

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Peter Arzt-Grabner und Michael Ernst

Jahrgang 10	Heft 1	2001
--------------------	---------------	-------------

M. Tiwald: Der Jünger, der bleibt bis zum Kommen des Herrn. Eine textpragmatische Verortung der „Johanneischen Schule“	1
Ch. Göbel: Übermensch im Weinberg des Herrn. Betrachtungen zu Mt 20,1–16	33
Ch. Ruhe-Glatt: Das Zeichen des Jona	41
M. Stowasser: „... und im kommenden Aion ewiges Leben“ (Mk 10,30). „Ewiges Leben“ – eine Vertröstung auf das Jenseits?	57

Aleph-Omega-Verlag Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Peter ARZT-GRABNER und Dr. Michael ERNST
Institut für Alt- und Neutestamentliche Wissenschaft
Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Adressen der Mitarbeiterin und der Mitarbeiter

Lic.phil. Christian GÖBEL, Piazza Cavalieri di Malta 5, I-00153
Roma. – Christina RUHE-GLATT, Brandgasse 12, CH-9452 Hinter-
forst. – Dr. Martin STOWASSER, Institut für Neutestamentliche
Bibelwissenschaft, Schottenring 21, A-1010 Wien. – Dr.
Markus TIWALD OFM, Institut für Neutestamentliche Bibelwis-
senschaft, Schottenring 21, A-1010 Wien.

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: können im In- und Ausland an jede Buchhandlung
oder direkt an den Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48,
A-3400 Klosterneuburg, gerichtet werden.

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz sind direkt an die Bibelpastorale
Arbeitsstelle SKB, Bederstr. 76, CH-8002 Zürich, zu richten.

Abonnement-Preise: ab 1.1.97 jährlich öS 135,- bzw. DM 19,50 bzw. sfr 18,-
(jeweils zuzüglich Versandkosten)

Einzelheftpreise: öS 70,- bzw. DM 10,10,- bzw. sfr 9,30
(jeweils zuzüglich Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare
zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigelegt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan
der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: http://www.sbg.ac.at/anw/docs/pzb_home.htm

© 2001 Aleph-Omega-Verlag, Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg
Alle Rechte vorbehalten.

DER JÜNGER, DER BLEIBT BIS ZUM KOMMEN DES HERRN

Eine textpragmatische Verortung der „Johanneischen Schule“

Markus Tiwald, Wien

Abstract: Die eigenwillige Redundanz johanneischer Sprache und die im NT einzigartige Theologie des vierten Evangeliums haben seit jeher zu denken gegeben. Verschiedene Hypothesen wurden für die johanneische Gemeinde entworfen und als Deutemuster an das Joh herangetragen. Nun soll aus der Textanalyse des Evangeliums selbst nach modernen sozio-linguistischen Erkenntnissen Textpragmatik und Sitz im Leben des vierten Evangeliums erhoben werden. Die Ergebnisse enthüllen den harten Stand, den die kleine johanneische Gemeinde angesichts jüdischem Synagogenbann und Etablierungstendenzen der christlichen „Großkirche“ hatte. In beiden Fällen gelingt es der johanneischen Gemeinde, ihren „Sonderweg“ zu behaupten. Die Textanalyse macht aber auch deutlich, dass in der Auseinandersetzung mit dem Judentum keine Rede vom vielbeschworenen „johanneischen Antijudaismus“ sein kann: zu tief ist das vierte Evangelium in seinem Mutterboden, der Welt des „heterodoxen“, hellenistisch aufgeschlossenen Judentums verwurzelt. Die Polemik gegen „die Juden“ trägt vielmehr die Züge eines „Streits unter Brüdern“, nicht aber die einer prinzipiellen Ablehnung. Auch innerkirchlich hatte die johanneische Gemeinde mit ihrer charismatisch-offenen, egalitären Gemeindestruktur hart zu kämpfen. Trotz heftiger Widerstände behauptet sich die Gemeinde des Geliebten Jüngers: ihr gilt die Prophezeiung, zu bleiben bis zur Wiederkunft des Herrn – nicht zuletzt auch in heutiger Zeit als ein Korrektiv zu einer in Institutionen erstarrten Kirche.

1. Zur Existenz einer johanneischen Schule

Schon alleine bei rein vorwissenschaftlicher Betrachtung sticht die völlige Andersartigkeit der johanneischen Schriften im Vergleich zu anderen Texten des ntl. Kanons ins Auge. Um so mehr lassen sich bei wissenschaftlicher Betrachtung eine ganze Reihe von grundlegenden Unterschieden zwischen Corpus Johanneum und den restlichen Büchern des NT nambar machen: Unterschiede stilistischer Natur, wie etwa die starke, fast „kreisende“ Redundanz johanneischer Lieblingsthemen oder die theologisch stilisierte Darstellungsweise johanneischer Akteure, welche den handelnden Protagonisten allgemein gültigen, ja fast paradigmatischen, jedenfalls aber einer konkreten, historischen Situation enthobe-

nen Status verleiht. Inhaltlich ließe sich dann auf die Eigentradition johanneischer Theologie verweisen. Obwohl erst im letzten Jahrzehnt vor der ersten nachchristlichen Jahrhundertwende verfasst, scheinen diese Schriften in keinsten Weise vom sog. „großkirchlichen“ Gedankengut berührt zu sein. Denkt man etwa an die zeitgleich entstandenen Pastoralbriefe, so sticht in den johanneischen Briefen (ebenfalls um 100 n.Chr.) die völlige Abwesenheit von Ämtern einerseits, die Gleichberechtigung von Frauen andererseits ins Auge. Aber auch theologisch haben weder ein Paulus noch synoptische Evangelientraditionen im Corpus Johanneum eine Spur hinterlassen. Neuerdings werden die johanneischen Gemeinden gerne in einem abgelegenen Habitat (z.B. Transjordanien) situiert, um die Besonderheit von Gemeindestruktur und Theologie zu erklären. Dennoch, um eine so eigenständige Tradition und Theologie wie das Joh hervorzubringen, bedurfte es zwangsläufig eines ungebrochenen Selbstverständnisses über Jahrzehnte hinweg, wie auch einer theologisch bestens geschulten (Kern-)Gemeinde. Rechnet man dann auch noch das oftmals konstatierte Faktum eines johanneischen „Sondervokabulares“ auf, so gewinnt die heute allseits vertretene Hypothese einer „johanneischen Schule“ ihre volle Berechtigung. Exegetische Versuche der Vergangenheit, allen voran A. Culpepper, haben auch versucht, diese „Johannine-School Hypothesis“ wissenschaftlich abzusichern. Es ist das Verdienst Culpeppers, anhand einer detaillierten Kriteologie die wesentlichsten Merkmale antiker (auch rabbinischer Schulen) extrahiert zu haben und daran johanneisches Gedankengut zu bemessen.¹ Das Ergebnis Culpeppers fällt erstaunlich klar aus und belegt

Die Vollversion dieser Arbeit wurde im WS 1997/98 am Studium Biblicum Franciscanum / Jerusalem als Lizenzarbeit angenommen.

- 1 Vgl. A. Culpepper, *The Johannine School. An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (SBL.DS 26), Missoula 1975. Die wichtigsten Kriterien antiker Schulen sind nach Culpepper: 1* ein besonders hohes Jüngerideal, das in Worten wie $\phi\lambda\iota\alpha$ oder $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha$ zum Ausdruck kommt; beides ist in johanneischen Schriften belegt; 2* eine (oft auch mythisch umrankte) Stifterpersönlichkeit; vgl. der Geliebte Jünger; 3* die Traditionen des Gründers werden normativ hochgehalten: der Geliebte Jünger wird zum Garant authentischer Jesusüberlieferung; 4* Mitglieder der Schule tragen die Botschaft des Gründers weiter und 5* die Schule überlebt ihren Gründer: auch in den johanneischen Schriften lässt sich eine Art *successio* verorten. Auffällig bleibt diesbzgl. auch das oftmalige und autoritative „wir“; 6* es gab einen geregelten Schulbetrieb; 7* die Zugehörigkeit zu einer Schule äußerte sich auch in einer soziologischen Abschottung nach außen (in-group mentality). – Gerade für die letzten zwei Punkte scheint Culpepper nur ungenügende Argumente nennen zu können. Hier soll meine Arbeit einsetzen.

damit, dass die sog. „johanneische Schule“ nicht nur eine „school of thought“, ein unverbindlicher „circle“ oder gar ein „heterodox“ jüdisches „conventicle“ gewesen ist. Die johanneische Schule war tatsächlich eine „Schule“ – und das im eigentlichsten und striktesten Sinne des Wortes. Dies besagt zugleich, dass Schule und Gemeinde nicht deckungsgleich gewesen sein können – wie ja bei manchen Exegeten die Termini „johanneische Schule“ und „johanneische Gemeinde“ fast *promiscue* verwendet werden. „Schule“ ist damit mehr als bloß ein theologisch-autoritativer Kern der johanneischen Gemeinden – die johanneischen *masterminds* sozusagen. Wenn es nun tatsächlich solch eine „johanneische Schule“ *in sensu stricto* gegeben hat, dann muss es dort auch einen eigenen Lehrbetrieb gegeben haben. Mehr noch: der Lehrbetrieb dieser Schule muss auch im Hauptdokument dieser Schule, dem Joh, seine Spuren hinterlassen haben. Zumindest erscheint es mir als wissenschaftliche Halbherzigkeit, beständig die Tatsache einer johanneischen Schule zu postulieren, ohne sich dann auch die Frage zu stellen, wie dieser Schulbetrieb im einzelnen funktioniert habe. Während Culpepper seinen Ansatz von außen kommend (Vergleiche mit anderen Schulen) an das Joh heranträgt, soll in dieser Arbeit der umgekehrte Weg beschritten werden: aus der Textpragmatik des Joh selbst muss es gelingen, das Faktum einer johanneischen Schule zu erhärten. Im Laufe dieser Arbeit sollte sich zeigen, dass dies nicht nur möglich ist, sondern – quasi als Gegenprobe – auch die Textpragmatik des Joh von diesem Zugang her neuen Sinn entfaltet. Rätselhafte Eigentümlichkeiten der johanneischen Stilistik (die kreisende Redundanz oder die johanneische Sondersprache) wie auch der paradigmatische Grundcharakter johanneischer Protagonisten finden in der „Johanne-School Hypothesis“ ihren eigentlichen Verstehensschlüssel.

2. Jesus und Nikodemus (Joh 3,1–21) als typisches Beispiel johanneischen Unterrichts

Stellvertretend für das Gesamt des Joh soll nun eine paradigmatische Perikope des Joh genauer untersucht werden. Was an dieser einzelnen Perikope deutlich wird, lässt sich – wie beim kursorischen Querlesen des Evangeliums gezeigt werden soll – recht schlüssig auch für das Gesamt des vierten Evangeliums geltend machen. Für unsere Betrachtungen scheint mir Joh 3,1–21, der Lehrdialog zwischen Jesus und Nikodemus, am besten geeignet zu sein. Als Arbeitsinstrumentar sei auf die Methoden der (synchronen) Literarkritik verwiesen.

2.1. Analyse zur grammatikalischen Syntaktik

Mit Hilfe einer syntaktischen Analyse 1) zur Morphologie der finiten Verbformen sowie 2) zu den Konjunktionen unserer Perikope und 3) zum Gebrauch abstrakter Nomina lässt sich ganz klar zeigen, dass unser Text in zwei Hälften zerfällt:

– V. 1–12 repräsentieren einen Dialog, eingebaut in eine einfache Narratio als Rahmen.

– V. 13–21 sind ein komplizierter monologisch-abstrakter Lehrvortrag.

Textlegende

– einfach unterstrichen = syntaktische Eigenarten eines Dialoges, eingebaut in eine einfache Rahmen-Narratio

1) Verben in der 1. oder 2. Person (Dialog), Verben in der 3. Person im Dienste der narrativen Progression wie *sagen, antworten, kommen zu* (als narrativer Rahmen)

2) Koordinierende Konjunktionen: Ausdruck des einfachen Fortschreitens der Erzählung und des Dialoges

3) *ὅτι*-recitativum

– doppelt unterstrichen = syntaktische Eigenarten eines abstrakten Lehrvortrages

1) Verben in der 3. Person, die keinen narrativen Progress ausdrücken, also monologisch-abstrakt sind.

2) Subordinierende Konjunktionen: Ausdruck eines komplizierten und eher abstrakt gehaltenen Textes.

– kursiv und doppelt unterstrichen = Abstrakte Nomina mit symbolisch-theologischer Bedeutung.

¹ Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων. ² οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ἡ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ. ³ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. ⁴ λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος, Πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρον ὄν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; ⁵ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. ⁶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνευμά ἐστιν. ⁷ μὴ θαυμάσης ὅτι εἶπόν σοι, Δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν. ⁸ τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. ⁹ ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ,

Πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; ¹⁰ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις; ¹¹ ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑώρακαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. ¹² εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἔάν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύετε;

¹³ καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. ¹⁴ καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ¹⁵ ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον. ¹⁶ Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον. ¹⁷ οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. ¹⁸ ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. ¹⁹ αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς, ἢ γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. ²⁰ πᾶς γὰρ ὁ φάυλα πράσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ. ²¹ ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα.

Erträge

1) Während in V. 1–12 die subordinative Satzverbindung kaum vorkommt, steigt die Subordination in V. 13–21 frappant an. Der Text wird im zweiten Teil also theoretischer, komplexer und abstrakter.

2) Im zweiten Teil wird nie die erste oder zweite Person gebraucht – ein Anzeichen, dass es sich hier nicht mehr um einen Dialog handeln kann. Doch auch der erste Teil enthält auffallend viele Verben in dritter Person, die keine narrative Funktion zu erfüllen haben, also abstrakt und theoretisch sind. Man erhält den Eindruck, dass auch der Dialog des ersten Teiles nur der theologischen Belehrung dient. Dennoch bricht selbst dieser Dialog mit V. 12 ab: Ab V. 13 haben wir pure theologisch-kerygmatische Rede in Form eines Monologes.

3) Auch wenn man die Nomina des ersten und zweiten Teiles miteinander vergleicht, so muss man feststellen, dass im zweiten Teil abstrakte Nomina deutlich überwiegen: Leben, Licht, Gericht, Finsternis, Wahrheit. Auch dies ist ein Indiz für den theologisch-abstrakten Charakter des zweiten Teiles.

2.2. Analyse zur stilistischen Syntaktik

Stilfiguren

Als Stilfigur lässt sich für unsere Perikope nur die kehrversartige Repetition des dreimaligen Ἄμην ἀμὴν λέγω σοι greifbar machen. Dieser Kehrvers bietet eine nahezu perfekte Möglichkeit, den „Dialogteil“ (V. 1–12) in drei Abschnitte zu gliedern:

1) V. 3–4: Nachdem die narrative Einleitung verklungen ist, legt Jesus – eingeleitet mit Ἄμην ἀμὴν λέγω σοι – seine grundsätzliche These dar: „Wenn jemand nicht von oben / neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht erben.“ Auf diese Aussage folgt ein typisch johanneisches Missverständnis. Nikodemus missversteht die Aussage Jesu in rein „irdischer“ Weise. Das „Missverständnis“ bietet die Möglichkeit, die These im zweiten Abschnitt genauer zu präzisieren.

2) V. 5–9: Mit einem zweiten Ἄμην ἀμὴν λέγω σοι eingeleitet klärt Jesus das – vom Autor bewusst intendierte – Missverständnis auf: Es geht nicht darum, die Worte Jesu in „irdischer“ Weise (σάρξ) zu interpretieren, sondern nach Art des „Geistes“ (πνεῦμα). Mit diesen Worten wird der „Interpretationschlüssel“ für das rechte Verständnis der Worte Jesu mitgeliefert. Auf die Frage des johanneischen Dualismus wird später noch zurückzukommen sein. Das Missverständnis, dass der „These“ Jesu in den V. 1–4 folgt, scheint also bewusst intendiert zu sein – um Jesus in V. 5–9 die Möglichkeit zu bieten, seine „These“ zu exemplifizieren.

Dennoch: Selbst auf die autoritativ gültige Interpretation Jesu folgt nur basses Staunen und Unglauben von Seiten des „Lehrers Israels“. – Dies könnte als Reflex der johanneischen Gemeinde auf Glaubensverweigerung und Synagogenbann von Seiten ihrer jüdischen Mitbrüder gewertet werden. Aus diesen Gegebenheiten ergibt sich nahtlos der dritte Teil:

3) V. 11–12: Das dritte Ἄμην ἀμὴν λέγω σοι unserer Perikope leitet nämlich die Reflexion der Gemeinde über ihr eigenes Zeugnis ein. – Von da her erklärt sich auch der Numeruswechsel: Aus der ersten Person Singular wird in die erste Person Plural gewechselt: ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἐωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. – Nun ist es nicht mehr Jesus, der spricht, sondern – im Munde Jesu – die johanneische Gemeinde selbst, die ihre eigenen Erfahrungen hier mit dem „Zeugnis“ Jesu parallel setzt: Wie es Jesus ergangen ist, so ist es auch das Schicksal der Gemeinde selbst: „Der Sklave ist nicht größer als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen“ – so wird es noch in den Abschiedsreden (Joh 15,20) heißen.

In V. 12 spricht dann wieder Jesus. Adressat seiner Worte hingegen ist nicht mehr alleine Nikodemus, sondern offenkundig ganz Israel, das Nikodemus repräsentiert. Denn schon ab V. 7 – $\delta\epsilon\acute{\iota} \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma \gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\eta\nu\alpha\acute{\iota} \acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\nu$ – wird die zweite Person Singular des Nikodemus in den Plural geweitet.

Tropen²

Zwei Tropen lassen sich im Abschnitt V. 1–12 finden: 1) die Rede von der „Wiedergeburt“ und 2) die Titulierung des Nikodemus als $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$.

1) „Wiedergeburt“: Der Ausdruck $\gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\eta\acute{\iota} \acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\nu$ stellt eine Metapher, also eine „Sprungtrope“, dar.³ Der ursprüngliche Wortinhalt wird von einem irdischen Verständnis der Geburt – wie es Nikodemus vertritt – auf das johanneisch-theologische Verständnis von „Wiedergeburt“ umgelenkt ($\tau\rho\acute{\epsilon}\pi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ – daher „Trope“). Es geht nicht um ein „irdisches“ Wiedergeboren-Werden, sondern um eine Wiedergeburt aus „Wasser und Geist“.

Dabei spielt der Text zusätzlich noch mit der – im Deutschen nicht übersetzbaren – tropischen Homonymität⁴ (Mehrdeutigkeit) von $\acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\nu$: „wiederum“ / „von oben“. Nikodemus versteht das $\gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\eta\acute{\iota} \acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\nu$ als eine pure Wiederholung des Geburtsvorganges („in den Schoß seiner Mutter zurückkehren“), während Jesus (und durch ihn die johanneische Schule) von einer „Wiedergeburt von oben“ spricht.

2) Die Titulierung des Nikodemus als $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$: In dieser Arbeit sei vertreten, dass der Titel $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ in V. 10 eine tropische Ironie⁵ darstellt.⁶ Tropische Ironie meint „die Benutzung des parteiischen Vokabulars der Gegenpartei im festen Vertrauen darauf, dass das Publikum die Unglaubwürdigkeit dieses Vokabulars erkennt, wodurch die Glaubwürdigkeit der eigenen Partei um so mehr sichergestellt wird“⁷. Wenn es sich in dieser Perikope tatsächlich um einen kritischen Dialog sowie eine dialogische Kritik an und mit jenen Kreisen des Judentums handelt, die

2 „Trope“ ist die „Wendung“ ($\tau\rho\acute{\epsilon}\pi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) des semantischen Zeichen-Pfeiles eines Wortkörpers vom ursprünglichen Wortinhalt weg zu einem anderen Wortinhalt. Also z.B. „Achill ist ein Löwe“ (vgl. H. Lausberg, Elemente der literarischen Rhetorik, Wien ⁹1987, 63, und W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament, Wien ¹1987, 81).

3 Vgl. Lausberg, Rhetorik (Anm. 2) 78.

4 Vgl. Lausberg, Rhetorik (Anm. 2) 56.

5 Vgl. Lausberg, Rhetorik (Anm. 2) 78f.

6 Auch K. Berger, Formengeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg, 1984, 253, deutet die Bezeichnung des Nikodemus als „Lehrer Israels“ im Munde Jesu als Ironie.

7 Lausberg, Rhetorik (Anm. 2) 78f.

dem Christentum zwar nicht ablehnend, aber doch zweifelnd abwartend gegenüberstanden (wie Nikodemus in dieser Perikope), so mag diese Titulierung durchaus ironisch-kritische Züge in sich tragen.

2.3. Semantische Analyse

Diese Analyse soll klären, ob man anhand unserer Perikope auf eine eigene in-group-language rückschließen kann. Kurz: gibt es so etwas wie eine johanneische Sprache? – Das Vorhandensein einer solchen Sprache wäre ein starker Beweis für die tatsächliche Existenz eines echten „Schulbetriebes“ (etwa wie eine rabbinische Talmudschule) innerhalb der johanneischen Gemeinde. In diesem Punkt – sowie in der folgenden Textpragmatik – möchte ich mich besonders auf die linguistischen Untersuchungen von Bruce J. Malina⁸ stützen.

Nomina, die einen Dualismus zum Ausdruck bringen			
πνεῦμα	5 x	σάρξ	2 x
φῶς	5 x	σκότος, νύξ	2 x
βασιλεία τοῦ θεοῦ	2 x	κόσμος	5 x
ζωὴ αἰώνιος	2 x	κρίσις	2 x
ἀλήθεια	1 x	πονηρὰ τὰ ἔργα. ὁ φαῦλα πράσσω	2 x
τὰ ἐπουράνια, οὐρανός	2 x	τὰ ἐπίγεια	1 x
insgesamt	17 x	insgesamt	14 x

Verben, die einen Dualismus zum Ausdruck bringen			
γεννηθῆναι ἄνωθεν	2 x	μισέω τὸ φῶς	1 x
πιστεύω	4 x	πιστεύω verneint	3 x
ἔρχομαι πρὸς τὸ φῶς	1 x	ἔρχομαι πρὸς τὸ φῶς verneint	1 x
ἵνα φανερωθῇ	1 x	ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ	1 x
κρίνομαι verneint	1 x	κρίνομαι	1 x
οἶδα	2 x	οἶδα verneint	1 x
ὁράω	1 x	γινώσκω verneint	1 x
ὕψώω, ἀναβαίνω	3 x	καταβαίνω	1 x
μαρτυρέω	1 x	μαρτυρίαν οὐ λαμβάνω	1 x
insgesamt	16 x	insgesamt	11 x

⁸ Vgl. B. Malina, John's: The Maverick Christian Group. The Evidence of Sociolinguistics, BTB 24 (1994) 167–182.

Das erste, was sich also aus diesen beiden Übersichten diagnostizieren lässt, ist ein klarer Hang zu dualistischem Vokabular. Damit ist – wohl gemerkt – noch nicht gesagt, dass diese Texte einen tatsächlichen Dualismus zum Ausdruck bringen. Den Grund für die Verwendung dieses Vokabulars wird die Textpragmatik im nächsten Schritt zu klären haben.

Zu beachten ist, dass all diesen Ausdrücken zugleich auch ein hoher symbolisch-theologischer Stellenwert zukommt. Die betreffenden Ausdrücke werden nicht mehr in ihrem Alltagssprachlichen Sinn gebraucht, sondern bewusst in einer verfremdeten, hoch symbolischen Bedeutung. Kein einziger der oben aufgeführten Ausdrücke ist in Umgangssprachlicher Weise zu verstehen. Nicht nur, dass die Ausdrücke in einem dualistischen Verhältnis zueinander stehen („Licht“ – „Dunkel“), sondern stets tritt auch noch eine weitere symbolische Konnotation hinzu. In folgender Tabelle sei nur auf die wichtigsten Bedeutungsverschiebungen hingewiesen:

Ausdrücke, die einen vom Alltagssprachlichen Gebrauch abweichenden symbolisch-theologischen Sinn annehmen	
Licht und Dunkel	Verweisen auf Wissen und Unwissen und sind daher mit den Ausdrücken „wissen“, „bezeugen“, „sehen“ und „glauben“ (bzw. deren Verneinung) synonym.
Wiedergeburt von oben	Dieser Ausdruck wird sogar zu einem johanneischen Theologumenon. Fast wie eine Arkandisziplin mutet es an, wenn Jesus von dieser Wiedergeburt spricht. Nikodemus als nicht Iniziiertes kann die tiefere Bedeutung nicht erfassen.
erhöhen, hinaufsteigen, hinabsteigen	Auch hier findet man ein – vom Alltagssprachlichen Gebrauch deutlich abweichendes – Sprachspiel der johanneischen Schule. Auch hier wird man den Eindruck eines Arkanwissens nicht ganz verleugnen können.
ewiges Leben Gericht	Der Ausdruck „ewiges Leben“ mag uns noch einigermaßen geläufig erscheinen. Doch der dualistische Zusammenhang mit „Gericht“ gibt uns zu denken. Gerade die κρίσις ist eine johanneische Lieblingsvokabel und drückt in dualistischer Weise das Gericht über die ungläubige „Welt“ aus.
Welt	Auch hier handelt es sich nicht um eine physikalische Größe. „Welt“ symbolisiert den ungläubigen κόσμος, der sich dem Willen Gottes widersetzt.

Wollte man ganz unbefangen an die Thematik herangehen, so müsste man schließen: Armer Nikodemus. – Bei so vielen symbolischen Ausdrücken konnte der brave „Lehrer Israels“ ja gar nichts verstehen. Den-

noch ist diese Wirkung bewusst intendiert und gezielt eingesetzt. Hand in Hand mit der Verwendung dualistischer Ausdrücke geht auch die Etablierung einer eigenen „Antilanguage“.⁹ Der Ausdruck Antilanguage entstammt den modernen Sprachwissenschaften und drückt die bewusst abge sonderte Sprache einer Sondergruppe aus. *In-group-mentality* zeitigt also eine eigene *in-group-language*. Und umgekehrt: Mit Hilfe einer „Sondersprache“ gelingt es einer Sondergruppe, ihre *in-group-mentality* aufrecht zu erhalten und sich auch verbal gegen außen abzuschotten. Zusätzlich zur Antilanguage lässt sich in Joh – und so vor allem auch in unserem Text – das Phänomen der *Overlexicalization* feststellen. *Overlexicalization* meint das exzessive Auftreten von synonymen Ausdrücken. Derselbe Sachverhalt wird in verschiedenen sprachlichen Varianten wiederholt. Der Sinn bleibt derselbe – lediglich die Synonyme wechseln. Für unsere Perikope deutlich nachzuvollziehen am oben aufgeführten dualistischen Vokabular: „Geist“, „Licht“, „Gottesreich“, „ewiges Leben“, „Wahrheit“ und „himmlische Dinge“ stehen als Synonyma der anderen synonymen Gruppe („Fleisch“, „Dunkelheit“, „Welt“, „Gericht“, „böse Werke“, „Irdisches“) gegenüber. Ebenso ist die „Wiedergeburt von oben“ synonym mit: „glauben“, „zum Licht kommen“, „nicht gerichtet werden“, „wissen“, „sehen“ und „bezeugen“. Hingegen: „wer nicht von oben wiedergeboren wird“ ist synonym mit: „das Licht hassen“, „nicht glauben“, „nicht zum Licht kommen“, „gerichtet werden“, „nicht wissen“ und „das Zeugnis nicht annehmen“. Der gesamte Text zerfällt also in zwei symmetrische Bedeutungshälften. Malina drückt dieses Phänomen so aus: Einerseits „not many ideas“, andererseits „Overlexicalization“.¹⁰ Was hier in einer ganzen Perikope gesagt wird, ließe sich auch in einem einzigen Satz zusammenfassen. In synonymen Bedeutungsfeldern jedoch wird um die selbe Thematik gekreist und das Grundthema mit Synonymen variiert. *Overlexicalization* gilt ebenfalls als *Typicum* einer *in-group-language*.

2.4. Textpragmatische Analyse

Nachdem wir nun all diese Phänomene konstatiert haben, ist es die Aufgabe der Textpragmatik, den konkreten „textstrategischen“ Sinn von Dualismus, Antilanguage und *Overlexicalization* zu erhellen. Zunächst lassen sich mit Bruce J. Malina folgende Prämissen festhalten:

⁹ Vgl. Malina, Maverick (Anm. 8) 175.

¹⁰ Malina, Maverick (Anm. 8) 174.

1) Alle Texte erhalten ihre volle Bedeutung erst durch ihre Einbettung in ein bestimmtes soziales System. – Es muss also eine Gruppierung (die „johanneische Gemeinde“) gegeben haben, welche diese Sprache hervorgebracht hat und auch bewusst gepflegt hat. Für *Gruppeninsider* war diese Sprache geläufig und verständlich.¹¹

2) *Gruppenoutsider* – wie z.B. Nikodemus in unserer Perikope – konnten diese *in-group-language* nicht verstehen. Wenn man sich dennoch einer solchen Sprache bediente, so muss das Unverständnis der *Outsider* gewollt und bewusst intendiert sein. „Language divergence is a symbolic tactic for maintaining intergroup distinctiveness.“¹² Solch eine bewusste Abschottung kann verschiedene Gründe in sich tragen. Meist geht es darum, „social integrity, distance, and identity“¹³ zu bewahren. Die *in-group-language* hat dabei eine doppelte Bedeutung:

1) Den Zusammenhalt innerhalb der Gruppe zu stärken. „People converge in language because of their desire for social integration or identification with others.“¹⁴

2) Sich abzugrenzen gegen andere (Glaubens- oder ideologische) Gruppierungen: „Simply put, whoever did not speak Johannine' was not a member of John's group.“¹⁵

3) Für *Outsider*, die der johanneischen Gruppe beitreten wollten, muss es eine Art *linguistischer Initiation* gegeben haben. „Rather it was by resocialization in the Johannine group that they acquired the ability needed to follow John's Gospel.“¹⁶ Die johanneischen Missverständnisse erhalten von daher eine eigene Ambivalenz, wie sie J. Becker herausgearbeitet hat:¹⁷ 1) *Für den Ungläubigen* sind Missverständnisse das Zeichen seines Unglaubens. Selbst eine Belehrung Jesu führt den Ungläubigen nur noch tiefer in das Missverstehen (vgl. Nikodemus). 2) *Für den am Glauben Interessierten* hingegen bietet das Missverständnis die Möglichkeit, eine eigene katechetische Belehrung anzuschließen. Diesen Vorgang könnte man als eine *Initiation* in den johanneischen Glauben – oder mit Malina als „resocialization“ – bezeichnen. Da ein solcher Pro-

11 Vgl. Malina, Maverick (Anm. 8) 168.

12 Malina, Maverick (Anm. 8) 170.

13 Malina, Maverick (Anm. 8) 170.

14 Malina, Maverick (Anm. 8) 170.

15 Malina, Maverick (Anm. 8) 170.

16 Malina, Maverick (Anm. 8) 169.

17 Vgl. J. Becker, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–10 (ÖTBK 4/1), Würzburg 1985, 135f.

zess nicht ohne eine fixe „disciple-based kin-group“¹⁸ abgegangen sein kann, ergibt sich aus dem bereits Festgestellten eigentlich von selbst. „This social identity was formed in terms of a central process that includes social categorization (disciple of the teacher, Jesus), identification (living out discipleship), social comparison (between ingroup and outgroup discipleship), and psychological distinctiveness (experiences as children of God).“¹⁹ Wenn man sogar noch einen Schritt weitergehen möchte, so kann man im Joh auch das narrative Erleben des Umgangs mit outgroup-Personen nachvollziehen: Joh 7,14–24 (Streitrede beim Laubhüttenfest) wäre dann das klassische Beispiel, wie man ungläubigen Fragern antworten soll; Joh 5,2–9 (Heilung des Gelähmten) ein Beispiel für den Beginn eines Missionsgesprächs; Joh 8,48–59 (Streitgespräch mit Juden) weiters eine *Instructio*, wie man auf Beleidigungen reagieren soll, und Joh 6,47–51 (im Rahmen der Brotrede) schließlich ein allgemeines Glaubenszeugnis gegen Herausforderer.²⁰ – Ohne diese Auslegung jetzt im Detail forcieren zu wollen, wird man diese Komponenten dennoch grundsätzlich in den einzelnen Redeabschnitten des Joh antreffen können.

In einem weiteren Schritt muss die Textpragmatik nun klären, wie die linguistischen Mechanismen im einzelnen funktioniert haben. Die zentralen Schlüsselwörter liefert uns dazu die vorangegangene semantische Analyse.

Overlexicalization

Allgemein in Joh – und im besonderen vor allem in unserer Perikope – haben wir eine Fülle von synonymen Worten für die selben Ideen. Der Autor scheint beständig nur um die gleichen Lieblingsideen zu kreisen. Zusätzlich kommt es in narrativen Spannungsbogen des gesamten Evangeliums auch zu keiner sonderlichen Steigerung der Thematiken: „no progressive description of who Jesus is, no progressively mounting opposition from enemies, no progressive presentation of Jesus' ministry and teaching“²¹. Alles das ist bereits von Anfang an da und wird bis zum Ende des Evangeliums in gleichbleibender Weise – doch mit wechselndem Vokabular – immer wieder ausgeführt. „All John really has to say is said in the prologue: We can become ‚children of God‘ because ‚God's Utterance has been enfleshed and has taken up residence in our midst‘

¹⁸ Malina, Maverick (Anm. 8) 171.

¹⁹ Malina, Maverick (Anm. 8) 171f.

²⁰ Malina, Maverick (Anm. 8) 172.

²¹ Malina, Maverick (Anm. 8) 174.

(John 1:12,14). The vignettes in the Gospel are variations on this theme.²² Dies macht m.E. auch einen der narrativen Hauptunterschiede zwischen Johannes und den Synoptikern aus: bei den Synoptikern driftet die Handlung stets auf einen narrativen Höhepunkt zu – bei Johannes ist bereits alles von Anfang an (was von Anfang an war ... 1Joh 1,1) und läuft lediglich seiner innerweltlichen Erfüllung zu. Die von Anfang an gegebenen Themen des Evangeliums werden nur in verschiedenen vignettenhaften Lehrvorträgen exemplifiziert. Dabei hat man nicht den Eindruck, dass es sich bei Joh wirklich um eine Evangelien-Narratio handelt. Vielmehr dient der narrative Rahmen lediglich dazu, die einzelnen Lehrvorträge des Evangeliums in ein zeitliches Nacheinander einzuordnen. Die Narratio ist eigentlich nur der große Ordner, in dem die johanneische Schule ihre Skripten geordnet und in einzelne Einheiten gegliedert hat.

Textpragmatisch kommt der Overlexicalization vor allem in in-group Systemen eine eigene Bedeutung zu: Indem beständig und stereotyp die gleichen Werte hervorgehoben und betont werden, entwickelt sich für die johanneische Gruppe ein „emotional anchorage“²³. Das Bekenntnis – und die beständige Vertiefung – des gemeinsamen Glaubens schafft Gemeinschaft untereinander. Nur wer sich zu den – beständig wiederkehrenden – Zentralthemen der johanneischen Gemeinschaft bekennt, kann Mitglied dieser Gemeinschaft sein. Die einzelnen lehrhaften Abschnitte des Joh gewinnen damit den Stellenwert eines Glaubensbekenntnisses: wer es noch nicht kennt, wird mit diesen Texten in die johanneische Gemeinde iniiert. Wer bereits Mitglied der Gemeinde ist, wird aufgerufen diese Texte immer wieder auf sich wirken zu lassen, zu vertiefen und zum Urgestein des eigenen Glaubens werden zu lassen.

Antilanguage

In ähnlicher Weise wie die Overlexicalization erfüllt auch die Antilanguage den Zweck, das Gemeinschaftsgefühl untereinander zu stärken (man spricht die gleiche Sprache) und sich gegen außen hin abzuschotten. „Antilanguage' is the language of an 'antisociety', that is a society that is set up within another society as a conscious alternative to it. It is a mode of resistance“²⁴. Antilanguages werden deswegen auch in Verfolgungssituationen von gesellschaftlich geschnittenen Randgruppen geprägt. Antilanguage ist der Ausdruck von einem „social sub-system“.

22 Malina, Maverick (Anm. 8) 174.

23 Malina, Maverick (Anm. 8) 174.

24 Malina, Maverick (Anm. 8) 175.

Eine kleine Gruppe von Leuten – die aufgrund ihrer Andersartigkeit (anderer Glauben in Joh) passiven Widerstand leisten müssen, um ihre Eigenart gegen den sozialen Druck behaupten zu können. Das Mittel des Widerstandes ist dabei die Sprache.

Die Hauptopposition des Joh gilt dabei:²⁵

- 1) der/dieser „Welt“ ⇔ 79 x in Joh (9 x Mt / 3x Mk / 3 x Lk)
- 2) den „Juden“ ⇔ 71 x in Joh (5 x Mt / 5 x Lk / 7 x Mk).

Weniger scharfe Oppositionen werden bezogen gegen:

- 1) die Anhänger des Täufers²⁶
- 2) die Großkirche (= Schafe aus einem anderen Stall, Joh 10,16)²⁷.

Vor allem zu den „Juden“ sei es mir gestattet, noch einen Kommentar anzufügen. Gerade an dieser scharfen Opposition wird deutlich, dass die johanneische Gemeinde tatsächlich eine judenchristliche Gemeinde war. Antilinguistische Oppositionen ergeben nämlich nur dann einen Sinn, wenn die betreffende Gruppe innerhalb einer Gemeinschaft steht oder aus einer Gemeinschaft hervorgegangen ist und innerhalb dieser Gemeinschaft (bzw. in Abhebung von derselben) um die eigene Selbstbehauptung kämpfen muss.²⁸ Die johanneische Gruppe war zwar eine Randgruppe, doch innerhalb der jüdischen Welt – zumindest bis zum „Synagogausschluss“. Gerade deswegen kann es sich bei den johanneischen Tiraden gegen die „Juden“ nicht etwa um „antisemitische“ Texte im heutigen Sinn handeln. – Denn gerade die johanneische Gemeinde ist dem Judentum entsprungen und hat ganz offensichtlich auch sehr unter dem Synagogenbann gelitten (vgl. ἀποσυνάγωγος in Joh 9,22; 12,42; 16,2). Wenn man das vierte Evangelium gerade auf diesem Hintergrund liest, verlieren die Texte gegen die „Juden“ etliches an ihrer Schärfe und fügen sich nahtlos in einen bestimmten historischen Hintergrund. Zu beachten gilt allerdings auch, dass zwar „die Juden“ für Joh negativ besetzt sind, während allerdings „Israel“ im Joh immer positiv konnotiert. Dies gilt es auch für Nikodemus zu beachten, der mit dem Doppelgesicht eines Zweifelnden und Ratsuchenden zugleich dargestellt

²⁵ Vgl. Malina, Maverick (Anm. 8) 176.

²⁶ Vgl. R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York 1979, 29: „... when the Gospel was written the Johannine community was engaged in a dispute with followers of JBap [sc. John the Baptist] who rejected Jesus“. Dennoch wird der Täufer äußerst positiv gezeichnet. „This is historically explicable if some of the first Johannine Christians had come from the JBap movement“.

²⁷ Vgl. Brown, *Community* (Anm. 26) 145–147.159.

²⁸ Vgl. Malina, Maverick (Anm. 8) 174.

wird (vgl. V. 1: „Vorsteher der Juden“; allerdings V. 10: „Lehrer Israels“ – wenn auch mit ironisch oszillierenden Untertönen).

„Dualismus“

Gerade hier ist jetzt auch der Ort, den vieldiskutierten „johanneischen Dualismus“ zur Sprache zu bringen. Wie bereits R. Kühschelm²⁹ herausgearbeitet hat, handelt es sich beim Dualismus johanneischer Prägung nicht um einen kosmisch-metaphysischen (und damit „gnostischen“) Dualismus, sondern vielmehr um ein funktional-stilistisches Mittel, um die Situation der johanneischen Gemeinde theologisch zu deuten und der Gemeinde eine Sinn- und Verstehenshilfe ihrer konkreten Situation zu bieten. Kühschelm zeigt in seiner Arbeit deutlich auf, dass „dualistische“ Äußerungen in Joh von ihrer Textpragmatik her stets nur als Antithesen, Motiv- und Begriffsoptionen sowie prophetisch radikalisierte Aussagen fungieren – nie jedoch als eine grundsätzliche kosmisch-metaphysische Lehre über die Scheidung von Licht und Finsternis (wie dies bei der Gnosis der Fall war). Die Textpragmatik der „dualistischen“ Aussagen erklärt sich nämlich nicht aus einer bestimmten Grundlehre über die Welt, sondern aus der speziellen Situation der Johannesgemeinden: eine kleine und oft verängstigte Randgruppe innerhalb einer feindlich gesinnten Umwelt (vgl. „Welt“, „Juden“, „Großkirche“). In den sprachlich-textpragmatischen Erträgen dieser Arbeit haben wir die Spuren des passiven, theologisch-verbalen Widerstandes der johanneischen Gemeinden gegen den starken sozialen Druck zu Anpassung und Aufgabe des eigenen Glaubens nachvollziehen können (Overlexicalization, Antilanguage). Nahtlos fügt sich hier die textpragmatische Bedeutung des johanneischen Dualismus ein: „In der durch die Konfrontation mit dem (wiedererstarkten) Judentum negativ geprägten Verkündigungssituation der johanneischen Gemeinde hat er (als symbolischer Sinnhorizont, in dem das Schicksal der Offenbarung zur Zeit Jesu und zur Zeit der Gemeinde verschmilzt) die pragmatische Funktion, der Gemeinde eine Sinnhilfe zu bieten“³⁰. Indem die johanneischen Gemeinden um ihr theologisches Erbe ringen, bietet ihnen die Rede von „Gericht“, „Licht“ und „Dunkel“ eine bitter benötigte Interpretationsmethode der eigenen Situation. Die zur Identitätserhaltung notwendig gewordene Abschottung nach außen (in-group-mentality) findet im johanneischen „Dualismus“

²⁹ R. Kühschelm, *Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchungen zum sogenannten „Dualismus“ und „Determinismus“ in Joh 12,35–50* (BBB 76), Frankfurt 1990, vor allem 270–280.

³⁰ Kühschelm, *Verstockung* (Anm. 29) 268.

ihren literarischen Reflex und ihre theologische Deutung. Damit aber ist der „Dualismus“ johanneischer Prägung kein kosmologisches Prinzip, das der Offenbarung vorgeordnet wäre. Ja, es ist geradezu umgekehrt: erst aus der Offenbarung Christi und deren Ablehnung durch die „Welt“, die „Juden“ etc. entsteht eine dualistische Krisis zwischen Licht und Finsternis. Die Entscheidung zwischen oben und unten / Licht und Finsternis etc. ist dabei also nicht kosmologisch-metaphysisch bestimmt, sondern in die persönliche Entscheidung des einzelnen gegeben („individuelle Krisis“³¹). Dennoch ist nicht alles von Glaube und Unglaube der Menschen abhängig: auch wenn die johanneischen Gemeinden eine kleine und verängstigte Minderheit sein mögen: im Kreuz Christi ist bereits die definitive Entscheidung gefallen – ob die Welt dies glauben mag oder nicht („vorindividuelle Krisis“³²). Doch in diese grundsätzliche Entscheidung wiederum wird der einzelne hineingenommen und nun selbst wiederum zur Entscheidung aufgerufen. Damit gibt es also für Joh auch keine „zwei Menschenklassen“³³ wie in der Gnosis. Alle sind vielmehr zum Glauben (und zur „Entscheidung“) aufgerufen. Mit „dualistisch“ gefärbten Antithesen hingegen wird die bedrängte Minoritätensituation der johanneischen Randgruppe reflektiert und theologisch gedeutet: „Als Ausdruck der Krisis/Scheidung, welche durch die eschatologische Offenbarung Gottes in der Menschenwelt provoziert wird, schafft er gleichsam eine symbolische Sinnstruktur für die bedrängte, verunsicherte und enttäuschte Jünergemeinde“³⁴. Damit aber schließt sich wiederum der Kreis: Auch der textpragmatische Gebrauch dualistischer Sprachmuster in Joh stützt das bereits zu Overlexicalization und Antilanguage Festgehaltene.

Zusammenfassend also können wir die Pragmatik des Joh – und im Besonderen unserer Perikope – in folgenden drei Punkten subsummieren:

31 Kühschelm, Verstockung (Anm. 29) 268.

32 Kühschelm, Verstockung (Anm. 29) 268.

33 Kühschelm, Verstockung (Anm. 29) 269.

34 Kühschelm, Verstockung (Anm. 29) 269. Mit diesen Aussagen wird natürlich auch klar, dass der Ausdruck „johanneischer Dualismus“ stets nur unter Anführungszeichen (wie in dieser Arbeit) verwendet werden sollte. In der Tat handelt es sich um keinen wirklichen Dualismus, sondern lediglich um den Gebrauch „dualistischen“ Vokabulars zur theologisch-funktionalen Deutung der bedrängten Situation der johanneischen Gemeinden.

1) Abschottung der Gruppe nach außen: eine „counter-reality“³⁵ gegen die „Welt“³⁶.

2) Der Gruppenzusammenhalt wird gestärkt.³⁷

3) Gruppenfremden Personen wird durch solche Texte eine Initiation in die johanneische Gemeinde gegeben. Gruppenmitglieder hingegen vertiefen in der Wiederholung dieser Texte ihren Glauben.

Dabei werden die theologischen Themen in einzelnen narrativen Vignetten vorgestellt. Diese Vignetten ziehen sich quer durch das gesamte Joh und dienen als narrativer Rahmen für den theologisch-dogmatischen Lehrvortrag der johanneischen Gemeinde.³⁸ An unserer Perikope wird dies *par excellence* sichtbar. Bis V. 12 wird die Fiktion einer *narratio* aufrechterhalten. Doch schon in V. 2–12 dominiert der theologische Diskurs zwischen Jesus und Nikodemus. Dass dieser Diskurs den schmalen Rahmen der *narratio* bereits längst gesprengt hat, zeigt sich in der plötzlich auftauchenden ersten Person Plural. Der Jesus der *narratio* wird hier bereits von der Realität des johanneischen Schulbetriebs eingeholt. Doch nach V. 13 finden sich überhaupt keine narrativen Elemente mehr. Anstelle dessen endet selbst der Lehr-Dialog und wird zum Lehr-Monolog. Auch R. Schnackenburg bezeichnet V. 13–21 als eine „ke-

³⁵ Malina, Maverick (Anm. 8) 177.

³⁶ „The language of the Johannine community functions as a self reflective commentary on Johannine discipleship. It is indicative of a closed system of communication – a fortress mentality against the outside ‚world‘ (cf 14:27; 15:18; 16:9,33). The language stimulates solidarity among the post-resurrection Johannine disciples ...“ – J.A. Du Rand, Perspectives on Johannine Discipleship According to the Farewell Discourses, Neotestamentica 25 (1991) 311–325: 319.

³⁷ Über die Bedeutung des Wortes ἀγάπη kommt F. Manns zu ähnlichen Ergebnissen wie B. Malina: „Le but du quatrième Evangile n'est autre que propager l'agapè dans le monde entier. Mais il reste le fait que Jean réserve le terme d'agapè seulement pour les croyants. Ce terme appartient à la Sondersprache que seule la communauté comprend ... La Sondersprache de la communauté se comprend ... par le fait que la communauté a été rejetée par le judaïsme, ce qui l'oblige, comme groupe humain, à se défendre, à s'organiser et à se protéger.“ – F. Manns, L'évangile de Jean, reponse chretienne aux decision de Jabné. Note complémentaire, SBFLA 32 (1982) 85–108: 108.

³⁸ Zu nennen wären bei nur grobem Überblick: die Jüngerberufungen (Joh 1), Nikodemusgespräch (Joh 3), die Samaritanerin (Joh 4), Gelähmter am Betsda (Joh 5), Brotvermehrung (Joh 6), Jesus beim Laubhüttenfest (Joh 7), Jesus und die Juden (Joh 8), Blindgeborener (Joh 9), Lazarus, Martha und Maria (Joh 11), Abendmahl mit Abschiedsreden (Joh 13–17), Jesus vor Pilatus (Joh 18), Maria Magdalena (Joh 20), Jesus und Petrus, sowie der Geliebte Jünger (Joh 21).

rygmatische Rede“³⁹. Dennoch greift „kerygmatische Rede“ m.E. eine Spur zu kurz. Es geht nämlich nicht um irgendeinen *anonymen Leser* des Evangeliums, sondern um eine bestimmte und konkret umrissene Zielgruppe, für die diese Texte formuliert wurden. In V. 11 („Was wir wissen, das reden wir und was wir gesehen haben, das bezeugen wir“) spricht eindeutig die johanneische Schule. Und sie *spricht* tatsächlich – also sind diese Texte für den lebendigen und konkreten („Schul-“) Vortrag bestimmt, oder noch besser: aus demselben überhaupt erst hervorgegangen. Das ließe sich noch stärker hervorstreichen, wenn die Annahme R. Schnackenburgs stimmt, dass ursprünglich Joh 3,31–36 zwischen V. 12 und V. 13 seinen Platz gehabt hätte.⁴⁰ Ohne hier weiter auf die diachrone Fragestellung eingehen zu können, möchte ich dieser Ansicht Recht geben. Damit bildet sich nämlich eine thematisch-theologische Verklammerung von *narratio*-Dialogteil (V. 1–12) mit dem dogmatischen Teil (V. 31–36 und dann erst V. 13–21). Das „Sehen“ und „Bezeugen“ der Gemeinde in V. 11 finden dann eine Parallele im Sehen und Bezeugen des „von oben Kommenden“ (Christus) V. 32. Wie Christus die Gemeinde gelehrt hat – so belehrt nun die Gemeinde ihre Neophyten. Und wenn in V. 31 der theologische Traktat mit ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος (als Christustitel) begonnen wird, so haben wir damit eine Klammer zum γεννηθῆναι ἄνωθεν zu Beginn der *Narratio*. – Einzig der von oben Kommende kann die Wiedergeburt von oben bewerkstelligen. Der logisch-theologische Progress unserer Perikope beginnt Gestalt anzunehmen und eine innere, stringente Logik zu entfalten. Als bekennnishaft Kernsätze könnte man dann herauschälen: *Christus ist der von oben Kommende. Nur er kann wahres Leben (Wiedergeburt) schenken, denn nur er ist „Zeuge“ der himmlischen Dinge. Getreu seiner Lehre hat die johanneische Gemeinde das Zeugnis ihres Meisters aufgenommen und legt es nun der „Welt“ vor. In jedem Menschen muss sich jetzt der Prozess der Entscheidung für oder gegen dieses Zeugnis gestalten.* Wenn dies kein profund durchdachtes „Credo“ unserer Gemeinde ist! Ein Credo in der Tat – doch in die Form eines Lehrvortrages gehüllt und mit einem narrativen Rahmen versehen. – Ein typisch johanneischer „Schulvortrag“ gewinnt vor unseren Augen konkrete Gestalt.⁴¹ Mit J. Becker

³⁹ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, Bd. 1 (HThK 4/1), Freiburg ⁷1992, 376. Weitere in dieser Arbeit zitierte Bände: Bd. 2: ⁴1985, Bd. 3: ⁵1986, Bd. 4: ²1984.

⁴⁰ Schnackenburg, Joh 1 (Anm. 39) 375ff.

⁴¹ „As pointed out previously, the main form of discourse used in socialisation and in reality maintenance is conversation ... Now, John's Gospel is really the only Second Testament writing presenting extended conversations. Furthermore, all the great Jo-

kann man also schließen: „So ist das Joh ein zu Literatur gewordener Dialog innerhalb der joh Schule, der sich über Jahrzehnte hinzog. Elemente solchen Schuldialogs kann man noch in den literarischen Dialogen des Joh erkennen (vgl. Joh 3,14).“⁴²

3. Die textpragmatische Funktion der „Vignetten“ im Joh

Um es noch einmal zusammenzufassen: als „Vignetten“ haben wir soeben die einzelnen, mehr oder weniger in sich stehenden, paradigmatisch anmutenden Einzelerzählungen im Joh bezeichnet. Von diesen Erzählungen lässt sich eigentlich kaum sagen, dass sie in einen linearen Erzählduktus des Gesamtewangeliums eingespannt wären. Vielmehr zeichnet sich das Joh durch seine starke Redundanz aus. Die *narratio* driftet auf keine erzählerische Klimax zu – alles ist eigentlich schon von Anfang an da und wird dann lediglich in verschiedenen Geschichten von verschiedenen Blickpunkten aus beleuchtet. Ja, man gewinnt eigentlich den Eindruck, dass die Einzelerzählungen des Joh lediglich dazu dienen, ein theologisches Grundwissen der johanneischen Schule auf gewisse paradigmatische Situationen umzulegen. Die Erzählung ist damit nicht mehr als der „Aufmacher“, der „Aufhänger“ oder eben die „Vignette“, die wie ein Musterbild, wie ein praktisches „Übungsbeispiel“, an die Wand projiziert wird, um darin johanneische Theologie in beispielhafter Weise zu exemplifizieren. Dadurch erklärt sich auch, dass alle diese Vignetten immer dem gleichen Grundschema folgen: Eine dünne narrative Rahmung liefert den erzählerischen Aufhänger. In die Vignette, also in diesen „Aufmacher“ hinein, wird dann zunächst eine dialogische Belehrung eingetragen. In diesem Dialog lässt sich noch unschwer johanneische Schuldiatribe – aber auch reale Schuldiskussion – nachvollziehen. Die Typika des johanneischen Stiles, wie etwa die *johanneische Ironie* oder das so typische *johanneische Missverständnis* finden hier ihren *Sitz im Leben*. Nachdem ein geschickt Vortragender so die Summe von anstehenden Fragen dialogisch zur Sprache gebracht hat, folgt dann der mo-

hannine metaphors emerge in conversations. Their metaphorical points are made in conversation, thus maintaining the resocialization quality of the work in the reader's/hearer's being addressed by Jesus in these conversations as the dialogue becomes monologue“ (Malina, Maverick [Anm. 8] 178).

42 Becker, Joh (Anm. 17) 42.

nologische Lehrvortrag. Das Joh ist somit weniger eine „vita Jesu“⁴³, als vielmehr eine Sammlung johanneischer Schulvorträge, die einzelne Szenen im Jesusleben als Vignetten, also als „Aufhänger“ benutzten. In diese Vignetten, die eine nach der anderen in das johanneische Stammbuch geklebt werden, trägt dann die johanneische Schule ihre Unterweisungen ein. Die Vignetten sind damit aber mehr als nur ein Gliederungs- und Ordnungsprinzip. Sie verorten die johanneische Lehre im Leben des historischen Jesus und nehmen Hörerinnen und Hörer in die Nachfolge Jesu mit hinein.

3.1. Textpragmatische Verortung der Aktanten

Eine gute Lehre lebt natürlich auch von der Abstraktion. Deshalb beschreiben die einzelnen johanneischen Lehrvorträge nicht so sehr reale Einzelbegebenheiten im Leben Jesu, sondern bringen vielmehr Grundsätzliches zur Sprache. Daher verblassen die einzelnen Protagonisten des Joh auch hinter der Rolle, die sie zu tragen haben. Man gewinnt den Eindruck, dass es nicht mehr der „reale“ Nikodemus ist, der die johanneische Schule interessiert, sondern vielmehr der Typus von Mensch, für den Nikodemus sozusagen symbolisch steht. Fast hat man den Eindruck, dass anhand der eingblendeten Vignetten ein bestimmtes Verhalten paradigmatisch – also allgemein gültig und losgelöst von jeglichem historischen Kontext – zur Diskussion gestellt wird. Für den Fall des Nikodemus könnte die Thematik gelautet haben: *Wie gebe ich mit kritisch interessierten Juden um, die den Weg zum christlichen Glauben nur zögerlich beschreiten wollen?*⁴⁴ Das Lehrstück sprengt allerdings auch diesen Kontext und wird zu einer Unterweisung für die ganze Gemeinde (s.o.). Das Verblassen der einzelnen Protagonisten hinter ihrer Rolle kann sogar so weit gehen, dass einzelne Akteure überhaupt nur mehr anonym gehandelt werden. In einem beachtenswerten Artikel zum Phänomen der Anonymität im vierten Evangelium gelangt D. Beck zu bemerkenswerten Schlüssen: „The anonymous characters in the Fourth Gospel are atypical of most biblical narrative ... anonymity in the Fourth Gospel is not an indication of textual insignificance.“⁴⁵ Denn eine ganze

43 Dies sind natürlich auch die anderen Evangelien nicht. Dennoch rückt bei Joh das belehrend-kerygmatische Interesse noch stärker in den Vordergrund als bei den Synoptikern.

44 Wie aus späteren Perikopen des Joh (7,50–52 und 19,39–40) hervorgeht, scheint Nikodemus dann doch den Weg zum Christentum gefunden zu haben.

45 D. Beck, *The Narrative Function of Anonymity in Fourth Gospel Characterization*, *Semeia* 63 (1993)143–158: 145.

Reihe von keineswegs unbedeutenden Akteuren verbleiben im Joh frap-panterweise namenlos: die Samaritanerin, der Blindgeborene, der Jünger, den Jesus liebte, die Mutter Jesu. Interessanterweise zeichnen sich aber gerade diese Personen durch ihr hervorragendes Glaubenszeugnis aus. Fast möchte man sagen: Einzig diese anonymen Charaktere sind es, die ein hundertprozentiges Glaubenszeugnis ablegen. Alle mit Namen genannten Akteure des vierten Evangeliums hingegen haben entweder einen ungenügenden Glauben (Nikodemus) oder missverstehen – trotz vollgültigem Glaubenszeugnis – die volle Tiefe der Botschaft Jesu (Martha⁴⁶ und Maria). Die Anonymität ermöglicht es den Leserinnen und Lesern, sich mit der betreffenden Person zu identifizieren. Bei Nikodemus allerdings wird der Name genannt: „His naming discourages the reader from completely identifying with his character ... His character lacks recorded faith response.“⁴⁷ Wo jedoch diese Glaubensantwort voll und ganz gegeben wird, dort bleibt der Name verschwiegen als didaktische Hilfe zur Selbstidentifikation mit dem anonymen Akteur. Die pädagogische Intention dieses literarischen Kunstgriffes tritt damit deutlich zu Tage. In den Worten Becks lautet diese: „The stated purpose of the Fourth Gospel narrative is that the reader might correctly respond to the issue of Jesus' identity through a life-altering identification with the Logos ... The textual strategies for confronting the reader with this identity issue include a series of textual encounters between Jesus and a varied spectrum of characters. Those characters whose responses most closely model the paradigm of discipleship the narrative demands of the reader are those whose names are unrevealed. The indeterminacy created by this anonymity engages the reader and entices her / him into identification with the character“⁴⁸. Auch auf diesem Gebiet also bleibt uns das vierte Evangelium an textpragmatischer Didaktik nichts schuldig. Darüber hinaus jedoch scheinen alle Akteure im vierten Evangelium einen

46 „It appears in this scene that Martha has complete understanding and faith in Jesus. She makes a confession of trust before Lazarus is even raised ... Martha herself, however, is shown in 11:39, 40 to have misunderstood Jesus ... Her confession, though correct, lacks the full understanding that Jesus himself is the resurrection“ (J. Siker-Gieseler, *Disciples and Discipleship in the Fourth Gospel. A Canonical Approach*, SBTh 10 [1980] 199–227: 218).

47 Beck, *Anonymity* (Anm. 45) 150.

48 Beck, *Anonymity* (Anm. 45) 155. In ähnlicher Weise urteilt auch Brown, *Community* (Anm. 26) 196, über den Geliebten Jünger und die Mutter Jesu: „Both were historical personages, but they are not named by John, since their primary (not sole) importance is in their symbolism for discipleship rather than in their historical careers.“

symbolischen Charakter zu tragen.⁴⁹ Während ihre historische Funktion mehr und mehr verschimmt, werden die einzelnen Akteure transparent für eine didaktische Unterweisung, was wahrer oder falscher, korrekter oder noch ungenügender Glaube ist. Gleich Vignetten werden sie dem Evangelium eingefügt, um im Unterricht der johanneischen Gemeinde wahres oder falsches Verhalten paradigmatisch zu demonstrieren. Die handelnden Figuren des vierten Evangeliums sind damit „Platzhalter“, die stellvertretend für die Gemeinde Fragen und Antworten, Glaubenszeugnisse und Glaubensverweigerung ins Wort fassen. Aus dem Munde Jesu erfahren diese verschiedenen Einstellungsweisen dann ihre Beurteilung – woran wiederum der johanneische Schüler sein Maß und seine Ausrichtung nehmen kann. Gleich einer pädagogischen Unterweisung wird ihm mit den Worten des Evangeliums das rechte Verhalten und der wahre Glaube zur Kenntnis gebracht, und die verschiedenen Grundeinstellungen dann auch an konkreten Beispielen (den einzelnen Akteuren) „praktisch“ durchexerziert. Diese verschiedenen Grundeinstellungen aber könnte man folgendermaßen klassifizieren:

1. *Personen des wahren, vollen und ungetrübten Glaubens:* Der Jünger, den Jesus liebte⁵⁰, die Mutter Jesu⁵¹, die Samaritanerin⁵², der Blindgeborene⁵³ (diese Figuren sind immer anonym gehalten).

2. *Personen mit zwar korrektem Glauben, die aber von Jesus erst zur vollen Tiefe des Glaubenswissens weitergeführt werden müssen:* Martha⁵⁴ und Maria, Maria Magdalena und bisweilen die Jünger (Maria Magdalena versucht am Ostermorgen, Jesus „festzuhalten“; die Jünger missverstehen in 11,7–16 die Worte Jesu, dennoch spricht Thomas ein vollgültiges Glaubenszeugnis).

49 F. Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (SBFA 33), Jerusalem 1991, 99, merkt dazu an: „Les personnages anonymes sont généralement les représentants d'un groupe.“ Diese Feststellung wird man in gewissem Sinne wohl auf alle Akteure des vierten Evangeliums umlegen können.

50 Vgl. Schnackenburg, Joh 3 (Anm. 39) 453f.

51 Vgl. Schnackenburg, Joh 3 (Anm. 39) 325.

52 Vgl. Brown, *Community* (Anm. 26) 36–40: Die Samaritanerin symbolisiert offensichtlich auch Gemeindeglieder aus samaritanischen Kreisen. Vgl. ebenso S. Schneiders, *Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church*, BTB 12 (1982) 35–45: 39.

53 Der Blindgeborene symbolisiert obendrein das gläubig gewordene Judentum (von Jesus „sehend“ gemacht), das hernach dem Synagogenbann verfällt. – Vgl. Schnackenburg, Joh 2 (Anm. 39) 303.320.

54 Vgl. Siker-Gieseler, *Disciples* (Anm. 46) 218.

3. *Personen, die zwar an Jesus glauben, doch „aus Furcht vor den Juden nur heimlich“ (19,38) – „Kryptochristen: Josef von Arimathäa⁵⁵, eventuell auch Nikodemus.⁵⁶*

4. *Gänzlich negativ besetzte Akteure – Feinde der johanneischen Gemeinde: diese Welt⁵⁷, die „Juden“⁵⁸, Judas⁵⁹.*

Dies ist natürlich nur ein kleiner Auszug aus der großen Bandbreite verschiedenster Einstellungen und Überzeugungen in der Konfrontation mit Jesus. Obige Liste beansprucht kein Recht auf Vollständigkeit oder Exklusivität. Dennoch bietet sie einen groben Raster, wie die Akteure des vierten Evangeliums klassifiziert werden könnten. Die Protagonisten werden also nicht in ihrer Individualität, sondern vielmehr in ihrer textpragmatischen Bedeutung für das Joh – fast möchte man sagen als „Demonstrationsobjekte“ – vorgestellt. Die erzählten Begebenheiten sind eben „Vignetten“, also demonstrativ aufgemachte Blickfänger, an denen ein bestimmtes Verhalten zu Lehrzwecken andemonstriert wird.

4. Das ursprüngliche Habitat der johanneischen Schule

Nach dem soeben Gesagten dürfte klargeworden sein, dass der Terminus „johanneische Schule“ nicht nur eine vage Umschreibung für die *masterminds* der johanneischen Gemeinde darstellt, sondern dass es sich tatsächlich um eine „Schule“ *in sensu stricto* – also eine Schule mit Lehrbetrieb und Lehrvorträgen gehandelt hat. Einzelne Lehrstücke dieses Schulbetriebes haben wir in den „Vignetten“, den paradigmhaft aufgezogenen, in sich selber ruhenden Perikopen des Joh verorten können. Doch eine letzte Frage steht noch aus: Welcher grundsätzlichen Gedan-

⁵⁵ Vgl. Brown, *Community* (Anm. 26) 71ff.

⁵⁶ Nach Brown, *Community* (Anm. 26) 72, zählt Nikodemus nicht zu den Kryptochristen: „I disagree with those who treat Nicodemus as a Crypto-Christian ... Nicodemus' role is not to illustrate or personify the attitudes of a contemporary group in the Johannine experience, but to show how some who were attracted to Jesus did not immediately understand him.“ – Meine Frage ist dann, ob Nikodemus nicht auch eine Gruppe von gemäßigten, mit dem Christentum sympathisierenden Juden darstellen könnte, die jedoch noch nicht ganz zum Glauben durchgestoßen sind, oder sich gerade mitten auf dem Weg befinden (siehe oben).

⁵⁷ Vgl. Brown, *Community* (Anm. 26) 63ff: „That Jesus had come only to be rejected by the Jews' in particular and by the world in general has a tragic impact in Johannine thought“ (S 64).

⁵⁸ Vgl. Brown, *Community* (Anm. 26) 66ff.

⁵⁹ „C'est dans la personne de Judas que l'incrédulité des Juifs prend sa forme plus aigue“ (Manns, Jean [Anm. 49] 271).

kenrichtung wusste sich die johanneische Schule verpflichtet? Kann man vielleicht sogar im Judentum Parallelen zu johanneischem Lehr- und Gedankengut festmachen? – Ich meine diese Frage bejahen zu können.

4.1. Jüdische Schultheologie als eigentliches Habitat des Joh

Vergleiche mit Schulen des Judentums zur Zeitenwende gestalten sich erfahrungsgemäß problematisch. Auch bezüglich der vielzitierten Schule des Hillel bewegen wir uns auf recht hypothetischem Grund. „Almost everything about Hillel and his school, however, is still open to debate.“⁶⁰ Dennoch kann man m.E. gewisse Grundlinien des jüdischen Schulbetriebes vor 70 herausziselieren. An Grundmustern des Lehrvollzuges und an didaktischen Methoden wird man auch für die Zeit vor 70 annehmen können: 1) Exegetische Auslegungsmethoden wie z.B. die *Middot* Hillels; 2) die mündliche Weitergabe des Lehrstoffes und 3) die enge Verbindung (in Lehre und Lebensgemeinschaft) zum Lehrer. Die Parallelen zur johanneischen Gemeinschaft sind frappierend.

Die Middot Hillels

Die grundsätzlichen Regeln der Midrasch-Exegese werden traditioneller Weise Rabbi Hillel zugeschrieben. Ob diese Zuordnung tatsächlich korrekt ist, bleibt für unsere Fragestellung ohne Belang. Uns interessiert lediglich, dass sich fast alle dieser Regeln bereits im Joh belegen lassen.⁶¹

Belege rabbinischer Exegese im Joh	
1) <i>Qal wahomer</i> (a minori ad maius) ⁶²	In Joh 10,34–36, wo vom Psalmenwort Ps 82,6 (a minori) auf die Legitimation Jesu (ad maius) geschlossen wird, sich „Gottes Sohn“ zu nennen.

⁶⁰ Culpepper, *School* (Anm. 1) 171. Ebenso G. Stemberger/H. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982, 19: „Über Vorläufer des rabb. Schulwesens in der Zeit des Tempels, ob es sich nun um Einrichtungen der Pharisäer oder der Schriftgelehrten handelt, ist uns fast nichts bekannt.“

⁶¹ Die Belege finden sich bei Manns, *Jean* (Anm. 49) 313–319. Die Erklärungen zu den einzelnen Regeln folgen F. Manns, *Midrash. Approche et commentaire de l'écriture*, Jerusalem 1990, 80–86. Die ersten sechs Regeln werden R. Hillel zugeschrieben. Die siebente Regel (*tartey mashma* – doppelte Bedeutung) ist aber ebenfalls vorchristlichen Ursprungs.

⁶² Entscheidungen die auf einer kleineren Ebene korrekt sind, sind auch auf größerer Ebene zulässig.

<p>2) <i>Gezerah shawah</i> (Gleiche Entscheidung)⁶³</p>	<p>Die Parallele zwischen der Mutter Jesu in Kana und unter dem Kreuz wird bewusst gezogen und an der gleichen Formulierung aufgemacht. Der beispielhafte Glaube der Mutter Jesu in Kana findet seine volle Erfüllung erst, indem Maria (als Chiffre für jeden wahrhaft Gläubigen) an den Geliebten Jünger (als Chiffre für die johanneische Schule) verwiesen wird.</p>
<p>3) <i>Bynan 'ab</i> (Konstruktion nach einem bestimmten Prinzip)⁶⁴</p>	<p>Die Stellen 5,36–39 und 8,16 sind nach dem gleichen Schema aufgebaut: Jesus „beweist“ in 5,36–39 die Gültigkeit seines Zeugnisses anhand der angeführten Zeugen. In gewissem Kontrast dazu steht die Stelle 8,16, wo nur mehr das Zeugnis des Vaters und des Sohnes selbst als gültig anerkannt werden. 5,36–39 muss also im Licht von 8,16 interpretiert werden, um seinen vollen Sinn zu entfalten.</p>
<p>4) <i>Kelal upherat</i> (allgemein und speziell)⁶⁵</p>	<p>Im Stil des Johannes lässt sich dieses Prinzip wiederholt feststellen: 5,3: viele Kranke (allgemein), Blinde, Lahme und Ausgezehrte. 7,2: das Fest der Juden, das Laubhüttenfest, ...</p>
<p>5) <i>Kayose bo bemaqom aher</i> (Eine einleuchtende Stelle erklärt eine rätselhafte Stelle)⁶⁶</p>	<p>Die Unfreiheit der Kinder aus dem σπέρμα 'Αβραάμ in 8,31–36 wird mit dem Verweis auf Sünde / nicht immer im Haus bleiben erklärt. Nach Targum Neofiti Gen 21,8–18 wird der unfreie Sohn der Sklavin Hagar, nämlich Ismael, aus dem Haus verjagt aufgrund seiner Götzendienerei. Nur vermittle jüdischer Schriftexegese lässt sich Joh 8,31–36 wirklich verstehen.</p>

⁶³ „Chaque fois qu'un texte ne détermine pas la conduite à tenir dans un cas donné, il faut se référer aux textes qui contiennent des paroles analogues.“ – Manns, Midrash (Anm. 61) 81: Wenn gleiche Wörter in (selbst grund)verschiedenen Stellen gebraucht werden, so hat man das Recht, diese Stellen miteinander in Verbindung zu setzen und Aussagen der einen Stelle auch auf die andere Stelle zu übertragen.

⁶⁴ Eine Auslegung, die man für eine bestimmte Stelle gebraucht, muss man auch in anderen, gleichlautenden Stellen geltend machen. Gleichlautende Stellen sind also „nach dem gleichen Prinzip“ zu interpretieren.

⁶⁵ Eine allgemeine Aussage wird bisweilen durch eine spezielle Hinzufügung näher spezifiziert. Gültig ist dann die nähere Spezifizierung und nicht die allgemeine Phrase.

⁶⁶ Unverständliche oder missverständliche Stellen werden unter Heranziehung anderer Bibelstellen zu einer Interpretation geführt.

6) <i>Dabar halamed meynyano</i> (ein Wort gehört in seinem Kontext interpretiert)	In 8,58 haben wir einen speziellen Gebrauch des ἐγὼ εἶμι: hier wird die Formel absolut (ohne Bildwort) gebraucht. Eventuell ist hier sogar an den Exodus gedacht. Nach jüdischer Tradition war die Befreiung Israels in Vergangenheit und Zukunft den Verdiensten Abrahams zu verdanken. Jesus selber jedoch ist der einzige Befreier seines Volkes.
7) <i>Tartey mashma</i> (Doppelte Bedeutung)	Mit dem Doppelsinn eines Wortes spielt z.B. die Nikodemusperikope, wenn ἄνωθεν als „von oben“ oder auch als „von neuem“ verstanden werden kann.

Der prinzipielle Konnex zwischen Joh und einer Auslegungsmethode, die später als rabbinisch bezeichnet werden sollte, lässt sich wohl kaum von der Hand weisen. Unsere These ist: Gleichgültig wie die Schule Hillels nun wirklich aufgebaut gewesen sein mag – die Theologen der johanneischen Schule schöpften aus den selben Quellen, wie auch die Rabbinen nach 70. Auch wenn man keinen direkten Zusammenhang zwischen den späteren Rabbinen und Johannesgemeinden annehmen möchte – die Entstehung des Joh in einem jüdischen Habitat scheint damit untermauert zu sein.

Die mündliche Weitergabe der Tradition

In jüdischen Schulen wurden die Traditionen in erster Linie mündlich weitergegeben.⁶⁷ B. Gerhardsson hat in seiner großartigen – bereits 1961 erschienenen – Monographie *Memory and Manuscript* versucht, den mündlichen Traditionsprozess rabbinischer und frühchristlicher Texte nachzuzeichnen. Dabei werden vor allem das konkrete Prozedere bei der Weitergabe dieser Traditionen, ihre Treue zur Ursprünglichkeit und zur Verwendung kommende mnemotechnische Hilfsmittel aufgezeigt. In rabbinischen Schulen muss dabei nicht nur auf die hohe inhaltliche Treue, sondern auch auf die besondere Verpflichtung, das Vokabular des Lehrers zu verwenden, verwiesen werden. „The pupil is thus in duty bound to maintain his teacher's exact words.“⁶⁸ Infolge dieser Tatsache

⁶⁷ Die rabbinischen Polemiken gegen eine schriftliche Niederlegung der Texte sind erst ab dem 3. Jh.n.Chr. zu belegen – vgl. Stemberger/Strack, Einleitung (Anm. 60) 47. Dennoch war mit Sicherheit auch in den Schulen vor 70 die hauptsächliche Überlieferungsart mündlich-mnemotechnisch.

⁶⁸ B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (ASNU 22), Lund/Copenhagen 1964, 133.

enthielten die überlieferten Texte „the teacher's authentic words and ... the exact wording of doctrinal material ... the teacher's mode of expression“⁶⁹. „But more than that: it is possible in these compound traditional collections to distinguish – even in their final form – the modes of expression used by different teachers and different schools.“⁷⁰ In der Tat heißt es in Edujot I,3: „Man ist verpflichtet, die Sprache (= Ausdrucksweise) seines Lehrers zu verwenden.“ Nach G. Stemberger handelt es sich dabei allerdings um eine späte, erklärende Glosse.⁷¹ Des Weiteren hält Stemberger zur Sprache der Mischna fest: „... diese ist so streng normiert und einheitlich, dass man unmöglich den individuellen Sprachstil des Meisters wiedererkennen kann ... Zum Teil mag das daran liegen, dass rabb. Lehrer ihren halakhischen Vortrag bzw. dessen als Merkstoff gedachtes Resümee der geltenden sprachlichen Disziplin unterwarfen (wie etwa das Juristendeutsch heute)“⁷². – Ob man jetzt tatsächlich die ursprüngliche Ausdrucksweise des Meisters heraushören konnte oder diese von traditionell bedingten Sprachmustern überlagert wurde, bleibt für unser Anliegen von untergeordneter Bedeutung: fest steht auf jeden Fall, dass die sprachliche Ausdrucksweise strenger Normierung unterlag. Gleichgültig ob diese Normen jetzt den sprachlichen Eigenheiten eines besonderen Lehrers zuzuschreiben sind oder traditionellen „patterns“ gehorchen: man kann bei jüdischen Schulen von einer eigenen, feierlich geprägten, nahezu liturgisch⁷³ wirkenden in-group-language reden. Solch ein Sprachstil wird noch um einiges verständlicher, wenn man bedenkt, dass sich das Imitationsverhältnis zwischen Lehrer und Schüler ja nicht nur im schulischen Bereich erschöpfte. Bei einer richtigen „Jüngerschaft“ war man verpflichtet, direkt in Lebensgemeinschaft mit dem betreffenden Rabbi zu stehen. Nur durch diese Lebensgemeinschaft konnte man ein vollwertiges Mitglied der rabbinischen Gemeinschaft werden. Ansonsten blieb man trotz allem Wissen ein Ungebildeter. „Bei seinem Meister

69 Gerhardsson, *Memory* (Anm. 68) 136.

70 Gerhardsson, *Memory* (Anm. 68) 136.

71 Stemberger/Strack, *Einleitung* (Anm. 60) 49.

72 Stemberger/Strack, *Einleitung* (Anm. 60) 49.

73 In der Tat wurde der jüdische Schulbetrieb so hoch geschätzt, dass man ihn mit dem synagogalen Gottesdienst gleichsetzen konnte. – Dazu: S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, Bd. 3, Leipzig 1912, 216, und Gerhardsson, *Memory* (Anm. 68) 116f. Bisweilen wurde der Schulunterricht sogar noch dem Synagogengottesdienst vorgezogen: Eine Synagoge durfte in eine Schule umgewandelt werden, nicht aber ein Schulhaus zur Synagoge. – Vgl. G. Stemberger, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München 1979, 114.

lernt der Jünger das rechte Verhalten und passt sich ihm in allen Formen des täglichen Lebens an, in Kleidung, Sprechweise usw., was zu einem ausgesprochenen Traditionalismus und Klassenbewusstsein führt⁷⁴. Man kann sogar noch weiter gehen und von einer „fast monastischen Lebensgemeinschaft“⁷⁵ mit dem Rabbi sprechen. Vor allem unterschieden sich die Schüler „auch immer mehr in der Kleidung und sogar in der Sprechweise von der gewöhnlichen Bevölkerung.“⁷⁶ Die Bedingungen für ein in-group Verhalten sowie eine eigene johanneische Sprachlichkeit sind damit in ausgeprägtester Form gegeben.

Die Umlegung auf den johanneischen Kreis

Ähnlich wie Rabbinenschulen⁷⁷ bestand auch die johanneische Schule mit Sicherheit aus einem eher kleinen Kreis.⁷⁸ Die „Schule“ fungierte dabei wohl als „eine Art Schriftgelehrten- oder Theologenstand in der Gemeinde.“⁷⁹ Gemäß der soeben festgehaltenen Ergebnisse kann man durchaus schließen, dass diese „Schule“ auch in der Art einer rabbinischen Lebensgemeinschaft bestanden hat. Solch eine Art der Lebensgemeinschaft – sowie den Versuch einer einigermaßen wörtlichen Nachahmung des Lehrers – wird man ohne Schwierigkeiten sowohl für unser Evangelium wie auch für jüdische Schulen in der Zeit vor 70 n.Chr. geltend machen können. Doch nicht nur vom Stil selbst, sondern auch vom Sprachrhythmus her lassen sich Parallelen aufzeigen: „Der gehobene und in seiner Art klangvolle, wenn man will poetische Stil der Reden lässt sich schwerlich leugnen“⁸⁰. Die feierlich getragene Sprache des Joh erinnert geradezu an die feierlich rezitierten Texte einer jüdischen Schule.⁸¹ Gerade die meditative Eintönigkeit,⁸² welche für das vierte Evangelium so typisch ist, erinnert uns an die beständig gemurmelten, fast schon formelhaft gewordenen Unterweisungen aus Midrasch und Talmud. Wenn es im rabbinischen Judentum ein Hauptgebot des Lernens gab, so

74 Stemberger/Strack, Einleitung (Anm. 60) 23.

75 Stemberger, Judentum (Anm. 73) 85.

76 Stemberger, Judentum (Anm. 73) 86.

77 Vgl. Stemberger/Strack, Einleitung (Anm. 60) 20.

78 Vgl. H.-J. Klauck, Gemeinde ohne Amt?, in: H.-J. Klauck, Gemeinde – Amt – Sakrament, Würzburg 1989, 205. Klauck nimmt ja für die ganze johanneische Gemeinde nur einen eher kleinen Kreis verstreuter Gemeinden an.

79 Klauck, Gemeinde (Anm. 78) 198.

80 Schnackenburg, Joh 1 (Anm. 39) 96.

81 Vgl. Schnackenburg, Joh 1 (Anm. 39) 93: „Damit wird jener ‚einförmige‘, typische Stil, den wir auch in den Joh-Briefen beobachten können, als semitisierend erkannt.“

82 Vgl. Schnackenburg, Joh 1 (Anm. 39) 95.

bestand dieses in „tireless repetition“⁸³. Mindestens 40 Mal musste man einen Text wiederholt haben, um ihn im Gedächtnis zu behalten.⁸⁴ Rabbi Hillel soll sogar gesagt haben: „Wer seinen Abschnitt hundertmal wiederholt, ist nicht dem zu vergleichen, der ihn hunderteinmal wiederholt“ (Chag 9b).⁸⁵ Diese Wiederholungen jedoch mussten laut gesprochen, mindestens aber gemurmelt werden: leises Lernen galt als unstatthaft.⁸⁶ Im Joh können wir die Spuren solchen Lernens deutlich erkennen: vor allem die Abschiedsreden sind sehr stark von diesem Stil geprägt.⁸⁷ Die bereits erwähnte religiöse Feierlichkeit der Sprache ist ebenfalls hier anzusiedeln: Nicht umsonst wurde der Schulunterricht im Judentum mit dem synagogalen Gottesdienst verglichen.⁸⁸ Ja bisweilen wurde der Schulunterricht sogar über den Synagogengottesdienst gestellt.⁸⁹ „It is worth noticing ... that instruction in the oral Torah is a sacred action, surrounded by certain ritual stipulations“⁹⁰. Weiters muss festgehalten werden, dass der Vortrag in einer jüdischen Schule keinen Monolog bedeutete; „vielmehr sind die Studenten an der Erarbeitung des Kommentars beteiligt: sie können Fragen stellen und Probleme aufwerfen“⁹¹. Ja es folgte eine regelrechte „doctrinal discussion“⁹². Auf solch einen „Diskussionsstil“ weisen vor allem die so typischen johanneischen Stilmittel der Ironie, eingestreute Fragen und das so einzigartige „johanneische Missverständnis“ hin. Hier kann man eine Schuldiskussion mit Fragen, ironischen Anmerkungen, didaktisch angedeuteten Missverständnissen und deren Auflösung geradezu mit Händen greifen.

4.2. Das Joh als Zeugnis „heterodoxen“ Judentums

Die zutiefst jüdischen Wurzeln des Joh lassen sich also eindeutig belegen. Dennoch bleibt die Frage: wie lässt sich denn dann der hellenistische Einschlag der johanneischen Schriften erklären? R. Schnackenburg

83 Gerhardsson, *Memory* (Anm. 68) 135.

84 Vgl. Gerhardsson, *Memory* (Anm. 68) 119.135.

85 Vgl. Stemberger, *Judentum* (Anm. 73) 113.

86 Vgl. Stemberger, *Judentum* (Anm. 73) 113.

87 Vgl. Schnackenburg, *Joh 1* (Anm. 39) 96.

88 Vgl. Krauss, *Talmudische Archäologie* (Anm. 73) 216.

89 Eine Synagoge durfte in eine Schule umgewandelt werden, nicht aber ein Schulhaus zur Synagoge. – Vgl. Stemberger, *Judentum* (Anm. 73) 114.

90 Gerhardsson, *Memory* (Anm. 68) 116, mit einer Erzählung von R. Judah, der seinen Schülern nur im Zustand ritueller Reinheit Unterricht erteilen wollte. (S 117).

91 Stemberger, *Judentum* (Anm. 73) 123.

92 Gerhardsson, *Memory* (Anm. 68) 145.

schreibt zu dieser Frage: „Es gibt nicht nur den jüdischen Hellenismus der Diaspora, sondern auch das palästinensische Judentum scheint sich, besonders in nichtpharisäischen Kreisen, einer Mystik der Gnosis geöffnet zu haben, die zu einer synkretistischen Annäherung an die Umwelt führte.“⁹³ Für Palästina selbst – und gegen die Diaspora⁹⁴ – sprechen neben der Herkunft des Geliebten Jüngers aus Palästina oder sogar Jerusalem,⁹⁵ auch der stark semitisierende Sprachstil⁹⁶ und externe Argumente, wie etwa eine mögliche Entstehung im Ostjordanland (die Abgeschlossenheit dieses Ortes könnte eine Sonderentwicklung des johanneischen Gemeindeverbandes begünstigt haben). Auch die weisheitliche Theologie selbst, der das Logos-Motiv entnommen ist, scheint nach R. Brown eher auf Palästina als auf den hellenistischen Raum zu deuten.⁹⁷ Somit bleibt uns nur noch aufzuzeigen, dass es damals in Palästina tatsächlich ein „heterodoxes“⁹⁸ Judentum gegeben hat, dass diesem Gedankengut gegenüber aufgeschlossen war. Zunächst einmal muss festgehalten werden, dass landläufig verbreitete Vorstellungen von einem monolithischen Judentum zur Zeit Jesu in dieser Art und Weise nicht länger aufrecht zu erhalten sind. „Das palästinensische Judentum der neutestamentlichen Zeit war viel weniger homogen als man annahm, solange man sich mit der von den Synoptikern her geläufigen Charakterisierung durch die ausschließliche Einteilung in Pharisäer und Sadduzäer begnügte.“⁹⁹ Vor

⁹³ Schnackenburg, Joh 1 (Anm. 39) 101.

⁹⁴ Gemeint ist hier natürlich das ursprüngliche Entstehungsmilieu. Selbst wenn wir eine spätere Übersiedelung nach Ephesus annehmen wollen, bleibt der ursprüngliche geistesgeschichtliche Horizont mit Palästina wiederzugeben – in unserem konkreten Fall: Transjordanien.

⁹⁵ Vgl. M. Hengel, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, Tübingen 1993, 306. Festzuhalten wären hier vor allem die gute Ortskenntnis des Joh und einige präzise Details der Passionsgeschichte (z.B. Chronologie).

⁹⁶ Vgl. dazu die Untersuchungen von Schnackenburg, Joh 1 (Anm. 39) 88–93, mit dem Schluss: „Damit wird jener ‚einförmige‘, typisch joh. Stil, den wir auch in den Joh-Briefen beobachten können, als semitisierend erkannt.“

⁹⁷ Vgl. R. Brown, The Gospel According to John, New York 1979, 519–524.

⁹⁸ Der Ausdruck „heterodoxes“ Judentum möge mit Vorsicht gebraucht werden. Der Ausdruck „heterodox“ setzt nämlich voraus, dass es in der damaligen Zeit so etwas wie „orthodoxes“ Judentum gegeben habe. Heute allerdings zeichnet sich immer stärker das Bild eines sehr polyformen, gestaltenreichen Judentums z.Z. Jesu ab. Der Ausdruck „heterodoxes“ Judentum ist somit keine exakte Bestimmung, sondern versucht lediglich eine gewisse, synkretistischen Denkmustern nicht ganz abgeneigte, Spielart des Judentums zu umreißen.

⁹⁹ O. Cullmann, Der johanneische Kreis. Zum Ursprung des Johannesevangeliums, Tübingen 1975, 30.

allem gewisse synkretistische Tendenzen waren keineswegs nur eine besondere Erscheinung der griechischen Diaspora. Mit dem Stichwort „Synkretismus“ jedoch sind wir zur Thematik der „Gnosis“ gelangt. Natürlich wäre es ein fataler Anachronismus, um 90 n.Chr. bereits von Gnosis im Sinne eines ausgeprägten Systems sprechen zu wollen (wie dies dann erst im 2. Jh. der Fall gewesen ist). Damit würde man wohl auch die Entstehung der Gnosis fatal verkennen. „Gnosis“ war zunächst nichts anderes als das Resultat eines globalen Synkretismus verschiedenster theologischer Konzepte des hellenistisch-orientalischen Raumes in der Spätantike. Dabei jedoch wird es unmöglich sein, die Gnosis und ihren Werdegang richtig zu verstehen, wenn man nicht auch einen maßgeblichen Anteil jüdischer Ingredienzen in diesem Gemisch suchen will. Die Gnosis zeichnete sich seit jeher als parasitäres Phänomen aus, das an allen zur Verfügung stehenden Systemen andockte und daraus schöpfte – so unter anderem auch aus dem Judentum, zu dem es etliche Berührungspunkte gibt.¹⁰⁰ Dabei jedoch dürfen wir uns für die Zeit des ersten nachchristlichen Jahrhunderts nicht dazu verleiten lassen, alles das, was wir nun mit Gnosis (oder besser „Gnosis in statu nascendi“ / „Frühgnosis“ etc.) bezeichnen, auch schon als Ausfluss einer häretischen Weltanschauung zu brandmarken. Als Paradebeispiel kann hier der johanneische „Dualismus“ zur Sprache kommen: Das vierte Evangelium befließigt sich zwar „gnostischen“ Vokabulars – doch ohne die grundlegende gnostische Kosmogonie zu teilen. Als Fazit sei mit G. Stemberger¹⁰¹ geschlossen: „Die Gemeinde des vierten Evangelisten lebte in einer von der aufkommenden und stark jüdisch geprägten Gnosis tief beeinflussten Welt“. Dabei ist Joh der gnostischen Sprechweise weithin aufgeschlossen. Kosmologische und theologische Grundthesen der Gnosis hingegen finden in Joh keinen wirklichen Eingang – ja manche gnostische Auffassungen werden sogar bewusst entschärft oder bekämpft.¹⁰² Berührungen mit dem, was wir heute als Frühgnosis bezeichnen, tun der Annahme eines palästinensisch-jüdischen Ursprungshabitats des Joh also keinerlei Abbruch. Auch im palästinensischen Judentum gab es solche Strömungen.

¹⁰⁰ Vgl. G. Stemberger, „Er kam in sein Eigentum“. Das Johannesevangelium im Dialog mit der Gnosis, WuW 28 (1973) 435–452: 436.

¹⁰¹ Stemberger, Eigentum (Anm. 100) 451.

¹⁰² Vgl. Stemberger, Eigentum (Anm. 100) 451.

5. Der Jünger, der bleibt

Somit also erschließt sich für uns die Welt der johanneischen Schule aufs Neue und entfaltet facettenreiche Konturen: ein Schulbetrieb im eigentlichen Sinne des Wortes, anzusiedeln im sog. „heterodoxen“ Judentum, aus seinen jüdischen Wurzeln heraus lebend – aber doch auch aufgeschlossen für neue Denkmuster. Einen wahren „Sonderweg“ war diese Gemeinde gegangen – sowohl innerhalb des Judentums, dem die johanneische Gemeinde ja entstammte, wie auch im Vergleich zu anderen christlichen Gemeinden. Zu einer Zeit, da in der „Großkirche“ bereits feste Amts- und Gemeindestrukturen Platz griffen (vgl. Pastoralbriefe), liefert das johanneische Schrifttum ein noch sehr ursprünglich anmutendes Christentum: eine Gemeinde mit rein charismatischen Ämtern ohne straffe Institution, dafür aber mit auffallender Gleichberechtigung der Frauen; eigene christologische Ansätze sowie auch grundsätzlich andere Jesustraditionen als die Synoptiker.¹⁰³ Schon im Evangelium selbst treten die Divergenzen mit der petrinischen „Großkirche“ zu Tage. Die Rivalität zwischen Geliebtem Jünger und Petrus in den beiden Schlusskapiteln des vierten Evangeliums können davon zeugen. Dennoch wird der „pastorale Primat“ des Petrus akzeptiert (vgl. Joh 21) – der „Liebesprimat“ allerdings gehört dem Geliebten Jünger. Er ist es auch – und in ihm klarerweise seine Schule –, von dem es heißt, er werde Bestand haben bis zur Wiederkunft des Herrn. So zumindest lässt sich Joh 21,20ff interpretieren. Zwar wird Petrus die Leitung der Kirche aufgetragen (Joh 21,15ff), doch steht es ihm nicht zu, die Kreativität und Eigendynamik der johanneischen Gemeinden zu beschneiden (Joh 21,22: „Wenn ich will, dass er [der Geliebte Jünger] bis zu meinem Kommen bleibt, was geht das dich an?“). Als Modell für bunte Alternativen und neue Wege des Christseins wäre ein wenig mehr „Johanneisches“ auch für unsere heutige Kirche von Nöten. Hoffen wir, dass die Verheißung Christi nichts von ihrem visionären Gewicht verliert: dass jener Jünger mit seinen so erfrischend andersartigen Ansätzen als buntes Korrektiv auch in unserer Kirche „bleiben“ kann – bis zur Wiederkunft des Herrn.

¹⁰³ Vgl. zu diesem Thema: Klauck, *Gemeinde* (Anm. 78) 195–222, und H.-J. Klauck, *Gespaltene Gemeinde*, in: H.-J. Klauck, *Gemeinde – Amt – Sakrament*, Würzburg 1989, 59–68.