

Das Johannesevangelium zwischen „Gnosis“, Judentum und Hellenismus

Silke Petersen

Thema der folgenden Ausführungen ist die religionsgeschichtliche Verortung des Johannesevangeliums im antiken Kontext. Ein Blick in die neueren Johanneskomentare kann zeigen, dass Judentum und Hellenismus die relevanten Bereiche sind, die diskutiert werden, die „Gnosis“ hingegen scheint ins Abseits geraten zu sein. In der älteren Forschungsdebatte war dies noch anders.

Die Frage ist also unter anderem die, warum sich die Einschätzung verschoben hat – und das, obwohl die Quellenlage im Hinblick auf die „gnostischen“ Originalquellen heute deutlich besser ist als in der älteren Diskussion. Im Folgenden wird es um Forschungsalternativen gehen, nicht um endgültige Lösungen. Dabei lädt die Beschäftigung mit der Forschungsgeschichte auch dazu ein, die Zeitbedingtheit der eigenen Position zu reflektieren.

Bevor ich mit den Einzelheiten beginne, möchte ich noch auf die „Rückseite“ des Fragens nach dem religionsgeschichtlichen Setting des Johannesevangeliums hinweisen. Die Frage danach, wie gnostisch, jüdisch oder hellenistisch dieses Evangelium eigentlich ist, hat nämlich eine andere Seite: Dahinter steht nämlich die Frage: Wie christlich ist das Johannesevangelium?

Diese Frage mag zunächst überraschen, gilt das Johannesevangelium doch weithin als ein Grundtext der christlichen Überlieferung. Hinweisen lässt sich aber etwa auf Käsemanns Diktum, mit dem Johannesevangelium sei eine häretische Schrift in den Kanon gelangt, oder auf neuere Stimmen, die dieses Evangelium für einen primär jüdischen Text halten. Und auch der lexikalische Befund deutet schon an, dass hier ein Problem liegen könnte: So begegnen die Begrifflichkeiten „Christentum“, „christlich“ oder auch „Kirche“ an keiner Stelle im Evangelium. Es sei hier schon angedeutet, dass wir möglicherweise über unsere Klassifizierungen nachdenken müssen.

I. Verhältnis zum Judentum: jüdisch, antijudaistisch oder beides?

„So wie Jesus sie (die Sohnschaft Gottes) hat, hält der Jude sie für unmöglich, und so, wie der Jude sie für sich in Anspruch nimmt, ist sie eine Lüge. Darum kann der Jude nur dann an Jesus glauben, wenn seine unechte, scheinbare Gottessohnschaft widerlegt ist.“ – „Die Juden sind nicht Söhne im Hause Gottes, sondern Knechte (Sklaven), und so ist gewiß, daß sie aus dem Hause herausgeworfen werden.“

Diese Sätze sind Zitate aus Texten des zwanzigsten Jahrhunderts, die sich mit der Auslegung des achten Kapitels des Johannesevangeliums befassen. Die Autoren sind Adolf Schlatter, „Der Evangelist Johannes“ (1930) und Emanuel Hirsch, „Das vierte Evangelium“ (1936). Sie zeigen, wie ein Nachschreiben johanneischer Aussagen fatale Formulierungen erzeugt. Eine mögliche andere Strategie im Umgang mit den jüdenfeindlichen Aussagen des Evangeliums ist ihre historische Kontextualisierung. Auf der Suche nach dem Ort des Johannesevangeliums in Relation zum Judentum ist dabei das Schlüsselthema der mehrfach im Evangelium erwähnte Ausschluss aus der Synagoge. An der



Prof. Dr. Silke Petersen, Apl. Prof. für Neues Testament an der Universität Hamburg

ersten dieser Stellen sind es die Eltern des geheilten Blindgeborenen, die eine nähere Aussage über die Heilung verweigern. Zur Erklärung ihrer Weigerung wird konstatiert: „Dies sagten seine Eltern, weil sie ‚die Juden‘ fürchteten: ‚Die Juden‘ hatten nämlich schon beschlossen, dass, wenn jemand ihn als Christus bekennen würde, er aus der Synagoge ausgeschlossen würde“ (Joh 9,22).

Das Merkwürdige an der Szene ist zunächst, dass alle an ihr auf der Erzählebene Beteiligten Juden oder Jüdinnen sind: der Blindgeborene, seine Eltern und Jesus ebenso wie die nachfragende pharisäische Gruppierung. Anscheinend bezeichnet der Begriff „Judaioi“ nur eine Teilmenge jener jüdischen Personen, die im Text auftreten. Merkwürdig ist zudem, dass die geschilderte Situation anachronistisch ist, da die pharisäische Gruppierung zur Zeit Jesu nicht in einer Position war, jemanden prinzipiell auszuschließen. Letzteres verweist darauf, dass hier eine spätere Situation der johanneischen Gemeinde in die Zeit Jesu zurückprojiziert wird. Anscheinend geht es dabei also zunächst um eine innerjüdische Auseinandersetzung, umstritten ist dabei in der Forschung, wieweit die Loslösung vom Judentum schon fortgeschritten ist.

Das Johannesevangelium enthält eine heftige Polemik gegen die eine Judaioi, andererseits werden jedoch jüdische Personen auch positiv gezeichnet, es wird konstatiert, dass Jesus Jude ist (4,9) und der johanneische Jesus spricht aus, dass die Erlösung von den Judaioi kommt (4,22). Wie ist dieses Nebeneinander von Polemik und Verbindung zu erklären? Klaus Wengst findet die Antwort in der historischen Situation, in der das Johannesevangelium entstanden sei. Dreimal ist die Rede davon, die Anhänger und Anhängerinnen Jesu würden „aus der Synagoge ausgeschlossen“ werden (9,22; 12,42; 16,2). Dies verweist auf die Schwierigkeiten, in die die johanneische Gemeinde mit dem normativ werdenden pharisäisch-rabbinischen Judentum nach 70 n. Chr., dem Jahr der Zerstörung des Jerusalemer

Tempels, geraten sei. Auf dem Hintergrund der Trennungserfahrungen lasse sich auch die Schärfe der Auseinandersetzungen erklären: Der johanneische Antijudaismus ist in einem solchen Modell gerade ein Symptom der Nähe zum Judentum. Teilt man mit Wengst diese Einschätzung der Entstehungssituation, so ist „Antijudaismus“ letztlich eine unpassende Bezeichnung zur Beschreibung der johanneischen Polemik, da es sich um einen innerjüdischen Konflikt handelt.

Eine andere Forschungsrichtung sieht das Johannesevangelium in einer größeren Distanz zum Judentum. Es blicke auf den Synagogausschluss als längst vergangen zurück, der Bruch mit dem Judentum sei definitiv eingetreten und das Christentum nun zu sich selbst gekommen. Gemeinsam hat sie mit der innerjüdischen Kontextualisierung die Erkenntnis, dass die im Text sichtbaren Kontroversen die johanneische Gemeinde und ihre Geschichte spiegeln, sie passen nicht in die Zeit des historischen Jesu. Was jedoch darüber hinaus gleichzeitig verhandelt wird, ist das christliche Selbstverständnis in Abgrenzung zum Judentum: Ab wann kann man von einer separaten Religion reden? Und was definiert das antike Judentum als Judentum und welche Elemente in einem Text lassen diesen entweder als jüdischen oder als nicht (oder historisch nicht mehr) zum Judentum gehörigen erscheinen?

Eine Entscheidung ist komplex. Hinweisen möchte ich noch auf einen weiteren Aspekt, nämlich den „Schriftgebrauch“. Während die Frage, ob Jesus der Messias sei, im Johannesevangelium kontrovers diskutiert wird, ist die Haltung zu den alttestamentlichen Schriften durchgehend positiv. Sie werden stets zustimmend zitiert, und der johanneische Jesus äußert sich in der Diskussion mit seinen ebenfalls jüdischen Kontrahenten eindeutig: „die Schrift kann nicht aufgelöst werden“ (10,35). Durchgehend wird mit „der Schrift“ für – oder von „den Anderen“ manchmal auch gegen – Jesus argumentiert. Nicht jedoch mit Jesus gegen „die Schrift“.

Diese zentrale Bedeutung der „Schrift“ spricht eher für als gegen eine innerjüdische Kontextualisierung des Johannesevangeliums. Andererseits steht die Person Jesu in diesem Evangelium doch in einer Art und Weise im Zentrum des narrativen und theologischen Entwurfs, die für jüdische Ohren auch der Antike schwer nachvollziehbar gewesen sein dürfte. Macht dies den Text zu einem Dokument des Christentums, das sich endgültig aus dem Judentum verabschiedet hat? Oder ist eine solche Einschätzung des Johannesevangeliums erst nachträglich auf dem Hintergrund eines inzwischen etablierten Christentums überhaupt denkbar?

II. Hellenismus als Kontext

Diese Frage ist in der Forschung nur zum Teil umstritten. Das hellenistische Judentum als sinnvoller Rahmen der Kontextualisierung des Johannesevangeliums ist in der Forschung durchgehend präsent. Zahlreiche Verweise auf jüdische Weisheitsliteratur im Allgemeinen und Philo von Alexandrien im Besonderen durchziehen die Kommentare, und die Gegenüberstellung zwischen Judentum einerseits und Hellenismus andererseits ist spätestens seit Martin Hengels Monographie über „Judentum und Hellenismus“ von 1969 im Prinzip nicht mehr üblich.

Dies gilt prinzipiell, aber nicht unbedingt im Einzelfall, was der Blick in einige Auslegungen der „Hochzeit zu Kana“ zeigen kann. Bei der Frage nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der Kanaerzählung gibt es nämlich

keinen übergreifenden Konsens in der Forschung. Kontrovers diskutiert wird die Übernahme von Motiven aus dem Dionysoskult, alternativ wird ein ausschließlich jüdischer Hintergrund angenommen. Fraglich ist also nicht der jüdische Hintergrund der Erzählung, sondern ob darüber hinaus auch mit der Aufnahme von Paganem, also „Heidnischem“ zu rechnen ist.

Zunächst zum Jüdischen: Grundlegend ist Weinfülle ein Zeichen der messianischen Heilszeit, so heißt es etwa in Am 9,13: „die Berge triefen vom Saft der Trauben und alle Hügel fließen über davon“ (vgl. Jes 25,6; Jer 31,5; Joel 4,18). Wein im Überfluss ebenso wie die erneuten „Mannavorräte von oben“ (vgl. das „Brot vom Himmel“ in Joh 6) sind mithin Kennzeichen der messianischen Heilszeit. Zweifellos erhellen die genannten Texte die Konnotationen der Weingabe in Joh 2. Festzuhalten bleibt allerdings auch, dass die jüdischen Texte primär nur von einer allgemeinen Steigerung der Fruchtbarkeit des Landes erzählen.

Und hier kommt Dionysos ins Spiel: Die Gabe von Wein im Überfluss lässt sich vor dem Hintergrund des Dionysoskultes verstehen. Von Dionysos, Sohn des Zeus und Gott des Weines, wird mehrfach in der antiken Literatur berichtet, dass er in wunderbarer Weise große Weinmengen zur Verfügung stellt. Die Quellen bei Euripides, Pausanias oder Plinius dem Älteren erstrecken sich über einen längeren Zeitraum, der auch die Entstehungszeit des Johannesevangeliums abdeckt, und auch eine lokale Verbindung lässt sich herstellen, da es Belege für die Bekanntheit des Dionysos sogar im galiläischen Umfeld gibt. In der Kaiserzeit war der Dionysoskult überregional so populär, dass man durchaus von Kenntnissen bei den hinter dem Johannesevangelium stehenden Kreisen und seinen frühen Rezipierenden ausgehen kann.

Die Übernahme von Dionysosmotiven in der Kanaerzählung und ihre Applikation auf den johanneischen Jesus lässt sich vor dem beschriebenen Hintergrund etwa als Ausdruck einer Art werbenden Konkurrenz sehen: Jesu Handeln wird in den Kategorien eines anderen Wein- und Heilsbringers dargestellt, was dort (bei Dionysos) gesucht wird, kann auch hier (bei Jesus) gefunden werden.

Die Einbeziehung des Hellenistischen bei der Interpretation des Johannesevangeliums ist also insgesamt plausibel, allerdings: Die angenommene Verbindung mit Dionysos ist dabei nicht als Alternative zum jüdischen Hintergrund zu sehen, vielmehr bietet das Johannesevangelium einen vielfältigen Lese- und Interpretationsweg an, der die jeweiligen Rezipierenden potentiell von einem unterschiedlichen religiösen Hintergrund ausgehend „abholen“ kann.

III. Gnosis und Johannesevangelium

Ausgangspunkt ist zunächst die schon erwähnte Beobachtung, dass die Gnosis in neueren Johanneskomentaren nur noch eine randständige Bedeutung hat. Wichtiger war das Thema in der älteren Forschung, so in den Veröffentlichungen von Rudolf Bultmann, besonders in seinem Johanneskommmentar (1941), und Ernst Käsemann, besonders in „Jesu letzter Wille nach Johannes 17“ (1966). Bei der Interpretation des johanneischen Spitzensatzes „das Wort wurde Fleisch ... und wir sahen seine Herrlichkeit“ (1,14) betont Käsemann den zweiten Teil, die „Herrlichkeit“, Bultmann jedoch den ersten Halbsatz, die Inkarnation.

Beides ergibt ein je anderes Bild der Jesusdarstellung des Evangeliums: Während in der Käsemann'schen Deutung

Jesus nie wirklich und tatsächlich auf der Erde ankommt, tut er das nach Bultmann sehr wohl: Die Menschwerdung Christi wäre dann das entscheidende Heilsereignis im Johannesevangelium.

Ganz anders urteilt Käsemann, der die „Herrlichkeit“ ins Zentrum seiner Auslegungen stellt und die Christologie des Evangeliums letztlich als häretisch qualifiziert: „Gegen alle ihre Intentionen hat die Kirche hier, verführt durch das Bild des über die Erde schreitenden Gottes Jesus, die sonst totgeschwiegene Stimme derer den Aposteln zugeschrieben, die schon ein Menschenalter nach unserm Evangelium als häretisch verurteilt wurden.“ Und: „Historisch irrte die Kirche, als sie (das Johannesevangelium) für orthodox erklärte.“ Das Evangelium sei „seltsam unirdisch“. Das Problem liege in der Christologie: „Natürlich hält Johannes daran fest, daß die Begegnung mit dem Offenbarer irdisch erfolgt ist und erfolgt.“ „Das meint jedoch nicht, dass der Offenbarer selber seine Gottheit aufgibt und so irdisch wird, wie wir es sind.“

Käsemann attestiert naiven Doketismus. Nach Käsemann ist dieser schreitende, ja, schon fast schwebende Gott Jesus nicht wirklich ein leidensfähiger Mensch. Jesus sei nur scheinbar Mensch geworden. Bei Käsemann wird wie in

Doch der Inhalt war enttäuschend: alte Bücher.

der älteren Forschung Doketismus quasi synonym zu Gnosis verwendet. Beides ist eindeutig häretisch, was insgesamt bedeutet: Käsemann liest das Johannesevangelium als gnostisch, Bultmann dagegen als antignostisch. Bei beiden steht aber ein ganz ähnliches Verständnis dessen im Hintergrund, was Gnosis sein soll. Dieses Gnosisverständnis ist nun heute nicht mehr konsensfähig, steht aber in der Diskussion weiter im Hintergrund und erschwert diese.

Geprägt sind die genannten Veröffentlichungen von einem religionsgeschichtlichen Verständnis von Gnosis. In diesem Referenzrahmen gilt Gnosis als eigenständige und in ihrem Ursprung nichtchristliche Religion, was verschiedene Theorien über den gnostischen Hintergrund neutestamentlicher Schriften ermöglicht. Allerdings besteht das Problem, dass die von Bultmann benutzten Texte alle aus deutlich späterer Zeit als das Johannesevangelium stammen. Dieses Problem besteht fort, denn keine der in den letzten gut 100 Jahren neu bekannt gewordenen gnostischen Schriften lässt sich eindeutig in vorneutestamentliche Zeit datieren. Ob man so etwas wie „Gnosis“ schon früher, also etwa auch gleichzeitig mit dem Johannesevangelium für existent hält, hängt damit zusammen, wie man die-ses „Etwas“ definiert. Und damit kommen wir zur Frage nach der Gnosisdefinition.

Neben dem erwähnten religionsgeschichtlichen Zugang gibt es traditionell eine kirchengeschichtlich orientierte Sichtweise, die Gnosis primär als christliche Häresie sieht, sowie eine philosophisch geprägte Darstellung des Problemfeldes, verbunden mit dem Namen Hans Jonas. Und schließlich gibt es neuerdings eine generelle Kritik an dem Begriff und den damit einhergehenden Klassifizierungen. Drei Aspekte der Diskussion haben je ein relatives Recht für sich: 1. Gnosis kann als ein bestimmtes Weltverständnis bestimmt werden; 2. Die Klassifikation als „gnostisch“ kann an das Vorhandensein bestimmter mythologischer Vorstellungen gebunden werden; 3. Der Begriff kann soweit problematisiert werden, dass seine Abschaffung die Konsequenz ist.

Die erste Option ist am prägnantesten in der Monographie „Gnosis und spätantiker Geist“ von Hans Jonas entfaltet. Die grundsätzliche Haltung der Gnosis sei die Weltverneinung. Hier werde ein neues Daseinsverständnis und Weltgefühl sichtbar: „Die erhabene Einheit von Kosmos und Gott wird auseinandergepalten, eine ungeheure, nie mehr ganz zu überbrückende Kluft tut sich auf; Gott und Welt, Gott und Natur trennen sich, werden einander fremd, werden Gegensätze.“

Nach Jonas ist dies ein generelles Merkmal des „spätantiken Geistes“. Die erste Auflage des ersten Teils seiner Monographie erschien 1934. Das heißt aber, dass Jonas zunächst ohne Kenntnis der Nag-Hammadi-Texte schrieb.

IV. Die Texte von Nag Hammadi und ihre Bedeutung

Im Dezember 1945 machte sich der Feldarbeiter Muhammed Ali al-Samman aus einem oberägyptischen Dorf in der Nähe des Ortes Nag Hammadi auf den Weg, um am Fuß eines nahe gelegenen Berges nach fruchtbarer Humuserde zum Düngen zu graben. Dabei stieß er zufällig auf einen großen Tonkrug, den er in der Hoffnung auf Gold öffnete. Doch der Inhalt war enttäuschend: alte Bücher. Auf einem Kamel nach Hause transportiert wurden sie zunächst im Stall gelagert.

Der Weg der Texte in die Öffentlichkeit begann damit, dass Muhammed Ali eines der Bücher bei einem koptischen Priester deponierte, dessen Schwager es am Ende des Sommers 1946 nach Kairo mitnahm, dort zu seiner Überraschung von dem Wert des Papyruscodex erfuhr und ihn an das koptische Museum verkaufte. Mit einiger Zeitverzögerung und vielen Umwegen gelangten schließlich auch die anderen Codices in den Besitz des Koptischen Museums in Kairo. Zunächst erhielten nur einzelne Wissenschaftler Zugang zu den Codices sowie Veröffentlichungsrechte, wodurch sich die Publikation verzögerte. Heute gibt es von allen Texten wissenschaftliche Textausgaben und Übersetzungen in moderne Sprachen.

Die insgesamt 13 in der Nähe von Nag Hammadi gefundenen und nach diesem Ort benannten Papyruscodices sind unterschiedlich gut erhalten. Fragmente von Briefen und Quittungen, die dazu benutzt wurden, die Ledereinbände der Bücher zu verstärken (eine Art antikes Recycling), stammen aus der Zeit um 350 n. Chr. Sie belegen, dass die Codices im 4. Jahrhundert hergestellt und wohl auch vergraben wurden. Die Gründe dafür kennen wir nicht. Alle Texte des Fundes liegen in koptischer Sprache vor (einer Form des Ägyptischen, die dort ab dem 3. Jahrhundert n. Chr. in Gebrauch war), sie sind aus dem Griechischen übersetzt. Die Entstehungszeit der meisten Schriften war das 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr., in Einzelfällen wird diskutiert, ob sie auch früheres Material enthalten.

Fast alle Texte waren bis zu ihrer Wiederentdeckung unbekannt, es handelt sich also um Quellen aus der Frühzeit des Christentums, die über viele Jahrhunderte nicht rezipiert wurden und nicht auf die abendländische Kunst- und Kulturproduktion gewirkt haben. Entsprechend bietet uns die Lektüre dieser Texte eine neue Perspektive auf die formative Zeit des Christentums, wodurch sich etablierte Denk- und Lesegewohnheiten verändern können.

In den Nag-Hammadi-Texten finden sich zahlreiche Passagen, die zu der Sichtweise von Jonas in Beziehung gesetzt werden können. Zur Illustration ein kurzer Text aus dem Evangelium nach Philippus: „Die Welt entstand

durch ein Versehen. Denn der, der sie geschaffen hat, wollte sie unvergänglich und unsterblich schaffen. Er scheiterte und erreichte nicht, was er gehofft hatte. Denn die Unvergänglichkeit ist nicht der Welt zu eigen, wie die Unvergänglichkeit auch dem, der die Welt geschaffen hat, nicht zu eigen ist.“

Die Relation von Schöpfung und Fall wird prinzipiell anders bestimmt als uns dies aus unserer Tradition bekannt ist. Dort gilt die Schöpfung als eine ursprünglich gute („Und Gott sah, dass es gut war“), erst der menschliche Sündenfall beendet den paradiesischen Zustand. Dagegen ist die Welterschöpfung nach „gnostischer“ Ansicht das Resultat einer Fehlentwicklung im göttlichen Bereich. Der Schöpfergott aus der Genesis ist nicht identisch mit dem wahren, guten und letztlich unerkennbaren „eigentlichen“ Gott, sondern ein ziemlich unfähiger Handwerker. Der Mensch, der in sich einen Teil des Göttlichen trägt, ist ein Gefangener im Körper und in der Welt, denen es zu entkommen gilt. Das bedeutet: Wir leben nicht in der „besten aller möglichen Welten“, sondern in einer vorübergehenden und minderwertigen Schöpfung – eine Ansicht, der angesichts der täglichen Nachrichten ihre Plausibilität auch heute nicht gleich abzuspochen ist.

Die „gnostische“ Antwort darauf wird mittels eines Mythos gegeben, der uns zunächst fremd anmutet. Es handelt sich dabei nicht um eine einzige und in sich konsistente mythologische Erzählung, vielmehr betonen die verschiedenen Texte unterschiedliche Aspekte. Die mythologischen Elemente erklären einerseits, wie der gegenwärtige Zustand des Mangels aus einer Fehlentwicklung im göttlichen Bereich entstanden ist. Andererseits bieten sie einen Weg zur Erlösung durch Erkenntnis (Gnosis) an, wobei oftmals der Aufstieg der menschlichen Seele und ihre Rückkehr in den göttlichen Bereich, aus dem sie stammt, behandelt wird. Unterschiedliche mythologische Ausführungen der Texte dienen dazu, den Zustand der Welt, die Fremdheit des Menschen in ihr und die Möglichkeit der Erlösung zu erklären. Viele Nag-Hammadi-Schriften lassen sich hier zuordnen, auch das Apokryphon des Johannes. Dieser Text hat nun zugleich eine dezidiert christliche Rahmenhandlung: Das Selbstverständnis des Textes ist allem Anschein nach christlich, der Inhalt weist jedoch deutliche Divergenzen zu dem auf, was uns heutzutage normalerweise als christlich gilt.

Diese Frage führt uns direkt zur notwendigen Vorsicht bei der Etikettierung eines Textes als „gnostisch“. Einerseits scheint es zwar sinnvoll, jene Texte, in denen die angesprochenen mythologischen Elemente vorhanden sind, als eine zusammengehörige Textgruppe zu sehen. Andererseits sind jedoch auch die Risiken und Nebenwirkungen einer „Gnosis“-Klassifizierung zu bedenken. Diese beruhen darauf, dass „gnostisch“ geradezu als klassischer Gegenbegriff zu „christlich“ fungiert und primär solche Texte und Denkstrukturen bezeichnet, die als „häretisch“ oder „ketzerisch“ angesehen wurden (und werden).

Um dies zu verstehen, ist es nötig, sich die Entwicklung in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten vor Augen zu führen: Es gab in der Frühzeit des Christentums keine Einheitlichkeit, sondern sehr unterschiedliche religiöse Richtungen, die nach ihrem Selbstverständnis „christlich“ waren, nach dem Verständnis rivalisierender Gruppierungen aber falsche Lehren vertraten und nicht dazu gehören sollten. Als „wahres“ Christentum hat sich eine dieser Richtungen etabliert, jene, die aus der Vielfalt schließlich als die siegreiche hervorgegangen ist, weil es ihr gelang,

andere Formen des Christlichen auszuschließen.

Das heißt aber: Wir laufen Gefahr, mit der Begrifflichkeit auch die Werturteile der letztlich siegreichen Partei unreflektiert zu übernehmen, wenn wir bestimmte Texte als „gnostisch“ klassifizieren, und sie damit vom eigentlich Christlichen ausschließen. Unsere Kategorien sind nachträgliche und tendieren dazu, ahistorisch zu sein, indem sie spätere Entwicklungen zur Norm früherer Zeiten machen, in denen noch nicht feststand, welche Version des Christlichen sich durchsetzen würde.

Was hinter den hier kurz skizzierten Anfragen an den Gnosisbegriff steht, ist letztlich die Frage, ob der Begriff „Gnosis“ forschungsgeschichtlich nicht so belastet ist, das er nicht mehr gebraucht werden sollte. Es gibt eine berechtigte Kritik an der älteren Forschung. Und zudem steht bei denjenigen, die mit den Nag-Hammadi-Texten arbeiten und über sie publizieren, zunehmend nicht mehr die Frage im Zentrum, ob die Texte „gnostisch“ sind oder nicht, sondern zum Beispiel, ob man sie der valentinianischen oder der sethianischen Richtung zuordnen sollte, und wie sich diese Richtungen genauer beschreiben und abgrenzen lassen. Sichtbar wird eine innere Differenzierung dessen, was in der älteren Forschung „gnostisch“ heißt. Diese Ausdifferenzierung und Ersetzung des Gnosisbegriffs ist eine direkte Folge des Nag-Hammadi-Fundes und der Arbeit an Originaltexten, die sich sukzessiv unabhängig machen von der Polemik der Kirchenväter, die die ältere Diskussion dominiert hatte.

Im Blick auf die Forschungsgeschichte scheint darüber hinaus noch Weiteres interessant: Durch den Nag-Hammadi-Fund hat sich die Quellenlage deutlich verbessert, weil unsere Vergleichstexte zum Teil einige Jahrhunderte älter sind als die von Bultmann für seine religionsgeschichtliche Lektüre verwendeten – aber trotzdem eine solche Lektüre des Johannesevangeliums derzeit unüblich. Das Argument mit den Datierungen wirkt stärker als zu Bultmanns Zeiten, obwohl es inhaltlich an Substanz verloren hat.

Angesichts dieser paradoxen Forschungssituation stellt sich die Frage nach den Ursachen. Hier kann die Beobachtung weiterhelfen, dass sich die beiden für das Thema relevanten Forscherkreise unterschiedlich verhalten. Wer ausgehend von Nag-Hammadi-Schriften oder dem Thema „Gnosis“ arbeitet, findet nämlich viel mehr Parallelen und Bezüge als die am Johannesevangelium Forschenden, wie der Blick in die neuere Literatur zeigt. Da es sich in beiden Fällen um wissenschaftliche Abhandlungen handelt, die Anspruch auf diskutierbare und objektivierte Ergebnisse haben, verlangt dies nach Erklärung.

Möglicherweise spielt wiederum der Rechtgläubigkeitsdiskurs eine Rolle, wenn auch in verwandelter Form. Denn das Fach „Neues Testament“ an den Universitäten ist nach Zentrum und Rändern strukturiert. Im Zentrum steht „was Christum treibt“ – in Luthers Worten – und das heißt, dass etwa das Johannesevangelium und der Römerbrief wichtiger sind als zum Beispiel der Jakobusbrief und die Offenbarung, vor allem auch als die „Apokryphen“, die noch mehr am Rand, vielleicht sogar jenseits des Randes stehen.

Wer nun aber eine neutestamentliche Professur anstrebt, sollte sich heute besser mit dem Zentrum als mit den Rändern beschäftigen – und insofern ist die Frage, was als zentral wahrgenommen wird, auch karriereentscheidend. Wenn man das Johannesevangelium als „gnostisch“ klassifiziert, rückt es aus dem Zentrum und nähert sich der Häresie

an – kein erstrebenswerter Zustand für diejenigen, die am Johannesevangelium forschen.

Für die Gruppe, die sich primär mit den Nag-Hammadi-Texten beschäftigt, stellt es sich allerdings genau umgekehrt dar: Parallelen zwischen diesen und dem Johannesevangelium rücken die „fremden“ Schriften näher ans Zentrum – gut für die entsprechenden Forschenden. Daraus folgt als logische Konsequenz, dass alle diejenigen, deren primäres oder schwerpunktmäßiges Arbeitsgebiet „Gnosis“ ist, davon viel mehr im Johannesevangelium finden als diejenigen, die von diesem Evangelium ausgehend ihre Position im Forschungs- und Mittelvergabebetrieb bewahren und ausbauen wollen – und zwar in einem Forschungsbetrieb, der zunehmend kompetitiv angelegt ist.

Auf diese Weise beeinflussen die Überlebensinteressen im Forschungsbetrieb die Einschätzung der Nähe zwischen Johannesevangelium und „Gnostischem“. Dies wird strukturell wohl auch so bleiben, mindestens so lange „Gnosis“ ein Deckbegriff für „Häresie“ ist. Daher ist es möglicherweise sinnvoller, nicht mehr von „Gnosis“ zu reden und auch die davon abgeleiteten Begriffsbildungen zu meiden, um den geschilderten Mechanismus nicht zu zementieren. Für eine weitere Beschäftigung mit dem Thema scheint es mir darüber hinaus – neben der notwendigen Kleinarbeit an den Texten – auch wichtig, über die Frage von Textbeziehungen zu reflektieren und nicht nur Abhängigkeitsfragen zum Schlüssel der Interpretation zu machen.

Antike Texte haben in vielen Fällen keine eindeutig zu benennenden Autoren oder Autorinnen, sie lassen sich selten mit Sicherheit datieren und existieren zumeist in unterschiedlichen Versionen. In vielen Fällen ist die Reihenfolge der Entstehung von Texten nicht mehr bestimmbar. Auch bleibt die Postulierung von Abhängigkeiten oft genug willkürlich. Alle diese Eigenschaften antiker Texte machen ein Auslegungsmodell problematisch, das sich primär an Abhängigkeiten und der Autorenintention orientiert.

Ein alternatives Modell wäre etwa das Zusammenlesen jener Texte, die auch in der Antike zusammen gelesen wurden. Ein Beispiel: Ausgrabungen haben aus dem antiken ägyptischen Ort Oxyrhynchos eine kaum überschaubare Anzahl von unterschiedlichsten Papyri zutage gefördert. Unter den dort gefundenen griechischen Papyri sind für das 1. bis 3. Jahrhundert gut belegt: Aischylos, Alkaios, Euripides, Herodot, Hesiod, Homer (die meisten Vorkommen), Pindar, Platon, Sappho, Sophokles und Xenophon. Daneben finden sich etwa auch magische Texte, ein Initiationsritus zu Mysterien und eine Anrufung der Göttin Isis. Unter den Papyri aus dem jüdisch-christlichen Bereich wurden neben solchen später kanonisierten Schriften – wie auch einigen des Johannesevangeliums – auch Papyri mit Teilen aus dem Thomasevangelium, dem Mariaevangelium und den Theklaakten gefunden.

Die genannten Texte scheinen in der modernen Forschung weit voneinander entfernt zu sein. Zu dieser Entfernung hat neben der Rubrizierung in jüdische, christliche, gnostische, pagane oder philosophische Texte sicher auch die Zuordnung der jeweiligen Literatur in oft deutlich voneinander getrennte Forschungsbereiche beigetragen.

Betrachtet man die antiken Lektüremöglichkeiten, so ergibt sich ein anderes Bild: Zugänglich waren, wenn auch sicherlich je nach Bildungsstand und Wohnort unterschiedlich, prinzipiell sehr verschiedene Texte nebeneinander. Unter den Oxyrhynchos-Papyri sind

Fragmente apokryph gewordener Evangelien ähnlich gut (und zum Teil besser) belegt als solche jener Evangelien, die heute in unseren Bibelausgaben anzutreffen sind. Zur Erweiterung unseres Horizontes könnte es beitragen, ab und zu eine fiktive Zeitreise nach Oxyrhynchos zu machen, sich in die Position eines antiken Lesers oder einer antiken Leserin zu begeben, dem Dialog der verschiedenartigen Texte zuzuhören – und so den eigenen literarischen und religionsgeschichtlichen Horizont zu erweitern. □

Zur Literatur:

Hans-Gebhard Bethge / Ursula Ulrike Kaiser (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*, Berlin 3. Auflage 2013.

Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen 1941 (Nachdruck 1968).

Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil. Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934.

fol. 83r: Heilung des 38-jährigen Kranken – ein Engel bewegt das Wasser im Teich Bethesda.

Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1966.

Karen L. King, *What Is Gnosticism?* Cambridge MA 2003.

Klaus Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München 1992.

