

Christi Himmelfahrt – Geschichte und theologische Bedeutung

Von *Walter Kasper*

I

Das normale christliche Verständnis der Himmelfahrt Jesu entspricht ziemlich genau der Darstellung im 1. Kapitel der Apostelgeschichte des Lukas: Nach seiner Auferstehung erschien Jesus während vierzig Tagen den von Gott vorherbestimmten Zeugen (Apg 10,41). Er mahnte sie, Jerusalem nicht zu verlassen, bis sie »schon in wenigen Tagen« mit Heiligem Geist getauft werden. Danach sollen sie seine Zeugen sein »bis an die Grenzen der Erde«. »Als er das gesagt hatte, wurde er vor ihren Augen emporgehoben, und eine Wolke nahm ihn auf und entzog ihn ihren Blicken« (Apg 1,9). Die in dieser Hinsicht bis ins 4. Jahrhundert zurückgehende Gestalt des Kirchenjahres entspricht diesem Bericht: Ostern, vierzig Tage danach Christi Himmelfahrt und nach weiteren zehn Tagen Pfingsten.¹

Das Bild, besser: die Bilder, die uns die heutige historisch-kritisch arbeitende Exegese zeichnet, sind von diesem christlichen Normalverständnis erheblich verschieden.² Kurz und damit selbstverständlich verkürzt ausgedrückt, kann man außer der eben angedeuteten traditionellen Deutung zwei unterschiedliche Auffassungen finden: Die radikalere Auffassung bezeichnet die Himmelfahrtsgeschichte als Mythos oder Legende, die gemäßigte und heute meist vertretene sieht in ihr eine lukanische (oder auch schon vorlukanische) Aus- bzw. Umgestaltung der urchristlichen Botschaft von der Erhöhung Jesu zur Rechten des Vaters. Sie versteht Auferstehung und Erhöhung bzw. Himmelfahrt als einen einzigen realen, wengleich nicht im strengen Sinn historischen (d. i. historisch nachprüfbaren) Vorgang. Die Trennung von Auferstehung und Himmelfahrt bei Lukas kann nach dieser Deutung wiederum verschieden erklärt werden. Vor allem zwei Modelle bestimmen die Diskussion: Nach den einen handelt es sich um eine historisierende, legendarische Ausmalung, nach den andern um eine anspruchsvolle theologische Komposition des Lukas. Der

1 Vgl. G. Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten. In: »Zeitschrift für Katholische Theologie« 66 (1954/5), S. 209-253; B. Fischer, Art. Himmelfahrt Christi. III. In: LThK V, Sp. 362. Dort auch Hinweise auf ein älteres Verständnis und eine ältere liturgische Praxis, für welche die 40 Tage als historische Größe keine Rolle spielten.

2 Vgl. den Überblick bei G. Lohfink, Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas (Studien zum AT und NT. Bd. 26). München 1971, S. 13ff. Neuere Literatur vgl. bei G. Schneider, Die Apostelgeschichte, 1. Teil (Herders Theol. Kommentar zum NT, Bd. 5). Freiburg/Basel/Wien 1980. Bei der mehr systematisch-theologischen Absicht dieses Beitrags braucht nicht auf alle historischen Fragen im einzelnen eingegangen zu werden.

theologische Kern des Unterschieds zwischen dem traditionellen Normalverständnis und der neueren Position liegt also in der Frage nach der Bedeutung der vierzig Tage: Geschichtliche Aussage und/oder literarisches Schema mit theologischem Aussagegehalt?

II

Die Antwort auf die gestellte Frage läßt sich nicht, wie es leider immer wieder geschieht, aufgrund philosophischer oder auch traditioneller Vorverständnisse geben. Sie muß zumindest in einem ersten Schritt aus den Quellen selbst gewonnen werden. Lassen wir dabei die komplizierten, aber in unserer Frage theologisch nicht ergiebigen text- und literarkritischen Fragen beiseite, so begegnet uns in der Exegese zunächst das religionsgeschichtliche Argument. Es sagt, daß sowohl die griechisch-römische Antike wie das Judentum vielfältige Himmelfahrtsgeschichten kannten.³ Dabei sind Berichte von Himmelsreisen der Seele mit ausführlichen und konkreten Beschreibungen der einzelnen Stationen des Weges von den knappen Berichten von Entrückungen zu unterscheiden. Diese liegen im außerbiblischen Bereich etwa vor bei Romulus oder bei der Apotheose römischer Kaiser, im alttestamentlich-jüdischen Bereich bei Henoch, Elia, Esra, Baruch, Mose. Die lukanische Himmelfahrtsgeschichte entspricht der Form solcher Entrückungsgeschichten. Selbstverständlich darf man aus solchen Analogien nicht vorschnell Genealogien machen. Doch daß Lukas die Form der Entrückungsgeschichte benützt hat, war den Autoren der frühen Kirche kein Problem. Sie sahen den Unterschied nicht in der Form der Auffahrt, sondern in der Person des Auffahrenden, oder einfach darin, daß die antiken Entrückungen ja doch nur erdichtet sind, während sich die Himmelfahrt Jesu wirklich ereignet hat.⁴ Mit anderen Worten: Nicht die mythologische Sprache ist das Problem, sondern das Verhältnis von Mythos und Geschichte.

Doch wenden wir uns nach den religionsgeschichtlichen Problemen zunächst den innerbiblischen traditionsgeschichtlichen Problemen zu. Das wichtigste Argument zugunsten der neueren exegetischen Meinung besteht darin, daß sich im Neuen Testament eine eigene Himmelfahrtsgeschichte allein bei Lukas findet, während das übrige Neue Testament von der Erhöhung spricht, diese aber mit der Auferstehung identifiziert. Diese Identifikation ist vor allem in zwei sehr frühen, allgemein als schon vorpaulinisch bezeichneten Textstücken gegeben. In dem alten Bekenntnis in Röm 1,3f. heißt es von Jesus Christus: »Der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung der Toten.« In dem Christuslied in Phil 2,6-11 wird der Weg Jesu Christi von der Erniedrigung »bis zum Tod am Kreuz« und

3 Vgl. G. Lohfink, a.a.O., S. 32ff.

4 Vgl. ebd., S. 76f.

von dort zur Erhöhung beschrieben, ohne die Auferstehung überhaupt zu erwähnen; sie ist in der Erhöhung eingeschlossen. In der einzigen Ostererscheinung, die Mattäus berichtet, erscheint der Auferstandene als der Erhöhte, dem alle Macht gegeben ist im Himmel und auf der Erde und der die elf Jünger in alle Welt aussendet, um alle Völker zu Jüngern zu machen und sie zu taufen (Mt 28,16-20). Schließlich erscheint der Auferstandene der Maria aus Magdala sozusagen auf dem Weg zu Gott, seinem Vater (Joh 20,17).

Außer im lukanischen Doppelwerk finden wir also im Neuen Testament nirgends die Erwähnung einer Zeitspanne von vierzig Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt. Ja, auch innerhalb des lukanischen Doppelwerkes müssen wir genau unterscheiden. Das Lukasevangelium setzt nämlich in Lk 24,26 offensichtlich voraus, daß der Auferstandene sogleich in seine Herrlichkeit einging. Der Abschied von seinen Jüngern findet deshalb nach Lk 24,50-53 bereits am Osterabend selbst statt. Demgegenüber setzt die lukanische Apostelgeschichte dazwischen einen Zeitraum von vierzig Tagen an, während deren Jesus den Aposteln erschienen ist und ihnen vom Reich Gottes gesprochen hat (1,3; vgl. 10,41; 13,31). Die Spannung zwischen dem Schluß des lukanischen Evangeliums und dem Anfang der lukanischen Apostelgeschichte war schon Gegenstand vieler Hypothesen, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Die meist gegebene Antwort lautet: Die Zahl 40 ist nach dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift eine heilige Zahl zur Charakterisierung einer länger dauernden heiligen Zeit. Denn vierzig Jahre wanderte das Volk Israel durch die Wüste, vierzig Tage war Elija unterwegs zum Berg Horeb, vierzig Tage wurde Jesus in der Wüste erprobt. Die Frage ist also: Was liegt hier vor?, ein symbolisch zu verstehendes theologisches Schema oder eine geschichtliche Aussage?

Die Argumente für die neuere exegetische Position sind also, auch wenn sie – wie grundsätzlich bei derartigen Fragen – keine absolute Gewißheit ergeben, durchaus beeindruckend. Das hat dazu geführt, daß heute auch viele katholische Systematiker Auferstehung/Erhöhung und Himmelfahrt als zwei Aspekte eines einzigen Geschehens verstehen.⁵ Sieht man nicht aufs Detail, sondern aufs Grundlegende, so kann man schon fast von einer neuen *communis opinio* der Theologen sprechen. Nun steckt freilich bekanntlich nicht nur der Teufel im Detail, sondern insbesondere die Wissenschaft. Schaut man sich aber die Detailfragen genauer an, dann ergeben sich wesentlich mehr Probleme, als gewöhnlich bewußt ist, Probleme, die alle auf ein Grundproblem hin konvergieren: das Verhältnis von Heil und Geschichte.

⁵ Vgl. J. Ratzinger, Art. Himmelfahrt Christi. II. In: LThK V, Sp. 360-2; H. U. von Balthasar, Mysterium paschale. In: Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. III/2. Einsiedeln/Zürich/Köln 1969, S. 302-4; W. Kasper, Jesus der Christus. Mainz 1974, S. 172-176.

III

Es besteht in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion kaum ein Zweifel daran, daß gerade für Lukas Heil und Geschichte eine Einheit bilden. Es ist das Verdienst der Untersuchungen von H. Conzelmann, herausgestellt zu haben, daß Lukas der Theologe der Heilsgeschichte war, der sein ganzes Werk nach einem klaren heilsgeschichtlichen Konzept aufgebaut hat: Zeit Israels – Zeit Jesu (Mitte der Zeit) – Zeit der Kirche.⁶

Innerhalb dieser heilsgeschichtlichen Periodisierung erhalten die beiden für unsere Frage entscheidenden Texte des lukanischen Doppelwerkes ihren Platz.⁷ Lk 24,50-53 ist ganz offensichtlich als Abschiedsszene Jesu von seinen Jüngern gestaltet. Dazu gehört vor allem der Segensgestus und die Proskynese (Anbetung) mit abschließendem Lobpreis Gottes. Damit findet die heilsgeschichtliche Periode des irdischen Wirkens Jesu seinen Abschluß. Anders Apg 1,1-12. Dieser Text steht ganz im Zeichen der Parusie. Jesus antwortet auf die Frage seiner Jünger: »Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich Gottes für Israel wieder her?« (Apg 1,6). Die Terminfrage wird von Jesus zurückgewiesen, doch die Verheißung der Ausgießung des Geistes nimmt, wie das Joelzitat in der Pfingstpredigt des Petrus zeigt (Apg 2,17-21), die eschatologische Erwartung doch auf. Die Ausgießung des Geistes leitet also die letzten Tage ein; aber die Endzeit – und dies ist entscheidend – ist eine gedehnte Zeit, in der Raum ist für die Zeit der Kirche, die gesandt ist, in der Kraft des Geistes weltweit zu missionieren (Apg 1,8). Die Zeit der Kirche wird erst durch die Parusie abgeschlossen werden (vgl. Apg 1,11). Nicht Abschluß und Rückblick, sondern Ausblick und neuer Anfang ist hier das Thema. Lukas will also mit der Himmelfahrtsgeschichte Antwort geben auf das Problem der sich verzögernden Parusie und der sich in der Geschichte einrichtenden Kirche. Für ihn ist die Zeit der Kirche die Zeit der Mission.

Zwischen die Zeit Jesu und die Zeit der Kirche schiebt sich nun die Zeit der vierzig Tage, in denen sich die Zeiten sozusagen überlappen: Jesus ist noch leibhaftig da, aber er ist es auf eine geheimnisvolle neue Weise, in der Weise des Entzugs und des Zuspruchs von der Transzendenz her. Diese Zwischenzeit hat bei Lukas offenkundig die Funktion, die Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche herauszustellen. Dieses Grundanliegen bewegte Lukas schon in der Einleitung seines Evangeliums. Er schreibt ja bereits in der relativ späten Zeit nach 70, wo sich die geschichtlichen Spuren verwischen und sich mit apokryphen Traditionen zu vermischen beginnen. In dieser Situation der Gefahr eines Traditionsbruchs ist Lukas entschlossen, »alles von Grund auf sorgfältig nachzugehen«, sich an diejenigen zu halten, »die von Anfang an Augenzeugen

6 H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Beiträge zur hist. Theol. Bd. 17). Tübingen 1964.

7 Vgl. G. Lohfink, a.a.O., S. 251ff.

und Diener des Wortes waren« und so »von der Zuverlässigkeit der Lehre zu überzeugen« (Lk 1,2.4).

Genau diesem Anliegen dient auch der Anfang der Apostelgeschichte. Dem Kontinuitätsschema der vierzig Tage ist nämlich eine doppelte Kontinuität zugeordnet: die Kontinuität der Zeugen. Mehrfach wird gesagt, und besonders die Nachwahl des Matthias ist dafür charakteristisch, daß die Apostel, die Autoritäten in der Kirche also, von Anfang an mit dabei waren (Apg 1,21f.; 10,37.39; 13,31). Dazu kommt die Kontinuität der bezeugten Lehre. Die Botschaft vom Reich Gottes, das Jesus verkündete, über das er die Apostel über vierzig Tage unterwies und das sie dann später selbst verkündeten. Zeugnis und Zeugen sind getragen von dem einen Geist, der nach Lukas schon beim irdischen Jesus wirksam ist (vgl. Lk 4,14; 5,17; 6,19 u. ö.), der nun den Aposteln als Kraft mitgeteilt wird (Lk 24,49; Apg 1,8) und der künftig die Mission leitet und führt (Apg 2,33; 5,32; 6,10; 8,29; 10,19; 11,12; 13,2-4; 15,28; 16,6f.).

Mit dieser theologischen Deutung des biblischen Motivs der vierzig Tage ist diesem auch im Sinn eines großen Teils heutiger Exegese nicht jeder geschichtliche Sinn abgesprochen. Nach der vor allem von W. Michaelis entwickelten und von F. M. Braun, P. Benoit und A. Wikenhauser übernommenen Theorie stellt die Himmelfahrtsgeschichte die letzte Erscheinung des bei der Auferstehung schon Erhöhten dar.⁸ Die vierzig Tage wären danach also die besonders heilige Zeit, da Jesus den Aposteln noch in einer unmittelbar erfahrbaren Weise nahe war, während er nachher in der Zeit der Kirche dieser vermittels der Leitung des Geistes mehr mittelbar und verborgen gegenwärtig bleibt. Nach G. Lohfink trifft diese Deutung jedoch eher auf die Abschiedsszene bei Lk 24,50-53 zu, aber nicht auf Apg 1,1-12. Deshalb schreibt Lohfink – ganz im Sinn der christlichen Normalvorstellung – Lukas die Konzeption eines stufenweisen Weges des Aufgenommenwerdens Jesu beim Vater zu. Danach wurde Jesus zwar schon bei der Auferstehung verherrlicht, aber noch nicht endgültig von Gott aufgenommen.⁹ Sachlich lassen sich diese beiden Deutungen, die beide einen geschichtlichen Kern festhalten, durchaus verbinden.¹⁰ Dabei ist allerseits unumstritten, daß es Lukas nicht darum geht, »ein farbiges und möglichst

8 Vgl. W. Michaelis, Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte. In: »Theologische Blätter« 4 (1925), S. 101-109; ders., Die Erscheinungen des Auferstandenen. Basel 1944; ders., Art. ὁράω. In: ThWNT V, Sp. 315-381; F. M. Braun, Jesus Christus in Geschichte und Kritik. Luzern 1950; P. Benoit, Die Himmelfahrt. In: ders., Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze. Düsseldorf 1965, S. 182-218; ders., Art. Himmelfahrt. In: X. Léon-Dufour, Wörterbuch zur biblischen Botschaft. Freiburg/Basel/Wien 1964, Sp. 331-335; A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte (Regensburger NT, Bd. 5). Regensburg 1961, S. 28-32.

9 Vgl. G. Lohfink, a.a.O., S. 274f.

10 Vgl. H. Schlier, Jesu Himmelfahrt nach den Lukanischen Schriften. In: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Freiburg/Basel/Wien 1964, S. 227-241; H. U. von Balthasar, a.a.O., S. 304.

eindrucksvolles Bild der Himmelfahrt zu entwerfen oder weiterzugeben. Nicht der Historiker und nicht der fromme Erzähler Lukas, sondern der verantwortungsbewußte Christ, der seinen Brüdern zu dem gottgewollten Verständnis ihrer Existenz verhelfen wollte, hat die Gestalt dieses Abschnitts geformt, wenn man es einmal so überspitzt ausdrücken darf.¹¹

Mit dieser Deutung der lukanischen Konzeption taucht freilich sofort erneut die Schwierigkeit auf, wie diese lukanische Aussage von einem stufenweisen Aufgenommenwerden mit der sonstigen neutestamentlichen Aussage von der Einheit von Auferstehung und Erhöhung vermittelt werden kann. Noch tiefer reicht die grundsätzliche Frage, wie wir uns einen solchen Weg des Verklärten überhaupt denken können. Inwiefern ist es überhaupt möglich, von Zeit und Geschichte jenseits der Grenze des Todes zu sprechen? Die lukanische Konzeption der Heilsgeschichte führt uns damit zu der grundsätzlichen Frage nach dem Verhältnis von Heil und Geschichte; sie stellt uns ein Grundproblem der Theologie überhaupt, das freilich mit den Mitteln der historisch-kritischen Exegese allein nicht hinreichend beantwortet werden kann.

IV

Seit der großen von R. Bultmann ausgelösten Entmythologisierungsdebatte der fünfziger und beginnenden sechziger Jahre unseres Jahrhunderts hat sich das Problem in der Verhältnisbestimmung von Mythos und Geschichte nicht unerheblich verschoben. Der Mythos gilt nicht mehr länger als überholte Vorstellungs- und Denkweise in der Kinderzeit der Menschheitsgeschichte. Er darf auch nicht kurzschlüssig mit dem heute ohne Zweifel überholten dreistöckigen Weltbild gleichgesetzt werden, wonach der Himmel als Überwelt eine Art Stockwerk oder Bühne über der Erde ist. Bedeutende Denker vom Rang eines K. Jaspers, E. Bloch, P. Ricœur, L. Kolakowski haben in unterschiedlicher Weise wie zuvor schon die Romantik im letzten Jahrhundert auf das bleibende Recht und die bleibende Aktualität des Mythos hingewiesen. C. G. Jung hat dies aus tiefenpsychologischer Perspektive bestätigt. Der Mythos stellt danach eine bleibende Möglichkeit des Menschen dar, ja die einzige Möglichkeit, um in Bildern die Dimension der Transzendenz aussagen zu können.¹² Insofern gibt der Mythos, wie P. Ricœur formuliert, bleibend zu denken.¹³

Diese Aussagen lassen sich für unser Thema leicht verifizieren. Denn wenn wir vom Himmel sprechen, dann meinen wir selbst noch in unserer säkularisierten Alltagssprache nicht nur das Firmament über der Erde. Himmel ist

11 E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Krit.-ex. Kommentar über das NT, 3 Abt.). Göttingen 1959, S. 118f.

12 Vgl. den Überblick bei F. Schupp, *Mythos und Religion*. Düsseldorf 1976.

13 Vgl. P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*. Freiburg/München 1971, S. 27, 395ff.

vielmehr auch nach heutigem Sprachgebrauch eine Metapher für den Inbegriff menschlicher Erfüllung. Wir sagen etwa, man fühle sich wie im siebten Himmel, man habe den Himmel auf Erden, oder der Himmel sei verhangen. Der Himmel meint also die Dimension der Selbsttranszendenz der Person, die Verwirklichung ihrer je größeren Hoffnung. So gesehen meldet sich in der Metapher vom Himmel eine Frage, die der Mensch nicht nur hat, sondern zutiefst ist, auf die er sich selber aber keine endgültige Antwort geben kann. Der Himmel ist dort, wo die tiefste Sehnsucht des Menschen, die in der Sprache der Religionen Gott heißt, erreicht bzw. geschenkt wird, wo Gott endgültig beim Menschen und der Mensch endgültig bei Gott ankommt.

In dieser Perspektive betrachtet bedeutet Christi Himmelfahrt, daß mit Jesus Christus erstmals ein Mensch ganz und endgültig bei Gott angekommen und von ihm aufgenommen worden ist. Genau dies will ja die Wolke im Himmelfahrtsbericht sagen (Apg 1,9). Sie ist kein meteorologisches Phänomen, sondern im Sprachgebrauch der Schrift Symbol von Gottes geheimnisvoller Gegenwart.¹⁴ Bei der Himmelfahrt ist Jesus also nicht in einen schon vorher bestehenden überirdischen Raum oder Bereich eingegangen; Christi Himmelfahrt ist vielmehr des Himmels eigenes Werden, so daß unser Himmel, d. h. unser endgültiges Bei-Gott-Sein im Neuen Testament als ein endgültiges Beim-Herrn-Sein bestimmt werden kann (2 Kor 5,8; vgl. Phil 1,23).¹⁵ Christi Himmelfahrt bedeutet also einen endgültigen neuen Anfang. Durch sie wird Jesus Christus eingesetzt als Herr der Welt, als ihr bleibendes Maß und Ziel, als das er freilich erst am Ende der Zeit endgültig offenbar werden wird. Der Ausblick auf die Parusie ist dem Vorgang der Himmelfahrt deshalb vom Wesen der Sache her immanent.

Immanent ist dieser eschatologischen Erfüllung aber auch ihr geschichtlicher Charakter. Denn die Erfüllung der Hoffnung des Menschen ist »von unten« nicht zu leisten; sie ist Gottes Gabe und Geschenk und insofern unableitbares Ereignis von Gottes gnädiger Freiheit. Sie kann sich darum nur in geschichtlicher Kontingenz ereignen. Ihre Geschichtlichkeit ist damit alles andere als eine unwesentliche Gestalt, die abgestreift werden könnte, um den reinen Gehalt auch ohne sie zu behalten. Die geschichtliche Gestalt ist vielmehr dem Gehalt wesensmäßig und deshalb unablösbar von ihm; sie ist das sakramentale, das heißt erfüllte Zeichen des sich ereignenden Heils selbst. Himmelfahrt ist darum kein Mythos, der in bildhafter Sprache sagt, was überall und immer und deshalb nirgends und nimmer geschieht. Sie ist keine allgemeine Wahrheit etwa nach dem Motto »per aspera ad astra«, keine kosmologische, geschichtsphilosophische oder anthropologische Chiffre. Hier gilt vielmehr: *mythica antimythica*

14 Vgl. A. Oepke, Art. νεφέλη In: ThWNT IV, Sp. 904-912.

15 Vgl. K. Rahner, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis. In: Schriften zur Theologie. Bd. 3, Einsiedeln/Zürich/Köln 1956, S. 47-60.

dicunt. In der Sprachform des Mythos wird etwas ganz und gar Unmythisches gesagt, etwas, das mythischem Denken schlechterdings als Skandalum erscheinen mußte: In einmaliger Geschichte ereignet sich ein für allemal Gültiges; Gott selbst geht in die Geschichte ein.

Diese Fleischwerdung des ewigen Logos (Joh 1,14) geschah freilich ein für allemal schon in der Menschwerdung. Zu fragen bleibt also, in welcher Weise nicht nur die Himmelfahrt, sondern auch Kreuz und Auferstehung ein eigenes geschichtliches Ereignis sind und nicht nur Abwandlungen ein und desselben Themas der Christologie. Gibt es also innerhalb der grundsätzlichen Geschichtlichkeit des Christusgeschehens nochmals eine innere Geschichte dieses Geschehens selbst? Die Frage nach den vierzig Tagen und ihrer Geschichtlichkeit erweist sich damit als Teil eines umfassenderen Problems.

Die Antwort auf die Frage nach der inneren Geschichtlichkeit des Christusgeschehens kann nur bejahend sein. Denn die Menschwerdung bedeutet die Annahme einer menschlichen Natur, zu deren innerem Wesen die Pilger-Existenz und das heißt Zeitlichkeit bzw. Geschichtlichkeit gehört. Es gehört zum Wesen des Menschen und seiner Freiheit, daß er sich in der Zeit verwirklicht, daß er seine Gegenwart nur hat in Erinnerung an das Vorher und in hoffendem Aufgriff auf die Vollendung.¹⁶ Die Menschwerdung des Sohnes Gottes besagt also das Eingehen Gottes in die Zeitstruktur des Menschseins; sie bedeutet damit auch, daß die Menschwerdung in der Inkarnation zwar ein für allemal geschieht, sich aber doch in einem zeitlichen Prozeß auszeitigt, nämlich im Durchgang durch Geburt, Wachstum und Reife, und daß sie schließlich erst im Sterben voll zu sich selbst kommt. Die Heilsbedeutung des Christusgeschehens besteht ja eben darin, daß Gott in der Menschwerdung seines Sohnes das sich in die Leere des Todes hinein auszeitigende Dasein des Menschen erfüllt hat mit der unzerstörbaren Fülle seines Lebens, so daß im Zerbrechen der menschlichen Gestalt im Tod das neue Leben erst voll zum Durchbruch kommen konnte. In Auferstehung und Verklärung zeitigt sich das in der Menschwerdung grundsätzlich Geschehene endgültig aus. Diese Vollendung brachte die menschliche Natur zu ihrer aus ihr selbst nicht leistbaren Erfüllung. Sie hob deshalb deren Zeitlichkeit nicht auf, sondern erfüllte sie in unvergleichlicher Weise. Von dorthier ist der Gedanke einer inneren Geschichtlichkeit der verkörperten Existenz durchaus sinnvoll, auch wenn wir uns davon keine konkrete Vorstellung machen können. Daß Lukas das Aufgenommenwerden Jesu in die Herrlichkeit Gottes als einen Weg beschreibt, bedeutet in dieser Perspektive, daß Jesus in und nach seiner Auferstehung nicht nur den Raum, sondern auch die Zeit eingeholt und in Gott eingeborgen hat, um so die Fülle der Zeiten heraufzuführen und in sich alles zu vereinen (Eph 1,10).¹⁷

16 Vgl. Augustinus, *Confessiones* XI, 28,37-39.

17 Damit entspricht der Sinn der lukanischen Himmelfahrtsgeschichte dem entsprechender

Was wir, der lukanischen Darstellung nachdenkend, dargelegt haben, ist der traditionellen Theologie durchaus vertraut. Sie bedachte das Gesagte unter dem Stichwort der Perichorese, d. h. der gegenseitigen Durchdringung der beiden Naturen in Jesus Christus.¹⁸ Vermutlich könnten unsere Überlegungen nochmals wesentlich vertieft werden, würden wir den ganzen Reichtum, den die Tradition in dieser Hinsicht entfaltet hat, ausbreiten. Doch dies ist in diesem Zusammenhang leider nicht möglich.

So müssen wir uns auf die abschließende Bemerkung beschränken, daß wir mit dem Gesagten die neue *communis opinio* von der Identität von Erhöhung und Himmelfahrt nicht bestritten, aber doch so differenziert haben, daß sie dem in sich selbst differenzierten Befund des Lukas gerecht werden kann. Die lukanische Komposition läßt sich als sachgerechte erzählerische wie theologische Explikation des urchristlichen Erhöhungskerygmas verstehen. Sie verkündet, daß die Erhöhung Jesu Christi zugleich die Erhöhung des Menschen und seiner Geschichte zu Gott ist. Sie erweist sich damit als Botschaft der Hoffnung darauf, daß am Ende der Tage auch unsere Geschichte einmündet in das Leben der kommenden Welt.

anderer neutestamentlicher Texte (Eph 4,8-10; 1 Tim 3,16; 1 Petr 1,20f.; 3,18f.; 21f.). Das Besondere bei Lukas besteht nur darin, daß er die Erhöhung mit der letzten Erscheinung des Auferstandenen verbindet und somit vor Zeugen geschehen läßt. Vgl. G. Schneider, a.a.O., S. 209.

¹⁸ Vgl. P. Hünermann, Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs. In: L. Scheffczyk (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute (Quaestiones disputatae, Bd. 72). Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 114-140.