

Die Ich-bin-Worte als Metaphern am Beispiel der Lichtmetaphorik

Silke Petersen

Lichtmetaphorik ist in religiösen Texten der Antike ungemein verbreitet¹. Eine Darstellung dieses Phänomens wäre dazu verurteilt, einen Überblick über nahezu die gesamte antike Literatur zu geben. Otto Schwankl stellt in seiner Monographie „Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften“ fest: „Die Beschäftigung mit Licht und Finsternis gerät tendenziell unversehens zum ‚Studium Generale‘“. Er erklärt dieses Phänomen folgendermaßen: „Wenn irgend etwas geeignet ist, in der empirischen Welt das zu vertreten und darzustellen, was für den homo religiosus ‚Gott‘ bedeutet, dann in erster Linie das Licht. Es nimmt, soweit es dafür überhaupt eine Entsprechung gibt, im empirischen Raum jene Spitzenstellung ein, die Gott im religiösen Universum zukommt: es ist das Schönste, Sublimste, das aller Wahrnehmung vorausliegt und alle Dinge erst hervortreten läßt“².

Im Folgenden werde ich keinen umfassenden Überblick über religiöse Lichtmetaphorik spätantiker Schriften geben, sondern Joh 8,12, also die Aussage Jesu: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου, ins Zentrum stellen und mit weiteren Texten der Spätantike ins Gespräch bringen, in denen sich ebenfalls eine göttliche Offenbarergestalt im Ich-Stil als Licht präsentiert, d. h. in denen exakt oder in leichter Abwandlung dieselbe Aussage wie im Johannesevangelium begegnet, nämlich: „Ich bin das Licht“.

Zuvor sind jedoch zwei grundlegende Punkte zu klären: Erstens die Frage, was eigentlich unter einem johanneischen Ich-bin-Wort zu verstehen sei, und zweitens inwiefern diese Ich-bin-Worte als Metaphern anzusehen sind. An-

¹ Zur Universalität der Lichtmetaphorik vgl. u. a. R. BULTMANN, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, Ph 97 (1948), 1–36; F.-N. KLEIN, Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandria und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik, Leiden 1962, 1.6–10.192–203; R. CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design, Foundations and Facets: New Testament, Philadelphia 1983, 190 f.; O. SCHWANKL, Die Metaphorik von Licht und Finsternis im johanneischen Schrifttum, in: K. Kertelge (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, QD 126, Freiburg, Br./Basel/Wien 1990, 135–167, 139 f.; O. SCHWANKL, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften, HBS 5, Freiburg, Br./Basel/Wien u. a. 1995, 38–73.385–388.400 f.

² SCHWANKL, Licht (s. Anm. 1), 6 f.52.

schließend wird es dann um das Profil der johanneischen Aussagen im Kontext der anderen Schriften gehen³.

1. Die johanneischen Ich-bin-Worte

Tabelle 1: *ἐγὼ εἶμι*-Formulierungen im Johannesevangelium

Kap.	Vers	Subjekt	Inhalt: Ich bin ...	AdressatInnen
1–3	–	–	–	–
4	26	Jesus	... (es): (Messias)	Samaritanerin
5	–	–	–	–
6	20	Jesus	... (es) [Identifikation]	JüngerInnen
	35.48	2x	... das Brot des Lebens	Ἰουδαῖοι
	41.51	2x	... das Brot vom Himmel	Ἰουδαῖοι
7	–	–	–	–
8	12	Jesus	... das Licht der Welt	Ἰουδαῖοι
	18		..., der Zeugnis ablegt	Ἰουδαῖοι
	24		glauben, dass ...	Ἰουδαῖοι
	28		erkennen, dass ...	Ἰουδαῖοι
	58		bevor Abraham entstand, ...	Ἰουδαῖοι
9	9	der geheilte Blinde	... (es) [Identifikation]	Ἰουδαῖοι
10	7.9	Jesus	2x ... die Tür (der Schafe)	Ἰουδαῖοι
	11.14	2x	... der gute Hirte	Ἰουδαῖοι
11	25	Jesus	... die Auferstehung und das Leben	Martha
12	–	–	–	–
13	19	Jesus	glauben, dass ...	JüngerInnen
14	6	Jesus	... der Weg, die Wahrheit und das Leben	JüngerInnen
15	1.5	Jesus	2x ... der (wahre) Weinstock	JüngerInnen
16–17	–	–	–	–
18	5.6.8	Jesus	3x ... (es) [Identifikation]	Soldaten
19–21	–	–	–	–

³ Die folgenden Ausführungen basieren auf Abschnitten aus meiner Habilitationsschrift, die ich im Dezember 2004 unter dem Titel „Brot, Licht und Weinstock. Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte“ am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg eingereicht habe und die voraussichtlich 2007 erscheinen wird.

In dieser Tabelle sind alle Vorkommen von ἐγώ εἰμι im Johannesevangelium aufgeführt. Auf dieser Basis ist eine Ordnung und Gruppierung der Belege durchführbar. Eine Reihe von Stellen lassen sich durch die gemeinsame Struktur ihrer Formulierung zusammenordnen: Jesus trifft mehrfach Selbstaussagen, in denen auf ἐγώ εἰμι ein direkt genanntes Prädikat folgt (so 6,35.41.48.51; 8,12; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5). Die Prädikate stammen dabei von der Sache her aus unterschiedlichen Bereichen: Brot, Licht, Tür, Hirte, Auferstehung, Weg und Weinstock. Diese Begriffe stehen in den meisten Fällen nicht separat, sondern werden näher qualifiziert oder ergänzt: „Brot des Lebens“, „Licht der Welt“, „der gute Hirte“, „die Auferstehung und das Leben“ usw. Weiterhin fallen bei dieser Gruppe die Verdoppelungen auf: In mehreren Fällen tritt ein ἐγώ εἰμι mit einem genau oder nahezu identischen Prädikat zweimal kurz hintereinander in demselben Kontext auf: So beim Brot, der Tür, dem Hirten und dem Weinstock. Bei den meisten dieser Worte folgen dann noch Nachsätze, in denen bedingte Heilzusagen ausgesprochen werden (so z. B. 8,12: ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς).

Im Gegensatz zu diesen in der Forschung als „prädikative Ich-bin-Worte“ benannten Textstellen bilden die anderen Vorkommen – in der Forschung häufig als „absolute Ich-bin-Worte“ bezeichnet – keine homogene Gruppe. Auffallend ist hier schon das Vorkommen einer ἐγώ εἰμι-Formulierung im Mund des geheilten Blindgeborenen (Joh 9,9): Jesus ist also nicht immer Subjekt der Aussagen.

Sprachlich hebt sich eine Stelle deutlich von den anderen ab: Gegen Ende der kontroversen Diskussion zwischen Jesus und den anderen Ἰουδαῖοι im achten Kapitel sagt Jesus, er habe schon vor Abrahams Entstehung existiert (πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγώ εἰμί, 8,58). Hier wird εἶναι im Sinne von „existieren“ verwendet, d. h. es handelt sich nicht wie sonst um eine Kopula, sondern in diesem Falle tatsächlich um eine „absolute“ Formulierung⁴, die weder im Griechischen noch bei ihrer Übertragung in andere Sprachen die gedankliche oder tatsächliche Ergänzung eines Prädikatsnomens erfordert.

Betrachtet man Joh 8,58 und die anderen angeführten nicht-prädikativen Stellen im Vergleich miteinander, so ergibt sich mithin, dass es sich bei diesen Vorkommen von ἐγώ εἰμι nicht um eine einheitliche Gruppe handelt. Damit können diese Stellen m. E. auch nicht zum Schlüssel der Interpretation *aller* Ich-bin-Formulierungen gemacht werden. Im Folgenden beschränke ich meine Ausführungen daher auf die prädikativen Ich-bin-Worte, die durch ihre

⁴ So auch Chr. CEBULJ, *Ich bin es. Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium*, SBB 44, Stuttgart 2000, 121, der von Joh 8,58 als „absolute[m]“ ἐγώ εἰμι Joh 4,26; 6,20; 8,24.28; 13,19; 18,5.6.8 als „anaphorische“ Vorkommen mit impliziten Prädikatsnamen unterscheidet.

Übereinstimmungen eindeutig als Gruppe identifiziert werden können – und bei denen es sich im jetzt auszuführenden Sinne um Metaphern handelt.

2. Die Ich-bin-Worte als Metaphern

Entscheidend bei der Überlegung, ob und in welcher Weise es sich bei den prädikativen Ich-bin-Worten um Metaphern handelt, ist die inhaltliche Bestimmung dessen, was gemeint sein soll, wenn von „Metapher“ die Rede ist. Ricœur schreibt: „Die Metapher scheint also eine Bearbeitung der Sprache zu sein, die darin besteht, den logischen Subjekten Prädikate zuzuschreiben, die nicht zu ihnen passen. Von daher müssen wir verstehen, daß die Metapher, bevor sie eine abweichende Benennung ist, eine bizarre Prädikation ist, eine Zuschreibung, die die Konsistenz oder (...) die semantische Angemessenheit des Ausdrucks zerstört, wie sie durch die gewöhnlichen (d. h. die im Lexikon aufgeführten) Bedeutungen der vorliegenden Termini geschaffen wird“⁵.

Das Verständnis der Ich-bin-Worte als Metaphern in diesem Sinne impliziert, nicht lediglich die Prädikationen (Brot, Licht, Tür usw.) als Metaphern zu begreifen, sondern die jeweilige Kombination, in der die Prädikationen enthalten sind. Jüngel stellt fest: „Es gehört zur Eigenart der Metapher, daß sie zwei Sinnhorizonte miteinander in Beziehung setzt, die innerhalb einer Aussage durch zwei Wörter vertreten sind. Metaphern sind deshalb streng genommen keine Wörter, sondern Aussagen, in denen der Sinn des grammatischen Subjekts und der Sinn des grammatischen Prädikats aufeinanderprallen“⁶. Bei der Aussage „Ich bin das Brot“ z. B. ist also nicht das Brot die Metapher, sondern die Gesamtaussage, in der das jesuanische „Ich“ und das

⁵ P. RICŒUR, Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, in: ZThK 84 (1987), 232–253, 240; vgl. DERS., Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: E. Jüngel/P. Ricœur, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von P. Gisel, EvTh.S. München 1974, 45–70, 52 f.: „Die Metapher ist nichts anderes als das Aufkleben eines bekannten Etiketts mit einer bestimmten Vergangenheit auf einen neuen Gegenstand, der sich dieser Übertragung erst widersetzt, dann nachgibt“. Vgl. auch H. WEINRICH, Semantik der kühnen Metapher (1963), in: A. Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, WdF 389, Darmstadt 1983, 316–339, 330, der die Metapher als „widersprüchliche Prädikation“ definiert; sowie R. ZIMMERMANN, Einführung: Bildersprache verstehen *oder*: Die offene Sinndynamik der Sprachbilder, in: Ders. (Hg.), Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer. Übergänge 38, München 2000, 13–54, 31 f.

⁶ E. JÜNGEL, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Jüngel/Ricœur, Metapher (s. Anm. 5), 71–122, 112; vgl. P. RICŒUR, Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik, in: Haverkamp (Hg.), Theorie (s. Anm. 5), 356–375, 361 f.; R. ZIMMERMANN, Metaphertheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch, ThZ 56 (2000), 108–133, 119 f.; SCHWANKL, Licht (s. Anm. 1), 25.30 f.

„Brot“ „aufeinanderprallen“. Über die Feststellung hinaus, dass Metaphern nicht einzelne (substituierte) Wörter, sondern Kombinationen von Wörtern sind, lässt sich die Funktion von Metaphern im Hinblick auf ihren Kontext noch weitergehender beschreiben, wenn man das Verhältnis von Metapher und Erzählung in den Blick nimmt. Jüngel geht davon aus, dass Metaphern „erzählte Geschichte rekapitulieren“⁷. Er erläutert dies mit Hilfe des – in der Metaphertheorie immer wieder gern gebrauchten – Beispiels: „Achill ist ein Löwe“. In der folgenden Tabelle steht neben den in der linken Spalte wiedergegebenen Ausführungen Jüngels in der rechten Spalte meine Applikation auf die Metapher „Ich bin das Brot“ im Kontext von Joh 6, um die Plausibilität von Jüngels Sichtweise auch für den johanneischen Textzusammenhang vor Augen zu führen:

Tabelle 2: Jüngel und Joh 6

<p>„Der metaphorische Sprachvorgang kann aber nur dann mitvollzogen werden, wenn man weiß, was ein Löwe ist und wer Achill war. Was ein Löwe ist, muß in der Regel nicht eigens bekannt gemacht werden. Von dem Individuum Achill jedoch muß <i>erzählt</i> werden, wer er war. Achill muß <i>als</i> tapferer Krieger schon eingeführt sein, er muß in Szene gesetzt sein, wenn die metaphorische Prädikation <i>Achill ist ein Löwe</i> sinnvoll sein soll. Die Als-Struktur des Seienden, die die Metapher verdeutlicht, verweist auf die Geschichtlichkeit des Seins. Das besagt: um metaphorisch reden zu können, muß erzählt werden, muß Vertrautheit hergestellt werden. Metaphern sind durch Erzählung vorbereitete Pointen der Erzählung, wobei diese ihrerseits durchaus wiederum metaphorische Sprache implizieren kann. Metaphern rufen in Erinnerung, indem sie Neues sagen. Das Neue, das die Metaphern bewirken, schließt also ein, daß sie zugleich erzählte Geschichte rekapitulieren, in einer ganz bestimmten Hinsicht rekapitulieren. Metaphern sind deshalb im Blick auf den Angesprochenen immer auch so etwas wie Ballungen von Zeit. In der Metapher ist das Geschehene einer Geschichte so präsent, daß daraufhin etwas Neues gesagt werden kann“⁸.</p>	<p>Der metaphorische Sprachvorgang kann aber nur im Wissen darum mitvollzogen werden, was Brot ist (und wie es mit dem Leben zusammenhängt) und wer Jesus war. Was Brot ist, muss nicht erläutert werden. Von Jesus jedoch muss <i>erzählt</i> werden, wer er war. Jesus muss als derjenige, der Nahrung gibt, schon bekannt sein, die Brotvermehrung muss erzählt worden sein, bevor Jesus sich als <i>Brot des Lebens</i> bezeichnet.</p> <p>Die metaphorische Neukombination von Jesus und Brot verweist auf die erzählte Geschichte von der Brotvermehrung.</p> <p>Das heißt: damit der johanneische Jesus von sich sagen kann, er sei das Brot des Lebens, muss er uns zuvor erzählerisch nahe kommen. Die Ich-Aussage Jesu ist die durch die Brotvermehrung vorbereitete Pointe; <i>Ich bin das Brot</i> ruft die Erzählung in Erinnerung und bringt gleichzeitig etwas Neues ein, indem Jesus sich nicht mehr nur als den beschreibt, der Brot <i>gibt</i>, sondern der selbst das Brot <i>ist</i>. Diese Aussage rekapituliert und verdichtet die Erzählung: die Bedeutung der Erzählung wird für die LeserInnen in einem Satz zusammengefasst, dieser Satz geht jedoch gleichzeitig über das Erzählte hinaus: die Geschichte von der Brotvermehrung ist in der Metapher des johanneischen Jesus präsent und gleichzeitig wird etwas Neues gesagt.</p>
---	--

⁷ JÜNGEL, Wahrheit (s. Anm. 6), 113.

⁸ JÜNGEL, a. a. O., 113 f.

Auch im Hinblick auf die anderen Ich-bin-Worte lässt sich Entsprechendes konstatieren, d. h. auch sie können als metaphorische Verdichtung von Textpassagen aus ihrem jeweiligen Kontext verstanden werden. Dies ist nicht immer so offensichtlich wie in Joh 6, wo das Ich-bin-Wort auf die Erzählung von der Brotvermehrung folgt und diese auf einer anderen Ebene rekapituliert und konzentriert. Ich beschränke mich hier auf das Ich-bin-Wort in Joh 8,12: In Joh 8 und 9 besteht eine Korrelation zwischen Jesu Selbstbezeichnung als Licht der Welt – mit seiner Zusage, alle, die ihm folgen, würden nicht mehr in der Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens haben – und der Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen in 9,1–7. Der Abstand zwischen beiden Textpassagen wird dadurch überbrückt, dass die Lichtaussage innerhalb der Heilungsgeschichte selbst wiederholt ist: In 9,5 heißt es: $\phi\acute{\omega}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\mu\iota \tau\omicron\upsilon \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon$. Die Abfolge von Ich-bin-Wort und Erzählung ist im Vergleich mit Joh 6 also verändert: die Wundererzählung folgt auf das jesuanische Wort $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega} \epsilon\acute{\iota}\mu\iota \tau\omicron \phi\acute{\omega}\varsigma \tau\omicron\upsilon \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon$ (8,12), das innerhalb der Wundererzählung selbst rekapituliert wird.

3. Joh 8,12 im Kontext

3.1. Joh 8,12 und die johanneische Lichtmetaphorik

Die Lichtmetaphorik durchzieht die gesamte erste Hälfte des Johannesevangeliums⁹, sie tritt ab Kap. 13 jedoch zurück¹⁰. „Licht“ gehört zur Offenbarung vor der Welt, und entsprechend fällt das Wort $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ auch bei der Mehrheit der Lichtstellen¹¹. Im Kontext der anderen Passagen lässt sich 8,12 als Zentralstelle qualifizieren. Schwankl meint, „daß die vorausgehenden Stellen zu 8,12 hinlenken, die nachfolgenden von 8,12 herkommen“¹².

⁹ Vgl. Joh 1,4 f.7–9; 3,19–21; 5,35; 8,12; 9,4 f.; 11,9 f.; 12,35 f.46.

¹⁰ CULPEPPER, *Anatomy* (s. Anm. 1), 192, findet auch weiterhin Lichtmetaphorik, so etwa in der (angenommenen) Minderwertigkeit der Laternen in 18,3 und des Kohlenfeuers in 18,18, das im hellen Licht des Tages als „painful reminder“ wirke (21,9). Weiterhin noch: Maria Magdalena geht in der Dunkelheit zum Grab (20,1); die Jünger fangen nachts nichts, aber als es Morgen wird (21,4). Culpepper schließt daraus: „The symbol has by the latter half of the gospel expanded to the point of explosion so that the mere suggestion of its presence evokes the heavy thematic and theological load it acquired in its earlier, more explicit development“. – Mir geht es hier allerdings um die konkret mit dem Wort „Licht“ verbundene Metaphorik, weshalb ich diesen Ansatz Culpeppers nicht weiter verfolge.

¹¹ Vgl. 1,9 f.; 3,19; 8,12; 9,5; 11,9; 12,46 f.; vgl. SCHWANKL, *Licht* (s. Anm. 1), 201.

¹² SCHWANKL, a. a. O., 201. Vgl. auch M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangelium und zu 1 Joh*, NTA.NF 20, Münster 1988, 319, der sagt, die nachfolgenden Lichtworte seien „wie Perlen an einer Kette, die von 8,12 her geknüpft ist“.

Zwei Aspekte der johanneischen Lichtmetaphorik verdienen besonders hervorgehoben zu werden: Erstens ist dies die zeitliche Einschränkung der Lichtmetaphorik, die an allen Stellen nach 8,12 zutage tritt: Jesus als Licht ist nicht unbegrenzt anwesend (vgl. 9,5; 11,9 f.; 12,35.46)¹³. Der zweite Aspekt ist die Verknüpfung der Lichtmetaphorik mit einer ethischen Perspektive¹⁴: Es gilt zu handeln, solange es Tag ist (9,4), im Licht zu wandeln (11,9; 12,35), zu glauben (12,46) und die Worte Jesu zu hören (12,47). Die Kehrseite sind Stolpern (11,10; 12,35), Bleiben in der Finsternis (12,46) und schließlich das Gericht (12,47). Die zeitliche Einschränkung erhöht die Dringlichkeit der Aufforderung¹⁵; die Verbindung mit den beiden *σημεῖα* verstärkt die „lebenspraktische“ Seite der Lichtmetaphorik noch einmal: Licht wird in 9,4 und 11,9 als Voraussetzung des Handelns (*ἐργάζεσθαι*) bzw. Wandelns (*περιπατεῖν*) angegeben; beide Male folgt die Umsetzung in einer Erzählung, in der Jesus einen Blindgeborenen bzw. Gestorbenen wieder zum Licht bringt und damit sich selbst sozusagen als „handelndes Licht“ darstellt.

3.2. Joh 8,12 und die johanneische Lichtmetaphorik im Kontext anderer spätantiker Texte

Abgesehen von Jesus im Johannesevangelium gibt es noch in fünf weiteren spätantiken Texten Offenbarergestalten, die sich selbst in Ich-Reden als „Licht“ bezeichnen. Dies sind: Jesus im Thomasevangelium (NHC II,2), Derdekeas in der Paraphrase des Sêem (NHC VII,1), Poimandres im gleichnamigen ersten Traktat des Corpus Hermeticum, Pronoia in der Langfassung des Johannesapokryphons (NHC II,1 und NHC IV,1) sowie Protennoia in der Schrift mit dem Titel „dreigestaltige Protennoia“ (NHC XIII,1). Interessanterweise lassen sich alle diese Texte im weiteren Sinne dem Bereich der Gnosis¹⁶ zuordnen.

¹³ Vgl. dazu SCHWANKL, Licht (s. Anm. 1), 229–234.240–243.260–262.

¹⁴ Vgl. den Abschnitt „Responsorik‘ und Ethik“ bei SCHWANKL, a. a. O., 375–383. Als Zusammenfassung heißt es dort (382): „Die Offenbarung, die in der joh Licht-Finsternis-Metaphorik ‚zur Sprache kommt‘, hat appellativen, paränetischen und also ‚ethischen‘ Charakter. Die Botschaft, die wir aus joh Mund ‚von ihm‘ hören, ist von Anfang an auch eine ‚sittliche Botschaft‘, also eine, zu deren Inhalt das verantwortliche Handeln des Hörers gehört“.

¹⁵ Vgl. G. KLEIN, „Das wahre Licht scheint schon“. Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule, in: ZThK 68 (1971), 261–326, 273–275.287 f.; R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium. 2. Teil: Kommentar zu Kap. 5–12, Freiburg, Br./Basel/Wien (1965) ²1977, 240; sowie SCHWANKL, Licht (s. Anm. 1), 262, der von „performativer Absicht“ redet.

¹⁶ Die komplexe Frage nach der Definition von Gnosis kann hier nicht näher erörtert werden. Ich plädiere jedoch dafür, diesen Begriff weiterhin zu verwenden und nicht allzu eingeschränkt zu fassen; vgl. dazu u. a. H.-J. KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums Bd. 2: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, KStTh 9,2, Stuttgart u. a. 1996, 145–195; S. PETERSEN, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und an-

Jenseits der kaum zu lösenden Frage nach dem Alter der gnostischen Texte und einer möglichen Beeinflussung des Johannesevangeliums von ihnen – oder umgekehrt – stellt sich die Frage, ob die Verwendung desselben Ausdrucks tatsächlich dasselbe bedeutet. Sowohl gnostische Texte wie auch das Johannesevangelium waren spätantiken Leserinnen und Hörern zugänglich; liest man diese Texte, in denen eine Gestalt aus dem göttlichen Bereich sich selbst als Licht bezeichnet, nun neben- und miteinander, so ist nicht jene Frage vordringlich, wer von wem (wenn überhaupt) abgeschrieben haben könnte, sondern das Augenmerk richtet sich auf den Inhalt der Texte: Wird tatsächlich dasselbe gesagt, wenn sich die unterschiedlichen Offenbarergestalten als Licht vorstellen und qualifizieren? Oder ist die Aussagerichtung der Lichtmetaphorik in den einzelnen Texten jeweils eine andere – was dann auch hieße, dass den spätantiken RezipientInnen (und auch uns) mit vergleichbaren Formulierungen unterschiedliche religiöse Angebote vor Augen geführt werden.

3.2.1. Joh 8,12 und EvThom 77

Ich beginne mit dem relevanten Text des Thomasevangeliums. Die hier interessierende Parallele zu Joh 8,12 findet sich in der koptischen Version von EvThom 77 (NHC II, p.46,22–28):

ⲡⲈⲤⲈ ⲓⲮ ⲬⲈ ⲁⲛⲐⲚ ⲡⲈ ⲡⲐⲞⲞⲐⲛ ⲡⲁⲉⲓ ⲈⲤⲒⲬⲬⲠⲠⲟⲩ ⲥⲐⲞⲞⲩ ⲡⲈ ⲡⲐⲐⲞⲩ ⲛⲓⲧⲁ
ⲡⲐⲐⲞⲩ ⲉⲓ ⲈⲞⲞⲁ ⲛⲉⲓⲧⲁ ⲁⲓⲰⲟ ⲛⲓⲧⲁ ⲡⲐⲐⲞⲩ ⲡⲟⲩ ⲰⲁⲚⲐⲞⲓ ⲡⲟⲩ ⲛⲓⲛⲟⲩⲰⲈ ⲁⲛⲐⲚ ⲥⲓⲛⲁⲩ ⲩⲓ
ⲛⲓⲰⲟⲛⲈ ⲈⲤⲠⲁⲓ ⲁⲓⲰⲟ ⲧⲈⲤⲛⲁⲤⲈ ⲈⲚⲐⲞⲓ ⲛⲓⲛⲁⲩ

Jesus sagte: „Ich bin das Licht, das über allem¹⁷ ist. Ich bin das All. Aus mir ist das All hervorgegangen. Und zu mir ist das All gelangt. Spaltet ein Stück Holz – ich bin da. Hebt den Stein hoch, und ihr werdet mich dort finden.“

Der Beginn der Jesusrede ist mit Joh 8,12 identisch; die Fortsetzung differiert beträchtlich. Die griechische Fassung dürfte zwei Ich-bin-Formulierungen enthalten haben: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς und wahrscheinlich ἐγώ εἰμι τὰ πάντα¹⁸.

dere Jüngerinnen Jesu in christlich-agnostischen Schriften, NHMS 48, Leiden/Boston/Köln 1999, 21–34.

¹⁷ Es ist auch die Übersetzung „über allen“ möglich. Aufgrund des Textzusammenhanges habe ich mich für die andere Variante entschieden, da die Gesamtheit der Dinge und nicht die Menschen im Zentrum stehen, auch wenn die Menschen vermutlich eingeschlossen sind.

¹⁸ Nach W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, 424a, ist ⲡⲐⲐⲞⲩ Äquivalent von τὰ πάντα und z. B. in koptischen Übersetzungen von Ijob 8,3; 1 Kor 8,6 und 1 Clem 34,2 verwendet. – Zur Diskussion um die Bedeutung von ⲡⲐⲐⲞⲩ in diesem Logion vgl. A. MARJANEN, *Is Thomas a Gnostic Gospel?* in: R. URO (Hg.), *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas*, SNTW, Edinburgh 1998, 107–139, 121–124. – Ich gehe mit E. PAGELS, *Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John*, JBL 118 (1999), 477–496, 483–486; A. DECONICK, *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, SVigChr 33, Leiden/New York/Köln 1996, 21 f., und R. VALANTASIS, *The Gospel of Thomas, New Testament Readings*, London/New York 1997, 156, davon aus, dass es hier um die Schöpfung des Alls geht; anders M. FIEGER, *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik*, Münster 1991, 215, der meint, in diesem Logion sei von den

Die Differenz der Selbstaussagen Jesu im Thomas- und Johannesevangelium setzt mit der Näherbestimmung des Lichtes ein. Während bei Johannes das Licht als φῶς τοῦ κόσμου bestimmt wird, ist es bei Thomas „das Licht, das über allem ist“. Auch weiterhin nehmen beide Texte eine unterschiedliche Wendung: Im Johannesevangelium folgt der Bedingungssatz; im Thomasevangelium folgt ein weiteres Ich-bin-Wort Jesu, in dem dieser sich als „All“ bezeichnet, und der Text läuft darauf hinaus, die Ubiquität Jesu zu betonen. Dabei ist die Bezeichnung Jesu als All in zwei Richtungen interpretiert: Aus ihm ist das All hervorgegangen, und zu ihm ist es gelangt. Jesus begründet Anfang und Zielpunkt des Alls, Schöpfung und Erlösung¹⁹. Sowohl Johannes wie auch Thomas schließen formal mit einer Zusage an die Menschen: Bei Johannes führt Nachfolge dazu, das Licht zu haben (ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ ... ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς); bei Thomas lässt sich Jesus überall finden, sei es im Holz, sei es unter einem Stein. Zugespitzt lässt sich sagen, dass die JesusanhängerInnen des Thomasevangeliums auf eine Nachfolge im johanneischen Sinne verzichten können, da Jesus ohnehin überall gegenwärtig ist – so wie das Licht, das ja tatsächlich unter den aufgehobenen Stein und in das gespaltene Holz scheint. Eine temporäre Begrenzung, wie sie mit den johanneischen Lichtaussagen verbunden ist, gibt es hier nicht²⁰. Gemeinsam ist beiden Texten jedoch die doppelbödige Verwendung des Lichtbegriffs als in Jesus personifiziertes Licht einerseits und „normales“ Licht andererseits. Gemeinsam ist beiden Texten auch der Bezug von Licht und Welterschöpfung (ich erinnere an den Prolog des Johannesevangeliums).

EvThom 77 steht im Kontext der Genesisexegese des Thomasevangeliums, der sich noch weitere Texte zuordnen lassen²¹. Licht wird im Zusammenhang gesehen mit dem Ursprungsort Jesu und der Menschen (EvThom 24; 50; 61), mit der Teilung des androgynen Urmenschen in zwei Einzelwesen (EvThom 11; ev. 61) sowie mit dem „Bild“ (ἑἰκὼν; εἰκόν) aus Gen 1,26 f. (EvThom 50; 83). Bezüge zu Gen 1 spielen für die Theologie des EvThom eine wichtige Rolle, wobei eine Rückkehr in den lichterfüllten und geschlechtlich nicht differenzierten Urzustand des „Einzelnen“ angestrebt wird (vgl. EvThom 11; 22; 37; 49 f.). Der Kontext von EvThom 77 in diesem Evangeli-

Lichtfunken in allen Menschen die Rede, „die die wechselseitige Beziehung zwischen dem zum Gnostiker gewordenen Menschen und der Jesus genannten Fülle des Lichtes“ ermöglichen – eine Interpretation, die sich m. E. schon deshalb nicht nahe legt, weil in EvThom 77 gerade nicht betont wird, dass Jesus bzw. das Licht sich *in den Menschen* befinden.

¹⁹ Vgl. Kol 1,16 f.

²⁰ Vgl. VALANTASIS, Gospel (s. Anm. 18), 156, der von der „pantheistic perspective“ von EvThom 77 redet und betont: „Jesus the light has no boundaries; he is both source and destiny for everything“.

²¹ Nach PAGELS, Exegesis (s. Anm. 18), 481, referieren die Logien 4; 11; 18; 19; 37; 49; 50; 77; 83; 84 und 85 auf die Schöpfungsgeschichte oder zumindest damit verbundene Themen wie „the beginning“; „implicitly related“ seien zudem 22; 24; 61 und 70.

um verweist auf ein gesteigertes Interesse am menschlichen Urzustand und an der Kosmogonie, das sich im Johannesevangelium nicht in gleicher Weise finden lässt.

Neben diesen Unterschieden sollten jedoch auch die Gemeinsamkeiten von Thomas- und Johannesevangelium nicht außer Acht gelassen werden. In beiden Schriften entspricht der relativ großen Rolle des Lichtes jene der Finsternis nicht. Nur zweimal tritt im EvThom der Gegenbegriff Finsternis in Erscheinung (24; 61). Schwankl redet in Bezug auf das Johannesevangelium von „einer auffälligen *Asymmetrie*. Das Licht überwiegt die Finsternis bei weitem, ist ihr voraus und überlegen. Der Kampf zwischen Licht und Finsternis ist prinzipiell entschieden zugunsten des Lichtes“²². Im EvThom sieht es nicht anders aus; von einem krassen Dualismus²³ und einem einlinig negativen Weltverhältnis²⁴ lässt sich nicht sprechen. Auch im Hinblick auf Inkarnation oder „Doketismus“ ist eine krasse Gegenüberstellung beider Schriften nicht angebracht. Beide Schriften reden im Hinblick auf Jesus von *σάρξ* (Joh 1,14; EvThom 28)²⁵; und auch der Jesus des Thomasevangeliums „trägt sein Kreuz“ (EvThom 55) – allerdings sind Inkarnation und Leiden Jesu sicher keine zentralen theologischen Motive des Thomasevangeliums. Die Unterschiede von Thomas- und Johannesevangelium lassen sich weniger als eindeutige Gegensätze beschreiben denn als Verschiebungen der theologischen Schwerpunkte.

Eine solche Verschiebung lässt sich auch im Gebrauch der Lichtmetaphorik konstatieren. Die allgemein menschliche Lichtmetaphorik²⁶ wird verwendet und mit Jesus verbunden. In beiden Texten bezeichnet sich Jesus selbst als

²² SCHWANKL, Licht (s. Anm. 1), 360. – Ebd., 15–17, beschreibt Schwankl „Dualität“ als Grundmuster johanneischer Sprache, das nicht von vornherein einem „ontischen Dualismus“ gleichzusetzen ist.

²³ Vgl. DECONICK, Seek to See (s. Anm. 18), 21, die unter Verweis auf EvThom 77 feststellt: „There is no theological dualism in *Thomas*. The ignorant Demiurge does not create the world in *Thomas*. Jesus, as the *Phōs*, the Light-Man, does“.

²⁴ Vgl. TH. ZÖCKLER, Jesu Lehren im Thomasevangelium, NHMS 47, Leiden u. a. 1999, 119–121, der Belege für eine „[P]ositive Weltbeziehung“ im EvThom aufführt, ohne zu verleugnen, dass es auch gegenteilige Aussagen gibt; vgl. a. a. O., 118, wo er die „Schwierigkeit“ benennt, „einen einheitlichen Begriff von Welt im EvThom zu bestimmen“, sowie a. a. O., 254, wo er feststellt, dass insgesamt die Haltung der „Weltabkehr durch Thomas‘ Spruchüberlieferung nicht bestätigt“ wird.

²⁵ Vgl dazu I. DUNDERBERG, Thomas I-Sayings and the Gospel of John, in: Uro (Hg.), *Thomas* (s. Anm. 18), 33–64, 46–49. Dunderberg liest die verschiedenen Inkarnationsformulierungen von Joh 1,14 und EvThom 28 auf dem Hintergrund unterschiedlicher Weisheitstraditionen; Joh 1,14 verknüpft er über *ἐσκήνωσεν* mit Sir 24,8; die Terminologie in EvThom 28 (*ῥῶθην, δειλογωνῶ*) verbindet er mit der Aussage über die Weisheit in Bar 3,38 (*μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ῥῶθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συναναστρέφη*). Mithin ist es nicht nötig, EvThom 28 „doketisch“ zu lesen und als Gegensatz zu Joh 1,14 zu interpretieren.

²⁶ Vgl. SCHWANKL, Licht (s. Anm. 1), 38–50.

Licht; wobei dieses Licht im Johannesevangelium mit der zeitlich begrenzten irdischen Existenz Jesu sowie, von menschlicher Seite aus gesehen, mit Glauben, „Wandeln im Licht“ und Nachfolge in Verbindung gebracht wird, während im Thomasevangelium Licht mit der Entstehung des Alls und dem idealen Urzustand verknüpft ist. Dabei fehlt beiden ein Interesse an der Schwerpunktsetzung der jeweils anderen Schrift; bei Thomas tritt die Ethik zurück, bei Johannes die Kosmogonie²⁷. Der eklatanteste Unterschied besteht darin, dass bei Johannes die Anwesenheit des Lichts in der Welt zeitlich begrenzt ist, bei Thomas jedoch seine Ubiquität betont wird. Die konkrete Umsetzung der Lichtmetaphorik differiert also in beiden Schriften trotz mancher Übereinstimmungen²⁸.

Auch in den anderen Schriften, in denen sich Offenbarer gestalten selbst als Licht bezeichnen, zeigen sich ähnliche Verschiebungen in der Verwendung von Lichtmetaphorik wie zwischen Johannes- und Thomasevangelium.

3.2.2. Joh 8,12 und die Paraphrase des Sêem

Die Schrift mit dem Titel „Paraphrase des Sêem“ (NHC VII,1), in der Derdekeas als Offenbarer auftritt, ist ein rätselhafter Text, bei dessen Interpretation nicht unerhebliche Schwierigkeiten zu überwinden sind²⁹. Trotz des guten textlichen Erhaltungszustandes bleibt der Sinn einzelner Passagen oft unklar.

Der Hauptteil der Paraphrase des Sêem (p.1,22–p.32,27) besteht aus Offenbarungen von Derdekeas an Sêem, der als eine Art Urmensch oder arche-

²⁷ Dabei handelt es sich um unterschiedliche *Schwerpunktsetzungen*: Im Johannesevangelium fehlt die Kosmogonie nicht vollständig (Prolog), sie spielt aber keine vergleichbare Rolle; ähnliches lässt sich im Hinblick auf die Ethik im Thomasevangelium sagen (vgl. EvThom 11; 24).

²⁸ Die Unterschiede führen bei I. DUNDERBERG, I-Sayings (s. Anm. 25), 59, zu dem Schluss: „The use of light imagery indicates, therefore, no particular relationship between the two gospels“.

²⁹ Vgl. F. WISSE (Einl./Hg./Übers.), NHC VII,1: The Paraphrase of Shem, in: B. A. Pearson (Hg.), Nag Hammadi Codex VII, NHMS 30, Leiden/New York/Köln 1996, 15–127, 18: „The tractate presents the translator and interpreter with frustrating difficulties. The meaning of many sentences is unclear or appears unsuited to the context. This is most likely due to a combination of factors: the corruption of the Coptic text during its transmission, incompetent translation of the tractate from Greek into Coptic, and weaknesses in the original composition of the text“. – Ähnlich äußern sich auch H.-M. SCHENKE, Die Paraphrase des Sêem (NHC VII,1), in: Ders./H.-G. Bethge/U. U. Kaiser (Hgg.), Nag Hammadi Deutsch. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften Bd. 2: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4, GCS NF 12, Koptisch-Gnostische Schriften III, Berlin/New York 2001, 543–568, 544–560; K. M. FISCHER, Die Paraphrase des Sêem, in: M. Krause (Hg.), Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib, NHS 6, Leiden 1975, 255–267, 255 f.

typischer Gnostiker gesehen werden kann³⁰. Ein zentrales Thema der Offenbarungen ist die Kosmogonie, wobei drei Kräfte oder Urprinzipien, nämlich das vollkommene Licht, die Finsternis und der Geist zwischen diesen beiden beteiligt sind – und viele Einzelzüge unklar bleiben³¹. Der Prozess geht zwar von den Kräften der Finsternis aus, ist jedoch gleichzeitig auch notwendig für die Erlösung³². Der Offenbarer Derdekeas berichtet nicht einfach, was vor sich geht, sondern ist selbst an dem geschilderten Weltentstehungsprozess beteiligt, und zwar auf der Seite des Lichtes. Seine Beziehung zum Licht wird im Verlaufe der Schrift wechselweise als Verwandtschafts-, Teilhabe- sowie als Identitätsverhältnis beschrieben. Die relevanten Passagen sind die folgenden, in denen durchgehend Derdekeas der Sprechende ist:

ΔΝΟΚ ΔΕΙΟΥΩΝΩ̅ ΕΒΟΛ̅ ΔΗ[ΟΚ] ΠΕ ΠΩΗΡΕ Η̅ΠΟΥΟΒΙΝ Η̅ΝΑΤ΄ΧΩΩ̅Η̅ ΕΤΕ Η̅Η̅ΝΤΕΩ̅
 ΔΡΗΧΩ̅ ΔΕΙΟΥΩΝΩ̅ ΕΒΟΛ̅ Ω̅Η̅ ΠΙΝΕ Η̅ΠΙΠ̅ΝΑ̅ ΔΝΟΚ ΓΑΡ ΠΕ ΤΑΚΤΙΝ Η̅ΠΟΥΟΒΙΝ
 Η̅ΚΑΘΟΛΙΚΟΝ

„Ich erschien. Ich bin das Kind des unverdorbenen, unbegrenzten Lichtes.
 Ich erschien im Bild für den Geist. Denn ich bin der Strahl des universalen Lichtes“³³.

ΔΝΟΚ ΠΕ ΔΕΡΔΕΚΕΑΣ ΠΩΗΡΕ Η̅ΠΟΥΟΒΙΝ Η̅ΑΤ΄ΧΩΩ̅Η̅ ΕΤΕ Η̅Η̅ΝΤΕΩ̅ ΔΡΗΧΩ̅:
 „Ich bin Derdekeas, das Kind des unverdorbenen, unbegrenzten Lichtes“³⁴.

ΔΕΙΤ̅ Θ̅ΙΩΩΤ̅ Η̅ΤΑΩ̅ΡΩ̅. ΕΤΕ ΠΑ̅Ι ΠΕ Θ̅ΡΩΩ Η̅ΠΟΥΟΒΙΝ Η̅ΠΙΜΕΓΕΘΟΣ ΕΤΕ ΔΝΟΚ ΠΕ
 „Ich zog meine Kleidung an, nämlich die Kleidung des Lichtes der Größe, das ich bin“³⁵.

ΔΝΟΚ ΠΕ ΠΟΥΟΒΙΝ ΕΤ΄ΧΗΚ ΕΒΟΛ̅ ΕΤ̅Η̅ΠΣΑΝΩ̅ΡΕ Η̅ΠΙΠ̅ΝΑ̅ Η̅Η̅ ΠΚΑΚΕ̅
 „Ich bin das vollkommene Licht, das über dem Geist und der Finsternis ist“³⁶.

Verständnisprobleme verursacht einerseits die unklare Zuordnung des Lichtes: Derdekeas ist Kind oder Strahl des Lichtes, selbst das Licht, und schließlich

³⁰ Beide Namensformen sind analogielos; vgl. SCHENKE, Paraphrase (s. Anm. 29), 545. FISCHER, Paraphrase (s. Anm. 29), 260 f., liest die Namen als absichtliche Verschlüsselungen.

³¹ Vgl. SCHENKE, Paraphrase (s. Anm. 29), 547: „Das Bewegungsprinzip, nach dem die Welt entsteht und vergeht, ist die Mischung und Entmischung von Licht und Finsternis (über das Zwischenglied des Geistes hinweg). Auch das Ziel der Bewegung ist klar. Was bei dem Prozeß der Mischung herauskommen soll, ist eben die wirkliche Welt. Das heißt auf der anderen Seite: Es sind die Motivationen der Einzelprozesse, die dunkel bleiben“.

³² Vgl. F. WISSE, The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem, in: NT 12 (1970), 130–140, 134.

³³ ParSem p.4,1–6.

³⁴ ParSem p.8,24–26.

³⁵ ParSem p.8,33–36. – Der Relativsatz am Ende bezieht sich wohl in Analogie zu den anderen Stellen auf das Licht; die „Größe“ (ΜΕΓΕΘΟΣ) ist jedenfalls kaum identisch mit Derdekeas, da es u. a. im Incipit (p.1,5 f.) heisst, Derdekeas habe dem Sëem „nach dem Willen der Größe (ΜΕΓΕΘΟΣ)“ die Offenbarungen mitgeteilt.

³⁶ ParSem p.10,21–24.

steigt er noch herab, um das Licht zu erretten³⁷. Zudem ist unklar, ob mehrfach von derselben Erscheinung oder Herabkunft berichtet wird oder ob verschiedene, aufeinander folgende Vorgänge gemeint sind.

Einige der benannten Schwierigkeiten könnten das Resultat eines komplizierten textlichen Überlieferungsprozesses sein³⁸. Allerdings lassen sich die Unklarheiten des Textes zumindest teilweise auch als beabsichtigte Verschlüsselungen betrachten. In dieser Weise liest Karl Martin Fischer ParSem: Er stellt fest, die ganze Schrift sei geprägt von dem „höchst merkwürdige[n] Prinzip, von scheinbar etwas anderem zu reden, als von dem, was gemeint ist“. Das Phänomen der „Konturenlosigkeit aller Kräfte und Mächte“ in der Kosmogonie versteht er als ein „ins Mythologische projiziertes Daseinsverständnis“. „Keines der Bilder ist richtig durchgeführt, aber es bleibt der Eindruck des Ekels über den ganzen Schöpfungsvorgang. Logische Folge ist in diesem Bildgestammel nicht zu finden und wahrscheinlich auch nicht zu suchen“³⁹.

Auch die Bezüge zu anderen Texten oder Traditionen sind nach Fischer von absichtlicher Verfremdung geprägt. Auf diesem Hintergrund lassen sich die unterschiedlichen Beschreibungen der Kosmogonie als verfremdende Adaptionen von Gen 1 lesen. Gen 1 wird nicht direkt zitiert, aber Motive aus der Genesisgeschichte sind im Text erkennbar: So ist Gen 1,2–4 in der Rede von den drei Kräften, Licht, Finsternis und Geist wiedererkennbar, zumal der Geist sich über dem Wasser bewegt⁴⁰. Gestützt wird eine solche intertextuelle Lektüre durch die expliziteren Bezüge, die sich später in ParSem finden lassen: Erzählt wird, dass die Erde entsprechend der Zahl der Tiere alle Arten von Futter hervorbringt (p.20,10–12), vom Turmbau (p.25,17 f.25 f.), von der Sintflut (p.28,5 f.) und von der Zerstörung Sodoms (p.29,1–29), wobei die positive Bewertung Sodoms wiederum zeigt, wie sehr der Genesistext verfremdet wird⁴¹.

Die Lichtgestalt des Derdekeas ist also Funktion einer speziellen Art von Genesislektüre, wobei das unpersönliche Licht aus Gen 1,2–5 personifiziert

³⁷ Vgl. ParSem p.18,1–5.12–14: „Dann zog ich (...) mein Lichtgewand aus und zog ein anderes, gestaltloses Feuegewand an (...). Ich stieg in das Chaos hinab, um das ganze Licht aus ihm zu erretten“ (Übers. nach SCHENKE, Paraphrase [s. Anm. 29], 557).

³⁸ So SCHENKE, Paraphrase (s. Anm. 29), 549 f.

³⁹ FISCHER, Paraphrase (s. Anm. 29), 261.263 f.

⁴⁰ Vgl. ParSem p.2,20–13; 9,24 f.

⁴¹ Vgl. H. HAVELAAR, Wie spricht Gott in der Schöpfungsgeschichte von Codex VII,1? in: W. Beltz (Hg.), Der Gottesspruch in der koptischen Literatur. FS H.-M. Schenke, Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 15, Halle 1994, 117–124, 120: „Die Anwesenheit dieser expliziten Verweisungen ermöglicht zumindest die Auffassung, daß die Schöpfungsgeschichte aus Genesis auch in den kosmologischen Abschnitten unseres Textes im Hintergrund steht. Es handelt sich jedoch um eine extrem reduzierte Schöpfungsgeschichte, in der der Gegensatz Licht – Finsternis das zentrale Thema bildet“.

wird, in das Geschehen zwecks Rettung des Geistes eingreift und in der Person des Derdekeas selbst spricht⁴². Die Rettung des Geistes soll bewirken, dass „das ganze Licht nach oben steigt“⁴³; Seligkeit bedeutet Eingehen in das „Denken (ΝΕΕΥΕ) des Lichtes“⁴⁴; der Körper (ΣΩΜΑ) ist hinderlich, das Denken muss sich vom Körper trennen⁴⁵ und schließlich sagt Sêem gegen Ende des Textes: „Selig sind die, die, als sie schliefen, erkannt haben, in welcher Kraft ihr Denken ruht“⁴⁶. Denken (ΝΕΕΥΕ) ist ein Schlüsselbegriff; das Erkennen bringt Erlösung; der Offenbarer wiederum verhilft zum Erkennen; und das Erkennen bezieht sich wesentlich auf Vorgänge der Kosmogonie, an denen der Offenbarer wesenhaft beteiligt ist.

Während die Bezüge zu christlichen Texten in ParSem keine größere Rolle spielen, so ist dies im Hinblick auf die Genesis anders. Das Interesse an der Kosmogonie und die Rolle, die die Erkenntnis der Weltentstehungsvorgänge für die Erlösung aus dem Bereich der Finsternis-Welt spielt, sind zentrale Anliegen des Textes. Im Vergleich mit der Lichtmetaphorik sowohl des Johannes- wie auch des Thomasevangeliums ist in der Paraphrase des Sêem der Schwerpunkt noch weiter in Richtung auf die spekulative Kosmogonie verschoben und gleichzeitig die ethische Komponente reduziert; angestrebt wird nicht ein „Wandeln im Licht“ im Sinne von Nachfolge und Glauben, sondern Erkenntnis, die Befreiung aus der Finsternis bringt. Jene Verschiebung in den Aussagen über das Licht, die sich oben schon zwischen Johannes- und Thomasevangelium gezeigt hatte, ist hier also in verstärkter Form zu finden. Statt von Lichtmetaphorik lässt sich in Bezug auf die Paraphrase des Sêem eher von Lichtmythologie reden; die doppelbödige Verwendung ist verändert, indem das Licht der Schöpfung als Kraft gesehen und personifiziert wird; dadurch entsteht auch hier der Effekt, dass das „Licht“ (in Gestalt von Derdekeas) vom Licht redet. Eine explizite Betonung der Ubiquität des Lichtes erfolgt nicht, und die Rolle der Finsternis ist eine größere als im Johannes-

⁴² Vgl. HAVELAAR, a. a. O., 121: „Derdekeas, der hier spricht, ist auch eine Person im Text. (...) Diese Geschichte, die in der ersten Person, teilweise von einem Erzähler, der über sich selbst spricht, dargestellt wird, erzielt einen ganz anderen Effekt beim Leser als der ruhige implizite Erzählstil in Genesis“. Weiter (122) stellt Havelaar fest, der Text wirke „viel persönlicher“, was durch stilistische Elemente verursacht werde, „an erster Stelle von der Anwendung persönlicher Pronomina“.

⁴³ ParSem p.19,30 f.

⁴⁴ ParSem p.24,17–20.

⁴⁵ Vgl. ParSem p.34,28 f.; 41,6 f.

⁴⁶ ParSem p.47,16–20; Übers. nach SCHENKE, Paraphrase (s. Anm. 29), 568; abweichend übersetze ich ΝΕΕΥΕ in Analogie zu anderen Schriften mit „Denken“ statt „Denkvermögen“.

und im Thomasevangelium; ist es doch sogar die Finsternis, die den Schöpfungsprozess in Gang setzt⁴⁷.

4. Abschließende Überlegungen

Bultmann beschreibt die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen von Gnosis und Johannesevangelium als „kosmologischen Dualismus“ versus „Entscheidungs dualismus“⁴⁸. Jesu Worte seien „keine Lehrsätze, sondern Einladung und Ruf zur Entscheidung“⁴⁹. „Auch ist für Johannes die Menschwerdung des Gottessohnes nicht eine Veranstaltung, um den Menschen die ‚Gnosis‘ in der Gestalt von kosmologischen und anthropologischen Lehren zu übermitteln“, und Jesus hat keine „Belehrungen über die Entstehung der Welt und das Schicksal der Seelen gebracht. Er vermittelt nicht etwas, sondern er ruft zu sich; oder wenn er eine Gabe verheißt, so ist die Gabe er selbst: er ist selbst das Lebensbrot, das er spendet (6,35); er ist selbst das Licht (8,12); er ist selbst das Leben (11,25; 14,6)“⁵⁰.

Bultmanns Blickrichtung richtet sich von den gnostischen Texten herkommend auf das Johannesevangelium. So kann er sagen, aus dem kosmologischen Dualismus sei „bei Johannes ein Entscheidungs dualismus geworden“⁵¹ und feststellen, der gnostische kosmologische Dualismus sei bei Johannes „entmythologisiert“⁵². Dies ist *eine* mögliche Blickrichtung: Schaut man von den gnostischen Texten aus auf das Johannesevangelium, so ist der Mythos reduziert, und die Rede vom Kosmos sowie die Verbindung mit der Genesis sind sozusagen nur ein Restbestand viel weitreichenderer mythologischer Spekulationen. So gesehen hat Johannes die „Auswüchse“ reduziert und den Schwerpunkt auf die Ethik verschoben.

Bei der *anderen* möglichen Blickrichtung, die sich vom Johannesevangelium ausgehend auf die gnostischen Texte richtet, ergibt sich ein anderes Bild: Die gnostischen Texte beantworten Fragen, die im Johannesevangelium nicht im Zentrum stehen, da sie nicht erlösungsrelevant sind. Wer die gnostischen

⁴⁷ Auch in den drei anderen Schriften (Poimandres, Apokryphon des Johannes, dreigestaltige Protennoia), auf die ich hier nicht mehr eingehen kann (vgl. jedoch die entsprechenden Ausführungen in meiner Habilitationsschrift [s. Anm. 3]), lassen sich vergleichbare Verschiebungen wie im EvThom und in ParSem beobachten. In der Langfassung des AJ und in der Protennoia spielen dabei Bezüge auf die frühjüdischen Weisheitstexte und -traditionen eine entscheidende Rolle.

⁴⁸ So R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (1953) ⁹1984, 373; vgl. a. a. O., 429.

⁴⁹ BULTMANN, a. a. O., 374.

⁵⁰ BULTMANN, a. a. O., 393 f.

⁵¹ BULTMANN, a. a. O., 373; Hervorhebung von mir.

⁵² BULTMANN, a. a. O., 362.

Texte von Johannes ausgehend liest, kann trotzdem Lücken auffüllen: Es ist mehr zu erfahren über die Weltentstehung und die Rolle, die der Logos dabei spielt; es erklärt sich, wieso der Kosmos gleichzeitig eine feindliche Größe ist (vgl. z. B. Joh 15,18 f.) und Schöpfung, die die Zuwendung Gottes erfährt (vgl. z. B. Joh 3,16), und es wird deutlicher, inwiefern der Erlöser sich als $\phi\omega\varsigma$ τοῦ κόσμου bezeichnen kann. Von dieser Blickrichtung aus gesehen sind die gnostischen Texte mythologisierende Weiterführungen johanneischer Konzeptionen, durch die offene Stellen im Text aufgefüllt werden.

Meiner Ansicht nach lässt sich nicht entscheiden, welche dieser beiden möglichen Blickrichtungen die „richtige“ ist. Nicht nur uns, sondern auch den spätantiken Leserinnen und Hörern des Johannesevangeliums sind beide Blickrichtungen möglich. Eindeutige Abhängigkeitsverhältnisse zwischen dem Johannesevangelium einerseits und jenen Texten andererseits, in denen sich ebenfalls Offenbarergestalten selbst als Licht vorstellen (EvThom, ParSem, Poim, AJ, Protennoia) lassen sich weder in die eine noch in die andere Richtung feststellen⁵³. Ausschlaggebend für Vergleich und Verständnis der Texte ist zudem nicht lediglich die Frage, was logisch oder zeitlich primär ist. Vielmehr werden die Konturen des Gesagten im Nebeneinander und Kontrast der Schriften deutlicher. Das gilt für ihre Gemeinsamkeiten ebenso wie für ihre Unterschiede.

Nach Hans Blumenberg indizieren „Umformungen der Grundmetapher“, also der Lichtmetapher, „Wandlungen des Welt- und Selbstverständnisses“⁵⁴. Blumenberg gibt seinem Aufsatz den Titel: „Licht als Metapher der Wahrheit“. Seine Beispiele aus der europäischen Geistesgeschichte (von Parmenides über das platonische Höhlengleichnis bis zur Aufklärung) zeigen immer wieder eine Verbindung von Licht und dem *Erkennen* der Wahrheit; die Verbindung von Licht mit Sehen und Wissen, mit Erleuchtung und Erkenntnis durchzieht die europäische Geistesgeschichte. Die oben behandelten gnostischen und gnosishen Texte fügen sich in dieses Gesamtbild ein. Demgegenüber geht es in der Lichtmetaphorik des Johannesevangeliums nicht um das Erkennen, sondern primär um das *Tun* der Wahrheit: $\omicron\ \delta\epsilon\ \pi\omicron\iota\omega\nu\ \tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu\ \epsilon\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\rho\varsigma\ \tau\omicron\ \phi\omega\varsigma$ (Joh 3,21). Das Desinteresse der johanneischen Lichtaussagen an Erkenntnis und Wissen ist auf dem Hintergrund der Lichtmetaphorik anderer Texte auffällig.

⁵³ Es ist kaum denkbar, dass die fünf genannten Texte, die vier verschiedenen Richtungen zuzuordnen sind (nicht sicher gnostisch, gnostisch-manichäisch, hermetisch, sethianisch), alle mit Absicht ihre zentralen Inhalte entchristlicht und dabei gleichzeitig das Christliche am Rande oder im Rahmen stehengelassen hätten. Mit Ausnahme des EvThom haben die Texte kein Primärinteresse am Christentum, sondern an der Auslegung jüdischer Texte. Wer die Texte ausschließlich vom Christlichen her und auf das Christliche hin liest, trägt also etwas in die Texte ein, das ihrem Ort in der religiösen Vielfalt der Antike nicht entspricht.

⁵⁴ H. BLUMENBERG, Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld einer philosophischen Begriffsbildung, in: StGen 10 (1957), 432–447, 433.

Die johanneische Lichtmetaphorik wirkt auch noch in anderen Aspekten reduktionistisch. Angesprochen hatte ich schon das Fehlen kosmologischer Spekulationen trotz Anknüpfungen an die Genesisgeschichte⁵⁵. Was ebenfalls fehlt, ist die Gleichsetzung von Licht und Gott, wie sie z. B. in 1 Joh 1,5 vorliegt. Auch eine direkte Identifikation der Nachfolgenden mit dem Licht, wie etwa in Mt 5,14 (ὁμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου)⁵⁶, fehlt im Johannesevangelium – vorgesehen ist lediglich die Möglichkeit und Aufgabe, durch den Glauben an das Licht zu υἱοὶ φωτός zu werden (Joh 12,36)⁵⁷, nicht jedoch zum φῶς τοῦ κόσμου selbst.

Die reduktionistische Besonderheit der johanneischen Lichtkonzeption im Vergleich mit anderen Texten gründet in der Christologisierung der Lichtmetaphorik. Das Licht, das in den anderen Texten in vielfältiger Form vorhanden ist, wird im Text des Johannesevangeliums an die Gestalt Jesu Christi gebunden. Schwankl redet davon, dass „die ‚freilaufende‘ Metapher durch die exklusive Bindung an Jesus ihrerseits ‚gezähmt‘, nämlich historisiert und personalisiert“ wird⁵⁸. In Bultmanns Ausdrucksweise hieße das: Sie wird „entmythologisiert“.

Schwankl betont zudem die kommunikative Ausrichtung der johanneischen Lichtmetaphorik: „Da die ‚Kategorie‘ der Licht-Finsternis-Metaphorik aber nicht nur einem einzigen Kulturkreis angehört, reicht die Begegnung, die Johannes durch sie herbeiführt, weiter als in den hellenistischen oder den atl.-jüdischen Traditionsbereich hinein. Weil der Gegensatz von Licht und Finsternis ‚Allgemeingut‘ der menschlichen Erfahrung und des Aufbaus der religiösen Sinnwelt ist, gibt Johannes der christlichen Verkündigung durch den

⁵⁵ Vgl. R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, KEK 2, Göttingen ¹⁰1941 (= 1968), 261: „Die Offenbarung wird nie zum Offenbarten, das Licht, das der Glaubende hat, ist immer das Licht, das Jesus ist“ (Hervorhebung dort gesperrt).

⁵⁶ Schon Origenes liest Joh 8,12 und Mt 5,14 zusammen, vgl. Johanneskommentar I, 26, § 171 (SC 120, 144). – D. W. WEAD, The Literary Devices in John's Gospel, ThDiss, Basel 1970, 81, verweist auf Ähnlichkeiten im johanneischen und matthäischen Metapherngebrauch; SCHNACKENBURG, Johannesevangelium II (s. Anm. 15), 241, stellt fest: „Vergleicht man [Joh 8,12] mit Mt 5,14, wo der gleiche Ausdruck die Jünergemeinde Christi bezeichnet, erkennt man die joh. Konzentration auf die Christologie“.

⁵⁷ Von den „Söhnen/Kindern des Lichts“ ist auch anderswo die Rede (vgl. Lk 16,8; 1 Thess 5,5; Eph 5,8; weitere Belege bei SCHWANKL, Licht [s. Anm. 1], 267 f.), das Konzept weist also über das Johannesevangelium hinaus.

⁵⁸ SCHWANKL, Licht (s. Anm. 1), 221, vgl. auch a. a. O., 365: „Aus dem Blickwinkel eines hellenistischen religiösen Menschen, namentlich eines nichtchristlichen Gnostikers, kann diese Gründung und Konzentrierung der Symbolik als eine ‚Symbolenteignung‘ erlebt werden; die vorhandenen Symbole werden von Johannes für Jesus Christus in Anspruch genommen. Doch muß man es nicht so sehen. Es könnte auch sein, daß die Symbole durch die joh Christologisierung erst zu sich kommen und ihren vollen Sinn entfalten. Jesus Christus (...) ist der Inbegriff des Ganzen. In seiner Person, in seinem Weg und Werk, verdichtet sich alles Geschehen und alle Geschichte“.

Einsatz dieses Konzepts nicht nur eine einmalig-situationsgerechte, sondern auch eine dauerhaft-allgemeinverständliche Gestalt“⁵⁹. Diese allgemeine Ausrichtung der johanneischen Lichtmetaphorik zeigt sich auch im Gegenüber zu den gnostischen und gnosishen Texten, die besonders in ihren Ausführungen zur Kosmogonie eher ein Spezialpublikum erfordern, um überhaupt verständlich zu sein. Gerade die reduktionistische Klarheit der johanneischen Lichtkonzeption bringt die „dauerhaft-allgemeinverständliche Gestalt“ hervor.

Der auffälligste Sonderzug der johanneischen Lichtmetaphorik ist ihre zeitliche Einschränkung. Auch diese Einschränkung hängt damit zusammen, dass die Lichtmetaphorik fast ausschließlich auf Jesus konzentriert ist. Zwar wird das Licht im Prolog schon vor dem irdischen Jesus genannt, die „Zeit des Lichtes“ endet aber mit dem Weggang Jesu: Nur noch „kurze Zeit“ ist das Licht, d. h. Jesus, in der Welt (vgl. Joh 12,15). Die Konzentration auf Jesus als Licht und die zeitliche Begrenzung lassen die Frage aufkommen, woher denn das Licht kommen kann und was das Wandeln im Licht ermöglichen kann, wenn Jesus nicht mehr da ist. Die Christozentrik des Evangeliums macht eine theologische Bewältigung der Abwesenheit Jesu Christi erforderlich.

Bemerkenswert ist im Zusammenhang der zeitlichen Begrenzung der Ort der Lichtaussagen im Gesamtaufriß des Evangeliums. Die Lichtmetaphorik endet in Kap. 12 zusammen mit dem öffentlichen Wirken Jesu. Im Anschluss an jene Aussage, die die Anwesenheit von Jesus als Licht am eindeutigsten zeitlich begrenzt, folgt die Bemerkung, dass er sich vor (der Öffentlichkeit) verbirgt (12,36: καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ’ αὐτῶν).

Aber damit ist noch nicht das Ende des Evangeliums erreicht. Was nach Kap. 12 folgt, sind die Abschiedsreden, in denen das Problem der Abwesenheit Jesu theologisch reflektiert wird⁶⁰ und Jesus seinen AnhängerInnen das Kommen des Parakleten als Garanten für die Kontinuität der Offenbarung verheißt⁶¹. Zudem gibt es dort noch weitere metaphorische Ich-bin-Worte. Die Formulierung ἐγὼ εἶμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου, und mit ihr die Lichtmetaphorik, wird durch andere metaphorische Konzepte abgelöst, durch die die zeitliche Begrenzung ein Gegengewicht erhält. Dies ist u. a. in der Rede vom Weinstock und seinen Zweigen der Fall, deren zentrales Thema das „Bleiben ineinander“ ist.

⁵⁹ SCHWANKL, a. a. O., 401.

⁶⁰ Vgl. BULTMANN, Evangelium (s. Anm. 55), 270: „Die Abschiedsreden werden es vollends deutlich machen: in seinem Gehen erst erschließt sich der Sinn seines Kommens“.

⁶¹ Joh 14,16 f.26; 15,26; 16,7–11; vgl. SCHWANKL, Metaphorik (s. Anm. 1), 159; K. WENGST, Das Johannesevangelium, 2. Teilband: Kapitel 11–21, ThKNT 4,2, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 70 f.