

# V

## Wiedergeburt aus Wasser und Geist

Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums  
am Beispiel des Nikodemusgesprächs (Joh 3,1–21)

*Von Thomas Söding, Münster*

### *Vorbemerkung:*

Der Beitrag ist aus dem Bericht des Vf. beim Abschlußplenum der Neutestamentler-Tagung über die Arbeit des Seminars „Die Symbolik der Wiedergeburt“ hervorgegangen. Basistexte waren Joh 3,1–9(12); Cl Al Exc Theod 76–80, Corp Herm XIII und Apul Met XI, die analysiert und vergleichend interpretiert wurden. Josef Blank, der das Seminar vorbereitet und geleitet hat, konnte vor seinem allzu frühen Tod die geplante Abhandlung für diese Quaestio nicht mehr in Angriff nehmen. Im Gedenken an ihn, in Respekt vor seinem exegetischen Lebenswerk und in Dankbarkeit gegenüber der freundlichen Zuwendung, die er mir in den letzten Jahren zuteil werden ließ, folge ich dem Wunsch des Herausgebers, der wegen der Bedeutung des Themas eine Untersuchung nicht missen wollte. Sie kann und soll die entstandene Lücke nicht schließen, sondern nur einige Beobachtungen beisteuern, die auf eine eingehendere exegetische und theologische Studie angewiesen wären. Daß die folgenden Darlegungen in starkem Maße von den Gesprächsbeiträgen der Seminarteilnehmer profitieren und vor allem durch die Impulse des Seminarleiters angestoßen sind, sei ausdrücklich erwähnt. Daß die Untersuchung gelegentlich eigene Wege geht und hier und da auch Widerspruch wagt, weiß sich vom kritischen Impetus Josef Blanks selbst getragen. Daß alle Irrtümer und Versehen auf das Konto des Vf. gehen, versteht sich von selbst. Die Übersetzungen aus dem JohEv sind dem Kommentar von Josef Blank entnommen.

### *1. Die Bildsprache des Johannesevangeliums*

#### a) Die johanneischen Bildworte als Metaphern

Das Johannesevangelium kennt eine ausgeprägte eigene Bildsprache. Viele seiner theologischen Spitzenaussagen sind Bildworte<sup>1</sup>. In erster Näherung lassen sie sich als Metaphern verstehen. Von der jüngeren Literaturwissenschaft wird die semantische, ansatzweise

---

<sup>1</sup> Vgl. neben den „Ich-bin-Worten“ 6,35.41.48.51; 8,12 (9,5; 12,46); 10,7.9; 10,11.14 und 14,6 (sowie 15,1.5) nur noch 1,29a.36; 2,19; 3,3.5.7; 5,35; 12,24; 13,10; 14,2.

auch die pragmatische Valenz metaphorischen Redens neu bestimmt. Eng damit verbunden, zeichnen sich auch in der Philosophie und der systematischen Theologie neue Zugänge zur Metaphorologie ab<sup>2</sup>. Gemeinsam ist diesen Vorstößen, daß sie Bildworte als Formen der Wirklichkeitsbeschreibung und -erschließung verstehen, die neben begrifflichem Reden (und vielfach mit ihm verbunden) eigenes Recht und eigenen Wert haben. Metaphern taugen nicht nur zur Illustration, sondern zur präzisen Prädikation; nicht nur ihre Wirkung, auch ihr Aussagegehalt ist vielfach größer als der argumentativer Abstraktionen. Dies gilt gerade bei den „letzten Fragen“ um Gott, den Menschen und die Welt.

Die neutestamentliche Exegese hat diese Impulse vor allem im Rahmen der Gleichnisauslegung aufgenommen<sup>3</sup>; sie hat die innere Übereinstimmung zwischen Form und Inhalt der Basileia-Verkündigung Jesu erkannt und die Gleichnisse als Sprechakte zu verstehen gelernt, die das Nahekomen der Gottesherrschaft nicht nur beschreiben, sondern im Vorgang des Erzählens auch Wirklichkeit werden lassen.

Analoges gilt für die Bildsprache des Johannesevangeliums. Schon die Strukturanalysen der einschlägigen Texte zeigen, daß die metaphorischen Worte Jesu keineswegs nur einer ersten Annäherung an das Thema oder einer nachträglichen Erläuterung begrifflich vorformulierter Gedanken dienen, sondern immer wieder die pointierten Kernaussagen bilden. Die Bildworte sind nicht nur genuine Bestandteile, sondern Knotenpunkte der Offenbarungsreden. Sie begegnen nicht nur an der Oberfläche, sondern in den Tiefen des johanneischen Denkens. Sie gehören nicht nur zu den Performanzen, sondern zur Kompetenz der johanneischen Theologie.

Allerdings dürfen die Bildworte umgekehrt auch nicht aus ihren Kontexten gelöst werden. In den theologischen Meditationen des Evangelisten ist metaphorisches, narratives, argumentatives und homologetisches Reden vielfach ineinander verwoben; es bildet nur als Gesamtheit, in wechselseitigen Spiegelungen und intensiven Korrespondenzen sinnvolle Aussageeinheiten. Wie einerseits die Bildworte immer wieder die theologische Mitte der Offenbarungsreden zur Sprache bringen, so werden sie andererseits von den erzählenden, begründenden, bekennenden und fordernden Textpassagen,

---

<sup>2</sup> Einen forschungsgeschichtlichen Überblick verschafft *A. Haverkamp* (Hrsg.), *Theorie der Metapher* (WdF 389), Darmstadt 1983 (Lit).

<sup>3</sup> Vgl. die *Itinerare der Forschung* bei *W. Harnisch* (Hrsg.), *Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte* (WdF 366), Darmstadt 1982; *ders.* (Hrsg.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft* (WdF 575), Darmstadt 1982.

die sich in der unmittelbaren Nachbarschaft finden, umkreist, erklärt und ausgefaltet, freilich nicht eigentlich überholt.

## b) Das Proprium der johanneischen Bildsprache

Die Kennzeichnung als Metaphern kann zwar die theologische Signifikanz der johanneischen Bildworte herausarbeiten, reicht aber, wenn sie allgemein bleibt, nicht aus, ihr Spezifikum zu erfassen. Dies zeigt sich etwa bei einem Vergleich mit den Gleichnissen Jesu in der synoptischen Tradition. Er läßt neben einigen bemerkenswerten Gemeinsamkeiten doch auch charakteristische Unterschiede erkennen, und zwar nicht nur auf der Seite der Bildempfänger, sondern auch auf derjenigen der Bildspender.

1) Die Unterschiede in den *Themen* sind häufig gesehen worden: Die Gleichnisse Jesu reden immer wieder von Gott und seiner Herrschaft; zwar handeln namentlich einige der Parabeln auch von der Person, dem Wirken und dem Geschick Jesu<sup>4</sup>, aber doch eher indirekt, hintergründig und durchweg in basileiathelogischer Vermittlung. Bei Johannes hingegen ist das eine große Thema der Bildreden wie des gesamten Evangeliums Jesus selbst als Offenbarer des Vaters bzw. Gott als derjenige, der sich durch seinen Sohn offenbart; Thema ist damit zugleich das Heilswerk des Vaters, das sich durch die Inkarnation, die irdische Wirksamkeit, die Erhöhung und die Verherrlichung Jesu<sup>5</sup> als Krisis<sup>6</sup> vollzieht (12, 31 f.). Der impliziten Christologie der synoptischen Gleichnisrede über die Gottesherrschaft steht die explizite Christologie und Soteriologie der johanneischen Bildworte über das Offenbarungshandeln des Vaters im Sohn und die darin eröffnete Möglichkeit des „Lebens“ für die Menschen gegenüber.

2) Signifikante Differenzen zwischen den synoptischen und den johanneischen Texten zeichnen sich auch beim Blick auf die *Bildfelder* ab. In den von Markus, Matthäus und Lukas überlieferten Metaphern und Gleichnissen Jesu findet sich charakteristischerweise eine bunte Vielfalt von Gegenständen, Personen und Situationen, die zur engeren und weiteren Lebenswelt der Hörerinnen und Hörer gehören: Samenkörner, Pflanzen, Fischnetze, Scheffel und Leuchter, Tempel und Häuser, Väter und Söhne, Mütter und Töchter, Bau-

---

<sup>4</sup> Vgl. H. Frankemölle, Hat Jesus sich selbst verkündigt? Christologische Implikationen in den vormarkinischen Parabeln, in: BiLe 13 (1972) 184–207.

<sup>5</sup> Vgl. W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA XXI 1/2), Münster <sup>3</sup>1979 (<sup>1</sup>1959).

<sup>6</sup> Vgl. J. Blank, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Soteriologie, Freiburg i. Br. 1964.

ern, Hirten und Fischer, Richter und Witwen, Hausfrauen und Hausverwalter, Könige und Sklaven, Besitzer und Pächter eines Weinbergs, Festmähler und Hochzeiten, Suchen und Finden, Säen und Ernten. Demgegenüber kennzeichnet die johanneische Bildsprache eine hohe Konzentration auf einige wenige Grund-Metaphern: Licht und Finsternis<sup>7</sup>, Geburt und Tod<sup>8</sup>, Wasser<sup>9</sup>, Brot<sup>10</sup>, Lamm<sup>11</sup>, Hirt und Herde (10, 1–21), dann auch Weinstock und Reben (15, 1–17).

3) All diese Bilder stammen aus dem unmittelbaren Erfahrungshorizont der Adressaten. Die daraus resultierende *Einfachheit* verbindet die johanneischen Metaphern mit den synoptischen Gleichnissen und unterscheidet sie von der geheimnisvollen Bildsprache, wie sie die Apokalyptik unter dem Druck der äußeren Bedrohung und im Wissen um die absolute Transzendenz Gottes<sup>12</sup>, die pagane Hermetik in der Ahnung unauslotbarer Tiefen und Abgründe der menschlichen Seele entwickelt hat. Die johanneischen Bildworte spiegeln auf ihre Weise das Geheimnis des Heilswirkens Gottes; aber sie verschüsseln nicht; ihre Form entspricht ihrem Inhalt: sie dienen der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die Glauben ermöglicht und herausfordert.

Gleichwohl beschwören Bildworte an einigen Stellen das Mißverständnis der Zuhörer und Zuhörerinnen Jesu<sup>13</sup> herauf. Die Notwendigkeit, es in langen Gesprächen und Monologen aufzulösen (soweit dies überhaupt möglich ist), weist erneut auf die Einbindung der Metaphern in die größeren literarischen Zusammenhänge hin, wo manches kommentierend erklärt werden

---

<sup>7</sup> Joh 1, 4f.7ff.; 3, 19ff.; 8, 12; 9, 4f. (sowie 9, 1–41 insgesamt); 12, 35f.46; auch 11, 9f.; 12, 40 (Jes 6, 9f.); ferner 1, 26; 5, 35; 12, 46; schließlich noch 3, 2 (19, 39); 13, 30 und 6, 17 (sodann 1 Joh 1, 5ff; 135–167 2, 8–11). Vgl. O. Schwankl, Die Metaphorik von Licht und Finsternis im johanneischen Schrifttum (Lit.); in diesem Bd. S. 135–167.

<sup>8</sup> 1, 13; 3, 3–8; auch 8, 41; 18, 37; ferner 9, 2.34; dtrjoh 16, 21 (vgl. 1 Joh 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1.4.18) – 5, 24; 6, 50; 8, 21.24.51f; 12, 24; ferner 11, 1–53 (vgl. 1 Joh 3, 14; 5, 16f.).

<sup>9</sup> 3, 5.8; 4, 10–15 (und den gesamten Text 4, 1–26); 7, 37ff. (mit Jes 58, 11); 19, 34; auch 13, 5; ferner 2, 1–12 (4, 46) sowie 5, 1–9 (weniger 1, 26.31.33).

<sup>10</sup> 6, 1–13.22–51b; verbunden mit der Metaphorik des Säens und Erntens 4, 31–38; zudem 6, 51c–59 und 21, 13.

<sup>11</sup> 1, 29.36; vgl. 1 Joh 3, 5 (sowie Offb 5, 6.9.12; 7, 14; 13, 8: τὸ ἀρνίον). Im Hintergrund steht die Gestalt des leidenden Gottesknechtes. Nach Jes 53, 7 ist er einem zur Schlachtbank geführten Lamm vergleichbar. Das ermöglicht den Brückenschlag zur Pascha-Typologie, die noch aus Joh 18, 28 und 19, 36 spricht. Vgl. dazu J. Blank, Das Evangelium nach Johannes (Geistliche Schriftlesung 4), 3 Bde., Düsseldorf 1977–1981, 1a (1981) 131–135. Dies ist für Joh der unmittelbare Bezugspunkt. Über ihn wird im (entfernten) Hintergrund aber auch das kultische Denken des alten Orients greifbar, in dessen Opferriten seit frühester Zeit Lämmer eine herausragende Rolle gespielt haben.

<sup>12</sup> Vgl. J. Schreiner, Die Symbolsprache der jüdischen Apokalyptik, in: W. Heinen (Hrsg.), Bild – Wort – Symbol in der Theologie, Würzburg 1968, 55–82, 59f.

<sup>13</sup> Vgl. zu diesem typisch joh Motiv H. Leroy, Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums (BBB 30), Bonn 1968.

kann. Allerdings finden sich dergleichen Mißverständnisse ebenso im Anschluß an Worte Jesu, die keinen metaphorischen Charakter haben. Dies signalisiert, daß die Fehlteile nach dem Verständnis des Evangelisten gerade nicht aus der Unschärfe, sondern aus der Klarheit der Offenbarungsworte Jesu resultieren, denen sich die fiktiven Adressaten nur (noch) nicht hinreichend geöffnet haben. Im übrigen ist zu beachten, daß die Mißverständnisse für die Leserinnen und Leser sofort als solche zu erkennen sind. Es handelt sich um ein literarisches Stilmittel, das dem Evangelisten dazu dient, hintergründig auf die zentralen theologischen Aussagen zu verweisen und gleichzeitig plausibel zu machen, weshalb die Botschaft Jesu häufig auf Ablehnung und Unverständnis stößt, wie aber trotz alledem Glauben entstehen kann.

4) Anders als die Gleichnisse und Bildworte der synoptischen Tradition konzentriert sich die johanneische Metaphorik offenbar bewußt auf nur einige wenige Bilder. Sie gehen zumeist auf Ur-Phänomene des Lebens zurück (Licht und Finsternis; Geburt und Tod; Wasser und Brot; Lamm und Hirt), die zugleich als *Symbole* tief eingebettet sind in mythisch-religiöses Denken und Empfinden, so wie es seit ältester Zeit bei den Völkern der verschiedensten Kulturen verbreitet ist. In dieser besonderen Form von Metaphorik wird das Proprium der johanneischen Bildsprache sichtbar<sup>14</sup> – und zugleich die theologische Problemstellung, die sie aufgibt. Inhalt und Form der Bildworte lassen sich nur dann verstehen, wenn nicht nur ihr metaphorischer, sondern im Zusammenhang damit auch ihr symbolischer Charakter beachtet wird. Die Auseinandersetzung des Evangelisten mit diesen religiösen Ur-Bildern hat zwei Seiten: Zum einen greift er sie auf, um sie seiner Botschaft anzuverwandeln; er gibt ihnen eine neue Interpretation, die der theologischen Gesamtaussage seines Evangeliums wie dem Duktus der einzelnen Perikopen entspricht. Zum anderen formuliert Jesus seine Botschaft nach Johannes aber auch selbst in einer Sprache, deren mythologischer Ursprung nicht zu verkennen ist.

An beiden Punkten setzt die exegetische und hermeneutische Diskussion an. Sie zu verfolgen und weiterzuführen verlangt zunächst eine Klärung des Symbol- und Mythosbegriffs.

## 2. *Symbol und Mythos: Zur Klärung der Begriffe*

Symbol und Mythos sind Wörter, deren Bedeutungsbreite sich kaum noch überblicken läßt. Eine repräsentative Erhebung der verbreite-

---

<sup>14</sup> Dies gilt, wiewohl sich ähnliche Beobachtungen auch bei einigen synoptischen Texten machen lassen; die Bildfelder überschneiden sich ja zum Teil.

ten Definitionen ist an dieser Stelle nicht einmal approximativ möglich. Das Ziel kann nur darin bestehen, in konzentrischen Kreisen eine Annäherung an jenen Begriff zu suchen, der sowohl der Aufgabenstellung und dem hermeneutischen Horizont der Exegese angemessen ist als auch dem Johannesevangelium (als Paradigma einer neutestamentlichen resp. biblischen Schrift) sowie den von ihm zitierten Traditionen<sup>15</sup>. Den Ausgangspunkt dieser Bewegung bildet die Symbol- und Mythosdiskussion, so wie sie gegenwärtig vor allem in der Philosophie und der Religionswissenschaft<sup>16</sup>, aber auch in der Tiefenpsychologie geführt wird. Dabei sind im Hinblick auf die übergreifende Fragestellung und den johanneischen Ausgangstext vor allem jene Äußerungen von Interesse, die auf die Korrelation von Symbol und Mythos reflektieren<sup>17</sup>.

Die Festlegung auf ein bestimmtes Mythos- und Symbolverständnis stellt bereits Weichen für die Interpretation. Deshalb kann sich die Begriffserklärung nur innerhalb eines hermeneutischen Zirkels vollziehen, der die Gestalt einer doppelten Gegenkontrolle gewinnt: *Einerseits* ist zu fragen, welche Dimensionen der biblischen Texte und ihrer Traditionen, insbesondere des Johannesevangeliums und seines geistigen Umfeldes, erschlossen werden, wenn man von den philosophischen, religionswissenschaftlichen und tiefenpsychologischen Erwägungen zu Mythen und Symbolen her kommt, und inwieweit diese Ansätze geeignet sind, das methodische Instrumentarium

---

<sup>15</sup> Es geht in den folgenden Notizen also keineswegs um eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit historischen und zeitgenössischen Symbol- und Mythosbegriffen, in der die Legimität mythisch-symbolischen Denkens (innerhalb und außerhalb der Bibel) vor dem Forum nicht nur der alt- und neutestamentlichen Theologie, sondern auch der zeitgenössischen ratio zu untersuchen wäre; vgl. dazu (aus der Feder eines Alttestamentlers) *H.-P. Müller*, Mythos – Anpassung – Wahrheit. Vom Recht mythischer Rede und deren Aufhebung, in: *ZThK* 80 (1983) 1–25; *ders.*, Mythos und Kerygma. Anthropologische und theologische Aspekte, in *ZThK* 83 (1986) 405–435; im Blick auf das Joh Ev *W. Rebell*, Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannesevangeliums (BET 20), Frankfurt a.M. / Bern / New York / Paris 1987, 22–41; darüber hinaus *O. Fuchs* (Die mythisch-symbolische Dimension religiöser Geschichten; in diesem Bd. S. 11–77), dem ich die Einführung in die Fragestellung und namentlich die Hinweise auf E. Cassirer und O. Marquard verdanke. Es geht an dieser Stelle, wesentlich bescheidener in Anspruch und Zielsetzung, nur um die Gewinnung eines Arbeitsinstruments, das die Analyse und Interpretation, dann auch die hermeneutische Reflexion der joh Texte ermöglichen soll.

<sup>16</sup> Die Grenzen zur ethnologischen Forschung sind fließend; in der allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft herrscht das religionsgeschichtliche Symbol- und Mythosverständnis vor.

<sup>17</sup> *G. Sellins* Versuch, die Dichotomie von Gleichnis und Allegorie linguistisch zu definieren (Allegorie und „Gleichnis“. Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse [1978], in: *W. Harnisch* [Hrsg.], Gleichnisforschung [s. Anm. 3] 367–429, bes. 389f.), setzt hingegen bei einem quasi-mathematischen Symbolbegriff an und liegt deshalb auf einer anderen Ebene.

und das grundlegende Text-Verständnis der historisch-kritisch bzw. literaturwissenschaftlich arbeitenden Exegese zu ergänzen oder zu modifizieren. *Andererseits* müssen die gegenwärtig diskutierten Symbol- und Mythosvorstellungen aber auch daraufhin kritisch überprüft werden, ob bzw. in welchem Maße sie geeignet sind, die charakteristischen Kennzeichen der biblischen wie der außerbiblischen Symbolsprache zu erfassen, die im vorhergehenden Punkt auf exegetischer Basis am Beispiel des Johannesevangeliums grob skizziert worden sind (und selbstverständlich durch eine umfassende Phänomenologie mythisch-symbolischer Worte, Bilder und Handlungen verifiziert werden müßten).

#### a) Zum Begriff von Symbol und Mythos in der neueren Philosophie

Einen denkbar weiten Begriff des Symbols entwickelt *Ernst Cassirer*<sup>18</sup>. Er faßt darunter jede Äußerung menschlichen Geistes: Sprache, Wissenschaft, Recht, Kunst, Religion, Mythos – insofern jede dieser geistigen Formen notwendigerweise nicht eine ‚an sich‘ existierende Wirklichkeit abbildet, sondern „eine eigene Welt des Sinns erschafft und aus sich hervorgehen läßt“<sup>19</sup>. Wahrheit gibt es nicht jenseits, sondern nur diesseits der symbolischen Formen. Ihr gemeinsamer „Mutterboden“<sup>20</sup> ist der Mythos. Kennzeichen mythischen Denkens ist es, daß es durch die Konzentration auf einen einzigen Punkt, den es aus der unüberschaubaren Fülle der Phänomene intuitiv aussondert, Identität stiftet, die es dem Menschen überhaupt erst ermöglicht, sich zu orientieren und Erfahrungen zu machen<sup>21</sup>. Cassirer geht es in seiner Typologie im wesentlichen darum, die immanente Logik und Geschlossenheit einer jeden dieser symbolischen Formen, auch der mythischen, aufzuweisen. Gleichwohl finden sich bei ihm Hinweise darauf, daß er von einem geistesgeschichtlichen Entwicklungsprozeß ausgeht, einer „logi-

---

<sup>18</sup> Philosophie der symbolischen Formen. I. Teil: Die Sprache. II. Teil: Das mythische Denken. III. Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, Berlin 1923–1929. Nachdr. der 2. Aufl. von 1953 f. Darmstadt 1982ff. ; Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (Studien der Bibliothek Warburg VI), Leipzig Berlin 1925 (wieder abgedruckt zusammen mit anderen einschlägigen Beiträgen in: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1956); Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur, Stuttgart 1960 (Orig.: An Essay on Man, New Haven 1945).

<sup>19</sup> Sprache 7. Cassirer erweist sich hier als Protagonist des Neukantianismus. Die damit gekennzeichneten philosophischen Prämissen seines Symbolbegriffs sind bei einer theologischen Rezeption kritisch zu reflektieren.

<sup>20</sup> Sprache 37.

<sup>21</sup> Ebd. 29.48.66.73.

schen Genese“, die zwar durch die Orientierungsarbeit des Mythos angestoßen wird, aber über ihn hinausführt: von einer „Objektivität niederer Stufe“ in die höhere Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis und transzendentalphilosophischer Begriffsbildung hinein<sup>22</sup>.

Demgegenüber heben neuere Philosophen wie *Leszek Kolakowski*<sup>23</sup>, *Hans Blumenberg*<sup>24</sup>, *Odo Marquard*<sup>25</sup> und *Kurt Hübner*<sup>26</sup>, die Cassirers Ansatz weiterführen und radikalieren, darauf ab, daß mythisches Denken auch im Gegenüber zur Rationalität aufgeklärter Wissenschaftlichkeit Dignität behält und ein ureigenes Bewegungsfeld behauptet: Zu den letzten Fragen und in die tiefsten Dimensionen des menschlichen Lebens dringt das logische Denken nicht vor. Identität vom Ursprung her vermag nur der Mythos zu stiften (den es auch in säkularisierter Gestalt gibt). Umgekehrt gilt jeder derartige Stiftungsakt als Mythos. In diesem Sinn ist, als Urkunde des christlichen Glaubens, auch die Schrift des Alten und Neuen Testaments ein mythisches Symbol.

Hinter diese Überlegungen zur Relevanz und Legimität des Mythos darf auch eine exegetisch-theologische Reflexion nicht zurückfallen. Dies bedeutet keineswegs, der Irrationalität, wie sie sich gegenwärtig im Zeichen postmodernen New-Age-Denkens ausbreiten scheint, irgendwelche Konzessionen zu machen. Dafür wären Cassirer, Blumenberg, Marquard, Kolakowski und Hübner wohl auch die denkbar schlechtesten Kronzeugen. Es geht vielmehr darum, wahrzunehmen und weiterzudenken, daß von (Teilen) der neueren Philosophie die „Reichweite“ der wissenschaftlich-technischen Vernunft, auch der philosophischen Rationalität problematisiert wird<sup>27</sup>.

Gleichwohl ist der philosophische Mythos-Begriff, aus exegetischer Perspektive geurteilt, insofern problematisch, als er weder zwischen der Symbolik verschiedener Mythen und Religionen noch *innerhalb* der biblischen Schriften zwischen argumentativen, narrativen, homologetischen, metaphorischen und symbolischen Texten zu

---

<sup>22</sup> Philosophie II: Das mythische Denken 19f.

<sup>23</sup> Die Gegenwärtigkeit des Mythos. Aus dem Polnischen von P. Lachmann (Serie Piper 49), München 1968.

<sup>24</sup> Vgl. vor allem: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: M. Fuhrmann (Hrsg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik 4), München 1971, 11–66; Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1979; Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a. M. 1981.

<sup>25</sup> Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien (RUB 7724), Stuttgart 1981; Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien (RUB 8351), Stuttgart 1986.

<sup>26</sup> Die Wahrheit des Mythos, München 1985.

<sup>27</sup> Vgl. O. Fuchs, Dimension (s. Anm. 15) 20f.

unterscheiden vermag<sup>28</sup>. Dies verlangt nach einer präziseren Begriffsbestimmung. Sie findet sich in der Religionswissenschaft.

## b) Zum Begriff von Mythos und Symbol in der Religionswissenschaft

Der religionswissenschaftliche Begriff von Mythos und Symbol, wie ihn maßgeblich *Bronislaw Malinowski*<sup>29</sup>, *Karl Kerényi*<sup>30</sup> und vor allem *Mircea Eliade*<sup>31</sup> erarbeitet haben, steht nicht im Widerspruch zum eben skizzierten philosophischen, ist aber enger gefaßt. Auch für ihn erschließt mythisch-symbolisches Denken und Handeln Sinnbezirke, die weder dem wissenschaftlichen Diskurs noch der Poesie und der bildenden Kunst, sondern allein ihm zugänglich sind. Das wesentliche Kennzeichen dieses Ansatzes aber besteht darin, daß er die Transzendentalität und im Gefolge dessen auch die Normativität von Mythen und Symbolen herausstellt.

Der Mythos ist ein *ἱερός λόγος*<sup>32</sup>. Er handelt (im Regelfall) von einem heiligen Ur-Geschehen, das in der Welt der Götter und übernatürlichen Wesen beheimatet ist und alle Realität und Wahrheit in sich enthält. In ihm ist die Welt, wie sie sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft darstellt, begründet. Es verleiht dem Dasein Bedeutung und Sinn<sup>33</sup>. Deshalb ist es normativ. Der Mythos ist „immer ein Beispiel, ein *prototypischer* Fall, ... ein Modellbeispiel für die Seinsweisen des Wirklichen im allgemeinen“<sup>34</sup>. Er gibt den Menschen ein „verbindliches Beispiel für alle Handlungen und ‚Situatio-

---

<sup>28</sup> *W. Rebell* (Gemeinde [s. Anm. 15]) verbleibt hingegen auf der Ebene des philosophischen Symbolverständnisses, das er soziologisch zu untermauern versucht. – Auch systematisch-theologisch müssen manchem philosophischen Mythos-Begriff kritische Anfragen gelten; s. dazu u. S. 217ff.

<sup>29</sup> Der Mythos in der Psychologie der Primitiven (engl. Orig. 1926), in: *Magie, Wissenschaft und Religion*. Und andere Schriften, übers. v. E. Krafft-Bassermann, Frankfurt a. M. 1971, 75–129.

<sup>30</sup> Über Ursprung und Gründung der Mythologie, in: C. G. Jung / K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam 1941, 9–37; *Was ist Mythologie?; Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos*, in: *ders.*, *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos* (WdF 20), Darmstadt 1967.

<sup>31</sup> Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Übers. v. M. Rassem u. I. Köck, Heidelberg 1954. Nachdr. Darmstadt 1976 (frz. Orig. 1949); *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (rde 31), Hamburg 1957; *Mythos und Wirklichkeit*. Übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1988 (frz. Orig. 1963).

<sup>32</sup> Vgl. *ders.*, *Mythos* 15; *J. Blank*, *Die überforderte Rationalität: Zur Aktualität des Mythos*, in: *Kairos* 29 (1987) 29–44, 34.

<sup>33</sup> Vgl. *M. Eliade*, *Mythos* 12.

<sup>34</sup> *Ders.*, *Religionen* 471; vgl. *ders.*, *Das Heilige* 56–59: „Mythos als exemplarisches Modell“.

nen“<sup>35</sup>. In diesem Sinn ist er ein „Archetyp“, dem der mythisch denkende Mensch sich und seine Lebenswelt anzugleichen sucht, eine Grundstruktur authentischer Religiosität, die sich geschichtlich ausprägen will<sup>36</sup>.

Das göttliche Ursprungsgeschehen, das der Mythos beschwört, hat sich nicht in grauer Vorzeit abgespielt; es ereignet sich jenseits der historischen, in einer heiligen Zeit und ist der Gegenwart deshalb immer gleich fern und nahe<sup>37</sup>. Es bricht mit der elementaren Kraft des Heiligen nicht nur im Anfang, sondern immer wieder in die profane Welt ein und setzt sich begründend, erklärend, sinnstiftend und Nachahmung fordernd selbst präsent. Diese Hierophanien vollziehen sich unmittelbar im Ritus und in der Rezitation der mythischen Erzählungen. Hier wird die Geschichte des Anfangs wiederholt und intensiv erlebbar. Der Mensch, der sich diesem Geschehen aussetzt, wird in das Geheimnis des Ursprungs eingeführt; ihm wachsen die Lebens-Kräfte des Anfangs zu; dadurch wird er in die Lage versetzt, sich selbst und seine Welt zu verstehen und die Wirklichkeit zu bewältigen.

Ein Symbol (im engeren Sinn des Wortes) ist für die Religionswissenschaft eine „Verlängerung der Hierophanie“, die dem Duktus der göttlichen Selbstmanifestation konform ist, oder „eine anders (durch einen Ritus, Mythos usw.) nicht ausdrückbare“, „autonome Form der Offenbarung“<sup>38</sup>. Es ist ein Zeichen, das, aus der profanen Welt genommen und häufig an Grundvollzüge des Lebens anknüpfend, den archaischen Menschen auf das transzendente Heilige verweist. Es er-innert das Ursprungsgeschehen des Anfangs, die Quelle allen Lebens. In einer bestimmten Hin-sicht repräsentiert es die Gesamtheit des symbolischen Systems, dem es zugehört, die ganze Fülle der Bezüge und Implikationen, die einer mythischen Sprache innewohnen, wie sie den Mitgliedern einer Gemeinschaft verständlich ist „und gleichzeitig und gleich stark die soziale, ‚historische‘ und psychische Stellung des Trägers wie dessen Beziehung zur Gemeinschaft und zum Kosmos ausdrückt“<sup>39</sup>.

Dieses religionswissenschaftliche Verständnis von Mythos und

---

<sup>35</sup> Ders., Religionen 487 f.

<sup>36</sup> M. Eliade (Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr. Übers. v. G. Spaltmann, Frankfurt a.M. 1984 [franz. Orig. 1949], 11 f.) betont selbst den Unterschied zur Auffassung von C. G. Jung, der von Archetypen als Strukturelementen des kollektiven Unterbewußten redet; vgl. J. Blank, Rationalität (s. Anm. 32) 35 f.

<sup>37</sup> „Der Mythos spricht von dem, was niemals geschah, aber doch immer ist“: Sallust, De diis et mundo 4.

<sup>38</sup> M. Eliade, Religionen (s. Anm. 31) 508; vgl. ebd. 494–517.

<sup>39</sup> Ebd. 511.

Symbol leistet der Exegese bessere Dienste als der für ihre Zwecke zu weiträumige Begriff, der in der neueren Philosophie entwickelt worden ist. Es ist unmittelbar aus der Untersuchung der mythischen Überlieferungen unterschiedlicher Kulturen erwachsen und eignet sich in besonderer Weise zur Beschreibung der altorientalischen und griechisch-hellenistischen Mythen und Symbole<sup>40</sup>, mit denen sich die alt- und neutestamentlichen Autoren direkt auseinandersetzen.

Freilich fragt sich, wie weit er auch zur Beschreibung der biblischen Aussagen selbst tauglich ist. *Mircea Eliade* diagnostiziert als Religionswissenschaftler einen tiefen Bruch mit dem archaischen mythischen Denken<sup>41</sup>: Die Zeit wird nicht als Kreis, sondern als Linie aufgefaßt; die Kosmogonie ist ebenso wie der Weltuntergang einmalig; die ἀρχή des Glaubens<sup>42</sup> besteht in einem Offenbarungshandeln Gottes, das sich nicht jenseits der Geschichte, sondern in ihr ereignet (hat)<sup>43</sup>, wie sehr es auch immer zugleich das Profan-Historische transzendiert. Gleichwohl erkennt Eliade Analogien: Es gibt für die biblische, namentlich die neutestamentliche Verkündigung einen „archetypischen“, normativen, gestaltgebenden Ursprung, der freilich nicht in einem transhistorischen Zeitraum liegt, sondern sich aus dem Geheimnis Gottes heraus innergeschichtlich zeitigt. Die christliche Liturgie vergegenwärtigt die „Zeit der historischen Existenz Christi, die Zeit, die geheiligt ist durch seine Predigt,

---

<sup>40</sup> J. Blank (Rationalität [s. Anm. 32] 34) urteilt: „Mythen sind auf jeden Fall als religiöse Aussagen, Texte und Zeugnisse zu verstehen; ihre grundlegende Aussage-Absicht ist religiöser Art, auch wenn dabei noch andere Motive, etwa solche sozialer und politischer Art mitspielen mögen“.

<sup>41</sup> Vgl. zum folgenden vor allem: Das Heilige 41f.65 ff.77–81.118 f.; Mythos 67–72.158–168.

<sup>42</sup> Vgl. Mk 1, 1; dazu Th. Söding, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiathologie und Christologie (SBB 12), Stuttgart 21987 (1985), 224ff.

<sup>43</sup> Dies kommt bei M. Dibelius' Mythos-Begriff, der älteren Religionswissenschaftlern verpflichtet ist, nicht hinreichend zum Ausdruck (Die Formgeschichte des Evangeliums, 6. Aufl., 3. Photomechanischer Nachdruck der 3. Aufl. mit einem erw. Nachtrag v. G. Iber hrsg. v. G. Bornkamm, Tübingen 1971 [1919]): Mythos sei eine Geschichte, „die in irgendeiner Weise beziehungsvolles Handeln von Göttern“ erzählt, „sei's daß sie das Urbild zu einem Ritus berichtend darstellt, sei's daß sie Vorgänge der Weltentstehung, des gestirnten Himmels, der Vegetation oder des Menschenschicksals nach dem Tode schildert, sei's daß sie eines Gottes Wesen in Form einer Erzählung zu typischer Erscheinung bringt“ (S. 265). Die Gemeinsamkeiten mit Eliade u.a. sind deutlich. Es fehlt aber nicht nur einerseits die Unterscheidung zwischen der mythischen und der historischen Zeit, sondern (in Verbindung damit) andererseits auch die Einbringung der Kategorie Heilig – Profan, die es erst erlaubt, den absoluten Wirklichkeitsprimat zu würdigen, der im mythischen Denken dem Transzendenten zukommt. Die Vernachlässigung beider Momente bildet die Voraussetzung dafür, daß Dibelius (a. a. O. 265–287) die nachösterlichen Christologien, soweit sie von der Präexistenz, der Kenosis, der Epiphanie Jesu usw. reden, „Mythos“ nennt.

sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung“<sup>44</sup>, und setzt dadurch die Lebens-Kraft des Ursprungs frei.

Damit sind die spezifisch neutestamentlichen und johanneischen Fragen noch nicht beantwortet; es zeichnet sich aber m. E. deutlich genug ab, daß eine Antwort in den Blick kommen kann, wenn man vom religionswissenschaftlichen Mythos- und Symbolbegriff ausgeht.

### c) Zur tiefenpsychologischen Deutung von Mythen und Symbolen

Das Mythos- und Symbolverständnis *Carl Gustav Jungs*<sup>45</sup> kommt in vielem mit dem der Religionswissenschaftler überein. Es unterscheidet sich aber dadurch, daß es (exklusiv) eine tiefenpsychologische Erklärung der religiösen Bilder und Riten versucht: ihrer Entstehung ebenso wie ihrer Bedeutung und Wirkung. Sie gelten als signifikante Artikulationen des kollektiven Unbewußten, die verschüttete Wahrheiten, aber auch zwanghafte Deformationen menschlichen Lebens ans Licht bringen. Deshalb können sie, tiefenpsychologisch interpretiert, die Menschen noch heute den Weg einer geglückten Individuation geleiten, ähnlich wie (recht verstandene) Träume, Märchen, Sagen, Legenden – und biblische Geschichten.

Dieser Interpretationsansatz erweist sich jedoch m. E. in mancherlei Hinsicht auch dann als problematisch, wenn man die Existenz nicht nur eines individuellen, sondern auch eines kollektiven Unbewußten anzunehmen bereit ist und darin sogar eine gewisse Analogie zu der gleichfalls nicht nur individuellen, sondern universalen (Unheils-)Macht zu entdecken in der Lage ist, die Röm 7 beklagt<sup>46</sup>. Allerdings müssen einige wenige Andeutungen eine eingehendere Darstellung ersetzen. *Zunächst*: Der „Komplexen Psychologie“ fehlt die wissenschaftliche Verifizierung – was ihre Prämissen und was ihre Interpretationen von Texten, Traditionen und Motiven angeht<sup>47</sup>. Bei aller beeindruckenden Fülle des religionsgeschichtlichen Materials bleibt die Archetypenlehre – zumindest als systematisches Konzept – Spekulation. Konvergenzen zwischen den konkurrierenden tiefenpsychologischen Schulen zeichnen sich nicht ab. Der Mangel an methodologischer Grundlagendiskussion führt zum „Mangel an Kriterien, im Bereich der tiefenpsycholo-

---

<sup>44</sup> *M. Eliade*, Das Heilige (s. Anm. 31) 42.

<sup>45</sup> Vgl. z. B. *Psychologie und Religion* (1940): Werke XI, Olten / Freiburg 1971, 1–117, bes. 19 ff.

<sup>46</sup> Wobei freilich der Blick in die Auslegungsgeschichte (vgl. *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer. 2. Teilband [EKK VI/2], Einsiedeln / Köln / Neukirchen-Vluyn 1980, 101–117) sofort auch die Vielzahl der dem jeweiligen Denken der Zeit angepaßten Deutungsversuche aufweist.

<sup>47</sup> Vgl. die nüchterne Kritik von *A. Görres*, Erneuerung durch Tiefenpsychologie? in: ders./W. Kasper (Hrsg.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann* (QD 113), Freiburg / Basel / Wien 1988, 133–174.

gischen Deutungen zwischen wahr und falsch zu unterscheiden“<sup>48</sup>. *Sodann*: Auch wenn man der These zustimmt, daß Jung die Psyche der Menschen komplexer und deshalb angemessener als Sigmund Freud zu deuten imstande war, wird die Reduktion des „Eigentlichen“ auf das Binnenseelische der Differenziertheit menschlichen Lebens ebensowenig gerecht wie die selektierende Konzentration der Wahrnehmung auf eine begrenzte Zahl von Archetypen, die jeweils in polaren Einheiten für das Ganze stehen sollen. *Schließlich*: Wenn Jung das mythische Drama aus der Welt der Götter in das Innerste der menschlichen Seele verlegt und die symbolischen Zeichen nicht mehr zum Bezirk des Heiligen, sondern in die Tiefe des kollektiven Menschheits-Selbst weisen läßt, verfehlt er mit der religiösen Dimension der Symbole und Mythen das Zentrum ihres genuinen Selbstverständnisses; und er verlegt sich den Weg zu einer theologischen Rückbindung der Anthropologie, die auf der dialogischen Beziehung zwischen dem sich offenbarenden Gott und den sich glaubend öffnenden Menschen aufbaut.

Dieses Defizit sucht *Eugen Drewermann*<sup>49</sup> dadurch auszugleichen, daß er, von Sören Kierkegaard inspiriert und im klaren Widerspruch zu Carl Gustav Jung, authentische Selbstfindung an die Begegnung mit dem personalen Gott bindet und als christlicher Dogmatiker diese Begegnung eschatologisch durch Jesus Christus vermittelt sieht<sup>50</sup>. Dieses Postulat teilt sich auch seiner Bewertung der paganen Mythen und Symbole mit, die er im Licht der biblischen Gottes- und Christusverkündigung betrachtet. Grundsätzlich teilt er Jungs Auffassung, daß „*Mythen und mythennahe Erzählungen – mindestens probeweise ... als Entwicklungsgeschichte des Selbst*“ zu lesen sind, das „eine nur im Symbol aussagbare Einheit von Bewußtsein und Unbewußtem“ meint, „deren Erscheinungsbild in den Mythen als ‚Gott‘, ‚Gottessohn‘ oder ‚Gottmensch‘ gezeichnet wird“<sup>51</sup>. Dies vorausgesetzt, urteilt Drewermann, daß die „Mythen der Heiden“ und die „Lehre“ der Christen in ihrem *Inhalt* übereinstimmen, sich aber in ihrer *Form* unterscheiden<sup>52</sup>. Die Mythen hätten eine „schädigende Wirkung“, weil sie die Menschen „an die psychischen Inhalte des kollektiven Unbewußten“ ketteten und eine „angstvolle Sklaverei unter der Herrschaft von Göttern und Dämonen“ aufrichteten. Die christliche Überlieferung hingegen vermöge eine heilende und befreiende Wirkung zu entfalten, weil sie „in der Lehre von dem sterbenden

---

<sup>48</sup> Ebd. 143.

<sup>49</sup> Am relativ konzentriertesten präsentiert *E. Drewermann* seinen methodischen Ansatz in: Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 1: Die Wahrheit der Formen, Olten / Freiburg 41987, 11–71; Bd. 2: Die Wahrheit der Werke und Worte, Olten / Freiburg 31987, 760–790.

<sup>50</sup> Vgl. nur *E. Drewermann*, Strukturen des Bösen. Teil III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht (PaThSt 6), München / Paderborn / Wien 31982 (1978) XXIX ff. XXXIII f. XLI–LXIX.

<sup>51</sup> Tiefenpsychologie I 191 f. – Dies ist, in der Sprache der Tiefenpsychologie, eine Variante jenes Mythos-Verständnisses, das M. Dibelius entwickelt hat (s. Anm. 43), den Drewermann ausführlich und grundsätzlich zustimmend referiert (Tiefenpsychologie I 87–92). Damit treffen ihn dieselben Einwände wie jenen.

<sup>52</sup> Kurz zusammengefaßt in: Strukturen III 532f. Dort finden sich auch die folgenden Zitate.

und auferstehenden Gottmenschen Jesus Christus gerade an die uralten mythischen Träume der menschlichen Seele anknüpfen konnte und diese an eine konkrete geschichtliche *Person* band“.

Dieser Ansatz schärft weit mehr als derjenige Jungs (und verwandter Psychoanalytiker) den Blick für die Charakteristika mythisch-symbolischen Denkens innerhalb und außerhalb der Bibel; er kann Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen paganer und biblischer Symbolsprache genauer erkennen helfen. Allerdings wird die im zitierten Text betonte Geschichtlichkeit des Offenbarungshandelns Gottes und der Gestalt Jesu von Drewermann an vielen anderen Stellen jedenfalls insoweit relativiert und marginalisiert, wie es um die theologische Ausdruckskraft und -fähigkeit von (jeweils im weitesten Sinn des Wortes) geschichtlich manifesten und damit historisch-kritisch verifizierbaren Handlungen und Ereignissen geht (worunter ja auch die „Sprechakte“ der biblischen Autoren in ihren historischen Situationen fallen)<sup>53</sup>. Deshalb bleibt die Frage offen, welchen Rang die Geschichtlichkeit des Heilshandelns Gottes in Drewermanns Konzeption tatsächlich einnimmt. Es scheint auch fraglich, ob man Form und Inhalt so trennen kann, wie es in Drewermanns Bestimmung des Verhältnisses von paganer Mythik und christlicher Lehre geschieht und ob man die Differenzen nur auf formaler Ebene ansiedeln kann. Die These, daß alle Mythen und Symbole – ebenso wie alle Träume, Legenden und Märchen – im Grunde dasselbe (nur auf allerdings recht verschiedene Weise) sagen, ist zwar innerhalb des gewählten Analyseverfahrens konsequent, erweist sich aber in vielerlei Hinsicht als problematisch: Die Deuteschemata entspringen nicht den interpretierten Texten und Traditionen selbst, sondern der vorausgesetzten tiefenpsychologischen Theorie. Sie werden der Mehrdimensionalität gerade der Mythen, aber auch der biblischen Texte nicht gerecht, die jedenfalls im Lichte anderer Methoden, etwa der religionswissenschaftlichen, der ethnologischen, der philosophischen, der historisch-kritischen und der linguistischen, erhellt. Die Konzentration auf die Archetypen, die sich in den (religiösen) Texten und Traditionen artikulieren sollen, führt – latent und häufig manifest – dazu, daß die je eigenen semantischen und pragmatischen Profile der verschiedenen Überlieferungen abgeschliffen werden. Es gelingt tiefenpsychologischer Interpretation häufig nur unzureichend, die Unverwechselbarkeit, die Singularität einer jeden einzelnen mythisch-symbolischen Äußerung zu beschreiben, in der ihre Würde mitbegründet liegt. Dadurch, daß Drewermann die unüberschaubare Fülle der religiösen Traditionen, die er in beeindruckender Zahl zu zitieren versteht, immer wieder auf nur einige wenige griffige Interpretationsformeln bringt, gelingt es ihm letztendlich doch nicht, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen religiösen Urbildern genau zu bestimmen.

Darüber hinaus setzt Drewermann, sein theologisches Desiderat ausgenommen, die „Komplexe Psychologie“ jedenfalls in ihren Grundzügen und Hauptthesen als plausibel voraus: Sein Versuch besteht ja gerade darin, auf dem von ihr erschlossenen Terrain und mit den von ihr bereitgestellten Mit-

---

<sup>53</sup> Vgl. z. B. Tiefenpsychologie I 26.70 f.409.484

teln theologisch zu reden; und sein Anspruch lautet, nur auf diesem Boden und auf diesem Wege sei authentisch und wahrhaftig von Gott und den Menschen zu sprechen<sup>54</sup>. Die kritischen Anfragen an das Konzept Jungs und vergleichbarer tiefenpsychologischer Schulen bleiben damit freilich unbeantwortet.

Auch in der durch Eugen Drewermann wesentlich modifizierten Gestalt steht der tiefenpsychologische Interpretationsansatz auf unsicherem Boden und erweist sich – zumal dann, wenn er mit einem Exklusivitätsanspruch auftritt – als exegetisch-theologisch und hermeneutisch problematisch. Die Einengung und Umdeutung des relativ offenen und doch hinreichend präzisen Mythos- und Symbolbegriffs der Religionswissenschaft hat zwar einige Plausibilitäten, aber keine Beweise, zwar eine Vielzahl aufschlußreicher Einsichten und Detailbeobachtungen, aber kein schlüssiges Gesamtkonzept auf ihrer Seite. Deshalb scheint es mir nicht ratsam zu sein, exegetisch und hermeneutisch vom Mythos- und Symbolbegriff der Tiefenpsychologie auszugehen. Daß er, eingebunden in ein umfassenderes Konzept, d. h. religionswissenschaftlich und exegetisch-theologisch kritisch reflektiert und durch historisch wie literaturwissenschaftlich ansetzende Analysen und Interpretationen der einschlägigen Texte geerdet, grundsätzlich eine Hilfe sein kann, bestimmte Aspekte mythischen und symbolischen Sprechens innerhalb und außerhalb der Bibel besser zu verstehen, ist damit nicht in Abrede gestellt.

### 3. *Exegetische und hermeneutische Fragen zur johanneischen Symbolsprache*

#### a) Die religionsgeschichtliche Frage nach Herkunft und Gestalt der johanneischen Symbolsprache

Die Rezeption religiöser Symbole im Johannesevangelium erschließt sich einer motivkritischen und religionsgeschichtlichen Analyse<sup>55</sup>. Sie führt (soweit möglich) zum Herkunftsort der Motive und Vorstellungen, zu traditionellen Vorgaben, zu zeitgenössischen Parallelen und späteren Adaptionen.

---

<sup>54</sup> Das ist jedenfalls die klare These z. B. in Tiefenpsychologie I 484: „Gott hat keine andere Sprache an uns als die der Seele in uns; wer als Theologe sich weigert, diese Sprache geduldig und bescheiden zu lernen, wird Gott nicht hören können, was immer er auch sonst vom Gehorsam gegenüber Gott behaupten mag.“

<sup>55</sup> Vgl. zu deren Ansatz und Möglichkeiten H.-J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA 15), Münster 1982, 2–7; K. Müller, Die religionsgeschichtliche Methode, in: BZ 29 (1985) 161–192.

Die religionsgeschichtliche Methode darf sich aber nicht, wie es in der religionsgeschichtlichen Schule doch weithin üblich gewesen ist, auf die Frage nach Abhängigkeiten und direkten Beeinflussungen der artikulierten Motive und ausgebildeten Systeme beschränken. Die neuere Sprach- und Literaturwissenschaft verweist vielmehr auf die Notwendigkeit eines (synchronischen) Strukturvergleichs und einer pragmatischen Textanalyse.

In dieser Weise neu definiert, zielt eine religionsgeschichtliche Untersuchung auf eine vergleichende Interpretation; dies hilft, Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen der johanneischen Sicht und den Parallelen genauer und vorurteilsfreier zu erkennen, das Proprium der johanneischen Symbolsprache, aber auch ihre Einbindung in die Geistesgeschichte der Spätantike deutlicher zu sehen und den Stellenwert eines Motivs wie einer ganzen Vorstellungstradition im Gestaltganzen des Evangeliums zu bestimmen. Zugleich richtet sich die Aufmerksamkeit auf das Vorgehen des Evangelisten, im Blick auf seine Zielgruppe an bekannte religiöse Themen und Fragestellungen anzuknüpfen, um von ihnen her in seine Botschaft einzuführen. Es wird das Vorverständnis der Adressaten aufgehehlt, mit denen Johannes rechnet. Und es ist eher möglich, die Wirkung abzuschätzen, die von seinem Evangelium auf die Leserinnen und Leser ausgegangen ist, die von Johannes intendierten ebenso wie die späteren, an die er noch nicht gedacht hat.

Wenn es – wie bei Johannes – um die Rezeption und Interpretation religiöser Grunderfahrungen und Symbole geht, ist es mit Hilfe der Religionswissenschaft überdies möglich, die zeitgenössischen Parallelen als alternative Artikulationen eines gemeinsamen *Archetyps*<sup>56</sup> zu verstehen. Dies bezieht die Ebene der religiösen „Kompetenz“ in die Untersuchungen ein, darf aber gerade nicht zur Vernachlässigung der verschiedenen und verschiedenartigen „Performanzen“ führen<sup>57</sup>. Archetypen begegnen nie in kristalliner Form, sondern nur gebrochen: in Erzählungen, Handlungen und Bildern, die immer auch die charakteristischen Züge einer Person, einer Gruppe, einer Situation und einer Zeit tragen. Methodisch zu fordern ist deshalb eine Korrelation zwischen der archetypischen Grundkonstellation und deren verschiedenen, verschiedenartigen und häufig vermischten Ausdrucksformen, die der jeweiligen soziokulturellen Situation zutiefst verpflichtet sind. Es geht dann immer sowohl um die Frage, in welcher Gestalt einerseits Johannes, ande-

---

<sup>56</sup> Wobei nochmals an den großen Unterschied zwischen dem religionswissenschaftlichen und dem tiefenpsychologischen Begriff des Archetyps zu erinnern ist; s. Anm. 36.

<sup>57</sup> Wie dies in tiefenpsychologischen Deutungen häufig der Fall ist.

rerseits jede einzelne der Parallelen den Archetyp aufgreift, als auch um die Frage, in welcher Weise, auf welcher Basis und mit welcher Intention sich Johannes mit den zeitgenössischen, ihm und seinen Adressaten vertrauten Symbolen der Umwelt auseinandersetzt.

b) Die hermeneutische Reflexion auf die theologische Legitimität und Validität der johanneischen Symbolsprache

Von der religionsgeschichtlichen Frage nach der Herkunft und der Gestalt der johanneischen Symbolsprache ist die hermeneutische nach ihrer theologischen Legitimität und Validität zu unterscheiden (wiewohl Überschneidungen nicht zu leugnen sind). Die theologische Forschung zeigt sich auf diesem Gebiet nachhaltig beeinflusst von *Rudolf Bultmanns* Programm der Entmythologisierung, das die negative Kehrseite des großangelegten Versuchs darstellt, auch die mythologischen und symbolischen Aussagen der Schrift *existenzialtheologisch* zu interpretieren und dadurch der Wahrheit des Kerygmas ansichtig zu werden<sup>58</sup>. Mit beeindruckender Konsequenz geschieht dies nicht zuletzt in seinem großen Johanneskommentar, in den einschlägigen Paragraphen seiner Theologie des Neuen Testaments und in seiner Auslegung der Johannesbriefe. Der Grundansatz lautet, das mythologische und symbolische Denken im Neuen Testament, das als solches modernen Menschen nicht mehr zuzumuten und zu vermitteln sei, gehöre nicht zur Substanz, sondern zu den Akzidenzien der neutestamentlichen Theologien. Deshalb setze theologische Interpretation, die dem *specificum christianum* gerechnet werden und zugleich die Botschaft des Neuen Testaments für die Gegenwart erschließen will, Entmythologisierung voraus. Die mythischen Bilder werden als Chiffren eines neuen Existenzverständnisses erklärt, dessen Aktualität und Relevanz Bultmann auch im Gespräch mit der Philosophie seiner Zeit, namentlich der Martin Heideggers, zu behaupten sucht.

Die exegetischen und kerygmatischen Chancen dieses Ansatzes sind nicht zu übersehen. Gleichwohl hat er von Anfang an nicht nur allergische Reaktionen, sondern auch fundierte theologische Kritik provoziert. Sie richtet sich vornehmlich gegen eine Verkürzung der Theologie auf Anthropologie (was Bultmann freilich trotz einiger Defizienzen seiner Konzeption wohl weniger als manche seiner Epi-

---

<sup>58</sup> So mit Recht *E. Jüngel* in der Einleitung (S. 7) zu dem von ihm hrsg. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung von Bultmanns Programmschrift: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (BEvTh 96), München 1985.

gonen trifft). In der Tat zeigen die neueren Arbeiten auch und gerade zum Johannesevangelium, daß in seinem Zentrum explizite Theologie, Christologie und Soteriologie stehen und daß sich anthropologische Aussagen nur als Implikationen dessen erkennen lassen<sup>59</sup>. Dies bestätigen die johanneischen Bildworte nachhaltig. Bultmanns Einschätzung, die mythische und symbolische Rede des Neuen Testaments sei nicht spezifisch christlich, sondern zeitbedingt und im übrigen durch die Moderne überholt, ist hingegen seltener zum Gegenstand theologischer Kritik gemacht worden. Gewiß kann es nicht um eine Repristinatio des antiken Weltbildes gehen. Unbestritten ist auch, daß Johannes (ebenso wie die anderen neutestamentlichen Autoren) zeitbedingten Vorstellungen Tribut zollt. Parallelen zur paganen und frühjüdischen Umwelt lassen sich ebensowenig leugnen wie Abhängigkeiten von zeitgenössischen Denkkategorien. Doch fragt sich, ob mit dem Hinweis darauf schon das Wesentliche zur Symbolsprache des Neuen Testaments im allgemeinen und des Johannesevangeliums im besonderen gesagt ist<sup>60</sup>.

Die Kritik muß bereits bei Bultmanns Begriff des Mythos (und des Symbols) einsetzen. Er ist nicht auf der Höhe der religionswissenschaftlichen Forschung (auch seiner Zeit) angesiedelt<sup>61</sup>. Wenn Bultmann das Charakteristikum des Mythos darin sieht, daß er „vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich“ redet<sup>62</sup>, verfehlt er das Zentrum mythisch-symbolischer Handlungen, Texte und Bilder. Eine Neubesinnung auf die Frage nach ihrer Herkunft, ihrem Ort, ihrer Gestalt und ihrer Funktionen innerhalb des Johannesevangeliums (und darüber hinaus des Neuen Testaments wie der gesamten Bibel) hat hingegen davon auszugehen.

- daß der Mythos die erzählerische oder liturgische Vergewärtigung eines heiligen Ur-Geschehens ist, das als archetypische Lebensorientierung vor Augen gestellt wird;
- daß ein Symbol die Präsenz des Heiligen im Profanen bezeichnet

---

<sup>59</sup> Dies zeigt *J. Blank* in seiner kritischen Rekonstruktion der anthropozentrischen Johannesinterpretation Bultmanns: *Der Mensch vor der radikalen Alternative. Versuch zum Grundsatz der „johanneischen Anthropologie“*, in: *Kairos* 22 (1980) 146–156, 150–153.

<sup>60</sup> Umgekehrt ist freilich ebenso fraglich, ob der energische Vorstoß zu einer mythologischen Johannesdeutung bei *E. Käsemann* (Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1965) den richtigen Weg weist – nicht nur wegen der problematischen Einschätzung des Alters und der Struktur der Gnosis, sondern auch wegen der nicht zu übersehenden Differenzen zwischen joh und gnostischer Theologie (s. u.).

<sup>61</sup> Vgl. *W. Pannenberg*, Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, in: *M. Fuhrmann* (Hrsg.), *Terror* (s. Anm. 24) 473–525, 477–482 (der die Genese des Bultmannschen Mythosverständnisses herausarbeitet).

<sup>62</sup> *Neues Testament und Mythologie* (s. Anm. 58) 22.

- und die Transparenz von Knotenpunkten des Irdisch-Geschichtlichen für das gestaltgebende Ursprungsgeschehen bezeugt
- und daß die zahlreichen mythologischen Vorstellungen, in die hinein sich mythisches Denken artikuliert, nicht isoliert werden dürfen, sondern als integrale Bestandteile symbolischer Systeme zu verstehen sind, die eine umfassende Weltdeutung offenbaren (und nicht nur die „primitiven“, sondern auch noch die „aufgeklärten“ Menschen mit der Frage nach sinnstiftender Einheit konfrontieren).

Auf dieser Ebene stellt sich die exegetische als hermeneutische Frage neu. Von dem her, was die paganen Mythen und Symbole selbst bedeuten und besagen, zeichnet sich grundsätzlich die Möglichkeit einer Rezeption, aber auch die Notwendigkeit einer substantiellen Neu-Interpretation ab. Es bleibt zu prüfen, wo im johanneischen Denken selbst die Bedingung der Möglichkeit für diese Rezeption angelegt ist und nach welchen Kriterien die (noch zu verifizierende) Umdeutung erfolgt. Und gleichfalls ist zu untersuchen, ob überhaupt bzw. in welchem Sinn die Bildworte des Johannes-evangeliums als mythische Symbole angesprochen werden können. Diese Fragen führen zwar einerseits über eine historisch-kritische Rekonstruktion des ursprünglichen Aussagesinns hinaus; sie fordern dazu heraus, die Voraussetzungen, die Struktur und die Aussage der johanneischen Bildworte als signifikante Ausdrucksformen der johanneischen Theologie hermeneutisch zu reflektieren. Andererseits aber kann dieses Problem nicht ohne die exegetische Vergeisserung über die ursprüngliche Intention und Funktion der Bildworte gelöst werden. Es geht letztlich um die Interdependenz von Form und Inhalt johanneischer Theologie.

#### 4. *Das Motiv der Wiedergeburt*

Die angezeigten exegetischen Probleme bündeln sich im Nikodemusgespräch. Die Verse 3–8 beziehen sich in immer neuen Variationen auf Geburt und Wiedergeburt. Die Sachparallele Joh 1, 13<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> *M. Theobald* (Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh [NTA 20], Münster 1988, 238–247) zufolge, der eine These A. v. Harnacks modifiziert, redet V. 13 ursprünglich im Singular und ist ein sekundärer Nachtrag. Die textkritische Option hat jedoch die wichtigsten Handschriften gegen sich. Wenn aber V. 13 originär im Plural formuliert, d. h. von den Glaubenden handelt, die Kinder Gottes werden (V. 12), fällt einerseits das entscheidende Argument für die Redaktionalität des Satzes hin und ist andererseits die Nähe zu 3, 3 ff. trotz der von Theobald (a. a. O. 241) zu Recht notierten terminologischen Differenz nicht zu übersehen.

weist zusätzlich auf die Bedeutung des Motivs für die johanneische Soteriologie und Christologie hin<sup>64</sup>. Die biblische Verheißung einer pneumatisch konstituierten Gotteskindschaft und einer eschatologischen Neuschöpfung durch den Geist reißt zwar den Verstehenshorizont von Joh 3 auf, reicht allein aber nicht aus, das Motiv der Geburt „von oben“ bzw. „aus Wasser und Geist“ zu erklären<sup>65</sup>. Wiedergeburt ist im religionswissenschaftlichen Sinn ein archetypisches Symbol. Sein mythologischer Hintergrund ist nicht zu verkennen.

#### a) Der religionsgeschichtliche Kontext

Das Symbol der Wiedergeburt begegnet in zahlreichen Mythen und Riten<sup>66</sup>. Sein anthropologischer Anhaltspunkt ist die natürliche Geburt. Das tertium comparationis liegt in der Entstehung von Leben.

---

<sup>64</sup> Vgl. darüber hinaus die weiteren o. in Anm. 8 aufgelisteten Stellen.

<sup>65</sup> Anders *L. Goppelt*, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939. Nachdr. Darmstadt 1981, 219ff. (revidiert in: *Taufe und neues Leben nach Joh 3 und Röm 6*, in: *Taufe – Neues Leben – Dienst*, Witten 1970, 68–78, 70; vgl. *W. Rebell*, *Gemeinde* [s. Anm. 15] 149, Anm. 5); *O. Betz / O. Michel*, *Von Gott gezeugt*, in: *W. Eltester* (Hrsg.), *Judentum – Urchristentum – Kirche* (FS J. Jeremias) (BZNW 26), Berlin 1960, 1–23; *R. Schnackenburg*, *Das Johannesevangelium* (HThK IV), 3 Bde. und ein Nachtragsband, Freiburg / Basel / Wien 1965 ff., I (1965/1978) 384; *R. E. Brown*, *The Gospel according to John*, 2 Bde. (AB 29), Garden City, N. Y. 1966.1970, I 138ff. – Diese These berücksichtigt nicht hinreichend, daß „Wiedergeburt“ kein Wort des AT ist und sich im Frühjudentum, sofern es nicht nur metaphorisch, sondern symbolisch gebraucht wird, paganen Einflüssen verdankt; s. zu Philo u. Anm. 73.)

<sup>66</sup> Es kann im folgenden nicht um eine eingehende Darstellung, sondern nur um ein äußerst gerafftes Referat gehen, das, bewußt auswählend, gezielt Schwerpunkte setzt und Textbelege nur für die ausführlicher besprochenen Traditionen anführt. Reiches Material findet sich in den Kommentaren zum JohEv, zu den Past und zum 1 Petr sowie in den einschlägigen Lexikonartikeln, bes. bei *F. Büchsel*, *Art. γεννάω κτλ.*, in: *ThWNT I* (1933) 663 f. 667–674; *ders.*, *Art. παλιγγενεσία*: ebd. 685–688; vgl. darüber hinaus *C. Clemen*, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen*, Gießen 1924; *R. Reitzenstein*, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. Reprographischer Nachdruck der 3. Aufl. von 1927 Darmstadt 1980; *J. Dey*, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3, 5 (NTA XVII/5), Münster 1937; *E. Sjöberg*, *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum*, in: *STh* 4 (1950) 44–85; *M. Eliade*, *Kosmos* (s. Anm. 36); *ders.*, *Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die magisch-religiöse Symbolik*. Übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1986 (frz. Orig. 1952); *ders.*, *Die Religionen* (s. Anm. 31) 438–462; *ders.*, *Das Heilige* (s. Anm. 31) 110–113.115–119; *ders.*, *Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen*. Übers. von E. Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1988 (engl. 1958 / frz. 1959); *ders.*, *Mythos* (s. Anm. 31) 82–86; *F. Cumont*, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Darmstadt 1959, 61 ff.; *G. Widengren*, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 222–243; *R. Friedli*, *Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch*, Freiburg i. Ü. 1986.

Vielfach variiert, sind die Grundformen des religiösen Urbildes doch recht einheitlich. *Zum einen* erscheint es dort, wo die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode Gestalt gewinnt. Dabei denkt man entweder an eine Aufnahme in das Reich der Toten bzw. in den Bezirk der Götter oder an eine neue Existenz in dieser Welt, also an Seelenwanderung und Reinkarnation. *Zum anderen* formt das Symbol Übergangs- und Initiationsriten. In diesem Sinn ist Wiedergeburt eine individuelle Kosmogonie: Im Vollzug der heiligen Handlung stirbt der Neophyt, indem er zusammen mit dem gesamten Kosmos in das Ur-Chaos eintaucht, und wird neu geboren, indem er Anteil an der Schöpfung der Welt gewinnt, die durch den Ritus auch selbst regeneriert wird. Welche dieser Grundformen die ältere ist, läßt sich nicht sicher ausmachen; beide sind bis in die Hochreligionen hinein bezeugt und haben sich im Laufe der Geschichte wechselseitig beeinflußt; beide begegnen in magisch deprivierter wie in religiös authentischer Form. Artikuliert sich in der ersten ein „Protest gegen den Tod“<sup>67</sup> und eine Ahnung der Transzendenz, so in der zweiten das Wissen, daß „*der profanen Seinsweise absterben und neu geboren werden*“ muß, „*wer Zugang zum geistigen Leben erlangen will*“<sup>68</sup>.

In der Spätantike ist der Gedanke der Wiedergeburt weit verbreitet. Das Wort *παλιγγενεσία*, das in der Stoa gebildet sein dürfte, wird freilich häufig rein bildhaft verwendet und kann dann für ganz verschiedene Ereignisse stehen, die ein Wiederaufleben alter Größe, eine Rückkehr zum ursprünglichen Ideal, einen tiefgreifenden Wandel, einen grundlegend neuen Anfang bedeuten<sup>69</sup>. Dabei handelt es sich um Übertragungen des originär mythischen Verständnisses. Religiös aufgeladen, begegnet das Motiv hellenistisch vor allem im pythagoreischen Seelenwanderungsglauben, in der stoischen Lehre vom Weltbrand, in den Mysterienkulten und in der Gnosis.

Auf Pythagoras (vgl. Diels I 24; Schol Soph El 62; Aristot An I 3 [407 b]) und – fälschlich – auf die Ägypter (bei Hdt II 123), zurückgeführt, ist die Vorstellung der *Seelenwanderung* griechisch-hellenistischem Denken von der Orphik über Empedokles und Plato bis hin zu Plutarch (Is et Os 72; Carn Es I 7; II 4) und den Neuplatonikern vertraut geblieben – nicht als Zentral-

<sup>67</sup> J. Blank, Joh 1/a (s. Anm. 11) 227.

<sup>68</sup> M. Eliade, Die Religionen 119.

<sup>69</sup> Zu dieser Sparte gehören auch die meisten frühjüdischen Belege. Philo vergleicht das Wiederaufleben der Gerechtigkeit Abels in Seth (Post 124) ebenso wie seine eigene Freilassung aus dem Gefängnis durch Caligula (LegGai 325) einer Wiedergeburt und nennt das neu geschenkte Leben Noahs und der Seinen nach der Sintflut eine *παλιγγενεσία* (VitMos II 65), d. h. eine *δευτέρα γένεσις* (ebd. 60); Josephus charakterisiert das Wiedererstehen des Volkes Israel nach dem Exil (Ant 11, 66) als *παλιγγενεσία* (vgl. Cic Att VI 6). Vgl. freilich zu Philo auch u. Anm. 73.

motiv wie in Indien seit der Zeit der Upanishaden, aber doch als immer wieder neu bedachtes Thema; eine Spur findet sich auch bei Vergil (Aen VI 748). Die Voraussetzung dieser Lehre liegt in einer Anthropologie, die ein unvergängliches Wesen des Menschen annimmt und es in seiner Geistseele festmacht. Die griechische Philosophie gibt dem Wiedergeburtgedanken eine ethische Pointe: Bringt der Tod die Trennung der Seele vom Leib und ermöglicht somit ihre Befreiung von den Fesseln des Körperlichen, so ist „die Wiederverkörperung eine Strafe für begangene Sünden und dient der sittlichen Läuterung“<sup>70</sup>.

Die *Stoiker* fassen mit *παλιγγενεσία* und dem Komplementärbegriff *ἐκπύρωσις* den Kern ihrer Lehre vom periodisch wiederkehrenden Weltbrand, in dem der aus dem Lot geratene Kosmos mit allem, was lebt, untergeht, um in restituerter Ordnung neu zu erstehen<sup>71</sup>. In diese ewige Wiederkehr des Gleichen sind auch die Menschen einbezogen. Wenn nach Ablauf eines Weltjahres sich der Kosmos durch das Ur-Element des Feuers regeneriert, entsteht zwar nicht einfach dieselbe Welt wie vorher, aber doch eine neue, die sich in nichts von der alten unterscheidet.

Wiedergeburt spielt in verschiedenen *Mysterienkulten* eine Rolle. Die Quellen fließen freilich spärlich; die textlichen Zeugnisse sind z. T. spät. Immerhin zeigen sie doch, daß zumindest einige Riten zwar nicht durchweg, aber hier und da als Wiedergeburt interpretiert worden sind<sup>72</sup> und daß sich manche dieser Deutungen bis ins 1. Jh. zurückverfolgen lassen<sup>73</sup>. Dabei geht es durchweg um Initiationen. Wie sie im einzelnen gedeutet worden sein mögen, ist unsicher und schwer zu bestimmen. Der mythologische Kontext ist immerhin deutlich genug. In verschiedener Weise wird das archaische Grundschema variiert und modifiziert aufgenommen. Durch den Ritus tritt der Eleve in Kontakt mit der Gottheit, ja, er wird selbst vergottet; er stirbt einen mystischen Tod und erlangt ein neues Leben – gegenwärtig, da er in die Geheimnisse der Welt und der Götter eingeweiht ist, bzw. zukünftig, da er im Jenseits wiedergeboren werden wird. Diese Erwartung dürfte, wenigstens zum Teil, die Faszination der Mysterienreligionen in der griechisch-römischen Antike erklären.

Wenn in der *Gnosis* von Wiedergeburt die Rede ist<sup>74</sup>, wird sie „in der das

---

<sup>70</sup> H. v. Glasenapp, Art. Seelenwanderung, in: RGG<sup>3</sup> V (1961) 1637 ff., 1638.

<sup>71</sup> Vgl. v. Arnim II 596.599.614.624; Cic NatDeor II 118; MAnt XI 1. – Die zyklische Weltsicht ist in der mittleren Stoa, von Boethius, freilich auch kritisiert worden; Philo AetMund 89 ff. ist ihm in seinem Referat und in seiner (frühjüdisch-theologisch motivierten) Verwerfung der stoischen Weltbrand- und Wiedergeburt-Lehre verpflichtet.

<sup>72</sup> Die wichtigsten Texte sind zur *Isisweihe* Apul Met XI, auch Plut Is et Os 35 (II 364 f.) sowie Carn Es I 7 (II 996 c), zum *Dionysos- und Osiris-Mythos* Plut Ei Delph 9 (II 389 a), zum *Mithraskult* Tert Bapt 5 sowie ein Zauberpapyrus aus dem 4. Jh. (Preis Zaub I 64 ff.), der eine ältere Auffassung widerspiegelt, zu den *eleusinischen Mysterien* Hipp Ref V 8, 39 ff. und zum *Taurobolium* die verezelte, erst 376 n. Chr. zu datierende Inschrift CIL VI 510 („in aeternus renatus“).

<sup>73</sup> Das geht vor allem aus Tert Bapt 5; Plut Is et Os 35 (II 364 f.); Ei Delph 9 (II 389 a); Carn Es I 7 (II 996 c) und aus den Anklängen an Mysteriensprache bei Philo (Cher 42.49; Quaest in Ex II 46 [zu Ex 24, 16]) hervor.

<sup>74</sup> Die Belege sind gerade in der Frühzeit nicht sehr zahlreich; vgl. A. v. Harnack, Die

Heil vermittelnden Selbst-Erkenntnis des Menschen“ gesehen<sup>75</sup>. Ein besonders signifikanter und für den Vergleich mit Joh 3 besonders aufschlußreicher Beispieltext ist *Corp Herm XIII*<sup>76</sup>. Die Wiedergeburt ist das große Thema des Traktats. Sie gilt als Voraussetzung für die Vision der göttlichen Wahrheit, deren Offenbarung schon gegenwärtig endgültige Rettung bedeutet<sup>77</sup>. Es handelt sich um ein mystisch-ekstatisches Geschehen<sup>78</sup>, das den Epheben in einem stufenförmigen Prozeß Gottes und seiner selbst vollkommen innerwerden läßt (§§ 3.10; vgl. I 18–21). Durch diese γυνωσις (§§ 6.8) wird er vom Zwang der *Heimarmene* (vgl. I 9; XVI 16) und aus der Gefangenschaft des Leibes (§§ 7.12), von den „Quälgeistern der Finsternis“ (§§ 9.11), befreit und im pneumatisch-göttlichen νοῦς wiedergeboren (§ 3; vgl. §§ 10.13.21; I 21). Dies ist freilich nicht die Begabung mit einer neuen Natur, sondern die Entdeckung des göttlichen Lichtfunken, der tief im Innersten des Menschen verborgen ist und seine eigentliche Identität ausmacht (§§ 7.10.14.19.22; vgl. I 18.21; Ogd Enn NHC VI 6). Die Erweckung vollzieht sich nach *Corp Herm XIII* – anders als weithin sonst in der gnostisierenden Hermetik – allein gemäß dem Willen des Gottes (§ 2); sie ist keine Möglichkeit, die der Mensch von sich aus hat (so sehr er sich ihr verschließen kann); sie wird ihm vielmehr durch das Erbarmen des Gottes geschenkt (§§ 3.8), der im XIII. ähnlich wie im I. Traktat, aber für die Gnosis durchaus ungewöhnlich, als positiver Schöpfergott erscheint (XIII 17 ff.; vgl. I 9).

Die Nähe zu den Mysterien ist groß. Hier wie dort ist das Denken mythologisch<sup>79</sup>; hier wie dort ist Wiedergeburt das Symbol einer Initiation, die zu einer radikalen Lebenswende führt; hier wie dort wird das den Epheben Geschenkte mit dem eigentlichen Leben identifiziert. Diese Gemeinsamkeiten

---

Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche, in: TU III 12/3 (Leipzig 1918) 97–142. Hinweise finden sich aber u. a. im *Corp Herm*, bes. XIII (vgl. aber auch XIV), sowie bei Cl Al Exc Theod 78; Stob III 1; PsClem Hom XI 26, 1.

<sup>75</sup> J. Blank, Joh 1/a (s. Anm. 11) 228. Vgl. die berühmten Schlüsselfragen bei Cl Al Exc Theod 78: „Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein wurden wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon werden wir erlöst? Was ist Geburt? Was Wiedergeburt?“ (Übers. v. J. Blank).

<sup>76</sup> Der Text ist immer wieder gründlich untersucht worden; vgl. nur R. Reitzenstein, *Poimandres*. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904. Nachdruck Darmstadt 1966; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis* (FRLANT 51), Göttingen <sup>3</sup>1964 (<sup>1</sup>1934), bes. S. 199–203; A.-J. Festugière, *La révélation d'Herme Trismégiste*. 4 Bde., Paris 1944–1954; K.-W. Tröger, *Die hermetische Gnosis*, in: ders. (Hrsg.), *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1973, 97–119; W. C. Grese, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature* (SCHNT 5), Leiden 1979 (Lit.); ferner J. Büchli, *Die Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium*. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum I. Traktat des Corpus Hermeticum (WUNT II/27), Tübingen 1987 (Lit.).

<sup>77</sup> *Corp Herm* I 24ff. blickt hingegen auf die postmortale Existenz des Menschen.

<sup>78</sup> Vgl. H. Jonas, a. a. O. 200.

<sup>79</sup> K.-W. Tröger, (a. a. O. 114) kritisiert in diesem Punkte m. E. zu Recht H. Jonas (a. a. O. 85), dem in seiner existenzialen Analyse das Mythische „kein letztes Wesensmerkmal, sondern nur ein Phasenmerkmal der Gnosis“ ist.

dürfen die Unterschiede aber nicht verdecken. Corp Herm XIII gibt der Wiedergeburt eine originelle Deutung: Wie in anderen gnostischen Texten auch fehlt der ausgeprägte Ritualismus der Mysterienreligionen (was nicht bedeutet, daß die Gnosis grundsätzlich anti-rituell und anti-sakramental eingestellt wäre); vor allem aber begreift sich das Geschehen der Wiedergeburt nicht als Begabung mit göttlichem Wesen, sondern als Aufdeckung der pneumatischen Substanz, die dem Menschen von Natur aus eigen ist<sup>80</sup>.

Die gnostischen Texte stehen unter dem Einfluß der Mysterienreligionen. Wie weit die in Corp Herm XIII und den Parallelen bezeugten Traditionen zurück verfolgt werden können, ist hingegen ein schwieriges Problem. M. E. raten schon die diskutierten Datierungen (die vor allem auf das 3. und 4. Jh gehen) zu größter Vorsicht, die artikulierten Konzeptionen bereits in ntl Zeit anzusetzen. Dann aber ist fraglich, ob sie unmittelbar als (Kontrast-)Parallelen oder gar als Katalysatoren von Joh 3 in Frage kommen. Eher noch ließe sich damit rechnen, daß Corp Herm I und XIII, ähnlich wie andere gnostische Texte, nicht ohne den (indirekten [?]) Einfluß des NT entstanden sind<sup>81</sup>.

Die *Excerpta ex Theodoto* handeln in den §§ 76–80 von der Taufe als Wiedergeburt. Der Einfluß christlicher Tradition ist nicht zu übersehen. § 76 kennt eine trinitarische Taufformel, die von Mt 28, 19 bzw. Did 7, 1.3 beeinflusst scheint. Der Text gehört eher in die Nach- als in die Vorgeschichte von Joh 3. Als typisch gnostisch erscheint, daß Wiedergeburt durch Erkenntnis geschieht (§ 78). Metaphysischer, kosmologischer und anthropologischer Dualismus meldet sich dort, wo im Geschehen der Wiedergeburt ausdrücklich nicht der Leib (σῶμα), sondern nur die Seele (ψυχή) verwandelt (μεταβολή) wird (§ 77) und die pneumatische Wiedergeburt durch einen strikten Gegensatz zur natürlichen Geburt bestimmt wird, die nur zur Knechtschaft und zum Tode führt (§§ 79 f.).

All diese Formen lassen sich religionswissenschaftlich als (untereinander mehr oder weniger eng verbundene) Adaptionen des archaischen Ursymbols verstehen. Sie haben sich freilich vom „primitiven“ Denken z. T. weit entfernt und entwickeln durchweg ausgeprägte eigene Vorstellungen, die für ihren geschichtlichen Ort und ihre geistige Situation signifikant sind. Der platonisierende Seelenwanderungsglaube steht Joh 3 fern, ebenso die stoische Lehre vom Weltbrand. Am nächsten liegen die Vorstellungen der Gnosis und der Mysterien. Beide müssen deshalb in einen Strukturvergleich mit Joh 3 einbezogen werden. Wo es indes um die Genese des johan-

---

<sup>80</sup> Vgl. K.-W. Tröger, a. a. O. 101 f. 111 f.

<sup>81</sup> Freilich herrscht auch in der neuesten Forschung keine Einmütigkeit. Nach W. C. Grese (a. a. O. 198 f.) ist von einem christlichen Einfluß nichts zu spüren; als traditions-geschichtliche Erklärung reiche der Verweis auf hellenistische Mysterienreligiosität. Nach J. Büchli (a. a. O. 203 ff.) hingegen ist der Poimandres „die Antwort der heidnischen Seite auf die platonisierende christliche Theologie des Origenes“ (93), ein „paganisiertes Evangelium“, das gezielt auf das NT, namentlich das JohEv zurückgreife. Ähnliches könnte für den Traktat über die Wiedergeburt gelten.

neischen Gedankens geht, können sie nicht ohne weiteres zur Klärung beitragen. Die einschlägigen hermetischen Texte sind mit hoher Wahrscheinlichkeit pagane Interpretationen und Weiterführungen der Mysterienreligionen, möglicherweise unter dem Einfluß christlicher, nicht zuletzt johanneischer Traditionen. Weitere gnostische Parallelen tragen eher pseudochristliche Züge. Sie stützen weder die Hypothese einer gnostisierenden Interpretation christlicher Überlieferung durch Johannes noch die Annahme einer anti-agnostischen Frontstellung des Evangelisten (sei es gegenüber seiner Umwelt, sei es gegenüber seiner eigenen Gemeinde). Gewiß ist grundsätzlich damit zu rechnen, daß es bereits im 1. Jh. – wie immer geartet – Vorformen der Gnosis gegeben hat, mit denen sich Johannes auseinandersetzen hatte: pagane, jüdische und christliche Anschauungen, die später in das große Sammelbecken der gnostischen Ideologien eingeflossen sind. Aber eine einigermaßen profilierte Konzeption ist zumindest beim Thema Wiedergeburt für die Zeit des Johannesevangeliums aus den Quellen nicht zu erheben.

Etwas älter scheint die Vorstellung in den Mysterien zu sein, wiewohl man sich auch hier hüten muß, von einem sehr weit verbreiteten, gar topischen Interpretationsmuster zu reden. Immerhin zeichnet sich doch schon für das 1. Jh. die Möglichkeit ab, daß die Mysterien einigen Eingeweihten und manchen Außenstehenden als Wiedergeburt erschienen sind. Die Frage der Abhängigkeit von Joh 3 ist damit freilich noch nicht beantwortet. Daß der Evangelist mit der Deutung paganer Mysterienriten als Wiedergeburt rechnet, ist aber doch wahrscheinlich.

## b) Neutestamentliche Parallelen

Der terminus technicus *παλιγγενεσία*, der in Joh 3 fehlt, findet sich, obwohl in der zeitgenössischen Umwelt geläufig, im NT nur zweimal, in Mt 19,28 und Tit 3,5<sup>82</sup>. Diese Zurückhaltung dürfte sich daraus erklären, daß der Begriff, in der philosophisch-religiösen Sprach- und Vorstellungswelt der paganen Antike fest verankert, insbesondere mit den Erweckungserlebnissen in Mysterienkulten, mit dem Glauben an Seelenwanderung und Reinkarnation verbunden gewesen ist und deshalb den meisten neutestamentlichen Autoren semantisch zu problematisch besetzt schien (wiewohl andere das Motiv eben doch direkt oder indirekt aufgegriffen haben).

---

<sup>82</sup> Vgl. P. Trummer, Art. *παλιγγενεσία*, in: EWNT III (1983) 18–20 (Lit.).

Mt 19,28<sup>83</sup> ist eine Verheißung an die Jesus nachfolgenden Zwölf, bei der Parusie an der Vollmacht des Menschensohnes zu partizipieren und das Volk Israel zu richten. Das Stichwort *παλιγγενεσία* fehlt in der Parallele Lk 22,30b<sup>(82)</sup>. Ob es auf die Hand des Evangelisten zurückgeht oder sich vormt Sonder-Überlieferung verdankt, mag auf sich beruhen. Es steht für den Versuch, in hellenistischer Terminologie das Endgeschehen zu beschreiben, das durch die Wiederkunft Christi eingeleitet wird: das Gericht, die Auferstehung der Toten, die Schöpfung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ (Jes 65, 17; 66, 22; Apk 21, 1), die Vollendung der *Basileia* (vgl. Lk 22,30b). Das Wort bringt die genuin apokalyptische Vorstellung eines absoluten Neuanfangs, den Gott mit der Heraufführung des kommenden Äons (vgl. Mk 10,30) setzt, einprägsam zur Sprache. Im näheren Kontext ist vor allem die Verbindung mit Mt 19,29 (par Mk 10,30) zu beachten: Die „Wiedergeburt“ führt bei denen, die Jesus nachfolgen, zum Geschenk des „ewigen Lebens“, das von der eschatologischen Fülle der vollendeten *Basileia* und der Gemeinschaft mit dem auferweckten und herrscherlich wirkenden Menschensohn bestimmt wird; umgekehrt unterstreicht der Zusammenhang mit V. 28, daß das „ewige Leben“ weder die Fortsetzung noch einfach die vollendete Ausbildung der irdischen Existenz in der zukünftigen *Basileia* ist, sondern vollkommene Neu-Schöpfung durch Gott.

Tit 3,5 spricht auf der Basis einer (vor-)„paulinischen“ Tradition präsentisch-eschatologisch von der Rettung der Glaubenden durch das „Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des heiligen Geistes“. Dabei ist an die Taufe gedacht<sup>84</sup>. Die benachbarten Verse heben darauf ab, daß sich die Rettung nicht den „Werken der Gerechtigkeit“ verdankt (V. 5a), sondern allein der Gnade (V. 7), dem „Erscheinen der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Retters“ (3, 4). Dieser soteriologische Grundgedanke konzentriert sich im Wort *παλιγγενεσία*. Es hat einerseits die frühere Verstrickung der Gemeindeglieder in die Welt der Sünden vor Augen und kennzeichnet andererseits ihr christliches Leben als Stiftung einer ganz neuen Identität, die nun auch zu einer überzeugenden sittlichen Praxis befähigt. In der erläuternden Weiterführung 5bβ wird diese „Erneuerung“ als Wirkung des Geistes verstanden, der in der Taufe sakramental vermittelt worden ist.

Mt 19,28 und Tit 3,5 wollen je auf ihre Weise mit Hilfe des hellenistischen Begriffs *παλιγγενεσία* christliche Soteriologie verständlich machen. Sie treffen sich darin, daß sie *παλιγγενεσία* als gnadenhafte Neuschöpfung durch Gott verstehen; sie unterscheiden sich aber dadurch, daß Tit 3,5 präsentisch-eschatologisch, eklesial und beim Leben der einzelnen Christen ansetzt, während Mt

<sup>83</sup> Vgl. (neben den Kommentaren) noch *F.W. Burnett*, *Παλιγγενεσία* in Matt. 19,28. A Window to the Matthean Community, in: *JStNT* 17 (1983) 60–72.

<sup>84</sup> Vgl. dazu (gleichfalls neben den Kommentaren) *P. Trummer*, Die Paulustradition der Pastoralbriefe (BET 8), Frankfurt a.M. 1978, 185–189; *G. Beasley-Murray*, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart, Kassel 1968, 282–285; *G. Barth*, Die Taufe in frühchristlicher Zeit (BThSt 4), Neukirchen-Vluyn 1981, 107 f.

19,28 apokalyptisch denkt, von der zukünftigen Rettung spricht und die Verheißung ewigen Lebens in einen universalgeschichtlichen und kosmologischen Rahmen stellt.

Zwei weitere Anklänge an das Motiv der Wiedergeburt hat der 1 Petr. Beide Male findet sich das Verb ἀναγεννάω. 1,3 kennzeichnet im Dank an Gott die Erwählung, die den Glaubenden aus Gnade zuteil geworden ist, als Wiedergeburt, die in der Auferweckung Jesu Christi begründet liegt und zu einer lebendigen Hoffnung führt. Nach 1,23 geschieht diese Wiedergeburt durch das lebendige, das bleibende Wort Gottes, das christliche Evangelium (vgl. 1,25b), in dem sich Gottes Macht erweist. Die Sachparallele 3,21 läßt an die Taufe denken. Beide Stellen sind ähnlich wie Tit 3,5 präsentisch-eschatologisch ausgerichtet. Sie reden von Wiedergeburt, um den radikalen Herrschaft-Wechsel und Lebens-Wandel zu bezeichnen, den Gottes Berufung in den Glaubenden hervorgerufen hat.

Keine der neutestamentlichen Parallelen läßt eine direkte oder indirekte Beeinflussung von oder durch Joh 3 erkennen. Mt 19,28, Tit 3,5 und 1 Petr 1,3.23 sind auch untereinander unabhängig. Das läßt schlußfolgern, daß alle einschlägigen Texte je auf ihre Weise das Symbol der Wiedergeburt aufgreifen. Da drei dieser Schriften, neben Joh (s.u.) auch Tit und 1 Petr, mehr oder weniger eng auf die Taufe bezogen sind, verdichtet sich auch von dieser Seite aus der Eindruck, daß das Motiv wenigstens in einigen der paganen Mysterienkulte heimisch gewesen ist und daß sich die neutestamentlichen Autoren – wie im einzelnen immer – auch auf sie beziehen bzw. zumindest mit ihnen rechnen, wenn sie von Wiedergeburt sprechen<sup>85</sup>.

### 5. Zur exegetischen Analyse von Joh 3,1–21

Das religionsgeschichtliche Material zum Thema Wiedergeburt kann in einer Interpretation von Joh 3 nur dann ausgewertet werden, wenn der Ort des Nikodemusgesprächs im gesamten Evangelium analysiert, die Stellung der Verse 3 und 5 innerhalb von Kapitel 3 beschrieben und ihre Herkunft untersucht wird.

#### a) Der Ort des Nikodemusgesprächs im Evangelium

Joh 3 ist das erste in der Reihe der großen Glaubensgespräche, die Jesus nach dem Johannesevangelium führt (vgl. noch Joh 4; 9; 12,20–36; aber auch 6; 5; 7,14–39; 8,12–20.21–29.30–47). Sie dienen

---

<sup>85</sup> Der Rekurs auf das stoische Verständnis, den F. Büchsel (Art. *παλιγγενεσία* [s. Anm. 66] 697f.) als entscheidend herausstellt, reicht kaum aus; die Vorstellungen sind zu unterschiedlich.

dazu, Jesu Anspruch als Offenbarer des Vaters kundzutun, seine Botschaft zu entfalten und zur Entscheidung für den Sohn und für den Vater zu rufen. Nikodemus erscheint vor dem Hintergrund von 2,23ff. als Repräsentant derer, die aufgrund der „Zeichen“, die Jesus gewirkt hat, zum Glauben an seinen Namen kommen<sup>86</sup>. Sie stehen zwischen den Jüngern, die – zumindest nach Ostern – im Vollsinn an Jesus glauben<sup>87</sup>, und „den Juden“, die sich im Unglauben verhärten<sup>88</sup>. Der Wunderglaube, den Nikodemus vertritt, ist ambivalent<sup>89</sup>: Er kann zur gehorsamen und vertrauenden Anerkennung Jesu führen (vgl. 4,48.50.53; 9,36ff.; auch 4,38–42); er feilt aber weder vor Mutlosigkeit (vgl. 12,42f.) noch vor einem fundamentalen Verkennen des Wesens und der Intention Jesu (vgl. 6,15.30ff.); er kann sogar in offene Ablehnung umschlagen (vgl. 6,60–66; 7,19f.; 11,46; 12,34–41). Deshalb wird er von Jesus kritisch beurteilt (2,42f.; vgl. 4,48: τέρατα), gleichzeitig aber als möglicher Ausgangspunkt für die Entwicklung einer fest gegründeten personalen Beziehung wahrgenommen (vgl. 10,38; auch 11,14ff.; 20,24–29). Er wächst aus der ehrlichen Suche nach Wahrheit und vermittelt eine erste Ahnung von der Bedeutung Jesu, muß aber geläutert und entscheidend vertieft werden, um sich zu wirklichem Glauben zu wandeln. Gerade dies soll das Gespräch leisten.

Seine Konstellation entspricht derjenigen der meisten Offenbarungsdialoge und -reden im ersten Hauptteil des Evangeliums (Joh 2–12). Es ist typisch für sie, daß sie ihren Ausgang von „Zeichen“ Jesu nehmen (6,1–15.16–21; 5,1–9; 9,1–7; vgl. 7,31; 12,37; auch 4,16ff.) und ihr Thema in kritischer Auseinandersetzung mit den Reaktionen entfalten, die diese Zeichen auslösen: Sie decken zugleich mit dem Anspruch Jesu die Verstocktheit „der Juden“, die Zwiespältigkeit des „Wunderglaubens“ im Volk und die Notwendigkeit einer verbindlichen Glaubensentscheidung für Jesus auf. So eng diese Texte durch ein dichtes Netz von Quer-, Vor- und Rückverweisen miteinander verknüpft sind, so wenig zeichnen sie doch in ihrer Abfolge eine eigentliche Entwicklung der theologischen Gedanken einerseits und der Stellungnahmen der Hörer andererseits nach. Vielmehr führt jedes dieser monologischen Gespräche auf seine

<sup>86</sup> Vgl. 3,2 sowie 6,2.14.24–29; 7,31; 11,45; 12,9ff.17ff.; auch 7,40f.; 10,21.

<sup>87</sup> Vgl. nach 2,11.22 noch 6,67ff.; 13,19; 14,1.10ff.29; 20,8.24–29; auch 19,35; 20,30f. (sowie dtrjoh 16,27.30f.; 17,8.20f.).

<sup>88</sup> Vgl. bereits 2,18; danach 6,41ff. (6,52); 7,1.15.32; 8,48–59; 9,13–34; 10,24–39; 11,47–53.57.

<sup>89</sup> Vgl. F. Hahn, Das Glaubensverständnis im Johannesevangelium, in: E. Gräßer / O. Merk (Hrsg.), Glaube und Eschatologie (FS W. G. Kümmel), Tübingen 1985, 51–69, bes. 54ff.64ff.; speziell zu 2,23ff. auch C. Hodges, Untrustworthy Believers – Joh 2,23–25, in: BS 135 (1978) 139–152.

Weise in das Ganze des Offenbarungswortes Jesu ein und behandelt im Zusammenhang damit gleichfalls umfassend und von der Wurzel her das Grundproblem des Glaubens, das gerade angesichts der „Zeichen“ Jesu aufbricht. Das gilt a fortiori für den Dialog Jesu mit Nikodemus. Als dem ersten der Gespräche kommt ihm grundlegende Bedeutung zu. Es verweist zwar – nicht zuletzt wegen der (fehlenden) Reaktion des Nikodemus, vor allem jedoch wegen seines Themas – in das Corpus des Evangeliums hinein, bietet aber seinerseits eine konzise erste Darstellung johanneischer Theologie<sup>90</sup>.

Zeit, Ort, Anlaß, Thematik und Verlauf des Gesprächs in Joh 3 sind mit dem untrüglichen Gespür des Evangelisten für die erzählerische Gestaltung dichter Atmosphären und plausibler Situationen genau auf die Person des Nikodemus abgestimmt. Gleichwohl haftet das Interesse nicht an seiner individuellen Glaubensbiographie. Sein letztes Wort in Joh 3 (V. 9) ist ein Ausdruck des Unverständnisses (vgl. 3, 10 ff.). Doch liegt darin schwerlich eine besondere Pointe des Evangelisten; denn gelegentlich erscheint Nikodemus später als vorsichtiger Fürsprecher (7, 50) und ähnlich wie Josef von Arimathäa (19, 38) als heimlicher Jünger Jesu, der dem Gekreuzigten mit der Salbung des Leichnams einen letzten Dienst und eine letzte Ehre erweist (19, 38–42). Pharisäer (3, 1), „Lehrer“ (3, 10) und Mitglied des Sanhedrin (3, 1; 7, 50), wird er zum „Typus des frommen und zugleich prominenten Juden, der von der Frage nach dem ‚Heil‘, dem ‚ewigen Leben‘ umgetrieben wird“<sup>91</sup>. Als solcher führt er den Lesern des Evangeliums die Grundfrage des Glaubens vor Augen, die sie selbst zu beantworten haben. Die Aktualität der Gestalt erhellt aus dem judenchristlichen Hintergrund der johanneischen Gemeinden, den aktuellen Auseinandersetzungen mit dem zeitgenössischen Judentum, das sich nach der Zerstörung Jerusalems im Zeichen pharisäischer Toraobservanz neu formiert, und wohl auch der binnenchristlichen Auseinandersetzung mit (johanneischen?) Gruppen, die, womöglich mit den Tradenten der Semeia-Quelle verbunden<sup>92</sup>, ihren Glauben wesentlich in den Zeichen Jesu begründen<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> J. Blank (Joh 1/a [s. Anm. 11] 222) spricht von einer „Grundkatechese der johanneischen Gemeinde und ihrer Tradition“.

<sup>91</sup> J. Blank, Joh 1/a 224.

<sup>92</sup> Trotz der Kritik durch U. Schnelle (Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule [FRLANT 144], Göttingen 1987, 168–182) scheint mir die Existenz einer vorjoh Sammlungen von Wundererzählungen, die der Evangelist redigiert und interpretiert hat, nach wie vor wahrscheinlich.

<sup>93</sup> Vgl. J. Becker, Joh 3, 1–21 als Reflex johanneischer Schuldiskussion, in: Das Wort und die Wörter (FS G. Friedrich), Stuttgart 1973, 85–95, 88; ders., Das Evangelium nach Johannes (ÖTK 4), 2 Bde., Gütersloh / Würzburg 1979.1981, I 131 f.

## b) Strukturanalyse und Literarkritik

Die Frage nach der Gedankenführung des Nikodemus-Gesprächs ist auf das engste mit dem Problem seines ursprünglichen Umfangs verbunden.

Die Diskussion konzentriert sich auf die VV. 12–21 und 31–36. Im wesentlichen verdienen drei Lösungsmodelle diskutiert zu werden (ohne daß es an dieser Stelle möglich ist, alle wichtigen Argumente pro et contra zu nennen und zu würdigen)<sup>94</sup>.

Nach der ersten Hypothese<sup>95</sup> endet das Gespräch ursprünglich mit V. 12 und ist von einem Redaktor um die VV. 13–21 ergänzt worden, die den zweiten Teil einer mit 3,31–36 beginnenden selbständigen Predigt des Evangelisten gebildet haben<sup>96</sup>. Für diese These spricht zwar gewiß eine Reihe formaler Auffälligkeiten in 3,13–21; insbesondere läßt sich nicht bestreiten, daß die Situation des Dialogs aus den Augen gerät. Doch abgesehen davon, daß dies im JohEv nicht ohne Analogien ist (vgl. 5,18–47; 6,43–51; auch 14,9–31), wiegen die Gegengründe m. E. schwerer: Vor allem bliebe das Gespräch im Unterschied zu allen anderen Offenbarungsreden ohne christologische Aussage<sup>97</sup>; und die Logik der angenommenen Redaktionsarbeit ist nur schwer einsichtig zu machen.

Nach dem zweiten Vorschlag<sup>98</sup> bildet 3,31–36 die ursprüngliche Fortsetzung von 3,1–21. Dadurch wird zwar die christologische Dimension der Offenbarungsrede eingeholt. Die Frage nach Grund und Sinn einer sekundären Umstellung stellt sich jedoch mindestens ebenso scharf wie beim ersten Modell; 3,31 wäre eine Doppelung von 3,13, 3,32 eine Wiederholung von 3,11; überdies zeigt 3,31–36 eine Reihe von Spracheigentümlichkeiten, die für den Evangelisten weniger charakteristisch sind<sup>99</sup>.

Deshalb scheint mir der dritte Vorschlag<sup>100</sup> am besten begründet zu sein, nach dem 3,1–21 eine ursprüngliche Einheit bildet<sup>101</sup>, während 3,31–36 ein Nachtrag aus der johanneischen Schule ist.

<sup>94</sup> Einen guten Überblick verschafft *J. Blank*, *Krisis* (s. Anm. 6) 52–56.

<sup>95</sup> Vgl. *R. Schnackenburg*, Die „situationsgelösten“ Redestücke in Joh 3, in: *ZNW* 49 (1958) 88–99; *ders.*, *Joh I* (s. Anm. 65) 374–377.

<sup>96</sup> Für diese These plädiert trotz einiger Bedenken schließlich auch *J. Blank*, *Krisis* 55 f.; *Joh 1/a* 221 f. 239 f. Vgl. noch *F. Porsch*, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums* (FTS 16), Frankfurt a. M. 1974, 83–89.

<sup>97</sup> Darauf macht *J. Becker*, *Reflex* (s. Anm. 93) 87, aufmerksam.

<sup>98</sup> Vgl. *R. Bultmann*, *Das Evangelium des Johannes* (KEK II), Göttingen (1956) <sup>20</sup>1978, 92f.

<sup>99</sup> Nur die wichtigsten beiden seien genannt: Der Gegenbegriff zu ἄνωθεν ist nicht κόσμος (wie sonst bei Joh und auch in der Parallele 8,23: ἄνω), sondern, einzigartig in dieser Bedeutung, γῆ; ὁργή τοῦ θεοῦ ist joh Hapaxlegomenon.

<sup>100</sup> Vgl. *J. Becker*, *Reflex*; *ders.*, *Joh I* 129 ff. 156; übernommen von *W. Rebell*, *Gemeinde* (s. Anm. 15) 134ff.

<sup>101</sup> So auch *O. Cullmann*, *Urchristentum und Gottesdienst* (ATHANT 3), Zürich <sup>3</sup>1956, 80–86; *W. Thüsing*, *Erhöhung* (s. Anm. 5) 254 f.; *R. E. Brown*, *Joh* (s. Anm. 65) I 136 f.; *U. Schnelle*, *Christologie* (s. Anm. 92) 200–212.

Der Text besteht nach der szenischen Einleitung in 3,1.2 a aus drei Gesprächsgängen (3,2b.3; 3,4–8; 3,9–21), die jeweils durch einen Satz des Nikodemus eingeleitet, tatsächlich aber ganz von den Antworten Jesu getragen werden. An ihrem Anfang steht immer das Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι des Offenbarers Gottes. Jesus selbst bestimmt das Thema des Schulgesprächs, das in den fragenden und unverständigen Bemerkungen des Nikodemus nur von ferne anvisiert wird: Es geht um das soteriologische Kernproblem, was zum eschatologischen Heil führt. In der Sprache von Joh 3,3.5: Es geht um die Frage, wie es möglich wird, „das Reich Gottes zu schauen“ bzw. „in das Reich Gottes hineinzukommen“. Darauf antwortet Jesus grundlegend in den beiden ersten Dialogeinheiten; hier nennt er als Voraussetzung ewigen Lebens das Geboren-Werden „von oben“ bzw. „aus Wasser und Geist“. Doch damit ist das Thema noch nicht abgeschlossen. Wie durchweg im JohEv ist auch in Kapitel 3 die Soteriologie untrennbar mit der Christologie verbunden. Durch das Wort des Nikodemus in 3,2b wird dies schon zu Beginn der Perikope deutlich signalisiert. In 3,9–21 nimmt Jesus diesen Faden auf. Auf die Frage des Nikodemus (die ernstgenommen sein will): „Wie kann das (nämlich die pneumatische Wiedergeburt) geschehen?“ (V. 9) gibt die große Abschlußrede die Antwort; Jesus erklärt, nachdem er die Unverständigkeit des Nikodemus (3,10–12) kritisiert hat, die Erhöhung des vom Himmel herabgestiegenen Menschensohnes als Grund der Rettung für die Glaubenden (3,13–15), führt dieses Gnadenerignis auf die Liebe des Vaters zur Welt zurück (3,16f.) und verweist vor diesem Hintergrund auf die Notwendigkeit der Entscheidung für den Glauben (3,18–21).

In einem zweiten Schritt der literarkritischen Analyse ist zu fragen, ob der Evangelist in 3,1–21 auf Vorgaben zurückgreift. Dafür scheinen gerade die VV. 3 und 5 Anhaltspunkte zu liefern. βασιλεία τοῦ θεοῦ begegnet bei Joh nur hier; Mk 10,15; Mt 18,3; und Lk 18,17 scheinen verwandt zu sein; Justin Apol I 61,4 enthält ein ganz ähnliches Wort. Doch ob diese Beobachtungen ausreichen, Joh 3,3 und 3,5 als vorgegebene Logien zu erweisen<sup>102</sup>, scheint fraglich. Justin würde zwar nur an dieser einen Stelle das JohEv zitieren. Dennoch ist sein Wort von Kap. 3 kaum ganz unabhängig; denn im fol-

<sup>102</sup> So J. Becker, Reflex (s. Anm. 93) 86; ders. Joh I 133f.; U. Schnelle, Christologie (s. Anm. 92) 201ff.; für V. 3 auch R. Bultmann, Joh 95 Anm. 5; G. Beasley-Murray, John 3:3, 5: Baptism, Spirit and the Kingdom, in: ET 97 (1985/86) 167–170, 167f.; für V. 5 K. Berger, Die Amen-Worte Jesu (BZNW 39), Berlin 1970, 103; E. Haenchen, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten hrsg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 226f. – G. Richterzufolge (Zum sogenannten Tauftext Joh 3,5, in: ders., Studien zum Johannesevangelium, hrsg. v. J. Hainz [BU 13], Regensburg 1977, 327–345, 328f.) hat V. 3 vorjoh von der Wiedergeburt geredet (ἀναγεννηθῆναι), während der Evangelist dies gezielt durch das ἀνωθεν γεννηθῆναι ersetze, um seinen Vorbehalt gegenüber der traditionellen Vorstellung anzumelden. Für diese komplizierte Hypothese fehlen aber sichere textliche Anhaltspunkte.

genden Satz weist er das Mißverständnis einer zweiten physischen Geburt ab, ein typisch joh Motiv, das der Evangelist Nikodemus in den Mund legt (3, 4). Die synoptischen Vergleichsstellen liegen, genau betrachtet, doch recht weit von Joh entfernt; das Motiv des Kindseins bzw. -werdens hat einen ganz anderen Hintergrund und auch eine andere Ausrichtung als das joh Motiv der Wiedergeburt. Am ehesten weist noch das Stichwort βασιλεία τοῦ Θεοῦ, zumal in seiner Verbindung mit εἰσελθεῖν, auf eine Tradition hin; aber hier wird man weniger an ein vorformuliertes Logion als vielmehr an ein altes Motiv zu denken haben, das, ähnlich wie einige wenige andere auch, aus der synoptischen in die johanneische Sprachwelt gedrungen ist. Daß es in V. 3 mit dem typisch joh ἰδεῖν verbunden ist, dürfte ein gewisses Indiz dafür sein. Die Aufnahme gerade des Stichwortes βασιλεία τοῦ Θεοῦ und der Vorstellung vom „Eingehen in die Gottesherrschaft“ macht zu Beginn des ersten der großen johanneischen Dialoge einen guten Sinn: Auch im Blick auf den (fiktiven) Gesprächspartner drückt sich der Evangelist nicht sogleich umfassend im spezifischen Sozio- bzw. Idiolekt seines engsten Kreises aus, sondern greift den offenbar bekannten Zentralbegriff der Verkündigung Jesu auf, um von ihm her in das Thema des Gesprächs einzuführen. Darüber hinaus sprechen die Parallelen Tit 3, 5 und 1 Petr 1, 3.23 dafür, daß die Taufe bereits vorjohanneisch als Wiedergeburt gedeutet worden ist. Auch diese Tradition kann der Evangelist aufgreifen (vgl. 3, 5), ohne daß mit einer vorformulierten Sentenz zu rechnen ist.

### c) Schlußfolgerungen aus der Analyse für die Interpretation

Kontext und Struktur von Joh 3 weisen darauf hin, daß den VV. 3 und 5 insofern eine herausragende theologische Bedeutung zukommt, als sie einen ersten Zugang zum Zentrum johanneischer Soteriologie verschaffen. Wie die literarkritische Analyse zeigt, gehen die Verse nicht auf eine schriftliche Vorlage zurück; Johannes hat sie unter Aufnahme älterer Motive selbst formuliert und als Schlüsselsätze des Nikodemus-Gesprächs gestaltet. Charakteristisch ist, wie dies geschieht.

Entscheidend ist zunächst V. 3. Hier erhebt sich die Frage, wie das ἄνωθεν in 3, 3 (und 3, 7) zu übersetzen ist, ob als „von oben“<sup>103</sup> oder als „von neuem“<sup>104</sup>. Für Johannes ist ausweislich 3, 31; 8, 23; 19, 11.23 und 3, 12f. letztlich das lokale Verständnis angemessen. Dies entspricht seiner räumlich strukturierten Eschatologie. Joh 3, 3(–8) ist eine Parallele zu Joh 1, 13. Das vom Evangelisten insze-

---

<sup>103</sup> So *F. Büchsel*, Art. ἄνω, in: ThWNT I (1933) 376 ff., 378; *G. R. Beasley-Murray*, Taufe (s. Anm. 84) 298; *J. Becker*, Joh z. St.; *W. Langbrandtner*, Weltferner Gott oder Gott der Liebe (BET 6), Frankfurt a. M. 1977, 18 Anm. 2.

<sup>104</sup> So *R. Bultmann*, Joh z. St.; *G. Barth*, Taufe (s. Anm. 84) 108 mit Anm. 247.

nierte Sprachspiel setzt aber die Doppeldeutigkeit des Wortes voraus<sup>105</sup>, die mit dem erzählerisch kalkulierten Mißverständnis des Nikodemus den Anlaß zur vertieften Entwicklung des Grundmotivs gibt.

Das bedeutet: Johannes knüpft gezielt an das archetypische Symbol der Wiedergeburt an<sup>106</sup>. Er siedelt es aber nicht nur auf der Gesprächsebene Jesu, sondern auch auf derjenigen des Nikodemus an. Dort erscheint es in doppelter Brechung: zum einen dadurch, daß sich bei Nikodemus durchweg eine ferne Ahnung von der Bedeutung Jesu mit dem Verkennen seines eigentlichen Anspruchs mischt; und zum anderen dadurch, daß Nikodemus Widerspruch einlegt, freilich gerade nicht auf dem Niveau des Wortes Jesu, sondern dem seines eigenen Mißverständnisses.

Dies alles zusammengenommen, bestimmt den „Ort“ des Wiedergeburt-Motivs in Joh 3: Es ermöglicht dem Evangelisten, an ein archetypisches Symbol und damit an das religiöse Denken und Erleben der Umwelt anzuknüpfen, um im Ausgang von ihm seine eigene Intention zu verfolgen. Diese Rezeption verlangt freilich eine kritische Neu-Interpretation des Ursymbols. Sie vollzieht sich zuerst durch das Spiel mit den beiden möglichen Bedeutungen von ἄνωθεν, aber auch durch die Verbindung mit dem Zentralbegriff der Verkündigung Jesu, βασιλεία τοῦ θεοῦ, der dem Evangelisten und seinem Kreis aus älteren Überlieferungen bekannt gewesen ist. Einen zweiten Interpretationsschritt machen die Verse 5–8: mit der deutenden Variation des ἄνωθεν durch ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος in V. 5 und dessen Kommentierung in 3,6–8. Den (vorläufigen) Abschluß der „Auslegung“ bildet 3,10–21. Dort zeigt Johannes nicht nur die christologische und theologische Ermöglichung des in 3,3 und 3,5–8 apostrophierten eschatologischen Heilsgeschehens auf; gleichzeitig führt er, zuerst negativ, denn positiv, die Notwendigkeit des theologisch und spirituell vollentfalteten Glaubens vor Augen, der die einzig angemessene Antwort der Menschen auf das soteriologische Offenbarungshandeln des Vaters im Sohne darstellt.

Im Zuge dieses Gesprächsganges, der einen Kerngedanken johanneischer Soteriologie herauschält, wird zugleich die Ursache des Unverständnisses aufgedeckt, von dem Nikodemus befangen ist,

---

<sup>105</sup> Vgl. R. Schnackenburg (s. Anm. 65), E. Haenchen (s. Anm. 102) und J. Blank, (s. Anm. 11) jeweils z. St. .

<sup>106</sup> Anders als z. B. F. Porsch (Pneuma [s. Anm. 96] 97 f.) meint, hängt die Frage, ob Joh das Symbol der Wiedergeburt aufgreift, nicht an der Frage, wie das ἄνωθεν zu übersetzen ist.

und der einzige Weg zu dessen Überwindung aufgewiesen: Wie das Problem des Wunderglaubens, den Nikodemus artikuliert, in einem mangelnden Verständnis der wirklichen Bedeutung Jesu begründet liegt, kann auch nur Jesus selbst das Mißverständnis überwinden, und zwar allein dadurch, daß er sich als der vom Himmel herabgestiegene und am Kreuz erhöhte Menschensohn offenbart, der die Liebe des Vaters mitteilt und dadurch den Glaubenden eben jene Möglichkeit der eschatologischen Rettung eröffnet, von der Joh 3, 3 und 3, 5–8 im Bild der Wiedergeburt sprechen.

Wenn aber das Gespräch mit Nikodemus dazu führt, daß zusammen mit dem Offenbarungsanspruch Jesu erhellt wird, was Wiedergeburt im eigentlichen Sinn meint, eröffnet dieser Interpretationsprozeß auch die Möglichkeit, daß die Offenbarungsrede in 3, 3.5(7) authentisch die Form eines Symbolwortes erhält, daß diese Form von seinem Inhalt nicht abzulösen ist, ja daß die Offenbarungsrede des johanneischen Jesus (in Kap. 3 wie grundsätzlich auch an den anderen Stellen) mit innerer Konsequenz die Sprache des Symbols findet.

Dies gilt es im folgenden auszufalten. Dabei geht es nicht um eine ausführliche Exegese von Joh 3, 1–21, sondern nur um einige Beobachtungen am Text, die zur Antwort auf die Fragen beitragen sollen, was das Motiv der Wiedergeburt in Joh 3 leistet, woraufhin der Evangelist das archetypische Symbol interpretiert, wie sich seine Deutung im Vergleich mit konkurrierenden zeitgenössischen Adaptionen darstellt und wo der Zusammenhang zwischen dem christologisch-soteriologischen Inhalt und der symbolischen Form von Joh 3, 3.5(7) liegt. Dieser Fragestellung gemäß, müssen sich die Ausführungen auf die beiden ersten Gesprächsgänge (3, 1–8) und hier vor allem auf die Worte Jesu, besonders in den Versen 3 und 5, konzentrieren – ohne daß dabei der Zusammenhang der gesamten Perikope (3, 1–21) aus dem Blick geraten dürfte, der auch das Verständnis des ersten Teils erst ermöglicht.

## *6. Die Symbolik der Wiedergeburt in Joh 3,1–21*

### a) Das Schauen der Gottesherrschaft

Vers 3 gibt die grundlegende Antwort auf die entscheidende Frage, was zum eschatologischen Heil notwendig ist. Als soteriologischer Schlüsselbegriff erscheint in V. 5 βασιλεία τοῦ θεοῦ, das Hauptwort der Verkündigung Jesu. Es steht dort, wo im Johannesevangelium sonst regelmäßig vom „(ewigen) Leben“ geredet wird (vgl.

3, 15f.)<sup>107</sup>. Damit ist das schon gegenwärtige, wenngleich erst jenseitig vollendete Heilsgut gemeint, das in der Gemeinschaft mit Jesus besteht, die in die Gemeinschaft mit Gott hineinführt – so wie ursprünglich Gott dieses Leben gehabt und dem Sohn verliehen hat (5,26), damit es die Glaubenden in Fülle erlangen sollten (3, 15f.; 5,24; 6,40; 10,10.28).

Ähnlich ist der Begriff der Gottesherrschaft in Joh 3,3.5 gelagert. Allerdings ist – in spezifisch johanneischer Brechung – sein ursprünglicher Klang als *nomen actionis* mitzuhören. Bezeichnet ζωή (αἰώνιον) eher die Heilsgabe, so βασιλεία τοῦ Θεοῦ eher das Heilswirken Gottes<sup>108</sup>. Nach Johannes vollzieht es sich bereits gegenwärtig (vgl. 3,19), und zwar durch das „Werk des Sohnes (des irdischen wie des erhöhten)<sup>109</sup>, der innerhalb des Kosmos aus der himmlischen Welt Gottes heraus einen lichterfüllten Raum des Heils schafft (3,19; vgl. 1,4f.9–13)<sup>110</sup>.

Leben und Tod eines Menschen entscheiden sich daran, ob er diesem Reich der Wahrheit und der Freiheit (vgl. 8,32.34) angehört oder nicht. Für die Teilhabe an der Basileia steht in Joh 3,3 ἰδεῖν (vgl. 8,51; 14,19f. [θεωρεῖν]). Das „Schauen“ meint eine authentische, intensive und umfassende Erfahrung, die durch und durch theologisch bestimmt ist<sup>111</sup>: Sie erschließt die Wirklichkeit des Got-

---

<sup>107</sup> Vgl. F. Mußner, ZÖH. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe, München 1952.

<sup>108</sup> W. Rebell (Gemeinde [s. Anm. 15] 154) sieht hingegen das Spezifikum von βασιλεία gegenüber ζωή darin, daß jenes Wort stärker die soziale Komponente des Heilsgeschehens betont. Das scheint mir ohne sicheren Anhalt am Text. (Damit fällt zugleich der von Rebell ebd. genannte Grund für die Einführung des Stichwortes Basileia in Joh 3; vgl. demgegenüber o. S. 199). Dies festzuhalten bedeutet nicht, ekklesiale Konnotationen des Nikodemusgesprächs zu leugnen; die enge Verbindung der Glaubens- mit der Jüngerthematik im JohEv läßt sie ebenso erkennen wie der Rückbezug auf das Grundgeschehen der Inkarnation und Erhöhung des Gottessohnes. – Daß Joh in 3,3 das Wirken Gottes betonen will, hebt auch E. Haenchen, Joh 217, hervor.

<sup>109</sup> Vgl. dazu W. Thüsing, Erhöhung (s. Anm. 5) 50–75.193–204.290–293.

<sup>110</sup> Wenn R. Schnackenburg, Joh I 380, auf die himmlische Welt deutet (ähnlich, wenngleich radikaler dualistisch J. Becker, Joh I 134f.), ist dies also kein Widerspruch zu der hier vertretenen Deutung. Die von ihm zitierten Vergleichsstellen 14,3; 12,26 und 17,24 hingegen, mit denen er seine Interpretationsthese stützen will, scheinen mir insofern einen anderen Akzent zu setzen, als sie, angesichts der Passion und in der Situation des Abschieds gesprochen, direkt vom Wirken des Erhöhten und von der Vollendung der Jünger jenseits ihres Todes reden, die in ihrem vollkommenen Hineingenommensein in die Liebes-Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn besteht (vgl. 14,20.23 sowie 17,21ff. vor dem Hintergrund von 10,30.38; 14,10f.; 17,21). Deshalb sind die Verse direkt (14,3; 12,26) oder indirekt (17,24) futurisch formuliert, anders als 3,3.5–8 (und die Parallelen 8,51 sowie 14,19f.). Was in 14,3; 12,26 und 17,24 thematisiert wird, ist in 3,3(ff.) durchaus impliziert, steht aber nicht im Vordergrund.

<sup>111</sup> Vgl. Joh 3,36. Im Hintergrund steht  $\eta\lambda\theta\eta$ ; vgl. R. Bultmann, Joh 95 Anm. 3.

tesreiches, so wie es sich schon präsentisch-eschatologisch darstellt; sie wird durch die Begegnung mit Jesus überhaupt erst ermöglicht; und sie wird durch ihn zum entscheidenden Bestimmungsfaktor des individuellen wie des gemeinschaftlichen Glaubenslebens<sup>112</sup>.

Das ἰδεῖν von 3,3 steht (ähnlich wie das εἰσελθεῖν von 3,5) in engem Zusammenhang mit dem πιστεῦν von 3,12.15.16.18. Dort erscheint Glauben, im vollen theo-logischen, christologischen und soteriologischen Sinn gefüllt, als Grundvollzug des gesamten Lebens. Solchem Glauben gilt die Verheißung der Bewahrung vor dem Gericht (3,18) und des ewigen Lebens (3,15f.36; 5,24; 6,40.47; 11,25f.). Dieses Glauben steht bei Johannes in großer Nähe zum Schauen (vgl. 1,50f.; 20,8; auch 6,40.60–65; 12,44ff. [θεωρεῖν]; 11,45 [θεάομαι]). Dennoch sind πιστεῦν und ἰδεῖν in 3,1–21 nicht deckungsgleich. Das Schauen setzt das Glauben voraus; umgekehrt führt das Glauben zum Schauen.

Die Wendung vom „Eingehen in die Gottesherrschaft“ in V. 5 klingt jüdischen wie christlichen Ohren vertrauter; insofern ist sie geeignet, auf der Ebene der Erzählung wie derjenigen der Adressaten das (mißverstandene) Wort in V. 3 zu erläutern. Die präsentisch-eschatologische und auf das Heils-Werk Jesu bezogene Neuinterpretation des Basileiabegriffs wird damit freilich weder aufgegeben noch auch nur verdunkelt.

## b) Zum johanneischen Dualismus

Die schlechthin entscheidende Frage lautet, wie das Schauen der Gottesherrschaft möglich wird. Darauf antwortet 3,3 (vgl. 3,7) mit dem Wort vom ἄνωθεν γεννηθῆναι<sup>113</sup>, 3,5 mit dem Wort vom Geborenwerden aus Wasser und Geist. Dies ist ebenso wie die spezifische Neuinterpretation des Basileia-Begriffs nur im Zusammenhang des johanneischen Dualismus zu verstehen<sup>114</sup>.

Der Frage nach seinen Wurzeln und seinen Parallelen kann an dieser Stelle nicht in gebührender Weise nachgegangen werden. Dualistisches Denken findet sich vielfach und vielgestaltig im paganen Hellenismus und im Frühjudentum. Dort verbindet es sich nicht zuletzt mit der Apokalyptik. Die engsten Parallelen zu Johannes finden sich in den Test XII und in *Qum-*

---

<sup>112</sup> Den hier in Anschlag zu bringenden Erfahrungsbegriff reflektiert *J. Blank* (Joh 1/a 101f.) im Anschluß an *D. Mieth*, Was ist Erfahrung?, in: *Conc* (D) 14 (1978) 159–167.

<sup>113</sup> Zum Verständnis des ἄνωθεν s.o. S. 199f.

<sup>114</sup> Eine erste Orientierung erlaubt neben den Kommentaren von *R. Schnackenburg* (I 101–131), *J. Becker* (I 147–151 [Lit.]) und *J. Blank* (Joh 1/a 42–55) *O. Böcher*, Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums, Gütersloh 1965; vgl. darüber hinaus *T. Onuki*, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen „Dualismus“ (WMANT 56), Neukirchen-Vluyn 1984 (Lit.).

ran. Besonders aufschlußreich ist 1 QS 3, 13 – 4, 26. Die Sektenrolle spricht davon, daß Gott einerseits den Geist der Wahrheit und des Rechts, andererseits den Geist des Frevels erschaffen hat. Beide stehen in endzeitlichem Kampf. In ihn sind die Israeliten einbezogen. Die Söhne des Lichtes, die dem Lehrer der Gerechtigkeit folgen, liegen im unversöhnlichen Streit mit den Söhnen der Finsternis, die auf der Seite des Frevelpriesters stehen. Als Zentrum des Dualismus Qumrans erweist sich eine apokalyptisch aufgeladene Soteriologie.

Dualistisch denkt auch die Gnosis<sup>115</sup>. Zumeist geschieht dies in der radikalen Form eines Gegensatzes zwischen dem guten Gott, der in absoluter Transzendenz lebt und nur von den Gnostikern erkannt werden kann, und dem bösen Schöpfergott, der für die Entstehung der Welt, des Körpers, der Materie verantwortlich ist. Diesem metaphysischen entspricht ein kosmologischer und anthropologischer Dualismus. Die Welt ist ein Gefängnis, das totalitäre Unterdrückungssystem anonymer Unheilsmächte, die finstere Ausgeburd des Bösen. Ihr steht in einem unüberbrückbaren Gegensatz die strahlende Lichtwelt des göttlichen Pleroma gegenüber. Der Mensch, seiner Leibseele nach kosmische Materie und damit den Zwängen der Welt wie der Vergänglichkeit unterworfen, ist in seinem Innersten Träger eines göttlichen Lichtfunkens, der allein durch „Gnosis“ entzündet werden kann und dann den Menschen sogleich und ganzheitlich des göttlichen Pleroma teilhaftig werden läßt.

Freilich gibt es neben diesem radikalen auch einen gemäßigten Dualismus der Gnosis. Er schlägt sich gerade in den hermetischen Traktaten *Poimandres* (I) und über die Wiedergeburt (XIII) nieder. Zwar wird auch hier der Kosmos in düstersten Farben gezeichnet; und ebenso ist die Anthropologie dualistisch; es fehlt aber die Entgegensetzung zwischen dem wahren Gott und dem Demiurgen. In beiden Formen dürfte der gnostische Dualismus im Kern soteriologisch bestimmt sein.

Die Struktur des johanneischen Dualismus läßt sich in aller Kürze wie folgt skizzieren: Durch eine tiefe Kluft sind „oben“ und „unten“, der Herrschaftsbereich Gottes und der Herrschaftsbereich des Teufels voneinander geschieden. Leben, Licht, Wahrheit und Freiheit gehören exklusiv zum Reich Gottes; Tod, Finsternis, Lüge und Sklaverei ebenso exklusiv zum Reich Satans. Der Kosmos, die Welt, in der die Menschen leben und in der sich die Geschichte ereignet, ist zwar von Gott durch den Logos geschaffen (1, 10; vgl. 1, 3 f.), zugleich aber auch der Ort, ja der Inbegriff des Widerspruchs gegen Gott und der Ablehnung des Lichtes. Diese Verweigerung, die in der Verwerfung Jesu aufgipfelt, kommt im Dualismus des Johannes-

---

<sup>115</sup> Vgl. zum folgenden neben den Lexikonartikeln besonders *H. Jonas*, *Gnosis und spätantiker Geist*. Bd. I (s. Anm. 76); Bd. II/1: *Von der Mythologie zur gnostischen Philosophie* (FRLANT 63), Göttingen <sup>2</sup>1966 (<sup>1</sup>1954); *K. Rudolph*, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen <sup>2</sup>1980 (<sup>1</sup>1977); *ders.*, (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus* (WdF 262), Darmstadt 1975.

evangeliums zur Sprache. Er thematisiert nicht eigentlich den qualitativen Unterschied zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung bzw. dem Erlöser und den Erlösten; dies ist eher seine selbstverständliche Voraussetzung. Der johanneische Dualismus dient vielmehr dazu, einerseits die Gottferne auszuloten, in welche die Menschen geraten, wo immer sie sich dem Licht der Offenbarung verschließen, und andererseits die Fülle des Heils ahnen zu lassen, das den Glaubenden geschenkt wird. Seine Pointe besteht darin, daß Gottes Antwort auf seine Ablehnung durch die Welt nicht sein Haß ist, sondern jene Liebe, in der er „den Einziggezeugten Sohn gab, damit jeder, der glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe“ (3, 16). Diese Gabe des Sohnes umfaßt seine Inkarnation, seine Sendung, seine Werke und seinen Tod am Kreuz, der zu seiner Erhöhung wird<sup>116</sup>. Dadurch, daß Jesus, der Sohn, sich als Licht der Welt (8, 12; 9, 5; 12, 46), als Weg zum Vater und insofern als Wahrheit und Leben offenbart (14, 6), werden die Menschen eschatologisch vor die Frage gestellt, ob sie glauben oder nicht. Wer zum Glauben findet, den zieht der erhöhte Gekreuzigte an sich (12, 32; vgl. 3, 14f.; 8, 28; auch 6, 44); er nimmt ihn (durch den Parakleten) in seine Gemeinschaft auf, führt ihn in die Gemeinde der Jünger (vgl. 10, 16; 11, 52) und läßt ihn in der eschatologischen Vollendung an seiner Liebes-Einheit mit dem Vater teilhaben<sup>117</sup>. Wer sich Jesus glaubend öffnet, hat mit seiner ganzen Existenz schon gegenwärtig an der Lebenswelt Gottes Anteil; ja, im eigentlichen Sinn wird ihm sein Leben überhaupt erst geschenkt. Wer hingegen im Unglauben verharrt, spricht sich selbst das Gericht (3, 18); er hat sein Leben verwirkt; als Sohn des Teufels (vgl. 8, 44), des „Fürsten dieser Welt“ (12, 31), gehört er zu dessen Reich.

Die Zugehörigkeit der Menschen zu den Bereichen des Heils oder des Unheils wird im Johannesevangelium sowohl im Blick auf Jesus (8, 23; 18, 36; vgl. 3, 31; 17, 14.16) als auch im Blick auf die Menschen (8, 23.44.47; vgl. 15, 19; 17, 14.16) durch Wendungen mit ἐκ, also durch Ursprungs- und Herkunftsbezeichnungen ausgedrückt. Dies ist (auch wenn manche Stellen anders klingen) *letztlich* nicht deterministisch gemeint. Es geht vielmehr darum, zwei auf das engste miteinander verbundene soteriologische Sachverhalte prägnant zu formulieren: daß das Schauen der Gottesherrschaft (3, 3), in das der Glaube hineinführt, bereits gegenwärtig das gesamte Leben der Jünger und der ganzen Jüngergemeinschaft von Grund auf und in allen Vollzügen durch eschatologische Fülle bestimmt (wiewohl die

---

<sup>116</sup> Vgl. W. Thüsing, Erhöhung (s. Anm. 5) 9.

<sup>117</sup> Vgl. ebd. 22–31.

Vollendung noch aussteht); und daß sich dieses Heilsgeschehen ganz und gar der Gnade Gottes verdankt, die sich im Werk des irdischen wie des erhöhten Jesus Christus manifestiert.

Wenn der johanneische Dualismus sich tatsächlich in etwa so kennzeichnen läßt, heißt dies, daß das einprägsame Schlagwort vom „(soteriologischen) Entscheidungs dualismus“, das *Rudolf Bultmann* in die Diskussion geworfen hat<sup>118</sup>, zwar eine wesentliche Dimension, aber nicht das Ganze und nur aspektweise den Kern des johanneischen Motivs begreift. So gewiß der Dualismus des Evangelisten auf die Glaubensentscheidung zielt und so gewiß die Verwerfung Jesu durch „die Juden“ das Ereignis ist, das Johannes erst zu seiner Sicht gelangen läßt, so wenig läßt sich der Dualismus nur anthropologisch fixieren. Er hat von vornherein einen kosmischen Horizont, insofern er das Geschick des einzelnen im Zusammenhang mit dem der anderen Menschen und der gesamten Geschichte sieht<sup>119</sup>. Er hat aber vor allem einen theologischen Angelpunkt und eine christologisch-soteriologische Mitte<sup>120</sup>. Er ist primär als eine spezifisch johanneische Weise zu verstehen, angesichts einer vom widergöttlichen Bösen beherrschten Menschenwelt die Intensität, die Vorbehaltlosigkeit und die Tragweite der liebenden Selbst-Offenbarung Gottes in Jesus Christus zur Sprache zu bringen. Dies ist die theologische Basis, auf der Johannes die Größe des schon gegenwärtigen Heils vor Augen stellt und dann die Notwendigkeit der radikalen Glaubensentscheidung (mit allen Konsequenzen für den individuellen und gemeinschaftlichen Lebensvollzug) einschärft.

Bei allen Analogien zur *Gnosis*, die nicht geleugnet werden sollen, sind doch die Differenzen fundamental. Stichpunktartig sei einiges genannt: Das JohEv bringt durch den Prolog in christologischer Transformation den genuin biblischen Schöpfungsglauben zur Geltung (1,3f.10); selbst Corp Herm I und XIII bezeugen ihn nicht, trotz ihrer monistischen Tendenz. Das JohEv hält die geschichtliche Dimension des Heilsgeschehens fest, anders die *Gnosis*. Im JohEv ist der Kosmos nicht von Natur aus widergöttlich, sondern durch die Ablehnung des Lichtes bei den Menschen; der anthropologische Dualismus zwischen der göttlichen Geistseele und der verderblichen σάρξ ist Joh (auch in 6,63) fremd. Die gnostisierende Hermetik kennt keine Christologie. Wo sie sich in der *Gnosis* ausbildet, neigt sie zum Dokerismus

---

<sup>118</sup> Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953, 373.

<sup>119</sup> *J. Becker*, Joh I (s. Anm. 93) 150, spricht von einem „kosmischen Dualismus“. Er ist allerdings gänzlich anders als in der *Gnosis* strukturiert; s. u.

<sup>120</sup> Nach *T. Onuki*, Gemeinde (s. Anm. 114) 52, ist er eine Funktion der johanneischen Christologie. Das ist m. E. grundsätzlich richtig, wiewohl die Theozentrik der joh Christologie und deren untrennbare Verbindung mit der Soteriologie ausdrücklich zu reflektieren wären.

– anders als das JohEv<sup>121</sup>, das die Inkarnation des Logos, die es mit 1, 14 festhält, als Voraussetzung des heilbringenden Offenbarungsgeschehens verkündet (1, 18) und an der Realität des irdischen Wirkens wie vor allem auch des Kreuzestodes Jesu keinen Zweifel läßt. Die Differenzen sind so gravierend, daß eine Herleitung des johanneischen Dualismus aus gnostischem Denken kaum nicht in Frage kommt, ganz abgesehen von allen Problemen um die Datierung der einschlägigen gnostischen Texte und Traditionen.

Etwas anders stellt sich der Vergleich mit *Qumran* dar. Selbstverständlich fehlt dort die bei Joh alles entscheidende christologische Konzentration – so wie Joh umgekehrt die Verbindung mit dem Lehrer der Gerechtigkeit nicht kennt. Ebenso findet sich im Ev die in der Apokalyptik Qumrans typische Verbindung des Dualismus mit dem Zwei-Äonen-Schema nicht. Auch die Bildfelder sind nicht ganz deckungsgleich. Aber in der biblisch geprägten Theozentrik des Dualismus, in seiner soteriologischen Zuspitzung, in der Forcierung einer Grund-Entscheidung für den Glauben bzw. für den essenischen Gesetzesgehorsam, in der Betonung eines konsequenten Lebenswandels auf der Basis dieser Entscheidung, in der Korrelation zwischen der Antwort des Menschen und seiner Zugehörigkeit zur Heils- und Unheilsphäre stimmen Johannes und die Sektenregel doch überein. Mit einer Inspiration des Evangelisten durch qumrannahe religiöse Strömungen darf deshalb gewiß gerechnet werden<sup>122</sup>. Daß in Qumran die Quelle des johanneischen Dualismus läge, ist damit freilich noch nicht ausgemacht. Eher handelt es sich um parallele Adaptionen einer (zuvor in Iran bezugten) religiösen Grundstruktur, die ursprünglich mythologisch ist und frühjüdisch wie frühchristlich theologisch gebrochen wird<sup>123</sup>.

### c) „Von oben geboren werden“ (3, 3)

Joh 3, 3 ist ein qualifizierter Ausdruck der dualistisch strukturierten johanneischen Soteriologie. Wie die anderen Bildworte auch läßt es sich nicht auf nur eine einzige Bedeutung festlegen; seine Mehrdimensionalität verlangt die Berücksichtigung verschiedener Aspekte, freilich auch die Suche nach einem organisierenden Zentrum. Der Vers spricht nicht von einem „Akt, der Menschen durch Befruchtung mit himmlischem Samen göttlichen Wesens teilhaftig werden läßt“<sup>124</sup>. Joh 3, 3 ist vielmehr das Grundwort all jener  $\epsilon\kappa$ -Wendungen, die von der Zugehörigkeit der Menschen zum Herrschaftsbe-

---

<sup>121</sup> Gegen E. Käsemann, Wille (s. Anm. 60). – Anders aber auch als U. Schnelle, Christologie (s. Anm. 92): Die Hypothese einer antidoketischen Frontstellung des Evangeliums scheint mir nicht verifiziert zu sein, zumal sie die Priorität des 1 Joh voraussetzt. (Das heißt nicht, grundsätzlich die Möglichkeit „monophysitischer“ Versuchungen vor Abfassung des 1 Joh in Abrede zu stellen.)

<sup>122</sup> Vgl. J. Becker, Joh I 149.

<sup>123</sup> Vgl. das differenzierte Urteil von J. Blank, Joh 1/a (s. Anm. 11) 44f.

<sup>124</sup> W. Bauer, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 1933, 51.

reich Gottes oder Satans sprechen<sup>125</sup>. Die negative Formulierung, die gattungsgemäß ist, weist eindringlich auf den Ernst der Stunde hin (vgl. 3, 19), in der sich das eschatologische Geschick der Menschen an ihrem Verhalten zu Jesus entscheidet (vgl. 3, 18). Das Passiv zeigt (wie in V. 5), daß von Gottes Wirken die Rede ist; der Fortgang des Gesprächs stellt klar, daß Gott durch den vom Himmel herabgestiegenen und wieder hinaufgesteigenden Menschensohn handelt (3, 9–21). Das ἄνωθεν deutet auf den Herrschaftsbereich Gottes, insofern er als Hort der Wahrheit, des Lichtes und des Lebens radikal anders ist als die vom Teufel beherrschte Weltsphäre „unten“, die durch Lüge, Finsternis und Tod gezeichnet ist; das „von oben“ signalisiert, daß eschatologische Rettung exklusiv an die Zugehörigkeit zu jenem Raum des Heils gebunden ist, den Gott allein aus Liebe (3, 16) inmitten des durch Unglauben verdüsterten Kosmos geschaffen hat, und daß der Eintritt in diesen Bezirk die vollkommene Abkehr von allem voraussetzt, was nicht ganz und gar „aus Gott“ ist. Das zentrale Motiv der Geburt schließlich führt vor Augen, daß die eschatologische Rettung des Menschen die Dimension einer eschatologischen Neuschöpfung hat: Der Mensch, der von oben wiedergeboren wird, wird von Grund auf um-gestaltet; es wird ihm ein neuer Ursprung eingestiftet; sein ganzes Wesen wird neu konstituiert; sein gesamtes Handeln wird auf eine neue Grundlage gestellt; durch Gott entsteht, was allein den Namen des Lebens tatsächlich verdient. In der symbolischen Metapher der Wiedergeburt spiegelt sich, daß Gottes Heilshandeln im Menschen an schlechterdings nichts anknüpft und daß es den vollkommenen Bruch mit allem voraussetzt, was bislang den Menschen ausgemacht und bestimmt hat. Das geschenkte ewige Leben besteht in der Partizipation an jener Liebes-Gemeinschaft, die ursprünglich die von Vater und Sohn ist, als solche aber auf alle ausstrahlt, die sich von Jesus den Weg zu Gott leiten lassen. Die Sachparallele 1, 12f. redet von der Gotteskindschaft der Glaubenden, die sich allein der Gnade Gottes verdankt.

Nimmt man all dies zusammen, so zeigt sich, daß Joh 3, 3 in einer für das gesamte Evangelium typischen Weise die entscheidende Voraussetzung für die Teilhabe am eschatologischen Heil aufdeckt: Sie besteht darin, daß Gott die Menschen in den Lebensraum seiner Gnade hineinnimmt, der innerhalb des Kosmos, der das Licht abgelehnt hat, durch Jesus errichtet wird und zu dem die Welt der Finsternis, des Hasses, der Lüge und des Todes in einem unversöhnlichen Widerspruch steht. Anders formuliert: Das Reich Gottes kann

---

<sup>125</sup> Siehe o. S. 205 f.

nur derjenige schauen, der sich von Jesus als dem Licht der Welt auf den Weg zum Vater führen läßt und dann zwar noch ἐν τῷ κόσμῳ (17, 11), aber nicht mehr ἐκ τοῦ κόσμου lebt (8, 23; 17, 14), sondern ἐκ τοῦ Θεοῦ (8, 47) und das heißt: nicht mehr ἐκ τῶν κάτω, sondern – in Gemeinschaft mit Jesus – ἐκ τῶν ἄνω (8, 23). Als negative Bedingung formuliert, besagt Joh 3, 3, daß ausschließlich auf diese Weise Anteil am ewigen Leben möglich wird. Die angemessene und notwendige Antwort der Menschen nennt 3, 12–21: Es ist der Glaube, der in der Einheit von Gehorsam, Vertrauen und Bekenntnis die anthropologische Kehrseite des theozentrisch orientierten und christologisch strukturierten Heilsgeschehens bildet. Wer angesichts Jesu diesen Glauben verweigert, spricht sich selbst das Gericht; wer ihn sucht, gewinnt das ewige Leben (3, 18 f.).

In einem weiteren Schritt der Interpretation von V. 3 ist zu fragen, weshalb Jesus nach Johannes diese Bedingung aufstellt und sie so formuliert. Ganz gewiß streicht er mit ihr heraus, daß die Teilhabe an der eschatologischen Vollendung das alleinige Werk Gottes ist<sup>126</sup>. Doch fragt sich, ob im sola gratia nicht nur die Voraussetzung, sondern auch die Pointe des Wortes liegt<sup>127</sup>. Ohne Frage führt Joh 3, 3 auch die gnadenhafte Ermöglichung und die eschatologische Notwendigkeit eines radikalen Lebens-Wandels vor Augen<sup>128</sup>. Die Bedeutung des Glaubensmotivs in 3, 1–21 wie im gesamten Evangelium zeigt, daß Johannes das eschatologische Heil Gottes nie ohne dessen anthropologische Dimension und immer im Blick auf das Verhalten der Menschen denkt, in dem sich die Annahme oder die Ablehnung des Lichtes manifestiert. Aber „Wiedergeburt“ ist in Joh 3 nicht nur die Chiffre eines radikal neuen Existenzverständnisses.

---

<sup>126</sup> Dieses Moment betont *R. Schnackenburg*, Joh I (s. Anm. 65) 382: „Vor aller menschlichen Anstrengung, ins Gottesreich zu gelangen, muß Gott die Grundlage für ein neues Sein des Menschen, aus dem auch ein neues Verhalten ermöglicht wird, schaffen“. – Ähnlich akzentuiert *F. Porsch*, Pneuma (s. Anm. 96) 95; auch *J. Gnilka*, Johannesevangelium (NEB), Würzburg 1983, 27.

<sup>127</sup> *J. Becker*, Joh I 127–151, sieht in Joh 3, 3.5 den Ausdruck eines massiven Sakramentalismus der vorjohanneischen Gemeinde, der einem deterministischen Dualismus verhaftet sei; gegen ihn hebe der Evangelist durch seine Neuinterpretation der Verse darauf ab, daß „der Zugang zum Heil keine Möglichkeit des Menschen, sondern göttliches Widerfahrnis“ ist, das im Glauben an den erhöhten Menschensohn angenommen werden kann und soll. Bei diesem Interpretationsansatz ist eine literar- und traditionskritische Analyse von Joh vorausgesetzt, die von der hier entwickelten abweicht; s. o. S. 198 f.

<sup>128</sup> Dies erhebt *R. Bultmann* (Joh [s. Anm. 98] 95–99, bes. Anm. 3) zum Angelpunkt seiner Auslegung. Ähnlich akzentuiert *R. Pesch*, „Ihr müßt von oben geboren werden“. Eine Auslegung von Jo 3, 1–21, in: *BiLe* 7 (1966) 208–219, 212 f.; auch *J. Blank* (Joh 1/a 225–237) betont die Anthropozentrik der Soteriologie: Joh stelle die Heilsfrage als „die letzte Frage des Menschen“, als „Frage des Menschen nach sich selber . . .“, „die der Mensch . . . nicht selber beantworten kann“ (ebd. 234 f.).

Es geht m. E. auch nicht primär um den Aufweis der Diskontinuität zwischen dem alten und dem geschenkten neuen Leben<sup>129</sup> – so gewiß dies gleichfalls zur Aussage des Verses gehört. Joh 3,3 ist grundlegend als Ausdruck theozentrischer Soteriologie zu verstehen; er will vor allem vor Augen führen, wie intensiv und umfassend das Heilshandeln Gottes ist. Damit enthält der Vers implizit auch eine christologische Aussage; denn Gottes Heil wird durch Jesus offenbart – wie der Vater überhaupt nur durch seinen Sohn handelt. Von daher, freilich nur auf dieser Basis, enthält Joh 3,3 indirekt, aber durchaus beabsichtigt auch einen Hinweis auf die johanneische Anthropologie; der Vers erklärt, daß das wahre Leben der Menschen einzig in der Gnade Gottes verankert ist, daß es an die Beziehung zu Christus gebunden ist und daß es die radikale Entscheidung des Glaubens erfordert.

Wiedergeburt ist das Inbild der eschatologischen Neuschöpfung durch Gott, die zum Gewinn des „ewigen Lebens“ führt und notwendig mit der Antwort des Glaubens einhergeht, der zum bestimmenden Faktor des gesamten Lebens wird. Was gemeint ist, kann schwerlich treffender als gerade durch das Symbol der Wiedergeburt ausgedrückt werden. Es gewinnt seine Prägnanz von der johanneischen Vorstellung des ewigen Lebens, das den Glaubenden bereits gegenwärtig geschenkt wird, und seine semantische Spitze vor dem Hintergrund des johanneischen Dualismus, dessen soteriologische Pointe es eindringlich formuliert.

#### d) „Aus Wasser und Geist geboren werden“ (3,5)

Vers 5 erklärt in einer variierenden Interpretation des ersten Wortes Jesu, wie die heilbringende Wiedergeburt „von oben“ sich vollzieht: durch Wasser und Geist. Die Wörter ὕδατος καὶ sind ursprünglich<sup>130</sup>. Die Deutung des ἐξ ὕδατος auf die natürliche Geburt<sup>131</sup> ver-

<sup>129</sup> Worauf *W. Rebell*, *Gemeinde* (s. Anm. 15) 151, den Akzent setzt.

<sup>130</sup> Gegen *R. Bultmann*, *Joh 98 Anm. 2*; auch *F. Porsch*, *Pneuma* (s. Anm. 96) 92. – Auch ohne diese Wörter läge der Gedanke an die Taufe nahe; auch mit ihnen bleibt er verhalten. Eine sakramentalistische Neuinterpretation wäre wohl eindeutiger ausgefallen. Daß im folgenden nur noch πνεῦμα aufgenommen wird, der in V. 5 wichtigere Begriff, ist sachlich begründet (s. u. Anm. 135). Die Taufe mit heiligem Pneuma spricht noch 1,33 an. Daß die Taufe das Sakrament der christlichen Initiation ist, nehmen auch 3,22–30 und 4,1f., wie selbstverständlich an. Die enge Verbindung von Wasser und Geist bezeugt auch 7,39; vgl. 19,34; 1 Joh 5,6. – Umgekehrt ist V. 5 nicht vom Evangelisten übernommene Tradition; s.o. S. 198f. mit Anm. 102.

<sup>131</sup> So aus jüngster Zeit *M. Pamment*, *John 3:5*: „Unless one is born of water and the Spirit, he cannot enter the kingdom of God.“, in: *NT 25* (1983) 189f.; *B. Withington III*, *The Waters of Birth: John 3.5 and 1 John 5.6–8*, in: *NTS 35* (1989) 155–160, 159.

bietet sich, weil Joh 3 durchweg soteriologisch argumentiert. Der Vers bezieht sich auf die christliche Taufe<sup>132</sup>. Er thematisiert sie freilich nicht direkt, sondern charakterisiert im Blick auf sie das Ganze christlicher Existenz: Wenn Anteilhabe am ewigen Leben ein Akt eschatologischer Neuschöpfung durch Gott ist, so findet sie ihren zeichenhaften Ausdruck grundlegend in der Taufe. Daß auf sie verwiesen wird, relativiert die soteriologische Relevanz des Glaubens in keiner Weise, hebt aber zum einen den Primat des Heilsindikativs hervor und unterstreicht zum anderen die Gegenwartseschatologie, die der johanneischen Soteriologie innewohnt. Die Wiedergeburt ereignet sich grundlegend in der verbindlichen Entscheidung für Jesus, die als Ausdruck des Glaubens die Taufe begehrt. (Andere Aspekte urchristlicher Tauftheologie, die etwa bei Paulus greifbar werden<sup>133</sup>, insbesondere die Eingliederung in die Ekklesia, werden hingegen allenfalls ganz verhalten und nur indirekt angeschnitten.)

Wie der Fortgang des Gedankens in 3,6ff. zeigt, liegt der Akzent darauf, daß sich die Wiedergeburt (in der Taufe) durch den Geist vollzieht. πνεῦμα<sup>134</sup> kennzeichnet bei Johannes die Selbstoffenbarung Gottes (4,25) in Person, Wort und Werk Jesu, insofern ihr schöpferische Kraft zukommt; von daher ist πνεῦμα dann die vom inkarnierten, irdischen, am Kreuz erhöhten und verherrlichten Jesus Christus selbst ausgehende (6,63; 7,38f.; 20,22; vgl. 3,34; 1 Joh 5,6ff.; auch Joh 19,34) und mit dem Parakleten verbundene (14,17.26) Heilsgabe schlechthin (6,63), die in die Wahrheit des Lebens einführen (14,17; vgl. 15,26; 16,13; 1 Joh 4,6) und zur wahrhaften Anbetung Gottes anleiten wird (4,23.25). Dies erklärt, weshalb und inwiefern die Geburt „von oben“ Wiedergeburt aus Wasser und Geist ist. Joh 3,6 akzentuiert im Zusammenhang damit vor allem zwei Gedanken: daß die Sphäre des Geistes Gottes in einem radikalen Gegensatz zur derjenigen des „Fleisches“ steht, die vom Licht Gottes unerleuchtet geblieben ist (vgl. 6,63), und daß durch die Wiedergeburt das *gesamte* Wesen und Verhalten des Menschen pneumatisch bestimmt ist<sup>135</sup>. Die weisheitliche Sentenz 3,8

<sup>132</sup> Vgl. R. Schnackenburg, R. E. Brown, J. Becker, J. Blank, E. Haenchen, jeweils z. St.; U. Schnelle, Christologie (s. Anm. 92) 203 ff.

<sup>133</sup> Vgl. (ältere Arbeiten aufgreifend und zusammenfassend) Th. Söding, Taufe, Geist und neues Leben. Eine Orientierung an Paulus, in: BiLi 62 (1989) 179–186.

<sup>134</sup> Vgl. neben den Lexikonartikeln und Kommentaren vor allem W. Thüsing, Erhöhung (s. Anm. 5) 151–174; H. Schlier, Zum Begriff des Geistes nach dem Johannes-evangelium (1963), in: ders., Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg / Basel / Wien 1967, 264–271; F. Porsch, Pneuma (s. Anm. 96).

<sup>135</sup> Der V. ist im Perfekt gehalten; er spricht vom gegenwärtigen Resultat eines in der Vergangenheit, nämlich kraft des Pneuma grundlegend in der Taufe vollzogenen Ak-

hebt auf die Unvermitteltheit und Unableitbarkeit der Geistzeugung ab und betont so die absolute Souveränität des Gnadenhandelns Gottes, das „mit welthaften Maßstäben, Normen und Kategorien letztlich nicht zu erfassen“ ist<sup>136</sup>.

Joh 3,5 bleibt mit der Fortführung in den Versen 6–8 auf der in 3,3 ansetzenden soteriologischen Grundlinie: Die Heilsprärogative Gottes wird ebenso betont wie die schöpferische Dimension der eschatologischen Rettung und die Herausforderung einer radikalen Lebenswende.

e) Das johanneische Symbol der Wiedergeburt im Vergleich mit den Mysterienreligionen und der Gnosis

Im Strukturvergleich mit der Gnosis und den Mysterienreligionen zeichnen sich die Charakteristika des johanneischen Symbols ab. Gemeinsam ist, daß im Hintergrund ein dualistisches Weltbild steht, daß die Metapher der Wiedergeburt eine soteriologische Pointe hat, daß es um eine Initiation (im weitesten Sinne des Wortes) geht, daß Wiedergeburt für den Gewinn des eigentlichen Lebens steht und daß sie die gesamte Existenz eines Menschen bestimmen muß. Gleichwohl sind die Differenzen sowohl im Blick auf die Gnosis als auch im Blick auf die Mysterienreligionen substantiell. Durch die theologische und christologische Konzentration gibt Johannes dem soteriologischen Symbol eine neue Gestalt, die es nicht nur äußerlich, sondern von innen heraus in all seinen Wesenszügen verwandelt.

Im Rahmen der *Mysterienreligiosität* ist eine zeitliche Befristung der Wiedergeburt denkbar; das Taurobolium muß nach zwanzig Jahren wiederholt werden. Im Johannesevangelium ist die Wiedergeburt (ebenso wie in den neutestamentlichen Parallelen) notwendig eschatologisch-einmalig. Die Mysterien kennen ein ausgedehntes und ausgefeiltes Rituale; das Johannesevangelium schweigt davon. Soweit es auf die Taufe anspielt, ist die Einfachheit, ja Schlichtheit des Ritus, die auch in Tit 3,5 und 1 Petr 1 vorauszusetzen ist, den Christen wie den Heiden der Spätantike immer aufgefallen. Entscheidend jedoch ist, daß die Mysterienkulte, wie es originär mythischem Denken entspricht, das Heil durch den Vollzug des Ritus erwarten<sup>137</sup>, in dem das Leben, Sterben und Auferstehen der Götter

---

tes. Wegen dieser Akzentverschiebung dürfte der Hinweis auf das Wasser fehlen; vgl. F. Porsch a.a.O. 100.

<sup>136</sup> J. Blank, Joh 1/a 235f.

<sup>137</sup> Zum Formalismus antiker (Mysterien-)Religiosität vgl. G. Bardy, Menschen wer-

nachgeahmt wird. Dagegen hängt die Lebensspendung nach Johannes ganz an der personalen Begegnung mit Jesus und der durch ihn vermittelten pneumatischen Gemeinschaft mit Gott. Und ebenso entscheidend ist, daß von einer Vergottung, wie sie dem Mysteren zuteil wird, im Johannesevangelium keine Rede sein kann; es geht um nicht mehr und nicht weniger als um Anteilgabe an jenem Leben, das ursprünglich die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn ausmacht.

Anders als in der *Gnosis* ereignet sich nach Johannes das eschatologische Heilsgeschehen der Wiedergeburt nicht als Freisetzung der göttlichen Natur des Menschen, sondern als Neuschöpfung. Im Zusammenhang damit artikuliert sich die Soteriologie nicht im metaphysischen, kosmologischen und anthropologischen Dualismus der *Gnosis*; dies widerspräche der radikalen Theozentrik und der ebenso radikalen Christozentrik, die den Angelpunkt des johanneischen Dualismus und in Verbindung mit ihm auch des Wiedergeburtmotivs bildet.

Auch im Vergleich mit den neutestamentlichen Parallelen zeigt sich das Proprium der johanneischen Bildsprache. Mt 19,28 spricht von der kommenden Äonenwende, das Nikodemusgespräch von der gegenwärtigen eschatologischen Stunde. Mit Tit 3,5 und 1 Petr 1,3.23 verbinden Joh 3 zwar der (z.T. lockere) Bezug auf die Taufe und die präsentisch akzentuierte Eschatologie. Die theologischen Pointen und Kontexte der Verse unterscheiden sich aber deutlich. Die Parallelen denken nicht dualistisch. In Joh 3 tritt die ekklesiale Dimension der Wiedergeburt recht stark zurück.

Das johanneische Symbol der Wiedergeburt läßt sich aus keiner der paganen Parallelen direkt ableiten<sup>138</sup>. Insbesondere ist beim Rekurs auf eine postulierte frühe Form der *Gnosis* größte Vorsicht geboten. Die These *Rudolf Bultmanns*<sup>139</sup>, der Evangelist adaptiere in 3,3 ff. gnostisches Gedankengut, scheidet bereits an der Quellenlage. Daß hingegen schon im 1. Jh. die Einweihung in die Geheimnisse einer paganen Religion als Wiedergeburt gedeutet werden konnte, dürfte die Denk- und Verstehensmöglichkeit der johanneischen Verse beeinflusst haben. Der Sinn der Wiedergeburt in Joh 3 unterscheidet sich aber so gravierend von dem der Mysterienkulte, daß eine Übernahme ihrer Vorstellungen oder auch nur eine starke Beeinflussung durch sie nicht in Betracht kommt<sup>140</sup>. Auch eine di-

---

den Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten. Übers. und hrsg. von J. Blank, Freiburg / Basel / Wien 1988 (frz. Orig. 1949), 26–39.

<sup>138</sup> Vgl. als Hintergrund zum folgenden o. S. 187–192.

<sup>139</sup> Joh 95 Anm. 5.

<sup>140</sup> Gegen *W. Bauer*, Joh (s. Anm. 124) 51 f: das joh Bild sei „auf synkretistischem Boden gewachsen“; seine Wurzeln lägen bei den hellenistischen Mysterienkulten, in de-

rekte Auseinandersetzung des Evangelisten mit ihnen ist nicht zu erkennen. Wichtiger scheint, daß die Taufe bereits vorjohanneisch als Wiedergeburt gedeutet worden ist, wie Tit 3,5 und 1 Petr 1,3.23 wahrscheinlich machen. Daran kann der Evangelist anknüpfen. Welche Gestalt und Bedeutung das Motiv in der vorjohanneischen Überlieferung gehabt hat, muß indessen offenbleiben. Eine kritische Reserve gegenüber einem vorausgesetzten oder doch für möglich erachteten problematischen Taufverständnis ist m. E. nicht zu erkennen<sup>141</sup>. Umgekehrt ist der Evangelist in 3,3 ff. kaum stark von einer ihm vorgegebenen Tradition abhängig. Das Sakrament der Taufe steht ja nur im Hintergrund. Und so wie das Motiv der Wiedergeburt im Evangelium begegnet, ist es unverwechselbar johanneisch.

#### f) Das johanneische Motiv der Wiedergeburt als Adaption eines religiösen Ursymbols

Wenn der religions- und traditionsgeschichtliche Vergleich, wie bislang geschehen, auf die zeitgenössischen Parallelen fixiert wird, ist er nur von begrenzter Aussagekraft. Weiter führt es, das Grundwort 3,3 und die Erläuterungen in 3,5–8 als im wesentlichen eigenständige und in jedem Fall spezifisch johanneische Aufnahme und Interpretation jenes Ursymbols der Wiedergeburt zu deuten, das im mythisch-religiösen Denken vieler Zeiten und Kulturen einen festen Platz gewonnen, freilich auch ganz verschiedene Ausdrucksformen gefunden hat<sup>142</sup>. Hier, in einer Grundform authentischer religiöser Erfahrung, dürfte, religionswissenschaftlich gesehen, der Schlüssel zum Verständnis von Joh 3 liegen. Gewiß: Die Analogien aus der Umwelt belegen die Präsenz und Bedeutung des Urbildes in der Spätantike; namentlich die Mysterienkulte können den Evangelisten, womöglich durch urchristliche Tradition vermittelt, zu seinem Bild angeregt haben, ebenso wie sie dessen (Miß-)Verständnis bei den Rezipienten des Evangeliums beeinflußt haben werden. Aber die Parallelen liegen doch zu weit ab, um Entscheidendes zur Erklärung des johanneischen Wortes beitragen zu können. Wenn sich der Evangelist hingegen auf ein religiöses Ursymbol bezieht, läßt sich

---

nen „Weihe und Sakrament die Umwandlung des Menschen zum Sohn der Gottheit“ bewirkten.

<sup>141</sup> Zur These *J. Beckers*, Joh 3,3.5 repräsentiere einen deterministischen Sakramentalismus vorjoh Kreise, vgl. die Kritik o. S. 209 mit Anm. 127.

<sup>142</sup> Zur methodischen Grundlegung s. o. S. 183 f. Die dort postulierte Korrelation zwischen dem Urbild und den zeitgenössischen Abbildern bleibt beim folgenden zu beachten.

verständlich machen, weshalb er einen soteriologischen Grundgedanken in das Bild der Wiedergeburt faßt und weshalb es eine ursprüngliche Aussagekraft behalten hat.

Freilich gewinnt es präzise Bedeutung nur durch seine Integration in das Ganze des Evangeliums, als Baustein in der Gesamtdeutung der Person wie des Werkes Jesu. Johannes bleibt nicht auf der Ebene einer allgemeinen religiösen Grunderfahrung; das Bild der Wiedergeburt ist nur insoweit aussagekräftig, wie es als Offenbarungswort Jesu das Heilswirken des Vaters in der eschatologischen Stunde der Glaubensentscheidung vor Augen führt. Wiedergeburt ist für Johannes keine Kategorie allgemeinmenschlicher Religiosität, sondern im exklusiven Sinn eine Wirklichkeit, die von Gott durch Jesus geschaffen wird.

Umgekehrt läßt sich das Motiv der Wiedergeburt aber auch im johanneischen Kontext als Archetyp kennzeichnen. Das Mythisch-Symbolische, das ihm ursprünglich innewohnt, gehört nicht nur zu den Voraussetzungen, sondern – in transformierter Gestalt – zur Substanz der johanneischen Theologie; es prägt nicht nur das Vorverständnis der Adressaten, mit dem der Evangelist rechnet, um es dann zu christianisieren und im gleichen Zuge zu entmythologisieren (so *Rudolf Bultmann*), es prägt auch das Offenbarungswort selbst. Gewiß ist es richtig, daß der johanneische Jesus nicht einfach die religiöse Sehnsucht der Menschheit bestätigt und befriedigt, sondern sie in eine Krisis hineinführt, die allererst aufdeckt, was Wiedergeburt wirklich bedeutet, und dann die kompromißlose Absage an alle konkurrierenden Heilsangebote, d. h. den ganzheitlichen Anschluß allein an Jesus als den Offenbarer des Vaters fordert. Und es darf auch keinesfalls übersehen werden, daß die theozentrische und christozentrische Interpretation des Symbols das archaische mythische Denken aufbricht: Wiedergeburt ist bei Johannes keine individuelle Kosmogonie, sondern Hineingenommenwerden in das Strahlungsfeld der schöpferischen Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn; die zugrundeliegende Weltsicht ist nicht zyklisch, sondern eschatologisch; das normative Ursprungsgeschehen ist nicht jenseits der Geschichte, sondern innerhalb des Kosmos angesiedelt, so sehr es die Transzendenz Gottes wie die Präexistenz und Erhöhung Jesu Christi voraussetzt<sup>143</sup>. Insofern begegnet die mythische Symbolik bei Johannes nicht mehr in ursprünglicher Form. Doch dies bedeutet nicht, daß Mythos und Kerygma letztlich unvereinbar wären. Vielmehr lassen sich durchaus substantielle Analogien erkennen: Wiedergeburt bezeichnet bei Johannes ein Heilsgeschehen, das

---

<sup>143</sup> Dies hat *M. Eliade* grundsätzlich richtig gesehen; s.o. S. 178 f.

durch die pneumatische Präsenz des inkarnierten und erhöhten Gottesohnes ermöglicht wird; es ist die anthropologische Individuation des Gnadenerignisses, das durch die Offenbarung des Vaters in Kraft gesetzt wird; es stiftet dem Menschen einen neuen Ursprung ein, der die Gestalt seines gesamten Lebens bestimmen muß. Das eschatologische Heil, das sich aus dem Geheimnis Gottes heraus geschichtlich zeitigt und zugleich die Geschichte transzendiert, läßt Urphänomene menschlichen Lebens und Grundmotive religiöser Überlieferung zum Zeichen der Rettung werden, wenn der Blick auf Jesus als das *eine* Symbol Gottes gerichtet bleibt.

Die Bedingung der Möglichkeit sowohl für die kritische Rezeption mythischer Archetypen als auch für die Formung zentraler theologischer Aussagen als symbolische Bildworte liegt letztlich in der radikalen Theozentrik des Johannesevangeliums, die christozentrisch vermittelt und soteriologisch akzentuiert ist. Angelpunkte bilden die Schöpfungsmittlerschaft und Inkarnation des Präexistenten wie die Erhöhung und Verherrlichung des Gekreuzigten. Darin ist die Kohärenz von Form und Inhalt der johanneischen Bildworte begründet.

#### 8. *Johanneische Perspektiven einer christlichen Symbolsprache*

Joh 3 vollzieht paradigmatisch den Prozeß christlicher Anverwandlung archetypischer Urbilder, die Grundstrukturen authentischer Religiosität aufdecken. Insofern müßte es prinzipiell möglich sein, vom Nikodemusgespräch aus, wenn es als Teil des gesamten Evangeliums begriffen wird, Perspektiven christlicher Symbolsprache zu erkennen, die dem eschatologischen Heilswirken Gottes in Jesus Christus, aber auch der mythisch-religiösen Dimension des Menschen gerecht werden<sup>144</sup>. Dies kann an dieser Stelle nicht mehr geschehen. Dennoch seien zum Abschluß stichpunktartig einige Überlegungen angeschlossen, die m. E. bei einer Reflexion des Themas zu berücksichtigen wären. Dabei geht es nicht eigentlich um das Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und den Weltreligionen, sondern um einen Aspekt der Frage, auf welche Weise und in welchen Formen sich die christliche Rede von Gott authentisch artikuliert.

Das Kriterium für die Legimität christlicher Symbolsprache ist

---

<sup>144</sup> Als Symbolsprache verstehe ich hier also nicht jede Form metaphorischen Redens und Handelns, sondern nur diejenige, die Grundmotive mythischer Religiosität aufgreift. Deren Strukturelemente sind in Abschnitt 2 (s.o. S. 176–179) reflektiert und auf S. 185 f. zusammengefaßt worden.

die theozentrische und christologisch-soteriologische Konzentration. Urbilder menschlicher Religiosität sind nur insoweit aussagekräftig, wie sie für den auferweckten Gekreuzigten als *das* Bild Gottes transparent sind<sup>145</sup>. Dies führt zur Kritik, ja zur Brechung archaischer Mythik, insofern sie ihrem Wesen nach polytheistisch ist und sich im Grunde tragisch zuspitzt, aber auch insofern sie ein heiliges Urgeschehen jenseits der profanen Zeit annimmt und ein zyklisches Weltbild voraussetzt. Es führt aber auch zu einer entscheidenden inhaltlichen Neubestimmung und eigentlich erst der Entdeckung dessen, worauf Hoffnung sich tatsächlich stützen und worin Identität sich wirklich gründen kann. Dies wäre auch in einer fundamentaltheologischen Apologie mythisch-symbolischen Denkens zu beachten: So sehr sie einerseits grundsätzlich die Relevanz mythischen Denkens auch im Zeitalter wissenschaftlich-technischer Zivilisation zu begründen hätte, so sehr bliebe es auch ihre Aufgabe, denkerisch die Rede von Gott zu bewähren, deren Form und Inhalt grundlegend durch die biblische, speziell die neutestamentliche Überlieferung bestimmt ist.

Dies führt allerdings in einem entscheidenden Punkt zum Widerspruch gegen *Hans Blumenbergs* und *Odo Marquards* Versuche zur philosophischen Rehabilitierung des Mythos. Beide plädieren im Namen der menschlichen Freiheit und im Zeichen eines postmodernen Skeptizismus für die friedliche Koexistenz verschiedener sinnstiftender Systeme, die zu einer kunstvoll ausbalancierten Gewaltenteilung führen soll, sofern die Pluralität der Mythen und Symbole nur nicht beschnitten wird<sup>146</sup>. Dies kann zwar durchaus eine Hilfe sein, Wert und Würde anderer Religionen zu achten, wie dies katholischerseits in der Konzilsdeklaration „*Nostra Aetate*“ (AAS 58 [1966] 740–744) grundgelegt ist; es kann aber keinen Zugang zum Offenbarungsanspruch biblischer Gottesverkündigung öffnen, wie er mit Joh 14, 6 besonders intensiv zum Ausdruck kommt<sup>147</sup>. Es kann zwar auch dabei unterstützen, die Pluralität biblischer wie neutestamentlicher Theologien zu würdigen<sup>148</sup>; es kann aber nichts beisteuern, wenn es gilt, die

---

<sup>145</sup> Hier greife ich einen Gedanken auf, den *H. Schürmann* ins Gedächtnis gerufen hat; vgl. *Th. Söding*, Metaphorik, Mythos und Neues Testament. Zur aktuellen Diskussion in der Exegese: *HerKorr* 43 (1989) 227–232, 232.

<sup>146</sup> Vgl. *H. Blumenberg*, Wirklichkeitsbegriff (s. Anm. 24); *O. Marquard*, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: ders., Abschied (s. Anm. 25) 91–116; ders., Abschied vom Prinzipiellen. Auch eine biographische Einleitung (1981), ebd. 4–22; ders., Skeptiker. Dankrede (1985), in: ders. Apologie (s. Anm. 25) 6–10.

<sup>147</sup> *H. Blumenberg* betont selbst (am Beispiel Nietzsches) die Differenz zwischen dem mythologischen und dem theologischen Denken, das ihm besonders klar in den joh Ich-bin-Worten begegnet (Wirklichkeitsbegriff 31 f.42).

<sup>148</sup> Vgl. *O. Fuchs*, Dimension (s. Anm. 15) 39–45.

Grenzen des Kanons und die innere Einheit des Alten wie des Neuen Testaments zu definieren<sup>149</sup>. Es kann schließlich die theologischen Möglichkeiten zu sehen lehren, die in der (relativen) Vielzahl und der (gleichfalls relativen) semantischen und pragmatischen Vielschichtigkeit beispielsweise der johanneischen Bildworte liegt; es kann aber nicht dazu beitragen, deren Kohärenz und Proprietät zu beschreiben. Der Verzicht auf einen totalitären Absolutheitsanspruch, wie er nach *Blumenberg* und *Marquard* mythisches Denken auszeichnen soll, ist, biblisch-theologisch geurteilt, ein zwar notwendiges, aber nicht hinreichendes Wahrheitskriterium; die Wahrheitsfrage läßt sich nicht allein auf einer horizontalen Beziehungsebene entscheiden – so wenig sie im metaphysischen Sinn schlüssig beantwortet werden kann, wenn sie Kommunikation zerstört. Darüber hinaus ist der Freiheitsbegriff eines aufklärerischen Säkularismus, wie er vor allem *Blumenbergs* Konzeption regiert<sup>150</sup>, theologisch zu kritisieren. Sowenig Gefahr einer Unterdrückung menschlicher Freiheit durch „die fromme Rasei, den besseren Gott zu haben“ (*G. E. Lessing*), geleugnet werden kann und sooft Christen ihr erlegen sein mögen – im Ausgang von der Transzendentalität des Menschen (wie sie auch mythischen Denken vertraut ist) geschieht Emanzipation im Vollsinn erst durch die Offenbarung Gottes: durch die Begegnung mit dem sich selbst mitteilenden „Ganz Anderen“, die nach christlichem Glauben in Jesus Christus geschehen ist<sup>151</sup>.

Im übrigen ist aus religionsgeschichtlicher Warte trotz der unbestreitbaren Polysemie symbolischer Texte und Bilder zu bezweifeln, daß ausgerechnet in der Welt der Mythen menschliche Freiheit Heimatrecht genießen soll. Wenn *Blumenberg*<sup>152</sup> den „Terror“ der Magie allein dem Ritus zurechnet und dem Mythos das freie Spiel der Poesie vorbehält, verkennt er nicht nur die Dialektik zwischen Ritus und Mythos, sondern konstruiert auch eine Bukolik mythischen Denkens, wie sie selbst unter dem blauen Himmel Griechenlands nie existiert hat<sup>153</sup>. Die klassische Tragödie ist ein klarer Beleg. Schließlich dürfte

---

<sup>149</sup> Vgl. dazu grundlegend *W. Thüsing*, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus, Bd. 1: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Düsseldorf 1981.

<sup>150</sup> *H. Blumenbergs* Überlegungen zur Notwendigkeit der Mythen stehen in engem Zusammenhang mit seinem Versuch, die „Legitimität der Neuzeit“ in der seit der Aufklärung und durch die Säkularisierung gewonnenen Freiheit des Menschen vom Absolutheitsanspruch der Theologie zu begründen (vgl. Die Legitimität der Neuzeit, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1966, bes. Bd. 1: Säkularisierung und Selbstbehauptung).

<sup>151</sup> Vgl. dazu – im Ausgang von Pl – *H. Schürmann*, Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums? (1971), in: ders., Studien zur neutestamentlichen Ethik, hrsg. v. Th. Söding (SBAB 7), Stuttgart 1990, 197–242.

<sup>152</sup> Wirklichkeitsbegriff (s. Anm. 24).

<sup>153</sup> Vgl. auch die vielstimmige Kritik in der Diskussion von *Blumenbergs* Thesen bei *M. Fuhrmann* (Hrsg.), Terror (s. Anm. 24) 530–546.

auch *Odo Marquards* These, daß Mythen nicht von Wahrheit und Irrtum, sondern von Glück und Unglück, also vom Umgang mit Wahrheit handeln<sup>154</sup>, einer nüchternen religionswissenschaftlichen Prüfung zumindest insoweit nicht standhalten, wie es um den immanenten Anspruch, um das Selbstverständnis und den Wirklichkeitsbegriff mythischer Symbole geht.

So wie also einerseits das Evangelium die theologische Norm christlicher Symbolsprache aufstellt, entspricht es aber auch andererseits der im Evangelium verkündigten schlechthinnigen Universalität und Ganzheitlichkeit des Heilshandelns Gottes, daß es auch jene Zonen geschichtlicher Realität und jene Schichten menschlichen Lebens erfaßt, die wissenschaftlicher Vernunft unzugänglich bleiben, im mythischen Denken aber erahnt werden.

Dies besagt ein Zweifaches: *Zum einen* bringt Gottes Selbstmitteilung in Jesus Christus die theologische Wahrheit ans Licht, die sich in den religiösen Urbildern der Menschheit gebrochen widerspiegelt. Daraus resultiert ein Verhältnis analoger Nähe, aber auch kritischer Distanz. Sowenig zu verkennen ist, daß pagane Symbole und Mythen die religiöse Grundstruktur menschlichen Lebens und die transzendente Dimension des Kosmos ansprechen, sosehr ist aus neutestamentlicher Perspektive zu betonen, daß sich Eindeutigkeit nur von Jesus Christus her ergibt.

Das Christusgeschehen, in dem Gottes Wirken aufgipfelt, stiftet *zum anderen* aber auch selbst Zusammenhänge zwischen dem eschatologischen Heil und Grundkonstellationen individuellen wie gemeinschaftlichen Lebens. Durch die Inkarnation des Logos und die Auferweckung des Gekreuzigten kann grundsätzlich jede menschliche und geschichtliche Situation zum Zeichen für die Präsenz des Pneuma und die Verwiesenheit des Menschen wie der gesamten Geschichte auf Gott werden<sup>155</sup>; a fortiori gilt dies für Schlüsselphänomene und Achsenzeiten sowohl des individuellen wie des sozialen Lebens, sowohl der Menschenwelt wie des gesamten Kosmos. Deshalb artikuliert sich die christliche Rede von Gott, seinem Sohn und seiner Herrschaft, ohne ihre theologische Identität zu verlieren, vielmehr um ihrer Authentizität willen auch in archetypischen Symbolen – deren Bedeutung sie freilich dadurch gänzlich neu definiert, daß sie die in Jesus Christus geschichtlich manifestierte Selbstmitteilung Gottes zum hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis der religiösen Urbilder werden läßt.

---

<sup>154</sup> Lob (s. Anm. 146) 95.

<sup>155</sup> Vgl. *W. Kasper*, Wort und Symbol im sakramentalen Leben, in: *W. Heinen* (Hrsg.), Wort (s. Anm. 12) 157–175, 170f.