

# Antizipation vollkommener Erlösung

## Aspekte einer Mariologie im Anschluß an Karl Rahner

### *1. Mariologie in neueren Publikationen*

„Ich sehe Dich in tausend Bildern.“ Mit diesem Zitat des Dichters Novalis ist ein in jüngster Zeit erschienener Band betitelt, der in knappen Beiträgen die vielfältigen Blickrichtungen zusammenstellt, die sich für eine Beschäftigung mit Maria auftun: kritisch, protestierend und auch nachdenklich. Das Thema scheint auch heute der Beschäftigung wert. Für eine kurze Charakteristik neuerer Ansätze zur Mariologie, insofern sie als wissenschaftliche Theologie verstanden sein will, wähle ich zwei Studien aus, die sich je aus ihrem Blickwinkel mit der gesamten Thematik dieses Traktates befassen.

In seiner 1985 erschienenen Untersuchung zur Mariologie mit dem Titel „Das mütterliche Antlitz Gottes“<sup>1</sup> fragt *Leonardo Boff* nach dem Ort der Mariologie in traditionellen Ansätzen. Dieser bemißt sich nach dem Prinzip, von dem her die Marien Geheimnisse erklärt werden. Ist es ein reines Konstatieren der mariologischen Geheimnisse, das sich aus Respekt vor der göttlichen Unbegreiflichkeit einer Interpretation des Heilsgeschehens enthält? Wird die Mariologie im Bezugsrahmen der anderen theologischen Traktate behandelt, oder erfolgt eine systematische Reflexion in einem eigenen mariologischen Traktat? Als weitere mögliche Wege führt Boff die Zuordnung der Mariologie zu konkreten anderen Traktaten, nämlich zur Christologie oder zur Ekklesiologie an. Schließlich läßt sich die Rede über Maria innerhalb des christlichen Credo oder allgemeiner noch im Kontext der Heilsgeschichte ansiedeln<sup>2</sup>. Boff gesteht all diesen Positionen ihren grundsätzlichen Wert zu, kennzeichnet aber zugleich den durchgängigen Mangel, daß in keinem der Entwürfe Maria als Frau thematisiert wird. Er erhebt diesen Aspekt gerade zu seinem mariologischen Grundprinzip: „Auf der Grundlage des Weiblichen als anthropologischer Grundkategorie lassen sich alle Aussagen des Glaubens über Maria wie auch andere, zu denen die theologische Vernunft gelangt, systematisieren.“<sup>3</sup> Dieses Prinzip ist getragen von Boffs Sichtweise menschlicher Natur, genauer, von seiner Wesensunterscheidung zwischen männlicher und weiblicher menschlicher

Natur. So sehr er in seiner Analyse von ‚Weiblichkeit‘ im ersten Teil seiner Studie betont, daß ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ als Pole des einen Menschseins in wechselseitiger Verwiesenheit verstanden werden müssen, so sehr zeichnet sich in der Anwendung in der Mariologie doch eine eigene Kategorie der Weiblichkeit bis ins Erlösungsgeschehen hinein ab. Boffs in franziskanischer Tradition stehende soteriologische Grundthese setzt voraus, daß jedem Menschen die Möglichkeit eigen ist, in hypostatischer Union mit einer göttlichen Person verbunden zu werden<sup>4</sup>. In Jesus Christus wurde diese Möglichkeit realisiert; vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an war er von der zweiten Person der Dreifaltigkeit erfaßt und so inkarnierter Gott. Da diese Union die höchste Realisierung menschlicher Möglichkeiten bedeutet, müßte sie – so Boff – in der Glückseligkeit des Himmels für alle Menschen Wirklichkeit werden. „Was mit Christus in der Zeit geschah, wird ähnlich mit allen Gerechten in der Ewigkeit geschehen.“<sup>5</sup> Boff gesteht zwar zu, daß in Jesus Christus die ganze menschliche Natur angenommen und so Männliches und Weibliches vergöttlicht wurde; direkt und unmittelbar wurde aber der Mann angenommen, das Weibliche aber nur indirekt und mittelbar. Vor dem Hintergrund seiner Analyse, dem eine klare Wesensunterscheidung von männlich und weiblich zugrunde liegt, muß dies für Boff unbefriedigend bleiben. Er stellt daher folgende Hypothese auf: „Die Jungfrau Maria, Mutter Gottes und Mutter der Menschen, realisiert auf absolute und eschatologische Weise das Weibliche, weil der heilige Geist sie sich zum Tempel, zum Heiligtum und zum Tabernakel gemacht hat, und zwar auf eine so reale und wahre Weise, daß sie als hypostatisch mit der dritten Person der Dreifaltigkeit verbunden gelten muß.“<sup>6</sup> Von hier aus untersucht Boff dann – in einem letztlich doch sehr traditionellen Durchgang – die Themen der Mariologie, rückt dabei immer wieder Marias Frausein in den Mittelpunkt.

Kennzeichnender für den Kontext von Boffs Theologie ist seine Interpretation des Magnificat und die Einführung Marias als Prophetin und Befreierin<sup>7</sup>. Hier greift Boff einen Aspekt auf, der für mariologische Betrachtungen der jüngsten Zeit besondere Bedeutung gewann: In der Vorherverkündigung der Erlösungsbotschaft Jesu im Magnificat wird Maria zum Vorbild der Befreiungssehnsüchte der Unterdrückten<sup>8</sup>.

Unter diesen Vorzeichen wird das Thema auch von der feministischen Theologie aufgegriffen, einhergehend zumeist mit Distanz gegenüber den klassischen Themen der Mariologie. Es finden sich Interpretationen des Magnificat, Untersuchungen zur Marienfrömmigkeit sowie zur Tradition des Marienbildes im Zusammenhang theologiegeschichtlicher

Frauenforschung. Entlang den Inhalten der klassischen mariologischen Dogmen entwickelt *Christa Mulack* in ihrem – ebenfalls 1985 erschienenen – Buch „Maria. Die geheime Göttin im Christentum“<sup>9</sup> eine religionsgeschichtliche Entfaltung der Thematik. „Ich versuche ... einen außerchristlichen Ursprung nachzuweisen, da es sich“, so Mulack, „bei den Aussagen der Mariendogmen sowie der Liturgie nicht etwa um ein spezifisch christliches Gedankengut handelt, sondern um symbolische Inhalte, die weltweit die Jahrtausende der religiösen Menschheitsgeschichte durchziehen und ihren Ursprung sehr wahrscheinlich in einer matriarchalen Vergangenheit haben.“<sup>10</sup> Exemplarisch sei dieser Ansatz an einem Text gezeigt, der wohl das Grundanliegen des Buches gut zusammenfaßt: „In den unterschiedlichsten Erscheinungsformen versuche ich nun schon seit 2000 Jahren, Euch Frauen zu begegnen, Euch Kraft und Selbstbewußtsein zu schenken und eine Wahrheit, die die Eure ist ... Erkennt Ihr mich? Ich bin die Ewig-Jungfräuliche. Als Artemis und Diana durchstreifte ich Wälder, Wiesen und den Kosmos, um Euch meine Freiheit vor Augen zu führen. ... Selbstzentriert ist das Wesen der Jungfrau. ... Was immer Ihr als Euren Gott verehrt – ich bin seine Mutter, ich ging ihm voraus! Ich erinnere selbst ihn daran, daß er meine Schöpfung ist, daß er sich mir verdankt. ... Als Sündlose wollte ich Euch zurufen: *Erinnert Euch jenes paradiesischen Zustandes jenseits des Patriarchats, als es dem Mann noch nicht gegeben war, über Euch zu herrschen. ... [Ich] ließ mich krönen und in Königinnengewänder kleiden, erschien selbst am Himmel als weibliche Gestalt, auf der Mondsichel stehend, mit der Sonne gekleidet, mit den Sternen gekrönt. Dies Bild sollte Euch daran erinnern, daß Eure weiblichen Kräfte bis in den Kosmos ragen. Nur wenn Ihr mich in allen vier Gestalten zu erfassen vermögt, erfaßt Ihr die ganze Wahrheit. Um des Himmels und der Erde willen – *erinnert Euch!*“<sup>11</sup>*

Die hier – sehr fragmentarisch – skizzierte Spannweite gegenwärtigen Nachdenkens über Maria reicht somit von einer streng an Wesensaussagen orientierten Mariologie bis hin zu einer Marienmythologie. Ziel dieser Versuche ist es jedoch stets, die erlösende, befreiende Dimension der Gestalt Mariens herauszuarbeiten.

Kann eine Mariologie, wie sie im Denken Karl Rahners entfaltet wurde, in diesem Kontext noch als Diskussionsbeitrag verstanden werden?

## 2. Stellenwert der Mariologie im Werk von Karl Rahner

Die Mariologie scheint auf den ersten Blick ein Thema, das im Werk Karl Rahners nur beiläufig zu finden ist. In die Schriften zur Theologie sind

sieben Artikel, die ausdrücklich zur Mariologie gehören, aufgenommen – entstanden über einen Zeitraum von dreißig Jahren<sup>12</sup>. Entsprechend wenig Beachtung findet dieses Thema auch in der Sekundärliteratur. Neben äußerst knappen Hinweisen in Arbeiten zur Theologie Rahners findet sich eine umfassendere Darstellung nur in der Studie von Klaus Riesenhuber, „Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner“<sup>13</sup>.

Eine genauere Betrachtung von Rahners Werk zeigt aber, daß er sich gerade der Mariologie kontinuierlich widmete<sup>14</sup>. Ein wesentlicher Anstoß dafür war zweifellos die Dogmatisierung der Aufnahme Mariens in den Himmel im Jahre 1950, vorbereitet und begleitet von Publikationen verschiedenster Art. In diese Diskussion hinein entwarf Rahner das Manuskript einer breit angelegten Monographie zur Mariologie, konzentrisch um das „neue“ Dogma entwickelt<sup>15</sup>. Karl Barth, dem er das Manuskript vor einer geplanten Veröffentlichung zur Diskussion schickte, antwortet in einem Brief: „Kurz nach meiner Rückkehr aus Rom ist auch Ihre Mariologie wohlbehalten hier eingetroffen, und ich habe ihre Lektüre fast sofort und mit der Spannung, in der ich in früheren Jahrzehnten Kriminalromane (!) las, in Angriff genommen und von der ersten bis zur letzten Seite durchgeführt.“<sup>16</sup> Geplant war dieses Werk zum besseren Verständnis des Assumptio-Dogmas, nicht zuletzt im interkonfessionellen Gespräch. Veröffentlicht wurde das Manuskript nie – aufgrund ordensinterner Bedenken, die ihre Kreise bis nach Rom zogen<sup>17</sup>. Rahner hielt seine Arbeit zurück; der Gedanke an eine Veröffentlichung beschäftigte ihn aber wohl noch lange. In kleineren Beiträgen und Lexikonartikeln sind die wichtigsten Gedanken doch bekannt geworden und zeigen über die Jahrzehnte hin Rahners Interesse an diesem Thema.

Neben den Erfordernissen einer Interpretation des Assumptio-Dogmas ist die Auseinandersetzung mit der Mariologie für Rahner geprägt durch die Akzentsetzungen des II. Vatikanischen Konzils. Hier wurde in einem heftig diskutierten Umfeld die Mariologie dem Schema über die Kirche eingeordnet, anstelle eines eigenen Schemas über Maria, das gegebenenfalls eine weitere Dogmatisierung, nämlich die der Miterlöserschaft, beinhaltet hätte. Rahner plädiert für eine Vertiefung und Verständlichmachung der ursprünglichen marianischen Dogmen anstelle einer Verfolgung immer subtilerer spekulativer Konsequenzen der Grunddogmen, wobei er vor allem auch das ökumenische Gespräch im Blick hat. Er stellt sehr nachdrücklich die Frage, was denn ‚eigentlich‘ unter Gottesmutterchaft, Jungfräulichkeit, unbefleckter Empfängnis, Aufnahme in den Himmel zu verstehen sei und wie etwa einem evangelischen Chri-

sten von dessen eigenen Voraussetzungen und Perspektiven her ein Zugang zu diesen Aussagen ermöglicht werden könne<sup>18</sup>.

In diesem Spannungsfeld – der theologischen Aufnahme eines „neuen“ Dogmas mit all den sich daraus ergebenden Herausforderungen einerseits und der Zurückhaltung gegenüber einem auf Privilegien beruhenden mariologischen Maximalismus andererseits – läßt sich Rahners Mariologie als ein Kernstück seines Ansatzes einordnen. Der dogmatische Bestand ist sicher durch die Definition von 1950 zu einem gewissen Abschluß gelangt, nicht aber das theologische Bemühen um Aneignung dieser Lehre im Kontext der Heilsgeschichte: „Die Mariologie ist nicht zu Ende. Sie hat auch heute eine Geschichte in eine Zukunft hinein, die erst noch gefunden werden muß.“<sup>19</sup> So formuliert es Rahner in einem Beitrag aus dem Jahre 1975. Und er weiß dabei wohl auch, daß die von ihm gegebenen Impulse längst nicht hinreichend rezipiert sind, daß sich durch die Mariologie mehr sagen läßt, als dies in nachkonziliarer Theologie der Fall ist.

Wie ist uns ein Zugang zu Rahners Mariologie möglich? Wir stehen nicht mehr unter dem unmittelbaren Eindruck der Verkündigung eines Mariendogmas. Die Kontroversen um die Aufnahme Marias in den Himmel vermögen heute wohl ebensowenig die Gemüter zu erhitzen wie das Faktum der Unbefleckten Empfängnis. Es muß dann schon das Reizthema der Jungfräulichkeit sein, das zu manchen verstaubt-engagierten Stellungnahmen Anlaß gibt. Und gerade die Rezeption der Konzils-Theologie mahnt zur Zurückhaltung gegenüber einer zu enthusiastischen Mariologie. Dabei scheint das, was ‚eigentlich‘ ausgesagt werden soll, aus dem Blickfeld gerückt zu sein und wird doch – wie die eingangs referierten Ansätze zeigen – gesucht.

Verfolgen wir zunächst die Entfaltung der mariologischen Themen bei Rahner, um von dort Anfragen an die neueren Konzepte zu richten.

### 3. Die Themen der Mariologie

Betrachten wir den fast zweitausendjährigen Werdegang bis zur Definition des letzten Mariendogmas, so eröffnet sich in der Mariologie der exemplarische Fall dessen, was Rahner unter *Dogmenentwicklung* versteht<sup>20</sup>. Dogmatik könnte sich – nicht zuletzt angesichts einer solchen Dogmatisierung – darstellen als eine Summe von Sätzen, die von der Kirche definiert werden, ausgehend von der Offenbarung Gottes an den Menschen. Das heilsgeschichtliche Geschehen hat aber „in der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus seinen unüberbietbaren Höhepunkt

gefunden“; insofern kann Offenbarung als ‚abgeschlossen‘ betrachtet werden. Die Struktur der Offenbarung als ‚Selbstmitteilung‘ weist dabei über ein Verständnis als ‚Mitteilung von Sätzen‘ hinaus. Selbstmitteilung begründet einen Dialog zwischen Gott und Mensch, und zwar einen geschichtlichen Dialog, der zugleich eine fortgesetzte Entwicklung und Entfaltung dieses Glaubensgutes, einen „lebendigen Kontakt mit der ‚abgeschlossenen‘ Fülle der geoffenbarten Wirklichkeit“ bedeutet. Rahner faßt dies zusammen: „Der Zusammenhang zwischen den ursprünglichen Sätzen und den durch die Dogmenentwicklung erreichten Sätzen des Glaubens kann bestehen in dem Zusammenhang zwischen einem formell oder virtuell in einem Satz Impliziten und der Explikation dieses Impliziten durch logische Operation unter dem Beistand und dem Licht des göttlichen Geistes, wobei es offen bleiben darf, ob dieser Zusammenhang „*quoad nos*“ logisch in jedem Fall (schon) stringent sein muß oder dieser logischen Stringenz entbehren kann.“<sup>21</sup> Letzteres liegt für Rahner darin begründet, daß der Ort der Dogmenentwicklung immer die Kirche und ihr Glaubensbewußtsein ist – eine Voraussetzung, die er in seinem mariologischen Werk deutlich wahrte. Dogmengeschichte ist mehr als Spiegelung allgemeiner Kultur- oder Geistesgeschichte; sie folgt eigenen inneren Regeln.

Daß faktisch in der Mariologie eine solche Geschichte und Entwicklung stattgefunden hat und letztlich zur Definition zweier mariologischer Dogmen noch im 19. und 20. Jahrhundert geführt hat, ist unstrittig. Zu fragen ist nun, wie diese Entfaltung impliziert ist in der Offenbarung, in der Grundbotschaft der Selbstmitteilung Gottes. Wie ist der Dialog der Dogmenentwicklung zu verstehen?

Rahner schlägt selbst drei Möglichkeiten des Zugangs zu mariologischen Dogmen als Glaubenswahrheiten vor: 1. Eine Zusammenstellung der Aussagen aus Schrift und Tradition wie der Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, ein Nachgehen der geschichtlichen Entwicklung. 2. Die Betrachtung der Wirkung einer Lehre auf Frömmigkeit, Liturgie und Kunst. 3. Die Einordnung der einzelnen Wahrheit in das Ganze des christlichen Glaubens.<sup>22</sup>

Greifen wir mit Rahner die dritte Betrachtungsmöglichkeit auf, so ist aus dem bisher Gesagten schon deutlich, daß Maria nur von Christus her verständlich ist, da in ihm Offenbarung ihren Höhepunkt und Abschluß erreicht. „Anfang aller Mariologie“, so Rahner – „ist der Glaube an die Geburt Christi aus Maria.“ Zunächst einmal läßt sich historisch wie auch biologisch festhalten, daß Jesus von Nazareth eine menschliche, leibli-

che Mutter hatte. Schon in frühester Zeit dient diese Aussage der Bestätigung des wahren Menschseins Christi gegen doketische Tendenzen. Mutterschaft wird ausgesagt im Blick auf Jesus Christus. Dabei ist Maria über das historische Faktum hinaus personal in das Heilsgeschehen Christi eingebunden. Marias personale *Gottesmutterschaft* geht der Gottessohnschaft ihres Sohnes in der Zeit voraus<sup>23</sup>. Das Ja Marias zur Menschwerdung Gottes ist nicht Privatsache irgendeiner Frau zu irgendeinem Zeitpunkt der Geschichte, sondern ist als freie Glaubensstat heilsbedeutsam für die ganze Menschheit. Sie nimmt die höchste Selbstmitteilung Gottes mit ihrer ganzen personalen Existenz auf. Mariologie ist somit die Aussage darüber, was Maria für das Heil der Welt bedeutet. „Sie nimmt eben nicht irgendein Wort von Gott, das bedeutsam ist für alle, in Empfang, an ihr und durch sie hindurch geschieht nicht irgendein heilsbedeutsames Handeln Gottes in der Geschichte, sie nimmt das Wort des Vaters schlechthin auf, in ihr und durch sie und ihre Freiheit hindurch geschieht die zentrale Tat Gottes in der Welt, die unaufhebbare Annahme der Welt in der Menschwerdung des Sohnes, die Tat, auf die alle Heilsgeschichte vor ihr eindeutig hinlief und alles Künftige in der Wurzel schon entschieden war, sosehr das, was so grundgelegt war, erst noch durch den Tod des fleischgewordenen Sohnes sich in der Welt durchsetzen und zu seinem endgültigen Ziel kommen mußte.“<sup>24</sup> Wir werden aber noch darauf zurückkommen müssen, inwiefern dieses freie Ja Marias gewirkt ist von der Gnade Gottes.

Wird das Menschsein Jesu Christi durch die leibliche Mutterschaft unterstrichen, so findet seine Göttlichkeit in der *Jungfräulichkeit* Mariens seinen Ausdruck, in der Überbietung dessen, was menschenmöglich ist. Diese beiden ausdrücklich im Neuen Testament angelegten Themen – Mutterschaft und Jungfräulichkeit – werden in den ersten Jahrhunderten in christologischem Zusammenhang diskutiert und finden so Eingang in die Glaubensbekenntnisse. Die weitere Interpretation dieser Themen wie auch die Entfaltung neuer Themenfelder, die nicht explizit im Neuen Testament enthalten sind, machen deutlich, daß sich die Rede über Maria nicht erschöpft in der Feststellung ihres historischen Daseins, daß ihre Funktion, ihre Rolle im Heilsgeschehen offenbar weiter reicht, als es sich aus expliziten Aussagen zunächst gewinnen läßt.

Gerade am Thema Jungfrauengeburt macht Rahner deutlich, daß die kirchenlehramtliche Aussage mehr sein will als eine bloße Wiederholung der Schriftaussage. Sinn und Umfang der Schriftaussage wären zunächst von der Exegese zu klären. Darüber hinaus drückt sich im

Glaubensbewußtsein über die Jahrhunderte ein theologisches Verständnis der Jungfräulichkeit Mariens aus, dessen Legitimität nicht von den Methoden der Exegese zwingend nachgewiesen werden kann<sup>25</sup>. Voraussetzung für ein Ernstnehmen dieser dogmatischen Aussage, die den ganzen Menschen in leibseelischer Einheit umfaßt, ist der Glaube an die wirkliche Menschwerdung Gottes, an das Geheimnis der hypostatischen Union. Nicht aus der unmittelbaren Herleitung aus einem Evangelientext, sondern im Gesamt der theologischen Entwicklung hat das Dogma von der Jungfräulichkeit seinen Ort<sup>26</sup>.

Deutlicher noch kann Rahner dies am Problem der *virginitas in partu* (Jungfräulichkeit in der Geburt) zeigen. Diese Lehre läßt sich nicht bis zur historischen Verkündigung zurückverfolgen; es handelt sich um einen theologischen Explikationsvorgang, der doch zugleich verankert sein muß in den Aussagen der Schrift. Die Geburt muß nach Rahner als ganzmenschlicher Akt verstanden werden, der Maria als personaler Heilsgestalt entsprechen muß. ‚Jungfrau‘ steht in dieser Aussage für Maria in ihrer ganzen heilsgeschichtlichen Wirklichkeit. Marias Gebären gehört zum Neuanfang der Welt, zum Sieg über Sünde und Tod. „Diejenige, die als von der Konkupiszenz Freie die passiven Vorgänge im Bereich ihres Lebens restlos (wenn auch *infralapsarisch*) in die Grundentscheidung ihrer Person hineinintegriert, das passiv Erfahrene zum reinen Ausdruck ihrer aktiven Entscheidung zu machen vermag, erfährt das passive Widerfahrnis der (aktiven) Geburt nicht in der gleichen Weise wie diejenigen Menschen, die das an ihnen durch die Mächte des Lebens in der Welt Geschehende immer als das Fremde, das Einschränkende, das über sie zum Schaden ihrer Freiheit Verfügende erfahren.“<sup>27</sup> Zugleich sind bei der Lehre von der *virginitas in partu* immer Jesus und Maria als faktisch leidensfähige Menschen deutlich im Blick zu behalten<sup>28</sup>. Ob Jungfräulichkeit in der Geburt deshalb als schmerzfrei verstanden werden muß, kann hier offenbleiben. Ein Verständnis der Aussage muß – so Rahner – auch ohne die Ableitung konkreter Einzelheiten als Bezeichnung einer Heilswirklichkeit möglich sein<sup>29</sup>.

Sind Mutterschaft und Jungfräulichkeit Marias im Neuen Testament ausdrücklich benannt, so scheint für die „neuen“ Dogmen nicht nur die Interpretation, sondern auch die Herleitung viel schwieriger. Erinnern wir uns an den Ausgangspunkt: „Maria ist nur von Christus her verständlich.“<sup>30</sup> Basis für das Verständnis der mariologischen Aussagen ist somit ein Ernstnehmen des christologischen Dogmas. Vorauszusetzen ist dabei immer als Grunddatum die Gottesmutterchaft Marias. Nun sagten wir, daß das Ja Marias als freie persönliche Tat bedingungslosen



Glaubens Gnade Gottes war und eben nur so für sie und für uns heilbringende Bedeutung erlangte. Diese Freiheitstat kann von Gott im voraus absolut und wirksam gewollt sein, ohne daß diese Handlung dadurch ihre Freiheit verlöre. Gott schenkt dem Geschöpf gerade das Freie. „Maria ist als die Heilige und als die in vollkommener Weise Erlöste schon vorherbestimmt in dem Willen Gottes zu Christus, dem menschgewordenen Erlöser aus dem Geschlecht Adams.“<sup>31</sup>

Was bedeutet *Unbefleckte Empfängnis* vor dieser Voraussetzung? „Mit dem Dogma ist zunächst die Tatsache unmittelbar ausgesprochen, daß ein Mensch, der nicht der Mittler, sondern ein Erlöster ist, ohne Sünde war.“<sup>32</sup> Der Mensch ist auch vor der Tilgung der Erbsünde (durch die Taufe oder eine nicht-sakramentale Rechtfertigung) immer schon umfaßt vom Heilswillen Gottes, ist ‚erlöster‘ Sünder. Für Maria ist dieser Heilswille Gottes die Vorherbestimmung Christi als Erlöser, die allen anderen Möglichkeiten vorausgeht. Sachlich steht Maria im Kreis der Vorherbestimmung Christi selbst. Die Unbefleckte Empfängnis kann somit nicht nur als zeitliche Verlagerung jenes Heils begriffen werden, das dem Menschen ‚normalerweise‘ in der Taufe zuerkannt wird. „Das Geheimnis ihrer Vorherbestimmung ist vielmehr das Geheimnis, das der zeitlichen Differenz zwischen ihr und uns im Geheimnis ihrer Unbefleckten Empfängnis erst ihre eigentliche Bedeutung gibt.“<sup>33</sup> Erlösung bedeutet bei Maria konkret Bewahrung vor der Erbsünde und nicht nur Befreiung, ohne daß deshalb ein zeitlich früherer Zustand der Unerlöstheit angenommen werden muß. Zu betonen bleibt allerdings, daß auch Maria ihre Erlösung in Christus findet und nicht – gleichsam noch im Urstand – außerhalb der Erlösungsbedürftigkeit des Menschengeschlechtes steht. Für uns bleibt festzuhalten: „Es gibt wenigstens einen Menschen, der im Lichte Gottes sein Dasein begann, einen, der diese Liebe aushielt ohne ihrer überdrüssig zu werden, ohne an ihr den unbegreiflichen, aber dauernd möglichen und uns so unbegreiflich verständlichen Paroxysmus der Aufsässigkeit gegen diese Liebe zu entzünden.“<sup>34</sup> Dies bedeutet nun andererseits nicht, daß Maria als Unbefleckt Empfangene nur das „Ideal [ist], das wir hätten erreichen sollen und als ewig unerreicht von ferne grüßen.“<sup>35</sup> Die Zeitdifferenz, die bei uns zwischen Daseinsanfang und Gnadenbeginn liegt, beinhaltet nicht, daß wir nur ‚halb‘ ankommen. Unser Weg zur Vollendung ist ein anderer, der deshalb nicht weniger von der Gnade Gottes gehalten ist.

Das letzte Dogma – mit dem Rahner sich in besonderer Ausführlichkeit befaßt –, die *Aufnahme Marias in den Himmel*, hat nun gerade diese Voll-

endung zum Inhalt. Mit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus hat sich die ganze Situation der Welt vor Gott grundlegend geändert. „Dieses eschatologische Ereignis von Heilsbedeutung für die ganze Welt geschah in Maria: in ihrem Fleisch und durch ihren Glauben.“<sup>36</sup> Da sie in dieser Weise mitwirkt an der Erlösung der Welt, darf angenommen werden, daß sich an ihr Erlösung in der vollkommensten und radikalsten Weise vollzogen hat. Und in dieser Weise ist sie einbezogen in das erlöste Geschehen der Auferstehung. Deutlich ist zunächst wieder die Zeitdifferenz: Das, was allen Menschen verheißen ist, ist in Maria bereits zur Erfüllung gelangt. Doch wie schon beim Immaculata-Dogma ist diese Interpretation nicht hinreichend.

Rahner geht dieses Thema von einer ausführlichen Analyse des Todes, seiner Auswirkung auf den Leib des Menschen und der Konsequenzen für die Auferstehung an. Zunächst bleibt festzuhalten, daß Maria gestorben ist. Es wurde in der Tradition geltend gemacht, daß der Tod als Sündenstrafe Maria als Sündenlose nicht treffen könne; ja sie müßte vielmehr ein Recht gehabt haben, dem Tod zu entgehen. Folglich schien die Vorstellung eines Entrücktwerdens in die Seligkeit angemessener. Rahner vermerkt dazu: „Der Schluß: Der Tod ist Folge der Erbsünde, Maria war bewahrt vom Tod, der Straffolge der Erbsünde, wäre nur richtig, wenn der Tod nichts anderes sein könnte als Folge der persönlich zugezogenen Erbsünde. Sonst folgt aus dem Argument nur: ... also war sie bewahrt vom Tod als Folge der Erbsünde. Der Tod *kann* aber etwas anderes sein als nur immanente und konnaturale Straffolge der Erbsünde, weil er zunächst einmal ein natürliches Vorkommnis ist, das auch unabhängig von einer Schuld bestehen könnte. Er *ist* (im Gerechtfertigten) auch etwas anderes, 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 und nicht nur ein durch die Tilgung der Erbsünde gleichsam wieder ‚neutralisiertes‘ biologisches Phänomen (eine bloße ‚poenalitas‘).“<sup>37</sup> Rahner deutet den Tod vom Begriff des Pathos. War Maria aufgrund der unbefleckten Empfängnis frei von Konkupiszenz, so ist dies nicht als Apathie zu verstehen. Die Tradition spricht ihr auf jeden Fall Leidensfähigkeit zu, Leiden, das Vollzug eines reinen Ja zu Gott sein kann. „Nun ist der Höhepunkt des Pathos als Leiden der Tod. Hier ist der Mensch sich selber genommen, hier ist der totale Triumph der Gewalt von außen über die Verfügung der Person über sich selbst, die reine Passivität. Darum ist der Tod die eigentliche schlechthinnige Situation der Tat des absoluten Gehorsams gegen Gott oder der absoluten Verzweiflung, die nicht durch eine andere ersetzt wer-

den kann.“<sup>38</sup> Dem leiblichen Ableben ist damit seine Beliebigkeit genommen; es ist die innere Bedingung für den höchsten Gehorsamsakt der totalen Selbsthingabe. Diese wird Maria nicht abgesprochen. Die Bewahrung vor der Erbschuld ist Gnade Christi, die in *allem* die Signation dieser Heilsordnung trägt. Auch Maria ist durch den Tod Christi erlöst und nimmt diese Erlösung im Tod an.

Wird somit ein realer leiblicher Tod und nicht ein Entrücktwerden Marias angenommen, so stellte sich offenbar schon in früheren Jahrhunderten die theologische Frage nach dem, was danach geschah. Ausgehend von einer ausführlichen Analyse und Interpretation von Mt 27, 52 f. (Auferstehung vieler Heiliger nach der Auferstehung Jesu), stellt Rahner die grundsätzliche Möglichkeit einer schon jetzt gegebenen totalen Vollendung des Menschen fest<sup>39</sup>. Seit der Erlösung durch Christus, seit seiner Auferstehung ist Auferstehung eine reale Möglichkeit für den Menschen, wenngleich gemeinhin mit einem Zwischenzustand vom Tod bis hin zur Auferstehung aller am Jüngsten Tag gerechnet wird. Maria ist in ihrer Sündenlosigkeit nicht schuldhaft in den Fortgang der Weltgeschichte verstrickt. So hindert nichts anzunehmen, daß sie die Vollendung bereits erlangt hat. Diese umfaßt aber den ganzen Menschen in Leib-Seele-Einheit. Rahner verweist hier sehr deutlich auf den Glaubensartikel von der Auferstehung des Fleisches als Grundlage für den Glauben an die Assumptio. So wie Maria den leiblichen Tod starb, so wurde sie auch leiblich auferweckt.

Doch auch hier – wie bereits beim Thema Jungfrauengeburt – mahnt Rahner zur Zurückhaltung, wenn es um die Bestimmung konkreter Einzelheiten nach dem Tode Marias geht: Verweste ihr Leib? Gab es einen Zwischenzustand der Trennung von Leib und Seele, und wie lange dauerte er? An welchem Ort ist Maria als leiblich aufgenommen in den Himmel anzunehmen? Nach Rahners Auffassung ist eine unmittelbare Übereinstimmung des Auferstehungsleibes mit dem Leichnam, der nach dem Tode zurückbleibt, nicht zwingend. Dennoch mag es dualistisch anmuten, wollte man eine leibliche Aufnahme Marias in den Himmel annehmen und zugleich ihren Leichnam im Grab verehren. Rahner hält fest: „Kurz: Maria ist wahrhaft gestorben; Maria lebt; was ‚zwischen‘ dem Inhalt dieser beiden Sätze liegt, läßt sich nicht mit absoluter Sicherheit bestimmen. Wenn man in einer durchaus berechtigten Weise zu Formulierungen greift, die über dieses ‚Zwischen‘ auszusagen scheinen, muß man sich bewußt bleiben, daß solche Aussagen richtig sein können in dem, was sie mehr zu sagen scheinen als die beiden eben gesagten Sätze, daß sie aber unter Umständen auch nur bildlicher dasselbe sagen wie

diese Sätze und dieses (vielleicht vorhandene) ‚Zwischen‘ in seiner eigentlichen Art im Geheimnis verhüllt lassen.“<sup>40</sup>

#### 4. Das mariologische Grundprinzip und seine Ausdeutung

Rahner faßt seine Aussagen zusammen in der Formulierung seines mariologischen Grundprinzips: „Maria ist die in vollkommener Weise Erlöste.“<sup>41</sup> Sie steht an dem Punkt der Heilsgeschichte, wo gerade durch ihre Freiheit das Heil der Welt endgültig geschieht. Erlösung als Gnade für Maria bedeutet zugleich Segen für uns. Es wird eine Entsprechung zwischen der einmaligen heilsgeschichtlichen Aufgabe Marias und ihrer persönlichen Heiligkeit angenommen.

Verdeutlichen wir uns dies noch einmal im Blick auf die beiden „neuen“ Dogmen: ‚Unbefleckte Empfängnis‘ und ‚Aufnahme in den Himmel‘.

Erbsünde wird von Rahner beschrieben als Unheiligkeitszustand, der der sittlichen Entscheidung des einzelnen vorausliegt, der der Freiheitssituation vorgegeben ist<sup>42</sup>. Die Individualgeschichte ist in ihrer Eingebundenheit in die Weltlichkeit, die Geschichte immer schon mitgeprägt durch die Freiheitsgeschichte anderer Menschen. Diese Situation ist bestimmt durch das Fehlen der heiligmachenden Gnade der Selbstmitteilung Gottes. „Selbstmitteilung des schlechthin *heiligen* Gottes bezeichnet eine den Menschen heiligende Qualität im voraus zu seiner freien, guten Entscheidung; und darum erhält das *Fehlen* einer solchen heiligenden Selbstmitteilung den Charakter eines *Nichtseinsollenden* und ist nicht bloß eine Minderung in den Freiheitsmöglichkeiten, wie sie sonst als „Erbschaden“ gegeben sein kann.“<sup>43</sup> In der Situation der Erbsünde kommt somit die Freiheit des Subjekts zu sich selbst zum Ausdruck als Freiheit des Ja oder Nein zu Gott<sup>44</sup>. In seiner Freiheit kann und soll der Mensch sich als vor Gott stehend erkennen. Diese Situation ist jedoch zugleich umfassen vom absoluten Heilswillen Gottes, und zwar in der Weise, daß der Mensch immer schon angelegt ist auf eine mögliche Selbstmitteilung Gottes an ihn. Diese transzendente Verfaßtheit geht jeder persönlichen Entscheidung des Menschen seinsmäßig voraus.< Gnade ist somit „eine Wirklichkeit, die so sehr in der innersten Mitte der menschlichen Existenz in Erkenntnis und Freiheit *immer* und überall im Modus des Angebotes, im Modus der Annahme oder Ablehnung, so gegeben ist, daß der Mensch aus dieser transzendentalen Eigentümlichkeit seines Wesens überhaupt nicht heraustreten kann.“<sup>45</sup> Dieses Gnadenangebot Gottes gilt grundsätzlich für alle Menschen. Doch kann der Mensch in der Sünde frei Nein sagen zum Willen Gottes, kann die Selbstmitteilung Gottes nicht ankommen lassen im geschichtlichen

Vollzug der Freiheit. Erlösung besteht somit in der Gnade der freien Selbstmitteilung Gottes und der freien Annahme durch den Menschen, die wiederum Gnadengeschenk ist. Erst die Gnade gibt dem Menschen die Möglichkeit, sein Leben heiligmäßig auszurichten. Der erlöste Mensch kann seine Strebungen so koordinieren, daß er ein freies Ja zum Willen Gottes sagt; der Tod wird von ihm als Vollendung erfahren. Doch auch innerhalb des allgemeinen Heilswillens Gottes bleibt das Gnadenangebot der Selbstmitteilung ungeschuldet. Es ist grundsätzlich auch mit der Möglichkeit der Nicht-Offenbarung, mit dem Schweigen Gottes zu rechnen. Gott wählt frei aus, wem er seine Gnade in besonderer Weise zukommen läßt<sup>46</sup>.

Maria wird diese Erlösung aufgrund ihrer personalen Nähe zum Heilsgeschehen in Jesus Christus durch Erwählung zuteil. Das ‚Nein‘ des sündigen Menschen wird bei ihr zum bedingungslosen ‚Ja‘ zum Willen Gottes. Dieses ‚Ja‘ vollzieht sich in ihrem Leben in der durch Jungfräulichkeit und Gottesmutterschaft charakterisierten Verfügbarkeit und Empfänglichkeit für Gottes Selbstmitteilung an die Welt.

Aufgrund der Bewahrung vor der Erbsünde – was nach Rahner nun heißt: aufgrund der ergangenen heiligmachenden Gnade der Selbstmitteilung Gottes – kann an Maria das begonnene Erlösungswerk auch unmittelbar vollendet werden, wie es im Assumptio-Dogma zum Ausdruck gebracht wird.

In der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus tritt in Erscheinung, was als innerste Möglichkeit in jedem Menschen angelegt ist, aber doch nur in Christus voll verwirklicht ist. Erlösung geschieht *in* Jesus Christus, in dem die Selbsttranszendenz des Menschen zu ihrem irreversiblen Höhepunkt gelangt: Der Mensch gibt sich weg in das absolute Geheimnis Gottes hinein<sup>47</sup>. Dies realisiert sich in Tod und Auferstehung Christi. Nach Rahner ist der Tod das entscheidende, endgültige Heils- oder Unheilsergebnis in der Geschichte des Menschen. Die freie gehorsame Übernahme des Todes ist die adäquate Antwort des Menschen auf die Zusage Gottes, die in der Auferstehung ihre Annahme durch Gott findet. „Wenn Gott somit einen Menschen will und heraufführt, der in seiner Wirklichkeit (...) Gottes letztes, unwiderrufliches und unüberbietbares Zusagewort an die Menschen ist, ..., *dann* kann und muß gesagt werden, daß dieses eschatologische Zusagewort Gottes seiner freien Initiative entspringt, real in dem Leben Jesu vollzogen und für uns geschichtlich anwesend ist, und sich durch den frei angenommenen Tod vollendet, wobei dieser Tod *als* in freiem Gehorsam vollzogener und das Leben restlos Gott überge-

bender erst durch die Auferstehung vollendet und für uns geschichtlich greifbar wird.“<sup>48</sup> In Tod und Auferstehung erweist sich Christus als der absolute Heilbringer. In ihm beginnt die Vergöttlichung des Menschen. Erlösung besteht darin, daß wir in der Gnade Christi das können, worauf es im Leben ankommt: den Mitmenschen lieben, den Tod vertrauend annehmen, die Hoffnung bewahren. Die glaubende Annahme des Todes beinhaltet immer schon die Hoffnung auf absolute Zukunft, die Hoffnung auf Gott. Tod und Auferstehung gehören wesentlich zusammen.

Wenn nun aber gerade der individuelle Tod des Menschen den höchsten Vollzug seines Daseins vor Gott bedeutet, so kann er auch Maria nicht abgesprochen werden. „Wenn wir voraussetzen, daß in der Ordnung der Erlösung keiner nur sich selbst lebt, sondern jeder in Christus für die ganze Gemeinschaft der Erlösten teilnehmen muß an dem, was an dem Leiden Christi noch aussteht (Kol 1, 24), dann ist solch ein Sterben in Christus auch im erlösten Menschen als Mitausleiden der Sünde aller in und durch Christus durchaus denkbar, wenn nicht sogar einfach gefordert, auch abgesehen von der Frage, ob er seine eigene Schuld im Tod ausleidet in der Teilnahme am Tode Christi.“<sup>49</sup> Erlösung durch den Tod wird im Tod angenommen.

Wurde Maria durch die bisherigen Aussagen als die in vollkommener Weise Erlöste dargestellt, die die Erlösung durch Christus in ihrem Leben annehmend vollzieht, so ist es nur konsequent, die Überlegung nicht bei ihrem leiblichen Tod enden zu lassen, sondern für sie zugleich die Vollendung anzunehmen. Rahner führt in seinen Überlegungen zum Purgatorium (Reinigungsort) vorsichtig aus, daß es trotz der im Tod bereits Endgültigkeit gewinnenden Grundentscheidung des Menschen ein „Ausreifen“ des Menschen nach dem Tode geben könne. Der Mensch bleibt in seiner erbsündlich bestimmten Natur hineingeflochten in die Weltgeschichte; sein Tun wirkt weiter und findet erst in der allgemeinen Eschatologie seine Vollendung<sup>50</sup>. Menschliche und kosmische Vollendung bedingen sich gegenseitig; und so wird der Abschluß, die Auferstehung des Menschen, zu seinem verklärten ganzmenschlichen Dasein (mindestens im allgemeinen) zeitlich zugleich – nämlich bei der Wiederkunft Christi – angesetzt<sup>51</sup>. Der Zwischenzustand wird als ein „Phasenmoment“ begriffen „an einem einzigen Vorgang, der sich erstreckt vom Tod Christi und unserem Mitsterben mit ihm bis zur vollen Durchsetzung der pneumatischen Begnadigung des ganzen Menschen bis in seine Leiblichkeit hinein, die wir Auferstehung nennen.“<sup>52</sup> Durch seinen Leib ist der Mensch in die raum-zeitliche Geschichte, in die Gemeinschaft aller Menschen hineingegeben; aber gerade deshalb

kann bei der Vollendung von seinem Leib nicht abgesehen werden. Die selige Vollendung des Menschen kann nur als *eine*, Leib und Seele umfassende, gedacht werden und nicht als zusammengesetzt aus zwei, zeitlich unterschiedenen Vollendungen; sie ist die Verendgültigung dessen, was der Mensch in diesem Leben durch die Gnade Gottes geworden ist<sup>53</sup>. Diese Vollendung als Bei-Gott-sein impliziert nun aber nicht radikale Weltjenseitigkeit. Sowohl die vom Körper getrennte Seele wie auch der Auferstehungsleib müssen in bezug zur Welt, zu ihrer Zeitlichkeit verstanden werden. Als ‚Raum‘ der Auferstehung sieht Rahner dabei die reale Heilsgeschichte an<sup>54</sup>.

Maria als Repräsentantin der vollkommenen Erlösung wird nun diese leibliche Vollendung schon jetzt zugesprochen; grundgelegt ist dies in ihrer heilsgeschichtlichen Stellung. „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 und entzieht somit implizit auch mindestens *jenen* mariologischen Glaubenswahrheiten (Unbefleckte Empfängnis, stete Jungfräulichkeit, volle Sündenlosigkeit) ihre sachliche und erkenntnismäßige Voraussetzung, die einerseits nicht unmittelbar in der Schrift und in der ersten expliziten Tradition bezeugt sind und doch andererseits zum alten Glauben der Kirche definitiv gehören und von jedem Katholiken bekannt werden.“<sup>55</sup> Wenn Maria die in vollkommener Weise Erlöste ist, dann hat diese Erlösung ihre Vollendung erfahren; die Vollendung beinhaltet aber grundsätzlich Seele und Leib. In Maria zeigt sich somit die vollkommenste, schon jetzt erfüllte Verwirklichung dessen, worauf sich unsere Hoffnung richtet<sup>56</sup>.

Erinnern wir uns noch einmal, daß Offenbarung nach Rahner nicht die Formulierung und Weitergabe von Sätzen beinhaltet, sondern Heilsgeschehen zwischen Personen. Es geht immer um die Frage nach der Heilsbedeutung Christi für den Menschen. Jesus Christus verkündigte den Anbruch des Reiches Gottes, und in ihm ist das Heil auch wirklich (schon) angebrochen; es wird nicht nur bildhaft, symbolisch darauf verwiesen. Die Heilzusage Gottes ist in Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi real; und so wird das Heil dem Menschen wirklich und wahrhaftig zuteil. Diese Realität wird in den Mariendogmen unterstrichen. Zugleich wird an Maria exemplarisch deutlich, was allen Menschen verheißen ist.

### 5. Abschließende Überlegungen

Fragen wir an dieser Stelle noch einmal zurück nach den eingangs referierten Ansätzen der Mariologie aus jüngster Zeit. Lassen sie sich aus

dem Grundprinzip der Rahnerschen Mariologie herleiten? Rahner sagt „Maria ist die in vollkommenster Weise Erlöste.“ Befreiungstheologien und feministische Theologien sehen in Maria die Kündlerin der Befreiung. Erlösung – Befreiung, dies wären die Stichworte, die eine Gemeinsamkeit markieren könnten.

Bei Christa Mulack wurde deutlich, daß es ihr um eine Rückbesinnung auf Symbole der Befreiung und Selbstbestimmung geht, daß sie insbesondere die Frauen auffordert, sich auf ihr eigentliches Wesen zu besinnen. Dieses Wesen wird – so Mulack – in der eigenen Seele gefunden, die Ursprung der in der Mariologie verwendeten Symbolik ist. Wo aber ist der Raum, diese Symbolik im geschichtlichen Dialog real werden zu lassen? Die Besinnung des Menschen auf sich selbst öffnet hier nicht zur Begegnung mit dem anderen, stellt den Menschen nicht vor das Geheimnis Gottes, sondern vor sich selbst. Einem religionsgeschichtlichen Zugang zu mariologischen Themen verschließt sich Rahner grundsätzlich nicht<sup>57</sup>. Neben der Forderung nach einer wissenschaftlich gesicherten Quellenforschung<sup>58</sup> bleibt aber mit Rahner die Betrachtung der mariologischen Themen von der christologischen und soteriologischen Aussageabsicht als Interpretationshintergrund her stets zu berücksichtigen<sup>59</sup>.

Eine ontologisch verankerte Realität des Gegenüber von Gott und Mensch wird nun auf der anderen Seite von Boff postuliert, wenn er die hypostatische Einheit mit einer göttlichen Person als höchsten Wesensvollzug des Menschen, als für jeden Menschen ausstehende Vollendung umschreibt. Hier könnte Erlösung jedoch verstanden werden als eine selbstverständliche Erfüllung des in der Offenheit der menschlichen Natur angelegten. Wo ist hier der Raum für freies Handeln zwischen Gott und Mensch? – Die von Boff in Wesensaussagen fundierte Unterscheidung von Mann und Frau, die Maria als Typus der erlösten *Frau* erscheinen lassen, liegt auch Rahner nicht ganz fern<sup>60</sup>. Allerdings scheint es bei ihm eher eine noch nicht überwundene traditionelle Auffassung zu sein, die gerade nicht als Fundament der Mariologie systematisch ausgearbeitet wird<sup>61</sup>. Abgesehen von Randbemerkungen, zeigt der Gesamtentwurf, daß Maria primär als erlöster *Mensch* und sekundär als weiblicher Mensch gedeutet wird, was soteriologisch angemessen erscheint.

Ohne behaupten zu wollen, daß die Rahnersche Mariologie grundsätzlich adäquate Antwort auf die genannten Entwürfe sein kann, scheint sie doch deren Defizit im Bereich der Soteriologie zu vermeiden. Ausgangs-



punkt ist für Rahner der für die sich im geschichtlichen Dialog ereignende Selbstmitteilung Gottes offene Mensch. An Maria kann Rahner zeigen, wie Selbstmitteilung Gottes ganz bei einem Menschen ankommt und ganz angenommen wird im Lebensvollzug bis in den Tod hinein und so Vollendung bis in die leibliche Verklärung findet. Diese vollkommene Erlösung wird jedoch weder in Rückbesinnung auf das eigene Wesen (vgl. Mulack) noch als natürliche Konsequenz daraus (vgl. Boff) gefunden; sie ist vielmehr freies Gnadengeschenk. So sehr sich in Maria das realisiert, was Bestimmung und Verheißung des Menschen ist, so wenig ist dies doch für jeden einzelnen Menschen ableitbar oder gar einklagbar. „Gott teilt auch hier seine Gaben in dem Maße zu, das ihm gefällt, und die freie Souveränität seiner Liebe bewirkt von Gott selbst aus (und nicht nur vom Grad der Mitwirkung des Menschen her) einen Unterschied in dem Maß, in dem jeder die Gabe des Geistes empfängt. Es hat also schon von daher seine absolute Berechtigung, von einer Erlösung ‚in vollkommener Weise‘ zu sprechen. Es ist aber noch folgendes zu beachten: es gibt offensichtlich auch ein größeres und geringeres Maß an Vollkommenheit der Erlösung hinsichtlich der geschichtlichen Greifbarkeit, mit der sie geschieht, man denke an diejenigen, die die Rechtfertigung durch die Taufe erhalten haben oder ihr Bekenntnis durch ihr Martyrium besiegelt haben, im Vergleich zu denjenigen, bei denen einerseits die Gnade nicht dieselbe deutliche geschichtliche Greifbarkeit erlangt hat und bei denen wir andererseits doch noch hoffen, daß sie das Heil gefunden haben. Es gibt also sowohl hinsichtlich des Maßes an innerer Gnade als auch hinsichtlich der geschichtlichen Greifbarkeit des Erbarmens Gottes Unterschiede in der erlösenden und heiligenden Tat der Liebe Gottes am Menschen.“<sup>62</sup>

So umfaßt die göttliche Prädestination das ganze Menschengeschlecht: Jesus Christus ist prädestiniert zur Einheit mit dem göttlichen Logos, zur unendlichen Liebe zu dem Gott, den er aus dem Wesen der hypostatischen Union als den unendlich zu liebenden in einzigartiger Weise zu erfassen vermag. Maria ist prädestiniert, der Erlösung des Menschen Einlaß zu gewähren in die menschliche Natur. Ihr Leben bleibt bestimmt von diesem Ja bis hin zum Leiden unter dem Kreuz. Zugleich sind uns auch ihr Suchen, ihre Zweifel, ihr Unverständnis in der Begleitung des Lebens ihres Sohnes überliefert, Momente, die die immer neue Ausschau nach der dem eigenen Leben gegebenen Bestimmung notwendig werden lassen.

Der Blick auf Maria kann zweierlei deutlich machen: Wir erkennen, wie jedem Menschen sein Maß an Gnade zukommt, mit dem er auf seinen

Weg geschickt ist, seiner Aufgabe gerecht zu werden. Diese Bestimmung ist nicht verdient, durch Vorleistung erworben, kann auch nicht eingefordert werden. Sie ist freies Geschenk Gottes. Dies aber verurteilt den Menschen gerade nicht zur Passivität des Ausgeliefertseins an einen Willkürgott, sondern fordert zur aktiven Annahme der je eigenen Bestimmung. Das Ja zum Anruf Gottes weiß darum, daß der von Gott vorgegebene Weg von seiner Gnade begleitet wird, auch da, wo dies nicht mehr spürbar ist für den Menschen.

Zugleich zeigt der Blick auf Maria aber auch die Möglichkeit des vollkommenen Gelingens von Vorherbestimmung, Annahme dieser Bestimmung im Lebensvollzug und Vollendung in allen Dimensionen. Aus dem Wissen der gnadenhaften Zueignung dieser Vollendung an Maria kann sie in dieser Weise auch verehrt und geliebt werden, insofern in ihr die Ankunft Gottes beim Menschen für den Menschen erkennbar wird.

### *Anmerkungen*

- 1 Leonardo Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Düsseldorf<sup>2</sup> 1987.
- 2 Ebd. 20 ff.
- 3 Ebd. 20.
- 4 Ebd. 107.
- 5 Ebd. 107.
- 6 Ebd. 106.
- 7 Ebd. 195 ff.
- 8 Diese Sicht ist u. a. vorgezeichnet im Schlußdokument der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla von 1979, wenn darin Maria als Vorbild für den kirchlichen Dienst in Lateinamerika beschrieben wird und dies im Abschnitt über die Sendung der Frau in der Kirche aufgegriffen wird; in: *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft* (Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, 13.2.1979), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8); nn. 282 ff. u. nn. 841 ff.
- 9 Christa Mulack, *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*, Zürich 1985.
- 10 Ebd. 14.
- 11 Christa Mulack, *Schaut mich an*, in: *Ich sehe dich in tausend Bildern: Maria*, hg. von Publik-Forum, Freiburg 1990, 35-39.
- 12 Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* (Bd. 1-16), Einsiedeln u. a. 1954 ff.: *Die Unbefleckte Empfängnis* (1954), in: *SzTh 1* (1954) 223-237. *Zum Sinn des Assumpta Dogmas* (1951), in: *SzTh 1* (1954) 239-252. *Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und unsere Frömmigkeit* (1954), in: *SzTh 3* (1959) 155-167. *Virginitas in partu* (1960), in: *SzTh 4* (1960) 175-205. *Maria und das christliche Bild der Frau* (1975), in: *SzTh 13* (1978) 353-360. *Jungfräulichkeit Marias* (1976), in: *SzTh 13* (1978) 361-377. *Mut zur Marienverehrung* (1983), in: *SzTh 16* (1984) 321-335.
- 13 Klaus Riesenhuber, *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner* (QD 60), Freiburg u. a. 1973.

- 14 Eine Zusammenstellung des Materials findet sich bei Karl H. Neufeld, Zur Mariologie Karl Rahners – Materialien und Grundlinien, Zeitschrift für Katholische Theologie 109 (1987), 431-439. Er ordnet die Mariologie Rahners Theologie der personalen Heilsvmittlung zu. Dabei macht er zugleich auf die Probleme einer möglichen Herausgabe des noch unveröffentlichten Materials aufmerksam.
- 15 Karl Rahner, Mariologie (Unveröffentlichtes Manuskript), Innsbruck 1959. Ein zentraler Abschnitt daraus wurde in französischer Sprache publiziert: Karl Rahner, Le principe fondamental de la théologie mariale, in: Recherches de Science Religieuse 42 (1954), 481-522.
- 16 Karl Barth, Ad Limina Apostolorum, Zürich 1967, 63, zitiert nach K. Riesenhuber, Maria (s. Anm. 13) 13. Riesenhuber zeigt allerdings, daß Barth trotz der Achtung vor Rahners Werk von seinen theologischen Überzeugungen her eine Mariologie ablehnt.
- 17 Zu den Hintergründen vgl. K. H. Neufeld, Zur Mariologie (s. Anm. 14), 432 ff.
- 18 Karl Rahner, Zur konziliaren Mariologie, in: Stimmen der Zeit Bd. 174 (1964), 87-101. 93 f.
- 19 Maria – Bild der Frau (s. Anm. 12) 360, ebenso 355.
- 20 Vgl. Art. „Dogmenentwicklung“, in: LThK/III, 457-463; und: Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: SzTh 1 (1954), 49-90.
- 21 Mariologie (s. Anm. 15) 46; Frage der Dogmenentwicklung (s. Anm. 20) 75.
- 22 Unbefleckte Empfängnis (s. Anm. 12) 223 f.
- 23 Ebd. 226.
- 24 Mariologie (s. Anm. 15) 350 f.
- 25 Karl Rahner, Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt, in: K. S. Frank u. a., Zum Thema Jungfrauengeburt, Stuttgart 1970, 121-158; 136.
- 26 Ebd. 139 f.
- 27 Virginitas in partu (s. Anm. 12) 201.
- 28 Ebd. 192.
- 29 Ebd. 205.
- 30 Unbefleckte Empfängnis (s. Anm. 12) 224.
- 31 Ebd. 232.
- 32 Unbefleckte Empfängnis und Frömmigkeit (s. Anm. 12) 157.
- 33 Unbefleckte Empfängnis (s. Anm. 12) 234.
- 34 Unbefleckte Empfängnis und Frömmigkeit (s. Anm. 12) 158.
- 35 Ebd. 163.
- 36 Assumpta-Dogma (s. Anm. 12) 241.
- 37 Mariologie (s. Anm. 15) 190.
- 38 Mariologie (s. Anm. 15) 193.
- 39 Mariologie (s. Anm. 15) 273-298.
- 40 Mariologie (s. Anm. 15) 245.
- 41 Unbefleckte Empfängnis (s. Anm. 12) 229, Mariologie (s. Anm. 15) 377.
- 42 Vgl. hierzu: Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1984, 113-121; und Art. „Erbsünde“, in: HThTL/II, 155-164.
- 43 Grundkurs (s. Anm. 42) 119.
- 44 Karl Rahner, Theologie der Freiheit, in: SzTh 6 (1965), 215-237, 220, s. auch: Klaus Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg 1974, 169.
- 45 Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstag, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974), 77-92, 83.
- 46 Mariologie (s. Anm. 15), 374 f.
- 47 Grundkurs (s. Anm. 42) 216.
- 48 Ebd. 278.
- 49 Mariologie (s. Anm. 15) 185 f.

- 50 Grundkurs (s. Anm. 42) 424-427.
- 51 Mariologie (s. Anm. 15) 274.
- 52 Mariologie (s. Anm. 15) 262.
- 53 Mariologie (s. Anm. 15) 390, 452 ff.
- 54 Mariologie (s. Anm. 15) 307 ff.
- 55 Mariologie (s. Anm. 15) 391.
- 56 Mariologie (s. Anm. 15) 466.
- 57 Marienverehrung (s. Anm. 12) 322 f.: „Wenn jemand sagen wollte (wie man tatsächlich oft gesagt hat), daß in der Marienverehrung der Kult von Muttergottheiten der vorchristlichen Religionen weitergewirkt hat, so sollte man das, richtig besehen, gar nicht als Vorwurf gegen die Marienverehrung lesen. So etwas beweist höchstens die doch herrliche Tatsache, daß das Christentum keine menschliche Dimension und Erfahrung in seiner Religiosität ausläßt, daß es keine Berührungsängste hat, nicht meint, die Erhabenheit seines gnadenhaften Gottesverhältnisses werde gefährdet, wenn der christliche Existenzvollzug irdisch, sinnlich, blutvoll wird und in ihm sich auch alles das ausdrückt, was zum Menschen gehört.“
- 58 Vgl. hierzu die Kritik an Christa Mulack durch Elisabeth Gössmann, Mariologische Thesen in der Feministischen Theologie. Darstellung und Kritik, in: E. Gössmann / D. R. Bauer (Hg.), Maria für alle Frauen oder über allen Frauen? Freiburg 1989, 168-179.
- 59 Jungfrauengeburt (s. Anm. 25) 128.
- 60 Jungfräulichkeit Marias (S. Anm. 12) 358: „Bedenkt man dabei, daß er ein Mann war, dann ließe sich wohl unbeschadet der einmaligen Bedeutung Jesu für beide Geschlechter sagen, daß Maria in gleicher Weise das reine Bild der Frau in ihrem Verhältnis zu Gott darstellt, wie es Jesus als Mann für den Mann als solchen ist.“
- 61 Vgl. die Untersuchung zum Frauenbild Karl Rahners durch Herlinde Pissarek-Hudelest, „Die Frau ist der Frau aufgegeben“. Die Entwicklung des Frauenbildes bei Karl Rahner, in: R. Jost / U. Kubera, Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder, Freiburg 1993, 159-192. Sie zeichnet die Entwicklung von Rahners Denken zu diesem Thema nach und benennt die Probleme. Es bleibt als kennzeichnend zu erwähnen, daß Rahner gerade in seinen letzten Veröffentlichungen die Behandlung der Frauenfrage als Aufgabe den Theologinnen zuspricht; vgl. Maria – Bild der Frau (s. Anm. 12) 360.
- 62 Mariologie (s. Anm. 15) 374 f.