

Jacek Bolewski

Das Assumptio-Dogma und seine Bedeutung für die Eschatologie nach Karl Rahner

Collectanea Theologica 58/Fasciculus specialis, 89-152

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JACEK BOLEWSKI SJ, WARSZAWA

DAS ASSUMPTIO-DOGMA UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE ESCHATOLOGIE NACH KARL RAHNER

Bereits das Thema der vorliegenden Arbeit zeigt, daß sie drei Schwerpunkte hat. So möchten wir das Ziel und den Sinn unserer Arbeit dadurch charakterisieren, daß wir einfach der Reihe nach ihre Schwerpunkte genauer umschreiben. Der erste Schwerpunkt ist das Dogma von der Aufnahme Marias „mit Leib und Seele“ in den Himmel. Die theologische Problematik dieses Dogmas können wir auch als zentrale Frage unserer Arbeit bezeichnen. Zugleich möchten wir darauf hinweisen, daß wir diese Arbeit als Teil einer größeren Arbeit verstehen, die sich mehr allgemein auf die Mariologie als Ganzes bezieht, und zwar unter dem Gesichtspunkt, inwiefern mariologische Glaubenswahrheiten eine „exemplarische“ Bedeutung für andere Glaubenswahrheiten haben, die sich auf das allgemein-menschliche Heil beziehen. In dieser Hinsicht beschränkt sich die vorliegende Arbeit auf die Bedeutung der mariologischen Glaubenswahrheit von der Assumptio für jene allgemeinen Glaubensaussagen, die der Eschatologie angehören.

Damit ist gleich der zweite Schwerpunkt dieser Arbeit genannt: Eschatologie. Von dieser Glaubenslehre werden im Lauf der Arbeit mehrere Einzelthemen berührt, vor allem freilich jene, die im Zusammenhang mit dem Assumptio-Dogma stehen. Allerdings möchten wir schon jetzt darauf hinweisen, daß wir eine besondere Aufmerksamkeit der heute in theologischen Kreisen ziemlich verbreiteten Auffassung von der s.g. „Auferstehung im Tod“ schenken.

Zugleich aber, und damit nennen wir den dritten Schwerpunkt unserer Arbeit, halten wir uns in unserer Darstellung sowohl mariologischer als auch eschatologischer Themen an die theologische Gesamtarbeit von Karl Rahner. Wir suchen also darzustellen, wie vor allem er selber das Assumptio-Dogma versteht und wie er selbst in diesem Zusammenhang auf die Frage der „Auferstehung im Tod“ stößt und sich mit ihr auseinandersetzt. Das Rahnersche Werk bildet somit den Horizont und den Boden unserer Arbeit in ihrem Weg mariologisch-eschatologischer Überlegungen. Dementsprechend widmen wir den Hauptteil der Arbeit, der aus weiteren zwei Teilen besteht, einer Darstellung Rahnerscher Aussagen zu unserem Thema und erst in den Schlußbemerkungen berücksichti-

gen wir den zeitgenössischen Horizont der Frage der „Auferstehung im Tod“.

Den ganzen ersten Teil unserer Arbeit stützen wir auf ein Werk von Rahner, das für unser Thema eine wahre Fundgrube bedeutet. Da dieses Werk, das ganz dem Assumptio-Dogma gewidmet ist, nie im Druck erschienen ist, erlauben wir uns, es ziemlich ausführlich darzustellen, zumal es bereits alle Elemente auch für die spätere Position Rahners enthält, die wir dann im zweiten Teil verfolgen.

Es lag uns nicht an einer Kritik Rahners. Denn was kritische Anfragen an die hier vorgetragenen Auslegungen der mariologisch-eschatologischen Wahrheiten angeht, hat sie Rahner selbst, vor allem in seinem unveröffentlicht gebliebenen Hauptwerk, zur Genüge erwogen, so daß sie auch in unserer Arbeit ihren Platz finden. Wenn er sich „trotzdem“ schließlich zu einer Position bekannt hat, die er anfangs teils kritisierte, teils bloß als eine theologische Möglichkeit erwog, mag dies ein Hinweis sein, daß ihn weitere Anfragen an seine Position nicht überraschen und vor allem von seiner Position kaum abbringen würden. Höchstens würde er zugeben, daß all die theologischen Aussagen, die das „ewige Leben“ der Verstorbenen, sei es Marias, sei es anderer Menschen, zum Inhalt haben, nur annähernd und unvollkommen diese letztlich unvorstellbare Wirklichkeit zum Ausdruck bringen. So dürfen wir unserer Darstellung seines eigenen Ringens um die Aussagbarkeit dieses einen Geheimnisses jene Worte vorausschicken, die er selbst kurze Zeit vor seinem Tod aussprach:

„Mir will scheinen, daß die Vorstellungsschemen, mit denen man sich das ewige Leben zu verdeutlichen sucht, meist wenig zur radikalen Zäsur passen, die doch mit dem Tod gegeben ist (...); die unsagbare Ungeheuerlichkeit, daß die absolute Gottheit selber nackt und bloß in unsere enge Kreatürlichkeit hineinstürzt, wird nicht recht wahrgenommen. Ich gestehe, daß es mir eine quälende, nicht bewältigte Aufgabe des Theologen von heute zu sein scheint, ein besseres Vorstellungsmodell für dieses ewige Leben zu entdecken, das diese genannten Verharmlosungen von vornherein ausschließt. Aber wie? Aber wie?“¹

Erster Teil DAS UNVERÖFFENTLICHTE ASSUMPTIO-WERK VON RAHNER

Sein wichtigstes und umfangreichstes Werk über die Fragen des Assumptio-Dogmas hatte Rahner nicht lange nach der Verkündigung des Dogmas vom 1. November 1950 abgeschlossen. Dieses

¹ K. Rahner, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in: W. Ernst u.a. (Hg.), *Theologisches Jahrbuch 1985*, Leipzig 1985, 19.

Assumptio-Werk ist allerdings unveröffentlicht geblieben². Im Vorwort, das das Datum des 13. Juni 1952 trägt, sieht Rahner die „Eigenart“ seines Werkes vor allem darin, daß es, „mehr als es sonst üblich ist, über das eigentliche Thema im engsten Sinn hinausführt“. Sollte nämlich die Assumptio in einer theologisch angemessenen Weise behandelt werden, dann „mußte von Dogmenentwicklung im allgemeinen, von Eschatologie im allgemeinen gesprochen werden, dann mußten viele Fragen der Mariologie im allgemeinen behandelt werden“.

Dasselbe gilt nun für unsere Darstellung des Rahnerschen Werkes. In den zwei ersten Kapiteln beschäftigen wir uns daher mit den Fragen der Dogmenentwicklung und der Eschatologie, freilich im Blick auf den besonderen Fall Marias. So wird eine Vorarbeit geleistet in bezug auf das eigentliche Anliegen des Rahnerschen Werkes, nämlich einen theologischen Nachweis der Assumptio zu liefern. Der Nachweis selbst kann dann in einem weiteren, dritten Kapitel dargestellt werden, wo wir schließlich mit Rahner auch auf die Frage der eschatologischen Bedeutung des Assumptio-Dogmas eingehen.

I. Theologische Auswertung der Geschichte des Assumptio-Dogmas

1. Geschichte des Assumptio-Dogmas

Sein Assumptio-Werk hat Rahner nach eigenen Worten aus dem Vorwort „geraume Zeit“ vor der Verkündigung des Dogmas am 1. November 1950 begonnen, und noch vor diesem Ereignis war es „schon im wesentlichen fertig“. Das Werk ist somit mitten in der theologischen Diskussion entstanden, die der Verkündigung des Dogmas vorausgegangen war. Diskutiert wurde dabei nicht der Inhalt des Dogmas, sondern vielmehr die Art und Weise seiner theologischen Begründung. Die Begründung, die Rahner selbst in seinem Werk vorlegt, hängt wesentlich mit seinem Verständnis der Dogmenentwicklung im allgemeinen zusammen, so daß er damit anfängt, auf dem Hintergrund der damals diskutierten Fragen der Dogmenentwicklung seinen eigenen Lösungsversuch darzustellen³.

² Das Manuskript trug den Titel: *Probleme heutiger Mariologie* und umfaßte 393 eng getippte Seiten. Vgl. H. Vorgrimmler, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg i.Br. 1985, 111. Wir benutzen im folgenden die dritte, an ein paar Stellen leicht aktualisierte Ausgabe des Manuskripts mit dem Titel: *Mariologie*, Innsbruck 1959; dabei verwenden wir meistens den Namen „Assumptio-Werk“. Zu den Umständen, die die Erscheinung des Rahnerschen Werkes verhindert haben, vgl. auch: G. Sporschill (Hg.), *Karl Rahner — Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre*, Wien 1984, 21 f., 25 f., P. Imhof, H. Biallowons (Hg.), *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf 1986, 15, 31.

³ Dieser Teil, der im Assumptio-Werk unter dem Titel: *Dogmenentwicklung*

a. Theologische Erklärung der Entwicklung der Assumptio-Lehre

Sein Verständnis der Dogmenentwicklung als „Entfaltung eines ursprünglichen globalen Glaubensbewußtseins in seine reflexere, artikuliertere Aussprache“⁴ sieht Rahner in der konkreten Entwicklung des Assumptio-Dogmas bestätigt⁵. Denn die ersten Jahrhunderte der Kirche haben, soweit sie uns noch greifbar sind, über das irdische Ende Marias nichts gewußt. Erst ab 5. Jh. läßt sich eine theologische Reflexion über das jenseitige Schicksal Marias und ihres Leibes verfolgen; dabei entwickelt sich die Assumptio-Lehre ohne heftige Kämpfe (anders wie bei der Unbefleckten Empfängnis) und deutlich abgrenzbare Parteien; sie wird noch vor der Hochscholastik, d.h. vor der zweiten Hälfte des 13. Jh., Gemeingut der Theologen.

Die Tatsache, daß in der ganzen Geschichte dieser Lehre die Überzeugung von einer explizit apostolischen Tradition der Assumptio immer seltener wird bei gleichzeitigem Wachstum der Überzeugung von der Assumptio selbst, bedeutet für Rahner, daß „die Geschichte der Assumptio-Lehre selbst so etwas wie einen theologischen Beweis dafür hergibt, daß nicht von Anfang an eine explizite Tradition der Assumptio vorgelegen hat“ (143).

So muß nach Rahner der apostolische Ursprung und somit der Offenbarungscharakter der Assumptio-Lehre im ursprünglichen globalen Glaubensbewußtsein der Kirche in bezug auf Maria gesucht werden. Dieses Glaubensbewußtsein, „das von Anfang an das Geborensein des fleischgewordenen Wortes des Vaters aus Maria, der Jungfrau, erkannte und bekannte“ (145), bezeugte bereits ein Wissen um die einmalige und entscheidende heilsgeschichtliche Bedeutung der Gottesmutterchaft Marias.

Eine weitere Explikation dieses ursprünglichen Glaubensbewußtseins vollzog sich in Abhängigkeit von der Entwicklung der Christologie, bis Maria in ihrer Gottesmutterchaft reflex „als die ganz Sündenlose und allzeit Jungfräuliche“ vor dem Bewußtsein der Kirche stand (145). Auf diese Weise wird der relativ späte „Anfang“ der Assumptio-Lehre verständlich: Erst nachdem das

(19—61) steht, wurde unter dem Titel: *Zur Frage der Dogmenentwicklung* veröffentlicht in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. I, Einsiedeln 1954, 49—90. Wenn wir im folgenden auf einen der sechzehn Bände der Rahnerschen *Schriften zur Theologie* verweisen, benützen wir die Abkürzung: *Schriften* + Bandzahl in römischen Ziffern (z.B. *Schriften* I).

⁴ A.a.O. (vgl. o. Anm. 2), 145. Wenn wir im folgenden aus dem Assumptio-Werk zitieren, geben wir die Seitenzahl in Klammern an.

⁵ Rahner stützt sich vor allem auf: M. Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale*, Rom 1944; C. Balic, *Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis*. Pars prior: *Ex aetate ante Concilium Tridentinum*, Rom 1948; Pars altera: *Ex aetate post Concilium Tridentinum*, Rom 1950.

ursprüngliche globale Glaubensbild Marias reflexiver geworden ist, konnte auch die Frage nach ihrem Endschiedsal von theologischem Interesse werden. Man sah nämlich von ihrem Gesamtbild her „die Unmöglichkeit, daß Maria einfach schlechthin dem Todesschiedsal der sündigen Menschen verfallen sein kann“ (146).

Da nicht „historische“ Zeugnisse, sondern eine theologische Reflexion aufgrund anderer Glaubenswahrheiten über Maria als die eigentliche Quelle und Begründung ihrer Assumptio anzunehmen ist, wird auch verständlich, daß die feierliche Definition der Glaubenswahrheit von der Unbefleckten Empfängnis Marias ein wichtiger Impuls für die „Entwicklung“ des Assumptio-Dogmas war.

Der Blick in die Geschichte der Assumptio-Lehre zeigt: Die gläubige Überzeugung, daß die Sündenlosigkeit Marias die Verwesung ihres Leibes nach dem Tode ausschliesse, war schon früh und häufig der Ausgangspunkt der Argumente für die Assumptio. Nach der feierlichen Definition der Unbefleckten Empfängnis im Jahre 1854 war also dieser Ausgangspunkt für das theologische Verständnis der Assumptio in einer zusätzlichen „Sicherheit und Deutlichkeit greifbar“. So hat die Berufung auf das Dogma der Unbefleckten Empfängnis nicht nur die auch bisher häufige Argumentation verstärkt; manche Theologen sahen sich jetzt zu Überlegungen veranlaßt, ob die Bewahrung Marias vor der Erbsünde nicht nur Bewahrung vor der Verwesung nach dem Tode (und somit die Assumptio), sondern auch Bewahrung vor dem Tode selbst, ebenfalls Folge der Sünde, bedeuten müßte, so daß sie einen Tod Marias für bestreitbar hielten (106ff.).

Eine genauere Überprüfung all dieser Argumente zugunsten der Assumptio unternimmt Rahner später im Laufe seiner Arbeit. Er wird, wie wir sehen werden, für eine „vorsichtige Verwendung“ des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis „innerhalb der eigentlichen theologischen Beweise für die Assumptio“ plädieren (183).

b. Das Assumptio-Dogma als Ergebnis und Aufgabe

Zum Schluß seiner Darstellung der Geschichte der Assumptio-Lehre kommt Rahner auf das im Jahre 1950 definierte Dogma zu sprechen. Die Definition⁶ spiegelt den letzten Stand der Geschichte der Assumptio-Lehre wieder, nicht nur in dem, was sie festlegt, sondern auch in dem, was sie offen läßt. So legt das Dogma fest, daß die Assumptio eine von Gott geoffenbarte Glaubenswahrheit ist und somit als ein Teil der eigentlichen Offenbarung apostolischen Ursprungs verstanden werden muß; offen bleibt hingegen, wie die definierte Wahrheit in der Offenbarung enthalten sei.

Was den Inhalt der Assumptio angeht, so steht mit dem Dogma

⁶ AAS 42 (1950) 753—773 (vgl. DS 3900—3904).

fest, daß die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel einen „Vorgang“ bedeutet, „der «schon» gegeben ist und in seinem Ergebnis fort dauert“ (123). Aber an diesem Inhalt bleibt wiederum Mehreres offen. Der Vorgang der Assumptio wird nur dahin charakterisiert, daß Maria „nach Vollendung ihres irdischen Lebenslaufes“ in den Himmel aufgenommen wurde; damit wird offen gehalten, „ob der Assumptio ein Tod vorausgegangen ist“. In dieser Hinsicht nimmt also die Definition zu der theologischen Kontroverse, die im Zusammenhang mit dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis „neu (oder fast zum ersten Mal) entfacht wurde, keine Stellung, weder für noch gegen die Lehre, daß Maria wirklich gestorben ist. Die Definition läßt folgerichtig auch die Frage offen nach einem etwaigen zeitlichen Abstand zwischen Tod und Eintritt der ewigen Seligkeit der Seele nach einerseits und der Verklärung des Leibes andererseits. Noch weniger ist natürlich ausgemacht über die zeitliche Dauer eines solchen etwaigen Zwischenzustandes“ (124).

Zu all diesen Fragen, die das Assumptio-Dogma offen läßt, nimmt auch die *Constitutio Apostolica Munificentissimus Deus*, innerhalb derer die Definition veröffentlicht wurde, keine Stellung. So bedeutet die Definition „kein Ende“; vielmehr muß sie „Anfang“ einer vertieften theologischen Reflexion sein (132), deren „doppelte Aufgabe“ heißt: den Offenbarungscharakter der Assumptio-Lehre, „soweit möglich, zu rechtfertigen, und den Inhalt dieser Lehre genauer zu bedenken“ (165).

Die Rahnersche Lösung beider Aufgaben entspricht seinem Verständnis der Geschichte der Assumptio-Lehre. Seine Klärung der ersten Frage nach dem Offenbarungscharakter der Assumptio-Wahrheit hängt damit zusammen, daß er diese Wahrheit nicht in „historischen“ Zeugnissen über das Ende Marias aus der apostolischen Zeit begründet sieht, sondern in der späteren theologischen Reflexion über dieses Ende, die vom Gesamtbild der Gottesmutter im ursprünglichen apostolischen Glaubensbewußtsein der Kirche ausging. Dementsprechend besteht sein Nachweis des Offenbarungscharakters der Assumptio darin, daß er konkret zu zeigen versucht, wie die Assumptio Marias bereits im ursprünglichen Glaubensbild von Maria aus der apostolischen Zeit enthalten ist.

Bevor er aber seinen Nachweis gegen Ende des Assumptio-Werkes vollendet, setzt er sich mit anderen Versuchen auseinander, die vor allem auf unzulänglichen bzw. unsicheren Vorstellungen über den Inhalt der Assumptio beruhen. Den Großteil seines Buches bilden somit verschiedene Überlegungen zum Inhalt des Dogmas, die eben die zweite der genannten Aufgaben lösen sollen. Und diese Aufgabe wird für Rahner nicht nur durch den Blick auf die Geschichte der Assumptio-Lehre nahegelegt; sie hängt auch damit

zusammen, wie er diese Geschichte im Zusammenhang mit der Geschichte der Eschatologie beurteilt.

2. Zusammenhang mit der Eschatologie

Noch im Blick auf die Geschichte der Assumptio-Lehre bemerkt Rahner: über den Satz, Maria sei mit Seele und Leib schon jetzt im Himmel, ist „unübersehbar viel in der Theologie seit zehn Jahrhunderten nachgedacht und gesagt worden. Was dieser Satz eigentlich bedeutet, das scheint so selbstverständlich zu sein, daß man kein Bedürfnis empfindet, darüber weiter nachzudenken“ (161). Und doch gehören Begriffe wie „wieder einen Leib haben“, „mit dem Leib im Himmel sein“ zu den Formulierungen, „von denen ein großer Teil unserer — auch der christlichen — Zeitgenossen gestehen müssen, daß sie sich darunter nur sehr wenig oder nichts denken können, vorausgesetzt, daß sie sich die Mühe nehmen würden, überhaupt solchen Fragen eine geistige Aufmerksamkeit zu schenken und nicht (wie es gute Christen oft machen) die Gewöhntheit an gewisse Klangbilder schon für ein Verständnis hielten“ (161f.).

Diese eigentümliche Lage, die eine Vertiefung des Inhalts der Assumptio-Lehre zu einer dringenden Aufgabe macht, spiegelt nun für Rahner den Zustand der allgemeinen Eschatologie wieder. Die wichtigste lehramtliche Entscheidung auf diesem Gebiet seit der Patristik, nämlich die dogmatische Lehre Benedikts XII., daß der völlig Entsündigte schon vor dem allgemeinen Endgericht zur *Visio beatifica* gelange (DS 1000f.), ist wohl „ein Symptom für die Blickrichtung der abendländischen Theologie und der abendländischen (platonisierenden) Frömmigkeit; wirklich interessiert ist man am individuellen Einzelschicksal der Seele“ (159).

Ein weiteres Zeichen für diese Einseitigkeit und zugleich Unlebendigkeit der Eschatologie sieht Rahner in der Geschichte der Assumptio-Lehre darin, daß diese Lehre um ein Jahrhundert später zu ihrer dogmatischen Ausreifung im Glaubensbewußtsein der Kirche gelangt ist als die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Marias, obwohl die letztere noch am Ende des 13. Jh. „eine umstrittenere und theologisch ungeklärtere Frage als die Assumptio“ war. Diese doch früher erfolgte „Ausreifung“ der Lehre von der Bewahrung Marias vor der Erbsünde läßt nämlich „menschlich und geistesgeschichtlich gesehen, erkennen, daß im Abendland seit der Gotik das Interesse an der «Seele», ihren Gnaden, ihrer Heiligkeit und ihrem Verhältnis zu Gott im allgemeinen und so auch in der Mariologie stärker war als eschatologische Gesichtspunkte, die «bloß» den «Leib» und sein Schicksal betreffen“ (160).

Von daher wird es verständlich, daß Rahner sich genötigt sieht, zur Klärung des Inhalts der Assumptio weit auszuholen und

zunächst verschiedene Fragen der allgemeinen Eschatologie genauer zu untersuchen.

II. Eschatologischer Horizont des Assumptio-Dogmas

1. Methodische Vorüberlegungen

Den Hauptteil seiner Arbeit, der den Titel *Die Glaubenslehre von der Eschatologie der seligsten Jungfrau* trägt, beginnt Rahner mit einigen methodischen „Vorüberlegungen über die Weise des Vorgehens“ (165ff). Sie beziehen sich vor allem darauf, wie die beiden genannten Aufgaben, die aus dem Hintergrund der Geschichte der Assumptio-Lehre für die dogmatische Theologie resultieren, bewältigt werden sollen. Diese Aufgaben, die einerseits den Offenbarungscharakter der Assumptio und andererseits ihren Inhalt klären sollen, bilden für Rahner eine Einheit. Deswegen will er „nicht zugunsten einer formalen Übersichtlichkeit versuchen, die beiden Aufgaben zu trennen“ und etwa hintereinander zu lösen, sondern er sucht sich im Aufbau seiner Überlegungen „unbefangen der Dynamik der Sache selbst zu überlassen“, und zwar „ausgehend von dem, was die unmittelbarste Gegebenheit ist: die Vollendung der Jungfrau“.

Weitere charakteristische Züge der theologischen Methode, die Rahner in seinem Assumptio-Werk verfolgt, werden im konkreten Vollzug seiner Überlegungen sichtbar, und zwar bereits im ersten Schritt, den er im Blick auf die „unmittelbare Gegebenheit“ der Vollendung Marias vollzieht⁷. Nachdem er nämlich die Frage nach der Vollendung Marias als eine „eschatologische Frage über Maria“ bezeichnet hatte, fragt er nach der Möglichkeit bzw. Berechtigung einer solchen Frage. Die Tatsache nämlich, daß diese Frage nach der Vollendung Marias in der Kirche faktisch gestellt wird, ist zwar für die Möglichkeit einer eschatologischen Aussage über Maria „entscheidend, sie enthebt aber die Theologie nicht der Aufgabe, diese Möglichkeit in ihrer Sinnhaftigkeit nach Kräften zu erhellen und zu begründen“ (169).

So zeigt Rahner zunächst, daß überhaupt Aussagen über Maria Glaubensaussagen sein können. Wenn nämlich Glaubensaussagen „gerade «je meine» eigene Heilssituation“ betreffen und das Heil sich so in der Geschichte vollzieht, daß Menschen „in der Dimension des Heils als solchen für einander von Bedeutung sind“, dann können und müssen Glaubensaussagen auch von Menschen sprechen, die die Heilsgeschichte wesentlich mitbestimmt haben.

Von solchen Menschen her kann schon die Schrift unsere

⁷ Im folgenden referieren wir, was Rahner in seinem Assumptio-Werk unter dem Stichwort: *Die Möglichkeit einer eschatologischen Frage über Maria* behandelt (168—177).

Heilssituation charakterisieren, wenn Abraham als „Vater aller Gläubigen“ (Röm 4,11f.) bezeichnet wird, oder wenn es heißt, daß wir „auf dem Fundament der Apostel und Propheten“ (Eph 2,20) aufgebaut sind. Auch über Maria spricht die Schrift in diesem Sinne, d.h. in Aussagen, die für unseren Glauben relevant sind. Die Schriftaussagen über Maria beziehen sich nämlich nicht auf „historische Zufälligkeiten“, die für unser Heil „uninteressant“ wären, sondern sie sind Aussagen des Glaubens über Vorkommnisse innerhalb der Heilsgeschichte als solcher. Denn unsere Heilssituation ist durch Maria mitbestimmt; wir müssen „in der Charakterisierung dieser Heilsordnung als einer solchen immer auch Maria nennen“ (171).

Schon diese erste Bestimmung, inwiefern eine Frage nach Maria eine Glaubensfrage sei, zeigt einen charakteristischen Zug der Rahnerschen Methode bezüglich der Mariologie. Bei der theologischen Charakterisierung Marias geht er möglichst nicht von dem aus, was Maria von den anderen Menschen unterscheidet bzw. auszeichnet, sondern von ihrer „Gemeinsamkeit“ mit anderen Gestalten der Heilsgeschichte, ja mit allen Menschen, um erst von daher ihre „Besonderheit“ weiter zu bestimmen.

Diese Methode wird hier von Rahner nicht ausdrücklich formuliert, sondern lediglich gegen den eventuellen Einwand verteidigt, daß seine Überlegungen „die «Rolle» Marias doch in derselben Dimension sehen, in der jeder Mensch in irgendeinem Grad eine heilsgeschichtliche Rolle spielen kann“. Gegen ein solches Bedenken betont Rahner, daß er mit den bisher dargelegten Überlegungen noch nichts über das Besondere Marias ausmachen möchte: „Es kommt uns hier nur darauf an, aus Gründen der Methode mit einem Minimum an Voraussetzungen zu zeigen, daß die Frage ihrer Vollendung nicht private Neugier an einem privaten Schicksal, sondern eine wirkliche Frage des Glaubens und der echten Theologie ist. Darum allein gehen wir gerade von diesem Ansatzpunkt aus: Maria als eine der heilsgeschichtlichen Gestalten, über die Glaubensaussagen schon in der Schrift gemacht werden“ (172).

Einen ähnlichen Zug in der mariologischen Betrachtungsweise Rahners zeigt der zweite Schritt seiner Überlegung, in dem die allgemeine Möglichkeit der Glaubensaussagen über Maria nun spezifisch auf die „eschatologische“ Frage ihrer Vollendung bezogen wird. Auch jetzt geht Rahner von der Möglichkeit dieser Frage bezüglich anderer heilsgeschichtlicher Gestalten aus: Schon für die Schrift sind „die großen heilsgeschichtlichen Gestalten auch Mitglieder der himmlischen Kirche, Vollendete, die man bei Gott weiß“. Auch Maria muß zu diesen Vollendeten gehören, obwohl die Schrift und die Urkirche noch keine Aussagen darüber machen. Denn wer „so entscheidend in die Geschichte des Heils (nicht des

Unheils) am zentralen Punkt hineingehört, daß er dafür für immer selig gepriesen wird, der kann nicht gleichzeitig zu den ewig Verlorenen gehören" (173f.).

Schließlich spezifiziert Rahner seine Überlegung noch insofern, als er den eschatologischen Charakter der Vollendung (heils geschichtlicher Gestalten und darunter Marias) mit der Auferstehung Christi als der endgültigen (und so eschatologischen) Heilstat Gottes in Verbindung setzt. Wenn die Kirche bekennt, daß Maria „zu den Vollendeten gehört“, dann ist „dies — theologisch richtig gesehen — gar nicht in erster Linie ein Bekenntnis zu einem persönlichen, privaten Privileg“, sondern ein Bekenntnis zur „eschatologischen Heilstat“ Gottes, der „kein Unheil mehr folgen kann“, weil sie einen allgemeinen Heilswillen Gottes offenbart, der „unbeschadet der darin umfaßten Freiheit des Menschen die reale Möglichkeit eines Ausbrechens der Sünde aus diesem göttlichen Plan schon überholt hat“ (175).

Diesen eschatologischen Sinn der Vollendung Marias bezieht Rahner direkt auch auf ihre Assumptio, indem er das Ergebnis der bisherigen Überlegungen zur „Frage einer Möglichkeit der Assumptio-Theologie“ in folgender „Forderung methodischer Art“ zusammenfaßt: Die „Assumptio der Jungfrau muß bei aller Betrachtung dessen, was ihr allein als «Privileg» zukommen mag, innerhalb des Rahmens einer allgemeinen Eschatologie gesehen werden“ (176).

Die erste Frage, die Rahner im Zusammenhang mit der „Vollendung“ Marias untersucht, ist die Frage ihres Todes. Was er in einem langen Abschnitt unter dem Titel: *Der Tod der heiligen Jungfrau* behandelt (177—246), gliedern wir in zwei Punkte auf: *Tod abgesehen vom Leichnam* und *Auferstehung abgesehen vom Leichnam*. In beiden Themenkreisen ist die mariologische Frage Ausgangspunkt für allgemein-eschatologische Überlegungen, die also im Vordergrund entfaltet werden, bevor jeweils schließlich die Frage der „Anwendung“ auf Maria nochmals erwogen wird.

2. Tod abgesehen vom Leichnam

Die Frage nach der Eigenart des Todes Marias „ist an sich zunächst einmal eine Frage an die gewöhnliche, alltägliche, menschliche Erfahrung“. Da wir aber, wie bereits gezeigt, „keine historische Tradition“ über den Tod Marias besitzen, müssen wir diese Frage theologisch beantworten. Diese Frage steht nun für Rahner im Zusammenhang mit der bereits erwähnten Argumentation jener Theologen, die unter Berufung auf die Bewahrung Marias vor der Erbsünde meinten, bestreiten zu können, „daß Maria im eigentlichen, empirischen Sinn gestorben sei“ (179). Und weil der „eigentliche empirische“ Tod, der in der erwähnten Argumentation für bestreitbar gehalten wird bei Maria, einen „Tod mit Leiche“ be-

deutet, müßte von daher gefragt werden: „Ist Maria diesen Tod gestorben“ (178)?

Um die Möglichkeit der letztgenannten Frage verständlich zu machen, verweist Rahner auf zwei Fälle, in denen die Vollendung des menschlichen Lebens nicht gleich als ein „Tod mit Leiche“ gedacht werden muß. Dabei geht er mit der ganzen Tradition davon aus, daß „Tod mit Leiche“, die „Rückkehr zum Staub“, eine Folge der Sünde am Anfang der Menschheit sei.

Der erste Fall einer Vollendung ohne Leichnam ist dementsprechend die anfangs bestehende Möglichkeit des „paradiesischen“ Menschen, der „vor seiner Schuld nicht unter der Todesnotwendigkeit stand“ (182). Den zweiten Fall einer Vollendung des menschlichen Lebens, die „ohne Leiche“ geschieht, entnimmt Rahner direkt der hl. Schrift: Der Apostel Paulus kennt „für den Augenblick der Wiederkunft Christi eine Vollendung der dann lebenden Menschen, die kein «Entschlafen», sondern nur plötzliche «Verwandlung» ist (1 Kor 15,51—53), in der das sterbliche Dasein sofort restlos (ohne Leiche) im (neuen) «Leben» (vor Gott) aufgeht“. Diese „Verwandlung“ des leiblichen Daseins des Menschen ist „derart, daß nichts hindert, in ihr das eigentlich metaphysische und theologische Wesen des «Todes» auch in dem Falle gegeben zu sehen, wo eine irdisch empirisch feststellbare Verleichenamung des Menschen nicht eintreten sollte“ (206).

Was nun die Anwendung der beiden theologischen Möglichkeiten eines Todes ohne Leichnam auf Maria angeht, ist für Rahner von vornherein klar, daß die Vollendung der Gottesmutter nicht im Sinn eines „supralapsarischen Todes ohne Leichnam“ zu denken sei. Damit ist aber noch nicht entschieden, ob die auf jeden Fall „infralapsarische“ Vollendung Marias mit oder ohne Leichnam geschah. Obwohl nämlich ein „Tod mit Leiche“ Folge der Erbsünde ist, kann man nicht sagen: Maria als vor der Erbsünde Bewahrte müßte auch vom Tod bewahrt sein. Dieser Schluß wäre nur dann richtig, „wenn der Tod nichts anderes sein könnte als Folge der persönlich zugezogenen Erbsünde“; aber der Tod kann in der Heilsordnung Christi doch mehr sein, „weil auch Christus selbst gestorben ist und weil er durch seine Gnade dem Tod die Möglichkeit gibt, positiv der radikalste Vollzug des Glaubens und der Liebe zu sein“ (190).

Aber auch die Möglichkeit von 1 Kor 15 kann nicht ohne weiteres auf Maria bezogen werden. Denn bei Paulus geht es um eine endzeitliche Verwandlung der Menschen, bei der der Daseinsraum, den sie verlassen, selbst verwandelt wird, so daß eine Leiche „in diesem selbst verwandelten Daseinsraum natürlich keinen Platz mehr hat“; Maria hingegen „verließ in ihrem Tod einen Zeitraum, der unverwandelt blieb“ (222). Um also die Frage des Todes Marias weiter zu klären, schlägt Rahner einen anderen Weg ein; auf diesem

Weg soll die Frage des Leichnams, die bei Maria nicht eindeutig zu beantworten ist, umgangen werden.

In einer vertieften „Ontologie und Theologie des Todes“⁸ kann nämlich sein Wesen in einem „totalen Entzug der Selbstverfügung des Menschen über sich selbst in das absolut existentielle Dunkel hinein“ gesehen werden (184f.). Diese Bestimmung des theologisch-metaphysischen Wesens des Todes richtet Rahner polemisch gegen die traditionelle Sicht des Todes als „Trennung von Leib und Seele“. Neben anderen Bedenken gegen diese Bestimmung betont er, sie sei alzu „einseitig daran orientiert, ob eine Leiche gegeben ist“, da sie „im Grunde nichts sein will als die Aussage, daß der normale Tod eine Leiche zum Ergebnis hat“. Die traditionelle Bestimmung macht somit „das Vorhandensein der Leiche zum entscheidenden Kriterium des Todes“; es hat sich aber „schon gezeigt, daß dies ein ungenügendes Kriterium ist“. Außerdem kommt in dieser Bestimmung allein der „biologische“ Aspekt des Todes zum Ausdruck, ohne daß das eigentliche Wesen des Todes „als eines Vorgangs, und zwar eines gesamt menschlichen und nicht bloß biologischen“ ausgedrückt sei. Rahner selbst hingegen wollte eben dieses „eigentliche“ Wesen des Todes in den Vordergrund stellen, wo man „in einem wesentlichen Sinn vom Tod sprechen kann, ohne die Frage nach dem Leichnam damit schon mitentschieden zu haben“

Die Umgehung der Leichnamsfrage bei der Bestimmung des theologisch-metaphysischen Wesens des Todes erlaubt Rahner auch bei Maria vom „Tod“ in diesem Sinne zu sprechen, auch wenn die Frage ihres Leichnams zunächst offen bleibt. Nachdem er also allgemein die positive Möglichkeit des Todes in der Heilsordnung Christi betont hatte („der radikalste Vollzug des Glaubens und der Liebe zu sein“), zeigt er weiter, daß ein solcher Tod bei Maria nicht nur ausgeschlossen werden darf, sondern sogar gefordert werden muß, und zwar von der Eigenart der Heilsordnung Christi her (195ff.).

Dabei ist sich Rahner bewußt, daß seine bisherige Ausklammerung der Leichnamsfrage und somit die Möglichkeit, auf jeden Fall vom Tod Marias sprechen zu können (und zu müssen), wohl auch Folge einer anderen terminologischen Bestimmung des „Todes“ ist im Vergleich zu jenen Theologen, die den „Tod“ Marias für bestreitbar hielten. So meint er: Wer den „Tod“ Marias bestreitet, könnte trotzdem „mit unserem bisherigen Ergebnis sachlich einverstanden sein, selbst wenn er es ablehnen würde, das, was wir Tod

⁸ Diese Gedanken, die Rahner im fortlaufenden Text seines Assumptio-Werkes nur andeutet, stellte er mehr ausführlich in einem Exkurs zu seinem Werk. Diesen Exkurs hatte er dann, als das ganze Werk nicht erscheinen durfte, separat veröffentlicht in: D e r s., *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Freiburg i.Br. 1958. Die erste Fassung seiner *Theologie des Todes* hatte Rahner noch während der Arbeit an seinem Assumptio-Werk veröffentlicht in: *Synopsis* 3 (1949) 87—112.

nannten, in seiner eigenen Terminologie auch so zu bezeichnen" (220).

Die bisher ausgeklammerte Frage des Leichnams Marias wird nun von Rahner weiter untersucht. Er greift dabei noch einmal auf den paulinischen Text 1 Kor 15,51ff. zurück, den er bereits als Aussage über einen „Tod ohne Leiche“ verwendet hatte. Es blieb allerdings offen, ob dieser Text mit der darin gemeinten „endzeitlichen“ Situation auf den Fall Marias anwendbar sei; den Text hatte Rahner nur insofern auf Maria bezogen, als er aus ihm die Berechtigung entnahm, vom „Tod“ Marias zwar nicht ohne, wohl aber abgesehen vom Leichnam sprechen zu können. Schließlich aber betrachtet Rahner den paulinischen Text als Aussage über eine „sofortige“ Auferstehung, um in diesem Zusammenhang die leibliche Verklärung Marias und die bisher offen gebliebene Frage ihres Leichnams weiter zu verfolgen.

3. Auferstehung abgesehen vom Leichnam

a. Auferstehung Marias ohne Leichnam?

Die „sofortige“ Auferstehung im Tod, die Rahner in 1 Kor 15,51ff. ausgesagt sieht und als eine Auferstehung „ohne Leichnam“ versteht, ist nach ihm nicht ohne weiteres auf Maria zu beziehen, und zwar, wie bereits erwähnt, aufgrund des Unterschieds zwischen einer „endzeitlichen“ und einer „innergeschichtlichen“ Verwandlung. Gleich aber relativiert er das von ihm genannte Argument gegen eine solche Anwendung durch die Bemerkung, der Unterschied im „Zeitkoeffizient“ zwischen den „Sterbenden“ am Ende der Geschichte und den früher, d.h. „innergeschichtlich“ Verstorbenen könne nicht so entscheidend sein, daß eine „sofortige“ Auferstehung nur am Ende und nicht schon bei den früher Sterbenden möglich wäre (206).

So kann es nach Rahner nicht ausgeschlossen werden, daß auch die Vollendung Marias als eine „sofortige“ Auferstehung ohne Leichnam zu denken sei, nämlich als eine „totale Verwandlung ihres ganzen Daseins im Augenblick in dessen Vollendungs Zustand, der bei Maria also identisch wäre mit ihrem «Gestorbensein» und nicht einen diesem Gestorbensein zeitlich nachfolgenden Zustand bedeuten würde“ (220).

Diese Annahme einer „sofortigen“ Auferstehung im Tod bei Maria ohne Leichnam hätte nach Rahner den Vorteil, verschiedene Schwierigkeiten eines „Zwischenzustandes“ zwischen dem Tod Marias und ihrer leiblichen Vollendung von vornherein vermeiden zu können. So fragt er, welchen Sinn habe es, bei Maria ein solches „Zwischenstadium“ anzunehmen, in dem ihr entseelter Leib vorhanden war, „der doch «bald» wieder zu seinem verklärten Dasein auf-

erweckt werden sollte? Ist es da nicht sinnvoller und «würdiger», ihr ganzes menschliches Dasein sofort auf einmal durch den Tod (im theologischen und existenzialen Sinn) in seine Vollendung hinübergewandelt zu denken" (222)? Wäre zunächst ein Leichnam Marias anzunehmen, der erst später, wenn auch „bald“, wiederbelebt werden sollte, müßte man so nicht „überflüssige Wunder Gottes" voraussetzen (223)?

Allerdings scheint Rahner nicht zu merken, daß die hier von ihm erwogene Möglichkeit mit dem Vorteil, „überflüssige Wunder Gottes" zu vermeiden, selber ein massives (und vielleicht auch überflüssiges) Wunder voraussetzt: ein sofortiges „Verschwinden" der sterbenden Gottesmutter! Er scheint auch zu übersehen, daß eine solche Vorstellung nicht gerade günstig ist für seine Annahme, daß die Assumptio „nicht Gegenstand einer empirischen Historie" sei. Ist es nämlich denkbar, daß ein solches wohl empirisches „Verschwinden" Marias nicht gleich „Berichte" bzw. Spekulationen auslöste, so daß das **f a k t i s c h e** Schweigen der ersten Jahrhunderte darüber schwer verständlich wäre? Hätte also ein so auffälliges Geschehen nicht **a n d e r s** die „Überlieferungsgeschichte" der Assumptio gestalten müssen als der faktische Verlauf dieser Geschichte, den Rahner selbst betont und theologisch ausgewertet hat, aussieht?

Wenn Rahner selbst auf diese Schwierigkeiten nicht eingeht, müssen wir darin ein Zeichen sehen, daß er doch kein allzu großes Gewicht dieser ersten Möglichkeit einer „sofortigen" Auferstehung Marias ohne Leichnam geben wollte; viel wichtiger und erwägenswerter scheint ihm hingegen die zweite Möglichkeit einer „sofortigen" Auferstehung zu sein, auf die er anschließend, und zwar viel ausführlicher zu sprechen kommt. Denn auch die wirklichen Vorteile, die für ihn angesichts der ersten Möglichkeit entscheidend waren im Blick auf die Schwierigkeiten mit dem „Zwischenzustand", werden bei der zweiten Möglichkeit beibehalten.

b. Auferstehung ohne Bezug zum Leichnam?

Die zweite Möglichkeit einer „sofortigen" Auferstehung vor dem Ende der Geschichte erwägt Rahner nicht, wie bei der ersten Möglichkeit, gleich in ihrer Anwendung an Maria, sondern zunächst als eine Frage der allgemeinen Eschatologie. So beginnt er mit der Feststellung: „Bei dem heutigen Stand der katholischen Eschatologie kann unmöglich gefragt werden: ist das Vorhandensein einer Leiche ein eindeutig stringentes Kriterium dafür, daß der so mit Zurücklassung eines Leichnams Gestorbene **n i c h t** im Besitz seiner totalen leiblich-seelischen Vollendung ist" (223)? Mit der kirchlichen Lehre muß man zwar daran festhalten, daß der Mensch bei der „**u**ferstehung des Fleisches" „**n**icht nur **i r g e n d w i e** vergeistigte

«Leiblichkeit»" erhalten wird, sondern „im Besitz seiner eigenen — freilich verklärten — Leiblichkeit sein wird". Aber impliziert diese Auferstehung eines Menschen in seiner eigenen Leiblichkeit „notwendig das Wiederinbesitznehmen gerade jener materiellen Wirklichkeit, die wir als den Leichnam dieses Menschen ansprechen" (224)?

Gegen die Notwendigkeit einer solchen Annahme macht Rahner mehrere Gründe geltend. Selbst wenn wir absehen von „vielleicht vorwitzig und indiskret scheinenden Fragen" etwa nach der Weise einer leiblichen Auferstehung „eines im embryonalen Zustand verstorbenen Menschen" (225), so zeigt schon eine einfache Besinnung auf den dauernden Stoffwechsel im menschlichen Organismus, daß die „Selbigkeit" des Leibes nicht in der bleibenden Selbigkeit der materiellen Partikeln bestehen kann, die ja im ständigen Wechsel im Organismus auftreten und ausgeschieden werden.

Was die Leiblichkeit des Menschen zu seiner „eigenen" Leiblichkeit macht und so ihre „Selbigkeit" ausmacht, läßt sich erst in einer metaphysischen Bestimmung des „Leibes" beantworten, und zwar vom geistigen Prinzip des Menschen, seiner Geistseele her. Dabei beruft sich Rahner auf die thomistische Auffassung vom Verhältnis Leib-Seele: der Leib ist nicht bloß „die Voraussetzung einer vitalen Betätigung der Seele, sondern schon das Produkt einer substantiellen «Information» einer in sich nicht unmittelbar erfahrbaren potentiellen Wirklichkeit, «materia prima» genannt" (226). Die Selbigkeit des Leibes wird somit konstituiert durch die Selbigkeit der Seele, und zwar so, daß er als „Produkt der Seele als selbiger einfach da ist, indem sie ihn bildet, gleichgültig, «aus» was sie ihn bildet" (227). Und für den Auferstehungsleib bedeutet dies, daß von einer streng thomistischen Ontologie her die Selbigkeit des Auferstehungsleibes nicht nur durch die Selbigkeit der Seele „erklärt werden kann, sondern auch (vom Fall Christi abgesehen) nur so erklärt werden muß" (230).

Diese Lehre, die Rahner in seinen Überlegungen häufiger als „die These Billot's" bezeichnet und die das „Genügen einer formellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib" behauptet, bedeutet nun, daß „im allgemeinen kein materieller Zusammenhang zwischen den beiden Leibern bestehen muß". Ob diese Lehre „auf den konkreten Fall des Todes und der Verklärung der seligsten Jungfrau angewendet werden" kann (233f.), muß eigens geprüft werden.

c. Hermeneutik eschatologischer Aussagen

Bevor Rahner die letztgenannte Frage in bezug auf Maria beantwortet, kommt er auf ein weiteres Problem der allgemeinen

Eschatologie zu sprechen, und zwar auf die Hermeneutik eschatologischer Aussagen. Zunächst stellt er fest: „Eine grundsätzliche Untersuchung über Sinn, Eigenart und Grenzen eschatologischer Aussagen fehlt in der katholischen Eschatologie noch so gut wie ganz. Sie wäre dringend nötig“ (232)⁹.

Die „eigentümliche Schwierigkeit eschatologischer Aussagen überhaupt“ sieht Rahner darin, daß es „Aussagen über verwandelte Dinge in einer verwandelten Welt“ sind (236). Wenn also hier Dinge jenseits unseres geschichtlichen Erfahrungsraumes ausgesagt werden, müßte die Bildhaftigkeit dieser Aussagen stärker berücksichtigt werden. Es reicht dabei nicht, manche von diesen Aussagen für „bildlich“ zu halten (den „Posaunenruf“ beim Endgericht oder das „Kommen Christi auf den Wolken“), andere wieder als „wörtlich“ zu verteidigen (das Sich-Öffnen der Gräber, die Auferstehung der Leiber im Grab).

Wie die grundsätzliche Bildhaftigkeit aller eschatologischen Aussagen richtig zu handhaben wäre, zeigt ein „analoger Fall“ protologischer Aussagen über Paradies und Urstand des Menschen: „In diesem letzten Fall erkennt man allmählich, daß eine klare Scheidung zwischen Bild und Sache offenbar grundsätzlich nicht möglich ist“ (238)¹⁰. Von daher könnte man auch in der Eschatologie „mit Aussagen rechnen, bei denen ein Unsicherheitsfaktor, wie weit die Aussage tragen will, nicht eindeutig eliminiert werden kann, so daß man eine Frage grundsätzlich offen lassen muß“.

Die Schwierigkeit, die diese „grundsätzliche Unbestimmtheitsrelation zwischen Bild und Sache in den eschatologischen Aussagen im allgemeinen“ (320) bereitet, vergrößert sich noch, wenn die Aussage ein eschatologisches Ereignis meint, das nicht in einer ganz verwandelten Welt geschieht, sondern „auch unsere bestehenbleibende nichteschatologische Erscheinungswelt berührt“. Diese zusätzliche Schwierigkeit behandelt Rahner vor allem an Beispielen, die die ereignishafte Seite der Auferstehung Jesu betreffen. Bei solchen Aussagen müssen wir „von vornherein mit einer potenzierten Unbestimmtheit“ rechnen: „Bloße Formulierung“ und „gemeinte Sache an sich“ werden sich „noch weniger eindeutig auseinanderscheiden lassen als bei eschatologischen Aussagen im allgemeinen“ (240).

⁹ Vgl. auch: *Schriften* I, 21. Mehr ausführlich greift Rahner diese Frage erst im Jahre 1960 auf, und zwar in seinem Aufsatz *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: *Schriften* IV, 401–428.

¹⁰ Rahner verweist dabei auf den Brief des Sekretärs der Bibelkommission vom 16.1.1948 an Kardinal Suhard von Paris (DS 3862–3864). Er selbst hat die von ihm geforderte Hermeneutik zunächst in bezug auf protologische Aussagen der Schrift dargestellt, und zwar bereits in seinem Aufsatz *Theologisches zum Monogenismus* (1954), in: *Schriften* I, 276 ff.

Neben diesen „negativen“ Bestimmungen, die zur Vorsicht im theologischen Umgang mit eschatologischen Aussagen mahnen sollten, gibt Rahner schließlich noch einen „positiven“ Hinweis bezüglich der Verwendung solcher Aussagen. Wenn man sich nämlich der unvermeidlichen Bildhaftigkeit eschatologischer Aussagen bewußt ist, darf man „unbedenklich“ sogar „massive“ eschatologische Aussagen machen wie: „aufgefahren in den Himmel“, „vom Grab erstanden“, „nicht im Grabe bleiben“, „die Verwesung überwinden“, „wiedererhalten des Leibes“ u.s.w. Solange sich solche Aussagen „im Rahmen der biblischen Aussagen dieser Art halten, haben wir die Garantie, nicht zwar, daß sie gar kein uneigentliches Element enthalten, wohl aber, daß sie wirklich einen sachlichen Inhalt haben“. Wollten wir auf biblische Aussagen zugunsten von „vorsichtigeren“ ganz verzichten, dann laufen wir die „Gefahr, weniger zu sagen, als die Schrift uns sagen will“ (241).

d. Auferstehung Marias ohne Bezug zum Leichnam?

Der Hinweis auf die grundsätzliche „Unbestimmtheit“ bzw. Bildhaftigkeit eschatologischer Aussagen sollte auf die Schwierigkeit bestimmter Aussagen über die Assumptio vorbereiten, vor allem wenn diese Aussagen die verklärte Wirklichkeit des Auferstehungsleibes in Beziehung zu unserer „unverwandelten“ Welt setzen, wie das bei der Frage nach dem Leichnam Marias der Fall ist.

Bezüglich der bereits angeschnittenen Frage nach der Anwendung der These Billot's auf Maria, zeigt Rahner zunächst die Folgen einer eventuellen Anwendung. Man könnte also von der leiblichen Vollendung Marias, ja von der Auferweckung ihres Leibes aus dem Grab sprechen, ohne daß diese theologischen Aussagen „notwendig eine historische Seite“ erforderten, da ihr Leichnam hätte im Grab bleiben können. Damit aber wäre auch das Argument der Gegner eines Todes Marias entkräftet, die meinen, „eine Entseelung des Leibes Marias durch den Tod und eine sofort (oder «bald») wieder erfolgte Belebung dieses Leichnams postuliere überflüssige Wunder“. Wäre nämlich der Auferstehungsleib Marias und somit ihre Assumptio ohne einen Bezug zu ihrem vorhandenen Leichnam denkbar, dann liesse sich eben das „überflüssige Wunder“ einer Wiederbelebung ihres Leichnams vermeiden (234).

Rahner ist sich bewußt, daß diese Folgen einer eventuellen Anwendung der These Billot's auf Maria auf Bedenken stoßen werden, etwa daß „sich das christliche Empfinden unwillkürlich sträube gegen eine solche Anwendung“. Und er expliziert diese Bedenken: Das „christliche gläubige Empfinden betrachte es doch gerade als einen unvollziehbaren Gedanken“, daß Marias Leib, „aus dem Gott geboren wurde, im Grabe der Verwesung anheimgefallen sei; die ganze Assumptio-Theologie habe sich doch am Gedanken über das

weitere Schicksal des toten Leibes im Grab und nicht so sehr an der Frage über das Schicksal der Jungfrau jenseits des Grabes und Leibes entzündet" (235).

Solche und ähnliche Bedenken sollen nach Rahner „wahrhaftig nicht leicht abgetan werden. Aber es kann doch gefragt werden, ob sie schlechthin stringent sind" (236). Und da er selbst, wie aus dem bereits Gesagten folgt, solche Argumente bezüglich der Assumptio nicht teilt, beruft er sich schließlich auf die vorher ange-deutete Hermeneutik eschatologischer Aussagen, um in der „Unbestimmtheit" der Aussagen über die „leichnamige" Seite der Assumptio einerseits dem genannten „Empfinden" und andererseits dem theologischen Denken genugzutun.

Zunächst nennt Rahner nochmals die eschatologischen Aussagen, die den „irgendwie leiblichen" Aspekt der Vollendung Marias ausdrücken wollen: Maria ist so gestorben, daß der Leichnam „wieder belebt" und „aus dem Grab erstanden ist"; sie ist „nicht so gestorben, daß ihr Leichnam die Verwesung erfuhr". Er meint im Sinne seiner Hermeneutik, man könne solche Aussagen machen, denn sie „bewegen sich im Rahmen der biblischen Formulierungen", die unter der Annahme eines Todes mit Leichnam die eschatologische Vollendung des ganzen Menschen als „Auferstehung aus dem Grab" aussagen (242).

Nachdem aber Rahner so dem „christlichen Empfinden" genuggetan hat, betont er weiter, daß solche Aussagen über Maria, auch wenn sie in der Definitionsbulle vorkommen, keineswegs ein Verständnis der Assumptio im Sinn der These Billot's ausschließen. Er sieht freilich, daß die Ausdrucksweise der Bulle, soweit sie z.B. bei Maria ein „leeres Grab" zu implizieren scheint, dem anderen Verständnis „nicht gerade günstig ist" (131)¹¹. Zugleich verteidigt er die genannte Anwendung auf Maria durch ein zusätzliches Argument.

Die Aussage: „Maria hatte die Verwesung des Grabes nicht geschaut", die anscheinend einer solchen Anwendung widerspricht, kann verglichen werden mit der Aussage: „Dieser Heilige wird glorreich aus dem Grab erstehen". Wenn nun Maria schon jetzt die totale Vollendung auch dem Leibe nach besitzt, dann unterscheiden sich beide Aussagen „entscheidend zunächst durch den Zeitfaktor, wann der eigentlich gemeinte Vorgang sich ereignet und konsequent erst durch den Unterschied hinsichtlich der Verwesung (immer vorausgesetzt, daß Maria einen Tod gestorben ist, der einen Leichnam zur Folge hatte)". Da nun die zweite Aussage die These

¹¹ So meint Rahner in seinem Assumptio-Werk weiter: Wenn die Bulle bei Maria im Gegensatz zu anderen Menschen das *resolvi post mortem* und die *sepulcri corruptio* auszuschließen scheint, dann ist „der nächstliegende Sinn" dieser Aussagen wohl, daß es bei der Vollendung Marias in keiner Weise „so etwas wie einen verfallenden Leichnam gegeben habe" (131).

Billot's nicht ausschließt, kann man es auch nicht „apodiktisch“ von der ersten Aussage behaupten (243).

Nach diesem letzten Versuch, etwas „positiv“ zur Leichenfrage im Zusammenhang mit der Assumptio auszusagen, kommt zum Schluß in den Überlegungen Rahners der grundlegende „negative“ Tenor seiner Hermeneutik eschatologischer Aussagen zum Ausdruck. Die unvermeidliche „Unbestimmtheit“ solcher Aussagen versteht er jetzt in bezug auf Maria so, daß er die Antwort in all den Fragen, die ihr Leichnam im Zusammenhang mit der Assumptio betreffen, offen läßt.

Offen bleibt also, ob die Assumptio als eine „sofortige“ Auferstehung ohne Leichnam zu verstehen sei, aber auch, ob sie eine „sofortige“ Auferstehung ohne irgendwelchen Bezug zum Leichnam bedeute, der u.U. im Grab bleiben konnte. Schließlich formuliert er dieses „Offenlassen“, das „mit Zweifel oder Leugnung nichts zu tun“ hat, noch mehr grundsätzlich: Es „darf irgendwie noch offen bleiben, ob die leibliche Vollendung der hl. Jungfrau notwendig eine Aussage über Vorgänge im Grab impliziert, auch abgesehen von der Frage, ob es den Vorgang des Grabes in ihrer Geschichte überhaupt gegeben hat“ (244f.).

Die letzte, grundsätzliche Frage, ob die leibliche Vollendung Marias überhaupt Aussagen über den Leichnam nötig habe, konnte Rahner als „irgendwie noch offen“ bezeichnen, weil seine (negative) Antwort, die im Grunde bereits feststeht, erst im weiteren Verlauf des Assumptio-Werkes eine Begründung bekommt. Jedenfalls sind für ihn bereits die anderen offenen Fragen ein Hinweis, daß die leibliche Vollendung Marias nicht durch solche „unsichere“ Überlegungen über das Fehlen oder das (kurze) Vorhandensein ihres Leichnams begründet werden darf, sondern unabhängig bzw. abgesehen davon aussagbar sein muß. Man kann nämlich „theologisch nicht von einer stillschweigenden Voraussetzung ausgehen, es sei selbstverständlich, daß das Schicksal des Leichnams und das Schicksal ihres heiligen Leibes einfach sicher identische Größen sind“ (245).

Wenn Rahner also im weiteren Verlauf seiner Arbeit einen konkreten Weg zeigt, auf dem die Assumptio als leibliche Vollendung Marias, abgesehen und somit unabhängig von den „unsicheren“ Fragen doch theologisch sicher nachgewiesen werden kann, dann wird dieser Weg auch die negative Antwort auf die genannte „irgendwie noch offene“ Frage begründen.

Seinen sicheren Weg zur Begründung der Assumptio-Wahrheit will Rahner auch nicht auf eine weitere Annahme stützen, die aus der These Billot's extreme Konsequenzen zieht. Diese Annahme erwähnt er im Zusammenhang mit der Definitionsbulle: Man wird „sagen müssen, daß die Lehre der Bulle (die freilich in diesem Punkt keine unfehlbare Entscheidung ist) nicht mit der Ansicht vereinbar

ist", nach der „überhaupt die «Auferstehung» aller Menschen ein Ereignis sei, das unmittelbar dem Tod des einzelnen Menschen folge, so daß die Auferstehung am Jüngsten Tag eigentlich nur der Schlußpunkt eines Vorgangs wäre, der mit der Zeit seit Christus koexistent ist".

Diese Annahme, deren Vertreter Rahner in O. Karrer sieht¹², läßt sich zwar „nicht einfach schon durch die Beobachtung eines zurückbleibenden Leichnams theologisch widerlegen"; sie entspricht aber weder der Lehre der Bulle noch dem „nächstliegenden Sinn der Schrift und der einhelligen Auslegung der Tradition von diesem Schriftzeugnis einer allgemeinen Auferstehung erst am Jüngsten Tag als eines historisch fixen zukünftigen End-Punktes der Zeit und der Geschichte". Dieser Versuch also, „die Assumptio Marias sich dadurch verständlicher und glaubwürdiger zu machen, daß man diesen Vorgang für alle Menschen nach ihrem Tod geltend erklärt, muß im Sinn der Bulle als eine zu rationalistische Aushilfe gewertet werden" (130).

Wenn nun Rahner zunächst diese unsichere Annahme bezüglich der allgemeinen Eschatologie nicht akzeptiert, will er seinen sicheren Weg doch ebenfalls auf allgemeineschatologischen Überlegungen gründen. Diesen Zusammenhang mit der allgemeinen Eschatologie formuliert er nochmals im Sinne der bereits erwähnten Methode seiner Mariologie. Er will nämlich in seinem Umgang mit der Assumptio die Gefahr vermeiden, nach dem „vagen" Grundsatz *De Maria numquam satis* bei ihr „willkürlich Vorzüge und Herrlichkeiten auszudenken", von denen gar nicht feststeht, ob sie „überhaupt in sich möglich und daher selbst Maria verleihbar" sind (246). Deswegen will er zunächst die grundsätzliche Möglichkeit einer Assumptio als leiblicher Vollendung eines Menschen innerhalb der allgemeinen Eschatologie klären. Es soll also gefragt werden, „ob von der Offenbarung her theologisch mit der Möglichkeit einer jetzt schon eingetretenen leiblichen Vollendung eines Menschen überhaupt gerechnet werden darf und muß, so daß, wenn dies der Fall ist, die Frage der Anwendung dieser Möglichkeit auf Maria deutlicher als echte theologische Frage und nicht mehr als willkürlicher marianischer Enthusiasmus erscheint" (247).

¹² Rahner beruft sich dabei (130, Anm. 2) auf: O. Karrer, *Rückblick auf die marianische Kontroverse*, Schweizer Rundschau 50 (1951) 664; Neue Züricher Zeitung vom 26.11.1950 (Nr. 325, Blatt 6).

4. Einzelvollendung innerhalb der Gesamtvollendung

a. Eine einheitliche Sicht der Vollendung

Schon in seiner Auswertung der Geschichte der Assumptio-Lehre hat Rahner, wie wir gesehen haben, kritisch auf den Zusammenhang mit der Geschichte der abendländischen Eschatologie hingewiesen. Er setzt sich noch weiter mit den durchschnittlichen Interpretationen der dogmatischen Bulle Benedikts XII. über die *Visio beatifica* der Einzelseele nach dem Tod auseinander. Diese Interpretationen sehen in der *Visio* eine „Vollendung der Seele“ und fragen dann nach der „Vollendung des Leibes“, die bei der Auferstehung erreicht werden soll; dabei wird diese leibliche Vollendung „als eine gleichsam nachträgliche, verhältnismäßig unwesentliche Ergänzung der eigentlichen himmlischen Seligkeit“ betrachtet, die schon nach dem Tod eintritt (257).

Dazu aber meint Rahner: „Die Eschatologie einfach äußerlich addierend aus einer Eschatologie der Seele und einer solchen des Leibes zusammzusetzen, geht mich an“ (268). Gegen eine solche Sicht der leiblichen Vollendung, die wohl mit der „platonisierenden“ Auffassung vom Menschen und von seiner Vollendung zusammenhängt, muß „methodisch“ die Frage gestellt werden: „gibt es überhaupt eine andere Vollendung als die, die als inneres Moment (oder als Ausdruck des Ganzen) die leibliche Verklärung impliziert“ (257)?

Die Antwort, die bereits in der Formulierung dieser Frage durchschimmert, formuliert Rahner im Anschluß an eine biblisch-patristische Sicht der menschlichen Vollendung. Dabei betont er einen dreifachen Aspekt dieser Vollendung. Erstens: Die Vollendung ist als der e i n e Vorgang zu verstehen, der den g a n z e n Menschen umfaßt und entsprechend der inneren Pluralität des Menschen mehrere „Momente“ bzw. „Zeitkoeffiziente“ enthält (vgl. 267). Zweitens: Die „leibliche“ Vollendung bzw. besser: das leibliche Moment an der einen Vollendung ist auch für die Seele des Menschen so wichtig, daß man selbst nach der dogmatischen Entscheidung Benedikts XII. „ruhig von einer Unvollendetheit der geistig-personalen Gottesbeziehung vor der Auferstehung des Leibes reden“ soll (270).

Drittens: Auch dort, wo in einem Einzelfall die leibliche Verklärung bereits eingetreten ist, wie etwa bei Jesus oder Maria, kann von einer gewissen „Unvollendetheit“ bzw. einer bleibenden „Geschichtlichkeit“ der Vollendung die Rede sein. Denn „die jetzt noch unverwandelte und unverklärte Welt gehört in einem sehr realen Sinn zur Welt und Umwelt der verklärten und auch leiblich schon vollendeten Menschen“ (327). Solange also nicht die ganze Schöp-

fung transponiert ist in die neue Daseinsordnung dieser vollendeten Menschen, ist der „Himmel“ dieser Menschen „noch in seiner Ausdehnung begriffen“. Zwar sind diese Menschen als Individuen „auch ihrem Leib nach“ vollendet. Aber sofern für jede leibhaft-geistige Person „der Gesamtkosmos «Leib» ist“, weil sie „wesensmäßig in einer offenen Kommunikation zu allem ist durch das Tor ihres Leibes“, ist „ihr «Leib» erst dann vollendet, wenn die ganze materielle Schöpfung transponiert ist in den Zustand der Verklärung“. Ihr „Himmel“ wird erst dann vollendet, „wenn nur noch neuer «Himmel und Erde» ist“. Die bereits erfolgte „Vollendung“ der einzelnen bedeutet somit keine Gleichgültigkeit in bezug auf die Vollendung des Ganzen, denn sie sind „dieser Vollendung des Ganzen nicht eigentlich zuvorgekommen, sondern diese selber hat an ihnen schon begonnen und ist nur noch nicht abgeschlossen“ (328).

Der dritte Aspekt der Vollendung, den Rahner in seinem Assumptio-Werk nur kurz erwähnt, wird in der späteren Entwicklung seines Ansatzes eine wichtige Rolle spielen. Zunächst ist aber für ihn entscheidend, daß die einheitliche Sicht der Einzelvollendung, die er im Blick auf die allgemeine Eschatologie postuliert, auch die Frage der leiblichen Vollendung Marias in theologisch sicherer Weise behandeln läßt. Unsicher war für ihn, wie wir gesehen haben, der Weg, auf dem man über die Leichen(problematik) geht. Nachdem er nun seine Kritik der gewöhnlichen Bestimmung des Todes nicht bloß an der „Leichenproblemantik“, sondern auch an der Problemantik der Einzelvollendung des einen Menschen verdeutlicht hat, kann er auch im Blick auf die Assumptio sowohl den „unsicheren“ als auch seinen eigenen Weg genauer charakterisieren.

„Gewöhnlich fragt man: hat Maria «neben» der Seligkeit der Seele jetzt schon «auch» die Seligkeit der Verklärung ihres Leibes erfahren? Wir können jetzt fragen: Kann und muß Maria schon jetzt die absolute Vollendung ihrer geistig-personalen Gottesgemeinschaft zuteil geworden sein, so daß sie d a r u m eben auch schon im vollendeten Besitz ihres geistig-leiblichen Daseins sein muß“ (273)?

Der Unterschied zwischen den beiden Wegen besteht also in der theologischen Einordnung der verklärten Leiblichkeit innerhalb der Einzelvollendung. Bei der ersten Blickweise wird gleichsam addierend nach dem Auferstehungsleib gefragt, „als ob er so ungefähr eine Sache für sich sei“; die Folge ist, daß man auf das Problem des Leichnams stößt und die Frage des Auferstehungsleibes in Abhängigkeit von diesem theologisch „offenen“ Problem nicht überzeugend beantwortet.

Die andere Blickweise hingegen erlaubt die Leichnamsfrage zu umgehen, denn in ihr wird die verklärte Leiblichkeit innerhalb der einen totalen Vollendung betrachtet; wenn also diese totale Vollendung von Maria theologisch ausgesagt werden kann, hat man „von

daher die Möglichkeit, eine Erkenntnis über das Schicksal ihres Leibes zu erreichen" (*ebd.*). Für die letztere Blickweise, die Rahner vertritt, ist also die eigentliche Frage im Blick auf den Assumptio-Nachweis, wie man theologisch diese totale Vollendung Marias begründet.

b. Reale Möglichkeit einer totalen Einzelvollendung

Die totale Vollendung, die im Assumptio-Dogma von Maria ausgesagt wird, will Rahner gemäß seiner ganzen Vorgangsweise „zunächst unabhängig von ihrem Fall“ nachweisen, und zwar als eine „reale Möglichkeit“, von der dann gezeigt werden soll, daß sie auch in Maria Wirklichkeit geworden ist. „Reale Möglichkeit“ versteht er dabei so, daß sie „nicht bloß anerkannt wird durch den Nachweis der begrifflichen Widerspruchslosigkeit ihrer Merkmale, sondern auch durch die Tatsache, daß sie tatsächlich Wirklichkeit geworden ist“ (275).

Es soll also bewiesen werden, daß es noch abgesehen von Maria Fälle gibt, wo eine totale (geistig-leibliche) Vollendung des Menschen bereits eine Tatsache ist. Und den „Beweis“ erbringt Rahner „durch eine sorgfältige Exegese von Mt 27,52—53 und durch den Hinweis auf eine patristische Tradition, die wenigstens in den Anfängen von dieser Schriftstelle unabhängig zu sein scheint“.

Die Exegese des Mt-Textes, in der sich Rahner auf eine Arbeit von H. Zeller stützt¹³, führt ihn zum Ergebnis, daß „nach Mt 27,52—53 sich aus einer Tatsache die reale Möglichkeit einer totalen (auch leiblichen) Heilsvollendung vor der allgemeinen Auferstehung mit Sicherheit entnehmen lasse“ (277). Zur Bekräftigung dieses Urteils beruft sich Rahner auf die Kirchenväter, für die es eine „Selbstverständlichkeit“ war, daß es sich im Mt 27 „um eine volle Auferstehung in der Kraft des Todes Christi und in Anteilnahme an seiner Herrlichkeit handle“ (289). Weiter verweist er auf die frühesten und zunächst von Mt 27 unabhängigen Zeugnisse des Glaubensartikels, daß Christus in die Unterwelt „abgestiegen“ ist. Von daher wird klar, „daß der konkrete Bericht von Mt 27,52f. gar nicht so isoliert da steht“, denn sein Inhalt entspricht „in zwar weniger historischer, aber mehr theologischer Fassung“ der Lehre vom siegreichen und heilbringenden Abstieg Christi in die Welt des Todes (288).

Schließlich zeigt Rahner, daß die „reale Möglichkeit“ einer bereits erfolgten Auferstehung auch anderer Menschen „eigentlich

¹³ H. Zeller, *Corpora Sanctorum. Eine Studie zu Mt 27,52—53*, Zeitschrift für katholische Theologie 71 (1949) 335—465. Zu seiner Verwendung dieser Arbeit bemerkt Rahner dabei, er dürfe ihren Inhalt weitgehend wiederholen, „ohne den Vorwurf eines Plagiats fürchten zu müssen, weil diese Arbeit auf meine Anregung zurückgeht und zu einem guten Teil mit Material arbeitet, das von mir zur Verfügung gestellt wurde“ (*Assumptio-Werk*, 277, Anm. 2).

a priori zu erwarten ist" (291). Die Seligkeit des Menschen Jesus in seiner Leiblichkeit wäre schwer denkbar, „wenn diese Leiblichkeit gedacht werden müßte als in absoluter Einsamkeit existierend“. Wenn nämlich „Leiblichkeit nichts anderes ist als die Offenheit des Menschen nach außen, und zwar entsprechend seinem eigenen leib-geistigen Wesen auf die Welt solcher leiblicher Personen“, dann kann die Vollendung eines Menschen „auch dem Leib nach“ nur gedacht werden „in einer Gemeinschaft leibhaftiger Menschen seinesgleichen, also von leiblich verklärten Menschen“ (297). So muß „der leiblich verklärte Mensch Jesus schon in einer Gemeinschaft leiblich Verklärter leben“; sonst müßte die Leiblichkeit des Herrn „nur als vorläufig «aufbewahrt»“ gedacht werden „bis zum Jüngsten Tag, wo auch sie dann erst eine unersätzbliche und eigenständige Funktion wieder ausüben könnte“ (298). Daß also mit der Auferstehung von einem „die Auferstehung überhaupt wenigstens in einigen anderen schon angebrochen“ sei, ist für Rahner gar nicht verwunderlich; man muß sich „eher wundern, daß nicht alle, die gestorben sind, auch schon auferstanden sind“.

III. Theologischer Sinn des Assumptio-Dogmas

1. Theologische Begründung des Dogmas

a. Kritik an den herkömmlichen Argumenten

Bevor wir schließlich den Rahnerschen Nachweis der Assumptio darstellen, müssen wir noch kurz seine Kritik an den herkömmlichen Argumenten zusammenfassen. Es geht dabei um die „Ausscheidung des traditionell Mitgeschleppten aber Unzulänglichen und die dadurch ermöglichte Konzentration des Blickes auf die wahren Zusammenhänge der Glaubenswahrheiten“, was „für eine echte, marianische Frömmigkeit nur von Segen sein kann“ (152f.).

Die bisherigen Überlegungen zum Inhalt der Assumptio haben deutlich gemacht, daß Rahner jene „wahren Zusammenhänge“ der Assumptio-Wahrheit vor allem in der allgemeinen Eschatologie sieht, wobei er die Eschatologie selbst einer kritischen Überprüfung unterzieht und in ihr theologische Klärungen postuliert. Zu den Beweisen der Assumptio, die „nichts taugen“, zählt er nicht nur „historische“ Beweise, etwa „aus dem leeren Grab oder dem Fehlen von ((leiblichen) Reliquien“ (147). Neben ihnen stellt er gleich s.g. „Schriftargumente“, nach denen bestimmte Schriftstellen in ihrem „vollen Sinn“ die Assumptio Marias aussagen. „Beweis“ dafür, daß es keine schlüssigen Argumente sein können, ist für Rahner „die einfache Tatsache, daß man auf solche Schriftstellen erst kommt, wenn man schon weiß, was bewiesen werden soll“ (148).

Was andere Argumente zugunsten der Assumptio angeht, zeigt

Rahner insbesondere, daß „aus der Unbefleckten Empfängnis streng als solcher und soweit dieser Begriff definierten Inhalts ist, kein stringentes Argument für die Assumptio entnommen werden kann“ (407). Dasselbe gilt nach ihm für theologische Versuche, die die Assumptio aus anderen einzelnen Wesensmerkmalen der Gottesmutter ableiten wollen, etwa aus ihrer Sündenlosigkeit, Jungfräulichkeit oder der Muttergotteswürde (vgl. 339). Denn all diese „Beweise“ setzen faktisch mehr über Maria voraus, so daß sie „nicht (wie sie meinen) von einem abstrakten Begriff, sondern einem sehr konkreten komplexen Begriff von Maria ausgehen“, der auf das Ganze des Glaubenswissens über sie zurückgreift (340). Und gerade diesen faktischen und doch oft unbewußten Zug der herkömmlichen Beweise der Assumptio will Rahner in seinem eigenen Nachweis berücksichtigen. Wenn es „einen gangbaren Weg“ für einen solchen Nachweis geben soll, „dann kann sein Ausgangspunkt nur die Totalität dessen sein, was wir von Maria wissen“ (339).

b. Der Nachweis Rahners

a) Das dogmatische Gesamtbild von Maria

Das Gesamtbild, das der Glaube von Maria hat, will Rahner so auf den Begriff bringen, daß aus diesem Begriff von Maria möglichst stringent „ihre totale Vollendung folge“ (346). Er setzt bei der entscheidenden Rolle Marias bei der Menschwerdung Gottes an: Mit ihrem Ja steht Maria „an dem entscheidenden Platz der Heilsgeschichte“, der „nicht überboten werden kann“; denn „in ihr und durch ihre Freiheit hindurch geschieht die zentrale Tat Gottes in der Welt, die unaufhebbare Annahme der Welt in der Menschwerdung des Sohnes“ (350f.).

Die personale Tat Marias bei der Menschwerdung bestimmt Rahner weiter als „Mitwirken“ an der „objektiven Erlösung“, das zugleich aufs engste mit der „subjektiven“ Erlösung Marias verschränkt sein muß. Diese „subjektive“ Erlösung Marias, die eben in ihrem Glauben und der personalen Annahme der „objektiven“ Erlösung zum Ausdruck kommt, muß dabei „der objektiven Bedeutung dessen entsprochen haben, was an ihr durch ihren Glauben für das Heil der Welt geschah“ (366). Deswegen kann ihr Glaube, der bei der Menschwerdung „empfängt und unter dem Kreuz treu bleibt, nur als der vollkommenste gedacht werden“, so daß Maria „auch subjektiv die am vollkommensten Erlöste sein muß“. Denn was Maria „objektiv“ durch Gottes Gnade tut, geschieht so sehr durch sie selbst, daß sie auch „subjektiv“ von dieser Gnade bestimmt sein muß: „Sie hat nicht nur am vollkommensten mitgewirkt zur Erlösung der Welt, sie muß auch die vollkommenste Erlöste sein, weil das eine durch das andere geschah“ (367)

Mit dieser Bestimmung Marias als der „in vollkommener Weise Erlösten“ hat Rahner jenen Begriff erreicht, in dem er einerseits das dogmatische Gesamtbild von Maria zusammenfaßt und den er andererseits für den geeignetsten hält, um aus ihm das Enthaltensein der Assumptio in der Totalität des Glaubenswissens über Maria nachzuweisen.

b) Explikation der Assumptio

Nachdem all die bisherigen Überlegungen, die im Assumptio-Werk fast vierhundert Seiten füllen, die „Vorarbeit“ für den gesuchten Assumptio-Nachweis geleistet haben, kann Rahner schließlich den eigentlichen Nachweis auf ganzen zwei Seiten darlegen. Die Assumptio als leibliche Verklärung Marias wird in diesem Nachweis aus drei Elementen zusammengesetzt.

Erstens: Es wird angenommen, daß Maria „schon jetzt“ durch ihren Tod in der seligen Endgültigkeit ist. Diese Annahme folgt einfach daraus, daß die Kirche „immer Maria als Selige geglaubt“ hat, so daß das endgültige Schicksal Marias, das mit dem Tod eintrat, nur selige Vollendung sein konnte. Zweitens: Diese selige Vollendung muß in Maria in vollkommener Weise gegeben sein, wenn sie Ausdruck dessen sein soll, daß Maria die in vollkommener Weise Erlöste ist.

Drittens: Die Vollendung Marias wäre aber nicht vollkommen, wenn ihre „jetzt schon“ gegebene selige Endgültigkeit nicht auch die leibliche Verklärung einschließen würde. Denn im gegenwärtigen Äon der Heilsgeschichte kann die leibliche Verklärung bei den Verstorbenen jetzt schon gegeben sein, so daß sie notwendig zu einer vollkommenen Vollendung gehört. „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 vollkommener Weise Erlöste ist“ (390f.).

So kann Rahner diesen ganzen Beweis „des impliziten Enthaltenseins der Aufnahme Marias mit Leib und Seele in der einen totalen Wahrheit des Glaubens von Maria“ auch in einem einzigen Satz zusammenfassen: Der Nachweis „schloß, von der einen, letztlich unteilbaren Vollendung des Menschen ausgehend, daß Maria als die in vollkommener Weise Erlöste diese eine totale Vollendung schon haben müsse, wenn einerseits diese als totale jetzt schon überhaupt möglich ist und andererseits Maria schon vollendet (wenigstens der Seele nach) ist“ (417).

2. Das Besondere der Assumptio

Den Kernpunkt des Rahnerschen Assumptio-Nachweises können wir darin sehen, daß hier die bereits erfolgte leibliche Verklärung Marias vor dem Hintergrund anderer Fälle einer solchen Verklä-

rung betrachtet wird. Deswegen ist es für Rahner wichtig zu betonen, daß Maria keineswegs die einzige Ausnahme vom Gesetz einer allgemeinen Auferstehung am Ende der Geschichte bedeute.

Den „Ausnahme“-Charakter der Assumptio verdeutlicht Rahner zunächst im Zusammenhang mit der Definitionsbulle Pius' XII. Angesichts der Formulierungen der Bulle, in denen die Assumptio als ein „Privileg“ Marias oder eine „Ausnahme“ vom allgemein geltenden Gesetz bezeichnet wird, gibt Rahner folgendes zu bedenken: Die Bulle will nicht sagen, genauso wenig wie die dogmatische Definition selbst, daß die Assumptio eine *einzig*e „Ausnahme“ sei; wenn sie also von einem „Privileg“ Marias spricht, verwendet sie nicht jene stärkere Ausdrucksweise, in der früher die Immaculata Conceptio formuliert wurde als *peculiare* bzw. *singulare privilegium* (129). Von daher kann man auch nicht sagen, daß die Definitionsbulle andere „Ausnahmen“, die in Mt 27,52f. vorkommen, ausschliesse¹⁴. Und vor allem: Auch wenn die Assumptio kein einziger Fall einer „früheren“ Auferstehung ist, kann sie trotzdem ein „einmaliges Privileg“ Marias sein, und zwar sowohl wegen ihres besonderen Grundes und Titels bei der Gottesmutter, als auch deswegen, weil sie im Unterschied zur Auferstehung von Mt 27,52f. „auch die Bewahrung vor der Verwesung des Leibes einschließt“ (*ebd.*).

An dieser Stelle scheint Rahner trotz seiner grundsätzlich offenen Haltung bezüglich der Leichnamsfrage bei Maria und bei anderen bereits leiblich verklärten Menschen doch die traditionelle Betrachtungsweise zu übernehmen, indem er bei Maria im Unterschied zu anderen Auferstandenen die Verwesung ausschließt. Im ähnlichen Sinn kann er auch zwischen der „baldigen“ Auferstehung Marias und dem Fall anderer Heiligen von Mt 27 unterscheiden, wo man „nicht von einer baldigen Auferstehung sprechen“ kann, „da man ihren Tod wohl in einer beträchtlich früheren Zeit — wenigstens im allgemeinen — wird zu suchen haben“ (421).

Mit dieser Ausdrucksweise will aber Rahner nicht seine früheren Überlegungen zur Möglichkeit einer leiblichen Verklärung auch beim Bleiben des Leichnams im Grab desavouieren, zumal er gemäß seiner Hermeneutik eschatologischer Aussagen auch die zuletzt verwendete Ausdrucksweise auf verschiedene Möglichkeiten bezüglich des Leichnams offenlassen kann. Es kommt ihm nicht darauf an, das „allgemeine“ Gesetz einer Auferstehung am Ende der Geschichte neu zu deuten, sondern er will lediglich betonen, daß Maria mit ihrer Assumptio nicht die *einzig*e „Ausnahme“ von diesem Gesetz sei.

Die allgemeine Frage der „Ausnahmen“ vom Gesetz einer Auf-

¹⁴ Das betont Rahner gegen J. Daniélou, *Le dogme de l'Assomption*, *Etudes* 267 (1950) 289—302. Vgl. auch *Schriften* I, 245, Anm. 1.

ersterung am Ende der Geschichte untersucht Rahner in seinem *Assumptio*-Werk noch weiter. Die „reale Möglichkeit“ einer „früheren“, wenn auch „nicht verfrühten“ Auferstehung anderer Menschen (256), die u.a. aufgrund von Mt 27 feststeht, versucht er mit der paulinischen Sicht der Auferstehung in 1 Kor 15 zu konfrontieren. Im Blick auf 1 Kor 15,23 gibt Rahner zu, daß Paulus hier ein allgemeines Gesetz formuliert, nach dem die Auferstehung der Menschen erst bei der Wiederkunft Christi geschehe. Zugleich aber gibt er zu bedenken: Paulus hat hier nicht schlechthin alle, sondern vor allem die Menschen vor Augen, die bereits gestorben sind und von denen er als selbstverständlich voraussetzt, sie seien noch nicht auferstanden. Aber Paulus reflektiert nicht, ob diese Voraussetzung, die für ihn „einfach durch das Begrabensein genügend erhärtet ist“, immer „zutreffend sei oder Ausnahmen haben könne“. Das allgemeine Gesetz, das Paulus hier ausspricht, besagt also nichts über mögliche Ausnahmen, zumal Paulus auch sonst „allgemeine Gesetze formulieren kann, ohne jedesmal jede Ausnahme zu erwähnen“ (292)¹⁵.

Im selben Zusammenhang meint Rahner — polemisch im Blick auf ein Argument von der protestantischen Seite, das die *Assumptio* aufgrund von 1 Kor 15,23 als schriftwidrig nachzuweisen versuchte¹⁶: In bezug auf 1 Kor 15,23 ist die eigentliche Frage gar nicht, ob der Text die „Ausnahme“ einer Auferstehung „vor“ der Wiederkunft Christi „vorsehe“, sondern ob er sie ausschliesse, was eben nach dem Gesagten nicht bewiesen werden kann. Die Möglichkeit solcher „Ausnahmen“ wird zunächst nicht diesem Text, sondern wohl Mt 27 entnommen — erst dann kann diese Möglichkeit auch in 1 Kor 15, 23 als enthalten (weil nicht ausgeschlossen) angenommen werden, wenn man „an der Widerspruchslosigkeit der Schriftaussagen unter sich festhält“, d.h. Paulus in 1 Kor 15 nicht etwas sagen läßt, „was ihn in einen eindeutigen Widerspruch zu Mt 27 bringen würde“ (293).

So kann Rahner an einer anderen Stelle sich nochmals auf 1 Kor 15,20ff. berufen, um jene Sicht, die er aufgrund von Mt 27 bewiesen hat, zu bekräftigen. Unter dem ausdrücklichen Verweis auf 1 Kor 15,23 betont er also, die eschatologische Vollendung sei „Geschichte, Vorgang“, in dem jedes einzelne Geschehen sein „Kairos“ hat, „aber nicht alles dasselbe“. Eine „frühere“ Aufer-

¹⁵ Als Beispiel für ein „Gesetz“ und „Ausnahmen“ davon bei Paulus nennt Rahner im *Assumptio*-Werk zwei Aussagen des Apostels: einerseits Röm 5,12 als Aussage über die „allgemeine Todesverfallenheit der Menschen“ („vorausgesetzt, daß wir unter «Tod» bei diesem Gesetz die Verleihnennung“ mit einbegreifen) und andererseits 1 Kor 15,51 ff. als „Ausnahme“ von diesem „Gesetz“ (182).

¹⁶ Rahner beruft sich (vgl. *Assumptio*-Werk, 293) auf: *Zur Dogmatisierung der Assumptio Mariae. Ein Gutachten evangelischer Theologen*, Theologische Literaturzeitung 75 (1950) 580.

stehung ist somit keine „unzeitgemäße Antizipation“, sondern, „biblisch“ gesprochen, „nur ein frühes Anfangsmoment (*aparche*: vgl. 1. Kor. 15,20) eines ganzen und «normal» verlaufenden eschatologischen Geschehens“ (253). So sind im Grunde nicht solche Fälle einer „bereits jetzt“ erfolgten Auferstehung problematisch, sondern es „wäre eher zu fragen, warum im allgemeinen tatsächlich die Auferstehung der Toten sich doch erst am Ende dieses eschatologischen Gesamtgeschehens für alle zumal ereignet“ (256).

Auch die letztgenannte Frage weiß Rahner in seinem Assumptio-Werk zu beantworten. Zunächst weist er einfach auf die Schrift hin: Der Abschluß des einen Vorgangs der Vollendung der Welt „fällt nach der Schrift (mindestens im allgemeinen) bei den einzelnen Menschen zeitlich zusammen“ (274), und zwar in der allgemeinen Auferstehung des Fleisches. Dann aber meint er: Der innere Grund dieser Gleichzeitigkeit der totalen Vollendung, d.h. der Zusammenhang der leiblichen Auferstehung und der „neuen Erde“, ist doch „leicht zu verstehen: Leiblichkeit des Menschen impliziert eine Umwelt, schon als Raum der Gemeinschaft der leiblichen Personen; verklärte und ewig bestätigte Leiblichkeit darum eine verklärte Welt. Menschliche und komische Vollendung bedingen sich gegenseitig“ (254).

Was aber die „Ausnahmen“ von diesem Gesetz angeht, gibt Rahner zu, daß man Gründe für solche Ausnahmen außer Maria nicht kennt. Er weist darauf hin, daß bereits die früheren Theologen, die an der Tatsache solcher Ausnahmen aufgrund von Mt 27 festhielten, nicht etwa die Heiligkeit der betreffenden Verstorbenen als Grund für ihre bereits erfolgte leibliche Verklärung annehmen wollten, sondern bloß von einem „Privileg“ sprachen. Und den eigentlichen Grund, ein bloßes „Privileg“ zu betonen, sieht Rahner in der Befürchtung, „sonst zwangsläufig zur Auffassung kommen zu müssen, es geschähen dauernd im Laufe der Zeiten zwischen Christus und dem Weltende solche Auferstehungen, sobald eben die entsprechende jenseitige Reife des jeweiligen Menschen vorliege“ (300).

Angesichts dieser Sachlage hebt Rahner ein Zweifaches hervor. Erstens: Die Berufung auf ein „Privileg“ bzw. ein „Dekret“ Gottes ist theologisch „immer etwas Unbefriedigendes“, denn „sachlich ist sie das Eingeständnis, keinen Grund zu wissen“. Zweitens: Unsere Unkenntnis bezüglich der Gründe für eine frühere Auferstehung bedeutet nicht, wenn man sich dabei nicht auf ein „Privileg“ berufen kann bzw. will, eine solche Auferstehung sei „unmöglich“. Denn eine solche Auferstehung ist eben doch in Mt 27 bezeugt, und man kann auch nicht sagen, „seit dem Ereignis von Mt 27,52f. (und der leiblichen Verklärung der hl. Jungfrau) sei eine solche totale Vollendung bisher nicht mehr vorgekommen und werde bis zum Jüngsten Tag nicht mehr vorkommen“ (ebd.).

Damit steht für uns fest: Die Frage der „Ausnahmen“ vom „Gesetz“ einer allgemeinen Auferstehung am Ende der Geschichte läßt Rahner insofern offen, als er solche Fälle annimmt und sie als „Momente“ mit einem „kürzeren“ Zeitkoeffizient innerhalb des einen Vorgangs der Weltvollendung betrachtet, sie aber sonst, vor allem bezüglich der „Dauer“ des Zwischenzustandes in diesen Fällen, unbestimmt läßt. Diese „Offenheit“ bzw. „Unbestimmtheit“ läßt Raum für alle Möglichkeiten, die wir bereits im Laufe unserer Arbeit Rahner erwägen sahen. Unter diesen Möglichkeiten behält Rahner ständig auch die Möglichkeit einer „sofortigen“ Auferstehung beim Bleiben des Leichnams im Auge. So kann er im Zusammenhang mit 2 Tm 2,18 betonen, daß die bereits erfolgte Auferstehung anderer Menschen, die hier verworfen wird, keine Verwerfung der Idee sei, „daß alle Verstorbenen schon einen himmlischen Leib erhalten hätten, so daß das Grab und die Leiche nicht notwendig dagegen etwas beweisen würden“; denn diese Idee liegt doch „zu sehr außerhalb des Gesichtskreises der damaligen Zeit“ (294). Aber vor allem, wenn es um einen positiven Zusammenhang einer „sofortigen“ Auferstehung mit der Schrift und nicht bloß um ihre Nichtwidersprüchlichkeit geht, denkt Rahner an die „sofortige“ Auferstehung ohne Leichnam, die er in 1 Kor 15,51ff. ausgesagt findet für die „am Ende der Geschichte“ Lebenden; wir haben ja gesehen, daß er gerade von dieser Schriftstelle her die Möglichkeit einer „sofortigen“ auferstehung ohne Leichnam auch bei Maria erwog, ohne sich freilich dafür entschieden zu haben¹⁷.

3. Eschatologische Bedeutung des Assumptio-Dogmas

a. Beurteilung der eschatologischen Situation

Die Bedeutung, die Rahner dem Assumptio-Dogma im Zusammenhang mit der allgemeinen Eschatologie beimißt, ist bereits im Laufe seines Assumptio-Werkes in mehrfacher Weise deutlich geworden, und zwar vor allem darin, daß er wohl den Großteil seines Werkes einer Darstellung des eschatologischen Horizontes der Assumptio-Wahrheit widmet. Wenn er im Schlußteil seines

¹⁷ Man kann also nicht sagen, wie es H. Vorgrimmler zu meinen scheint, Rahner hätte bereits im Assumptio-Werk die Auffassung von der „Auferstehung im Tod“ vertreten, vgl. ders., *Karl Rahner verstehen* (s. o. Anm. 2), 112. Noch weniger stimmt der anschließende Satz von Vorgrimmler: „Dieser Gedanke einer «Auferstehung im Tod» ist heute vielen Theologen geläufig, und nicht allen ist bewußt, daß Rahner der Urheber war“ (*ebd.*). Zwar ist dieser Gedanke heute tatsächlich weit verbreitet (vgl. u. Schlußbemerkungen), aber wir haben ja gesehen, daß Rahner diesen Gedanken im Assumptio-Werk im Anschluß an O. Karrer aufgreift; er selber hat sich erst später zu diesem Gedanken bekannt (vgl. u. V. 2—3).

Werkes explizit auf die „eschatologische Bedeutung des neuen Dogmas“¹⁸ zu sprechen kommt, setzt er zunächst seine Klage fort sowohl über die „durchschnittlichen Abhandlungen“ zur Eschatologie als auch über die „Unlebendigkeit“ des eschatologischen Bewußtseins im durchschnittlich gelebten Christentum. Vor allem diesem letzteren Aspekt widmet er jetzt mehr Aufmerksamkeit.

Was er vorher schon an der „platonisierend“-individualistischen Frömmigkeit im Abendlande bemängelt hat, das stellt er noch deutlicher dar als ein Zurücktreten jener „eschatologischen Haltung“, die für die „alte Christenheit“ kennzeichnend war (438). Die individuelle Erwartung bei einem Durchschnittschristen, daß die unsterbliche Seele „im Tode sich des irdischen Leibes entringt und heimkehrt zu Gott“, ist kaum mehr „gerade durch das auch charakterisiert, was Paulus eben auch ersehnt: nicht nackt erfunden zu werden, nicht entkleidet, sondern «überbekleidet» zu werden“ (vgl. 2 Kor 5,2ff.). Und was die allgemeine Erwartung bei einem solchen Christen angeht, lebt er nicht die biblische Erwartung der Wiederkunft Christi voll Sehnsucht, Freude und Zuversicht (wie etwa in Phil 4,5 oder Ap 22,17), sondern wenn er, „durch äußere Ereignisse erschreckt, an die Möglichkeit des Weltuntergangs denkt, «fürchtet» er höchstens das Kommen des Jüngsten Tages und hält ihn für ein Strafgericht“. Auch die „Auferstehung des Fleisches“ wird „bekannt und gelehrt, aber sehr wichtig ist sie uns nicht“. So wird die Welt und ihre Geschichte eher „als die stabile Bühne“ gedacht, „auf der «Jedermann» seine Rolle spielt, bis er abtritt, während das Schauspiel der Weltgeschichte selbst, wenn auch durch andere weitergeführt, endlos weiter gehen kann“ (439).

Das bisher Gesagte stellt nur eine Seite in der Rahnerschen Beurteilung des „heutigen“ Fehlens einer eschatologischen Haltung, die hingegen im Neuen Testament „als selbstverständliches Moment am christlichen Daseinsverständnis betrachtet wird“ (443). Die andere Seite, die wir wohl als teilweise Quelle der Rahnerschen Kritik ansehen können, nennt er schließlich im Vorübergehen, indem er vom „gesteigerten eschatologischen Interesse“ der neuesten Zeit spricht (447). Er verweist nämlich auf den „Eschatologismus“ in der Exegese und „seine häretischen Fehldeutungen der ursprünglichen Haltung“; so sind „theologische Arbeiten über eschatologische Fragen schon ein wenig «Mode» geworden“ (443). Aber mit dieser theologischen Richtung ist es für eine „richtig verstandene eschatologische Haltung der Christen selbst noch wenig gewonnen“. Denn diese Richtung blieb „sehr im Nur-Gedanklichen und Nur-Theologischen stecken“ (447), so daß ihre Überlegungen in die Herzen der „mittleren“ Christen nicht gedrungen sind (443).

¹⁸ So der Titel der Ausführungen im Schlußteil des Assumptio-Werkes (437—448).

Schließlich setzt Rahner die beiden geschilderten Seiten des „heutigen“ Verhältnisses zur eschatologischen Frage in Beziehung, und zwar so, daß er auf die „Assumptionistische Bewegung“, die der Verkündigung des Dogmas vorausgegangen war, zu sprechen kommt. Diese Bewegung war zunächst „durchwegs nur der Verehrung und der Liebe der hl. Jungfrau“ entsprungen (447). Man kann also nicht sagen, daß diese Bewegung in der Zeit bis zur Dogmatisierung der Assumptio von dem gesteigerten eschatologischen Interesse, das sich auf der anderen Seite zeigte, „auch nur teilweise wäre getragen gewesen“. Die bereits erwähnte Tatsache, daß „die faktisch vorliegende Assumptio-Literatur auffallend wenig auf die allgemeinen Themen der theologischen Eschatologie zurückgreift (auch die Definitionsbulle macht hierin keine Ausnahme)“ (437), zeugt vielmehr von der genannten Unlebendigkeit des eschatologischen Bewußtseins auch in der „Assumptionistischen Bewegung“. Ja, schon die Tatsache, daß „ein uneschatologisches Zeitalter sich gerade für die Eschatologie der seligsten Jungfrau interessiert, zeigt, daß hier höhere Kräfte am Werk sind als «bloß» geistesgeschichtliche oder ein marianischer Enthusiasmus“ (161).

Obwohl also die Bewegung, die zum Assumptio-Dogma geführt hat, „nicht explizit“ an jene theologische Richtung dachte, die vom „gesteigerten eschatologischen Interesse“ zeugte, kann man eine „objektive Konvergenz“ zwischen beiden erkennen (447). Dafür spricht auch die Tatsache, daß „der heute beschleunigte Gang der Weltgeschichte“ jene eschatologische Haltung „fordert“, in der der Christ „wache und das wahre Ende und Ziel aller Dinge (nicht nur sein privates Heil) nicht aus dem Auge verliere (mag zunächst dieser Gang der Geschichte zu was immer führen)“. Wenn also zugleich die Verehrung Marias „zu den lebendigsten Kräften in der heutigen Kirche gehört“ und somit „bei allem Menschlichen und Peripheren“ vom Heiligen Geist gewirkt sein muß, dann ist es „selbstverständlich, daß in der Führung der Kirche durch den Heiligen Geist, der menschlich bewußtes Planen immer übersteigt, jene Aufgabe und diese Kraft nicht beziehungslos nebeneinanderliegen können“. Von daher aber wäre es „eine Aufgabe, die Kräfte der Verehrung und Liebe zu Maria zu nützen für eine Verlebendigung und Vertiefung des eschatologischen Bewußtseins der Kirche von heute“ (448).

b. Das Assumptio-Dogma und Verlebendigung der eschatologischen Haltung

Bereits die zuletzt formulierte Aufgabe, die Rahner im Zusammenhang mit der gerade erfolgten Verkündigung des Assumptio-Dogmas für die Gegenwart und Zukunft vorsieht, zeugt davon, wie er die „eschatologische Bedeutung des neuen Dogmas“ an erster

Stelle verstehen will. Es geht ihm nämlich nicht so sehr um die Bedeutung für die theologische Wissenschaft der allgemeinen Eschatologie. Denn die „gefeierte, geglaubte, gebetete Assumptio“ ist nicht bloß Gegenstand theoretischen Nachdenkens in der Theologie, sondern eine Wirklichkeit im christlichen Lebensvollzug. Gerade diese Bedeutung der Assumptio „im christlichen Leben und Dasein“ ist vor allem gemeint, wenn von der „eschatologischen Bedeutung“ des Dogmas die Rede ist (438).

Nachdem nun Rahner vor dem Hintergrund der „heutigen“ Situation die Bedeutung des Assumptio-Dogmas vor allem als Möglichkeit einer „Nutzung“ der mariologischen Frömmigkeit zur Verlebendigung der eschatologischen Haltung der Christen bestimmt hat, schildert er mehr konkret, wie diese Möglichkeit verwirklicht werden könnte. Die Assumptio muß nämlich „nicht einfach bloß enthusiastisch gepriesen werden als ein «Privileg» der hl. Jungfrau, sondern gesehen werden als ein Stück, als Teil des Anfangs der letzten Dinge der Welt“ (445). Es muß deutlich werden, daß Maria, und zwar auch als Assumpta „zur Welt und zu uns gehört“, weil in ihrer Assumptio nicht so sehr „Auswanderung“ in einem jenseitigen „Himmel“ geschah, sondern „der «Himmel» angefangen hat, in die Welt einzuwandern“. So ist die Assumptio als „Moment in dem kosmischen Mysterium Christi“ zu sehen, und zwar „als unablässiges Moment an jener einen Tat, in der Gott der Welt bis in das Fleisch hinein und hinunter in ihre finstere Materialität gnädig ist und sie annimmt hinein in das unnahbare Licht seiner eigenen Herrlichkeit“.

Diese eine erlösende Tat Gottes, in der auch die Assumptio „unsretwegen und um unseres Heiles willen“ geschah, fing „durch die Fleischwerdung des Sohnes“ an; sie wird vollendet, wenn „die «erste» eine Ankunft Christi, die eigentlich nie aufgehört hat, sich wandert in sein Offenbarwerden in der «zweiten» Wiederkunft“ (442). Wenn sie nun vor allem „an und durch die Auferstehung“ Jesu Christi „abgelesen, verkündet und gefeiert werden“ kann, so ist die Assumptio doch kein „überflüssiges Duplikat der Auferstehung Christi“. Denn die Assumptio „verdeutlicht gerade, was mit der Christi Auferstehung für die Welt geschehen ist: Sein Sieg hat schon begonnen auf die überzugreifen, die bloß von unten sind und nicht wie der Sohn auch von oben, er ist schon unser Sieg geworden bis in seine letzten Auswirkungen der Erlösung des Leibes“ (446f.).

Zweiter Teil DIE ÖFFENTLICHE ENTFALTUNG DES ASSUMPTIO-WERKES DURCH RAHNER

Im Assumptio-Werk Rahners ist bereits die ganze Fülle seiner Mariologie und seiner späteren Arbeiten über das Dogma vom Jahr 1950 enthalten. Ist das Werk selbst unveröffentlicht geblieben, so hat Rahner doch im Laufe der Zeit all seine wichtigsten Gedanken der Öffentlichkeit vorgestellt, und zwar in Vorträgen, Vorlesungen, Predigten u.s.w., die dann auch meistens in Buchform veröffentlicht wurden. Dieser Prozeß der Veröffentlichung ist mit dem Tod Rahners noch nicht abgeschlossen¹⁹. Jedenfalls können wir bereits angesichts dieser ganzen öffentlichen Entfaltung des unveröffentlichten Assumptio-Werkes sagen: Wenn die späteren Arbeiten Rahners zur Assumptio-Frage über das hinausgehen, was sein nicht erschiedenes Frühwerk birgt, dann vor allem in dem Sinn, daß sie immer deutlicher für bestimmte Lösungen plädieren, die bereits früher als offene Möglichkeiten erwogen wurden.

So wollen wir nun dieses langsame „Publikmachen“ jener Fragen, die Rahner in bezug auf das Assumptio-Dogma von Anfang an sah und stellte, in seinen anderen Werken verfolgen. Wir beschränken uns dabei zunächst auf jene Arbeiten, die Rahner selbst ausdrücklich im Zusammenhang mit dem Assumptio-Dogma unternimmt (Kap. IV.). Schon hier, wie aufgrund des Assumptio-Werkes zu erwarten ist, werden auch bestimmte Fragen der allgemeinen Eschatologie eine wichtige Rolle spielen. In einem weiteren Kapitel (V.) werden wir dann zusätzlich jene Aspekte der eschatologischen Dimension des Assumptio-Dogmas verfolgen, die Rahner selbst unabhängig von der Mariologie in seinen Arbeiten zur Eschatologie behandelt, die aber in entscheidender Weise sein abschließendes Urteil über den Sinn des mariologischen Dogmas bestimmen.

IV. Weitere Schritte in der Mariologie

1. Arbeiten aus dem Umkreis des Assumptio-Werkes

Obwohl im umfangreichen und thematisch so vielfältigen Schrifttum Rahners „die mariologischen Arbeiten zunächst weniger ins Auge fallen“, dürften dennoch „nur wenige katholische Theologen der Gegenwart auf eine ähnlich lange Liste mariologischer

¹⁹ So bemerken die Herausgeber des Buches mit Rahner-Gesprächen (vgl. Anm. 2) im Vorwort (vom Dezember 1985) zu ihrem Buch: „Aus dem Bestand an Kolloquienmitschriften wurde in *Glaube in winterlicher Zeit* nur ein Kolloquium über Mariologie ediert. Denn es zeigte sich, daß die Fülle des Materials über Mariologie und Ethik einer eigenen ausführlichen Publikation wert wäre“.

Veröffentlichungen hinweisen können"²⁰. Unter den Arbeiten aus dem Umkreis des Assumptio-Werkes überwiegen freilich solche, die einfach einzelne Stoffe aus dem unveröffentlichten Hauptwerk verwenden. Für diese Arbeiten ist besonders der Aufsatz *Zum Sinn des Assumptio-Dogmas* kennzeichnend, den Rahner als einzigen in seine *Schriften zur Theologie* aufgenommen hat²¹.

In diesem Aufsatz bestimmt Rahner zunächst den Sinn und den Inhalt einer bereits jetzt erfolgten leiblichen Vollendung eines Menschen in allgemein-eschatologischen Überlegungen. Dann begnügt er sich damit, diese jetzt schon gegebene leibliche Vollendung samt ihrem allgemeinen Inhalt auf Maria als die „vollendet Erlöste und die Repräsentation der vollkommenen Erlösung“ (249) auszudehnen. Was also den spezifischen Inhalt der Assumptio angeht, bestimmt Rahner nur, in welchem Sinn es bei dieser Glaubenswahrheit von einem „Privileg“ Marias die Rede sein kann.

Es handelt sich bei der Aufnahme Marias in den Himmel „zwar insofern um ein «Privileg», als Maria „durch ihre Gottesmutterchaft und ihre einmalige heilsgeschichtliche Stellung ein besonderes «Recht» auf diese Aufnahme hat“. „Man mag“ auch insofern von einem besonderen „Privileg“ sprechen, „als der Zeitabstand zwischen Tod und Verklärung des Leibes bei Maria doch offenbar kürzer gedacht werden muß als bei jenen «Heiligen» von Mt 27,52f., «die die Verwesung geschaut hatten»“. Es handelt sich aber „nicht in dem Sinn um ein «Privileg», als es Maria allein zuteil geworden wäre oder als ob es sich im eigentlichen Sinn um eine «Vorwegnahme» einer Vollendung handle, die in jeder Hinsicht und in jedem Fall «eigentlich» erst später eintreten könnte“. Nein, weil es seit der Auferstehung Christi „durchaus «normal» (was nicht heißt: allgemein) ist, wenn es Menschen gibt, in denen die Sünde und der Tod schon endgültig überwunden sind“, so wenig wir allerdings „die auch dem Leib nach Erlösten mit Ausnahme der einen mit Namen nennen können“ (251f.).

Wenn wir nun diese Gedanken mit den früheren Überlegungen aus dem Assumptio-Werk vergleichen, stellen wir fest, daß sie nicht neu sind. Als neu können wir höchstens die Tatsache bezeichnen, daß Rahner jetzt nicht mehr auf weitere Details des Inhalts des Assumptio-Dogmas, und zwar im Zusammenhang mit der Leichnamfrage, eingeht, ja nicht einmal diese Problematik erwähnt.

Eine besondere Beachtung unter den mariologischen Arbeiten

²⁰ K. Riesenhuber, *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner*, Freiburg i.Br. 1973 (= *Quaestiones disputatae* 60), 64.

²¹ In: *Schriften I*, 239—252. Diese Arbeit erschien zunächst unter dem Titel: *Zum Sinn des neuen Dogmas*, Schweizer Rundschau 50 (1951) 585—596. Außer den Arbeiten, die wir noch unten berücksichtigen, wären zu nennen: *Das „neue“ Dogma, Wort und Wahrheit* 5 (1950) 805—820; *Die anthropologische Bedeutung des Assumptio-Dogmas*, Gloria Dei 9 (1954) 132—139.

aus dem Umkreis des Assumptio-Werkes verdient eine Predigt, die Rahner einmal am Fest Mariä Himmelfahrt gehalten haben muß und die in seinem im Jahre 1953 erschienenen Büchlein *Kleines Kirchenjahr* abgedruckt wurde²². Hier wird das Assumptio-Fest unter dem Aspekt betrachtet, daß es „auch der Gedenktag eines Todes“ ist (126). Zwar spielte auch dieser Aspekt eine wichtige Rolle im Assumptio-Werk, aber jetzt bringt Rahner zusätzliche Elemente dieser Problematik ins Spiel. Um nämlich von diesem „geheimnisvollen Augenblick“ des Todes her dem Sinn des Festes näher zu kommen, fragt Rahner jetzt nach dem Verhältnis von „Zeitlichkeit“ und „Ewigkeit“ in unserem Leben.

Durch unsere „zeitlichen“ Taten, soweit sie sittlich gut oder böse sind, wird etwas Ewiges auf dem „ewigen Grund der unvergänglichen Seele“ freigelegt (128). Dieses Ewige, das sich langsam in uns bildet durch immer neue Taten, wird mit dem Tod endgültig; seitdem sind wir „ewig bei dem, was wir so in Wahrheit geworden sind“ (129). Soweit nun unser Leben durch Schuld bestimmt ist, ist auch das Ewige, das durch unsere Taten „in der Tiefe unseres Wesens“ eingesenkt wird, „bald gut, bald böse“. Und auch wenn dieses Böse durch Reue getilgt wird, „eines bleibt auch dann noch: diese bösen Stunden sind für ewig verronnen, für ewig leer“. Nur bei einem Menschen außer Jesus war es anders: bei „Maria, der Jungfrau, der Makellosen, der immer Reinen“. Sie braucht „nicht einen Augenblick ihres Lebens zu verleugnen, keiner ist leer und tot geblieben“. So ist „ihr ganzes Leben eingegangen in die Ewigkeit“ (130).

An dieser Predigt möchten wir zunächst ihren „methodischen“ Aspekt hervorheben. Das Geheimnis Marias wird vor allem, wie bereits im Assumptio-Werk, auf Grund einer allgemein menschlichen Erfahrung bestimmt, und zwar als etwas innerhalb dieser Erfahrung Einmaliges. Was die inhaltliche Bestimmung der Assumptio angeht, überwiegt hier wiederum die eschatologische Dimension, allerdings in einer neuen Perspektive: der Tod selbst wird in seiner „Endgültigkeit“ betrachtet, wobei diese Endgültigkeit als eine aus Zeit gewordene „Ewigkeit“ geschildert wird. Und wir werden sehen, daß gerade dieser Aspekt, den wir in der frühen Predigt angedeutet finden, für die Rahnersche Auffassung vom „ewigen Leben“ der Toten, ja schließlich auch der „Auferstehung“ entscheidend sein wird (vgl. unten V.1.b).

Am interessantesten scheint uns in dieser Predigt der folgende Punkt ihrer Argumentationsweise zu sein. Die Sündenlosigkeit Marias, die keinen einzigen Augenblick ihres Lebens für die Ewigkeit verlieren ließ, wird hier unmittelbar als eine Aussage über die

²² *Kleines Kirchenjahr*, München 1953. Hier ist die Predigt unter dem Titel: *Mariä Himmelfahrt* (126—134) abgedruckt.

Assumptio verwendet, nach der Marias „ganzes Leben“ in die Ewigkeit eingehen konnte. M.a.W.: Rahner scheint hier von der Sündenlosigkeit (und der Unbefleckten Empfängnis) Marias auf ihre Assumptio zu schließen, wohl aber so, daß er beide Aussagen als Aspekte der „vollkommensten Weise der Erlösung“ bei Maria betrachtet. Und wir werden noch zu fragen haben, ob nicht gerade diese Reflexion, die Rahner innerhalb einer kultischen Feier der Assumptio vollzieht, dem Geheimnis Marias am nächsten komme.

2. Spätere Arbeiten

Unter den „späteren Arbeiten“ im mariologischen Schrifttum Rahners überwiegen wohl Schriften, die sich mit allgemein-formalen Aspekten der Mariologie beschäftigen. Die Assumptio-Frage wird hier meistens nur am Rand behandelt, wie etwa im Aufsatz *Zur konziliaren Mariologie*²⁸. Unter den Ausführungen zur Notwendigkeit einer vertieften Interpretation der mariologischen Dogmen, damit deren „Assimilierbarkeit durch den Katholiken von heute“ erleichtert sei, gibt Rahner zu bedenken, „wie erschreckend wenig die Bulle *Munificentissimus Deus* über die leibliche Aufnahme der seligsten Jungfrau in ihre Vollendung in dieser Hinsicht geboten hat“ (92).

Weiter deutet Rahner seine Anliegen bezüglich einer vertieften Interpretation dieses Dogmas in Form von Fragen an, die wiederum auf die Notwendigkeit der Einfügung dieses Dogmas „in die theologische Grundkonzeption von der heilsgeschichtlichen Funktion Marias und der ganzen christlichen Eschatologie“ hinweisen, um schließlich in folgendenden zwei Fragen zu münden: „Gibt es eine Arbeit bei uns, die sich von einer biblischen Lehre von der Einheit von «Leib und Seele» her, von einer biblischen Gesamtheologie und von Mt 27,52f. her einen Verständniszugang für die leibliche Aufnahme Marias in ihre Vollendung bahnt? Hätte so etwas keine ökumenische Bedeutung?“ (93f.).

Wir dürfen hinzufügen: Bei den zwei letztgenannten Fragen drängt sich uns, wie wahrscheinlich auch Rahner selbst, der Gedanke an sein unveröffentlichtes Assumptio-Werk auf. Wenn wir dazu noch bedenken, daß Rahner diese Fragen im Jahre 1964 veröffentlichte, in dem er Innsbruck verließ und einer Berufung nach München folgte, können wir den Sinn der Bemerkung von H. Vorgrimmeler tiefer empfinden: „Als Rahner von Innsbruck nach München übersiedelte, hatte er die Hoffnung, junge Mitarbeiter zu finden, die ihm die beiden Manuskripte zur Mariologie und zum Bußsakrament überarbeitet hätten. Die Veröffentlichungen von mindestens zehn

²⁸ Erschienen in: Stimmen der Zeit 174 (1964) 87—101.

Jahren hätten eingearbeitet werden müssen. Rahner fand diese Mitarbeiter nicht"²⁴.

Als einzigen Text, den Rahner unter seinen „späteren Arbeiten“ ausschließlich dem Assumptio-Dogma widmet, können wir den Text einer Rundfunkpredigt von ihm zum Fest Mariä Himmelfahrt aus dem Jahre 1968 nennen²⁵.

a. Predigt zum Fest Mariä Himmelfahrt

Was den Rahnerschen Gedankengang in der Predigt angeht, kann er durch folgende Schritte charakterisiert werden. Erstens: Die Aufnahme Marias wird im Unterschied zur Unbefleckten Empfängnis dahin bestimmt, daß sie „vielleicht“ nicht als „besonderes Privileg“ Marias gemeint zu sein braucht. Zweitens: Es wird weiter gefragt, ob das Besondere der Aufnahme Marias doch nicht darin bestehe, daß bei ihr „diese Vollendung ihrer ganzen Existenz“ als „jetzt schon“ geschehen bekannt wird, während diese Vollendung „für die übrigen in Christus Gestorbenen noch aussteht“.

Drittens: So nennt Rahner zunächst Gründe, die gegen einen Unterschied zwischen Maria und den übrigen in Christus Gestorbenen bezüglich der leiblichen Vollendung sprechen, und dann „gute Gründe“, die es „nahelegen, einen Unterschied zwischen Maria und den übrigen Geretteten aufrechtzuerhalten“. Viertens: Beide Arten Gründe läßt Rahner gelten, so daß die „zugespitzte Frage“, die er vorher gestellt hat, „letztlich unbeantwortet geblieben“ ist.

Gründe, die nach Rahner dafür sprechen, daß für alle in Christus Verstorbenen „jetzt schon“ das gilt, was wir bei der Aufnahme Marias aussagen, sind zweifacher Art. Auf der einen Seite entfaltet er jene Argumentation, nach der „das Vorhandensein des Leichnams eines Menschen im Grab“ kein Beweis dafür sei, daß dieser Mensch seine „leibhaftige“ Vollendung noch nicht gefunden habe. Schon von daher besteht „kein zwingender Grund, zwischen den «Zeitpunkten» zu unterscheiden, in denen unsere und Marias leibliche Vollendung eintritt“.

Auf der anderen Seite nennt Rahner weitere Argumente, die eben den „Zeitpunkt“ unserer leiblichen Vollendung betreffen. Erstens: Wegen der Einheit des leiblich-personalen Menschen fällt es uns heute „schwerer als früher, die Vollendung «der Seele nach» und die «dem Leibe nach» auf zwei zeitlich auseinander liegende Punkte der Zeit zu verteilen“. Zweitens: Dazu kommt die allgemeine Schwierigkeit, die „Zeitbegriffe und -modelle“ auf die „erhoffte Ewigkeit der geretteten Existenz bei Gott“ anzuwenden. Auf jeden

²⁴ A.a.O. (vgl. Anm. 2), 112 f.

²⁵ In: *Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität*, Freiburg i.Br. 1971, 58—62. Im folgenden referieren wir diesen Text, wobei wir wegen seiner Kürze (viereinhalb Seiten!) die Zitate ohne Seitenzahl angeben.

Fall darf diese Ewigkeit „nicht als weiterlaufende Zeit gedacht werden“, die sich linear an unsere irdische Zeit anschließt, weil schon der Tod „die Aufhebung dieser Zeit“ bedeutet. Von daher ist es „schwierig“, von einem „in seiner personalen Existenz Vollendeten auszusagen, er «warte noch» auf seine leibliche Vollendung“.

Wir können gleich bemerken: All diese Gründe wird Rahner auch später gelten lassen, wenn er sich eindeutig für eine „Auferstehung im Tod“ ausspricht, so daß auch wir ihnen hier nichts hinzuzufügen haben. Wir können allerdings daran erinnern, wie Rahner früher im Assumptio-Werk und in anderen Arbeiten aus dessen Umkreis gerade gegen solche Schwierigkeit betonte, daß eine „zeitlich qualifizierbare Aussage über einen Jenseitigen sinnvoll gemacht werden kann“; dabei verwies er vor allem auf die bleibende Weltbezogenheit der Verstorbenen und ihren realen Zusammenhang mit der unverklärten Welt samt deren weiterlaufenden Geschichte²⁶.

Auf diese Gedanken greift Rahner auch in seiner Predigt zurück, wenn er „gute Gründe“ nennt, die „bei aller Skepsis gegenüber einem Zeitfaktor für das Jenseits der Todeslinie“ doch einen Unterschied zwischen Maria und anderen Verstorbenen „nahelegen“. Er bemerkt nämlich: Der Glaube, der die Auferstehung Jesu bekennt, „nimmt die noch im Laufe seiende Geschichte, in der alle eingebegriffen sind, auch Jesus Christus, radikal ernst, also eine Geschichte, deren Ende auch für die bedeutsam bleibt, die selber schon vollendet sind. Und von daher kann auch ein «noch nicht» für die «schon» personal Vollendeten nicht ohne weiteres als sinnlos erklärt werden“.

Dieses Argument, das Rahner in seiner Predigt nennt, verdeutlicht er nicht weiter. Es ist uns ebenfalls bereits im Assumptio-Werk begegnet als Hinweis auf einen zusätzlichen Aspekt der „Zeitlichkeit“ der Vollendung über die „Zeitlichkeit“ einer „jetzt schon“ erfolgten leiblichen Vollendung hinaus. Jetzt will Rahner offensichtlich mit seinem Hinweis auf jene „Zeitlichkeit“, die sogar in bezug auf die „schon Vollendeten“ auch „dem Leib nach“ anzunehmen sei, die Möglichkeit einer „zeitlich“ qualifizierten Aussage über den Eintritt der leiblichen Vollendung bei den „noch nicht“ leiblich Vollendeten wenigstens als nicht ausgeschlossen nahelegen. M.a.W.: Die „Zeitlichkeit“ im ersten Sinne (d.h. in bezug auf alle Verstorbenen), die er auf jeden Fall aufrechterhalten zu wollen scheint, macht es ihm schwierig, die „Zeitlichkeit“ im zweiten Sinne (d.h. in bezug auf den Eintritt der „leiblichen“ Vollendung) zu lassen, insofern er beide Sinne der „Zeitlichkeit“ mit der „Zeit“ bis zum Ende der Geschichte zu identifizieren scheint, wo er die Gesamtvollendung (auch für „leiblich“ Vollendete) und die „Auferstehung“ (für „noch nicht“ leiblich Vollendete) eintreten läßt.

²⁶ *Schriften* I, 249; vgl. o. II.4.a und: Assumptio-Werk, 303—312.

b. Münsteraner Mariologievorlesung

Die wichtige Rundfunkpredigt Rahners, die wir soeben besprochen haben, können wir im Zusammenhang mit seiner Mariologievorlesung sehen, die er kurz vorher im Wintersemester 1967/68 in Münster hielt. Sie ist, wie fast alle Vorlesungen Rahners, bis jetzt unveröffentlicht geblieben²⁷. Wir möchten aber diese Vorlesung berücksichtigen, da hier besonders deutlich das Zögern Rahners bezüglich des „Ausnahme“-Charakters der Assumptio zum Ausdruck kommt. Es geht nämlich um jene „Unsicherheit“, die er auch in den Überlegungen seiner Predigt als Frage erwo, ob die leibliche Vollendung, die das Dogma von Maria aussagt, nur für einzelne von anderen Verstorbenen oder für alle von ihnen gelte.

Mehr ausführlich kommt Rahner in seiner Vorlesung auf das Verhältnis zwischen der Assumptio und der leiblichen Vollendung anderer Verstorbenen an drei Stellen zu sprechen. Zum ersten Mal tut er das, wenn er den Inhalt des Assumptio-Dogmas als das bestimmt, „was wir für uns in dem Bekenntnis der Auferstehung des Fleisches und des ewigen Lebens erhoffen, und sonst eigentlich gar nichts“ (158). Zu diesem allgemeinen Inhalt kommt es dann im Dogma „nur hinzu, daß wir das *sensu positivo* und eigentlich nicht *sensu negativo* von Maria als «jetzt schon» gegeben aussagen“ (156). Weil also das Assumptio-Dogma von Maria „positiv etwas aussagt, ohne deswegen die Frage zu entscheiden, ob dasselbe nicht auch von anderen gestorbenen Menschen ausgesagt werden könnte“, verstößt gegen dieses Dogma nicht jemand, der sagen würde: Was die Kirche hier von Maria aussagt, könne man auch von anderen Menschen, ja von „jedem Verstorbenen“ aussagen.

Die letztere Annahme von „Karrer oder Viktor Warnach oder anderen Theologen“, die die Aussage von der geistig-leibhaften Vollendung des Menschen schon auf den Tod beziehen (158), will Rahner nicht an dieser Stelle überprüfen, sondern er verweist darauf, daß es „ein Problem der Eschatologie überhaupt“ sei. Dort, in der Eschatologie, müßte einerseits die Lehre Benedikts XII., daß bei den Gerechtfertigten schon nach dem Tod die unmittelbare Gottesschau eintritt, und andererseits die Glaubensaussage von der

²⁷ Den Text dieser Vorlesung haben wir im August 1984 im damals noch nicht geordneten Rahner-Archiv zu Innsbruck vorgefunden in einer Mappe, die auf dem Rücken die Überschrift hatte: *Mariologie, aus den Kolloquien 1982*. Der Titel bezog sich somit auf die sonstigen Manuskripte in dieser Mappe und nicht auf den Vorlesungstext, der ohne jegliches Kennzeichen vorlag. Daß es sich dabei um eine Münsteraner Mariologievorlesung vom Wintersemester 1967/68 handelte, haben wir durch den Hinweis ermittelt, daß Seiten 88–128 mit der Bemerkung *Jungfrauengeburt* versehen waren, was bereits K. Riesenhuber (vgl. o. Anm. 20) als Teil einer *Münsteraner Mariologievorlesung (1967/68)* identifiziert hatte (a.a.O., 99, Anm. 197); dieser Teil ist erschienen unter dem Titel: *Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt* in: K. Frank u.a. (Hg.), *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970, 121–158.

Auferstehung des Fleisches — miteinander „in Ausgleich gebracht werden“. Letztlich kommt es dabei auf die Frage an, ob die erstere Aussage einer individuellen Eschatologie und die letztere Aussage einer allgemeinen Eschatologie so zu versöhnen seien, daß sie als Momente einer „dialektischen Einheit“ immer „die eine und selbe Wirklichkeit meinen“, oder ob doch wenigstens gewisse Aussagen einer individuellen Eschatologie so mit einem „inneren Zeitindex“ behaftet seien, daß wir zwischen der Erlangung der *Visio beatifica* einerseits und dem, was wir „Auferstehung des Leibes“ zu nennen pflegen, andererseits einen „zeitlichen Abstand gleichsam legen müssen“ (159).

Die allgemeine Frage nach dem Verhältnis der Aussagen der individuellen und der allgemeinen Eschatologie untersucht Rahner mehr ausführlich an einer zweiten Stelle seiner Vorlesung, wo er innerhalb der Vorüberlegungen für ein tieferes Verständnis des Assumptio-Dogmas auf das Verhältnis „Zeit und Ewigkeit“ bei den „Geretteten“ zu sprechen kommt (161f.). Hier fragt er, ob eine „Entmythologisierung der Zeithaftigkeit“ der Vollendeten nicht notwendig sei, wenn für den einzelnen mit dem Tod eine „nicht mehr zeitliche Endgültigkeit“ der Vollendung eintritt. Was bleibt dann an „zeitlichen Vorstellungsmodellen“ für diese Vollendung noch übrig? Muß die Auffassung, das Jüngste Gericht und das Kommen Christi stehen „gleichsam bloß am Endpunkt der noch laufenden Zeit der Geschichte“, bejaht werden, oder ist all das „gleichzeitig“ zu dieser laufenden Geschichte, so daß die Ewigkeit „an alle Punkte der Zeit grenzt“? Das Problem der Entmythologisierung der „zeitlichen“ Vorstellungen ist also wohl gegeben, und man könnte sogar fragen, ob nicht die Kirche beim Assumptio-Dogma „gar nichts anderes macht, als für den sie besonders — mit Recht — interessierenden Fall der hl. Jungfrau eine gleichsam Zeit-Entmythologisierung, Zeitelimination vorzunehmen, die vielleicht bei anderen Menschen genau so gut gedacht werden könnte“.

Zugleich aber will Rahner damit „wirklich nicht — und erst recht nicht aus irgendwelchen Vorsichtsmaßnahmen“ — sagen, „es sei bei anderen genau so“, wie bei Maria. Und er verweist wiederum auf jene „Zeitlichkeit“ der Verstorbenen, die mit deren bleibender Bezogenheit „zur Welt, zur Materialität und deswegen zur laufenden Geschichte“ zusammenhängt; von daher ist eine „radikal volle Vollendung“ bei den einzelnen „nur mit der Gesamtheit der Welt“ zu erreichen, und zwar auch bei Jesus und Maria (163).

Zum dritten und letzten Mal kommt Rahner auf diesen ganzen Problemkreis gegen Ende seiner Assumptio-Ausführungen zu sprechen, als es darum geht, eine sichere Ausgangsbasis für ein theologisches Argument zugunsten der Assumptio aufzustellen. Eine solche Ausgangsbasis kann nämlich nach Rahner **n i c h t** der Satz bilden: Jemand ist, wenn er schon aus der Geschichte durch den

Tod austritt, der in jeder Hinsicht Vollendete (174). Seine Unsicherheit angesichts dieses Satzes verdeutlicht er anschließend dadurch, daß er folgende Alternative aufstellt.

Als „erste Konzeption“ nennt Rahner eine Auffassung, die er nicht teilt und nach der „jeder Christ sicher mit seinem Tod das, was wir «den Auferstehungsleib empfangen» nennen, schon erhält“. Das sollte man nach Rahner eben nicht sagen. Wer aber zu dieser Konzeption „neigt“ und sie „aus mehreren metaphysisch-theologischen Überlegungen“ für sinnvoller hält, der verstößt weder gegen das „Bekenntnis von der zukünftigen Auferstehung des Fleisches“ noch gegen das Assumptio-Dogma, muß aber sagen, die Kirche hätte in diesem Dogma für Maria nur das „definiert, was man eigentlich für alle Menschen annehmen könne“.

Als „zweite Konzeption“ nennt Rahner die Auffassung, daß „im allgemeinen die Auferstehung des Leibes, die Verklärung des Leibes in der Menschheit nicht gegeben sei“. Wer zu dieser Konzeption „aus durchaus seriösen, wahrhaft bedenkenswerten Gründen“ neigt, der müßte „dennoch zugeben“, daß es Fälle einer jetzt schon erfolgten „totalen Vollendung des Menschen“ gibt, und zwar „unabhängig von der Frage, wie das bei der hl. Jungfrau sei“. Allerdings müßte er auch begründen, warum „das nicht bei allen Menschen in der gleichen Weise sich vollzieht“ (175). Und anschließend bekennt Rahner: „Ich sehe im Augenblick keine Möglichkeit, sich (sic!) eindeutig für die eine oder die andere Seite zu entscheiden“.

Damit wir dieses vorläufige „Schlußwort“ Rahners in seiner Tragweite besser würdigen können, müssen wir rückblickend sagen: Rahner ist wohl überzeugt, daß die „totale Vollendung“, die das Assumptio-Dogma für Maria aussagt, „mindestens für einzelne“ von den Verstorbenen ebenfalls auszusagen sei; er kann nur nicht sicher sagen, ob „dasselbe“ für alle Verstorbenen gilt. Seine Unsicherheit hängt dabei, wie auch in seiner Rundfunkpredigt, damit zusammen, daß er die „Zeitlichkeit“, die er allen Verstorbenen, d.h. auch den leiblich Vollendeten, zuschreiben will, so versteht, daß er sie mit der „Zeitlichkeit“ des Eintritts der leiblichen Vollendung in Verbindung setzt. Zugleich aber könnte seine Unsicherheit auch folgenden Grund haben.

Wir haben bei ihm die Tendenz gemerkt, „zeitliche“ Aussagen über die Verstorbenen immer stärker in Frage zu stellen und somit „zeitliche“ Elemente in ihrer Vollendung immer mehr zu relativieren. Diese letztere Tendenz läßt sich unterschwellig in seinen Ausführungen auch daran feststellen, daß er eine noch weitere Möglichkeit „zeitlicher“ Bestimmungen über die Verstorbenen, nämlich den Eintritt der „seligen Vollendung“ nach dem Tod, gar nicht mehr berücksichtigt und undifferenziert einmal von „allen“ Verstorbenen, einmal von den „selig Vollendeten“ oder den „in Christus Gestorbenen“ spricht. Es könnte also sein, daß ihn auch diese undifferen-

zierte Denk- und Ausdrucksweise in seinen Ausführungen dazu veranlaßte, die tatsächliche Schwierigkeit, die (selige) Vollendung schon jetzt allen Verstorbenen zuzuschreiben, als Schwierigkeit zu empfinden, auch von allen selig Vollendeten „dasselbe“ auszusagen, was das Dogma von Maria aussagt, nämlich eine bereits erfolgte leibliche Vollendung.

Und doch, wenn Rahner ausdrücklich nur an die selig Vollendeten denkt, kann er bereits in seiner Vorlesung sagen: Die Definition Benedikts XII., daß der Verstorbene, wenn die nötigen Voraussetzungen gegeben sind, hinsichtlich seiner Seele die unmittelbare Anschauung Gottes genieße“, ist „*sensu positivo* durchaus richtig und auch nachvollziehbar“; aber wir können doch fragen, warum „nicht dasselbe gesagt werden könne hinsichtlich des Leibes“? Ja, in diesem Zusammenhang kann Rahner sogar die Frage stellen, ob das Assumptio-Dogma „im letzten gar nichts anderes ist als, glaubensgeschichtlich gesehen, eine sehr berechtigte Reaktion des Glaubensbewußtseins der Kirche gegen eine zu primitive Zerfallung des Menschen in Leib und Seele, von der aus der Eindruck entsteht, als ob das selige Schicksal von der Seele unbefangener als jetzt geltend ausgesagt werden könnte, als von dem, was wir Leib nennen“ (157).

Allerdings bleiben auch die letzteren Andeutungen, die die Aussage des Assumptio-Dogmas über Maria auf alle „selig Vollendeten“ ausdehnen und dieses Dogma als eine allgemeine Weiterführung der Lehre Benedikts XII. verstehen möchten, immer noch eine Anfrage. Zur Zeit seiner Vorlesung kann sich Rahner immer noch nicht für diese Interpretation des Dogmas entschließen. Wollen wir nun die endgültige Überwindung seiner Unsicherheit bezüglich einer „verallgemeinerten“ Auslegung des Assumptio-Dogmas nachvollziehen, müssen wir uns seinem Ringen mit diesen Fragen und seiner Antwort innerhalb der allgemeinen Eschatologie zuwenden.

V. Fortschritte in der Eschatologie

1. Dialektische Einheit der Einzel- und der Gesamtvollendung

a. Notwendiger Pluralismus eschatologischer Aussagen

Bereits im Assumptio-Werk hat Rahner in seiner Darlegung des eschatologischen Horizontes vor allem die Einheit der Einzelvollendung einerseits und der Gesamtvollendung andererseits betont. Diese Betrachtungsweise systematisiert er in seinen späteren Arbeiten zur Eschatologie noch weiter, indem er, wie wir es bereits in seiner Münsteraner Mariologievorlesung gemerkt haben, von einer „dialektischen Einheit“ all der Momente der einen Vollendung sprach.

Diese Art Einheit betont er zunächst in bezug auf die Vielfalt eschatologischer Aussagen: „Der Dialektik, die zwischen den Aussagen über individuelle und allgemeine Eschata“ notwendig obwaltet, ist „besondere Aufmerksamkeit zu schenken“²⁸.

Diese Dialektik einer Einheit in der Pluralität der eschatologischen Aussagen entspricht der Pluralität der Wesensbestimmungen des einen Menschen, die eben auch in den Aussagen über die Vollendung dieses Menschen ihren Niederschlag finden muß²⁹. Deswegen „gibt es notwendigerweise eine individuelle und eine kollektive Eschatologie, nicht als Aussage von zwei disparaten Wirklichkeiten, sondern als Aussage von je dem konkreten Menschen selbst (GK 426). Man darf also weder „die individuelle Eschatologie zugunsten der allgemeinen“ überspringen noch „die allgemeine Eschatologie zugunsten der individuellen“ eliminieren³⁰. Und gerade in diesem Zusammenhang sieht Rahner die Bedeutung der lehramtlichen Entscheidung Benedikts XII., die er als „wichtige Zäsur“ in der Geschichte der Eschatologie bezeichnet.

Mit dieser Lehre von der unmittelbaren Gottesschau bei den völlig geläuterten Gerechten „ist zwar nicht der Ausgleich in spekulativ-theologischer Systematik“ erreicht zwischen den allgemeinen; kosmischen Eschata, die „beim Zeitende am «Fleisch»“ geschehen, und den individuellen Eschata, die „ja jetzt sich am Geist“ ereignen; weil aber „ja die allgemeine Eschatologie“ auch nach dieser Lehre von den individuellen Eschata „bleibt“, ist mit dieser Lehre „ein für allemal die Unaufgebbarkeit einer echten und bleibenden Dialektik zwischen diesen beiden Aspekten der Vollendung festgelegt: die Eschatologie kann nie mehr eines zugunsten des anderen opfern“³¹.

Zugleich aber betont Rahner: Diese Dialektik, die „nicht aufhebbar und überholbar“ ist, darf doch nicht zur Trennung beider Aussagereihen führen, sondern sie muß die ihr zugrunde liegende Einheit des Menschen auch in seiner Vollendung zum Ausdruck bringen: „Der eine konkrete Mensch ist vollendet, wenn er als der konkrete Geist, der leibhaftige Mensch in Gott vollendet ist“. Deswegen ist es „überflüssig zu fragen, was der Mensch macht, während der Leib im Grabe und seine Seele schon bei Gott ist“. Vielmehr muß in der Vollendung des einen Menschen die Endgültigkeit seiner

²⁸ Lexikonartikel *Eschatologie*, zunächst erschienen in: LThK III, Freiburg i.Br. 1959, 1094—1093, dann leicht verändert in: *Sacramentum Mundi* I, Freiburg i.Br. 1967, 1183—1192. Wir zitieren aus dem Abdruck dieser letzteren Fassung in: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 2, Freiburg i.Br. 1972, 208—215; das erste Zitat im Text: 214.

²⁹ Vgl. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br. 1976, 425. Im folgenden kennzeichnen wir die Zitate aus diesem Buch mit der Abkürzung: (GK Seitenzahl) im Text.

³⁰ A.a.O. (vgl. o. Anm. 28), 214.

³¹ A.a.O., 209.

personalen Geschichte „als Seligkeit der Seele“ und die Endgültigkeit seiner leiblichen und kollektiven Wirklichkeit „als Auferstehung des Fleisches ausgesagt werden“ (GK 418f.). Beide Aussagen meinen dabei „letztlich immer den einen ganzen Menschen“, dessen geistig-leibhafte Wirklichkeit eben „die ontologische Grundlage der unreduzierbar dialektischen Einheit“ beider Aussagen bedeutet³².

b. Zeitfrage in eschatologischen Aussagen

Die dialektische Einheit verschiedener Aspekte der menschlichen Vollendung hatte Rahner im Assumptio-Werk, wie wir gesehen haben, als den einen Vorgang mit verschiedenen „Zeitkoeffizienten“ geschildert. Diese Schilderung übernimmt er ebenfalls in seinen ersten eschatologischen Arbeiten aus dem Umkreis des unveröffentlichten Werkes, wie z.B. im Aufsatz *Auferstehung des Fleisches*³³ aus dem Jahre 1953.

So betont Rahner hier: Weil der Mensch „in und trotz“ seiner Einheit ein „plurales Wesen“ ist, deswegen ist es „nicht verwunderlich, daß das Werden seiner Vollendung und ihr Eintritt nicht einfach eine in jeder Hinsicht in sich selbst einfache und identische Größe ist und daß der «Zeitpunkt» solcher mehrschichtiger Vollendung nicht einfach für jede dieser Dimensionen dasselbe ist“ (219). Darum „bleibt es wahr“, daß man durch den Tod „schon zur unmittelbaren Gottesgemeinschaft gelangen“ kann, und doch bleibt der Verstorbene mit „der Geschichte und so der Zeit der Welt «verbunden», sowenig wir uns eine solche bleibende Weltbezogenheit «vorstellen» können“ (220).

Die letztere Aussage zeigt aber den doppelten Zug der Rahnerschen Überlegungen zur „Zeitlichkeit“ der Verstorbenen, der uns bereits begegnet ist: Zwar wird diese „Zeitlichkeit“ verteidigt, wohl im Zusammenhang mit der bleibenden Weltbezogenheit der Verstorbenen, zugleich aber wird ihre Unvorstellbarkeit und Andersartigkeit hervorgehoben. Je wichtiger dabei der zweite Aspekt für Rahner wird, desto mehr kann er den ersten Aspekt offen lassen. Für diese langsame Verlagerung der Akzente in seiner Betrachtungsweise bezüglich der „Zeitlichkeit“ der Vollendung ist bereits sein Aufsatz *Das Leben der Toten* aus dem Jahre 1959 bezeichnend³⁴.

Die Endgültigkeit des Todes als Ende bzw. Vollendung der Freiheitsgeschichte des einzelnen, die Rahner immer schon betonte³⁵, will er in diesem Aufsatz noch dahin präzisieren, daß er sich gegen die Anwendung des Vorstellungsschemas unserer empi-

³² A.a.O., 214.

³³ Zunächst erschienen in: *Stimmen der Zeit* 153 (1953) 81—91; dann in: *Schriften II*, 211—225.

³⁴ Zunächst erschienen in: *Trierer theologische Zeitschrift* 68 (1959), 1—7; dann in: *Schriften IV*, 429—437.

rischen Zeitlichkeit auf das „ewige Leben“ der Toten wehrt. Eine solche unzulässige Vorstellung der „Zeitlichkeit“ der Verstorbenen sieht er sowohl bei denen, die „die Zeit einfach über den Tod des Menschen hinaus und in dieser Zeit die Seele weiterdauern“ lassen (429) als auch bei denen, die meinen, „«mit dem Tod sei alles aus», weil die Zeit des Menschen wirklich nicht weitergehe“ (430).

Demgegenüber betont Rahner zunächst, daß es nach dem Tod wirklich nicht „weitergeht“, weil in dieser Hinsicht „der Tod ein Ende für den ganzen Menschen“ setzt. Zugleich aber sieht er gerade in dieser „im Tod nicht aufgehobenen, sondern in eine andere Daseinsweise hineinverwandelten Wirklichkeit des Menschen“ die Möglichkeit, das Wesen der „Ewigkeit“ der Verstorbenen schon philosophisch genauer zu bestimmen. Diese „Ewigkeit“ ist nämlich etwas, was „nicht eigentlich «hinter» der erlebten Zeit diese fortsetzt, sondern die Zeit gerade aufhebt“, indem sie „in der Zeit, als deren eigene, gereifte Frucht“ wird und so schließlich „selber entbunden wird aus der Zeit, die zeitweilig wurde, damit in Freiheit Endgültigkeit getan werden könne“ (*ebd.*).

Diese philosophische Bestimmung der „Ewigkeit als Frucht der Zeit“, die Rahner auch in anderen seiner früheren Schriften entfaltet³⁵, wendet er nun auf konkrete Inhalte der Glaubenslehre an. Insbesondere zeigt er: „Diese Ewigkeit bringt nach der Offenbarung die Zeitlichkeit des einen ganzen Menschen ein in ihre Endgültigkeit, so daß sie auch Auferstehung des Fleisches genannt werden kann“ (435). Und vor dem Hintergrund dieser Lehre, die „ohne Zweifel“ die „heile Endgültigkeit des Menschen als ganzen meint“, betont er, daß auch bei der kirchlich-christlichen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele „im Grunde immer der eine ganze Mensch gemeint“ sei.

Mit der letzteren Bemerkung soll nicht geaugnet werden, „daß hinsichtlich der Endgültigkeit des Menschen eine innere Differenzierung obwaltet, die der berechtigten Unterscheidung in seinem Bestand zwischen «Leib» und «Seele» entspricht“. Aber die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele „als Aussage des Glaubens und nicht einer bloßen Philosophie“ bezieht sich doch zunächst „auf den ganzen Wirklichkeits- und Sinnbestand des Menschen“, wie z.B. bei jener „Seele“, die Jesus sterbend in die Hände seines Vaters birgt (436). Erst darin bezieht sich diese Lehre „auch auf das, was der bloße Philosoph als Seele im Unterschied zum Leib nennen und dessen Schicksal er über den Tod hinaus verfolgt mag“. Dabei könnte der Philosoph gefragt werden, „mit welchem Recht er ein Moment am Ganzen isoliert verfolgt“ und warum er nicht lieber das

³⁵ Bereits in: *Zur Theologie des Todes* (vgl. o. Anm. 8), 26–30.

³⁶ Bereits in der von uns besprochenen Predigt zum Fest Mariä Himmelfahrt (vgl. o. Anm. 22); vgl. auch den Aufsatz *Trost der Zeit* in: *Schriften* III, 169–183.

„verwandelte Gültigsein und -bleiben des Ganzen“ im Auge behält, obwohl er allein dieses „sinnhaft Bleibende und endgültig Gewordene des Ganzen“ nicht „«Auferstehung des Fleisches» zu nennen wagen würde“, sondern geneigt wäre es „«Seele» zu nennen“ (ebd.).

Zur selben Zeit kann Rahner diesen Sachverhalt noch prägnanter formulieren: Man kann das Kommen des Menschen vor Gott im Tode „das Fortleben der unsterblichen Seele nennen, um auszudrücken, daß der Mensch und seine Geschichte mehr ist, von Anfang an und erst recht am Ende, als ein bloß raum-zeitlich biologisches Vorkommen (...). Man kann dasselbe Kommen des vollendeten Daseins vor Gott «Auferstehung des Fleisches» nennen, um auszudrücken, daß der eine ganze Mensch vor Gott gerät“³⁷.

So können wir sagen: Wenn Rahner die „Zeitlichkeit“ in der jenseitigen Vollendung relativiert bzw. bestreitet, schildert er jene „Ewigkeit“, die mit dem Tod eintritt, bereits so, daß sie im Grunde zugleich „Auferstehung“ bedeutet. Allerdings zieht er hier noch nicht diesen Schluß. Wir haben ja gesehen, daß er die „innere Differenzierung“ des Vollendungsvorgangs nicht leugnen will; seine anschließenden Überlegungen bezeugen dabei, daß er diese „innere Differenzierung“ immer noch zeitlich zu verstehen scheint. Denn er spricht weiter von der „Phasenungleichheit des Werdens“ der menschlichen Vollendung, die sich eben aus der „pluralen Struktur des Menschen“ ergibt: diese Phasenungleichheit zeigt sich „zwischen der individuellen Vollendung des einzelnen im Tod und der Gesamtvollendung der Welt, zwischen der mit dem Tod gegebenen Endgültigkeit des Menschen und der noch ausstehenden Verdeutlichung und Durchsetzung dieser seiner Vollendung in der Verklärtheit seiner Leiblichkeit“ (ebd.).

Zwar ist hier die Ausdrucksweise Rahners insofern vorsichtig, als er explizite „zeitliche“ Kategorien vermeidet, und sie höchstens beim „Werden“ der einen Vollendung implizite meint. Er stellt aber noch nicht die Frage, inwieweit seine Rede von „innerer Differenzierung“ und vor allem von „Phasenungleichheit“ immer noch auch „zeitliche“ Kategorien impliziere.

Die letztere Frage stellt Rahner schließlich, wenn er die lange Passage aus dem Aufsatz *Das Leben der Toten* in seinem *Grundkurs des Glaubens* wiederholt³⁸. Wenn er nämlich auf die genannte „Phasenungleichheit“ beim Werden der Vollendung zu sprechen kommt, versteht er seine früheren Bestimmungen über dieses Werden mit einem „scheint“, und er fügt die Bemerkung hinzu: „Wir sagen «scheint»; denn wieweit ein solcher Phasenunterschied, der sich aus der pluralen Struktur des Menschen ergibt, irgendwie noch unter

³⁷ Im Aufsatz *Theologische Erwägungen über den Eintritt des Todes* (1968) in: *Schriften IX*, 323—335.

³⁸ GK 419—424 = *Schriften IV*, 449—435.

zeitliche Kategorien fällt, so daß man da noch von einem Werden «nach» dem Tode reden kann, das mag eine Frage sein, die wir dahingestellt lassen können". Denn über diese Frage der Anwendung zeitlicher Kategorien in solchen Aussagen, „sei es als unvermeidliches Vorstellungsmodell, sei es als wirkliche Sachaussage“, sind „wohl in der katholischen Theologie die Akten noch nicht geschlossen“ (GK 424).

Abschließend können wir somit sagen: Auf dieser Stufe der Entwicklung seiner Eschatologie, ist sich Rahner noch nicht im klaren, inwieweit die „dialektische“ Einheit der Aussagen von der Einzel- und der Gesamtvollendung auch mit „zeitlichen“ Kategorien zu formulieren sei. Diese Stufe entspricht also jener Unsicherheit, die Rahner wohl zur selben Zeit in seiner Münsteraner Mariologievorlesung zeigte. Aber seine Tendenz, die „zeitlichen“ Kategorien zugunsten einer „dialektischen“ Betrachtungsweise zu relativieren, ist bereits unübersehbar, so daß auch jener „Zeitpunkt“, in dem Rahner den nächsten Schritt vollzieht, bereits nahe liegt.

2. Frage des „Zwischenzustandes“

Eine mehr entschlossene Haltung bezüglich der Anwendung von zeitlichen Kategorien in den eschatologischen Aussagen über die Vollendung des Menschen zeigt Rahner zum ersten Mal in einem Aufsatz *Über den „Zwischenzustand“*³⁹. Hier stellt er die „These“ auf: „Es ist nicht sicher, daß die Lehre vom Zwischenzustand mehr ist als ein Vorstellungsmodell“ (455). Und diese allgemeine Formulierung konkretisiert Rahner gleich folgendermaßen: „Wer die Meinung vertritt, die eine und ganze Vollendung des Menschen nach «Leib» und «Seele» trete mit dem Tod unmittelbar ein, die «Auferstehung des Fleisches» und das «allgemeine Gericht» ereigne sich der zeitlichen Geschichte der Welt «entlang», und beides fiele zusammen mit der Summe der partikulären Gerichte der Einzelmenschen, der ist nicht in Gefahr, eine Häresie zu verteidigen. Soweit er gute Gründe für seine Auffassung beibringen kann, darf er die Meinung durchaus vortragen, vorausgesetzt, er meint nicht, auch noch das Zeitschema der Weltgeschichte selbst aus seiner theologischen Aussage eliminieren zu können“ (456).

Wenn wir gleich die beiden Formulierungen der These Rahners mit seinen früheren Aussagen samt ihrem Ringen mit der „Zeitfrage“ vergleichen, dann stellen wir fest: Der Sache nach entspricht seine «Leib» und «Seele» trete mit dem Tod unmittelbar ein, die «Auferstehung im Tod») aus jener Alternative, die er in seiner Münsteraner Mariologievorlesung aufstellte und die er auch in seiner Predigt,

³⁹ Der Aufsatz wurde für eine spanische Zeitschrift verfaßt. Zum ersten Mal erschien er in deutscher Sprache im Jahre 1975 in: *Schriften* XII, 455—466.

wenn auch nicht so deutlich, darstellte. Ein scheinbar geringfügiger Unterschied besteht zunächst darin, daß Rahner die „Unsicherheit“ dieser Konzeption anders formuliert: nicht mehr die Eliminierung des „Zeitmodells“ in dieser Konzeption ist ihm „nicht sicher“ sondern nicht sicher ist ihm die alternative Konzeption, in der das „Zeitmodell“ in bezug auf die leibliche Verklärung beibehalten wird.

Auf die vorsichtige Formulierung der These, die nicht die „Sicherheit“ der „Auferstehung im Tod“, sondern die „Unsicherheit“ der alternativen Konzeption betonen will, macht Rahner selber aufmerksam: Um die folgende Argumentation für die These „recht würdigen zu können, darf nicht übersehen werden, daß sie negativ ist, also ausdrücklich keinen stringenten Beweis für eine unmittelbare Leugnung des Zwischenzustandes führen will“ (ebd).

Dementsprechend führt Rahner seine Argumentation so, daß er in mehrfacher Weise die „Unsicherheit“ des „Zwischenzustandes“ bekräftigt. Zunächst betont er, daß diese Vorstellung nicht in der Schrift, sondern erst in der späteren Theologiegeschichte verwendet wird, aber auch hier wohl als Vorstellungsmodell, nicht als der eigentliche, glaubensverbindliche Inhalt dogmatischer Aussagen. Und nachdem Rahner auch auf theologisch-metaphysische Schwierigkeiten dieser Vorstellung hingewiesen hat, formuliert er das Ergebnis und den Sinn seiner Überlegungen folgendermaßen: „Meiner Meinung nach enthält die Idee vom Zwischenzustand ein wenig harmlose Mythologie ohne Gefahr, solange man den Gedanken nicht zu ernst nimmt und nicht als glaubensverbindlich betrachtet“. Da aber „heute die Schwierigkeiten solch einer Idee für viele nicht zu übersehen sind“, mag für sie „eine Hilfe sein, wenn man ihnen sagt, daß die Idee nicht wirklich streng theologisch verbindlich ist und daß es mithin freisteht, den theologischen Argumenten zu folgen, die einen überzeugen“ (466).

Wir möchten nun kurz auf die Argumentation Rahners eingehen, wobei wir jene Argumente, die uns bereits früher begegnet sind, nur nennen, und mehr ausführlich vor allem neue Elemente behandeln.

a. Zwei nicht harmonisierte Aussagereihen der Schrift

Im Neuen Testament unterscheidet Rahner zwei Aussagereihen, die sich auf die Vollendung des einzelnen beziehen. Auf der einen Seite gibt es Aussagen über die „Auferstehung des Fleisches“, die nicht das „Endschicksal des Leibes als solchen“, sondern „das Schicksal des einen und ganzen Menschen“ meinen, der „als solcher «Fleisch» i s t“ (457). Diese Aussagen, die vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Auffassung vom Menschen zu verstehen sind, hängen zugleich mit dem Glauben an den Heilswillen Gottes gegenüber seinem Volk zusammen: Das künftige Heil des Volkes und darin des einzelnen wird als Auferstehung des ganzen Menschen

vorgestellt, auch wenn diese Vorstellung verhältnismäßig spät auftritt. Bis dahin blieben die Verstorbenen im Scheol, was noch kein Heil bedeuten konnte.

Auf der anderen Seite gibt es im Neuen Testament Aussagen, die vom „Sein mit Christus“ sprechen, „das mit dem Tod des Christen gegeben ist“ als ein „«Heute» des Einzugs ins Paradies im Augenblick des Todes“. Diese Aussagen wollen „nur“ sagen, „auch der Tod gehöre zu den Mächten und Gewalten, die letztlich demjenigen nichts anhaben können, der durch den Glauben in Christus Jesus lebt“. Hingegen das „konkrete Wie der Verwirklichung dieses Gedankens und vor allem das Wie einer möglichen Harmonisierung mit der Lehre von der eschatologischen Auferstehung der Toten wird in der Schrift nicht näher bedacht“ (458).

Mit dieser Darstellung wollte Rahner zeigen, daß beide Aussagetypen im Neuen Testament „völlig verschiedenen Reihen“ angehören und in ihrer Verschiedenheit auch belassen werden, ohne in der Schrift selbst „mit Hilfe der Vorstellung des Zwischenzustandes harmonisiert“ zu werden. Eine harmonisierende Vermittlung wird nach ihm erst in der späteren Theologie versucht; auf jeden Fall geht sie also „auf Rechnung und Gefahr dieser späteren Theologie und ist nicht selbst schon Lehre des Neuen Testamentes“ (*ebd.*).

Rahner geht nicht näher auf die neutestamentlichen Aussagen ein, sieht aber ihren „eigentlichen“ Sinn in der Lehre, daß mit Christus der Tod überwunden sei. Er kann allerdings im allgemeinen zugeben: Es scheint in der Schrift „Texte genug zu geben, in denen die Sache so dargestellt wird, als ob es einen solchen Zwischenzustand gebe, und die in keiner Weise damit rechnen, auch der Leib des Menschen könne schon beim Tod in die Verklärung eingehen“ die Sache so dargestellt wird, als ob es einen solchen Zwischenzustand als glaubensverbindlich vorlegen“, sondern sie setzen ihn einfach voraus, „weil es sich in der Zeit ihrer Formulierung unter den Nachwirkungen des Platonismus und unter dem Einfluß einer naiv-empirischen Betrachtungsweise des Leichnams im Grab gar nicht anders aussagen ließ, was sie doch deutlich vorlegen mußten und was wirklich Inhalt des eigentlich christlichen Glaubens ist“. Wollte man nicht auch in diesem Fall „zwischen verbindlichem Aussageinhalt und zeitbedingter Aussageweise nach einem damals gegebenen Vorstellungsmodell“ unterscheiden, dann müßte man „ganz konsequent“ auch an anderen Vorstellungsschemata der Schrift festhalten wie etwa am geozentrischen Weltbild, am Monogenismus, an einer „materialistischen“ Vorstellung vom Auferstehungsleib usw. (*ebd.*).

b. Harmonisierende Funktion des „Zwischenzustandes“ in der Theologie

So ist für Rahner die „Vorstellung vom Zwischenzustand im Mittelalter“ als „Versuch zu verstehen, „die kollektive und die individuelle Sicht eschatologischer Vollendung miteinander auszuzeichnen“ (459). Dieser Versuch erhält zur Zeit Benedikts XII. „wenigstens für einen Moment durch dessen Entscheidung eine gewisse Antwort“, indem „der «Seele» für sich eine Vollendung schlechthin zugesprochen wird, die vom noch künftigen Schicksal des Leibes völlig unabhängig ist“.

Bezüglich der Lehre Benedikts XII. betont Rahner insbesondere ein Dreifaches. Erstens: „Unzweifelhaft geht die Aussageabsicht der definierten Sätze darauf, die Vollendung der Seele und die Verklärung des Leibes als christliche Wahrheiten einzuschärfen“ (456f.). Es sollte die „Endgültigkeit menschlicher Freiheitsgeschichte durch den Tod“ und die „Einbezogenheit des Leibes in die Endgültigkeit“ gelehrt werden. Wenn nun diese Sätze einen „Zwischenzustand“ voraussetzen, „ohne eigens darüber nachzudenken“, dann gehen sie offensichtlich von der Vorstellung aus, daß die Verklärung des Leibes noch nicht eingetreten sei, wo nach dem Tod der Leichnam zurückbleibt. Wer aber meint, die eigentliche Aussageabsicht und somit den eigentlichen Inhalt der definierten Lehre auch ohne das in ihr verwendete Vorstellungsschema aufrechtzuerhalten, „der ist nicht gehalten“, dieses Vorstellungsschema mitzuvollziehen.

Zweitens: Die definierte Lehre Benedikts XII., insofern sie die Lehre vom Zwischenzustand als ihr selbstverständliches Vorstellungsschema impliziert, muß „als Etappe der Theologiegeschichte — aber eben auch nicht mehr — gewertet werden“ (459). Sie ist nämlich als „Zwischen“-Lösung in einer theologiegeschichtlichen „Denkbewegung“ zu verstehen, die „ausgehend von zwei verschiedenen Aussagereihen über deren partielle Identifikation mit Hilfe der Idee des Zwischenzustandes heute in einer vollständigen Identifikation münden sollte“. Man sollte also heute „den kollektiven Aspekt der Eschatologie in der Auferstehung der Toten und die individuelle eschatologische Seligkeit der einzelnen Seele zusammenfallen lassen“ und so auf ein „zeitliches Zwischen“ zwischen beiden verzichten.

Drittens: Das Letztere bedeutet aber nicht, „man brauche über das Wesen der kollektiven, kosmischen Vollendung in unserer Zeit nicht mehr nachzudenken“. Denn wenigstens wäre noch „das über den einzelnen Gesagte als Moment einer fortschreitenden Umsetzung der Weltgeschichte und Kosmos überhaupt in die Vollendung hineinzulesen“ (ebd.).

Wenn wir nun all diese Überlegungen mit den früher dargestellten Analysen Rahners vergleichen, scheint uns folgendes besonders

wichtig zu sein. Daß die Lehre Benedikts XII. nur in einem „gewissen“ Sinn einen dogmatischen Fortschritt bedeutet, hat Rahner schon im Assumptio-Werk betont und bereits dort versucht, diese „Zwischen“-Lösung weiterzuführen. Diesen Ansatz formuliert er jetzt noch deutlicher, indem er die Vorstellung von der „Auferstehung im Tod“ als eine für „heute“ besonders geeignete Formulierung des auch in der früheren Formulierung eigentlich Gemeinten versteht. Vor allem aber müssen wir an die fragende Andeutung Rahners aus der Münsteraner Mariologievorlesung denken, wo in diese dogmengeschichtliche „Denkbewegung“ mit der Lehre Benedikts XII. als bloßer „Etappe“ auch das Assumptio-Dogma einbezogen wurde (vgl. o. IV.2.b). Wenn wir dabei die „Wende“ berücksichtigen, die Rahner inzwischen im Vergleich zur Zeit seiner Mariologievorlesung vollzogen hat und nach der er die dortigen Anfragen jetzt in Form von Behauptungen aufstellt, dürfen wir seine Auffassung folgendermaßen verstehen:

Das Assumptio-Dogma bedeutet nicht nur „eine berechtigte Reaktion“, sondern einen dogmatisch festgelegten Erkenntnisfortschritt im Vergleich mit der dogmatischen Lehre Benedikts XII., in der eine zeitbedingte, aber letztlich unchristliche „Zerfällung des Menschen in Leib und Seele“ auch bezüglich der Vollendung zum Ausdruck kommt. Was nämlich das Assumptio-Dogma im exemplarischen Fall Marias gegen eine solche „Zerfällung“ aussagt bezüglich der „jetzt schon“ erfolgten Vollendung, gilt „jetzt schon“ auch für alle, die nach der alten Vorstellung als „selig Vollendete“ bezeichnet werden.

c. Zusammenhang mit dem Assumptio-Dogma

Zum Schluß müssen wir noch erwähnen, was Rahner in seiner jetzigen Argumentation zugunsten der Annahme einer „Auferstehung im Tod“ zum besonderen Fall Marias sagt. Zunächst betont er nochmals, das Assumptio-Dogma sage nichts darüber, ob seine Aussage sich ausschließlich auf Maria beziehe; wenn also vielleicht die an der Vorbereitung der Definition Beteiligten „privat an so etwas gedacht“ haben, „ist theologisch heute unerheblich“ (464). Außerdem sollte durch das Dogma nicht jene Tradition der Kirchenväter desavouiert werden, die „oft von solchen endgültig Verklärten“ spricht z.B. im Zusammenhang mit der Befreiung aus dem Scheol durch den auferstandenen Christus.

Al'erdings gibt es für Maria einen „sachlichen Unterschied“ in dieser Frage. Besitzt sie nämlich „anders als die übrigen Geretteten eine nur ihr zukommende Stellung in der christlichen Heilsgeschichte“, dann war es „berechtigt, die Wahrheit selbst dann eigens auszusagen, wenn ihr Inhalt an und für sich betrachtet von allen Menschen gilt, die selig werden“. Zugleich bleibt „der theologische

Sicherheitsgrad verschieden, je nachdem, ob eine und dieselbe Aussage von Maria, der Mutter des Herrn, oder vom geretteten Menschen schlechthin gehofft wird".

Schließlich meint Rahner: „Will man das Dogma Papst Pius' XII. vor allem der protestantischen Theologie gegenüber überzeugend und wirksam verteidigen, dann erleichtert man sich die Aufgabe wesentlich, gestaltet sie aber zugleich ein gutes Stück aussichtsreicher, indem man die Voraussetzung zugrunde legt, es sei überflüssig, für das ewige Heilsschicksal aller Menschen mit einem Zwischenzustand zu rechnen" (465).

Wir sehen: Wenn sich Rahner jetzt mit mehr Deutlichkeit für die „Auferstehung im Tod" ausspricht und an deren Zusammenhang mit dem Assumptio-Dogma festhält, kann er auch das Besondere der Assumptio deutlicher formulieren. Und auch seine letzte Bemerkung über die ökumenische Relevanz dieser Interpretation des Assumptio-Dogmas ist nur insofern neu, als sie eben Rahners eigene Option zugunsten der „Auferstehung im Tod" bezeugt. Denn bereits früher konnte er im Sinne dieser Bemerkung argumentieren, mit dem einzigen Unterschied, daß er die „Auferstehung im Tod" als Auffassung der evangelischen Theologen aufgriff. Schon in einem kurzen Aufsatz *Trennt Maria die Konfessionen?* aus dem Jahre 1965 sah nämlich Rahner die Möglichkeit einer ökumenischen Verständigung in bezug auf das Assumptio-Dogma darin, daß die evangelischen Christen sich „heute" fragen, „ob nicht jedem Menschen, der glaubend in Christo starb, schon «jetzt» die volle Vollendung zuzusprechen sei, die wir von Maria aussagen (ohne sicher zu wissen, daß sie ihr allein jetzt schon zukommt)"⁴⁰. Und diese Auffassung, die er noch im *Grundkurs des Glaubens* im ähnlichen Zusammenhang als eine „in der evangelischen Theologie mindestens mögliche Vorstellung" bezeichnete (GK 375), kann er schließlich eben als seine eigene Option darstellen.

3. Schlußworte zur „Auferstehung im Tod"

a. Eine „Selbstverständlichkeit"

Mit seinen Überlegungen im Aufsatz *Über den «Zwischenzustand»* hat nun Rahner in definitiver Weise seine theologische Auffassung bezüglich der „Auferstehung im Tod" und des Assumptio-Dogmas festgelegt. Die deutlichsten Aussagen, in denen Rahner seine eigene Option bezeugt, finden wir in zwei theologischen „Gesprächen" aus dem Jahre 1974, also aus der Zeit, aus der auch sein Aufsatz *Über den «Zwischenzustand»* stammt. Zunächst möchten wir

⁴⁰ Jetzt in: K. Lehmann, A. Raffelt (Hg.), *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner — Lesebuch*, Zürich—Freiburg i.Br. 1979, 319 f.

auf ein Gespräch im Rundfunk hinweisen, wo Rahner auf die Frage nach einer „Kurzformel“, was Auferstehung bedeutet, folgendermaßen antwortet: „Wenn einer bekennt, ich, dieser konkrete Mensch, kann mich vor der Verantwortung meines Lebens in seiner Aufgabe und Freiheit nicht drücken, indem ich mich sozusagen zwischen den Kulissen der Weltgeschichte hindurch ins Leere, ins Nichts verschwinden lasse, wer dies zugibt, der hat eigentlich das zugegeben, was wir mit «Unsterblichkeit der Seele» benennen und was wir — ich nenne hier nur zwei verschiedene Worte — im Grunde genommen als «Auferstehung der Toten» in der Sprache der Christen meinen“⁴¹.

In dieser „Kurzformel“ kommt zwar das Stichwort „Auferstehung im Tod“ nicht vor, aber Rahner umschreibt diesen Sachverhalt eben in jener eigenen Begrifflichkeit, die wir bei ihm schon früher feststellten als Etappe in der Konsolidierung seiner Auffassung, und zwar in der Betonung der Endgültigkeit der menschlichen Vollendung, wie sie mit dem Tod gegeben ist.

Auch im zweiten Gespräch, auf das wir hinweisen möchten, geht Rahner von dieser seiner Sicht aus, um sie gegen einen Einwand zu verteidigen: „Wenn ich von der Auferstehung des Fleisches rede und es bezweifelt wird, daß meine Auferstehungskonzeption christlich genug sei, weil ich sage, Auferstehung sei nichts anderes als die absolute Vollendung und das Gerettet-Sein des konkreten Menschen, so sehe ich nicht ein, wie mein Kritiker sich unter Auferstehung mehr vorstellen kann“⁴².

Zugleich meint Rahner, auch wenn man wegen der Andersartigkeit des „jenseitigen“ Lebens auf bestimmte Vorstellungen verzichtet, könne man die „Auferstehung gewiß auch einem gewöhnlichen Menschen verständlich machen“⁴³. In diesem Zusammenhang verweist er auf „aufgeklärte Theologen«, die doch wahrscheinlich für die Assumptio der Mutter Gottes wenig übrig haben — obwohl das eine sehr gescheite und gute Sache ist“; damit will Rahner offensichtlich sagen⁴⁴, daß eine theologische Reflexion, die die Aufer-

⁴¹ In: P. Imhof, H. Biallowons (Hr.), *Karl Rahner im Gespräch*, Bd. I: 1964—1977, Bd. III: 1978—1982, München 1983; das Zitat aus: Bd. I, 229.

⁴² *A.a.O.*, Bd. I, 251. Gemeint ist der Einwand von K. Neumann, *Suchen und suchend verstehen. Die Christologie Karl Rahners*, Christ in der Gegenwart 25 (1974) 221—222.

⁴³ *A.a.O.*, 252. Auch im folgenden zitieren wir dieselbe Stelle.

⁴⁴ Der ganze Satz ist an der zitierten Stelle unklar, was wahrscheinlich einem „Gedankensprung“ Rahners im Gespräch zuzuschreiben sei. Es heißt nämlich wörtlich: „Man denke doch nur einmal an «aufgeklärte Theologen», die doch wahrscheinlich für die Assumptio der Mutter Gottes wenig übrig haben — obwohl das eine sehr gescheite gute Sache ist — was denn Jesus nach seiner Auferstehung mit seinem Leib gemacht hätte, wenn es im Himmel keinen Adressaten, keinen Bezugspunkt von derselben Art gäbe“ (*a.a.O.*, 252).

stehung von überflüssigen Vorstellungen zu befreien sucht, eine Stütze im Assumptio-Dogma finden könnte.

Weiter fragt er, „was denn Jesus nach seiner Auferstehung mit seinem Leib gemacht hätte, wenn's im Himmel keinen Adressaten, keinen Bezugspunkt von derselben Art gäbe?“ Und er setzt fort: „Deswegen ist es selbstverständlich, daß die Geretteten vor Jesus mit Leib und Seele im Himmel, in der Vollendung sind. Und ich finde es auch selbstverständlich, daß diese Vollendung bei uns mit dem Tod eintritt. Der Himmel ist doch nicht solch ein «Salat» von leiblich Auferstandenen auf der einen Seite und «flatternden Seelen» auf der anderen. Aber «vorstellen» kann ich mir das natürlich nicht“.

b. Letztes Wort zur Assumptio?

Die Bemerkungen Rahners im letztgenannten Gespräch zeigen, wie schon der Aufsatz *Über den «Zwischenzustand»*, daß er nunmehr das Assumptio-Dogma eindeutig mit der „Auferstehung im Tod“ assoziiert. Auch die „letzten Worte“, die wir in seinem Schrifttum zum Sinn des Assumptio-Dogmas finden können, sind dafür ein bezeichnendes Zeugnis.

Der Kontext, in dem Rahner diese Worte ausgesprochen hat, entspricht ebenfalls dem Anliegen seiner früheren Aussagen und wird schon aus dem Titel des Aufsatzes: *Scheinprobleme in der ökumenischen Diskussion* deutlich. In diesem Vortrag⁴⁵ aus dem Jahre 1977 finden wir das endgültig gewordene Verständnis des Assumptio-Dogmas durch Rahner in einem einzigen, aber deutlichen Satz zusammengefaßt: „Wenn wir heute gegen eine platonisierende Interpretation der «Trennung von Leib und Seele» im Tod uns durchaus denken dürfen, daß jeder Mensch im Tode «schon jetzt» (wenn und soweit eine solche Aussage mit Zeitbegriffen überhaupt einen Sinn hat) seinen Auferstehungsleib gewinnt, was doch auch in der evangelischen Theologie oft vertreten wird und mit ein wenig berechtigter Entmythologisierung durchaus legitim ist, dann wird von Maria in diesem Dogma nicht etwas ihr allein Gewährtes ausgesagt, sondern etwas, was zwar den Seligen allgemein zukommt, ihr aber aufgrund ihrer heilsgeschichtlichen Funktion in besonderer Weise eignet und von daher im Glaubensbewußtsein der Kirche deutlicher erfaßt wird als bei den übrigen Menschen“ (66).

Mit diesem Satz möchten auch wir unsere Darstellung des *Assumptio-Dogmas und seiner Bedeutung für die Eschatologie nach Karl Rahner* abschließen. Was noch übrig bleibt, sind „Schlußbemerkungen“, mit denen wir den Horizont der Problematik über die Rahnerschen Ausführungen hinaus erweitern möchten. Dort wollen wir auch fragen, ob das „letzte Wort zur Assumptio“ bei Rahner

⁴⁵ Erschienen in: *Schriften* XIII, 48—63.

tatsächlich ein letztes Wort zu dieser Frage bedeuten kann. Von daher das Fragezeichen, mit dem wir unsere Darstellung Rahnerscher Ausführungen und deren „letztes Wort zur Assumptio“ abschließen.

SCHLUSSBEMERKUNGEN ZUR FRAGE DER „AUFERSTEHUNG IM TOD“

1. Zeitgenössischer Horizont der Rahnerschen Auffassung

Die Auffassung, zu der Rahner nach längerem Zögern in bezug auf das Assumptio-Dogma und dessen Auslegung im Sinn der „Auferstehung im Tod“ schließlich gekommen ist, hatte er, wie wir gesehen haben, bereits in seinem Assumptio-Werk erwähnt (vgl. oben II.3.d). Für ihn war sie mit den Namen von O. Karrer und, wie es seine Münsteraner Mariologievorlesung zeigte, von V. Warnach verbunden.

Nun ist diese Auffassung in der Zwischenzeit von mehreren Theologen aufgegriffen worden, wenn auch meistens nicht im Zusammenhang mit dem Assumptio-Dogma, sondern von dem Anliegen her, die menschliche Vollendung im Tode in einer mehr einheitlichen Weise zu betrachten, die zugleich der biblischen und der modernen philosophischen Anthropologie entsprechen würde. Rahner selbst scheint gerade diese Theologen im Auge gehabt zu haben, wenn er in seiner oben zitierten Bemerkung auf eine berechnete, ja notwendige Entmythologisierung der Vollendungsaussagen hinwies, zugleich aber von „aufgeklärten Theologen“ sprach, die „doch wahrscheinlich für die Assumptio der Mutter Gottes wenig übrig haben“.

Diese verschiedenen Versuche einer Neuinterpretation der christlichen Vollendungsaussagen, die eine allgemeine „Auferstehung im Tod“ implizieren, haben nun „weithin zu einem Konsens“ geführt⁴⁶. Der profilierteste Vertreter dieser Auffassung — G. Greshake, der zusammen mit G. Lohfink eine *Quaestio Disputata* zu dieser Frage verfaßt hat⁴⁷, spricht ebenfalls von „einer größeren Zahl katholischer Theologen“, die die genannte These vertreten⁴⁸. Dabei weist er schließlich auch auf zwei Theologen hin, die von dieser These aus „auch das Dogma von der leiblichen Aufnahme

⁴⁶ So M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986, 275. Zugleich bemerkt er: „Von diesem Konsens haben sich jedoch J. Ratzinger, L. Scheffczyk, J. Finkenzeller, A. Ziegenhaus, F. Holböck u.a. distanziert“ (*ibid.*, Anm. 69).

⁴⁷ G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg i.Br. 1982 (1975) (= *Quaestiones Disputatae* 71). G. Greshake hat diesen Problembereich bereits früher untersucht in: *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zunkunft der Geschichte*, Essen 1969. Im folgenden zitieren wir aus der 4. erweiterten Auflage des Buches von Greshake und Lohfink; wir verwenden dabei die Abkürzung: (QD 71, Seitenzahl).

⁴⁸ QD 71, 119.

Marias in den Himmel zu verstehen" versuchen. Und die Position der beiden Theologen, O. Karrer und D. Flanagan, referiert Greshake folgendermaßen:

„Nimmt man an, daß Auferstehung des Leibes grundsätzlich bereits im Tod geschieht, so ist mit diesem Dogma nicht ein besonderes Privileg Marias dogmatisiert, sondern 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. Im Dogma von der Assumptio Mariae bekennt also die Kirche, deren Urbild Maria ist, daß sie Anteil haben darf an der Auferstehung des Herrn“⁴⁹.

Zu den Vertretern der Auffassung von einer allgemeinen „Auferstehung im Tod“ zählt Greshake u.a. auch Karl Rahner. Dabei ist für uns ein Zweifaches bemerkenswert. Erstens: Greshake scheint, wenigstens zur Zeit seiner Berufung auf Rahner, nichts von dem mariologischen Zusammenhang dieser ganzen Problematik bei Rahner gewußt zu haben. Zweitens: Als Beleg dafür, daß auch Rahner die genannte Auffassung vertritt, zitiert er eine Aussage Rahners aus dem Jahre 1965: Wenn wir die Auferstehung des Leibes bekennen, sagen wir: „Der konkrete Mensch, er, nicht eine Idee, nicht ein Postulat, nicht ein Teil von ihm, er, der konkrete Partner Gottes zu seinem Heil oder Unheil, hat eine absolute Bedeutung“⁵⁰.

Wir haben nun gesehen, daß Rahner selbst noch im Jahre 1968 sich nicht zu einer Option für eine allgemeine „Auferstehung im Tod“ entschließen konnte. Allerdings bezeugt schon die zitierte Aussage tatsächlich jene Tendenz zur Relativierung der „Zeitlichkeit“ des „ewigen Lebens“, die bei Rahner sehr früh anfang, so daß bereits seine früheren Aussagen für eine Interpretation im Sinn der „Auferstehung im Tod“ offen waren.

Ähnliches ist auch von den anderen Zitaten aus Rahner zu sagen, die Greshake in seinen eigenen Ausführungen zur „Auferstehung im Tod“ verwendet: Das metaphysische Argument Rahners, daß die Auferstehung Christi eine bereits erfolgte Auferstehung auch anderer Menschen impliziere, dehnt Greshake gleich auf alle Menschen aus⁵¹. Und wo Rahner die „Vollendung“ als einen Begriff bestimmt, der „sinnvoll nur im Bereich personaler Freiheitsge-

⁴⁹ Ebd. Es geht um folgende Arbeiten: O. Karrer, *Über unsterbliche Seele und Auferstehung*, Anima 11 (1956) 32 ff.; D. Flanagan, *Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel*, Concilium 5 (1969) 60–66.

⁵⁰ QD 71, 118. Der Satz von K. Rahner stammt aus: *Auferstehung des Fleisches*, Kevelaer 1965, 19.

⁵¹ So zitiert Greshake bereits in seinem ersten Buch zu dieser Problematik (vgl. o. Anm. 47) als Argument für die „Auferstehung im Tod“ den Satz von Rahner (*Schriften* I, 251): „Sein (Christi) Eintritt in die ewige Verklärung auch seines Leibes eröffnet nicht einen «leeren Raum», sondern konstituiert eine leibhaftige Gemeinschaft der Erlösten, so wenig die Zahl der Brüder schon voll ist“ (a.a.O., 387).

schichte einen Platz hat", so daß in diesem Sinne „die physikalische Welt als solche“ „in sich grundsätzlich «unvollendbar»“ ist, verwendet das Greshake als Argument für die „Auferstehung im Tod“, obwohl Rahner selbst im selben Aufsatz schließlich hinzufügt: „Die bisher gegebene Antwort von der grundsätzlichen Unvollendbarkeit der materiellen Welt“ setzte „eine Abstraktion voraus, mit der das eigentliche Problem nicht erfaßt werden kann“; denn „die Welt ist Einheit von Geist und Materie, und darin ist die Materie ein wesentliches Moment“⁵². Aber nochmals: Obwohl Rahner selber die hier angeführten Aussagen zunächst nicht im Sinn einer allgemeinen „Auferstehung im Tod“ verstehen wollte, sind sie faktisch von vornherein für diese Auffassung offen, so daß letztlich Greshake sachlich, wenn auch nicht „zeitlich“, Recht hat, schon aufgrund solcher Aussagen Rahner für einen Vertreter der „Auferstehung im Tod“ zu halten.

Wir können hier nicht auf die Einzelheiten eingehen, wie die Auffassung von einer allgemeinen „Auferstehung im Tod“, für die eschatologische Ausführungen Rahners von Anfang an offen waren und die er schließlich auch annahm, von den anderen Autoren entfaltet wird. Greshake selbst scheint in dieser Frage von Rahner abhängig zu sein und die anthropologischen Ausführungen Rahners über die menschliche Leiblichkeit und über das Verhältnis Geist-Materie fortzusetzen. Auf jeden Fall ist noch einmal eine breite Annahme der genannten Auffassung zu betonen; als Zeichen dafür mag ihre Aufnahme ins *Neue Glaubensbuch*⁵³ erwähnt werden, das für die Gläubigen des deutschsprachigen Raums bestimmt war. Und gerade die Tatsache, daß sich diese Auffassung Eingang zu den weiten Leserkreisen verschafft hat, scheint der Hauptgrund für ein römisches Lehrschreiben zu dieser Frage gewesen zu sein.

2. Stellungnahme der Glaubenskongregation

Das Schreiben der römischen Glaubenskongregation *Zu einigen Fragen der Eschatologie* trägt das Datum vom 17. Mai 1979 und ist an alle Bischöfe, Mitglieder der Bischofskonferenzen gerichtet und verschickt worden; die Veröffentlichung des Schreibens erfolgte am 13. Juli 1979 in „L'Osservatore Romano“⁵⁴. Der Anlaß des Dokuments

⁵² Die Aussagen von Rahner in: *Schritten* VIII, 596, 594, 604. Die Verwendung von Greshake: QD 71, 114.

⁵³ J. Feiner, L. Vischer, (Hg.), *Neues Glaubensbuch*, Freiburg i.Br. — Zürich 1973. In einem Beitrag von Chr. Schütz steht es dort auf S. 542: „Die individuelle Auferstehung von den Toten erfolgt mit und im Tode“. Vgl. QD 71, 119.

⁵⁴ Noch später, mit dem Datum vom 31.09.1979 erschien das Schreiben in: AAS 71 (1979) 939—943. Wir zitieren aus der offiziellen deutschen Übersetzung; den Text entnehmen wir aus: G. Bachl, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz 1980, 135—141.

wird eigens genannt: Die Verunsicherung mancher Christen über das, was „den Glaubensartikel über das ewige Leben“ betrifft und somit „alles, was sich nach dem Tode ereignen wird“. Im folgenden wollen wir nur auf zwei Momente des Schreibens eingehen, die sich auch auf die Auffassung Rahners beziehen lassen.

a) Frage der „vollen Körperlichkeit“

Den ersten Berührungspunkt mit der auch von Rahner vertretenen Auffassung von einer allgemeinen „Auferstehung im Tod“ finden wir im dritten von den sieben Punkten, die das Schreiben bezüglich der katholischen Eschatologie einschärfen will. Der ganze Punkt bezieht sich auf den Begriff „Seele“, der in der Eschatologie zum Ausdruck bringen soll, daß auch nach dem Tod das „Ich des Menschen“ weiterbesteht, „wobei es freilich in der Zwischenzeit seiner vollen Körperlichkeit entbehrt“.

Gerade der letzte Nebensatz scheint die Auffassung einer „Auferstehung im Tod“ zu treffen, die auch Rahner vertritt. Da Rahner selbst m.W. nirgendwo eine Stellungnahme zum römischen Schreiben veröffentlicht hatte, möge zu diesem Punkt die Stellungnahme von Greshake gleichsam stellvertretend für Rahner angeführt werden⁵⁵.

Greshake bemerkt zunächst zu diesem Nebensatz ein Zweifaches. Erstens: „Der Nebensatz war in Rom offenbar selbst umstritten. Dies zeigt sich darin, daß er in dem an die Bischöfe in aller Welt gerichteten Schreiben ursprünglich nicht vorkam und erst Monate später (im «Osservatore Romano» und in den «Acta Apostolicae Sedis») hinzugefügt wurde. Solche nachträgliche Eintragungen (über deren offiziellen Charakter man streiten kann, insofern zunächst einmal die Fassung eines Briefes rechtskräftig ist, die jemanden tatsächlich erreicht hat) waren in der Vergangenheit meist ein Zeichen für interne Diskussionen, ja widersprüchliche Meinungen in der Glaubenskongregation selbst“.

Zweitens: Obwohl die „mittlerweile weitverbreitete“ Redeweise von der „Auferstehung im Tod“ nicht ausdrücklich zurückgewiesen wird, „zieht sich durch das ganze Dokument die Sorge, dieser Ausdruck könne suggerieren, die Auferstehung des einzelnen Menschen im Tod vermöchte schon die ganze von der Heiligen Schrift verheißene Wirklichkeit der Auferstehung «auszuschöpfen»“. Und in der Tat ist die Auferstehung in der Schrift „nicht etwas nur Individuelles“, sondern sie schließt „die ganze Wirklichkeit“ mit ein. „Erst wenn alle zur Auferstehung gelangt sind“, sind auch die früher Verstorbenen „ganz vollendet“.

Wenn nun die Glaubenskongregation, um diese „Differenz“ zu

⁵⁵ QD 71, 190—192.

benennen, vom „Ich des Menschen“ spricht, das „in der Zwischenzeit seiner vollen Leiblichkeit entbehrt“, so ist diese Redeweise „außerordentlich vieldeutig, ja sie beschwört geradezu das Mißverständnis eines platonischen Dualismus von Seele und Leib herauf“. Aber man kann diese Redeweise „durchaus auch richtig auffassen, wenn man mit dem Ich des Menschen, das der «vollen Leiblichkeit entbehrt», nicht eine «leiblose Seele» bei Gott thematisiert, der dann am «Jüngsten Tag» beim Öffnen der Gräber wieder ein (verklärter) Körper zugesellt wird“. Man muß nur bedenken, daß „der Mensch Leib ist (nicht einen Leib hat), insofern er in seinem Lebensvollzug die Dimension des Welthaft-Stofflichen in sich hineinverwandelt“, und daß sein Leib „wesenhafte Beziehung zur übrigen Wirklichkeit“ bedeutet. Dann kann wohl „der unstrittene Zusatz des römischen Schreibens durchaus richtig verstanden werden: *Vollen-det* ist die im Tod des Menschen geschehende Auferstehung erst, wenn die volle Leiblichkeit (= Gesamtheit aller wesenhaften Beziehungen der Menschen) in Gott geborgen und Gott «alles in allem» ist“.

Wir sehen, daß Greshake in seinen letzten Überlegungen dieselben Gesichtspunkte hervorhebt, die auch für Rahner entscheidend und aufrechtzuerhalten waren; so meinen wir, Rahner selbst würde diesen Überlegungen völlig zustimmen. In diesem Zusammenhang scheint uns auch die Bemerkung wichtig zu sein, die Greshake vorher schon in bezug darauf machte, was das Schreiben im ganzen dritten Punkt zum Begriff „Seele“ in der katholischen Eschatologie sagt.

Greshake verweist nämlich auf die Formulierung des Schreibens, nach der es keinen stichhaltigen Grund gibt, den Begriff „Seele“ abzulehnen, „zumal ja irgendein sprachlicher Ausdruck... einfach notwendig ist“. Diese Formulierung zeigt nach Greshake „deutlich genug, daß es hier um die Frage der *angemessenen Benennung* des todüberdauernden «Ich des Menschen» geht, anders gesagt, daß es sich bei der Bezeichnung «Seele» um eine theologische Sprachregelung handelt“.

Den Begriff der „theologischen Sprachregelung“ verwendet Greshake unter Berufung auf Rahner⁶⁶ und meint dazu weiter: „Daß es in der Kompetenz des kirchlichen Lehramtes liegt, sprachliche Ausdrücke zur Stütze des Glaubens vorzuschreiben, ist unbestreitbar. Die Frage ist nur, wie diese vorgeschriebenen Ausdrücke inhaltlich verstanden und vermittelt werden“ und ob „nicht andere sprachliche Ausdrücke geeigneter wären“, wenn herkömmliche Ausdrücke mit unzulässigen Vorstellungen assoziiert werden.

Zu dieser Bemerkung von Greshake möchten wir noch etwas

⁶⁶ QD 71, 186. Nach Greshake findet sich dieser Begriff „zum ersten Mal“ bei K. Rahner, *Was ist eine dogmatische Aussage?*, in: *Schriften* V, 62–72 und „dann noch öfter in seinen Schriften“.

hinzufügen. Die Art und Weise, wie er vorher den Nebensatz von der Entbehrung der „vollen Körperlichkeit“ interpretiert hat, läßt sich im Licht dieser Bemerkung folgendermaßen charakterisieren: Er hat die „volle Körperlichkeit“, die in der „Sprachregelung“ des römischen Schreibens den „Auferstehungsleib“ bedeutet, so interpretiert, daß er nach wie vor von der im Tod des Menschen geschehenden „Auferstehung“ spricht, die er allerdings erst bei der Gesamtvollendung der Welt „vollendet“ sein läßt. M.a.W.: Greshake hält an seiner eigenen „Sprachregelung“ bezüglich der „Auferstehung“ (im Tod) fest und interpretiert von daher die wohl andere „Sprachregelung“ des Schreibens (und der traditionellen Lehre).

Aber es wäre auch möglich, für die Sache, um die es Greshake (und Rahner) geht, doch die traditionelle Sprachregelung bezüglich der „Auferstehung“ beizubehalten, und zwar so, daß man diesen Begriff eben nicht für die faktisch schon „im Tod“ geschehende leibliche Vollendung des ganzen Menschen verwendet, sondern erst für jene Vollendung, auf die noch die bereits „Vollendeten“ warten als „Auferstehung aller“.

In diesem Zusammenhang ist noch folgendes zu bedenken. Es muß deutlich gesagt werden, daß die Auferstehung Jesu selbst eben nicht im Sinn der „Auferstehung im Tod“, d.h. beim Zurückbleiben des Leichnams im Grab zu denken ist. In dieser Hinsicht wäre auch mehr Deutlichkeit bei den Vertretern einer allgemeinen „Auferstehung im Tod“ wünschenswert. Ist also die leibliche Verklärung Jesu deutlich von allen anderen Fällen zu unterscheiden, dann könnte sie wohl als einzige „schon jetzt“ den Namen der „Auferstehung“ verdienen, einen Namen, den die Vollendung aller anderen Menschen, in der zwar der ganze Mensch in die neue Daseinsweise hineinverwandelt wird, aber eben doch beim Zurückbleiben des Leichnams, erst bei der „Auferstehung aller“ verdienen wird. In diesem Sinn wäre es auch zu bedenken, daß dieselbe traditionelle Sprachregelung, die bei Jesus von der jetzt schon erfolgten „Auferstehung“ spricht, auch bei Maria nicht den Ausdruck „Auferstehung“ verwendet, sondern eben von der „Aufnahme mit Leib und Seele in den Himmel“ spricht. Und damit kommen wir zum anderen Punkt des Schreibens, der im Zusammenhang unserer Arbeit wichtig ist.

b) Frage der Assumptio

Der sechste Punkt des römischen Schreibens lautet: „Die Kirche schließt in ihrer Lehre über das Schicksal des Menschen nach seinem Tod jede Erklärung aus, die die Bedeutung der Aufnahme Mariens in den Himmel an jenem Punkt auflösen würde, der ihr allein zukommt: daß nämlich die leibliche Verherrlichung der allerseligsten Jungfrau die Vorwegnahme jener Verherrlichung ist, die für alle übrigen Auserwählten bestimmt ist“.

Zu diesem Satz des römischen Schreibens sagt Greshake kein einziges Wort, wohl deswegen, weil auch seine früheren Ausführungen zur „Auferstehung im Tod“ die Frage Marias ausklammern. Diese Zurückhaltung können wir allerdings schwerlich in unserer Arbeit nachvollziehen, in der gerade der Zusammenhang zwischen dem Assumptio-Dogma und der Auffassung von der „Auferstehung im Tod“ so wichtig ist. Wir haben nun in dieser Arbeit nicht die eigene Auffassung, sondern die Auffassung von Rahner in ihrer ganzen Entwicklung vorgetragen. Die Frage ist also vor allem: Was hätte Rahner zur Verteidigung seiner Position zu diesem Punkt des römischen Schreibens geantwortet? Da er selbst nicht mehr antworten kann und wir keine Stellungnahme von ihm zum römischen Schreiben kennen, müssen wir versuchen, seine Antwort im Licht der bisher dargestellten Ausführungen zu formulieren.

Was den Inhalt des Satzes über Maria angeht, hätte Rahner wohl an erster Stelle darüber nachgedacht, inwiefern dieser Satz über das im Assumptio-Dogma selbst Gesagte hinausgehe. Er hätte also darauf hingewiesen, daß es nicht zum definierten Inhalt des Dogmas die Behauptung gehöre, die von Maria ausgesagte „*corpore et anima ad caelestem gloriam*“ *assumptio* (DS 3904) sei jetzt schon allein in ihrem Fall (außer Christus) verwirklicht worden.

Weiter hätte Rahner gefragt, was nun, genau genommen, der römische Satz sagt, der auf den ersten Blick mehr sagen will als das Dogma, insofern er von dem spricht, was Maria in ihrer Aufnahme in den Himmel „allein zukommt“. Was ist es also, daß Maria in ihrer Aufnahme „allein zukommt“? Nach dem römischen Schreiben ist es offensichtlich ihre leibliche Verherrlichung (*corporea glorificatio*), die jene Verherrlichung vorwegnimmt, die für „alle übrigen“ Auserwählten bestimmt ist. Was nämlich das Dogma (ohne Hervorhebung der Ausnahme) als „*corpore... ad ...gloriam*“ *assumptio* bezeichnet, nennt der römische Satz (mit Hervorhebung der Ausnahme) *corporea glorificatio* Marias. Die Frage ist also, inwiefern die letztere Bestimmung über den definierten Inhalt der ersteren Bestimmung hinausgehe.

Wir können folgendermaßen antworten: Der definierte Satz betont das leibliche Element der Verherrlichung Marias, während der Satz des römischen Schreibens betont, daß diese leibliche Verherrlichung Marias die Verherrlichung aller übrigen Menschen vorwegnimmt. Wenn nun das Dogma nicht ausschließt, daß das leibliche Element, ja der verklärte Leib „jetzt schon“ auch zur Verherrlichung der Auserwählten gehört, dann braucht das auch der römische Satz nicht auszuschließen (was wäre sonst mit Mt 27,52f.?). er bestimmt lediglich, daß die leibliche Verherrlichung Marias die „jetzt schon“ erfolgte leibliche Verherrlichung aller anderen Auser-

wählten insofern übertrifft, als sie das vorwegnimmt, was den anderen erst bei der „Auferstehung aller“ zuteil wird.

Die Frage wäre demnach nur, was könnte es sein, das diesen Unterschied zwischen Maria und allen anderen Auserwählten ausmacht. Die Theologen der Glaubenskongregation haben dabei wahrscheinlich gedacht, es sei eben die „Leiblichkeit“ der Verherrlichung Marias im Unterschied zu unserer „leiblosen“ (?) Verherrlichung. Rahner würde eher sagen: Der Unterschied liegt in einem weiter schwer auszumalenden Unterschied zwischen der leiblichen Verherrlichung Marias und der leiblichen Verherrlichung anderer Menschen, der „erst“ dann verschwindet, wenn Gott „alles in allem“ ist.

Daß es diesen Unterschied gibt, den der römische Satz betonen will, würde also Rahner ohne weiteres zugeben, schon aufgrund der einmaligen Stellung Marias in der Heilsgeschichte und ihrer damit zusammenhängenden Heiligkeit. Daß sich dieser Unterschied sogar, wenn auch letztlich im Glauben, erfahren läßt, könnte man mit dem Hinweis auf die „großen“ Marienerscheinungen, die die Kirche anerkennt, nahelegen: sie zeigen wohl, daß die „leibliche Verherrlichung“ der Gottesmutter in einer besonderen Beziehung zu unserer noch nicht „verklärten“ Wirklichkeit steht. Aber der Unterschied braucht eben nicht zu bedeuten, daß alle übrigen Auserwählten „keine“ leibliche Verherrlichung erreicht haben. Auch sie sind „leiblich verherrlicht“, wenn auch ihre „leibliche Verherrlichung“ noch nicht vollendet ist, weil ihre Verherrlichung „noch nicht“ zeigt, daß Gott „alles in allem“ ist, wie es die Verherrlichung Marias für den Glauben „jetzt schon“ zeigt.

In einer weiteren Bestimmung dieses Unterschieds zwischen der „leiblichen Verherrlichung“ Marias und aller übrigen Auserwählten könnten wir vielleicht bei Rahner selbst noch mehr Hilfe finden. Wir möchten in diesem Zusammenhang an seine frühe Predigt zum Fest Mariä Himmelfahrt erinnern (vgl.o. IV.1). Dort haben wir gesehen, wie Rahner die Assumptio in unmittelbare Nähe der Sündenlosigkeit Marias rückte, indem er das Einmalige der Assumptio darin sah, daß bei Maria die ganze Zeit ihres Lebens Ewigkeit „zeugte“ und somit in die Ewigkeit Gottes eingehen konnte als ihr „ewiges Leben“, das zugleich ihre Assumptio bedeutet.

In dieser Betrachtungsweise in bezug auf Maria lag bereits der Ansatzpunkt für die späteren Überlegungen Rahners über das „ewige Leben“ als „Frucht der Zeit“, das er schließlich auch als „leibliche Verklärung“ auffaßte. Und gerade in dieser Auslegung der Assumptio sehen wir eine theologische Möglichkeit, im Sinn des römischen Satzes genauer zwischen der „leiblichen Verherrlichung“ Marias und der „jetzt schon“ erfolgten „leiblichen Verherrlichung“ aller übrigen Geretteten zu unterscheiden:

Bei Maria, der Sündenlosen, ist von ihrem irdischen Dasein nichts übrig geblieben, was mit Schuld in ihr oder durch sie an

anderen zu tun hätte (was natürlich nicht bedeuten muß, daß bei ihr ein Leichnam nicht übrig geblieben ist!). Und soweit die Kirche in dieser Hinsicht in Maria eine Ausnahme sieht, bezieht sich diese Ausnahme auch auf die „leibliche Verherrlichung“ Marias, die „schon jetzt“ das vorwegnimmt, was für alle übrigen „Vollendeten“ erst dann eintritt, wenn alle Schuld aufgehoben und „Gott alles in allem“ sein wird.