

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

26. Jahrgang

1975

Heft 2

Zum sogenannten Taufetext Joh 3, 5

Für Otto Kuss zum 70. Geburtstag

Von Georg Richter, Amberg/Opf.

Joh 3, 3 – »Amen, Amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht geboren (oder: gezeugt) worden ist von oben, kann er nicht sehen das Reich Gottes« – und die Interpretation dieser Stelle durch Joh 3, 5 – »Amen, Amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht geboren (oder: gezeugt) worden ist aus [Wasser und] Geist, kann er nicht eingehen in das Reich Gottes« – gelten in der kirchlichen Lehrverkündigung als Schriftbeweise für die von Gott verordnete Heilsnotwendigkeit der christlichen Taufe und somit auch als Beweis für den Offenbarungscharakter der Lehre über die Taufe¹). In der Exegese – und zwar auch auf katholischer Seite – ist man in der Beurteilung von Joh 3, 3. 5 als Taufetext zwar zum Teil nicht mehr so zuversichtlich, doch ist es immer noch eine weitverbreitete Meinung – und zwar nicht nur bei katholischen Exegeten –, daß der Evangelist mit der Geburt oder Zeugung »von oben« und »aus [Wasser und] Geist« die christliche Taufe bzw. ihre Wirkung meine. Das ist nun freilich ein Irrtum. Der Evangelist will hier nicht die Heilsnotwendigkeit der Taufe verkünden. Es geht ihm in 3, 1–13 vielmehr um die Widerlegung und Korrektur des Dogmas der Grundschrift²),

¹) Siehe Denzinger 696 (Konzil von Florenz), 791 (Tridentinum, sessio V), 796 (Tridentinum, sessio VI), 858 und 861 (Tridentinum, sessio VII, canones de sacramento baptismi). Vgl. J. Neuner – H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg ²1948, S. 257–264; B. Neunheuser, *Handbuch der Dogmengeschichte IV/2*, Freiburg i. Br. 1956, 2. 7f. 18; ferner das Kapitel über die Taufe in den Lehrbüchern der Dogmatik.

²) Unter Grundschrift verstehe ich die Vorlage des Evangelisten, die man als Evangelium der jüdenchristlichen Gemeinde verstehen kann, von der sich der Evan-

daß die in der judenchristlichen Gemeinde gespendete Taufe (= Wiedergeborenwerden aus [Wasser und] Geist) die Anwartschaft auf das Eingehen in das Reich Gottes bewirkt, also Heilswirkung hat. Diese Auseinandersetzung mit der grundschriftlichen (= judenchristlichen) Taufelehre ist jedoch nur ein besonderer Aspekt der das ganze Evangelium durchziehenden *christologischen* Auseinandersetzung. Im Grunde geht es dem Evangelisten also auch in 3, 1–13 um die Widerlegung der (bloßen) Messiaschristologie der Grundschrift und um die Verkündigung und Apologie seiner eigenen Christologie (= der himmlischen Herkunft und Gottessohnschaft Jesu). Daß es in 3, 1–13 nur um die Auseinandersetzung mit der Taufelehre der Grundschrift als einem spezifischen Aspekt ihrer Christologie geht, kann aus einer Reihe von Beobachtungen m. E. eindeutig erwiesen werden.

I. Der Evangelist verarbeitet in 3, 1ff. eine ihm vorgegebene Tradition

Daß der Evangelist in 3, 1ff. Traditionsgut verwendet, ist heute weithin anerkannt. Über den Umfang sowie über die Art und den Inhalt dieser Tradition gehen die Ansichten freilich auseinander.

Bereits W. Bousset hat mit guter Begründung vermutet, »dass Joh. hier schon einen ihm vorliegenden Bericht bearbeitet hat« und daß 3, 5 (und 3, 3) im jetzigen Wortlaut als Bearbeitung eines traditionellen Logions zu verstehen ist³⁾. Bultmann meint, die Szene mit Nikodemus sei eine Schöpfung des Evangelisten, der Grundstock von 3, 3–8 aber stamme aus der Quelle der »Offenbarungsreden«⁴⁾, in V. 3 habe der Evangelist »offenbar ein überliefertes Herrenwort« als Ausgangspunkt für die Worte Jesu in 3, 5ff. gewählt⁵⁾. Schnackenburg hingegen hält sowohl die Szene als

gelist und sein Kreis lossagten. Eine gedrängte Information über die Grundschrift in meinem Aufsatz »Der Vater und Gott Jesu« usw., in: MThZ 24, 1973, 95 ff.; vgl. auch meinen Bericht »Zur sogenannten Semeia-Quelle« usw., in: MThZ 25, 1974, 72f.

³⁾ Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik, Göttingen 1891, 117. Bousset möchte – allerdings zu Unrecht – dieses traditionelle Logion für ein echtes Herrenwort halten, das keinen Bezug auf die Taufe hatte (117f.).

⁴⁾ Das Evangelium des Johannes, Göttingen ¹¹1950, 86.

⁵⁾ S. 95 Anm. 5, siehe auch die Fortsetzung der Anm. auf S. 96.

auch das Gespräch mit Nikodemus für historisch⁶⁾, in 3, 3 zeige der synoptische Anklang »die Herkunft aus fixierter (mündlicher) Tradition«⁷⁾. R. E. Brown hält es für wahrscheinlich, »daß ein fester Kern von Traditionsmaterial in homiletischer Weise ausgearbeitet wurde in die gegenwärtige Form der Rede«⁸⁾. Nach der Meinung von H. Leroy ist in Joh 3, 3–5 »auch von Mk verwendetes Gut aufgenommen und eigenständig verarbeitet« worden⁹⁾. K. Berger erklärt, »die joh. Amen-Amen-Worte sind insgesamt traditionelles Gut«, 3, 5 sei der von der Tradition vorgegebene Satz, den der Evangelist in 3, 3 »theologisiert«¹⁰⁾. S. Schulz stimmt zum Teil mit Bultmann überein¹¹⁾, aber er zählt wie Berger 3, 5f. zur verwendeten Überlieferung und hält V. 3 für »eine vom Evangelisten gebildete Dublette«¹²⁾. Auch W. A. Meeks ist überzeugt, daß der Evangelist das Gespräch mit Nikodemus zum Teil aus vorjohanneischem Traditionsmaterial komponiert hat¹³⁾. Nach der Meinung von J. Becker entnimmt der Evangelist sowohl 3, 3b als auch 3, 5 aus der Jesustradition seiner Gemeinde¹⁴⁾. Unter anderen hält z. B. auch H. Köster 3, 5 für traditionell und sieht in 3, 3 Anlehnung an die traditionelle Taufterminologie¹⁵⁾.

Trotz der Differenzen im einzelnen besteht also darin Einmütigkeit, daß der Evangelist 3, 5 oder/und 3, 3b aus der Tradition entnommen oder in Anlehnung an traditionelle Aussagen formuliert hat. Der wichtigste und durchschlagende Beweis dafür ist die Tatsache, daß der

⁶⁾ Das Johannesevangelium I, Freiburg i. Br. 1965, 378f., und zu 3, 1–12 (S. 379 bis 393).

⁷⁾ S. 381.

⁸⁾ The Gospel according to John (I–XII), Garden City 1966, 136. Daß »Reich Gottes« in V. 3 für Verwendung von Tradition spreche, formuliert er jedoch nur als Frage (S. 130). Entschlossener als Brown urteilt C. H. Dodd: »Auf jeden Fall baut Johannes auf einer früheren Tradition«: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 359.

⁹⁾ Rätsel und Mißverständnis (BBB 30), Bonn 1968, 127–129, Zitat 129.

¹⁰⁾ Die Amen-Worte Jesu (BZNW 29), Berlin 1970, 102–103.

¹¹⁾ Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen ¹²1972, 52–54: Der Evangelist hat seiner Rede »den wohl traditionellen soteriologischen Redetypus« der christologischen Offenbarungsrede zugrunde gelegt (52f.).

¹²⁾ S. 53. 92.

¹³⁾ The Man from Heaven in Johannine Sectarianism, in: *JBL* 91, 1972, 52–56; vgl. auch 59f. 62f. Aber Meeks hat die Art der Tradition sicher nicht zutreffend bestimmt. In 3, 3 z. B. möchte er einen Bezug auf die Himmelsreisetradition annehmen, auch 3, 5 habe der Evangelist als Aufstieg in den Himmel re-interpretiert (52f.); der Abschnitt 3, 1–13 handle von Jesus, ob er in zweiter Linie auch auf die Glaubenden zu beziehen sei, wäre eine gewichtige Frage (53), die er auf S. 68ff. zu beantworten sucht.

¹⁴⁾ J 3, 1–21 als Reflex johanneischer Schuldiskussion, in: *Das Wort und die Wörter* (Festschrift für G. Friedrich), Stuttgart 1973, 86f. 93.

¹⁵⁾ Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien, in: *ZThK* 54, 1957, 63 f.

Evangelist sonst weder mit dem Ausdruck »Reich Gottes« – er kommt im ganzen Evangelium nicht mehr vor – noch mit den damit verbundenen jüdischen und christlichen Vorstellungen operiert. Von Bedeutung ist ferner auch, daß in der Formulierung von 3, 3 und 5 nicht nur Gemeinsamkeiten mit einer vom JE (= Johannesevangelium) unabhängigen christlichen Tradition, sondern auch die Neuinterpretation der traditionellen Termini durch den Evangelisten deutlich erkennbar sind¹⁶).

II. Die vom Evangelisten verarbeitete Tradition ist die Tauflehre der Grundschrift

Das scheint auf den ersten Blick nicht evident zu sein und muß daher etwas ausführlicher begründet werden.

1. Bousset hat seinerzeit gemeint, die Frage des Nikodemus in 3, 4 setze voraus, daß in 3, 3 ursprünglich (= in dem vom Evangelisten verwendeten Bericht) nicht von einem Geborenwerden *von oben* (ἄνωθεν γεννηθῆναι) die Rede gewesen sei, sondern von einem *Wiedergeborenwerden* (ἀναγεννηθῆναι)¹⁷. Erst der Evangelist habe die Wiedergeburt ersetzt durch die Geburt (oder Zeugung) von oben und so den Gedankenzusammenhang zwischen V. 3 und 4 gestört. Man könnte nun natürlich die Vermutung Boussets abtun mit der Bemerkung, daß hier ein vom Evangelisten mit Absicht konstruiertes Mißverständnis von besonders krasser Art vorliege. Trotzdem behält die Beobachtung Boussets ihren Wert. Selbst wenn 3, 4 erst eine Schöpfung des Evangelisten wäre – was wohl nicht der Fall ist (siehe unten II 2b) – und in 3, 3 keine Ersetzung einer ursprünglichen Wiedergeburt durch die Geburt von oben vorläge, wird bereits im Mißverständnis des Nikodemus (Wiedergeburt statt Geburt von oben) die Absicht des Evangelisten erkennbar. Er bringt darin zum Ausdruck, daß das Judentum der Grundschrift, als dessen Sprecher und Repräsentant Nikodemus zu betrachten ist¹⁸), Jesus mißverstanden hat, wenn es ihn von einer

¹⁶) Siehe unten II und III.

¹⁷) S. 117.

¹⁸) Daß Nikodemus Vertreter einer judenchristlichen Gruppe ist, deren Messiaschristologie der Evangelist kritisiert, erkennen z. B. auch Meeks, *The Man* 54f.; M.

Wiedergeburt reden läßt. Neben einer Reihe von anderen Faktoren wird also auch aus der – im jetzigen Kontext spezifischen – Art des Mißverständnisses des Nikodemus erkennbar, daß der Ausgangspunkt der Darlegungen des Evangelisten in 3, 1ff. die grundschriftlich-judenchristliche Anschauung von der Taufe als heilsnotwendiger Wiedergeburt ist.

2. Zwei gewichtige Gründe sprechen dafür, daß Bousset mit seiner Vermutung recht hatte.

a) Wenn in 3, 3 ursprünglich (= in der Grundschrift) von der Wiedergeburt als Voraussetzung für das Sehen der Gottesherrschaft die Rede war, erscheint das Mißverständnis des Nikodemus logischer und natürlicher als im jetzigen Wortlaut des V. 3. Nikodemus nimmt dann sachgemäß und folgerichtig den Begriff Wiedergeburt auf, versteht ihn aber im leiblichen Sinn. Daher die nähere Erklärung in V. 5 als Wiedergeburt aus (Wasser und) Geist¹⁹).

b) Ein derartiger Inhalt des Gespräches in der Grundschrift wird gestützt durch das vom JE unabhängige Zeugnis Justins. Er spricht nicht nur wiederholt von der Taufe als Wiedergeburt (*ἀναγέννησις*) oder Wiedergeborenwerden (*ἀναγεννηθῆναι*)²⁰), sondern er zitiert sogar ein Jesuswort – also eine christliche Tradition – über die Heilsnotwendigkeit der Wiedergeburt und schirmt unmittelbar darauf dieses Wort gegen das Mißverständnis einer irdisch-leiblichen Wiedergeburt ab: »Denn auch der Christus hat gesagt: Wenn ihr nicht wiedergeboren

de Jonge, Nicodemus and Jesus usw., in: Bulletin of the John Rylands Libr. 53, 1970/71, 338–352; derselbe, Jewish Expectations about the ›Messiah‹ according to the Fourth Gospel, in: NTS 19, 1972/73, 265; J. Becker, Joh 3 als Reflex 86. 87f. In den Aufsätzen von I. de la Potterie – Naître de l'eau et naître de l'Esprit, in: Sciences Eccl. 14, 1962, 417–443; Ad dialogum Jesu cum Nicodemo, in: Verbum Domini 47, 1969, 141–150, und: Jesus et Nicodemus usw., in: ebd., 193–214 – ist diese Einsicht noch nicht vorhanden. Auch bei L. Schottroff – Der Glaubende und die feindliche Welt (WMANT 37), Neukirchen 1970, 253f. –, die ebenso wie de la Potterie die Genesis von der Tradition zur Redaktion durch den Evangelisten nicht beachtet oder nicht erkennt, ist die Rolle des Nikodemus mißverstanden.

¹⁹) Natürlich ist auch das Nikodemusgespräch der Grundschrift Konstruktion und nicht historisch. Die literarische Form des Mißverständnisses ist kein Charakteristikum des Evangelisten, er hat sie vielmehr – wie vieles andere – aus der Grundschrift bzw. aus der hinter der Grundschrift stehenden judenchristlichen Gemeinde übernommen. Mißverständnisse in der Grundschrift z. B. auch 11, 11–14; 13, 27–29.

²⁰) Siehe unten II 3 a.

worden seid (ὄν μὴ ἀναγεννηθῆτε), geht ihr nicht ein (οὐ μὴ εἰσέλθητε) in das Reich der Himmel. Daß es aber unmöglich ist, daß die einmal (ἅπαξ) Geborenen in den Schoß der Mütter (εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν) eingehen (ἐμβῆναι), ist allen offensichtlich« (Apol. I 61, 4. 5). Daß Justin unter der Wiedergeburt die christliche Taufe versteht, geht aus den Darlegungen seiner Apologie (Kap. 61 u. ö.) eindeutig hervor und wird von niemandem bestritten. Anschließend an Apol. I 61, 5 beschreibt Justin die Wiedergeburt als Wirkung der Taufe im Wasser und als Wirkung (Erleuchtung) des in der Taufe wirkenden Geistes (also sachlich identisch mit Joh 3, 5 nach dem Verständnis der Grundschrift). Manche Exegeten meinen nun zwar, daß Justin das JE gekannt habe und davon abhängig sei²¹). Dagegen sprechen jedoch die offensichtlichen Unterschiede, die sich am einleuchtendsten dadurch erklären, daß Justin und die Grundschrift voneinander unabhängig die gleiche Tradition in jeweils individueller und situationsbedingter Ausformung wiedergeben²²).

Der Umstand, daß bei Justin nicht nur eine inhaltliche Entsprechung zur Nikodemusfrage in 3, 4 vorliegt, sondern auch ein dieser mißverstehenden Frage entsprechendes Herrenwort über die Wiedergeburt unmittelbar voransteht, dürfte dafür sprechen, daß das gleiche traditionelle Jesuswort – in gleicher oder ähnlicher Formulierung – auch in der Grundschrift vor der Frage des Nikodemus gestanden hat. Das Gespräch könnte also in der Grundschrift gelautet haben: V. 3: Es antwortete Jesus und sagte ihm: Wenn jemand nicht *wiedergeboren* worden ist (ἀναγεννηθῆ), kann er nicht sehen das Reich Gottes²³). V. 4 wie beim Evangelisten. V. 5: Wenn jemand nicht *wiedergeboren* worden ist (ἀναγεννηθῆ) aus (Wasser und) Geist, kann er nicht eingehen in das Reich Gottes. Ob die Grundschrift Jesus noch weiter erklären ließ (VV. 6–7), ist zumindest unsicher (siehe unten III 1, Anm. 39). Unwahrscheinlich ist, daß

²¹) So z. B. W. v. Loewenich, Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert (BZNW 13), Gießen 1932, 39ff., bes. 47; F.-M. Braun, Jean le Théologien I, Paris 1959, 138f.; Schnakenburg I 178; de la Potterie, Naître 421.

²²) Terminologisch käme nur eine Abhängigkeit Justins von der Grundschrift in Frage, nicht von der jetzigen Gestalt des Evangeliums. Aber auch das trifft nicht zu, siehe unten II 3 e.

²³) Der Evangelist hätte also nur das Verbum »wiedergeboren werden« ersetzt durch »von oben geboren werden«. Auch das doppelte Amen und »ich sage dir« (VV. 3. 5) wird von seiner Hand stammen, obwohl manche meinen, daß sowohl die Einleitung als auch der Wortlaut der joh. »Amen, Amen«-Worte traditionell seien, soweit es sich nicht um Parallelbildungen durch den Evangelisten handle: z. B. Berger 102f.; Schulz, JE 92, der aber dann doch die Frage offen läßt. Schulz und Berger erkennen nicht, daß auch 3, 5 – nicht nur 3, 3 – eine vom Evangelisten geschaffene Neuinterpretation (und Umbildung) eines Logions der Grundschrift ist.

die VV. 9–10 schon in der Grundschrift standen; wenn, dann wäre das, was Nikodemus verstehen müßte (V. 10), die Erfüllung der atl Prophetie von der endzeitlichen Neuschaffung des Menschen durch den Geist Gottes.

Natürlich kann der Text des Nikodemusgesprächs in Einzelheiten auch anders gelaute haben²⁴). Es geht nicht um den genauen Wortlaut der einzelnen Sätze, sondern um ihren wesentlichen Inhalt.

3. Ganz allgemein spricht für die Existenz einer grundschriftlichen Anschauung von der Taufe als Wiedergeburt die bereits erwähnte Tatsache, daß dieses Taufverständnis auch in einem Teil des frühchristlichen Schrifttums außerhalb des JE erscheint, und zwar offensichtlich in einer vom JE unabhängigen Form.

a) Vor allem ist hier Justin († um 165) zu nennen, der besonders im 61. Kap. seiner Apologie²⁵) von der Taufe als Wiedergeborenwerden oder Wiedergeburt (*ἀναγεννηθῆναι, ἀναγέννησις*) spricht. Als Wort Jesu zitiert er folgenden Satz: »Wenn ihr nicht wiedergeboren worden seid, geht ihr nicht ein in das Reich der Himmel« (Apol. I 61, 4; siehe oben II 2 b). Daß hier die Taufe als Wiedergeburt aus Wasser und Geist gemeint ist, geht aus dem Kontext in Kap. 61 und anderen Stellen (z. B. Apol. I 62, 1; 64; 65, 1; 66, 1; Dialog 138, 2) eindeutig hervor und ist auch allgemein anerkannt.

b) Von Bedeutung sind ferner einige Stellen in den Pseudo-Clementinen, besonders: Recognitiones VI 9, 2: »Amen, ich sage euch, wenn jemand nicht von neuem geboren worden sein wird (*denuo renatus fuerit*) aus Wasser, wird er nicht eingehen in das Himmelreich«²⁶); Homilien XI 26, 2: »Amen, ich sage euch, wenn ihr nicht wiedergeboren worden seid in lebendigem Wasser (*ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι*), auf den Namen des Vaters, des Sohnes, des Heiligen Geistes, geht ihr

²⁴) Joh. Weiß – Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen ³1964 (= ²1900; ¹1892), 110 Anm. 1 – hält es nicht für unmöglich, daß die ursprüngliche Form des Wortes in Joh 3, 3. 5 den gleichen Wortlaut hatte wie bei Justin, Apol. I 61, 4. Weiß meint ferner, daß sich dieses Wort ursprünglich nicht auf die geistige Wiedergeburt in der Taufe bezog, sondern auf die Verwandlung bei der Parusie. Das dürfte jedoch sehr fraglich sein. Auf jeden Fall hat die Grundschrift (und die von ihr verwendete Tradition) sowie auch Justin »wiedergeboren werden« sicher nur von der christlichen Taufe verstanden, und der Evangelist ist hier nur von der Grundschrift abhängig.

²⁵) G. Krüger, Die Apologien Justins des Märtyrers, Tübingen ⁴1915 (Nachdruck Frankfurt 1968), 51f.; MPG 6, 420f.

²⁶) GCS 51 (ed. B. Rehm–F. Paschke, Berlin 1965), 192.

nicht ein (οὐ μὴ εἰσέλθῃτε) in das Reich der Himmel«²⁷). Von der Taufe als Wiedergeburt und als Voraussetzung für das Eingehen in das Gottesreich sprechen ferner z. B. auch *Recognitiones* I 55, 4; I 69, 5; VI 8, 2. 3; *Homilien* XI 25–26; XIII 21, 2²⁸).

c) In der übrigen frühchristlichen Literatur sprechen von der Taufe als Wiedergeburt z. B. Tit 3, 5 (»Bad der Wiedergeburt« – λουτρὸν παλιγγενεσίας), von der Taufe als Voraussetzung für das Eingehen in das Reich Gottes z. B. *Hermas*, *Sim* IX 16, 2. 4; 2 *Clem* 6, 8. »Der Sache nach hat . . . schon Paulus 2 Kor 5, 17 die Wiedergeburt durch T[au]fe], nur sagt er »neue Schöpfung« (vgl. *Barn* 6, 11; 16, 8)²⁹), vgl. auch *Röm* 6, 4.

d) Die Tradition von der Taufe als Wiedergeburt und als unaufgebbarer Voraussetzung für das Eingehen in das Reich Gottes begegnet schließlich auch im ebionitischen Judenchristentum, das auch noch andere Gemeinsamkeiten mit dem Judenchristentum der Grundschrift aufweist³⁰).

e) Von allen diesen unter a–d genannten Stellen – besonders von den wichtigen Texten bei Justin und Pseudoclemens – gilt, daß sie vom JE (und auch von der Grundschrift) unabhängig sind. Das geht aus den Unterschieden, die trotz der Gemeinsamkeiten da sind, eindeutig hervor³¹). Ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß Justin das JE nicht kennt, ist die bekannte Beobachtung, daß er sich in seinen apologetischen Darlegungen (z. B. auch *Dialog* 98–108) nie auf das JE beruft oder dessen

²⁷) GCS 42 (ed. B. Rehm–F. Paschke, Berlin ²1969), 167; MPG 2, 293.

²⁸) Vgl. H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, 209f.; G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (TU 70), Berlin 1958, 76f. 102. 196–209. 228f.

²⁹) E. Dinkler, *RGV* VI (³1962), 635; vgl. dazu auch O. Kuss, *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament*, in: *Auslegung und Verkündigung* I, Regensburg 1963, 131f.: Wenn auch 2 Kor 5, 17 »nicht in einem Zusammenhang steht, der von der Taufe handelt, so gibt es doch das in der Taufe Geschehene in einem treffenden Bilde wieder«.

³⁰) Siehe Schoeps, *Theologie* 209–211; W. Bieder, *Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament*, Zürich 1966, 104f. Gemeinsam ist beiden z. B. auch die Hochschätzung der Brüder Jesu: vgl. G. Richter, *MThZ* 24, 1973, 107ff.

³¹) So z. B. auch Köster 63 (für Justin). 64 Anm. 1 (für Ps.-Clemens), der freilich zu Unrecht meint, daß auch im jetzigen Text von Joh 3, 3. 5 von der Wiedergeburt die Rede wäre und dabei an die Taufe gedacht sei; Schoeps, *Theologie* 209 Anm. 5; vgl. auch de Jonge, *Expectations* 256.

Apologie verwendet, obwohl sie ausgezeichnet in sein Konzept gepaßt hätte³²). Sowohl die Grundschrift als auch Justin und die Pseudo-Clementinen geben voneinander unabhängig die gleiche christliche Tradition wieder. Für Justin lassen sich übrigens noch andere Traditionen aufweisen, die er mit der Grundschrift gemeinsam hat, aber in einer von der Grundschrift derart verschiedenen Anwendung bringt, daß eine Abhängigkeit ausgeschlossen ist³³).

4. Schließlich fügt sich die Verkündigung von der Heilsnotwendigkeit der christlichen Taufe als Wiedergeburt aus (Wasser und) Geist nicht nur ausgezeichnet in die grundschriftliche Darstellung in Joh 1–3 ein, sondern ist auch mit dem Kontext von 3, 22–30 geradezu eine Notwendigkeit.

Nachdem der Täufer im göttlichen Auftrag Jesus als den Prophet-Messias (»Erwählter Gottes« 1, 34) und als den messianischen Geisttäufer proklamiert und bezeugt hat (1, 6. 7a b. 19–34), läßt die Grundschrift dieses Zeugnis bestätigen durch die Jünger aufgrund ihrer persönlichen Begegnung mit Jesus (1, 35–50) und schließlich von Jesus selbst durch seine öffentlichen Taten: durch das messianische Zeichen der Weinspende (2, 1ff.) und durch die messianische Tat der Tempelreinigung (2, 13ff.). Bevor jedoch die Grundschrift die Ausführung der vom Täufer (1, 32f.) verkündeten messianischen Taufstätigkeit Jesu berichtet (3, 22ff.), läßt sie durch Jesus selber die Bedeutung dieser Taufe verkünden. Zu diesem Zwecke inszeniert sie das Gespräch mit Nikodemus. Das Kommen des Nikodemus zu Jesus und sein Bekenntnis zu Jesus als (dem) »von Gott gekommenen Lehrer«³⁴) wird motiviert mit dem Satz 2, 23, der somit schon in der Grundschrift als Überleitung zu 3, 1ff. dient. Mit der Bezeichnung Jesu als (des) von Gott autorisierten Lehrers (3, 2) werden die folgenden Worte Jesu über die christliche Taufe als Wiedergeburt aus (Wasser und)³⁵

³²) So z. B. auch J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge 1943, 32.

³³) Vgl. z. B. die Anschauung von Jesus als dem Passalamm (Joh 19, 30; Dialog 111, 8), das Sitzen Jesu auf dem Richterstuhl (βῆμα: Joh 19, 13; Apol. I 35, 6; auch im apokryphen Petrussev.), die jüdische Tradition von der Unbekanntheit des Messias vor seinem öffentlichen Auftreten und der Notwendigkeit seiner Proklamierung durch einen von Gott bestimmten Herold (Joh 1, 31–34; Dialog 8, 4; 49, 1; 110, 1; Apol. I 35, 1) und noch manche andere. Die Gemeinsamkeit des Motivs vom unbekanntem Messias hebt z. B. auch de Jonge (*Expectations* 254–256) hervor, nur beurteilt er den Sachverhalt nicht ganz richtig, weil er nicht erkennt, daß dieses Motiv in der Grundschrift zum Erweis der Messianität Jesu dient.

³⁴) Das ist ein mosaischer Zug (vgl. z. B. de Jonge, *Nicodemus* 349f. mit weiteren Hinweisen), also Moses-Messias-Typologie! Wie Moses ist für das Judenchristentum der Grundschrift auch Jesus als der von Moses verheißene Prophet-Messias sowohl Zeichenwirker als auch Lehrer.

³⁵) Zur Einklammerung von »Wasser und« hier und anderswo siehe unten III 1, Anm. 39.

Geist und über die Heilsnotwendigkeit dieser Wiedergeburt – also die judenchristliche Tauflehre – faktisch als göttliche Offenbarung und als der von Gott bestimmte Weg zum Heil ausgewiesen. Nach der Darlegung der Bedeutung der von Jesus zu vollziehenden Taufe schildert die Grundschrift 3, 22ff. die Taufstätigkeit Jesu als Erfüllung der vom Täufer in göttlichem Auftrag ausgesprochenen Ankündigung (1, 32f.). In einem abschließenden Zeugnis des Täufers (3, 27–30) wird noch einmal unterstrichen, daß nach Gottes Willen der Täufer und seine (= die in der Täufergemeinde geübte) Taufe ihre Rolle ausgespielt haben, daß Jesus der von Gott bestimmte Messias ist und somit seine Taufe – die in der christlichen Gemeinde fortgeführt wird – allein die messianische ist.

5. Das Verständnis der christlichen Taufe als Wiedergeburt aus (Wasser und) Geist kann man der Grundschrift nicht mit dem Einwand absprechen, daß die Vorstellung einer Wiedergeburt unjüdisch sei und daß sie daher im Judenchristentum der Grundschrift – und in der Täufergemeinde, mit der sich die Grundschrift auseinandersetzt, bzw. im Judentum allgemein – keinen Platz gehabt haben kann. O. Betz hat darauf hingewiesen, daß es die Vorstellung von der »geistigen Geburt« – »wenn auch der Vorgang noch nicht in einen einzigen Begriff gefaßt ist« – auch in Qumran gibt, also schon im vorchristlichen Judentum³⁶). Der Sache nach erscheint sie z. B. auch im vorchristlichen Jubiläenbuch (1, 23–25)³⁷). Vorbereitet wird diese Vorstellung wohl schon im AT bei den Propheten (vgl. z. B. Ez 36, 25–29).

6. Nicht zuletzt spricht für die Umdeutung einer grundschriftlichen Darstellung oder Anschauung durch den Evangelisten die Tatsache, daß der Evangelist auch an anderen Stellen – man kann sagen: fast überall – die Darstellung der Grundschrift oder eine Anschauung des hinter der Grundschrift stehenden Judenchristentums korrigiert und neu interpretiert (siehe auch III 3, 2. Absatz).

³⁶) Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer, in: NTS 3, 1956/57, 314–326, Zitat 322.

³⁷) Zur Vorstellung einer Neuschöpfung durch die eschatologische Gabe des Geistes im Judentum siehe P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, Tübingen 1934, 392f.; vgl. auch Schnackenburg I 381 (zu 3, 3). 383f., der ebenfalls meint, daß das Judentum »eine genügende Grundlage« für die Vorstellung der Wiedergeburt oder Neuschöpfung bietet (384). Zurückhaltend ist der etwas unbefriedigende Exkurs »Die Wiedergeburt« bei K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe/Der Judasbrief, Freiburg i. Br. 1961, 28–31 (mit Lit.). Zur Vorstellung der Wiedergeburt bei den Rabbinen siehe E. Lerle, Proselytenwerbung und Urchristentum, Berlin 1960, 52–60, der aber (S. 59) die Intention des *Evangelisten* sicher nicht erkannt hat.

III. Die Destruktion und Neuinterpretation der grundschriftlichen Darstellung durch den Evangelisten

Eine ausführliche Darstellung mit gebührender Auseinandersetzung mit anderen Strukturierungs- und Erklärungsversuchen von Joh 3, 1ff. würde ein dickes Buch werden^{37a}). Was hier geboten wird, ist eher eine ausführliche Zusammenfassung und gelegentlich eine weitere Absicherung dessen, was bereits bisher zu des Evangelisten Neuinterpretation der grundschriftlichen Wiedergeburt aus (Wasser und) Geist gesagt oder angedeutet worden ist.

1. Zur Struktur und Abgrenzung des Nikodemusgesprächs innerhalb von Joh 2, 23–3, 21

Der literarische Aufbau ist dem Evangelisten insofern schon vorgegeben, als bereits in der Grundschrift 2, 23 die Überleitung zu 3, 1ff. und die Begründung für das Bekenntnis des Nikodemus (3, 2) bildete (siehe oben II 4)³⁸). Der Evangelist hat den Inhalt des grundschriftlichen Gedankengebäudes dadurch zerstört und fast ins Gegenteil gekehrt, daß er mit der Einfügung von 2, 24f. den Zeichenglauben und die Zeichenchristologie der Grundschrift entwertete und somit nicht nur das Bekenntnis des Nikodemus in 3, 2 – das Bekenntnis des Judentums der Grundschrift! – in ein negatives Licht rückte, sondern darüber hinaus auch das folgende Gespräch unter ein für das Judentum der Grundschrift unheilvolles Omen stellte.

In den VV. 3–8 kommt das Thema des Gesprächs – die Heilsnotwen-

^{37a}) Neuere Literatur zu Joh 3, 1ff. (bzw. 2, 23–3, 21) findet man außer in den neuen Kommentaren vor allem in den genannten Aufsätzen von de la Potterie und (bis 1965) bei E. Malatesta, *St. John's Gospel 1920–1965* (Analecta Bibl. 32), Rom 1967, 86–89 (ohne Nr. 1510!).

³⁸) Meistens meint man, 2, 23–25 und auch 3, 1–2 seien eine Schöpfung des Evangelisten – so z. B. auch Meeks (*The Man* 340. 355f.), de Jonge (*Nicodemus* 355f.), de la Potterie (*Naître* 426–429. 431–433; *Ad dialogum* 148) –, und Aussagen wie 2, 23 und 3, 2 könnten nicht zur Zeichenquelle gehört haben (so Meeks und de Jonge). Der Einwand hinsichtlich 2, 23 und 3, 2 ist richtig, aber die Zeichenquelle ist nicht die Vorlage des Evangelisten, sondern bereits des Autors der Grundschrift – siehe G. Richter, *Zur sogenannten Semeia-Quelle des JE*, in: *MThZ* 25, 1974, 72f. –, so daß 2, 23 und 3, 1–2 ohne weiteres vom Autor der Grundschrift sein können.

digkeit der Geburt oder Zeugung von oben, die in V. 5 als Geburt oder Zeugung »aus Geist« näher interpretiert wird³⁹⁾ – zur Darstellung. Auch hier übernimmt der Evangelist in den VV. 3–5 den formalen Aufbau der Grundschrift, in V. 4 sogar den ganzen Wortlaut (siehe oben II 1. 2). In V. 6 begründet der Evangelist die Heilsnotwendigkeit des Gezeugtseins von oben. V. 7 ist wohl als Schlußfolgerung aus V. 6 zu verstehen – »wundere dich (also) nicht . . .« –, er nimmt terminologisch (»von oben geboren«) und inhaltlich (»muß«) die Aussage des V. 3 (also die Themaangabe) wieder auf und bildet so mit V. 3 eine Klammer und hiemit eine Art Abschluß⁴⁰⁾. In V. 8 fügt der Evangelist einen Vergleich an, der den geheimnisvollen Charakter des Gezeugtseins aus dem Geist veranschaulichen soll und der – so scheint es – nicht nur von der Struktur her, sondern auch inhaltlich entbehrlich wäre⁴¹⁾. Andererseits bildet der Schluß

³⁹⁾ Es ist m. E. nicht ausgeschlossen, daß auch in der Grundschrift nur von einer Wiedergeburt aus (dem) Geist zur Bezeichnung der christlichen Taufe die Rede war, weil es ihr in der Auseinandersetzung mit der Täufergemeinde nur auf das Element »Geist« ankam, durch das sich die christliche Taufe von der bloßen Wassertaufe der Täufergemeinde unterschied (vgl. Joh 1, 26a. 32–33). Diese Annahme würde an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn auch die VV. 6–7 schon in der Grundschrift gewesen wären, was freilich ganz unsicher ist (siehe folgende Anm.). Wenn aber die Grundschrift von einer Wiedergeburt aus Wasser und Geist gesprochen haben sollte – dafür könnten die sachlichen Parallelen in der übrigen christlichen Tradition sprechen (siehe oben II 3) –, dann hat der Evangelist mit Sicherheit »Wasser und« weggelassen und neben der Änderung der Terminologie sowie des Inhaltes von »Geist« auch auf diese Weise den Gedanken an die christliche Taufe ausgeschaltet. Die Einfügung von »Wasser und« – und damit die den Evangelisten mißverstehende Deutung der Geburt aus Geist auf die christliche Taufe – geht nicht auf das Konto des sekundären (antidoketistischen) Redaktors, der die Geburt aus Gott ebenfalls nicht von der Taufe versteht (siehe unten III 2 b, 3. Abs.), sondern ist einer noch späteren Hand zuzuweisen.

⁴⁰⁾ Man könnte fragen, ob VV. 6f. nicht schon in der Grundschrift ihren Platz hatten. In V. 7 müßte es dann »wiedergeboren werden« heißen haben statt »von oben geboren werden«, vielleicht auch in V. 6 »wiedergeboren aus dem Geist«. Die Wiedergeburt aus Wasser brauchte nicht erwähnt gewesen sein, sie könnte in der Grundschrift auch in 3, 5 gefehlt haben (siehe Anm. 39). Die Begriffe »Geist« und »Fleisch« wären für die Grundschrift zu verstehen als Bezeichnung für die Andersartigkeit des kommenden Äons der Gottesherrschaft (vgl. auch Schottroff 273f.). Damit wäre die ganze Struktur von 2, 23–3, 7 dem Evangelisten schon vorgegeben gewesen, und es würde sich sogar ein symmetrisches Schema ergeben (siehe Anm. 41).

⁴¹⁾ Strukturanalytisch bildet V. 7 mit V. 3 eine bessere oder stilgemäßere Klammer als V. 8. In den VV. 3–7 erscheinen die Hauptbegriffe »von oben geboren wer-

von V. 8 (»gezeugt aus dem Geist«) eine Klammer mit V. 5 und markiert so den Abschluß der vom Evangelisten in den VV. 5–8 durchgeführten Destruktion und Neuinterpretation der grundschriftlichen Lehre von der Wiedergeburt aus (Wasser und) Geist.

Das Unverständnis des Nikodemus in V. 9 – worin das Verhalten des Judenchristentums gegenüber der in 3, 5–8 dargelegten Verkündigung des Evangelisten zum Ausdruck kommt (vgl. auch VV. 11b. 12) – leitet zum letzten Teil und Höhepunkt des Gespräches über (VV. 10–13) und bietet die Begründung für die Zuverlässigkeit und göttliche Authentizität der Lehre über die Heilsnotwendigkeit des Gezeugtseins von oben. Formal entsprechen sich das »wir wissen« des Nikodemus (= des Judenchristentums) in 3, 2 und das »wir wissen« Jesu (= des Evangelisten und seines Kreises) in 3, 11. Auch das Motiv der Augenzeugschaft des V. 11 ist in V. 2 insofern enthalten, als das Bekenntnis des Nikodemus aufgrund der Zeichen erfolgt, die die Leute gesehen haben (2, 23). Wie Nikodemus (und das Judenchristentum) als Augenzeuge der Zeichen Jesu ihn als den von Gott erweckten Prophet-Messias-Lehrer bekennt, der authentisch die Heilsnotwendigkeit der Wiedergeburt aus (Wasser und) Geist verkündet, so läßt der Evangelist Jesus aufgrund von dessen Augenzeugschaft authentisch das Himmlische (= die Heilsnotwendigkeit des Gezeugtseins von oben) verkünden. Daß Jesus wirklich Augenzeuge der himmlischen Dinge ist, wird schließlich mit seiner himmlischen Herkunft begründet: Er ist der vom Himmel herabgestiegene Menschensohn (V. 13). Die vier Wörter »der Sohn des Menschen« bilden nicht nur den tontragenden Abschluß von V. 13, sondern auch den kompositionellen Schluß- und Höhepunkt des Nikodemusgesprächs. Sie sind die Korrektur und Überbietung des Nikodemusbekenntnisses in 3, 2. Wie die Grundschrift ausgeht vom Bekenntnis des Nikodemus zu Jesus als den von Gott autorisierten Lehrer und damit die göttliche Authentizität ihrer Taufelehre begründet, so läßt der Evangelist seine Gegendarstellung ausmünden in die

den« (= a) und »aus dem Geist geboren werden« (= b) in dem symmetrischen Schema: a (V. 3) – b (V. 5) – b (V. 6) – a (V. 7). Wenn die VV. 6f. bereits in der Grundschrift gestanden haben sollten (mit »wiedergeboren werden« [= a], »aus dem Geist wiedergeboren werden« [= b]: siehe Anm. 40), hätte der Evangelist durch Hinzufügung von V. 8 das Schema zerstört.

Verkündigung der himmlischen Herkunft Jesu und erweist so die Lehre von der Heilsnotwendigkeit des Gezeugtseins von oben als himmlisch, als dem göttlichen Willen und der göttlichen Wirklichkeit entsprechend.

Somit ergibt sich sowohl von der Komposition (oder Strukturanalyse) als auch vom Inhalt her V. 13 als Abschluß und Höhepunkt des Gespräches⁴²⁾. Die unaufgebbare Erkenntnis, daß die VV. 11–13 den vom Evangelisten geschaffenen Kontrapunkt zum christologischen Bekenntnis der Grundschrift in 3, 2 bilden⁴³⁾, spricht gegen jede andere Abgrenzung bei irgendeinem Vers vorher⁴⁴⁾. Wenn die VV. 14–18 vom Evangelisten stammen sollten – was wahrscheinlich ist, aber mir noch nicht absolut sicher zu sein scheint –, wären sie zu verstehen als ausklingende Apologie und Begründung gegenüber dem Einwand des Judenchristentums der Grundschrift, wieso Jesus trotz des Kreuzestodes (vgl. auch Joh 12, 34) und trotz des nicht stattgefundenen eschatologischen Gerichtes – daher 3, 17: nicht zum Gericht gesandt – der vom Himmel herabgekommene Menschensohn war.

Die VV. 14–21 behandeln nicht mehr die Thematik von 3, 1–13, und es bedarf wohl noch mancher gründlicher Überlegung, ob man sie mit Sicherheit der Hand des

⁴²⁾ Die Strukturanalyse von de la Potterie (in den genannten drei Aufsätzen) kann ich trotz einer Reihe treffender Beobachtungen im ganzen leider nicht als geglückt und überzeugend bezeichnen. Die formalen Elemente (*criteria litteraria*) wirken oft zu mechanisch und manchmal geradezu gesucht (z. B. *Ad dialogum* 148f.; *Jesus et Nicodemus* 196; *Naître* 429; manipuliert wirkende Klammern auch in *Jesus et Nicodemus* 197–199). Die traditionsgeschichtliche Genesis des Textes innerhalb der joh. Gemeinde(n) kommt nicht in sein Blickfeld. L. J. Topel kritisiert die Strukturanalyse von de la Potterie mit Recht, bietet aber im ganzen keine bessere (*CBQ* 33, 1970, 211ff.).

Allgemein wäre zu sagen, daß die Strukturanalyse oft nicht nur überschätzt, sondern auch viel zu willkürlich gehandhabt wird. Zum Erweis der literarischen Einheit des JE ist sie ebensowenig geeignet wie die Wort- und Stilstatistik. Gegen eine einseitige und gekünstelt wirkende Strukturanalyse meldet mit Recht auch Schnackenburg Vorbehalte an (*BZ* 18, 1974, 277. 283), ebenso P.-G. Müller, der von hineinprojizierten Strukturen spricht (*BZ* 18, 1974, 288–290). Vgl. auch das ganze 2. Heft der amerikanischen Zeitschrift »*Interpretation*« 28, 1974, und die bedachtsame Stellungnahme von R. Kieffer, *Die Bedeutung der modernen Linguistik für die Auslegung biblischer Texte*, in: *Theol. Zeitschr. (Basel)* 30, 1974, 223–233, bes. 229ff.

⁴³⁾ So mit Recht auch de Jonge (*Nicodemus* 347), der freilich auch die VV. 14–21 und 31–36 zu der in 3, 3ff. begonnenen Rede Jesu zählt.

⁴⁴⁾ Über die verschiedenen Abgrenzungsversuche des Gespräches informiert z. B. de la Potterie (*Naître* 426 Anm. 37; *Ad dialogum* 142f. 147).

Evangelisten zuweisen darf. Vor allem die VV. 19–21 zeigen die für den sekundären Redaktor charakteristische Ausrichtung auf die Ethik, so daß ich sie mit E. Haenchen für sekundär halten möchte⁴⁵). Aber auch die VV. 14–18 würden gut zur Situation des antidoketistischen Redaktors passen, der – wie Ignatius – das Wort »Menschensohn« bereits im Sinne des wahren Menschseins Jesu versteht und hier die von den Doketisten bestrittene Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu als göttlichen Heilsplan verkünden würde⁴⁶). Der Glaube in den VV. 15. 16. 18 wäre dann der Glaube an den als wahrer Mensch gekreuzigten Sohn Gottes. Doch lassen sich die VV. 14–18 auch vom Konzept des Evangelisten her erklären

Die VV. 31–36 sind mit Sicherheit keine »situationsgelöste« Rede, sie gehören auch nicht zum Nikodemusgespräch oder an eine andere Stelle im Evangelium. Sie sind vielmehr sehr situationsbezogen und vom Evangelisten mit Bedacht hierhergesetzt worden⁴⁷). Der Evangelist korrigiert und überbietet hier das unmittelbar vorangehende grundschriftliche Täuferzeugnis über Jesus (3, 25–30), indem er den Täufer die himmlische Herkunft und Gottessohnschaft Jesu bezeugen läßt. Die Gemeinsamkeiten von 3, 31–36 mit 3, 1ff. und anderen Stellen kommen daher, daß der Evangelist hier wie dort die bloße Messiaschristologie der Grundschrift kritisiert und ihr seine eigene Christologie von der himmlischen Herkunft Jesu gegenüberstellt.

2. Zum Inhalt

a) Wie bereits aus der Strukturanalyse ersichtlich geworden sein dürfte, hat der Abschnitt 2, 23–3, 13 bzw. 18 eine ausgesprochen christologische Note⁴⁸), und zwar nicht nur erst in den VV. 11ff., sondern auch schon in 3, 3ff. Es geht nicht an, in den VV. 3–10 bloß ein Intermezzo zu sehen, während das eigentliche Anliegen des Kapitels – die Korrektur der judenchristlichen Christologie des Nikodemus und der von ihm vertretenen judenchristlichen Gruppe – erst in 3, 11ff. zur

⁴⁵) Haenchen brieflich 7. 7. 1974. Auch Becker zeigt auf, wie sehr sich diese Verse zur Theologie des Evangelisten »sperrig« verhalten (Joh 3 als Reflex 92f.; vgl. auch Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium, in: ZNW 65, 1974, 78–81), aber er möchte sie dennoch als eine vom Evangelisten verarbeitete Tradition verstehen.

⁴⁶) Vgl. G. Richter, Die Fleischwerdung des Logos im JE, in: NT 13, 1971, 81–126; 14, 1972, 257–276, bes. 119–126 und 262f.

⁴⁷) Das erkennt auch de la Potterie (Ad dialogum 143–147, bes. 146), aber leider bestimmt er den Zweck dieser Verse nicht richtig.

⁴⁸) Das gilt schon für die Grundschrift, die die Messianität Jesu erweisen will in Auseinandersetzung mit dem von der Täufergemeinde erhobenen Messiasanspruch für Johannes d. T., wobei man hüben und drüben die jeweils geübte Taufe als die messianische verkündete, durch die man in das Reich Gottes eingeht. Vgl. dazu meinen Aufsatz »Zum gemeindebildenden Element in den joh. Schriften« B I 1, der 1975 in dem von J. Hainz herausgegebenen Band »Kirche im Werden« erscheinen wird.

Sprache komme⁴⁹⁾). Auch das scheinbare Intermezzo hat für den Evangelisten eine eminent christologische Bedeutung. Es geht hier um die Zurückweisung und Korrektur der judenchristlichen Lehre, daß man durch die in der judenchristlichen Gemeinde gespendete Taufe, die als Wiedergeburt aus (Wasser und) Geist verstanden wird, die Anwartschaft auf das Reich Gottes (= das Heil) erlangt. Der Evangelist muß diese Lehre deshalb zurückweisen, weil das Judenchristentum in dieser Taufe »mit heiligem Geist« einen Erweis der Messianität Jesu sieht und den Empfang dieser Taufe als Bekenntnis zu Jesus als dem Prophet-Messias versteht⁵⁰⁾, wobei dieser Messiasglaube der Grundschrift nicht die vom Evangelisten verkündete himmlische Herkunft und Göttlichkeit Jesu zum Inhalt hat. Die grundschriftliche Taufe akzeptieren hieße einen Heilsweg anerkennen, der nicht an den Glauben an Jesus als den vom Himmel herabgekommenen Sohn Gottes gebunden ist. Das ist für den Evangelisten eine Unmöglichkeit. Daher muß er mit Notwendigkeit die judenchristliche Taufe der Grundschrift als Heilsweg bestreiten bzw. das Jesuswort in 3, 3 und 5 von Grund auf neu interpretieren. Und so erklärt er prompt, daß Jesus nicht von der Heilsnotwendigkeit der Wiedergeburt, sondern der Geburt oder des Gezeugtseins *von oben* gesprochen hat⁵¹⁾.

Außerlich hat sich gegenüber der grundschriftlichen Aussage in 3, 3 nicht viel geändert – statt »wiedergeboren werden« (ἀναγεννηθῆναι) sagt der Evangelist »geboren (oder: gezeugt) werden von oben« (γεννηθῆναι ἄνωθεν)⁵²⁾ –, inhaltlich aber alles. Denn das Gezeugtsein von oben

⁴⁹⁾ So die Meinung von de Jonge, Nicodemus 347f.

⁵⁰⁾ Näheres in dem in Anm. 48 genannten Aufsatz, B I 1a.

⁵¹⁾ Becker ist auf der richtigen Spur, wenn er sagt: »Der Evangelist, der sakramentales Denken an den Rand drängt, ist also der Neuerer«, indem er das Heil an »die Geburt aus dem Geist« – (= von oben: 86f.) – »und nicht einfach an das Sakrament bindet« (Joh 3 als Reflex 87). Aber er hält diese Spur nicht fest. Auch de la Potterie erkennt, daß Joh 3, 1ff. in den größeren Rahmen von Joh 1–3 gehört, wo wiederholt von der Taufe die Rede ist (Naître 439), aber die konkrete Bedeutung, die 3, 1ff. in diesem großen Zusammenhang hat, kommt nicht in sein Blickfeld.

⁵²⁾ ἄνωθεν heißt im JE nur »von oben« – nicht »von neuem« oder »wieder« –, wie z. B. auch Schnackenburg (I 381f.) mit Recht sagt, und ist ein Parallelausdruck zu »aus dem Himmel« (vgl. 3, 31a mit 31b; 19, 11 mit 3, 27; siehe ferner etwa 3, 13; 6, 32–51), »aus Gott« (z. B. 8, 42. 47; 1 Joh 3, 10; 4, 1ff.) und ähnlichen Bezeichnungen der überirdischen Herkunft. »Von oben gezeugt sein« (3, 3. 8) heißt daher das

(= aus Geist) ist beim Evangelisten nicht mehr – wie die Wiedergeburt in der Grundschrift – ein Geschehen, das sich während der irdischen Existenz des Menschen und aufgrund seiner freien Entscheidung vollzieht, sondern ein von Gott in absoluter Freiheit gesetzter Akt, unabhängig von jedem menschlichen Tun und zeitlich vorausliegend (prä-existent) vor jeder menschlichen Betätigung⁵³). Wie die Grundschrift ihre Aussage von 3, 3 näher erklärt in 3, 5 als Wiedergeburt aus (Wasser und) Geist, so expliziert der Evangelist seine Aussage von 3, 3 ebenfalls in 3, 5, und zwar wieder unter terminologischer und inhaltlicher Veränderung des Textes der Grundschrift⁵⁴). Das Gezeugtsein von oben ist insofern der von Gott bestimmte Heilsweg, als man nur dadurch allein imstande ist, Jesus als den vom Himmel herabgekommenen Sohn des Vaters zu erkennen und an ihn zu glauben und so – durch den Glauben an ihn als den Sohn Gottes – das Heil zu erlangen. Der auf den ersten Blick etwas befremdende Umstand, daß das logische Zwischenglied – nämlich das Glaubenkönnen als erste Folge oder Wirkung des Gezeugtseins von oben – nicht ausdrücklich genannt ist, sondern gleich der Endeffekt (= die Erlangung des Heiles) ausgesagt wird, ist sicher dadurch bedingt, daß sich der Evangelist formal eng an die Darstellung der Grundschrift hält, die ja hier auch nicht ausdrücklich von dem mit der Taufe verbundenen Glauben an Jesus sprach, sondern einfach die christliche Taufe als Voraussetzung zum Heil verkündete⁵⁵).

gleiche wie »aus Gott gezeugt sein« und bezeichnet die von Gott bereits vorgegebene überweltliche, geistige Herkunft des Menschen.

⁵³) Zum Verständnis dieser »Prädestination« in der christologischen Auseinandersetzung mit dem Judentum der Grundschrift siehe meinen in Anm. 48 genannten Aufsatz, B II 1.

⁵⁴) Siehe dazu oben II 2. Mit »Geist« meint der Evangelist hier und an manchen anderen Stellen nicht die eschatologische Gabe des Geistes – wie es in der Grundschrift der Fall ist –, sondern die überweltliche göttliche Sphäre, »Geist« ist hier gleichbedeutend mit »von oben« und »aus Gott«.

⁵⁵) Das gleiche gilt für die etwas beziehungslos wirkende Eröffnung der Rede Jesu in V. 3 – vgl. dazu etwa Becker, Joh 3 als Reflex 86 –, die ebenfalls bedingt ist durch die bereits vorgegebene Struktur in der Grundschrift. Eine Frage des Nikodemus nach der Bedingung für das Eingehen in das Reich Gottes braucht auch für die Grundschrift nicht vorausgesetzt zu werden, weil in der Grundschrift 3, 1–2 nur dazu dient, um die folgende Verkündigung Jesu über die Heilsnotwendigkeit der Wiedergeburt als Wort des anerkanntermaßen durch Zeichen ausgewiesenen Prophet-Messias und gottbeglaubigten Lehrers zu charakterisieren. Die Beziehung, die de la Potterie (Jesus

Die göttliche Sanktionierung erhält die Lehre über die Heilsnotwendigkeit des Gezeugtseins von oben dadurch, daß Jesus der vom Himmel herabgekommene Menschensohn ist und als solcher authentisch das verkünden kann, was im Himmel (= bei Gott) gilt⁵⁶). Wenn der Evangelist Nikodemus auf die Verkündigung der Heilsnotwendigkeit des Gezeugtseins von oben negativ reagieren läßt, kommt darin wieder die zeitgeschichtliche Situation der Auseinandersetzung des Evangelisten mit dem Judenchristentum der Grundschrift zum Ausdruck. In dieser Ablehnung wird nach dem Evangelisten offenbar, daß Nikodemus und das von ihm repräsentierte Judenchristentum nicht zu denen gehören, die von oben gezeugt sind. Sie werden daher trotz ihrer Taufe nicht das Reich Gottes schauen.

b) Nach dem bisher Gesagten bleibt also keine Möglichkeit mehr, den jetzigen Wortlaut von 3, 3 und 5⁵⁷) als Taufertext in Anspruch zu nehmen. Man wird auch nicht sagen können, der Evangelist lehne nicht die Heilsnotwendigkeit oder den Heilswert der christlichen Taufe überhaupt ab, sondern nur den für die judenchristliche Taufe der Grundschrift erhobenen Anspruch der Heilsnotwendigkeit. Denn man muß damit rechnen, daß der Evangelist keine andere christliche Taufe – und auch keine andere christliche Kirche – kennt als die judenchristliche der Grundschrift. Vor allem aber: So sehr es einerseits zwar richtig ist, daß der Evangelist der grundschriftlichen Taufelehre deshalb widerspricht, weil sie nur mit der Prophet-Messias-Christologie verbunden ist, so

et Nicodemus 197f.) zwischen 3, 2 und 3 aufgrund einer willkürlich wirkenden Struktur herzustellen sucht, ist doch wohl zu gekünstelt und nicht überzeugend.

⁵⁶) In Joh 3, 12 darf man nicht fragen, was mit den irdischen Dingen gemeint sei. Es geht – in Variierung einer im Judentum und in der hellenistischen Umwelt geläufigen Redensart (vgl. Weish 9, 16; 4 Esdr 2 (4), 2–11. 21; b sanh 39a = Billerbeck II 425; für die hellenistische Literatur siehe Meeks, *The Man* 53 Anm. 35–37) – nur um die den menschlichen Verstand überschreitende Größe und Andersartigkeit des Gezeugtseins von oben (= des himmlischen Dinges), dessen Realität und Heilsnotwendigkeit Jesus als Augen- und Ohrenzeuge der himmlischen Welt bezeugt. Wenn der Evangelist Jesus sagen läßt, daß das Judenchristentum der Grundschrift (= »ihr«) Jesus nicht einmal das Irdische (das der menschlichen Einsicht offen ist) glaubt, wieviel weniger das Himmlische (das der menschlichen Einsicht verborgen ist), wird man also darin nur eine überpointierte Ausdrucksweise für die totale Ablehnung der vom Evangelisten verkündeten himmlischen Herkunft und Göttlichkeit Jesu zu sehen haben.

⁵⁷) V. 5 ohne »Wasser und«, was ja sekundär ist, siehe Anm. 39.

wahr ist es andererseits auch, daß er in 3, 3ff. die Heilsnotwendigkeit der Taufe nicht etwa stehenläßt und sie nur mit einer anderen Christologie verbindet oder daß er eine andere Taufelehre als die in der Grundschrift verkündet; sondern er setzt an die Stelle der Heilsnotwendigkeit der Taufe die Heilsnotwendigkeit des Gezeugtseins von oben, aufgrund dessen allein es dem Menschen möglich ist, die Herkunft Jesu von oben zu erkennen und an ihn zu glauben. Wer »von unten« (= nicht von oben = nicht aus Gott) ist, kann ja gar nicht Jesus als den Sohn des Vaters erkennen und an ihn glauben (Joh 8, 23. 42–47). Der Evangelist stellt also dem grundschriftlichen Heilsweg der Taufe – deren Übernahme in der freien Entscheidung des Menschen liegt – den Heilsweg des Gezeugtseins aus Gott entgegen, der nicht in die Verfügbarkeit des Menschen gestellt ist.

Man darf nun freilich nicht außer acht lassen, daß der Evangelist die Vorstellung von der Zeugung von oben unter einem ausgesprochen christologischen und polemisch-apologetischen Aspekt verwendet. Er will damit den für Jesus erhobenen Anspruch der himmlischen Herkunft und Göttlichkeit erweisen, andererseits das Judenchristentum, das diesen Anspruch ablehnt, der Teufelskindschaft und Gottfeindlichkeit bezichtigen⁵⁸). Aber auch unter der Berücksichtigung, daß es sich bei der Verkündigung des Gezeugtseins von oben als alleinigen Heilsweg um eine tendenziöse Gelegenheits-theologie handelt, die der Evangelist an anderen Stellen anscheinend nicht konsequent durchhält⁵⁹), gibt es in 3, 3ff. keine Chance, eine positive Beziehung zur Taufe als Heilsweg aufzuzeigen. Wie die Grundschrift gegenüber der Täufergemeinde die christliche Taufe als den ausschließlichen Heilsweg verkündet hat – wobei der Empfang dieser Taufe Ausdruck des Bekenntnisses zu Jesus als dem Prophet-Messias war – und so der Johannaufgabe jede Heilsbedeutung abgesprochen hat, so verkündet der Evangelist das Gezeugtsein von oben als den ausschließlichen Heilsweg in der Absicht, der grundschriftlich-judenchristlichen Taufe jede Heilsbedeutung abzuspochen. Nur in der völligen Destruktion und einer von Grund auf erfolgten Neuinterpretation der grundschriftlichen Lehre von der Wiedergeburt aus (Wasser und) Geist kann der Evangelist seine Verkündigung aufrechterhalten, daß es nur durch den Glauben an Jesus als den vom Himmel herabgekommenen Sohn Gottes Heil gibt.

Noch von einer anderen Seite her wird deutlich, daß in der Vorstellung des Gezeugtseins von oben jeder positive Gedanke an die

⁵⁸) Auch die – bewußt oder unbewußt hervorgerufene – psychologische Wirkung muß wohl beachtet werden. Die an Jesu Göttlichkeit Glaubenden werden durch das Wissen ihrer Prädestination zum Heil in ihrem Glauben gestärkt, für die Nichtglaubenden aber legt sich die Folgerung nahe: Glaub, dann hast du die Gewißheit der Auserwählung zum Heil.

⁵⁹) Vgl. z. B. 8, 31f.; 14, 1b. 10–12. Doch braucht auch hier trotz des Appells zu glauben die im Gezeugtsein von oben enthaltene Prädestination nicht ausgeschlossen zu sein. Darüber hinaus geht es auch hier wieder um den Erweis der Göttlichkeit Jesu.

christliche Taufe ausgeschlossen ist. Sowohl der Evangelist als auch der sekundäre Redaktor – der m. E. mit dem Autor von 1 Joh identisch ist – verwenden den Ausdruck »geboren (oder: gezeugt) sein« auch an anderen Stellen niemals zur Bezeichnung der Taufe, sondern nur – mit Ausnahme jener Stellen, wo es sich um die irdisch-leibliche Geburt handelt – zur Bezeichnung der überweltlichen oder geistigen Herkunft des Menschen, die ihm von Gott vorgegeben ist und die sich nach dem Evangelisten offenbart im Glauben an die himmlische (göttliche) Herkunft Jesu (1, 13; 8, 23f.; 8, 37–47), nach 1 Joh aber vor allem in einem dem Glauben entsprechenden Leben (2, 29; 3, 9–10; 4, 7; 5, 1. 4. 18)⁶⁰. Gezeugt sein aus Gott bedeutet das gleiche wie »aus Gott sein« (= von Gott stammen) oder »aus dem Vater sein« (z. B. 8, 47; 1 Joh 2, 16; 3, 10; 4, 1–6; 5, 19), »aus der Wahrheit sein« (18, 37; 1 Joh 2, 21; 3, 19), während die Herkunft oder Abstammung vom Teufel zum Ausdruck kommt in Wendungen wie »aus dem Teufel sein« (8, 44; 1 Joh 3, 8), »von unten sein« (8, 23), »aus der Welt sein« (8, 23; 15, 19; 17, 14. 16; 1 Joh 2, 15; 4, 5). Weder der Evangelist noch der sekundäre Redaktor sprechen irgendwo direkt oder indirekt von der Taufe in positiver Absicht. Auch in Joh 19, 34f. und 1 Joh 5, 6–8, die öfters als Anspielung auf die Taufe verstanden werden, geht es nach meiner Überzeugung nicht um die Taufe, sondern allein um den antidoketistischen Erweis des wahren Menschseins und der wahren Leiblichkeit Jesu⁶¹).

Darum werden der Intention des Evangelisten nicht nur jene Exegeten nicht gerecht, die 3, 3. 5 direkt von der Taufe verstehen, sondern auch jene, die in 3, 3 zwar eine Aussage über »die Tat Gottes am Menschen« sehen und das Gespräch für eine Belehrung halten, die »nicht unmittelbar auf die Taufe, sondern auf die Neuschaffung durch den Geist Gottes« zielt, den V. 5 – unter Beibehaltung von »Wasser und« – aber dahin erklären, daß sich diese Tat Gottes (= die Zeugung von oben) »konkret in der Taufe verwirklicht«⁶²). Auch de la Potterie kann nicht überzeugen, wenn er meint, ursprünglich – d. h. in der Unterredung Jesu mit Nikodemus, die er für historisch hält – sei nur von der Geburt aus dem Geist die Rede gewesen, welche die fundamentale Voraussetzung für den Glauben an Jesus als den Sohn Gottes sei. Der Evangelist habe aber bei der Abfassung des Evangeliums auch das Wasser eingefügt, und zwar im Hinblick auf die von Jesus nach seiner Auferweckung verkündete

⁶⁰) Siehe dazu meinen in Anm. 48 genannten Aufsatz, B II 2.

⁶¹) Siehe G. Richter, Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu, in: MThZ 21, 1970, 1–21.

⁶²) So Schnackenburg I 381–392 (Zitate 381 und 383) und andere.

Heilsnotwendigkeit der Taufe (Mt 28, 19; Mk 16, 15f.) und im Hinblick auf die Taufpraxis der Kirche⁶³). Verfehlt ist auch die Interpretation von L. Schottroff, die meint, »die himmlische Herkunft gewinnt der Mensch durch das Hören auf die Offenbarungsrede, er hat sie nicht »von Natur«⁶⁴); denn aus Joh 8, 42–47 geht eindeutig hervor, daß die Dinge umgekehrt liegen: Das Gezeugtsein von oben ist die Voraussetzung für das Hörenkönnen und den Glauben.

3. Zur Methode des Evangelisten

Die Methode des Evangelisten, das judenchristliche Dogma von der Heilsnotwendigkeit der Taufe als Wiedergeburt aus (Wasser und) Geist dadurch umzudeuten, daß er den Hauptbegriff (= Wiedergeburt bzw. Wiedergeburt aus Geist) neu interpretiert und ihm durch – in diesem Falle zwar nur geringfügige – Änderung des Wortlautes einen gänzlich anderen Inhalt gibt, ist in der jüdischen und von ihr abhängigen judenchristlichen exegetischen Tradition nichts Neues und reicht – wie G. Vermès z. B. an der Interpretationsgeschichte des Wortes Libanon zeigen kann⁶⁵) – bis in die Anfänge der nachexilischen Zeit zurück. Ein anderes bezeichnendes Beispiel findet man z. B. im Fragmentetargum und in der Tosefta des Targums Jeruschalmi, wo der Inhalt der Worte Judas (Gen 48, 18f.) haggadisch erweitert und vollständig alteriert wird; und zwar beginnt – wie beim vierten Evangelisten – die Alteration des Inhaltes und auch des Wortlautes des biblischen Textes gleich nach den einleitenden Sätzen⁶⁶). Vergleiche auch die völlige Umänderung von Inhalt und Wortlaut der Geschichte von Isaaks Opferung (Gen 22, 8ff.) in den Targumin⁶⁷). Ein weiteres anschauliches – und leicht zugängliches – Beispiel der Um- und Neudeutung eines atl Textes im Judentum findet man bei J. Jeremias, ThW V 690, 43–693, 22 (Targum zu Jes 52, 13–53, 12).

Beim Evangelisten selbst ist diese Methode auch an anderen Stellen anzutreffen. Man vergleiche etwa 5, 19–27. 30 (die VV. 28f. sind sekundär), wo der Evangelist die traditionelle – und grundschriftliche – Anschauung vom zukünftigen eschatologischen Kommen des Menschen-

⁶³) Naître 431–443; Jesus et Nicodemus 201–211.

⁶⁴) Der Glaubende 236 mit Anm. 1.

⁶⁵) Scripture and Tradition in Judaism (Studia postbiblica 4), Leiden 1961, 26–39, bes. 35–38.

⁶⁶) Siehe Vermès 11–25.

⁶⁷) Vermès 193–227, bes. 194ff.

sohns zur Totenerweckung (Erweckung der leiblich Toten) und zum Gericht neu interpretiert als ein in der gegenwärtigen Verkündigung Jesu sich vollziehendes geistiges Geschehen; ferner etwa die Neuinterpretation der eschatologischen Mannaspense (6, 30–51a). Dabei ist bemerkenswert, daß der Evangelist wie in 3, 3 so auch in 5, 20 und 6, 30 Jesus mit einem Satz beginnen läßt, der bereits das Resultat der Neuinterpretation ausspricht, während die nähere Erläuterung und Begründung des die Rede eröffnenden Satzes anschließend durchgeführt wird. Und wie 3, 1–13 geht es auch in Kap. 5 und 6 um den Erweis der himmlischen Herkunft Jesu (der vom Himmel herabgekommene Menschensohn: 3, 13; 5, 27; das vom Himmel herabgekommene Lebensbrot: 6, 32ff.). Die gleiche Methode der Destruktion und Neuinterpretation von grundschriftlichen Anschauungen durch den Evangelisten begegnet ferner z. B. auch in der Korrektur und Überbietung der »größeren Dinge« (1, 50) – worunter die Grundschrift die Zeichen versteht – durch die in der Gegenwart ausgeübten eschatologischen Funktionen Jesu (= Totenerweckung und Gericht: 1, 51; 5, 19ff.; 11, 21–27); in der Korrektur des Doxaverständnisses der Grundschrift (2, 11) durch den Hinweis auf die »Stunde« (= Stunde der Rückkehr zum Vater) Jesu (2, 4); in der Kritik am Zeichenglauben der Grundschrift (4, 48) und dessen Überbietung durch den Glauben an das Wort Jesu (4, 50b); ferner z. B. in der Kritik der grundschriftlich-judenchristlichen Messiaschristologie (7, 25–72) und in der Korrektur der grundschriftlichen Vorstellung vom Königtum Jesu in der Passionsgeschichte (19, 28–38).

Um- und Neudeutung traditioneller Aussagen begegnet auch im übrigen NT. Nach P. Stuhlmacher übt wahrscheinlich Mt am Evangeliumsbegriff des Mk Kritik, indem er den mk Evangeliumsbegriff mit der Botschaft Jesu identifiziert und auf diese Botschaft konzentriert, wobei der mk Begriff z. T. ersetzt wird durch andere (genauere) Begriffe, z. T. genauer definiert wird⁶⁸). Daß Paulus z. B. die traditionellen Deutungen des Todes Jesu um- und neuinterpretiert, ist allgemein bekannt⁶⁹).

⁶⁸) Das paulinische Evangelium I. Vorgeschichte (FRLANT 95), Göttingen 1968, 238–243.

⁶⁹) Siehe z. B. O. Kuss, Der Römerbrief I, Regensburg 1957, 161–174; H. Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, Düsseldorf 1970, 296–329 (mit Lit.).

Eine Reihe von allgemeinen Bemerkungen und konkreten Beispielen zur Methode der Schriftauslegung bzw. der Um- und Neudeutungen vorgegebener Traditionen im Judentum und im NT findet man auch in den einzelnen Beiträgen des Bandes »Schriftauslegung«⁷⁰⁾.

F. Maas hat aufgezeigt, daß es sich bei derartigen »eisegetischen« (= einen neuen Sinn hineindeutenden) Um- und Neuinterpretationen alter Texte und Traditionen um eine allgemeine religiöse – und auch profane – Erscheinung handelt: Sie liegt nicht nur im Judentum vor, wo sich die Auslegung des AT steigern kann »bis zur Mißachtung und Umdeutung des Wortsinnes«, sondern schon im AT selbst – »das ganze alte Testament kann unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung neuer mit alter Offenbarung betrachtet . . . werden« –, in der griechischen und römischen Geistesgeschichte, ist aber auch schon 2000 v. Chr. für Ägypten und 1000 Jahre später für Babylonien-Assyrien nachweisbar⁷¹⁾.

Schließlich sei daran erinnert, daß der Prozeß der »Sprachzerstörung«, der Änderung der Begriffsinhalte und der Um- und Neudeutung der biblischen Texte in der praktischen Verkündigung der Kirche – besonders in den liturgischen Texten, in der sogenannten Erbauungsliteratur und nicht zuletzt in der Predigt – zu allen Zeiten gang und gäbe war und auch heute sich immer wieder vollzieht. Und obwohl es sich hier fast überall nur um situationsbezogene und z. T. sehr abwegige Gelegenheitsdeutungen handelt – besonders auch in der Liturgie –, haben manche dieser »Auslegungen« de facto den Grad einer *lex credendi* erreicht.

4. *Antisakramentalismus? Gemeinde ohne Taufe?*

Der Text Joh 3, 3. 5 – bzw. der vierte Evangelist überhaupt – ist also kein Zeuge für die Heilsnotwendigkeit der Taufe. Es wäre aber falsch, ihn als Fundament und Zeugen für eine gegen die Taufe gerichtete antisakramentale Kampagne in Anspruch zu nehmen. Dies hieße – abgesehen davon, daß wir für den Evangelisten unser Sakramentsverständnis gar nicht voraussetzen dürfen – die Situationsbedingtheit der Aussagen des Evangelisten nicht beachten und die in 3, 1ff. zugrundeliegende *christologische* Tendenz verkennen. Der Evangelist kämpft nicht gegen einen magischen Sakramentsglauben – der im Judenchristentum der Grundschrift gar nicht vorhanden gewesen sein dürfte, weil die grundschriftlich-judenchristliche Taufe Ausdruck des Glaubens an Jesus als den mit heiligem Geist taufenden Messias ist! –, sondern gegen die mit dieser Taufe verbundenen Christologie, die nicht die himmlische Herkunft und Göttlichkeit Jesu zum Inhalt hatte.

⁷⁰⁾ Herausg. von J. Ernst, Paderborn 1972.

⁷¹⁾ Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung, in: ZThK 52, 1955, 129–161, bes. 141ff., Zitate 137 und 143.

Wenn der Evangelist und sein Kreis der Taufe die Heilsbedeutung absprechen, bleibt m. E. fraglich, ob sie getauft haben. Zwar schließt die Polemik gegen den Heilscharakter der Taufe nicht unbedingt die Möglichkeit aus, daß man die Taufe als bloßen Aufnahme-ritus beibehalten hat. Daß davon weder im Evangelium noch in den Briefen ausdrücklich oder wenigstens andeutungsweise die Rede ist, braucht in einer Schrift, die der Taufe keine Heilsbedeutung zuschreibt und in der es ausschließlich um eine spezifische Christologie geht, nicht zu verwundern. Andererseits aber ist die Kritik des Evangelisten an der grundschriftlich-judenchristlichen Taufe so radikal und die Destruktion des grundschriftlichen Logions von der Heilsnotwendigkeit der Taufe so total – Jesus hat nach der Darstellung des Evangelisten gar nicht von einer *Wiedergeburt* = Taufe gesprochen und auch gar nicht getauft! –, daß es nicht verwunderlich wäre, wenn man die Taufe nicht einmal als bloßen Aufnahme-ritus geübt hätte. In einer Umwelt, die der Taufe Heilsbedeutung zuschrieb, würde auch eine bloß als Aufnahme-ritus geübte Taufe sicher mißverstanden und als Aufweichung des vom Evangelisten in 3, 3ff. verkündeten Standpunktes betrachtet worden sein. Etwas Sicheres läßt sich zu dieser Frage jedoch nicht sagen. Aber selbst wenn der Kreis um den Evangelisten die Taufe in keiner Weise geübt hätte, würde das für die Bedeutung der Taufe in der Gesamtkirche nicht entscheidend ins Gewicht fallen. Denn das vierte Evangelium ist nicht das ganze NT. Der vierte Evangelist ist nicht Repräsentant der Gesamtkirche, sondern nur einer kleinen, gleichsam am Rande der Kirche siedelnden christlichen Gruppe und stellt nur *eine* Stimme dar im Chor der vielen, miteinander keineswegs immer harmonisierenden, ja z. T. einander widersprechenden Stimmen innerhalb des NT und des frühen Christentums. Man darf nicht vergessen, daß dieses Evangelium verhältnismäßig spät Eingang in die Gesamtkirche gefunden hat. Zu einer Zeit, als der Gnostiker Herakleon (Mitte des 2. Jh.) bereits einen Joh-Kommentar schrieb, haben Justin und andere orthodoxe Autoren in der Zeit vor Irenäus das JE nicht gekannt! Käsemann wird nicht so unrecht haben, wenn er meint, das JE sei »errore hominum et providentia Dei« »in den Kanon der Großkirche« hineingeraten⁷²).

⁷²) Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1966 (= ²1967; ³1971), 132; vgl. auch 135 und überhaupt sein »Ergebnis« 131–137.

Gerade deshalb aber wäre es exegetisch und historisch unverantwortlich, das Individuelle und Besondere des vierten Evangelisten zu nivellieren und es vorschnell mit den übrigen ntl und frühchristlichen Anschauungen zu harmonisieren, wie es leider viel zu oft geschieht und wogegen Käsemann – in der Nachfolge seines Tübinger Ahnen F. Chr. Baur – mit Recht temperamentvoll protestiert⁷³). Man muß vielmehr auf die Singularität und Eigentümlichkeit dieser Stimme im NT sorgfältig achten und Ton und Inhalt ihrer Aussagen ungekürzt zu Gehör bringen.

Obwohl man das vierte Evangelium in der alten Kirche mißverstanden hat – oder vielleicht bewußt mit der gängigen kirchlichen Anschauung harmonisiert hat – und 3, 3. 5 als Taufetexte interpretierte, ist man der Intention des Evangelisten, daß das Heil im Glauben an die Gottessohnschaft Jesu liegt, hinsichtlich der Taufpraxis im Grunde doch gerecht geworden⁷⁴). Denn schon die ältesten Taufritualien, die wir kennen (Tertullian, Hippolyt, Ambrosius), weisen »keine Tauf-formel im heutigen Sinn« auf, »sondern statt dessen die Taufbefragung, in der das Symbol in drei Fragen geteilt erscheint, deren dreimalige Beantwortung von seiten des Täuflings mit dem Akt der dreimaligen Eintauchung verbunden zugleich die Gestalt der Sakramentsspendung selbst bildet«⁷⁵). Hier ist also das inhaltlich genau umschriebene Bekenntnis unaufgebbare Bestandteil des Taufaktes. In der gleichen Richtung liegt übrigens auch schon die Forderung des Ignatius⁷⁶), nicht ohne den Episkopos zu taufen (Smyrn 8, 2) oder andere kirchliche Handlungen vorzunehmen (Magn 7, 1; Trall 2, 2; 7, 2; Smyrn 8, 1f.; Polyk 4, 1), die – zumindest auch – als Absicherung gegen die Dokeristen mit ihrer von der Gesamtkirche abweichenden Christologie zu verstehen ist.

⁷³) Jesu letzter Wille 55, vgl. auch 98. Doch scheint mir leider auch Käsemann die Thematik von Joh 3, 1ff. insofern nivelliert und die Interpretation der »Dogmatik« des Evangelisten vorschnell abgeschnitten zu haben, als er sie – im Banne eines anderen Trends – einfach in die Sparte »Antisakramentalismus« einordnet (vgl. 61f. 137).

⁷⁴) Freilich nicht aufgrund der Belehrung durch den vierten Evangelisten, sondern sicher aus der gemachten Erfahrung heraus, daß die Taufe mit einem der kirchlichen Lehre nicht entsprechenden Christusglauben verbunden sein kann.

⁷⁵) J. Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens, in: *Ephemerides Theol. Lovanienses* 49, 1973, 83.

⁷⁶) Der das JE nicht kennt, wohl aber mit dem antidokeristischen Redaktor sachliche Gemeinsamkeiten aufweist (siehe G. Richter, NT 13, 1971, 117f.).