



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: Vertrautet ihr Mose, vertrautet 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 Aufruhr 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 «Offenbarungsgreden» 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 Frühlingsmorgen, 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