

Verklärte Gegenwart

Von Jean-Luc Marion

Christus hat »alle Neuheit gebracht, indem er sich selber brachte, um den Menschen neu zu machen.«¹ Seit Ostern ist nichts mehr wie früher, und wir Alten haben, wie die Kinder, alles neu zu lernen. »Lauf, Bruder, die neue Welt ist vor dir«, vergiß, »was hinter dir liegt« (vgl. Phil 3,13); nicht durch alte Gewohnheiten und Kategorien sicherst du dich, »denn wer in Christus ist, ist eine neue Schöpfung, das Alte ist vergangen« (2 Kor 5,17; Gal 6,15). Vom Kreuz her ist alles verändert, auch etwas so Elementares wie die Gegenwart. Nichts schien uns geläufiger zu sein als diese. Man konnte sie ertasten, sehen (zumindest im Geist). Müßte nicht Christus, der auferstandene, der endgültige Mensch uns auch seine endgültige »Gegenwart« schenken? Aber schon am Ostermorgen darf man ihn nicht berühren (Joh 20,17), auch wenn hernach einige dessen gewürdigt werden (Joh 20,27); sichtbar ist vor allem die Leere: die des Grabes (Joh 20,2), die des Entschwindens (Lk 24,30f.) in einer Wolke (Apg 1,9), in einen Himmel (Lk 24,51), in dem man niemanden mehr sieht (Apg 9,7). Gewiß: »durch die Auferstehung wurde der Offenbarer des eschatologischen Willens Gottes zur Verkörperung der eschatologischen Wirklichkeit selbst.«² Aber weshalb soll die langerwartete »abschließende Menschwerdung« sich als Abwesenheit ohne absehbares Ende erfüllen?

Damit wird unser schwacher Glaube in eine Versuchung geführt, die zwei geläufige Antworten erwirkt hat: eine rationalistische oder fideistische: Das Verschwinden Jesu war der Grund für die Entstehung der Kirche, die ihre Enttäuschung durch den mythischen Himmelfahrtsbericht kaschierte;³ und eine philosophische: die Himmelfahrt löst den Glauben von seinen letzten empirischen Bindungen, fortan kann eine rein geistige, moralische, spekulative Beziehung zwischen dem Menschen und Gott Platz greifen, Christi Fleisch spielte eine bloß vorübergehende, pädagogische Rolle.⁴ Aber beiden Antworten widerspricht der dauernde Glaube der Kirche, daß Jesus leiblich zum Himmel gefahren ist,⁵ was freilich das Paradox erheblich verschärft; denn die

1 Irenäus, Adv. Haer. IV 34,1.

2 W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie. Gütersloh ²1966, S. 381; vgl. Schillebeeckx, Jesus, Die Geschichte von einem Leben. Freiburg i. B. ⁴1977, S. 481.

3 R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen ²1954, S. 46. Übersicht über die exegetischen Deutungen: G. Lohfink, Die Himmelfahrt Jesu. München 1971, S. 13-31.

4 Kant, Religion innerhalb der bloßen Vernunft, III, 2; Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Absolute Religion, II, 3; Phänomenologie des Geistes. Hamburg 1980, S. 418f.

5 Symbolum des Epiphanius (325?), Leos IX. (DS 681), des 4. Laterankonzils (DS 802). Kant bedauert »die Materialität aller Weltwesen« (a.a.O.); aber K. Rahner antwortet richtig: »Wir

geglaubte leibliche Gegenwart bei sichtbarer Abwesenheit läßt sich durch keine platonisch-gnostisch-kartesianische Spiritualisierung wegerklären. Vielmehr eröffnet die Himmelfahrt eine ganz neue, »auferstandene« Form von Gegenwart.

Lukas: Der Segen

Der in den Evangelien einzige Himmelfahrtsbericht führt uns unmittelbar an die erwähnten Paradoxe heran: »Jesus führte die Jünger bis gegen Betanien, erhob seine Hände und segnete sie (*eulogēsen*). Und es begab sich, während des Segnens (*en tō eulogein*) gewann er Abstand von ihnen (*diestē*) und wurde zum Himmel entrückt. Sie aber warfen sich anbetend nieder, kehrten in großer Freude nach Jerusalem zurück, und sie waren allzeit im Tempel, Gott segnend (*eulogountes ton Theon*).«

Jesus verläßt mitsamt den Jüngern die Stadt der Welt, wo er gekreuzigt worden war und sie sich aus Furcht versteckt hatten, in die sie aber schließlich zurückkehren werden, um Gott zu preisen. Er geht auf Bethanien zu, von wo er einst, ihnen allen voran, auf Jerusalem zugeschritten war (19,28 f.), auf den volkstümlich-triumphalen Einzug, auf eine erste Verherrlichung im Tempel (Joh 12,27-36), schließlich auf das Kreuz zu. Er ließ damals die Juden stehen: »Ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis ihr selber sprecht: Gesegnet sei, der kommt im Namen des Herrn« (Mt 23,10 = Ps 118,26). Der Gesandte des Vaters entzieht sich (und der Vater mit ihm), da das Volk ihn nicht segnet, und diese Verweigerung des Segens führt nicht nur die Vorläufer, die Propheten, sondern den Sohn selbst in den Tod. Nicht als wäre Gott abhängig vom Segen der Menschen, aber ungesegnet kann er und sein Gesandter für sie nicht gegenwärtig sein. »Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf« (Joh 1,11), »die Welt kann ihn nicht empfangen, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt« (Joh 14,17), ihn nicht segnend willkommen heißt. Anders aber kann eine Gegenwart, die sich als Gnade anbietet, nicht »gesehen« und »gekannt« werden. Deshalb müssen die Jünger zuletzt in den Tempel zurückkehren, um anstelle des mißverstandenen »Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn« (Lk 19,38 = Ps 118,26) die wahre Segnung des Kommenden vorzunehmen, und so die Erstlinge des wahren Israel zu werden.

Mit dem Schlußwort des Lukasevangeliums öffnet sich die Kirchengeschichte und ihr Auftrag: den wahren Palmsonntag zu verwirklichen, Jesu wahren Einzug in die wahre heilige Stadt: das himmlische Jerusalem. In der Tat fährt Jesus zum Himmel, *weil* die Kirche ihn endlich wahrhaft segnend

Christen sind also die sublimsten Materialisten: wir können und dürfen uns keine Vollendung des Geistes und der Wirklichkeit überhaupt denken, außer wir denken auch die Bleibendheit der Materie und ihre Vollendung« (Schriften VII, 1956, S. 181). Das entkräftet auch einen der Vorwürfe von Marx gegen die Christen: »Die Liebe aber ist ein unkritischer, unchristlicher Materialist« (Die heilige Familie, IV, 3).

empfängt,⁶ aber mehr noch: den Sinn von Jesu Einzug in die heilige Stadt nachfolgend verwirklicht: nicht mehr als bloße Zuschauer und Mitläufer dieses Einzugs, sondern um – aufgrund der leiblichen Hingabe Jesu – in seine Leiblichkeit hineingenommen dem gleichen Kreuz entgegenzugehen, was sich ein erstes Mal im Martyrium des Stephanus verwirklichen wird.

Aber das Schlußwort – daß die Jünger im Tempel Gott segnen – setzt notwendig ihr Gesegnetwerden durch den Auferstandenen voraus. Der Bericht sagt es mit jeder wünschbaren Deutlichkeit. Zwei miteinander verbundene Fragen stellen sich: Was bedeutet der Segen Jesu? Und wie verhält sich sein Segen zu seinem Entschwinden, das sich während des Segnens ereignet? Jesu Segnen verdeutlicht sich am klarsten im Emmausbericht: »Er nahm das Brot, sprach den Segen darüber, brach es und reichte es ihnen« (Lk 24,30). So schon vorweg bei der Brotvermehrung (9,16 par), wobei *eulogein* genau dem *eucharistein* (bei Mt, Mk und Joh) entspricht. Bei der Einsetzung der Eucharistie selbst übernimmt auch Lukas das Wort (22, 17.19). Deshalb läßt sich der Segensakt bei der Himmelfahrt nicht vom eucharistischen Segensakt trennen, worin sich beides vollendet: des Vaters Segnung der Menschen und Jesu Segnung des Vaters. Nun aber wirft die Emmausszene ein überraschendes Licht auf Jesu eucharistisches Segnen nach Ostern. Wann erkennen ihn die beiden Jünger? (Lk 24,31.) Nicht während seiner empirischen Gegenwart unterwegs, sondern da er bei Tisch den eucharistischen Segen spricht: im Dargereichten erkennen sie die Gabe des in diesem Menschen gegenwärtigen Gottes, da dieser Mensch sich bis zur Selbstverschwendung – wie man Brot verteilt – hingeben, seine ganze Gegenwart zu einer Gabe verdichten kann. Deshalb entschwindet er den beiden Jüngern im Segensakt selbst. Entsprechend wird er bei der Himmelfahrt im Segnen entschwinden und damit seine Göttlichkeit bezeugen. Für ihn ist ja Segnen kein religiöser Akt unter andern, es offenbart seine einzigartige Beziehung zum Vater. So schon im Jubelruf, da Jesus »im Heiligen Geist frohlockte und rief: ›Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du diese Dinge vor Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber geoffenbart hast. Ja Vater, so gefiel es dir. Niemand kennt den Sohn als nur der Vater und niemand den Vater als nur der Sohn« (Lk 10,21f.). Die hier betonte vollkommene Gegenseitigkeit zwischen Vater und Sohn, die sich im Jubel des Geistes als »Bekanntnis« des Sohnes (*exomologoumai*) offenbart, wird in der Folge den Jüngern mitgeteilt: »Zu seinen Jüngern im besondern sich

⁶ »Es ist ein Abschieds- oder Entlassungssegens, in dem sich der volle Segen des Gekreuzigten und von den Toten Erweckten auf die Seinen legt. Und nicht nach diesem Segen, sondern während dieses Segens scheidet er von ihnen. . . . So ist, zugespitzt gesagt, Segnen und Scheiden hier eigentlich dasselbe«: H. Schlier, Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg i. B. 1964, S. 230. Damit ist vorweg die Antwort an G. Lohfink erteilt (»Subtrahiert man Segensschema und Engelszene, so fällt praktisch das Gerüst der noch verbleibenden Texte«, a.a.O., S. 244), denn der Akt des Segnens bildet als solcher den Schwerpunkt des ganzen Textes.

wendend, sprach er: »Selig die Augen, die sehen, was ihr seht« (Lk 10,23). Beides wird verbunden im Heiligen Geist: die Segnung des Vaters als höchstes Bekenntnis des Sohnes zu dessen Willen – und die Anerkennung Jesu als Sohn durch die Jünger. Was bei der Jordantaufe und bei der Verklärung geschah – daß der Vater den Gehorsam des Sohnes anerkennt (Lk 3,20; 9,35), der darin immerfort den Vater verherrlicht hat, bis hin zur »lauten Stimme«, mit der der Gekreuzigte seinen Geist dem Vater zurückgab – das vollendet sich bei der Himmelfahrt: Jesus segnet die Jünger mit einer so umfassenden Segensgebärde, daß diese ihn für den Vater als den ewigen Sohn und für die Jünger als den Meister schlechthin erkennbar macht und sie die Kirche, die zurück nach Jerusalem geht, selber zu segnen ermächtigt.

Damit ergibt sich die Antwort auf die zweite Frage. In Emmaus fällt das »Öffnen der Augen« der Jünger mit dem Entschwinden Jesu zusammen. Bei der Himmelfahrt dasselbe. Der aufgewiesene eucharistische Segen erklärt das Paradox: Dieser Segen fordert geradezu sein Entschwinden.⁷ In Emmaus entzieht das Entschwinden den Jüngern den unerträglichen Anblick der Herrlichkeit, aber nicht Jesu Gegenwart, die ihnen vielmehr unter den Gestalten des Brotes dargereicht wird, und diese Gegenwart ist für sie *realer* als Jesu Sichtbarkeit auf der Straße, »neben« ihnen, »mit ihnen« schreitend, aber in leiblicher Trennung. Denn jetzt ist er eucharistisch in ihnen, oder vielmehr sie sind in ihn aufgenommen (Augustinus),⁸ mit einem Herzen, das endlich versteht. Die Gegenwart Jesu hat sich in reine Gabe bis zur gegenseitigen Durchdringung vertieft. So auch bei der Himmelfahrt: durch den »Abstand«, den Jesus nimmt, wird er den Jüngern gegenwärtiger. Man erkennt es daran, daß sie »mit großer Freude« (Echo des Jubelrufs des Herrn) nunmehr den Segen Jesu selbst übernehmen. Sie sind keine bloßen Zuschauer mehr (Lk 10,23), sondern Mitwirker, und dies, sofern Jesus in ihnen selber den Vater segnet. Wie Christi Leib wird ihnen sein Segen innerlich. Er wirkt fortan mit ihnen zusammen (*tou kyriou synergountos*: Mk 16,20). Nach Apg 1,8 fällt der Segen des zum Himmel Fahrenden mit der Sendung der Jünger zusammen: Beides ist, wie noch zu zeigen sein wird, eins.

Johannes: Der Abstand

Christi Gegenwart schwindet also nicht mit der Himmelfahrt, sondern vollendet sich: als Gabe in Herz und Leib der Jünger hinein. Die Gegenwart erzeigt sich durch eine Abstandnahme hindurch, die Lukas (und er allein) durch das

7 Man könnte hier auch auf das Schweigegebot Jesu an seine Jünger hinweisen, wann immer ein Segensaustausch zwischen Vater und Sohn erfolgt. Die endgültige Erfüllung des Segens kann solange nicht erfolgen, als die Welt unter der Sünde bleibt. Der trinitarische Segen sprengt sie, muß deshalb einstweilen von ihr entfernt bleiben. Solange das Angesicht der Welt sich nicht läutert, muß Jesus seine Segensgemeinschaft mit dem Vater ihrem (und auch der Jünger) Anblick entziehen.

8 Confessiones VII, 10,16.

griechische Verb *diüstēmi* ausdrückt. Es besagt weder Verschwinden noch Entrückung nach oben, sondern ein Zurücktreten.⁹ Der jetzt Zurücktretende, so kündigt der Engel, wird einst »auf gleiche Weise« wieder vortreten (Apg 1,11). Der Himmel ist weder das Entziehende noch das Unzugängliche, er ist »zerrissen« wie der Vorhang des Tempels (Mt 27,51; vgl. Jes 63,10); er kann als »offen« gesehen werden (Apg 19,11), Austausch zwischen ihm und der Erde ist fortan möglich. »Christus ist im Himmel, das beinhaltet danach: Gott steht offen auf den Menschen hin« (J. Ratzinger).¹⁰ So hatten schon die Väter das Geheimnis der Himmelfahrt verstanden: »Damals wurde der Menschensohn als Gottessohn offenbar, da er sich in die Glorie der väterlichen Herrlichkeit zurückzog und auf unaussprechliche Art der Gottheit nach gegenwärtiger wurde, während er als Mensch sich entfernte . . . Wenn ich zum Vater auffahren werde (sagt der Herr zu Thomas), wirst du mich *vollkommener und wahrhaftiger* betasten« (Leo der Große).¹¹

Johannes formuliert das Paradox von Näherung durch Abstand genau: »Ihr habt gehört, daß ich euch sagte: ›Ich gehe weg (*hypago*) und komme zu euch (*erchomai pros hymas*). Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater zurückgehe, denn der Vater ist größer als ich« (14,28). Von einem chronologischen Nacheinander von Weggang und Wiederkunft ist nicht die Rede (trotz gewisser Übersetzungen), denn beides steht im Präsens. Andererseits kann das Paradox nicht wegerklärt werden, indem man vorgibt, beide Verben bedeuteten das gleiche. Der »Weggang« führt immer zum Vater hin (vgl. 7,33; 8,22; 13,36; 16,5.10.17); Jesus geht zum Vater, wohin ihm jetzt weder die Juden noch die Jünger folgen können. Aber im gleichen Augenblick kommt er. Deshalb die weitere Aussage: »Es ist vorteilhaft für euch, daß ich gehe« (16,7). Gerade die Abstandnahme fördert die Gegenwart. Das ist für menschliche Liebe nicht selbstverständlich, wo Entfernung so oft das Vergessen, das Erkalten bewirkt; getrennte Liebe ist nicht glücklich. Aber für Jesus gilt das Gegenteil: »Wer meine Weisungen hat und sie hält, der liebt mich; und der mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren« (14,21; vgl. 15,10; 16,28; 17,21).

Christi Abstand dient, wie er sagt, dazu, seine Weisungen in uns hineinzulegen, so wie der Regisseur den Schauspielern seine Weisungen gibt, damit sie das

⁹ *Diüstēmi* bezeichnet Lk 22,59 ein Intervall von Zeiten, in Apg 27,28 ein solches von Räumen. Wir folgen hier der von G. Lohfink gebotenen Analyse (a.a.O., S. 170), halten aber mit Schlier (a.a.O.) an der Echtheit von »wurde in den Himmel erhoben« (Lk 24,51) fest. Himmelfahrt besagt weniger einen Abschied als die Herstellung eines Abstands, der in beiden Richtungen von Segnungen, somit primär vom sie erlassenden Geist, durchzogen wird. Ohne diese Distanznahme wären die Segen gar nicht möglich gewesen.

¹⁰ Eschatologie, in: Kleine katholische Dogmatik IX. Regensburg 1978, S. 118.

¹¹ Sermo 74 (61), 4 (SC 1976, 280-282). Vgl. J. Ratzinger: »Christus ist, kraft der Himmelfahrt, nicht der von der Welt Abwesende, sondern der auf neue Weise in ihr Anwesende«. In: LThK V, Sp. 361. K. Rahner, a.a.O., S. 181.

Stück spielen können, während er selber unsichtbar bleibt. Und das Stück ist die Wirklichkeit Jesu: sterben, um aufzuerstehen. Indem er in seinem irdischen Leben dies tat, offenbarte er darin als Mensch die gleiche Liebe zum Vater, die er ihm seit ewig bekundete. Die Weisung an die Jünger lautet deshalb: einander zu lieben, wie er sie geliebt hat (13,34; 15,12; 17,23), und dies nicht als erhabene (aber schon kantianische) sittliche Maxime; vielmehr sollen die Menschen das tun, was Christus für sie tat, um zu bezeugen, was er ewig seinem Vater zuliebe tut. Wenn deshalb die Jünger diese höchsten Weisungen erfüllen, wird Christus in ihnen sichtbar werden: »Daran werden euch alle als meine Jünger erkennen, wenn ihr die Liebe zueinander habt« (13,35). Sie sind nicht mehr Zuschauer der göttlichen Liebe, sondern deren Täter; sie spielen das Drama des rücktretenden Logos, das Drama seiner Liebe; und da Gott allein die Liebe ist, spielen sie es in der Rolle (*persona*) des Logos selbst. Dieser nimmt sie denn auch als Gleichwertige auf: »Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was der Meister tut, ich nenne euch Freunde, denn alles, was ich vom Vater erfahren habe, das habe ich euch kundgetan« (15,15). Jetzt wird der Sinn der Abstandnahme – von Maria Magdalena, von den Emmausjüngern, schließlich von allen in der Himmelfahrt – klar: es geht um die *Freisetzung* der Jünger in die trinitarische Rolle des Sohnes: sie sollen als Mit-Söhne im dreieinigen Spiel mitwirken.

Aber diese Deutung bleibe unvollständig – und die Abstandnahme Jesu könnte nochmals spiritualistisch mißdeutet werden –, falls die Jünger nicht zugleich innerlich zu ihrer Rolle befähigt würden. Sie brauchen dazu als erstes den Heiligen Geist. Ferner muß die Bühne, auf der sie zu spielen haben, betretbar sein, dadurch, daß die Liebe des Vaters im Sohn sie von der Weltsünde gereinigt hat. Und schließlich muß der Sohn über alle Distanz hinweg sie in sich selber behalten (das Gleichnis vom Weinstock 15,1-8), der jetzt selber leib-seelisch im göttlichen Licht ist: Es braucht also die Trinität. Aber diese wird der Welt nur durch Jesu eigenes dreieiniges Drama gegeben: den Abstieg in Kreuz und Tod, um die Liebe des Vaters zu offenbaren, das Aushauchen des Geistes zum Vater hin, um ihn den Jüngern einhauchen zu können, dies jedoch in der Wiedervereinigung des Sohnes mit dem Vater: der Vater sendet den Geist im Namen des Sohnes (14,26), ja der Sohn sendet ihn selbst (15,26; 16,7). Und der Geist wird in die ganze Tiefe des Dramas des Sohnes einführen (16,13ff.). Nur wenn der Sohn die ökonomische Trinität durch Tod und Auferstehen und Rückkehr zum Vater geoffenbart hat, kann der Geist dieses Werk ökonomisch in den Jüngern vollenden und die Welt als ganze an den Ort des dreieinigen Liebesereignisses versetzen, so daß auf ihrer Bühne das dreieinige Spiel allererst spielbar wird. Und dies in Freiheit, weil der Sohn wie der Geist die Jünger freigibt: sie sagen keinen auswendig gelernten Text her, sie dürfen und müssen das eine, einzige Drama in Freiheit improvisieren. Der Geist als Souffleur wird sie nicht im Stich lassen und ihnen Mut und

Sicherheit verleihen.¹² Petrus wird vor die Fülle der Völker treten, die Jünger werden das Brot brechen, Stephanus wird den Juden richtig zu antworten und unter Segensworten zu sterben vermögen.

Die Abstandnahme Christi ist eine wesentliche Dimension seines Auftrags. Sie macht die Jünger aus Knechten zu Freunden, aus Zuschauern zu Mitspielern im Offenbarungs- und Erlösungsdrama. Ohne Abstandnahme gäbe es weder die Eucharistie noch die Gegenwart des Heiligen Geistes. Für den Außenstehenden erscheint der Abstand wie reine Abwesenheit. Er möchte immer noch einen andern lieben, sterben, auferstehen sehen. So aber, als Christ, liebt, stirbt und aufersteht man selber durch Christus und in ihm. Man wird Gegenwart vor ihm und Gabe für ihn, man segnet ihn, wie er den Vater segnet, und man segnet den Vater mit ihm. Das ist die höchste Gabe des Geistes.

Mattäus: Sendung

Nach dem Gesagten übersteigt die aus der Auferstehung entstandene Gegenwart endgültig die Kategorien gewöhnlicher Gegenwart in der Welt. Christus ist weder in sichtbarem Fleisch gegenwärtig, noch ist er ein Abwesender, dessen Gegenwart man im Geist und Andenken gedächte, da sein eucharistischer Leib uns täglich dargeboten wird.

Er schenkt sich als ein Anwesender im Heiligen Geist; aber dieser bietet keine Handhabe zu bequemer Vergeistigung, wirkt er doch immerfort am Aufbau des einen vielfältigen Leibes: der Eucharistie, der Kirche aus leibhaftigen Menschen, der verherrlichten Menschheit Christi. Dessen Liebe kommt uns von jenseits der Welt zu, kann in ihr deshalb nur eine alle weltliche Art von Anwesenheit übersteigende Form des Anwesens haben. Wäre er unter uns wie dereinst, so wäre er unmöglich den Menschen aller Orte und Zeiten zugänglich. Ja, wir hätten ihn nicht einmal in seiner trinitarischen Gestalt erkennen können, denn wir segnen ihn ja nur, und durch ihn den Vater, aufgrund der Gabe des Geistes.

Deshalb ist der Abstand der Himmelfahrt notwendig, damit die Jünger in alle Welt ausgesandt werden können. Nicht als ob Christi Sendung seine sichtbare Abwesenheit durch einen erobernden, fanatischen Imperialismus ersetzte; denn seine neue, auferstandene Gegenwart ist ja reine und universale Gabe, und die Sendung ist nichts als deren Durchführung: die Jünger spielen die Rolle Christi, indem sie seine Gegenwart nach überallhin verschenken.

»Empfangt den Heiligen Geist, der auf euch herabkommt und seid mir

¹² Vgl. Mt 10,19f und par. Bei Lk 20,15 verspricht Jesus selber, den Jüngern die rechten Worte und die Weisheit zu schenken, denen die Feinde nicht werden widerstehen können. Natürlich hat das Bild vom Souffleur seine Grenzen: dieser erinnert einen bereits bestehenden Text, während der Geist die Kraft zu einem noch unerhörten Wort gibt.

Zeugen in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1,8). Die gleiche Verbindung von Auffahrt und Sendung erscheint im Markus-Schluß (16,15-20). Bei Johannes verkündet Jesus der Magdalena seine Auffahrt zum Vater und verbindet damit ihre Sendung zu den Brüdern (20,17), denen er später selber verkündet: »Wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch« (20,21). Mit diesem Wort ist der trinitarische Standort der Jünger genau umschrieben.

Mattäus aber, der die Himmelfahrt nicht erwähnt, verdanken wir die klarste Aussage über die Einheit von Gegenwart und Aussendung. Hier sind die einzelnen Momente der Episode (Mt 28,16-20) gesondert zu betrachten.

1. Die Begegnung. Da Jesus nicht bloß »gesehen«, sondern »anerkannt« werden will, erblicken ihn die Jünger nur, um ihn sogleich »anzubeten« – falls sie glauben (28,17.9; vgl. Lk 24,52). Es handelt sich um kein Schauspiel, sondern um das, was Lukas als Segnung bezeichnete. Jesus kommt von jenseits der Welt, von deren trinitarischer Vollendung her.

2. Die Vollmacht. Christus spricht zu den Jüngern von nichts anderem als von der Fülle seiner Gegenwart, restlos vollendet innerhalb des trinitarischen Abstands, die aus dem »Schoß des Vaters« (Joh 1,18) in die allzu enge Welt nur als »vom Vater gegebene« einbrechen kann: »Alle (*pasa*) Gewalt ist mir verliehen über Himmel und Erde« (28,19), verliehen vom Vater aufgrund des Durchgangs Jesu durch die Welt. So wie in der Apokalypse eine laute Stimme im Himmel »Gottes Reich und die Vollmacht seines Christus« verkündet, so wie »Gott ihn über die Maßen erhöht und ihm einen Namen geschenkt hat, der über alle Namen ist, damit jedes Knie sich vor ihm beuge« (Phil 2,9f.). Erste und radikalste trinitarische Totalität, die sich nun in dreifacher Weise auseinanderfalten wird.

3. Totalität der Lehre: »Lehrt sie alles (*panta*) halten, was ich euch vorge-schrieben habe« (28,19). Christi Weisungen sind im »neuen Gebot« zusammengefaßt, das aber nur durch alle Dinge – die die Bücher der Welt nicht fassen würden (Joh 20,30; 21,25) – ausgelegt werden könnte. Die so geoffenbarte Totalität der Lehre besagt, daß die Wahrheit sich vorweg überschwinglich offenbart hat und in ihrer Gegenwart alle künftige Theologie möglich, deshalb gefordert, aber auch überholt sein wird.

4. Totalität des Raumes: »Geht hin und lehrt alle (*panta*) Völker, sie taufend im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes« (28,19). Die eschatologische Verheißung der Propheten läßt sich mit der Lehre vom »Rest Israels« nur insofern versöhnen, als der letztere mit dem Christus Gottes zusammenfällt, der nicht eines der Völker sein kann, und so kann die Universalität der kirchlichen Sendung nur verstanden werden, wenn der zu Verkündende kein Teil der Welt ist. Die Taufe kann universal nur sein als von der Trinität her gespendet. Jede andere Deutung müßte zu einem politischen Nationalismus und damit zu einem kulturellen Relativismus zurückführen.

Taufe setzt die Rückkehr des Sohnes zum Vater und die Sendung des Geistes voraus.

5. Totalität der Zeit: »Seht, ich bin mit euch durch alle Tage (*pāsas tās hēmeras*) bis zum Ende der Zeiten« (28,20). Seine historische Gegenwart war eine beschränkte (»mich habt ihr nicht alle Tage«, Mt 26,11), aber seine trinitarische bleibt ohne Schranken. Immerfort wirkt sein Geist christologisch, immerfort (*pantote* Eph 5,20) kann im Gebet der Geist zum Herrn erhoben werden. Er ist jeder Zeit und deshalb auch dem Ende der Zeit gleichzeitig, als Alpha und Omega.

Die dreifache Entfaltung der grundlegenden Allgewalt soll »alle Dinge« (*ta panta*) »unter das eine Haupt Christus zusammenfassen« (Eph 1,10). Darin liegt keinerlei Totalitarismus, da Christus die Schöpfung nur als sein Eigentum (Joh 1,11), als der gute Hirt, der für sie starb, zurückgewinnt, und da ferner alle Dinge (*panta*) ihm nur dadurch »untertan« werden können, daß sie in analoger Weise mit ihm auffahren, damit zuletzt »Gott alles in allem sei« (*panta en pasin*, 1 Kor 15,38). Bis dahin bleibt alle Sendung der Kirche vorläufiger Hinweis auf die vollendete Verwandlung der Welt durch Christus (Phil 3,20). Noch ist unser wahres Leben verborgen in Gott und wird erst mit Christus zusammen erscheinen (Kol 3,4), und dann werden wir Gott ähnlich sein (1 Joh 3,2). Die Himmelfahrt löst die Bewegung aus, die das All zusammenfassen soll, aber Tag und Stunde der Vollendung kennt nur Gott.