hat, ist Augustinus anzuführen. Gegen Pelagius, der eine Reihe von alttestamentlichen Glaubenszeugen für sündenlos hielt, will der Bischof von Hippo allein Maria diese Auszeichnung zuerkennen. Er fordert um der Heiligkeit Christi willen die Heiligkeit seiner Mutter. Um der Ehre des Herrn willen weiß Augustinus die Gottesmutter dort nicht einbezogen, wo von der Sünde die Rede ist. Eine Bewahrung (praeservatio) Marias vor der Erbsünde kennt Augustinus freilich aufgrund seiner besonderen Theorie der Übertragung der Erbsünde durch den Zeugungsakt noch nicht.

Treffender als Augustinus sieht Anselm von Canterbury - und darin ist ihm Thomas von Aquin gefolgt - den Kern des adamitischen Erbes in der fehlenden Urstandsgnade. Anselm rechnet die ungeordnete Begierlichkeit nicht zum Wesen der Erbsünde, sondern betrachtet sie als deren Folge. Mit dieser gegenüber dem Bischof von Hippo differenzierteren Sicht lässt sich die Heiligung der Gottesmutter als eine *ursprüngliche* Begnadung begreifen.

Diesem Anselmischen Gedankengang steht für eine gewisse Zeit noch die Meinung entgegen, um der Universalität der Erlösungstat Christi willen müsse man auch von Schwächen Marias sprechen (vgl. Origenes, Comm. in luc. 17). Wie die ursprüngliche Begnadung und Heiligung Marias mit ihrer grundsätzlichen Erlösungsbedürftigkeit zu verbinden sei, bildet die große Streitfrage der Scholastik. Sie wurde zwischen den Dominikanern, die besonders die Erlösungsbedürftigkeit Marias betonten, und den Franziskanern, die v. a. ihre ursprüngliche Heiligung herausstellten, erörtert.

Thomas von Aquin ging in dieser theologischen Debatte von der traditionellen Meinung aus, dass Maria vor ihrer Geburt im Schoß ihrer Mutter geheiligt wurde. Er begründet dies mit Verweis auf die Propheten Jeremia (Jer 1,5) und Johannes den Täufer (Lk 1,15), die im Hinblick auf ihre Sendung ebenfalls im Mutterschoß geheiligt wurden. Für die Frau, die den Erlöser geboren hat, muss man eine solche vorgeburtliche Bereitung erst recht annehmen. Der Aquinate vermag diese Begnadung allerdings nicht mit dem Augenblick ihres Lebensbeginns zusammenzusehen. Er hält einen zeitlichen Unterschied zwischen Empfängnis und Heiligung fest. Unter diesem Blickwinkel deutet er auch das Fest der Empfängnis Marias, das seit dem 7. Jahrhundert in der Ostkirche gefeiert wird. Thomas will als besonderen theologischen Gehalt dieses Festes nicht den zeitlichen Zusammenfall von Empfängnis und Heiligung gelten lassen. Weil der Zeitpunkt ihrer vorgeburtlichen Reinigung unbekannt ist, begeht man - so der Aquinate - am 8. Dezember „eher das

Fest ihrer Heiligung als das ihrer Empfängnis“ (S. th. III, q. 27, a. 2 ad 2.3; vgl. Courth, Texte, Nr. 95).

Einen theologischen Erkenntnisfortschritt hinsichtlich der Frage nach der inneren Beziehung zwischen Erlösungsbedürftigkeit und Heiligung Marias erzielte der Franziskaner Duns Scotus. Wie für Thomas besteht auch für ihn das Wesen der Erbsünde im Fehlen der dem Menschen eigentlich geschuldeten Urstandsgerechtigkeit. Der Franziskanertheologe vertritt die Auffassung von der *absoluten Inkarnation*. D. h. für die Menschwerdung des Logos gibt es keine innerweltliche Ursache. Nicht einmal die Sünde kann die Menschwerdung veranlassen. Duns Scotus sieht eine sehr enge Beziehung zwischen Christus und Maria, die seit Beginn der Heilsgeschichte in den ewigen Ratschluss Gottes zur Menschwerdung seines Sohnes einbezogen ist. Daraus folgt für den „Doctor marianus“, dass alle anderen Geschöpfe Maria untergeordnet sind. Sie nimmt nach Christus im Heilsplan Gottes die zweite Stelle ein. Aufgrund seines mariologischen Ansatzes im Kontext der *absoluten Inkarnation* gelangt Duns Scotus zu seiner Theorie von der vorausgreifenden Erlösung und Heiligung Marias.

Die Erlösung Marias muss - so die These des Franziskanertheologen - nicht in dem Sinne gedacht werden, dass sie *nachträglich* von der Erbsünde gereinigt wurde. Erlösung kann im Falle der Gottesmutter auch als gnadenhafte Bewahrung vor der Adamssünde gedacht werden. Christus erweist sich in vollkommener Weise als Erlöser seiner Mutter. Die der erlösungsbedürftigen Menschheit angehörende Mutter Jesu wurde - so Duns Scotus - um der Ehre ihres Sohnes willen durch sein Erlösungsverdienst vor dem zerstörerischen Einfluss der Erbsünde bewahrt und in die ursprüngliche Gottesgemeinschaft hinein empfangen.

Erst nach längerer Zeit fand diese integrierende Sicht des Scotus allgemeine Zustimmung. Wesentlichen Anteil an der breiten Rezeption seiner Lehre haben die angesehenen Thomaskommentatoren aus dem Jesuitenorden Robert Bellarmin (1542-1621) und Francisco Suarez (1548-1617).

### c) Äußerungen des kirchlichen Lehramtes

Im Schulstreit zwischen Scotisten und Thomisten standen sich lange Zeit Immakulisten und Makulisten gegenüber. Das Lehramt versuchte, zwischen den Anhängern der Immaculata-Lehre und deren Gegnern ausgleichend zu wirken. Der Franziskaner-Papst Sixtus IV. (1414-1484) führte 1477 das Fest der „Unbefleckten Empfängnis“ am 8. Dezember mit den entsprechenden Messtexten ein (DH 1400). In seiner Konstitution „Grave nimis“ (1483) verurteilte er alle, die den Standpunkt der Immakulisten als häretisch bezeichnen und behaupten, die römische Kirche vertrete lediglich eine Heiligung Marias im Schoß ihrer Mutter (DH 1425 f).

Das Tridentinum beruft sich im Canon 6 seines Erbsündendekrets (1546) auf „Grave nimis“ und erklärt, es beabsichtige nicht, „in diese Lehrbestimmung, wo von der Erbsünde die Rede ist, die selige, unbefleckte Jungfrau und Gottesgebärerin Maria miteinzuschließen“ (DH 1516).

Langsam neigt sich die Waage zugunsten der Immakulisten. 1617 verbietet Papst Paul V., gegen die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis öffentlich Stellung zu beziehen; die gegenteilige Position verwirft er jedoch nicht. Papst Gregor XI. verschärft dieses Verbot 1622, gesteht aber den Dominikanern zu, intern die Frage weiter zu erörtern.

Mit Blick auf die große Marianische Bewegung des 19. Jahrhunderts greift schließlich Papst Pius IX. ein. Er veranlasst 1849 eine Umfrage im Weltepiskopat. Von den 603

Bischöfen, die antworten, sprechen sich 546 für eine Dogmatisierung der Immaculata-Lehre aus. Bemerkenswert ist dabei die Zurückhaltung im deutschsprachigen Raum. Die hier von manchen Bischöfen geäußerten Bedenken beziehen sich auf die innere Situation der Kirche in Deutschland, auf die kritischen äußeren Bedingungen des kirchlichen Lebens und auf theologische Probleme. Die Einstellung der deutschen Universitätstheologie ist überwiegend ablehnend. Auch römische Theologen verhalten sich z. T. reserviert. Immer wieder wird als Begründung angeführt, es fehle das biblische Fundament für diese Glaubenslehre. Zugleich aber wird auf breiter Ebene die Bereitschaft erklärt, sich zu fügen, falls der Papst entscheide.

Nach Vorarbeiten v. a. der beiden Jesuiten Giovanni Perrone und Carlo Passaglia erklärt Papst Pius IX. am 8. Dezember 1854 in der Bulle „Ineffabilis Deus“: „Die Lehre, dass die allerseligste Jungfrau Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis (in primo instanti suae conceptionis) aufgrund einer besonderen Gnade und Auszeichnung von seiten des allmächtigen Gottes, im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechts (intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis), vor jedem Makel der Erbsünde (ab omni originalis culpae labe praeservatum immunem) bewahrt blieb, ist von Gott geoffenbart und muss deshalb von allen Gläubigen fest und standhaft geglaubt werden“ (DH 2803; vgl. Courth, Texte, Nr. 106).

Damit hat Papst Pius IX. unter breiter Zustimmung der Gläubigen und des Episkopats die frömmigkeits- und dogmengeschichtliche Entwicklung dieser Glaubenslehre zum Abschluss gebracht und gesamtkirchlich eine verbindliche Glaubensaussage vorgelegt.

Anthropologisch bedeutsam ist diese Glaubenslehre für das Verständnis von der Erwählung und Gnade für die Verwirklichung der menschlichen Freiheit. Die geschaffene Freiheit wird durch die gnadenhafte Vorherbestimmung zum Heil nicht eingeschränkt, sondern zu ihrem eigenen Vollzug aktivierend motiviert.

Papst Pius IX. nimmt in seiner Definitionsbulle ausdrücklich Bezug auf vielfältige Formen der Marienfrömmigkeit. Sowohl die östliche als auch die westliche Theologie sind von der Überzeugung durchseelt, dass die lehrhafte Rede kaum genügt, Marias Würde und Bedeutung zur Sprache zu bringen. Erst das feiernde Lob wird der Gottesmutter gerecht. Diese geistige Gestimmtheit begegnete schon bei Anselm von Canterbury, dem Vater der Scholastik. Anselm bettet seine mariologischen Argumente ein in die Haltung der Bewunderung der Gottesmutter und des Dankes an Gott für sie. Auch wenn der Sohn Gottes von einer Sünderin hätte geboren werden können, so hält es Anselm doch für angemessen, dass er „von der reinsten Mutter empfangen wurde. Geziemenderweise sollte jene Jungfrau in einer solchen Reinheit erstrahlen, wie sie größer außer in Gott nicht gedacht werden kann“ (De conceptu virginali et de originali peccato 18; vgl. Courth, Texte, Nr. 87). Diese Denkweise von Überbietung wird bei Wilhelm von Ware (ca. 1255/60) und deutlicher noch bei Duns Scotus zum Prinzip erhoben. In der Mariologie ist der ehrenvollere Gedanke immer dann anzunehmen, wenn gute Gründe ihn empfehlen. Von der Gottesmutter ist jeweils das auszusagen, was für sie größere Ehre bedeutet. Bei aller Nüchternheit des theologischen Denkens dürfen in der Mariologie Liebe, Bewunderung und Emphase nicht fehlen. Denn der mariologische Diskurs zielt auf eine Person.

Das Zweite Vatikanum nimmt das Dogma von 1854 auf und formuliert es - ins Positive gewendet - zugleich knapper. Das Konzil sieht - so die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ - Maria „vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an im Glanz einer einzigartigen Heiligkeit“ (LG 56). Wie die adamtische Verbindung so unterstreichen die Konzilsväter auch den christologischen Bezug des

Dogmas und seine ekklesiologische Reichweite: Maria ist „mit allen erlösungsbedürftigen Menschen in der Nachkommenschaft Adams verbunden“. Aber sie ist „(i)m Hinblick auf die Verdienste ihres Sohnes auf erhabener Weise erlöst und mit ihm in enger und unauflöslicher Verbindung geeint“. Wurde sie doch mit der „höchsten Aufgabe und Würde beschenkt, die Mutter des Sohnes Gottes und daher die bevorzugt geliebte Tochter des Vaters und das Heiligtum des Heiligen Geistes zu sein“ (LG 53).

## 5. Die Vollendung Marias in der Gnade des auferstandenen Herrn

Historisch sichere Nachrichten über Ort, Zeitpunkt und Art des Todes der Gottesmutter existieren nicht. Theologisch bedeutsam ist die letzte Erwähnung Marias im Neuen Testament (Apg 1,14), wie sie im Kreis der jungen Kirche auf die Sendung des Heiligen Geistes wartet.

Die Überzeugung, dass der Tod der Gottesmutter eine glaubensrelevante Bedeutung hat, ergibt sich aus der Anwendung allgemeiner biblischer Aussagen über das Schicksal der Verstorbenen (1 Thess 4,14) auf Maria. Die Gleichgestaltung der Getauften mit Tod und Auferstehung Christi (Phil 3,11 f; Eph 2,5; Kol 3,3) und die vollendete Gottesschau (1 Kor 13,12; 1 Joh 3,2) in Verbindung mit dem Dogma der Jungfräulichkeit und Gottesmutterchaft Marias und dem Wissen um ihre tiefe Verbindung mit dem Heilswerk Christi führen zu der theologischen Erkenntnis, dass Maria als Mensch schon bei Gott ganzheitlich vollendet ist, und dass sich in ihrem Schicksal exemplarisch das von Gott jedem Menschen zugedachte Schicksal abzeichnet.<sup>10</sup>

Von Anfang an steht die Glaubensüberzeugung von der Aufnahme Marias in den Himmel im engen Zusammenhang mit dem Vertrauen auf die Fürbitte Marias, die - wie alle Märtyrer und Heiligen - beim erhöhten Christus ist und - im Einklang mit seiner aktuellen Mittlerschaft - die pilgernde Kirche auf ihrem Weg zur endgültigen Vereinigung mit Christus unterstützt.

Im Westen setzt sich in der Hochscholastik die Überzeugung durch, dass der Leib der Gottesmutter, welche den Logos getragen hat, der allgemeinen, von der Erbschuld bedingten Zerstörung durch den Tod nicht anheimgefallen sein könne (Thomas von Aquin). Gegen Theorien, die sogar die Entrückung Marias vor ihrem Tod annehmen, hält die Mehrheit der Theologen jedoch am Tod Marias fest. Denn der Tod ist nicht nur eine Straffolge der Erbschuld, sondern auch eine in der endlichen Natur begründete anthropologische Realität, die die endliche Freiheit des Menschen in den Modus ihrer Vollendung (der ewigen Anschauung Gottes) überführt.

Im Rahmen der philosophischen Leib-Seele-Problematik stellt sich die Frage, wie das mit empirischen Mitteln nicht umschreibbare Vollendungsgeschehen aufgefasst werden soll. Die Frage nach dem Schicksal des Leichnams Marias ist im Kontext der allgemeinen Eschatologie zu stellen. Es besteht keine direkte Parallele zur Frage

---

<sup>10</sup> Verwiesen sei hier auch auf: A. Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen, in: Forum Katholische Theologie 1 (1986), 1-19; K. Rahner, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 1, Einsiedeln 6. Aufl. 1962, 239-252; K. Rahner, Auferstehung des Fleisches, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 2, Einsiedeln 4. Aufl. 1960, 211-225; J. Beumer/ A. Ziegenaus, Art. Leibliche Aufnahme Marias in den Himmel, in: R. Bäumer/ L. Scheffczyk (Hg.), Marienlexikon. Bd. 1, St. Ottilien 1988, 276-284 und A. Ziegenaus, Art. Die Rezeption der Definition, in: ebd., 284-286.

nach der Einheit des irdischen und des verklärten Leibes Jesu, weil es sich bei Christus um ein unmittelbares Offenbarungsereignis handelt, in welchem der himmlische Vater die Identität des auferstandenen und des irdischen Jesus durch die pneumatische Leiblichkeit Jesu in den Ostererscheinungen manifestiert.

Die Besonderheit der Vollendung Marias kann nicht in einer für sich genommenen anderen Verhältnisbestimmung von Seele und Leib bestehen. Sie muss vielmehr von der Intensität ihrer personalen Einheit mit Christus und seinem universalen Heilswillen her verstanden werden.

Die entscheidende Glaubensaussage des Assumpta-Dogmas ist folgende: Weil Maria so einzigartig mit der Erlösungstat Christi verbunden ist, nimmt sie auch an der Auferstehungsgestalt ihres Sohnes als die Ersterlöste und Vollerlöste teil. So ist sie Typus der ganzheitlichen Hinordnung des Menschen auf Gott, den Schöpfer und Vollender. Der Unterschied zu den anderen Heiligen besteht darin, dass Maria durch ihre tiefe Verbindung mit dem Erlösungswerk ihres Sohnes selbst die exemplarisch Erlöste ist und dass ihre Fürbitte im Hinblick auf die Vollendung aller Gläubigen bei der Wiederkunft Christi eine größere Bedeutung hat. Maria ist Urbild der Kirche und aufgrund ihrer Gottesmutterchaft zugleich das bedeutendste Glied am mystischen Leib Christi. Sie wurde „als Königin des Alls vom Herrn erhöht, um vollkommener ihrem Sohn gleichgestaltet zu sein, ... dem Sieger über Sünde und Tod“ („Lumen Gentium“, Nr. 59).

#### a) Das biblische Fundament

Der Glaube an die eschatologische Vollendung der Mutter Jesu in der Herrlichkeit Gottes kann sich nicht auf unmittelbare Schriftworte stützen. Es lassen sich aber - wie bei der Erbsündenfreiheit Marias - Zeugnisse anführen, die die Glaubensdefinition implizit enthalten. Hier ist v. a. die Glaubensüberzeugung zu nennen, dass Gott „nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden“ (Mk 12,27) ist. Ferner sind jene Texte von Bedeutung, die den inneren Zusammenhang von Erwählung, Begnadung und Verherrlichung des Menschen in der Gnade Gottes aussagen: „Die aber, die er vorausbestimmt hat, ... hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht“ (Röm 8,30; vgl. auch Eph 1,3-6). Die Christusverbundenheit der Glaubenden findet ihre Vollendung in der beseligenden Schau von Angesicht zu Angesicht (vgl. Eph 2,5 f; Kol 3,3). Jene biblischen Perikopen, die die gläubige Nähe der Mutter Jesu zu ihrem Sohn und seiner Sendung bekunden, haben entscheidend dazu beigetragen, dass der christliche Erwählungs- und Auferstehungsglaube in urkirchlicher Zeit auf die Person Marias hin konkretisiert wurde (vgl. Lk 1,45.48). Die Gottesmutter ist eingeschlossen in die Fürbitte Jesu: „Vater, ich will, dass alle, die du mir gegeben hast, dort bei mir sind, wo ich bin. Sie sollen meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast“ (Joh 17,24).

#### b) Theologiegeschichtliche Entfaltungen

Erste Belege dafür, dass die Kirche der ersten Jahrhunderte den Auferstehungsglauben mit besonderem Blick auf Maria entfaltet, finden sich dort, wo man - analog zum Vorbild des Märtyrerkultes - Maria als in der ewigen Christusgemeinschaft Lebende preist und im Gebet anruft. Wie die Blutzugehen wird die verherrlichte Mutter des Herrn als der Kirche weiterhin nahe geglaubt und

gefeiert. Diesbezügliche Zeugnisse reichen ins 3. Jahrhundert zurück (z. B. das alexandrinische Gebet „Unter deinen Schutz und Schirm“; vgl. Courth, Texte, Nr. 30). Im Westen wendet sich erstmals Augustinus (Serm. 291,6) unmittelbar an Maria. Aus dem 4. Jahrhundert sind Ephraem der Syrer und Gregor von Nazianz zu nennen. Eine bedeutende Rolle für die weitere Entwicklung spielen die Feste des liturgischen Kalenders. In Jerusalem entsteht im 5. Jahrhundert das Fest der Entschlafung (dormitio) und das der Grablegung (depositio) Marias. Das Dormitio-Fest ist ab dem 6. Jahrhundert im ganzen Osten verbreitet. Der Westen übernimmt es im 8. Jahrhundert als Feier der „Aufnahme der seligsten Jungfrau Maria“. In den Predigten zu diesem Fest gedachte man zuerst des Todes der Gottesmutter; später richtet sich die Aufmerksamkeit mehr und mehr auf ihre Vollendung und ihr mittlerisches Wirken im Himmel.

Epiphanius von Salamis (ca. 315-403) hätte im Hinblick auf das irdische Lebensende der Gottesmutter gerne eine biblische Tradition aufgegriffen. Aber es gibt keine. Die Fragen des Epiphanius (Panarion 78,11; vgl. Courth, Texte, Nr. 45) offenbaren eine offenkundige Ungewissheit über Marias Lebensende. Bei diesem Theologen wird aber auch schon deutlich, dass zu seiner Zeit die Verherrlichung Marias bereits erwogen wurde. Vom 5. bis zum 7. Jahrhundert begegnen - als besonderes literarisches Genus - zahlreiche Transitus-Mariae-Legenden.

In der Folgezeit erhält die theologische Reflexion mehr Raum. Die legendenhafte Ausschmückung des Todes und der Verherrlichung Marias wird zurückgedrängt. Isidor von Sevilla (© 636; De ortu et obitu Patrum 67; PL 83, 148 f) kennt weder die Umstände des Todes der Gottesmutter noch weiß er, ob sie überhaupt gestorben ist. Auch Beda Venerabilis (© 735; Retr. in Act. Ap. 8; PL 92, 1014 D) gesteht seine diesbezügliche Unkenntnis.

Der auf das beginnende 11. Jahrhundert zu datierende pseudo-augustinische Traktat „De assumptione Beatae Mariae Virginis“ (PL 40, 1141-1148; vgl. Courth, Texte, Nr. 85) darf als die erste abendländische Assumptio-Theologie gelten. Aus klarer Kenntnis fehlender unmittelbarer Schriftzeugnisse und ohne jegliche Bezugnahme auf Apokryphen und Transituslegenden versucht der nicht eindeutig zu eruiierende Autor (in der Forschung werden Ambrosius Autpertus, Ratramnus von Corbie und Alkuin genannt), theologisch-systematisch vom Christusereignis her die Verherrlichung Marias zu bestimmen. Durch ihre Mutterschaft bleibt sie für immer ihrem Sohn verbunden. Als Begründung wird Joh 12,26 („Wo ich bin, dort wird auch mein Diener sein“) genannt. Ferner sieht der Verfasser Christus mit der leiblichen Verherrlichung Marias das vierte Gebot vollziehen. Diese und andere Gründe sind schließlich getragen von der im kirchlichen Leben reflektierten Glaubensgewissheit, dass Maria in der endgültigen Christugemeinschaft für die Kirche fürbittend wirkt.

Wie der Westen so bemüht sich auch der Osten mehr und mehr um eine theologische Betrachtung der Vollendung Marias. Erwähnt seien Johannes von Damaskus und Germanus von Konstantinopel. Auch für diese Theologen ist die Gottesmutterchaft der fundamentale Grund für die glorreiche Auferstehung und Himmelaufnahme Marias. Es ist das Verdienst der genannten Väter, die auf Maria bezogenen Glaubenswahrheiten innerlich miteinander verknüpft zu haben. Sie sahen Marias Anteil am irdischen Erlösungswerk Christi in eins mit ihrer heilsvermittelnden Wirksamkeit im Himmel. Damit war für das sich entfaltende Dogma „die tiefste theologische Begründung genannt und zugleich seine Fundierung in der Offenbarung“.<sup>11</sup>

Für die weitere Entwicklung der Assumpta-Lehre ist die in der scholastischen Anthropologie verwendete Begrifflichkeit von großer Bedeutung. Die Begriffe „Leib“

---

<sup>11</sup> G. Söll, Mariologie. (HDG III/4), Freiburg 1978, 129.

und „Seele“ stehen für den einen und ganzen Menschen, der als leibliches wie als geistiges Wesen existiert. Insofern ist auch das letzte Ziel des irdischen Pilgerweges als anthropologische Ganzheit zu fassen: als Vollendung von Leib und Seele.

Bonaventura, der im Allgemeinen der platonischen Tradition verpflichtet ist, argumentiert im Hinblick auf die Verherrlichung der Mutter Jesu so: Weil die im Tod vom Leib getrennte Seele keine Person ist, wäre Marias Vollendung nicht in vollem Maße beseligend, würde man sie nur als Vollendung der Seele begreifen (De Ass. B. M. V., serm. 2). Ähnlich denkt Thomas von Aquin (S. th. I, q. 29, a. 1, ad 5). „Mit Leib und Seele aufgenommen“ heißt für scholastische Theologen: Maria ist ganz und ungeteilt bei Christus.

### c) Die Glaubensdefinition von 1950

Im 20. Jahrhundert häuften sich die Bittschriften an den Papst, die Glaubensüberzeugung von der Himmelaufnahme Marias als Dogma zu verkünden. Freilich wurden auch immer wieder auf das Argument des fehlenden Schriftzeugnisses gestützte Bedenken gegen eine Dogmatisierung vorgebracht. Am 1. Mai 1946 hat Papst Pius XII. im Hinblick auf diese mariologische Fragestellung alle Bischöfe der Weltkirche um ihr Votum gebeten. Durch das positive Echo ermutigt, vollzog der Papst am 1. November 1950 die Dogmatisierung mit der Apostolischen Konstitution „Munificentissimus Deus“ (DH 3900-3904). Der eigentliche Inhalt der Definition lautet: „Es ist eine von Gott geoffenbarte Glaubenswahrheit, dass die unbefleckte, immer jungfräuliche Gottesmutter Maria nach Vollendung ihres irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele zur himmlischen Herrlichkeit aufgenommen worden ist“ (DH 3903; vgl. Courth, Texte, Nr. 113).

Der Definitionsakt dient nach dem erklärten Willen des Papstes der „Verherrlichung des allmächtigen Gottes“ und „der Ehre seines Sohnes“. Er soll aber auch zur „Mehring der Herrlichkeiten der erhabenen Gottesmutter“ und zur Freude der ganzen Kirche beitragen. Im Glaubenssinn der Kirche war die Überzeugung von der endgültigen Vollendung der Gottesmutter längst fest verankert. Insofern ging es bei der Verkündung des Dogmas nicht um einen lehramtlichen Entscheid in einer strittigen theologischen Frage. Die Glaubensdefinition von 1950 erfolgte vielmehr in erster Linie unter dem Gesichtspunkt des Doxologischen.

### d) Der Primat des Doxologischen

Das Dogma hat - so Joseph Ratzinger - seinen Ursprung, seine Triebkraft und seine Zielsetzung v. a. im Akt der Huldigung und der Verherrlichung. Was die Ostkirche im feierlichen Marienlob ihrer Liturgie vollzieht, geschieht in ähnlicher Weise in dieser Dogmatisierung, „die sozusagen feierlichste Form von Hymnologie sein wollte und auch primär ... als Verehrungsakt verstanden werden muss“.<sup>12</sup> Die dogmatische Definition ist Ausdruck einer gesteigerten Form des Marienlobes: „Die Verehrung bezieht sich auf die, die lebt; die zu Hause ist; die wirklich jenseits des Todes, am Ziel angekommen ist“.<sup>13</sup>

Das Assumpta-Dogma ist in erster Linie ein Akt der Verehrung jener Frau, die „bei Gott Gnade gefunden hat“ (Lk 1,30), „die geglaubt hat“ (Lk 1,45), an der sich deshalb das Ziel aller Jüngerschaft vollends erfüllt hat (vgl. Joh 12,26; 17,24). Marias

<sup>12</sup> Ratzinger, Tochter Zion (Anm. 4), 73 f.

<sup>13</sup> Ebd., 74.

Vollendung ist von ihrem heilsgeschichtlichen Mitsein mit Christus her zu verstehen. Ihr endgültiges Ziel liegt in der Konsequenz dessen, dass sie ihr Leben lang aufs engste mit ihrem göttlichen Sohn verbunden war und sein Los immer geteilt hat (vgl. DH 3900). So ist ihr ganzes Leben („mit Leib und Seele“) endgültig ins Heil gekommen.

Das Dogma von der Aufnahme Marias in den Himmel ist sozusagen - so Joseph Ratzinger - die „oberste Stufe der Kanonisation“. Die Formel „corpore et anima“ meint die Überwindung des Todes in der höchsten, endgültig-eschatologischen Gestalt. In Maria, von der der Glaube als innerer Gehalt bzw. als ganzes Wesen der Taufe uneingeschränkt behauptet werden kann, ist der Tod in den Sieg Christi hinein verschlungen. In der Gottesmutter ist alles der Taufe und dem Glauben noch Widerstehende „ohne Rückstand überwunden“. Die „ganz Getaufte ist als persönliche Wirklichkeit der wahren Kirche zugleich die nicht bloß versprochene, sondern leibhaftige Heilsgewissheit der Kirche, welche in ihr schon gerettet ist“.<sup>14</sup> Das von Papst Pius XII. verkündete Dogma bekennt, dass bei Maria eine letzte Identität und Kontinuität von geschichtlicher Jüngerschaft und eschatologischem „Beim-Herrn-Sein“ (1 Thess 4,17) gegeben ist.

e) Die Himmelaufnahme mit Leib und Seele: Privileg Marias und Hoffnung für alle Glaubenden

Wenn die Formel „mit Leib und Seele“ mit „eschatologisch“, mit „voll und ganz“ wiedergegeben werden darf, dann stellt sich die Frage, wie weit es sich bei der Vollendung Marias um ein ihr allein zukommendes Privileg handelt. Thomas von Aquin bezeichnete es z. B. unwidersprochen als „fromme Meinung“ („pie creditur“), dass auch dem Lieblingsjünger Johannes die endgültige Verherrlichung zuteil geworden sei.

In der neueren Diskussion über die Eschatologie werden immer wieder Stimmen laut, die die Frage, ob das Assumpta-Dogma im Sinne einer nur Maria geschenkten Vollendung zu deuten sei, zurückhaltend beantworten. So nennt Karl Rahner das im Assumpta-Dogma Gemeinte „eine durchaus gemeinchristliche Selbstverständlichkeit“: „... wir bekennen ... von Maria, was wir als unsere Hoffnung für uns alle bekennen. Diese assumptio ist nichts als die Vollendung der Heilstat Gottes an einem Menschen ..., die wir auch für uns erhoffen“.<sup>15</sup> Diese affirmative Deutung des Assumpta-Dogmas hat maßgebliche Vertreter gefunden (z. B. Michael Schmaus, Bernhard Welte, Heinz Schütte). Mit der Verkündung des Dogmas von 1950 ist - so Gisbert Greshake - „eine universale soteriologische Aussage neu eingepreßt, nämlich, dass die Auferstehung Jesu kein isoliertes Ereignis ist, sondern dass er der ‚Ersterstandene‘ ist, dem die Gemeinde folgt“.<sup>16</sup> Im Assumpta-Dogma bekennt die Kirche - so Greshake - im Blick auf ihr Urbild Maria, dass sie selber Anteil haben darf an der Auferstehung des Herrn.

Papst Pius XII. selbst verweist in „Munificentissimus Deus“ auf die anthropologischen Konsequenzen des Assumpta-Dogmas: Es lasse sich in einer Zeit, in der „die Irrlehren des Materialismus und die daraus folgende Verderbnis der Sitten das Licht

---

<sup>14</sup> Ebd., 81; vgl. auch ebd., 74.77.

<sup>15</sup> K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 8. Aufl. 1976, 375.

<sup>16</sup> G. Greshake, in: ders./ G. Lohfink, Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. (Quaestiones disputatae. Bd. 71), Freiburg 4. Aufl. 1982, 119 Anm. 93.

der Tugend zu ersticken und durch die Entfesselung von Kampf und Krieg so viele Menschenleben zu vernichten drohen, erwarten, dass die Wahrheit von der Himmelfahrt Marias allen in klarem Lichte zeige, für welches erhabene Ziel wir nach Leib und Seele bestimmt sind“. Damit verbunden ist die Erwartung des Papstes, dass der Blick auf die verherrlichte Mutter des Herrn „den Glauben auch an unsere Auferstehung stärken und zu tatkräftigem Handeln führen“ („Munificentissimus Deus“, Nr. 201) werde.

Das Assumpta-Dogma enthält also sozusagen zwei Botschaften: primär eine Glaubensdefinition über die Gottesmutter und sekundär eine eschatologische Hoffnung für alle Glaubenden. Für jeden Menschen ist das neue Leben in der Herlichkeit Gottes von der Intensität seines Mit-Christus-Seins im irdischen Leben her bestimmt. Die heilsgeschichtlich einmalige Art der eschatologischen Vollendung Marias, wie sie im Dogma verkündet wurde, ist theologisch allein von ihrer Gottesmatterschaft her begreifbar.<sup>17</sup>

(veröffentlicht in: Klerusblatt 85 [2005], 93-96.128-131)

---

<sup>17</sup> Vgl. auch F. Mußner, Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament. Mit einem Geleitwort von Joseph Cardinal Ratzinger, St. Ottilien 1993; zur Berufung Marias außerdem K. Stock, Jesus - die Güte Gottes. Betrachtungen zum Lukas-Evangelium, Innsbruck 2. Aufl. 1989, 13-17; auch W. Beinert, Maria. Spiegel der Erwartungen Gottes und der Menschen. (Topos plus, 407), Regensburg 2001; Johannes Paul II., Unter deinen Schutz. Mariengebete und Betrachtungen, Freiburg 1983; K.-J. Kuschel (Hg.), Und Maria trat aus ihren Bildern. Literarische Texte, Freiburg 1990.