

2. KAPITEL

Die Ver(w)ortung Gottes im verwundeten Körper

von Kurt Appel

Vorbemerkung

Eingangs will ich mich für die Möglichkeit der Mitwirkung an dieser Festgabe bedanken und kurz auf das Symposium zurückkommen, in dem P. Eduard Prenga in seinem Einleitungsstatement – für mich sehr ehrenvoll – eine Verbindung zwischen meiner Theologie und der von Piero Coda hergestellt hat. Diese wurde im Bereich eines neuen Humanismus verortet, und ich denke, dass sich von hier eine Linie zur Person von Prof. Körner weiterleitet, der schlicht und einfach diesen neuen Humanismus lebt, wofür ich ihm am Eingang meines Beitrags ganz herzlich danken möchte. Mir ist schon als Assistent seine ungeheure Herzlichkeit aufgefallen, mit der er auf seine Umgebung zugegangen ist.

Der Band kreist, der Tagung folgend, um die Frage nach der Möglichkeit eines Zur-Sprache-Kommens Gottes, konkreter nach dem Ort Gottes in der Sprache. Um die Präsenz Gottes in Wort und Sakrament kreist auch die Forschung von Bernhard Körner.¹ In diesem Sinne führt die Thematik sowohl ins Herz der Theologie von Körner als auch ins Herz der Theologie überhaupt. Es war in der Einladung zur Mitwirkung die Rede davon, dass nichts Fertiges präsentiert werden soll. Dies wäre wohl auch bei dieser Fragestellung vermessen, und ich denke, dass gerade darin für diese Thematik ein tieferer Sinn liegt, insofern möglicherweise heute von Gott nicht mehr in unmittelbarem und „fertigem“ Zugriff gesprochen werden kann. Vielmehr offenbart er sich, so soll im Folgenden wenigstens angedeutet werden, in den Brüchen und Verletzungen unserer Geschichten und vor allem auch in den Brüchen eines Textes, der gewissermaßen den gesamten Geschichtsraum umfasst von der Vorgeschichte bis hin zum Ende aller Dinge, nämlich der Bibel. Ich möchte versuchsweise zwei bzw. drei Texte heranziehen, die

¹ Vgl. z. B. B. Körner, *Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-Kritische Exegese und Dogmatik*, Würzburg 2011; Ders., *Gottes Gegenwart. Eine Entdeckungsreise zum Sinn der Eucharistie*, Innsbruck, Wien 2005 u. v. a.

uns vielleicht eine Ahnung davon zu geben vermögen, wie Gott verortet oder verwortet werden kann.

2.1. Die Ver(w)ortung in der Barmherzigkeit: Mk 2,1–12

Der erste Text, auf den ich mich beziehe, wird Mk 2,1–12 sein:

Und hineingehend wieder nach Kapharnaum nach Tagen, wurde gehört, dass er [Jesus] im Haus ist. Und zusammenkamen viele, so dass es nicht mehr Raum gab, auch nicht an der Tür, und er redete zu ihnen das Wort. Und sie kommen, bringend zu ihm einen Gelähmten, getragen von Vierern. Und da sie (ihn) nicht hinbringen konnten zu ihm wegen der Volksmenge, abdeckten sie das Dach, wo er war, und (es) aufgrabend, herablassen sie die Bahre, wo der Gelähmte dalag. Und sehend Jesus ihren Glauben, sagt er dem Gelähmten: Kind, erlassen werden deine Sünden. (Es) waren aber einige der Schriftkundigen dort sitzend und überlegend in ihren Herzen: Was dieser so redet? Er lästert; wer kann Sünden erlassen, wenn nicht einer, Gott? Und *sofort* erkennend Jesus mit seinem Geist, dass sie so überlegen bei sich, sagt er ihnen: Was überlegt ihr dieses in euren Herzen? Was ist müheloser, zu sprechen zu dem Gelähmten: Erlassen werden deine Sünden, oder zu sprechen: Steh auf und trag deine Bahre und geh umher? Damit ihr aber wisst, dass Vollmacht hat der Sohn des Menschen, zu erlassen Sünden auf der Erde, sagt er dem Gelähmten: Dir sage ich, steh auf, trag deine Bahre und geh fort in dein Haus! Und er stand auf, und *sofort*, tragend die Bahre; hinausging er vor allen, so dass alle sich entsetzten und Gott verherrlichten, sagend: So sahen wir niemals.

Diese Übersetzung, mit leichten und noch auszuführenden Modifikationen dem Münchner Neuen Testament entnommen, ist möglichst nahe am griechischen Originaltext. Sie bietet gegenüber herkömmlichen Übersetzungen einige Verschiebungen, die sich als bedeutend erweisen werden. Die Stelle gehört zu den bekanntesten Perikopen, doch meine ich, dass sie viel Unausgeschöpftes enthält.

Gleich am Anfang des Textes fällt auf, dass dieser voll mit Verben der Bewegung ist: „hineingehend“, „zusammenkamen“, „kommen“, „bringen“, „tragen“, „hinbringen“, „herablassen“ usw. Es fällt auch mehrmals das Wort „sofort“. Dieser Text atmet, so könnte man sagen, nahezu eine gewisse Hektik, auf alle Fälle eine sehr hohe Geschwindigkeit.²

2 B. Standaerd situiert das Markusevangelium in der römischen Osternacht, in der die Katechumenen getauft wurden. Vor ihnen vollzieht sich also als neue Exodusnacht in aller gebo-

Wir befinden uns mit dieser Stelle am Eingang des zweiten Kapitels des Mk-Evangeliums und können uns vergegenwärtigen, was sich bereits im ersten Kapitel alles an Ereignissen vollzogen hat: Es tritt der seit Jahrhunderten erwartete Messias auf, es vollziehen sich die für das Eschaton erwarteten Heilungen, die gesamte Lehre des Messias wird in wenigen Sätzen zusammengefasst, er sammelt seine ersten Schüler um sich, vor ihm tritt der letzte Prophet auf, in dem die gesamte jüdische Heilserwartung zusammengefasst wird usw.

Im ersten Kapitel des Mk-Evangeliums passiert also mehr als ein normales Menschenleben zu fassen vermag. Die große Kunst von Markus besteht darin, dass er uns sofort hinein nimmt in eine Landschaft, die unendlich ereignisreich in ihren Verweisungen ist. Dabei wird die Geschwindigkeit des Geschehens immer größer. Betrachtet man speziell diese Perikope, dann ist zunächst einmal die Rede davon, dass viele zusammenkommen und es keinen Raum gibt (V 2). Nicht einmal beim Eingang. Wir haben also sowohl zeitlich als auch räumlich eine äußerst gedrängte Situation vor uns, in der keine Distanz möglich scheint. Weiters ist die Rede davon – und das wird im Weiteren von Bedeutung sein –, dass Jesus zu ihnen „das Wort“ redet (V 2). Das Mk-Evangelium ist generell ein Evangelium, welches nicht gerade redundant ist. Die Worte werden sehr präzise gewählt, es wird nichts Überflüssiges gesagt. Dementsprechend wird nicht eigens erwähnt, welches Wort Jesus redet. Wir können vermuten, dass dieses Wort etwas mit der Tora zu tun hat, aber zunächst einmal bleibt der Inhalt offen und muss aus dem weiteren Geschehen erschlossen werden. Dieses berichtet von Vieren, die einen Gelähmten auf einer Bahre bringen und, nach einem gescheiterten Versuch durch die Tür zu Jesus zu gelangen, das Dach aufgraben. Zwar waren die Dächer damals nicht besonders aufwendig konstruiert, aber trotzdem überrascht die Eile und Radikalität des Gestus. Zumindest in Wien wäre die gängige Meinung, dass man wohl die Lehreinheit Jesu noch abwarten hätte können, anstatt das Dach zu zerstören. Jesus aber anerkennt den Akt der Vier ausdrücklich als „Glauben“. Dies bedeutet auch eine weitere Bestätigung der unglaublichen Geschwindigkeit, in der sich das Mk-Evangelium vollzieht. Es ist nicht einmal Zeit, die Lehre Jesu abzuwarten, vielmehr geht es um das „Sofort“.

Ebenso überraschend wie die erste Reaktion Jesu, nämlich der Anerkennung und Wahrnehmung der Dachzerstörung als Glaubensakt, ist auch die zweite: Jesus heilt zunächst nicht, sondern erlässt die Sünden des Ge-

tenen Hast noch einmal das ganze Heilsgeschehen in geraffter Form. Vgl. B. Standaerd, *Marco: Vangelo di una notte, vangelo per la vita*, Bologna 2011.

lähmten (V 5). Von großem Interesse ist der folgende Vers (V 6): „Es waren aber einige der Schriftkundigen *dort* sitzend und überlegend in ihren Herzen, was dieser so redet“. Herauszuheben sind das „dort“ und die Haltung des „Sitzens“. Es wird damit etwas angezeigt, was dieses Evangelium bis dato ausgeschlossen hat, nämlich eine Distanzierung des (messianischen) Geschehens. Es besteht ein massiver Kontrast zwischen der gedrängten Atmosphäre des Evangeliums, in der im wahrsten Sinne des Wortes alles zusammenkommt und in die auch der Leser hineingenommen wird, und der Distanz der Schriftgelehrten. Der zweite massive Gegensatz betrifft die Bewegtheit der bisherigen Handlung und die sitzende Haltung der Schriftgelehrten. Der Inhalt ihrer Überlegung scheint dagegen berechtigt: „Er lästert: Wer kann Sünden erlassen, wenn nicht einer, Gott?“ (V 7)

Wir befinden uns mit diesem Gedanken im Kernbereich biblischer Gottesver(w)ortung. Wenn Jesus das „Wort“ redet, ist an die Tora zu denken, näherhin, wie die folgende Handlung zeigt, an ihr Zentrum, d. h. an die Sündenvergebung, wie sie in Lev 16 zum Ausdruck gebracht ist.³ Ferner ist auch Ex 32–34, die tiefste und umfangreichste Meditation über den Gottesnamen⁴ zu berücksichtigen, wenn vom „Wort“, welches Jesus lehrt, die Rede ist. Die Frage lautet, auf welche Weise Gott seinen Namen bezeugt, also sich als der barmherzige El erweist, der die Sünden vergibt? Wenn Jesus Sünden erlässt, dann handelt er in der Kraft JHWHs und bringt in seiner Lehre die Verwirklichung des Gottesnamens zum Ausdruck. Gott ist im Sinne der Bibel ein Verb, dessen Name sich in der Barmherzigkeit erweist, die sich im Wort der Lehre Jesu konkretisiert. Anzumerken bleibt gegenüber Meinungen, Markus habe keine hohe Christologie vertreten, dass eine höhere gar nicht möglich ist als die in seinem Gestus zum Ausdruck gebrachte, Jesu Messianität, die hier hereinbricht, im Inneren des Gottesnamens selber zu verankern.

In Vers 8 ist bezeichnenderweise wieder von einem „sofort“ die Rede. „Und sofort erkennend Jesus mit seinem Geist, dass sie *so* überlegen bei sich.“ Dieses „Sofort“ Jesu wird dem Sitzen der Schriftgelehrten gegenüber gestellt. Hier wird noch einmal deutlich, dass die Problematik der Gedanken der Schriftgelehrten weniger darin besteht, dass sie die Frage stellen, ob Jesus das Recht hat, Sünden zu vergeben, weil dies letztlich die

3 Vgl. E. Zenger, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart, Berlin, Köln 1995, der betont, dass sich Lev 16 strukturell und inhaltlich im Zentrum der Tora befindet (besonders 39).

4 Gianantonio Borgonuovo zeigt in einer gegenüber Zenger abweichenden Strukturanalyse der gesamten Thora, dass es durchaus auch möglich ist, Ex 32–34 strukturell in der Mitte der Tora zu verorten. Vgl. G. Borgonuovo, Per una nuova lettura del Pentateuco, in: G. Borgonuovo (e. a.), Tora e storiografie dell'Antico Testamento, Torino 2012, besonders 217.

Frage nach der Gültigkeit des messianischen Anspruchs Jesu als endgültiger Hermeneut des Gottesnamens ist. Vielmehr liegt die Problematik darin, *wie* sie diese Frage stellen. Nämlich eben „dort“, in einer gesicherten Distanz „sitzend“ und das andere aburteilend. Ich denke im Übrigen, dass damit auch ein wichtiger Punkt in Bezug auf die Diskussionen über die Sabbat-Heilungen Jesu berührt ist. Es ist niemals darum gegangen, ob das Gesetz liberaler oder weniger liberal ausgelegt wird – das sind aus meiner Sicht Projektionen vor allem des 18. und 19. Jahrhunderts –, sondern um die Frage der Messianität Jesu und wie diese zu stellen ist. Wenn Jesus am Sabbat heilt, dann stellt er den Anspruch, der Messias zu sein, weil der Sabbat das Tor ist, durch das der Christus in die Geschichte eintritt. Jesu Wort ist, Lev 16 und Ex 32–34 auslegend, zunächst das messianische Wort der Sündenvergebung als Verwirklichung des JHWH-Namens. Wenn wir also zunächst geneigt waren, die Frage, ob es müheloser ist, Sünden zu vergeben oder (einen Gelähmten) zu heilen, in die erste Richtung zu beantworten, verschiebt sich dies sofort. Sünde, so die biblische Überzeugung, ist nicht rein intersubjektiv auflösbar, sondern hat einen arkanen Kern, dem nur theozentrisch zu begegnen ist.⁵ Es ist Gott und allein Gott, der in der Lage ist, die Sünde zu vergeben.

Allerdings bleibt auch diese Antwort nicht das letzte Wort. Wir wissen aus dem Buch Exodus, dass JHWH der Arzt des eschatologischen Gottesvolkes ist (Ex 15,26), womit wir mit der folgenden Handlung Jesu sofort in das zweite Zentrum der Barmherzigkeit eintreten, konkret in das Wort der Heilung. Jesus verbindet dieses Wort mit dem Befehl „aufzusteigen“ – „dir sage ich, steh auf, trag deine Bahre und geh fort in dein Haus“ (V 11) –, womit die Auferstehung als das eschatologische Ereignis schlechthin evoziert ist. Dies verdeutlicht noch einmal die eschatologische Situierung des Geschehens: Es geht in Jesu Wort um das letzte Heil der Zeit, d. h. es geht um alles oder nichts. In diesem Wort fallen die Würfel, es ist der Kairos, der zu einer Entscheidung drängt, so sehr, dass es, wie wir in einer anderen berühmten Perikope, der von Maria und Martha (Lk 10,38–42), hören, nicht einmal mehr möglich ist, das Heiligste Gebot, das Gebot der Gastfreundschaft, gebührend auszuüben, genauso wie auch ein anderes heiliges Gebot, das Gebot der Totenbestattung, zurücktreten muss (Lk 9,60).

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, wie das Wort, welches Jesus lehrt, und damit das Evangelium überhaupt, gelesen werden will: Markus

5 Vielleicht hat dies philosophisch niemand tiefer gesehen als Hegel in seinen sogenannten Jugendschriften. Für eine Analyse dazu vgl. K. Appel, *Entsprechung im Widerspruch. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie des jungen Hegel*, Münster 2003.

eröffnet dem Leser eine Landschaft, in die es einzutreten gilt. Sie wird zu einer Art Anzug, *zweiter Haut*, die wir überstreifen sollen, um damit die Welt neu wahrzunehmen. Ich denke, das ist überhaupt ein entscheidender hermeneutischer Grundsatz, wie Bibel gelesen werden soll. Es geht nicht primär um distanzierbare Inhalte, sondern es geht darum, dass die Bibel diese zweite Haut ist, mit der die Welt in einem neuen Licht erscheint. Um auf den Text zurückzukommen, möchte ich darauf verweisen, dass meines Wissens nach kaum die Frage gestellt wurde, warum der Gelähmte die Bahre mit sich herumtragen soll, was doch eigenartig ist. Normalerweise würde man diese nach vollbrachter Heilung wegwerfen. Schließlich kann man ja durchaus vermuten, dass Jesus den Gelähmten nicht nur für ein paar Tage geheilt hat, sondern dass die Heilung eine endgültige bzw. langfristige war. Eine plausible Erklärung scheint, dass mit der Mitnahme der Bahre angezeigt ist, dass die bisherige Geschichte nicht einfach ausgelöscht wird, sondern gerade in ihren Verletzungen und Brüchen – in diesem Fall das Gelähmtsein – weitergetragen wird, wenngleich in einer neuen Bewegung und Wahrnehmung.

Der Schlusssatz der Perikope ist von besonderem Interesse: „Und er stand auf, und sofort, tragend die Bahre, hinaus ging er vor allen, sodass alle sich entsetzten und Gott verherrlichten, sagend, so sahen wir niemals“ (V 12). Nach einer erneuten Evozierung der Auferstehung folgt der Hinausgang. Dieser erinnert an den Exodus ebenso wie das „Entsetzen“, welches sein Gegenbild in der deutschen Sprache in der Rede von „einem gesetzten, älteren Herren“ hat, der in seinen Kategorien und Lebensumständen schon so gefangen ist, dass er die Welt nicht mehr auf sich einwirken lassen kann. Das „Entsetzen“ drückt genau das Gegenteil aus und beinhaltet eine neue Offenheit zum Aufbruch und Auszug. Der Satz setzt sich fort mit der Verherrlichung Gottes als Ziel des Exodus und der gesamten biblischen Botschaft und schließlich mit dem Bekenntnis „So sahen wir niemals“. In den meisten Übersetzungen, sogar in der des Münchner Neuen Testaments, steht „So *etwas* sahen wir niemals“. Allerdings ist davon im griechischen Text nicht die Rede, es geht also nicht um Inhalte, die gesehen wurden, sondern um einen neuen Blickwinkel, der auf Grund von Jesu Wort eingenommen werden kann, letztlich um genau jenes Sich-Berühren-Lassen und „Unter-die-Haut-gehen-lassen“, welches mit der biblischen Barmherzigkeit gemeint ist und gegen welches sich die Schriftgelehrten aller Zeiten immunisieren.

Der Grund also, warum ich meinen Beitrag mit einer Lektüre dieses Textes begonnen habe, liegt darin, dass er uns einlädt, das Wort im Zusammenhang mit einer neuen Sicht zu empfangen, in der Raum und Zeit so gedrängt sind, dass eine Distanzierung und ein Sich-Herausnehmen nicht

möglich sind. Jesus tritt als Lehrer auf, der das Wort anders lehrt als die Schriftgelehrten. Diese „Andersheit“ liegt darin, dass das Wort aufs Engste verbunden ist mit Vergebung, mit Heilung und mit der Möglichkeit eines neuen Anfangs, die allesamt einhergehen mit einer viel tieferen und nahegehenderen Sensibilität als gemeinhin üblich.

2.2. Der Johannesprolog oder Auftakt für die Hautwerdung des Logos

Als zweite Annäherung an das Thema möchte ich ein paar Beobachtungen zum Prolog des Johannes-Evangeliums auswählen. Von diesem Text hebe ich nur einen Aspekt des „Logos“ heraus, von dem eingangs die Rede ist. In dem Zusammenhang möchte ich betonen – wenn Neutestamentler anderes meinten, wäre ich bereit zu streiten –, dass das Johannes-Evangelium nicht nur eine Relecture der synoptischen Evangelien darstellt,⁶ sondern im Grunde genommen eine Relecture der gesamten Tora. Sie beginnt mit Verweisen auf Genesis 1 und endet in Joh 20,30–31 mit einem Verweis auf Dtn 34⁷. Wie sehr im Übrigen Joh bereits im Prolog mit Anspielungen arbeitet, sieht man z. B. in V 13. Die Bemerkung „die Kinder Gottes, die nicht aus Blut und nicht aus Fleischeswillen und nicht aus Manneswillen, sondern aus Gott gezeugt wurden“ führt auf geniale Weise den Gedanken der Jungfrauengeburt, wie er in Mt und Lk vorliegt, weiter. Sie radikalisiert den Bruch mit dem menschlichen Versuch, sich mittels Genealogie, also der Zeugung von Nachkommen, Unsterblichkeit bzw. einen definitiven Ort in dieser Welt zu geben und ersetzt die genealogische Beheimatung zugunsten der neuen Existenz in der Familie Gottes. Was den Logos betrifft, so verweist dieser bekanntlichermassen auf das Schöpfungswort von Gen 1, ebenso auf das griechische Logos-Denken. Im vorhergehenden Abschnitt wurde darauf verwiesen, dass das Wort, welches Jesus lehrt, die gesamte Schrift und deren Zentrum markiert. In diesem Sinne könnte man sagen, dass „am Anfang“ der Schöpfung eine / die Schrift steht. In V 18 heißt es: „der einziggezeugte Gott, der ist im Schoß des Vaters, jener legte aus“. Es ist nicht, wie etwa in der sonst genauen Münchner Übersetzung des Neuen Testaments, die Rede davon, dass der

6 Stellvertretend für viele, die auf den Zusammenhang Johannes-Synoptiker hinweisen, sei genannt U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1998. Eine andere Position, ohne allerdings die Kenntnis der Synoptiker zu negieren, vertritt M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes 1–12*, Regensburg 2009.

7 Vgl. dazu R. Vignolo, *Raccontare Gesù secondo i quattro vangeli*, in: G. Angelini (u. a.), *La figura di Gesù nella predicazione della chiesa*, Milano 2005, 183.

Logos „ihn“, also Gott, auslegt, sondern das Wort (der Schrift) selber ist Auslegung. Man könnte sagen – der Johannesprolog stützt dies, indem er Bezüge zur Tora (das „Zelten“ des Wortes als Anklang auf das Exodugeschehen) und zu den Propheten (das Zeugnis des Johannes als Vertreter biblischer Prophetie) herstellt –, dass der Logos eine Auslegung der gesamten Schrift (im Sinne eines Genetivus Subjektivus und Objektivus) in der Rekapitulation des gesamten Heilsgeschehens darstellt. Diese vollzieht sich paradigmatisch in der „Fleischwerdung“ des Wortes, wie sie Jesus von Nazareth IST.

Die auslegende Fleischwerdung wird allerdings nicht mehr in ihrer wirklichen Radikalität wahrgenommen. Ein Symptom dafür ist das in eine theologische Sondersprache ausgelagerte Wort „Leib“, mit welchem die Verkörperung des Gotteswortes, d. h. seine Fleischwerdung hinwegspiritualisiert wird. Ich denke, dass man hingegen folgende Verbindung herstellen müsste: Die Schrift (der Logos) legt (sich) in der Verkörperung in der Gestalt von Jesus paradigmatisch aus und zwar genau in dem Sinne, in dem sie sich jeweils, d. h. in jeder historischen Epoche, (im Geist) neu verkörpert. Vielleicht wäre es gut, für eine Vertiefung dieses Gedankens eine phänomenalere Zugangsweise zu wählen. Das zentrale Organ unseres Körpers ist die Haut. Wenn Gott Körper wird, dann auch und vor allem Haut. Die Haut ist ein Organ voll mit Poren, welches den Organismus paradoxerweise in völliger Durchlässigkeit und völligem Austausch mit der Umgebung begrenzt. Sie ist also trennende Grenze und gleichzeitig völlige Durchlässigkeit, damit eine Grenze, die nicht fixiert und vergegenständlicht werden kann, weil sie die reine Offenheit der Existenz bezeichnet. Die Haut ist also nicht nur das wichtigste, sondern auch das gastlichste und offenste Organ des Menschen, insofern in ihr uns die Welt zu Gast wird.⁸

Im Prolog des Johannesevangeliums wird, so kann zusammenfassend gesagt werden, die ganze Richtung des christlichen Evangeliums angegeben. Es geht um die Verkörperung und Hautwerdung des Logos, es geht darum, dass die Schrift in all ihren Berührungs- und Verwundungserfahrungen als zweite Haut unserer Existenz am Anfang der Schöpfung steht.

8 Für eine Theologie der Gastlichkeit vgl. K. Appel, Die Gabe des Gastes, in: U. Irrgang, W. Baum (Hg.), Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit, Würzburg 2012.

2.3. Die Ver(w)ortung im verwundeten Körper: Joh 20,19–29

Nach der kurzen Reflexion über den Johannesprolog soll der zweite Teil des Gedankenganges anhand von Joh 20,19–29 (mit besonderem Gewicht auf V 24–29, dessen Text ich im Folgenden grosso modo dem Münchner Neuen Testament folgend wiedergebe) kurz entfaltet werden.

Thomas aber, einer von den Zwölf, der Didimos genannte, war nicht bei ihnen, als Jesus kam. Es sagten nun ihm die anderen Schüler: Wir haben gesehen den Herrn. Der aber sprach zu ihnen: Wenn nicht ich sehe an seinen Händen das Mal der Nägel und lege meinen Finger in das Mal der Nägel und lege meine Hand in seine Seite, nicht werde ich glauben. Und nach acht Tagen wieder waren drinnen seine Schüler und Thomas bei ihnen. Es kommt Jesus, während die Türen verschlossen waren, und er stellte sich in die Mitte und sprach: Friede euch. Dann sagt er zu Thomas: Bring deinen Finger hierher und sieh meine Hände und bring deine Hand und lege sie in meine Seite und nicht werde ungläubig, sondern gläubig. Es antwortete Thomas und sprach zu ihm: Mein Herr und mein Gott. Es sagt ihm Jesus: Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt. Selig, die nicht Sehenden und Glaubenden!

Ich akzentuiere mittels Satzzeichen anders als üblich (auch abweichend vom Münchner Neuen Testament), was noch zu erläutern sein wird. Zunächst einmal ist die Rede davon, dass Thomas einer der Zwölf ist. Der Zwölferkreis der Apostel kommt im ganzen Johannes-Evangelium nicht vor und wird durch die Lektüre der Synoptiker vorausgesetzt. Dies ist wieder ein Beispiel dafür, wie sehr das Johannes-Evangelium intertextuell mit den anderen Evangelien arbeitet. Der Zwölferkreis wird gerade an dieser Stelle genannt, weil Thomas paradigmatisch als Figur der Zwölf betrachtet wird. In Joh 20,19–23 tritt Jesus vor einem nicht näher bezeichneten Schülerkreis auf. In der Auslegungstradition wird zwar bereits dieser Kreis mit den „Zwölf“ (abzüglich Judas und Thomas) gleichgesetzt, aber davon ist in diesem Text gerade nicht die Rede, vielmehr soll der erste Kreis offen gehalten sein für alle, den Leser eingeschlossen. Dagegen ist Thomas als Vertreter der „Zwölf“ jene paradigmatische Figur, die auf die geschichtliche Existenz Jesu verweist.⁹

⁹ Vgl. dazu M. Neri, *Il corpo di Dio, Dire Gesù nella cultura contemporanea* (EDB 85), Bologna 2010. Sein Buch bietet insgesamt eine neue Wege beschreitende und dem Skandalon der Inkarnation Rechnung tragende Theologie.

Eine weitere wichtige Beobachtung betrifft den Umstand, dass in Joh 20,19–29 von verschiedenen Öffnungen die Rede ist.¹⁰ Die *erste Öffnung*, angedeutet in den Versen 19 und 26, betrifft indirekt eine Öffnung des Raumes. Die Türen sind verschlossen, doch sie können den Eintritt Jesu nicht verhindern. Die *zweite Öffnung* betrifft eine Öffnung der Zeit. Jesus erscheint am ersten (V 19) und am achten Tag (V 26), das erste Mal dem nicht näher bezeichneten Schülerkreis, das zweite Mal auch dem Thomas als Repräsentanten der „Zwölf“. Der erste Tag der Woche, der Auferstehungstag, weist in seiner Bedeutung als Radikalisierung des festlichen Sabbats auf den achten Tag (7 + 1) hin, d. h. die erste Zeitangabe („erster Tag“) präfiguriert bereits die Nennung des achten Tages, wie sie in der zweiten Zeitangabe explizit wird.¹¹ Der achte Tag bringt die Öffnung der Zeit schlechthin zum Ausdruck, insofern er die nochmalige Übersteigerung des eschatologischen siebenten Tages darstellt. Er bezeichnet die Neuschöpfung im Eschaton und bezeichnet einen Tag, der chronologisch mit allen anderen Tagen zusammenfallen kann (zunächst mit dem ersten, aber ebenso mit den anderen Tagen der Woche), diesem aber einen Zusatz, eine Transzendenz, einschreibt. Der achte bringt so gesehen nichts Neues, vielmehr „quert“ er die anderen Tage und öffnet sie so auf Gottesbegegnung hin. Im Gegensatz zum siebenten Tag ist der achte also nicht mehr ein eigens ausgesparter Zusatz, sondern Zusatz inmitten der Zeit.¹² Die *dritte Öffnung*, vor die wir gestellt sind, betrifft die Öffnung des Körpers Jesu als Konsequenz von dessen Verwundung. Interessanterweise wird im Evangelium nicht berichtet, dass Thomas nach erfolgter Aufforderung tatsächlich die Hand in die Seite/Wunde Jesu gelegt hätte. Was aber mitgeteilt wird, ist deren Anstoß für ein neues Sehen. Am Abschluss hätten wir also gewissermaßen eine *vierte Öffnung*, nämlich diejenige der *Augen*.

Überhaupt spielt die Schlussperikope des Johannes-Evangeliums mit diversen Arten des Sehens. Zunächst gibt es das Sehen der Schüler, also von uns allen, wie es in der ersten Begegnung mit dem Auferstandenen zum Ausdruck gebracht wird (20,19–24). Dieses ist noch immer mit einem Objekt, nämlich dem Auferstandenen als begrenzbaarem Gegenüber, verbunden. Weiters wird das Sehen eines Repräsentanten der Zwölf, nämlich von Thomas, vorgestellt, der den historischen Jesus gesehen hat und auf diese

10 Das Motiv der Öffnung im Johannesevangelium wird derzeit im Rahmen einer Dissertation von Marco Casadei entfaltet, dem ich etliche Anregungen verdanke.

11 Vgl. dazu K. Appel, Das Fest, der Sabbat und die Ankunft des Messias, in: IKZ 40 (2011), 138–144.

12 Sehr interessant sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen von G. Agamben, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt 2006.

Historizität festgelegt ist. Dessen Sehen verwandelt sich in eine Sicht der Verwundung Jesu und damit verbunden in eine Sicht der bereits besprochenen Erkenntnis der Offenheit des Körpers Jesu, in der die gesamte Heilsgeschichte ausgelegt und eingefasst ist. Thomas, nachdem er diese Offenheit – und damit nicht „etwas“! – gesehen hat, antwortet dann folgerichtig mit dem feierlichsten Bekenntnis bzw. Satz der gesamten Bibel: „Mein Herr und mein Gott“. Auch hier wiederum zeigt sich die Bezugnahme auf die Synoptiker, insofern damit das Messiasbekenntnis des Petrus vertieft wird und der Text für uns auslegt, wer der Christus überhaupt ist. Es würde weder dem textlichen Duktus des Johannes-Evangeliums entsprechen, also dessen spezifischer rhetorischen Kultur, noch wäre es inhaltlich sinnvoll, im Folgesatz einen antwortenden Tadel Jesu herauszuhören in dem Sinne: „Ja, jetzt wo du mich gesehen hast, glaubst du, aber besser wäre es gewesen, du hättest gleich geglaubt“. Daher ist dieser Satz nicht als Frage zu interpunktieren, sondern als Bestätigung dessen, was Thomas gesehen hat, nämlich die Offenheit des Körpers, d. h. die Offenheit der Haut, der Verwundbarkeit und Verletzlichkeit unseres Daseins, in der sich das göttliche Wort inkarniert und ver(w)ortet ist. Der letzte Satz dieser Perikope „Selig die Nicht-Sehenden und Glaubenden“ setzt gemäß dieser Interpretation nicht einen Tadel Jesu fort, sondern bildet die das gesamte Evangelium zusammenfassende Unterschrift mit der Betonung, dass die letzte Art des Sehens, also das gläubige Sehen, welches nicht mehr an endliche Objekte gebunden ist, sondern die gesamte Welt verwandelt, den entscheidenden Horizont des Evangeliums ausmacht.

2.4. Eine kurze Anmerkung zu Hegels Phänomenologie des Geistes

Ich möchte, bevor ich zum Schluss komme, eine kurze Beobachtung aus dem Religionskapitel der Phänomenologie des Geistes (PhdG) von Hegel wiedergeben.¹³ Nach Hegels PhdG setzt die Religion genau da ein, wo alle unsere Spiegelungen und Reflexionen zerbrechen. In ihr findet ein großer Durchgang durch die abendländische Geschichte statt, wobei vom Versuch des europäischen Subjekts berichtet wird, sich in der ihm begegnenden Welt zu verorten. Das Subjekt hat die Tendenz, sich narzisstisch in seiner Welt und im begegnenden Anderen wiederfinden zu wollen. Diesbezügliche Selbstverortungen begegnen in der sinnlichen Gewissheit, der Wahrnehmung unserer gegenständlichen Objektwelt, den beobachtenden

13 Vgl. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, in G. W. F. Hegel, Werke 1–20, (stw 601–620), hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt 1986, Band 3.

Wissenschaften und ihrer Vernunftstruktur, der Erotik, dem ethischen Gemeinwesen und der Familie, der Moralität usw. Gegenüber all diesen Objekten, die nicht zuletzt auch die Darstellung menschlicher Selbstprojektion zum Ausdruck bringen, setzt die Religion da ein, wo diese Projektionen gescheitert sind. Bei Hegel ist also umgekehrt wie in einer gewissen Lesart Feuerbachs die Religion das Ende der Selbstprojektion des Menschen in sein Anderes.

Im Durchgang Hegels durch die verschiedensten religiösen Ausdrucksformen könnte man einige Beispiele für das hier Gesagte anführen, für diesen Beitrag mögen zwei genügen. Wenn Hegel von der Tiergestalt als Symbol des Göttlichen spricht, dann ist das Tier nicht der Ausdruck menschlicher Vitalität, die in das Göttliche hineinprojiziert wird, sondern steht für das Befremdliche und Andersartige des Gottes, der keiner direkten Verbildlichung mehr zugänglich ist. Das zweite Beispiel führt mitten ins Zentrum des Christentums, nämlich hin zum Kreuz. Es stellt den radikalsten Bruch mit all unseren Projektionen dar, sei es solchen unserer Existenz, sei es solchen, in denen das Göttliche zum Ausdruck gebracht werden soll. Dem entsprechend ist der gekreuzigte Jesus gerade nicht eine unmittelbare Verkörperung (Symbolisierung) Gottes, vielmehr ist Jesus gerade am Kreuz in der Darstellung seiner vollkommenen Verwundbarkeit und Verletzbarkeit, wo er, in der von mir vorgeschlagenen Diktion, völlig verwundbare und ausgesetzte Haut ist, der Zeigestab Gottes. Jesus ist also gerade da Gott, wo er unsere Bilder völlig zerbricht, auch noch einmal das Bild des eigenen Körpers, und in diesem Zerbrechen sich auf das Andere seiner (Welt) hin adressiert. Paradox formuliert: Als Tod Gottes (d. h. als Zerbrechen aller unmittelbaren sprachlichen und bildhaften Symbolisierungen) IST Jesus ganz und gar Körper Gottes.

Resümee

Vielleicht kann das hier Angedeutete noch mit einer Beobachtung aus der Offenbarung des Johannes vertieft werden. Dieses Buch stellt meiner Ansicht nach ein einziges großes Gebet in Briefform dar,¹⁴ ein Gebet, welches in sieben große Visionen mündet, eingeleitet durch „... und ich sah ...“, die einen neuen Himmel und eine neue Erde vor Augen führen. Diese gehen dann in der Folge noch einmal in eine Audition (Joh 22,10 „und er sagt mir ...“) über, in der auf die notwendige Offenheit (Joh 22,10:

14 Vgl. G. Biguzzi, *Apocalisse nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2005. Vgl. außerdem J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich 1984.

„Versiegle nicht!“) des letzten biblischen Buches verwiesen wird, um in einem allumfassenden Segenswunsch (Joh 22,21: „Die Gnade des Herrn Jesu sei mit euch allen“) endgültig zu schließen.

Was aber wäre der Inhalt dieses offenen Buches, wenn nicht die gesamte Geschichte des Menschen, dessen Verletzungen und Erfahrungen sich in die Haut des messianischen Körpers der Kirche hineinimprägniert haben? Bereits in der Begegnung von Thomas und dem auferstandenen Jesus zeigt sich, dass der messianische Körper die Wunde offen gehalten hat, d. h. der hautsensible, verletzbare, verwundbare Körper bleibt, dessen Sensibilität kosmische Dimensionen annimmt. Dieser Gedanke wird in der Offenbarung des Johannes noch einmal vertieft. Sie ist eine Collage, in der die gesamte Bibel noch einmal aufgenommen wird und zwar auf eine besondere Weise. Es wird in ihr niemals direkt zitiert, obwohl es keinen neutestamentlichen Text gibt, der so viele alttestamentliche, möglicherweise auch andere neutestamentliche Zitate kennt. Diese Zitate sind merkwürdig versetzt und verschoben. Zu beobachten ist auch, dass in der Johannes-Offenbarung trotz eines insgesamt nicht so schlechten Griechisch massive grammatikalische Verwerfungen auftreten,¹⁵ so dass die Vermutung naheliegt, dass diese bewusst gesetzt sind. Damit zerbricht am Ende der Bibel sogar noch einmal die Sprache. Eingeholt ist dadurch aber das, was in der hebräischen Bibel mit dem Tetragramm („JHWH“/„YHWH“) als Verweis auf den Gottesnamen bezeichnet wurde. Dieses stellt einen Bruch in der gesamten biblischen Textur dar, einen Bruch, der im letzten großen zusammenfassenden Gebet/Buch der Bibel als Zerschneiden der Gottesverantwortung aufgenommen wird.

Ich möchte nun zusammenfassen und schließen: Ich denke, dass sich die Ver(w)ortung Gottes in „unter die Haut“ gehenden Begegnungen vollzieht, die, um an eine biblische Ausdrucksweise für die Barmherzigkeit Gottes zu erinnern, bis in die Eingeweide des Menschen reichen. Sie kann sich nur vollziehen in Versetzungen, die unsere Projektionen zerbrechen und zerschlagen, weiters in einer Zeitstruktur, die kein abseits stehendes (oder sitzendes) Agieren aus der Distanz als Verhaltensnorm gutheißt. Die hier angezeigte Ver(w)ortung JHWHs vollzieht sich in der Bekleidung mit der Schrift als zweiter Haut, die im Actus der Barmherzigkeit, aber auch in den je neu aufgegebenen Versetzungen des Gebets – das wäre allerdings ein Thema für einen Folgekongress – zum Ausdruck kommt.

15 Vgl. dazu G. Biguzzi, Apocalisse 60. Man lese etwa Offb 1,4–5a.