



Patmos

Eugen Drewermann

Das Johannes Evangelium

Bilder einer neuen Welt
Erster Teil

Navigation

[Buch lesen](#)

[Cover](#)

[Haupttitel](#)

[Inhalt](#)

[Über den Autor](#)

[Über das Buch](#)

[Impressum](#)

[Hinweise des Verlags](#)

EUGEN DREWERMANN

Das Johannes-Evangelium

Bilder einer neuen Welt

Erster Teil: Joh 1-10

Patmos

Inhalt

Vorwort	7
Joh 1,1-18: «Im Anfang war das Wort.» – 1. Teil	13
Joh 1,1-18: «Im Anfang war das Wort.» – 2. Teil	30
Joh 1,1-18: «Im Anfang war das Wort» – 3. Teil: Johannes der Täufer oder: «Der nach mir kommt, ist mir zuvor.»	51
Joh 1,19-34: Das Bekenntnis des Täufers	66
Joh 1,35-51: Von der Nachfolge oder: Zwei Arten von Berufung ...	84
Joh 2,1-12: Die Hochzeit zu Kana – 1. Teil: Die Verwandlung des Lebens	99
Joh 2,1-12: Die Hochzeit zu Kana – 2. Teil: Das Wunder der Verwandlung	116
Joh 2,13-25: Die Tempelreinigung oder: Von Götzendienst und Gottesdienst	119
Joh 3,1-13: Das Nachtgespräch mit Nikodemus oder: Der Wind weht, wo er will	141
Joh 3,14-21: «der habe unendliches Leben»	156
Joh 3,22-36: Aus dem Himmel oder aus der Erde?	171
Joh 4,1-42: Die Frau am Jakobsbrunnen oder: Stufen der Wahrheit	187
Joh 4,43-54: Geh, dein Sohn lebt	204
Joh 5,1-18: Die Heilung des Gelähmten oder: Der Sabbat Gottes ...	218
Joh 5,19-30: Auferstehung zum Leben	235
Joh 5,31-47: Vertrauet ihr Mose, vertrauet ihr mir	249
Joh 6,1-21: Brotvermehrung und Seewandel oder: Großzügiges Geben und furchtloses Gehen	265
Joh 6,22-51: Ich bin das Brot des Lebens	280
Joh 6,52-71: Worte unendlichen Lebens hast du	292
Joh 7,1-31: Die rechte Zeit, der rechte Ort – in Verborgenheit und Öffentlichkeit	308
Joh 7,32-53a: Der unerreichbare Standpunkt	322
Joh 7,53b; 8,11: Wer unter euch ohne Sünde ist	336
Joh 8,12-20: Ich bin das Licht der Welt	355

Joh 8,21-47: ... und die Unverborgenheit Gottes	
wird euch freimachen	371
Joh 8,48-59: Wenn jemand mein Wort hält,	
wird er den Tod nicht schauen	388
Joh 9,1-17: Die Heilung eines Blindgeborenen	407
Joh 9,18-41: ... laßt ihn für sich selber reden	423
Joh 10,1-21: Der gute Hirt	442
Joh 10,22-42: Das Zeugnis der Werke und	
das Zeugnis des Johannes	457
Anmerkungen	473
Bildbeschreibungen und Bildnachweise	491
Register der Bibelstellen	494
Farbtafeln	497

Vorwort

«Alles ist gut und reine Güte, wenn ich gut bin, und alles ist gut und reine Güte, wenn keine Angst das Böse ruft – nur still, nur still, nur das Böse nicht gerufen, nur nicht ins Böse kommen mit der Angst, die allein das Böse bringt.» Diese Worte des Bildhauers ERNST BARLACH (Plastische Meisterwerke, mit einer Einf. v. Anita Beloubek-Hammer, Ratzeburg 1996, 100) geben in einfachen Worten eine zentrale Aussage der Botschaft wieder, die das *Johannes*-Evangelium mit der Person des Jesus aus Nazaret verbindet. Wie kein anderes biblisches Zeugnis (außer der Geheimen Offenbarung, die bezeichnenderweise von alters her mit dem Verfasser des Vierten Evangeliums in Verbindung gebracht wird) arbeitet es mit der Sprache absoluter Gegensätze: von Teufel und Gott, von Lüge und Wahrheit, von Dunkelheit und Licht, von Blindheit und Sehen, von Tod und Leben, von Gericht und Glauben, von den «Juden» und dem «Christus».

Doch spätestens die letztgenannte Gegenüberstellung macht erschreckend deutlich, wie gefährlich die johanneischen Antithesen sein können, wenn man sie dogmatisch verabsolutiert. An jeder Stelle wird es nötig sein, den theologischen Antijudaismus der «christlichen» Kirchen, der gerade im *Johannes*-Evangelium seine vorzügliche Grundlage finden konnte, aus seinen historischen Voraussetzungen zu lösen und als Teil eines typologischen Gegensatzes zweier konträrer Verstehensweisen von «Religion» zu interpretieren: Wem «Gott» immer schon für eine feststehende Größe gilt – aus der Tradition überkommen, von den lehramtlichen Autoritäten moralisch und rechtlich festgelegt, in den Formen des Gruppendenkens institutionell verankert –, der wird den Aufbruch und Aufstand des Jesus aus Nazaret immer von neuem als einen widergöttlichen Aufbruch bekämpfen müssen, – selbst den «Brüdern» Jesu kann im *Johannes*-Evangelium dieses Mißverständnis widerfahren (Joh 7,3-5); doch dann begreift man sofort die Entscheidungsfrage, auf die das *Johannes*-Evangelium hinauswill: kann man denn *leben* mit einem solchen «Gott» der doktrinären Außenlenkung, der vorgeschriebenen Verfestigung in Redensarten und Riten, der verordneten Seelenumdüsterung und Herzensverfinsterung?

Übersetzen wir die Rede des *Johannes* von den «Juden» daher am besten mit dem Wort «Gottesbesitzer», und fragen wir uns, wie unsere eigene Frömmigkeitshaltung von den Elementen dogmatischer Erstarrung und magischer Veräußerlichung geprägt ist. Wie von selber wird dann die *Perspektive* des *Johannes*-Evangeliums verständlich, in welcher die ganze

Wirklichkeit der menschlichen Existenz sich vor ein unausweichliches Entweder-Oder gestellt sieht. Wie versteht man «Abraham» (Joh 8,37-40.56.58)? Wie versteht man «Mose» (5,46; 7,22-23; 9,28-29)? Wie betet man Gott an in «Geist» und in «Unverborgenheit» (Joh 4,23.24)? Nicht um das «Judentum» geht es, es geht im Namen des Gottes Israels um uns als Menschen: woraus leben wir – von «unten» oder von «oben»? Von der «Welt» her oder von «Gott»? Für diese unbedingte Alternative existentieller Entschiedenheit steht die Person Jesu im *Johannes*-Evangelium.

Die Zeit und Kultur, in die es hineinspricht, erfaßt im Hellenismus des 1. nachchristlichen Jahrhunderts zum ersten Mal ein Problem, das fortan für alle Fragen des Menschseins grundlegend geblieben ist: Man kann von der «gnostischen» Infragestellung des antiken Weltbildes sprechen, wenn man den Begriff «gnostisch» nicht in religionshistorischer Absicht überdehnt und alle möglichen (kosmologischen und synkretistischen) Systeme im *Johannes*-Evangelium repräsentiert finden möchte. Antworten will das *Johannes*-Evangelium auf Menschen, denen die *Welt*, der «Kosmos» der Griechen, zutiefst fremd und unheimlich geworden ist – eine Stätte der Heimatlosigkeit und der Leere, ein Ort der Angst und des Todes, ein Raum des Unlebens und der Verweigerung. Die Frage hat in der Neuzeit geradewegs dramatisch an Aktualität gewonnen: Indem die modernen Wissenschaften uns immer genauer in die Wirkungsweise der Natur einführen, wird zugleich die Kluft um so größer, die den Menschen von der ihn umgebenden «Welt» unterscheidet. Niemals dürfen wir Menschen, wollen wir diesen Namen verdienen, mit den Lebewesen an unserer Seite in der Art verfahren, wie die Natur es jederzeit tut. Wir bedürfen eines *menschlichen* Gegenübers, um unsere Menschlichkeit zu finden, und eben ein solches absolutes Gegenüber unserer Menschlichkeit wollte der Jesus des *Johannes*-Evangeliums uns vermitteln durch die Nähe seiner Person, die geformt ist von dem Vertrauen zu seinem «Vater».

Während ich diese Zeilen schreibe, in den Mittagsstunden des 19. März 2003, wird es wohl nur noch wenig dauern, und die Welt befindet sich in einem neuen Krieg, nach dem Willen von US-Präsident George W. Bush in einem *Präventivkrieg* gegen «das Böse». Auch im Sinne einer moralisierenden Schwarz-Weiß-Malerei läßt sich das *Johannes*-Evangelium offenbar mißverstehen und sogar zum Kriegführen ideologisch mißbrauchen. In Wahrheit geht es bei der johanneischen Auseinandersetzung auf Leben und Tod zwischen Gott und dem «Teufel» (Joh 8,42-44) indessen nicht um einen ethischen Dualismus, es geht um den Antagonismus der Überwindung eben jenes Abgrunds an Angst, der dazu gehört, ein Mensch, ein In-

dividuum zu sein: Überwindet man die Angst des einen vor dem anderen durch immer schrecklichere Formen der Angstverbreitung, durch die Steigerung der wechselseitigen Bedrohung mit stets noch «effizienteren» Geräten zum Ausrotten von immer mehr Menschen in immer kürzerer Zeit, mit der Flucht in die Pose der Macht beziehungsweise in die Angleichung an die Masse, so bleibt man in den Zwangsmechanismen gebunden, deren Summe *Johannes* als *Welt* bezeichnet – als den immer gleichen Kreislauf von Lüge, Blindheit und Tod. *Oder* es gelingt, das Meer der Angst in einem Vertrauen zu überschreiten, das sich «am anderen Ufer» festmacht; was dann geschieht, ist jenes «von vorn geboren werden» (Joh 3,3), welches das ganze Dasein von Gott her, «aus Geist», sich vollziehen läßt. «Unendliches Leben» (Joh 5,24), das keinen «Tod» mehr kennt (Joh 8,51), ist das Ergebnis eines solchen «neuen Seins». In dieser «Krisis» verläuft unser Leben, – so oder so.

Johannes übernimmt nicht die Vorstellung der ersten drei Evangelien eines zeitlichen Nacheinanders, demzufolge «diese Welt(zeit)» unter der Herrschaft des Bösen abgelöst werde durch das Kommen des Messias und die Ankunft des Reiches Gottes. Da Jesus «gekommen» ist, lagern beide Wirklichkeiten: die Gottesnähe wie die Gottesferne, in unserem Herzen ineinander, und es ist «nur» die Frage, ob und wie die Botschaft des Mannes aus Nazaret bei uns «ankommt».

Eine Hauptschwierigkeit bei der Auslegung des *Johannes*-Evangeliums ergibt sich aus der vermeintlichen «Geläufigkeit» der Begriffe und Vorstellungen, die es verwendet. Stelle um Stelle wird es notwendig sein, die im kirchlichen Dogma verfestigten Worte in Erfahrungen rückzuübersetzen, die insbesondere die schroffen Entgegensetzungen der johanneischen «Christologie» verständlich machen können. In BARLACHSchem Sinne gilt es dabei, immer neu die Problematik der Angst im Untergrund und Hintergrund des «Bösen» im menschlichen Leben zu thematisieren und ihr die Haltung eines jesuanischen Vertrauens gegenüberzustellen. Statt die johanneische Sprache zu metaphysizieren und darin eine Art Selbstdarstellung des «Wesens» Gottes zu erkennen, kommt es vielmehr darauf an, die paradigmatisch aufgeführten Konflikte vor allem der «Offenbarungsgespräche» des *Johannes*-Evangeliums psychologisch durchzuarbeiten. Sowohl die «Worte» wie die «Taten» des johanneischen Jesus verweisen dabei symbolisch aufeinander und lesen sich als eine Deutung der menschlichen Existenz, wie sie im Sinne des Vierten Evangeliums erst mit dem Auftreten des Mannes aus Nazaret möglich wurde. Die Bedeutung der Person Jesu wird bei einem solchen Versuch einer symbolisch-psychologischen Auslegung

keinesfalls «relativiert», sie gewinnt allererst ihre Verbindlichkeit und Gültigkeit; sie hört auf, eine «fremde» Rede zu sein, und spricht statt dessen mit Macht in unser eigenes Leben und Erleben hinein. Deutlich wird, daß und warum die ganze «Welt» sich ändern muß, um zu einem wirklichen «Leben» zu gelangen: all unsere Gewohnheiten, die Normen unserer sogenannten Normalität, die angeblichen Unvermeidbarkeiten der «Realität» heben sich auf wie eine Nebelbank an einem Frühlingmorgen, wenn die ersten Strahlen der Sonne das Dunkel durchdringen. «Notwendig» haben das *Johannes*-Evangelium einzig die Menschen, denen unter einem hohen Maß an Leid und Sehnsucht nach einer ganz anderen «Welt» die scheinbaren Selbstverständlichkeiten der Geschichte der Natur wie der Menschen unerträglich geworden sind.

Der Auftrag zu einer solchen Übersetzungsarbeit ergibt sich aus der Eigenart des *Johannes*-Evangeliums selbst. Es ist, noch weit stärker als die ersten drei Evangelien, in wörtlichem Sinne «Verkündigung», nicht ein historischer Bericht über das Auftreten des Mannes aus Nazaret. Statt die Worte aufzugreifen, die in der mündlichen (und zum Teil auch schon schriftlich fixierten) Jesus-Überlieferung tradiert wurden, bietet es eine durch und durch eigenständige Deutung des Jesus-Geschehens, die es freilich mit dem Gestus authentischer Jesus-Rede zu autorisieren sucht. *Johannes* möchte, daß wir den Mann aus Nazaret über den wachsenden Abstand der Zeit hinweg, den die Geschichte zwischen das Damals und Heute legt, unmittelbar in unsere Existenz hineinsprechen hören. Eine solche «homiletische» Auslegung der Bedeutung der Person, der Worte und der Taten Jesu verlangt selber nach einer «Übersetzung», die predigtartige Züge trägt.

Gerade das soll in dem vorliegenden 1. Bd. eines Kommentars zum *Johannes*-Evangelium versucht werden. Nicht um einen Kommentar zum gegenwärtigen Stand der historisch-kritischen Erforschung des Vierten Evangeliums handelt es sich, angestrebt ist vielmehr eine meditative *Vermittlung* der johanneischen Texte als eines dringend benötigten Medikaments zur Linderung der Not unseres Daseins. Die sprachliche Seite dieser «Übersetzungs»-Arbeit, die Wortwahl und der Satzbau in der Wiedergabe des johanneischen Griechisch im Deutschen, ist ausführlich begründet in «*Das Johannes-Evangelium* in der Übersetzung von Eugen Drewermann, Zürich – Düsseldorf 1997, 5–33» und ist im Anhang des 2. Bandes noch einmal abgedruckt. Die Hinweise und Anspielungen auf bestimmte Zusammenhänge und Sachverhalte in Literatur, Kultur und Geschichte sind in den entsprechenden Anmerkungen belegt; darüber hinaus allerdings verbietet die Stilform der Predigt eine wissenschaftliche Diskussion der oft unter-

schiedlichen exegetisch möglichen Auffassungen und Hypothesen bei der Auslegung einzelner Stellen. Die Geschichte der Forschung spiegelt sich in den berühmten Kommentaren von *Rudolf Bultmann* (Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1941) und *Rudolf Schnackenburg* (Das Johannes-evangelium, 4 Teile, Freiburg 1979–1984); den neuesten Stand der Forschung vor allem um die Worte Jesu im Vierten Evangelium bietet *Michael Theobald* (Herrenworte im Johannes-Evangelium, Freiburg 2002)... Die Diktion des ursprünglich freien Predigtvortrags ist bei der Drucklegung nur geringfügig verändert worden; die Auslegung jeder einzelnen Perikope sollte als in sich ruhende Meditation verständlich sein; gewisse Wiederholungen mußten daher in Kauf genommen werden.

Was hier versucht wird, zeigt am besten wohl das Bild von REMBRANDT: *Der Auferstandene Christus* von 1661 (Leinwand, oval; 78,5 x 63 cm; Alte Pinakothek, München; in: Rembrandt. Das Städel, Frankfurt/M 1. Februar–11. Mai 2003, Nr. 38, S. 198–199). Dargestellt ist nicht der «wiederkehrende» Christus der ersten drei Evangelien, wiedergegeben ist der Christus, der sich im gesamten *Johannes-Evangelium* ausspricht: eine Lichtgestalt, die den Tod überwunden hat; sie schaut den Betrachter «mit halbgeschlossenen Augen» an, «die voller Verständnis und Mitleid sind. Über seinem Kopf ist kaum sichtbar ein Nimbus angedeutet. Sein voller Bart und das lange, gelockte Haar deuten auf Weisheit hin.» Die Wunden der Kreuzigung sind auf dem entblößten Leib verschwunden. «Auf seinen Schultern liegt ein Mantel in der weißen Farbe der Unschuld, der an der linken Seite herabfällt und rechts in Falten gerafft ist... Das Licht fällt auf die entblößte Brust und auf einen Teil des Gesichts mit dem durchdringend schauenden rechten Auge, das einen zentralen Platz im Gemälde einzunehmen scheint. Doch auch das verschattete linke Auge strahlt eine gewisse Kraft aus.» Es ist gerade dieser Kontrast von Hell und Dunkel, der dem johanneischen Bild des «Auferstandenen» so nahe kommt. Noch ist der REMBRANDTSche Christus in zwielichtiges Halbdunkel gehüllt; doch alles wartet darauf, daß das von dem «erhöhten Herrn» ausgehende Licht an der Person des Betrachters sich reflektiere und die Gestalt des «Auferstandenen» in reine Helligkeit hülle...

Besonderer Dank bei der Fertigstellung dieses Buches ist Frau *Gisela Kranz* zu sagen, die mit großer Sorgfalt und erheblicher Mühe diese im Goerdeler-Gymnasium zu Paderborn Mitte der neunziger Jahre in «Wortgottesdiensten» frei gehaltenen «Predigten» vom Band abgeschrieben hat, sowie Frau *Beate Wienand*, die ebenso zuverlässig wie engagiert die Fassung für die Diskette erstellte. Paderborn, 19. März 2003

Joh 1,1-18: «Im Anfang war das Wort.» – 1. Teil

- ¹Am Anfang steht worthafter Geist.
Denn worthafter Geist geht nach Gott.
Gott selber ist worthafter Geist (17,5; Gen 1,1).
- ²Von Anfang an geht er nach Gott.
- ³Alles entsteht nur durch ihn,
und ohne ihn entsteht gar nichts.
Was immer entsteht,
⁴ist Leben durch ihn.
Leben – das ist der Menschen Licht (8,12).
- ⁵Das Licht scheint im Dunkeln,
doch das Dunkel begreift's nicht (3,19).
- ⁶Da ward ein Mensch, ein Gottgesandter, geheißen Johannes
(Mt 3,1; Mk 1,4).
- ⁷Der kam zum Zeugnis,
Zeugnis zu geben vom Licht.
Alle sollten darauf vertrauen – um seinetwillen.
- ⁸Er selber war nicht das Licht,
er war, das Licht zu bezeugen.
- ⁹Worthafter Geist, der ist das Licht,
das einzig wahrhaftige,
das jeden Menschen erleuchtet,
indem es eingeht in diese Welt.
- ¹⁰Er ist in der Welt,
durch ihn gibt es die Welt,
doch die Welt kann ihn nimmer erkennen.
- ¹¹In das, was er selber ist, kommt er,
doch obwohl sie er selbst sind,
begreifen sie's nicht.
- ¹²Doch die ihn ergreifen,
denen schenkt er die Freiheit,
Gottes Kinder zu werden,
denen, die glauben an seine Art,
- ¹³die nicht als Erzeugnis des Blutandrangs sind, –
die «Natur» hat's gewollt, –
der Mann hat's gewollt, –
sondern von Gott her (3,5.6).
- ¹⁴Der worthafte Geist ward selber «Natur»,
er schlug sein Zelt auf, – in uns,
daß wir seine Herrlichkeit schauen (Ex 33,18; Jes 60,1;
2 Jes 60,1; 2 Petr 1,16.17),
herrlich, weil einzig stammend vom Vater,
erfüllt mit Gnade, mit der Unverborgenheit Gottes.
- ¹⁵Johannes bezeugt ihn nur.

Laut und deutlich hat er gesagt:
Der ist's ja, von dem ich gesprochen:
Der nach mir kommt, ist mir zuvor;
denn er ist der Ursprung, nicht ich.
 ¹⁶Ja: aus seiner Fülle empfangen wir alle
 Gnade um Gnade (3,34).

¹⁷Denn: das Gesetz ward durch Mose gegeben;
die Gnade, die Unverborgenheit Gottes ward durch Jesus
Christus (Röm 10,4).

¹⁸Gott hat niemand jemals gesehen (6,46).
Der einzig Gottgeborene,
dessen Sein hingeht zum Erbarmen des Vaters,
der ist die Deutung (Mt 11,27).

Im Aufbau des *Johannes*-Evangeliums sind die Worte des sogenannten Prologs eine Art vorgreifender Verdichtung, ein deutendes Schicksalslied über das Leben des Mannes aus Nazaret und ineins damit der gesamten Menschheit, der gesamten «Welt». Darin verarbeitet ist ein älterer gnostischer Hymnus, der indessen auf Christus bezogen ist. Doch was heißt da «gnostisch», was «hymnisch»? In den ersten zweihundert Jahren unserer Zeitrechnung war das, was wir heute, mit sehr offenen Rändern, nicht klar definierbar, als Gnosis bezeichnen, eine weltanschauliche Haltung, ähnlich in manchem dem, was die Romantik am Anfang des 19. Jhs. ausmachte oder den Existentialismus in der Mitte des 20. Jhs. Die Romantik wußte, sehr im Gegensatz zur Philosophie der Aufklärung und ihres Fortschritts-glaubens, um die Gebrochenheit des menschlichen Lebens, das nie etwas anderes zu bieten vermag, als das Ganze im Fragment zu spiegeln, – stets unvollendet, immer ausständig nach dem Unendlichen, das im Gefühl sich ahnen, doch niemals in Begriffen sich ausformulieren läßt. Dieses Unendliche ist die Lebensbedingung dafür, daß ein Mensch wirklich existiert, und doch gerade deshalb scheitert die menschliche Existenz immer wieder am Gestade des Ozeans, der wie eine Brücke zu jener anderen Welt sich vor uns breitet, zu der wir auf Erden niemals gelangen. Einzig die Liebe verleiht die Energie, uns träumen zu machen und manchmal sogar uns zu trösten; aber auch sie schenkt auf Erden nur ein flüchtiges Glück; auch sie macht uns leiden an ihrer Unerfüllbarkeit. So die Romantik.

Ähnlich der Existentialismus im 20. Jh. Die Menschen leben, meinte als einer seiner Hauptvertreter ALBERT CAMUS¹, in einer absurden Welt, und zwar nicht, weil die Zeitläufte gerade so sind, sondern wesentlich. Wer begreift, was für eine unglaubliche Kostbarkeit ein Mensch ist, und dann den kalten Zynismus der Natur betrachtet, die ungerührt über ihn hinweg-

schreitet, der kann nur revoltieren gegen diese blutige Mathematik einer sich selbst organisierenden Inhumanität; ein solcher bestätigt sich einzig in seinem Protest einen Rest an verbleibender Menschlichkeit. Die «Welt» ist unter diesen Umständen nicht zu verstehen, es gilt, ihr entgegenzustehen, ihr standzuhalten. Jedes gesprochene Wort, meinte MARTIN HEIDEGGER als der Wegbereiter des Existentialismus, entberge das Sein, führe es auf die Lichtung, werde gehütet vom Menschen als seinem Hirten. Schon die HEIDEGGERSche Sprache klingt ungewöhnlich; es ist eine Kunstsprache, die erfunden wurde, um etwas zu sagen, das im gewöhnlichen, im alltäglichen «Gerede» eher erstirbt als lebendig zu werden; doch diese Sprache verrät das Bemühen, einen Rest an Menschlichkeit zu bewahren vor ihrer Bedrohung. Späteren Jahrhunderten vermutlich wird die gesamte Literatur des Existentialismus als sehr merkwürdig erscheinen; einzelne Worte wie «Ausständigkeit», «Vorläufigkeit», «Sorge» oder «Entwurf» wird man kaum noch verstehen, ja, es läßt sich vorhersehen, daß kommende Generationen bald schon sich weigern werden, die Probleme auch nur an sich heranzulassen, die mit Hilfe dieser Begriffe gelöst werden sollten. Doch dann wiederum kann es auch sein, viele Jahrhunderte später, daß Archäologen des Geistes auftreten, die all das wieder ausgraben, es enträtseln und es mitmal ganz modern finden. – So ähnlich ist unsere Situation, wenn wir das *Johannes*-Evangelium lesen und dabei den geistigen Hintergrund zu verstehen suchen, aus dem heraus es redet und in den hinein es sich wenden möchte: in eben jene Zeitströmung, die wir als Gnosis bezeichnen. Es tut an dieser Stelle nicht not zu erläutern, aus was für Quellflüssen sich der Riesenstrom jener geistigen Bewegung, welche die Gnosis wohl einmal war, gespeist haben mag. Das Alte Ägypten spielte dabei eine überragende Rolle, dieses Kulturland, das immer schon wußte, daß das Leben zwiefach ist: überirdisch, sternengleich, ewig kreisend in sich selbst, und dann wieder anheimgegeben der irdischen Turbulenz, die nichts ist als Sinnentzug: – hier noch das bebaute Land unter den Füßen der Menschen, das fruchtbare Ackerland, der nahrhafte Boden, künstlich bewässert, und wenige Meter weiter die Wüste, der Tod, das Westland des Schweigens. Wie verstehen sich Menschen, die mit ihrem Dasein hineingestellt sind in diesen Kontrast? Das wollten, jenseitssüchtig, die Menschen am Nil im Schatten des Reichs der Pharaonen dreitausend Jahre vor Christus schon wissen. Ganz ohne Zweifel bildeten sie einen Ursprung auch für die Gnosis, für den Willen zu «erkennen», wenn man das Wort wörtlich nimmt.

Eine andere Quelle bot der iranische Dualismus, die Mithras-Religion, die Frömmigkeit römischer Legionäre, hinaufgetragen von ihnen bis weit

in den Norden Europas. Ihre Sicht zeigt: Die Welt ist aus ihren Gegensätzen nicht zu retten, man muß mit Mut ihre Kontraste klar und deutlich gegeneinanderstellen und als unversöhnbar nebeneinander stehen lassen. Es gilt, das Licht *und* die Finsternis, den Himmel *und* die Hölle, das Gute *und* das Böse anzuerkennen; beide kämpfen miteinander, und ihr Schlachtfeld ist das menschliche Herz; die Guten, die Mutigen ergreifen Partei für die richtige Seite; – sie befreien die Spuren des Lichts durch ihr Leben aus allen Trübungen und sammeln sie zurück in Gott.

Ähnlich die Strömung des Neuplatonismus. Gedanken des griechischen Philosophen PLATON aus dem 5. vorchristlichen Jahrhundert entwickelten sich weiter. Nicht auf Erden liege der Sinn des Lebens, nicht in den Erscheinungen, sondern dahinter, in den Ideen, in dem, was Geist ist, was nur gebrochen unseren geistigen Augen sichtbar wird, flüchtig, vergänglich im Sinnlichen; Menschen aber, die Augen haben, geistig zu sehen, offenbare sich gleichwohl ein Schimmer der Wahrheit.

Wieder sind da zwei Welten, die voneinander getrennt sind wie Sünde und Erlösung, wie Diesseits und Jenseits, wie Welt und Gott, wie Lüge und Wahrheit, wie Finsternis und Licht, wie Tod und Leben.

In einen solchen Sprachraum hinein redet das *Johannes*-Evangelium. Will man wissen, was *Gnosis* ist, welch ein Problem sie zu lösen beabsichtigt, so muß man sich vor allem – wie in der Moderne heute – eine Welt vorstellen, in der die überkommenen Religionen geistig gestorben sind. Die alten Mythen aus dem Erbe von Jahrtausenden liegen brach, museal konserviert wie in einer Totenkammer. Die Alten Ägypter zum Beispiel wollten den Menschen im Spiegelbild des Himmels rückverbinden mit der irdischen Welt; sie wollten die Sonne, den Mond, das Getreide, den Nil, alles, was man sinnhaft fühlen kann, sinnbildlich zur Heimat des Menschen machen, zum Zeichen seiner Anwartschaft auf die Ewigkeit; sie wollten helfen, den Menschen als Teil des Kosmos zu verstehen. Das alles scheint vor rund 1900 Jahren schier wie vorüber gewesen zu sein. Osiris, Dionysos, Adonis-Attis, – das ganze Götter-Pantheon der Antike ist den Gebildeten unglaubwürdig geworden. Wohl, man importiert aus dem Orient ins Römische Reich alle möglichen Göttergestalten. Doch ist dieser Synkretismus der Volksfrömmigkeit glaubwürdig? Den Ägyptern sind die Götter längst schon verstorben; die Pharaonen mußten ihre Krone niederlegen vor den Siegern. Es war, wie wenn der Papst heutigentags abdanken müßte, oder wie 1945 der Tenno, der japanische Kaiser, sich seiner Macht begab und aufhörte, Gott zu sein. In einer solchen Zeit ist die Welt aus den Fugen. Und die Frage stellt sich dringlich und unvermeidbar: Gibt es so

etwas überhaupt wie Geborgenheit oder Schutz, wie Trost oder Heimat für den in der Welt verlorenen Menschen?

Vielleicht läßt sich, was *Gnosis* ist, in einem Bild als Frage formulieren. Wir besuchen eine ägyptische Ausstellung, und manchmal finden wir eine Mumie, aus dem ersten Jahrhundert womöglich, nicht christlich, *ägyptisch*, geschaffen von Menschen – man fühlt es förmlich –, die glauben mochten wie die Alten und es doch kaum noch vermochten. Die Toten erwecken zum Leben, Hoffnung setzen gegen die Sterblichkeit – wie? Da finden wir etwa den Körper eines Verstorbenen, umwunden mit den Binden, mit denen man einen Säugling unwickelt, fest geschnürt wie ein Baby. Der Sinn dieses Ritus ist eindeutig: Da soll der Tote erscheinen wie jemand, der sich vorbereitet auf die Wiedergeburt; wohl ist er verstorben, doch gerade im Tode soll er noch einmal werden zum Kind. Erinnerungen und Bildverweise sind das an die alte Vegetationsreligion: Tod, das ist, daß ein Mensch zum Samen der Erde wird ... Aber nun kommt etwas wirklich Erschütterndes. Man bleibt bei den Bildern der Alten nicht stehen; man legt auf das Antlitz eines verwesenden Körpers, gemalt auf einen Untergrund von Gold, das Portrait des Verstorbenen. Seine Person soll unsterblich sein, er – als ein individueller Mensch – soll ewig leben. Die paar Jahrzehnte seiner irdischen Existenz sollen sich behaupten gegen eine ganze Ewigkeit des Nicht-Seins. Kann man so denken? Darf man so glauben? Ist das eine Hoffnung, die sich plausibel machen läßt über den Abgrund der Angst hinweg? Was sagen die Götter? Was redet die Welt?

In den Wirbel von Fragen dieser Art taucht die Weltanschauung, die wir die *Gnosis* nennen. Es sind ihre Vokabeln, ihre Fragen, die das *Johannes-Evangelium* aufgreift, indem es seinen Jesus in einer Weise reden läßt, wie dieser niemals im Hebräischen, im Aramäischen, in der Sprache Galiläas, geredet hat. Das *Johannes-Evangelium* läßt ihn zugleich Antworten auf Problemstellungen geben, die der Mann aus Nazaret historisch nie kannte; und doch, für das Vierte Evangelium ergeben sich die Lösungen der entsprechenden Rätselfragen aus gerade seiner Botschaft und verbinden sich mit gerade seiner Person. – Lesen wir den Prolog des *Johannes-Evangeliums*, so zerfällt er in zwei Teile; ein Teil entstammt der Tradition dieses Hymnus; darin eingeschaltet aber sind eine Reihe von Stellen über Johannes den Täufer. Alles zusammen klingt dann wie folgt:

Am Anfang steht worthafter Geist.

Denn: worthafter Geist geht nach Gott.

Gott selber ist worthafter Geist.

Von Anfang an geht er nach Gott.

Alles entsteht nur durch ihn,
und ohne ihn entsteht gar nichts.

Was immer entsteht,
ist Leben durch ihn.

Leben – das ist der Menschen Licht.

Das Licht scheint im Dunkeln,
doch das Dunkel begreift's nicht.

Da ward ein Mensch, ein Gottgesandter, geheißnen Johannes.

Der kam zum Zeugnis, Zeugnis zu geben vom Licht.

Alle sollten darauf vertrauen – um seinetwillen.

Er selber war nicht das Licht, *er* war, das Licht zu bezeugen.

Worthafter Geist, der ist das Licht,
das einzig wahrhaftige,
das jeden Menschen erleuchtet,
indem es eingeht in diese Welt.

Er ist in der Welt,
durch ihn gibt es die Welt,
doch die Welt kann ihn nimmer erkennen.

In das, was er selber ist, kommt er,
doch obwohl sie er selbst sind,
begreifen sie's nicht.

Doch die ihn ergreifen,

denen schenkt er die Freiheit,

Gottes Kinder zu werden,

denen, die glauben an seine Art,

die nicht als Erzeugnis des Blutandrangs sind, –

die «Natur» hat's gewollt, –

der Mann hat's gewollt, –

sondern von Gott her.

Der worthafte Geist ward selber «Natur»,
er schlug sein Zelt auf, – in uns,
daß wir seine Herrlichkeit schauen,
herrlich, weil einzig stammend vom Vater,
erfüllt mit Gnade, mit der Unverborgenheit Gottes.

Johannes bezeugt ihn nur. Laut und deutlich hat er gesagt: Der ist's ja, von dem ich gesprochen: Der nach mir kommt, ist mir zuvor; denn er ist der Ursprung, nicht ich.

Ja: aus seiner Fülle empfangen wir alle Gnade um Gnade.

Denn das Gesetz ward durch Mose gegeben; die Gnade, die Unverborgenheit Gottes ward durch Jesus Christus. Gott hat niemand jemals gesehen. Dereinzig Gottgeborene, dessen Sein hingehet zum Erbarmen des Vaters, der ist die Deutung.

Was bedeutet im Sinne des *Johannes*-Evangeliums das Leben Jesu, des «Christus», für eine Menschheit, die sich wie verloren fühlt inmitten einer ihr fremd gewordenen Welt? Was hat er zu sagen für das Empfinden derartiger Asylanten des Daseins? Oder, mehr in die Gegenwart hinein formuliert: Wie erreicht er *uns*, die Verlaufenen, die Verstoßenen, die auf immer ungeborgen Existierenden?

Am Anfang steht worthafter Geist. – Das klingt wie der Spruch einer philosophischen Überzeugung, und tatsächlich ließe ein solcher Satz sich gut begreifen auf dem Hintergrund einer langen geistesgeschichtlichen Überlieferung, die mit der ionischen Naturphilosophie im 7., 6. Jahrhundert vor Christus beginnt. Was ist die gestaltende Kraft in allem? Das ist die Vernunft, das ist der Geist, das sind die Gesetze, die alles ordnen – so das griechische Denken. Dieser gnostisch-christliche Hymnus indessen meint: das alles genüge nicht, im Gegenteil, es spotte unser! Gründe für diese Behauptung sind zahlreich.

Längst waren die Griechen sehr erfolgreich dabei, den Mechanismus der Naturgesetze zu erkennen. Wir wissen heute, daß es einzig der Mangel an handwerklicher Präzision war, der sie daran hinderte, Kraftmaschinen zu bauen, wie wir sie dem 18. Jh. verdanken: die Bohrungen hätten dem Druck nicht standgehalten; die Konstruktion, das geistige Können dazu allerdings besaßen sie bereits Jahrhunderte vor Christus. Das Ergebnis ihrer Anstrengungen jedoch war ambivalent: Die Gesetze der Natur bilden eine Form von «Ordnung», von *Kosmos*, aber sie antworten nicht auf die wesentlichen Fragen des Menschen. Die Natur bewegt sich, wie sie muß, aber gerade deshalb tut sie es kalt, gleichgültig und mitleidlos. Als fühlende Menschen, eingespannt mit unserem schmerzempfindenden Fleisch in dieses Räderwerk, erleben wir diese gesetzmäßig geordnete Welt als eine Zumutung! Vernunft? Wir Menschen können sie denken, aber mit Physik Tränen trocknen – das können wir nicht.

Dieser Hymnus am Anfang des *Johannes*-Evangeliums erklärt, daß die ganze Weltvernunft so lange nicht gelte, als sie sich nicht verpaare mit einer Güte, die sich zwar nicht denken, nicht beweisen, nicht durch eine philosophische Theorie demonstrieren lasse, die aber durch lebendige Menschlichkeit fühlbar, berührbar werde und uns zu einer inneren Erfah-

rung und Überzeugung gereichen könne. Nur: wie sollten wir eine solche Erfahrung gewinnen?

An genau diese Stelle einer möglichen Antwort, in das Zentrum all dieser Fragen, in den Fluchtpunkt all dieser Perspektiven setzt dieser Hymnus des *Johannes*-Prologs den Mann aus Nazaret. Er soll *am Anfang* – nicht sowohl von allem, was es gibt, aber von allem, was uns wirklich etwas angeht, – in unserem Leben stehen. Dieser Hymnus traut Jesus zu, daß er mit seiner Person den sonst unbegreiflichen Hintergrund der Welt in einer nie zuvor gehörten Weise für uns zum Sprechen gebracht habe und immer von neuem bringe. Deshalb sei *er*, mehr als alle griechische Weltvernunft, *worthafter Geist*, wortgewordener *Sinn*.

Eine Aussage wie diese kann man zunächst gar nicht schwebend und zögernd genug aufgreifen. Die Welt, die uns schweigend umgibt, das All, das auf uns herniederschaut, ohne uns zu meinen oder besonders wahrzunehmen, soll von der Gestalt Jesu entdeckt werden als etwas, das zu uns zu reden beginnt? In der Sichtweise dieses Mannes wäre etwas verborgen, das sich mitteilen ließe in einer Sprache der Güte, wie sie nie gehört wurde? Und diese Sprache der Güte sei Gott – nicht als Kraft, die sich selber sucht in den Dingen, nicht als Vernunft, die sich selber entwickelt auf den verschiedenen Stufen ihrer irdischen Gestaltung, sondern als etwas, das zu uns reden möchte grad so, wie der Mann aus Nazaret es gefunden hat in seinen Worten und Taten, in seinem Verhältnis zu Gott und in seinem Verhalten zu den Menschen? Daß es sich gerade so verhalte, bildet die Grundüberzeugung des *Johannes*-Evangeliums. Alles, was der Mann aus Nazaret sagen wollte, verdichtet dieser Hymnus, indem er den an sich schweigenden, den an sich unsichtbaren Gott zur Sprache bringt für uns Menschen.

Ja, es geht dieser Hymnus so weit, daß er in zwei Versen das Verhältnis zwischen Gott und «Wort», zwischen «Schöpfer» und «Offenbarer» austauscht: Wir entdecken nicht nur in den Worten Jesu die Gottheit noch einmal ganz neu als eine Person, die mit uns und zu uns reden will, sondern auch umgekehrt: *Gott selbst ist worthafter Geist*. Erst mit dieser Feststellung ist für *Johannes* die Bedeutung der «Offenbarung» Jesu wirklich erfaßt. Jedes andere Welterleben, das diese Entdeckung nicht einschließt, erscheint ihm als soviel wie eine Ablenkung, wie eine Irritation. Es muß deshalb nicht schon falsch sein, aber es bietet keine Antwort auf unser Fragen, soweit es religiös gelten soll. Aus dem Abgrund, in den wir uns ohne die Botschaft Jesu verlieren müßten, erhebt sich an der Seite des Mannes aus Nazaret ein Grund, uns selber zu finden. Aus dem stummen Schweigen

der Welt, das kein Echo zurückwirft, nicht einmal für den Schrei der Verzweiflung, wird in seinem Munde ein Lied, das sich singt, wenn die Nacht anbricht, wenn das Dunkel uns umfängt. Alles, was uns umgibt, kann und soll, mit seinen Augen gesehen, verstanden werden als ein Geschenk, das uns gegeben wird wie ein Zeichen der Liebe, als ein Gegenüber, das uns etwas zu sagen hat, schon einfach dadurch, daß es zu uns spricht.

Nehmen wir ein Beispiel. Es ist mitunter, daß eine Frau nach Hause kommt, sie öffnet die Tür und findet einen kleinen Strauß Blumen vor oder irgend ein Kästchen mit Süßigkeiten oder ein schönes Tuch, das sie einmal in einer Auslage gesehen hat. An sich ist die Blume, das Kästchen, das Tuch nur ein Gegenstand: er liegt einfach da; diese Frau aber weiß, daß der entsprechende Gegenstand ihr gelten und ihr etwas mitteilen möchte. Der andere, der es ihr schenken möchte, ist womöglich abwesend, er kommt erst später nach Hause, er redet nicht jetzt schon mit ihr, und doch ist er gegenwärtig, er ist ein Erwarteter; schon jetzt beginnt ein Austausch der Sehnsucht: Bald wird er kommen!

So ähnlich beschreibt sich die Welt für johanneische Augen – für Menschen, die aus der Gnosis befreit werden möchten und sollen zu einem neuen Gefühl, das sie heimisch zu machen vermag auf dieser an sich so fremden Erde. Die Rede ist von einem Gott, wie er durch eine rein philosophische oder naturwissenschaftliche Welterklärung nie zu finden sein wird, einzig durch die Entdeckung des Mannes aus Nazaret erscheint er als möglich; nur durch ihn, meint das *Johannes-Evangelium*, sei es uns vergönnt, den schweigenden Urgrund des *Kosmos* anzureden, wie ein Kind seinen Vater anredet: *Abba* – Väterchen, lieber Vater; oder sagen wir: Mutter – liebe Mutter eben, als eine Macht, der jeder Mensch sich *verdankt*, weil er aus ihr stammt.

Und so wäre es die Übung des «Glaubens» nun, *alle Welt* anzuschauen! Jedes Ding besitzt da eine eigene Kostbarkeit; ein jedes entdeckt sich in einer Schönheit, die in ihm spielt; ein jedes offenbart sich in einer Größe, die eine eigene Form sucht; in jedem Ding liegt da ein bestimmtes *Wort*, eine Melodie verborgen, die darauf wartet, gehört beziehungsweise zum Flüstern, zum Schwingen gebracht zu werden. Ohne ein solches *worthaftes* Geschehen, ohne ein solches «Gischten» des Geistes, meint das *Johannes-Evangelium*, würde *gar nichts sein*, oder wenn es denn wäre, so bliebe es buchstäblich nichtig und leer in unseren Augen.

Denn so fährt dieser Hymnus fort: *Was immer entsteht, ist Leben durch ihn*, durch solch einen *worthaften Geist*. – Die Rede ist hier, wohlgemerkt, nicht von der Tatsache, daß es Leben gibt im Sinne der Entstehung organi-

scher Verbindungen aus dem Anorganischen, Prozesse, die wir biochemisch langsam zu entziffern und naturwissenschaftlich zu erklären vermögen. Die Frage hier geht dahin, wie es denn kommt, daß die Lebewesen überhaupt leben wollen, was ihnen geistig die Kraft gibt, sich zu vollziehen. *Leben* bezeichnet hier nicht die äußere Tatsache der Existenz von etwas, sondern die innere Bedeutung, die Stellungnahme eines Existierenden in *Wahrheit*. Wie vermag es ein Mensch, wie vermag es ein Lebewesen, dieses Dasein zu akzeptieren in all seinen Belastungen und Zumutungen? Das ist die Frage.

Die johanneische Erklärung dazu lautet: *Leben – das ist der Menschen Licht*.

Lassen wir, um diese Aussage zu verstehen, einmal beiseite, was die Biologie von der überragenden Bedeutung des Lichtes zu erklären weiß, – daß es der wesentliche Energielieferant auf dem kleinen Planeten Erde ist, eingefangen mit Hilfe des Chlorophylls, genutzt zur Synthese von Zuckern, eingelagert in die Strukturen der Pflanzen, imstande, alle Tiere davon zu ernähren. Licht ist in der Tat die Brücke des Energiestroms der Sonne, dem alles Leben auf unserer Erde sich verdankt. Doch das ist es nicht, worum es hier geht. Licht hier ist soviel wie eine bestimmte Poesie über unser Dasein, ist eine erhellende Betrachtung inmitten einer *Welt* ohne Aussicht, inmitten einer Sphäre von *Dunkelheit* und *Finsternis*; Licht hier ist keine elektromagnetische, sondern eine buchstäblich existentielle Energie.

Was der Aufgang von *Licht* bedeuten kann, haben wir vielleicht schon einmal erfahren, wenn wir im Spätherbst, sagen wir: an einem Oktobermorgen, von Westen her im Rheintal hinüberschauten nach Osten und sahen, wie über den Bergen langsam die Sonne sich erhebt. Noch liegt über dem Fluß das Wolkenmeer des Nebels, aber dann, vorsichtig, langsam, durchdringen die ersten Strahlen der Sonne den Schleier, berühren die Wasseroberfläche, und plötzlich schimmert und funkelt der ganze Strom; wie gewelltes Silber liegt er da, blendend für die Augen, und führt ein bizarres Schauspiel vor uns auf. Da sehen wir auf den Höhen Burgen und Ruinen liegen, Kirchen inmitten der Dörfer und Städte, und offensichtlich wird es vor dem Hintergrund dieses Meers von Schönheit, daß all diese Prunkstücke der Kulturgeschichte der Menschheit nichts sind als nichtige Versuche, Angst aufwachsen zu lassen zu einer trotzigigen Gebärde der Wehrhaftigkeit oder zu einer Gottesverfestigung hinter heiligen Mauern; das wirkliche *Leben* erglänzt über dem Fluß, und es kann nur unendlich sein. Alle Formationen und Maßnahmen, die es einzufangen und einzugliedern suchen, wirken wie ein Verrat. Das *Leben* selber ist fließend.

Manche mittelalterlichen Mystiker konnten so sprechen: *Das fließende Licht der Gottheit*, nannte MECHTHILD VON MAGDEBURG das Zentrum ihrer Frömmigkeit². Etwas Ähnliches ist hier gemeint: eine «Metaphysik» der Existenz, in der die Menschen sich einem solchen Hellwerden über dem *Dunkel* verdanken.

Alles entscheidet sich an dieser unterschiedlichen Art, die Dinge zu sehen. Es ist wahr: sieht man nur die Welt, wie sie ist, welch eine Mühsal, welch ein Verschleiß breitet sich dann vor den Augen aus, – eine SCHOPENHAUERSche Welt gewissermaßen³. Man betrachte nur, meinte er, dieses wahre Tier der Nacht, dieses *animal nocturnum*, den Maulwurf: all seine Angst hat ihn unter die Erde gezwungen, damit kein Feind ihn mehr findet; seine feingliedrigen Finger sind zu Grabschaufeln umgeformt worden, seine Haut, sein Fellchen ist mittlerweile so transpirierend, daß er nicht einmal schwitzt bei seiner schweren Arbeit, – er darf es ja nicht, sonst würde die Erde sich auf seiner Haut verklumpen; doch nur schon, daß er sich von Fall zu Fall aufrichtet, um sich zu erholen, macht ihn zu einem Feind des Wiesenbesitzers über ihm: – er wird ihm nachstellen, dem unschuldigen Tier! Was in all dem bietet sich für ein Gleichnis auf das menschliche Dasein dar, dachte SCHOPENHAUER. Hatten nicht die alten Lateiner völlig recht, wenn sie meinten: *sterben*, das sei am besten bezeichnet als *defunctus* – als «abgewirtschaftet», als «zu Ende funktioniert», als «die Pflicht erfüllt habend»? Was sonst weiter wäre es gewesen? – Ein anderes Bild, das SCHOPENHAUER nicht einfiel, das aber mehr Bezug auf den Menschen gehabt hätte, bot sich schon damals durch die Industrieform seiner Tage, um 1840, an: Man zwang zum ersten Mal Tiere, Grubenpferde, unter Tage zu arbeiten, den Haspel zu drehen, tagaus, tagein, Hunderte von Metern unter der Erde, und nie mehr die Sonne zu sehen, nie mehr frisches Gras duftend wahrnehmen zu können mit ihren Nüstern, nie mehr laufen zu dürfen und die weiche Erde unter ihren Hufen zu spüren. – So etwas muß es heißen: zu leben im *Dunkeln*.

Der russische Dichter FJODOR M. DOSTOJEWSKI in seinem Roman *Die Brüder Karamasow* konnte in der Gestalt des Dimitri einmal sprechen von solchen «unterirdischen Menschen»⁴; doch er sann darauf, wie man gerade diese Niedergedrückten, diese Perspektivlosen, diese Geschundenen, diese Hoffnungslosen ins Leben zurückführen könnte. Welch eine Antwort hätte die «Welt» schon parat als: Mach weiter so! Oder praktischer: Halt dich gesund! Oder sozialer: Denk mal an Urlaub! Oder wirtschaftlicher: Achte auf deine Rente! Oder familiärer: Regle dein Erbe! All das kann doch nicht *Leben* heißen! – *Leben, das ist der Menschen Licht*, schreibt Johannes; es

ist ein unerhörter Satz. Es muß und soll demnach etwas geben, das, wenn wir morgens aufwachen, einem jeden von uns hilft, in den Tag zu schauen, etwas, das einen Zielpunkt der Freude darstellt! Man kann sich gar nicht klar genug machen, welch ein Standpunktwechsel da gemeint ist.

Ein Beispiel: Wir bringen viel Zeit damit zu, unseren Terminkalender mit allen möglichen Eintragungen zu füllen; wir laufen wie ein Hamster in der Trommel durch die Zeit. Wer aber hat uns denn gesagt, daß es zwar Planungen geben soll für die Pflicht, nicht aber für die Freude? Wo finden sich in unserem Leben Planungen für das *Licht*? Wenn es morgens hell wird, was tun wir dann, damit sich unser Herz weitet, damit es während des kommenden Tages Augenblicke gibt, von denen wir zuversichtlich annehmen, sie gereichten zu unserer Freude, – wir müßten nur auf die Uhr schauen und die Stunden noch zählen, um zu wissen: endlich kommt *das Licht*! Alles andere dazwischen mag uns vorkommen wie ein Tunnel an Düsternis, dann aber tritt unser Weg heraus, und wir erschauen die Sonne.

So etwas wie ein solcher Sonnenaufgang ins Licht wollte Jesus für unser Leben sein, etwas, an dem wir uns aufranken könnten, etwas, das uns unser eigentliches Leben zurückgäbe in einer Freiheit, wie wir sie nie gespürt haben.

Tatsächlich ist diese Sicht auch historisch betrachtet nicht nur eine theologische Konstruktion des *Johannes*-Evangeliums. So war der Mann aus Nazaret wirklich. Nehmen wir nur das 6. Kapitel des *Matthäus*-Evangeliums in der sogenannten Bergpredigt; da sagt er – sinngemäß –: «Ihr bewundert König Salomo als den mächtigsten Mann in ganz Israel. Ihr bewundert ihn seiner Kleider wegen, seiner Speisen wegen, ähnlich der Königin von Saba; sie sah in ihm einen Wallfahrtsort an Glück und Weisheit. Ich aber sage euch: Jeder von euch ist viel mehr wert als so ein König in all seiner Pracht. Wohl, ihr seid nur arme Leute; aber ihr seid wunderbar. Jeder von euch trägt in sich einen Funken Licht, der nur in ihm zur Flamme werden kann; jeder spürt in sich ein Stück Liebe, das nur er einer ganzen Welt zu schenken vermag. Und dafür zu leben ist alles, was göttlich ist. Das ist *Leben*, wirkliches Leben.» (Mt 6,25-34)

Dabei denkt das *Johannes*-Evangelium nicht rein phantastisch oder idealistisch. Es geht vielmehr aus von einem vollkommenen Paradox: *Das Licht scheint im Dunkeln, doch das Dunkel begreift's nicht*, schreibt es.

Dem russischen Dichter LEO TOLSTOJ waren diese zwei Zeilen ein ganzes Theaterstück wert⁵. *Das Licht scheint im Dunkeln, aber das Dunkel begreift's nicht*. Es ist das unglaubliche Rätsel, wieso wir Menschen sehr genau wissen können, was uns glücklich macht, wo unsere Freiheit

liegt, wie es uns atmen läßt, und wie wir dann trotzdem immer wieder an uns selber vorbeigehen und uns förmlich weigern können, ja, anscheinend sogar uns weigern müssen, uns auf dieses unser Wissen einzulassen. Das *ist* ja «Gnosis» als Karikatur, daß jemand sehr genau ahnt, was für ein Mensch er sein könnte, und daß er dennoch immer wieder Ausreden und Schutzgründe parat hat, die ihn dahin bringen, sich selber zu verraten. TOLSTOJ zum Beispiel schildert in seinem Drama einen alten Mann, in dessen einfacher Seele so etwas lebt wie die Botschaft des Jesus aus Nazaret: die Menschen sollten das Brot, das sie haben, teilen mit den Hungernden, und das Geld, das sie haben, denen geben, die es brauchen; niemand mehr wäre dann eingeschlossen in seinem Elend. So einfach könnte das Leben sein. Doch schaut man sich um – wie anders sind die Menschen, wie gierig bis zum Verbrecherischen, wie ausbeuterisch gegeneinander, wie hart gesonnen im Besitzstand ihrer Rechte! TOLSTOJ geht all diese Zustände der Seele wie der Gesellschaft durch. Das, was wir die Jurisprudenz nennen, die Wirtschaftswissenschaft, die Staatskunst, die Politik, das Bankwesen – die ganze bürgerliche Welt –, was ist sie anderes als ein einziger verlogener, unmenschlicher Irrgarten, gemessen an dieser ganz einfachen Botschaft der Menschlichkeit! Und doch kommt man, so wie LEO TOLSTOJ, mit rein moralischen Mitteln gegen eine solche Welt nicht an. Man hinterläßt am Ende die Zuschauer der Aufführung eines solchen Dramas mit lauter Schuldgefühlen, zerknirscht womöglich, aber im ganzen noch hilfloser. Ein derartiger rigoros prophetischer Ansatz verschlägt nicht. Viel richtiger wäre es, sich um *die Angst* zu kümmern, die uns Menschen daran hindert, selber zu sein. Statt johanneisch von *Finsternis* zu sprechen, müßte man deutlicher reden von Verzweiflung, und augenblicklich würde man begreifen, daß man sehr leise reden muß zum Herzen von Menschen, die man aus der Dunkelheit ihres Lebens herausholen will. Eines jedenfalls darf man dabei nie: statt ihrer Not nichts weiter zu sehen als das Böse, das sie, rein moralisch bewertet, tun.

Freilich mag man sich fragen, ob das, was Jesus meinte, nicht vielleicht doch utopisch ist, – die Menschen scheinbar sind nicht so. Und überhaupt: Kann man die ganze Welt ändern wollen? Ist es nicht genug, für sich selber das Richtige zu tun, und dann einfach basta? – Offenbar nicht; weil es nicht genügt, zu sagen: es gibt das Gute, und es gibt das Böse, es gibt das Richtige, und es gibt das Falsche, und nun strengen wir uns an mit dem guten Willen, richtig zu handeln. Die ganze Schwierigkeit liegt darin, zu merken, daß kein Mensch etwas wirklich Böses will. Wann nur begreifen wir, wieviel an Seelenumdüsterung auch und gerade in einem Verbrecher

wohnt! Vorher wird niemals Frieden sein auf Erden, ehe wir diese Innenansicht der menschlichen Tragödie uns nicht erarbeitet haben. Wie hebt *das Dunkel* sich auf, daß es das Licht nicht mehr als Bedrohung spürt? Das ist die Frage auch an das *Johannes-Evangelium*.

Dieses aber fährt fort: *Worthafter Geist, der ist das Licht, das einzig wahrhaftige, das jeden Menschen erleuchtet, indem es eingeht in diese Welt.* – In der Tat, darauf käme es an, auf ein Wort, das den Menschen von innen her ergreift und ihm zu einer eigenen Überzeugung wird. Erst wenn man einen Menschen lehrt, das heißt, nicht von außen an ihn heranträgt, sondern in ihm das Gefühl, das Empfinden reifen läßt, wieviel er wert ist, welch eine Kostbarkeit in ihm lebt, was mit ihm in seiner Person gemeint ist, gewinnt er den Mut, wirklich und richtig zu *leben*. Dann geschieht es, wie wenn es ihn durchfluten würde, so als dränge Licht durch die hohen Fenster einer Kathedrale, und ihr ganzer Innenraum würde erfüllt von Heiligkeit. Noch einmal: *Licht* ist dabei soviel wie Liebe, die wärmt, wie Kraft, die uns hell macht, wie eine Energie, die uns beseelt mit Freude.

Doch dann steigert sich das johanneische Paradox zum Extrem, wenn es heißt: *Er ist in der Welt, durch ihn gibt es die Welt, doch die Welt kann ihn nimmer erkennen.*

Man kann es offenbar nur einander gegenüberstellen, auf Entweder-Oder, wirklich auf Licht oder Finsternis, wirklich auf Gott oder Welt. Immer wenn wir denen zuhören, die sagen: die Menschen verdienen kein so maßloses Vertrauen, gegen die Bosheit der Menschen müssen wir uns sichern, gegen die Freiheit der Menschen müssen wir Schutzmaßnahmen einrichten, so beruft man sich dabei auf die «Welt», wie sie ist: – auf die Herkunft des Menschen aus der Steinzeit, aus der Tierreihe, aus der Biologie.

Vermutlich war im 20. Jh. niemand schrecklicher in dieser Logik der «Welt» als der Diktator des «tausendjährigen Reiches». Wenn man ihm zuhört, vernimmt man, wie er von Gott spricht als von der «Macht, die will, daß der Stärkste siegt». Gewiß ist nichts bestürzender damals gewesen, als daß, dieses lesend, dieses hörend, dieses wissend, keine der Kirchen in Deutschland dem widersprochen hat. Der «Führer» galt den Bischöfen und Theologen als ein gläubiger Mensch, er schien wert, das Konkordat zwischen katholischer Kirche und «Reich» mit ihm zu schließen; ja, 1933 wagten es Bischöfe, die Christen einzuladen, in seine Partei, in die NSDAP, zu gehen, um mit ihm gemeinsame Sache zu machen für den Aufbau des Deutschen Reiches. Was aber nannte denn dieser Mann Gott, außer einen Willen, der da gebietet: Vogel, friß oder stirb! Für einen solchen Mann gab es keinen Frieden, für ihn gab es nur Kampf; für ihn war Friede nichts als

die Vorbereitung auf den nächsten Waffengang. In seinen Augen bedurfte es eines unerbittlichen Hasses, um sich als Held zu beweisen und auf dem Schlachtfeld als dem Felde der Ehre zu kämpfen, da Gott einem feigen Volke keine Freiheit gibt und ihm seine verlorenen Gebiete umsonst niemand je zurückschenken wird; vielmehr männlichen Zorn und rücksichtslose Stärke, das will der Gott, der das Vaterland gründete und der die Menschen nicht als Weichlinge schuf, sondern ihnen die Pflicht gab, rüstig zu ringen um ihren Bestand. Alles Schwächliche, so die Nazi-Philosophie, gehört ausgerottet; das ist das Gesetz der Natur, das ist die *Welt*. Immer wird der Löwe die Gazelle fressen und die Katze die Maus und der Adler die Schlange – und der Adler des Deutschen Reiches seine Feinde! Bis dahin aber gilt es, brutal und fanatisch die eigenen Interessen in Gottes Namen zu verteidigen. Das war damals Religion, das war die «Welt», die wir kennen: – pragmatischer Zynismus!

Es gibt zu dieser Hölle auf Erden nur *eine* Alternative; sie besteht darin, die Dinge noch einmal ganz anders zu sehen. In jener welthaften Haltung erkennt man gar nichts, begreift man gar nichts, da wird keine *Gnosis*, keine «Einsicht» geboren; es kommt vielmehr darauf an, in den Hintergrund der Dinge zu schauen: Die Menschen sind keine Tiere. Und selbst bei den Tieren gibt es so viel an Güte, daß wir durchaus keinen Grund haben, unsere eigenen gesellschaftlich und psychologisch bedingten Sadismen in sie hineinzuprojizieren. – Unglaublich zärtlich zum Beispiel kann ein Gorillaweibchen sein. Durch die Presse der ganzen Welt ging im September 1996 die Nachricht, wie in einem Zoo ein Kind in ein Gorillagehege gefallen war und das Gorillaweibchen es auf den Armen zurück zu den Menschen trug, als es entdeckte, daß das Kleine von sich aus nicht stehen konnte; es war zu verletzt. Diese Ungeheuer an Kraft denken ganz offensichtlich nicht so brutal, wie man es uns Menschen mit Berufung auf sie als Pflicht zum eigenen Handeln einreden will. Recht betrachtet, könnten wir so viel selbst von den Gesetzen der Natur lernen, die uns umgeben. Doch dazu müßten wir vorweg die entscheidende Frage beantworten: Wie halten wir als Menschen stand? Wie lernen wir aus der Freude zu leben, in der Liebe zu reifen und uns in Freiheit zur Menschlichkeit zu entwickeln? Einzig eine solche Haltung verwandelt alles. Sie allein macht aus Gegnern Freunde, aus Feinden Verbündete, und nur sie verhindert es, daß die Verbündeten schon wieder bloß die Koalitionäre eines noch ausgedehnteren Kampfes sind. Es war die Idee des Mannes aus Nazaret, alle internationalen Beziehungen umzuformen zugunsten einer universellen, globalen Menschlichkeit ohne Grenzen, ohne Ende.

Auch dafür ein Beispiel. «Ja, soll das denn heißen», fragte dieser Tage jemand, «daß jeder hier nach Deutschland kommen kann und bei uns wohnen darf? Offenbar entgeht Ihnen, was auf dem Lande los ist. Da sind die Fremden verhaßt; die drehen Däumchen, und die andern müssen arbeiten, die Bauern auf den Höfen schufteten sich kaputt, und *die* sitzen einfach da und leben in den Tag hinein; das sind einfach Drückeberger und Faulenzer!» Eine solche Meinung ist weit verbreitet. Aber wäre es nicht ganz im Gegenteil möglich zu denken, daß niemand aus dem Land seiner Herkunft, Tausende von Meilen weit, fortgeht und alles preisgibt, was er einmal besaß: – den Klang seiner Muttersprache, die Nähe seiner Verwandten, daß er herausfällt aus jedem sozialen Netz und es lernt, Ächtung und Verachtung zu akzeptieren, indem er seine Heimat unter den Arm nimmt wie eine Erinnerung an etwas, zu dem er nie mehr zurückfinden wird, – außer er hätte unendlich viel durchgemacht? Aus jedem «faulen Hund», wenn man denn schon so reden will, wird bei solcher Betrachtung eher «ein armes Schwein». In jedem Falle hätten wir keinen Grund, die Nase zu rümpfen, soviel stünde fest; vor allem: es gäbe überall nur Menschen zu sehen, nicht Einheimische und Fremde, nur Menschen. Da würde das Licht scheinen in dieser Welt, und es gäbe eine *Welt* überhaupt nur durch dieses *Licht*, durch die Art einer hell gewordenen Weltsicht. Anders reden wir ja gar nicht von Welt, allenfalls von Interessensphären, von strategischen Einflußzonen – vom Zerfall der «Welt», von der Gegenwelt.

Wie zur Zusammenfassung erklärt das *Johannes*-Evangelium dann: *In das, was er selber ist, kommt er, doch obwohl sie er selbst sind, begreifen sie's nicht.* Die ganze Frage unserer Identität hängt nach diesen Worten einzig daran, inwieweit wir begreifen, daß wir wesentlich Gott zugehören. Wir finden uns selber nur, wenn wir auf ein Gegenüber treffen, das uns leben läßt; biblisch gesprochen, vermöge einer reinen Güte, die uns akzeptiert ohne Voraussetzung und die es uns dadurch ermöglicht, zu unserer Wahrheit zu stehen. Wie notwendig schließt sich daran die alles entscheidende «christologische» Erfahrung und Botschaft des *Johannes*-Evangeliums an: *Der werthafte Geist ward selber Natur und schlug sein Zelt auf in uns; ja, aus seiner Fülle empfangen wir alle Gnade um Gnade.* – Einzig wer begreift, wie sein Leben noch mal ganz neu beginnt unter *dieser* Perspektive, in diesem Lichtkegel der Wahrnehmung, den die Person Jesu vermittelt, lernt eine Menschlichkeit, die anders kaum vorstellbar wäre. Da wird es die Frage nach dem Weltentwurf, *wie* wir uns sehen, – ob von dieser neuentdeckten Art her, Gott so wahrzunehmen, wie Jesus ihn uns bringen wollte, oder von dem her, was vermeintlich immer schon galt: es gibt

die Natur, es gibt die Welt, es gibt die Interessen, es gibt die Rücksichtslosigkeit. Die einzige Alternative besteht wirklich darin, zu denken wie Jesus: Das, was der Welt zugrunde liegt, ist gütiger Natur, ist «väterlich» gesinnt (oder «mütterlich»), es meint uns und will uns. So sein zu *dürfen* – Welch ein Geschenk! Ein jeder Tag, verbracht in solcher Dankbarkeit, ist selbst ein Hymnus an die Freude, eine Wandlung zum Licht, ein Anfang wirklichen «*Lebens*».

Joh 1,1-18: «Im Anfang war das Wort.» – 2. Teil

Wir haben uns bemüht, in einige Grundaussagen, vor allem in einige Grundbegriffe des *Johannes*-Evangeliums hineinzuhören. Doch sollten wir in einem zweiten Durchgang noch einmal versuchen, uns die gewonnenen Einsichten kulturgeschichtlich, vor allem aber persönlich näherzubringen.

Die Schwierigkeiten mit der sehr eigenen und eigenartigen Weltsicht des *Johannes*-Evangeliums beginnen bereits mit der Sprache.

Man kennt die Mühe, die GOETHE'S «Faust» überkommt, als er die Worte aus dem *Johannes*-Evangelium übersetzen will: «Im Anfang war das Wort.» «Ich kann das Wort», denkt Faust, «so hoch unmöglich schätzen, ich muß es anders übersetzen, wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin. Geschrieben steht: im Anfang war der Sinn.» Aber dann überlegt er: «ist es der Sinn, der alles schafft? Es sollte stehen: im Anfang war die Kraft.» Aber so kann es auch nicht heißen; eine rohe Energie für sich allein ist niemals schöpferisch; da endlich weiß sich Faust doch Rat und schreibt: «Im Anfang war die Tat.»¹ – Das dichterische Genie GOETHE'S rät bei diesem Übersetzungsvorschlag gar nicht so falsch. Denn wirklich meint die Bibel, wenn sie vom «Worte Gottes» spricht, nicht bloß Rede, sondern Schöpfung und Tat². So wie das Wort eines Königs in sich selbst ein entscheidendes *Handeln* darstellt – was er sagt, schafft eine neue Wirklichkeit –, so wie das Wort eines obersten Richters, in Vollmacht gesprochen, indem es den Sinn eines Gesetzes verkündet, Realität *setzt*, so wird, wenn Gott spricht, mit höchster Kraft, geleitet von Vernunft und Sinn, etwas an Wirklichkeit in diese Welt hineingesetzt: daß wir leben, weil Gott gesagt hat, daß es so sein soll, – das heißt: «*Im Anfang war das Wort*». *Johannes* denkt dabei, wie GOETHE meinte, gewiß auch an Kraft und Tat und Weisheit Gottes. Doch eben darin liegt ein erstes Problem. Was heißt: *im Anfang*? Wir hören dieses Wort als eine Erklärung über den Anfang der Welt. Wir hören das Wort «Anfang» als Beginn in der Zeitreihe. In Wirklichkeit redet das *Johannes*-Evangelium zwar griechisch, aber es denkt semitisch, und das heißt: völlig unphilosophisch, oder wenn schon philosophisch, dann existentiell. Seine Frage ist nicht, wie die Welt entsteht, sondern woraus wir selber leben. Welch einen Grund wir unter den Füßen haben, um zu sein – das möchte *Johannes* beantworten; was uns *wesentlich*, zu aller Zeit, grundlegend trägt, das nennt er den «Anfang» im Sinne von Ursprung und Halt³. Wesentlich lebten wir einzig aus dem Wort Gottes, meint er (vgl. Mt 4,4).

Den Sinn dieser Aussage versteht man am ehesten, wenn wir uns ihr von