

DER HISTORISCHE ANSATZ DER HIMMELFAHRT CHRISTI

Gerhard Lohfink

A. Die Schwierigkeiten aus der neutestamentlichen Überlieferung:

Was stellen wir uns eigentlich vor, wenn wir an die Himmelfahrt Christi denken? Ist es nicht, wenn auch individuell abgewandelt, das Bild von der Himmelfahrt, das uns Lukas in der Apg gezeichnet hat? Damit scheint ein recht eindeutiger Komplex dessen, was Himmelfahrt Christi ist, gegeben zu sein. Das wird durch die Inhalte des Festes Christi Himmelfahrt noch verstärkt, das in der Form, in welcher wir es heute feiern, eben eindeutig Lukas heranzieht¹.

Aber schon wenn wir die Geschichte dieses Festes untersuchten, ließe sich zeigen, daß der Inhalt des Festes nicht immer genau mit unserem heutigen Festinhalt identisch war². Das geht wohl darauf zurück, daß der Befund der neutestamentischen Überlieferung über die Himmelfahrt Christi gar nicht so eindeutig ist, wie er zunächst aussieht. Wir stehen vor der schwerwiegenden Tatsache, daß nur Lukas in der Apg einen Bericht über eine »Himmelfahrt Christi vor den Augen der Jünger« gibt, daß die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller die Vorstellung einer sichtbaren Himmelfahrt Christi überhaupt nicht zu kennen scheinen, und daß Johannes die Himmelfahrt für den Ostertag andeutet.

(1) Identität von Auferstehung und Himmelfahrt bei Paulus:

In den paulinischen Hauptbriefen (1 Th; 2 Th; Gal; 1 Kor; 2 Kor; Röm) wird eine Himmelfahrt Christi niemals *eigens* erwähnt. Das gibt es erst in den Gefangenschaftsbriefen: Eph 1, 20 wird gesagt, ‚der Vater habe Christus zu seiner Rechten in den Himmel hingesezt‘ und Eph 4, 10 heißt es: »Der da hinabstieg, er ist derselbe, der hinaufgestiegen ist über alle Himmel«. Das Ergebnis der hier benannten Vorgänge ist das Sitzen zur Rechten des Vaters, das Leben Christi in der himmlischen Verklärung, und es entsteht die Frage, ob der Vorgang, der dahin führt, bei Paulus nicht einfachhin mit der Auferstehung Christi identisch ist. Zum Erweise dieser Identität seien hier die wichtigsten Stellen in drei Gruppen behandelt:

(a) *Aussagen, die nur von der Auferstehung handeln:* In der Paradosis von 1 Kor 15 ist von einer Himmelfahrt Christi nicht ausdrücklich die Rede. Das Kerygma nennt nur Tod, Begräbnis, Auferweckung, Erscheinungen, —

¹ Selbst noch im Evangelium, das aus Markus 16, 14—20 genommen ist. Dieses Markusstück ist von Lukas abhängig.

² Vgl. dazu G. KRETSCHMAR »Himmelfahrt und Pfingsten« ZKG Bd. LXVI, III S. 209 ff.

und diese Erscheinungen werden nicht so aufgezählt, als sei Christus dem Paulus in einer von den früheren Erscheinungen verschiedener Seinsweise erschienen.

In einer der ältesten Formeln des Neuen Testaments, die Paulus 1 Th 1, 10 überliefert, heißt es: »zu dienen Gott, dem lebendigen und wahren, und zu erwarten seinen Sohn aus den Himmeln, den er erweckt hat aus den Toten, Jesus, der uns errettet aus dem kommenden Zorngericht«. Die »Erwartung des Kyrios Jesus vom Himmel auf Grund seiner Auferstehung« ist Hauptbestandteil des Glaubens der Urgemeinde. Man kann geradezu sagen: »Er ist auferstanden, das heißt, er kommt vom Himmel«³. Röm 8, 34 beweist, daß Paulus, wenn er von der Auferstehung Christi redet, das Sitzen zur Rechten unmittelbar assoziiert. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man bedenkt, wie leicht im neutestamentlichen Griechisch das Partizip an die Stelle eines Substantives treten kann. So läßt sich übersetzen: »Christus Jesus, der Gestorbene, besser noch: der Auferstandene, der zur Rechten Gottes ist . . . «

Derselbe Vorstellungshintergrund findet sich im Kol 3, 1 ff: »Wenn ihr also mit Christus auferweckt seid, so suchet was droben ist, wo Christus zur Rechten des Vaters sitzt.« Diese Paränese setzt das Leben des Christen mit dem Leben Christi parallel. Genau ausgebaut hieße diese Parallele: Christus ist auferweckt und sitzt so droben zur Rechten des Vaters. Suchet daher auch ihr, die ihr in Ihm auferweckt seid, dieses Droben⁴. Ebenso wichtig wie solche Texte ist die Terminologie, in der Paulus die Seinsweise des Auferstandenen beschreibt: Christus wird von ihm sehr häufig als der Kyrios bezeichnet. Dabei meint Kyrios zunächst den Auferstandenen. Als Kyrios aber thront Christus immer auch zur Rechten des Vaters⁵. Einen Jesus, der auferweckt wäre, aber noch nicht Kyrios ist, kennt Paulus nicht. Die Einheit des Kyriostitels bildet ein wichtiges Argument für das Fehlen einer eigenen Himmelfahrtsvorstellung jenseits der Auferstehungsaussage.

Ein ähnliches Argument liefert der Begriff des »Lebens« (ζωή), der in der paulinischen Theologie der Auferstehung einen wichtigen Platz einnimmt. Wir finden ihn zB. 2 Kor 13, 4: Christus »wurde zwar gekreuzigt aus Schwachheit, *lebt* aber aus der Kraft Gottes«. Genauso wird auch in 2 Kor 4, 10; Röm 5, 10; Röm 6, 8 ff, ferner indirekt in Röm 8, 11; 1 Kor 15, 22; Kol 2, 13 das Leben des Auferstandenen seinem Tode schlechthin

³ H. Traub ThWNT 5, 524, 4 ff.

⁴ Dasselbe Schema, hier als Verbindung zwischen der Auferstehung Jesu und einem Erbe, das in den Himmeln hinterlegt ist, in 1 Pt 1, 3f. (1 Pt weist ja sehr starke Berührungspunkte mit paulinischer Theologie auf!).

⁵ Vgl. Phil 2, 9 ff! Ferner Apg 2, 34 ff. und die Verbindung dieser Stelle zu Ps 110, 1!

gegenübergestellt. Dieses »Leben« des Auferstandenen ist in seiner ganzen Breite gesehen, von seinem Woher aus dem Tode bis zu seinem Wohin zur Rechten des Vaters. So kann Paulus in Eph 2, 5 die *eine* Aussage: »Gott . . . hat uns, die wir tot waren, mit Christus zusammen lebendig gemacht« entfalten zu den *beiden* Aussagen: »er hat uns mit-auferweckt und mit in die Himmel versetzt in Christus Jesus«⁶.

Das Leben des Auferstandenen läßt sich als ein Leben in »Kraft« (*δύναμις*) benennen. Auf der einen Seite ist *δύναμις* Wesensaussage für den erhöhten Christus, insofern er in aller Machtfülle zur Rechten Gottes sitzt, denn Christus, so sagt schon die synoptische Tradition (Mk 13,26 parr), und so sagt auch Paulus (2 Th 1, 7), wird in seiner Macht bei der Parusie sichtbar werden. Andererseits besitzt schon der Auferstandene diese *δύναμις*: Er ist ja durch die »Kraft« des Vaters auferweckt (1 Kor 6, 14; 2 Kor 13,4; Eph 1,19f; vgl. 1 Kor 15,43) und lebt nun als Auferstandener in dieser Kraft (*ἡ δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* Phil 3,10). Paulus folgt hier ganz der Theologie, die er bereits vorfindet. Das ergibt sich besonders aus Röm 1,3f, wo Paulus eine formelhafte Wendung benutzt, die sehr altertümliche Christologie bietet: »sein Sohn, geboren aus dem Samen Davids dem Fleische nach, eingesetzt als Sohn Gottes in Macht dem Geiste der Heiligkeit nach seit (auf Grund von) der Auferstehung von den Toten«. Der christlichen Theologie vom Sohne Gottes lag zu Beginn, wie hier sichtbar wird, ein heilsgeschichtlicher Sohnesbegriff zugrunde, aus dem der akzentuierte metaphysische Sohnesbegriff später erst nach und nach expliziert werden mußte. Dieser heilsgeschichtliche Begriff vom Sohne Gottes, hier mit *δριστηίς* verbunden, ist mit der Vorstellung verknüpft, daß Jesus durch die Auferstehung als Sohn Gottes mit allen Herrschaftsrechten inthronisiert wird. Dazu hat wohl die Verwendung von Ps 2 (vgl. Apg 13,33) entscheidend beigetragen. Inthronisation aber zielt auf den Endpunkt der Himmelfahrt, auf das Sitzen zur Rechten des Vaters. In unserem Zusammenhange ist es nun gerade wichtig, daß Paulus diesen neuen Zustand Christi auf die Auferstehung, nicht aber auf eine besondere Himmelfahrt zurückführt. Ob man das *ἐκ* nun mehr zeitlich mit »seit« oder mehr kausal mit »auf Grund von« übersetzt, ändert nichts an diesem Tatbestand.

Wie das Leben des Auferstandenen ein Leben in »Kraft« ist, so ist es auch ein Leben in »Herrlichkeit« (*δόξα*). Dabei ist die *δόξα* Christi genau wie seine *δύναμις* ursprünglich Aussage für Gott Vater, die auf Christus übertragen wurde. Sie ist vor allem Aussage für den erhöhten Herrn zur Rechten des Vaters, denn sie wird wie die *δύναμις* bei der

⁶ Vgl. H. Schlier »Der Brief an die Eph« Düsseldorf 1957, S. 109ff.

Parusie erscheinen (Phil 3,20; Tt 2,13; Kol 3,4; 1 Pt 4,13; Mk 10,37; Mk 13,26 parr). Christus ist einfach der κύριος τῆς δόξης (1 Kor 2,8). Diese δόξα aber hat Christus durch die Auferstehung, denn seine Auferstehung ist gewirkt »durch die δόξα des Vaters« (Röm 6,4), und dabei steht eben die Vorstellung — wie auch bei der δύναμις Gottes — im Hintergrund, daß das Bewirkende auch verliehen wird. Paulus kann sich einen Auferstehungsleib gar nicht anders vorstellen als einen Leib in δόξα, wie das 15. Kap. des 1 Kor beweist. Und so kann er in Röm 8,17 anstatt: »damit wir, wie wir mit (Christus) leiden, auch mitauferstehen werden« — wie es Eph 2,5 heißt — auch einfach sagen: »damit wir, wie wir mit ihm leiden, auch mitverherrlicht sein werden«.

Gerade von der inneren Einheit der Begriffe κύριος, ζωή, δόξα und δύναμις wird deutlich, daß Christus als Auferstandener schon alles das ist, was ihm als dem Erhöhten zugeschrieben wird.

(b) *Aussagen, in denen Auferstehung und Himmelfahrt hintereinander genannt werden:* Eph 2,5 war bereits erwähnt worden: Das Auferwecktsein und in die Himmel Versetztsein ist offensichtlich nur Entfaltung des *einen* Lebens des Auferstandenen. Wir dürfen deshalb vermuten, daß in Eph 1,20, wo von der Macht Gottes die Rede ist, »mit der er am Werke war in Christus, als er Ihn von den Toten auferweckte und Ihn setzte zu seiner Rechten in den Himmeln« der gleiche, innige Zusammenhang besteht. »Von den Toten« bis zu »seiner Rechten in die Himmel«, das ist schließlich nur terminus a quo und terminus ad quem einer einzigen großen Bewegung, die aus der Macht Gottes hervorgeht⁷.

Ob in dem altchristlichen Hymnus, den Paulus in 1 Tim 3,16 zitiert, überhaupt zwischen Auferstehung und Aufnahme in den Himmel geschieden wird, ist sehr fraglich. Es heißt dort:

»Der geoffenbart wurde im Fleische,
gerechtfertigt wurde im Geiste,
erschieden ist vor den Engeln,
verkündet wurde unter den Völkern,
geglaubt wurde in der Welt,
aufgenommen wurde in Herrlichkeit«

Das »gerechtfertigt im Geiste« meint an sich die Auferstehung. (Vgl. Röm 8,11; 1 Pt 3,18 und den Begriff des »σῶμα πνευματικόν«). Aber in dieser frühesten Stufe urchristlicher Verkündigung ist die Auferstehung Christi von der Erhöhung zur Rechten des Vaters überhaupt nicht zu trennen. Das beweisen die beiden Stellen im Neuen Testament, in denen in ähnlichen Zusammenhängen von der Rolle des πνεῦμα im Leben des

⁷ Ähnliches gilt von 1 Pt 3,21f.

auferstandenen Christus die Rede ist: Röm 1, 4, wo die »Einsetzung gemäß dem Geiste der Heiligkeit« »aus der Auferstehung der Toten« erfolgt und Apg 2, 33, wo Petrus sagt: »Zur Rechten Gottes also erhöht, hat er die Verheißung des heiligen Geistes empfangen vom Vater« . . . Wie immer Lukas an dieser Stelle im Sinne seiner eigenen Theologie die Akzente setzt: fest steht doch, daß er bewußt in der Petrusrede eine ältere Vorstellung verwendet, die besagt, Christus sei durch den Geist zur Rechten Gottes erhöht worden. Man wird also das »gerechtfertigt im Geiste« kaum gegen das »aufgenommen in Herrlichkeit« am Ende des Zitates ausspielen dürfen.

Es ist ja auch zu bedenken, daß es dem hymnischen Stile nicht eigen ist, Geschehnisse in streng logischer Abfolge zu schildern, etwa: Inkarnation — Auferstehung — Erscheinungen — Mission (?) — Himmelfahrt. Der Hymnus spricht vielmehr in immer neuen Variationen vom gleichen Thema, hier dem erhöhten Christus, der unter dem Gegensatzpaar irdisch-himmlisch immer wieder vor Augen geführt wird.

Noch klarer spräche 1 Tim 3, 16 für eine Identifikation von Auferstehung und Himmelfahrt, wenn es richtig ist, daß in diesem Hymnus ein alt-orientalisches Thronbesteigungszeremoniell im Hintergrund steht, das sich aus Erhöhung — Präsentation bzw. Proklamation — Inthronisation zusammensetzt⁸.

(c) *Aussagen, die nur von der Himmelfahrt (Erhöhung) handeln:* Hier kann man wohl schon Röm 8, 17 anführen. Aber die beiden Hauptstellen bei Paulus sind Phil 2, 9 und Eph 4, 8ff. Die Stelle im Phil spricht zunächst von der Präexistenz Christi, dann von Menschwerdung und Tod. Durch ein *διό* mit der Erniedrigung verknüpft, schließt sich die Erhöhung (*ὑπερύψωσεν*) an, die vor allem als Namensverleihung gesehen wird. Nun ist für Paulus der Tod Jesu ohne seine Auferstehung nicht zu denken. Beides gehört zusammen und es gibt kaum eine Stelle, wo vom Tode Jesu die Rede ist, ohne daß seine Auferstehung hinzutritt. Das muß man sich vor Augen halten, um zu spüren, wie hier die Erhöhung einfach an die Stelle der Auferstehung getreten ist, nicht um sie zu verdrängen, sondern um sie mitauszusagen. Das eigentliche Stichwort, um das es in dem ganzen Zusammenhang geht, ist die *ταπεινοφροσύνη* beziehungsweise das *ἐταπεινώσεν*, das mit dem *ὑπερύψωσεν* beantwortet wird. So ist die Erhöhung Christi als Gegensatz gefaßt zu seiner Erniedrigung, die mit der Inkarnation einsetzt.

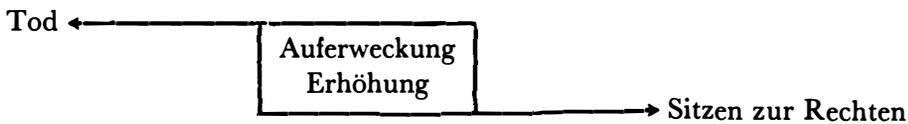
Die gleiche Gegenüberstellung findet sich in Eph 4, 8ff: »Dieses ‚er stieg hinauf‘, was besagt es anderes, als daß er auch hinabstieg zu den Niederun-

⁸ J. Jeremias »Die Briefe des Tim und Tt« NTD Göttingen 1947, S. 20 ff.

gen der Erde? Der hinabstieg, er ist derselbe, der auch ‚hinaufstieg‘ über alle Himmel, auf daß er das All erfülle«. Auch hier wird die Himmelfahrt der Inkarnation gegenübergestellt. Wir können schließen, daß beim Reden von der Auferstehung eher der Tod als Gegensatz gesehen wird, beim Reden von der Erhöhung oder der Himmelfahrt jedoch eher die Menschwerdung⁹. Letzten Endes aber ist das nur eine Erweiterung des heilsgeschichtlichen Blickes, denn der Tod Christi *ist* Erniedrigung, und die Auferstehung Christi *ist* für Paulus Erhöhung.

Wenn wir das bisher Gesagte überblicken — es sind wohl alle Stellen angeführt, die für unsere Frage einigermaßen von Bedeutung sind — so ist ersichtlich, daß es für Paulus keine Erhöhung oder Himmelfahrt gibt, die nicht mit der Auferstehung zusammenfiel. In den Hauptbriefen redet Paulus überhaupt nur von der Auferstehung, eine eigene Himmelfahrts-terminologie findet sich erst in den Gefangenschaftsbriefen¹⁰.

Aber wenn Paulus von der Auferstehung spricht, ist die Erhöhung sachlich immer schon mitgegeben. Daher kommt die Rede von der Auferstehung ohne eine eigene Zufügung der Himmelfahrt aus. Andererseits ist es aber auch möglich, einfach die Auferstehung auszulassen und nur von der Erhöhung zu reden. Wenn schließlich Auferstehung und Himmelfahrt nebeneinandergestellt sind, so handelt es sich deutlich um Teilaspekte desselben Vorganges. Wenn man hier überhaupt trennen will, so kann man höchstens sagen, daß Auferstehung wie Erhöhung dasselbe Ereignis meinen, Auferstehung aber mehr im Hinblick auf den terminus a quo, Erhöhung jedoch mehr im Hinblick auf den terminus ad quem dieses Ereignisses:



Von einer eigenen Himmelfahrt, die sich nach schon vollendeter Auferstehung vor den Jüngern abgespielt habe, finden wir bei Paulus keine Spur¹¹.

⁹ Dafür spricht übrigens auch 1 Tim 3, 16, wo ja zu Anfang von der Inkarnation, der Offenbarung im Fleische, die Rede ist.

¹⁰ Das heißt natürlich nicht, daß die Erhöhungsvorstellungen jünger seien als das Auferstehungskerygma. Wie das Traditionsgut in Röm 1 und den Reden der Apg zeigt, hat auch die Erhöhungstheologie ihre Geschichte.

¹¹ Daß es sowohl von der objektiven, wie auch von der subjektiven Seite gar keine Schwierigkeiten macht, Auferstehung und Himmelfahrt zu identifizieren, kann uns unsere heutige Eschatologie zeigen: Wir sprechen von der Auferstehung des Fleisches, aber nie von unserer Himmelfahrt. Das tun wir nur in der Mariologie, aber konsequenterweise reden wir dann bei Maria nur von ihrer Aufnahme in den Himmel, niemals aber von ihrer Auferweckung.

(2) *Die Erscheinung des Erhöhten im Matthäusevangelium:*

Dem Befund der Paulusbriefe entspricht die Vorstellung, die der Verfasser des Matthäusevangeliums hat. Aus den Worten, die Christus auf dem Berge in Galiläa an die elf Jünger richtet, läßt sich gut ersehen, welche Stellung Christus jetzt innehat.

Mit einem der gewaltigsten Worte des Evangeliums (*J. Schmid*) beginnt der Spruch Jesu: »Gegeben ist mir alle Macht im Himmel und auf Erden«. Aus dem Begriff der Macht selbst läßt sich die Stellung Christi nicht eindeutig ableiten, denn es ist nicht *δύναμις*, sondern *ἐξουσία* gebraucht, und dieser Begriff ist auch schon auf den historischen Jesus anwendbar, vgl. Mk 2, 10; Mk 3, 15; Mt 7, 29; Lk 4, 36. Aber immerhin, »diese Vollmacht erscheint in die Grenzen seiner irdischen Berufsaufgabe gebunden«¹². Hier aber ist nun von einer absoluten Macht die Rede, die Himmel und Erde in gleicher Weise umspannt.

Was eigentlich hinter diesem Wort steht, wird erst deutlich, wenn man sieht, daß sich dieses Jesuswort auf Dan 7, 14 bezieht¹³.

Dort ist von der Inthronisation des Menschensohnes (vgl. V. 9 u. 13) und von der Übertragung der ewigen Herrschaft an ihn die Rede: »Und gegeben ward ihm Macht (*καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία*) und Ehre und Reich und alle Völker und Stämme und Zungen dienen ihm, seine Macht ist ewige Macht, die nicht vergeht, sein Reich wird nicht zerstört«.

Selbst wenn man von der Ähnlichkeit des Klanges (*ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία*) und der anschließenden Universalitätsbezeichnung dieser Herrschaft absieht, so macht es schon der Umstand, daß sich Jesus auch sonst im Matthäusevangelium auf Dan 7, 13ff bezieht (Mt 24, 30!), sehr wahrscheinlich, daß hier die Rede ist von der Erfüllung dessen, was der Prophet dort geschaut hat.

Die Selbstoffenbarung Jesu vor den Elf in Galiläa, wie sie das Matthäusevangelium schildert, soll den Jüngern klarmachen, daß Jesus nun zur Rechten des Vaters thront, und daß ihm vom Vater die endgültige Herrschaft über die gesamte Schöpfung übertragen wurde. Jesus, wie er hier erscheint, ist kein anderer als der schon erhöhte Herr. Erst von da aus bekommen auch der Missionsauftrag und die Verheißung des ‚bei den Jüngern Sein‘ ihren Sinn:

¹² *W. Foerster* ThWNT II, 565, 36f.

¹³ Besonders *E. Lohmeyer* hat den Bezug von Mt 28, 18 ff. auf atl. Erwartung stark herausgearbeitet.

Vgl. *Lohmeyer/Schmauch*, »Das Ev des Mt« Göttingen ² 1958. Wir übernehmen von *E. Lohmeyer* die Beziehung zu Dan 7, 14 und die notwendige Folgerung, daß hier Christus als der Inthronisierte spricht. Vgl. bes. S. 416 Anm. 3.

Die Universalität des Auftrags erfließt aus der Machtstellung Christi zur Rechten des Vaters.

Die Verheißung aber wird nur ermöglicht durch die Erhöhung. Wir haben im Matthäusevangelium noch keine Geisttheologie. Aber diese letzte Verheißung steht an ihrer Stelle. Johanneisch formuliert würde der letzte Satz des Evangeliums lauten: ‚Und ich bin bei euch in dem Geiste, den ich senden werde, bis zum Ende der Welt‘. Solches Dasein im innersten Innern des Menschen — bei Johannes und Paulus als Dasein im Geiste verstanden — setzt in der neutestamentlichen Theologie die Erhöhung voraus¹⁴.

Das Ereignis, von dem Jesus in dem ἐδόθη μοι spricht, meint also die Erhöhung. Damit ist freilich die Auferstehung nicht auf einen Punkt, der vorher liegt, verschoben, sondern sie ist mitgemeint, ganz in die Erhöhung aufgehend.

So steht nicht nur fest, daß im Matthäusevangelium von keiner sichtbaren Himmelfahrt Christi berichtet wird, vielmehr, indem sich der auferstandene Christus in Galiläa auch schon als der Erhöhte manifestiert, scheint die Möglichkeit einer späteren Himmelfahrt überhaupt ausgeschlossen zu sein.

(3) *Die sichtbare Himmelfahrt nach 40 Tagen in der Apg:*

Wenn wir zurückblicken, besonders auf die Behutsamkeit, mit der das jenseitige Leben Christi bei Paulus und Matthäus ausgesagt wird, so wollen uns die Bilder, die Lukas liefert, und an die wir uns so gewöhnt haben, befremdlich erscheinen.

Der auferstandene Jesus wandert mit zwei Jüngern nach Emmaus, mit allen Jüngern zum Ölberg, er ißt mit ihnen, er läßt sich »vierzig Tage lang von ihnen sehen und redet über das Reich Gottes« (Apg 1, 3), er ist bei ihnen »ein- und ausgegangen bis zu dem Tage, an dem er emporgehoben wurde« aus ihrer Mitte. (Apg 1, 21f).

Dieses Emporgehobenwerden spielt sich vor den Blicken der Jünger ab, die ihm nachschauen, bis ihn eine Wolke ihren Augen entzieht. Damit sind nach Lukas die Erscheinungen des Auferstandenen vor der jungen Gemeinde abgeschlossen. Die Auffahrt selbst fand auf dem Ölberg statt (Apg 1, 12), also an einem ganz genau determinierbaren Ort. Genauso

¹⁴ Auf eine etwas andere, sehr schöne Weise versucht *Lohmeyer* zu zeigen, inwiefern das »Seht ich bin bei euch« auf den schon erhöhten Christus hinweist (S. 421 f.): »Bei euch sein« ist atl. und in diesem Sinne nimmt Christus als erhöhter Kyrios die Rede des atl. Kyrios, nämlich Jahwes wieder auf: »Ich bin da, ich bin gegenwärtig«. (Vgl. hinni Is 52, 6 oder »Ich selbst werde mit dir sein« Ex 3, 12. Schließlich bedeutet wohl auch JHWH selbst: Der da ist, der gegenwärtig ist.)

hätte sich auch die Zeit genau bestimmen lassen. Lukas gibt sie, vielleicht mit einer symbolisch abgerundeten Zahl, mit 40 Tagen nach Ostern an (Apg 1,3)¹⁵.

Wenn also gemäß Lukas Christus 40 Tage nach seiner Auferstehung *vor den Augen der Jünger* in den Himmel aufgefahren ist, so scheint das mit der Auffassung der Paulusbriefe und des Matthäusevangeliums einfachhin im Widerspruch zu stehen.

(4) *Die Himmelfahrt Jesu am Ostertage bei Johannes:*

Noch verwirrender wird das Bild, wenn wir auf das Johannesevangelium blicken: Dort findet sich die am weitesten durchgeführte Erhöhungstheologie des gesamten Neuen Testaments. Schon die Vielzahl der Begriffe und ihre Häufigkeit setzt in Erstaunen: ἀναβαίνειν, ὑπάγειν, πορεύεσθαι, ἔρχεσθαι, ἀπέρχεσθαι, ἀφιέναι, μεταβαίνειν, ὑψωθῆναι, δόξασθῆναι. Uns interessiert aber vorläufig besonders das 20. Kapitel des Evangeliums, wo eine eigenartige Szene geschildert wird: Maria Magdalena sucht Jesus. Sie erkennt ihn in dem vermeintlichen Gärtner, wie dieser sie bei ihrem Namen nennt. Sie wendet sich ihm zu mit dem Worte: »Meister«, so daß Jesus zu ihr sagt: »Laß mich los!« (oder »Rühre mich nicht an!«) »Denn noch bin ich nicht aufgefahren zum Vater. Geh aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott«. Maria geht und richtet diese Worte Jesu den Jüngern aus. Und wie am Abend alle versammelt sind, erscheint Jesus in ihrer Mitte.

Dieser Auftrag Jesu an Maria Magdalena, daß sie den Jüngern von der Himmelfahrt berichte, hat ja wohl nur einen Sinn, wenn Jesus selber am Abend diesen Bericht nicht mehr geben kann, weil er schon in den Himmel aufgefahren ist.

Aber der eigentliche Hinweis darauf, daß Jesus seinen Jüngern am Abend als der Erhöhte, als der zum Vater Aufgefahrene erscheint, liegt in der Geistmitteilung. Denn Jesus haucht seine Jünger an und spricht:

¹⁵ Auf die Frage, inwieweit die Terminangabe der Apg mit dem Bericht des Lk ev übereinstimmt, brauchen wir nicht näher einzugehen. Am wahrscheinlichsten ist noch die Auffassung, daß Lk in seinem Ev die Himmelfahrt nicht für den Abend des Ostertages berichten will, sondern nur einen sehr zusammengedrängten und daher etwas mißverständlichen Bericht gibt, den er zu Beginn der Apg »in einigen wesentlichen Punkten ergänzt«. J. Schmid »Das Ev nach Lk«, Regensburg⁸ 1955 S. 361.

Anders H. Conzelmann »Die Mitte der Zeit« Tübingen 1954 S. 79 u. S. 117 Anm. 2, welcher Lk 24,50-53 wegen der Ortsangabe für die Himmelfahrt (ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν, — dagegen Apg 1,12: ὑπέστρεψαν ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου ἑλαιῶνος) für eine spätere Zufügung hält. Aber hier hat Conzelmann Lk 19,29 nicht genau beachtet: ἦγγισεν εἰς Βηθφαγή καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἑλαιῶν. Lk stellt sich Ölberg und Bethanien als unmittelbar beieinanderliegend vor!

»Empfanget heiligen Geist.« Das ist nach der Theologie des ganzen Evangeliums nur möglich, wenn Jesus bereits erhöht ist. In 7,37f. wird berichtet, wie er bei dem Feste in den Ruf ausbricht: »Wenn einer dürstet, komme er zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt«¹⁶. Der Evangelist erläutert dieses schwierige Wort, indem er hinzufügt: »Dies aber sagte er von dem Geiste, den jene empfangen sollten, die an ihn glaubten. Denn noch gab es keinen Geist, weil Jesus noch nicht verherrlicht war.«

Ihre Entfaltung findet diese Erhöhungs- und Geisttheologie jedoch erst in den Abschiedsreden. Dort sagt Jesus immer wieder, daß er nun zum Vater gehe (14,12; 14,28; 16,5; 16,28; 17,11; 17,13), daß er aber gerade durch diesen seinen Weggang die Geistsendung ermöglichen werde: »Es ist gut für euch, daß ich weggehe, denn wenn ich nicht wegginge, würde der Beistand nicht zu euch kommen. Wenn ich aber gehe, werde ich ihn euch senden« (16,7; vgl. auch 14,16; 14,26; 15,26).

Im Kommen des Heiligen Geistes wird Jesus selber zu seinen Jüngern zurückkehren, denn es ist sein Geist, den er senden wird (14,18). Dann wird die Trauer der Jünger abgelöst werden von der Freude (14,28; 16,20ff.; 17,13), weil der Geist die Freude, die dann zwischen dem Vater und dem Sohne ist, weitergeben kann. Dann wird den Jüngern auch der Friede zuteil werden (14,27f.; 16,33), der freilich nicht der Friede ist, wie die Welt ihn gibt. Dann wird auch erst das wahre Bittgebet an den Vater möglich werden (15,16; 16,23f.), weil die Jünger dann durch den Geist »im Namen Jesu« den Vater bitten können.

Wie Jesus am Abend des Ostertages im Saale erscheint, wird all das Wirklichkeit, was er in den Abschiedsreden über das Kommen des Heiligen Geistes gesagt hatte. Zumindest klingt diese Wirklichkeit an. Das einfache: »Da kam Jesus« (20,19) erinnert an sein Wort: »Ich gehe und komme zu euch« (14,28). Der Satz: »Da freuten sich die Jünger, daß sie den Herrn sahen« (20) erinnert an Jesu Wort: »Ich werde euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen« (16,22). Auch der zweimalige Friedenswunsch des Auferstandenen (19; 21) läßt sich nur dann in seiner Tiefe begreifen, wenn man 14,27 behalten hat: »Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch.« In dem einfachen »Empfanget heiligen Geist« (22) wird schließlich dies alles zusammengefaßt und erreicht seinen tiefsten Sinn: Jesus tut zum ersten Male das, wovon in den Kapiteln 13—17 so oft verheißungsvoll die Rede war. Sicherlich — diese sich anbahnende Erfüllung der Abschiedsreden ist sehr kurz und schlicht dargestellt, aber entspricht das nicht dem Stil des Evangelisten, der uns oft

¹⁶ So übersetzt *W. Thüsing* in seiner umsichtigen und eingehenden Untersuchung »Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium« Münster 1960, S. 160. Wir können über das Problem von Jh 7,37f hinweggehen, da es uns nur auf Vers 39 ankommt.

mit einer Andeutung oder einer Anspielung dem eigenen Nachsinnen überläßt — und ist nicht die Stille und Schlichtheit der ganzen Szene wiederum die Erfüllung eines Wortes Jesu: »An jenem Tage werdet ihr mich nichts mehr fragen« (16,23), »der Geist der Wahrheit wird euch in alle Wahrheit einführen« (16,13)?

Wir brauchen nicht anzunehmen, mit dieser Szene habe sich schon alles verwirklicht, was Jesus in den Abschiedsreden verheißen hat. Jesus meinte ja die Zeit bis zu seiner Wiederkunft. Aber was Jesus damals verheiß, bahnt sich jetzt an, es wird den gläubigen Jüngern bereits greifbar, und all dies ist möglich, weil Jesus als der Erhöhte unter ihnen ist.

Andererseits ist zu bedenken, daß Jesus am Morgen zu Maria Magdalena gesagt hatte: »Noch bin ich nicht aufgefahren zum Vater«. Daraus ergibt sich, daß Johannes die Auffahrt Christi zum Vater für den Lauf des Ostertages voraussetzt.

Es ist an der Zeit, daß wir uns wieder an unsere Fragestellung erinnern: Es geht um den historischen Ansatz der Himmelfahrt. Läßt sich im irdischen Bereich eine genaue Raum-Zeitstelle angeben, von der aus die Himmelfahrt einsetzte?

Nach den Paulusbriefen und nach dem Matthäusevangelium scheint es einen solchen historischen Ansatz überhaupt nicht zu geben. Nach dem Bericht des Lukas in der Apg scheint es ihn sehr wohl zu geben: Nach ungefähr 40 Tagen auf dem Ölberg vor den Augen der Jünger. Nach dem Johannesevangelium wiederum wird er in einer sehr verhüllten Weise für den Ostertag angedeutet. Die neutestamentliche Überlieferung scheint also in dieser Frage eine sehr uneinheitliche Meinung zu haben. Wie kommen wir aus diesen Schwierigkeiten heraus?

B. Lösungsversuche

Es wird gut sein, zunächst kurz auf die Lösungen einzugehen, die bisher vorgeschlagen worden sind¹⁷. Wie glaubte man bisher, die Einheit für so verschiedene Aussagen zu finden?

¹⁷ Wahrscheinlich wäre eine historische Untersuchung der Himmelfahrtsvorstellungen vom 2. Jahrh. an hochinteressant. Eine solche Untersuchung würde beleuchten, wie man in den ersten Jahrhunderten das NT las, sie würde aber auch Kategorien liefern, daß wir in der Polarität zwischen theologischer Aussage und Vorstellungsschema, in dem diese Aussage gemacht wird, deutlicher scheiden könnten. Denn die Schwierigkeiten liegen ja gerade darin, daß wir nie genau wissen, wo die Grenze zwischen theologischer Aussage und Vorstellungsschema verläuft. Durch das Kennenlernen aller bisherigen Vorstellungsschemata ließe sich dieser Grenze asymptotisch näherkommen. In unserer Untersuchung gehen wir ja auch nach dieser Methode voran, aber nur im Bezug auf die ntl. Überlieferung. Wir müssen versuchen, die verschiedenen Aussagen dieser Überlieferung einander gegenüberzustellen und durch Vergleich und Scheidung ihre wahre Einheit herauszufinden.

(1) *Harmonisierung, die Unterschiede innerhalb der neutestamentlichen Theologie vernachlässigend:*

Eine erste Art, die Uneinheitlichkeit der neutestamentlichen Aussagen über die Himmelfahrt Christi zu lösen, liegt in einer einfachen Harmonisierung aller Aussagen. Die Himmelfahrt habe gemäß Lukas nach 40 Tagen stattgefunden. Die Theologie der Paulusbriefe und des Matthäusevangeliums taucht überhaupt nicht als Problem auf. Daß nach Johannes die Himmelfahrt schon vor der abendlichen Erscheinung liegt, wird ebenfalls gar nicht gesehen oder aber mit apologetischer Beweismethode abgelehnt¹⁸. Mit dieser Auffassung ist meistens verknüpft, daß Jesus, so wie er den Jüngern erscheint, zwar auferstanden und verklärt, aber noch nicht in den Himmel aufgefahren ist. Dadurch wird die Zeit vor der Himmelfahrt notwendig zu einem gewissen Zwischenzustand. Man kann die Frage diskutieren, wo sich Jesus während der Zeit aufhält, in der er nicht erscheint. Es wird ein imaginärer Ort vorausgesetzt, der mit dem Orte, wohin Christus auffährt, nicht identisch ist. Zitieren wir gleich Thomas, dem fast alle Dogmatiker, soweit sie eigene Ausführungen über die Himmelfahrt haben, folgen: »Incognitum autem est, quibus in locis intermedio tempore corporaliter esset, cum hoc scriptura non tradat«. (S. th. III, 55; 3 ad 2) Das will besagen: Wir kennen zwar diesen Ort nicht, aber es muß einen solchen Ort geben. Was aber wird eigentlich durch die Himmelfahrt an Christus verändert?

Thomas bemerkt dazu: »Per hoc, quod Christus ascendit in caelum, nihil ei accrevit quantum ad ea quae sunt de essentia gloriae, sive secundum corpus, sive secundum animam«. Das einzige, was sich für Christus ändert, ist vielmehr die ‚decentia loci‘, »quod est ad bene esse gloriae«. Das heißt, Christus erreicht durch die Himmelfahrt den Ort, der seiner Verklärung angemessen ist. (S. th. III, 57; 1 ad 2).

Damit hat Thomas, von der Voraussetzung ausgehend, daß Christus erst nach 40 Tagen aufgefahren sei, das Problem in einer sauberen Weise weitergedacht. Aber diese Voraussetzung ist nicht die Meinung des NT und zudem bleibt auch der Lösungsversuch von Thomas unbefriedigend¹⁹.

Die Versuche der einfachen Harmonisierung haben einen gemeinsamen Hintergrund: Sie gehen davon aus, daß alle neutestamentlichen Schriftsteller auf gleicher Ebene reden. Folglich sucht man auch eine Vorstellungseinheit, die auf ein und derselben Ebene liegt. Das ist aber nicht

¹⁸ Typisch hierfür etwa der Aufsatz von U. Holzmeister in ZKTh 55 S. 44 ff, der im übrigen aber eine gute Zusammenstellung frühchristlicher Meinungen über den Zeitpunkt der Himmelfahrt liefert.

¹⁹ Zur biblischen und metaphysischen Auseinandersetzung vgl. Anm. 36.

ohne weiteres erlaubt. Es besteht nicht nur ein Unterschied zwischen den Ebenen, auf denen Johannes und die Synoptiker das Christusgeschehen darstellen, sondern auch schon die Synoptiker *untereinander* unterscheiden sich in ihren theologischen Konzeptionen ganz beträchtlich.

Wir werden daher die neutestamentliche Aussageeinheit über die Himmelfahrt weder auf der theologischen Ebene des Paulus noch auf der des Lukas oder des Johannesevangeliums finden, sondern auf einer Ebene, die quer zu diesen steht, sie aber alle integriert. Daß diese tiefere Einheit existiert, glauben wir, weil der Heilige Geist ihr tiefster Grund ist. Vollkommen erreichen werden wir sie in theologischem Bemühen freilich nie.

(2) *Ausscheidung des lukanischen Berichtes:*

Eine zweite Art, zur Einheit der neutestamentlichen Aussage zu kommen, besteht einfach darin, die Identität von Auferstehung und Erhöhung im ursprünglichen Kerygma zu betonen und die lukanischen Himmelfahrtsberichte zu eliminieren: Die anfängliche Einheit von Auferstehung und Erhöhung, wie man sie noch bei Paulus finden könne, sei bald verfälscht worden, indem man grob materialistische Erscheinungen des Auferstandenen eingeführt habe, die praktisch auf eine zeitweilige Rückkehr Jesu ins irdische Leben hinausliefen. Das wiederum habe schließlich die *Legende* von der Himmelfahrt Christi notwendig gemacht²⁰.

Das Richtige an solchen Auffassungen ist sicher die starke Betonung der Jenseitigkeit der Erhöhung. Der Fehler liegt in der Ausscheidung der Erscheinungsberichte, besonders des lukanischen Himmelfahrtsberichtes. Durch Übergehen und Auslassen ist noch nie die wahre Einheit gefunden worden. Wir müssen daran festhalten, daß die Jünger, wie es Lukas berichtet, Jesus zum Himmel auffahren sahen. Es gibt keine echten Gründe gegen die Historizität dieses Berichtes in seiner Grundsubstanz.

(3) *Die Lösung von P. Benoit:*

Einen entscheidenden Schritt auf dem Wege zu einer Lösung geht *P. Benoit*²¹. Nachdem er klar die Verschiedenheit zwischen den Aussagen der Apg und des übrigen Neuen Testaments betont hat, führt er den Begriff der Erhöhung als eines rein jenseitigen Geschehens ein, den er in Unterschied setzt zur Himmelfahrt als der Manifestation dieses jenseiti-

²⁰ Vgl. etwa *R. Bultmann* in »Geschichte der synopt. Tradition« S. 310; »Theologie des NT« 1953 S. 46; »Urgemeinde« in *RGG*³ V, 1409 oder auch *H. Grass* »Ostergeschehen und Osterberichte« 1962 S. 45—50; 319f.

²¹ »L'ascension« in *RB* 56 S. 161—203. Vgl. auch den Artikel »Himmelfahrt« in »Bibellexikon« Einsiedeln 1956 Sp. 714—719.

gen Geschehens im irdischen Bereich. Johannes denke bei seiner Andeutung der Erhöhung für den Ostertag nur an ein rein jenseitiges Geschehen, an den Eintritt Christi in die Herrlichkeit des Vaters, jedem Erleben der Jünger unzugänglich. Lukas hingegen habe ein wirklich historisches Ereignis vor Augen, ein Erlebnis der Jünger, das für sie die Erscheinungen Christi beendet habe und in dem ihnen Christus manifestiert habe, was schon seit dem Ostertag Wirklichkeit ist: daß er seinen Ort im Himmel habe. Alle übrigen neutestamentlichen Schriftsteller ständen auf der Seite des Johannes. Sie alle sprächen von dem jenseitigen Ereignis der Rückkehr zum Vater, des Durchschreitens der Himmel, des Sitzens zur Rechten Gottes.

Das Wichtigste an der Lösung von *Benoit* ist erstens die Einsicht, daß Auferstehung und Erhöhung zum Vater nahezu identisch seien. Er spricht von »einer einzigen Flugbahn, die ihn aus der Welt der Toten in die Welt der Lebenden, aus dieser in die göttliche Welt geführt hat« (S. 196).

Noch wichtiger aber erscheint zweitens die Unterscheidung zwischen jenseitigem Geschehen und Manifestation dieses Geschehens im irdischen Bereich. Wir werden uns später zu zeigen bemühen, daß diese Unterscheidung sowohl vom Neuen Testament her als auch von metaphysischen Voraussetzungen her gefordert wird. *Benoit* gebührt, so weit ich sehe, das Verdienst, die Unterscheidung zum ersten Male für die Himmelfahrt Christi angewandt zu haben.

Bedenken erweckt jedoch die Annahme, Johannes rede *nur* von dem jenseitigen Ereignis der Erhöhung und Lukas rede *nur* von einer diesseitigen Manifestation. Stimmt diese Behauptung wirklich? Es scheint widersprüchlich zu sein, wenn *Benoit* auf der einen Seite sagt, Johannes berichte nur das rein jenseitige Ereignis der Erhöhung, auf der anderen Seite jedoch ausdrücklich die Frage nach dem genauen Datum dieser Erhöhung stellt. (S. 196) Nach dem Datum eines rein jenseitigen Ereignisses zu fragen, müßte Unbehagen verursachen. Aber *Benoit* wird ja vom Johannesevangelium selber zu dieser Frage genötigt, denn nach Johannes liegt doch anscheinend der Zeitpunkt für die Erhöhung zwischen der Erscheinung an Maria Magdalena und der Erscheinung am Abend. Dieser Umstand macht skeptisch gegenüber der Behauptung, Johannes berichte *nur* das rein jenseitige Ereignis.

Und wie ist es bei Lukas? Beachten wir, daß Lukas gemäß der Auffassung von *Benoit* zunächst einmal nur die sichtbare Beendigung der Erscheinungen, den Abschied Christi von seinen Jüngern darstellen will. Diese sichtbare Auffahrt stehe natürlich in einer Verbindung zur Erhöhung,

denn die Himmelfahrt setze die Erhöhung voraus. Aber Lukas wolle auf keinen Fall die — ja unsichtbare — Erhöhung berichten²².

In Wirklichkeit hat Lukas mit seinem Bericht nichts anderes im Sinn, als das Ereignis der Erhöhung, das auch Johannes und die Paulusbriefe meinen. Dies möge im folgenden aus der lukanischen Theologie der Himmelfahrt deutlich werden:

(a) *Himmelfahrt als Einleitung der Parusie*: Erhöhung und Parusie scheinen uns heute in einer unendlichen Entfernung voneinander zu liegen. Das ist nicht immer so gewesen. Bedenken wir nur, daß für die junge Gemeinde alle Ereignisse nach dem Tode Christi die Möglichkeit in sich trugen, nicht nur eine vorläufige Erscheinung des Erhöhten, sondern *die* endgültige Erscheinung zu sein. Selbst im Johannesevangelium beobachten wir noch ein eigenartiges Schillern zwischen der Wiederkunft Christi nach Ostern und seiner Wiederkunft zur Parusie: »Ich gehe hin und komme wieder zu Euch« (14,28). »Nur noch eine kleine Weile und ihr seht mich nicht mehr und wieder eine kleine Weile und ihr werdet mich wieder sehen« (16,16). »Wenn ich gegangen bin und euch einen Platz bereitet habe, dann werde ich wiederum kommen und euch zu mir holen« (14,3).

So wie das Evangelium absichtlich die Polarität zwischen dem eigenen Kommen Jesu und der Sendung des Geistes bestehen läßt, so löst es auch diese polare Spannung zwischen Wiederkunft nach Ostern und Wiederkunft zur Parusie nicht auf²³.

Weiterhin: Es wurde schon früher auf die kerygmatische Formel aus 1 Th 1,10 hingewiesen, die vielleicht eine der ältesten Formeln des Neuen Testaments ist: »... zu erwarten seinen Sohn aus den Himmeln, den er erweckt hat von den Toten«. Jesus wird auf Grund seiner Auferstehung, auf Grund seiner Erhöhung vom Himmel her erwartet. Man konnte sich den Erhöhten nicht statisch im Himmel vorstellen, wie wir dies heute tun. Gerade weil Christus der Erhöhte ist, ist er der, welcher sich schon anschickt wiederzukommen.

Wir haben auch schon gezeigt, daß die Qualitätsaussagen der $\delta\acute{\epsilon}\xi\alpha$ und der $\delta\acute{\omicron}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ in gleicher Weise für den erhöhten Herrn wie für den Herrn der Parusie gelten. Erhöhung und Parusie sind im Neuen Testament eng miteinander verbunden: In der Parusie wird sich offenbaren, was in der Erhöhung geschehen ist.

²² Das scheint vordergründig richtig. Auch wir zeigen unten, daß bei Lk alles innerhalb der Manifestation verbleibt. Aber Benoit übersieht vollkommen, daß in einer Manifestation das Manifestierte in seiner Eigentlichkeit immer mitgegeben ist.

²³ Vgl. H. J. Cadbury »Acts and Eschatology« in »The background of the New Testament and its eschatology« Cambridge 1956 S. 301.

Wir finden nun diese enge Verbundenheit mit der Parusie auch in der lukanischen Himmelfahrtstheologie: Schon die Wolke aus Apg 1,9 wird von manchen Exegeten auf die Parusie bezogen, wo Christus ja auf den Wolken des Himmels erscheinen wird. Auf die eschatologische Bedeutung von Apg 1,6 müssen wir später noch eingehen. Nach der Himmelfahrt endlich sagen die *angeli interpretes*: »Dieser Jesus, der von euch weg aufgenommen wurde in den Himmel, wird so wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel fahren sehen«.

Daß also auch bei Lukas das Geschehen der Himmelfahrt theologisch ganz eindeutig mit der Parusie verbunden ist, ist ein Beweis dafür, daß es sich bei ihm um *die* Erhöhung handelt, die wir auch sonst im Neuen Testament antreffen.

(b) *Himmelfahrt als rückläufige Bewegung zur Inkarnation*: Während der typische Gegensatz zur Auferstehung der Tod ist (vgl. Röm 4,25; Röm 8,34; 1 Kor 15,3; 2 Kor 5,15; 2 Kor 13,4; 1 Pt 3,18; Mk 10,34 parr), ist der Gegensatz zur Erhöhung die Fleischwerdung. Wir finden dieses Gegensatzpaar: Abstieg — Aufstieg immer wieder in der neutestamentlichen Theologie:

„Christus erschienen — Christus auferweckt und verherrlicht“ (1 Pt 1,20f.).

„Erschienen im Fleische — aufgenommen in Herrlichkeit“ (1 Tim 3,16).

„Er hat sich erniedrigt — Gott hat Ihn erhöht“ (Phil 2,5 ff.).

»Das ‚er stieg hinauf‘, was heißt es anderes, als daß er auch hinabstieg in die untersten Teile der Erde? Der hinabgestiegen ist, er ist derselbe, der auch ‚heraufgestiegen ist‘ über alle Himmel« (Eph 4,8).

»Keiner ist aufgestiegen in den Himmel als der, welcher aus dem Himmel herabgestiegen ist: der Menschensohn« (Jh 3,13).

Das ganze Johannesevangelium ist zwischen diese beiden großen Bewegungen des Abstieges und der Erhöhung gestellt. Am Anfang steht der Prolog und am Ende nimmt die Erhöhungstheologie in den Abschiedsreden einen immer größeren Raum ein. Diese Erhöhungstheologie findet ihre Erfüllung in der Szene 20,19—23.

Beachten wir nun, daß Lukas sein Evangelium beginnt mit der Verkündigung der wunderbaren Empfängnis Mariens, vorbereitet durch die parallele Verkündigung an Zacharias, und daß er es enden läßt mit der Himmelfahrt²⁴. Diese wird dann zu Beginn der Apg noch einmal aufgenommen und genauer dargestellt. Für Lukas ist die wunderbare Empfängnis Mariens, die er schon in einer gewissen Formung vorfindet und dann bewußt an den Anfang seines Evangeliums stellt, nicht nur ein

²⁴ Selbst wenn 24,51b *καὶ ἀνεβήκετο εἰς τὸν οὐρανὸν* nicht ursprünglich sein sollte, vgl. dazu J. Schmid »Das Ev nach Lk« S. 363, so drückt doch das *διότι ἀπ' αὐτῶν* ganz klar das aus, was im ersten Kap. der Apg aufgenommen wird.

Bericht, der ihm willkommen war, weil er eine möglichst vollständige Darstellung des Lebens Jesu geben wollte, sondern er sieht darin das Ereignis, in dem Gott zur Erde herniedersteigt, indem er Mensch wird²⁵. So beginnt er sein Evangelium, und der Unterschied zum Prolog des Johannesevangeliums, in dem von Präexistenz und Fleischwerdung die Rede ist, scheint von der Intention her gesehen gar nicht so groß zu sein, wenn sich auch in der Art der Darstellung kaum ein größerer Unterschied denken läßt. Lukas drückt das, was er sagen will, nicht mit johanneischen Begriffen aus, sondern er benutzt ganz konkrete Erzähltraditionen.

Aber auch bei ihm ist das Leben Jesu zwischen die beiden Bewegungen der Menschwerdung und der Himmelfahrt gestellt. Dies ist wiederum ein Anhaltspunkt dafür, daß es sich bei der lukanischen Himmelfahrt um *die* Erhöhung handelt, die wir auch sonst im Neuen Testament antreffen.

(c) *Himmelfahrt als Voraussetzung der Geistsendung*: In der johanneischen Theologie ist die Erhöhung Christi Voraussetzung und Einleitung der Geistsendung. »Denn noch gab es keinen Geist, weil Jesus noch nicht verherrlicht war« (7, 39). »Denn wenn ich nicht gehen würde, würde der Beistand nicht zu Euch kommen« (16, 7). Das erste, was der erhöhte Herr den Seinen tut, ist die Spendung des Geistes. Was überhaupt Erhöhung ist, enthüllt sich erst in der Geistsendung. Denn durch die Geistsendung beginnt das neue »Leben« der Jünger, wird die Trauer von der Freude abgelöst, und wird das Bittgebet ermöglicht. All diese Gaben aber gehen auf das neue Verhältnis zurück, das der erhöhte Christus nun zum Vater hat.

Erhöhung als Einleitung der Geistsendung, das ist aber nicht nur ein johanneisches Thema. Wir finden diesen Zusammenhang auch im Eph — hier viel wichtiger, weil der Eph dem Lukasevangelium und der Apg noch nähersteht.

Der paränetische Teil des Briefes²⁶ beginnt im 4. Kap. mit der Aufforderung, die durch den *Geist* geschaffene Einheit des Leibes Christi zu wahren. In den Versen 7 ff. wird dieser Gedanke dahin gewendet, die Einheit des Geistes zu bewahren, obwohl Christus die Gnade in verschiedenem Maße verteilt habe. Daß aber Christus die Gnade nach seinem Maße gegeben habe, beweist Paulus mit einem Zitat aus dem Alten Testament:

»Er stieg hinauf zur Höhe und erbeutete Gefangene,
Er gab Gaben den Menschen« (Ps 68, 19).

²⁵ An sich ist natürlich Jungfrauengeburt und Präexistenz etwas völlig verschiedenes. Aber das hindert nicht, daß es dogmengeschichtlich sehr bald in engste Beziehung zueinander trat. Es ist zu bedenken, daß Lk die Lehre von der Präexistenz Christi bekannt sein mußte.

²⁶ Zur folgenden Textinterpretation vgl. besonders H. Schlier »Der Brief an die Eph« Düsseldorf 1957 S. 190 ff.

Der gegenüber dem TM und der LXX bei Paulus leicht veränderte Text redet ursprünglich von dem Triumphzug des Gottkönigs auf den Sionsberg. Nach altrabbinischer Tradition jedoch wurde er (auf Grund von Ex 19, 3) auf Moses bezogen, der auf dem Berg Sinai die Thora in Empfang genommen habe. Nach der Auffassung des Paulus aber bezieht sich dieser Text auf die Erhöhung Christi zum Vater und er beweist das in den Versen 9—10. Dann exegisiert er das ἔδωκεν (Vers 11): Durch sein Hinaufsteigen über alle Himmel hat Christus das All erfüllt, hat er gleichzeitig den Aufbau der Kirche grundgelegt (vgl. Eph 1,23), der sich in den Gaben manifestiert, welche der erhöhte Herr austeilt. Was sind diese Gaben? Nicht etwa Charismen im Sinne außerordentlicher Geistesgaben, wie sie 1 Kor 12 ff. beschrieben werden, sondern es sind Ämter zur Erbauung der Kirche. Daß aber diese Ämter ebenfalls im Geiste verwurzelt sind, ist für Paulus selbstverständlich. Es sei wiederum an 1 Kor 12 erinnert, wo auch die Apostel-, Lehrer- und Prophetengewalt zu den Geistesgaben gehört.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Paulus bereits eine urchristliche Exegese von Ps 68,19 vorlag, nach der gerade in Anlehnung an die rabbinische Tradition die Thora auf den Heiligen Geist umgedeutet wurde²⁷. Aber wie dem auch sei, wir haben in Eph 4 die Vorstellung, daß der erhöhte Christus die Geistesgaben austeilt, und zwar gerade auf Grund seiner Erhöhung, die ja nach dem Eph Erfüllen des Alls und der Kirche ist. Solche Erhöhungstheologie ist Lukas wohlbekannt. In der Apg 2, 32 f. sagt Petrus: »Zur Rechten Gottes erhöht, hat er die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater empfangen und hat diesen dann ausgegossen, wie ihr seht und hört«, das heißt Geistsendung wird erst möglich durch das, was an Christus selber in seiner Erhöhung geschieht. Diese Verknüpfung zwischen Erhöhung und Geistsendung finden wir aber auch unmittelbar bei der Himmelfahrt am Ende des Lukasevangeliums und am Anfang der Apg. In Lukas 24, 48 f. sagt Jesus zu den Aposteln: »Ich werde die Verheißung meines Vaters auf euch herabsenden. Ihr sollt in der Stadt bleiben, bis ihr angetan habt Kraft aus der Höhe«.

Ähnlich in Apg 1, 8: »Ihr werdet Kraft erhalten, indem der Heilige Geist auf Euch herabkommt und ihr werdet meine Zeugen sein«. Die Geistsendung selbst erfolgt dann in der Apg in möglichst engem Anschluß an die Himmelfahrt, nur getrennt durch eine erste Schilderung der Gemeinde und die Ergänzung der Apostel, die vor der Geistsendung notwendig ist, weil ja die »Zwölf« als »Zeugen der Auferstehung« auftreten sollen.

²⁷ Vgl. G. Kretschmar »Himmelfahrt und Pfingsten« S. 209 ff. Kretschmar liefert in seinem Aufsatz sowohl ikonographisches wie liturgiegeschichtliches Beweismaterial für die sehr alten Zusammenhänge zwischen Himmelfahrtstradition und der jüdischen Pentekoste.

So ist auch in der Darstellung des Lukas das johanneische »Wenn ich gehe, werde ich Ihn zu euch senden« (16,8) verwirklicht. Die Verknüpfung mit der Geistsendung ist das Charakteristischste der neutestamentlichen Erhöhungstheologie. Wenn wir auch dieses Kennzeichen bei der lukanischen Himmelfahrt antreffen, so ist das ein sicherer Beweis, daß diese Himmelfahrt mit der Erhöhung des übrigen Neuen Testaments in den Grundzügen identisch ist.

Es ging darum, was Lukas eigentlich mit seinem Himmelfahrtsbericht darstellen wollte. Man muß sich darüber klar sein, daß diese Frage der Identität mit der Erhöhungsvorstellung des übrigen Neuen Testaments nicht von der literarischen Form oder von anderen mehr äußerlichen Einzelheiten her gelöst werden kann, sondern allein durch einen Vergleich der theologischen Motive.

Das Verhältnis der Himmelfahrt zur Inkarnation, die Verbindung mit den Motiven der Geistsendung und der Parusie legen unbedingt nahe, daß Lukas *die* Erhöhung im Blick hat, die wir auch sonst im Neuen Testament finden. Er will nicht nur irgendeine Abschiedsvorstellung Jesu vor den Jüngern berichten, auch nicht irgendeine Manifestation, welche die schon längst geschehene Erhöhung noch einmal vor Augen führte, sondern *die* Erhöhung selbst²⁸.

Dies allein ist der Grund — um endlich wieder zum Ausgangspunkt zurückzukehren — warum wir die absolute Trennung *Benoits* in Manifestation bei Lukas und jenseitige Erhöhung im übrigen Neuen Testament für unzulässig halten.

C. Die modifizierte Einheit der neutestamentlichen Aussage von der erfahrenen Himmelfahrt:

Aus der aufmerksamen Betrachtung der bisherigen Lösungsversuche wird klar, wohin etwa der Weg geht, den wir einschlagen müssen, um zu einer echten Einheit zu kommen:

²⁸ In diesem Zusammenhang ist es interessant, wie ein inspirierter Autor in der 1. Hälfte des 2. Jahrh. *Lukas liest*. Nämlich der Verfasser des sog. »kanonischen Mksschlusses«, Mk 16, 9-20, der für seine Epitome über die Ereignisse nach der Auferstehung Mt, Jh und Lk benutzt. Die Abhängigkeit von Lk beweist bes. Vers 12f. Auch im Rahmen folgt er genau der lk Anordnung: Auferstehung, Erscheinungen, Abschiedsrede Jesu, Himmelfahrt; höchstwahrscheinlich hat er auch den terminus technicus ἀνελήμθη von Lk (Apg 1, 2; 1, 11; 1, 22). Daß er unter dem lk ἀνελήμθη die Erhöhung versteht, wird daraus ersichtlich, daß er es mit dem Sitzen zur Rechten des Vaters (Ps 110) verbindet. — Bei dem zusammenraffenden Stil der Epitome ist für die Himmelfahrt wohl der Termin der Apg und nicht ein Ostertermin vorausgesetzt. — Ob Lk schon so interpretiert wird, daß man aus seinem theologisch bedingten Erzählstil auf einen Zwischenzustand geschlossen hat — in Apokryphen ist das mehrfach zu beobachten — muß wohl eine offene Frage bleiben. Dafür spricht an sich die enge Verknüpfung von Vers 9: »ἀναστὰς ἐπάνη«. Dagegen spricht ἐφανερῶθη (16, 12; 16, 14), das,

Wir werden nicht nach einer Einheit suchen, die nur auf dem Wege literarischer Vereinfachung und Harmonisierung erreicht werden kann. Letzten Endes ist auch der Weg der liberalen Forschung, die den lukianischen Bericht nicht ernst nimmt, eine solche Vereinfachung. Die wahre Einheit der neutestamentlichen Aussage über die Himmelfahrt wird eine modifizierte Einheit sein müssen. Worin freilich die Einheit besteht und was ihre Modifikation ausmacht, muß nun erarbeitet werden.

Wichtige Leitidee ist dabei immer die Unterscheidung *Benoits* zwischen »jenseitigem Ereignis« und »Manifestation dieses Ereignisses«.

Wir werden freilich nicht mehr *einen* Teil der Himmelfahrtsaussagen des Neuen Testaments unter »jenseitiges Ereignis« und einen *anderen* Teil unter »Manifestation« subsumieren können. Wir werden diese Unterscheidung vielmehr mit ihrer *beiden* Gliedern für *jede* Himmelfahrtsaussage im Neuen Testament bereithalten müssen.

Fragen wir also zunächst nach der Einheit der neutestamentlichen Aussage und dann nach ihrer Modifikation:

(1) *Die Einheit*

Es geht noch immer um die Frage nach dem historischen Ansatzpunkt der Himmelfahrt. Läßt sich in unserem irdischen Bereich eine genaue Raum-Zeitstelle angeben, von der aus die Himmelfahrt einsetzte? Es sind drei sich widersprechende Aussagen vorhanden:

(aa) Himmelfahrt, nicht erfahren, sondern geglaubt²⁹ (Paulus)

(bb) Himmelfahrt, verhüllt erfahren, am Ostertage (Johannes)

(cc) Himmelfahrt, erfahren, nach etwa vierzig Tagen (Lukas).

Um zwischen diesen Aussagen zu einer Einheit zu kommen, sind zwei verschiedene Fragen zu lösen: Wie läßt sich eine nur geglaubte Erhöhung mit einer erfahrenen Himmelfahrt vereinbaren? Wie läßt sich zweitens innerhalb der erfahrenen Himmelfahrt der Ostertermin des Johannes mit dem viel späteren Termin der Apg vereinbaren?

(a) *Die Einheit zwischen geglaubter Erhöhung und erfahrener Himmelfahrt:*

Durch die literarische Struktur der Apg ergibt sich der eigenartige Umstand, daß uns das Neue Testament selber zu einer Verbindung dieser beiden Gegensätze verhilft. Denn diese gegensätzlichen Aussagen finden

insofern es Erscheinungsterminologie für Christus ist, im allgemeinen ein Erscheinen vom Himmel her voraussetzt. (Vgl. für die Inkarnation: 1 Tim 3, 16; 1 Pt 1, 20; 1 Jh 3, 8; für die Parusie: Mt 24, 30; Kol 3, 4; 1 Jh 2, 28).

²⁹ Das »nicht erfahren« ist hier fiktiv, es wird im folgenden korrigiert. Das »geglaubt« ist ungenau, weil natürlich auch die lk Himmelfahrt geglaubt wird. Ich fand zur deutlichen Abhebung des Sachverhaltes keine bessere Formulierung.

sich beide in der Apg vor und man kann fragen, wie Lukas selber die Einheit zwischen beiden Aussagen gesehen hat.

Auf der einen Seite finden wir im ersten Kapitel die Schilderung der Himmelfahrt Jesu vor den Augen der Jünger.

Auf der anderen Seite läßt sich nicht übersehen, daß auch jene Erhöhungsaussage, wie sie für Paulus kennzeichnend ist, in der Apg ihren Platz hat:

Zunächst einmal ist darauf hinzuweisen, daß in der Apg oft in einer Ausschließlichkeit und Absolutheit von der Auferstehung geredet wird, wie es etwa in 1 Kor 15 der Fall ist. Allein von der Auferstehung ist zum Beispiel die Rede in 2, 24; 3, 15; 4, 10 und 17, 3. Damit wäre freilich noch nicht viel bewiesen, wenn sich nicht Stellen fänden, in denen die wichtigsten Geschehnisse des Lebens Jesu aufgezählt würden, und in denen ganz klar die Auferstehung für die Erhöhung steht: Apg 4, 10; besonders aber 13, 26-41, wo auch von den Erscheinungen gesprochen wird, und endlich 10, 34-44. Diese letzte Stelle aus der Petrusrede im Hause des Kornelius kann geradezu als Abriß des Lebens Jesu bezeichnet werden. Es werden erwähnt: Verkündigung der Frohbotschaft, Salbung durch den Geist (Taufe), Heilungstaten, Kreuzigung, Auferweckung, Erscheinungen. Wie Petrus soweit gekommen ist, kommt der Heilige Geist auf die Umstehenden herab, so daß auch noch die Geistsendung Jesu zum Ausdruck gebracht ist. Eine besondere Erwähnung der Himmelfahrt findet sich jedoch nicht.

Wichtig ist dann die Pfingstrede des Petrus, in der es 2, 32f. heißt: »Diesen Jesus hat Gott auferstehen lassen, dessen sind wir alle Zeugen. Zur Rechten Gottes erhöht, hat er die Verheißung . . .« usw. Das ὑψωθεῖς ist mit οὐρανῷ angeschlossen, das in diesem Zusammenhang einen konsekutiv-koordinierenden Sinn hat und nach der Zwischenbemerkung des Zeugenseins zu dem Hauptthema, der Auferstehung, zurückführt³⁰. Wir wollen freilich die syntaktische Stellung eines Partizips nicht überbewerten. Wichtiger noch ist, daß hier ὑψωθεῖς und nicht etwa ἀναλημφθεῖς oder ἐπαρθεῖς verwandt wird, und daß das Erhöhtsein Christi anschließend durch Ps 110 verdeutlicht wird.

Fast derselbe Gedankengang und auch dasselbe Verbum findet sich 5, 30: »Der Gott unserer Väter hat Jesus auferweckt, den ihr ans Kreuz gehängt und umgebracht habt. Diesen hat Gott als Anführer und Retter zu seiner Rechten erhöht«. Der Begriff der »Rechten«³¹ zeigt ebenfalls eindeutig,

³⁰ Vgl. *Blass/Debrunner* 451, 1.

³¹ τῇ δεξιᾷ in 5, 31 und in 2, 33 ist wohl Dativ des Ortes (vgl. *Blass/Debrunner* 199), aber an sich auch instrumental auffaßbar. In unserem Zusammenhang würde das letztere nicht viel ändern.

daß es sich um die Erhöhungsvorstellung handelt, die wir bei Paulus gefunden haben. (Vgl. Röm 8,34; Eph 1,20; Kol 3,1).

Am wichtigsten ist schließlich 13,33. Denn dort wird die Auferstehung anhand von Ps 2,7 als Zeugung durch den Vater beschrieben. Damit ist eindeutig das alte Erhöhungskerygma beschworen, wo die Zeugung durch Gott ein Theologumenon der Inthronisationsvorstellung ist³².

Es mag vielleicht im ersten Augenblick befremden, daß wir in der Apg tatsächlich zwei verschiedene Auffassungen über die Himmelfahrt Christi vorfinden, aber es sei daran erinnert, daß uns Lukas in den Petrus- und Paulusreden eine bewußt altertümliche Christologie bietet.

Die Frage ist jetzt nur, worin Lukas die Einheit und Verbindung zwischen diesen beiden Vorstellungen erblickte. Denn, daß er bewußt zwei sich gegenseitig widersprechende Auffassungen zur selben Sache gebracht habe, ohne selbst den inneren Zusammenhang zu sehen, das anzunehmen ist ein Anachronismus³³. Solche Dialektik ist vielleicht in der Neuzeit möglich, nicht aber im frühen Christentum.

Tatsächlich hat Lukas zwischen beiden Vorstellungen keinen entscheidenden Gegensatz gesehen. Das Hauptmittel der lukanischen Theologie, um die Spannung zwischen einer geglaubten Erhöhung und der erfahrenen Himmelfahrt auszugleichen, ist die Anwendung des *Begriffes des »Zeugen«* (μαρτυς).

Zeuge der Auferstehung Christi, das ist ein Begriff, der in den Reden der Apg immer wieder auftaucht: 2,32; 3,15; 5,32; 10,41; vgl. ferner 1,8 und Lk 24,48.

Die geschichtlichen Grundlagen des Glaubens sollen damit unterstrichen werden. Die Auferstehung Christi wird so als Ereignis hervorgehoben, das von jedem Mythos geschieden ist. Damit man überhaupt Apostel sein kann, muß man »Zeuge der Auferstehung« gewesen sein. Was heißt das aber genau: »Zeuge der Auferstehung«? Den Vorgang der Auferstehung *selbst* hatte ja keiner gesehen. »Zeuge der Auferstehung« ist also eine Abkürzung für: Zeuge der Erscheinungen, in denen die Auferstehung Christi sichtbar geworden war. So heißt es Apg 10,40f.: »Diesen hat Gott am dritten Tage auferweckt und hat Ihn sichtbar werden lassen . . . uns, den vorher bestimmten Zeugen, die wir mit Ihm gegessen und getrunken haben nach seiner Auferstehung von den Toten«.

Aber die Apostel sind nicht nur Zeugen der Auferstehung, sondern Zeugen aller Ereignisse des Lebens Jesu: »Wir sind Zeugen für alles, was er getan

³² Zu Ps 2,7 im Erhöhungskerygma vgl. auch Hebr 1,5 und 5,5

³³ Andererseits kann man kaum annehmen, Lk habe selber von der Andersartigkeit der älteren Vorstellung nichts mehr gewußt. Dazu reflektiert er viel zu stark. Das haben gerade H. Conzelmann und E. Haenchen bewiesen.

hat im jüdischen Lande und in Jerusalem«. (10, 39) Endlich aber — und darauf kommt es uns hier an, sind sie auch *Zeugen seiner Erhöhung*. Lukas wendet den Zeugenbegriff auch für die Erhöhung zur Rechten des Vaters an und zeigt damit, daß er diese Erhöhung und die von ihm geschilderte Himmelfahrt in einer Linie sieht:

»Der Gott unserer Väter hat Jesus *aufgeweckt*, den ihr ans Kreuz gehängt und umgebracht habt. Diesen hat Gott als Anführer und Retter zu seiner Rechten *erhöht*, zu geben Umkehr für Israel und Verzeihung der Sünden. Und wir sind Zeugen *dieser Ereignisse* und der Heilige Geist, den Gott denen verliehen hat, die Ihm gehorsam sind« (5, 30 ff.).

„Diese Ereignisse“, das sind Auferstehung und vor allem Erhöhung³⁴. Ähnlich heißt es bei der Wahl eines Ersatzapostels für Judas: »Es muß also von den Männern, die mit uns zogen während der ganzen Zeit, in welcher der Herr Jesus bei uns ein und ausging, angefangen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tage, an dem er von uns weg emporgehoben wurde — einer von diesen muß mit uns zusammen Zeuge seiner Auferstehung werden« (1, 21 f.). Hier haben wir nun freilich eine Anspielung auf die im 1. Kap. geschilderte Himmelfahrt, aber wie Lukas diese in die Zeugenverkündigung einbezieht, so tut er es auch in 5, 30 ff. mit der Erhöhung zur Rechten des Vaters.

Damit ist klar, daß Lukas die Erhöhung zur Rechten des Vaters, so wie sie im Kerygma schon längst enthalten war, und wie wir sie bei Paulus vorfinden, für eine von Zeugen erfahrene Erhöhung hält. Daher sieht er zwischen dieser Erhöhung und der Himmelfahrt, wie er sie im 1. Kap. berichtet, gar keinen grundsätzlichen Unterschied, beides gehört zusammen, ja es ist dasselbe.

Wir stehen nun vor der Frage: Ist diese Auffassung des Lukas, daß die alte Erhöhungsaussage letzten Endes auf Zeugenschaft beruhe, richtig? Oder fragen wir besser nicht, ob sie richtig sei, sondern ob uns selbst die Richtigkeit dieser Auffassung einsichtig werden kann.

Bei der paulinischen Erhöhungsaussage war deutlich geworden, daß sie die Auferstehung mit der Erhöhung zur Rechten des Vaters identifiziert. Diese Identifikation zeigte sich dann auch bei der Erscheinung am Ende des Matthäusevangeliums, wo Christus als der erscheint, welcher längst alle Macht und Herrlichkeit zur Rechten des Vaters besitzt. Das bedeutet aber nun doch, daß Christus nicht nur als der Auferstandene von den

³⁴ Aus seiner Supposition, daß Erhöhung ein »fait purement theologique« sei, muß *Benoit* den Text so umdeuten, daß sich das Zeugensein der Jünger nur auf die Auferstehung bezieht, während die Erhöhung nur durch den Hl. Geist bezeugt wird (S. 165). Aber das steht nicht im Text! In Wirklichkeit sind Apostel und Geist jeweils zusammen Zeugen für die Auferstehung wie für die Erhöhung.

Jüngern erlebt und erfahren wird, sondern auch als der Erhöhte. *Wo der auferstandene Herr den Seinen erscheint, da erscheint er ihnen gleichzeitig immer schon als der Erhöhte.* Lukas wendet also mit vollem Recht den Zeugenbegriff auf die Erhöhungsaussage an.

Von hier aus gesehen wird der Satz von *Benoit*: »Die urchristliche Predigt hat niemals das Bedürfnis zu sagen, daß sie Jesus habe zum Himmel auf-fahren sehen« oder seine Feststellung, die Erhöhung sei im ursprünglichen Glauben ein »fait purement theologique« als Gegensatz zu dem »fait historique« der Himmelfahrt bei Lukas, sehr problematisch. Wenn schon die Erhöhung in der urchristlichen Predigt mit der Auferstehung identisch ist, *so ist sie genausoviel historisches Faktum wie auch die Auferstehung, nämlich in der Manifestation vor den Jüngern.*

Einen Unterschied freilich muß man sich vor Augen halten: Es ist nicht dasselbe, ob mir Christus als der Erhöhte erscheint, und ich so Zeuge seines Erhöht-seins werden kann, oder ob mir die Erhöhung selber in ihrem Prozeß manifest wird. Ist hier etwa doch der Punkt, welcher die Himmelfahrtsaussagen mit den älteren Erhöhungsaussagen unvereinbar macht?

Hierzu ist erstens zu sagen, daß ja auch die Auferstehung nicht als Prozeß erlebt wurde, sondern zunächst nur das Auferstanden-sein Christi. Trotzdem bezeugen die Apostel seine Auferstehung. Im Auferstandensein wird eben die Tatsache der Auferstehung manifest. So impliziert auch die Erfahrung des Erhöht-seins schon die Erhöhung selbst.

Zweitens: Wenn das Neue Testament Prozeß und Endterminus dieses Prozesses ganz selbstverständlich verbindet, wie es Lukas in dem Begriff »Zeuge der Auferstehung« tut, so hat das auch seinen metaphysischen Hintergrund.

Denn wir müssen ja doch die Selbstverständlichkeit, mit der wir gemäß unseren irdischen Abläufen Prozeß und ‚am Ende des Prozesses Angekommensein‘ oder scholastisch gesagt *glorificatio in fieri* und *glorificatio in facto esse* unterscheiden, für alle jenseitigen Abläufe und Vorgänge mit einem großen Fragezeichen versehen. Gibt es im himmlischen Bereich eine Wirklichkeit, die zunächst dynamischer Ablauf, dann aber zur Ruhe gekommenes Stehenbleiben ist? Ist die Auferstehung Christi zur Ruhe gekommen oder ist Christus nicht in alle Ewigkeit der Auferstehende, der den Tod in alle Ewigkeit besiegt? Ist die Inthronisation Christi zur Seite seines Vaters zu Ende oder wird er nicht in alle Ewigkeit in Kraft und Herrlichkeit eingesetzt, so daß seine Erhöhung nie an ihrem Ende ankommt? Hat Christus sein Opfer einmal vor dem Throne niedergelegt oder steht er nicht in alle Ewigkeit »wie ein Lamm, das geschlachtet ward« (Apk 5,6) vor dem Vater?

Ruhe und Bewegung, das sind zwei Begriffe, mit denen *wir* an die himmlische Wirklichkeit herantreten müssen, die dort jedoch nicht getrennt, sondern eine einzige Wirklichkeit sind; wenn dann diese himmlische Wirklichkeit zur Erde hin manifest wird, so wird sie bald statisch als Ruhe, bald dynamisch als Bewegung erfahren werden.

Christus kann also, wenn er vor den Jüngern erschien, bald als der Erhöhte, bald als der, welcher sich in der Bewegung des Erhöht-werdens befindet, erfahren worden sein. Beides ist eine Differenz, die in der Erfahrung — freilich insofern sie von Christus bewirkt wird — begründet liegt. Beide, je verschiedenen Erfahrungen wurzeln aber in der *einen* himmlischen Wirklichkeit des erhöhten Herrn, und dort ist der Unterschied zwischen glorificatio in fieri und in facto esse in einer höheren Einheit aufgehoben.

Wir können abschließend sagen: Der Einheitsgrund zwischen der Erhöhungsaussage und der Aussage der »Himmelfahrt vor Zeugen« liegt im verkärten Herrn selbst. Beide Aussageweisen müssen letzten Endes auf die Erfahrung der Erscheinungen nach Ostern reduziert werden. Wenn die Aussageweise bald dynamischer, bald statischer Natur ist, so kommt das von der Teilbarkeit der menschlichen Erfahrung, die durch die Endlichkeit der irdischen Erkenntnis notwendig bedingt ist.

Für unsere eigentliche Frage nach dem historischen Ansatzpunkt der Himmelfahrt bedeutet dies nun, daß wir nicht nur bei Johannes oder bei Lukas einen historischen Ansatzpunkt für die Himmelfahrt haben, sondern auch bei Paulus und Matthäus. Der historische Ansatzpunkt der »Erhöhung nach Paulus« ist, so seltsam das klingen mag, in den Erscheinungen des Auferstandenen begründet.

(b) *Die Einheit zwischen der johanneischen und der lukanischen Himmelfahrt:*

Bei der Frage des vorhergehenden Abschnittes lag die verbindende Einheit der Aussage darin, daß es sich beide Male um *erfahrene* Himmelfahrt handelte. Wir haben uns schon früher dafür entschieden, daß wir auch bei Johannes eine erfahrene Himmelfahrt, und nicht ein absolut jenseitiges Ereignis, das *nur* im Glauben erfahren würde, vor uns haben.

Die Frage lautet jetzt: Wie ist innerhalb der Erfahrung der Ostertermin mit dem lukanischen Termin der 40 Tage zu vereinbaren? Es liegt nahe, so wie wir vorher die Verschiedenheit zwischen statischer und dynamischer Aussageweise nur in der Erfahrung der Manifestation, nicht aber im erhöhten Herrn selber ansetzten, so auch jetzt die Verschiedenheit der Zeitangabe nicht für die Erhöhung selbst, sondern für die Manifestation dieser Erhöhung anzunehmen.

Geben uns die Berichte hierfür einen Anhaltspunkt? Es müßte aus ihnen deutlich werden, daß die Zeitangabe nur für das Ereignis der Manifestation selbst gemeint ist. Das heißt natürlich, daß auch die Unterscheidung: Erhöhung und Manifestation dieser Erhöhung irgendwie in den Berichten angedeutet sein muß:

(aa) *Der Bericht der Apg*: Man kann nicht genug betonen, daß die ganze Szene, die sich da vor den Augen der Jünger abspielt, nichts anderes als eine Erscheinung ist. Wenn wir den lukanischen Bericht hören, stellen wir uns ja unwillkürlich vor, Jesus sei so mit den Jüngern zusammen, wie er in seinem irdischen Leben mit ihnen zusammen war, und aus diesem gemeinsamen Leben heraus erfolge nun die Entrückung ins Jenseits. In Wirklichkeit aber geschieht die Himmelfahrt innerhalb einer Erscheinung, denn Lukas hat ja 1,3 gesagt, „daß sich Jesus den Aposteln in vielen Beweisen als lebendig bezeugt habe, indem er sich vor ihnen *sehen* ließ“. Im Griech. steht *ὀπτανόμενος* als Präsensform zu *ὄφθην*, da das präsentische *ὄραω* im neutestamentlichen Sprachgebrauch selten ist³⁵. Was auf dem Ölberg geschieht, ist seiner Struktur nach dasselbe, was sich auch am Ende des Matthäusevangeliums ereignet und wovon Paulus in 1 Kor 15 spricht: Offenbarende Erscheinung des verklärten Herrn *vom Himmel her*³⁶.

³⁵ Vgl. zu *ὀπτανόμενοι* W. Michaelis in ThWNT V, 344,20ff und zu der ntl. Erscheinungsterminologie 355 ff.

³⁶ Es ist bis zu einem bestimmten Punkte zutreffend, was H. Grass in seinem wichtigen Buch »Ostergeschehen und Osterberichte« (1962, S. 45) sagt: »Nirgends trägt der Auferstandene so wenig die Züge eines bereits zur himmlischen Herrlichkeit erhöhten Herrn wie bei Lukas . . . Der lukanische Auferstandene existiert wirklich wie in einem Zwischenzustand.« Auf der anderen Seite aber gibt es bei Lukas keinen einzigen klaren Anhaltspunkt, der *dagegen* spräche, daß Christus seinen Jüngern nicht doch 40 Tage lang aus einer himmlischen Existenzweise heraus erschienen sei. Was an der Beobachtung von H. Grass zutrifft, erklärt sich hinreichend aus der Tendenz des lukanischen Geschichtswerkes, hinter den 40 Tagen eine große Zäsur zu setzen und so die Zeit Jesu und die Zeit der Kirche scharf voneinander zu trennen. (Darauf müssen wir am Ende dieser Arbeit noch zurückkommen.) Zudem gibt es bei Lukas wirkliche Anhaltspunkte, daß die Erscheinungen vom Himmel her erfolgen: Für Lukas ist, wie Apg 13,33; 5,30; 2,32 ff. zeigen, Auferstehung gleich Erhöhung. Christus weilte also schon seit seiner Auferstehung im Himmel. Das wird bestärkt durch eine Wendung in Lk 24,26. Christus sagt *am Ostertage* den beiden Jüngern, die mit ihm nach Emmaus wandern: »Mußte nicht der Christus dieses leiden und (so) in seine Herrlichkeit eingehen?« (ἔδει bezieht sich evident nicht nur auf *παθεῖν*, sondern auch auf *εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν*). Also ist Christus bereits erhöht. — Die Vertreter eines ‚Zwischenzustandes bei Lk‘ sehen natürlich die angeführten Texte, behaupten aber, daß Lk selbst nicht mehr gewußt habe, daß hier Auferstehung und Erhöhung identifiziert würden. (Vgl. etwa H. Conzelmann S. 176 Anm. 4!) Letzten Endes rührt die ganze Schwierigkeit, daß man Lk keine Erscheinungen vom Himmel her zubilligen will, daher, daß man nicht sehen kann, wie Christus schon vom Himmel her erscheint und dann noch in den Himmel auffahren soll, so daß diese Auffahrt die Erhöhung selbst meint. Kann man einem antiken Autor so etwas zumuten? Das ist eine Frage, bei der man sehr vorsichtig sein sollte! Fest steht, daß so etwas metaphysisch sehr richtig ist. Fest steht andererseits, daß Lk Aussagen hat, die eher auf ein Erscheinen vom Himmel her hin-

Das heißt aber doch: Alles, was die Jünger sehen, sehen sie als Manifestiertes, nicht aber vorgängig dazu. Lukas zieht sogar innerhalb des Berichtes eine genaue Grenzlinie zwischen der Dimension, in der Christus als einer ist, den noch keiner gesehen hat, so »wie er ist« (1 Jh 3,2) und jener Dimension, in der er undeutlich nur und unserem irdischen Blickvermögen angepaßt (vgl. 1 Kor 13,12) sich zeigt:

Die Grenzlinie, welche bei ihm den Bereich des »an sich« undurchdringlich gegen den Bereich der Manifestation abschirmt, ist die »Wolke«. Gerade das einzige Element, welches einen fernen Anklang bietet an die phantastischen Berichte von Himmelsreisen und Entrückungen, wie sie uns aus der apokalyptischen und gnostischen Literatur bekannt sind, ist eine radikale Negation jeder menschlichen Möglichkeit, in diesen jenseitigen Bereich einzudringen.

Die Wolke entzieht Jesus den Blicken der Jünger. Sie ist verhüllend und markiert damit eine Grenzlinie, welche trennt. (Vgl. das griech. ἀπό). Einst wird Jesus diese Grenzlinie wieder überschreiten und in die Welt hinein sichtbar werden. Diesseits der Wolke handelt es sich immer um Manifestation, um Erscheinen, jenseits jedoch um das ‚an sich‘, wie es noch keines Menschen Auge gesehen hat.

Wir haben früher betont, daß Lukas nicht nur die Manifestation der Erhöhung schildern wolle, sondern die Erhöhung selbst meine. Steht das zu dem eben Gesagten in Widerspruch? In keiner Weise. Lukas meint die Erhöhung selbst. Er meint sie aber als Erhöhung, die sich so und so manifestiert hat. Er stellt die Erhöhung selbst dar. Er kann sie aber nur im Rahmen ihrer Manifestation darstellen. In der auf dem Ölberg in einer Erscheinung erlebten Himmelfahrt wird den Jüngern die Erhöhung Christi deutlich, erleben sie diese mit. Es handelt sich um ein Urbild-Abbildverhältnis. Ich habe — etwa in einem gespiegelten Abbild — genau das Urbild und nichts anderes. Aber ich habe es doch immer nur im Medium des Abbildes, über das ich nicht hinauskomme.

Wenn wir also die Rolle der lukanischen Wolke und die klar ausgesprochene Feststellung, daß es sich nur um Erscheinung handelt, ernst

weisen. Man muß sich also hüten, die Vorstellungen, mit denen Jahrhunderte Lk gelesen haben, in den Text hineinzuprojizieren.

Und die katholischen Dogmatiker, die in Anlehnung an den hl. Thomas einen Zwischenzustand für Christus als selbstverständlich voraussetzen (z. B.: *Scheeben*, Freiburg 1882, Bd. 3 S. 306f; *Pohle/Gummersbach*, Paderborn 1956 Bd. 2, S. 292; *Diekamp/Jüssen*, Münster 1959 Bd. 2, S. 352), sollten sich darüber klar sein, daß sie damit einem Mythos das Wort reden und sich, materialiter, auf der Seite der liberalen Exegese befinden, die diesen Mythos dann allerdings eliminiert. Denn wenn sich bei der Himmelfahrt am verklärten Zustand Christi nichts mehr ändert, sich aber wegen der Himmelfahrt, die ja ein *Geschehen* ist, doch für Christus etwas ändern muß, so bleibt nur eine in sich univoke Ortsveränderung übrig. Damit befinden wir uns präzise im Mythos!

nehmen, so dürfen wir auch die Zeitangabe der 40 Tage nur auf die Manifestation, nicht aber auf die Erhöhung selbst in ihrer Jenseitigkeit beziehen. Wir werden also nicht mehr unbefangen sagen: Jesus ist nach dem Berichte der Apg 40 Tage nach Ostern in den Himmel aufgefahren, sondern: Nach dem Berichte der Apg erschien Jesus seinen Jüngern 40 Tage nach Ostern als in den Himmel auffahrend.

Die Manifestation fand 40 Tage nach Ostern statt, nicht aber die Himmelfahrt selbst.

(bb) *Die johanneische Himmelfahrt*: Beachten wir auch hier wieder den eigentlichen Ansatzpunkt: Jesus *erscheint* Maria Magdalena. Es ist kein natürliches, irdisches ‚vor ihr Stehen‘, sondern Christus kommt aus einem jenseitigen Bereich. Er kennzeichnet nun seine eigene Situation: »Ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater« (20, 17). Damit ist — für die Ebene der Manifestation wohl gemerkt — ausgesagt, daß die Erhöhung noch nicht stattgefunden hat; ganz sicher aber, daß sie wenigstens ihren Endterminus, den Vater, noch nicht erreicht hat. Andererseits aber gilt für die Situation Christi: »Ich fahre auf zu meinem Vater«. Das heißt: Ich bin bereits in der Auffahrt begriffen, oder aber, wenn man dem ἀναβαίνω, einen futurischen Sinn geben will: Meine Auffahrt zum Vater steht nahe bevor. Maria erlebt also in dieser Erscheinung Jesus als den sich Entziehenden. Christus auf dem Wege zum Vater!

Diesem nur ‚vorübergehen‘ und ‚unterwegssein‘ entspricht ganz genau das »Laß mich los!«, das Christus an Maria richtet. Wenn wir überlegen, daß Christus auf dem Wege zum Vater erscheint, so gewinnt die ganze Szene eine überraschende Parallelität zur Apg: Auch dort ist ja Christus vor den Augen der Jünger unterwegs zum Himmel. Dem »Laß mich los« entspricht dort das Wort der Engel: »Was steht ihr da und blickt zum Himmel!« Beide Worte meinen ja, daß es sinnlos sei, Jesus jetzt im Irdischen haben zu wollen.

Beachten wir aber auch den grundlegenden Unterschied, einmal ganz abgesehen von Ort, Zeit und Personen! Bei Lukas ist die Auffahrt selber sichtbar, in einer Szenerie, in deren Mittelpunkt Christus die Welt verläßt. Bei Johannes hingegen ereignet sich die Manifestation in der Ebene des Wortes. Christus selber legt durch sein Wort seine Situation dar. Durch diese Verlagerung auf die Ebene des Wortes wird natürlich noch viel stärker unterstrichen, daß es sich hier um Manifestation handelt. Denn im Wort wird nur eine Angabe über das Ereignis gemacht, und die Entfernung zum Ereignis selbst ist größer als bei Lukas. Auch bei Lukas war zwar das Ankommen beim Vater den Blicken durch die Wolke entzogen, aber man wußte immerhin, es finde jetzt statt. Bei Johannes hingegen wird überhaupt nichts berichtet, es findet einfach eine *Aussparung*

statt, bis am Abend Christus als der Erhöhte den Geist spendet. C. K. Barrett³⁷ bemerkt zu diesem Sachverhalt: »A possible conclusion from these facts is, that John believed, that between verses 17 and 22 the ascension . . . of Jesus had taken place. But it must be admitted, that he does not say so and it is very strange, that so vital a fact should be left as a matter of inference«. Wir sind der Ansicht, daß Johannes diese Ausparung ganz bewußt hergestellt hat, und die Erhöhung selbst nicht angemerkt und beschrieben hat, um auszusagen: Die Dimension, in der sich das Gehen zum Vater abspielt, ist unserer irdischen Welt inkommensurabel, sie übersteigt unsere irdischen Angaben. Christus hat im Wort seine Erhöhung angedeutet, und in der Geistspendung am Abend konnten die Jünger seine Erhöhung schauen. Das genügt für Johannes. Es ist bei ihm, eben wegen der Vorsicht, mit der er die Erhöhung nur verhüllt andeutet, noch klarer als bei Lukas, daß er mit dem Termin des Ostertages nicht den Erhöhungsvorgang selbst datieren will. Man darf aus seinen indirekten Angaben höchstens einen Zeitraum eruieren, innerhalb dessen den Jüngern die Erhöhung Jesu manifestiert wurde³⁸.

Wir haben uns gefragt, ob sich in den Berichten des Lukas und des Johannes Anhaltspunkte finden ließen, daß die Datierung der Himmelfahrt nur für deren Manifestation, nicht aber für die Himmelfahrt selbst gemeint sei. Solche Anhaltspunkte waren bei Lukas in der Szene selbst (Wolke), bei Johannes in der Erzählweise (Ausparung, Andeutung im Wort) gegeben. Das entspricht dem literarischen Charakter dieser Schriften. Eigene Bemerkungen, die explicite auf den Tatbestand, den wir suchten, hinwiesen, haben wir nicht erwartet.

Implizierte Hinweise jedoch können wir nur entdecken, wenn wir bereits ein metaphysisches Vorverständnis über das Verhältnis ‚jenseitiges Ereignis‘ und ‚Manifestation in der Zeit‘ besitzen. Versuchen wir, dieses Vorverständnis etwas zu entfalten:

Jenseitiges Ereignis bedeutet Jenseitigkeit zu unserer empirischen raumzeitlichen Welt. Daß die eigentliche Erhöhung in dieser Jenseitigkeit spielt, läßt sich aus der Theologie des Neuen Testaments leicht ersehen. Es sei nur an den Gegensatz pneumatisch — sarkisch (1 Kor 15), an die Ausführungen der Apk (Neuer Himmel — Neue Erde), an das Johannes-evangelium (»die Welt wird mich nicht mehr sehen«, 14, 19) und an die Qualität der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ und $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, welche die Verklärung konstituieren,

³⁷ »The Gospel according to St. John« London 1955 S. 470.

³⁸ Vgl. auch *Thüsing*, der von einem etwas anderen Ausgangspunkt her zu demselben Ergebnis kommt: »Es dürfte also Absicht des Evangelisten sein, daß er nicht deutlicher sagt, wann das $\acute{\alpha}\nu\alpha\theta\acute{\alpha}\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ sich ereignet — er will es eben nicht als punkthaften bzw. räumlichen Vorgang berichten«. (S. 273).

erinnert. Alle diese neutestamentlichen Aussagen sind natürlich zuerst einmal heilsgeschichtlich gemeint. Sie implizieren aber eine realontologische kosmologische Bedeutung, weil sie sonst sinnlos werden. Heilsgeschichte kann sich immer nur an unserer Welt oder im Gegensatz zu ihr vollziehen.

Erhöhung liegt also ihrer ganzen Struktur nach jenseits unserer empirischen Welt. Das heißt aber, sie ist es auch ihrem ganzen Umfang nach. Wenn es sich wirklich um Erhöhung handelt, dann gibt es keinen Anfang, der noch in unserer raum-zeitlichen Welt gesetzt werden kann. Bereits ihr Anfang, soweit man überhaupt noch von Anfang reden kann, ruht dann ganz im Jenseitigen. Wie immer dieses Jenseits näherhin aussehen mag, es gibt dort nicht mehr die irdisch-empirische Zeit.

Insofern nun dieses jenseitige Ereignis der Erhöhung doch in unserer empirischen Wirklichkeit ankommen soll, was ja der Sinn aller Manifestationen des erhöhten Herrn ist, so muß es, um überhaupt wahrgenommen zu werden — und damit ankommen zu können — irdisch begrenzt, räumlich und zeitlich werden.

Es wird also demjenigen, der eine Erscheinung der Himmelfahrt hat, diese Himmelfahrt in einer bestimmten Räumlichkeit und in einer bestimmten Zeitlichkeit gegenwärtig werden. (Das braucht nichts daran zu ändern, daß sich gleichzeitig die Scheinbarkeit und Relativität dieser Zeitlichkeit und Räumlichkeit mitmanifestiert).

Weiterhin kann in einer beliebigen Vielzahl von Erscheinungen immer wieder das gleiche jenseitige Ereignis manifestiert werden. Dann sind die Manifestationen historisch verschiedene Ereignisse, das manifestierte Ereignis jedoch immer das gleiche. Weiterhin kann die unendliche Fülle des jenseitigen Geschehens niemals vollkommen in die Endlichkeit hinein-manifestiert werden. In einer Manifestation werden immer nur Teilaspekte derselben Sache erfahren werden können.

Wenden wir nun diese Erwägungen noch einmal auf unsere Frage an: Dann sind alle Christusereignisse, die sich von der Grablegung an bis zum Ende dieser Welt ereignet haben oder noch ereignen werden, immer nur Manifestationen eines einzigen Ereignisses in unsere Zeit hinein, nämlich der Erhöhung Christi.

Schon das ‚nicht mehr Vorhandensein‘ des Leibes im Grabe ist Manifestation der Erhöhung, nicht etwa ihr Beginn³⁹.

Alle Erscheinungen Jesu sind Manifestation dieser Erhöhung, genausogut die am Ostertag wie die 40 Tage später.

³⁹ Die $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ und $\delta\acute{\omicron}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ kommt ja von oben, nicht aber von unten, d. h. sie ist nicht in der menschlichen Natur positiv angelegt. Das leere Grab ist Folge, nicht Voraussetzung der Erhöhung.

Schließlich sind alle charismatischen Geschehnisse, das johanneische wie das lukanische Pfingsten, Manifestationen der Erhöhung, denn das Kommen des Geistes ist Bestätigung und Elongatur der Erhöhung in die Welt hinein.

Und endlich wird auch noch die Parusie Christi die letzte überwältigende Manifestation seiner Erhöhung in alle Macht, diesmal vor den Augen aller Welt sein.

Es ist von hier aus leicht ersichtlich, daß zwischen dem johanneischen und dem lukanischen Himmelfahrtstermin gar kein Widerspruch bestehen kann. Die Einheit ihrer Aussage ist in der einen jenseitigen Himmelfahrt begründet.

Kehren wir aber nun am Ende wieder zu unserer eigentlichen Frage zurück, die wir freilich immer schon mitbehandelt haben, der Frage nach dem historischen Ansatzpunkt der Himmelfahrt Christi. Versteht man unter Ansatzpunkt einen Teil des jenseitigen Ereignisses selbst, so gibt es einfach keinen historischen Ansatzpunkt für die Himmelfahrt. Himmelfahrt ist keine Bewegung, die kontinuierlich von unserer empirischen Welt in den jenseitigen Bereich hinüberläuft. Ansatzpunkte für die Himmelfahrt gibt es höchstens im Bereich der Manifestation, aber dann geht die Bewegungsrichtung ja gerade umgekehrt von oben nach unten. Es ist dann nicht von Ansatzpunkt im Sinne eines Ausgangspunktes für Christus selbst die Rede, sondern von einer Kontaktstelle, welche für die Menschen eine erkenntnismäßige Bedeutung hat, die jedoch kein Terminus des Weges Christi ist.

Nun wird sich der Einwand erheben, daß ja irgendeine Relation zwischen dem Leben des irdischen Christus und seinem verklärten Leben bestehen muß. Beide können nicht im luftleeren Raume wie zwei verschiedene Dinge ohne jede Verbindung nebeneinanderstehen, also muß es auch einen Augenblick geben, wo das eine aufhört und das andere anfängt, also muß es auch einen Ansatzpunkt der Himmelfahrt geben.

Eine Relation zwischen dem irdischen und dem verklärten Christus muß es freilich geben. Verklärung besagt ja nicht völligen Neuanfang, sondern Integration des Alten in ein Neues.

Die Verbindung besteht einfach darin, daß die Menschennatur Christi dieselbe ist und bleibt. Insofern aber die Verklärungsherrlichkeit etwas ist, was sich nicht aus dieser Menschennatur heraus entfaltet, sondern von Gott her gegeben wird, und dabei auch nicht in zeitlich-räumlichen Kategorien, sondern in ihrer eigenen Dimension von Gott herniedersteigt, gibt es innerhalb des zeitlichen Rahmens der menschlichen Natur Christi keine Stelle, die dieser jenseitigen Dimension näher wäre.

Im Grunde genommen können wir uns so etwas nicht mehr vorstellen. Wir meinen immer, mit dem Zugehen auf den Tod kämen wir dem Jenseits näher. In Wirklichkeit aber legen wir dabei nur Wegstrecken zurück und beseitigen Hindernisse, die ganz im Rahmen unseres eigenen zeitlichen Bereiches liegen. Dem Jenseits sind wir damit kein Stückchen näher gekommen. Wir können uns ihm überhaupt nicht nähern. Es muß selber auf uns zukommen.

Wir werden also sagen, daß die menschliche Natur des irdischen Christus der Himmelfahrt vorgegeben sei, daß es aber in dieser Natur und ihrer zeitlichen Erstreckung keinen historischen Ansatzpunkt gegeben habe. Bei jeder anderen Lösung des Problems müßten wir im Grunde genommen doch fragen: Um wieviel Uhr hat eigentlich die Verklärung angefangen?⁴⁰

(2) *Die Modifikation dieser Einheit:*

Im obigen Abschnitt ging es um den Einheitsgrund all der verschiedenen neutestamentlichen Aussagen über die Himmelfahrt. Fragen wir aber nun auch noch — dem Grundsatz treu, daß sich die neutestamentlichen Aussagen nicht auf einer Ebene bewegen, sondern daß jeder Schriftsteller seine eigene theologische Anschauungsweise hat — worin die gestaltgebenden Unterschiede liegen.

(a) *Lukas: Himmelfahrt im Blick auf die Parusie:*

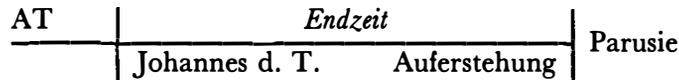
Das Besondere am lukanischen Himmelfahrtsbericht ist die Plastizität, die Sichtbarkeit des Geschehens vor den Augen der Jünger. Dann die Verbindung mit der letzten Erscheinung oder der Termin der 40 Tage. Versuchen wir, diese Besonderheiten aus der Eigenart des lukanischen Denkens zu verstehen:

Zwischen dem Geschichtsverständnis der ersten christlichen Zeit, wie es sich etwa im gesamten lukanischen Quellenmaterial, das wir kennen, manifestiert, und dem Geschichtsverständnis des Lukasevangeliums besteht ein auffallender Unterschied⁴¹.

⁴⁰ Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Natürlich besteht die Aussage: »auferstanden am dritten Tage« zu Recht, genauso wie der Satz, daß Christus nach 40 Tagen in den Himmel aufgefahren sei. Denn in solchen Sätzen ist das Erscheinen Christi vor seinen Jüngern grundsätzlich mitausgesagt. Daher wurde hier auch der Begriff »Verklärung« verwendet, der einen mehr jenseitigen Aspekt der Auferstehung anklingen läßt.

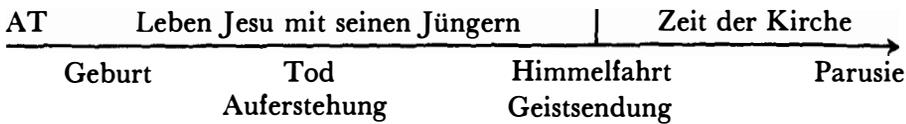
⁴¹ Grundlegend für die lukanische Theologie ist die Arbeit von H. Conzelmann »Die Mitte der Zeit«, »Studien zur Theologie des Lk«. Conzelmann kann, anhand mannigfaltiger Einzelbeobachtungen, aus der lukanischen Redaktionstechnik zeigen, daß für Lk das Leben Christi heilsgeschichtlich in die Mitte der Zeit gerückt ist, während die Parusie an das Ende einer langen Geschichte der Kirche gesetzt wird. Er betont allerdings zu wenig, oder übersieht es ganz, daß bei Lk trotz aller Periodisierung und (zeitlichen!) Verschiebung der Parusie der urchristliche eschatologische Grundsatz der Parusienähe (welche »Nähe« nicht an ein zeitliches Kontinuitätsschema

Noch bei Markus ist Johannes der Täufer eine Gestalt, die vor dem Ende auftritt und dieses einleitet. Mit Johannes dem Täufer und dem Auftreten Jesu ist die Endzeit angebrochen, die in der Auferstehung Jesu voll aufbricht. Dadurch, daß die Auferstehung geschehen ist, kann nun der Tag der Parusie jederzeit dasein. Man hält die Parusie auch innerhalb des zeitlichen Geschehens für äußerst nahe.



Im Gegensatz zu dieser Auffassung der Heilsgeschichte wird bei Lukas bei gleichem Grundansatz (!) die Endzeit auseinanderprojiziert, und alles zu verschiedenartigen und verschiedengestuften Epochen geordnet: Johannes der Täufer hat die Rolle des vor dem Ende erscheinenden Elias eingeübt. (Vgl. die Auslassung von Mk 9,11-13 bei Lk). Das Leben Jesu beginnt mit der Verkündigung des Engels und das Interesse setzt nicht erst bei dem öffentlichen Auftreten ein. Es wird, angefangen von der Verkündigung des Engels bis zur letzten Erscheinung, möglichst vollständig berichtet. Lukas versucht eine Abfolge der Ereignisse zu erreichen, die zeitlich und räumlich von genauer Logik ist, und in der es keine leeren Zwischenräume gibt. Wichtig ist, daß sich dieses Bemühen auch auf die Zeit nach der Auferstehung erstreckt: Während bei den übrigen Evangelien die Ereignisse nach Ostern seltsam abrupt, jenseits unserer kontinuierlichen Auffassungsschemata, zwielichtig und sehr geheimnisvoll dastehen, verlängert Lukas die Kontinuität des Lebens Jesu bis zur letzten Erscheinung. (Vgl. dazu die eigene Programmatik Lk 1,3; Apg 1,1ff; ferner 1,22). Die Himmelfahrt, am Ende dieser Epoche des ‚Lebens Jesu mit seinen Jüngern‘, bringt einen stärkeren Hiatus als die Auferstehung. An die Stelle des wiederkommenden Herrn in der Parusie tritt der Geist, der am Pfingstfest auf die Jünger herabkommt. (Vgl. das Joelzitat in der Pfingstrede des Pt). Auf Pfingsten folgt die lange Periode der Weltkirche, die sich über ‚Jerusalem, ganz Judäa und Samaria bis ans Ende der Erde‘ (Apg 1,8) entfaltet. Die Tatsächlichkeit der Parusie wird betont, aber nach ihrem Zeitpunkt innerhalb der irdischen Geschichte zu fragen, ist sinnlos.

gebunden ist) gewahrt bleibt. Auf die spezielle Rolle der Himmelfahrt im 1k Zeitverständnis geht *Conzelmann* nicht ein. Er macht nur die für uns sehr wichtige Aussage, daß »der Komplex Auferstehung, Himmelfahrt, Pfingsten eine einschneidende Grenze zwischen zwei Epochen bildet« (S. 155), nämlich der »Zeit Jesu«, eben der »Mitte der Zeit« und der »Zeit der Kirche« (S. 129).



Dieses korrigierte Verständnis der Parusie hat Lukas in seinem Himmelfahrtsbericht sehr deutlich zum Ausdruck gebracht. Vor der Himmelfahrt wird ein Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern berichtet (Apg 1,6-8), in dem Jesus befiehlt, in Jerusalem die Geisttaufe abzuwarten. Die Jünger fragen ihn daraufhin: »Herr, stellst Du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?« Das heißt: Kommt nun das Ende der gegenwärtigen Zeit?⁴² Jesus antwortet: Es ist nicht eure Sache, Zeiten und Stunden zu wissen. Erst recht sollt ihr in Jerusalem nicht die Parusie erwarten. Ich werde zwar im Geiste kommen, aber nicht zur Parusie, sondern im Gegenteil, um zu einer langen Missionsarbeit auszurüsten. Euer Wirken ist noch nicht zu Ende, es beginnt erst!

Unmittelbar an diese Worte Jesu schließt sich die Himmelfahrt an. Und, damit es noch einmal ganz deutlich gesagt werde, erscheinen angeli interpretes, welche die Jünger ganz energisch darauf hinweisen, daß es keinen Sinn habe, jetzt zum Himmel (zur Parusie) zu blicken. Die Tatsache der Parusie wird bekräftigt, aber, das schwingt mit, es ist sinnlos, die Zeit in einer einseitigen Erwartung zuzubringen⁴³.

Lukas hat es meisterhaft verstanden, in dem Leser des Berichtes die Stimmung zu erzeugen: Das ist Abschied. Dieser Jesus wird so schnell nicht mehr sichtbar werden.

Im Himmelfahrtsbericht gipfelt also die lukanische Theologie der hinausgeschobenen Parusie. Die Himmelfahrt ist bei der Geschichtsauffassung

⁴² Denn ἀποκαθίστημι ist seit Mal 3,23 LXX ein terminus technicus für den Umschlag der Zeit in die Endzeit durch das Kommen des Beauftragten Gottes. Vgl. A. Oepke in ThWNT, I, 387, 4 ff. Zudem mußte die Rede Jesu vom Kommen des Geistes als Einleitung des ‚Tages Jahwes‘ erscheinen. (Joel 3,1–5; vgl. Apg 2,16 ff). Da die Jünger alles auf Jesus beziehen, läßt sich diese Frage geradezu paraphrasieren: Kommt jetzt Deine Parusie? Lk drückt das alles atl. aus, aber wer die Schrift kannte und die Problematik der theologischen Situation, der wußte: Jetzt geht es um das Problem der Parusieerwartung. Vgl. Haenchen S. 111 zur Stelle, der in seinem Kommentar, wohl auch durch die Arbeit von Conzelmann angeregt, die Parusieologie im Himmelfahrtsbericht besonders herausstreicht.

⁴³ Die Exegese wird dadurch erhärtet, daß wir bei Lk noch an anderen Stellen Theologie der korrigierten Parusieerwartung vorfinden: Lk 21,8 hat Lk gegenüber Mk in die Warnung vor Irrlehrern, die sich für Christus ausgeben, als Aussage dieser Irrlehrer hinzugefügt: ὁ καιρὸς ἤγγικεν. Lk 21,12 ist das neue periodisierende πρὸ δὲ τούτων πάντων sehr kennzeichnend für die Auseinanderfaltung der Endzeit, und endlich sagt Christus nach Lk vor dem Hohen Rat nichts mehr, er werde von nun an auf den Wolken des Himmels kommen, sondern nur noch er werde von nun an zur Rechten Gottes sitzen. Der synoptische Vergleich ist faszinierend.

des Lukas als Ort für diese Theologie geradezu prädestiniert, denn sie hat ihre Stellung gerade durch die lukanische Sicht der Parusie⁴⁴.

Was ist damit gemeint? Indem Lukas aus seiner geschichtlichen Erfahrung heraus die Parusie in einer viel weiteren Ferne liegen sieht, *verliert die Zeit nach dem Tode Jesu die Geballtheit*, die sie noch bei Markus besitzt. Sie faltet sich auseinander, es werden zwei grundverschiedene Epochen sichtbar: Die Epoche der Kirche, in der Jesus nur dem Geiste nach da ist und die Epoche, in der er selber noch da war. Das Ereignis, welches die Grenze zwischen beiden Epochen konstituiert, ist die Himmelfahrt, eng verbunden mit der Geistsendung. Damit sind zwei Dinge gegeben: Erstens muß nun die Himmelfahrt mit der letzten Erscheinung verbunden werden, denn nachher ist ja eine Erscheinung Jesu gar nicht mehr möglich. Zweitens aber tritt der Unterschied zwischen dem irdischen Weilen Jesu bei seinen Jüngern und dem Weilen in seiner Verklärung innerhalb der ersten Epoche zurück. So wird es möglich, die Erscheinungen Jesu und auch die letzte Erscheinung plastisch und anschaulich wie Ereignisse aus dem irdischen Leben Jesu zu schildern⁴⁵.

Es wurde versucht, den Termin der letzten Erscheinung und die Plastizität der Darstellung von den Motiven der lukanischen Theologie her zu verstehen. Damit sind wir aber nicht von unserer Meinung abgegangen, daß es, längere Zeit nach Ostern, auf dem Ölberg eine Erscheinung gegeben habe, in der die Jünger Christus als den erfuhren, der sich der Welt entzieht und zum Vater geht. Daß Lukas ein derartiges historisches Ereignis theologisch interpretiert hat, ist evident. Daß er es richtig interpretiert hat, ist, wegen der Erleuchtung durch den inspirierenden Heiligen Geist, ebenfalls evident.

(b) *Johannes: Himmelfahrt im Blick auf Christi Tod:*

Wenden wir uns jetzt noch ein wenig der johanneischen Erhöhungstheologie zu, um die Bedeutung des Geschehens in Jh 20 besser zu verstehen.

⁴⁴ Zu dem Himmelfahrtsbericht der Apg vgl. auch *H. Schlier* »Jesu Himmelfahrt nach den lukanischen Schriften« GuL 1961: »Diese Erzählung in den Versen 9—12 (14) ist in verschiedener Hinsicht bemerkenswert. Nicht nur wiederum durch ihre knappe, einfache, völlig unpsychologische Art; nicht nur durch das Fehlen legendärer oder mythischer Ausschmückung — beides hat seinen Grund darin, daß das Bild des Vorganges durch Zusammenordnung von Chiffren theologischer Sachverhalte aufsteht —, sondern auch dadurch, daß nun die Erzählung von der Himmelfahrt im Lichte der von Lk deutlich erkannten Problematik der Nah- und Enderwartung . . . steht« (S. 97).

⁴⁵ Himmelfahrtstermin bei der letzten Erscheinung und Plastizität der Darstellung werden daneben auch noch durch das Bestreben verursacht, möglichst alles, von Anfang bis zum Ende darzustellen; fernerhin soll durch die Darstellung des Verkehrs mit den Jüngern die Realität der Auferstehung betont werden.

Der Begriff ἀναβαίνειν, der in 20, 17 für die Himmelfahrt Jesu verwendet wird, findet sich im Evangelium noch an zwei anderen Stellen: Der Menschensohn könne auffahren in den Himmel, weil er vom Himmel herabgestiegen sei (3, 13); in 6, 61 f. sagt Jesus: »Das gibt euch Ärgernis? Und wenn ihr den Menschensohn auffahren seht, wo er vorher war?« Es fällt sofort auf, daß ἀναβαίνειν hier beide Male mit dem Begriff ‚Menschensohn‘ zusammengebracht wird. Überblicken wir die wenigen Menschensohnstellen des Evangeliums, es sind im ganzen noch elf, so fällt wiederum auf, daß sie vorwiegend in Verbindung mit δοξασθῆναι (12, 23; 13, 31) und ὑψωθῆναι (3, 14; 8, 28; 12, 34) auftreten. Ὑψωθῆναι kommt überhaupt nur als Menschensohnaussage vor. Mit diesen beiden Begriffen ὑψωθῆναι und δοξασθῆναι sind wir auf einen theologischen Zusammenhang gestoßen, der zu einem der Hauptthemen des Johannes-evangeliums gehört. Dieser kann hier unmöglich vollständig dargestellt werden, sondern ist nur kurz zu umreißen:

Das ganze Evangelium geht auf die »Stunde« zu, in welcher das Christusereignis seinen Höhepunkt findet⁴⁶. In dieser Stunde wird Jesus den Menschen ausgeliefert sein und in Verlassenheit sterben. Aber gerade indem er am Kreuze aufgerichtet wird, wird er auch erhöht werden. Die Stunde der äußersten Erniedrigung wird gleichzeitig die Stunde der Verherrlichung sein. Der Glaubende wird dann im tiefsten Elend Jesu dessen δόξα schauen. Diese Spannung zwischen Tod und Verherrlichung im selben Ereignis zur selben Stunde umfaßt Johannes mit den teilweise parallelen Begriffen des ὑψωθῆναι und des δόξασθῆναι⁴⁷.

Aber noch etwas anderes geschieht in dieser Stunde: Das Gericht ergeht über die Welt. 8, 28 sagt Jesus: »Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin«. In dieser Erkenntnis aber besteht das Gericht. Denn »sie erhöhen Jesus, indem sie ihn kreuzigen; aber eben damit wird er auch als der Menschensohn zu seiner himmlischen Herrlichkeit erhöht; und indem sie ihn zu richten meinen, wird Er ihnen zum Richter«⁴⁸. Von derselben Stunde gilt auch das Wort Jesu in 12, 31: »Jetzt ist Gericht über diese Welt«.

⁴⁶ Vgl. 7, 30; 8, 20; 13, 1; 16, 32; 12, 23; 17, 1; 12, 27.

⁴⁷ Der ambivalente Charakter des ὑψωθῆναι läßt sich leicht an den betreffenden Stellen nachprüfen. Daß δόξασθῆναι dieselbe Ambivalenz aufweist, wird gerade am Begriff der »Stunde« deutlich. Sie ist einerseits Stunde des Todes (7, 30; 8, 20), in der das Weizenkorn in die Erde fällt und stirbt (12, 23) und in der Jesus in der ταραχή ist (12, 27), andererseits aber zugleich die Stunde, da Christus mit der Herrlichkeit vom Vater erfüllt wird (12, 23; 12, 27). Vgl. zu dem ganzen Sachverhalt *Barratt* S. 178 f., *Bultmann* »Das Ev des Jh« Göttingen 1957, S. 110 Anm. 2. *Thüsing* S. 31 ff.

⁴⁸ *Bultmann* »Das Ev des Jh« S. 266.

Es ist nun wiederum auffallend, daß unter den noch verbleibenden Menschensohnstellen ebenfalls vom Gericht die Rede ist, das der Menschensohn in seiner Person darstellt. »Macht gab er (sc. der Vater) ihm, Gericht zu führen, weil er der Menschensohn ist« (5,27). Und vor dem Blindgeborenen offenbart sich Jesus als der Menschensohn, um dann von sich zu sagen: »Zum Gericht bin ich in die Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden« (9, 35 ff.).

Johannes hat den häufigen Gebrauch des Menschensohntitels, wie er sich bei den Synoptikern findet, reduziert, um ihn nur noch an ganz bestimmten Stellen mit um so größerer Feierlichkeit zu gebrauchen. Wir können nun mit Sicherheit sagen, daß sich nach Johannes Jesus als Menschensohn in der Stunde offenbart, da er in tiefster Erniedrigung am Kreuze hängt, in der er aber gleichzeitig erhöht und verherrlicht ist, und in der er der Menschheit zum Gericht wird. In diesem Geschehen hat der johanneische Menschensohntitel seinen eigentlichen theologischen Ort.

Wenn der Titel diese prägnante Bedeutung hat, so ist es für uns sehr wichtig, daß ἀναβαίνειν so eindeutig mit diesem Titel in Verbindung gebracht wird. Wir müssen daraus schließen, daß ἀναβαίνειν auch noch das Erhöhtsein am Kreuze mitumfaßt oder besser, daß der Weg des ἀναβαίνειν das Besteigen des Kreuzes miteinschließt. Diese Vermutung bestätigt sich, wenn wir Jh 6,62 näher betrachten:

Die Jünger murren darüber, und können es nicht verstehen, daß Jesus das Brot sein soll, das vom Himmel herniedergestiegen sei. Jesus nimmt die Schwierigkeit nicht weg, sondern verschärft sie noch: Wenn euch das schon ein Ärgernis ist, daß ich vom Himmel herniedergestiegen bin, welches Skandalon erst, wenn ihr den Menschensohn wieder hinaufsteigen seht! Das Mißverständnis soll nicht dadurch beseitigt werden, daß es einsichtig gemacht wird, sondern indem die Schwierigkeit noch verschärft wird. Diese Skandalsteigerung legt uns nahe, daß das ἀναβαίνειν dahin, wo Jesus vorher war, äußerlich sichtbar über das Kreuz geht. Das Kreuz ist ein noch größeres Ärgernis als die Fleischwerdung⁴⁹.

⁴⁹ Vgl. dazu Barrett S. 250 und Bultmann »Das Ev des Jh« S. 341. — Diese Deutung von 6,62 ist freilich umstritten. Muß man θεωρεῖν nicht als positive Glaubenshaltung auffassen? Thüsing versteht deshalb mit vielen anderen 6,62 genau umgekehrt in dem Sinne: »Wenn ihr das Aufsteigen des Menschensohnes schaut, dann werdet ihr in dieser Glaubensschau meine Rede vom Lebensbrot verstehen« (S. 262). Selbst wenn man 6,62 so auffassen müßte, bliebe aber bestehen, daß in dem Vorgang des Aufsteigens, der ja geschaut werden kann, die Kreuzigung mitgemeint ist. Das ist schließlich auch die Meinung Thüsing's: «Ἀναβαίνειν meint wirklich den Gesamtvorgang, und zwar vom Kreuzestod angefangen . . . Nennen wir noch einmal die wichtigsten Gründe: zunächst die Tatsache, daß die anderen Ausdrücke des Gehens zum Vater schon vom Kreuzestod ausgehen, wie es deutlich bei dem μεταβαίνειν von 13,1 und dem ὑπάγειν — z. B. bes. dem von 8,21 — zu erkennen ist. Dann ist an die durch 3,13f. angedeutete (teilweise) Parallelität von ἀναβαίνειν und ὑψωθῆναι zu erinnern.

Im äußersten Elend des Kreuzestodes geschieht die Erhöhung Christi und dort wird sie auch dem Glaubenden sichtbar: dies ist der eigentliche Inhalt der johanneischen Erhöhungstheologie, die damit zugleich Kreuzestheologie ist. Nicht nur die Begriffe des ὑψωθῆναι und des δοξασθῆναι bringen das zum Ausdruck, sondern das ist auch schon, wenigstens teilweise, in dem Begriff des ἀναβαίνειν enthalten.

Allerdings sind wir bisher immer an einer Sache vorbeigegangen, die nun noch erklärt werden muß: Die »Stunde«, in der Jesus in die Verlassenheit gerät, in der er zum Gericht wird und in der er verherrlicht wird, scheint schon die Stunde zu sein, da Jesus seine öffentliche Wirksamkeit beendet und mit den Jüngern zum letzten Male zusammen ist:

»Jetzt ist meine Seele erschüttert, und was soll ich sagen, Vater, rette mich aus dieser Stunde?« (12,27 ff.).

»Jetzt ist Gericht über diese Welt« (12,31).

»Als er (sc. Judas) nun hinausgegangen war, sprach Jesus: Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht« (13,31).

Das Geschehen der Kreuzesstunde zeigt sich tatsächlich schon im vorhergehenden Leben Jesu, da seine öffentliche Wirksamkeit zu Ende geht (12,20-50) und er zum letzten Male vor seinem Tod mit den Jüngern zusammensitzt.

Wie ist diese Vorwegnahme zu erklären?⁵⁰ Bedenken wir dazu, daß es neben ἀναβαίνειν, ὑψωθῆναι und δοξασθῆναι noch eine andere Gruppe von Verben innerhalb der johanneischen Himmelfahrtsterminologie gibt. Es sind die Verben: »ὑπάγειν, πορεύεσθαι, ἀφιέναι τὸν κόσμον, μεταβαίνειν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, ἔρχεσθαι und ἀπέρχεσθαι.

In dieser ganzen Verbgruppe wird die Himmelfahrt im *weggehenden Verlassen* gesehen. Die Verben erscheinen fast ausschließlich in den Kapiteln 13-17, also in den Stunden des letzten Beisammenseins Jesu mit den Jüngern. Dieser Befund läßt sich nicht anders erklären, als daß Johannes die Erhöhung Jesu sehr stark unter dem Aspekt des Weggehens und Verlassens sieht. Weil das aber so ist, verwirklicht sich für ihn die Erhöhung Jesu schon in dessen Abschied von der Welt und von den Jüngern. An sich erreicht dieses Weggehen aus der Welt im Kreuzestod seinen Höhepunkt. Aber vielleicht war in der traditionellen Passionsgeschichte, wie sie Johannes für ein Evangelium übernehmen mußte, nicht der Ort, dieses Weggehen theologisch veranschaulichen zu können. Statt dessen bot sich

Und was die Verherrlichung betrifft: daß es ein δοξασθῆναι Jesu schon in der Passion gibt, stützt ebenfalls die weite Auffassung des ἀναβαίνειν als des Gesamtgeschehens. Das Aufsteigen umfaßt die Verherrlichung des Kreuzes und die Verherrlichung beim Vater« (S. 274f).

⁵⁰ Diese Vorwegnahme ist natürlich auch ein Stück des umfassenden johanneischen Motives der realised eschatology.

ihm die Situation am Vorabend des Leidens an: Sie wurde tatsächlich ein Höhepunkt seines Evangeliums. In dieser Situation manifestiert sich das Weggehen Jesu, und es ist deshalb auch folgerichtig zu sagen, in ihr sei Jesus verherrlicht worden. Im Abschied von den Jüngern wird das Kreuzesgeschehen vorweggenommen und so deutlich gemacht⁵¹.

Daß so etwas möglich ist, scheint von großer Wichtigkeit zu sein. Denn wie die Erhöhung vorweggenommen erfahren werden kann, so kann sie auch noch in einer Verlängerung auf den Ostertag nachträglich erfahren werden, wenn der Auferstandene mit den verklärten Wundmalen unter seinen Jüngern weilt.

Obwohl nach Johannes die Erhöhung ihren eigentlichen theologischen Ort im Kreuzestode Christi hat, manifestiert sie sich schon im Vorher und noch im Nachher.

Vielleicht erklärt diese johanneische Theologie der Erhöhung nun auch die Eigenart der Himmelfahrt in Jh 20: Dort setzte ja gegenüber Lukas gerade die *Verhülltheit* der Himmelfahrt und der *Ostertermin* in Erstaunen. Da nach Johannes die Erhöhung tief im Kreuzesgeschehen ihren Ort hat, wird sie sich immer nur in Verhülltheit und Verborgenheit zeigen können, so wie eben die Verherrlichung Christi in seinem Leiden am Kreuz verborgen und verhüllt war. Das ist selbst an Ostern noch so, denn δοξα-σθῆναι und ἀναβαίνειν dürfen nicht punktuell aufgefaßt werden; sie meinen bei Johannes einen großen Vorgang, der schon im irdischen Leben Christi ansetzt, der bis in den Himmel reicht und der sich dabei in seiner ambivalenten Struktur gleich bleibt: Nur der Glaubende kann diesen Vorgang über das vordergründig Sichtbare hinaus erfassen. Gerade auch an Ostern gilt das Wort Christi aus der Thomasperikope: »Selig, die nicht sehen und doch glauben«.

So läßt sich die Verhülltheit, mit der die Erhöhung am Ostertage erfahren wird, von den theologischen Absichten des Evangelisten her motivieren. Auch der Termin des Ostertages wird verständlich: Die Erhöhung manifestiert sich in einer möglichst großen zeitlichen Nähe zum Kreuzestode, weil sie im Kreuzestod ihren eigentlichen Ort hat.

Die theologischen Absichten, die Lukas mit dem Himmelfahrtsbericht in der Apg verfolgt, sind ganz andere. Bei ihm geht der Blick in die

⁵¹ *Thüsing* untersucht dieses Motiv der Vorwegnahme recht eingehend (vgl. bes. S. 73f.; 178; 195f; 204; 234). Sein Ergebnis ist, daß im Jhev bisweilen in der Weise vom irdischen Jesus berichtet wird, daß gleichzeitig der zur Rechten des Vaters thronende Herr die Hörer und die Leser des Evangeliums anspricht. Irdisch-zeitliche und himmlische Redeweise durchdringen sich dann gegenseitig bzw. sind ineinanderprojiziert (S. 178). In solchen Augenblicken sei das Leben Jesu mit dem Tod (bzw. der Erhöhung) gleichsam in einen Punkt zusammengerafft und als Einheit geschaut (S. 74). — Das stimmt wohl mit dem überein, was oben gesagt wurde. Nur versuchten wir darüberhinaus auszumachen, warum gerade im Augenblick des letzten Zusammenseins mit den Jüngern eine solche Projektion möglich und sinnvoll ist.

Zukunft, nämlich auf die Parusie, und die Himmelfahrt wird deshalb folgerichtig im Zusammenhang mit der letzten Erscheinung Christi berichtet.

(c) *Paulus:*

An dieser Stelle wäre nach der speziell paulinischen Modifikation der Himmelfahrt zu fragen. Aber zum größten Teil ist diese Modifikation schon in einem früheren Abschnitt deutlich geworden: Während Lukas die Himmelfahrt schon *in der Manifestation* dynamisch darstellt, und auch Johannes das in einem gewissen Sinne tut, kennt Paulus die Himmelfahrt, *soweit* sie sich als Manifestation zeigt, nur „in facto esse«, das heißt der Herr manifestiert sein Erhöht-sein. (1 Kor 15,5 ff.).

Paulus kennt Erhöhung freilich auch »in fieri«, doch dann ist niemals von Manifestation die Rede; es ist vielmehr evident, daß es sich dann um theologische Explikation handelt, die entstanden ist aus der urchristlichen Bemühung um einen alttestamentlichen Schriftbeweis für die Auferstehung. Dabei spielen Ps 2 (Röm 1,4), Ps 8 (Eph 1,22; Phil 2,9 ff.), Ps 68 (Eph 4,8) und Ps 110 (Eph 1,20; Röm 8,34) eine besondere Rolle. Diese theologische Explikation geschieht aber auch, indem Material der synkretistischen Umwelt auf Christus bezogen und konsequent umgedeutet wird. (Z. B.: Himmelfahrt als Erhöhung über die Mächte).

Man kann also die völlige Unbetontheit *der Erfahrung des Erhöhungsvorganges* als das Besondere der paulinischen Modifikation bezeichnen. Paulus hat dabei 1 Pt und Hebr auf seiner Seite. Es sei noch einmal betont: Wer weiß, was theologische Explikation ist, der wird diese Theologie anhand des Schriftbeweises und der Umwelt des Neuen Testaments, die anscheinend von den Erscheinungen nach Ostern absieht, doch immer in diesen Erscheinungen Christi wurzeln lassen. Was die Apostel durch die Erscheinungen Christi in einer vorbegrifflichen oder auch in einer begrifflich implizierten Weise⁶² schon immer erfahren hatten und wußten, wird anhand neuer Erkenntnisquellen nur expliziert und kommt so zu sich selbst, das heißt zur Reflexion. Es ist deshalb verfehlt, nur *eine* Form der Modifikation in historischer Erfahrung wurzeln zu lassen, eine andere Form hingegen in *rein* theologischem Bemühen.

Im Laufe dieser Untersuchung ist an entscheidender Stelle der Begriff ‚jenseitiges Ereignis‘ aufgetaucht. Erst mit Hilfe dieses Begriffes ließ sich die Frage nach dem historischen Ansatzpunkt der Himmelfahrt lösen. Wir haben uns dabei nur soweit unbedingt notwendig mit exegetischen

⁶² Zur allg. Begründung vgl. K. Rahner »Zur Frage der Dogmenentwicklung« in »Schriften zur Theologie« I, S. 49—90. Rahner macht auch darauf aufmerksam, daß ein Tatbestand in »vorbegrifflicher Randunschärfe« an die *folgende* Generation übermittelt werden kann. Das ist wichtig für Lukas, der ja selber keine Erscheinungen des Auferstandenen mehr erlebt hat.

Einzelfragen beschäftigt: diese wurden eher vorausgesetzt. Es ging vielmehr um prinzipielle hermeneutische Fragen: Inwieweit nämlich alle Aussagen des Neuen Testaments über die Erhöhung Christi in den Erscheinungen des Auferstandenen ihre Erkenntnisquelle haben, wie sich die Erhöhung selbst aber in einer entscheidenden Schicht von diesen Erscheinungen abhebt, so daß die Frage nach ihrem Zeitpunkt, insofern sie rein jenseitig ist, nicht mehr gestellt werden kann.

Das ist freilich nur eine kleine Vorstufe zu einer Theologie der Himmelfahrt. Denn die Frage bleibt: Was ist eigentlich bei der Himmelfahrt geschehen, insofern sie jenseitiges Ereignis ist? Das Neue Testament beschreibt dieses Ereignis als Sieg über die Mächte, als Konstitution der Kirche, als Erfüllen des Alls (Eph), als Konstitution des »ein für alle Mal« der Erlösung (Hebr). Diese und andere Aussagen müßten endlich einmal geordnet und reduziert werden. Hier begänne die eigentliche Theologie der Himmelfahrt Christi.

Die Anschriften der Mitarbeiter:

P. Dr. Ansgar Ahlbrecht OSB, 8351 Niederaltaich/Niederbayern, Benediktiner-Abtei;
P. Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, 6 Frankfurt/Main-Süd 10, Offenbacher Landstraße 224,
St. Georgen; Kaplan Gerhard Lohfink, 637 Oberursel/Taunus, Kirchgasse 15.