

GERD NEUHAUS · BOCHUM

MÖGLICHKEIT UND GRENZEN EINER GOTTESPRÄSENZ IM MENSCHLICHEN «FLEISCH»

Anmerkungen zu Eckhard Nordhofens Relektüre der vierten Vaterunser-Bitte

1. Die These

Erstmals am 27.5.2015 hat Eckhard Nordhofen in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* die vierte Vaterunser-Bitte, die dem täglichen Brot gilt, einer so subtilen wie eindrucksvollen wortgeschichtlichen Analyse unterzogen.¹ Deren Ergebnis lautet, diese Bitte sei gründlich missverstanden, wenn wir ihr die Auffassung unterlegten, schon «Jesus hätte [...] daran gedacht, dass wir immer etwas zu beißen haben». Vielmehr gehe es hier um «das himmlische Brot», in dessen Verzehr der Geist Jesu zu unserem Geist werde. Als dieses himmlische Brot habe Jesus nämlich sich selbst verstanden, wenn er in seinen eucharistischen Einsetzungsworten sagt: «Ich bin das Brot des Lebens [...]. Wenn jemand davon isst, wird er nicht sterben. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben. Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, das ich hingebe für das Leben der Welt» (Joh 6,48 ff). Nordhofen zitiert im genannten Beitrag diese Worte Jesu und folgert daraus: «Als seine Zeit abläuft, installiert Jesus das Medium der Inkarnation.» Letztere ist für ihn freilich nicht das singuläre Geschehen, von dem der Prolog des Johannesevangeliums spricht, sondern die «Inkarnation für alle» – so der Titel eines von ihm jüngst erschienenen Beitrages.² Was auf den ersten Blick wie eine inflationäre Entwertung des Christusereignisses klingt, meint jedoch eine schlichte Glaubensüberzeugung, von der wiederum das Johannesevangelium spricht: dass dort, wo wir Jesus als den Sohn Gottes aufnehmen, auch wir zu Kindern Gottes werden (vgl. Joh 1,12).

GERD NEUHAUS, geb. 1952, ist apl. Professor Fundamentaltheologie an der Ruhr-Universität Bochum und Studiendirektor am Bischöflichen Abtei-Gymnasium in Duisburg-Hamborn.

Vor diesem Hintergrund tritt dann die vierte Vaterunser-Bitte zu den vorausgegangenen Bitten in ein kohärentes und sie explizierendes Verhältnis. Denn wenn der Geist Jesu zu unserem Geist wird, dann wird der Wille Gottes zu unserem Willen («dein Wille geschehe»), und dort, wo diese Verwandlung des eigenen Willens geschieht, bricht das Gottesreich an («dein Reich komme»).

Spätestens hier wird auch die erste Vaterunser-Bitte verständlich. Schon das Märchen von Rumpelstilzchen lehrt uns, dass die Fähigkeit zur Namensanrufung dem jeweiligen Gegenüber seine Unverfügbarkeit raubt. Dies gehört wiederum zum Alltagswissen eines jeden Lehrers, der in einer Vertretungsstunde bei einer ihm unbekanntem Klasse erst einmal einen Sitzplan anfertigen lässt, um durch die namentliche Anrede von Schülern potentielle Unruheherde in den Griff zu bekommen. Den Gottesnamen zu missbrauchen bedeutet dann, die namentliche Anrufung Gottes mit dem eigenen Willen aufzuladen, während umgekehrt die Heiligung des göttlichen Namens die Bereitschaft bekundet, selbst zum Medium des göttlichen Willens zu werden.

2. Vom Kultbild über die Schrift zum Fleisch

Damit ist Nordhofen bei dem Kerngedanken angelangt, um den sich seit fast zwei Jahrzehnten seine religionsphilosophischen Überlegungen drehen.³ In der biblisch bezeugten Geschichte des religiösen Bewusstseins erkennt er nämlich einen zweifachen «Medienwechsel» hinsichtlich derjenigen Gestalt, in der sich für Menschen die Macht des Göttlichen manifestiert. Da ist zunächst der Polytheismus, in dem die vielen Götter nur die Vielfalt menschlicher Bedürfnisse spiegeln und wo der Gläubige bemüht ist, durch Opfergaben den jeweiligen Gott seinem Willen zu unterwerfen. Dieser Gott wird dabei im Kultbild fassbar und ansprechbar.

Demgegenüber vollzieht die Entstehung des biblischen Monotheismus einen religionsgeschichtlichen Quantensprung. Das Göttliche begegnet nun nicht mehr in der Vielfalt der Projektionsgestalten, mit denen sich menschliche Bedürfnisse – in einem ganz wörtlichen Sinne – ein *imaginäres* Echo verschaffen. Vielmehr begegnet es als das unfassbar Eine und somit als das menschlichen Bedürfnissen gegenüber Andere. Diese Alterität Gottes bedeutet dem Menschen gegenüber keineswegs Gottesferne und Gottesverlassenheit. Denn dieser Gott ist ein personales Wesen, das einerseits unverfügbar bleibt, andererseits aber auch dem Menschen nahe ist. Insofern hat er sich mit dem Tetragramm JHWH einen Namen gegeben, der ihn sowohl ansprechbar macht, als auch seine Unverfügbarkeit wahr. Übersetzt man diesen Gottesnamen, dann kommt dabei eine Namensverweigerung

heraus, die selbst die Gestalt eines Namens angenommen hat: «Ich bin der ich bin» – oder: «Ich bin der ich sein werde».

Das Medium einer solchen Gottespräsenz, das in all seiner Gegenwart die Unverfügbarkeit Gottes wahr, ist nun die Schrift. Während das Kultbild Anwesenheit und Fassbarkeit simuliert und im Betrachter die Versuchung entwickelt, das darstellende Medium mit dem dargestellten Gehalt zu verwechseln, verhält es sich mit der Schrift anders. Als Zeichensystem ist sie ein Medium der Differenz, das weniger als das Bild die Neigung wachruft, das Zeichen mit dem Bezeichneten zu identifizieren. Auch das lässt sich in Alltagssituationen beobachten. Die bildhafte Darstellung einer schmackhaften Speise vermag im Hungrigen eher den Speichelfluss anzuregen als deren werthafte Nennung auf der Speisekarte. Insofern bremst das Medium Schrift das Begehren, mit dem Menschen sich des dargestellten Objekts zu bemächtigen versuchen.

Freilich ist auch das Medium Schrift vor solcher Bemächtigung nicht geschützt. Unter Rückgriff auf eine Formulierung von Sigmund Freud spricht der Ethnologe Klaus Kohl von einer «Wiederkehr des Verdrängten im Verdrängenden», wenn die mosaïschen Gesetzestafeln in der Bundeslade aufbewahrt wurden und diese «als ein mit göttlicher Macht aufgeladener Gegenstand angesehen» wurde, «dem das Volk biblischer Überlieferung zufolge zahlreiche Siege verdankte».⁴ Darum verweist Nordhofen auch immer wieder auf die schriftkritischen Züge in den Evangelien und der Theologie des Paulus. «Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig» (2 Kor 3,6), schreibt Paulus an die Gemeinde in Korinth. Und kurz zuvor hat er festgestellt: «Unser Empfehlungsschreiben seid ihr; es ist eingeschrieben in unser Herz, und alle Menschen können es lesen und verstehen. Unverkennbar seid ihr ein Brief Christi [...], geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern – wie auf Tafeln – in Herzen von Fleisch» (2 Kor 3,2 f). Auf welche Weise der Buchstabe tötet, sieht Nordhofen im Johannesevangelium aufgezeigt, nämlich in der Perikope von Jesus und der Ehebrecherin (vgl. Joh 7,53–8,11), der er schon vor geraumer Zeit eine gründliche Betrachtung gewidmet hat.⁵ Während in Religionsunterricht und Predigt in der Regel der Hauptakzent auf der Feststellung Jesu liegt, dass nur derjenige, der ohne Schuld sei, den ersten Stein werfen dürfe (vgl. Joh 8,7), gilt Nordhofens Augenmerk einer Tatsache, die theologisch bislang wenig Beachtung gefunden hat: Hier ist nämlich die einzige Situation gegeben, in der sich Jesus des Mediums Schrift bedient. Er schreibt, und zwar schreibt er mit dem Finger auf die Erde. Wir erfahren zwar nicht, *was* er schreibt, aber *dass* er schreibt, ist dem Verfasser des Johannesevangeliums so wichtig, dass er es gleich zweimal erwähnt (vgl. Joh 8,6.8). Nordhofens Vorschlag zur Lösung dieses Problems lautet: Es handelt sich hier um eine vom Evangelisten formulierte «Lehr-

performance», mit der er den Willen Gottes, der für die Schriftgelehrten in der Gestalt des mosaischen Gesetzes in Stein gemeißelt ist, derjenigen Gestalt gegenüberstellt, die er bei Jesus gewinnt. Und diese ist schriftkritisch. Nordhofen vergleicht Jesus, der in den Staub des Tempelbodens schreibt und damit das Medium Schrift «pulverisiert», mit Mose, der das Kultbild des goldenen Kalbes zu Staub zermahlen lässt (vgl. Ex 32,20). Der Ikonoklasmus, mit dem Mose das goldene Kalb zerstört hat, verwandelt sich bei Jesus dann in einen «Ikonoklasmus der Schrift».

Auf höchst interessante Weise sieht er diesen Ikonoklasmus in einem Bild des holländischen Malers Pieter Aertsen (ca. 1509–1575) gestaltet, der die genannte Szene vom Tempel auf einen Markt verlegt hat. Wo das Johannes-evangelium getreu der genannten Intention uns nicht mitteilt, was Jesus in den Staub des Tempelbodens schreibt, lässt Aertsen ihn auf den Boden das hebräische Alphabet schreiben. Damit löst er das Medium Schrift auf die gleiche Weise in seine kleinsten Bestandteile auf, wie es bei der Zerstäubung des goldenen Kalbes der Fall war.

Insofern erkennt Nordhofen hier in der Geschichte des Monotheismus einen Wechsel des Mediums, in dem Gottes Wille unter uns wohnt: «den heißen Kern der Christologie, den Medienwechsel von der Schrift als Ort Gottes zur Inkarnation. Das Wort ist nicht Schrift, sondern Fleisch geworden (Joh 1,14)». ⁶ Damit ist zugleich das Verhältnis des Christentums zum Judentum angesprochen: Derjenige göttliche Wille, der für das Judentum im Medium der Schrift begegnet, hat für das Christentum in Jesus von Nazareth leibhaftig Menschengestalt angenommen. ⁷ Auch wenn der göttliche Wille in beiden Medien der gleiche ist, macht dies doch einen erheblichen Unterschied. Denn wer den Willen Gottes schwarz auf weiß besitzt, kann die Menschen in solche unterteilen, die sich daran halten, und solche, die dagegen verstoßen.

Die Treue zur schriftlich verbürgten Gestalt des göttlichen Willens droht insbesondere dort in den Sog menschlicher Gewaltbereitschaft zu geraten, wo sie – oft unbemerkt – zur individuellen oder kollektiven Identitätsmarkierung wird. ⁸ Auch das kennen wir aus alltäglichen Konfliktsituationen: Uns ist etwas heilig, und wir müssen feststellen, dass ein anderer genau das verspottet, was uns heilig ist. Wir fühlen uns dann selber davon angesprochen und beziehen diesen Spott auf uns selbst. Oder es tritt genau der gegenteilige Fall ein, dass wir uns über die Verfolgung eines uns wichtigen Zieles definieren und ein anderer dieses Ziel nicht etwa ablehnt, sondern seinerseits auch verfolgt – womöglich sogar effektiver und erfolgreicher als wir. Dann entsteht eine rivalisierende Gegnerschaft ausgerechnet durch die Verfolgung gemeinsamer Ziele. Damit sind Verhaltensformen gegeben, die in der *mimetischen Theorie* des französischen Kulturwissenschaftlers René Girard im erstgenannten Fall *Gegenspielermimesis*, im letztgenannten *An-*

eignungsmimesis heißen.⁹ Genau diese Verhaltensformen hat Paulus an sich selbst beobachtet, und sie stellen den Hintergrund seiner genannten Überzeugung dar, dass der Buchstabe töte: «Ihr habt doch gehört, wie ich früher als gesetzestreuer Jude gelebt habe, und wisst, wie maßlos ich die Kirche Gottes verfolgte und zu vernichten suchte. In der Treue zum jüdischen Gesetz übertraf ich die meisten Altersgenossen in meinem Volk, und mit größtem Eifer setzte ich mich für die Überlieferungen meiner Väter ein» (Gal 1,13 f).

Das Gesetz war für Paulus derart heilig, dass einerseits dessen Missachtung durch die Christen ihn zum Christenverfolger machte, andererseits diejenigen jüdischen Altersgenossen, die seinen Eifer teilten, für ihn zu Rivalen wurden. In diesem Sinne spricht er dann auch vom «Fluch des Gesetzes» (Gal 3,13). Freilich räumt er ein, dass der besagte Fluch nicht etwa dem Gesetz selbst innewohnt, sondern ihm äußerlich durch den Menschen zukommt, der das Gesetz in den Dienst seiner Selbstbehauptung stellt. Darum präzisiert Paulus das missverständliche Wort vom «Fluch des Gesetzes», indem er einräumt, «dass das Gesetz vom Geist bestimmt ist» (Röm 7,14), um sogleich hinzuzufügen: «Ich aber bin Fleisch, das heißt: verkauft an die Sünde» (ebd.). Denn das Gesetz wird «ohnmächtig durch das Fleisch» (Röm 8,3). So sehr Paulus also von der Gemeinde in Korinth erwartet, dass sie selbst zum leibhaftigen Brief Christi und in ihr der Wille Gottes «Fleisch» werde, so sehr weiß Paulus auch, dass das menschliche Fleisch von der Macht der Sünde überfremdet ist und darum auch den Willen Gottes nur in sündig-gebrochener Gestalt bezeugt.

Soll also der Wille Gottes auf eine Weise Gestalt annehmen, die nicht durch die genannten Mechanismen der Selbstbehauptung entstellt ist, dann muss dies in einem Medium geschehen, das restlos auf ihn hin transparent ist. Es muss dabei zwischen dem Menschen und dem göttlichen Willen jede Differenz überwunden werden, die Letzteren noch zu einem Gegenstand menschlichen Begehrens machen könnte. Das «Fleisch» dieses Menschen muss «ohne Sünde» sein, und in diesem Sinne erkennt Paulus in Jesus denjenigen, «der keine Sünde kannte» (vgl. Röm 5,21).

Was damit gemeint ist, lässt sich auf analoge Weise begreifen, wenn wir von einem Menschen sagen, er sei «ganz Ohr». Damit wird ihm nicht die Existenz anderer Körperorgane angesprochen, sondern in einer solchen Situation sind alle Körperfunktionen darauf konzentriert, mit dem Ohr das dem jeweiligen Menschen zugesprochene Wort aufzunehmen. Vergleichbares gilt auch für einen Instrumentalisten, der ganz in sich versunken ist und dabei ein komplettes Orchesterwerk auswendig spielt. Nicht zufällig heißt «auswendig lernen» auf Englisch «learning bei heart» und auf Französisch «apprendre par coeur» – mit dem Herzen lernen. Diese Formulierungen bringen deutlicher als ihr deutsches Äquivalent zum Ausdruck, dass ein Text

mit der jeweiligen Persönlichkeit verschmilzt. Freilich setzt solche «Fleischwerdung des Wortes» eine entsprechende Plastizität des menschlichen Fleisches voraus. Wer nicht als Kind, sondern als Erwachsener mit dem Erlernen eines Instrumentes beginnt, wird es nie zu der beschriebenen Virtuosität bringen, und beileibe bringt auch nicht jedes Kind von seiner genetischen Prägung her die besagte Plastizität mit. Sie muss ihm in einem realen Sinne «in die Wiege gelegt» sein.

Auch wenn die angeführten Beispiele nur auf analoge Weise zum Ausdruck bringen, was die Fleischwerdung des göttlichen Wortes bedeutet, so machen sie doch den Befund der Evangelien in mehrfacher Hinsicht verständlich: So dürfte als erstes die Bedeutung der Kindheitsgeschichte Jesu deutlich werden, denn die Inkarnation des Logos geschah in dem Kind Jesus von Nazareth.

Und dass er «ohne Sünde» war, setzt die genannte Plastizität in einer genetischen Hinsicht voraus, die ihrerseits ein Licht auf seine Herkunft lenkt. So wird auch verständlich, dass Jesus uns als das Kind einer Mutter vorgestellt wird, die auf ihre Weise «Dein Wille geschehe» gesagt hat: «Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Worte» (Lk 1, 38).¹⁰

Als zweites wird nachvollziehbar, dass nicht der Gehalt des jüdischen Gesetzes zwischen Jesus und seiner Umgebung strittig ist, sondern die jeweilige Frage, «was das heißt». «Darum lernt, was es heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer» (Mt 9, 13; vgl. auch Mk 12, 7), fordert Jesus diejenigen auf, mit denen er gemeinsam die Barmherzigkeitsforderung bejaht, die aber in der Befolgung dieses Gebotes ganz und gar nicht barmherzig mit denjenigen umgehen, die diesem Gebot ihrerseits die Gefolgschaft verweigern. Denn hier begegnet ihm genau diejenige Gestalt der Identitätsbildung, die wir zuvor bei Paulus festgestellt und zugleich mit der mimetischen Theorie Girards beschrieben haben: Wer seine eigene Identität über die Verfolgung eines wie auch immer gearteten Zieles ausprägt, droht mit anderen in Konflikt zu geraten, so dass diese entweder zu Rivalen oder zu Gegenspielern werden. Dies kann dann zu der Paradoxie führen, dass im Namen der Barmherzigkeit sehr unbarmherzig verfahren wird – ein Ergebnis, das weder spezifisch biblisch noch spezifisch religiös ist und darum bis in die weltumspannende Brüderlichkeitsmoral des Kommunismus beobachtet werden kann, deren Paradoxie einst mit den Worten karikiert worden ist: «Und willst du nicht mein Bruder sein, so schlag ich dir den Schädel ein.» Dementsprechend wendet sich Jesus an das Gerechtigkeitsbewusstsein derer, «die von ihrer eigenen Gerechtigkeit überzeugt waren *und* die anderen verachteten» (Lk 18, 9).

Drittens ergibt sich daraus ein Verständnis dafür, dass Jesus eine Ablehnung erfährt, die schließlich zu seiner Kreuzigung führt. Denn wer an diejenigen Abgrenzungsmechanismen rührt, welche die menschliche Identität

markieren, oder sie gar als Selbsttäuschung und Paradoxie entlarvt, setzt sich der Gefahr aus, die von ihm entlarvten Mechanismen auf sich zu ziehen. Oder um das Gleiche noch einmal im Blick auf die Selbsttäuschung zu formulieren, die wir am Barmherzigkeitsparadox aufgezeigt haben: Wer seine Identität auf eine Lüge baut, kann sie nur auf die Weise aufrecht erhalten, dass er nun denjenigen verleumdet, der diese Lüge entlarvt hat. Beides findet sich in den Evangelien bezeugt: Denn in der Entscheidung, Jesus umzubringen, finden zunächst einmal sehr unterschiedliche Gruppen zu einer Gemeinsamkeit, mit der sie ihre Grenzen überwinden: die Hohenpriester und die Schriftgelehrten (vgl. Mk 11, 18; 14, 1), die Pharisäer und die Anhänger des Herodes (vgl. Mk 3, 6), die Schriftgelehrten und die Pharisäer (vgl. Lk 6, 6–11), die Hohenpriester und die Ältesten (vgl. Mt 26, 3). Selbst Herodes und Pilatus, die bis dahin Feinde waren, werden darüber zu Freunden (vgl. Lk 23, 12). Versteht man also mit Paulus unter der Sünde eine den Anderen herabsetzende Markierung der eigenen Identität, dann können Menschen, die im Sog der Sünde leben, ihre eigene Identität gegenüber dem, der ohne Sünde ist, nur so behaupten, dass sie mit seiner Herabsetzung nun ihm die Last ihrer Sünde auflegen. Und was die Aufdeckung der Lüge über sich selbst betrifft, in der Menschen leben, so mündet sie umgekehrt in die Verleumdung Jesu, wenn «die Hohenpriester und [!] der ganze Hohe Rat [...] sich um falsche Zeugenaussagen gegen Jesus» bemühen, «um ihn zum Tod verurteilen zu können» (Mt 26, 59).

Viertens erschließt gerade das Instrumentalisten-Beispiel, das wir herangezogen haben, einen weiteren Grund für die Ablehnung, die Jesus erfährt. Als jemand, der mit 38 Jahren angefangen hat, ein Musikinstrument zu erlernen, und es heute – nach 26 Jahren – vielleicht so weit gebracht hat wie ein musikalisch hochbegabtes Kind innerhalb eines Jahres, stelle ich gerade im Blick auf die Plastizität der kindlichen Natur bei mir eine unüberwindbare «Trägheit des Fleisches» fest. Wenn man dann mit seinen Augen am Notentext hängt und in diesem Sinne etwas nachzuspielen versucht, was der Text vorgibt, kann dies genau in dem Sinne zu Quälerei werden, in dem Paulus das Gesetz als Fluch empfunden hat. Wenn man darüber hinaus erleben muss, wie jemand von innen heraus mit großer Leichtigkeit das zu spielen vermag, was einem selbst zur quälerischen Anstrengung geworden ist, dann kann man bestenfalls neidisch werden und schlimmstenfalls eine solche Begegnung als demütigend empfinden. Wer eine solche kontrastierende Begegnung nicht aushält, dem ginge es in seiner einer Selbstwahrnehmung besser, wenn sie ihm erspart würde. Damit dürfte der Mechanismus benannt sein, den Pilatus dort spürt, wo er weiß, «dass man Jesus nur aus Neid an ihn ausgeliefert hat» (Mt 27, 18).

3. Die bleibende Normativität der Schrift

Der Wille Gottes findet also dort seine angemessene Gestalt, wo er das menschliche Fleisch restlos durchformt, so dass dieses ganz darin aufgeht, Gottesmedium zu sein. Darum fordert Paulus einerseits die Gemeinde in Korinth dazu auf, in diesem Sinne zum Brief Christi zu werden, der nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes geschrieben ist. Andererseits verfasst er dieses Plädoyer für den Brief aus Fleisch in einem Brief, den er seinerseits noch mit Tinte verfasst hat. Seine Forderung verbleibt in dem Medium, das es in Jesus Christus überwunden sieht. Denn Paulus weiß sehr genau, dass das Gottesmedium Fleisch beim Menschen von der Sünde bestimmt ist.

In diesem Sinne überliefert das Johannesevangelium das Jesuswort: «Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts» (Joh 6,63). Und Jesus fügt hinzu: «Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben» (ebd.). Hier kündigt sich schon wieder ein rückwärtiger Medienwechsel vom Fleisch zum Wort an, weil offensichtlich nur die Besinnung auf das Wort sicherstellt, dass der Geist der Jünger der Geist Jesu bleibt.

Dafür, dass das Bekenntnis *zu* Jesus Christus als dem fleischgewordenen Wort Gottes sich in genau diejenigen Mechanismen der Selbstbehauptung und Verfeindung verstrickt, die *in* Jesus Christus überwunden sind, enthalten bereits die Evangelien so eindrucksvolle wie bedrückende Beispiele. Dass Jesus «mit Vollmacht» spricht und «nicht wie die Pharisäer und Schriftgelehrten» (vgl. Mk 1,122), sichert ihm nämlich eine Gefolgschaft, in der Johannes und Jakobus danach begehren, im Reich Gottes die Ehrenplätze neben Jesus einnehmen zu dürfen, so dass die anderen Jünger «sehr ärgerlich über Johannes und Jakobus» werden (vgl. Mk 10,41). Weiterhin streiten sich die Jünger, wer von ihnen der Größte sei (vgl. Mk 9,33–37). Darüber hinaus ist Petrus so sehr auf Jesus fixiert, dass er ihn nicht hergeben will und deshalb sogar von ihm als Satan bezeichnet wird (vgl. Mk 8,33). Von der Begründung dieser Bitte fällt wiederum ein entsprechendes Licht auf die dritte Vaterunser-Bitte: «Denn du hast nicht das im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen» (ebd.). So ist es dann auch Petrus, der bei der Gefangennahme Jesu zum Schwert greift (vgl. Joh 18,10).

Wie sehr das Bekenntnis zu demjenigen, dessen ganzes Menschsein darin aufgeht, Medium des göttlichen Willens zu sein, seinerseits nun vom menschlichen Willen zu rivalisierender Selbstbehauptung bestimmt ist, zeigt sich nirgendwo so deutlich wie in der Erzählung vom fremden Wundertäter (vgl. Mk 9,38–41; Lk 9,49–50). Die Jünger sind nämlich auf jemanden getroffen, der im Namen Jesu Wunder tut, und sie haben in der von Lukas überlieferten Variante ihn daran zu hindern versucht, «weil er nicht mit uns zusammen dir nachfolgt» (Lk 9,49). Bereits diese Begründung zeigt die mi-

metische Rivalität auf, die sich dort einstellt, wo das menschliche «Fleisch» nicht restlos vom göttlichen Willen erfüllt ist, sondern zugleich von der Macht der Sünde mitgeprägt ist. Diese begegnet hier in der menschlichen Neigung, im Akt rivalisierender Selbstbehauptung denjenigen nachzuahmen, der seinerseits ganz vom göttlichen Willen erfüllt ist. Das Markusevangelium geht in der Wiedergabe dieser Szene sogar noch weiter. Dort wird der Bezug auf Jesus für die Jünger zu einem Akt der Inbesitznahme, mit dem sie sich gegenüber dem Fremden behaupten. Sie versuchen nämlich den Fremden an seinem Tun zu hindern, «weil er uns [!] nicht nachfolgt» (Mk 9,38).

Man braucht also gar nicht auf den Verlauf der Kirchengeschichte zu schauen, um zum Begriff einer sündigen Kirche zu gelangen. Dieser Begriff ist bereits dort grundgelegt, wo das Fleisch derer, in denen sich der Geist Jesu von Neuem inkarniert, seinerseits von der Macht der Sünde bestimmt ist. So ist einerseits Eckhard Nordhofen zuzustimmen, wenn er in seinem F.A.Z.-Beitrag abschließend feststellt: «Inkarnation, Gottes Geist im Menschenfleisch, ist im Prolog des Johannesevangeliums (1, 14) angekündigt. Sie gilt nicht nur für Jesus, denn: Allen ... gab er Macht, Kinder Gottes zu werden» (1, 12). Im Blick auf die mangelnde Plastizität des menschlichen Fleisches, als die wir dessen sündhafte Prägung begreifen müssen, ist Nordhofen gegenüber aber zu betonen, dass diese der Inkarnation Grenzen setzt. Darum können wir nicht in der Weise Kinder Gottes werden, in der Jesus Sohn Gottes war. So spricht Jesus vom himmlischen Vater auch nicht als «unserem Vater», sondern als «meinem und eurem Vater» (vgl. Joh 20, 17).

Die horizontale Inkarnation, in der wir uns darum bemühen, dass der Geist Jesu unser eigenes «Fleisch» durchdringt, ist also einerseits die einzig authentische Zeugnisgestalt derjenigen vertikalen Inkarnation, in welcher der göttliche Logos in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Andererseits bleibt sie aufgrund der sündhaften Prägung des menschlichen Fleisches immer hinter dem zurück, was sie gleichwohl bezeugen will. Denn es ist keineswegs von vorneherein sichergestellt, dass und inwieweit der Geist Jesu auch unser Geist ist. Dazu bedarf es der «Unterscheidung der Geister» (vgl. 1 Kor 12, 1; 1 Joh 4, 1), und diese bedarf als Kriterium wiederum des biblischen Wortes.

So ist in Nordhofens Plädoyer für eine «Inkarnation für alle» die genannte Unterscheidung von vertikaler und horizontaler Inkarnation einzutragen. Gerade diese Differenzierung, mit der Letztere auf Erstere zurückverwiesen bleibt, macht dann aber umso deutlicher, worauf es Nordhofen in seiner Auslegung der Brotbitte so sehr ankommt: dass wir täglich das himmlische Brot brauchen. Vor allem wirft sie ein erhellendes Licht auf die Vergebungsbitte des Vaterunser. Denn nur weil unser Fleisch durch die Macht der Sünde bestimmt ist, bedürfen wir immer wieder der Vergebung. Und deren Erfahrung können wir unsererseits wiederum nur so bezeugen, dass auch wir vergeben.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Eckhard NORDHOFEN, *Brot und Zeit und Philologie*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 27.5.2015, Geisteswissenschaften N 3.

² Vgl. DERS., *Inkarnation für alle!*, in: Eulensch. Limburger Magazin für Religion und Bildung Nr. 16 (2016) 128–132.

³ Er hat sie erstmals programmatisch formuliert in: DERS., *Die Zukunft des Monotheismus*, in: Merkur 53 (1999) 828–846. Sie waren bereits eingegangen in seinen ein Jahr zuvor erschienenen Roman *Die Mädchen, der Lehrer und der liebe Gott*, Stuttgart 1998.

⁴ Vgl. Karl-Heinz KOHL, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München 2003, 35. Zu dem genannten Begriff vgl. ebd., 36.

⁵ Vgl. Eckhard NORDHOFEN, *Ein Fest des Fleisches. Über die Schrift in der Religion, den Menschen als Gottesmedium und einen Jesus, der mit dem Finger Gottes schreibt*, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 21.12.2003, 13.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. dazu auch Joseph RATZINGER / Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg/Br. u.a. 2010, 108: «Jesus ist im Glauben der Christen die Tora in Person, und so geschieht Heiligung in der Gemeinsamkeit des Wollens und des Seins mit ihm.»

⁸ So dürfte die von Paulus vorgetragene Kritik am jüdischen «Gesetz» weniger dessen Gehalt als vielmehr dessen Funktion als jüdischer Identitätsmarkierung gelten. Vgl. dazu unter Berufung auf James D.G. DUNN: Thomas SÖDING, «... die Wurzel trägt dich» (*Röm 11, 18*). *Methodische und hermeneutische Konsequenzen des jüdisch-christlichen Dialoges in der neutestamentlichen Exegese*, in: Peter HÜNERMANN – Thomas SÖDING (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten*, Freiburg/Br. u.a. 2003, 35–70, hier 56.

⁹ Zur Einführung in das Denken Girards vgl. vor allem Wolfgang PALAVER, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Wien u.a. 2004.

¹⁰ Vgl. dazu ausführlich Gerhard LOHFINK – Ludwig WEIMER, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg/Br. u.a. 2012.

ABSTRACT

God's Presence in Human Flesh: Notes on the Fourth Petition of the Lord's Prayer. This article is a reply to Eckhard Nordhofens exegesis of the fourth petition of the Lord's Prayer. There is an important difference between the vertical Incarnation, the *logos* in Jesus Christ's *Gestalt*, and the horizontal level, on which the spirit of Christ becomes our spirit. Human flesh is under the constant influence of sin. Thus the believer is in daily need of the heavenly bread in the same way as he is in need of Scripture to verify the accordance of his own spirit with the spirit of Christ.

Keywords: normativity of Scripture – Incarnation – medium theory