

Donal Flanagan Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel

«Nachdem wir daher unsere demütigen und beharrlichen Gebete an Gott gerichtet und das Licht des Geistes der Wahrheit herbeigerufen haben, verkünden, erklären und definieren wir zur Verherrlichung des allmächtigen Gottes, welcher der Jungfrau Maria gegenüber seine besondere Großmut erwiesen hat; zur Ehre seines Sohnes, des unsterblichen Königs aller Zeiten und Siegers über Sünde und Tod; zur größeren Verherrlichung seiner erhabenen Mutter; sowie zur Freude und zum Jubel der ganzen Kirche, kraft der Autorität unseres Herrn Jesus Christus, der heiligen Apostel Petrus und Paulus und unserer eigenen, als von Gott geoffenbartes Dogma, daß die unbefleckte, allzeit jungfräuliche Gottesmutter Maria am Ende ihres irdischen Lebens mit Leib und Seele in die Herrlichkeit des Himmels aufgenommen wurde.»¹

Ist es nun möglich, diese Definition der leiblichen Aufnahme Marias in die Herrlichkeit theologisch als ein Ende und einen Anfang zu sehen? Die dogmatische Definition dessen, was als Marias abschließendes Privileg verstanden wurde, kennzeichnete tatsächlich das effektive Ende einer Periode, in der die Theologie sich auf eine isolierte Betrachtung Marias konzentrierte.

Die Aufnahme Marias in den Himmel, selbst Inhalt einer eschatologischen Aussage, war von der allgemeinen Darstellung und Behandlung der Eschatologie getrennt. Eine noch schwerwiegendere Trennung bildete den Grund dafür, daß man die Aufnahme Marias in den Himmel nicht in die allgemeine Eschatologie eingebaut hat: die theologische Isolierung Marias und der Kirche. Dieser Zustand hat lange gewährt, und auch heute macht seine Überwindung nur langsame und mühselige Fortschritte.

Das Jahr 1950, in dem Marias Aufnahme in den Himmel definiert wurde, hat einen größeren Anspruch darauf, als Wendepunkt in der modernen Mariologie betrachtet zu werden, als das Jahr 1958, das Todesjahr Papst Pius' XII. Es bedeutet das faktische Ende der marianischen Bewegung

des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die weitgehend eine assumptionistische Bewegung auf volkstümlicher Ebene war. Mit der Definition war der Weg offen für eine theologische Lehre über Maria, die sich von Grund auf als theologische Lehre über die Kirche verstehen konnte.

Die assumptionistische Bewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, aus der die Definition hervorging, und deren langsamer, stetiger Fortschritt sich an dem Strom der seit dem Regierungsantritt Pius' IX. an den Heiligen Stuhl gelangten Bittschriften verfolgen läßt, ließ wenig oder keinen Sinn für die Maria-Kirche-Analogie und die ekklesiale Bedeutung der Lehre von der leiblichen Aufnahme erkennen. Der Gesamtvorgang, der zur Definition dieser Lehre führte, ist gekennzeichnet durch eine starke Konzentration auf die Aufnahme in den Himmel als marianisches Privileg und durch ein offenkundiges Übersehen der ekklesialen Dimension der Lehre. Die dogmatische Definition selbst zeigt die gleichen Merkmale. Nichtsdestoweniger bildete sie den entscheidenden Schritt zurück zu einer ekklesial orientierten Mariologie.

Der Absatz der Apostolischen Konstitution *Munificentissimus Deus*, der unmittelbar der feierlichen Definitionsformel vorausgeht, stellt die Frage nach der Opportunität der Definition. Er führt verschiedene Gründe zugunsten der Definition an, ohne dabei jedoch das theologische Verhältnis zwischen Maria und der Kirche in spezieller Weise hervorzuheben. Zwar wird der Hoffnung Ausdruck gegeben, «daß der Glaube an die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel unseren Glauben an die eigene Auferstehung stärker und wirksamer» macht,² doch ist ganz offenbar versäumt, auf den exemplarischen Charakter der leiblichen Aufnahme Marias selbst für den Einzelnen oder die Heilsgemeinde hinzuweisen. Daraus läßt sich klar erkennen, wie eng die marianische Konzeption war, aus der heraus die Definition entstand.

Viele katholische wie evangelische Christen waren sich zur Zeit der Definition über die ekklesiale Bedeutung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel keineswegs klar. Extremistische Kreise auf protestantischer Seite sahen in der Definition nur einen weiteren Schritt der römischen Kirche in Richtung auf eine Vergöttlichung Marias. Nüchterne Kritiker dagegen betonten später die mangelnde biblische Fundierung der Lehre. Man nahm scheinbar allgemein an, die Lehre von der Aufnahme Marias in den Himmel sei eine rein und ausschließlich *marianische* Lehre, ohne sich

dabei klar darüber zu sein, daß es sich hier auf der grundlegendsten Ebene um eine Lehre über das Heil der Menschen handelte. Übrigens sahen die katholischen Christen zu dieser Zeit die Aufnahme Marias in den Himmel ebenfalls in einem ungemein engen Rahmen. Die vornehmlich moralischen Gründe, die der Papst für die Opportunität der Definition anführte, lassen ganz bestimmt nicht den Schluß zu, er habe in der Definition den Weg zu einer neuen Ära der Mariologie erblickt – zu einer Ära, in der sich die Aufmerksamkeit von Maria als Einzelperson auf Maria als vornehmstes Glied der Kirche verschieben sollte.

So gab die Definition den mariologischen Studien nicht die geringste objektiv ekklesiale Ausrichtung. Um so erstaunlicher ist es daher, wie plötzlich und mit welchem Nachdruck das Thema Maria und die Kirche in der theologischen Literatur nach 1950 in Erscheinung trat oder besser gesagt: erneut in Erscheinung trat.

Zur Standortbestimmung der Definition (1950–1958)

Die Definition über die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel bildet das Ende eines innerkirchlichen Vorganges. In seinem Verlauf hatte sich eine bestimmte Erkenntnis über die Gottesmutter mit zunehmender Klarheit als nach dem Glauben der Kirche geoffenbarte Wahrheit herauskristallisiert. Die Definition bedeutete dann die Feststellung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel als Tatsache. Doch unterließ sie es vollkommen, ihre theologischen Implikationen für die Ekklesiologie, die Anthropologie und die Eschatologie zu analysieren. Dieser Prozeß setzte erst nach der Definition selbst ein. In diesem Beitrag wird die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel nicht als isoliert marianische Lehre dargestellt, sondern als Lehre, die eine ganz bestimmte Bedeutung für die Soteriologie besitzt – eine Lehre, die etwas sehr Konkretes über das christliche Heil und seine Verwirklichung im Menschen und in der Kirche aussagt.

Es besteht ein beträchtlicher Abstand zwischen *Munificentissimus Deus* und den Kapiteln 7 und 8 von *Lumen Gentium*. Man erkennt dies gleich, wenn man die Enzyklika mit – beispielsweise Nr. 68 von *Lumen Gentium* vergleicht. Sowohl die Unzulänglichkeiten als auch die Möglichkeiten von *Munificentissimus Deus* werden deutlich, wenn man die Enzyklika im Lichte der Kapitel 7 und 8 der Konzilskonstitution liest. In dem Unterschied zwischen

diesen beiden Dokumenten wird der Fortschritt im theologischen Verständnis der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel von ihrer Definition bis zur Gegenwart greifbar.

Analyse der Definition

Die Definition spricht von Leib und Seele Mariens: «Wir verkünden und definieren als von Gott geoffenbartes Dogma, daß die unbefleckte, allzeit jungfräuliche Gottesmutter Maria am Ende ihres irdischen Lebens mit *Leib und Seele* in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen wurde.»³

Man hat wiederholt angenommen, daß die in diesen Worten enthaltene Leugnung eines Zwischenzustandes für den Leib Mariens eine Bestätigung dieses Zustandes für alle anderen Menschen bedeutet. Das verlangt eine nähere Untersuchung.

Wenn wir sorgfältig auf die Worte der Definition selbst achten, stellen wir fest, daß gar nicht zur Debatte steht, was mit anderen Menschen geschieht, wenn sie sterben. Die Worte der Definition konzentrieren sich ausschließlich auf das Endschicksal Marias. Sie bieten uns keine direkte Aussage über andere. Daher ist die Annahme unbegründet, die Kirche habe in ihrer Entscheidung der Frage nach dem Endzustand Marias ein letztes Wort über den gegenwärtigen Endzustand aller übrigen Menschen gesprochen. Was daher auch die glaubende Kirche zur Zeit der Definition des Dogmas im Jahre 1950 in diesem Punkt geglaubt haben mag: die Definition richtete sich nicht unmittelbar auf dieses Problem.

Eine weitere Überlegung lautet, es habe den Verfassern der Definitionsformel offengestanden, die Aufnahme Marias in den Himmel als einmaliges, Maria allein gewährtes Privileg zu qualifizieren. Das aber taten sie nicht. Wenn nun in der Definitionsformel jegliche Aussage fehlt, die die Aufnahme Marias in den Himmel als einzigartiges Privileg bestimmt, so kann man dem mit gutem Grund eine gewisse Bedeutung beilegen. Dieses Fehlen erhält noch mehr Bedeutung, wenn wir die Definitionsformel der Aufnahme Marias in den Himmel mit den Worten vergleichen, die Pius IX. bei der Definition der Unbefleckten Empfängnis verwandte. Diese letztere Lehre charakterisierte der Papst mit den Worten: *singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio*.⁴ Damit wollte er offenbar die Einzigartigkeit des betreffenden Privilegs deutlich hervorheben. Vergleicht man nun weiter den Text der Bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum* Alexanders VII. (8. Dezember 1661)⁵ mit *Ineffabilis Deus* (8. De-

zember 1854)⁶, so zeigt sich, daß der Akzent verschoben worden und das Wort *specialis* durch das Wort *singularis* ersetzt worden ist. Keins von beiden spielt eine besondere Rolle in *Munificentissimus Deus*.

Wenn die Definitionsformel keinerlei Hinweis darauf enthält, daß die leibliche Aufnahme Marias ein einzigartiges und Maria allein eigenes Privileg ist, so kann das darauf zurückzuführen sein, daß in der Schrift und folglich auch bei den patristischen und mittelalterlichen Autoren dem Marias ganz ähnliche Endschicksale erwähnt sind. Dem christlichen Gläubigen waren die biblischen Erzählungen von Elias und Henoch durchaus vertraut. Ebenso wußten sie von der geheimnisvollen Bemerkung der Synoptiker, daß in der Todesstunde Christi die Leiber vieler Heiliger aus den Gräbern aufstanden und sich in der Heiligen Stadt zeigten.

Und schließlich haben wir in *Lumen Gentium*, Nr. 48, in dem Kapitel, das sich mit dem eschatologischen Charakter des christlichen Lebens befaßt, ein recht interessantes Echo auf die Definition der Aufnahme Marias in den Himmel. Der Tod des Menschen ist hier mit den Worten «*expleto unico terrestris vitae nostrae cursu*» umschrieben. Diese Worte erinnern – bewußt oder unbewußt – an den genauen Wortlaut des Satzes, mit dem in der Enzyklika über die Aufnahme Marias in den Himmel der Eintritt in eine Diskussion über die Probleme des Todes Marias vermieden worden war: «*expleto terrestris vitae cursu*».⁷ Können wir hier vielleicht eine Aufforderung erblicken, von dem konkret definierten Glauben an die Aufnahme Marias in den Himmel aus eine weitere Ausarbeitung der Lehre über die allgemeine Eschatologie in Angriff zu nehmen?

So viel jedenfalls ist klar: Weder die Definition der Aufnahme Marias in den Himmel noch die christliche Tradition (wobei wir dieses Wort im weitesten Sinne verwenden) huldigen einer exklusiven Haltung. Von beiden kann man nicht behaupten, daß sie in der Gegenwart für jeden anderen Menschen als Maria den Endzustand der Herrlichkeit ausschließen.

Die leibliche Aufnahme Mariens und das gegenwärtige Endschicksal des Menschen

Man kann sich also darauf berufen, daß die Definition der leiblichen Aufnahme keineswegs die Möglichkeit leugnet, daß andere Christen als Maria sich bereits in einem dem ihren ähnlichen Endzustand der Herrlichkeit befinden. Dürfen wir noch einen Schritt weiter gehen und sagen, daß die De-

finition diese Möglichkeit nicht nur nicht leugnet, sondern ihre Erfüllung in positiver Weise denkbar macht? Kann man vernünftigerweise von der definierten Lehre der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel ausgehend den Schluß wagen, auch andere Christen, die in die Herrlichkeit eingegangen sind, befänden sich bereits gegenwärtig in einer ähnlichen oder gleichen Situation?

Maria ist nicht allein und isoliert erlöst. Sie ist die erste der großen Gemeinschaft der Heiligen, innerhalb derer die Erlösung und das Heil geschenkt sind. Dieses große Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen ist bereits auf Erden Wirklichkeit und gelangt zu seiner letzten Vollendung in der künftigen Welt, der himmlischen Kirche. Die ganze himmlische Kirche läßt sich als Typus der irdischen Kirche verstehen. Die Kirche der Herrlichkeit, das himmlische Jerusalem, bildet eine Einheit mit der irdischen, im Zustand der Pilgerschaft befindlichen Kirche und ist ihr Vorbild. Zwischen beiden besteht eine große Lebensgemeinschaft; und die Gemeinde derer, die bereits im Zustand der Verherrlichung leben, bildet für die Mitglieder derselben Gemeinde, die noch im Pilgerstand weilen, das Ideal der letzten Vollendung, dem die Pilgernden zustreben.

Künstlerische Darstellungen der Aufnahme Marias in die Herrlichkeit des Himmels zeigen sie traditionell an der Spitze eines großen Zuges von Märtyrern, Bekennern und Jungfrauen, an der Spitze des großen Heeres der Geretteten. So sehen wir an der mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommenen Gottesmutter genau den Zustand, zu dem die pilgernde Kirche auf dem Wege ist. Maria ist das getreue Bild des Endzustandes und daher das Ideal oder Modell der irdischen Kirche. In Maria, dem vollendeten Glied der himmlischen Kirche, hat der Endzustand der irdischen Kirche bereits begonnen. *Lumen Gentium*, Nr. 68, sagt dazu:

«... die Mutter Jesu, im Himmel schon mit Leib und Seele verherrlicht, (ist) Bild und Anfang der in der kommenden Weltzeit zu vollendenden Kirche...»

Maria befindet sich in dem Zustand der Vollendung, der das Ziel der pilgernden Kirche ist. Ihre Bezeichnung als «Urtyp» oder «figura» der Kirche hebt hervor, daß sie sich dieses Zustandes der Vollendung erfreut und zwar eben als Modell der Kirche, die auf dem Wege ist, Gestalt zu gewinnen: der irdischen Kirche. Als himmlisches Vorbild und Modell der Erlösung hebt sie sich deutlich ab von der streitenden Kirche auf Erden. Doch eben

weil sie ihr von Gott als Modell gegeben ist, erscheint sie dem pilgernden Gottesvolk, das diese Kirche auf Erden bildet, als Verheißung oder gewisse Hoffnung.

Der «Urtyp», die «figura», gehört dem tatsächlichen Endzustand der Erlösung an, sein Korrelat, die pilgernde Kirche, dem der im Gang befindlichen Erlösung in dieser Welt. Es scheint daher besser, die Begriffe «figura» oder «Urtyp» nicht zur Bezeichnung von Marias Verhältnis zur himmlischen Kirche zu verwenden – und zwar in der Hauptsache deshalb, weil dadurch allzuleicht der Unterschied zwischen der Situation der irdischen und der der himmlischen Kirche verwischt wird. Es ist klar, daß Maria nicht im gleichen Sinne für beide das Modell sein kann. Wenn Maria der Urtyp der pilgernden Kirche ist, dann eben weil diese sich noch auf der Pilgerschaft befindet und Maria sich der Erfüllung erfreut. Doch die himmlische Kirche befindet sich nicht auf der Pilgerschaft und erfreut sich selbst bereits der Erfüllung. Die Behauptung, Maria sei auch ihr «Urtyp», auch ihre «figura», nämlich insofern sie im Besitz der Erfüllung ist, könnte den Gedanken aufkommen lassen, die himmlische Kirche erfreue sich irgendwie noch nicht der ganzen Erfüllung, was natürlich vollkommen falsch ist. So dürfte die Verwendung der Begriffe «Urtyp» oder «figura» für das Verhältnis Marias zur himmlischen Kirche des nötigen Sinnzusammenhanges entbehren. Man sollte daher vielleicht den Ausdruck «Urtyp» oder «figura» zur Kennzeichnung des Verhältnisses Marias zur pilgernden Kirche verwenden und zur Bezeichnung des andersgearteten Verhältnisses Marias zur himmlischen Kirche nach einem anderen Begriff suchen.

Wir sollten daher Maria und die himmlische Kirche als eins ansehen. Wir sollten Maria in der himmlischen Kirche und mit ihr als das Modell, den «Urtyp», die «figura» der pilgernden Kirche betrachten. Denn die Kirche der himmlischen Herrlichkeit ist nicht vollständig ohne Maria und findet in ihr ihren vollkommensten Ausdruck oder ihre zusammenfassende Darstellung. In ihrer Gesamtheit ist die himmlische Kirche der Urtyp der pilgernden Kirche. Sie, die vor uns stehende «Wolke der Zeugen», ist in besonderer Weise die Braut, das Neue Jerusalem.

Maria und die Kirche der Herrlichkeit

Der Ausdruck «Urtyp» oder «figura» deutet darauf hin, daß die irdische Kirche erst in Zukunft

mit Maria identisch oder ihr gleichförmig wird, in ihrer gegenwärtigen Situation aber noch von ihr verschieden ist. Mit anderen Worten: Es besteht ein deutlich sichtbarer und tiefgreifender Unterschied in der Situation zwischen dem Modell Maria und der irdischen Kirche. Maria lebt im Zustand der Herrlichkeit, die Kirche als Pilgerin «wandelt fern vom Herrn» (2 Kor 5,6). Nichtsdestoweniger finden wir bei vielen, die im Laufe der Jahrhunderte zur Schaffung unseres gegenwärtigen theologischen Verständnisses des Themas Maria-Kirche beigetragen haben, eine deutliche Betonung der Identität Marias mit der Kirche. Das wird wohl am greifbarsten in der im Mittelalter verbreiteten Tendenz, mariale und ekklesiale Titel auszutauschen.

Von den allgemeinen Titeln ist vor allem der der «Braut», der ursprünglich in der Schrift für die Kirche verwendet wurde, in einer bestimmten Tradition mittelalterlichen Schriften, namentlich im 12. Jahrhundert, in der Kirche des Westens mehr und mehr als Titel für Maria übernommen worden. Gerade dieser Begriff aber ist interessant – vor allem weil seine Übernahme als marianischer Titel auf ein gewisses Gefühl für eine Identität zwischen Maria und der Kirche hindeutet. Die Verwendung dieses Begriffes, ja das ganze System dieser Übertragungen läßt einen ausgeprägten Sinn für die Einmaligkeit Marias wie der Kirche erkennen.

Dieses Empfinden für die Einmaligkeit Marias und der Kirche wird im gleichen 12. Jahrhundert durch das Aufkommen der marianischen Interpretation des *Hohen Liedes* noch mehr betont. Die «dreifache Exegese» war offenkundig das Werk von gelehrten Männern, denen es ganz selbstverständlich vorkam, Maria und die Kirche in einer und derselben biblischen Gestalt zu sehen, zu erkennen und zu erfassen. Ferner geht aus ihren Bemühungen, die mariale Exegese in die vorher allgemein anerkannte individuell-ekklesiale Exegese zu integrieren, deutlich hervor, daß nicht die Absicht bestand, diese letztere zu verdrängen. Die mariale Exegese sollte in das Modell der ekklesialen Exegese eingepaßt werden. Das war möglich wegen der verwandten Grundausrichtung beider Konzeptionen. Maria war der Spezialfall innerhalb der allgemeinen ekklesialen Bedeutung. Sie bedeutete keine Leugnung des ekklesialen Verständnisses, sondern bestätigte dieses geradezu, wenn ihr spezielles Verhältnis zur Kirche in seinem eigentümlichen Sinne verstanden wurde. Diese maria-ekklesiale Exegese des Hohen Liedes zeigt, daß bei den Autoren des 12. Jahrhunderts ein hochentwickelter

Sinn für die Einheit Marias und der Kirche vorhanden war, der seinen eigentümlichen Ausdruck in der Verwendung des Braut-Symboles fand.

Hand in Hand mit der marialen Exegese des Hohen Liedes finden wir ebenfalls im 12. Jahrhundert in liturgischen Texten und Homilien zur Feier der Aufnahme Marias in den Himmel eine Fülle von Bildern aus der bräutlichen Sphäre. Das ist jedoch nicht weiter überraschend, wenn wir bedenken, daß diese bräutlichen Bilder in der christlichen Tradition sehr oft zur Eschatologie in Beziehung stehen. Interessant ist jedoch, daß wir in diesem Jahrhundert die Identifizierung von Maria und Kirche gerade unter einem Symbol von eschatologischer Bezogenheit so sehr betont finden. Es ist, als hätten die betreffenden Autoren Maria und die triumphierende Kirche im Himmel eng miteinander verbunden gesehen. Das Braut-Symbol, das die Identität hervorheben soll, gehört in eine spezifisch eschatologische Perspektive. Die Kirche als Braut ist vor allem die himmlische, die triumphierende Kirche.

Apokalypse 12

Ein interessanter Text, der häufig von über die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel schreibenden marianischen Autoren verwendet wird, ist eine Stelle aus dem 12. Kapitel der *Offenbarung des Johannes*: «*Ein großes Zeichen erschien am Himmel: eine Frau, bekleidet mit der Sonne.*» Nach manchen seiner Interpretationen in der marianischen Tradition scheint dieser Text in die gleiche allgemeine Richtung der Identifizierung Marias und der Kirche in einer eschatologischen Perspektive zu weisen, wie das eben erwähnte Zeugnis des 12. Jahrhunderts.

Die «*Frau, bekleidet mit der Sonne*» kann als symbolhafte Darstellung der himmlischen Kirche und der Gottesmutter Maria in dieser triumphierenden Kirche verstanden werden. Die «*Frau, bekleidet mit der Sonne*» ist aber entschieden ein Bild der Kirche und ganz gewiß nicht die Gottesmutter Maria für sich allein und isoliert betrachtet. Doch die marianischen Züge, die man in dieser Stelle finden kann, veranlassen auch heute noch Autoren zu Behauptungen wie: «*Das große Zeichen ist Maria als Kirche*»⁸ und: «*In der Gestalt der Frau aus Apk 12 zeichnet der hl. Johannes Maria als die Kirche.*»⁹ Es scheint daher unmöglich zu sagen, diese Frau stelle die Kirche dar, ohne Bezugnahme auf Maria.

Diese Hinweise führen uns zu folgendem Gedanken: Wenn Maria in und mit der triumphie-

renden Kirche als Typus der pilgernden Kirche zu betrachten ist, und wenn wir ihre Beziehung zur triumphierenden Kirche irgendwie als Identifizierung zu verstehen haben, so muß es sich um eine Identifizierung handeln, die dennoch eine klare Unterscheidung von der triumphierenden Kirche zuläßt.

Maria ist immer in einer repräsentativen Rolle zu sehen. Sie ist keine Stellvertreterin, sie ist vielmehr eine persönliche Repräsentantin der Gemeinschaft, der sie angehört. Dieses Prinzip der Repräsentation, wie es in der marianischen Tradition in wohlbekannterer Weise auf Marias Aufgabe bei der Menschwerdung und unter dem Kreuz Anwendung findet, ist am stärksten in der Aufnahme Marias in den Himmel bestätigt. Denn in ihrer leiblichen Aufnahme *ist* sie die Kirche in ihrem Endzustand und Urtyp der pilgernden Kirche.

Der eigentliche Grund, aus dem wir sagen können: Sie *ist* die Kirche – liegt in der Natur ihrer Repräsentation. Sie ist das urbildhafte Glied der Kirche, bzw. das Glied, das in seiner Person die Gesamtheit der Kirche verkörpert. Sie ist ein personales Modell der Heilsgemeinde in ihrem Endzustand. Sie ist diese Gemeinde in personalisierter oder «*Person gewordener*» Form oder gegenwärtig gesetzt in ihrem einen Glied, das sie in abrißhaft zusammenfassender Form getreulich darstellt. Aufgenommen in den Himmel, verkörpert Maria in ihrer eigenen Person die Kirche der Herrlichkeit, deren vollendeter und personaler Ausdruck sie selbst ist. In ihr ist diese himmlische Gemeinde uns in ihrem vollkommensten und darstellungskräftigsten Glied voll und ganz vorgestellt. Damit aber ist Maria nicht der «*Urtyp*» der himmlischen Kirche, sondern in ihrer Aufnahme in den Himmel ihre «*Personalisierung*», beziehungsweise ihr personaler Ausdruck. Sie drückt dabei aus, was diese Kirche ist und nicht, was sie sein wird.

Anerkennen wir, daß Marias Verhältnis zur Kirche der Herrlichkeit das einer die Gemeinschaft in ihrer Person individuell verkörpernden Repräsentantin ist, so wird klar, daß sich daraus gewisse Rückschlüsse auf die gegenwärtige Verfassung der Kirche der Herrlichkeit ziehen lassen. Wir können mit gutem Grund für die übrigen Mitglieder der himmlischen Kirche eine Ähnlichkeit mit dem Zustand Marias annehmen. Ist Maria das personale Vor- und Urbild der Kirche in der Herrlichkeit, dann ist damit das Vorhandensein des einen und gleichen Zustandes der verherrlichten Kirche in Maria und in den Auserwählten vollauf bestätigt. In dieser Weise betrachtet stellt Marias

leibliche Aufnahme in den Himmel in denkbar klarster Weise den gegenwärtigen Zustand der himmlischen Kirche dar, deren «Personwerdung» sie ist. Sie ist keine Personifizierung eines künftigen Zustandes dieser himmlischen Kirche, sondern der personale Ausdruck des gegenwärtigen Zustandes der Gemeinschaft, die die himmlische Kirche bildet. Sie ist aufs engste identifiziert mit den Heiligen in der Herrlichkeit in einer verherrlichten Gemeinde, doch ist sie von dieser Gemeinde unterschieden als deren einziger vollkommener und vollendeter personaler Ausdruck, als ihre «Personwerdung».

Die eschatologische Perspektive bietet den weitesten Raum für eine Identifizierung Marias und der Kirche. Doch Maria erscheint in dieser eschatologischen Perspektive ganz deutlich als die *summa ecclesiae*. Sie und sonst niemand verkörpert in personaler Weise die endzeitliche Kirche als erlöste und macht deren Wirklichkeit in ihrer eigenen Person sichtbar. Sie allein ist die vollkommene «Person-Werdung» der Heilsgemeinde in ihrer Endform. Diese Einzigartigkeit Marias ist keineswegs dadurch gefährdet, daß wir ihr Einssein mit der Kirche der Herrlichkeit betonen. Das verhindert ihr besonderes und einzigartiges Verhältnis zur Kirche der Herrlichkeit als deren «Personwerdung».

Die in den Himmel aufgenommene Gottesmutter ist daher, zusammen mit der Kirche der Herrlichkeit, der pilgernden Kirche als Vor- und Leitbild vorgestellt. Sie ist die «Personwerdung» des gegenwärtigen Zustandes der Kirche der Herrlichkeit. Sie macht den künftigen Zustand der pilgernden, den gegenwärtigen Zustand der himmlischen Kirche sichtbar und anschaulich.

Maria ist «Bild und Anfang der in der kommenden Weltzeit zu vollendenden Kirche» (*Lumen Gentium*, Nr. 68). Das braucht nicht in dem Sinne verstanden zu werden, als wäre diese Vollendung einzig in Maria gegeben. Ob wir die triumphierende Kirche als bereits in allen ihren Gliedern der endgültigen Erfüllung teilhaftig geworden betrachten oder nicht: Es bleibt die Tatsache, daß Maria als erstes und privilegiertes Glied dieser Gemeinde, nicht allein als Bild, sondern auch als Anfang der Kirche, insofern diese ihrer Vollendung in der künftigen Welt harret, zu bezeichnen ist. Den privilegierten Anfang der endzeitlichen Herrlichkeit, den wir in Maria sehen, schließt keineswegs notwendig aus, daß auch die anderen, die jetzt und gegenwärtig zur himmlischen Kirche gehören, diese endzeitliche Herrlichkeit erreicht haben.

Abschließende Zusammenfassung

Wie sie üblicherweise verstanden wird, scheint die Lehre der Kirche über die Aufnahme Marias in den Himmel die These eines Zwischenzustandes zu bestätigen und die Auferstehung des Leibes auf den Jüngsten Tag zu verweisen. Der Mensch, der schon vor diesem Jüngsten Tag der Herrlichkeit teilhaft ist, erscheint als Einzelfall, während Maria als der voll und ganz erlöste Mensch dasteht.

Die Definition vom 1. November 1950 bezieht sich formaliter nur auf den gegenwärtigen Zustand der Gottesmutter Maria: sie macht keine expliziten – positiven oder negativen – Aussagen über den gegenwärtigen Zustand der übrigen Menschheit.

In ihrer formellen Lehre schließt die Definition keineswegs die Meinung aus, daß die übrigen Auserwählten sich auch jetzt schon des gleichen Endzustandes der Herrlichkeit in der gleichen Weise wie die Gottesmutter erfreuen. Man kann sogar sagen, daß diese Auffassung positiv nahegelegt ist.

Die verherrlichte Gottesmutter wird in der Tradition in der Gemeinschaft der Heiligen als erste der Erlösten und Erste der Engel und Heiligen angesehen; ebenso traditionell erscheint sie als Urtyp der Kirche.

Marias Rolle als Urtyp der Kirche wird am treffendsten in ihrem Verhältnis zur irdischen Kirche bestätigt. Es ist besser, diese Typenrolle nicht gleichzeitig auf die himmlische Kirche anzuwenden, weil dies den Unterschied in der Situation der pilgernden und der himmlischen Kirche verwischt.

Die himmlische Kirche als ganze, zusammenfassend repräsentiert in ihrem vollkommensten Glied, Maria, ist der Prototyp der irdischen Kirche. In ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel veranschaulicht Maria das Leben im Zustand der Erlösung, dessen die Heiligen in der Herrlichkeit jetzt schon teilhaft sind. Wir, die noch «im Leibe weilen», sehen diese Existenzweise, deren auch wir einmal teilhaft werden sollen, uns vor Augen gestellt. Diesen Endzustand hat – in Christus – nicht allein Maria erreicht, sondern auch alle diejenigen, die «beim Herrn» sind (vgl. 2 Kor 5,8).

Dieses Verständnis der Aufnahme Marias in den Himmel hebt deutlich ihre eschatologische Bedeutung hervor und läßt ihre Definition als Durchbruch zu einem neuen Verständnis des Verhältnisses zwischen «dieser Seite» und «der anderen Seite» erscheinen.

¹ AAS 42 (1950) 770.² aaO.³ aaO.⁴ H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (Freiburg 1963) 2803.⁵ aaO. 2015.⁶ aaO. 2803.⁷ aaO. 3903.⁸ A. Müller, *Ecclesia – Maria* (Freiburg 1955) 228.⁹ B. J. Le Frois, *The Woman clothed with the sun* (Rom 1954) 262.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DONAL FLANAGAN

geboren am 15. Februar 1929 in Dublin, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte am University College von Dublin, am St. Patrick's College von Maynooth, am University College von Galway und an der Universität Tübingen, ist Bachelor of Arts und Doktor der Theologie (1957) und Professor für Dogmatik und Patrologie am St. Patrick's College in Maynooth. Er gab einen Sammelband heraus, in dem er einen Beitrag über Kirche und Maria veröffentlichte. Er arbeitet vor allem am «*Irish Theological Quarterly*» mit.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Utopie

Es scheint paradox, daß in einer Zeit, da viele Priester zögern, über eschatologische Themen zu sprechen (wie im Vorwort zu dieser Nummer zu lesen ist), die Artikel und Bücher, die sich mit dem Phänomen der Utopie befassen, immer zahlreicher werden.¹ Indem wir diesen Satz so formulieren, setzen wir voraus, daß Eschatologie und Utopie irgendwie verwandt sind; und das sind sie auch, wie man aus der globalen Information ersehen wird, die in dieser Dokumentation vorgelegt wird. Eine kurze historische Orientierung über die Utopie ist jedoch in einer solchen Dokumentation unentbehrlich, weil sonst Utopie leicht als ein anderes Wort für Unwirklichkeit oder Phantasterei verstanden werden könnte; diese Bedeutung hat es ja im landläufigen Sprachgebrauch. In der abendländischen Welt hat aber das Wort Utopie, seit im Jahre 1516 in Löwen die *Utopia*² von Thomas More erschienen ist, eine sehr prägnante Bedeutung bekommen und eine historische Entwicklung durchgemacht.³ Nach dieser historischen Orientierung (I) wird ferner die Tatsache gezeigt, daß in heutigen Publikationen über begriffliche Theologie, Ethik, Psychologie, vor allem aber über Soziologie und Politik oder Ideologie, immer wieder Verbindung zu den eigenartigen Kategorien der Utopie gesucht wird. Dabei versuchen wir auch einige neue Kategorien aufzuzeigen, die für das Verständnis der eschatologischen Wirklichkeiten vielleicht nützlich sein könnten (II). Dazu müssen aber zuerst einige Randerscheinungen der Utopie ausgeklammert werden (III). Ausgehend von einigen gesellschaftspolitischen Publikationen, wird dann auf jene Utopien hingewiesen, die in jedem gesellschaftlichen Aufbau vorhanden sind und die in je-

nem grenzenlosen Glauben an den Fortschritt, der amerikanischer Herkunft zu sein scheint, deutlich aufweisbar sind (IV). Trotz dieser negativen Elemente scheint die Utopie eine positive Funktion im Aufbau der Gesellschaft zu erfüllen (V); eine besondere Bedeutung bekommt die Utopie im Versuch der Kirche, in dieser Welt gegenwärtig zu sein (VI).

1. Historische Orientierung

Nicht zufällig fällt das Erscheinen von Thomas Mores Büchlein, mit dem der Begriff der Utopie in die abendländische Geisteswelt eindrang, mit einem Drang nach Reform zusammen,⁴ der auf religiösem Gebiet mit der Bewegung Luthers verbunden ist, der aber auch auf staatspolitischem und gesellschaftlichem Gebiet neue Wege sucht. Es ist auch die Zeit, in der neue Staatsformen entstehen und sich ein neuer Freiheitsbegriff Bahn zu brechen beginnt.⁵ Das Werk Thomas Mores scheint sich bei oberflächlicher Lesung nur auf die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung und der Staatsform zu beziehen. Mit mildem Humor wird an der bestehenden Staatsform und Gesellschaft Kritik geübt, indem eine Art idealer Staat – Utopia – geschildert wird. Thomas More läßt den fiktiven Entdecker Utopias, Raphael Hythlodæus, von seiner Entdeckung Bericht erstatten, und das zweite Buch läßt er ihn beschließen mit den Worten: «Ich habe dir möglichst wahrheitsgetreu die Form einer Staatsgemeinschaft beschrieben, die ich allerdings nicht nur für die beste, sondern sogar für die einzige halte, die mit vollem Recht auf den Namen «Staatsgemeinschaft» Anspruch erheben kann. Zwar spricht man auch sonst überall von Gemeinschaftsinteresse, sorgt aber nur für seine eigenen Belange; hier (in Utopia) ist aber von Privateigentum keine Rede, und doch beherzigt man mit vollem Ernst die Angelegenheiten der Gemeinschaft, und zweifellos kommen beide Standpunkte vollkommen zu ihrem Recht. Denn wer wüßte in anderen Ländern nicht, daß er, so sehr sein Staat auch blüht, doch vor Hunger wird umkommen müssen, wenn