

Kontrast-Harmonie – Ein Beitrag zur Theologie der Himmelfahrt Christi¹

PD Pfr. Dr. Lukas Ohly M.A., Grüneburgplatz 1, 60629 Frankfurt am Main

I. Einleitung

Handelt es sich bei dem Motiv der Himmelfahrt Christi für die systematische Theologie um ein eigenständiges Theologumenon? Oder drückt seine Himmelfahrt nur aus, was andere Motive besser darstellen können, zum Beispiel Ostern oder Pfingsten? Es scheint fast, als ob die Himmelfahrt Christi entweder theologisch überflüssig oder sogar ein erkenntnismäßiger Rückschritt ist. Sie ist überflüssig, wenn sie nur andere Symbole der Heilsgeschichte Christi wiederholt. Sie ist ein erkenntnismäßiger Rückschritt, wenn sie die Nähe des menschengewordenen Gottes zurücknimmt. Wenn Gott wieder einfach nur im Himmel ist, welchen bleibenden Sinn hat dann die Menschwerdung Christi gehabt?

Im Folgenden möchte ich die systematisch-theologische Eigenständigkeit des Himmelfahrtsmotivs Christi hervorheben. Dabei halte ich für wesentlich *unser Verhältnis* als irdische Menschen zu jemandem, der in den Himmel aufgefahren ist. Das ist nämlich ein Verhältnis zu jemandem, der nicht mehr »da« ist im Sinne einer empirischen Verfügbarkeit. Dass diese Verhältnissetzung zu beachten ist, zeigen auch die biblischen und außerbiblischen Quellen, die von der Himmelfahrt eines Menschen berichten: Er lässt andere Menschen zurück. Dabei handelt es sich zum einen um eine räumliche Verhältnisbestimmung: Der Christus der Himmelfahrt hält einen besonders qualifizierten räumlichen Abstand zu uns. Und es handelt sich zum anderen um eine existenzielle Verhältnisbestimmung: Sein räumlicher Abstand zu uns hat Konsequenzen für unsere Lebenspraxis und für seine Rolle in unserem Leben. Er hält damit auch einen besonders qualifizierten existenziellen Abstand zu uns².

Dieser Abstand ist meines Erachtens ambivalent zu deuten. Und es ist diese Ambivalenz, die den bleibenden Bezug zwischen Himmelfahrt und Menschwerdung unterstreicht.

1) Der Aufgefahrene ist einerseits übermächtig: Er ist quasi überall; alles, was es gibt, erinnert uns an ihn. Das findet Anklänge bei der traditionellen Rede vom Königtum Christi. Das Phänomen, das dahinter steckt, hat

¹ Öffentlicher Probe-Vortrag zum Abschluss des Habilitationsverfahrens am 31.05.2007 im Fachbereich Evangelische Theologie der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

² Der Einfachheit halber spreche ich von »uns«, wenn ich von irdischen Menschenleben spreche.

etwas mit der Aufdringlichkeit eines Menschen zu tun, der nicht mehr »da« ist. Er ist zwar nicht da, aber das wird einem überall klar und zu jedem Augenblick. Man kann diese Phänomenstruktur anhand von Trauersituationen nach einem erschütternden Todesfall beispielhaft nachvollziehen³: Der Verstorbene ist nicht mehr da, aber das wird einem überall klar und zu jedem Augenblick. Er ist nicht mehr da, aber seine Abwesenheit wird universal präsent gehalten. Und sofern Himmelfahrt eben auch ein Abschied ist, gilt diese universale Präsenz der Abwesenheit auch von Christus nach der Himmelfahrt.

2) Andererseits erlaubt der Abstand von Christus im Himmel zu uns auch, dass wir Freiheit zu ihm gewinnen. Wir können uns durch seinen Abstand von ihm emanzipieren und eigene Freiräume ausprägen. Das erlaubt ein neues Verständnis von uns selbst, von dem was uns umgibt und auch von dem Aufgefahrenen. Das alles ist möglich, nicht weil wir allein sind und er jetzt weg ist, sondern weil wir durch seinen besonders qualifizierten Abstand zu uns ein Verhältnis zu ihm haben: ein Verhältnis zum *Abwesenden*.

Es ist diese Dialektik, die Rudolf Otto das »Heilige« nannte. Das Heilige mit seinen beiden Momenten des *fascinosum et tremendum*: das was uns anzieht und begeistert aber auch *zugleich* abstößt und abdrängt (H 53)⁴, das was jenseitig ist aber zugleich auch nahe, »mitten unter euch«, ist (H 68, 194; RGM 109)⁵. Gerade das ist für Otto das Typische am Christentum (H 68, 194), was er auch »Kontrast-Harmonie« nennt. »Daß dieses geheimnisvoll-scheubare Wunderwesen ›im Himmel‹ zugleich selber ewiger Gnadenwille sei: dieser aufgelöste Kontrast erst macht die Harmonie echten christlichen Grundgeföhles aus« (H 98).

³ Lukas OHLY, Vom sechsten Sinn der Ewigkeit im Angesicht des Todes – Eine zeichentheoretische Interpretation, *Wege zum Menschen* 55 (2003), 264–279, 269 ff. DERS., Wie heilt die Zeit Wunden? Zur Phänomenologie des Trauerns im fortgeschrittenen Stadium, *Wege zum Menschen* 56 (2004), 134–150, 141 ff. DERS., Verstorbene begegnen. Phänomenologische Revision einer Einschätzung Sartres, in: Susanne DUNGS/Heiner LUDWIG (Hg.), *Profan – sinnlich – religiös. Theologische Lektüren der Postmoderne*, FS Uwe GERBER, Frankfurt a. M. 2005, 293–302, 295, 299 f.

⁴ Aus folgenden Schriften Ottos wird hier unter den entsprechenden Abkürzungen zitiert: Rudolf OTTO, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*, Tübingen 1921 (KFR). DERS., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Stuttgart/Gotha (1917) ¹¹1923 (H). DERS., *Sensus Numinis*, München 1932 (SN). DERS., *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*, München 1934 (RGM).

⁵ Tomislav TRIBULJAK, *Philosophie und Theologie bei Rudolf Otto*, Osijek (Kroatien) 2000, 261.

Bekanntlich hat Rudolf Otto den Eindruck des Heiligen »irrational« genannt und dafür den Ausdruck »Numinoses« erfunden⁶: weil das, was im Heiligen begegnet, sich nicht begrifflich fassen lässt (H 2, 5). Numinos ist also das Heilige als Irrationales, begrifflich Unfassbares. Würde sich aber darin der Eindruck des Heiligen erschöpfen, könnten wir meines Erachtens niemals geistige Freiheit zum Heiligen gewinnen. Wir wären der Offenbarung des Heiligen total ausgeliefert. Und das Heilige würde auch keinen Abstand zu uns halten: Es wäre entweder da und dann übermächtig oder weg und dann bedeutungslos. In beiden Fällen macht es keinen Sinn, von Abstand zu sprechen. Otto sieht daher außerdem einen gegenläufigen Prozess zum irrationalen Eindruck des Heiligen. *Rationalisierung* gehört mit zum Heiligen dazu: Das Heilige wird begrifflich bestimmt gefasst (H 1), obwohl es begrifflich unausdeutbar ist, weil es eben primär irrational ist. Im besten Fall soll durch den Prozess der Rationalisierung der Einblick ins Irrationale vertieft werden, wenn das auch eine gewisse Trübung einschließt und manchmal auch eine Zerstörung des Irrationalen (H 127). Nach meiner These und über Otto hinaus gewinnt der religiös affizierte Mensch durch die Rationalisierung auch eine Freiheit gegenüber dem Heiligen, ohne dadurch das Heilige beiseite zu schieben. Wie diese Spannung durch die Himmelfahrt Christi ausgetragen wird, soll in diesem Vortrag gezeigt werden.

Rudolf Ottos Theorie des Heiligen ist eine religionswissenschaftliche Heuristik für alle möglichen religiösen Themen. Ich dagegen behandle seine Darstellung nur gezielt für mein Beweisziel vom eigenständigen Charakter der Himmelfahrt Christi für die Theologie. Dabei möchte ich zeigen, inwiefern Ottos Konzeption des Heiligen für eine phänomenologische Weiterinterpretation geeignet ist. Allerdings sind dabei auch die systematischen Grenzen in Ottos Konzeption zu benennen und zu entschärfen.

In einem ersten Schritt will ich zeigen, woher Otto seine Phänomene des Heiligen gewinnt. Dabei möchte ich mit eigenen Vorschlägen typische Probleme seiner Theorie ausräumen. – In einem zweiten Schritt will ich zeigen, inwiefern dem menschlichen Geist Freiheit vom Numinosen eingeräumt werden muss. Otto ist an dieser Stelle zu revidieren. Dieser Gedanke ist für das Motiv der Himmelfahrt Christi ebenso wichtig wie das Numinose selbst. – In einem letzten Schritt werde ich von dorther den spezifischen Sinn der Theologie der Himmelfahrt skizzieren als die Ambivalenz gesteigerter, nämlich universaler Präsenz Christi *und* Steigerung unserer Freiheit gegen seine Übermacht.

⁶ Der Ausdruck »Numinoses« bedeutet dabei das irrationale, erschütternde Moment des Heiligen »minus seines rationalen Moments« (H 6).

II. Woher gewinnt Otto seine Phänomene?

Man hat Otto öfter vorgeworfen: Er habe seine Kategorie des Heiligen als das Numinose, Irrationale, einfach erfunden⁷. Hinter diesem Vorwurf steckt der Verdacht einer methodischen Unklarheit in Ottos Darstellung⁸. Bei ihm wird nicht geradlinig deutlich, woher er seine Phänomene des Heiligen gewinnt. Teilweise zieht er religiöse Textquellen heran, teilweise untersucht er andere religiöse oder spirituelle Darstellungsformen (H 81) oder macht einfach eine positive Setzung (H 8). Am aussichtsreichsten für eine phänomenologische (Weiter-)Interpretation stellt sich Ottos Darstellung des religiösen Gefühls heraus. Das religiöse Gefühl ist allgemeinemenschlich und kann daher prinzipiell von allen festgestellt werden. Allerdings nur prinzipiell, denn es wird nicht von allen besessen (H 198, 169). Daher ist es auch nicht evident, sondern steht unter einem hypothetischen Vorbehalt (H 189). *Wenn* es allerdings auftritt, hebt es sich von anderen Gefühlen ab, und zwar hinsichtlich des Gefühlsinhalts, der Gefühlsintensität und der selbstexistenziellen Konsequenzen für das Subjekt des Fühlens.

Darüber hinaus gibt Otto dem Gefühlseindruck aber auch eine objektive Intentionalität. Das heißt: Weil der Gefühlseindruck einzigartig ist, kann das dabei wahrgenommene Numinose keine Ableitung aus anderen Gefühlen oder Wahrnehmungen sein. Also muss es ein dem Gedanken transzendentes Objekt sein⁹. Gegen diese These ist kritisch eingewandt worden, aus einem immanenten Gefühl eines transzendenten Objekts folge noch nicht, dass es dieses Objekt auch wirklich transzendent gibt¹⁰. Darauf kann man aber mit Husserl antworten durch den Verweis auf eine Transzendenz in Immanenz: Wenn ich das Gefühl hatte, einem Engel begegnet zu sein, kann ich zwar aus dem Gefühl noch nicht folgern, dass es diesen Engel auch wirklich gab. Aber wenn man mit Otto zeigen kann, dass ein solches Gefühl nur bei einer Engelercheinung auftritt, dann sind Engel phänomenologisch unverzichtbare Bedingung für dieses Gefühl. Die Realitäts-

⁷ Andreas BECKE, Die Struktur der Religion. Oder: Ist die Phänomenologie eine Methode, die in der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen kann? ZMR 83 (1999), 3–28, 11. Darstellend Steven BALLARD, Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy, Frankfurt a.M. 2000, 49.

⁸ Viele Interpreten versuchen, Otto phänomenologisch zu verstehen (Melissa RAPHAEL, Rudolf Otto and the Concept of Holiness, Oxford 1997, 90, 105, 149. Edmund WEBER, Die symbolische Erfahrung des Heiligen. Ein Essay über Rudolf Ottos Grundlegung einer autonomen Religionswissenschaft; in: Gesche LINDE u. a., Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken, Marburg 2006, 149–162, 153. TRIBULJAK (s.o. Anm. 5), 213; ferner BALLARD (s.o. Anm. 7), 21, 181, der Otto der Religionsphänomenologie zuordnet) oder selber entsprechend weiterzuentwickeln (RAPHAEL, aaO., 98. Steven BALLARD (s.o. Anm. 7), 183).

⁹ TRIBULJAK (s.o. Anm. 5), 256; WEBER (s.o. Anm. 8), 156.

¹⁰ Darstellend BALLARD (s.o. Anm. 7), 43.

frage klammert die phänomenologische Regel der Epoché aus, sichert aber zugleich die Evidenz des wahrgenommenen Engels.

Ein anderes Problem in Ottos Darstellung entsteht allerdings dadurch, dass er die religiöse Erkenntnis transzendental sichern will als eine eigene Erkenntnisform a priori. Hier scheint er mehreren Widersprüchen ausgesetzt zu sein, weil er nicht deutlich entscheidet, ob das Numinose eine transzendente Kategorie a priori ist. Dann wäre es ungegenständlich, weil Kategorien (reine Verstandesbegriffe) erst die Bedingung der Möglichkeit für das Erfassen von Gegenständlichkeit sind. Oder wird das Numinose offenbart und ist dann auch gegenständlich-objektiv gegeben¹¹? Die Frage ist also: Woher kommt das Numinose? Aus dem Seelenvermögen a priori (H 131, 154, 160f.), oder aus sinnlicher Erfahrung, die die verborgene Anlage des menschlichen Geistes erwecken kann (H 133, 198), oder schließlich aus übernatürlicher Offenbarung (H 155)?

Otto entscheidet sich für alle drei Alternativen. Das mag irritieren. Aber meines Erachtens darf er dies auch tun, weil er nämlich das Numinose bereits im menschlichen Seelenvermögen findet. Unser menschlicher Geist ist nämlich auch numinos. So Otto: Im »Innern des Menschen« steckt ein »geheimnisvoll-numinoses« (RGM 202, SN 261 ff., ein »Dunkles« KFR 75, 117). Das ist deswegen so, weil die Seele *sich selbst* als das Numinose *offenbaren* kann. Man kann es aber auch umgekehrt ausdrücken: weil das Numinose sich als *transzendente* Bedingung der menschlichen Erkenntniskräfte einschließlich ihrer rationalen Seite erweist.

Diese These vertritt Otto zwar nicht explizit¹², weil er vom Heiligen als einer Kategorie spricht, also von einem reinen Verstandesbegriff im Sinne Kants. Ich meine aber: Man kann das Heilige transzendental verstehen, ohne es als Kategorie verstehen zu müssen¹³. Damit erweitert man das transzendente Instrumentarium. Das will ich im Folgenden versuchen. Ich will die These transzendental-phänomenologisch untermauern, dass sich das Numinose allen drei Alternativen verdankt. Damit soll Erfahrung mit ins Transzendente integriert werden.

¹¹ BECKE (s.o. Anm. 7), 11.

¹² Bei Otto findet sich vielmehr sogar die rationalistische Umkehrung: Der menschliche Geist ist der vernünftige (KFR 73), dessen apriorischen Synthesen allerdings verdunkelt in seinem Innern schlummern. Somit besteht die Verbindung irrationaler und rationaler Momente in der Kategorie des Heiligen nach einer Art »platonischer anamnesis« (KFR 75, 114) im Innern des Geistes a priori (= vernünftig), was der Geist auf der »Vernunftoberfläche« nur gefühlsmäßig (= irrational) ahnen und somit nur nachträglich rekonstruieren kann (vgl. hierzu Philipp C. ALMOND, Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology, North Carolina 1984, 102). Diese Unterstellung über das Innere des Geistes lässt sich weit weniger empirisch einholen als der hier beschrittene Weg, um Ottos Aporien zu entgehen.

¹³ Immerhin ähnelt mein Vorschlag Ottos Bemerkung über das Heilige als einer Kategorie, die »unsere Kategorien transzendiert«, sie aufhebt und verwirrt und somit »wider die Vernunft« ist (H 32f.).

Versteht man den menschlichen Geist als die Fähigkeit zum rationalen Begreifen, so setzt diese Fähigkeit eine Selbst-Entzogenheit voraus. Das rationale Begreifen ist sich nämlich selbst entzogen. Und zwar nicht nur weil es transzendente Bedingungen vorfindet, die es selbst nicht erschafft, sondern auch weil es als Akt selbst nicht rational-begrifflich gesichert ist. Das Begriffene mag zwar rational sein, der Akt des Begreifens selbst aber greift immer ungesichert voraus¹⁴. Ich kann mich nicht rational dazu bestimmen, jetzt einen Einfall zu haben. Und ich kann auch nicht vor dem Einfall rational bestimmen, ob es ein guter Einfall ist. Die Spontaneität des Begreifens kann zwar rational im Nachhinein verstanden werden, aber nie gleichzeitig eingeholt werden. Der Akt des Begreifens liegt dem Begreifen selbst immer voraus.

Das Verhältnis zwischen dem rationalen Begreifen zum Vollzug des Begreifens ist also selbst ein irrationales Verhältnis. Es kann zwar durch die rationale Selbstreflexion im *Nachhinein* begriffen werden. Es macht dabei allerdings von diesem irrationalen Verhältnis immer schon Gebrauch. Dadurch bleibt das irrationale Moment im rationalen Prozess des Begreifens prinzipiell unüberholbar, aber auch unverzichtbar. Denn ohne das Verhältnis zum Irrationalen ist Begreifen unmöglich.

Der menschliche Geist vereinigt also irrationale Grundverhältnisse; er kann seine Selbstentzogenheit im Geistvollzug bemerken und dadurch seine Einheit rational rekonstruieren, die ihm irrational immer schon zugrunde liegt. Ottos Betonung der Mystik für seine Charakterisierung des Heiligen hat philosophisch genau diese Grundlage: etwa wenn er vom »Lobpreis der Seele« spricht und von den »Geheimnissen des ›Seelengrundes‹ der Mystiker« (SN 262), weil hier »ein numinoses Gefühl vom Selbst [lebt], das noch die Spur des stupor vor einer ›Geisterscheinung‹ in sich hat« (SN 263). Hier ist angedeutet, dass der menschliche Geist in sich selbst fremde Grundlagen entdeckt und sich so selbstentzogen begegnet¹⁵.

Der irrationale Grund der eigenen Erkenntnis – den Otto öfter auch »Seelengrund« nennt und der ein Erkenntnisgrund *a priori* ist¹⁶ – liegt also immer schon vor, kann aber doch *empirisch* entdeckt werden, oder besser: Die Einsicht dazu kann »erweckt« werden (H 7, 72, 198): Dann handelt es sich um eine nachträgliche gefühlte oder gedankliche Rekonstruktion dessen, was dem menschlichen Geist immer schon vorausliegt, nämlich: Präsenz eines mir Unnahbaren (H 11) – das erinnert schon an meine These der Ambivalenz der Himmelfahrt. Die Präsenz eines Unnahbaren ist aber auch *Offenbarung* (H 155): nämlich das Aufkommen des Kreaturgefühls (damit meint Otto die Abhängigkeit des Geistes von seiner irrationalen

¹⁴ Bernhard WALDENFELS, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a.M. 2004, 113, 132.

¹⁵ TRIBULJAK (s.o. Anm. 5), 190.

¹⁶ RAPHAEL (s.o. Anm. 8), 96, 172. TRIBULJAK (s.o. Anm. 5), 204.

Seite) (H 18). Dieses offenbarte Kreaturgefühl geht nicht in verstandesmäßiges Begreifen über (H 155), weil die Abhängigkeit von dem Irrationalen nie überwunden werden kann.

Es sind also wirklich alle drei Alternativen, woher das Numinose kommt. Alle drei Alternativen fallen in eins. Darin liegt kein Widerspruch, dass irrationale Momente innerhalb des Geistes in der menschlichen Erfahrung auftauchen können, obwohl sie zugleich die transzendente Bedingung der Möglichkeit des geistigen Erfahrens bilden, es sei denn, man wollte geistige Reflexivität schlechthin widersprüchlich nennen, weil sie das *Denken* mit dem *Denkenden* über den *Gedanken* identifiziert. Der reflektierte Grund der Geistestätigkeit wird aber von Otto gerade von der reflektierenden Geistestätigkeit streng unterschieden, so dass der Widerspruch nicht auftaucht, dass der Geist seine eigenen Bedingungen nachträglich einholt im Sinne einer Identität. Das asymmetrische Gefälle bleibt vielmehr bestehen, bei dem die Rationalität sich bleibend irrationalen Gründen verdankt. Die Herkunft des Numinosen ist daher eine analoge Form der Reflexivität, aber eine, die die Entzogenheit des Denkens mit einschließt.

Ebenso wie das rationale Begreifen des eigenen irrationalen Ursprungs immer nur uneigentliche Begriffs-Symbole benutzen kann (H 44f.)¹⁷, ist auch die Offenbarung eines numinosen Objekts nicht die Offenbarung Gottes selbst, sondern es vermittelt nur eine Ahnung von Gott in seiner Unoffenbarkeit (H 114). Warum dann hier überhaupt von Gott sprechen? Nicht weil Gott ein real erfasstes transzendentes Objekt wäre; auch nicht weil Gott begrifflich klar erfasst werden könnte; auch nicht weil Gott eine Person ist¹⁸. Die Antwort hat vielmehr wieder mit dem Numinosen in unserer Seelentätigkeit zu tun: Der Grund der Selbstentzogenheit des geistigen Erkenntnisobjekts ist numinos. Und das heißt: Ich bin es eben nicht selbst, der mich im eigenen irrationalen Seelengrund überrascht; sondern es ist das, was unendlich höher steht als ich, weil ich nur seine Kreatur bin. Das *mir* Entzogene *in mir* ist das Numinose, und es verweist damit unmittelbar¹⁹ auf etwas *außer mir*. Transzendenz und Immanenz sind ineinander verwoben²⁰: Das Numinose bleibt dem begreifenden Erkennen transzendent; da aber der menschliche Geist selber numinose Züge trägt, ist dieses

¹⁷ TRIBULJAK (s.o. Anm. 5), 199.

¹⁸ Otto sieht im personalistischen Gottesbild eine Reduktion (SN 268f.; RAPHAEL (s.o. Anm. 8), 96). Dass er den Monotheismus als folgerichtige Entwicklung der Idee des Absoluten verstand, vgl. TRIBULJAK (s.o. Anm. 5), 252, liegt nicht im personalistischen Gottesbild begründet, sondern in der notwendig einheitlichen Intentionalität des Kreaturgefühls im Prozess seiner Rationalisierung.

¹⁹ Unmittelbar (H 160), weil es nicht aus einem Schlussverfahren gewonnen wird (H 10), sondern direkt aus der Erfahrung des numinosen Objekts hervorgeht.

²⁰ TRIBULJAK (s.o. Anm. 5), 227.

transzendente Numinose dem Geist immanent. Insofern ist auch Offenbarung kein Gegensatz zum Seelenvermögen a priori.

III. Das Numinose und die menschliche Freiheit

Ich erinnere nochmals an meine Eingangsthesen: Christus ist seit seiner Himmelfahrt nicht mehr da im Sinne einer empirischen Verfügbarkeit. (Wir können jetzt ergänzen: Nur unverfügbar kann er empirisch werden.) Das macht ihn universal mächtig, räumt aber den zurückgelassenen Menschen auch eine relative Freiheit ein. Diese Momente lassen sich bei Otto immerhin spurenhaf wieder finden, vor allem im Begriff »Rationalisierung«. Meines Erachtens impliziert nämlich jede Methode des Rationalisierens relative Freiheit vom unmittelbaren aufdringlichen Begegnenden. Bei Otto fehlt dagegen dieser Gedanke, wodurch eine Erklärungslücke offen bleibt²¹.

Symptomatisch dafür ist Ottos *Schemabegriff*. Allgemein soll das numinose Objekt die Seele zum so genannten Schematisieren anregen. Schematisieren ist eine Methode des Rationalisierens (H 59, 160). Mit seinem Schemabegriff benutzt Otto eine Terminologie Kants, die er aber stark verändert. Für Kant war das Schema eine Vermittlung transzendentaler Kategorien und sinnlicher Erscheinung²², um Nichtsinnlich-Begriffliches auf Sinnliches so zu beziehen, dass es aufeinander passt. Insofern war das Schema transzendental notwendig für jegliche Erfahrung überhaupt. Man braucht das Schema als Brücke, um transzendente Begriffe und sinnliche Erfahrung miteinander zu vermitteln, damit man überhaupt etwas erkennt²³.

Bei Otto sind dagegen transzendente Kategorien selber bereits Schemata²⁴, offenbar weil für ihn das Schema selbst nur rational ist. Die rationalen Momente schematisieren die irrationalen (H 160). Dann aber ist das Schematisieren keine notwendige Zurechnungsmethode der Vernunft mehr, weil sein Zusammenhang zum Irrationalen selbst irrational ist²⁵. Ein Beispiel: Ich habe eine numinose Erfahrung gemacht, und ich sage später darüber: »Ich bin ergriffen gewesen«. Der Ausdruck Ergriffenheit wäre dann das Schema für die numinose Erfahrung. Ob aber dieses Schema wirklich zum numinosen Gefühl passt, weiß ich nicht, weil diese Schematisierung

²¹ Man findet zwar spurenhaf den Zusammenhang von rationalem Begreifen und subjektiver Freiheit (H 102, 104); aber diesen Zusammenhang hat Otto nicht näher geklärt.

²² Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 177.

²³ KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 186 f.

²⁴ TRIBULJAK (s. o. Anm. 5), 294.

²⁵ Folgerichtig führt Ottos Theorie der Schematisierung zu einer Trennung von Erfahrung und Rationalität, BALLARD (s. o. Anm. 7), 41.

rational ist und damit Abstand zur numinosen Erfahrung hat. Ich kann nur fühlen, ob das Schema passt. Dazu müsste der Gefühleindruck der numinosen Erfahrung wieder auftauchen, wenn ich in einer anderen Situation mal ergriffen bin.

Anders gesagt: Das Schema passt nur, wenn es im angemessenen Verhältnis zum Irrationalen steht. Und dazu muss das Schema selbst in einem irrationalen Verhältnis zum Irrationalen stehen. Das wäre für Kant nicht denkbar gewesen. Für Kant ist das Schematisieren transzendental notwendig. Nach Otto dagegen ist ein Schema des Heiligen transzendental zufällig²⁶. Es muss mit dem Irrationalen zusammen passen und damit in einem irrationalen Verhältnis zu ihm stehen.

Es ist allgemein fraglich, ob Otto hier einen widerspruchsfreien Schema-Begriff vorgelegt hat²⁷. Mir ist außerdem fraglich, ob er den Schema-Begriff überhaupt braucht. Oder hat Otto nicht vielmehr andere Gründe, warum es den rationalen Prozess für das Heilige geben muss? Wenn das Heilige primär das Irrationale ist, dann ist weder eine nachträgliche Rationalisierung noch ein Schema für das numinose Phänomen selbst nötig²⁸. Otto gibt – vermutlich deshalb – einen praktischen Zweck für die Rationalisierung an: Dadurch soll der religiöse Eindruck vertieft, individualisiert und konfessionell ausdifferenziert werden (H 127). Zudem scheint Ottos Interesse an der Rationalisierung ein praktisch-theologisches zu sein: Er will numinose Erfahrungen locken, Reize aufsuchen (H 55). Deswegen ist er interessiert an Liturgik und Kirchenbau (H 77 ff.)²⁹. Dann aber geht es bei der Rationalisierung doch wohl um den *freien* Umgang mit dem Numinosen: Das numinose Gefühl soll gepflegt werden, was wohl eine freie Entscheidung voraussetzt. Also spielt Freiheit anscheinend doch eine entscheidende Rolle für die Charakterisierung des Heiligen.

Otto verhält sich aber gespalten zur menschlichen Freiheit, wenn es um das Numinose geht. Er legitimiert zwar die Rationalisierung über einen praktisch-theologischen Zweck, nämlich über die Reizung numinoser Gefühle. Er lehnt aber Rationalisierung ab, sobald sie den Zweck haben soll,

²⁶ Es mag transzendental notwendig sein, dass es solche Schematisierungen gibt (wobei Otto nicht erklärt, warum). Es ist aber transzendental zufällig, ob ein Schema »passt« oder nicht.

²⁷ Die Angemessenheit des Schemas zur irrationalen Seite kann entweder nur »nach einem inneren Prinzip a priori« und damit in Ottos Terminologie rational entschieden werden. Oder sie ist eine freie Entscheidung des menschlichen Geistes; dann aber fehlen die Kriterien, zwischen Vertiefung und Trübung zu unterscheiden. Die Schematisierung kann dann nur als eine willkürliche, »irrationale« Vermittlung, aber angeregt durch den numinosen Geist selbst, angemessen sein, d. h. als Offenbarung.

²⁸ Rationalisierung ist erst nötig, damit die existenzielle Verhältnisbestimmung des Menschen zum Heiligen den plötzlichen Eindruck des Numinosen überdauern kann. Aber warum der Mensch eine solche Verhältnisbestimmung suchen sollte, dazu braucht es Gründe, die – wie im Haupttext vorgeschlagen – praktische Zwecke sind.

²⁹ BALLARD (s. o. Anm. 7), 21.

dem Numinosen zu entkommen, ihm zu entfliehen oder es auf Abstand zu halten³⁰. Seines Erachtens würden dadurch religiöse Phänomene »kurios« (H 28), verzerrt (H 66) oder beseitigt (H 101). Er räumt damit dem praktischen Zweck kein Recht ein, das Heilige aus existenziellen Gründen auf Abstand zu halten. Das scheint mir aber ein argumentationslogischer Fehler zu sein. Zunächst darf sich Otto dann wieder nicht auf Kant beziehen, wenn er nun Kants Kategorie des Erhabenen ein echtes Schema des Heiligen nennt (H 57). Denn das Erhabene als ästhetisches Urteil der Urteilskraft ist bei Kant nur möglich aufgrund einer gewissen Selbstdistanzierung von einem gewaltigen Eindruck³¹. Außerdem besteht für Kant die subjektive Zweckmäßigkeit des Erhabenen in einer (moralisch-) praktischen Absicht³². Und die setzt bekanntlich bei Kant Freiheit voraus. Für Otto ist eine solche Freiheit, die damit auch zur Selbstdistanzierung vom Numinosen taugt, wiederum ein Problem, weil er die irrationale Selbstentzogenheit des eigenen Selbst zum Ursprung des Numinosen erhebt. Damit ist Kants Freiheit für Otto überhaupt ein Problem: Sie wäre eine Freiheit vor dem Entzogenen, das sie überhaupt erst begründet – und damit ein lebenspraktischer Widerspruch³³.

Spätestens an dieser Stelle ist Otto zu korrigieren: denn ohne Freiheit keine Zwecke. Ohne Zwecke wiederum bleibt unklar, warum wir überhaupt Reize für das religiöse Gefühl aufsuchen sollten. Ohne die legitime Freiheit, zum Numinosen in einem bestimmten Abstand stehen zu dürfen, kann der praktische Zweck gar nicht mehr angegeben werden, warum wir wiederum Reize für das religiöse Gefühl aufsuchen sollten. Welchen Zweck hat überhaupt die Begegnung mit dem Numinosen? Otto scheint die Zweckfrage gar nicht gesehen zu haben, weil er das Ergriffenwerdenkönnen von numinosen Gefühlen wie selbstverständlich hochschätzt. Er sieht es als ästhetisches Talent, gleichsam als virtuose Begabung des Menschen. Und die ist ja – hier mit Kant – zweckfrei. Darauf verweist Ottos berühmter Satz: »Wer das nicht kann oder solche Momente überhaupt

³⁰ Das Kriterium, ob die Rationalisierung wirklich den numinosen Eindruck vertieft oder ob sie ihn auflöst, besteht also nicht etwa in einem Schema. Sondern das Kriterium besteht darin, ob und welches Gefühl sich regt, wenn das Numinose rational begriffen wird: Wird das Gefühl wiedererkannt und sogar verstärkt (H 155)? Die Angemessenheit der Rationalisierung bemisst sich also – so könnte man es überspitzt sagen – nach der Irrationalität des Phänomens: nach dem Bestand des Gefühlseindrucks.

³¹ Immanuel KANT, Kritik der Urteilskraft, hg. v. Wilhelm WEISCHÉDEL, Bd. X, Frankfurt a.M. 1974, 184f.

³² KANT (s.o. Anm. 31), 177.

³³ Ottos Moraltheorie, die bekanntlich in Ottos Religionsauffassung eine große Rolle spielt, siehe BALLARD (s.o. Anm. 7), 23, beruht deshalb nicht auf einer Freiheitskonzeption, sondern auf einer Wertetheorie. Und deren Maßstab ist das Heilige (TRIBULJAK [s.o. Anm. 5], 289), aber nicht die menschliche Freiheit.

nicht hat, ist gebeten, nicht weiter zu lesen« (H 8). Dann ist man eben kein religiöser Ästhet.

Otto bleibt hier einer methodischen Unsicherheit verhaftet, weil er sich wieder nicht entscheidet: Soll das Heilige eine rein ästhetische Qualität haben wie das kantische Erhabene? Oder kann man aus dem Heiligen eine Quelle auch moralischer Ansprüche finden, worauf letztlich Ottos Rationalisierungsbemühungen hinauslaufen? Bleibt das Heilige rein ästhetisch und zweckfrei, dann muss in der Tat nicht jeder weiter lesen. Dann kann aber das Heilige auch nicht die Quelle des Moralischen sein. Sonst könnten ja nur die ästhetisch-religiös Begabten moralische Wesen sein. Und das wäre schon allein aus moralischen Gründen unbefriedigend. – Oder das Heilige setzt auch moralische Ansprüche (was Otto eigentlich will). Wenn man dann rationalisiert, weil man solche moralischen Ansprüche aus dem Heiligen herauschälen will, so beruht Rationalisierung aber auf einer freien Entscheidung des menschlichen Geistes. Und es ist ebenso eine freie Entscheidung, etwa in der Liturgie Reize für das religiöse Gemüt zu wecken. Also: Dann brauchen wir Freiheit; und zwar Freiheit vom Numinosen. Wir brauchen eine gewisse Distanz von seinem erschütternden Eindruck.

Da Otto hier unentschieden bleibt, wo eine Entscheidung zwingend ist, möchte ich abschließend einen eigenen Vorschlag unterbreiten, welche begründende Rolle das Motiv der Himmelfahrt Christi für die menschliche Freiheit spielen kann, die damit Christus im Himmel existenziell auf Abstand hält und auch halten darf.

IV. Die Phänomenologie der Himmelfahrt Christi

Mit Otto lässt sich noch der Gedanke plausibel machen, dass das abwesende Numinose zugleich total bedrängend ist und damit total präsent ist. Total meint: Es betrifft die gesamte Existenz dessen, der von diesem Eindruck überwältigt wird. Es betrifft aber auch seine gesamte Umwelt, in der er lebt. Die Himmelfahrt hat dann zur Konsequenz, dass alle weltlichen Gegenstände und Sachverhalte durch den Abwesenden verwandelt werden, und zwar als *seine* Repräsentationen. Sie sind Repräsentationen seiner Abwesenheit. Daraus folgt: Es gibt keine Differenz mehr zwischen natürlichen Gegenständen/Sachverhalten und rätselhaften Gegenständen/Sachverhalten. Für Otto können nur rätselhafte Gegenstände das numinose Gefühl in besonderer Weise reizen. Spätestens seit der Himmelfahrt aber ist meines Erachtens alles rätselhaft geworden, auch das Natürliche. Unter dem Eindruck des bedrängend abwesenden Numinosen ist folglich kein Entkommen möglich.

Wohl aber Freiheit! Denn paradoxerweise entsteht gerade durch die universale Präsenz der Abwesenheit ein geistiger Spielraum. Wenn alles die

Abwesenheit Christi repräsentiert, dann gilt das ja auch von Rationalisierungsprozessen. Freie Rationalisierungsprozesse sind dann nämlich auch Repräsentationen des in den Himmel Aufgefahrenen. Damit kann der menschliche Geist eine Freiheit gewinnen vom Zwang des numinosen Gefühls. Der menschliche Geist kann Gedanken frei anordnen und repräsentiert jedes Mal Christus in seiner Abwesenheit. Christus im Himmel ist durch alles erkennbar, nicht etwa aufgrund eines natürlichen Schemas, sondern weil stets neue Bedeutungen durch seinen numinosen Geist als Abwesender schöpferisch erzeugt werden. Der numinose Geist des Abwesenden eröffnet zwangsläufig Spielräume für unseren Geist, weil er sich auf alles bezieht. »Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, wird er euch in alle Wahrheit leiten« (Joh 16, 13). Das bedingt die Abwesenheit Christi: »Es ist gut für euch, dass ich weggehe« (Joh 16, 7) (H 108; RGM 201).

Spuren solcher freien Bedeutungsstrukturen hat übrigens schon Otto andeutungsweise gelegt. Er nennt sie dann eschatologisch, und zwar indem sie durch den freien Geist des Aufgefahrenen gesetzt werden (RGM 109, 121). Für Otto geht es damit zunächst nur um die Freiheit des numinosen Geistes: Dieser ordnet frei an, wie er die natürliche Welt mit der eschatologischen Existenz vermittelt (RGM 109). Da aber nun alles Natürliche eine Darstellung des Aufgefahrenen geworden ist durch die Präsenz seiner Abwesenheit, überträgt sich meines Erachtens die Freiheit des numinosen Geistes auf die Freiheit des rational verfahrenen menschlichen Geistes. Im Rationalisierungsprozess kann der menschliche Geist nämlich nun alles Mögliche aufeinander beziehen und repräsentiert damit jedes Mal seine eschatologische Existenz in einer neuen, verwandelten Schöpfung. Von dort her ergibt sich nun auch ein praktischer Zweck, warum man sich dem Gefühl des Heiligen aussetzen sollte und warum man entsprechende Reize dafür suchen sollte. Es handelt sich um den lebenspraktischen Zweck, die eschatologische Existenz darzustellen: die eschatologische Existenz des menschlichen Geistes selbst, aber auch die eschatologische Existenz der verwandelten Schöpfung.

Zwei Einwände möchte ich an dieser Stelle gegen meine Weiterführung diskutieren. Erstens: Wenn alles rätselhaft geworden ist, so dass man dem Numinosum nirgendwohin entkommen kann, warum trifft man dann doch die Entscheidung, die eschatologische Existenz bewusst darzustellen? Darauf kann geantwortet werden: Die universale Präsenz der Abwesenheit Christi ist trotz ihrer universalen Verwandlung aller Gegenstände/Sachverhalte nicht für jeden menschlichen Geist erkennbar. Der Grund dafür liegt gerade im Zugewinn an Freiheit des menschlichen Geistes. Sogar der Geist, der in seinem Rationalisierungsprozess das Heilige verleugnet, ist eine Repräsentation des Aufgefahrenen, allerdings nicht für sich selbst, sondern nur aus der Perspektive derer, die ihre Freiheit auf den numinosen Eindruck repräsentierend rückbeziehen. Es ist aber kontingent, ob man das tut. Es ist

eben eine freie Entscheidung. Man muss seine eigene Freiheit nicht auf Christus im Himmel rückbeziehen, obwohl er es ist, der sie gewährt. Man macht sich dann allerdings nicht bewusst, dass der eigene Rationalisierungsprozess eine Darstellung dessen ist, den man im Rationalisierungsprozess aus dem Blick verliert.

Ich komme damit zu einem zweiten Einwand gegen meine Interpretation der Himmelfahrt Christi. Man könnte einwenden: Alles, was ich bisher über Christus im Himmel gesagt habe, gilt eigentlich auch von jeglichem numinosem Objekt. Das Gefühl der Übermacht des Unnahbaren war ein Charakteristikum jeglichen numinosen Eindrucks bei Otto. Ist das so, dann hätte die Himmelfahrt Christi doch nichts Eigenständiges. Diesen Einwand möchte ich gerne abschließend beantworten durch eine kurze Skizze des christologischen Gesamtzusammenhangs. Dabei möchte ich die jeweilige Eigenständigkeit einzelner christologischer Elemente abschließend andeuten: Die *Menschwerdung* Christi (vgl. H 68, 194) wertet die Kreatur nicht ab wie das oberflächlich bei sonstigen numinosen Erfahrungen den Anschein hat (H 21). Sondern im Gegenteil: Die Kreatur wird in den Prozess der Heiligung aufgenommen: das Selbst in seiner Selbstentzogenheit. Ich will das »Numifizierung« nennen. Das heißt, indem der numinose Geist im menschlichen Geist einwohnt (sich inkarniert) – und zwar in jedem –, erhält der menschliche Geist eine übernatürliche Würde³⁴.

Durch den *Tod* Christi werden *bestimmte* Räume und Zeiten besonders starke Darstellungen seines Abstandes³⁵ zu uns. Nicht alle Räume, nicht alle Zeiten, auch nicht alle Gegenstände, sondern bestimmte Räume (Golgatha, Gethsemane), Zeiten (das Abendmahl, der Karfreitag) und Gegenstände (das Kreuz). Man kann sich das auch an anderen Trauersituationen klar machen, welche bedrängende Rolle bestimmte Orte, Zeiten und Gegenstände auf einmal gewinnen. Trauernde suchen immer wieder solche Orte oder Situationen auf, um dort weinen zu können; um sich der Trauer dort hingeben zu können. Die Stärke dieser räumlich-zeitlichen Repräsentationen ist von dem numinosen Gefühl begleitet, ihnen nicht gewachsen zu sein, ihnen aber auch nicht entkommen zu können. Für diese Situation ist die biblische Formulierung aus der Golgathaszene treffend über die Frauen, die Jesus nachgefolgt waren: »Sie standen von ferne und sahen das alles« (Lk 23, 49). Diese Formulierung trifft das religiöse Trauer-

³⁴ TRIBULJAK (s. o. Anm. 5), 300.

³⁵ Der Begriff des Abstandes impliziert in diesem Kontext, dass das räumliche Verhältnis zu uns ambivalent ist: Die verräumlichende Dimension verstärkt einerseits sogar die Anwesenheit des Verstorbenen, vgl. OHLY, *Wie heilt die Zeit Wunden* (s. o. Anm. 3), 139f. Andererseits enthält die Anwesenheit im Raum auch eine Abwesenheit, etwa sprachlich-leiblicher Artikulation des Verstorbenen, OHLY, *Verstorbenen begegnen* (s. o. Anm. 3), 299f. Dennoch ist der Verstorbene phänomenologisch auch »leiblich« anwesend, weil er es ist, der uns mit sich konfrontiert, OHLY, *Vom sechsten Sinn* (s. o. Anm. 3), 271.

phänomen genau: Der Ort des Todes hat eine ungeheure repräsentative Macht für das religiöse Gefühl, die zugleich anzieht und abstößt, so dass man nur »von ferne« dabeistehen kann – und zwar gleichgültig wie dicht man sich auch im geometrischen Raum befindet.

Diese Macht von Raum und Zeit verstärkt sich durch das *Ostererlebnis*. Im Ostererlebnis ereignet sich die Totalisierung der Numifizierung. Die Numifizierung hat zwar schon bei der Menschwerdung Christi begonnen, weil sie auf das religiöse Subjekt übergeht. Durch Ostern wird sie aber total: Alles wird numinos. Der Osterbericht des Markusevangeliums spricht hier von der ekstatischen Erregung (Mk 16, 8), die eine Erfahrung von totaler Wandlung und totaler Orientierungslosigkeit in sich schließt³⁶, weil alles anders geworden ist. Alles ist numinos.

Aus der *Himmelfahrt* Christi resultiert nun die dialektische Freiheit durch die totale Verwandlung alles Natürlichen: Weil alles auf den Abwesenden verweist und ihn damit universal präsent hält, kann auch alles in Kombination mit allem anderen als seine Repräsentation dargestellt werden. Dieser kombinatorische Spielraum agiert sich aus in schöpferischer Phantasie des menschlichen Geistes. Ottos Rationalisierung ist ein Moment davon. Seit *Pfingsten* nun übt der menschliche Geist diese kombinatorische Freiheit praktisch aus, wie die Himmelfahrt das faktisch einräumt im (numinosen) Geist Christi.

Ich möchte den Wechsel von Ostern zur Himmelfahrt erneut mit Trauersituationen vergleichen. Nach pastoralpsychologischer Erfahrung – vor allem im katholischen Bereich – soll angeblich »nach ca. sechs Wochen der Verlust als besonders schmerzlich erlebt« werden³⁷. Sechs Wochen entsprechen zumindest zeitlich der Dauer zwischen Karfreitag und dem Himmelfahrtsfeiertag. Ich will diese Zeitsymbolik nicht überinterpretieren³⁸. Interessant ist allerdings für mich, dass »mancherorts das Zimmer des Verstorbenen bis zu diesem Zeitpunkt [der sechs Wochen] unangetastet gelassen [wurde]; danach wurde es von den Lebenden wieder in Besitz genommen«³⁹. Ob es sechs Wochen sind oder nicht: Man sieht, dass die Präsenz des Abwesenden auf Dauer nicht auf bestimmte Orte beschränkt bleibt, sondern sich im Raum vergleichmäßig. Einstmals starke Orte verlieren an Kraft zugunsten einer Gleichmäßigkeit der aufdringlichen Abwesenheit im gesamten Raum. Man muss weder Golgatha noch das leere

³⁶ Hermann SCHMITZ, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn (1990) ²1995, 308.

³⁷ Joachim MÜLLER-LANGE, *Verhalten von Menschen in Extremsituationen*, in: DERS. (Hg.), *Handbuch Notfallseelsorge*, Edewecht 2001, 57–82, 62.

³⁸ Entgegen aller pastoralpsychologischen Beteuerungen gibt es nämlich keine empirischen Belege dafür, dass Trauer überhaupt phasisch verläuft (Hansjörg ZNOJ, *Komplizierte Trauer*, Göttingen 2004, 6).

³⁹ Landeskirchenamt der EKKW, *Agende Band IV »Die Bestattung«*, Kassel 2006, 121.

Grab besucht haben, um Christ zu sein. Umgekehrt gewinnt der Umgang mit heiligen Räumen *irgendwo* schöpferische Freiheit⁴⁰. Ebenso bei Trauersituationen: Trauer ist auch nach sechs Wochen nicht vorbei. Aber Hinterbliebene gewinnen auf Dauer eine erweiterte Raumauffassung angesichts der universalen Abwesenheit des Verstorbenen. Er ist nun überall gleich abwesend. Es besteht kein qualitativer, höchstens ein gradueller Unterschied zwischen seinem Zimmer und anderen Orten.

Insofern ist es nicht richtig, das Phänomen der Himmelfahrt Christi mit allen numinosen Phänomenen gleich zu schieben. Die Himmelfahrt Christi hat ihre eigene Bedeutung, für die Theologie sogar eine besondere Bedeutung. Sie nämlich ist die Geburtsstunde der Theologie als rationaler Vergewisserung des christlichen Glaubens. Und sie ist es als praktische Überzeugungswissenschaft. Solche Theologie ist nur unter dem Zeichen der Himmelfahrt Christi möglich. Theologie nutzt den kombinatorischen Spielraum, in Kombination von allem mit allem frei zu interpretieren und damit die universale Präsenz der Abwesenheit Christi möglichst weit darzustellen.

Theologie verdankt sich dabei solcher dialektischer Phänomene – der Aufdringlichkeit des Abwesenden, der relativen Freiheit in der universalen Königsherrschaft Christi. Für solche dialektischen Phänomene hat Rudolf Otto den Begriff »Kontrast-Harmonie« geprägt. Theologie unter dem Zeichen der Himmelfahrt Christi steht also unter dem Zeichen der Kontrast-Harmonie.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz weist den eigenen Charakter der Himmelfahrt Christi für die systematische Theologie auf. Christi Himmelfahrt enthält die Ambivalenz, dass Christus einerseits universal abwesend ist, dass er andererseits aber von allen Sachverhalten und Gegenständen als abwesend repräsentiert wird. Diese Ambivalenz von Präsenz und Abwesenheit wird mit Rudolf Ottos Konzeption des Heiligen als »Präsenz eines Unnahbaren« in Vergleich gebracht. Der Aufsatz entwickelt Ottos Konzeption phänomenologisch weiter und skizziert die Konsequenzen dieser Ambivalenz für theologisches Denken.

SUMMARY

This essay attempts to portray the specific character of the ascension of Christ for systematic Theology. His ascension entails the ambivalence that Christ has become universally absent but also universally represented in his absence by all things and facts. This ambivalence of presence and absence is comparable with Rudolf Otto's conception of the Holy as "Präsenz eines Unnahbaren". The essay develops Otto's conception phenomenologically and draws out the consequences of this ambivalence for theological thinking.

⁴⁰ Lukas OHLY, Trinität und Kirchenraum – Versuch im Anschluss an Hermann Schmitz, *Praktische Theologie* 40 (2005), 52–61, 61.