Jan-Heiner Tück (Hg.)

Passion aus Liebe

Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion

Die Ankunft des Messias im Text

Gedanken zur Messianität Jesu im Ausgang des Jesusbuches von Benedikt XVI.

Kurt Appel, Wien

Vorbemerkung

126

Eine der Hauptintentionen des Papstes, so scheint mir, ist die »Hinkehr« zu einer »neuen« Sicht der Welt. Es geht ihm um einen Blick für die Wirklichkeit, der sich nicht in einer rein empirisch-technisch-historisch-kategorialen Wahrnehmung der Welt erschöpft. Vor diesem Hintergrund könnte man auch das seine Enzykliken durchziehende Thema »Glaube und Vernunft« verstehen. Der Schwerpunkt liegt nicht auf einer Restituierung traditioneller Verhältnisbestimmungen, so aussagekräftig diese auch immer sein mögen, vielmehr ist es darum zu tun, die Vernunft aus einer rein reflexiv-narzistischen Selbstbespiegelung auf ihr Anderes hin zu befreien. Erst in dieser transzendenten Offenheit, die über jede Objektivierung des Seienden und Selbstbespiegelung des Menschen hinausweist, vermag der Mensch an sein eigentliches Wesen zu rühren und die Welt in ihrer Fülle und Güte zu »lesen«, ohne sie vereinnahmt zu haben. Der Mensch muss also seine Vernunft auf den Glauben und SEINE einladende Vorgabe hin öffnen, um nicht in den beklagenswerten Zustand einer Selbstauslegung mittels der mannigfaltigen Objekte dieser Welt zurückzufallen. Auf diese Art und Weise würde sich der Mensch historisch, physikalisch, soziologisch, psychologisch, ökonomisch ableiten und dabei, d.h. in solch gearteter Selbstfindung, doch immer nur in einer virtuellen Spiegelwelt leben, die die Realität (im Sinne der *res aliter*, der »Sache des Anderen«) immer schon ausgeblendet hätte. Mit anderen Worten gesagt, nimmt also Benedikt XVI. das Programm des deutschen Idealismus einer Unterscheidung von endlichem Verstandesdenken und Transzendenz der Vernunft wieder auf und versucht es fruchtbar zu machen und zu reformulieren für eine Zeit, in der die Ausdifferenzierungen des Verstandes direkt proportional zur völligen Entleerung der Wirklichkeit zunehmen – und zwar in dem Sinne, dass dieses Denken sich in einer beliebigen Fülle an Objekten festmachen kann (also Wissen sammelt), ohne oft auch nur den geringsten Zugang zur Sinnwirklichkeit zu finden, die sich niemals direkt in den Objekten, sondern nur in deren Verweis über sich hinaus zum Ausdruck bringen kann.

Dass Jesus von Nazareth in das Zentrum der Re-Vision unserer Wirklichkeit gestellt ist, ist nicht nur das Programm eines Buches, in dem der Papst zu den Wurzeln des Denkens eines gewichtigen Teils der Menschheit oder eines wie immer einzugrenzenden Kulturraums namens Europa zurückkehren will, sondern hängt auch mit der Lesbarkeit der Wirklichkeit selber zusammen. »Die Unerlöstheit der Welt besteht eben in der Unlesbarkeit der Schöpfung, in der Unerkennbarkeit der Wahrheit, die dann zur Herrschaft des Pragmatischen zwingt und so die Macht des Starken zum Gott dieser Welt werden lässt«1, ist ein Leitmotiv Benedikts, dem zufolge er auf der Suche nach dem Logos des Textes ist, der die Welt in ein Licht zu rücken vermag, in dem Verstand und Vernunft, Objekt und Sinn, Immanenz und Transzendenz, Geschichte und messianische Erlösung, Zeit und Fest nicht mehr auseinanderfallen oder (meist auf Kosten des je Zweiten) auf eine Dimension reduziert werden. Dass der Ausgangspunkt dabei eine Geschichte und nicht eine Metareflexion darüber darstellt, ist wichtig, denn in ihr lässt sich zunächst einmal eine Distanz zu einem unmittelbar vereinnahmenden Wissen hoffen. Es ist die unverfügbare Befremdlichkeit des Geschehens, in der das Geistige ankommen und lesbar werden will und nicht die unmittelbare, quasi konsumierbare Präsentierbarkeit, in deren Handhabung wir immer bei uns selber blieben und keine Veränderung und Öffnung unserer Horizonte erfahren. Erinnert könnte in diesem Zusammenhang an Hegels berühmte Kritik der »Form der Vorstellung« werden, mit der er das Defizit

J. RATZINGER / BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg-Basel-Wien 2011, 217. – Im Folgenden werden die Seitenzahlen der Zitate aus dem Papstbuch dem Haupttext im Klammern hinzugefügt.

der »Religion« bezeichnet. Diese impliziert nicht, wie banalisierende Interpretationen meinen, die Forderung, dass die geoffenbarte Religion noch durch eine philosophische Metareflexion für einen elitären wissenden Zirkel aufzuheben sei, sondern bezeichnet eine Denkform, in der der religiöse Inhalt – etwa durch Historisierung (oder heute müsste man wohl auch Psychologisierung hinzufügen) – seiner eigenen Bewegung (»Andersheit«) beraubt ist und damit zum beliebig distanzierbaren und handhabbaren Objekt herabsinkt. In diesem Sinne ist es also wichtig, zu beachten, dass im vorliegenden Jesusbuch des Papstes die Gestalt Jesu zwar vertraut werden soll, ohne aber mit ihr zu fraternisieren und ohne des »Befremdlichen« an ihr verlustig zu gehen.

Der hier vorliegende Beitrag will nicht primär eine Metareflexion des Papstbuches versuchen, denn solche liegen erstens bereits im Anschluss an den ersten Band vor und werden zweitens bei aller Berechtigung zumindest demjenigen Anliegen nicht gerecht, in der Erzählung der Gestalt des Gottessohnes die Theologie zu verorten und von ihr aus unsere Welt lesbar zu machen. Daher will er versuchen, dem Buch zu entsprechen, indem er ein wichtiges darin enthaltenes Motiv, nämlich die Darstellung der göttlichen Messianität Jesu, aufgreift, im Ausgang des Buches fortschreibt und auf diese Art in einen indirekten Dialog mit diesem Werk eintritt. Dabei wird der Versuch unternommen werden, die hermeneutischen Prinzipien, die das Papstbuch leiten, an verschiedenen Stellen direkt zur Sprache zu bringen. Als leitende Idee wird der Gedanke mitgeführt, dass ein historischobjektivierendes Verständnis Jesu bzw. der Weltzeit überhaupt nicht zu einer »Lesbarkeit« des Logos führt, sondern eine messianische Sicht der Schlüssel für deren adäquates Verständnis darstellt. In diesem Zusammenhang wird im Ausgang des Papstbuches wenigstens andeutungsweise darauf zu reflektieren sein, wie sich das historische Geschehen im messianischen Ereignis zu einem verbindlichen Text als Ort von dessen zu feiernder Ankunft verwandelt. Für diesen Aufweis will der vorliegende Aufsatz den Ausgang in einer kleinen, scheinbar unscheinbaren Perikope des Markusevangeliums nehmen (Mk 2,1–12), dann daraus gewonnene Erkenntnisse anhand von Passagen des Johannesevangeliums einer vertiefenden Lektüre unterziehen und schließlich, an das Papstbuch anknüpfend, einige Schlussfolgerungen für eine messianische Hermeneutik des Wortes Gottes ziehen.

Jesus redete ihnen das Wort – Ankunft und Hermeneutik des Messias gemäß Mk 2,1–12

Mk 2,1–12 ist sicherlich einer der grandiosesten und dichtesten Texte der Hl. Schrift, gerade in seiner Einfachheit, Knappheit und Befremdlichkeit, mit der er uns begegnet. Schlagen wir das Markus-Evangelium auf, so begegnet uns die hier angezeigte Stelle am Eingang des zweiten Kapitels. Vorher durchquert der Leser die Einleitung in den »Anfang des Evangeliums von Jesus, dem Messias«. Er wird konfrontiert mit dem Täufer als dem endzeitlichen Boten, er wird hineingenommen in die Erzählungen von der Herabkunft des Geistes auf den »geliebten Sohn« und von dessen Versuchung durch den Satan und der Konfrontation mit den Dämonen, ihm wird in einem Satz von Jesus selbst der gesamte Inhalt des Evangeliums verkündet (»Erfüllt die Zeit ... «), er wird gewissermaßen mit den ersten Schülern Jesu berufen, erfährt von den Krankenheilungen Jesu und darf an einem Tag des Herrn selber teilnehmen. Auffällig ist bereits im ersten Kapitel die wiederholte Wendung »sofort«. Die Ereignisse überschlagen sich, das Erzähltempo ist im wahrsten Sinne des Wortes atemberaubend – jede dieser Begebenheiten füllt gleichsam für sich alleine ein ganzes Leben –, und Jesus wechselt »sofort« Schauplätze und Szenarien. Man gewinnt den Eindruck, als ob die Jahrtausende biblischer Heilsgeschichte und die noch viellänger währende Welt- und Menschengeschichte in diesem »sofort« zusammengedrängt werden. Lebt man die hier angezeigte Geschwindigkeit, fühlt man sich, wenn man sich innerhalb des biblischen Textes bewegt, vielleicht an die Hast des Paschas der Israeliten erinnert, in der sie aus Ägypten aufbrechen (Ex 12,11). Wo Gott selber ruft, gibt es keinen Aufschub und keine Fortsetzung des Bisherigen.

Einige dieser Ausgangspunkte skizziert habend, können wir uns nun dem Eingang des zweiten Kapitels aus dem Mk-Evangelium zuwenden, welches hier (mit einer kleinen Ausnahme, s.u.) im Wortlaut der genauen und guten Übersetzung des »Münchner Neuen Testaments« zitiert werden soll:

»Und hineinkommend 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 Vieren. Und da sie (ihn) nicht hinbringen konnten zu

ihm wegen der Volksmenge, abdeckten sie das Dach, wo er war, und (es) aufgrabend, hinablassen sie die Bahre, wo der Gelähmte darniederlag. 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 ihrem Herzen: Was dieser so redet? Er lästert; wer kann erlassen Sünden, 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.«2 (Mk 2,1–12).

Bei Mk 2,1–12 ist zunächst wahrzunehmen, dass diese Perikope voll von Bewegungsworten ist: »hineinkommend« »zusammenkamen«, »kommen«, »bringen«, wiederum das »sofort« (2,8.12), »steh auf«, »trag«, »hinausging« etc. Weiters erfahren wir bereits am Eingang dieser Perikope, dass Jesus der zusammengekommenen Menge das »Wort redet«. Die Frage, die sich sofort für den Leser stellt, ist, von welchem Wort die Rede ist. In der gesamten Perikope finden wir keine unmittelbare Antwort darauf, da kein direktes Schriftzitat erwähnt wird. Wohl aber wird man vermuten können. dass der Text wenigstens indirekt eine Antwort bereithält. Bevor aber der Versuch gemacht wird, diese zu finden, soll auf die nächste Merkwürdigkeit des Textes geachtet werden. Jesus legt in einem Haus das Wort aus und zwar offensichtlich in einem Haus, welches mit ihm verbunden ist. Ob es sein Haus ist, bleibt offen, muss wohl im Letzten auch offen bleiben, da der Menschensohn bekanntlich keinen Ort sein eigen nennt (Lk 9,58) und gleich YHWH diejenige Figur ist, die als Gast auftritt oder noch besser gesagt, gerade als Gast sich gibt und, in dieser Gabe zum Gastgeber werdend, das Volk aufnimmt.3 Merkwürdig ist nun, dass vier Personen auftreten, die einen Gelähmten bringen und sich durch Aufgraben des Daches Zutritt verschaffen, um für diesen Heilung durch Jesus zu erlangen. Auch wenn man wohl nicht davon ausgehen kann, dass es sich bei den Dächern Kafarnaums

um aufwendige Konstruktionen gehandelt hat, ist dieser Schritt doch bemerkenswert. Nach heutiger Logik wäre die ganze Aktion zu tadeln und man würde eher meinen, dass, selbst wenn sich die vier nicht unmittelbar Zutritt verschaffen können auf Grund der Menschenmenge, es doch möglich sein müsste, die Predigt Jesu abzuwarten und anschließend die Heilung des Gelähmten zu erbitten. Der uns vorliegende Text gibt aber anderes zu verstehen: Die Aktion dieser Personen, deren Bewegung noch durch den Kontrast mit dem Gelähmten, den sie transportieren, radikalisiert ist, wird explizit als »Glaube« gewertet, also, so könnte man einmal antizipierend festhalten, als adaquate Reaktion auf das »Wort«, welches Jesus »redet«. Hingewiesen wurde schon bisher auf das ungeheure Tempo, mit welchem das Markus-Evangelium startet und welches sich in diesem Text fortsetzt durch die zweimalige Einschaltung des Wortes »sofort« und die Verwendung zahlreicher Bewegungsworte. In der Handlung der vier Männer erreicht dieses Tempo gewissermaßen einen ersten Höhepunkt. Solange Jesus das Wort redet, bleibt nicht einmal Zeit, sich regulär Zutritt zu verschaffen und Hindernisse müssen derartig radikal beseitigt werden, dass auch auf Dächer keine Rücksicht genommen werden kann. Die Bewegung darf nicht aufgehalten werden. An dieser Stelle deutet sich bereits an, dass wir es mit einer extrem beschleunigten Zeit zu tun haben, in der die normalen Ordnungen außer Kraft gesetzt sind, nämlich der messianischen Zeit. In ihr bleibt keine Zeit mehr, die Toten zu begraben (Lk 9,59f.), sich von den Verwandten zu verabschieden (Lk 9,61f.), selbst die heilige Pflicht der Gastfreundschaft muss zurücktreten (Lk 10,38–42) und alle Hindernisse müssen aus dem Weg geräumt werden (Mk 2,1–12). Wenn also diese radikale Handlung der Vier als Glaube gekennzeichnet wird, dann deshalb, weil sie auf das messianische Ereignis, in dem, wie der Papst festhält, »der Herr ankommt« (II, 316), entsprechend geantwortet haben. Umgekehrt hat der Leser damit einen ersten Hinweis, welches Wort Jesus geredet hat, nämlich das messianische Wort SEINER Ankunft (vgl. ebd.).

Dieser Spur ist noch weiter nachzugehen: Im Folgenden entspricht Jesus zunächst einmal dem Ankommen des Gelähmten, welches seinerseits bereits Konsequenz auf das Hören der Kunde der Ankunft des Messias ist, indem er die Sünden des Gelähmten vergibt. Diese Reaktion Jesu wird kontrastiert durch die Überlegung der Schriftgelehrten, die gewissermaßen die Antimessianität in dieser Perikope personalisieren. Dies wird bereits durch zwei kleine unscheinbare Informationen angedeutet, die der Text gibt und

^{2 |} In der hervorragenden Übersetzung dieser Stelle ist doch ein Punkt zu ändern: Der Schlusssatz wird im Münchner Neuen Testament angegeben: »So (etwas) sahen wir niemals.« Damit ist die wörtliche Übersetzung zwar gewahrt, es wird aber mit der Klammereinfügung von »etwas« suggeriert, dass im Originaltext dieses »etwas« fehlte. Der entscheidende Punkt scheint aber doch zu sein, dass es nicht darum geht, »etwas« zu sehen, sondern überhaupt um eine neue Sichtweise der Welt. Insofern ist auch hier der Markustext genauer als die meisten Übersetzungen (inklusive Einheitsübersetzung).

Vgl. für die Überlegungen zur Figur des Gastes H. D. BAHR, Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994.

die leicht überlesen werden können: Die Schriftgelehrten sind dort sitzend. Am Eingang der Perikope wurde festgehalten, dass im Haus kein »Raum« mehr war, weshalb die vier Männer ja auch auf das Dach ausweichen mussten. Natürlich kann dies zunächst einmal ganz konkret genommen werden. Allerdings wird man wohl auch nicht fehl gehen, wenn man festhält, dass der Zusammendrängung der messianischen Zeit auch ein Verlust des Raums, oder deutlicher gesagt, ein Verlust der Distanz entspricht. Im messianischen Ereignis gibt es kein Fernhalten, die Statik des Raums verwandelt sich ganz und gar in die Dynamik der Zeit. Umso bedeutsamer ist der doppelte Gestus der Schriftgelehrten: In ihrem Sitzen sind sie die Antipoden der Bewegung, wie sie das Evangelium kennzeichnet und in ihrer reflexiven Distanz – Hegel würde sagen in ihrer »Form der Vorstellung« – schließen sie sich selber aus dem messianischen Ereignis aus. In gewisser Hinsicht ist nicht der Inhalt ihrer Frage das Problem, sondern die Form, was der Text auch dadurch andeutet, dass Jesus erkennt, dass »sie überlegen so bei sich«. Dieses so entspricht dem dort und dem sitzen. Es ist die Rolle des Voyeurs und Zuschauers, der sich nicht in das geredete Wort hineinnehmen lässt. Dem entspräche die objektivierende Erzählung, die sich nicht verortet im Geschehen und immer schon herausgehalten hat, die also unter der »Herrschaft des Pragmatischen« und ihrer relativistischen Etüde steht.

Zu beachten für ein Verständnis der Rede des Wortes Jesu ist weiters dessen Handlung. Jesus vergibt dem Gelähmten zuerst die Sünden. Selbstverständlich drängt sich die Frage auf, warum Jesus den Gelähmten nicht sofort heilt. Damit verbindet sich die Frage, ob es (nicht) leichter ist, Sünden zu vergeben als einen Gelähmten zu heilen. Die Antwort auf diese Frage ist schwierig: Zunächst einmal erfordert die Sündenvergebung kein äußerliches Zeichen und ist insofern »leichter«. Theologisch gesehen allerdings sind wir mit der Sündenvergebung in den innersten Bereich Gottes selber getreten. So berühmt die Offenbarung des YHWH-Namens in Ex 3,14 ist, wo dieser Name als »Ich bin der, der sich erweisen wird als daseiend für«, um eine Umschreibung anzuführen, eingeführt wird, so sehr tritt eine zweite, die erste Namensoffenbarung vertiefende und verstärkende Interpretation in den Hintergrund, nämlich die Kundmachung des YHWH-Namens in Ex 34,5. Deren überragende Bedeutung zeigt sich schon allein an der Tatsache, dass hier der YHWH-Name verdoppelt wird. »YHWH YHWH. Ein barmherziger und gnädiger El, langmütig und von großer Huld und Treue, der tausenden (Generationen) Huld bewahrt, der Schuld,

Frevel und Sünde hinwegnimmt [...]«, ist der Wortlaut dieser zentralen Offenbarung, die an den verschiedensten Stellen der Schrift aufgenommen wird. Wenn der erste Akt Jesu also die Vergebung der Sünden ist, ereignet sich in Jesus selber das innerste Moment des Gottesnamens, erweist sich ER als YHWH, der daseiend ist für sein messianisches Volk. Strukturell kommt die überragende Bedeutung der Sündenvergebung dadurch zum Ausdruck, dass Lev 16, also die Liturgie des Versöhnungstages, durch die Israel von seiner Schuld befreit wird und welche, worauf der Papst bedeutsamerweise hinweist (vgl. II, 96), im hohepriesterlichen Gebet Jesu (Joh 17) aufgenommen wird, im Zentrum der Tora steht⁴. Selbstverständlich muss man sich in diesem Zusammenhang von der naiven neuzeitlichen Vorstellung befreien, wonach Schuld ein rein individueller Akt wäre. Vielmehr bringt sich in der Schuld des Einzelnen immer auch die Schuld der Gemeinschaft zum Ausdruck, was man ja sehr gut erkennen kann, wenn man mehrere Kulturen kennengelernt hat und sieht, wie sehr jede ihre je eigenen, meist verborgen bleibenden Pathologien aufweist. Auf alle Fälle ist es verständlich, dass Jesus zuerst die Sünden des Gelähmten vergibt, weil damit auch ein Hinweis auf die Rede des Wortes fällt: Es ist jenes Wort, welches ins Zentrum der Tora und in den intimsten Bereich des YHWH-Namens reicht, nämlich das Wort von der Vergebung der Sünde.

Entscheidend allerdings ist das Folgende: Die Heilung des Gelähmten ist weder ein Beiwerk noch ein »äußerlicher« Beweis der Vollmacht des Menschensohnes. Zunächst ist auf Ex 15,26 zu verweisen, wo festgehalten ist, dass YHWH sich als Arzt und »Heiland« seines Volkes erweisen wird, d.h. dass das Arztsein Ausdruck des YHWH-Handelns ist. Würde man also in einem ersten Moment auf die Frage, ob es leichter sei, Sünden zu vergeben oder einen Gelähmten zu heilen, vielleicht mit ersterem antworten, um nach Durchsicht der Tora zu zweiterer Antwort überzuwechseln, so bliebe bei weiterer Lektüre die Antwort wohl doch wieder offen, da beide Antworten zentrale Ausdrucksformen des YHWH-Seins Gottes sind. Dazu muss bedacht sein, dass gerade dieses YHWH-Ereignis der Inhalt der messianischen Zeit selber ist. Verbunden mit ihr sind die Vergebung der Sünden und die Heilung der Kranken oder mit einem anderen Ausdruck: die Wiederaufrichtung des sozialen und des individuellen Körpers. Das Wort, welches

Vgl. E. Zenger, Der geschichtliche Kontext der formativen Redaktion, in: Ders. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995, 39.

Jesus ihnen redet, ist nun genau jenes Wort, welches diese Wiederaufrichtung in Gang setzt: Rede und Handlung, Wort und sakramentaler Vollzug sind nicht zu trennen.

Der Text gibt noch weitere wichtige Signale. In der mir bekannten Kommentarliteratur wird einer sehr bemerkenswerten Tatsache keine Beachtung geschenkt, nämlich der Art und Weise, wie sich die Heilung vollzieht: »Dir sage ich, steh auf, trag deine Bahre und geh fort in dein Haus!« (Mk 2,11) Auffällig ist dabei vor allem, dass der Geheilte seine Bahre weiter tragen soll, denn es wäre ja eher zu erwarten, dass die Bahre jetzt endlich weggeschmissen werden könnte. Die »Auferstehungsbotschaft«, um hier das Wort »aufstehen« und seine Konnotationen nicht unter den Tisch fallen zu lassen, und das damit verbundene neue Leben vollziehen sich also gerade nicht am alten Leben vorbei. Der bisher Gelähmte wird seine Biographie mit sich führen müssen auch im Aufbruch des neuen Lebens und dieses Neue führt ihn zunächst einmal nicht in die weite Ferne, sondern in das Haus, aus dem er stammt. Die messianische Begegnung also ist keine Vernichtung des Bisherigen, wohl aber die Eröffnung einer neuen Perspektive, wie nicht zuletzt das Bekenntnis, so noch nicht gesehen zu haben, zeigt. Man könnte hier durchaus an die Schöpfungserzählung, konkret an das Siebentagewerk, erinnern. Der siebente Tag bringt kein neues Werk in Bezug auf die anderen sechs, sehr wohl allerdings bewirkt er die festliche Verwandlung der Zeit, die fortan nicht mehr alleine in Hinblick auf den Werkcharakter gelesen werden kann.

Dieses entscheidende festliche Moment als Konsequenz der Begegnung mit dem göttlichen Messias wird ebenfalls in dem hier vorliegenden Text angesprochen: Der Gelähmte geht »vor allen hinaus«, »so daß alle sich entsetzten und Gott verherrlichten, sagend: So sahen wir niemals. « In diesem Hinausgehen klingt nicht zufällig die große Exodusprozession Israels an. Am Ende der messianischen Begegnung folgt die Erneuerung des Exodus, die in der Gottesbegegnung (»Entsetzen«) als Voraussetzung für einen neuen Blickwinkel (Hegel spräche von einem »Sich-Anders-Werden«) auf die Welt und der anschließenden Gottesverherrlichung, also der dichtesten Form von Fest und Feier, mündet.

Diese festliche theozentrische Sicht auf die Welt, die mir ein zentrales Anliegen des Papstbuches zu sein scheint, ist auf dichteste Weise in dieser kurzen Perikope des Mk-Evangeliums angesprochen und gewissermaßen ihr Finale. Wenn man diese Perikope noch einmal liest, wird es eigentlich

unverständlich, dass Exegeten behaupten konnten, dass das Mk-Evangelium keine »hohe« Christologie mit sich führt. In dieser Stelle wird Jesus selber im Innersten des YHWH-Namens verortet und gleich dem hohepriesterlichen Gebet Jesu in Joh 17 kulminiert auch diese Perikope in einer Verherrlichung des Gottesereignisses, die sich mit einem messianischen Blick auf die Welt verbindet. Dieser Blickwinkel ist gewissermaßen der Schlüssel der Schrifthermeneutik. Die Schrift selber wird im Geist zum Gottesgeschehen, in dem sich Vergebung, Heilung und Fest als die zentralen Orte der Begegnung mit dem YHWH-Namen vollziehen. Dem gegenüber griffe jede historische Betrachtung zu kurz. Man könnte letztlich sagen, und dies soll im Folgenden an Hand von Überlegungen zum Johannesevangelium und im Aufgreifen einiger Reflexionen des Papstbuches zum Thema Messianismus weitergedacht werden, dass im Eintreten des Messias die immer ambivalente und undurchdringliche Geschichte zum lesbaren (allerdings niemals verfügbaren und positivierbaren – die Entzogenheit und Befremdlichkeit Gottes muss gewahrt bleiben) Text wird. »Der Herr kommt durch sein Wort« hält Benedikt XVI. in seinem Buch im Zusammenhang der messianischen Ankunft fest (II, 316), wobei er in diesem Gedanken an die Tradition eines Adventus medius anknüpft, d.h. einem Ankommen Jesu »zwischen« Inkarnation und endgültiger Ankunft. Dieses soll im Folgenden angedacht werden.

Die Apokalypse als Relativierung des Kosmischen

Um das messianische Reden des Wortes, wie es sich in Mk 2,1–12 angedeutet hat, vertiefend interpretieren zu können, sei zunächst ein Motiv des Papstbuches aufgegriffen, nämlich die »Relativierung des Kosmischen, oder besser: dessen Zentrierung ins Personale hinein« (II, 67), wobei hinzugefügt wird, dass das »Wort, gegenüber der gewaltigen Macht des unermesslichen materiellen Kosmos wie ein Nichts, ein Hauch des Augenblicks in der schweigenden Größe des Alls [...], wirklicher und beständiger als die ganze materielle Welt [ist]« (ebd.). Wichtig ist auch der Hinweis, dass Mk 13 als die große apokalyptische Rede Jesu – für die Offenbarung des Johannes gälte dies im Übrigen noch mehr – ein großes Geflecht von Textsequenzen aus

dem Alten Testament darstellt. Benedikt folgert: »Das Sprechen mit Worten der Vergangenheit über Künftiges entzeitlicht diese Reden.« (II, 67)

Gemeint ist damit vom Papst der Umstand, dass die apokalyptischen Reden nicht einfach Weissagungen der Zukunft sind, sondern Möglichkeiten innerhalb des Wortes Gottes freilegen (vgl. II, 68). Dies will näher betrachtet werden. Hingewiesen wurde bereits, dass insbesondere die Offenbarung des Johannes nahezu eine Textcollage der gesamten Schrift darstellt. Bezeichnenderweise schließt die Schrift gewissermaßen mit einer großen Zusammenschau ihrer Inhalte. Es ist fast so, als würden die Sigel des gesamten biblischen Textes und in ihm der gesamten Schöpfungs- und Heilsgeschichte in der Ankunft des Christus geöffnet und die Welt damit lesbar. Auch in den Apokalypsen der synoptischen Evangelien vollzieht sich eine »Entbergung« des Sinns der Geschichte, der ganz wesentlich darin besteht, dass die gesamte kosmische Ordnung (in ihrer Ambivalenz) umgewandelt wird in einen heilbringenden Text. Von nun an, so könnte man sagen, ist der biblische Text, im Messiasereignis an sein Ziel gekommen, nicht mehr eine Teilgeschichte der kosmischen Geschichte (bzw. der in ihr enthaltenen Menschheitsgeschichte), sondern vielmehr umgekehrt ist es so, dass die gesamte kosmische Geschichte (inklusive der in ihr enthaltenen Menschheitsgeschichte) Teil des biblischen Textes wird. Was im Messiasereignis aufgehoben wird (in jenem dreifachen Sinne, den Hegel in Anschluss an das paulinische katargein angibt als Außer-Kraft-Setzen, Bewahren und Auf-eine-höhere-Stufe-Heben), ist die chronologische Zeitordnung. »Entzeitlichung« kann nicht das Ende der Zeit bedeuten, denn eine diesbezügliche Vorstellung erinnert eher an die Kältehölle Dantes und die Unbewegtheit der Schriftgelehrten, sondern meint, dass die Zeit nicht mehr jenes Fortschreiten ist, in der ein Moment den vergangenen ablösend auslöscht und so am Ende letztlich ein Vergehen ins Nichts steht⁵. Dagegen tritt die Zeitstruktur des in Christus lesbaren biblischen Textes, der ein Zentrum kennt (Ankunft des Messias vor aller Zeit, in der Inkarnation, in der Auferweckung und im Text selber), in dem sich alle Zeiten versammeln.

Theologisch gesehen hat die Zeit, wie bereits der erste Schöpfungsbericht der Bibel weiß, drei Zeitformen in sich: Wenn am Anfang der Bibel der »Ein-Tag«, der zugleich die fundamentale Zeitstruktur angibt, am Abend

beginnt, dann deshalb, weil es ein Wissen darum gibt, dass der Mensch gleichsam in einer abendlichen Zeit existiert (Zeit I), die mit dem Einbruch der Nacht, d.h. des Todes, endet. Diese Zeit ist jene Zeit, die in der Natur und in der Geschichte begegnet und die Vergänglichkeit des Seienden zum Ausdruck bringt. Die zweite Zeit (Zeit II) ist eigentlich eine »Nicht-Zeit« oder präziser gesagt deren Unterbrechung, nämlich die Nacht, der Tod, die Begrenzung des Lebens und v.a. jedes Allmachtsanspruchs des Menschen. Leben darf verletzlich sein und darf den Tod in gewisser Hinsicht als Geschenk empfangen, und zwar deswegen, weil die Zeit II vor dem Hintergrund der dritten Zeit nicht einfach den Eingang in ein absolutes Nichts, ein nihil negativum, bedeutet, sondern in der Gnade der Neuschöpfung steht. Theologisch kann diese dritte Zeit (Zeit III), die in der Auferstehung am dritten Tag (wir werden darauf noch zurückkommen) genauso begegnet wie im Bundesschluss am dritten Tag (Ex 18) am besten durch den siebenten Tag des Schöpfungswerkes erklärt werden. Der Eingang der Genesis zeigt die überragende Bedeutung des Themas der Zeit, insofern diese die Rahmung des ersten Schöpfungsberichts und damit der gesamten Schrift überhaupt angibt. Die Zeit, die am Tag Eins, am vierten und am siebenten Tag begegnet, rahmt sogar das für die Bibel so wichtige Thema »Land«. Sie bildet Anfang, Mitte und Ziel des biblischen Cantus firmus, wie er in der ersten Schöpfungserzählung anklingt. Der siebente Tag nun hat die Eigenart, dass er eigentlich nichts zu den anderen Tagen, d.h. zur Totalität der Zeit, hinzufügt. Allerdings verändert er den Sinn der gesamten Schöpfung, insofern er gerade quasi von innen her die Zeit festlich wandelt. Sie und mit ihr der Gesamtraum der Wirklichkeit ist nicht mehr in sich beschlossen, sondern verweist gerade im siebenten Tag über sich hinaus. Dieser verbindet, insofern er nichts Inhaltliches hinzufügt, radikal Immanenz und Transzendenz, denn er ist nichts Anderes als die anderen sechs Tage und doch deren Aufhebung in die überbordende Offenheit des Festes. Deutlich wurde dieses Motiv noch in der sogenannten vorkonziliaren Liturgie, wenn dort jeder Wochentag für den Sonntagsgottesdienst offen war, d.h. es gerade keine eigene liturgische Ordnung für die Wochentage gab. Um auf das hier angezeigte Thema zurückzukommen, ist also die Zeit III, die morgendliche Zeit, die Zeit der Neuschöpfung, in der die Zeit insgesamt festlich verwandelt wird. Dabei ist ein wichtiges Moment, dass die Nichtselbstmächtigkeit des Lebens, wie sie in der Zeit II noch als schmerzlicher Einbruch des Todes erfahren wird, in der Zeit III festlich bejaht werden kann. Mit anderen Wor-

^{5|} Für eine philosophische Kritik an einem solchen Zeitverständnis, welches gleichwohl das heute leitende ist, ausgehend von Leibniz, Kant, Heidegger, Schelling und Hegel vgl. K. Appel, Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn 2008.

ten: In der Zeit III vermag der Mensch sein Leben in seiner Nichtselbstmächtigkeit zu affirmieren und es gleichsam festlich darzubringen an den lebendigmachenden Gott, sie vermag also dem Tod einen neuen Sinn zu geben, der nicht mehr der Transitus in ein absolut nichtendes Nichts ist, sondern Gabe SEINES Lebens, welches sich darin neu empfängt. Die Ereignisse sind dadurch nicht mehr auf ihren eigenen Untergang hingeordnet, sondern auf eine festlich-liturgische Mitte, letztlich auf das göttliche Ereignis selber, welches sich auf einzigartige Weise in der Begegnung mit Jesus Christus verdichtet. Daraus gewinnen sie definitiven Sinn und »ewiges« Leben. Heilung und Sündenvergebung meinen beide auf ihre Weise die Eintrittsmöglichkeit in den festlichen Anfang der Welt, den sich der Mensch durch den Versuch der Selbstbemächtigung des Lebens versperrt hat, wobei bei der Heilung hinzuzufügen ist, dass sie immer auch die Dimension einer neuen Umgangsform mit der Krankheit in sich trägt, denn die Bahre wird nicht einfach weggeschmissen, wohl aber neu bewegt.

In Bezug auf die festliche Mitte ist noch festzuhalten, dass die Umkehr der Zeitstruktur von einer chronologischen zu einer festlichen für das Verständnis des Christusereignisses wichtig ist, denn Wesen des Festes ist es eben gerade, dass es die gewaltigen Zeiten und Räume in die Singularität des Ereignisses verwandelt, aus dem es sich empfängt. Es findet also in ihm eine Entchronologisierung statt, ohne dass die Zeit vernichtet wird, und ebenso eine Entsubjektivierung ohne Persönlichkeitsverlust. Der Mensch empfängt sich in der Annahme des (göttlichen) Gastes nicht als selbstmächtiges Subjekt, sondern als Gast, d.h. in sein Zentrum rückt ein Geschehen (nämlich der Gast), das weder dem Eigenen zuzurechnen noch als Fremdes auszuschließen ist, also gleich dem siebenten Tag in Bezug auf die anderen sechs Tage die Grenze von Immanenz und Transzendenz quert.

Diese hier angedeutete Zeitstruktur könnte durchaus auch philosophisch nachgezeichnet werden: Es ist das große Verdienst von Leibniz, in seiner Monadologie aufgezeigt zu haben, dass Subjekte (innere Einheiten, »Monaden«) nicht in Raum und Zeit stehen, sondern sich zeitigen und verräumlichen, insofern jeder Selbstbezug bereits notwendigerweise in Distanz zu sich selbst als rein kategoriales Raum-Zeit-Gefüge tritt. Innere Einheiten lassen sich schlechterdings nicht aus dem vorgestellten »Außereinander« von Raum und Zeit ableiten. Es handelt sich dabei um Einsichten, die später von Kant, Heidegger, Schelling und Hegel auf je ihre Weise vertieft wurden, wobei immer stärker darauf hingewiesen wurde, dass das

Subjekt in seiner Selbstentzogenheit, d.h. in seinem Sich-nicht-im-Raum-Zeit-Gefüge-Verorten-Können jene nicht positivierbare Uneinholbarkeit bezeichnet, deren Ausdruck die Zeit selber ist. An dieser Stelle kann dies nicht nachgezeichnet werden, wichtig ist aber die Tatsache, dass das Seiende nicht in einem Raum-Zeit-Behälter verortet (dieser Ausdruck passt auch für die Zeit, insofern die Zeit in diesem Modell völlig verräumlicht gedacht wird) werden kann. Damit aber hat jedes Seiende Eigenzeit, die durch den je spezifischen Bezug auf anderes Seiende gekennzeichnet ist. Genau an dieser Stelle könnte philosophisch der Übergang von einem Verständnis des Seienden als bloßes kategoriales Außereinander in ein Verständnis des Seienden als Träger einer sich durch ihre Verweisstruktur auszeichnenden je spezifischen Logizität angesetzt werden, oder radikaler formuliert: Genau an diesem Punkt ist der Übergang von einer Sichtweise des Seienden als kategorial Kontingentes in ein Verständnis des Seienden als Text anzusetzen. Weil jedes Seiende in seinem Verweisungszusammenhang spezifische Bedeutung hat, bildet es je seinen eigenen Text. Dieser ist zwar unendlich offen und mannigfaltig in seiner Bedeutung, was wir unter anderem an der Tatsache feststellen können, dass sich kein Wort je in einer endgültig positivierbaren Bedeutung erschöpft, sondern sich in immer neuen Verweisungen je neu zum Ausdruck bringt (also sich zeitigt), aber dabei ist von Bedeutung, dass diese Offenheit nicht das sinnlose »Hintergrundrauschen« bloßer Beliebigkeit meint. Leibniz spricht davon, dass die Monade nur dann keine blinde Absurdität ist, wenn sie zureichend begründet ist in der Liebe Gottes und verstärkend wird man sagen können, dass die einzelne Textsequenz ihren Logos auf der einen Seite aus dem Verweisungszusammenhang mit dem gesamten Textgeflecht schöpft und auf der anderen Seite diese Schöpfung in dem Maße erfolgt, in dem sie über sich hinausweist auf die unendliche Schöpfungskraft des Wortes. So wie die sechs Tage, blieben sie rein immanentistischer Selbstbezug, völlig sinnlos wären, so ist auch das Sein nur in dem Maße sinnvoll, in dem es über sich selber hinausweist. Der Text der Bibel im Lichte des Wortes, welches Jesus als Ereignis YHWHs dem Leser redet, in dem er gewissermaßen den Leser neuschafft, ist jene schöpferische Tätigkeit, in der der gesamte Welthorizont, der in seiner gegebenen Endlichkeit für sich betrachtet keinen Bestand haben kann (da er abendliche Zeit ist oder in Worten Hegels »Sein für Anderes«), in einen Text, eine große Erzählung verwandelt wird, deren Mitte die festliche und neuschöpfende Ankunft des Kyrios selber ist. Dieser Übergang ist letztlich auch genau jener,

der in den Apokalypsen bezeichnet wird, wo die Geschichte, ja die kosmische Ordnung überhaupt, einer Relektüre unterzogen werden angesichts der Befremdlichkeit des unerhört neuen Erfahrungshorizontes, der sich durch das Gottesereignis erschlossen hat. Es geht also nicht nur darum, wie oft behauptet und vom Papst eher skeptisch betrachtet, dass angesichts einer radikalen Krisensituation innerweltliche Heilsvorstellungen dem Wunsch nach einem völligen Neuanfang dieser Welt weichen müssen, sondern viel stärker ist es um die Tatsache zu tun, dass die »positiven« und negativen Krisen sich in einem neuen, tieferen Schöpfungsverständnis manifestieren, in dem die Schöpfung Text wird und damit alle bloß geschichtlichen, biologischen und physikalisch-kosmischen Realitäten außer Kraft gesetzt werden (im Sinne des paulinischen katargein).

Dieses Verhältnis von Geschehen und Text, von Geschichte und Messianität und deren Konsequenzen soll zum Abschluss des Artikels noch näher an Hand einiger Betrachtungen des Johannesevangeliums bestimmt werden. Dabei ist die leitende These, dass dieses Evangelium stärker als alle anderen die Textwerdung, also den Übergang von Geschehen in Text, reflektiert.

Das Johannesevangelium als messianischer Metatext der Hl. Schrift oder: Die Ankunft des Messias im Text

In der exegetischen Literatur wird heute vielfach diskutiert, ob und inwieweit das Johannesevangelium die anderen Evangelien kennt oder auch voraussetzt. Dabei scheint die Mehrheitsmeinung dahin zu tendieren, dass Johannes Kenntnis eines oder mehrerer synoptischer Evangelien hatte. Gerade angesichts des Primats des Textes gegenüber einer äußerlichen Historie ist aber die Stellung des Johannesevangeliums innerhalb des Kanons wichtiger. Obwohl es der Tradition nach im Gegensatz zum Markus- und Lukasevangelium von einem Apostel verfasst wurde, ist es an die vierte Stelle

des Kanons gesetzt, wobei es sogar das Lukanische Doppelwerk trennt. Der Grund liegt offensichtlich darin, dass kanonisch gesehen die Lektüre des Johannesevangeliums auf alle Fälle die Lektüre der Synoptiker voraussetzt. Sie lädt sozusagen dazu ein, den Text der Synoptiker einer Relektüre zu unterziehen.

Dass das Evangelium nicht nur die Gestalt Jesu in Text verwandelt, sondern diese Verwandlung auch reflektiert, soll im Folgenden angedeutet werden. Dabei soll auch mitbedacht sein, was eine solche Verwandlung wirklich bedeutet. Denn nach der hier vertretenen Meinung ist die Diskussion über die Historizität des Evangeliums schlicht und einfach inadäquat gestellt, da sie in zwei zu kurz gegriffene Alternativen führt, die auch paradigmatisch für das Verständnis des Verhältnisses von Schrift und Geschichte überhaupt sind. Die erste Meinung geht davon aus, dass es eine Geschichte auf der einen Seite gäbe, die dann im Text theologisch-metaphorisch umgewandelt würde. Wir hätten auf der einen Seite ein historisches Substrat, welches mehr oder weniger rekonstruierbar wäre und auf der anderen Seite eine theologisch-metaphorische Überformung, die den Verteidigern dieser Methode nach in einen tieferen Sinn führt, den Kritikern zufolge aber den historischen Sinn oft verfälscht und nach eigenen Wünschen zurechtbiegt. Die entgegengesetzte Meinung hält daran fest, dass der vorliegende Text und das historische Substrat identisch sind und alles »wirklich so geschehen ist«. Die Problematik beider Seiten liegt darin, dass – im zweiten Falle explizit, im ersten implizit (insofern hier der Text der Geschichte äußerlich bleibt) - die Geschichte als vom Text unabhängige Realität bestehen bleibt. Damit verbliebe sie »Profangeschichte« und hätte sich der messianischen Relektüre entzogen. Denn, so die Frage, bedeutet der Horizont der Ewigkeit nicht gerade das »Aufheben« der Geschichte? Mit unübertroffener Präzision bringt Paulus dies auf den Punkt: »Daher kennen wir von jetzt an keinen nach dem Fleisch; wenn wir auch Christos gekannt haben nach dem Fleisch, doch jetzt kennen wir ihn nicht mehr so. Daher, wenn einer in Christos ist, ist er neue Schöpfung [...]. « (2 Kor 5,16f.) Natürlich ist es nicht so, dass Paulus am sogenannten historischen Jesus nicht interessiert ist - worüber sollte er etwa bei seinem 15tägigen (!) Besuch bei Petrus gesprochen haben –, aber er weiß genau, dass im Eschaton die Geschichte ganz im Evangelium, in der Neuschöpfung aufgehoben ist.

Für die hier angezeigte Frage bedeutet dies, dass es keine Geschichte jenseits des Textes und unabhängig von ihm gibt, sondern diese in ihm

^{6 |} Mir scheinen die Argumente von U. Wilckens für eine Bezugnahme des Johannesevangeliums auf die Synoptiker noch immer sehr plausibel. Vgl. U. WILCKENS, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998. Skeptisch dagegen ein Kommentar in jüngster Zeit, nämlich M. Theobald. Das Evangelium nach Johannes 1–12, Regensburg 2009.

vollkommen aufgehoben ist, d.h. dass das Faktum gar nicht unabhängig vom Wort zur Sprache kommt und auf diese Weise der »Einklang von Faktum und Wort konstitutiv für den christlichen Glauben« ist (II, 227). Dies bedeutet nicht, dass der Text durchgehend den Anspruch stellt, historische Aussagen zu treffen und tatsächlich ist es wichtig, hier die Struktursignale zu beachten, die der Text selber zur Verfügung stellt – als Beispiel könnte etwa Hiob dienen, der uns auch durch den Text gerade nicht als historische Person etwa im Gegensatz zu einem Jeremia präsentiert wird. Aber es bedeutet, dass sich die Lesbarkeit der Geschichte als Geschichte am Text selber entscheidet. Wenn etwa von einer Auferstehung am dritten Tag die Rede ist, so ist dem Papst darin zuzustimmen, dass der dritte Tag »der Tag eines Ereignisses ist, das für die Jünger zur entscheidenden Wende nach der Katastrophe des Kreuzes geworden ist« (II, 283), d.h. es gilt tatsächlich Thesen entgegenzutreten, die meinen, irgendwann wäre Jesus auferstanden und als theologische Aussage wäre dann der Entscheid für ein Theologumenon »dritter Tag« gefallen, weil darin die historische Begebenheit am besten »gemäß der Schrift« interpretiert werden konnte. Festzuhalten ist meiner Meinung nach aber daran, dass der »dritte Tag« ein theologisches Datum ist, insofern er die Neuschöpfung der Zeit III zum Ausdruck bringt, allerdings ein solches, hinter dem sich keine wie immer geartete andere historische Chronologie verbirgt. Denn wäre er bloß historisches Datum, verbliebe er im Bereich des zufälligen Chronos, gerade aber als theologisches Signum transformiert er dessen äußerliches Moment in ein Orientierung gebendes Geschehen. Dies gilt letztlich insgesamt für entscheidende Data der Evangelien: Das leere Grab ebenso wie die mittels der Psalmen lesbar werdende Passion Jesu oder die Jungfrauengeburt sind Geschehnisse, die nicht auf einem von ihnen verschiedenen historischen Substrat aufbauen, welches gegenüber Leugnern plausibel gemacht werden müsste, vielmehr enthalten sie die gesamte Information, die es quasi in Ewigkeit über diese Dinge zu sagen gibt: Sie sind in den verbindlichen, göttlich bezeugten Text gehoben, was das Johannesevangelium in aller Klarheit zum Ausdruck bringt, wenn Jesus festhält, dass sein Geschehen nicht von irgendwelchen geschichtlichen Zeugnissen abhängt, sondern vom Geist selber bezeugt wird (Joh 5,31; 15,26). Hinzugefügt werden soll an dieser Stelle nur, dass damit natürlich nicht die Geschichte als solche und auch der geschichtliche Kontext der Schrift ihren Sinn verlieren. Entscheidend ist aber die Richtung, die dahin geht, dass die gesamte Welt- und Schöpfungsgeschichte in den Text der Schrift münden, ihre je neue Relektüre ermöglichen⁷ und ihrerseits ständig neu vor dem Hintergrund der Schrift gelesen werden können.

Betrachtet man nun das Johannesevangelium genauer, so fällt auf, dass Iesus durch seine Zeichen selber zum Sakrament YHWHs wird, wie die »ICH BIN«-Worte zum Ausdruck bringen. Diese Zeichen scheinen zunächst einmal in der Auferweckung des Lazarus zu kulminieren, in der sich Jesus als der Weg, die Wahrheit und das Leben (YHWHs) offenbart (Joh 14.6). Allerdings folgt auf diese Offenbarung noch die Verheißung des Parakleten, des Beistands, der, so Jesus, »euch alles lehren wird und euch an alles erinnern wird, was [ich] sprach zu euch« (Joh 14,26). Bereits an dieser Stelle ist zu vermuten, dass es nicht einfach darum geht, irgendwelche Worte Jesu dem Vergessen zu entreißen und dass das »alles« auf Jesu selber hinzielt oder mit anderen Worten: dass, auch wenn, was Jesus getan hat, die Fassungskraft aller Bücher überstiege (vgl. Joh 21,25), eine Erkenntnis Jesu möglich ist, insofern dieser im Geist lesbarer - wenngleich niemals positivier- und handhabbarer, sondern, wie gerade das Johannesevangelium mit seinen asymmetrischen Dialogen zeigt, befremdlich bleibender – Text wird. Ein Schlüssel für das Wirken des Paraklets ist bereits wenige Zeilen vor dessen Verheißung gesetzt, wenn Jesus mit einem zweifachen »Amen«, also höchster Bekräftigung, davon spricht, dass die an ihn Glaubenden nicht nur seine Werke tun werden, sondern sogar »größere, weil er zum Vater geht « (Joh 14,12). Genauso provokativ wie die Verheißung ist deren Begründung: Die größeren Werke hängen unmittelbar mit der Rückkehr Jesu zum Vater zusammen. Was aber kann man sich unter diesen Werken vorstellen? Jesu Taten übersteigen nicht nur alle Bücher, sondern seine Zeichen stellen. wie die »ICH BIN«-Worte anzeigen, eine vollkommene Offenbarung Gottes dar. Es ist wohl nicht abwegig, auch in diesem Zusammenhang an das verfasste Evangelium, d.h. an den Text selber als größtes Zeichen zu denken, der im Paraklet schreibbar wird in dem Moment, in dem Jesus zum Vater gegangen ist. Der Beistand, den die Schüler Jesu erhalten, ist nicht zuletzt das vom Parakleten verfasste Evangelium, in dem Jesus gegenwärtiger »Text« geworden ist, in dem er nun endgültig »lesbar« wurde.

Vielleicht sollte man unter dieser Hinsicht den Anfang und den Schluss des Evangeliums lesen: In Joh 20 (also gewissermaßen dem Schluss vor dem

Vgl. dazu J. Deibl, Geschichte-Offenbarung-Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo. Frankfurt 2008.

 $Epilog) findet sich die Begegnung von Thomas und Jesus^8. \, Ersterer fordert$ massiv die physisch-geschichtliche Präsenz Jesu ein. Als Jesus dann in die Mitte des Schülerkreises tritt und auf die Forderung des Thomas eingeht, verbunden mit der Aufforderung zu glauben, ist die Reaktion des Thomas eine überraschende, denn es wird gerade nicht geschildert, dass Thomas tatsächlich »seinen Finger hierher gebracht und seine Hand in Jesu Seite ${\it gelegt\,h\"{a}tte} {\it w} ({\it vgl. Joh\,20,27}). Offensichtlich bewirkt\,das\, {\it Wort\,Jesu\,eine\,Um-20,27}).$ kehr des Thomas in Form einer neuen und vertieften Sichtweise, die, wie der Text zu verstehen gibt, nicht nur das Messiasbekenntnis des Petrus transzendiert, sondern sogar das höchste Bekenntnis der gesamten Schrift zum Ausdruck bringt: »Mein Herr und mein Gott«. Thomas vermag also in Jesus ausdrücklich GOTT selber zu erblicken. Bezeichnend für den Johannes-Evangelisten ist die tiefsinnige Mehrdeutigkeit des anschließenden Jesus-Logions, welches als letztes Logion vor dem Epilog gewissermaßen die Unterschrift des Evangeliums bezeichnet. »Weil du mich gesehen hast, hast $dugeglaubt {\tt wird\ in\ manchen\ Ausgaben\ mit\ Fragezeichen\ versehen, sodass}$ die Unterschrift des Evangeliums »Selig die nicht Sehenden und Glaubenden« dann gewissermaßen wie ein Tadel an Thomas zu verstehen wäre, was im Übrigen gängiger Auslegung entspricht $^{\circ}.$ Allerdings wäre nach dem von Thomas ausgesprochenen Bekenntnis ein solcher Tadel wenig verständlich und auch als Schlusswort hinter das schon Gesagte quasi zurückfallend. In sich stimmiger und dem Stil des Johannes evangeliums korrespondieren derist eher, dass Jesus gerade die Antwort des Thomas als vollgültig anerkennt: Weil er etwas geschaut hat, was zwar ohne die Sicht auf die leibhaftige Präsenz und Auferweckung des Kyrios nicht möglich ist, aber jede historischkategoriale Sicht noch einmal übersteigt – hier sei noch einmal erinnert, dass sich dieser Überstieg schon an der Tatsache andeutet, dass nicht berichtet wird, dass Thomas die Seite Jesu berührt hätte –, ist für Thomas die höchste Form menschlichen Glaubens zugänglich. Er schaut die Herrlichkeit Jesu, d.h. das göttliche Superadditum, welches sich niemals bloß empirischkategorialer Erkenntnis erschließen wird, sondern Sicht im Geist und, wie Hegel betonen würde, höchste Form sinnlicher Gewissheit ist. Damit hat

sich gewissermaßen in Thomas der erste Schritt zur Textwerdung des Kyrios als Bedingung der Möglichkeit von Wissen im Hl. Geist vollzogen, in der die gesamte irdische Existenz Jesu präsent ist, aber eben auf in den Geist gehobene Weise. Bestätigt wird diese Sicht dann durch die Unterschrift des Evangeliums: »Selig, die nicht Sehenden und Glaubenden!« Selig sind also die, die nicht mehr an eine unmittelbar historische Sicht Jesu gebunden sind, sondern diejenigen, die »das Wort, das Jesus uns redet«, in Gestalt des Evangeliums vor sich haben und dieses nun, wie besonders der Epilog des Johannesevangeliums noch einmal ausführen wird, mit dem (vor-)letzten Jesus-Wort »Du, folge mir!«, so in ihr Leben internalisieren, dass ihr Leben ihrerseits voll und ganz »Text« wird. Damit sind wir bei jener Textwerdung der Jesuszeugen, von der der Papst spricht, wenn er etwa die Gestalten des Franziskus und des Dominikus als neues Hereintreten Christi in die Geschichte bezeichnet (vgl. II, 316f.). Man könnte hier vielleicht anmerken, dass die Heiligen solche lebendigen Verwandlungen von Geschichte in Heiligen Text innerhalb der Kirche darstellen und dass vielleicht eine der größten und (bis) heute sträflich vernachlässigten Aufgaben innerhalb der Theologie die Heiligengeschichtsschreibung wäre, wobei noch hinzugefügt werden soll, dass das Vorliegen eines adäquaten Textes nicht weniger wichtig sein sollte bei der Kanonisierung eines Christen als dessen Wundertätigkeit.

145

DIE ANKUNFT DES MESSIAS IM TEXT

Die hier angezeigte Textwerdung des Jesusereignisses wird durch den Epilog des Johannesevangeliums unterstrichen. Im letzten Dialog des Petrus mit Jesus (Joh 21,20–23) deutet dieser das Bleiben des Schülers, den er liebt, bis zu seinem Kommen an, wobei daraufhin vom Herausgeber des Evangeliums die Information gegeben ist, dass es dieser Schüler war, der das Zeugnis gegeben und den Text (des Evangeliums) geschrieben hat. Jesu Kommen also vollzieht sich dem Epilog gemäß genau in diesem Zeugnis des Evangeliums, in dieser Textwerdung seiner Person, die gleichwohl alle möglichen Texte noch einmal transzendiert.

Mit diesen Gedanken sei noch kurz etwas zum Anfang des Johannesevangeliums gesagt: Das »Wort im Anfang« bezieht sich bekanntlich sowohl auf das griechische Logos-Denken als auch auf das Schöpfungswort des Anfangs der Genesis, wie überhaupt das Johannesevangelium einen Bogen

Eine theologisch sehr tiefgründige Meditation dazu bietet der Mailänder Weihbischof und Rektor der dortigen theologischen Fakultät F. G. Brambilla, Caravaggio. Incredultità di San Tommaso, die demnächst in »Rivista« erscheinen wird.

Eine wichtige Ausnahme bildet R. VIGNOLO, Personaggi del quarto vangelo. Figura della fede in San Giovanni, Milano 2003.

KURT APPEL

über den gesamten Tenach spannt¹⁰ und diesen einer Relektüre in Christus unterzieht. Ein weiterer Gesichtspunkt aber ist, dass der Anfang des Evangeliums auch auf den Logos des Evangeliums selbst verweist. Der im Text des Evangeliums ankommende Messias umschließt die gesamte Schrift gewordene Heilsgeschichte und ist deren Alpha und Omega, wie die Offenbarung des Johannes, aber auch der Hebräerbrief, dies zum Ausdruck bringen werden. Der Anfang der Geschichte ist deren Schöpfung im messianischen Text, ohne den die Geschichte nicht lesbar und gleichsam blind und noch mehr stumm wäre. Dieser Text wiederum ist es, dessen Herrlichkeit den nachfolgenden Generationen übergeben ist (Joh 17,22) zum Gedächtnis, d.h. zur Wandlung der Welt, die in all ihren Dimensionen (physikalisch, biologisch, geschichtlich, gesellschaftlich, ekklesiologisch) transparent werden soll auf SEINE Ankunft. Der Papst betont, dass in Anschluss an Lev 16 das hohepriesterliche Gebet in Joh 17 von einer Heiligung in der Wahrheit spricht und dass das Zentrum der Tora in Jesus Person geworden ist (vgl. II, 107f.). Tatsächlich ist Joh 17 die Fortführung des Prologs in Form einer Gebetswerdung des Logos bzw., wie der Papst betont, der Gebet gewordene Versöhnungstag (vgl. II, 9711), aus dem die Kirche entspringt (vgl. II, 119). Damit ist ein entscheidendes Moment der Umwandlung von Geschichte in (messianischen) Text bzw. der Ankunft des Messias im Text benannt. Diese vollzieht sich essenziell im Gebet, in dem der Mensch den Messias ankommen und seine Welt verwandeln lässt. Dessen Zeit ist nicht mehr der ins Ungewisse oder gar ins Nichts schreitende Kosmos, sondern die Zeit, die ihr Zentrum in der »Stunde« der »Verherrlichung« Jesu in Tod, Auferstehung und Geistsendung (inklusive Textwerdung) hat, in der sich die gesamte Spannweite der Schrift von deren Anfang (Gen 1, aufgenommen in Joh 1) bis zu deren Ende (in der hebräischen Form: 2 Chr 36 mit dem Gebot des Hinaufziehens zum zukünftigen Tempel als Wohnort Gottes, dem Jesus in »wörtlicher« und »metaphorischer« Form nachkommt; vgl. Joh 17,11.13) versammelt.

Die Ankunft des Messias ist auf diese Weise jener Text, der der Geschichte immer schon vorauslag und der gleichzeitig über sie hinausweist, wobei seine festliche Vergegenwärtigung im Gebet (Joh 17) und in der Nachfolge

(Joh 21 u.a.) jene Doxologie bezeichnet, in der die Welt gewandelt wird und aus der jene Erzählungen entspringen müssen, in denen wir den »segnenden Händen Jesu« begegnen als »Gebärde der Öffnung, die die Welt aufreißt, damit der Himmel in sie hineindringe, in ihr Gegenwart werden kann« (II, 318).

147

DIE ANKUNFT DES MESSIAS IM TEXT

¹⁰ Vgl. R. Vignolo, Raccontare Gesù secondo i quattro vangeli, in: G. Angelini (Hg.), La figura di Gesù nella predicazione della Chiesa, Milano 2005, 155–197.

[|] Min Jesu Reden mit dem Vater wird das Ritual des Versöhnungstages in Gebet umgewandelt«, heißt es genau im Buch des Papstes (II, 97).