

KNUT BACKHAUS · MÜNCHEN

ANWESENHEIT

Über die neutestamentliche Bedeutung der Himmelfahrt Christi

Nur eine schmale Wand ist zwischen uns, –
durch Zufall; denn es könnte sein:
ein Rufen Deines oder meines Munds –
und sie bricht ein,
ganz ohne Lärm und Laut.

Aus Deinen Bildern ist sie aufgebaut.

RAINER MARIA RILKE¹

1. Repraesentatio Caeli – Vom Ernst der lukanischen Erzählkunst

Vom drohenden Untergang unserer Welt hören wir häufiger. Der Kontext ist nur selten noch religiös, meist friedenspolitisch oder ökologisch. Der mögliche Untergang der Erde bereitet freilich auch Theologen so viel Kummer, dass sie übersehen, dass ihr eigentliches Metier – der Himmel – bereits untergegangen ist. Jedenfalls mag dieser Eindruck entstehen, verfolgt man, was kirchlichem Verkündigungsalltag wichtig scheint. Das Leben vor dem Tod ist moralisches Ressort der Christen; über das Leben jenseits des Todes zeigen sie sich eher zugeknöpft.

Warum eigentlich? – so fragte einst gar der Leitartikel einer großen Tageszeitung: «Warum glaubt man denn, wenn nicht wegen der großen Hoffnung?»² Es ist die Angst vor dem Hoffnungsbild – bilanziert der Kommentator –, die die kirchliche Sprachlosigkeit über den Himmel erklärt. Wer sich vor dem Verdacht fürchtet, infantil zu regredieren oder naiv zu projizieren, der verstummt. Die dünnbeinigen theologischen Erklärungen oder blutleeren Verkündigungsformeln bleiben weltlos und fade. Der Himmel der Christen wirkt so, dass der Wunsch hineinzukommen, erfrieren mag: «Die ‹Nacht der Bildlosigkeit› lockt niemanden».

Wie aber, wenn sich die Theologie des Himmels mit der Kunst narrativer Malerei verbinden ließe, ohne dass die Erdhaftung verloren ginge? Die biblische Gegeninstanz zur skizzierten Kritik ist der Evangelist Lukas. Das Kirchenjahr steht uns in seinen Bildern vor Augen. Sie mischen stets himm-

KNUT BACKHAUS, geb. 1960, Professor für Neutestamentliche Exegese und biblische Hermeneutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

lische Farben in die irdische Realität. Die erzählte Welt ist keine andere als die geschichtliche, aber sie wird durchschaubar auf ihren göttlichen Grund. Weihnachten, Lichtmess, der Kreuzweg wie der Emmausgang, Pfingsten, die Gestalt Mariens, des Petrus, Paulus oder Stephanus, der Urgemeinde überhaupt – eine Vorstellung haben wir von der kirchlichen Urzeit, weil Lukas uns – mit himmlischem Glanz – ihr Gedächtnisgemälde vor Augen malt. Darin findet die Legende ihr inneres Recht, der dritte Evangelist sei ein Maler gewesen. Nehmen wir die alte Auskunft hinzu, er sei ein Arzt gewesen, so dürfen wir ihn uns als Schöpfer heilender Bildsequenzen vorstellen: Der Titel, den er seiner Hauptperson gibt, lautet nicht ohne Grund Heiland (ὁ σωτήρ).

Nicht nur die Heilungen, auch die Gleichnisse sind im dritten Evangelium oft «soteriologisch» getönt. Christen erzählen und malen sie meist nach Lukas: der verlorene Sohn, der barmherzige Samariter, der Zöllner Zachäus. Wir können die lukanischen Schriften nicht lesen, ohne dass sich uns Bilder – bergend, drohend, schenkend, verwandelnd – vor Augen stellen. Sie drängen auf Realität: Im Lazarus des Gleichnisses hat man einen historischen Heiligen gesehen; auf dem Weg nach Jericho zeigt man den Pilgern die Herberge des barmherzigen Samariters. Der Evangelist meint es eher umgekehrt: Nicht die Erzählfiguren sollen in der Welt der Leser, die Leser sollen in der erzählten Welt heimisch werden.

Wir neigen heute dazu, darin keine Theologie zu sehen. Was über Gott und Christus zu denken ist, das muss sich in dokumentarischer, diskursiver, defintorischer Weise sagen lassen. Alles andere ist allenfalls pädagogische Vermittlung, stellt zudem vor die Vexierfrage, wie es um die Historizität bestellt sei. Dem 19. Jahrhundert verpflichtet und als Kinder des Historismus, halten wir Wahrheit für eine Frage der Quellenrecherche.

Lukas widersteht solchem Wahrheitsansinnen – nicht *obwohl* er Historiker ist, sondern *weil* er es ist. Für den antiken Historiographen ist Geschichte nicht Gegenstand methodisch kontrollierter Forschung, sondern literarisch inszenierte Gegenwart im Modus von Geschichten. Erst so, eidetisch: als Eindruck und Erlebnis, stellt sich die Wahrheitsfrage überhaupt: Geschichte will *gesehen* sein. Die Adressaten, so schärft Quintilian ein, sollen zu Teilhabern an der erzählten Welt werden. Daher muss die Erzählung das Geschehen herbeiführen und heraushämmern. Vor dem geistigen Auge des Lesers muss es erstehen, ihn mit allen Sinnen umstellen und ergreifen. Wer Geschichtswerke liest, erwartet, «dass es scheint, als hätten wir, was die Bekanntschaft mit den Geschehnissen betrifft, auch die vergangenen Jahrhunderte selbst miterlebt» (Quintilian, inst. 12,4,2). Ohne φαντασία *in concipiendis visionibus* (8,3,88) solle man sich den Lesern nicht zumuten. Die Erzählung nimmt so die Form der *sub oculos subiectio*, der *evidentia* und *repraesentatio* an³.

Hier nun stehen wir in der Mitte der lukanischen Kunst. Nicht darum geht es ihr, dass der Leser Protokollsätze über sein Heil kennt, sondern dass er dieses Heil, buchstäblich, wahr-nimmt. Dass es hier nicht um eine Fortdeutung der Wahrheitsfrage geht, sondern um deren tiefsten religiösen Ernst – freilich entkleidet der philosophischen Vorurteile des Historismus – belegt Ludwig Wittgenstein, wenn er Glauben als Seh-Akt, als Durchschauen der «Tatsachen der Welt», bestimmt⁴: *sub oculos subiectio*. Wir verdanken es Lukas, dass wir nicht «Bescheid wissen» über unser Heil, sondern «ins Bild gesetzt» werden. Ihn lesend, finden wir uns wieder als Mitspieler im Christus-Drama. Lukas zeigt, zeichnet, inszeniert das Heil. Der Himmel wird – in einer irdischen Geschichte – Gegenwart.

Längst schon handeln wir von einem christologischen Thema, das ebenfalls ein Hochfest prägt: der Himmelfahrt des Herrn. Lukas erzählt gleich zweimal – und durchaus nicht deckungsgleich – von ihr (Lk 24,50-53; Apg 1,4-12). Sie beschließt das dritte Evangelium und eröffnet die Apostelgeschichte. Bereits diese Beobachtung lässt deutlich werden, dass die *ascensio Domini* die Dramaturgie maßgeblich bestimmt. Tatsächlich ist ihre leserlenkende Bedeutung kaum zu überschätzen. Sie ist ein Heilsbild – das ist wahr. Aber gerade deshalb stellt sie keine fromme Unverbindlichkeit dar; sie ist eine soteriologische Tatsache, ohne die der Wahrheitsanspruch des lukanischen Doppelwerks ins Nichts fällt.

Wird gefragt, ob dieses Heilsbild mythischen Charakter habe, so ist diese Frage zu bejahen⁵. Lukas und seine Leser waren mit dem Mythem von göttlichen Wesen, die sich in den Himmel erheben, vertraut⁶. Bereits über Romulus wird eine Entrückung berichtet. Nachdem er sein Stiftungswerk auf Erden vollbracht hat, wird der *deus deo natus* in einer Wolke den Blicken der Seinen entzogen, in den Himmel gehoben und von ihnen fortan als Gott verehrt (vgl. Livius 1,16; Plutarch, Romulus 27,6-28,3; Numa 2,1-3). Die Himmelfahrt des verstorbenen Kaisers, mitunter auch von dessen Angehörigen, gehörte zum Motivbestand der Apotheose. Augenzeugen bestätigten die Auffahrt; der Senat ordnete die kultische Verehrung des neuen Staatsgottes. Dass die *consecratio* kein Glaubensakt in unserem Sinne war, belegt drastisch Seneca: Neben die Totenrede, die er dem Nero zur *Apotheosis* des Claudius schreibt, setzt er die Satire *Apocolocyntosis* («Veräppelung»), in der er sich über die Serie von Himmelfahrten amüsiert und die des Claudius grob in der Unterwelt enden lässt.

Gleichwohl sollten wir die Wirkung solcher Bilder, die die Lebenswelt und Alltagsästhetik eines reichsrömischen Zeitgenossen durch Plastik, Kult, Münze und Brauchtum sehr konkret bestimmten, nicht unterschätzen. Gerade in Kleinasien, wo das lukanische Doppelwerk vermutlich entstanden ist, war die Verehrung des zum Himmel erhobenen Staatsgottes dankbare Reaktion auf erfahrene Wohltat. Sie repräsentierte Ordnung und Sicher-

heit, also ersehntes «Heil». Natürlich hatte die Apotheose eines Herrschers und seiner Familie unmittelbar politische Bedeutung. Es wäre jedoch kurzschlüssig, dieses symbolische Ordnungshandeln lediglich unter dem Aspekt des Nutzenkalküls zu sehen und ihm religiösen Charakter abzusprechen. Lukas jedenfalls hat das nicht getan. Er hat die Symbolik stattdessen konsequent mit christlichem Sinn gefüllt, sie der Osterbotschaft zugeordnet und auf solche Weise diese Botschaft in ihrer Erfahrungstiefe ausgeleuchtet. Er hat, anders gesagt, die Christologie nicht mythologisch aufgehoben, sondern den Mythos christologisch geerdet⁷.

Nach dieser Christologie ist zu fragen (Kap. 2). Sollte sie nicht nur dem dritten Evangelisten bedeutsam sein, so ist zu erwarten, dass sie sich auch in anderen Entwürfen des Neuen Testaments findet. Dies ist in Breite wie Tiefe der Fall (Kap. 3). Aus dem Gesamtspektrum neutestamentlicher Christus-Wahrnehmung bestätigte sich damit noch einmal, dass die Himmelfahrt des Herrn zentrale Bedeutung besitzt. Sie gehört dorthin, wo die Kirche sie verortet hat: in die Mitte des Glaubensbekenntnisses (Kap. 4).

2. *Praesentia realis* – Vom lukanischen Sinn der Himmelfahrt Christi

Das dritte Evangelium endet mit der Himmelfahrt. Die durch den Segensgestus als Abschied gezeichnete Szene mündet in die Gebetsreaktion der Jünger und ihre Rückkehr nach Jerusalem. Anbetung und Freude tragen die Züge des klassischen Chorschlusses, sodass vordergründige Lektüre zwei subtile, aber wesentliche Veränderungen der Handlungsebene übersehen mag⁸. Zunächst: Im letzten Satz des Evangeliums wechseln (dauerhaft) die Aktanten. Die Kirche wird zum Subjekt der Geschichte. Sodann: Jerusalem, der letzte Ort, bislang in der Erzählführung bedrohlicher Zielpunkt, tritt nun als hoffnungsvoller Ausgangspunkt in den Blick (vgl. Lk 24,47-49). Die Kirchengeschichte nimmt ihren Anfang. Der entscheidende Zug freilich liegt darin, dass die elf Apostel nicht allein sind. Im Erzählfluss, in der Einheit des «ersten Tages der Woche» (vgl. Lk 24,1.13.33.36.50), sind die beiden Emmaus-Jünger noch unter ihnen; die Himmelfahrt selbst findet im unmittelbaren Zusammenhang mit jener Christophanie auf dem Weg statt. Damit eröffnet Lukas die Perspektive auf den zweiten Teil seines Doppelwerks, der folgerichtig mit der Himmelfahrt anhebt. Wir können die Emmaus-Erzählung, die zum lukanischen Sondergut gehört, in der Tat als Schlüssel für den zweiten Logos des Lukas lesen. Dabei entdecken wir zugleich die Brücke zwischen Christologie und Ekklesiologie: die *ascensio Domini*.

Die Emmaus-Erzählung (Lk 24,13-35) bereitet als christologische Bildfolge vor, was das Gedächtnisgemälde der Kirche in der Apostelgeschichte prägen wird: das Motiv des Weges (ὁδός), das Verstehen der Schrift, der gekreuzigte und in seine Herrlichkeit eingegangene Messias, die Erlösung

Israels, das Brechen des Brotes, das getroffene Herz, die Gemeinschaft der Apostel. Freilich auch dies: die gehaltenen Augen der Jünger, der unbekannte, dann: unsichtbare Begleiter auf dem Weg. Nicht nur die Augen der beiden Jünger am Tag der Himmelfahrt öffnen sich; die Augen der lesenden Jünger sollen sich gleichermaßen auf tun, um zu sehen, wer sie begleitet. Die Jüngerbelehrung vor der Himmelfahrt (Lk 24,44–48) ist eine Reprise der Belehrung «auf dem Weg», jetzt allerdings auf dessen künftige Etappen gerichtet.

Dass die Jünger in jene Mischung aus kultischem Handeln und gehobener Freude fallen, die in der Apostelgeschichte die Ekklesia kennzeichnet, ist kein Nebenzug: Der Abschied ist eigener Art und begründet die Kirche. Die scheinbar naheliegende Schlussfolgerung «An die Stelle Jesu treten die Jünger, und das Ende der Jesusgeschichte wird an dieser Stelle zum Beginn der Jüngergeschichte»⁹ blickt jedoch nicht tief genug. Der Skopus der Himmelfahrtserzählung liegt vielmehr darin, dass die Jüngergeschichte Jesusgeschichte bleibt.

Tatsächlich besteht Jesu einzige Tat in der Apostelgeschichte *prima facie* darin, dass er gen Himmel fährt. Dies bleibt in eine österliche Erscheinung eingebunden: Das Motiv dient als Interpretament der Auferstehung. Im weiteren Gang tritt Jesus nur vom Himmel her, zur Rechten der Herrlichkeit Gottes, auf, von der er bereits auf dem Weg nach Emmaus handelt (bes. Apg 7,55f.). In das Geschehen greift er sehr selten ein, am deutlichsten im Dialog mit Saulus vor Damaskus, der, leserlenkend, dreimal anklingt: «Warum verfolgst du *mich?*» (Apg 9,4f.; 22,7f.; 26,14f.). Wer die Ekklesia verfolgt, verfolgt den Kyrios. Diese sublimen Gleichsetzung prägt die Ekklesiologie der Apostelgeschichte: Indem von der Kirche erzählt wird, wird unmittelbar die Anwesenheit ihres Herrn geschildert (vgl. Apg 18,10). Die Apostelgeschichte lässt sich gleichsam als Biographie des Erhöhten lesen. Nicht nur Stephanus oder Paulus sehen den Himmel offen, wo es am wenigsten erwartbar ist. Auch der Leser soll dies tun. Man hat das *absentee Christology* genannt¹⁰, sollte aber eher von einer im Wortsinn präsentischen Christologie sprechen: Die Erzählung von der Kirche wird zur angewandten Christologie.

Im Verstehen der Schrift, im Brechen des Brotes, in der Ausbreitung des Evangeliums, in der Gemeinschaft der Apostel, vor allem in der Kraft «aus der Höhe», verheißen im Moment der Himmelfahrt und deren Heilsfolge (Lk 24,49; vgl. Apg 1,5.8), ist Christus Begleiter «auf dem Weg» – unsichtbar (wörtlich Apg 1,9: «fort von ihren Augen»), aber machtvoll. Wenn das Proömium mit dem Hinweis anhebt, der erste Logos habe von all dem gehandelt, was Jesus zu tun und zu lehren *begonnen* hat (Apg 1,1), ist darin zu lesen, dass der zweite Logos von dem handeln wird, was Jesus zu tun und zu lehren auf neue Weise *fortsetzt*. Dass nunmehr zwei Himmelsboten die Apostel brüsk auffordern, statt nach oben nach vorn zu schauen und so ihre

Aufgabe als Zeugen bis zu den Grenzen der Erde wahrzunehmen, lässt sie unverzüglich das Obergemach aufsuchen (vgl. Apg 1,8.10f.13). Damit betreten sie den Grund der Kirchengeschichte. Dort – nicht im Himmel, sondern auf dem vor ihnen liegenden Weg bis an die Grenzen der Erde und das Ende der Zeit – sollen sie den Erhöhten entdecken. Lukas klammert die Kirchengeschichte mit den einander zugeordneten Heilsbildern von Himmelfahrt und Parusie christologisch ein. Dazwischen liegt die erhöhte Seinsweise des Kyrios; seine in der Kirche bereits erfahrbare kosmokratische Stellung. Die Ekklesia geht ihren Weg nicht nur von ihm her und auf ihn zu; sie geht ihn mit seiner Kraft und an seiner Seite.

Im Beistand des Kyrios setzt sich das Wirken JHWHs an Israel fort, es steigert sich endzeitlich und wird zugleich geschichtlich eingebunden. Denn die reale Gegenwart des Erhöhten wirkt insofern stärker als der Beistand des Bundesgottes in der Heilsgeschichte, als diese Realität apostolisch und pneumatisch vermittelt ist und so unverstellt – *cum grano salis*: sakramental (als sichtbare Wirklichkeit einer unsichtbaren Gnade) – auf den Menschen trifft. Sie wird vor allem durch das Wirken des Geistes, die Wirkung des Jesus-Namens und die Wunder der Apostel Wirklichkeit. Der Weg der Apostel erweist sich daher «als eine Fortsetzung der Geschichte Jesu Christi unter den veränderten Voraussetzungen, die durch seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes geschaffen sind». So gesehen sind die *acta apostolorum* recht eigentlich *acta Iesu Christi*¹¹.

Die Himmelfahrt ermöglicht also die reale Gegenwart des Erhöhten bei den Seinen. Das Mythem entfaltet einen wichtigen Aspekt des Oster- und Pfingstgeschehens: die bleibende, machtvolle und vielfältig wirksame Gegenwart des Kyrios in seiner Ekklesia. Lukas hat diesem Christologoumenon den anschaulichsten, keineswegs aber den einzigen Ausdruck gegeben. Am nächsten kommt ihm das andere synoptische Großevangelium: Bei Matthäus «fährt» Jesus statt in den Himmel in die Kirche – «alle Tage bis zum Ende der Welt» (s.u. Kap. 3). In der theologischen Sache stimmen die beiden unterschiedlichen Szenerien prägnant überein: Die Himmelfahrt führt den Erhöhten für immer und für immer nah in die Ekklesia. Die Jünger kehren zu Recht «mit großer Freude» nach Jerusalem zurück. Denn als Zeugen ihres erhöhten Herrn wissen sie: Nicht darauf kommt es an, wie es der Jüngerschar geht, sondern wer mit ihr geht.

3. *Adventus – Die Erhöhung Christi im Neuen Testament*

Lukas, so sahen wir, stellt das Mythem von der himmlischen Auffahrt in den Dienst einer sehr geerdeten Christologie. Das Motiv dient der Inkulturation der Osterbotschaft und interpretiert sie zugleich unter dem ekklesialen Aspekt der herrschaftlichen Anwesenheit Christi bei den Seinen. Ist unsere

These berechtigt, dass es sich hierbei um eine Leitlinie des lukanischen Doppelwerks handelt, so ist zu prüfen, welche geschichtliche Erfahrung dieser eidetischen Deutungsfigur zugrunde liegt, ob und wie diese Erfahrung und Deutung auch andere Schriften des Neuen Testaments kennzeichnet und inwiefern die christologische Aussage außerhalb der von Lukas gewählten mythischen *evidentia* Geltung besitzt.

Das Ostergeschehen ist nach allen neutestamentlichen Zeugnissen unmittelbare Präsenz-Erfahrung – Christophanie. Der Auferstandene wird als der Kyrios im Hier und Jetzt erlebt. Daraus folgt retrospektiv die Bedeutung der Tradition vom leeren Grab, prospektiv die Bedeutung der Wiederkunft. Der Seinsgrund für die Gegenwart des Auferstandenen ist seine Einheit mit dem Vater, also sein Eintritt in die göttliche Transzendenz. Wie ist diese Nähe-Erfahrung – religionspsychologisch gesagt: diese ästhetische, emotive und kognitive Distanzreduktion¹² – zu erklären?

Der christologische Transformationsprozess wäre verkannt, ginge man einfach davon aus, die Urchristen hätten beliebige Mytheme – hier eben die Auffahrt von Heroen und Herrschern – aus der Umwelt übernommen und auf Jesus Christus übertragen. Vielmehr sind drei Schritte zu unterscheiden: (1) der Wurzelgrund der Nähe-Erfahrung im Basilea-Wirken Jesu, (2) die Deutung dieser Erfahrung im Licht der Schriftlesung und des biblisch inspirierten Gebets, (3) die Gestaltgebung im Rahmen der kulturellen Enzyklopädie.

(1) Die Auferstehung wird im Urchristentum als lebensmächtige Rechtfertigung des Gekreuzigten, seines Wirkens und seiner Botschaft durch Gott betrachtet¹³. In ihr bestätigt sich jene ursprüngliche und unmittelbare Nähe zwischen dem Abba und seinem Gesandten, die die Jünger in Jesu Magnetfeld als aufkeimende Gottesherrschaft erfahren hatten. Die Auferweckung Jesu aus dem Tod und seine Vereinigung mit dem himmlischen Vater sind zwei Seiten derselben Medaille: Die österliche Erscheinung setzt die himmlische Erhöhung notwendig voraus. Dabei ersinnt die früheste Gemeinde keine völlig neuen Zusammenhänge: Der Himmel als Heiligkeitsraum JHWHs ist in Jesu Botschaft Ursprung und Ziel aller Heildynamik (vgl. Lk 10,18b.20; 11,20). Eben dort – das heißt: in letzter und tiefster Einheit mit dem Vater – sahen ihn folgerichtig die Gläubigen. Die ältesten gebetsartigen Anrufungen – *maránathá* (1Kor 16,22; Did. 10,6; vgl. Offb 22,20) – sind die personal zugespitzte Form der Bitte um das Kommen der Basilea des Vaters, um die Theophanie in Gestalt der Herabkunft, um die ursprüngliche und unmittelbare Nähe des himmlischen Gesandten (in Parusie und Kult). Was sich damit in der lukanischen Himmelfahrt – Christophanie, Erhöhung, kultische Reaktion, Geistempfang – abbildet, ist ein wesentlicher Erfahrungsaspekt des frühesten Osterglaubens.

(2) Erfahrungen als solche konstituieren keine Theologie. Sie bedürfen der Deutungsarbeit. Auch hier wirkte nicht der pagane Verstehenshorizont bestimmend, sondern das Koordinatensystem der Schriften Israels. Die Anknüpfungsmöglichkeiten waren vielfältig. Zwei Linien scheinen mir maßgeblich: (a) Entweder Jesus selbst oder die früheste Tradition hat Jesu Basilea-Wirken an die – ursprünglich mit der Himmelsvision verbundene – Vorstellung vom Menschensohn geknüpft (vgl. Dan 7,13), die sich wiederum mit der Parusie-Erwartung berührt (vgl. Mk 14,62 parr.). Hier bot sich eine personale Deutungskategorie, um den himmlischen Status des Mandatars der Gemeinde zu beschreiben¹⁴. (b) Alter und Verbreitung der Zitate bzw. Allusionen lassen darauf schließen, dass dem – als Prophetie gelesenen – Königpsalm 110 (109^{LXX}) früh eine Schlüsselrolle zuwuchs. Ps 110 ist (mit V. 1, in Hebr zudem V. 4) der am häufigsten angeführte Text des Alten Testaments im Neuen. Zumal in Verbindung mit dem Menschensohn-Motiv eignete er sich zur Beschreibung der in Tod und Auferweckung gewonnenen Stellung Christi¹⁵. Mit Hilfe des V. 1 als *sessio ad dexteram* wird das irdische Geschick Jesu in den Thronsaal Gottes erhoben: Er wird als Kyrios bekannt und gleichzeitig in Seins- und Funktionseinheit mit Gott geschaut (vgl. bes. Apg 2,30–36; 7,55f.; 1Kor 15,25; 1Petr 3,21f.). Diese Aufnahme in die Mitte des Monotheismus inspiriert eine hoheitschristologische Sinnentwicklung, die letztlich in die altkirchlichen Christus-Dogmen mündet. Hier zeigt sich, was für die urchristliche Glaubensgenese auch sonst gilt: Sie vollzieht sich wesentlich im Kontext der biblischen Gebetspoesie. Es ist die geistliche und kultische Praxis, die das altkirchliche Dogma aus sich entlassen hat – keineswegs umgekehrt.

(3) Die wirkungsreich gemalte Sequenz des Lukas steht im neutestamentlichen Schrifttum einzig dar. Die darin abgebildete Christologie jedoch ist urchristliches Gemeingut. Die *sessio ad dexteram* wird unterschiedlich verortet, wirkt aber gleichbleibend zentral. Was der Auferstandene (aber in der erzählten Welt noch nicht zum Himmel Erhobene) zu Emmaus, auf Ostern zurückblickend, «Eingehen in die Herrlichkeit» nennt (Lk 24,26), ist ein Signum neutestamentlicher Christologie. Es wird freilich auf ganz verschiedene Weise wahrgenommen und aus sehr unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet.

Für *Paulus* ist die Erhöhung inneres Moment der Auferstehung: Indem Gott den Sohn von den Toten auferweckt, erhebt er ihn zu seiner Rechten, wo er kraftvoll für die Seinen eintritt (Röm 1,3f.; 8,34; 1Kor 15,25). Für den Apostel fallen also «Ostern» und «Himmelfahrt» strikt zusammen. Er trägt offenkundig kein Bedenken, den Erhöhungsaspekt unter Rückgriff auf pagan-mythische Vorstellungen poetisch zu inszenieren, stellt ihn dabei aller-

dings sogleich unter den geschichtlichen Gesichtspunkt des Kreuzes (vgl. Phil 2,6-11). Besonders eindrücklich malt der *Hebräerbrief* die *sessio ad dexteram* vor Augen. Hier nun fallen «Karfreitag», «Ostern» und «Himmelfahrt» zusammen. Bereits im Eingang inszeniert das Schreiben mit Hilfe einer Kombination aus Schriftzitat, gerahmt durch die Königspsalmen 2 und 110, einen himmlischen Thronergreifungsakt: Der Sohn, der sein Sühnewerk vollbracht hat, tritt in die himmlische Welt und ergreift seine göttliche Herrscherstellung (Hebr 1,5-13). Auch hier kann dieselbe theologische Denkfigur andere mythische Bilder an sich ziehen: Unter dem priesterlichen Aspekt wird der Vorgang als kultisches Bewegungs-drama gezeichnet. Der menschlich-göttliche Hohepriester durchschreitet im Kreuzesopfer ein für alle Mal – also in einem geschichtlichen Akt mit ewiger Geltung – den Vorhang zum Allerheiligsten, die Seinsschranke, die die Menschen von der Heiligkeitssphäre Gottes trennt (9,11-14). Er eröffnet so einen «neuen und lebendigen Weg» für alle, die ihm folgen (10,20). Himmelfahrt wird zum Richtungsweiser für das durch irdische Wüsten wandernde Gottesvolk, das nur in der himmlischen Stadt Heimat zu finden vermag (vgl. 11,13-16; 12,22-24).

Markus, das Buch der «geheimen Epiphanien» (Martin Dibelius), bietet bekanntlich keinen Erscheinungs- oder Himmelfahrtsbericht. Wenn jedoch das Schlusswort des Engels (Mk 16,7) auf «seine Jünger und Petrus» sowie auf «Galiläa» als Ort verweist, an dem der Auferstandene sich sehen lässt, wird die Kirche – als erinnernde und vergegenwärtigende Jüngergemeinschaft – zum Begegnungsfeld des Erhöhten, zum Raum seiner Realpräsenz. Was bei *Matthäus* auf dem galiläischen Berg geschieht, liegt in der Sache ganz nah beim lukanischen Betanien: Der Auferstandene betont – mit einem Programmwort des Evangeliums (vgl. Mt 1,23) – sein vollmächtiges Mit-Sein bei allen Jüngern, an allen Orten, zu allen Zeiten (28,16-20). Die personale Gegenwart des Auferstandenen in der Lebens- und Lerngemeinschaft seiner Jünger ist die diesem Evangelium eigentümliche Form des Osterkerygmas und zugleich seine Variation des Erhöhungsmotivs. Pointiert: Die «Himmelfahrt» geschieht hier in das Leben der Ekklesia hinein. Kirche ist die bleibende Versammlung der Jünger um ihren erhöhten Lehrer (23,10). Fassbar wird dies im Umgang mit den Boten (10,40), der Eucharistie (14,13-21; 15,32-39), dem betenden Miteinander (18,19f.), entscheidend in der Begegnung mit dem «geringsten Bruder» (25,31-46)¹⁶.

Bei *Johannes* findet die Erhöhung am Kreuz statt (vgl. Joh 3,12-15; 8,28; 12,32). Der Kreuzweg selbst gewinnt den Triumphglanz einer Himmelfahrt (vgl. 19,30). Aber bereits die Abschiedsreden, in denen längst schon der Erhöhte spricht, beschreiben Jesu «Hingang zum Vater» und dessen Folgen für die irdische Jüngerschaft (Kap. 13-17). Diese Kapitel sind als die diskursive Variante zur eidetischen Himmelfahrt des Lukas zu lesen. Der Logik

des Kirchenjahres widersprechend, aber ganz in der johanneischen Logik, werden wir sagen dürfen, dass hier «Karfreitag» und «Himmelfahrt» ebenso zusammenfallen wie dann «Ostern» und «Pfingsten». Das Christus-Mysterium wird in seiner ganzen Tiefe ausgeleuchtet. Die Einheit mit dem Vater gehört deshalb – ähnlich wie punktuell in den synoptischen Verklärungsszenen – zur Wahrnehmung des Irdischen: Die Erhöhung ist kein Wandel im Verlauf der Zeit; sie ist das Wesen des Menschgewordenen, sein Ursprung aus Gott. Die Perspektive hat sich umgekehrt: Nicht so sehr die Erhöhung ist staunenswert als vielmehr die Fleischwerdung.

Diese Tendenz findet in der *Johannes-Offenbarung* zu letzter Radikalität: Jesus ist ausschließlich Himmelswesen. Das Moment der Menschwerdung kommt nur blitzartig in den Blick und wird sogleich in eine entscheidende Aufwärtsbewegung genommen: «Ihr Kind wurde fortgerissen zu Gott und seinem Thron» (Offb 12,5). Dies führt insofern zu einer «Erdenfahrt», als in der dadurch ausgelösten Himmelschlacht der Satan aus den Höhen gestürzt wird. Für die Erde hat dies teuflische, aber zeitlich begrenzte Folgen, denn hier kämpft der Teufel seinen Todeskampf. Die Himmelfahrt wird in diesem Szenario – das auch in der Johannes-Offenbarung andere Dramatisierungen nicht ausschließt – zum entscheidenden Movens der endzeitlichen Befreiung: Sie erschüttert, verwandelt und erlöst den Himmel und letztlich auch die Erde. Denn das messianische Kind steht als Erhöhter seinen Gemeinden zur Seite und kämpft als Befreier vom Himmel mit überlegener Macht gegen das Böse auf Erden.

4. *Ad dexteram Patris – Vom biblischen Ort des Glaubens*

Dicto Evangelio exstinguitur Cereus paschalis, nec ulterius accenditur – lautete die Rubrik am Hochfest Christi Himmelfahrt im alten Missale Romanum. Wir sahen, dass sie mit biblischem Recht verändert wurde: Der Auferstandene verlässt die Mitte der Ekklesia am Himmelfahrtstag nicht. Er füllt sie als Erhöhter aus.

Darin stimmen alle neutestamentlichen Zeugen überein. Das dreistufige Weltsystem ist zu dieser Christologie ebenso wenig nötig wie die vertikale Aufwärtsbewegung. Und doch eignet sich dieses dem Symbolsystem der Antike entlehnte Heilsbild sehr dazu, die Anwesenheit des Herrn menschlich fassbar zu machen. Die liturgische Aufnahme belegt dies; aus Paulus-Briefen ließe sich schwerlich das Kirchenjahr komponieren. Die *ascensio* öffnet Augen: «Das nämlich ist die Natur des Glaubens ...: Sehen, was man nicht sieht, und nicht sehen, was man sieht»¹⁷.

Joseph Ratzinger hat den Satz des Glaubensbekenntnisses über die Himmelfahrt wiederholt als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch gedeutet: «Der Himmel ist zu definieren als das Sichberühren des

Wesens Mensch mit dem Wesen Gott». Das Weltbild, wie es uns Lukas vor Augen malt, sei Ausdruck jener Wirklichkeit, in der der Mensch sich findet. Das Unten bezeichnet die Hölle, die der Mensch, um das Eigene kreisend, sich selbst bereitet. Das Oben nennen wir Himmel; wir können es nur im Modus von Liebe – die stärker ist als der Tod – empfangen¹⁸. Himmelfahrt, so gesehen, ist die Vereinigung des Menschen Jesus Christus mit Gott und daher zugleich der «neue und lebendige Weg» des Menschen, der mit, in und durch Christus leben darf. Der Glaube versetzt den Glaubenden in ein neues Beziehungsgefüge, in eine radikal andere Gegenwart. Die Himmelfahrt beschreibt daher letztlich nichts anderes als den Ort, an dem der Glaubende lebt.

Auf den kürzesten Nenner hat es vielleicht – inmitten kruder Tagespolitik und doch auch in dem Versuch, deren Niederungen zu überwinden – Heinrich Böll gebracht: «Ich kann das Menschliche vom Göttlichen so wenig trennen wie Form vom Inhalt; ... An der Gegenwart des Menschgewordenen werde ich nie zweifeln. Aber Jesus allein? Das ist mir zu vage, zu sentimental, zu storyhaft, zu sehr eine «rührende Geschichte» ... Ich kann nur an die Präsenz des Menschgewordenen glauben. Nicht mehr und nicht weniger»¹⁹.

Himmelfahrt ist der Modus der Anwesenheit des Auferstandenen in seiner Kirche – einen menschlichen Herzschlag weit entfernt. Leben *ad dexteram Patris*. Weniger nicht.

ANMERKUNGEN

¹ *Das Buch vom mönchischen Leben* (1899), in: Sämtliche Werke III, Wiesbaden 1959, 309f.

² Michael FRITZEN, *Himmelsbilder*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29.03.1997, Nr. 74/13, 1.

³ Wir sind diesen Zusammenhängen in zwei Studien nachgegangen: *Spielräume der Wahrheit: Zur Konstruktivität in der hellenistisch-reichsrömischen Geschichtsschreibung*, in: K. BACKHAUS; G. HÄFNER, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, Neukirchen-Vluyn (2007) ²2009 (BThSt 86), 1-29; *Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche*, ebd., 30-66. Zu Rang und Mitteln der imaginativen Repräsentation in der antiken Historiographie eingehend Adriana ZANGARA, *Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique II^e siècle avant J.-C. – II^e siècle après J.-C.*, Paris 2007.

⁴ Vgl. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tagebücher 1914–16*, in: DERS., *Werkausgabe I*, Frankfurt a.M. (1984) ¹²1999 (stw 501), 167f.

⁵ Unter einem Mythos sei allgemein die Erschließung transzendenter Wahrnehmung durch symbolsprachliches Erzählen über Lebenswirklichkeit begründende, fördernde oder gefährdende numinose Mächte und Gestalten verstanden. Zum Verhältnis von paganer Mythologie und christologischer Erhöhungsmotivik am Paradigma von Phil 2,6-11 grundsätzlich Thomas SÖDING, *Erniedrigung und Erhöhung. Zum Verhältnis von Christologie und Mythos nach dem Philipperhymnus (Phil 2,6-11)* (1992), in: DERS., *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie*, Tübingen 1997 (WUNT 93), 104-131. Zur Wahrheitsfähigkeit des Mythos wegweisend Kurt HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, bes. 324-348.

⁶ Zum Vergleich etwa Peter PILHOFER, *Livius, Lukas und Lukian. Drei Himmelfahrten*, in: DERS., *Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001*, Tübingen 2002 (WUNT 145), 166–182. Frühjüdische Vergleichstexte bei A.W. ZWIEP, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, Leiden 1997 (NT.S 87), 36–79. Zur hermeneutischen Würdigung James D.G. DUNN, *The Ascension of Jesus: A Test Case for Hermeneutics*, in: F. AVEMARIE; H. LICHTENBERGER (Hg.), *Auferstehung – Resurrection*, Tübingen 2001 (WUNT 135), 301–322.

⁷ Vgl. – hier mit Blick auf die (vor-)paulinische Erhöhungsmotivik – SÖDING, a.a.O. (Anm. 5), 122–125.

⁸ Zur Auslegung vgl. Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008 (HNT 5), 794–798. Eingehend: Gerhard LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971 (StANT 26); Forschungsgeschichte, Interpretation und bibliographische Übersicht bei ZWIEP, a.a.O. (Anm. 6).

⁹ WOLTER, Lk, 797.

¹⁰ C.F.D. MOULE, *The Christology of Acts*, in: L.E. KECK; J.L. MARTYN (Hg.), *Studies in Luke-Acts. FS P. Schubert*, Nashville, Tenn. 1968, 159–185: 179f.

¹¹ So der Titel der lehreichen Studie von Friedrich AVEMARIE: *Acta Jesu Christi. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte*, in: J. FREY u.a. (Hg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin 2009 (BZNW 162), 539–562, Zitat: 543.

¹² Vgl. näher Gerd THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh (2000) ³2003, 71–98.

¹³ Vgl. zum Folgenden (mit textlicher und historischer Absicherung) Ulrich B. MÜLLER, *Auferweckt und erhöht: Zur Genese des Osterglaubens*, in: NTS 54 (2008) 201–220.

¹⁴ Dazu näher MÜLLER, a.a.O. (Anm. 13), 214–216.

¹⁵ Zur Bedeutung von Ps 110 für die urkirchliche Christologie vor seinem traditions- und religionsgeschichtlichen Horizont vgl. umfassend Martin HENGEL, «Setze dich zu meiner Rechten!» *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110* (1993), in: DERS., *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV*. Hg. v. C.-J. THORNTON, Tübingen 2006 (WUNT 201), 281–367; ferner: David M. HAY, *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*, Nashville, Tenn. 1973 (SBLMS 18); Michel GOURGUES, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110:1 dans le Nouveau Testament*, Paris 1978 (EtB); unter dem Gesichtspunkt der Intertextualitätsdiskussion näher Lukas BORMANN, *Psalm 110 im Dialog mit dem Neuen Testament*, in: D. SÄNGER (Hg.), *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, Neukirchen-Vluyn 2003 (BThSt 55), 171–205; zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund Michael TILLY, *Psalm 110 zwischen hebräischer Bibel und Neuem Testament*, ebd., 146–170.

¹⁶ Die Begründung und Vertiefung der hier angedeuteten Zusammenhänge haben wir in zwei Studien versucht. Für Markus: «Dort werdet ihr Ihn sehen» (Mk 16,7). *Die redaktionelle Schlußnotiz des zweiten Evangeliums als dessen christologische Summe*, in: ThGl 76 (1986) 277–294; für Matthäus: *Kirchenkrise und Auferstehungschristologie. Zum ekklesiologischen Ansatz des Matthäusevangeliums*, in: J. ERNST; St. LEIMGRUBER (Hg.), *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. FS J.J. Degenhardt*, Paderborn 1996, 127–139.

¹⁷ Martin LUTHER, *Vorlesung 1517/18: Glossen* (WA 57/3, 68).

¹⁸ Vgl. bes. *Einführung in das Christentum*, München (1968) 2000, 293–300, Zitat: 296.

¹⁹ *Wer ist Jesus von Nazareth – für mich?* (1973), in: DERS., *Werke. Kölner Ausgabe XVIII*, Köln 2003, 199.