

Öffentliche Lehre

Orte der Theologie im Horizont des Johannesevangeliums

von *Thomas Söding*

Im Verhör vor Hannas und Kaiaphas sagt Jesus nach Joh 18,20: „Ich habe öffentlich vor der Welt gesprochen, und allezeit habe ich gelehrt in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen, und im Geheimen habe ich nichts gelehrt.“ Im Kontext des Johannesevangeliums ist dies die Antwort des verfolgten Propheten auf die drängende Frage des Hohenpriesters, sich in einem hochnotpeinlichen Verhör zu einer Lehre zu bekennen, die lange schon im Geruch der Blasphemie steht (Joh 10,33), weil sie das Wort Gottes zu usurpieren scheint. Der Vierte Evangelist hat das Logion genau auf seine Offenbarungstheologie abgestimmt, dass die Inkarnation des Logos (Joh 1,14) einen definitiven Ort göttlichen Redens in der Welt markiert. Jesus ist gesandt, Kunde von Gott zu bringen (Joh 1,18). Er ist Zeuge der Wahrheit Gottes (Joh 18,37), die er nach Johannes nicht nur schriftgemäß verkündet (Joh 10,35), sondern auch selbst verkörpert (Joh 14,6).

1. Die johanneische Provokation

Jesus erfüllt nach dem Vierten Evangelium von Anfang bis Ende die Aufgabe, nicht dies und das, sondern den Einen und Einzigen zur Sprache zu bringen, und zwar nicht nur als neue Information über interessante Aspekte der Theologie, sondern als Mitteilung im genauen Sinn des Wortes: als Anteilgabe an der Liebe Gottes, die der ganzen Welt gilt und in der Sendung seines eingeborenen Sohnes ewiges Leben schafft (Joh 3,16). Weil dieser Gott der Gott Israels ist, muss Jesus in Israel und als Jude das Wort ergreifen. Weil der Gott Israels der Eine ist, der alles beherrscht und belebt, wendet Jesus sich mitten in Israel an die weltweite Öffentlichkeit. Weil die Wahrheit auf dem Spiel steht, redet er als Lehrer, der auf Einsicht und Erkenntnis aus ist, auf freie Zustimmung und überzeugten Glauben. Weil es nur eine Wahrheit für alle gibt, redet er nichts im Geheimen, sondern agiert in voller Freiheit auf der Bühne der Welt.

Weil diese Wahrheit unendlich ist, sucht er eine große Fülle von Orten und Formen. Die absolute Offenheit der Lehre Jesu setzt Prozesse des Lernens und Verstehens frei, von denen der Lehrer selbst nicht ausgenommen ist und von denen er seinen Schülerinnen und Schülern Kunde gibt, damit sie, von ihm eingeladen und angeleitet, ihre eigenen Lehren ziehen können.

Das Johannesevangelium eröffnet einen denkbar weiten Horizont der Theologie und postuliert denkbar viele, aber auch denkbar bestimmte Orte theologischer Lehre: des argumentativen, kritischen, reflektierten, des überzeugenden, gewinnenden, befreienden Redens von Gott zur Belehrung, Erziehung und Bildung sowohl von Lehrerinnen und Lehrern, angefangen mit Jesus selbst, als auch von Schülerinnen und Schülern, angefangen mit seinen Jüngerinnen und Jüngern. Keine Christologie des Neuen Testaments setzt höher an als die johanneische, die im Munde Jesu selbst begegnet; kein theologischer Anspruch des Neuen Testaments ist größer als der johanneische, der auf die Exegese Gottes durch Jesus zurückgeführt wird. Deshalb steht das Johannesevangelium nicht nur im Fokus neutestamentlicher Offenbarungstheologie, sondern auch im Brennpunkt antiker und moderner Offenbarungskritik. Sie richtet sich gegen den Anspruch absoluter Wahrheit, die der Weisheit letzter Schluss sein will und darin den Menschen den Himmel auf Erden verspricht. Ist dieser Anspruch zu rechtfertigen? Ist er nicht hypertroph? Und fundamentalistisch? Zerstört er nicht jede Möglichkeit eines Dialoges mit anderen Religionen? Entzieht er sich nicht der Religionskritik? Denunziert er nicht religiöse Skepsis? Kann er wirklich Lernprozesse in ihrer eigenen Dynamik gelten lassen, oder legt er nicht immer schon das Ziel jedes denkbaren Lernweges ein für alle Mal fest? Der Verdacht kommt auf, im Namen Gottes solle monopolisiert und uniformiert werden, was sinnvolles Leben sein möchte, obwohl es sich nur in Freiheit entfalten kann.¹

Keine andere neutestamentliche Schrift macht deshalb die Frage nach dem Religionsunterricht als Ort der Theologie brisanter als das Johannesevangelium. Der Ansatz bei Johannes spitzt die hermeneutische Frage zu, ob der Wahrheitsanspruch Jesu unterrichtstauglich und der Religionsunterricht theologieträchtig ist. Wie verhält sich das Evangelium zur Offenheit und zur Bestimmung menschlichen Lebens, das in der Schule durch Bildung gefördert werden soll? Und wie verhalten sich Schülerinnen und Schüler, Lehrerinnen und Lehrer zur Eindeutigkeit und Vielseitigkeit der Christologie im Namen Gottes?

¹ Vgl. Assmann, Unterscheidung (2003).

Für den Religionsunterricht müssen diese Fragen unter den Bedingungen des weltanschaulich neutralen, pluralistischen und demokratischen Rechtsstaates diskutiert werden. Sollte die Diskussion in einer Sackgasse enden, machte es weder aus neutestamentlicher Sicht noch aus demokratischer Warte Sinn, am öffentlichen Religionsunterricht festzuhalten. Das Neue Testament – mit dem Johannesevangelium als Spitzentext – könnte dann zwar nach religionswissenschaftlichen, kulturgeschichtlichen, entwicklungspsychologischen und bildungspolitischen Maßstäben, deren relatives Eigenrecht nicht zu bestreiten ist, immer noch Unterrichtsgegenstand sein, müsste aber darauf beschränkt werden, als Anschauungsmaterial anderen Deutungssystemen eingeordnet zu werden, ohne die Beurteilungsmaßstäbe mitbestimmen zu dürfen. Das hätte weitreichende Folgen. Man würde zwar immer noch die christliche Urkunde des Glaubens behandeln, müsste aber darauf verzichten, vom Kanon der Theologie selbst her die Schule und den Religionsunterricht als einen theologischen Ort zu definieren. Man stünde vor einem Dilemma.

Zu erkennen, ob es besteht oder nicht, kann nur im Dialog geklärt werden. Einerseits ist zu fragen, ob ein binnentheologischer Diskurs, für den eine Johannesexegese paradigmatisch stehen kann, für einen pädagogischen, soziologischen und kulturwissenschaftlichen Diskurs, für den der Religionsunterricht ein interessantes Themenfeld zu sein vermag, offen ist oder nicht; das abzuklären, ist hier das Ziel. Erforderlich wäre aber andererseits ebenso der gegenläufige Versuch, von einer heutigen Religionspädagogik aus, die von den Human- und Sozialwissenschaften beeinflusst ist, nach einem Zugang zur johanneischen Christologie und der ihr eingeschriebenen Bildungstheorie zu suchen, weil dann ihr theologischer Status eindeutig wird; das kann hier allerdings nicht geleistet werden.

2. Die freie Rede Jesu und seiner Jünger nach Johannes

Die Öffentlichkeit, die Jesus nach dem Johannesevangelium für seine Lehre in Anspruch nimmt, wird von ihm genau bestimmt: hinsichtlich der Orte, die er wählt, und hinsichtlich der Formen, die er prägt, um Gott zur Sprache zu bringen.

a) Orte

Die Orte, die Jesus nach Johannes für die freie Rede von Gott betritt, zeichnen sich nach dem Vierten Evangelium in einem Raum ab, der durch Gottes Liebe zur Welt geöffnet wird (Joh 3,16), durch seine Erwählung Israels und durch die verheißene Vollendung der Schöpfung.

(1) Synagoge und Tempel

Weil der eine Gott, in dessen Namen Jesus das Wort ergreift, der Gott Israels ist, spricht Jesus durchweg als Jude und wendet sich zuerst an Juden. Im Verhör vor den Hohenpriestern bezieht er sich auf den Tempel und die Synagoge; er bestimmt sie dadurch, dass hier „alle Juden zusammenkommen“. Das ist idealtypisch formuliert. „Jude“ ist bei Johannes keine geographische und soziologische, sondern eine theologische Bezeichnung, die durch die Erwählung des Gottesvolkes, die Gesetzgebung durch Mose, die Entstehung und Rezeption der Schrift, die wahre Gottesverehrung auf dem Zion, die Erwartung des Messias, zuletzt durch das Zeugnis des Täufers Johannes, aber auch durch den Gegensatz zu den Heiden (Joh 18,35) und durch den Konflikt mit den Samaritern geprägt ist (Joh 4,9.19–24).

Synagoge² und Tempel³ sind nach Johannes die markanten Orte des Judentums, das sich als Volk Gottes versteht. Tempel und Synagoge sind im Judentum der Zeit Jesu wie im Vierten Evangelium nicht nur Orte der Gottesdienstfeier, sondern auch der Lehre: der Disputation und Deklaration, der Pädagogik und der Mystagogik. Alle Dimensionen gehören zusammen. Tempel und Synagoge sind Orte öffentlicher Lehre in einem Horizont, den der Glaube an den einen Gott definiert und die Geschichte Israels konkretisiert. Es sind, soweit aus den historischen Quellen bekannt, die wesentlichen Orte jüdischer Lehre, die nicht nur dem privaten Studium, sondern der verantworteten, der sozialen und politischen, vor allem aber der ethischen und theologischen Orientierung des ganzen Volkes am Gesetz dienen soll.

Das Vierte Evangelium hat die jüdische Theologie und Kultur des Tempels wie der Synagoge christologisch affirmiert und transzendiert. Jesu Besuch in der Synagoge von Kapharnaum (Joh 6) ist

² Über die Tendenzen der Forschung informiert *Catto*, *First-Century Synagogue* (2007).

³ Das Standardwerk zur Architektur und Baugeschichte: *Businik*, *Tempel* (1970/1980); Aspekte der Sozial- und Religionsgeschichte verknüpft *Adna*, *Tempel* (1999).

so signifikant wie seine Pilgerschaft zu den jüdischen Festen, die zu seinen zahlreichen Auftritten im Tempel führt. Hier wie dort agiert er als Lehrer. Hier wie dort führt er Dialoge über Gott und die Welt. Hier wie dort ist es sein Wort, das die Orte für Gott öffnet, so wie er ihn verkündet. Hier wie dort ist es die von Jesus selbst provozierte Kritik, die zum Medium der Erkenntnis wird. Hier wie dort ist die jüdische Hermeneutik des Lehrens und Lernens virulent.

Die jüdische Theologie braucht diese Form der Lehre in der Öffentlichkeit, weil das fortgesetzte Lehren und Lernen das Medium ist, in dem der Wille Gottes durch die Interpretation der Tora in seinem gegenwärtigen Anspruch erkannt wird.⁴ Diese Lehre vollzieht sich im Austausch verschiedener Auffassungen und in der Dokumentation anerkannter, wenn auch zuweilen spannungsreicher, gar widersprüchlicher Auslegungspositionen. Davon ist das Textbild des Talmuds bis heute geprägt. Es gehört zur Matrix des Judentums.⁵ Die schriftgemäße Lehre setzt auf die Vermittlung von Kenntnissen und Kompetenzen, auf die Bildung von begründeten Überzeugungen, auf die Entstehung von Schülerschaft.⁶ Dass die Synagoge und der Tempel, also Häuser der Gottesverehrung, zum bevorzugten Ort der Lehre geworden sind, ist auch der begrenzten Infrastruktur geschuldet, folgt aber aus dem Ernst der Lehre, die eng mit der Feier des Gottesdienstes verknüpft ist, aber auch mit der Caritas, deren Einrichtungen zur Synagoge wie zum Tempel gehörten. Das Hauptgebot verbindet die Liebe zu Gott, die im Gottesdienst ihre dichteste Gestalt findet, mit dem Ethos und der Praxis des Lernens (Dtn 6,1–8). Beides gibt es nicht ohne die Tora; ohne beides gäbe es die Tora nicht.⁷ Das gilt es zu lernen und zu lehren.

Die Form offener, weil wahrheitsgetreuer Lehre in der Synagoge und im Tempel wird von Jesus, wie er bei Johannes agiert, genutzt, um die äußerste Konsequenz der Vermittlungsstrategie jüdischer Schrifthermeneutik zu ziehen: die Gegenwart des Wortes Gottes. Diese Gegenwart macht er an seiner eigenen Person fest. Jesus bringt in der Synagoge und im Tempel sich selbst als Wort Gottes zur Sprache: durch die Brotrede in der Synagoge von Kapharnaum (Joh 6) und schließlich durch die Hirtenrede im Tempel von Jerusalem (Joh 10).

⁴ Vgl. *Krochmalnik*, Garten (2006).

⁵ Vgl. *Neusner*, Judaism (2006).

⁶ Vgl. *Crenshaw*, Education (1998); *Delkurt*, Erziehung (2002); *Carr*, Tablet (2005); *Goia*, Metodo (2008).

⁷ Vgl. *Fensterbusch*, Weisung (2005).

Aus dieser johanneischen Offenbarungstheologie, die sich in der erzählten Lehre Jesu ausdrückt, folgt nicht, wie die christliche Exegese vielfach gemeint hat, eine Aufhebung, sondern eine Aufwertung der Synagoge wie des Tempels, allerdings von dem Standpunkt aus, den Jesus mit Berufung auf Gott eschatologisch neu definiert: Sie sind jetzt konkrete, nämlich von Gott selbst bestimmte Orte der Offenbarung Gottes durch die Selbstoffenbarung Jesu. Sie stehen untereinander in Verbindung: aufgrund der Geschichte Israels und durch die Verkündigungswege Jesu. Sie sind allesamt nicht End-, sondern Durchgangstationen des Glaubensweges, der durch Jesus in den Himmel führt. Das johanneische Trauma des Ausschlusses aus der Synagoge (Joh 9,22; 12,42; 16,2) – wie immer es um die historische Realität dieses schwierigen und schmerzlichen Prozesses bestellt gewesen sein mag – spiegelt die überragende Bedeutung jenes Ortes wieder, der nicht nur ein Gebäude, sondern eine Kommunität ist: das gelebte, auch das gelehrte Judentum. Der Tempel ist für Jesus nach Johannes das Haus seines Vaters, das nicht zu einer Markthalle verkommen darf (Joh 2,13–22); seine Jünger erinnern sich an Ps 69,10: „Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren“, und werden, schreibt der Evangelist, nach Ostern verstehen, dass Jesu gesamte Sendung bis hin zu seinem Tod und seiner Auferstehung der Heiligung dieses Ortes dient (Joh 2,17).

Aus der johanneischen Topographie jesuanischer Didaktik ergeben sich weitreichende Konsequenzen für die christliche Pädagogik, die vom Johannesevangelium angebahnt, aber nicht vorgeschrieben werden: Unter den hermeneutischen Bedingungen der johanneischen Christologie wäre zu fragen, wo heute der Tempel und die Synagoge – als „Lehrhaus“, verbunden mit Gottesdienst und Caritas – errichtet werden und an welchen Orten alles Volk erreicht werden kann, dass es mit dem Wort Gottes in Kontakt komme. Aus der erzählten Didaktik Jesu ergibt sich aber auch, dass es eine christliche Erziehung ohne Einführung ins Judentum nicht geben kann (so oft es sie auch gegeben hat). Das Judentum ist für die Schülerinnen und Schüler Jesu nach dem Johannesevangelium keine fremde Religion, sondern die ihres Lehrers, der seine Theologie als Sohn des himmlischen Vaters nicht zufällig in Israel gelernt hat und sich mitten in Samaria am Jakobusbrunnen in der 1. Person Plural mit allen anderen Juden zusammenschließt: „Wir wissen, was wir anbeten; denn das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4,22).⁸

⁸ Allerdings ist dieser Punkt in der Exegese sehr strittig. Johannes wird oft ein mehr oder weniger starker Antijudaismus unterstellt, während andere gerade den starken

(2) Der Jakobsbrunnen

Die eschatologische Einmaligkeit seines öffentlichen Lehrens erlaubt und gebietet es Jesus, so erzählt Johannes, den kulturellen Horizont jüdischer Theologie zu überschreiten und neue Orte der Lehre zu definieren, an denen die Theologie Israels in ihrer Universalität zur Geltung kommt. Als Paradigma steht – in den Grenzen historischer Plausibilität der *vita* Jesu – das Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobusbrunnen (Joh 4). Dieser Brunnen rührt an die gemeinsamen Wurzeln von Juden wie Samaritern.⁹ Jesus redet mit der Frau als „Jude“, als „Prophet“, als „Messias“, als „Retter der Welt“ (Joh 4,42). Er bietet in diesem Gespräch, das man als ein Religionsgespräch lesen kann, keine zweitklassige, sondern eine originäre Theologie; er offenbart sich ebenso als eschatologischer Offenbarer des Vaters wie zuvor im Dialog mit Nikodemus, den der Evangelist politisch als Mitglied des Synhedrions (Joh 3,1) und Jesus theologisch als „Lehrer Israels“ tituliert (Joh 3,10).

Jesus ist jedoch nach Joh 4 als Exeget auch ein Hermeneut Gottes, denn er versteht es, zuerst die Frau, dann auch die anderen Samariter von deren eigenen Voraussetzungen her, heißt: aus dem Horizont ihrer eigenen – biographischen und politischen – Geschichte als Samariter heraus zur Begegnung mit dem Wort Gottes und damit zu einer wahren Erkenntnis Gottes zu führen, die sich im Bekenntnis zu Jesus artikuliert und zugleich den alten Streit mit den Juden befriedet. Indem Jesus als Mann und als Jude mit der Samariterin am Jakobsbrunnen ins Gespräch kommt, überwindet er eine hohe Hürde der Verständigung, ohne dass er irgendetwas von seinem Anspruch, seinem Wissen, seiner Zusage minderte. Er redet als Mann, als Jude, als Prophet, als Messias, als Gottessohn, als Heiland der Welt; nur deshalb kommt es überhaupt zum Gespräch, zum Fragen, zur Erkenntnis – und in diesem glücklichen Fall zum Einverständnis.

Die hermeneutische Kompetenz Jesu, die der Evangelist beschreibt, ist keine Konzession an die Schwäche des Fleisches oder die Grenzen geschichtlicher Kontingenz, sondern eine Konsequenz aus der Stärke des Geistes und der Grenzenlosigkeit der Liebe Gottes. Sie gründet in der Absolutheit, mit der Jesus die Wahrheit des einen Gottes als die Wahrheit aller offenbart, zu der sie in Freiheit gelangen können (Joh 8,32). Im Gespräch, das Jesus mit der Frau und mit den Samaritern führt, wird ihre Geschichte besprochen – kritisch und empathisch. Im Glauben, zu

Streit als Kehrseite der Nähe sehen. Den Forschungsstand eruiert Bieringer (*Hg.*), *Anti-Judaism* (2001).

⁹ Den kulturellen Kontext beleuchtet Zangenberg, *ΣΑΜΑΡΕΙΑ* (1994).

dem Jesus die Frau und ihre Landsleute nach Joh 4 führt, wird ihre Geschichte als Samariter nicht ausgelöscht, sondern aufgewertet: weil Jesus ihren Ursprung bei Jakob mit ihrem Ziel verbindet, der Vereinigung mit Gott.

Jesus hat nach seinem Selbstzeugnis Joh 18,20 dadurch „zur Welt“ geredet, dass er in der Synagoge und im Tempel das Wort ergriffen hat. Er konnte sich in Israel auf diese Orte beschränken, weil dort – so sagt er es jedenfalls nach dem Vierten Evangelium – alle Juden zusammenkommen. Er wollte sich auf sie konzentrieren, weil hier die besten Voraussetzungen bestanden, Gott zur Sprache zu bringen. Um die Samariter einzubeziehen, musste Jesus aber an den Jakobsbrunnen gehen. Nur dort, vor Ort, konnte er den Gegensatz zwischen dem Zion und dem Garizim als theologisches Problem aufdecken, aber auch die Lösung formulieren – und zwar nicht nur theoretisch, sondern praktisch, nicht deklaratorisch, sondern diakonisch, nicht über die Köpfe der Samariter hinweg, sondern im Lehrgespräch von Angesicht zu Angesicht. Die Lösung besteht darin, die „Anbetung Gottes“ weder auf den Tempelberg noch gar auf den Garizim zu fixieren, sondern „im Geist und in der Wahrheit“ zu lokalisieren, d. h. aber: Jesus, den Exegeten Gottes, als Ort der Gotteserfahrung und des Gottesdienstes zu erkennen (Joh 4,22f.). Anders als die liberale Theologie protestantischer Provenienz im 19. Jahrhundert meinte, trägt die Spiritualität Jesu nach Johannes keinen anti-institutionellen Zug an sich, sondern lässt die Ortsbestimmungen theologischer Rede, die er vorgefunden hat, neu markieren: Es gibt weder eine Fixierung authentischer Liturgie auf den Tempel noch auf die Kultstätte der Samariter, es gibt auch keine Multiplikation heiliger Stätten, sondern deren aller Transzendierung. Es ist ein qualitativer Sprung, der mit der Inkarnation des Logos und der Verkündigung des Gotteswortes durch Jesus gegeben ist und dadurch die Konkretionen auf einer neuen Ebene ansiedelt.

Aus den Lernwegen, die der Lehrer Jesus nach Johannes bahnt, indem er sie selbst vorangeht, ergeben sich Konsequenzen für eine christliche Didaktik, die sich vom Vierten Evangelium Inspiration holt. Das Gespräch am Jakobsbrunnen ist das Paradebeispiel für einen interreligiösen Dialog. Jesus führt ihn aus der Tiefe seiner Gotteserkenntnis heraus und öffnet aus ihr heraus einen Zugang zur Glaubens- und Lebenswelt der Samariterin. Das setzt Maßstäbe. Interreligiöses Lernen ist für eine Religionspädagogik, die sich johanneisch beeinflussen lassen will, essentiell, führt aber nicht von einem neutralen Beobachterstandpunkt aus, sondern von der Mitte der eigenen Religion her zu einer Begegnung mit anderen.

Dass das Christentum, das sich oft anders zeigt, diese Kraft hat, zeigt das jesuanische Beispiel, von dem Johannes erzählt. Für den Religionsunterricht hieße dies, dass er sich auf die Suche nach den Jakobsbrunnen dieser Welt machen müsste. So wie Jesus Durst hatte und sich nicht zu schade war, die Frau aus Samaria um Wasser zu bitten, so können die religiösen Brunnen dieser Welt auch von seinen Schülerinnen und Schülern aufgesucht werden, weil sie trinken müssen; so kann durch sie bei denen, die dort schöpfen, der Durst nach dem Lebenswasser Gottes entstehen.

(3) *Die Diaspora*

Da Jesus nach Johannes in den Synagogen und im Tempel Israels „vor aller Welt“ Öffentlichkeit für seine Lehre herstellt, ergibt sich die Frage, wie er von diesen Orten aus in aller Welt, im ganzen Kosmos, Orte der Gottesrede (im doppelten Sinn des Genitivs) erschließt. Die Grenzen des historisch Plausiblen werden im Johannesevangelium beachtet; sie sind für den Vierten Evangelisten auch theologisch stimmig: Der weltweite Horizont öffentlicher Gottesrede kommt bei Johannes als Vorausschau Jesu auf die Zeit nach seinem Tod und seiner Auferstehung in den Blick. Unmittelbar vor Beginn der Passionsgeschichte erzählt der Vierte Evangelist in gewollter Umständlichkeit von den Versuchen gottesfürchtiger Griechen, über Philippus und Andreas Kontakt mit Jesus aufzunehmen (Joh 12,20ff.). Der jedoch verweigert sich – weil zuerst geschehen muss, was die Stunde geschlagen hat (Joh 12,23). Aber wenn das Weizenkorn gestorben sein wird, wird es viele Früchte bringen (Joh 12,24ff.), die auch die Griechen nähren.

Doch ist in der Exegese strittig, wie der Wunsch der Griechen zu bewerten und ob er zu erfüllen ist. Das Johannesevangelium treibt keine Apologie der Völkermission, sondern bleibt bei seinem Thema, die konkreten Orte der Gottesrede zu definieren, die Jesus vor der Passion, aber mit Verweis auf den Zeitfaktor, also auf das, was noch geschehen muss, in einem kosmischen Horizont avisiert. Die Frage wird, wie es sich gehört, im Tempel diskutiert. Als Jesus dort von seinem Weggang an einen Ort spricht, an den ihm niemand folgen kann (Joh 7,34), rätseln die Hörer, ob er wohl – wie ein Wanderprediger – in die Diaspora aufbrechen wolle (Joh 7,35). Es gehört zur johanneischen Ironie, dass sie gar nicht wissen, wie recht sie haben – bzw. wie sie recht haben. „Diaspora“¹⁰ heißt Zerstreuung; in einer jüdischen Hermeneutik, die Johannes projiziert, ist die Diaspora ein negativer Ort: Die Distanz

¹⁰ Vgl. *Hossfeld*, Israel (1999).

zu Jerusalem, zum Tempel, zum Heiligen Land wird erlitten, weil Gott das Volk für seine Schuld büßen lässt. Jesus widerspricht nicht der Kennzeichnung des Kosmos als Diaspora; aber durch seinen Tod und seine Auferstehung macht er die Zerstreung zu einem Ort der Sammlung – und entspricht dadurch der Diasporatheologie der Schrift.¹¹ Diese Ortsbestimmung wird die Aufgabe seiner Jünger sein, die er ausführlich in den Abschiedsreden darauf vorbereitet.

(4) Erste Zwischenfrage

Nach dem Johannesevangelium gibt es prinzipiell keinen Ort, an dem das Evangelium nicht kommuniziert werden könnte. Es ist aber nicht heimatlos, sondern sucht sich auf der ganzen Welt bestimmte Orte: eine Synagoge, einen Tempel, einen Jakobsbrunnen, ein Weizenkorn. Alle Orte sind dadurch ausgezeichnet, dass über Gott gesprochen wird. Einige sind für solche Gespräche prädestiniert, andere werden erst durch das Gespräch zu einem heiligen Ort. Wo Jesus dabei ist, wird die Frage nach Gott als Wahrheitsfrage gestellt und so beantwortet, wie es der Theologie Jesu selbst entspricht. Überall ist es letztlich ein Mensch, der zum Ort der Gottesrede wird: ein Mensch aus Fleisch und Blut, wie der göttliche Logos einer geworden ist (Joh 1,14).

So sehr aber an allen Orten der eine Gott zur Sprache kommt, so unterschiedlich auch. Nach Johannes hat Jesus einen starken Sinn für den *spiritus loci*. Die Kernfragen der Christologie, die Schlüsselfragen des Glaubens sind, werden im innersten Bezirk des Heiligen diskutiert: in der Synagoge und im Tempel. Die Welt, wie sie im Johannesevangelium erscheint, braucht diese heiligen Orte, weil die Herzensangelegenheiten der Religion nicht auf dem offenen Markt ausgetragen werden können, sondern mitten in der Öffentlichkeit den geschützten Raum der gegebenen Voraussetzungen, der gesicherten Vorkenntnisse, der getroffenen Vorentscheidungen benötigen, um mit dem nötigen Ernst, der nötigen Anteilnahme, der nötigen Offenheit besprochen werden zu können. Gerade nach dem Johannesevangelium ist Jesus ein spiritueller Meister der Einzelgespräche. Die Orte heiliger Intimität werden im Johannesevangelium durch die Religion des Judentums definiert, in die Jesus eintaucht und aus der heraus er selbst agiert.

¹¹ Das ist – ohne dass Johannes es zitierte – schriftgemäß, wie sich aus Ez 11,16 LXX ergibt: „So spricht der Herr: Ich werde sie zu den Völkern vertreiben und auf der ganzen Erde zerstreuen; und ich werde ihnen zum kleinen Heiligtum (ἅγιον μικρόν) in den Ländern, in die sie gekommen sind.“

Sie sind als bestimmte Orte immer kategorial. Gerade im Blick der Religionssoziologie verstärkt sich die Tendenz: Sobald der Funktionalismus die Maßstäbe setzt, ist von *identity markers*, von Unterscheidung und Abgrenzung die Rede.

Die Didaktik Jesu lässt allerdings nach Johannes entdecken, dass dies theologisch nur die halbe Wahrheit ist. Denn der die Orte jüdischer Identität bestimmt, ist der Gott und Vater aller. Deshalb ist es an Jesus, der Gottes Wort und Heiligtum verkörpert, auch die heiligen Orte anderer Religionen für die Verehrung des einen Gottes aufzuschließen; dafür steht das Gespräch am Jakobsbrunnen. Damit wird die Bestimmung des Tempels, die sich in der Bestimmung der Synagoge spiegelt, so transzendiert, dass die religionspolitische Entgegensetzung überwunden und eine neue Qualität der Verbindung geschaffen wird: die Anbetung „im Geist und in der Wahrheit“, die überall dort möglich ist, wo der Logos Gottes wirkt.

Aus demselben monotheistischen Grund ist es die Welt der Diaspora, der Zerstreung und der Gottesferne, in die hinein Jesus Gott bringt, so dass erkennbar wird, wie sehr Gott sie immer schon geliebt hat (Joh 3,16). Der Zeitfaktor, den Jesus nach Joh 12 geltend macht, ist der Wahrheit geschuldet, nicht nur der historischen, sondern auch der moralischen: Erst muss Jesus selbst, von Pontius Pilatus verurteilt, durch den Tod dieser Welt hindurch gegangen sein, bevor in diese Welt das Licht Gottes getragen werden kann, das er selbst ist (Joh 8,12).

Das ist ein erster johanneischer Maßstab, um die Frage zu diskutieren, ob der Religionsunterricht ein Ort der Theologie ist. Entscheidend ist, dass die Gottesfrage gestellt und als Wahrheitsfrage diskutiert wird. Geschähe das nicht, müsste man Religionskunde treiben, dürfte aber nicht schriftgemäß von Theologie sprechen. Geschieht es, wird das Projekt „Religion als Aufklärung“ und „Aufklärung als Religion“ (Joseph Ratzinger) fortgesetzt, das seit der Antike vom Johannesevangelium inspiriert worden ist. Mit diesem Projekt ist aber zugleich die Frage nach der Form des Religionsunterrichts gestellt: Wie es unter den Bedingungen der Schule geschehen kann, lässt sich nicht durch eine Johannesexegese beantworten, aber mit ihrer Hilfe vielleicht stimulieren.

Gleichzeitig aber ist mit Johannes zu würdigen, dass nicht alles sofort und an jedem Ort besprochen und erreicht werden kann, sondern dass an jedem Ort Wege gebahnt und Verbindungen geknüpft werden müssen. Außerhalb der Synagoge wird anders geredet als innerhalb, weil die Hörerinnen und Hörer sich in einer je anderen Lebenssituation befinden, die aber gerade von Gott er-

hellt werden soll. Entscheidend ist nur, dass der Weg in die Synagoge hinein wie der aus ihr heraus in die Welt nicht versperrt, sondern offengehalten wird, so dass er gangbar wird für diejenigen, die ihn gehen wollen.

Jesus ist nach dem Johannesevangelium zeit seines Lebens und bis in seinen Tod hinein unterwegs, um Orte öffentlicher Rede über Gott zu finden und durch seine Lehre mit theologischer Form und theologischem Inhalt so zu prägen, dass sie einerseits Gott vor Ort erkennen lassen, andererseits aber untereinander verbunden werden. Damit zeichnet er die Wege aller Lehrerinnen und Lehrer vor, die in seiner Schule begonnen haben. Der Weg in die Synagogen und in den Tempel ist der Weg an die exponierten Orte Israels, wo sich die entscheidenden religiösen Fragen stellen. Der Weg an den Jakobsbrunnen ist der Weg zu einem neuen Anfang, weil er die Juden und die Samariter *back to the roots* führt, zurück in ihre gemeinsame Geschichte, die zum Zwiespalt geführt hatte, aber auch den Keim der Versöhnung birgt, weil sie im Zeichen der Abrahamsverheißung steht, dass sein Nachkomme allen Völkern den Segen Gottes bringe (Gen 12,1–3). Der Weg zu den Griechen ist der, den seine Jünger, seine Schüler gehen werden, weil der Geist sie „in die ganze Wahrheit führen“ wird (Joh 16,13).

b) Formen

Johannes arbeitet präzise heraus, wie Jesus seiner Sendung gerecht wird und wie seine Jünger ihr gerecht werden können. Zwischen ihnen gibt es den entscheidenden Unterschied, dass Jesus das Wort Gottes, das er als Lehrer verbreitet, im Original zur Sprache bringt, weil er mit ihm eins ist (Joh 1,14.18), während die Jünger es nur aus dem Munde des Meisters vernehmen können und nichts Besseres als das den Menschen weiterzugeben haben, was sie aus der Erinnerung an ihn zu sagen wissen. Aber zwischen Jesus und den Seinen gibt es die Verbindung der Nachfolge, die Jesus selbst durch die Berufung der Jünger hergestellt hat und die der Heilige Geist mit Leben erfüllt. Deshalb kann nicht nur der Lehrer Jesus, sondern können auch seine Schülerinnen und Schüler, die durch ihn zu Lehrerinnen und Lehrern werden, Menschen in Israel und der ganzen Welt erreichen. Wie bei Jesus selbst sind kritische Gespräche, skeptische Verständigungen und nüchterne Klärungen die Formen, in denen eine Auseinandersetzung geschieht.

Weil jedoch in der Theologie des Westens, insbesondere im Denkraum der Neuscholastik, die Wahrheit instruktionstheoretisch verstanden worden ist, lag der Vorwurf auf der Hand, Mis-

sion sei Indoktrination. Das Zweite Vatikanische Konzil hat aber den Paradigmenwechsel eingeleitet, die Wahrheit – wie es der Bibel entspricht – kommunikationstheoretisch als Heilswahrheit zu verstehen, die Anteil am Leben Gottes selbst gibt. Es ist ein genuin johanneischer Gedanke, der in *Dei Verbum* – nicht spannungsfrei – prägend geworden ist. Die Religionspädagogik kann vom ihm profitieren, weil er es ermöglicht, von Wahrheit in einer Weise zu sprechen, die sowohl Verbindlichkeit als auch Verständlichkeit, sowohl Identifizierung als auch Distanzierung, sowohl Reflexion als auch Spiritualität und Ethik verbindet.

(1) Das Lernen des Lehrers

Nach Johannes redet Jesus nur, was er hört; er zeigt nur, was er sieht; er lehrt nur, was er lernt. Sein entscheidender Bezugspunkt ist Gott, der Vater. Das Vierte Evangelium arbeitet heraus, dass Jesus der Gesandte des Vaters ist, der die Wahrheit und nichts als Wahrheit sagt, so wie er es vor Pilatus selbst bekennt und als seine einzige Machtbasis einräumt: „Du sagst, dass ich ein König bin, denn dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, um die Wahrheit zu bezeugen“ (Joh 18,37). Die Forschung hat diesen Zug der johanneischen Theologie stark nachgezeichnet.¹² Er steht für das katabatische Moment der Theologie; er entspricht der Inkarnation des Logos: Das ewige Wort, Fleisch geworden in Jesus von Nazareth, erhebt durch den prophetischen Messias, den Sohn Gottes, seine Stimme, um Gott zur Sprache zu bringen (Joh 1,18): seinen Willen, sein Wesen, seinen Plan (Joh 3,16ff.31–36). Ohne diese Gesandtenchristologie wäre es nicht möglich, das Skandalöse im Auftreten Jesu zu verstehen, das von Juden am besten erkannt wird, weil sie an den einen Gott glauben und auf die Gültigkeit seiner Tora bauen; ohne die Gesandtenchristologie ließe sich auch die johanneische Antwort auf den Vorwurf der Blasphemie nicht verstehen: dass in Jesus Gott selbst zu Wort kommt und alles Heil dieser Welt verwirklicht. Die Qualität seiner Lehre hängt an der Integrität seiner Person. Jesu Lehre besteht vor allem darin, dass er von seinem ureigenen Verhältnis zu Gott, seinem Vater, der ihn gesandt hat, Kunde gibt. Subjektiver als bei Johannes könnte das objektive Zeugnis des Lehrers, der die Wahrheit sagt, nicht sein: Es ist die Wahrheit, die nur ihm, Jesus, dem „Sohn“ des himmlischen Vaters, aufgegangen ist und die nur deshalb allen einleuchten soll. Gott findet keinen anderen Weg zu den Menschen als den menschlicher Vermittlung, wenn er sie nicht zu etwas zwin-

¹² Vgl. *Bühner*, *Gesandte* (1977).

gen will. Das gilt nach Johannes in äußerster Zuspitzung dort, wo Gott seine ganze Liebe offenbart: in Jesus, dem Sohn. Die Wahrheit, die der Lehrer Jesus vermittelt, ist höchst subjektiv, weil er selbst diese Wahrheit ist; deshalb befreit sie, lässt also Menschen zu Subjekten werden: zu Geschöpfen, die sich ohne Zwang Gott unterstellen und darin sich selbst finden. Diese höchste Subjektivität ist aber, weil sie das Heil des ewigen Lebens vermittelt, die höchste Objektivität; denn sie offenbart Gott als prägendes Gegenüber, als „Du“, als „Vater“, wie Jesus ihn verkündet.

Genau wegen dieses menschlichen Faktors gehört aber nicht nur die katabatische, sondern auch die anabatische Linie zur johanneischen Christologie.¹³ Der Gesandte ist Hörer des Wortes: Gott vertraut ihm die Botschaft an, die er weitersagen soll: Er sagt, was Gott ihm gesagt hat (Joh 12,50; 14,10). Jesus kann aber nur deshalb den Mund aufmachen, weil er ganz Ohr ist (Joh 17,8). Jesus konzentriert sich vollkommen auf das Wort, das Gott ihm sagt. Die „Wahrheit“, die er sagt, hat er „gehört“ (Joh 8,48). Sein Richteramt, das er ausübt, um gerecht zu beurteilen, übt er nicht in eigener Machtvollkommenheit aus, sondern als gehorsamer Sohn des Vaters (Joh 6,38): „Von mir selbst aus kann ich nichts tun; wie ich höre, richte ich, und mein Gericht ist gerecht, weil ich nicht meinen Willen suche, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“ (Joh 5,30). Dem Hören entspricht das Sehen. Jesus schaut auf Gott; deshalb kann er ihn sichtbar machen: „Der Sohn kann nichts von sich aus tun, nur, was er den Vater tun sieht“ (Joh 5,20). Aus dem Hören und Sehen folgt nach Johannes das Wissen: Jesus ist derjenige, der Gott kennt – weil er ihn kennengelernt hat. Sein Wissen ist die singuläre Erkenntnis dessen, dem der Vater alles zeigt (Joh 3,11; 8,53; 10,15 u.ö.); deshalb lohnt es sich, gerade dieses Wissen zu vermitteln. Weil es aber eine *Erkenntnis* Jesu ist, kann es – durch ihn – auch die seiner Jüngerinnen und Jünger werden. Deshalb ist er in der Lage, als *Lehrer* von Gott zu sprechen, so dass eine Schule des Glaubens besucht, wer in seine Nachfolge eintritt.

Was Jesus hört und sieht, so dass er es weiß, prägt sein Leben (Joh 4,34) wie sein Sterben (Joh 18,11). Er ist der Sohn, der den Vater liebt (Joh 14,31) und seine Gebote hält (Joh 15,10). Er ist auch nach Johannes ein großer Beter: nicht erst bei seinem Abschied von den Jüngern (Joh 17), sondern auch in der johanneischen Variante des Gethsemane-Gebetes (Joh 12,27f.), überdies ausgesprochen (Joh 11,22.41f.; vgl. 9,31) und unausgesprochen (Joh 6,11) bei den Zeichen, die er setzt, um Gottes Herrlichkeit

¹³ Grundlegend erschlossen von *Thüsing*, *Theologien* (1999).

sichtbar zu machen. Die Gebete hören mit seinem Tod nicht auf: Vom Vater erfleht der Erhöhte den Geist, der den Jüngern die Wahrheit seines Wortes erschließen wird (Joh 14,16; vgl. 16,26f.).

Von derselben dialogischen Struktur ist das Lehren Jesu. Gott, der Vater, ist sein Lehrer – niemand sonst: „Wie mich mein Vater gelehrt hat, so rede ich“ (Joh 8,28). Nach Johannes ist Jesus „unmittelbar zu Gott“ (Leopold Ranke), aber nicht als der Naturbursche aus Galiläa, der genialisch seine Unabhängigkeit von allen Bildungsinstitutionen des Judentums genösse, sondern als der Sohn, der zum Vater betet (Joh 17). Als ihm in Jerusalem entgegengehalten wird, als Lehrer nicht kompetent zu sein, weil er nicht anständig studiert habe, kontert Jesus deshalb: „Meine Lehre ist nicht meine, sondern die dessen, der mich gesandt hat“ (Joh 7,16). Hier ist das Prinzip der Sendung – „Der Gesandte ist wie der Sendende selbst“ (mBer 5,5) – genau getroffen, auch unter dem Aspekt der Autorität, aber so, dass der Gesandte aus seiner Beziehung zum Sendenden heraus verstanden wird, nicht nur der Sendende im Blick auf den Gesandten. Deshalb ist der lehrende ein lernender Jesus. Er lehrt Gott, wie er von Gott gelehrt worden ist und gelernt hat.¹⁴

Die christologische Grundlegung der Religionspädagogik, wie sie im Johannesevangelium angelegt ist, wird mithin durch den Absolutheitsanspruch der Wahrheit, die es für Jesus geltend macht, nicht behindert, sondern gefördert. Die Wahrheit ist das Geheimnis Gottes selbst, das unergründlich ist. Diese Wahrheit soll die eines jeden menschlichen Lebens werden – und zwar nicht in der Weise, dass aus einer allgemeinen Idee der Humanität die Identität eines Individuums deduziert wird, sondern so, dass aufgedeckt wird, was die Wahrheit dieses Lebens ist, sofern es überhaupt Leben ist. Denn da dieses Leben – eine elementare Voraussetzung biblischer Theologie, die johanneisch wohl am umfassendsten eingeholt wird – von Gott geschaffen ist, ist es auch auf die unendliche Zukunft Gottes hin angelegt. Das gerade hat der Lehrer Jesus entdeckt und entdecken lassen; darin ist die Dynamik christlicher Lebens- und Lernwege begründet. Sie fordern die kritische Auseinandersetzung mit den Realitäten der Welt wie die Versenkung ins Gebet, die Aneignung der Glaubensgeschichte Israels wie die Betrachtung der Gestalt Jesu, der Gott sichtbar macht (Joh 12,45; 14,9; vgl. 1 Joh 1,1–4).

¹⁴ Um den christologischen Sinn dieses Zusammenhangs zu erschließen, lohnt ein Vergleich mit dem Brief an die Hebräer (vgl. *Backhaus*, Hebräerbrief [2009]). Dort begegnet zwar auch das Motiv der Versuchung, das bei Johannes kennzeichnenderweise fehlt. Aber die starke Wort-Gottes-Theologie ist durch eine humane Christologie abgedeckt, die den Gehorsam und das Lernen des Gottessohnes betont, um auf diese personale Weise seine Sündlosigkeit zu begründen.

(2) Das Zeugnis der Schülerinnen und Schüler

Der Lehrer Jesus redet von Gott, um Menschen von der Wahrheit zu überzeugen, die im Kern Liebe ist (Joh 3,16). Dem entsprechen Form und Inhalt seiner Lehre. Inhaltlich spricht er in aller Freiheit von seinem Vater und dem göttlichen Geheimnis seiner eigenen Person, das vom Geist erschlossen wird, so dass jetzt schon das ewige Leben verwirklicht wird: durch Anteilnahme und Anteilgabe an seinem Leben. Deshalb besteht die Form seiner Lehre nicht darin, dass er Instruktionen ausgibt, sondern Verbindungen knüpft, die auf Einsicht und Zustimmung beruhen. Aus diesem Grund baut er enge Beziehungen zu denen auf, die ihm zuhören und Glauben schenken. Sie werden seine Jünger, sie gehen in seine Schule.¹⁵ Von Anfang an ist es sein Bestreben, nicht der einsame Rufer in der Wüste zu sein, sondern Freunde zu finden (Joh 15,12–17). Diese Freundschaft erschließt ihnen die Liebe Gottes selbst. Sie verbürgt, dass die Jünger nicht nur richtige Informationen von Jesus über Gott beziehen, sondern ihn selbst in seiner Liebe zu Gott verstehen, so dass sie dazugehören wollen: zu ihm, zum Vater, zur Liebe in der Kraft des Geistes.

Die Lernwege, die sich durch den Ruf in die Nachfolge abzeichnen, lassen sich in dreifacher Hinsicht kennzeichnen: im Blick auf die Ziele als Mystagogie, im Blick auf die Prozesse als Hermeneutik und im Blick auf die Subjekte als Befreiung. Alle Hinsichten sind durch den Inhalt und die Kompetenz jesuanischer Lehre verbunden: Der Inhalt ist Gott; die Kompetenz ist die Freiheit, glauben zu können.

Mystagogie kann das Ziel johanneischer Religionspädagogik genannt werden, wenn sich der Blick nicht auf eine Einführung in die Sakramente verengt, obwohl Taufe (Joh 3,3ff.) und Eucharistie (Joh 6,51–59) eine herausragende Bedeutung im Vierten Evangelium spielen, sondern für das Geheimnis Gottes *in persona* Jesu Christi weitet.¹⁶ Das Evangelium erzählt, wie Menschen auf den Weg zu Jesus finden – der seinerseits auf dem Weg zu ihnen ist. Das Evangelium erzählt auch, wie Menschen die Beziehung zu Jesus abbrechen, weil sie erkennen, dass er selbst sich als Ziel ihres Lebens definiert – und wie Jesus den Kontakt zu ihnen nicht abbricht, sondern sein Leben für sie und ihr Heil einsetzt (Joh 11,45–53), weil sie erkennen sollen, dass sie gerade durch ihn erreichen können, was sie erreichen wollen: die Begegnung mit Gott.

¹⁵ Spiritualitätstheologisch erschlossen von *Höffner*, *Berufung* (2009). Exegetisch: *Farely*, *Disciples* (2010).

¹⁶ Vgl. *Meyer*, *Kommt* (2005).

Die Gesamtanlage des Evangeliums spiegelt eine Mystagogie wieder, die mit dem Prolog in globaler Weite ansetzt (Joh 1,1–18), um dann zur denkbar größten Öffentlichkeit Jesu in Israel zu führen (Joh 18,20) und über die denkbar größte Konzentration Jesu auf die Seinen, die ihm nach der galiläischen Krise (Joh 6,60–71) bis Jerusalem gefolgt sind (Joh 11,16), so dass er ihnen die Füße waschen kann (Joh 13,1–20), wieder alle Welt zu erreichen, die von der Liebe Gottes überzeugt werden soll (Joh 17). Die dualistischen Züge, die das Evangelium kennt, sind eine Funktion der heilsuniversalistischen. Sie machen das Drama sichtbar, in dem Gott seinen universalen Heilswillen verwirklicht, aber auch die Freiheit derer, die das Wort hören und allesamt so provoziert werden, dass ihr Widerspruchsgeist angestachelt wird, weil die Botschaft Jesu so unglaublich gut ist. In der mystagogischen Perspektive johanneischer Didaktik verbinden sich Rationalität und Spiritualität, Dynamik und Identität, Personalität und Sozialität: Rationalität, weil es um die Erkenntnis göttlicher Wahrheit geht; Spiritualität, weil der Geist selbst diese Wahrheit erschließt; Dynamik, weil die Lernenden von Jesus geführt werden; Identität, weil sie auf diesem Weg sich selbst als von Gott geliebt erfahren; Personalität, weil es nicht nur um etwas, sondern um sie selbst und ihre Gottesbeziehung geht; Sozialität, weil Gott Liebe ist. Erst dieser umfassende Ansatz wird dem Lernobjekt und der angestrebten Kompetenz gerecht: Gott, dem Vater Jesu, und dem Glauben, der durch Erkenntnis erleuchtet ist und im Bekenntnis den Grund seines Vertrauens ausspricht.

Hermeneutisch kann die johanneische Didaktik genannt werden, wenn nicht nur Aktualisierungsideen, sondern umfassend die Vermittlungsprozesse im Blick stehen, die das Evangelium nachzeichnet.¹⁷ Johannes stellt Jesus so dar, dass er an ganz verschiedene Orte geht, um mit ganz verschiedenen Menschen ins Gespräch über Gott und den Sinn ihres Lebens zu kommen, so dass sie sich seiner Wahrheit öffnen können: vom Brautpaar zu Kana, dem er die Feier rettet (Joh 2,1–12), bis zu Maria und Martha, deren Bruder Lazarus er aus dem Grab ruft (Joh 11,1–44); vom jüdischen Ratsherrn und Lehrer Nikodemus, der zunächst so gut wie nichts versteht (Joh 3,1–21), bis zur Samariterin am Jakobsbrunnen, die recht schnell so gut wie alles versteht (Joh 4,1–42); vom Gelähmten am Teich Bethesda, der Jesus wegen Sabbatbruchs belastet (Joh 5,1–15), bis zum Blindgeborenen am Teich Schiloach, der ihn in derselben Sache entlastet (Joh 9,1–41); von den Gottes-

¹⁷ Die Verbindung zwischen Form und Inhalt des Evangeliums erschließt als Strukturelement johanneischer Hermeneutik *Weder*, Hermeneutik (1986).

dienstbesuchern in Kapharnaum, denen er die Mannesgeschichte vergegenwärtigt (Joh 6,22–59), bis zu seinen Verwandten, denen er die Zeit seines Wirkens vor dem Hintergrund des jüdischen Festkreises erklärt (Joh 7,1–13). Ohne dass er Jüngerbiographien geschrieben hätte, lässt der Evangelist an wenigen Szenen die Glaubensfreude und den Glaubenszweifel, die Glaubenswege und die Glaubensbrücken von Andreas und Simon Petrus, von Thomas und Philippus, aber auch von Judas Iskarioth und vom Lieblingsjünger erkennen, die durch die Begegnung mit Jesus über sich hinaus zu Gott geführt werden.¹⁸ Jesus hat für alle ein eigenes Wort, ein eigenes Ohr, eine eigene Geste. Er zeigt, dass es keinen Punkt eines gelebten Lebens gibt, an dem nicht der Weg des Glaubens beginnen könnte, weil Gottes Liebe alle umfasst und Gottes Wort alle angeht. Jesus zeigt auch, dass es keinen Glaubensweg gibt, der nicht durch eine tiefe Krise führte, weil die menschliche Not größer ist als die individuelle Schuld und Gottes Gnade größer als die menschliche Hoffnung. Jesus zeigt aber vor allem, dass es keine Krise gibt, die Gott nicht zum Guten führen würde, weil es gerade das qualitative Übergewicht des Lebens vor dem Tod ist, das sie auslöst, dann aber auch löst.

Nach Johannes zielt die Didaktik Jesu auf die Befreiung derer, die sich von ihm belehren lassen. Der Evangelist hebt sich die Theologie der Befreiung für den Höhepunkt der kritischen Auseinandersetzung auf, die Jesus, ausgehend vom Laubhüttenfest (Joh 7,37), im Tempel von Jerusalem auslöst, weil er in mehreren Anläufen (Joh 8,12.20.21.30) sich selbst als den verkündet, der Gottes Wahrheit bringt. Zuerst löst Jesus die Skepsis derjenigen aus, die gar nicht wissen, wie Recht sie haben, wenn sie bezweifeln, dass der Messias aus Nazareth in Galiläa kommt (Joh 7,37–52), also einfach nicht skeptisch genug gegenüber dem sind, was sie von Jesus gehört haben und zu wissen glauben; danach führt Jesus den Glauben derjenigen in die Krise, die zu ihm kommen (Joh 8,30), weil sie noch nicht erkannt haben, worauf sie sich einlassen und wie groß ihre Hoffnung ist, wenn sie sich an Jesus halten. Hier kommt es zur denkbar härtesten Konfrontation zwischen Leben und Tod, Gott und Teufel (Joh 8,30–47). Ohne dass sie geführt würde, gäbe es keinen Lernerfolg im Sinne Jesu. Die ältere Exegese hat – weit bis in 20. Jahrhundert hinein – die Skepsis gegenüber Jesus und den mangelnden Glauben an Jesus moralisch verdächtigt und deshalb auf einen johanneischen Antijudaismus geschlossen, der in Joh 8 seinen schärfsten Ausdruck finde. Dabei ist je-

¹⁸ Vgl. *Vignolo*, *Personaggi* (2003).

doch die konstruktive Bedeutung der Kritik in der johanneischen Theologie übersehen. Ohne die Auseinandersetzung gäbe es keine Einsicht. Jesus provoziert den Widerspruch, nicht aus Lust am Streit, sondern aus Freude an der Erkenntnis, die hier nicht Sachen, sondern Personen betrifft: Gott, den Vater, Jesus, den Sohn – und die Hörerinnen und Hörer selbst, um deren Leben es geht. Wer nicht skeptisch wird und ungläubig staunt, hat noch gar nicht geahnt, wie groß das Geheimnis Gottes ist. Wer hingegen den eigenen Zweifel bezweifelt, kann zum Glauben finden.

Die mystagogischen, hermeneutischen und befreiungstheologischen Dimensionen der Didaktik Jesu, die Johannes erzählt, gehören zusammen. Die Befreiung zielt auf die Subjektwerdung derer, die von Gott geschaffen – und im Fall, den Joh 8 diskutiert, zum Mitglied des Gottesvolkes erwählt – sind, aber erst durch die Begegnung mit dem lebendigen Wort Gottes selbst hören und verstehen können, welche Zukunft ihnen erschlossen wird und in welchen Horizonten sich ihr Ich neu entdecken kann. Das Wort, dessen Wahrheit sie befreit, muss den Menschen von Jesus gesagt werden, weil es von Gott kommt; es rüttelt sie auf, weil es unerhört ist, bleibt ihnen aber, wenn es gut geht, nicht fremd, sondern trifft ihren Nerv. Ihnen müssen allerdings erst die Augen und Ohren geöffnet werden, damit sie die Herrlichkeit Gottes erkennen, die Jesus ihnen erschließt; das aber geht nicht ohne die menschliche Krise des Verstehens, die von Gott ausgelöst wird (Joh 9,39ff.; 12,37–43). Zur johanneischen Hermeneutik gehören das Einfühlungsvermögen des Lehrers so gut wie seine Urteilskraft und seine Sprachkompetenz so gut wie seine Kritikfähigkeit.

Die Lernwege, die Jesus anbahnt, finden in einem Raum statt, den Gott geordnet hat, die Menschen jedoch ständig in Unordnung bringen. Gott aber ist nicht nur die Voraussetzung, sondern auch Gegenstand und Horizont, ja das letzte Ziel des Lernweges. Der Glaube, der nur in Freiheit gelebt werden kann, ist der Effekt, den Jesus erreichen will und den in seiner Nachfolge auch der Evangelist im Sinn hat, wenn er von Jesus und seinen Zeichen erzählt (Joh 20,30f.). Dieser Glaube aber zielt seinerseits auf die innigste Verbindung mit Gott: auf eine Teilhabe am Leben Gottes selbst, die durch seine Liebe zum Sohn in der Kraft des Geistes möglich ist (Joh 17). Mystagogie heißt johanneisch, dieses Geheimnis der Erlösung ahnen zu lassen – und Schritte der Verständigung auf dem Weg der Emanzipation zu suchen. Nach Johannes ist die Befreiung ein soteriologischer Akt. Jeder menschliche Lehrer würde sich vermessen, wenn er dieser Heilsbringer sein wollte – bis auf den einen, den Gott selbst gesandt hat und der als Erlöser

die Lehrerrolle übernimmt, weil sich die Wahrheitsfrage stellt, die beantwortet werden soll.

(3) *Zweite Zwischenfrage*

Indem Jesus, als Sohn selbst Gott (Joh 1,18; 20,28), Gott, seinen Vater, zur Sprache bringt, gibt er der Wahrheit die Ehre. Weil er auf die Wahrheit baut, kann er lehren. Seine Kompetenz als Lehrer hat Jesus nicht durch ein regelrechtes Studium von Menschen erworben, sondern durch das Lernen vom Vater, der ihm alles sagt und zeigt, was wichtig ist. Deshalb erschließt sich ihm die Schrift mitsamt dem Gesetz in einem Horizont, den Gott selbst durch die Inkarnation des Logos und das Pascha Jesu geöffnet hat.

Daraus ergibt sich, dass Jesus *der* Lehrer ist. Er ist „Rabbi“ (Joh 1,38.49; 3,2; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8; 20,16) – wie Johannes der Täufer und andere (Joh 3,26), weil er wie sie auf Gesetzeskenntnis, Exegese, Argumentationskraft und Vorbildlichkeit für Schülerinnen und Schüler setzt, um die Menschen die Wahrheit entdecken zu lassen, den Sinn der Schrift, das Gebot der Stunde. Er ist *der* Lehrer, weil er in der Perspektive des „Sohnes“ sehen, hören, lernen, erkennen und wissen kann, was keiner sonst könnte, was aber für alle gedacht ist und deshalb von ihm unterrichtet wird. Als Erlöser ist er Lehrer, weil er auf die Erkenntnis des Glaubens setzt, auf die Freiheit der Bildung und die Öffentlichkeit des Glaubens. Als Lehrer ist er der Erlöser, weil er, der „Sohn“, auf dem Weg der Disputation und Proklamation, der Argumentation und Meditation Einblick in das Geheimnis der Heilswahrheit Gottes gibt, die nur verstehen kann, wer einverstanden ist und deshalb von dieser Wahrheit das ganze Leben und Sterben geprägt sein lassen will.

Dass Jesus der einzig wahre Lehrer ist, ist entscheidend für alle, die in seinem Namen lehren. Zwei komplementäre Konsequenzen ergeben sich daraus. Erstens: Weil Jesus nach Johannes *der* Lehrer ist, kann kein anderer an seine Stelle treten. Mithin können diejenigen, die für die Wahrheit seiner Lehre eintreten, für ihre persönlichen Glaubenseinsichten nicht ihrerseits die Position einer absoluten Wahrheit beanspruchen. Es ist vielmehr gerade der konkrete Monotheismus johanneischer Offenbarungstheologie, der den Fundamentalismus irdischer Glaubensinstanzen untergräbt und Lehrerinnen und Lehrern – wie Katechetinnen und Katecheten – die Freiheit gibt, von sich selbst weg und auf Gott hin zu verweisen und das Vorläufige, Fragmentarische, Gebrochene ihrer eigenen Glaubenseinsichten nicht zu verstecken, sondern in einen Prozess der Suche nach Gott und seiner Wahrheit einzubringen. Das Zurückbleiben hinter dem Anspruch Jesu ist kein moralisches oder

intellektuelles Problem der Lehrerschaft, sondern eine ekklesiologische Realität, die alle Menschen in der Nachfolge Jesu qualifiziert. Sie betrifft – in je nach den Aufgaben verschiedener Weise – auch das Dogma und die Schrift, den Glaubenssinn des Gottesvolkes und den Dienst des Lehramtes, selbstverständlich auch die wissenschaftliche Theologie: Je stärker mit der Inspiration gerechnet wird, desto deutlicher wird auch der menschliche Faktor und damit der ehrliche Verweis auf die je größere Wahrheit Gottes. Die johanneische Theologie entlastet in den didaktischen Prozessen der Religionspädagogik, die immer sehr persönlich werden können, aber immer die qualitative Differenz zu dem einen Lehrer wahren müssen, der Kyrios ist. Damit werden aber die institutionellen Hierarchien, ohne die es schulisches Leben gar nicht gäbe, so transzendiert, dass jenseits von Rollenunsicherheiten und Anbietungen eine prinzipielle Gleichheit von Lehrenden und Lernenden vor Gott sichtbar wird, insofern alle sich als Fragende, Suchende, Hoffende und Entdeckende verbünden können.

Zweitens: Weil alle auf den einen Lehrer Jesus angewiesen sind, dessen Wahrheit höchste Subjektivität und Objektivität verbindet, kann es für alle, die Religion gut lehren wollen, kein distanziertes Verhältnis zu Jesus und zu seinem Vater geben. Bei den Schülerinnen und Schülern darf diese Distanz hingegen durchaus herrschen – wobei dann die pädagogische Aufgabe darin bestünde, durch Reflexion und Motivation zu einer Klärung des Standpunktes zu kommen. Aber die Lehrerinnen und Lehrer müssen Zeugen und Zeuginnen des Glaubens sein, wenn sie im Religionsunterricht ehrlich bleiben wollen. Das ist ein ungeheurer Anspruch, aber die einzige Chance, nicht doch zu Instruktoren einer – wie immer hoch gestochenen oder tief gestapelten – Glaubensdoktrin, sondern zu Vertrauenspersonen im Unterricht zu werden.

Weil Jesus nicht eine, sondern *die* Wahrheit verbreitet, führt er Streit, agitiert also nicht als Demagoge, sondern begibt sich in lange Diskurse, die auf eine Verständigung aus sind, aber selten Einmütigkeit erzielen, weil den Menschen, wie Jesus sie im Johannes-evangelium sieht, das Wort Gottes nicht unmittelbar einleuchtet, sondern immer zuerst unverständlich ist und durchweg erklärungsbedürftig bleibt. Die Öffentlichkeit der Lehre provoziert Streit, den Jesus nicht vermeidet, sondern sucht, weil das Wort Gottes nach Johannes nur im Modus der Kritik seine Wahrheit zu Gehör bringen kann.

Das ist ein zweiter johanneischer Maßstab, um die Frage zu diskutieren, ob und wann und in welchem Sinn der Religionsunterricht ein Ort der Theologie ist. Entscheidend ist, dass die Kritik-

fähigkeit der Schülerinnen und Schüler in Sachen Religion und Glaube, Kirche und Theologie eingeübt wird. Diese Kritikfähigkeit gibt es nicht ohne Urteils- und Dialogfähigkeit. Die kann erst im Laufe der Zeit langsam wachsen. Aber die Schule ist der denkbar beste Ort, sie zu fördern, und der Religionsunterricht das wichtigste Fach, sie zu entwickeln und anzuwenden. Je größer das Wissen, desto größer die Fähigkeit, sich reflexiv zu ihm zu verhalten; sonst wäre alles nur angelernt.

Nach dem Johannesevangelium ist die Kritik immer auch Religionskritik. Jesus gehört in die Reihe der Religionskritiker: Gerade nach Johannes klagt er die Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe ein; er bricht die herrschenden Gottesbilder auf – bei seinen Gegnern wie bei seinen Anhängern. Er kritisiert aber auch die Kritiker seiner eigenen Theologie, die aus dem prophetischen Geist der Religionskritik hervorgegangen ist. Seine Kritik zielt darauf, dass seine Kritiker nicht kritisch genug gegenüber ihrer eigenen Kritik sind, weil sie Gott Grenzen seiner Offenbarung und seines Heilswillens setzen und damit genau das machen, was sie Jesus vorwerfen: das Recht Gottes in die eigenen Hände zu nehmen. Entscheidend ist dann, dass der Religionsunterricht sich von Anfang an nicht vor dem Fragen, vor dem Zweifel, vor der Skepsis abschirmt, sondern es in sein genuines Erziehungs- und Bildungsprojekt integriert. Je stärker die Kritikfähigkeit ist, desto verbindlicher sind die Auseinandersetzungen mit den religiösen Wahrheitsansprüchen und desto größer die Chancen einer freien Glaubensentscheidung.

3. Exegese Gottes im Religionsunterricht – eine johanneische Perspektive

Der heutige Religionsunterricht gewinnt für die neutestamentliche Exegese als Ort der Theologie große Bedeutung, ist aber in der Forschung kaum präsent. Als Katalysator eines Gesprächs eignet sich wegen ihrer Problemschärfe und Reflexionshöhe die johanneische Offenbarungstheologie, die sich aus der johanneischen Jesusgeschichte ergibt. Jesus ist nach Joh 1,18 der Exeget Gottes, der durch seine Theologie darauf aus ist, viele weitere Exegeten Gottes zu qualifizieren und viele weitere Exegesen Gottes zu inspirieren. Exegese Gottes heißt im Sinn der johanneischen Theologie zweierlei: *zum einen*, Gott in den Mittelpunkt des Redens und Denkens zu stellen, über ihn zu sprechen, mit ihm, von ihm her, auf ihn hin – und zwar so, wie er von den Heiligen Schriften Israels bezeugt und durch Jesus in einer Weise offenbar gemacht worden

ist, die alle Zeit und Ewigkeit von der Unbedingtheit der Liebe Gottes her erschließt; *zum anderen*, Gott auszulegen, also den Sinn der Gottesrede auszulegen, ihre Aktualität, ihre Substanz, ihre Kreativität. Das gelingt nicht, ohne dass die persönliche Beziehung zu Jesus geklärt wird, das Gottesbild, aber auch das Bild des eigenen Ich im Lichte des Lebens, das Gott selbst ausstrahlt (Joh 1,5), und das Bild der anderen im Glanz der Wahrheit, die Liebe ist. So erschließen sich Lernwege im Glauben – für einzelne und für Lerngemeinschaften.

Jesus hat mit diesem Weg neu begonnen, indem er selbst immer ein Lernender gewesen ist; seine Jünger sollen damit nicht aufhören, indem sie in der Schule Jesu selbst zu Lehrern ausgebildet werden, die wiederum andere befähigen und begeistern sollen, über Gott die Wahrheit zu sagen, die sie erkannt haben. Über Gott kann, über Gott muss aber auch im Lehren und Lernen gesprochen werden, weil nicht einfach immer schon alles klar ist, was er zu denken gibt, sondern Prozesse der Erkenntnis Gottes und der Selbst- wie der Welterkenntnis in Gang gesetzt werden, die auf jeder Altersstufe zu intensiven Auseinandersetzungen und echten Entdeckungen führen.

a) Didaktik

Die Bibel spielt als Heilige Schrift und als Weltliteratur in der Schule eine zentrale Rolle. Gerade aus jüngster Zeit zeigt eine ganze Reihe von Monographien das große Interesse der Religionspädagogik an der Bibel und der Exegese.¹⁹ Es richtet sich – je nach Ansatz – entweder auf Wege zum Verstehen der großen und kleinen Glaubensgeschichten beider Testamente oder auf die Vermittlung religiöser Sprachkompetenz mit Hilfe der Bibel. Auch Propagandisten einer allgemeinen Religionskunde können sich gelegentlich ins Zeug legen, um im Schulunterricht Bibelkenntnisse einzuklagen, weil ohne die große Erzählung des Alten und Neuen Testaments die heutige Kultur nicht verstanden werden könne.²⁰ In den letzten Jahrzehnten hat die biblische Orientierung der katholischen Religionspädagogik eher zugenommen, während sie für die evangelische immer schon ein Markenzeichen gewesen ist. Dadurch wird eine alte Verbindung zwischen Bibel und Bildung²¹ aktualisiert.

Dem großen Interesse der Didaktik für die Heilige Schrift entspricht jedoch kein adäquates Interesse der Exegese für den Reli-

¹⁹ Vgl. nur *Schambeck*, *Didaktik* (2009).

²⁰ Vgl. *Baumann/Hartlieb* (Hg.), *Fundament* (2007).

²¹ *Lesch*, *Schrift* (2006).

gionsunterricht, obwohl er neben der Liturgie und der Sakramenten-katechese der wichtigste Ort ist, an dem die Bibel in Lernprozessen vorkommt. Dieses Desinteresse rührt daher, dass die Exegese sich in der Regel entweder als Religionswissenschaft betrachtet, der didaktische Erschließungen fremd bleiben, oder als theologische Grundlagenforschung, die sich mit den Prinzipien des Glaubens befasst, während die Religionspädagogik meist als Anwendungswissenschaft gesehen wird. Damit wird aber sowohl die praktische Dimension der Exegese unterschätzt, deren Bibelkommentare in erster Linie als Hilfsmittel der Predigt und Lehre gedacht waren, als auch die theoretische Dimension der Praktischen Theologie, die durch ihren Blick auf die Idealität und Realität des Religionsunterrichts nicht nur den Stellenwert und die Genese biblischer Kenntnisse bei Schülerinnen und Schülern eruiert und altersgerechte Zugänge zu biblischen Themen und Texten erschließt, sondern überhaupt die Möglichkeiten didaktischer Kommunikationen der Bibel, ihrer Geschichte und Theologie erschließt. Deshalb ist das traditionelle Desinteresse auch für die Exegese selbst von Nachteil. Denn einerseits ist der Blick auf die Prozesse der Adaption und Transformation exegetischer Forschungsergebnisse im Religionsunterricht (und der Predigt wie der Katechese) nicht nur ernüchternd, sondern auch erhellend, weil sich eine kaum beachtete Wirkungsgeschichte bestimmter Texte und Themen der Bibel von erheblicher Reichweite ergibt, die das exegetische Problembewusstsein schärfen kann. Andererseits gibt es erhebliche Rückwirkungen didaktischer Erfahrungen und Reflexionen auf exegetische Themen und Methoden, ohne dass diese Einflüsse in der Hermeneutik und Wissenschaftsgeschichte der Exegese wahrgenommen, geschweige aufgearbeitet wären.

Ein Dialog zwischen Exegese und Religionspädagogik findet viel Gesprächsstoff. So wie Lehrpläne und Richtlinien neben didaktischen Erwägungen auch exegetische Forschungsergebnisse rezipieren müssen, um auf dem Feld der biblischen Bildung ihren eigenen Ansprüchen gerecht zu werden, so gibt es für die Exegese aus dem Gespräch mit der Religionspädagogik viel zu lernen: Welche ihrer Methoden und Ergebnisse werden im Religionsunterricht nachgefragt und angefragt, verwendet und verändert? Welche Texte werden bearbeitet – und welche nicht? Welche Zugänge haben heutige Schülerinnen und Schüler zur Heiligen Schrift? Welche sollten sie gewinnen?²²

²² Vgl. *Bucher (Hg.)*, Himmelreich (2003).

Der johanneische Ansatz fordert die Religionspädagogik. Er wird seinerseits durch religionspädagogische Erwägungen gefordert. Der Siegeszug der historisch-kritischen Methode in der katholischen Bibelwissenschaft hat lange Zeit zu einer Marginalisierung des Johannesevangeliums geführt, weil es als Quelle für die Rückfrage nach Jesus nicht in Betracht komme; das korrespondiert mit einer katholischen Reformpädagogik aus der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und danach, die auf die Differenzierung zwischen Dogma und Geschichte, zwischen Kirchlichkeit und Glaubensfreiheit, zwischen *fides qua* und *fides quae* zielt. Umgekehrt zeigt sich die gegenwärtige Suche nach Orientierungswissen in einer verstärkten Nachfrage kanonischer Exegese, die ihrerseits dem neuen Stellenwert der Bibel in den Prozessen der Selbstvergewisserung und Profilierung Rechnung trägt, zu denen die Kirchen im Prozess der Globalisierung und des Pluralismus genötigt sind. Dadurch aber gelangt, jenseits des Historismus, das Johannesevangelium zu neuem Glanz. Traditionell gilt es als Krönung des neutestamentlichen Jesusgedächtnisses. Nach der altkirchlichen Hermeneutik ist Johannes das Evangelium für Fortgeschrittene. Eusebius (*historia ecclesiae* VI 14) überliefert die Einschätzung, die Clemens von Alexandrien abgegeben hat: „Johannes habe als letzter, von seinen Schülern angespornt und vom Geist inspiriert, in der Erkenntnis, dass das Leibliche in den Evangelien schon dargelegt sei, ein pneumatisches Evangelium verfasst“. Diese somatische und psychische Hermeneutik lässt sich heute nicht kopieren. Dennoch führt das veränderte Interesse der Religionspädagogik wie die veränderte Hermeneutik der Exegese zu der Frage, ob das Johannesevangelium einen Ort im Religionsunterricht haben kann und welche Konsequenzen dies für die Debatte über den theologischen Ort des Religionsunterrichts hat.

Johannes erzählt bedrückende und berückende Glaubensgeschichten, die seit je dem Christsein existentielle Dichte, humane Weite und spirituelle Tiefe gegeben haben. Aber wer das Johannesevangelium vom Nachtgespräch mit Nikodemus bis zum Dialog am Brunnen vor dem Tore mit der Samariterin liest, von der Hochzeit zu Kana bis zur Auferweckung des Lazarus, von der Heilung zu Bethesda bis zum Ostern der Maria Magdalena und des ungläubigen Thomas, stößt nicht nur auf literarisch exquisite, kulturell arrivierte und historisch formidable Jesusgeschichten, sondern im selben Atemzug auf den eminenten Wahrheitsanspruch Jesu, die Gottesfrage nicht nur zu stellen, sondern auch zu beantworten.

Mithin ist es gerade das Johannesevangelium, das den Religionsunterricht unmissverständlich fragt, wovon er denn spreche, wenn er von Gott rede – so wie umgekehrt der Religionsunterricht gerade die Johannesexegeese herausfordert, Rechenschaft von der Kritikfähigkeit der Offenbarungstheologie und der Entwicklungsfähigkeit des Glaubens abzulegen. Erst wenn diese Herausforderung angenommen wird, haben die Sachwalter johanneischer Christologie die Möglichkeit, den Anspruch universaler Anerkennung, der dem Vierten Evangelium eingeschrieben ist, unter den konkreten Lebensbedingungen einer Schule heute zu bewähren. Indem aber das Johannesevangelium diese Fragen forciert, spitzt es zu, was der theologische Anspruch der Bibel seit der Entdeckung des Monotheismus aus dem Geist der Prophetie immer schon gewesen ist.

Der Religionsunterricht hat, vom Johannesevangelium ausgeurteilt, die Aufgabe, unter seinen eigenen Voraussetzungen die Wahrheitsfähigkeit der christlichen Gottesrede zu erhellen, und zwar nicht, indem er sie voraussetzt oder einrichtet, sondern indem er sie auf den Prüfstand stellt. Denn die Wahrheitsfähigkeit christlicher Theologie zu erhellen, heißt nach Johannes, ihre Kritikfähigkeit aufzuweisen und die Freiheit der Entscheidung zu begründen. Das sollte in jedem katechetischen Prozess selbstverständlich sein. Die staatliche oder kirchliche Schule indes, in der Religionsunterricht erteilt wird, ist (wie die Universität) ein Ort, an dem durch den Erziehungsauftrag der Schule, durch die politische Verantwortung der Pädagogik und durch die heterogene Zusammensetzung der Schülerkreise diese Dimension kritischer Verantwortung unabweisbar wird. Deshalb ist der Religionsunterricht, der seinen eigenen Anspruch nicht verfehlt, eine Quelle theologischer Erkenntnis, auch an johanneischen Maßstäben gemessen.

b) *Bildungstheorie*

Eine johanneisch inspirierte Didaktik muss sich bildungstheoretisch²³ bewähren. Diese Aufgabe führt zurück zur Bildungsreform, die das Urchristentum durchgeführt hat.²⁴ Exegetisch müsste gezeigt werden, aus welchem Grund sich die Gläubigen nach Johannes nicht nur für den Himmel, sondern auch für die

²³ Ein Klassiker ist (von der evangelischen Theologie nicht ganz unbeeinflusst) *Klafki*, Studien (1975); *ders.*, Neue Studien (2007). Zur neueren Entwicklung vgl. *Benner*, Bildungstheorie (2011).

²⁴ Das ist das Thema meiner Bochumer Antrittsvorlesung vom 15. 1. 2009 (Söding, Denken [2010]).

Erde interessieren sollten, nicht nur für die Liturgie der Kirche, sondern auch für die Kulturen der Völker und nicht nur für die Wahrheit des Evangeliums, sondern auch für das Wissen, das Ethos, die Religionen der Welt. Es müsste überdies diskutiert werden, ob der Glaube überhaupt lehr- und lernbar ist und an welchen Orten Glaubensbildung zu Hause sein könnte. Dann kann auch umgekehrt gefragt werden, ob Bildung ohne die Thematisierung der Gottesfrage mehr als Halbbildung sein kann. Das wäre nicht nur ein Beitrag zur Apologie des Religionsunterrichts²⁵, sondern zu einer theologischen Bildungstheorie²⁶, die von höchstem kulturpolitischen Interesse wäre, weil sie sozusagen von Herzen käme: Sie wäre aus dem Zentrum kirchlicher Theologie, aus der Quelle der Heiligen Schrift abgeleitet, und zwar dort, wo das Wasser der Christologie am kräftigsten strömt.

Der Verbindung beider Fragerichtungen kann die neutestamentliche Exegese – in Kooperation mit der alttestamentlichen – dadurch dienen, dass sie anhand der biblischen Überlieferung eine Theologie des Lehrens und Lernens ausarbeitet.²⁷ Für die Religionspädagogik ist die Exegese in historischer Hinsicht interessant, soweit es um didaktische Techniken der jüdischen und christlichen Antike geht²⁸, um Konzepte der Gedächtnisschulung in Hochkulturen der Mündlichkeit, um den theologisch motivierten Kampf gegen den Analphabetismus, um religiöse Persönlichkeitsbildung, Kindererziehung und Schulbildung. Aber auf diesem Interessensgebiet könnte die Bibel allenfalls insofern besondere Bedeutung haben, als ihre Wirkungsgeschichte einzigartig ist. Das zentrale Problemfeld wird erst dort sichtbar, wo gefragt wird, inwieweit die Schriftgemäßheit jeder Theologie, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu postulieren ist (DV 24; OT 16), auch die Religionspädagogik bestimmen muss. Dieses hermeneutische Desiderat ist sowohl für die ökumenische Verständigung²⁹ als auch für die theologische Interdisziplinarität von grundlegender Bedeutung. Es wird noch nicht durch eine Ausdehnung biblischer Stoffe im Unterricht erreicht. Ebenso wenig reicht eine Typologie oder Paradigmatik biblischer Figuren. Die Lösung liegt schon gar nicht in der Kopie oder Adaption didaktischer Techniken, die den

²⁵ Vgl. *Bodensteiner (Hg.)*, Religionsunterricht (2009).

²⁶ Die Bildungstheorie hat theologische Wurzeln bei Meister Eckhardt; vgl. *Lichtenstein*, Entwicklung (1996).

²⁷ Vgl. *Ego/Merkel (Hg.)*, Lernen (2005); *Ego/Noack*, Lernen (2008); *Rogowski*, Lernen (2006); *Schröder*, Lehren (2009).

²⁸ Den paganen Kontext erhellt *Christes (Hg.)*, Handbuch (2006).

²⁹ Vgl. *Wegenast*, Lehren (2001).

Schrifttexten eingeschrieben sind. Sie liegt vielmehr dort, wo geklärt wird, was im Horizont der biblischen Gottesgeschichte Didaktik ist: Welche Rollen spielen Lehrerinnen und Lehrer, Schülerinnen und Schüler? Welche Rolle spielt das Lehren und das Lernen? Welche Rolle spielt die Schule, welche die Öffentlichkeit? Der eigentliche Beitrag der Exegese liegt in der Ausarbeitung einer schriftgemäßen Bildungstheorie.

Das Johannesevangelium legt insofern die Basis jeder theologischen Bildungstheorie, als es den Logos als Prinzip der Schöpfung wie der Erlösung bezeugt (Joh 1,1–18). Die Kirchenväter haben gerade diese Logostheologie als eine Religions- und Kulturtheologie ihrer Zeit ausgebaut, insofern sie zwischen dem Wirken des Logos und der Präsenz des Evangeliums unterschieden haben, um mit den Augen des Glaubens die Spuren des Geistes auch außerhalb der Kirche lesen zu können. Die Basis dieser Hermeneutik ist das Walten des *logos asarkos* als Licht der Welt in der Schöpfung und der Geschichte vor dem Kommen Jesu Christi. Um das weite Wirken des Geistes nach der Inkarnation zu entdecken, muss man den Hinweisen folgen, die Jesus mit der Markierung theologischer Orte gegeben hat. Der entscheidende Hinweis ist der Mensch als Ort der Gegenwart Gottes, den Jesus gerade im Leiden repräsentiert: *ecce homo* (Joh 19,5).

Die farbige Bildsprache des Johannesevangeliums³⁰ ist so ausgeprägt, dass die Wurzeln der Metaphern und Symbole tief im Erdreich der Bibel Israels wurzeln, aber ihre Stämme und Zweige weit über die Erde und zum Himmel ragen: Wasser, Brot, Hirt, Weg, Weinstock, Lamm sind allgemeine Bilder des Religiösen und präzise Jesusportraits. Es sind bei Johannes gerade die profiliertesten Christusaussagen, die Ich-bin-Worte, die am einfachsten gehalten sind und dadurch nicht nur die Einheit des Sohnes mit dem Vater aller Welt offenbaren können, sondern auch auf den weitesten Bereich von Lebenssituationen sich beziehen lassen. Sie machen das Geheimnis des Glaubens anschaulich³¹ und entwickeln so ihre Motivationskraft für alle, die kommen und sehen (vgl. Joh 1,39). Diese Bilder des Glaubens strahlen so stark, dass sich keine Religionspädagogik ihnen entziehen darf. Es hinge sonst ein Grauschleier über der religiösen Erziehung. Die leuchtenden Bilder haben schlechterdings nichts Militantes an sich. Sie verströmen den Glanz Gottes, wie er sich auf dem Antlitz Jesu wi-

³⁰ Einen metaphortheoretischen Zugang eröffnet *Zimmermann*, *Christologie* (2004).

³¹ „Anschauliche Christologie“ ist ein hermeneutisches Schlüsselwort von *Peterson*, *Johannesevangelium* (2003), 147ff.

derspiegelt und auf all jene fällt, die es zu betrachten beginnen. Es sind Andachtsbilder, Lernbilder, Glaubensbilder. Sie gehören in die Öffentlichkeit, weil sie Licht ausstrahlen und die Dunkelheit erhellen. Sie können nur entstehen, weil Jesus in der Grenzenlosigkeit der Liebe Gottes wirkt und deshalb die Eindeutigkeit und Fülle des göttlichen Lebens verkörpert. Jedes Bild sagt mehr als tausend Worte; und jedes Wort malt mehr als tausend Bilder.

Das Johannesevangelium liefert die hermeneutische Theorie zu diesem Bildungsprozess, indem es den Heiligen Geist³² als Parakleten vor Augen führt, den Jesus selbst in seiner Abschiedsrede verheißen habe. Er wird einerseits – retrospektiv – die Erinnerung an Jesus wachhalten und andererseits – prospektiv – in alle Wahrheit einführen, deren volle Dimensionen in dieser Welt schlechterdings nicht zu ermessen sind. Durch das Wirken des Geistes werden Menschen inspiriert, Worte des Glaubens zu hören und Bilder des Glaubens zu sehen. Von der Warte der Didaktik aus gesehen, ist diese Begeisterungsfähigkeit nicht zu operationalisieren, aber die theologisch-anthropologische Basis jeder Operationalisierung – die dann im Unterricht und jenseits des Unterrichts ihre eigene Dynamik entfalten können muss.

c) *Pädagogik*

Für die katholische Religionspädagogik der letzten Jahrzehnte ist die systematische Unterscheidung von der Gemeindekatechese prägend, die auf der Würzburger Synode³³ ausgearbeitet worden ist. Danach soll die Gemeindekatechese, an der Kinder und Jugendliche prinzipiell – wengleich nicht immer faktisch – freiwillig teilnehmen, eine Entscheidung für den Glauben fördern, die Arbeit an seiner Vertiefung und Ausweitung, die Hinführung zu den Sakramenten, während der Religionsunterricht, an dem die Schülerinnen und Schüler in Deutschland bis zum 14. Lebensjahr prinzipiell verpflichtend teilnehmen, nicht nur wichtige Kenntnisse über die christliche Religion und die katholische Konfession vermitteln, sondern auch kritisches Urteilsvermögen schulen und eine eigene Glaubensentscheidung anbahnen soll.

Diese Differenzierung ist zwar unter Voraussetzungen entstanden, die heute kaum mehr gegeben sind: dass nämlich die Kinder und Jugendlichen mehr oder weniger stark durch ein kirchlich-konfessionelles Milieu geprägt sind und in der Schule die Möglich-

³² Vgl. *Erlemann*, Unfassbar? (2010).

³³ Vgl. *Lehmann*, Synode (2008); *Emeis* (Hg.), Synode (1976).

keit erhalten sollen, diese Vorgaben zu reflektieren und zu transformieren; heute wird hingegen vom Religionsunterricht sehr viel mehr elementares Orientierungswissen verlangt. Überdies hat sich die Gemeindekatechese – wenigstens theoretisch und nicht zuletzt unter dem Einfluss der Religionspädagogik – stark weiterentwickelt, so dass auch dort die Entscheidungsfreiheit, die interreligiöse Kompetenz und die Kritikfähigkeit gezielt gefördert werden sollen.³⁴

Dennoch ist der Neuansatz der Religionspädagogik im wesentlichen unbestritten, weil er auf den Lernort der Schule abgestimmt ist. Von johanneischer Warte aus geurteilt, stellen sich dann allerdings zwei Fragen zu seinem theologischen Stellenwert.

Die eine Frage betrifft die Weite der religiösen Bildungswege, die er anbahnt. Entscheidend ist weniger die Quantität als die Qualität. Würde sich der Religionsunterricht einer mystagogischen Dimension im johanneischen Sinn verschließen, wäre er nicht gleich Religionskunde, aber auf eine reduzierte Ebene theologischer Informationsvermittlung festgelegt; er müsste die Pointe der kommunikationstheoretischen Offenbarungstheologie verfehlen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil markiert hat.³⁵ Kann er sich aber einen genuin religionspädagogischen Zugang zur Mystagogie erschließen³⁶, wie ihn das Vierte Evangelium geöffnet hat, gewinnt er nicht nur zur biblischen Theologie und johanneischen Christologie Zugang, sondern auch zur transzendentalen Freiheitstheologie³⁷. Das dient nicht dazu, den intellektuellen Ehrgeiz Praktischer Theologie zu befriedigen, sondern Schülerinnen und Schülern Lernwege als Lebenswege zu zeigen, die sie beschreiten können, so dass es ihre eigenen Wege mit Gott werden können. Eine entscheidende didaktische Qualität ist deshalb die Offenheit der Pädagogik: So wenig es irgendeinen Zwang geben kann, den Weg der Einführung ins Geheimnis des Glaubens zu beschreiten, so wenig, ihn an irgendeinem Punkt zu beenden. Wenn sich der Religionsunterricht auf die johanneische Theologie einlässt, ist eine Dynamik des Bildungsweges begründet, die bei allen Schülerinnen und Schülern ihr eigenes Tempo und ihre eigene Intensität hat. Ein Ausstieg muss jederzeit möglich sein, über dessen Gründe, wenn sie die Intimsphäre nicht verletzen, kann im Religionsunterricht gesprochen werden. Aber ebenso gut müsste ein Fortschreiten

³⁴ Vgl. *Jakobs, Wege* (2010). Angekündigt ist: Handbuch der Katechese. Für Studium und Praxis. Freiburg – Basel – Wien 2011.

³⁵ Vgl. *Knapp, Vernunft* (2009).

³⁶ Begründet von *Schambeck, Lernen* (2006).

³⁷ Transzendentaltheologisch reflektiert von *Tomberg, Religionsunterricht* (2010).

möglich gemacht werden, über dessen Gründe unter denselben Bedingungen gleichfalls zu reden oder aber diskret zu schweigen ist. Die Lehrerinnen und Lehrer sind diejenigen, die mit ihrer didaktischen Kompetenz die Schülerinnen und Schüler fördern sollten, ihren eigenen Weg zu finden. Je tiefer sie selbst im Glauben verwurzelt sind, desto freier sind sie in ihrem pädagogischen Handeln. Je klarer sie sich selbst als Schülerinnen und Schüler Jesu verstehen, desto besser können sie die Lehre Jesu vertreten. Der mystagogische Weg der Religionspädagogik ist ein Weg zur Begegnung mit Gott, der zur Entdeckung der eigenen Subjektivität führt: auf der Seite der Lehrenden wie der Lernenden.

Die andere Frage betrifft die Verbindung des Lernorts Schule mit anderen Orten der Theologie, vor allem der Liturgie und Katechese. So wichtig die Unterscheidung bleibt, so wichtig wäre – in einem johanneischen Horizont betrachtet – auch die mögliche Verbindung: auf der Basis subjektiver Freiwilligkeit, aber auch objektiver Zusammenhänge und kirchlicher Verbindungen. Den Religionsunterricht gäbe es nicht, gäbe es keine konfessionell verfassten Kirchen. Das nicht nur als Machtfaktor zu sehen, sondern als pädagogische Herausforderung zu meistern, ist eine religionsdidaktische Aufgabe erster Güte. Sie setzt eine hohe theologische Urteilskompetenz der Lehrerinnen und Lehrer voraus – und ein nicht mindergroßes pädagogisches Einfühlungsvermögen. Die Verbindungsmöglichkeiten zwischen Klassenraum und Kirche, Unterricht und Katechese, Lernen und Liturgie aufzuzeigen, so dass sie bei Bedarf realisiert werden können, gehört zu den *essentials* eines Religionsunterrichts, der einen theologischen Anspruch hat. Ohne diese Schnittstellen wäre er ärmer. Mit ihnen kann er sich aber desto getroster auf das konzentrieren, was im Klassenzimmer sinnvollerweise erwartet und erreicht werden kann.

Wenn die Unterscheidung nicht zur Trennung führt, wird der Religionsunterricht von einem Erwartungsdruck entlastet, der im Zeichen der Säkularisierung aufgebaut wird, als ob die Religionslehrerinnen und -lehrer alle ersetzen könnten: fromme Eltern und engagierte Pfarrer, religiöse Freundschaften und kompetente Katecheten. Der Religionsunterricht hat aber seine ureigenen Aufgaben im schulischen Kontext. Von Johannes her betrachtet, muss er die Freiheit haben, sich auf seine Charakteristika zu konzentrieren – und Möglichkeiten der Grenzüberschreitungen zu schaffen, die zu den ureigenen Glaubenserfahrungen der Schülerinnen und Schüler werden können.

Das Johannesevangelium hilft aber nicht nur, den Religionsunterricht in aller Öffentlichkeit mystagogisch zu vertiefen und ek-

klesial zu vernetzen, sondern auch, ihn theologisch zu relativieren und dadurch didaktisch zu präzisieren. In der Synagoge von Kapharnaum erinnert Jesus nach Joh 6,45 an die prophetische Verheißung des Neuen Bundes, dass den Menschen das Gesetz ins Herz geschrieben ist, so dass sie auf keinerlei menschliche Vermittlung mehr angewiesen sind, sondern selbst von Gott belehrt werden: „Bei den Propheten steht geschrieben: ‚Alle werden von Gott Belehrt sein‘ (Jes 54,13)“. Nach Johannes sieht Jesus die Zeit gekommen, dass diese Verheißung erfüllt wird; deshalb fährt er fort: „Jeder, der vom Vater hört und lernt, kommt zu mir“ (Joh 6,45). Einerseits ist Jesus selbst derjenige, der unmittelbar von Gott lernt und über Gott belehrt. Andererseits ist er aber derjenige Lehrer, der alle menschliche Lehre überflüssig macht, indem er die Unmittelbarkeit göttlicher Lehrer vermittelt. Davon können alle profitieren und darauf können alle vertrauen, die – an welchem Ort auch immer – Unterricht halten. Je profunder das ist, was sie vermitteln, desto transparenter werden sie für Gott, der letztlich der einzig wahre Lehrer ist.

Zur Öffentlichkeit gehört die Freiheit der Rede, die nach Johannes eine Gabe des Geistes Gottes und ein Recht ist, um das die Glaubenden kämpfen müssen – für sich, aber auch für andere. Die große Chance, in einer Schule des demokratischen Rechtsstaates nicht nur über, sondern auch mit Religion aufzuklären, ist ein Freiheitsgewinn, den das Christentum nicht für sich vereinnahmen, aber nutzen kann. Am besten geschieht dies, wenn es im Prinzip keine Abstriche an der christologischen Intensität johanneischer Theologie gibt, sondern das Freiheits- und Bildungspotential ausgenutzt wird, das gerade die Rede vom einen Gott und seiner Liebe zu den Menschen prägt.

Literaturverzeichnis:

- Adna, Jostein*, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert, Wiesbaden 1999.
- Assmann, Jan*, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München – Wien 2003.
- Backhaus, Knut*, Der Hebräerbrief [RNT], Regensburg 2009.
- Baumann, Gerlinde/Hartlieb, Elisabeth (Hg.)*, Fundament des Glaubens oder Kulturdenkmal? Vom Umgang mit der Bibel, Leipzig 2007.
- Beate Ego – Christian Noack*, Lernen und Lehren als Thema alt- und neutestamentlicher Wissenschaft, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 21 (2008), 3–16.

- Benner, Dietrich*, Bildungstheorie und Bildungsforschung. Grundlagenreflexionen und Anwendungsfelder, Paderborn u. a. ²2011 (2008).
- Bieringer, Reimund* (Hg.), Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000, Assen 2001.
- Bodensteiner, Paula* (Hg.), Religionsunterricht in der offenen Gesellschaft, München 2009.
- Bucher, Anton A.* (Hg.), „Im Himmelreich ist keiner sauer“. Kinder als Exegeten (Jahrbuch für Kindertheologie 2), Stuttgart 2003.
- Bühner, Jan-A.*, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium (WUNT II/2), Tübingen 1977.
- Businik, Theodor A.*, Der Tempel von Jerusalem. Von Salomo bis Herodes: Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus. I: Der Tempel Salomos. II: Von Ezechiel bis Middot, Leiden 1970.1980.
- Carr, David M.*, Writing on the Tablet of my Heart. Origins of Scripture and Literature, Oxford 2005.
- Catto, Stephen K.*, Reconstructing the First-Century Synagogue. A Critical Analysis of Current Research (Library of New Testament Studies 363), London 2007.
- Christes, Johannes* (Hg.), Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike, Darmstadt 2006.
- Crenshaw, James L.*, Education in Ancient Israel. Across the deadening Silence, New York 1998.
- Delkurt, Holger*, Erziehung nach dem Alten Testament, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 17 (2002), 227–253.
- Ego, Beate/Merkel, Helmut* (Hg.), Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung (WUNT 180), Tübingen 2005.
- Emeis, Dieter* (Hg.), Die Synode – Ende oder Anfang, Düsseldorf 1976.
- Erlemann, Kurt*, Unfassbar? Der Heilige Geist im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2010.
- Farely, Nicolas*, The Disciples in the Fourth Gospel. A Narrative Analysis of Their Faith and Understanding (WUNT II/290), Tübingen 2010.
- Finsterbusch, Karin*, Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld (FAT 44), Tübingen 2005.
- Goia, Francesco*, Metodo e idee educative dell'Antico Israele, Roma 2008.
- Höffner, Michael*, Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit (Beiträge zur systematischen und spirituellen Theologie 47), Würzburg 2009.
- Hossfeld, Frank Lothar*, Israel in der Diaspora, in: Clemens A. Kathke/Günter Riße (Hg.), Diaspora: Zeugnis von Christen für Christen. 150 Jahre Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken, Paderborn 1999, 205–216.
- Jakobs, Monika*, Neue Wege der Katechese, München 2010.

- Klafki, Wolfgang*, Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik, Weinheim 2007 (1985).
- Klafki, Wolfgang*, Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, Weinheim 1975 (1963).
- Knapp, Markus*, Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentalthologie, Würzburg 2009.
- Krochmalnik, Daniel*, Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen, Augsburg 2006.
- Lehmann, Karl*, Die Gemeinsame Synode. Kairos und Rezeptionsprozess. Anmerkungen aus der heutigen Situation. Vortrag vom 6. Juli 2007 im Rahmen einer Konferenz: Die „Würzburger Synode“ 1971–1975. Zeitzeugen und Historiker im Gespräch“ (Universitätsreden 22), Bochum 2008.
- Lesch, Karl-Josef*, „Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen.“ Zur Bedeutung der Bibel für die christliche Bildung und Erziehung im Laufe der Geschichte der Kirche, in: Gerhard Hotze u. a. (Hg.), Verantwortete Exegese. FS Franz Georg Untergaßmaier (Vechtaer Beiträge zur Theologie 13), Berlin 2006, 521–533.
- Lichtenstein, Ernst*, Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhard bis Hegel (Pädagogische Forschungen 34), Heidelberg 1996.
- Meyer, Annegret*, Kommt und seht. Mystagogie im Johannesevangelium ausgehend von Joh 1,35–51 (FzB 103), Würzburg 2005.
- Neusner, Jacob*, Judaism. The Basics, London 2006.
- Peterson, Erik*, Johannesevangelium und Kanonstudien, hg. v. Barbara Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 3), Würzburg 2003.
- Rogowski, Cyprian*, Biblisches Lernen vor den Herausforderungen der Gegenwart, in: Gerhard Hotze u. a. (Hg.), Verantwortete Exegese. FS Franz Georg Untergaßmaier (Vechtaer Beiträge zur Theologie 13), Berlin 2006, 535–540.
- Schambeck, Mirjam*, Bibeltheologische Didaktik. Biblisches Lernen im Religionsunterricht (UTB), Göttingen 2009.
- Schambeck, Mirjam*, Mystagogisches Lernen. Zu einer Perspektive religiöser Bildung (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 62), Würzburg 2006.
- Schröder, Bernd*, Lehren und Lernen im Spiegel des Neuen Testaments. Eine Sichtung des Befundes in religionspädagogischem Interesse, in: Wolfgang Kraus (Hg.), Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte (BZNW 163), Berlin 2009, 497–524.
- Söding, Thomas*, Bochumer Antrittsvorlesung vom 15. 1. 2009: Neues Denken. Das Urchristentum als Bildungsreligion (Universitätsreden 30), Bochum 2010.
- Thüsing, Wilhelm*, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. Bd. III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis, Münster 1999.

- Tomberg, Markus*, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit. Überlegungen zu einer religionsdidaktisch orientierten Theorie gläubigen Handelns (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 7), Berlin 2010.
- Vignolo, Roberto*, Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni (Biblica 2), Milano 2003.
- Weder, Hans*, Neutestamentliche Hermeneutik (ZGB), Zürich 1986.
- Wegenast, Klaus*, Lehren und Lernen in den synoptischen Evangelien – Anleitung für christliche Bildung im 3. Jahrtausend oder historische Spurensuche?, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 53 (2001), 133–144.
- Zangenberg, Jürgen*, ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung (TANZ 15), Tübingen – Basel 1994.
- Zimmermann, Ruben*, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 (WUNT 171), Tübingen 2004.