

Der Streit um Jesus als Testfall des Glaubens

Christologie im ersten Johannesbrief

Unterschiedliche Weisen, von Jesus zu sprechen

Ein Blick in das Neue Testament zeigt, wie vielfältig die frühen Christen über ihre Glaubenserfahrungen mit Jesus zu reden wußten: Sie erzählten, was er getan, gesprochen und erlitten hat, sie sangen auf ihn „Psalmen, Hymnen und geistliche Lieder“ (Eph 5,19) in der Überzeugung, daß er als der zu Gott Erhöhte unter ihnen weilte, sie suchten nach seinen Spuren in der Heiligen Schrift Israels, der sie sich in Lektüre und Auslegung hingaben, sie tauschten Briefe aus, um in Fragen des Glaubens miteinander zu kommunizieren, und sie verdichteten ihre Erfahrungen in Bekenntnissätzen, die ihnen Orientierung boten und auch als Richtschnur dienten, wenn es zu Konflikten kam.

Wer den ersten Johannesbrief aufschlägt, wird mit der Sprache des Bekenntnisses konfrontiert, und zwar in einer Weise, die angesichts der diesen Brief gleichfalls und in noch stärkerem Maße prägenden Sprache geschwisterlicher Liebe nicht wenig irritiert: Der Ton dieser Sätze ist hart und apodiktisch, gleichzeitig muten diese Sätze abstrakt an, denn die in ihnen dominierenden Hoheitstitel Jesu verraten kaum etwas über die konkreten Stationen seines Lebens. Daß der Autor mit ihnen Grenzpfähle errichtet, wirkt auf die heutigen Leser/innen nicht unbedingt sympathisch. Das betrifft vor allem die folgenden Texte:

2,22f: „Wer ist der Lügner,
wenn nicht derjenige, der *leugnet*:
Jesus ist der Christus?
Dieser ist der Antichrist,
der den Vater und den Sohn *leugnet*.
Jeder, der den Sohn *leugnet*, hat auch nicht den Vater;
wer den Sohn *bekennet*, hat auch den Vater.“

4,2f: „Daran erkennt ihr den Geist Gottes:
Jeder Geist, der Jesus Christus als im Fleisch gekommen *bekennet*,
ist aus Gott;
und jeder Geist, der Jesus *nicht bekennet*,
ist nicht aus Gott.
Und das ist der Geist des Antichrists,
von dem ihr gehört habt, daß er kommt;
und nun ist er bereits in der Welt (am Werk).“

4,15: „Wenn jemand *bekennet*:
Jesus ist der Sohn Gottes,
in dem bleibt Gott und er (bleibt) in Gott.“

5,1: „Jeder der *glaubt*:
Jesus ist der Christus,
ist aus Gott geboren ...“.

5,5: „Wer ist es, der die Welt besiegt,
wenn nicht derjenige, der *glaubt*:
Jesus ist der Sohn Gottes? ...“.

Man kann verstehen, warum die Sprache der Erzählung, die auf das anschauliche, farbige Detail von Geschehnissen setzt, in der Glaubensvermittlung heute ganz anders „ankommt“ als die definierende, abgrenzende Sprache des Bekenntnisses, zumal diese immer wieder auch mißbräuchlichem Umgang ausgesetzt ist¹. So begründet der Ruf nach „narrativer“ Christologie ist², man wird die je verschiedene Funktion von Erzählung und Bekenntnis im Leben der kirchlichen Glaubensgemeinschaft respektieren und auch dem Mißverständnis zu wehren suchen, eine Erzählung sei dank der Vieltimmigkeit der in ihr aufbewahrten Perspektiven und Sichtweisen auf das Erzählte der Eindeutigkeit eines Bekenntnisses gegenüber überlegen. Die Rede ist von unseren vier kanonischen Evangelien. Und da gilt nicht nur, daß diese Erzählwerke des Neuen Testaments und die sich allmählich herausbildende christologische Bekenntnisüberlieferung hinsichtlich der Entschiedenheit ihres Glaubensstandpunktes sich in nichts unterscheiden, sondern

¹ Ein Hinweis auf die jüngste Diskussion um die *professio fidei* und den *Treueid* in der römisch-katholischen Kirche genügt; die Texte finden sich bereits in: *Glaubensbekenntnis und Treueid. Klarstellungen zu den „neuen“ römischen Formeln für kirchliche Amtsträger. Mit Beiträgen von G. Thils und T. Schneider, Mainz 1990.*

² Möglicherweise hängt dessen Dringlichkeit auch mit einer Erfahrung zusammen, die W. Benjamin bereits 1936 in seinem Essay „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows“ scharfsinnig diagnostiziert hat: Diese Erfahrung „sagt uns, daß es mit der Kunst des

*Erzählens zu Ende geht. Immer seltener wird die Begegnung mit Leuten, welche rechtschaffen etwas erzählen können. Immer häufiger verbreitet sich Verlegenheit in der Runde, wenn der Wunsch nach einer Geschichte laut wird. Es ist, als wenn ein Vermögen, das uns unveräußerlich schien, das Gesichertste unter dem Sicherem, von uns genommen würde. Nämlich das Vermögen, Erfahrungen auszutauschen“ (in: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* [Hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser], Bd. II, 2, Frankfurt 1977, 439).*

auch, daß es ein Zueinander der beiden Gattungen gibt. Besonders eindrucksvoll belegt dies das Markusevangelium, das in seinen ersten Kapiteln des öfteren Episoden in Fragen einmünden läßt, die den Boden für das später formulierte Christusbekenntnis (Mk 8,29; 9,7; 14,61f; 15,39) bereiten und dieses folglich als Antwort auf jene Fragen präsentieren bzw. als sprachliche Verdichtung dessen, was an christologischer Wahrheit im Erzählten insgesamt beschlossen liegt: „Wer also ist dieser, daß sogar der Wind und das Meer ihm gehorchen?“ (Mk 4,41). „Woher hat dieser das und was ist das für eine Weisheit, die ihm gegeben ist, und derartige Wunder, die durch seine Hände geschehen?“ (Mk 6,2)³. Einem Bekenntnis ohne vorgängiges Staunen, das sich in Fragen dieser Art äußert, fehlt der Grund; das Staunen aber entzündet sich an der Erzählung und dem, was diese an Staunenswertem vor Augen führt. Sollte das beim ersten Johannesbrief und seiner Bekenntnisüberlieferung ganz anders sein?

Der erste Johannesbrief – ein Begleitschreiben zum Johannesevangelium

Zunächst wird man hier auf die vielfältigen sprachlichen und thematischen Verbindungen zwischen Brief und Evangelium achten, die sich am besten als Bezugnahmen des Briefautors auf das Evangelienbuch selbst deuten lassen, ohne daß deshalb der mündliche Traditionsstrom im Hintergrund beider Schriften in Abrede gestellt werden müßte⁴. Insbesondere die Anlehnung des Briefprologs 1 Joh 1,1-4 an den Evangelienprolog Joh 1,1-18⁵ in Verbindung mit der unverkennbaren Reminiszenz des originalen Briefschlusses 1 Joh 5,13 an den ersten Evangelien schluß Joh 20,30f vermitteln den Eindruck einer solch gezielten litera-

rischen Anknüpfung an das Evangelium. Diese verfolgt nach Ausweis des Briefprologs, in dem sein Autor in die fiktive Rolle eines Augen- und Ohrenzeugen des irdischen Lebens Jesu schlüpft, zum einen die Stärkung der Autorität des Schreibens, das sich dadurch mit dem Evangelium in seiner redaktionellen Endgestalt zusammenschließt, insofern ja auch dieses – vor allem in der Gestalt des geliebten Jüngers⁶ – das Gütesiegel der Augen- und Ohrenzeugenschaft für sich selbst beansprucht. Darüber hinaus beinhaltet der bewußte Anschluß des Briefs an das Evangelium aber noch folgendes: Ohne daß man mit R. Brown behaupten könnte, der Brief sei als Kommentar zum Evangelienbuch konzipiert worden⁷, läßt sich doch so viel sagen: Der Brief, dessen Autor in jedem Fall vom Hauptautor des Evangeliums zu unterscheiden ist, versteht sich selbst als Begleitschreiben zum Evangelium⁸, das dessen Deutung zwar nicht in jeder Hinsicht, aber doch in offensichtlich entscheidenden Punkten sichern will. Dabei bringt es einerseits insbesondere die Kundgabe des Liebesgebots durch Jesus selbst in seinen Abschiedsreden (Joh 13,34f; 15,9f.12f.17) neu zu Gehör⁹ und trägt andererseits zu einer aus gegebenem Anlaß notwendig gewordenen, vertieften christologischen Einsicht in das Persongeheimnis Jesu bei. So kann man in der Tat sagen, „daß der Briefautor nicht ‚ohne Netz und doppelten Boden‘ gearbeitet hat, sondern das Evangelium als Netz ausgespannt wußte, seinen Text in die durch das Evangelium erstellte Sprachwelt einbetten konnte“¹⁰; umgekehrt setzte er mit seinem Schreiben aber auch Signale zur sachgemäßen Interpretation des Evangelienbuchs. Solche Signale sind z.B. die erwähnten Christusbekenntnisse, die die Erzählung der Vita Jesu zu ihrer Voraussetzung haben, sie also nicht verdrängen, sondern im Gegenteil aufschließen wollen.

³ Vgl. noch Mk 1,27; 6,14-16; 8,27f. u.ö. Dazu P. Müller, „Wer ist dieser?“ Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkünder und Lehrer (BThSt 27), Neukirchen-Vluyn 1995.

⁴ H.-J. Klauck, *Die Johannesbriefe* (EdF 276), Darmstadt 1991, 106. Anders, aber ohne wirklich zu überzeugen, G. Strecker, *Johannesbriefe* (KEK 14), 1989, 19-28, und U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen 1996, 519-522: In 1 Joh findet sich kein einziges Zitat aus dem Evangelium; die Übereinstimmungen beruhen allein auf gemeinsamer Tradition.

⁵ Vgl. M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh*

(NtA 20), Münster 1988, 422-436; ders., *Le prologue johannique et ses „lecteurs implicites“. Remarques sur une question toujours ouverte: RSR 83 (1995) 193-216.*

⁶ Ders., *Der Jünger, den Jesus liebte. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion*, in: H. Cancik u.a. (Hg.), *Geschichte-Tradition-Reflexion* (FS M. Hengel), Bd. 3: *Frühes Christentum*, Tübingen 1996, 219-255.

⁷ R. Brown, *The Epistles of John* (AB 30), New York 1982, 123ff.

⁸ A. E. Brooke, *The Johannine Epistle* (ICC), Edinburgh 1912, XXV.

⁹ Vgl. 1 Joh 2,7-11; 3,11-18.23; 4,21.

¹⁰ Klauck, a.a.O. (Anm. 4) 107.

Streit um die Deutung des Gemeindebuchs

Auch wenn das Evangelium das höchst eigenwillige Werk eines individuellen (Haupt-) Autors ist, die in sich mehrschichtige Redaktion, die es erfahren hat, zeigt, daß es im Raum der Gemeinde gelesen und fortgeschrieben wurde, gerade weil es zu immer neuer Auseinandersetzung und Deutung animierte. In diesem Rahmen müssen wir uns wohl auch den Streit des Briefautors mit seinen Gegnern vorstellen, mit denen das Tischtuch allerdings schon irreparabel zerschnitten war (1 Joh 2,18f). Diese waren keine „Irrlehrer“, die von außen her die johanneischen Gemeinden bedrohten, sondern waren aus ihnen selbst hervorgegangen, ja repräsentierten möglicherweise sogar den mainstream dieser Gemeinden und konnten offensichtlich auch missionarische Erfolge für sich verbuchen (1 Joh 4,5). Auch sie dürften sich auf das Evangelium als das maßgebende Gemeindebuch berufen und es in ihrem Sinne ausgelegt haben, wurden dann aber wohl durch diejenigen, die es redigierten, um es gegen ihrer Meinung nach falsche Deutungen abzusichern, ins Unrecht gesetzt. Leider ist ihre Auslegung des Buches nirgends erhalten, ihre Stimme unwiderruflich verloren und nur noch aus der kompromißlosen Antwort des Briefautors, der seine Sympathien jener Redaktion des Evangelienbuches geschenkt hatte, unter Vorbehalten rekonstruierbar. Doch so viel ist erkennbar: In der Christologie dürfte die Taufe Jesu in jedem Fall für jene unbekanntes Exegeten des Evangeliums eine fundamentale Rolle gespielt haben. Anlässlich ihrer war Jesus – so deren Meinung – mit dem Geist Gottes begabt und dadurch erst zum „Sohn Gottes“ bestellt worden; am Evangelium konnte man das auch daran ablesen, daß erst von diesem Augenblick an sein Wirken als Offenbarer der Herrlichkeit Gottes datiert (vgl. Joh 2,1-11). Wie jene Theologen über den Tod Jesu dachten, ist weniger deutlich auszumachen. Negativ steht nur fest, daß sie ihm keinerlei Sühne-Wirkung beimaßen (wie ähnlich das Evangelium¹¹), im eklatanten Widerspruch aber

zum Briefautor, der ganz pointiert vom „Blut Jesu“ spricht, das „uns von lauter Sünde reinigt“ (1 Joh 1,7; vgl. auch 5,6.8). Ob sie damit dem Tod Jesu jegliche soteriologische Kraft absprachen, scheint mehr als fragwürdig. Ein plausibles, weil im übrigen auch durch spätere Texte vom 2. Jh. an belegbares, Modell sieht so aus, daß sie den Tod Jesu als Geheimnis der Scheidung des göttlichen Geistes von der sterblichen Hülle Jesu verstanden haben (exegetisch gestützt auf eine mutige Deutung von Joh 19,30 = „er übergab den [von der Taufe an auf ihm ruhenden] Geist [dem Vater]!“¹²; dieses im Tod Jesu sich vollziehende Geheimnis der Trennung des Göttlichen vom Menschlich-Vergänglichen wäre dann für sie das Modell gewesen, wie man auch den Tod der an Jesus Glaubenden als heilvoll denken könnte. Zu beachten ist ja, daß für sie entsprechend auch schon die Taufe Jesu soteriologisches Modell war, denn „von der Ausstattung mit dem Geist bei der Taufe an datiert auch die grundlegende Wende im Leben der Glaubenden. Es wird fortan von einer starken und intensiven Geisterfahrung geprägt“¹³. Angemerkt sei noch, daß der Terminus „Trennungschristologie“, mit dem dieser Typ von Christologie gekennzeichnet wird, Anhalt eigentlich nur an der mutmaßlichen Deutung des Todes Jesu besitzt, die gegnerischen Theologen die Akzente insgesamt aber doch wohl anders gesetzt haben. Nicht die *Trennung*, sondern im Gegenteil die (womöglich weisheitlich gedachte) *Einwohnung* des Gottesgeistes in Jesus¹⁴, konkret erfahrbar an den „Zeichen“ des göttlichen Heils, die er fortan an den Menschen wirken sollte (Joh 2,11; 4,54 usw.), war das (pneumatologische) Vorzeichen, unter dem sie die Vita Jesu im Evangelium lasen. Was konnte man dagegen haben?

Das christologische Grundaxiom: Jesus – die persongewordene Liebe Gottes

Zwei Einsichten im Blick auf Jesus dürften für den Briefautor grundlegend gewesen sein: 1) Nicht schon Gottes Geist, sondern allein *Jesus als Person*

¹¹ Vgl. C. Dietzfelbinger, *Sühnetod im Johannesevangelium?*, in: J. Adna u.a. (Hg.), *Evangelium. Schriftauslegung. Kirche (FS P. Stuhlmacher)*, Göttingen 1997, 65-76.

¹² *Belege in Theobald, Fleischwerdung, a.a.O. (Anm. 5) 410f (mit Anm. 17).*

¹³ *Klauck, a.a.O. (Anm. 4) 150.*

¹⁴ Vgl. J. Blank, *Die Irrlehrer des Ersten Johannesbriefes: Kairos 26 (1984) 166-193; vgl. etwa Weish 7,27.*

ist die Gabe, die den Glaubenden die heilbringende Gemeinschaft mit Gott vermittelt: „Wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater“ (1 Joh 2,23b). – Von diesem Fundamentalsatz aus erschließen sich dann die verschiedenen christologischen Aussagereihen des Briefs, an erster Stelle die traditionellen Bekenntnisse. Diese legen nämlich in der Sicht des Briefautors den Akzent nicht so sehr auf den Inhalt der jeweiligen Prädikation („der Christus“, „der Sohn“), sondern – ohne daß das eine das andere ausschließen müßte – auf die *Identität* des so apostrophierten Heilbringers mit der Person Jesu („Jesus ist ...“: 2,22; 4,15; 5,5). Was das beinhaltet, bringt die spezifisch johanneische Formel vom Christus als dem *im Fleisch* Gekommenen (1 Joh 4,2; vgl. 2Joh 7; Joh 1,14) auf den Punkt, womit gegen die Begrenzung der Gegenwart des rettenden, göttlichen Geistes in Jesus auf die Spanne seiner Wirksamkeit zwischen Taufe und Tod dieser *selbst* in seiner „fleischlichen“ Existenz als der Ort der Heilsvermittlung behauptet wird. Nicht was Jesus empfing und vermittelte – der Geist Gottes –, sondern er *selbst* als Person ist die rettende Gabe Gottes an die Welt (1 Joh 4,9.10.14). Die Bedeutung dessen im Blick auf Taufe und Tod, diese beiden Eckdaten seiner Vita, läßt sich 1 Joh 5,5-12 entnehmen, einem Text, der in sehr sublimen Weise auf die entsprechenden Passagen des Evangeliums, Joh 1,29-34 und 19,28-37, rekurriert. Daß Jesus „durch Wasser und Blut [doch wohl Chiffren für seine Taufe und seinen Tod] gekommen ist“ bzw. „nicht im Wasser allein, sondern im Wasser *und* im Blut“ (1 Joh 5,6), streicht zuvörderst gegen besagte „Trennungschristologie“ die spezifische Heilsbedeutsamkeit der leiblichen Hingabe Jesu am Kreuz heraus, die Sühnewirkung seines „Blutes“. Ein Abheben allein auf die Taufe Jesu als das Ereignis der Einwohnung des Geistes in ihm kommt für den Briefautor nach allem Gesagten nicht in Frage. Wenn er hier dennoch die möglicherweise von den Gegnern aufgebrachte Rede von dem „im (oder durch das) Wasser Gekommenen“ auch selbst benutzt, dann stellt der Kontext doch unmißverständlich klar, in welchem Sinne er das tut: Gekommen ist der Heilbringer „im Wasser“, insofern Jesus bei dieser Gelegenheit als Sohn Gottes

nur *offenbar*, nicht aber erst zum Sohn Gottes bestellt wurde (vgl. Joh 1,31), der Geist Gottes also streng auf seine Zeugenfunktion für Jesus begrenzt zu denken ist (1 Joh 5,6c). Und noch ein Letztes erschließt sich im Licht des eingangs formulierten Fundamentalsatzes, nämlich der tiefere Sinn der im Prolog 1 Joh 1,1-4 für den impliziten Autor überraschenderweise in Anspruch genommenen Augen- und Ohrenzeugenschaft im Blick auf das Leben Jesu: „was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben bezüglich des Wortes des Lebens...“ Deutlicher und auch beeindruckender könnte man schwerlich sagen, daß das Heil in Jesus selbst leibhaftig greifbar, für die menschlichen Sinne erfahrbar, in die Welt gekommen ist. Ob nicht gerade diese Sicht der „Inkarnation“ mit der Überzeugung des Autors zusammenhängt, daß ein derart dem Fassungsvermögen der Menschen nahe gekommenes Leben Ausdruck der Liebe Gottes zu ihnen ist (1 Joh 4,9f)? 2) Sahen die Gegner das Leben Jesu (in der Terminologie späterer Christologie) wohl eher als „exemplum“, das heißt als Modell heilbringender Einwohnung des Gottesgeistes im Menschen, das für jeden auf Jesu Namen Getauften samt den damit verbundenen Konsequenzen der Sündlosigkeit (1 Joh 1,8) und Gotteserkenntnis (1 Joh 2,4) gültig ist, so tendiert eine derartige Christologie ohne Zweifel dahin, die Einzigkeit Jesu in dieser seiner Modellfunktion aufgehen zu lassen und dafür die Geisterfahrung in den Rang des entscheidenden heilsrelevanten Kriteriums zu erheben. Liest man den Brief auf diesem Hintergrund, dann erschließen sich manche seiner christologischen Akzentsetzungen, denen durchweg die Überzeugung zugrunde liegt: Das Heil des Menschen ist *bleibend* an Jesus gebunden, eine Emanzipation von ihm im Überschwang eigener Gotteserkenntnis und Geisterfahrung nicht möglich. Um ein Beispiel zu nennen: Ist nach den Abschiedsreden Jesu im Evangelium der „*heilige Geist*“ der „*Paraklet*“ der Gemeinde (Joh 14,16.26; 15,26; 16,7), so reklamiert 1 Joh diese Funktion nicht ohne Absicht gerade für den zu Gott erhöhten *Jesus*: „Meine Kinder, dies schreibe ich euch, damit ihr nicht sündigt. Doch wenn jemand sündigt, wir

haben einen Parakleten (Fürsprecher) beim Vater: Jesus Christus, den Gerechten“ (1 Joh 2,1). Die Liebe, die er uns einmal in der Hingabe seines „Blutes“ am Kreuz (1 Joh 1,8; 2,2; 5,6,8) erwiesen hat, bleibt also gültig für alle Zeiten und konkretisiert sich jetzt in seiner Fürsprache für uns am Thron Gottes¹⁵.

Verschiedene Glaubenssätze und doch nur eine Wahrheit!

Auch wenn die christologischen Linien, die der Briefautor in seinem Schreiben auszieht, insgesamt von seiner Auseinandersetzung mit den Dissidenten zeugen, das mit ihnen verbundene Sinnpotential erschöpft sich doch keineswegs in Polemik. So vielfältig jene Linien im einzelnen auch sind, sie konvergieren in dem einen Grundgedanken, daß Gott sich den Menschen in Jesus Christus in seiner Wirklichkeit vollgültig erschlossen hat, und zwar als der *Gott der Liebe* (1 Joh 4,16). Diese theologische Aussage, die in unterschiedlichen Variationen auftritt, dominiert die Christologie des Autors und avanciert zum Vorzeichen, das die verschiedenen Aussagen und Glaubenssätze des Briefs zum irdischen Jesus, zu seinem Tod, seiner gegenwärtigen Existenzweise bei Gott sowie seiner Wiederkunft zusammenbindet und sinnerschließendes Licht auf sie wirft. Gleichzeitig stellt jenes hermeneutische Vorzeichen auch klar, daß alle jene Glaubenssätze über Christus Sinn nur insoweit machen, als diejenigen, die sie sich zu eigen machen, von der Liebe Gottes, in welche diese Glaubenssätze ja einweisen wollen, auch tatsächlich ergriffen und zu gleichfalls Liebenden verwandelt werden. Denn was für einen Sinn sollten Glaubenssätze sonst machen, wo doch die in ihnen ausgesagte Wahrheit das Leben der Menschen meint?¹⁶ Die damit gegebene Entsprechung zwischen objektiven Sätzen und subjektivem Selbstverständnis könnte nicht deutlicher zum Ausdruck kommen als in der für den Brief bezeich-

nenden analogen (!) Verwendung des Sohn-Gottes-Titels auch für die Glaubenden: Diese sind nur deshalb untereinander Geschwister („Brüder“) (1 Joh 2,9-11; 3,11f.14f.17; 4,20f), weil sie im Glauben an den „Sohn Gottes“ selbst auch „Kinder Gottes“ nicht nur genannt werden dürfen, sondern es auch sind (1 Joh 3,1f)!

Folgende christologische „Daten“ des Briefs seien noch kurz benannt: Neben Taufe und Tod Jesu – das Bekenntnis zu seiner Fleischwerdung liegt nicht auf der gleichen Ebene, weil es nicht einfach das Geheimnis seiner Geburt, sondern grundsätzlicher ein Wesensmerkmal seiner Person bezeichnet (siehe oben!) – kommt auch sein irdischer „Lebenswandel“ (sein *peripatein*) zur Sprache, und zwar in seinem Vorbildcharakter für die Glaubenden: „Wer sagt, er bleibe in ihm, ist verpflichtet, *so wie jener gewandelt ist*, auch selbst so zu wandeln“ (1 Joh 2,6; vgl. auch 3,7). Gemeint ist im Anschluß an Joh 13,14f offensichtlich die Liebe als Grundgesetz des Handelns Jesu (vgl. auch 1 Joh 2,8; 3,16). Was seine Wortverkündigung betrifft – das „Liebet einander!“ (Joh 13,34) präsentiert der Briefautor nicht als Wort Jesu, sondern Gebot Gottes (1 Joh 3,23; 4,21; vgl. 2 Joh 4) –, so faßt er jene so zusammen: „Und dies ist die Verheißung, die er selbst uns verheißen hat: das ewige Leben“ (1 Joh 2,25; vgl. Joh 3,16.36; 5,24; 6,47.63; 17,3). Dieses aber bricht an, „wenn wir die Brüder lieben“ (1 Joh 3,14). Jesus selbst nennt er „gerecht“ (1 Joh 2,1; 3,7) und „rein“ (1 Joh 3,3). Die Reflexion über die Heilsbedeutung seines Todes stellt gewiß die Klimax seiner Christologie dar (siehe oben!); dennoch richtet sein Blick sich auch auf den gegenwärtigen, beim Vater lebenden Christus (eben weil seine Lebenshingabe für uns nicht einfach vergangen, sondern in der daraus erwachsenen Heilsfrucht der Sündenvergebung gegenwärtig bleibt) (vgl. 1 Joh 2,1f!) sowie auf den zum Gericht wiederkommenden Christus (1 Joh 2,28; 4,17f). Besonders aufschlußreich ist seine Ausführung über die Liebe in 1 Joh 4,7-21, denn die Be-

¹⁵ Beachtlich ist z.B. auch, daß das Kriterium der Rechtgläubigkeit von 1 Joh 4,2 das „im Fleisch gekommen (ἐλ. ἡλ. υ. θ. ὄτα)“ im Perfekt formuliert: „Betont wird nicht der einmalige Augenblick, sondern der Zustand als Resultat bzw. ein duratives Phänomen“ (F. Vouga, *Die Johannesbriefe* [HNT 15/111], Tübingen 1990, 64). Oder anders gesagt: Das „Im-Fleisch-Gekommensein“ Jesu Christi bezeichnet keine Phase, die durch seinen

Tod zur überholten Episode wurde, sondern meint eine Qualifikation seiner Person von bleibender Gültigkeit.

¹⁶ Daß dies verdunkelt wird, ist gegen das positivistische, vor allem auf äußere Autorität setzende (dagegen 1 Joh 2,20f.27!) Wahrheitsverständnis der oben in Anm. 1 erwähnten römischen Dokumente einzuwenden!

wegung dieser „Meditation“ wird von der Logik des Glaubensbekenntnisses her in Atem gehalten¹⁷. Folgende Stationen sind erkennbar: die Sendung des Sohnes in die Welt (V. 9), seine Hingabe in den Tod (V. 10), die österliche Gabe des Geistes samt dem daraus resultierenden Bekenntnisakt der Gemeinde (V. 13-16), der Tag des Gerichts (V. 17f). Das Innovative dieses Textes besteht darin, daß er das Bekenntnis der Gemeinde konsequent unter dem Gesichtspunkt der Liebe Gottes neu durchbuchstabiert und zuletzt diesen leitenden Gesichtspunkt auch auf die Erwartung des Gerichts ausdehnt. „Angst“ vor dessen Eintritt braucht der Christ nicht mehr zu haben, vielmehr soll ihn „Zuversicht“ erfüllen. Denn „wie jener (Christus) ist, so sind auch wir in dieser Welt“ (V. 17). Das heißt, daß wir jetzt schon „an der zeitenthobenen Seinsweise des Erhöhten partizipieren“; der Vergleichspunkt dabei dürfte die „Liebesgemeinschaft“ sein, „die den Erhöhten ständig mit dem Vater verbindet und die das Vorbild abgibt für unsere Immanenz mit Gott (vgl. Joh 17,21-23)“¹⁸. Vor allem aber gilt: „Angst ist nicht in der Liebe, vielmehr treibt die vollkommene Liebe die Angst aus“ (V. 18). Wie sollte sich da der Christ in seiner Einstellung zur Zukunft nicht vollkommen von „Zuversicht“ und „Freimut“ bestimmen lassen?

Ein Plädoyer für den ersten Johannesbrief

In der jüngeren Forschung ist im Blick auf das Liebesgebot und seine Fokussierung auf die „orthodoxe“ Kerngemeinde des Briefautors oftmals auch von den Grenzen des Schreibens die Rede gewesen¹⁹. Doch fällt immerhin auf, daß dieses jedenfalls die in seinem Zentrum stehende Rede von der Liebe Gottes von Beschränkungen irgendwelcher Art freigehalten hat: Jesus, so heißt es in 1 Joh 2,2, ist „die Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt“. Daß dies keine zufällige Äußerung ist, belegt die Sequenz der Bekenntnisaussagen in der schon erwähnten Meditation über die Liebe (1 Joh 4,7-21),

in der 4,10 („und seinen Sohn hat er als Sühne für unsere Sünden gesandt“) durch 4,14 überboten wird: „und wir haben geschaut und bezeugen: Der Vater hat den Sohn als *Retter der Welt* gesandt.“ Ob hier nicht gleichsam ein Kontrapunkt in den Text hineinkomponiert ist, der zumindest bei den heutigen Rezipienten des Briefs eine ekklesiologische Engführung seiner Mahnung zur geschwisterlichen Liebe ausschließt? Die Stärke des Schreibens liegt in jedem Fall in seinem bestechenden Versuch, die „Inkarnation“ des Sohnes bis hin zur letzten Konsequenz der Hingabe seines „Blutes“ als leibhaftigen, sinnenfälligen Ausdruck der Liebe Gottes zu deuten und gleichzeitig plausibel zu machen, daß ein solcher „Glaube an die Liebe“ (1 Joh 4,16) die Lebensform tatkräftiger (3,18), hingebungsvoller Liebe (3,16) selbstverständlich in sich einschließt bzw. aus sich heraus freisetzt.

Innerkirchliche Konflikte heute und 1 Joh

Eingangs war die Rede von der apodiktischen und unnachgiebigen Bekenntnissprache im 1. Johannesbrief, die nicht wenige Christen heute irritiert. Das mag auch daran liegen, daß zuweilen ein unwiderstehliches Harmoniebedürfnis in unseren Gemeinden herrscht, das für sachlich notwendige Grenzziehungen in Glaubensfragen kaum mehr Verständnis zuzulassen scheint. Dafür kann man sich dann aber in der Tat nicht mehr auf den Autor von 1 Joh berufen. Beim Bekenntnis zu Jesus Christus als dem leibhaften Zeichen der Liebe Gottes zu den Menschen ist er unnachgiebig und will es, um der Menschen willen, keineswegs aufgeweicht sehen.

Allerdings baut er dann aber darauf, daß seine begründende Entfaltung des christologischen Bekenntnisses seinen Adressaten einleuchtet, denn auch sie besitzen ja alle die Salbung des Heiligen Geistes (vgl. 1 Joh 2,20f.26f). Machtmittel zur Durchsetzung seiner Position sind ihm fremd, zumal er auch nur eine Minorität vertritt. Wie es letztlich

¹⁷ Immerhin bietet der Text dreimal die traditionelle Sendungsformel in jeweils eigener Beleuchtung (1 Joh 4,9.10.14) sowie in V.15 die *Homologie*. Zur Analyse dieses Textes vgl.: M. Theobald, *Angstfreie Religiosität. Röm 8,15 und 1 Joh 4,17f* im Licht der Schrift Plutarchs über den Aberglauben, in: El-Koury, N. u.a. (Hg.), *Lebendige Überlieferung*.

Prozesse der Annäherung und Auslegung (FS H.-J. Vogt), Beitr. Ostfildern 1992, 321-343, 339-342.

¹⁸ H.-J. Klauck, *Der erste Johannesbrief (EKK 23/1)*, Zürich 1991, 270.

¹⁹ Dazu vgl. den Beitrag von H.-J. Klauck in diesem Heft.

dazu kam, daß das Tischtuch mit den Dissidenten zerriß, das entzieht sich unserer Kenntnis und damit auch unserer moralischen Wertung. Für uns jedenfalls lautet die Devise: Klarheit und Verbindlichkeit beim christologischen Bekenntnis und gleichzeitig höchstes kirchliches Bemühen um gemeinsame Verständigung in der Sache gemäß den Spielregeln eines herrschaftsfreien Diskurses – im Sinn johanneischer Liebe! Daß dies im einzelnen zu einer Gratwanderung führen kann, die Vorsicht und Geduld von allen Beteiligten verlangt, das scheint klar zu sein und sollte auch nicht verschwiegen werden!