

Der Körper Gottes und der Körper Jesu im Neuen Testament

Silke Petersen

Abstract

The essay discusses the depiction of the body of God and of Jesus Christ in the NT. The body concepts are scrutinized through an analysis of the occurrences and presentation of individual body parts. This is an approach that biblical scholarship has employed primarily to conceptualize the body of God in the Hebrew Bible. Comparing the results from the Hebrew Bible and the New Testament yields the insight that the New Testament presents God less in corporeal terms than the Hebrew Bible. This is different regarding the body of Jesus, whose parts are frequently mentioned in the NT. Especially Jesus' feet, his blood and bowels/mercy are mentioned frequently. Regarding the latter, it looks as if Jesus adopted body characteristics from God who at the same time becomes more transcendent.

»Körper in literarischen Texten sind immer schon aus Sprache geformt; das in der gegenwärtigen Gender-Debatte so kontrovers diskutierte Problem ihrer vordiskursiven Materialität stellt sich an ihnen gar nicht. An der Art, wie sie Körper in Sprache verwandeln, verraten literarische Texte dennoch, welche Körperkonzepte sie vermitteln und ob sie einen innovativen oder traditionellen Umgang mit den in ihrer Zeit kursierenden Vorstellungen von Körpern pflegen.«¹

Die folgenden Ausführungen sind von einem alttestamentlichen Forschungsbeitrag Gerlinde Baumanns inspiriert, in dem es um »JHWHs Körper und die Gender-Frage« geht,² untersucht im Hinblick auf die Nennung einzelner Körperteile Gottes im Gesamttext der Hebräischen Bibel. Die statistischen Auswertungen der in der Hebräischen Bibel genannten Körperbezeichnungen ergeben einen literarischen Gotteskörper, der primär aus Teilen des Kopfes (Gesicht, Nase, Augen, Mund, Ohren) besteht. Überproportional vertreten sind außerdem Arm und Hand (bzw. Rechte) sowie die Eingeweide, mit der zusätzlichen Bedeutung Erbarmen (*rachamim*). Andere Körperteile werden nur spärlich genannt, eine Erwähnung von Geschlechtsmerkmalen fehlt.

Während sich bei der Rezeption dieses Beitrages vor meinem inneren Auge der Gotteskörper zusammensetzte, fragte ich mich, wie sich der Befund wohl im Blick auf das Neue Testament darstellen würde: Ist der Gotteskörper, der beim Lesen der neutestamentlichen Texte ins Bild kommt, ähnlich beschaffen wie der der Hebräischen Bibel? Und wie sieht es im Hinblick auf Jesu Körper aus? Gibt es Körperteile, die

1. E. Dangel-Pelloquin, »Silhouette aus dem Nicht geschnitten«. Die Verfertigung des Frauenkörpers im literarischen Text, in: F. Frei Gerlach / A. Kreis-Schinck / C. Opitz / B. Ziegler (Hg.), Körperkonzepte / Concepts du corps. Interdisziplinäre Studien zur Geschlechterforschung / Contributions aux études genre interdisciplinaires, Münster u.a. 2003, 79–88; 79.
2. G. Baumann, Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie, Stuttgart 2003, 220–250.

nur Jesus hat, andere Menschen oder Gott nicht? Ist der synoptische Jesus in dieser Hinsicht genauso gezeichnet wie der johanneische und der der Briefliteratur? Und: Gibt es eine geschlechtliche Markierung beim jesuanischen oder göttlichen neutestamentlichen Textkörper?

Im Folgenden wird es um diese Fragen gehen, zuvor sind jedoch noch einige methodische und forschungsgeschichtliche Vorbemerkungen nötig.

I. Der Körper im Diskurs

Schon ein erster Blick auf die vorliegenden Untersuchungen zur Körperthematik ergibt ein thematisches Ungleichgewicht zwischen den beiden exegetischen Disziplinen: Während in Bezug auf das Alte Testament eine ganze Reihe von Veröffentlichungen existiert, die sich mit Körperteilen und deren Konnotationen sowohl im Hinblick auf den Körper Gottes wie auch auf den des Menschen beschäftigen,³ wird in neutestamentlichen Studien eher nach dem Verhältnis von Körper und Person oder körperlicher Identität gefragt und der Körper dabei in seiner Gesamtheit betrachtet, – erinnert sei hier nur an die forschungsgeschichtlich breit geführten Debatten über die Konnotationen unterschiedlicher Begriffe für den Körper wie *Soma* (σῶμα) und *Sarx* (σάρξ) im Gefolge Bultmanns.⁴ Auch in neueren Studien zur frühchristlichen Literatur dominieren Veröffentlichungen, die den Körper insgesamt mit seinen kulturspezifischen Konnotationen in den Blick nehmen.⁵ Vermutlich hängt dieses Ungleichgewicht in der Forschung auch damit zusammen, dass Untersuchungen zum griechischen Neuen Testament sehr viel mehr als solche zur Hebräischen Bibel von der seit der Antike bestehenden philosophischen Tradition geprägt sind, die sich unter Rückgriff auf Plato, Aristoteles u.a. mit dem Leib-Seele-Problem sowie den spezifischen Konnotationen von *Sarx / Soma / Psyche* beschäftigt,⁶ ohne dass für diese Fragestellung einzelne Körperteile eine entscheidende Rolle spielten. Körperlichkeit wird an sich thematisiert und im Hinblick auf kulturelle Bedeutungen von Körpern oder bestimmte Körperpraktiken befragt. Das Ungleichgewicht der beiden exegetischen Disziplinen dürfte auch mit dem

3. Vgl. neben dem genannten Aufsatz Baumanns z.B. S. *Schroer / Th. Staubli*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998 (2005); A. *Wagner*, Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung von den Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh 2010; A. *Schart*, Die »Gestalt« YHWHs. Ein Beitrag zur Körpermetaphorik alttestamentlicher Rede von Gott, in: ThZ 55, 1999, 26–43; F. *Hartenstein*, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34, FAT 55, Tübingen 2008.
4. Vgl. R. *Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1984, 193–203 (zu σῶμα) 232–239 (zu σάρξ); dazu und zu der sich anschließenden Debatte vgl. C. K. *Rothschild / T. W. Thompson*, Status quaestionis: Christian Body, Christian Self, in: dies. (Hg.), Christian Body, Christian Self: Concepts of Early Christian Personhood, WUNT 284, Tübingen 2011, 3–17; bes. 7–13.
5. Vgl. z.B. J.A. *Glancy*, Corporal Knowledge: Early Christian Bodies, New York 2010; P. *Brown*, Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity, New York 1988 (deutsche Übersetzung: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München 1991); C. *Janssen*, Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15, Gütersloh 2005. Zum methodischen Problem vgl. K. *Canning*, »The Body as Method? Reflections on the Place of the Body in Gender History«, in: Gender & History 11, 1999, 499–513.
6. Th. *Buchheim* u.a. (Hg.), ΣΩΜΑ: Körperkonzepte und körperliche Existenz in der antiken Philosophie und Literatur, Archiv für Begriffsgeschichte 13, Hamburg 2016; weitere Literatur bei Rothschild / Thompson, Status quaestionis (Anm. 4), bes. 4–6.

sogenannten *Anthropomorphismus* zusammenhängen, also mit den menschenähnlichen Beschreibungen Gottes in der Hebräischen Bibel, in der Gott u.a. eine Nase, Augen und Füße hat. Dieser Anthropomorphismus hat schon seit längerem in der Forschung und auch insgesamt Irritationen bei denen ausgelöst, die sich Gott als transzendentes Wesen vorstellen möchten, wobei Gottes Hände, Arme oder Augen nicht ins Bild passen. Solche Schwierigkeiten mit der Körperlichkeit stellen sich allerdings im Hinblick auf das Neue Testament nicht in derselben Art: Jesu Körperteile können nicht gleichermaßen irritieren – und die Frage von Gottes Körperteilen stellt sich hier nicht in gleicher Weise, weil sie primär mit Blick auf das kulturelle »fremdere« Alte Testament abgearbeitet wird. Neutestamentlich gesehen ist damit der Blick auf die einzelnen Körperteile Jesu oder Gottes bislang ein Forschungsdesiderat. Schon wegen des Sprachwechsels lassen sich die Linien alttestamentlicher Forschungsergebnisse auch nicht einfach ausziehen.

Die in der Forschung unterrepräsentierten Körperteile Jesu sind an anderer Stelle durchaus präsent, nämlich in der Frömmigkeitsgeschichte. So gibt es etwa einen Kantatenzyklus für die Passionszeit von Dieterich Buxtehude mit dem Titel *Membra Jesu nostri patientis sanctissima* (Die allerheiligsten Gliedmaßen unseres leidenden Jesus; BuxWV 75). Der Kantatenzyklus basiert auf einem mittelalterlichem lateinischem Text,⁷ dessen sieben Teile den Körperteilen Jesu aufsteigend gewidmet sind: den Füßen, Knien, Händen, der Seite, der Brust, dem Herz und dem Gesicht. Der siebte Teil diente Paul Gehrhardt als Vorlage für das bekannte Kirchenlied »O Haupt voll Blut und Wunden«, in dem neben dem Haupt und dem Blut u.a. noch die Wangen, die Lippen, der Leib und der Mund Jesu genannt sind. Erwähnenswert sind auch eher eigenartige Streitigkeiten um Reliquien mit Blut, einem Zahn oder der Vorhaut Jesu (also Teilen, die potentiell nicht mit auferstanden und deshalb dem reliquiensammelnden Zugriff nicht entzogen sind).⁸ Innerhalb der Reliquienverehrung ist eine Fragmentierung von Körpern sichtbar: Der Teil steht hier für das Ganze (*pars pro toto*), entsprechend der rhetorischen Figur der Synekdoche.

Für das Thema der literarischen Körperdarstellung, um das es hier gehen soll, lässt sich auf Ansätze aus der neueren Narratologie zurückgreifen, in denen u.a. thematisiert wird, wie die Darstellung von Figuren in Texten funktioniert. In dieser spielt auch die Darstellung der Körperlichkeit eine Rolle. In der Einleitung zu dem instruktiven Band mit dem Titel »Gott als Figur« ist die Rede von der »Herausforderung«, Gott als Erzählfigur zu analysieren. Dafür sei konstitutiv, »Gott als Figur wie jede andere zu behandeln und dabei die mögliche Besonderheit der Gottesfigur zu erheben«.⁹ Dazu gehöre u.a. die Frage nach Gott als »dargestelltem Wesen«, wobei sich die mimetische Perspektive auf das »Was«, auf Darstellungsaspekte wie »Körperlichkeit, Psyche, Sozialität und Verhalten« richte.¹⁰ Figuren sind, wie in demselben Band

7. Lateinischer Text in PL 184, 1319ff.; oder auch auch bei: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/Arnulfus/arn_memb.html (zuletzt eingesehen am 25.09.2017).
8. Zur Frage von Körperfragmentierung und Körperverständnis im Mittelalter vgl. C. Walker Bynum, Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, es 1731, Frankfurt a.M. 1996, zu Zahn und Vorhaut ebd. 7f.65. Zum Blut Christi vgl. N. Vincent, The Holy Blood. King Henry III and the Westminster Blood Relic, Cambridge 2001. Zur Körperfragmentierung vgl. H. Böhme, Erotische Anatomie. Körperfragmentierung als ästhetisches Verfahren in Renaissance und Barock, in: C. Benthien / Chr. Wulf (Hg.), Körperteile. Eine kulturelle Anatomie, rowohlt's enzyklopädie, Reinbek 2001, 228–253; D. Hillmann / C. Mazzio (Hg.), The Body in Parts. Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe, New York 1997.
9. U.E. Eisen / I. Müllner (Hg.), Gott als Figur – eine Einführung, in: dies. (Hg.), Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen, HBSt 82, Freiburg i.Br. u.a. 2016, 11–26; 15.
10. A.a.O., 17. Vgl. auch die Darstellung bei J. Eder, Gottesdarstellung und Figurenanalyse. Metho-

als theoretische Grundlage der Figurenanalyse definiert wird, »wiedererkennbare dargestellte Wesen mit Bewusstseinsfähigkeit«. ¹¹ Ein auch auf Gott übertragbares Schema bei der Analyse dargestellter Menschen ist es also, neben anderen Aspekten auch nach deren Körperlichkeit zu fragen.

Solche Überlegungen aufnehmend möchte ich im Folgenden die dargestellten »textlichen« Körper Gottes und Jesu in der »Textwelt« Neues Testament betrachten. Von Interesse ist dabei, welche Körperteile so erwähnenswert und damit hervorgehoben sind, dass sie in den Fokus der literarischen Wahrnehmung und der Personendarstellung gerückt werden. Dabei ist zunächst noch zu konstatieren, dass vieles nicht genannt oder beschrieben wird: Wir erfahren weder die Augenfarbe Jesu noch etwa seine Größe, Haut- oder Haarfarbe; solche Fragen sind für die Texte des Neuen Testaments (wie auch für viele andere antike Schriften) nicht von Interesse. Und so eröffnet sich ein beträchtlicher Spielraum für Jesus- und auch Gottesdarstellungen in bildender Kunst, Literatur, Film usw., in denen Aktualisierungen stattfinden, die auch historisch unpassend oder unwahrscheinlich sein können; erinnert sei nur an zahlreiche blonde und blauäugige Jesusfiguren.

II. Zum Vorgehen

Bei meinen Analysen habe ich die Frage nach den Körperteilen weit gefasst und auch allgemeine Körperbezeichnungen und -bestandteile eingeschlossen, die nicht unbedingt als *Teile* des Körpers wahrgenommen werden. Einbezogen sind also auch Körperflüssigkeiten wie Blut oder Tränen sowie allgemeine Körperbezeichnungen wie *Soma* und *Sarx*. Um nicht gleich einen Körper-Geist-Dualismus vorauszusetzen, sind auch schwierig übersetzbare Personenteile wie *Psyche* (mögliche Übersetzungen sind etwa: Seele, Leben, Person) oder *Nous* (etwa: Verstand, Vernunft, Denkvermögen) eingeschlossen. Aus der Statistik aussortiert sind Stellen, an denen sich die Begriffe auf Tiere oder Gegenständliches beziehen, so z.B. der *Bauch* des Walfisches (Mt 12,40) oder das *Gesicht* der Erde (Lk 12,56).

Wörtliche Reden und alttestamentliche Zitate sind berücksichtigt und jeweils zugeordnet. Dabei werden zahlreiche exegetische Entscheidungen nötig, da nicht immer eindeutig ist, auf wen sich bestimmte Aussagen beziehen. Wenn etwa Jesus davon redet, der Menschensohn habe keinen Platz, wo er seinen *Kopf* hinlegen könne (Mt 8,20par), so zähle ich dies als Beleg für Jesu Kopf, da der Kontext der Evangelien diese Verbindung herstellt. Ähnliches gilt für die Menschensohnfigur der Offenbarung, die auf der Ebene des vorliegenden Textes ebenfalls eine Jesusfigur mit Körperteilen ist, wenn auch eine, die dem Seher erscheint. Dagegen sind etwa die sieben Köpfe und zehn Hörner des Drachens der Offenbarung nicht berücksichtigt, da ich den Drachen als Tier klassifiziert habe; dasselbe gilt für die sieben Hörner und sieben Augen des Lammes aus Offb 5,6 – obwohl dieses Lamm Christus symbolisiert, handelt es sich doch zunächst um tierische Hörner und Augen, die folglich nicht aufgenommen sind, was uns einen Jesuskörper mit sieben Hörnern erspart. Dies möge dennoch als ein erster Hinweis dienen, dass der Körper Jesu von besonderer Art ist, was sich schon an den Diskussionen über Jesu Füße zeigt, die im frühen Christentum geführt wurden und mit denen ich beginnen möchte, da im Zusammenhang mit ihnen die Körperlichkeit Jesu an sich diskutiert wird.

dologische Überlegungen aus medienwissenschaftlicher Perspektive, ebd., 27–54, hier: 35.

11. A.a.O., 34.

III. Die Körperlichkeit des Auferstandenen und seine Füße

Am Ende des Lukasevangeliums zweifelt die Jüngergruppe hartnäckig an der Auferstehung Jesu. Als Jesus ihnen daraufhin erscheint, muss er seine Körperlichkeit beweisen; er sagt: »Seht meine Hände und meine Füße; ich bin es selbst. Fasst mich an und seht, denn ein Geist (πνεῦμα) hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr seht, dass ich sie habe. Und indem er dies sagte, zeigte er ihnen die Hände und Füße« (Lk 24,39f.).¹² Der Unglaube muss durch eine Demonstration der Körperlichkeit des Auferstandenen beseitigt werden, wozu der Blick der Jüngergruppe und mit diesem auch der der Lesenden auf den Körper Jesu, auf seine Hände und Füße gelenkt wird. Eine ähnliche Szene enthält auch das Johannesevangelium, das erzählt, dass der ungläubige Thomas die Wunden an Jesu Händen und Seite berühren will (Joh 20,24–29). Der daraufhin erscheinende Jesus fordert ihn eben dazu auf. Ein Vollzug dieser Aufforderung wird allerdings nicht erzählt, und auch die Füße sind in dieser Szene anders als bei Lk nicht erwähnt. Letzteres lässt sich mit der Notiz korrelieren, Jesus sei bei verschlossenen Türen erschienen (Joh 20,19.26), was wiederum über die tatsächliche körperliche Verfasstheit Jesu nachdenken lässt.

Es ist nicht überraschend, dass sich die Spuren einer solchen Diskussion tatsächlich in frühchristlichen Texten finden lassen: So wird etwa in der *Epistola Apostolorum* (2. Jh. n.Chr.) darüber sinniert, ob der Auferstandene wohl eine Fußspur hinterlassen habe. Wie in der oben erwähnten Szene vom Schluss des Lukasevangeliums erscheint er auch dort der ungläubigen Jüngergruppe. Sie aber glauben immer noch nicht, denn: »Wie ein Gespenst kam er uns vor«. Jesus fordert daraufhin Petrus auf, mit seiner Hand die Nägelmale der Hände zu erkunden. Thomas soll die Seite berühren und zu Andreas sagt er, »sieh, ob mein Fuß auf die Erde tritt und dabei eine Spur hat«. Zur Begründung heißt es: »Ein Gespenst, ein Dämon aber hat keine Spur auf der Erde«. ¹³ Auch die Gegenposition findet sich in der frühchristlichen Literatur, wenn in den *Johannesakten* (wohl aus dem 3. Jh.) der Jünger Johannes sagt: »Eine andere Herrlichkeit will ich euch berichten (...): manchmal, wenn ich ihn anfassen wollte, stieß ich auf einen materiellen, festen Körper; ein andermal wieder, wenn ich ihn berührte, war (die Substanz) immateriell und unkörperlich und so, als sei sie überhaupt nicht existent« (...) »Ich wollte aber oft, wenn ich mit ihm ging, sehen, ob seine Spur sich auf der Erde zeigte – sah ich doch, dass er sich von der Erde erhob –, und sah (sie) niemals«. ¹⁴

Die Ambivalenz im Hinblick auf die Körperlichkeit Jesu, diskutiert am Beispiel der Fußspur, lässt sich möglicherweise schon im Neuen Testament finden. So urteilt jedenfalls Ernst Käsemann, der das Johannesevangelium als häretisch qualifiziert. ¹⁵ Das Problem liege in der Christologie, da zwar »die Begegnung mit dem Offenbarer irdisch erfolgt« sei. Das bedeute jedoch nicht, dass »der Offenbarer selber seine Gottheit aufgibt und so

12. Die Übersetzungen biblischer Zitate sind hier und im Folgenden meine eigenen.

13. EpAp 11; Übers.: C. Detlef. G. Müller, Die Epistula Apostolorum, in: Chr. Marksches / J. Schröter (Hg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Tübingen 2012, I, 2, 1076–1092; hier: 1069 (zitiert ist die Übersetzung der äthiopischen Version).

14. ActJoh 93; Übers.: K. Schäferdieck, Johannesakten, in: E. Hennecke / W. Schneemelcher Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung Tübingen ⁶1997, II, 138–193; hier: 165; zu weiteren Erwähnungen der Füße Jesu Christi vgl. G. Wolf, Verehrte Füße. Prolegomena zur Geschichte eines Körperteils, in: Benthien / Wulf (Hg.), Körperteile (s. Anm. 8), 500–523; hier: 504–508.

15. E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ³1971 (¹1966), 131–137.

irdisch wird, wie wir es sind.«¹⁶ Nach Käsemann ist der »über die Erde schreitende«¹⁷ – ja gleichsam ohne Fußspur schwebende – Gott namens Jesus nicht wirklich ein körperlicher und leidensfähiger Mensch. Und dies gilt für Jesus insgesamt, nicht nur für den Auferstandenen, an dessen Körperlichkeit, wie eben zu sehen war, sich die Diskussion in den frühchristlichen Schriften entzündete.

Auf die Frage der tatsächlichen Körperlichkeit Jesu im Johannesevangelium werde ich noch zurückkommen, zunächst jedoch möchte ich einen näheren Blick auf neutestamentliche Füße werfen.

Von den insgesamt 90 Belegen für »Füße« (ohne Tiere etc. gezählt) entfallen 48 auf die Evangelien und 42 auf die restlichen Schriften; jesuanische Füße werden dabei 38 mal erwähnt, Füße Gottes nur zwei Mal. Damit kommen Jesus gut 42 % der neutestamentlichen Füße zu, Gott nur gut 2 %. In Bezug auf Jesus werden Füße oft erwähnt als solche, die ihm gewaschen und gesalbt werden (Lk 7,38–46; Joh 11,2; 12,3). Oder es wird erzählt, dass jemand zu seinen Füßen sitzt (Lk 8,35; 10,39) oder sich zu seinen Füßen zu Boden wirft oder gelegt wird (Mt 15,30; 28,9; Mk 5,22; 7,25, Lk 8,41; Joh 11,32). Mehrfach ist die Rede davon, dass die Feinde bzw. »alles« unter den Füßen des zu Gott Erhöhten liegen werden (Mt 22,44; Mk 12,36; Lk 20,43; Apg 2,35; 1 Kor 15,25.27; Eph 1,22, Hebr 1,13; 10,13, häufig in Aufnahme von Ps 8,7; 110,1), was ebenso ein Ausdruck von Macht ist wie die beiden Belege für die Füße Gottes, in denen es um die Erde als Schemel für Gottes Füße geht (Mt 5,35; Apg 7,49, zitiert aus Jes 66,1). In diesen Fällen wird die alttestamentliche Sprache fortgeführt, in der Machtverhältnisse ausgedrückt sind: »[W]er mit seinem Fuß auf etwas tritt oder auf etwas steht, der beherrscht es. Was sich unter den Füßen befindet, wird beherrscht«.¹⁸ Die Füße stehen hier also für eine hierarchische Relation unter den beteiligten Personen. Dies wird auch dort vorausgesetzt, wo die Hierarchie absichtlich durchbrochen ist. Man denke nur an die johanneische Erzählung, in der Jesus den JüngerInnen die Füße wäscht. Das stößt auf Widerstand von Seiten des Petrus: »Du sollst mir bis in Ewigkeit nicht die Füße waschen!« (Joh 13,8), sagt Petrus, lässt sich dann aber von Jesus überzeugen.

Insgesamt lässt sich konstatieren, dass die Belege relativ breit über die neutestamentlichen Schriften verteilt sind. Sie finden sich in Briefen wie in narrativen Texten. Indizien dafür, der neutestamentliche Jesus habe keine Fußspuren hinterlassen, gibt es nicht. Seine Füße sind vielmehr, auch im Vergleich mit anderen Körperteilen, der nun erfolgen soll, ein prominenter Bestandteil der Personendarstellung Jesu und werden häufig ins Blickfeld gerückt. Und dies geschieht sowohl in Bezug auf den irdischen Jesus wie den auferstandenen, ohne dass sich dabei ein Unterschied in der Figurendarstellung ausmachen ließe.

IV. Körperteile Jesu und Gottes im Neuen Testament

In der folgenden Tabelle sind alle jene Körperteile, Körperbezeichnungen und Körperflüssigkeiten mit mehr als zehn Belegstellen aufgeführt; sortiert nach der Häufigkeit ihres Vorkommens insgesamt. Die Prozentzahlen sind gerundet, sie sollen nur ein Gesamtbild der Tendenzen ermöglichen; hervorgehoben sind überdurchschnittliche Prozentzahlen.

16. A.a.O., 82.

17. A.a.O., 132.

18. Wagner, *Gottes Körper* (Anm. 3), 141.

		NT gesamt	Jesus	Jesus %	Gott	Gott %
χείρ κτλ. ¹⁹ δεξιὰ (χείρ) ²⁰ ἀριστερά (χείρ)	Hand rechte (Hand) linke (Hand)	205	38	19	12	6
καρδία κτλ.	Herz	158	1	1	1	1
σάρξ κτλ.	Fleisch/Körper	155	22	14	0	0
σῶμα κτλ.	Leib/Leichnam	141	31,5 ²¹	22	0	0
ψυχή	Seele/Leben/ Person	101	10,5	10	2	2
ὄφθαλμός κτλ./ ὄμμα	Auge	100	9	9	1	1
αἷμα κτλ.	Blut	72 ²²	41	58	0	0
πούς	Fuß	90	38	42	2	2
πρόσωπον	Gesicht/vor	69	16	23	9	13
στόμα κτλ.	Mund	61	15	25	1	2
κεφαλή	Kopf	59	17	29	0	0
γλῶσσα	Zunge/Sprache	49	0	0	0	0
οὖς/ὠτίον/ ὠτάριον	Ohr	42	0	0	2	5
μέλος	Körperteil	34	4	12	0	0
νοῦς	Verstand	24	1	4	2	8
σπλάγχνα κτλ. σπλαγχνίζομαι	Eingeweide erbarmen	26	10	39	2	8
κοιλία	Bauch/Gebär- mutter	21	0,5	2	0	0
ἀκροβυστία	Vorhaut/Un- beschnittenheit	20	0	0	0	0
γόνυ κτλ.	Knie	16	2	13	0	0
θρίξ	Haar	12	1	8	0	0
ὀδούς	Zahn	11	0	0	0	0
δάκρυον/δακρῦω	Tränen/weinen	11	2	18	0	0

19. Der Zusatz κτλ. markiert, dass in diesen Fällen jeweils einige zusammengesetzte Ausdrücke mit berücksichtigt sind, in denen das Körperteil hörbar wird, wie z.B. γονυπετέω, auf die Knie werfen oder σάρκινος, fleischlich.

20. Die »Rechte« und »Linke« bezeichnen im Griechischen zumeist die rechte Seite allgemein; hier sind nur Belege aufgeführt, wo es sich um die Hand handelt.

21. 0,5: sowohl von Jesus wie von anderen ausgesagt; hier die Leichname in Joh 19,31.

22. Inklusive Lk 22,44, wo es ein textkritisches Problem gibt.

Von den aufgelisteten 1477 im NT erwähnten Körperteilen entfallen fast 18% auf Jesus. Er ist damit deutlich körperbetonter dargestellt als die Gottesfigur mit nur gut 2% der Erwähnungen. Überproportional oft genannt sind in Bezug auf Jesus das Blut, die Füße und die Eingeweide/das Erbarmen. Überdurchschnittlich, wenn auch weniger häufig, treffen wir auf Kopf, Mund, Leib (*Soma*), Hand und Gesicht sowie Tränen/Weinen. Gottes Körper dagegen zeichnet sich durch relativ viele Belege für Hand und Gesicht aus, wenig vertreten sind alle anderen Teile. Die Prozentzahlen sind fast durchgehend deutlich niedriger als bei Jesu Körper. Sie liegen, mit einer Ausnahme, immer unter 10%; oft gibt es keine einzige Erwähnung. Dass Gott Im Neuen Testament weder Blut noch Tränen hat, ebenso weder *Soma* noch *Sarx*, kann kaum überraschen. Dass aber bei Jesus die Nennungen für das Blut, die Füße sowie die Eingeweide/das Erbarmen so zahlreich sind, ist bemerkenswert.

V. Geschlechtsspezifische Körpervorstellungen?

Bevor ich mich einzelnen Befunden zuwende, möchte ich noch darauf eingehen, ob der Körper Gottes oder der Jesu geschlechtsspezifisch dargestellt sind. Bei den bislang aufgeführten Körperteilen war dies nicht der Fall, ausgehend von ihnen hat sich keine geschlechtliche Festlegung Gottes oder Jesu erkennen lassen. Interessant für diese Frage sind noch einige jener Körpervokabeln, die weniger als zehn Mal belegt sind.²³ Für Jesus sind dies: Finger (δάκτυλος), Leichnam (πτῶμα), Schoß (κόλπος), Seite (πλευρά), Speichel (πτύσμα), Brust (στήθος), Gebeine (ὀστέον/σκέλη), Schenkel/Hüfte (μῆρος), Gestalt (εἶδος/εἰδέα), Gesicht (ὄψις), Schweiß (ιδρώς) und Brüste (μαστοί). Bei Gott ist die Rede von seinem Schoß (κόλπος), seiner Gestalt (εἶδος/εἰδέα), von Finger (δάκτυλος), Arm (βραχίων) und Samen (σπέρμα).

Fast alle Belege sind im Hinblick auf die geschlechtliche Zuordnung der Figuren neutral, nur zwei sind potentiell verwirrend: Jesu Brüste und Gottes Samen. Zunächst zum Samen: Während σπέρμα im Neuen Testament oft für agrarische Samenkörner verwendet wird oder im Sinne von Nachkommenschaft gebraucht ist, so funktioniert eine solche Übersetzung nicht in 1 Joh 3,9. Dort heißt es über die Gerechten: »Wer aus Gott gezeugt/geboren ist (ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ), tut keine Sünde, denn sein Same (σπέρμα αὐτοῦ) bleibt in ihm, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott gezeugt/geboren ist (ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται)«. Das αὐτοῦ als Näherbestimmung des σπέρμα bezieht sich grammatisch auf Gott zurück, es wird in den Kommentaren auf das Wort Gottes, den Heiligen Geist oder das neue Leben in Christus gedeutet,²⁴ wobei die konkrete Metaphorik kaum diskutiert ist.²⁵ Da das griechische Wort σπέρμα nicht dem davon abgeleiteten deutschen *Sperma* entspricht, sondern üblicherweise etwas bezeichnet, was aus männlichem und weiblichen Samen zusammen entsteht, ist 1 Joh 3,9 geschlechtlich weniger eindeutig als es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte. Bemerkenswert und biblisch analogielos ist dennoch das Vorhandensein von göttlichem Samen in den (gerechten) Menschen.

Bemerkenswert ist auch die Rede von den Brüsten Jesu. Der erscheinende Men-

23. Nicht genannt sind Körperteile, die zwar vorkommen, aber weder bei Jesus noch bei Gott, wie etwa Lippe (χείλος), Rücken (ῥῶτος) und Ferse (πέρνα).

24. Vgl. J. Beutler, Die Johannesbriefe, RNT, Regensburg 2000, 88.

25. Vgl. dazu aber nun U.U. Kaiser, Die Rede von »Wiedergeburt« im Neuen Testament. Eine metaphortheoretisch orientierter Neuanatz nach 100 Jahren Forschungsgeschichte, erscheint in WUNT, Tübingen 2018, bes. Abschnitt 9.3.2 mit dem Titel: »Die Zeugungsmetaphorik in 1Joh 3,9«.

schensohn in Offb 1,13 trägt einem goldenen Gürtel um seine Brüste (περιεζωμένον πρὸς τοῖς ζώνην χρυσᾶν). Die beiden anderen neutestamentlichen Vorkommen von μαστοί in Lk 11,27; 23,29 referieren eindeutig auf Brüste von Frauen (es geht ums Stillen), ein entsprechender Sprachgebrauch ist auch in der Septuaginta breit belegt.²⁶ Möchte man nicht annehmen, dass die μαστοί aus Offb 1,13 lediglich auf das oft etwas eigenwillige Griechisch der Offenbarung zurückzuführen sind, bleibt die Konsequenz, dass (zumindest der erscheinende himmlische) Christus auch Körperteile haben kann, die sonst üblicherweise weiblich konnotiert sind.

Dazu passen auch Aussagen bei einigen Kirchenvätern, wie z.B. bei Irenäus von Lyon, der meint, dass Christus sich uns, um uns nicht zu überfordern, zunächst wie Kindern als Milch gibt und uns »von der Brust seines Fleisches« (*a mammilla carnis eius*) ernährt.²⁷ In einem bei Clemens von Alexandrien überlieferten frühen Hymnus auf Jesus Christus geht es um die »Mutterbrust des Logos«.²⁸ Vor diesem Hintergrund erscheinen die »Brüste« Christi weniger exceptionell, zumal auch im Johannesevangelium von dem Schoß (κόλπος)²⁹ und dem Bauch Jesu die Rede ist, letzteres mit einer Vokabel, die sonst häufig für den Mutterbauch/die Gebärmutter (κοιλία)³⁰ verwendet wird. Die ebenfalls bei Johannes (und nur dort) zu findende Seitenwunde Jesu³¹ kann in bildlichen Darstellungen späterer Zeit sowohl als nahrungsspendende Körperöffnung³² wie auch als quasi »verrutschte Vulva«³³ dargestellt werden. Mindestens rezeptionsgeschichtlich zieht Christus also weibliche Körperteile an sich, womit er nicht ungeschlechtlich wird, sondern eher im Hinblick auf das Geschlecht überdeterminiert.

VI. Das Blut Jesu und sein Erbarmen

Betrachtet man, wie oft Körperteile von Jesus erwähnt werden, so sind die vielen Vorkommen von Blut (αἷμα) und Eingeweiden/Erbarmen (σπλάγχνα) bemerkenswert. Das Blut Jesu ist der einzige der oben aufgeführten Körperbegriffe mit einem Prozentsatz über 50%, was bedeutet: Jesu Blut wird häufiger genannt als das aller anderen zusammen.³⁴ Während nirgendwo vom Blut Gottes die Rede ist, sind Menschen aus »Fleisch und Blut« (σὰρξ καὶ αἷμα, vgl. u.a. Mt 16,17; 1 Kor 15,50) und sterblich: Blut steht oft für vergossenes Blut bei gewaltsamem Tod, so das Blut der Gerechten, Heiligen oder Propheten (Mt 23,30; 23,35; Lk 10,50f.; Offb 16,6; 17,6; 18,24), das Blut des

26. Auch dort geht es ums Stillen (Hiob 3,12; Hos 9,14; Jes 66,11 u.ö.), oder um die Schönheit weiblicher Brüste (Hld 4,5.10; 7,4.8.9 u.ö.; Ez 16,7 u.ö.).
27. Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses* IV,38,1 (Übers. Norbert Brox, FC 8,4, Freiburg i.Br. 1997, 334f.).
28. Clemens von Alexandrien, *Paidagogos* III,XII,101,3 (GCS 12, Berlin 1972, 292; Übers. Otto Stählin, BKV 2,8, München 1934, 223). Vgl. dazu auch: S. Petersen, Die Weiblichkeit Jesu Christi, in: E. Klinger/S. Böhm / Th. Franz (Hg.), *Die zwei Geschlechter und der eine Gott*, Würzburg 2002, 97–123.
29. Vgl. Joh 13,23 (der Lieblingsjünger im Schoß Jesu); vgl. auch Joh 1,18 (Schoß Gottes).
30. Vgl. Joh 7,38, wo allerdings der Bezug auf Jesus nicht eindeutig ist.
31. Vgl. Joh 19,34; 20,20.25.27.
32. Erinnerung sei hier an jene zahlreichen Kreuzigungsdarstellungen, auf denen die aus der Seitenwunde quellende Flüssigkeit von Engeln in einem (Abendmahls-)Kelch aufgefangen wird.
33. Vgl. E. von Samsonow, Die verrutschte Vulva. Entwurf einer neuen Organtheorie, in: Benthien/Wulf (Hg.), *Körperteile* (s. Anm. 8), 339–361, zu Christus(darstellungen) vgl. bes. 352–359 mit Abbildungen.
34. Nach Abzug von Tierblut und Blutmetaphern verbleiben 72 Belege, davon 41 auf Jesus bezogen. Eingerechnet sind zwei zusammengesetzte Vorkommen (Mt 9,20; Hebr 9,22).

Stephanus (Apg 22,20) oder eben auch das vergossene Blut Jesu (Mt 27,4.6.8.24.25). Letzteres begegnet in Abendmahlskontexten wieder (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20; 1 Kor 10,16; 11,25.27), im Johannesevangelium redet Jesus sogar provozierend vom Trinken seines Blutes (Joh 6,53.54.55.56). Blut quillt auch aus der Seitenwunde Jesu (Joh 19,34). Das Blut Jesu verweist auf den gewaltsamen Tod Jesu und dessen erlösende Funktion, was in unterschiedlicher Art und Weise vor allem in Briefkontexten immer wieder betont wird (vgl. u.a. Röm 3,25; 5,9; Eph 1,7; Kol 1,20; Hebr 9,12.14; 10,19; 1 Petr 1,2.19; 1 Joh 1,7). Das führt dazu, dass es in den Briefen mehr Belegstellen für das Blut Jesu gibt als in den Evangelien. Auch hier geht es um den Tod Jesu, das Blut kann dabei quasi metonymisch für die erlösende Kraft seines Sterbens stehen. Die Häufigkeit der Blutbelege resultiert also aus der Betonung von Passion und Tod Jesu und deren Wirkmächtigkeit. Jesus ist als Mensch aus »Fleisch und Blut« sterblich, Gott ist es nicht, weshalb es im Hinblick auf Gott auch keinen einzigen Beleg für das Blut gibt.

Anders sieht es bei den *σπλάγχνα* aus, den inneren Teilen. Lexikalisch wird das Wort auch für innere Teile von Tieren, etwa bei der Eingeweideschau, verwendet. Die 26 neutestamentlichen Belege jedoch beziehen sich nie auf Tiere, sondern immer auf Jesus (10), Gott (2) oder Menschen (14). Ähnlich wie bei der hebräischen Vokabel *rachamin* schwingt auch bei der griechischen Begrifflichkeit eine emotionale Komponente mit: Oft geht es um das Erbarmen, welches in den Eingeweiden lokalisiert wird. In diesem Sinne wird *σπλαγγνίζομαι* in den synoptischen Evangelien gebraucht, und zwar zumeist von Jesus, der sich der Menschen und besonders des Volkes erbarmt (Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Lk 7,13). Dieselbe Vokabel verwendet auch Jesus als Gleichniserzähler von sich erbarmenden Menschen (Mt 18,27; Lk 10,33; 15,20). Nur einmal wird in den synoptischen Evangelien von Gottes Erbarmen gesprochen (Lk 1,78 in Aufnahme von Septuagintasprache). In Briefkontexten geht es dagegen fast durchgehend um menschliches Erbarmen (2 Kor 6,12; 7,15; Phil 2,8; Kol 3,12; Phlm 7.12.20; 1 Joh 3,17; sowie *εὐσπλαγγνος* in Eph 4,32; 1 Petr 3,8); lediglich in Phil 1,8 ist möglicherweise von Jesus die Rede und in Jak 5,11 wird Gott als vielerbarmend (*πολύσπλαγγνος*) bezeichnet. Im Verhältnis zur Hebräischen Bibel, in der Eingeweide/Erbarmen (*rachamim*) die meistbelegte Körpereigenschaft Gottes sind, sieht es im Neuen Testament so aus, als habe sich das göttliche Erbarmen auf Jesus übertragen: In den synoptischen Evangelien ist nun er derjenige, der sich der Menschen erbarmt. Gleichzeitig rückt die Gottesfigur in eine größere Ferne und wird »unkörperlicher«. Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch in Bezug auf andere Körperteile Gottes machen: Der (oft als problematisch empfundene) Anthropomorphismus der alttestamentlichen Gottesgestalt scheint zurückgedrängt, wie die folgenden Zahlen belegen.

VII. Gottes Körper im Vergleich³⁵

Körperteil	HB ges./ HG Gott	Gott %	Griechisches Äquivalent	NT ges. / NT Gott	Gott %
Eingeweide, »Erbar- men« (<i>rachamim</i>)	39/25	64	σπλάγχνα/ σπλαγχνίζομαι	25/2	8
Nase (<i>af</i>)	277/162	59	ῥίς	0/0	–
Arm (<i>seroa</i>)	82/42	51	βραχίων	3/3	100
Gesicht (<i>panim</i> ; mit <i>lifne</i>)	2109 / 598	28	πρόσωπον πρὸ προσώπου	69/9	13
Rechte (<i>jamin</i>)	147/34	23	δεξιὰ (χείρ) ⁵ vgl. χεῖρ	9/2	22
Pupille (<i>ischon</i>)	5/1	20	γλήνη	0/0	–
Ohr (<i>osän</i>)	187/28	15	οὖς/ὠτίον/ ὠτᾶριον	42/2	5
Auge (<i>ajin</i>)	866/123	14	ὀφθαλμός/ ὄμμα	100/1	1
Hand (<i>jad</i>)	1644 / 218	13	χεῖρ	205/12	6
Mund (<i>päh</i>)	500/57	11	στόμα	61/1	3
Eingeweide (<i>meim</i>)	30/3	10	vgl. σπλάγχνα	–	–
Augenlider (<i>afapajim</i>)	10/1	10	βλέφαρον	0/0	–
Finger (<i>äzba</i>)	34/3	9	δάκτυλος	8/1	13
Ferse (<i>akew</i>)	14/1	7	πτέρνα	1/0	0
Fuß (<i>rägäl</i>)	245/12	5	πούς	90/2	2
Nacken (<i>oräf</i>)	33/1	3	τράχηλος	7/0	0
Rücken (<i>achor</i>)	41/1	2	νώτος	1/0	0
Kehle (<i>näfäsch</i>)	754/16	2	ψυχή λάρυγξ	101/2 1/0	2 0
Handfläche (<i>kaf</i>)	195/4	2	– vgl. χεῖρ	–	–
Herz (<i>lew[aw]</i>)	860/16	2	καρδία	158/1	1
Fuß/Tritt (<i>paam</i>)	118/2	2	vgl. πούς	–	–
Lippe (<i>safah</i>)	178/3	2	χείλος	6/0	0
Zahn (<i>schin</i>)	60/1	2	ὀδούς	12/0	0
Seite (<i>ezäl</i>)	61/1	1	πλευρά	5/0	0

35. Die drei linken Spalten sind adaptiert übernommen von Baumann, Geschlecht (Anm. 2), 247.

Zunge (<i>laschon</i>)	117/1	1	γλῶσσα	49/0	0
Kopf (<i>rosch</i>)	613/3	1	κεφαλή	59/0	0
Bauch (<i>käräw</i>)	227/1	0,04	κοιλία γαστήρ	21/0 1/0	0 0

An vielen Stellen sind die Äquivalente nur Annäherungen, da die hebräischen und griechischen Bezeichnungen für Körperliches nicht deckungsgleich sind. Trotzdem sind in der obigen Tabelle fast alle neutestamentlichen Körperteile Gottes den alttestamentlichen zugeordnet.³⁶ Insgesamt erweist sich die Gottesdarstellung des Neuen Testaments als deutlich weniger körperbezogen als die der Hebräischen Bibel: Dort entfallen gut 14% der insgesamt erwähnten Körperteile auf Gott, im Neuen Testament sind es nur noch weniger als 4%.³⁷ Dazu kommt noch, dass mit der Ausnahme von Gesicht und Hand alle weiteren Körperteile Gottes, soweit überhaupt im Text vorhanden, nur mit ein oder zwei Belegen vertreten sind – und dass es sich bei den gezählten Stellen sehr oft um alttestamentliche Zitate handelt.³⁸ Zur Illustration sei der Kopf betrachtet, in der Hebräischen Bibel die dominanteste Körperregion. Gottes Kopf (κεφαλή) an sich wird nirgendwo erwähnt, die meisten Belege entfallen, wie schon in der hebräischen Bibel, auf das Gesicht Gottes (πρόσωπον, Mt 18,10; Apg 2,28; 3,20; 1 Kor 13,12; Hebr 9,24; 1 Petr 3,12; Offb 6,16; 20,11; 22,4). Mehrfach handelt es sich dabei um Zitate, und auch alle weiteren Belege für Teile des Kopfes Gottes stammen aus Zitaten: Die Ohren Gottes in Jak 5,4 aus Jes 5,9; Ohren und Augen Gottes in 1 Petr 3,12 aus Ps 34,16 und der Mund (Mt 4,4) aus Dtn 8,3. Der neutestamentlichen Darstellung des Gotteskopfes fehlen Pupille, Augenlider, Lippen, Zähne, Zunge und auch die Nase. Dabei sind mehrere der Vokabeln nicht nur nicht in Bezug auf Gott, sondern im Neuen Testament insgesamt nicht belegt. Aufgrund der vielen Belege in der Hebräischen Bibel fällt die komplette Abwesenheit von Nasen im Text des Neuen Testaments dabei besonders auf. Sie lässt sich aber durch einen Vergleich mit der Hebräischen Bibel erklären: Die Nase steht dort bei Menschen wie bei Gott in einer engen Beziehung zum Zorn. Aus der Nase Gottes quillt Zornesrauch hervor, das Zornesschnauben JHWHs hat vernichtende Wirkung. »Die Geläufigkeit der Metapher geht so weit«, dass *af* »an den meisten Stellen für den Zorn steht und nicht mehr für das Körperteil.«³⁹ Genau dies ist im Neuen Testament nicht der Fall: Wenn der Zorn Gottes (ὀργή θεοῦ) benannt wird, erfolgt dies ohne Nennung der Nase (vgl. u.a. Joh 3,36; Röm 1,18). Schon in der Septuaginta werden häufig Nasen aus dem hebräischen Text mit Zornvokabeln wie ὀργή und θυμός übersetzt (vgl. u.a. Dtn 32,22; 2 Sam 22,9.16, Ps 17,9.16 [LXX]; Jes 30,27.30; 65,5; Jer 15,14; 21,5; Nah 1,6; Hjob 4,9; 16,9). Hier liegt also eine Konsequenz des Sprachwechsels vor, da im Griechischen Körperteil und Emotion nicht verbunden sind. Die textliche Abwesenheit von Nasen bedeutet dabei weder, dass Gott (oder Jesus) nicht zürnen, noch bedeutet es, dass im Neuen Testament

36. Ausnahmen sind: Same (σπέρμα, s.o.); Gestalt (εἶδος/εἰδέα, Joh 5,37); Schoß (κόλπος, Joh 1,18); Verstand (νοῦς, Röm 11,34; 1 Kor 2,16; letzteres sind Zitate aus Jes 40,13 [Septuaginta], im Hebräischen steht an der Stelle von νοῦς der Geist [*ruach*]).

37. Hebräische Bibel ges. 9446, Gott 1359; Neues Testament ges. 1034, Gott 38.

38. Da es sich überwiegend um Zitate aus der Septuaginta handelt, ließe sich hier noch eine Untersuchung des Septuagintabefundes im Vergleich zur Hebräischen Bibel anschließen, was allerdings den Rahmen dieses Aufsatzes vollständig sprengen würde. Nur so wäre allerdings der genaue Anteil des Sprachwechsels am Niedergang der Prozentzahlen festzustellen.

39. Vgl. Baumann, Geschlecht (Anm. 2), 226.

nicht gerochen wird – so ist etwa in 1 Kor 12,17 vom Geruch(ssinn), der ὄσφρησις, die Rede, in Joh 11,39 stinkt der Leichnam des Lazarus und in Joh 12,3 wird das Haus vom Duft des Salböls erfüllt. Nur Nasen als betonte oder metaphorisierte Körperteile werden nicht erwähnt. Wir haben natürlich trotzdem die Freiheit, uns Jesu (oder auch Gottes) Nase vorzustellen, indem wir sie aus unserem Alltagswissen ergänzen. Nur bei der Art und Weise, wie die Figuren Gott und Jesus im Neuen Testament textlich vergegenwärtigt werden, spielen sie keine Rolle: Die Nasen sind nun eine Leerstelle in der narratologischen Darstellung und von der Textoberfläche verschwunden, hauptsächlich wohl deshalb, weil sie nicht mehr als metaphorisierte Körperteile funktionieren. Gott wird also auch deshalb transzendent, weil das Neue Testament nicht auf Hebräisch verfasst ist – und nicht nur deshalb, weil Jesus ihm einige Körperteile quasi »abgenommen« hat.

VIII. Vergleichende Körperbetrachtungen

Zum Abschluss möchte ich noch kurz auf die Verteilung der Belege im Neuen Testament eingehen, da mich die Resultate selbst überrascht haben. Erwartungsgemäß war zunächst, dass der prozentuale Anteil der Nennung von Jesu Körperteilen in den Evangelien über dem der anderen Schriften liegt: Er beträgt fast 30% in den Evangelien im Vergleich zu nur etwas über 12% bei den übrigen Schriften.⁴⁰ Dies kann insofern nicht überraschen, als die Jesusfigur der Evangelien die Hauptfigur narrativer Texte ist. Anders verhält es sich mit den Körperteilen Gottes: Hier liegt der Prozentsatz bei den übrigen Schriften etwas über dem der Evangelien, wofür vor allem die alttestamentlichen Zitate verantwortlich sind. Im Hinblick auf die unterschiedlichen Figurendarstellungen der Evangelien gibt es ein interessantes Resultat: Hier zeigt sich nämlich, dass im Johannesevangelium sowohl Gott wie auch Jesus körperlicher dargestellt sind als in den synoptischen Evangelien: Die johanneische Gottesfigur hat über 3% der Körperteile, die synoptische unter 2%. Bei Jesus ist Unterschied noch deutlicher: gut 45% bei Johannes, nur gut 25% in den synoptischen Evangelien. In Bezug auf die erwähnten Körperteile entfallen im Johannesevangelium also fast 20% mehr auf Jesus als bei den Synoptikern!⁴¹ Der johanneische Jesus ist damit deutlich körperlicher dargestellt als der synoptische, was sehr gegen die oben erwähnte Käsemannsche Interpretation der johanneischen Christologie spricht. Der johanneische Jesus schwebt tatsächlich nicht fußspurlos durch den Text, sondern inkarniert sich (Joh 1,14) und ist ganz konkret (in den Texten) anwesend: »Daß das Wort ›Fleisch‹, ›Mensch‹ geworden ist, gehört in die Mitte nicht nur des Johannesprologs, sondern des ganzen Johannesevangeliums.«⁴² Dabei ergibt sich auf der Metaebene eine Kreisbewegung: Das Wort wird Fleisch in Jesus, wie im Prolog des Johannesevangeliums zu lesen (1,14) und in der häufigen Nennung der Körperteile nachzuvollziehen ist – und gleichzeitig wird bei der Verschriftlichung dieses Vorgangs im Text das Fleisch wiederum zum Wort. Die Körper werden, wie im Motto dieses Aufsatzes konstatiert, aus Sprache geformt.

40. Gezählt sind dabei alle Körperteile, bei denen es überhaupt Belege für Gott oder Jesus gibt.

41. Dieses Ergebnis ändert sich auch nicht substantiell, wenn man bei der Berechnung jeweils die Textlänge einbezieht und die Belegdichte damit korreliert. So betrachtet entfallen auf das Joh bei ca. 11% der Textmenge des NT fast 20% der jesuanischen Körperteile, bei den synoptischen Evangelien bewegen sich beide Größen um 40%, die übrigen Schriften haben bei fast 53% der Textmenge nur gut 37% der jesuanischen Körperteile. Bei den Gottesbelegen führen wieder die übrigen Schriften.

42. J. Beutler, »Und das Wort ist Fleisch geworden ...« Zur Menschwerdung nach dem Johannesprolog, in: ders., Studien zu den johanneischen Schriften, SBAB 25, Stuttgart 1998, 33–42; hier: 37.