

Heidrun E. Mader*

Dualismus und Diversität im Johannesevangelium. Die kontrastreichen Begegnungen Jesu mit Nikodemos und der Samaritanerin in Joh 3–4

<https://doi.org/10.1515/znw-2022-0002>

Abstract: Contrary to Bultmann’s dualism of decision, the Johannine narrative repeatedly eschews simple bipolarity. This article analyses the literary figures of Nicodemus and the Samaritan woman, who cannot be integrated into a simple decision dualism of acceptance/rejection, to show diverse processes of Christological understanding. These processes turn out to be dependent on the religious/social milieu. The religious/social diversity on the side of the subordinated, Sarkic pole of Johannine dualistic diction is elaborated. In his becoming Sarx, the Johannine Jesus also places himself within the diverse social spectrum of the Sarkic world. Through the logos’ incarnation, which joins two ontologically separate realms and thus enables the birth of Sarx from Pneuma, the dualistic system becomes a dialectical one that overcomes polarity. Text-pragmatically, the poles of dualistic diction provide orienting guardrails (dualism of orientation). They allow appreciation of the literary figures’ ambivalences, which stimulate self-reflection in readers and need not be decided in terms of a dualistic polarity.

Zusammenfassung: Entgegen Bultmanns Entscheidungsdualismus versperrt die johanneische Narratio sich wiederholt einfacher Zweipoligkeit. Der Beitrag illustriert figurenanalytisch an Nikodemos und der Samaritanerin, die nicht in einen einfachen Entscheidungsdualismus von Annahme/Ablehnung integrierbar sind, die Diversität christologischer Verstehensprozesse. Letztere erweisen sich als je abhängig von religiösem/sozialem Milieu. Die religiöse/soziale Diversität aufseiten des subordinierten, sarkischen Pols johanneischer Dualismen wird herausgearbeitet. Auch Jesus ordnet sich in seiner Sarx-Werdung in das vielfältige soziale Spektrum der sarkischen Welt ein. Durch die Logos-Inkarnation, die zwei ontologisch getrennte Bereiche zusammenführt und so die Geburt der Sarx aus dem Pneuma ermöglicht, wird das dualistische System zum dialektischen, das die Polarität überwindet. Textpragmatisch bieten die Pole dualistischer Diktion Orientierungsleitplanken (Orientierungsdualismus). Sie erlauben es, die zu

*Corresponding author: Heidrun E. Mader, Universität Heidelberg, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg; heidrun.mader@ts.uni-heidelberg.de

Selbstreflexion anregenden Ambivalenzen der Erzählfiguren stehenzulassen und nicht im Sinne dualistischer Polarität zu entscheiden.

Keywords: Johannesevangelium, Dualismus, Entscheidung, Polarität, Diversität, Annahme, Ablehnung, Nikodemos, Samaritanerin, religiös-soziales Milieu, Sarx, Pneuma, Fleisch, Geist, Inkarnation des Logos, dialektisch, Orientierung, Ambivalenz

Licht und Finsternis, Gott und Welt, Logos und Sarx. Der Prolog des Johannesevangeliums setzt mit sogenannten Dualismen ein. Sie ziehen sich durch die gesamte Evangeliumserzählung hindurch und prägen sie. Vor allem Rudolf Bultmann machte seinerzeit den Dualismusbegriff für das Johannesevangelium stark. Er spitzte den johanneischen Dualismus auf einen Entscheidungs dualismus des Menschen zu. Darin sah er das Proprium des Johannes gegenüber dem kosmisch-ontologischen Dualismus der „Gnosis“, die für Bultmann der religionsgeschichtliche Hintergrund des Johannesevangelisten war.¹ Heute sortiert die neutestamentliche Forschung den Hintergrund des sog. johanneischen Dualismus anders und verortet ihn im frühjüdischen Dualismus, wie er sich vor allem in den Qumranschriften zeigt. Zehn Kategorien von Dualismus erkennt etwa Jörg Frey im frühen Judentum, in dem er den johanneischen Dualismus beheimatet sieht.² Doch unabhängig von der religionsgeschichtlichen Einordnung ist Bultmanns Einfluss, das Johannesevangelium dualistisch geprägt zu sehen, weiterhin im Diskurs über die johanneische Theologie präsent,³ manchmal zu selbstverständlich.

1 „Aus dem kosmologischen Dualismus der Gnosis ist bei Johannes ein Entscheidungs-Dualismus geworden.“ Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984, 372–373.

2 1. Metaphysisch 2. Kosmisch 3. Räumlich 4. Eschatologisch 5. Ethisch 6. Soteriologisch 7. Theologisch 8. Physisch 9. Anthropologisch 10. Psychologisch. So zuletzt bei Jörg Frey, *Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library. Reflections on their Background and History*, in: Moshe Bernstein/Florentino Garcia Martinez/John Kampen (Hg.), *Legal Texts and Legal Issues*, Leiden/New York/Köln 1997, 275–335. Dieser stützt sich u. a. auf James H. Charlesworth, *A critical Comparison of the Dualism in IQS 3 : 13–4 : 26 and the ‘Dualism’ contained in the Gospel of John*, in: James H. Charlesworth (Hg.), *John and Qumran*, London 1972, 107–136. Siehe auch Jörg Frey, *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den johanneischen Schriften I* (WUNT 307), Tübingen 2013, 185–187. Hier bezieht Frey diese Kategorien des Dualismus nicht nur auf Qumran, sondern bedenkt sie im Kontext einer kritischen Prüfung des Dualismusbegriffs in frühjüdischer und frühchristlicher Theologiegeschichtsschreibung insgesamt.

3 Siehe z. B. Stephen C. Barton, *Johannine Dualism and Contemporary Pluralism*, in: Richard Bauckham/Carl Mosser (Hg.), *The Gospel of John and Christian Theology*, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2008, 3–18; Miroslav Volf, *Johannine Dualism and Contemporary Pluralism*, in: Richard Bauckham/Carl Mosser (Hg.), *The Gospel of John and Christian Theology*, Grand Rapids,

Dieser Beitrag untersucht aus narratologischen Blickwinkeln, wie die dualistischen Motive von Gott und Welt, Logos und Sarx durch Aspekte der Diversität ergänzt werden, die jeweils das „untere“ Glied des Gegensatzpaares qualifizieren. Das hat Folgen für die Frage nach dem Verhältnis von Dualismus und Diversität in der Theologie des Johannesevangeliums.

Der Dualismusbegriff wird in der Religionswissenschaft von Ugo Bianchi enger gefasst als in Bultmanns Anwendung des Begriffs auf das JohEv:

As a category within the history and phenomenology of religion, dualism may be defined as a doctrine that posits the existence of two fundamental causal principles underlying the existence [...] of the world. In addition, dualistic doctrines, worldviews, or myths represent the basic components of the world or of man as participating in the ontological opposition and disparity of value that characterize their dual principles.⁴

Bianchi expliziert einschränkend: „Not every duality or polarity is dualistic, but only those that involve the duality or polarity of causal principles [...]“.⁵ Wie auch Stephen Barton bemerkt, lässt sich Bianchis Definition des Dualismus, die ihre Ursprünge in Studien zum Zoroastrismus hat, nicht sauber auf den sog. Dualismus im Johannesevangelium übertragen, da das jüdisch-christliche monotheistische Religionssystem nicht von zwei gleich starken Kausalitäten der Welt ausgeht.⁶ Während die Schöpfung des einen Gottes als gut zu bewerten ist, bleibt die Herkunft des Bösen in der Welt letztlich vage. An dieser Stelle hilfreich ist, mit dem Religionswissenschaftler Ahn zu reflektieren:

MI/Cambridge, UK 2008, 19–50; Susan Hulen, Three Ambiguities. Historical Context, Implied Reader, and the Nature of Faith, in: Christopher W. Skinner (Hg.), Characters and Characterization in the Gospel of John (LNTS 461), London u. a. 2013, 96–110; Cornelis Bennema, A Comprehensive Approach to Understanding Character in the Gospel of John, in: Christopher W. Skinner (Hg.), Characters and Characterization in the Gospel of John (LNTS 461), London u. a. 2013, 36–58, hier 37, und Cornelis Bennema, Encountering Jesus. Character Studies in the Gospel of John, Minneapolis, MN 2014, 31–42; John Ashton, Understanding the Fourth Gospel, Oxford 1991, 205–237; C. K. Barrett, Paradox and Dualism, in: ders., Essays on John, London 1982, 98–115; David E. Aune, Dualism in the Fourth Gospel and the Dead Sea Scrolls. A Reassessment of the Problem, in: ders./Torrey Seland/Jarl Henning Ulrichsen (Hg.), Neotestamentica et Philonica, Studies in honor of Peder Borgen (NT.S 106), Leiden/Boston 2003, 281–303; Jean Zumstein, Das Johannesevangelium, Göttingen/Bristol 2016, 48–59.

⁴ Ugo Bianchi, Dualism IV, in: Mircea Eliade (Hg.), The Encyclopedia of Religion, New York 1987, 506–512, hier 506.

⁵ Bianchi, Dualism (s. Anm. 4), 506.

⁶ Vgl. Barton, Johannine Dualism (s. Anm. 3), 7–10. Vgl. auch die Problematisierung des Dualismusbegriffs von Frey, Herrlichkeit (s. Anm. 2), 183–187.

Engel und Dämonen, Licht und Schatten sind Beispiele für die in der Religions- und Kulturgeschichte der Menschheit immer wieder anzutreffende Tendenz, die erfahrbare Welt mithilfe von polaren Deutungsmustern zu erklären. Die historisch jeweils vorfindbaren Konstellationen von unterschiedlichsten Antagonismen, komplementären Gegensatzpaaren und einander ausschließenden Dualismen sind dabei immer zeit- und kulturspezifisch geprägt und oft nur in ihrer wechselseitig verwobenen Rezeptionsgeschichte aufeinander bezogen. Die Vielfalt von polaren Weltdeutungen zu untersuchen, hilft nicht nur, andere Religionen besser zu verstehen, sondern trägt dazu bei, sich über die eigene kulturelle Verortung und die eigenen Weltdeutungsmodelle klarer zu werden.⁷

Mit diesem kontextuellen und differenzierten Verständnis von Oppositionspaaren oder Antagonismen soll der sogenannte johanneische Dualismus in diesem Beitrag untersucht werden.⁸

Der Begriff der Diversität hebt im Gegensatz zu dem des Dualismus nicht auf eine Opposition oder einen Antagonismus ab, sondern zielt auf „Vielfalt, Vielfältigkeit“⁹ und „Verschiedenheit“ in großer Spannweite. Im sozial- und gesellschaftswissenschaftlichen Kontext bedeutet Diversität die „Verschiedenheit von Menschen“.¹⁰ Der vorliegende Beitrag partizipiert an dem heute stärker ausge-

7 Gregor Ahn, Engel und Dämonen. Polare Weltdeutungsmuster in der Religion, Ruperto Carola 7 (2015) 27–33, hier 33.

8 Zu ähnlichen Schlüssen bezüglich der Verwendung des Dualismusbegriffs für frühjüdische und frühchristliche Texte kommt Frey, Herrlichkeit (s. Anm. 2), 183–187.

9 Duden. Die deutsche Rechtschreibung. Auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibregeln, hrsg. von der Dudenredaktion, Mannheim u. a. ²⁴2006.

10 Bernhard Mutschler, Die Bibel als Ausgangspunkt, Grundlage und Anleitung für den Umgang mit Diversität. Begriffliche Annäherungen, literarische und historische Beobachtungen, theologische Überlegungen zu einem neueren Diskurs, in: Desmond Bell/Renate Kirchhoff/Bernhard Mutschler (Hg.), Lebenswelten, Textwelten, Diversität. Altes und Neues Testament an Hochschulen für Angewandte Wissenschaften, mit einem Geleitw. von Nikolaus Schneider und einer aktuellen Übers. über die Studiengänge an kirchlichen Fachhochschulen in Deutschland, Tübingen 2014, 249–320, hier 256, beobachtet zum Thema „diversitätssensible Exegese“, dass das Bewusstsein für das Wort „Diversität“ als Bezeichnung von „Vielfalt“ und „Verschiedenheit“ im Deutschen erst in den vergangenen Jahren sprunghaft gestiegen sei, auch wenn das Phänomen keineswegs neu in der Geschichte sei. Gründe für den Anstieg des Diversitätsbewusstseins sieht Mutschler u. a. in der Bevölkerungs- und Kommunikationsdichte sowie den steigenden Migrationsbewegungen (253). Die Verschiedenheit von Menschen werde im sozialwissenschaftlichen und theologischen Diskurs nicht bereits an sich als gut oder schlecht bewertet, wohl aber ihre potentiellen Implikationen der Ungleichheit, Benachteiligung, Disparität und Diskriminierung (254–257). Die EU-Antidiskriminierungsrichtlinie nenne Alter, Behinderung, Ethnizität, Gender, religiöse und sexuelle Orientierung als Diversitätsdimensionen (255 Anm. 19). Damit liegt das Anliegen der diversitätssensiblen Exegese auch nahe an den neueren Intersektionalitätsstudien, die in der Exegese berücksichtigt werden (siehe dazu Ute E. Eisen/Christine Gerber/

prägten Bewusstsein für Diversität. Ein dominant dualistisch geprägter Blick auf das Johannesevangelium mag seinerseits Kind seiner Zeit gewesen sein. Dass über den heutigen unterschiedlichen Prägungsfaktor dualistische Wirklichkeitswahrnehmungen in unserer pluralistisch geprägten Zeit problematisiert werden müssen, thematisieren für das Johannesevangelium Stephen Barton¹¹ und Miroslav Volf.¹² Der vorliegende Beitrag überlegt, wie beide Zugangsweisen – die eine dualistische Theologie und die Diversität in der johanneischen Theologie erkennende – ihre Berechtigung für die Textinterpretation haben und in welches Verhältnis Dualismus und Diversität im Johannesevangelium zueinander gebracht werden können.

Der Johannesevangelist fächert in seiner Narratio Welt und Sarx (also den Menschen), die er in seiner dualistisch geprägten Sprache Gott und dem Logos gegenüberstellt, so auf, dass diese sich divers darstellen. Die menschlichen Figuren in der Narratio beleben den Kosmos und bieten ein buntes Bild, das sich sozial-religiös nuanciert zeigt. Kontrastreich spielen in den beiden Begegnungserzählungen von Nikodemos und der Samaritanerin am Brunnen diverse sozial-religiöse Parameter eine wichtige Rolle für den christologischen Verstehensprozess der beiden Figuren. Deren sozial-religiös andersartigen Identitäten erweisen sich als tragende Elemente für den jeweils unterschiedlichen Verlauf der beiden Erzählungen. Angesichts der sozial-religiösen Diversität in der Disposition der Erzählfiguren ordnet sich auch Jesus selbst in seiner Sarx-Werdung in die breite soziale Palette ein, wie gleich zu zeigen sein wird. Zur sozial-religiösen Diversität gesellt sich ferner der christologische Verstehensprozess des Nikodemos, der sich nicht eindeutig den Kategorien des Bultmannschen Entscheidungsdualismus von Annahme und Nichtannahme zuordnen lässt. Was bleibt dann noch von den sog. dualistischen Gegensatzpaaren, wenn sie derart „aufgeweicht“ werden; wenn sie also nicht mehr nur simple binäre Pole darstellen, da der eine Pol aufgefächert wird?

Um diesen Fragen nachzugehen, wählt dieser Beitrag eine theologische, literaturwissenschaftliche und historische Herangehensweise an das Johannesevangelium.¹³ Motiviert von den genannten theologischen Fragestellungen, wird

Angela Standhartinger [Hg.], *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam* [WUNT 302], Tübingen 2013).

¹¹ Barton, *Johannine Dualism* (s. Anm. 3), 3–18.

¹² Volf, *Johannine Dualism* (s. Anm. 3), 19–50.

¹³ Vgl. dazu übersichtlich die Auslegungsmodelle zum Johannesevangelium nach Frey, *Herrlichkeit* (s. Anm. 2), 4–26.

im Folgenden textpragmatisch¹⁴ analysiert, zum einen literaturwissenschaftlich mithilfe der Figurenanalyse, zum anderen vor dem Hintergrund der (re)konstruierten historischen Situation.

1 Sozial-religiöse Diversität in den Begegnungsgeschichten Joh 3,1–15 und 4,4–42 und ihre Auswirkung auf die christologischen Erkenntnisse der Erzählfiguren

Nikodemos in 3,1 und die Samaritanerin in 4,6–7 sind die ersten Erzählfiguren in der Narratio, deren sozial-religiöses Milieu¹⁵ benannt wird. Ihnen folgt eine dritte Erzählfigur, der königliche Beamte, dessen sozialer Status – wenn auch nicht seine religiöse Zugehörigkeit – in 4,46 genannt wird.¹⁶ Diese Art der Charakteri-

¹⁴ Unter Textpragmatik verstehe ich speziell das Explorieren, „wie Leserlenkung und Handlungsanweisungen durch Texte organisiert sind“ (Wilhelm Egger/Peter Wick, Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbständig auslegen, Freiburg/Basel/Wien ⁶2013, 192). Der Text will verändernd auf die Hörerschaft einwirken (siehe Egger/Wick, Methodenlehre, 194). Wichtig ist (mit Austin), dass eine Aussage nicht primär auf ihren Wahrheitsgehalt hin befragt wird, sondern als eine kontextabhängige Handlung verstanden wird, die auch eine tatsächliche Veränderung herbeiführen kann (John L. Austin, *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Oxford ⁷1976). So erhebt die pragmatische Analyse „Steuerungselemente“, mit denen der Text bei der Hörerschaft „eine persönliche Partizipation“ herbeiführt (Udo Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, Göttingen/Bristol ⁸2014, 63).

¹⁵ Das Milieu als soziologische Kategorie steht für „die Gesamtheit der natürlichen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Gegebenheiten, die auf einen Menschen, eine Schicht oder eine soziale Gruppe einwirken. Das Milieu beeinflusst maßgeblich die Erfahrungen und damit zugleich die Art und Weise des Denkens, Wertens und Entscheidens. In Hinblick auf die gesellschaftliche Stellung des Einzelnen oder der Gruppe kann es privilegierend oder diskriminierend wirken“. Brockhaus, *Milieu (Soziologie)*, <http://brockhaus.de/ecs/enzy/article/milieu-soziologie> (aufgerufen am 28-04-2020).

¹⁶ Ob der königliche Beamte jüdisch (Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [KEK 2], Göttingen ²¹1986, 152 Anm. 3; Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I–XXII* [AnCB 29], New York 1966, 192; Klaus Wengst, *Das Johannesevangelium. Neuausgabe* [ThKNT 4], Stuttgart 2019, 153) oder pagan (C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London ²1978, 263) gedacht war, ist dem Text nicht zu entnehmen. Ein starkes Argument für die jüdische Identität des Beamten sei, dass der Kontext jüdisch sei (Galiläer in Joh 4,45, die Jesus aufnehmen) und es daher explizit erwähnt werden müsste, wenn der Beamte pagan sei (Wengst, *Johannesevangelium*, 154 Anm. 219). Aber auch

sierung erfahren nur wenige Erzählfiguren im ersten Hauptteil der Erzählung. Vor allem der Blindgeborene, der ein Bettler ist (9,1.8), wäre hier noch einzureihen, außerdem der Gelähmte am Teich Bethesda (5,5).

Dass diese Figuren in der Erzählung die ersten sind, von denen das sozial-religiöse Milieu benannt wird, zieht eine weitere Einsicht nach sich: Das sozial-religiöse Milieu der Erzählfiguren wird dann nicht geschildert, wenn es sich mit dem sozial-religiösen Milieu Jesu selbst deckt. Solche Begegnungen stellen eher die Regel im ersten Teil der Evangeliumserzählung dar. Gleich zu Beginn in Kapitel 1 trifft Jesus auf Simon Petrus, Andreas, Philippus und Nathanael, die zu seinen Jüngern werden (1,40–49), und im späteren Erzählverlauf begegnet Jesus den Freunden Maria, Martha und Lazarus (11,1). Sozial-religiöse Milieuangaben werden über sie nicht direkt gemacht. Nikodemos hingegen wird in 3,1 konkret als Pharisäer und Ratsherr der Juden bezeichnet. Die Frau am Brunnen wird in 4,6–7 ebenfalls als samaritanische, gesellschaftlich marginalisierte Frau bestimmt. Sie spricht in der Begegnung mit Jesus aus, dass er im Unterschied zu ihr ein Jude sei: *ὁ Ἰουδαῖος ὧν* (4,9). Jesus bestätigt dies in 4,22 in seiner für das Johannesevangelium einmaligen, aber unmissverständlichen Aussage, dass das Heil aus den Juden sei; er fasst sich dabei gegenüber den Samaritern „mit allen anderen Juden in einem gemeinsamen Wir“ zusammen.¹⁷

Die Auffälligkeit, dass der Text das religiös-soziale Milieu dieser Erzählfiguren umreißt, wird narratologisch nicht nur dadurch hervorgehoben, dass diese Informationen jeweils am Beginn der Erzählung stehen – als sog. narratologischer Primäreffekt¹⁸ –, sondern auch dadurch, dass der jeweilige Status kontrastiert wird: Der soziale Status und die religiöse bzw. ethnische Zugehörigkeit sowie das Geschlecht der Frau am Brunnen stehen in Kontrast zu den Attributen des Nikodemos und des nachfolgenden königlichen Beamten.¹⁹

die pagane Variante wird plausibel, wenn man die synoptische Erzählung des Hauptmanns von Kapernaum im Hintergrund hört. Auch wäre in der Trilogie mit Nikodemos als einem Juden und der Samaritanerin als einer dem Judentum Nahestehenden mit dem königlichen Beamten die pagane Religion der nächste Schritt in der Distanzfolge. Umgekehrt proportional zu dieser Distanzfolge wäre die Stärke der Reaktion auf Jesus. Trotz dieser naheliegenden Argumente bleibt jedoch ein *non liquet*. Zumstein, *Johannesevangelium* (s. Anm. 3), 200 Anm. 13, deutet die fehlende Angabe plausibel dahingehend, dass die Religionszugehörigkeit des Beamten nebensächlich sei.

¹⁷ Zitat Wengst, *Johannesevangelium* (s. Anm. 16), 142.

¹⁸ Sönke Finnern/Jan Rügemeier, *Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Bern 2016, 202.

¹⁹ Vgl. zur Gewichtung der Merkmale bei der Figurenanalyse Finnern/Rügemeier, *Methoden* (s. Anm. 18), 202–203.

Solche Beobachtungen zu den Charakterisierungen der Erzählfiguren gehören methodisch in den Bereich der Figurenanalyse. Diese ist im Johannesevangelium in den letzten Jahren recht stark vorangeschritten.

Cornelis Benemna, der mit seiner Monographie *Encountering Jesus: Character Studies in the Gospel of John* von 2009 einen wichtigen neueren Beitrag in diesem Gebiet der johanneischen Exegese leistet, stellt die Forschungsbeiträge zur Charakterisierung johanneischer Figuren seit 1956 dar, von Eva Krafft bis Brant 2004.²⁰ Diese Liste ergänzt Alan Culpepper, seinerseits ein Vorreiter in diesem Gebiet, in einem Artikel von 2013 mit Beiträgen bis Farelly 2010.²¹ 2013 bietet auch Christopher Skinner einen *Status Quaestionis*, mit dem er den Sammelband *Characters and Characterization in the Gospel of John* einleitet.²² Bei Ruben Zimmermann findet sich in einem Artikel von 2014 eine weitere Übersicht zur Figurenanalyse des Johannesevangeliums, die stärker als Benemna und Culpepper auch deutsche Beiträge in den Blick nimmt.²³

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen den diversen Dispositionen der Erzählfiguren, ihrem nicht immer gradlinigen Verhalten gegenüber Jesus und der dualistischen Sprache des Johannes wird auch von Colleen Conway, Cornelis Benemna und Susan Hysten mit kontroversen Auflösungen diskutiert.²⁴ Die in diesem Beitrag vorgestellten spezifischen Beobachtungen zu den sozial-religiösen Milieus der Erzählfiguren des Nikodemos und der Samaritanerin und zum Einfluss dieser Milieus auf den jeweiligen christologischen Erkenntnisprozess sowie zur Milieueinordnung des johanneischen Jesus selbst werden in ihrer Verhältnisbestimmung zu den dualistischen Motiven hier erstmalig geboten.

20 Benemna, *Encountering Jesus* (s. Anm. 3), 1–21.

21 R. Alan Culpepper, *The Weave of the Tapestry: Character and Theme in John*, in: Christopher W. Skinner (Hg.), *Characters and Characterization in the Gospel of John* (LNTS 461), London u. a. 2013, 18–35, hier 19–20.

22 Christopher W. Skinner, *Introduction*, in: ders. (Hg.), *Characters and Characterization in the Gospel of John* (LNTS 461), London u. a. 2013, xvii–xxxii.

23 Ruben Zimmermann, *Figurenanalyse im Johannesevangelium. Ein Beitrag zu Sinn und Wahrheit narratologischer Exegese*, ZNW 105.1 (2014) 20–53.

24 Colleen Conway, *Speaking through Ambiguity. Minor Characters in the Fourth Gospel*, *BibInt* 10.3 (2002) 324–341; Benemna, *Comprehensive Approach* (s. Anm. 3), 36–58; Benemna, *Encountering Jesus* (s. Anm. 3); Susan Hysten, *Imperfect Believers. Ambiguous Characters in the Gospel of John*, Louisville, KY 2009; Hysten, *Ambiguities* (s. Anm. 3), 96–110.

1.1 Nikodemos in Joh 3,1–15

Die Zugehörigkeit des Nikodemos²⁵ zu den Pharisäern und mehr noch zu den Oberen der Juden in 3,1 bestimmt die Art, in der er Jesus begegnet. Markiert „Pharisäer“ eine theologische Position innerhalb des Judentums und kennzeichnet 3,10 ihn als „Lehrer“, so zeigt ἄρχων τῶν Ἰουδαίων eine hohe gesellschaftliche Stellung an.²⁶ Die Art des Nikodemos, Jesus zu begegnen, lässt sich von Beginn an zweifach beschreiben: Zum einen kommt er aus theologischem Interesse zu Jesus. Jesu Wunderwirken, das gerade zuvor in 2,23–25 beschrieben wurde, ließ ihn Jesus als Lehrer erkennen, der von Gott gekommen sei: „Niemand kann solche Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist.“ Die Erkenntnis des Nikodemos, dass Jesus ἀπὸ θεοῦ gekommen sei, ist nicht als trivial zu bewerten.²⁷ Denn Jesus selbst macht sich zu Beginn seines Passionsgeschickes in 13,3 bewusst, von Gott (ἀπὸ θεοῦ) ausgegangen zu sein. Auch Jesu Jünger erkennen und bekennen in 16,30 nach ausführlichen Erklärungen Jesu, er sei ἀπὸ θεοῦ ausgegangen. Nikodemos, als Pharisäer und theologischer Lehrer an Jesu Herkunft von Gott und an seinem Wirken interessiert, erkennt mithin christologisch Wichtiges.²⁸ Mit diesem theologischen Reflexionsvermögen hebt er sich von den anderen Ratsherren singulär ab. Als Einziger im Synedrion wird er neben Kaiapas als Person herausgestellt, indem er jenseits der Gruppe namentlich genannt und charakterisiert wird.²⁹ Zum andern jedoch ist Nikodemos Jesus gegenüber zögerlich. Daher kommt er zu Jesus unter dem Deckmantel der Nacht (3,2).³⁰ Seine exklusive Rolle als Ratsherr lässt ihn vorsichtig auf Jesus reagieren. Im späteren Verlauf der Erzählung (7,51) ergreift Nikodemos inmitten der versammelten Ratsherren und Pharisäer mit einem apologetischen Versuch das Wort für Jesus. Nach der folgen-

²⁵ Der griechische Name war auch im Judentum der Zeit verbreitet, vgl. Wengst, Johannesevangelium (s. Anm. 16), 105.

²⁶ Liest man ἄρχων (vgl. 7,26.48; 12,42) zusammen mit Joh 7,48–53, wo Nikodemos im Kreis der Ältesten und Pharisäer spricht, stellt er am ehesten ein Mitglied des Synedrions dar (Joh 11,47; vgl. z. B. Zumstein, Johannesevangelium [s. Anm. 3], 137 Anm. 25; Wengst, Johannesevangelium [s. Anm. 16], 105). Außer ihm wird im Neuen Testament als Pharisäer im Synedrion nur Gamaliel in Apg 5,34 namentlich genannt. Für beide Stellen gilt, dass sie späten ntl. Quellen entstammen, und in beiden Fällen verteidigen diese Pharisäer Jesus bzw. seine Bewegung.

²⁷ Vgl. Zumstein, Johannesevangelium (s. Anm. 3), 621, der von dieser Aussage der Jünger als „johanneischem Credo“ spricht.

²⁸ Vgl. Hartwig Thyen, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2015, 185–187.

²⁹ Eine Ausnahme bietet die Namensnennung des Hohepriesters Καϊάπας in 11,49.

³⁰ Vgl. z. B. Thyen, Johannesevangelium (s. Anm. 28), 185. Zu den in der Exegese vorgeschlagenen Deutungen für die Nacht siehe Zumstein, Johannesevangelium (s. Anm. 3), 137–138 Anm. 26.

den Erwiderung wird nicht von einem zweiten Verteidigungsversuch berichtet. Nikodemos steht als Ratsherr unter dem Gruppendruck des Synedrions. Dass die Nacht ihn vor den eigenen Reihen decken sollte, wird in 19,38–39 bestätigt, da ihn der Erzähler mit Josef von Arimathäa parallelisiert, über den ausdrücklich kommentiert wird, dass er aus Furcht vor „den Juden“ ein geheimer Jünger war.

Nachdem also bereits in den ersten beiden Versen Nikodemos' einerseits positive, andererseits vorsichtige Reaktion auf Jesus deutlich zu Tage tritt, gibt Jesus ungefragt einen Impuls in die Begegnung hinein. Erzähllogisch muss der Impuls mit dem zu tun haben, was Nikodemos gerade einbrachte. Jesu Aussage in Vers 3: ἄν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ: *Wenn jemand nicht von oben geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen*, knüpft an die Herkunftsangabe an, die Nikodemos soeben für Jesus formulierte: von Gott gekommen. Dieser Kontext begründet im Verein mit 1,13 (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν) auch die Übersetzung des ἄνωθεν als *von oben*, obwohl für ἄνωθεν auch *wieder* möglich wäre. Die Wiedergeburt konkretisiert Johannes räumlich-theologisch als „von oben“, wo Jesus das Reich Gottes selbst sah, so dass er von himmlischen Dingen berichten kann (3,12). Diese himmlische Herkunft Jesu ist im Gegensatz zur Herkunft des Nikodemos aus dem Kreise der Pharisäer und Rats Herrn des Volkes selbstredend frei von allen sozialen Kategorien. Die Frage des Nikodemos, die er auf die Aussage Jesu hin stellt, zeigt, dass er nicht frei von sozialen Kategorien denken kann: „Wenn jemand ein Greis ist“, fragt er, „wie vermag er geboren zu werden? Er kann doch nicht etwa ein zweites Mal in den Schoß seiner Mutter gehen und geboren werden?“ Die Frage des Nikodemos offenbart, dass er die Bedeutung des ἄνωθεν als *von oben* nicht mitgehört hat. Er denkt an eine biologische Wiedergeburt aus der Mutter.

Der γέρω, der Greis, verweist noch auf einen weiteren Aspekt: Ein Mann wie Nikodemos im fortgeschrittenen Alter steht in solch gefestigten sozialen Bezügen, dass es schwer vorstellbar ist, diese Bezüge wieder aufzulösen. Zu Nikodemos' starken sozialen Vernetzungen kommt eine wirtschaftliche Prosperität hinzu, die sich bereits im Status des ἄρχων abzeichnet und sich in 19,39 mit den Ausgaben für kostbare Gewürzmischungen in der sehr großzügigen Menge von hundert Litras konkretisiert.³¹ Für den sozial arrivierten Nikodemos ist eine Neugeburt, bei der die soziale Identität vom Nullpunkt her neu aufgebaut werden muss, besonders schwer vorstellbar. Seine Rolle als Pharisäer könnte darüber

³¹ Ein Litra entspricht etwa einem viertel Liter. Vgl. Wengst, *Johannesevangelium* (s. Anm. 16), 362. Bei Aloe und Myrrhe handelt es sich „um außerordentlich wertvolle Duftstoffe, die hier in verschwenderisch großer Menge gebracht werden“ (Wengst, *Johannesevangelium* [s. Anm. 16], 541).

hinaus signalisieren, dass der soziale Status als Ratsherr des Volkes nicht durch Geburt von ihm erlangt wurde – wie dies etwa bei den Priestern der Fall war – und dadurch umso schwerer aufzugeben war.³²

Angesichts des Dialogs in 3,1–15 können wir für Nikodemos' christologische Erkenntnis zusammenfassen: In seiner Rolle als theologischer Lehrer hat er den Dialog positiv begonnen. Er hat erkannt, dass Jesus von Gott gekommen ist. Als jemand, der in starken sozialen Bezügen steht und Teil des religiösen Machtzentrums ist, verfehlt er jedoch Jesu Weiterentwicklung des Gedankens: Er überträgt das Motiv des Von-Gott-Kommens nicht auf die Bedeutung, die dieses für ihn selbst, für seine eigene Soteria und seinen Glauben hat. So lässt sich Nikodemos im weiteren Verlauf des Dialogs nicht auf die himmlischen Bezüge, die Jesus herstellt, ein und bleibt der irdischen Dimension verhaftet. Auf dieser Linie versteht er auch Jesu Aussage über die Geburt aus dem Geist in 3,8 erneut *nicht* und fragt skeptisch, wie dies geschehen könne (3,9).

1.2 Die Samaritanerin 4,4–42

Ganz anders verläuft die Dynamik bei der Samaritanerin am Brunnen, die in benachteiligten sozialen Bezügen steht. Der Gesprächsverlauf mit dieser im Gegensatz zu Nikodemos nicht theologisch-gelehrten und anonymen Frau³³ beginnt anders als bei Nikodemos recht vordergründig und gewinnt zunehmend an theologischer Bedeutung, so dass sie sukzessive zu christologischen Erkenntnissen vordringt.

Wie bei Nikodemos steht die christologische Erkenntnis in einem Zusammenhang mit den religiös-sozialen Koordinaten einer gesellschaftlich marginalisierten Frau und Samaritanerin. Diese werden dadurch betont, dass die Bezeichnung als samaritanische Frau zu Beginn der Erzählung dreimal eingepägt wird und im Verlauf der Erzählung abgekürzt als „Frau“ noch neunmal anklingt. Nur führen

³² Dies ist nur zu vermuten. Denn Josephus beispielsweise zählt sich in seiner Vita zu den Pharisäern (Vita 1.12), stammt aber von Geburt her aus der Oberschicht, seitens des Vaters aus priesterlichem Geschlecht (Vita 1.1).

³³ Vgl. z. B. Jean Zumstein, Revelation Strategy in the Gospel of John 3 and 4, in: R. Alan Culpepper/Jörg Frey (Hg.), Expressions of the Johannine Kerygma in John 2:23–5:18. Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Joanneum 2017 in Jerusalem (WUNT 423), Tübingen 2019, 1–12, hier 1, und Udo Schnelle, Lokal und Universal. Joh 4,4–42 als Lokaltradition und universales Programm, in: R. Alan Culpepper/Jörg Frey (Hg.), Expressions of the Johannine Kerygma in John 2:23–5:18. Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Joanneum 2017 in Jerusalem (WUNT 423), Tübingen 2019, 137–154, hier 140.

diese religiös-sozialen Koordinaten in ihrem Fall nicht zu einem Decrescendo der christologischen Erkenntnis, sondern zu einem kräftigen Crescendo:

Bereits das im Gegensatz zur Nikodemosbegegnung zufällige Aufeinandertreffen der beiden zur Mittagszeit in 4,6–7 im Kontrast zur Nacht hat Anlass zu verschiedenen Deutungen gegeben. Hinsichtlich des sozialen Milieus der Samaritanerin deutet ihr Wasserschöpfen zur sechsten Stunde darauf hin, dass sie im Dorf marginalisiert ist. Nur wer sich sozial nicht mischen will oder kann oder achtlos von anderen geschickt wird, geht zur heißen Mittagzeit zum Brunnen.³⁴ Jesu Bitte an die Frau um Wasser, die die Gesprächsthematik auslöst, wird von ihr unmittelbar mit den sozialen Bezügen dieser Situation kommentiert. Sie nennt sofort in 4,9 die sozialen Koordinaten Jesu und ihrer selbst, die sowohl die religiöse Provenienz als auch das Geschlecht verorten: πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὦν παρ' ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης;

Die Frau identifiziert das Ungewöhnliche der Begegnung prompt mit den religiös-sozialen Koordinaten. Der Erzähler greift diese nochmals auf, indem er erklärt, dass Juden nicht mit den Samaritanern verkehrten.

Dass die Frau das Ungewöhnliche dieser Begegnung an den sozial-religiösen Faktoren erkennt, nutzt Jesus, um das Gespräch auf die theologische Ebene zu führen. Die Antwort der Samaritanerin in 4,11 bedient zwar mit ihrer Frage nach dem Schöpfgefäß und dem Hinweis auf die Tiefe des Brunnens noch die vordergründige Ebene, doch ihre Anrede Jesu als Kyrios verweist auf eine sich zu erschließen beginnende christologische Ebene.

Ihre Frage nach dem Woher des lebendigen Wassers (4,11) sucht die theologische Ebene weiterzuführen. In 4,12 stellt die Frau entsprechend aus der samaritanischen religiösen Tradition heraus eine Frage nach dem Brunnenstifter, dem Erzvater Jakob. Ihre christologische Erkenntnis entwickelt sie in diesem Erkenntnisgang mithilfe ihrer samaritanischen Tradition.

³⁴ Diese Position wird breit vertreten (Überblick über diese Position als *opinio communis*, Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium. I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4 [HThKNT 4,1], Freiburg/Basel/Wien 1986, 461; ferner Luise Schottroff, Die Samaritanerin am Brunnen [Joh 4], in: Renate Jost/Rainer Kessler/Christoph M. Raising [Hg.], Auf Israel hören, Luzern 1992, 115–132, hier 119–122) bis in die aktuelle Johannesforschung hinein (siehe Wengst, Johannesevangelium [s. Anm. 16], 135–136; Bennema, Encountering Jesus [s. Anm. 3], 161–162). Freilich lässt die offene Angabe der sechsten Stunde auch über diese Überlegung hinaus weitere Bezüge und Deutungen zu. Ein guter Überblick über die bisher in der Exegese generierten Deutungen der sechsten Stunde findet sich bei Zumstein, Johannesevangelium (s. Anm. 3), 172. Wer die mediterrane Welt freilich aus eigener Erfahrung kennt, weiß sofort, dass man zur Mittagszeit nicht freiwillig unterwegs ist.

Jesus hingegen bleibt in seiner Antwort in 4,13–14 bei seinem Bildwort des Wassers, ohne auf die Parameter der samaritanischen Tradition einzugehen. Weil Jesus dem Wasser die Wirkung nachhaltiger Durstlöschung und ewigen Lebens zuschreibt,³⁵ verbindet die Frau in 4,15 Jesu Wasserwort erneut mit ihrer sozialen Position: Sie verlangt nach dem lebendigen Wasser, damit sie von der erniedrigenden Wasserschöpfarbeit zur Mittagszeit befreit wird. Explizit formuliert sie: Sie möchte keinen Durst mehr haben, damit sie nicht mehr zu diesem Brunnen kommen muss, um Wasser zu schöpfen.

Jesus greift das Moment ihres marginalisierten sozialen Status in seiner Erwiderung in 4,16 auf und dringt zu dem wunden Punkt vor, der entscheidender Grund ihrer Marginalisierung sein dürfte: Er thematisiert ihre heikle soziale Situation, in welcher sie nach fünf Ehen nun mit einem sechsten Mann nicht mehr durch eine Ehe sozial abgesichert ist.³⁶ Überraschend löst diese Aussage Jesu bei der Frau nicht etwa Erwiderungen in Bezug auf ihre eigene Situation aus, sondern eine Erkenntnis über Jesus: Er sei ein Prophet (4,19). Dieses Erkenntnismoment verbindet sie in 4,20 erneut mit ihrer samaritanischen Tradition, konkret mit dem Motiv des Garizims als Anbetungsstätte, und unterscheidet sie kundig vom jüdischen Jerusalemer Tempel.

Jesus nutzt auch diesen Einwurf der Frau, um sie zu der entscheidenden Einsicht zu lenken, dass Gott, frei von einem bestimmten Anbetungsort, im Geist und in der Wahrheit angebetet werden müsse. In der Hinführung zu dieser entscheidenden Einsicht verortet er selbst in 4,22 das Heil im Judentum – hier im Unterschied zum Samaritanertum, das er gegenüber dem Judentum abwertet. Die Frau anerkennt diese religiöse Sortierung, die zum Nachteil ihrer eigenen religiösen Tradition ausfällt, indem sie mit einem indirekten Christusbekenntnis antwortet (4,25). Jesus bestätigt das Bekenntnis, indem er den Messias, von dem die Frau noch allgemein und offen redet, mit sich selbst identifiziert (4,26).

35 Mit dem Motiv des lebendigen Wassers (vgl. Joh 7,37–39) wird metaphorisch auf Gottes lebendig machenden Geist angespielt, den er in den letzten Tagen über alles Fleisch gießen wird, um Unreinheit zu reinigen (Jes 44,3). Vgl. Thyen, *Johannesevangelium* (s. Anm. 28), 251.

36 Vgl. Wengst, *Johannesevangelium* (s. Anm. 16), 140–141. Zu der Männeranzahl der Frau werden ferner symbolische Deutungen vorgeschlagen, die auf 2Kön 17,24–41 rekurrieren. Vgl. Thyen, *Johannesevangelium* (s. Anm. 28), 254–256; jüngst auch Michael Theobald, 2Kön 17,24–41 als Prätext des Gesprächs Jesu mit der Samaritanerin, in: R. Alan Culpepper/Jörg Frey (Hg.), *Expressions of the Johannine Kerygma in John 2:23–5:18. Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Joanneum 2017 in Jerusalem (WUNT 423)*, Tübingen 2019, 155–186. Die Deutungsmöglichkeiten schließen sich nicht aus, sondern eröffnen verschiedene Deutungsebenen.

Obwohl die Frau in ihrem sozialen Kontext marginalisiert ist, verkündet sie in der Folge dann mutig diesen Jesus als Messias in ihrer Polis (4,39). Nach dem, was die Hörerschaft des Johannesevangeliums über die sozialen Umstände der Frau zu schließen vermag, kann sie skeptisch sein, dass das soziale Umfeld der Frau ausgerechnet auf sie hören wird. Doch die Samaritaner hören auf die Frau und bekennen Jesus als Retter der Welt (4,39–42). Dazu steht im direkten Kontrast die Gruppe, der Nikodemos angehört: In seiner Gruppe mitnichten marginalisiert, findet er bei den Pharisäern und Priestern kein Gehör, als er zaghaft in 7,51 versucht, Jesus zu verteidigen. Die sozial-religiöse Gruppe des Nikodemos, die Ratsherren des Volkes, liefert Jesus dem Todesschicksal aus.

1.3 Ergebnis

Aus den Beobachtungen der beiden Kontrastgeschichten ergeben sich folgende Punkte:

1. Die Samaritanerin, die keinen angesehenen gesellschaftlichen Status innehat und auf dieser Ebene nichts zu verlieren hat, ist motiviert, sich auf das Heil, das Jesus darstellt und anbietet, einzulassen. Sie erkennt mithilfe ihrer traditionell religiösen Vorstellungen, die sie bereit ist auszuweiten, und aus ihrer sozial schwachen Position heraus den Gewinn, den die Soteria-Ebene bringt, von der Jesus spricht.
2. Nikodemos, der eine gesellschaftliche Stellung genießt und Macht besitzt, lässt sich trotz seiner im Ansatz klaren theologischen Erkenntnis, die er aus seiner Religion gewinnt, schwerfällig auf die soteriologische Ebene ein, da diese mit seiner gesellschaftlichen Stellung konkurriert.
3. Christologische Erkenntnisse können sowohl vor dem Hintergrund des Judentums als auch vor dem Hintergrund anderer religiöser Traditionen erwachsen. Entscheidend für sie ist, dass sie aus der Begegnung mit Jesus heraus entstehen.

2 Geist und Fleisch: Das Verhältnis von Homogenität des Dualismus und Diversität

Die Aussage Jesu gegenüber Nikodemos in 3,6, τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν, zieht die Diversität der Menschen wieder zusammen zu einer einzigen Größe, wobei Fleisch und Geist in einen ontologischen Gegensatz gestellt werden. Das Fleisch meint hier

den Menschen in seiner irdischen Realität, in seiner „Hinfälligkeit und Endlichkeit“, wie Theobald notiert.³⁷ Die paulinische Bedeutung des Fleisches, das der Sünde verfallen ist, schwingt bei Johannes nicht mit.³⁸ Der Geist steht für die himmlische Wirklichkeit Gottes, die zu dem Bereich des „oben“ gehört, das in der Charakterisierung der Wiedergeburt als *ἄνωθεν* zur Sprache kam. Dieser Bereich steht für die geistige, unzerstörbare Lebensmacht Gottes.³⁹ Die Wirksamkeit des göttlichen Geistes sieht der Johannesevangelist mit 6,63 und 7,37–39 an Jesus gebunden.

Jesu Aussage nimmt eine Herkunftsbestimmung vor. Die Bereiche Geist und Fleisch sind voneinander getrennt, räumlich in die Pole unten und oben gefasst. Das Fleisch kann nicht aus sich heraus Geist werden. Wie verhält sich diese dualistische Diktion nun dazu, dass die *Sarx* und der Kosmos divers dargestellt wurden und innerhalb dieser diversen Spannweite unterschiedliche Faktoren relevant für die Christuserkenntnis waren? Soll nun mit 3,6 all das zur *Sarx* Gehörige, das Diverse, über einen Kamm geschoren werden und irrelevant sein für das Werden aus dem *Pneuma*, von dem es qua Wesen getrennt ist?

Nein, denn eben in diesem diversen *Sarx*-Sein begegnet die Jesusfigur den beiden anderen Erzählfiguren. Als selbst *Sarx* Gewordener⁴⁰ ist Jesus der Einzige, der aus dem Bereich der *Sarx* heraus die Neugeburt der *Sarx* aus dem *Pneuma* (3,3.5.7) vermitteln kann. In der Begegnung eines Menschen mit Jesus begegnen sich also

³⁷ Vgl. Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, Kapitel 1 – 12 (RNT), Regensburg 2009, 252–253.

³⁸ *Σάρξ* bedeutet hier die menschliche Größe im Gegensatz zur göttlichen Größe. Sie bezeichnet den Menschen in seiner „kreatürlichen Leiblichkeit und Sterblichkeit“ (Thyen, *Johannesevangelium* [s. Anm. 28], 193). In der Wertung ist *σάρξ* im Johannesevangelium als Kontrast zu Gott oder Jesus entweder neutral (1,14; 17,2) oder negativ (1,13; 3,6; 8,15). Das Fleisch bedeutet jedenfalls nicht wie bei Paulus den in der Sünde verhafteten Menschen (vgl. Alexander Sand, *σάρξ*, *EWNT*² III [1992] 549–557, hier 554; Thyen, *Johannesevangelium* [s. Anm. 28], 194). Luise Schottroff, „Johannes 4,5–15 und die Konsequenzen des johanneischen Dualismus“, *ZNW* 60.3 (1969) 199–214, hier 213, wendet gegen Bultmanns johanneische Anthropologie ein: „Von der Welt der heillosen Menschen, die die Glaubenden mit Haß verfolgen, wird der johanneische Christ befreit, nicht von sich selbst wie bei Bultmann.“

³⁹ Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium* (s. Anm. 34), 385; Zumstein, *Johannesevangelium* (s. Anm. 3), 140.

⁴⁰ Joh 1,14 (*σὰρξ ἐγένετο*). Wenn einige Stellen im Johannesevangelium Jesus vom Kosmos abgrenzen in dem Sinne, dass er nicht aus dieser Welt sei (Joh 8,23; 17,16; 18,36), ist damit nicht Jesu Fleischwerdung nach Joh 1,14 infrage gestellt. Vielmehr sollen auch die Erzählfiguren, die aus der Welt sind, durch den Glauben an Jesus durch Neugeburt ihre Herkunft wechseln und damit nicht mehr aus dieser Welt sein (vgl. auch Joh 15,19).

auch Sarx und *Sarx*! In Jesus als einzigem Menschen sind durch die Fleischwerdung des Logos die an sich getrennten Bereiche zusammengeführt. Der Gegensatz „Logos und Sarx“ wurde in 1,14 durchbrochen, indem sich der Logos, der schon immer war (ἦν in 1,1), dem Werden (ἐγένετο in 1,14) und Vergehen alles Geschaffenen unterworfen hat.⁴¹ Das dualistische System wird an diesem entscheidenden Punkt dialektisch und überwindet damit seine Polarität. Die Erzählfiguren begegnen also demjenigen Menschen, der als einziger die Verbindung von Fleisch und Geist herstellen kann. Und in ihrem Verhaftetsein in den Kategorien ihrer fleischlichen Existenz, die die Johannesnarratio als heterogen („divers“) beschreibt, knüpfen sie an diesen einen Menschen an – sie können gar nicht anders. In diesem Begegnungsmoment von Sarx zu Sarx spielen alle Beobachtungen von Diversität, die zu den nuancierten menschlichen Eigenschaften der Figuren gemacht wurden, eine Rolle.

Deshalb ist es kein Zufall, dass durch die diversen Dispositionen der Menschen in der Begegnung mit Jesus auch Jesus selbst in den vielfältigen Kategorien der Sarx und des Kosmos sozial-religiös nuanciert wird: Auch er ordnet sich in seinem Sarxsein in ein bestimmtes Milieu ein, das sich von dem des Nikodemos und der Samaritanerin unterscheidet: Im bisherigen Erzählverlauf deutete lediglich seine Herkunft aus Nazareth in 1,45 an, dass er gesellschaftlich von unbedeutendem Stande ist.⁴² Indem das Milieu des Nikodemos als Pharisäer und Oberer der Juden in den Blickpunkt rückt, wird gleichzeitig die Koalition von Pharisäern mit den von ihnen gesandten Priestern und Leviten, die von Anfang an, seit 1,19–24, in der Evangeliumserzählung präsent war, ins Bewusstsein gerufen und mit Jesu sozialem Kontext kontrastiert. Jesu stärkste Gegner gehören mithin einem religiös-sozialen Raum an, der einen Kontrast zu seiner eigenen sozialen Position bildet.

Anders als beim Verhältnis zu Nikodemos ist Jesus dem sozial-religiösen Milieu der Samaritanerin am Brunnen überlegen. Das ergab sich aus unseren vorangegangenen Beobachtungen. Der Blick sei an dieser Stelle aber noch einmal auf die theologische Aussage in 4,22 gelenkt: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Jesu jüdischer Hintergrund spielt also eine entscheidende Rolle für seine heilsbringende Funktion, die er innehat. Der Grund ist schlicht und wird nicht näher

⁴¹ Vgl. Thyen, *Johannesevangelium* (s. Anm. 28), 89: „Der durch das angefügte καί ausgedrückte Rollentausch und Gegensatz macht unübersehbar, dass σάρξ hier, wie in V. 13, die von Gott fundamental unterschiedene menschliche Natur bezeichnet, und daß das Prädikat ἐγένετο den ewigen λόγος dem Werden und Vergehen alles Geschaffenen unterwirft.“

⁴² Siehe Jürgen Zangenberg, *Nazareth, RGC*⁶ 6 (2003) 163: „Frühere Belege fehlen ebenso wie eine Erwähnung bei Josephus. Zur Zeit Jesu war Nazareth stark agrarisch-dörflich geprägt und beherbergte kaum mehr als 400 Einwohner.“

ausgeführt: Die Rettung kommt aus den Juden. Nicht im Widerspruch dazu wird Jesus am Ende der Erzählung von der samaritanischen Menge als ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου beschrieben. Der Kosmos wird durch die jüdische und durch die sich von ihr unterscheidende samaritanische Religion konkretisiert. Weitere Religionen werden im Hintergrund in anderen Erzählungen zumindest angedeutet: der Dionysoskult in der Hochzeit zu Kana in 2,1ff. sowie der Asklepioskult in der Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda (5,1ff.).⁴³

Die vielfältige Auffächerung des Fleisches und des Kosmos entspricht der sarkischen Erfahrungswelt, in die sich der Logos inkarniert hat und in der die Erzählfiguren sowie die Hörer, die sich mit ihnen identifizieren können, wohnen und sich orientieren. Jesus, obwohl an der himmlischen Welt orientiert, befindet sich selbst in den Koordinaten der menschlichen Welt und interagiert in seinen Begegnungen mit der sarkischen Existenz in ihrer diversen Disposition – was eine narrative Illustration des abstrakten Inkarnationsgedankens darstellt.

Jesus begegnet den Erzählfiguren als Sarx von unten, die sich einzigartig mit dem Pneuma von oben verband (3,34) und Logos ist (1,14). Es begegnet also nicht nur Sarx, sondern auch Pneuma.

Doch welche Rolle das Pneuma in der Entwicklung der christologischen Erkenntnisprozesse spielt, nach welchen kausalen Zusammenhängen es wirkt und wie sich die Interaktion mit ihm weiter entwickeln wird, lässt sich in den Erzählungen nicht konkretisieren. Die Muster des pneumatischen Wirkens bleiben in den Begegnungsnarrationen un-erzählt, verborgen und sind nicht prognostizierbar. Die Aussage Jesu über das Verhalten und die kausativen Wirkkräfte des Geistes beim von oben Geborenwerden bringt es in 3,8 auf den Punkt: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.

Die Zusammenhänge, die sich für das divers strukturierte sozial-religiöse Milieu der Erzählfiguren und ihre christologischen Erkenntnisprozesse analysieren ließen, lassen sich in Bezug auf das Geistwirken in den Texten nicht erkennen.

⁴³ Vgl. Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2008, 266–267.

3 Orientierungsdualismus statt Entscheidungs-dualismus

Passend zu diesem Logion der Unverfügbarkeit des Geistes macht es die Erzählung der Hörschaft ausgerechnet bei Nikodemos besonders schwer, ihn hinsichtlich seiner Geburt aus dem Geist zu greifen: Hat Nikodemos Jesus als Retter erkannt und angenommen, um es mit den Prädikaten *γινώσκω* und *παραλαμβάνω* aus dem Prolog in 1,10–12 zu formulieren? Oder hat er nicht an den Namen des einzigen Sohnes Gottes geglaubt (*ὁ δὲ μὴ πιστεύων*) und kommt aus der Finsternis letztlich nicht ins Licht, um es mit 3,18–19 zu formulieren, aus dem Lehrstück, das der Nikodemoserzählung nachfolgt? Nikodemos entzieht sich einer klaren Einordnung in den Bultmannschen Entscheidungs-dualismus. Die Erzählung in 3,1–15 lässt seine Stellung gegenüber Jesus in der Schwebe. Der Dialog bleibt auf der Seite von Nikodemos ergebnislos. Es wird von keinem Ausgang berichtet.⁴⁴ Nikodemos kehrt erst später in der Narratio wieder: Die beiden weiteren Texte, in denen Nikodemos in 7,50–53 und nach Jesu Tod in 19,38–42 auftritt, zeichnen ihn jeweils erneut jesusnah, jedoch weiterhin im Hinblick auf sein Bekenntnis zu Jesus nicht eindeutig: Zwar verteidigt Nikodemos Jesus vor einer Gruppe von Pharisäern und Hohepriestern, doch wird nicht berichtet, dass er sein Argument durchzusetzen versucht durch z. B. weiteren Disput. Von bewegender Jesusnähe zeugt auch die Geste des Nikodemos an der Seite Josephs von Arimathäa, den Leichnam Jesu mit kostbaren Ölen zu versorgen. Indem die Narratio Nikodemos Joseph von Arimathäa zur Seite stellt, der explizit als geheimer Nachfolger bezeichnet wird, legt sie nahe, auch Nikodemos in diesen Bereich einzuordnen. Doch explizit wird dergleichen nur von Joseph von Arimathäa ausgesagt. Davon, dass Nikodemos der Aufforderung Jesu, von oben geboren zu werden, gefolgt ist, erfahren wir nichts.⁴⁵

Entsprechend wird in der Kommentarliteratur die Schwierigkeit, die Reaktionen des Nikodemos gegenüber Jesus in ein zweipoliges Schema einzuordnen, lebhaft deutlich. Eine größere Varianz an Deutungen ist kaum zu erreichen: Für Schnackenburg zeigt sich bei Nikodemos eine graduelle Glaubensentwicklung.⁴⁶ Dagegen kommentiert Theobald dezidiert, dass Nikodemos gerade kein Beispiel

⁴⁴ Der offene Ausgang kontrastiert mit der Erzählung des Reichen Jünglings von Mk 10,17–22, falls diese der Hörschaft im Ohr sein sollte. Auch der junge reiche Mann zeigt guten Willen und interessiert sich für Jesus. Er entscheidet sich jedoch gegen die Nachfolge, wie der Erzähler im Unterschied zum johanneischen Erzähler explizit festhält.

⁴⁵ Im Sinne von *mixed signals*, die das Evangelium für Nikodemos gibt (Jouette M. Bassler, *Mixed Signals. Nicodemus in the Fourth Gospel*, JBL 108 [1989] 635–646).

⁴⁶ Schnackenburg, *Johannesevangelium* (s. Anm. 34), 379.

von gradueller Entwicklung sei.⁴⁷ Bennema sieht Nikodemos als Negativbeispiel eines Glaubenden, der kontinuierlich ambivalent bleibe.⁴⁸ Thyen hingegen ordnet Nikodemos zuletzt als vorbildlichen Jünger ein.⁴⁹ John Bligh erkennt einen spirituell müden Menschen, der durch Jesus sanft aufgebaut wird.⁵⁰ Die Palette ließe sich noch weiter auffächern.

In den letzten Jahren hat sich für die Figurenanalyse im Johannesevangelium eine Forschungstendenz etabliert, Charaktere nicht eindimensional zu fassen, sondern sie als komplex gezeichnete Charaktere zu verstehen, die wechselhafte Züge zeigen, Konflikte in sich bergen und ambivalent handeln.⁵¹ In unserer Betrachtung der beiden Begegnungserzählungen hat sich nicht nur Nikodemos als eine solche Figur gezeigt, sondern auch die Samaritanerin. Zwar unterliegt im Gegensatz zu Nikodemos der christologische Erkenntnisprozess der samaritanischen Frau im Verlauf der Erzählung einem deutlichen Crescendo (s. o.), doch erfolgt ihre Identifizierung Jesu als Messias nur indirekt (4,25) und wird an die Menge in 4,29 dubitativ fragend weitergegeben: μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός;⁵² Diese Beobachtungen zu Nikodemos und zur Samaritanerin reihen sich ein in weitere ungradlinige und uneindeutige Verläufe der Glaubensfestigkeit, auch bei prominenter vertretenen Figuren: Petrus bekennt Jesus in 6,68–69 als Heiligen Gottes. Im scharfen Kontrast dazu leugnet Petrus während Jesu Verhör durch den Hohepriester, Jesu Jünger zu sein (18,16–27).⁵³ Auch über die Jünger als Kollektiv wird in 2,11 festgestellt, dass sie an Jesus glauben, doch missverstehen sie seine Worte (4,32–34; 11,11–13). Weitere Beispiele werden in neueren Beiträgen aufgezählt.⁵⁴

⁴⁷ Theobald, Johannes (s. Anm. 37), 23.

⁴⁸ Bennema, Encountering Jesus (s. Anm. 3), 158.

⁴⁹ Thyen, Johannesevangelium (s. Anm. 28), 753–754.

⁵⁰ John Bligh, Four Studies in St John, II. Nicodemus, Heythrop Journal 8 (1967) 40–51, hier 48.

⁵¹ Siehe z. B. prononciert bei Conway, Ambiguity (s. Anm. 24); Hysten, Imperfect Believers (s. Anm. 24); Hysten, Ambiguities (s. Anm. 3); Craig R. Koester, Theological Complexity and the Characterization of Nicodemus in John's Gospel, in: Christopher W. Skinner (Hg.), Characters and Characterization in the Gospel of John (LNTS 461), London u. a. 2013, 165–181; Bennema, Encountering Jesus (s. Anm. 3); Bennema, Comprehensive Approach (s. Anm. 3), 36–37.

⁵² Ähnlich Conway, Ambiguity (s. Anm. 24), 335; Koester, Characters (s. Anm. 51), 168.

⁵³ Vgl. Conway, Ambiguity (s. Anm. 24), 331–332. Im zweiten Schluss des Evangeliums kompensiert Petrus die dreimalige Verleugnung durch ein dreimaliges Liebesbekenntnis und bekommt daraufhin den Auftrag, Gemeinde zu weiden (21,15–17).

⁵⁴ Vgl. Koester, Characters (s. Anm. 51), 168. Conway, Ambiguity (s. Anm. 24), 330–339, zählt noch weitere Beispiele ambivalenten Verhaltens der Erzählfiguren gegenüber Jesus auf. Auch Hysten, Imperfect Believers (s. Anm. 24), 107–110, zeigt die Ambivalenzen der johanneischen Figuren gegen die Lesart des Bultmannschen Entscheidungsdualismus auf.

Während zwischen den neueren Beiträgen Einigkeit besteht, die Figuren im Johannesevangelium nicht mehr als eindimensionale Charaktere, sondern als komplexe Charaktere zu beschreiben, besteht Uneinigkeit darüber, wie diese neu beschriebene Komplexität der Charaktere für die johanneische Theologie auszuwerten ist.⁵⁵ Colleen Conway liest die Ambivalenzen der Charaktere als Gegenmuster zum johanneischen Dualismus: „If there is no clarity regarding these minor characters it is because they do not line up on either side of the belief/unbelief divide.“ Conway liest die im Hinblick auf ihren Glauben an Jesus instabilen Charaktere als ironischen Kommentar zu der dualistischen Welt, die das Evangelium auf der anderen Seite aufbaut; sie würden diesen Dualismus untergraben: „Their presence comments on the dualism of the Gospel, undercuts it, subverts it.“⁵⁶ Cornelis Bennema hingegen kommt zu einem anderen Ergebnis. Auch wenn sich die Charaktere selbst nicht einfachen Typen zuordnen ließen, so doch ihre Glaubensreaktion: „Although many Johannine characters themselves cannot be reduced to ‚types‘, their belief-responses function as such. John’s evaluative point of view allows for only two categories of responses – adequate and inadequate – since John has a dualistic framework within which all his characters operate.“⁵⁷ Bennema nuanciert den Grad des Glaubens auf zwei Stufen: „It is possible to arrive at a saving, but less-than-perfect understanding of Jesus.“⁵⁸ Nach Bennemas Ordnungsprinzip steht Nikodemos schlussendlich auf der Seite „inadequate“.

In diesem Beitrag soll auf einer anders gelagerten Argumentationsebene als Conways diesem Ergebnis Bennemas widersprochen werden: Der Text lenkt den Leser nicht zu der Möglichkeit eines eindeutigen Urteils über den Glauben der Erzählfiguren. Das muss aber nicht bedeuten, dass er seine dualistischen Aussagen damit konterkariert. Sie gelten den Menschen weiterhin als klare Leitplanken für die Frage nach dem Heil. Doch zu einem festgezurrten Urteil über den Glaubensstand der Erzählfiguren lenken die Begegnungserzählungen textpragmatisch nicht. Vielmehr ermuntern sie die Textrezipierenden dazu, die Momente des christologischen Verstehens oder Missverstehens der Figuren für die eigene Situation und Identität in ihrer von Diversität geprägten Erfahrungswelt weiterzudenken, sich von ihnen anregen zu lassen. Die Textpragmatik der Begegnungserzählungen lenkt in diese Richtung. Glaube erscheint dann eher als

55 Bennema, *Encountering Jesus* (s. Anm. 3), 24.

56 Conway, *Ambiguity* (s. Anm. 24), 340.

57 Bennema, *Encountering Jesus* (s. Anm. 3), 351.

58 Bennema, *Encountering Jesus* (s. Anm. 3), 356.

längerer Prozess, der sich in christologischer Erkenntnis übt.⁵⁹ Gemeint ist nicht ein theologischer Relativismus. Die dualistische Sprache bietet klare Leitplanken auf diesem Weg im Bereich der Ethik, der Anthropologie, der Soteriologie und der Eschatologie – um einige der erwähnten zehn Kategorien des Dualismus zu nennen, die im Frühjudentum anzutreffen sind.⁶⁰

Jesus richtet klare Worte an Nikodemus, wenn er sagt, dass die Geburt von oben heilsnotwendig sei. Das Neugeburtstmotiv setzt die Pole von oben und unten voraus, dynamisiert sie jedoch zugleich, indem der Gegensatz in und durch Jesus aufgebrochen wird, der sich in beiden Sphären bewegt und diese verbindet. Die Geburt von oben bezieht sich in 3,13 auf den Glauben an den Menschensohn, der vom Himmel herabkam (καταβάς) und dorthin wieder aufstieg (ἀναβέβηκεν). Es ist der Glaube an denjenigen, der die Bereiche von oben und unten als „figure in motion“⁶¹ durch sein Hinabkommen in die Sarx und sein Wiederhinaufsteigen miteinander verbindet.⁶² Der Aufstieg wird durch die Hingabe der Sarx am Kreuz (6,51) eingeleitet, denn am Kreuz selbst geschieht bereits Erhöhtwerden (3,14).⁶³

59 Ähnlich Hylen, *Ambiguities* (s. Anm. 3), 107–110, „[...] faith appears less a single existential achievement and more a lengthy process of training in God’s wisdom“. Theißen, *Religion* (s. Anm. 43), 257–261, sieht im Johannesevangelium eine Stufenhermeneutik des Glaubens angelegt. Aus dem Prolog in 1,1–18 leitet er ab, dass ein Progress vom Unverständnis gegenüber Gott in dieser Welt zu einem vollkommenen Verstehen geschildert werde, der in zwei Stufen geschehe. Zuerst werde Jesus als das Licht der Welt erkannt. In einer zweiten Stufe könne durch die Begegnung mit dem Inkarnierten die Herrlichkeit Gottes gesehen werden und Jesus als Inbegriff von Gnade und Wahrheit verstanden werden. Dieser Erkenntnisprozess zeige sich am Täufer. Darin soll Theißen nicht widersprochen werden. Es ist gut vorstellbar, dass der Täufer als eindimensionale Erzählfigur ein Ideal zur Orientierung bietet. Doch wird dieser Erkenntnisprozess m. E. von keiner anderen Erzählfigur wiederholt. Alle weiteren Erzählfiguren bieten komplexere Erkenntnisprozesse, die gerade keine geradlinige Entwicklung aufzeigen. Neben Johannes dem Täufer als positivem Beispiel ist nur noch Judas als eindimensionaler Charakter zu nennen, der sich gradlinig und vorhersagbar negativ entwickelt (vgl. Conway, *Ambiguity* [s. Anm. 24]).

60 Siehe oben Anm. 2.

61 Barrett, *Paradox* (s. Anm. 3), 108–109. Vgl. Ashton, *Understanding* (s. Anm. 3), 207.

62 Vgl. Barton, *Dualism* (s. Anm. 3), 10–11.

63 Der Vergleichspunkt zwischen der Aufrichtung der kupfernen Schlange durch Mose in der Wüste und der Kreuzigung Jesu in 3,14 ist die Erhöhung beider, die mit heilsbringender Funktion verbunden wird. Wer an diesen durch das Kreuz erhöhten Sohn Gottes glaubt, bekommt ewiges Leben (3,16–18). Das ist dieselbe Verheißung, die negativ durch die Geburt von oben in 3,3,5 ausgedrückt wurde: „Wer nicht von oben geboren wird, kann das Reich Gottes nicht sehen.“ Von oben geboren zu werden, bedeutet also den Glauben an den Menschensohn, der vom Himmel herabgestiegen als Sarx-Gewordener zur Sarx gekommen ist, seine Sarx am Kreuz für das Leben der Welt gegeben hat (6,51) und am Kreuz erhöht wurde.

Durch das Dahingeben des Fleisches des Menschensohnes für das Leben der Welt (6,51) kann der Mensch als Fleisch durch eine Neugeburt von oben zu Geist werden.⁶⁴ Die Fleischwerdung Jesu bedingt die Geistwerdung des Menschen.

Ritualisiert findet das Neugeborenwerden seinen Ausdruck in der Taufe, die in der Nikodemosperikope anklingt. Die Verbindung von Geist und Wasser in Joh 3,5 deutet darauf hin sowie das in den acht Versen achtmal vorkommende γεννάω im Passiv (geborenwerden)⁶⁵. Die Metapher steht in den frühchristlichen Schriften entweder allgemein für den Eintritt in den Glauben oder noch konkreter für die Taufe als Wasserritus.⁶⁶ Auch der Erzählkontext ruft die Taufe Jesu in der

64 Ähnlich Thyen, *Johannesevangelium* (s. Anm. 28), 194.

65 Eine differenzierte Untersuchung zum Vorkommen der Taufe in Joh 3 und dem theologischen Umgang des vierten Evangelisten mit ihr bietet Jörg Frey, *Baptism in the Fourth Gospel, and Jesus and John as Baptizers. Historical and Theological Reflections on John 3:22–30**, in: R. Alan Culpepper/Jörg Frey (Hg.), *Expressions of the Johannine Kerygma in John 2:23–5:18. Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Joanneum 2017 in Jerusalem* (WUNT 423), Tübingen 2019, 87–116.

66 Aus Gott geboren zu werden (Joh 1,13) oder von oben bzw. wiedergeboren zu werden (Joh 3,3), ist in den späteren neutestamentlichen und anderen frühchristlichen Schriften ein etabliertes Motiv. Neben Joh 1,13 und 3,3–8 findet es sich viermal im 1Joh (2,29; 3,9; 4,7; 5,1), einmal im Tit (3,5), zweimal im 1Petr (1,3.23) und im Jak (1,17–18). Im Jak steht es wie in Joh 3,3 in Verbindung mit der räumlichen Angabe ἄνωθεν. Die Metapher steht in den frühchristlichen Schriften entweder allgemein für den Eintritt in den Glauben oder konkreter für die Taufe als Wasserritus. Im weiteren Verlauf des 2. Jh.s wird das Motiv für die Taufe etabliert: Justin verbindet in seiner Apologie die Wiedergeburt ausführlich mit der Taufe (Apol I 61,3–4.10; 66,1). Auch im Dialog mit dem Juden Tryphon (138,2) ist der Bezug zur Taufe konkret. Ferner findet sich das Motiv bei Tatian 5,3; ActThom 132; PseudoKlemens, *Contestatio* 1,2; Hom XI 26,1 (vgl. Belege bei Matthias Konradt, *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption* [SNTU 22], Göttingen 1998, 44 Anm. 22). Nicht besonders stark verbreitet ist das Motiv des Wiedergeborenwerdens im religiösen Umfeld. Im frühen Judentum ist es äußerst dünn belegt mit einem Vorkommen bei PseudoPhilo und bei den Rabbinen. In *De Jona* von PseudoPhilo, 184, werden die Niniviten „geradezu wiedergeboren und durch [Jonas] Verkündigung zu neuem Leben erweckt“ (Konradt, *Christliche Existenz*, 55). Im Text vor dieser Formulierung wird ausgeführt, dass die Niniviten vor der Umkehrpredigt des Jona dem Untergang geweiht waren. Die Metapher der Wiedergeburt steht hier dramatisierend für die Rettung der Niniviten vor dem Tod (vgl. Konradt, *Christliche Existenz*, 55). Das rabbinische Judentum hält die Aussage vor, dass ein Proselyt einem neugeborenen Kinde gleiche. Im Vorfeld der Aussage, die das Motiv enthält, wird die Frage verhandelt, warum ein Proselyt Leiden erdulden müsse. Rabbi Chananja Ben Gamaliel begründet dies mit der Übertretung der noachidischen Gebote. Rabbi Jose Ben Chalafta entgegnet Chananja mit dem Bildwort, dass ein Proselyt, der sich bekehre, einem neugeborenen Kinde gleiche (Jeb 48b Baraita, tannaitische Zeit). Im Hintergrund der wenigen Belege steht die theologische Vorstellung, dass die Umkehr zu dem einen Gott einem Lebenswandel gleicht, der vom Tod ins Leben, aus der Finsternis ins Licht tritt. Siehe solche Metaphorik z. B. in Philo, *Virt* 179 (vgl. Konradt, *Christliche Existenz*, 55). Blicken wir in die pagane Literatur, gibt Epikur,

folgenden Perikope auf und berichtet in 3,26, dass Jesus selbst tauft. In der Erzählung über die Samaritanerin am Brunnen wird das Wassermotiv vertieft und mit der Erneuerung durch den Geist verbunden.

In 3,3 deklariert Jesus die Geburt von oben (ἄνωθεν) zur notwendigen Bedingung, das Reich Gottes zu sehen. Sie führt den Herkunftswechsel von „unten“ zu „oben“, von „Fleisch“ zu „Geist“ herbei. Damit lebt die Sarx schlussendlich unter dem Vorzeichen des Pneuma. Doch wie bereits mit Blick auf z. B. die Jünger ausgeführt, die hin- und herschwanken zwischen Glauben und Missverstehen, ist mit dem Herkunftswechsel der Neugeburt von oben nun erst ein Glaubensprozess *angestoßen*, in dem kausative Wirkkraft und Quantität des Geistes nicht eindeutig zu greifen sind. Um es noch einmal mit dem Bildwort von 3,8 zu sagen: Der Geist weht nun! Aber er weht woher und wohin er will. Der Glaube bleibt auch nach der Taufe ein prozessuales Geschehen, das sich nicht in allgemeingültige Abläufe einfangen lässt.

Abschließend werden die Fäden für die Ausgangsfrage noch einmal zusammengezogen: Die dualistisch geprägte Sprache im Johannesevangelium bietet Leitplanken für das komplexe Glaubensleben in einer divers disponierten Welt. Die Textpragmatik leitet die Hörschaft *nicht* dazu an, ein Urteil über den Glauben der Erzählfiguren zu fällen, weder im Sinne des dualistischen Prinzips, ob sie Jesus angenommen haben oder nicht, noch im Sinne eines quantifizierenden Erfassens etwa ihres Geistgrades. Vielmehr lockt die Textpragmatik durch die Begegnungserzählungen, sich mit den diversen Dispositionen der Erzählfiguren zu identifizieren, mit ihren christologischen Erkenntnissen zu interagieren, von ihren Missverständnissen zu lernen. Mitten im Geschehen dieser diversen Interaktion, in der der Geist weht, woher und wohin er will, dient die dualistische Sprache der Orientierung für das Leben aus der Herkunft des Geistes in der noch sarkischen Existenz.

Sententiae Vaticanae Nr. 14, inhaltlich den von Nikodemus geäußerten Zweifeln über die Wiedergeburt recht: „Geboren sind wir nur einmal (γεγόναμεν ἄπαξ); zweimal ist es nicht möglich, geboren zu werden“ (vgl. dazu Theobald, Johannes [s. Anm. 37], 250). Etabliert ist das Motiv der Wiedergeburt auch in den Mysterienkulten. Der Tod wird durch das Ritual von Tod und Wiedergeburt entdramatisiert. Das Corpus Hermeticum XIII kommt Joh 3,3 inhaltlich sehr nahe: „Niemand kann errettet werden, bevor er die Wiedergeburt erlangt.“ In den Metamorphosen des Apuleius, XI 21,7, werden die von Isis Geweihten als Wiedergeborene in einen neuen Lebenslauf eingesetzt. Ähnlich bei Plutarch, Moralia 364–365.389a (vgl. Theobald, Johannes [s. Anm. 37], 251).

Bultmann deutete den Dualismus als Entscheidungsdualismus. Besser ist, ihn als Orientierungsdualismus zu deuten.⁶⁷ Eine Entscheidung ist eindeutig zwischen zwei Alternativen und meint nur ein punktuelles Ereignis. Orientierung setzt auch einen Richtungswechsel voraus, der dann aber auf Wege führt, die sich nicht mehr dualistisch begreifen lassen. Der Unterschied lässt sich in den drei Punkten zusammenfassen, die herausgearbeitet wurden:

1. Der untere Teil des Gegensatzpaares des johanneischen Dualismus wird als divers strukturiert aufgefächert.
2. Das Gegensätzliche wird durch Christus vereinigt und damit überwunden.
3. Die wechselhaften und ambivalenten Reaktionen der Erzählfiguren wollen nicht in eine Polarität einsortiert werden.

Johannes möchte Leitplanken. Aber zugleich ist er daran interessiert zu beobachten, wie und wo die Gegensätze, vor allem, wenn sie ontologisch gedacht sind, überbrückt und überwunden werden.

⁶⁷ Dieser Begriff ergab sich durch ein freundliches Gespräch mit Prof. Theißen, Heidelberg, Dezember 2018, über diesen Beitrag.