

In Tat und Wahrheit
Zur Problemlage des Ersten Johannesbriefes
- Karl Kupfer zum Siebzigsten -

Joachim Kügler - Erlangen

Daß 1Joh gegen eine innergemeindliche Front von Gegnern polemisiert, konnte bis dato als ein Konsens der Forschung gelten, selbst wenn bei der genauen Beschreibung der gegnerischen Theologie nicht unerhebliche Differenzen bestanden. Als maßgebend mußte freilich die Problembeschreibung gelten, die WENGST 1976 gab, und in seinem Kommentar voraussetzte¹.

Seiner Einschätzung nach spiegelt der 1Joh eine innergemeindliche, christologisch zentrierte Auseinandersetzung wider. Die Gegner des Briefautors nehmen nur eine zeitweilige Verbindung des himmlischen Christus mit dem Menschen Jesus an, nämlich zwischen Taufe und Kreuz. Gegen diese Trennungschristologie² polemisiert der Autor, indem er die totale und dauernde Identität des einen Jesus Christus betont. Die Gegner weisen auch gewisse moralische Defizite auf, die aus ihrer defizitären Christologie erwachsen.

In einer Situation der Auseinandersetzung bemüht sich der Autor, Kriterien für das rechte Christsein anzugeben, woraus WENGST schließt, die Gegner hätten die Gemeinde noch nicht verlassen, sondern müßten erst noch identifiziert werden³.

Nicht nur gegen diese Rekonstruktion sondern gegen jede Interpretation von der Irrlehrerproblematik her hat nun aber Hartwig THYEN energisch protestiert⁴. Er mag die Gegnerproblematik nicht als das eigentliche Thema des Briefes ak-

1 Vgl. zum Folgenden: WENGST, Klaus, Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes, Gütersloh 1976; ders., Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes, Gütersloh 1978, 25-27.

2 Vgl. schon KEIM, Theodor, Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erzählt, Bd. I, Zürich 1867, 145f.

3 Vgl. WENGST 1976, 12f.

4 Vgl. zum Folgenden: THYEN, Hartwig, Johannesbriefe, TRE XVII, 186-200; (= THYEN 1987).

zeptieren. Zwar erkennt auch er aus dem Text eine Gruppe von Gegnern, die er freilich als Juden einschätzt, die an Jesus geglaubt hatten, sich nun aber wieder von der Gemeinde getrennt haben. "Für die Abtrünnigen wird ihr einstiges Christusbekenntnis der Irrtum einer Episode gewesen sein"⁵. Die betonte Identifizierung Jesu mit dem Christus versteht er folglich nicht als Bestreitung einer gnostisierenden Trennungschristologie, sondern als Ausformulierung des christlichen Grundbekenntnisses jüdischen Messiasleugnern gegenüber. Die eigentliche Intention des Textes freilich ist nicht die Auseinandersetzung mit Gegnern, sondern der Versuch, "angesichts einer fortdauernden Unheilsgeschichte" - THYEN verweist auf den jüdischen Krieg, den Synagogenausschluß, mögliche Verfolgungserfahrung und das Schisma - "eine angefochtene Gemeinde erneut des ewigen Lebens und der Einwohnung des Vaters mit dem Sohn in den Glaubenden zu versichern und sie des Glaubens als des Siegs über die vergehende Finsternis gewiß zu machen"⁶. Vor dem Hintergrund der Herausforderung THYENS soll nun die Frage nach der Problemlage des 1Joh erneut angegangen werden. Bevor dies geschehen kann, sind freilich grundlegende methodologische Überlegungen angebracht.

I. Methodologische Vorüberlegungen

1. Wer Gegner hinter dem Text des Briefes vermutet, muß auch mit der polemischen Ausrichtung des Textes ernst machen. Dann verbietet es sich aber, einfach von der Beschreibung des Autors auszugehen. Eine historische Qualifizierung der Gegner muß vielmehr mit einer (nicht zu geringen) Differenz zwischen Bild und Wirklichkeit rechnen. Verzerrungen, Übertreibungen und Unterstellungen, sogar der Transfer der Auseinandersetzung auf Gebiete, die dem Autor eine günstigere Ausgangsposition verschaffen, sind möglich bzw. wahrscheinlich. Zwar warnt PAINTER vor der Annahme einer großen Differenz mit dem Hinweis darauf, daß die Lesenden mögliche Gegner ja wiedererkennen mußten⁷, aber dieses Argument verliert beträchtlich an Gewicht, wenn der literarische Charakter des Briefes berücksichtigt wird.

2. Da nämlich der 1Joh zu den neutestamentlichen Pseudepigraphen zu rechnen

5 THYEN 1987, 192.

6 THYEN 1987, 190.

7 Vgl. PAINTER, John, The 'opponents' in 1John, NTS 32 (1986) 48-71, hier: 50f.

ist, stellt er als fiktiver Brief einen literarischen Text dar, der der Welt der Lesenden gegenüber eine größere Freiheit genießt⁸. Wenn mit BROX davon auszugehen ist, daß pseudepigraphische Texte als (fiktiv) alte Texte in täuschender Absicht in den Kommunikationsprozeß eingebracht werden⁹, dann ist damit auch klar, daß 1Joh gar kein Brief an die johanneische(n) Gemeinde(n) ist. Er ist vielmehr der 'alte' Brief eines 'damaligen' Augenzeugen an die 'damalige' Gemeinde. Wenn in einem solchen Text Gegner bekämpft werden, so darf das Bild, das von ihnen gezeichnet wird, nicht ohne weiteres als Beschreibung aktueller Gegner verstanden werden. Natürlich will auch der Autor eines pseudepigraphischen Werkes auf seine zeitgenössische Situation einwirken, aber dies geschieht eben über einen Umweg, den Aufbau einer fiktiven Situation mit entsprechender Problemlage. Er entwirft in seinem Text aus Elementen seiner (und seiner Adressaten) Lebenswelt eine innertextliche Welt mit exemplarisch gezeichneten Situationen und Gestalten. Die Strukturen dieser Textwelt sollen den Lesenden als Wahrnehmungsmuster dienen, um in ihnen Erfahrungen ihrer eigenen Lebenswelt wiederentdecken und bewältigen zu können. BROX spricht - mit Blick auf die Pastoralbriefe - treffend von einer "retrospektiven Typisierung und Stilisierung"¹⁰. Die Kommunikation ist also paradigmatisch vermittelt.

Literarische Texte "besitzen eben keine genaue Gegenstandsentsprechung in der 'Lebenswelt', sondern bringen ihre Gegenstände aus den in der 'Lebenswelt' vorfindbaren Elementen erst hervor"¹¹. Die Realität eines literarischen Textes besteht darin, Einsichten in die Wirklichkeit zu ermöglichen, allerdings ohne daß die innertextliche Wirklichkeit mit der Erfahrungswelt der Lesenden restlos zur Deckung zu bringen wäre. Diese Differenz bzw. Unbestimmtheit versuchen die Lesenden zu eliminieren, indem sie die Haltungen mit ihren Weltkonzepten korrelieren. Im für den Autor günstigsten Fall (der Text wirkt in seinem Sinne) wird dabei eine Korrektur der Wertorientierung

-
- 8 Vgl. KÜGLER, Joachim, Die Belehrung der Unbelehrbaren. Zur Funktion des Traditionsarguments in 1Joh, BZ 32 (1988) 249-254; (= KÜGLER 1988a).
- 9 Vgl. BROX, Norbert, Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie, Stuttgart 1975, 62ff.
- 10 BROX, Norbert, Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe, BZ 13 (1969) 76-94, hier: 81. Vgl. auch aaO 82.
- 11 ISER, Wolfgang, Die Appellstruktur der Texte, in: R. WARNING (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1975, 228-252, hier, 231. Vgl. zum Folgenden 231-234.

der Lesenden induziert.

Es kann also auch im Falle des 1Joh nicht davon ausgegangen werden, daß sich die innertextliche Beschreibung von Problemlage und Gegnern einfach mit der außertextlichen Situation deckt. Wie bei anderen fiktiven Texten ist vielmehr die Textwelt zunächst streng von der außertextlichen Wirklichkeit zu trennen.

Zudem ist die Ordnung der verschiedenen Kommunikationsebenen zu beachten, wie sie ZERBST im Anschluß an CHATMAN beschrieben hat¹²:

	Sender	Adressat
I	erzählte sendene Figur	erzählte empfangende Figur
II	fiktiver Erzähler	fiktiver Adressat
III	impliziter Autor	impliziter Leser
IV	realer Autor	realer Leser

Zwar spielt die Ebene I (d.i. die Kommunikation erzählter Figuren) nur in narrativen Texten eine größere Rolle, aber die Ebenen II, III und IV sind interessant. Beim 1Joh haben wir es natürlich nicht mit einem fiktiven Erzähler (narrator) zu tun, sondern mit einem fiktiven Briefautor, den wir im Anschluß an die Charakterisierung in 1Joh 1,1-4 ohne weiteres 'Apostel' nennen könnten. Als Ebene III wäre die Kommunikation zwischen Autor und Adressaten, soweit sie aus dem Text erschließbar ist, zu sehen.

Beim "impliziten Autor" handelt es sich nicht um den realen Autor, sondern um das Bild, das sich aus dem Ganzen des Textes von seinen Produzenten und seiner Intention gewinnen läßt. Die Rolle des "impliziten Lesers" läßt sich mit ISER bezeichnen als "die Gesamtheit der Vororientierungen, die ein fiktionaler Text seinen möglichen Lesern anbietet"¹³.

Von diesen innertextlichen Kommunikationsebenen streng zu unterscheiden ist die außertextliche Ebene des realen Verfassers und seiner realen Adressaten. Diese Ebene ist uns in Bezug auf den 1Joh streng genommen unzugäng-

12 Vgl. CHATMAN, Seymour, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca 1978, 147-151; ZERBST, Rainer, *Problemfeld II: Kommunikation*, in: H.-W. LUDWIG (Hg.), *Arbeitsbuch Romananalyse*, Darmstadt 1985, 41-64, hier: 52-54.

13 ISER, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, 2. München 1984, 60.

lich, weil wir über den Verfasser und seine Leser/-innen keine historische Information aus zusätzlichen, nicht fiktiven Texten besitzen. Die letzte erreichbare Ebene ist daher die Ebene III, also das Bild, das der Text als Ganzes von seinem Autor und dessen Adressatenkreis erschließen läßt. Dieses Bild muß in unserem Fall an die Stelle der Ebene IV treten und als 'historisch' gelten. Es unterscheidet sich von dem Bild der Ebene II insofern ganz deutlich, als hier nicht mehr die explizit gegebenen Charakteristika über den 'Autor' den Ausschlag geben, sondern alle Daten des Textes gewichtet werden und alle Textdimensionen zum Zuge kommen - neben der semantischen auch die pragmatische. Und vor allem letztere ist es, die uns eine Annäherung an das ermöglicht, was gewöhnlich 'historisch' genannt wird.

Es ist also notwendig, die Vorstellung aufzugeben, wir könnten (nach Abzug von polemischen Einseitigkeiten) in 1Joh eine Beschreibung der Problemlage innerhalb der johanneischen Gemeinden finden. Zugänglich ist nur das Problem, das sich spiegelt in den Haltungen und Einstellungen, die den Lesenden als Problemlösung angeboten werden. Die 'reale' Situation kommt vor allem in den Blick durch die Frage nach der pragmatischen Dimension des Textes und nach der Sinnhaftigkeit der feststellbaren Textintentionen.

Wir müssen also fragen:

- Was will der implizite Autor bei den Lesenden erreichen?
- In welcher Situation ist diese Absicht sinnvoll?

Mit diesen beiden Fragen läßt sich dann ein Rahmen abstecken, innerhalb dessen auch Einzelinformationen im Text nach ihrem historischen Informationsgehalt befragt werden können¹⁴.

Wenn wir uns nun vor diesem theoretischen Hintergrund die Problemlage des 1Joh erneut anschauen wollen, so ist der primäre Arbeitsschritt die Beschreibung des innertextlichen Bildes, während die historische Frage erst anschließend, von der pragmatischen Dimension des innertextlichen Befundes ausgehend, angegangen werden kann.

14 Zum Problem der historischen Rückfrage bei literarischen Texten vgl. KÜGLER, Joachim, *Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte*, Stuttgart 1988 (= KÜGLER 1988b), 73-82.

II. Der innertextliche Befund

Das eigentliche Thema des Briefes wird gewöhnlich in der christologischen Fragestellung gesehen¹⁵.

Zwar ist allgemein anerkannt, daß es auch um ethische Fragen geht, aber die ethische Problematik wird meist nur als Ausfluß christologischer Defizite angesehen. "Im Zentrum steht nicht die Christologie", stellt demgegenüber THYEN kategorisch fest¹⁶. In der Tat muß registriert werden, daß vom Textbefund her gesehen christologische Fragen eine eher untergeordnete Stellung einnehmen.

- So weist etwa der Textanfang als wichtigste thematische Lektüeranweisung keineswegs auf christologische Probleme hin, sondern bringt eine theologische Aussage als Grundbotschaft des Briefes: "Gott ist Licht und Finsternis ist nicht in ihm". (1Joh 1,5)

- Im Textkorps selbst läßt sich rein statistisch kein besonderes Gewicht christologischer Fragestellung erfassen. Dominant sind vielmehr ethische Probleme, was sich an der hohen Rekurrenz von Begriffen aus dem entsprechenden Wortfeld festmachen läßt.

Es finden sich:

- ὄφειλω (3), δικαιοσύνη (3; immer mit ποιῶ!) μισῶ (5), περιπατῶ (5), τηρῶ (6; mit ἐντολή bzw. λόγος), ἁμαρτανῶν (7), ἁμαρτία (13), ἐντολή (14), ἀγάπη (18), ἀγαπῶ (29).

Besonders die hohe Rekurrenz der Liebethematik ist beeindruckend. Wird weiter beachtet, daß sich die ethische Begrifflichkeit nicht auf einen bestimmten Textteil einschränken läßt, sondern den ganzen Brief durchzieht, so wird es unausweichlich, im Ethos das Thema des Briefes zu sehen¹⁷, vor allem, weil die Rekurrenz des Wortfeldes, das es mit Bekenntnis und Lehre zu tun hat, recht niedrig ausfällt:

- ἀρνεομαι (3), ὁμολογῶ (5), οὐδα (9), πιστεῦω (10), γινώσκω (23). Allein das letzte Verb erreicht eine bemerkenswerte Häufigkeit. Hier ist aber zu be-

15 Vgl. SEGOVIA, Fernando F., Recent Research in the Johannine Letters, RSR 13 (1987) 132-139, hier: 134-136; BEUTLER, Johannes, Die Johannesbriefe in der neuesten Literatur (1978-1985), ANRW II. 25.5, 3773-3790 (= BEUTLER 1988) hier 3774-3779.

16 THYEN 1987, 190.

17 Vgl. WURM, Alois, Die Irrlehrer im Ersten Johannesbrief, Freiburg 1903, 129-144.

achten, daß das Verb oft in engster Beziehung zum ethischen Wortfeld steht. Außerdem hat das Verb in der Formulierung ἐν τούτῳ γινωσκόμεν eine eigene Funktion im Text. Es dient als Textsignal für Positionsdefinitionen¹⁸. Nun sind rein statistische Beobachtungen nicht überzubewerten, aber sie erhalten Gewicht, wenn textsemantische Analysen hinzugenommen werden.

Zur Charakterisierung der Problemlage können vor allem jene Textstellen herangezogen werden, wo der implizite Autor zur Kennzeichnung von 'Gut' und 'Böse' Formulierungen gebraucht, die aufgrund ihrer Rekurrenz als obstinate Zeichen betrachtet werden können. Als Textsignale steuern solche Zeichen die Aufmerksamkeit der Lesenden, so daß vermutet werden muß, daß sich mit ihrer Hilfe ein Raster erstellen läßt, das einen halbwegs repräsentativen Ausschnitt der relevanten Textinhalte ermöglicht.

Zur dialektischen Kennzeichnung positiver und negativer Positionen benutzt der Text folgende Wendungen:

· ἐὰν ἐπιπῶμεν / ὁ λεγῶν¹⁹, das schon erwähnte ἐν τούτῳ γινωσκόμεν bzw. ἐν τούτῳ γινώσκετε und (am häufigsten) die Wendung πᾶς ὁ + Partizip²⁰. Die durch diese Textsignale markierten Positionen lassen sich folgendermaßen genauer beschreiben:

1Joh 1,6

Direkt im Anschluß an die theologische Grundbotschaft in 1,5 thematisiert der Text den Anspruch (ἐὰν ἐπιπῶμεν) auf Gemeinschaft mit dem Gott des Lichts. Wer diesen Anspruch erhebt, ohne ihn in einem entsprechenden Lebenswandel umzusetzen, wird als Lügner verurteilt. Dieser negativen Position wird in 1,7 sogleich die positive gegenübergestellt: Ein Lebenswandel im Licht führt zu Gemeinschaft untereinander und zur Teilhabe an der Erlösung. An dieser ersten Antithese sind einige Phänomene besonders bemerkenswert:

1. Die Themenangabe des Briefes wird sofort ethisch expliziert, die theologische Aussage wird pragmatisiert. Es geht um das "Wie des Lebens"²¹.
2. Während sich in der negativen Ausformulierung eine Behauptung (ἐπιπῶμεν) und ein entgegengesetzter Lebenswandel gegenüberstehen, entsprechen sich in

18 Vgl. WENGST 1976, 12f.

19 Vgl. PAINTER 1986, 51; SCHNACKENBURG, Rudolf, Die Johannesbriefe, ⁷Freiburg-Basel-Wien 1984 (= 1963 + Ergänzungen), 80.

20 Vgl. PAINTER 1986, 52.

21 BULTMANN, Rudolf, Die drei Johannesbriefe, ²Göttingen 1967, 23. Vgl. auch SCHNACKENBRUG 1963, 81.

der positiven Formulierung Leben und Heilsstand, und zwar ohne daß ein Anspruch formuliert ist. Es gibt in V.7 kein Verbum dicendi!

3. Die Koinonia, von der V.6 spricht, ist "some kind of mystical union with God"²², während V.7 nur von der Gemeinschaft untereinander spricht. "In this way our author has reoriented the thema from a direct relation to God to the believers' relation with each other"²³. Der Koinoniabegriff wird also horizontalisiert bzw. sozialisiert. Die Verbindung der Glaubenden mit Gott wird ohne den Koinoniabegriff formuliert, nämlich durch den Hinweis auf das sündentilgende Blut Jesu. Durch diese Formulierung der soteriologischen Aussage wird der Heilsstand der Glaubenden direkt an den Kreuzestod Jesu gebunden und Erlösung zugleich als Befreiung von Sünden definiert.

4. In V.6 ist noch auffällig, daß der Begriff der Lüge näher bestimmt wird als Nichttun der Wahrheit, was wieder eine pragmatisierende Ausrichtung zeigt²⁴.

1Joh 1,8

Die Opposition 'Heilsanspruch ohne entsprechende Praxis' versus 'Entsprechung von Tun und Heilsstand' prägt auch die zweite Antithese. Wieder wird mit εἰς εἴπωμεν die negative Position eingeleitet. Die Behauptung der Sündlosigkeit wird als Selbstbetrug gebrandmarkt, während positiv (1,9) das Bekennen der Sünden mit der heilvollen Vergebung gekoppelt wird.

1Joh 1,10

Ohne positives Gegenüber wird hier nochmals der Anspruch (εἰς εἴπωμεν) auf generelle Sündlosigkeit verurteilt. Wer diesen Anspruch erhebt, macht Ihn zum Lügner, hat Sein Wort nicht in sich. Letztere Formulierung ist ebenso wie das Sein in der Welt (V.8) ein Ausdruck für die heilvolle Verbundenheit der Erlösten mit Gott. Genau diese Verbundenheit wird aber jeweils dem abgesprochen, der sie (als Sündlosigkeit) nur von sich behauptet²⁵.

Als Zielsetzung dieser drastischen Abwertung eines soteriologischen Anspruchs wird in 2,1f überraschend die Sündlosigkeit der Adressaten formuliert, freilich nun gerade nicht als Anspruch, sondern als praktischer Versuch, Sün-

22 PAINTER, 1986, 55. Vgl. WENGST 1978, 52f.

23 PAINTER aaO. Vgl. SCHNACKENBRUG 1963, 82; WENGST 1978, 55.

24 Vgl. SCHNACKENBURG 1963, 81; WENGST 1978, 53f.

25 Vgl. SCHNACKENBURG 1963, 89.

den zu vermeiden und als Hinwendung zum sündentilgenden Handeln Jesu im Falle der Sünde.

1Joh 2,3

Daß es dem impliziten Autor bei der Zurückweisung von Heilsbehauptungen nicht um eine Leugnung des Heilsstandes der Adressaten ging, wird deutlich, wenn nun ein Kriterium für die Erkenntnis Christi bzw. Gottes genannt wird. Das Erkennen ist dabei wieder ein neuer Ausdruck für den Heilsstand der Glaubenden. Dieser ist erkennbar (ἐν τούτῳ γινωσκόμεν) am Halten der Gebote. Diese Koppelung von Heil und entsprechender Praxis macht wieder den Versuch einer Pragmatisierung der Soteriologie deutlich. Dementsprechend wird in der negativen Positionsbeschreibung in 2,4 (eingeleitet wieder mit einem Verbum dicendi!) jeder Behauptung, im Heil zu sein, sofern sie nicht durch eine entsprechende Praxis (Gebote halten) gedeckt ist, die Zugehörigkeit zum Heil abgesprochen. Wer das Heil nur behauptet, ist ein Lügner und in Wirklichkeit im Unheil.

1Joh 2,5

Hier wird positiv das Halten des Wortes (im Sinne von Gebot) mit der Vollendung der Liebe Gottes verknüpft. Auffällig ist, daß nicht entscheidbar ist, ob es sich um einen Genitivus objectivus (Liebe zu Gott) oder um einen Genitivus subjectivus (Liebe Gottes zu den Glaubenden) handelt. Das Halten des Wortes wird schließlich auch noch explizit als Kennzeichen (ἐν τούτῳ γινωσκόμεν) für das Sein in Jesus (die heilvolle Gemeinschaft mit ihm) bezeichnet. Im anschließenden V.6 wird - eingeleitet mit dem Textsignal ὁ λεγων - weniger die negative Gegenthese formuliert, als im Sinne einer klaren Verpflichtung Heilsanspruch und entsprechende Praxis miteinander gekoppelt. Hier wird deutlich, daß es dem impliziten Autor nicht darum geht, die Formulierung von Heilsgewißheit generell auszuschalten, wohl aber darum, Heilsgewißheit (als Anspruch, in Jesus zu bleiben) unmißverständlich an einen entsprechenden Lebenswandel zu binden. Es gibt kein Bleiben in Jesus ohne ein Leben, wie er es gelebt hat²⁶. Auch hier wird also eine Pragmatisierung der soteriologischen Aussage vorgenommen.

26 Vgl. SCHNACKENBURG 1963, 104f; WENGST 1978, 72f.

1Joh 2,9

Eingeleitet mit der Wendung ὁ λεγων erfolgt wieder eine Kontrastierung von soteriologischem Anspruch (Sein im Licht als Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist) und realem Zustand (Sein in der Finsternis). Der Grund für diesen Kontrast liegt wieder im Fehlen einer dem Anspruch entsprechenden Praxis²⁷.

1Joh 2,23

Eingeleitet mit der Wendung πας ὁ + Partizip wird hier zum ersten Mal eine negative Position formuliert, die christologisch bestimmt ist. Demjenigen, der den Sohn leugnet, wird abgesprochen, den Vater zu haben. Antithetisch wird das Bekenntnis zum Sohn mit dem 'Haben' des Vaters verknüpft. Christusbekenntnis und Gemeinschaft mit Gott gehören also positiv wie negativ untrennbar zusammen. Diese Antithese schließt erläuternd an V.22 an, wo derjenige, der leugnet, daß Jesus der Christus ist, als der Lügner schlechthin bezeichnet wird. Zugleich wird dort schon das Leugnen der Christuswürde Jesu mit dem Leugnen des Vaters gekoppelt und als antichristliches Verhalten gebrandmarkt. Die Bezeichnung 'Antichrist' verweist dabei auf 2,18f zurück, wo diejenigen, die die Gemeinde verlassen (haben) als 'Antichriste' bezeichnet werden. Die Bezeichnung ψευστης verweist übrigens auf 1,6; 2,4 zurück und verbindet so die christologische Thematik mit der ethischen. 'Lügner' ist dabei jeweils viel mehr als ein moralisches Verdikt. Es ist die Aussage über einen absoluten Unheilszustand²⁸. Das bedeutet, daß der implizite Autor behauptet: Wer einen soteriologischen Anspruch erhebt, der von seiner Lebenspraxis nicht gedeckt ist, um den steht es genauso wie um einen, der sich nicht zu Jesus als Christus bekennt: er ist nicht im Heil.

1Joh 2,29

Hier wird die Grundaussage der prinzipiellen Übereinstimmung von Heilsstand und Praxis wieder theologisch begründet: Weil Gott gerecht ist, wird jeder, der von ihm stammt, Gerechtigkeit tun. Auch hier also wieder eine pragmatische Wendung von Theologie und Soteriologie. Zu beachten ist die Formulierung, die deutlich macht, daß es um das Tun der Gerechtigkeit als Charakteristikum der Zeugung aus Gott geht. Die entsprechende Praxis ist der

27 Vgl. SCHNACKENBURG 1963, 114; WENGST 1978, 81.

28 Vgl. SCHNACKENBURG 1963, 156.

Testfall für den Heilsstand.

1Joh 3,3

Wieder eingeleitet mit der Wendung $\pi\alpha\varsigma \acute{o}$ + Partizip wird hier dem Hoffenden Heiligkeit wie Christus verheißen. Die Hoffnung, um die es hier geht, ist von 3,2 her inhaltlich gefüllt. Es geht um die Hoffnung auf endzeitliche Vollendung. Auch wenn die Adressaten jetzt Kinder Gottes sind, so steht doch ihr Heilsstand noch unter einem eschatologischen Vorbehalt, die Vollendung steht noch aus.

1Joh 3,4

Ebenfalls eingeleitet mit der Wendung $\pi\alpha\varsigma \acute{o}$ + Partizip wird derjenige, der Sünden tut, als Gesetzloser gebrandmarkt, wobei Sünde und Gesetzlosigkeit identifiziert werden. Dieselbe Einleitungswendung findet sich zweimal in

1Joh 3,6

wo positiv und negativ Sünde und Heilsstand in Verbindung gebracht werden. Wer in Christus bleibt, sündigt nicht, wer sündigt, hatte nie etwas mit ihm zu tun. Bei der Formulierung der negativen Position ist die Tempuswahl bemerkenswert: Nichtsehen und Nichterkennen des Sünders wird in rückschauender Perspektive²⁹ thematisiert.

1Joh 3,9

Hier wird jedem, der aus Gott stammt, das Vermeiden jeglicher sündhaften Tat zugeschrieben. Eine Variation des Gedankens, daß Heilsstand und Lebenspraxis einander entsprechen. Derselbe Gedanke findet sich in

1Joh 3,10

hier allerdings negativ gewendet: Wer nicht die Gerechtigkeit tut, ist nicht aus Gott. Inhaltlich wird Gerechtigkeit als Bruderliebe näher bestimmt.

1Joh 3,15

Auch hier finden wir das Thema der Bruderliebe, und zwar ebenfalls negativ gewendet. Gegenüber 3,10 ist freilich insofern eine Verschärfung festzustellen

29 Zum Perspektivienbegriff vgl. WEINRICH, Harald, Tempus. Besprochene und erzählte Welt, ³Stuttgart 1977, 50-90.

len, als hier statt von 'Nichtlieben' von 'Hassen' die Rede ist. Die negative Bewertung ist drastisch: Der Haß dem Bruder gegenüber wird als Mord qualifiziert, der selbstverständlich den Besitz des ewigen Lebens ausschließt. Daß das ewige Leben durch das Adjektiv 'bleibend' näher bestimmt wird, verdient Aufmerksamkeit, weil das den Schluß nahelegt, daß der 'Brudemörder' einmal im Besitz dieses Lebens war und es dann verliert - ein Gedanke, der von Vorhergehenden her aber auszuschließen ist, weil dort ja immer nur ein Entweder - Oder von Heil und Unheil gedacht werden kann, und sogar behauptet wird, daß wer im Heil ist, gar nicht sündigen kann! Solche Widersprüche sind oft Signale, die auf die außertextliche Kommunikationssituation hinweisen und deshalb für die historische Rückfrage besonders interessant sind.

1Joh 3,16

Eingeleitet mit ἐν τούτῳ ἐγνωκαμεν wird die Liebethematik weitergeführt. Die Liebe schlechthin, die Liebe Gottes zum Menschen, ist erkennbar geworden in der Lebenshingabe Jesu. Für die durch diese Liebe Erlösten besteht die Pflicht der Bruderliebe als Analogie und Antwort.

1Joh 3,19

Die Wendung ἐν τούτῳ γνωσομεθα fungiert hier nicht als Kataphora auf eine Positionsdefinition, sondern ist anaphorisch zu verstehen. In τούτῳ ist nämlich 3,18 pronominalisiert. An der Liebe in Tat und Wahrheit ist das Sein in der Wahrheit zu erkennen. Auffällig ist hier, daß der Wahrheitsbegriff wieder dem Bereich des Lebenswandels, also dem Ethos, zugeordnet wird und weniger dem Bereich von Erkennen und Bekennen. Entsprechendes war schon in 1Joh 1,6 zu beobachten. Dort zeigte sich ebenfalls, daß Wahrheit und Lüge in 1Joh Existenzbegriffe sind.

1Joh 3,24

Wieder stoßen wir auf das Textsignal ἐν τούτῳ γνωσκομεν. Die hier formulierte These geht dahin, daß das Bleiben in Christus am Geistbesitz erkannt werden kann. Zwei Textdaten sind hier bemerkenswert: Einmal ist der Geist 'uns', d.h. allen Glaubenden gegeben, so daß hier eher ein gemeinschaftlicher, als ein individueller Geistbesitz angesprochen ist.

Zweitens ist in V. 24 das Bleiben in Christus mit dem Halten der Gebote

gekoppelt, welches wiederum von V.23 her als Bruderliebe definiert ist. Das bedeutet, daß Bruderliebe/Gebotserfüllung und Geistbesitz untrennbar miteinander verbunden sind³⁰.

1Joh 4,2

Das Textsignal ist hier variiert zu ἐν τούτῳ γινώσκειτε. Diese Veränderung hängt damit zusammen, daß die Geistthematik, zu der in 3,24 übergeleitet wurde, hier dahingehend weitergeführt wird, daß den Angesprochenen ein Indiz zum Erkennen des Gottesgeistes an die Hand gegeben werden soll. Als Unterscheidungsmerkmal zwischen göttlichem und nichtgöttlichem Geist wird ein christologisches Bekenntnis angegeben. Göttlicher Geist bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, während nichtgöttlicher Geist Jesus nicht bekennt. Die hier aufgezeigte Opposition ist komplex, weil die negative Position (4,3) nicht einfach als Negation der positiven These formuliert wird, sondern diese variiert. Die Veränderung (von 'Jesus Christus im Fleisch' zu 'Jesus') kann aber kaum als besondere Betonung der irdischen Seite Jesu Christi gelten. Viel eher stellt die zweite Formulierung eine Kurzfassung der ersten dar, so daß die Bekenntnisse inhaltsgleich zu verstehen sind. Auf die Betonung des Fleisches im Bekenntnis soll später eingegangen werden. Jedenfalls läßt sich die Aussage in beiden Variationen zunächst als Formulierung des christlichen Grundbekenntnisses zu Jesus als dem Christus verstehen. Ein solches Verständnis wird auch durch den Kontext nahegelegt: Die bisher im Text feststellbare grundsätzliche Alternative zwischen Heil und Unheil, zwischen Gotteskindschaft und Teufelskindschaft, legt auch hier eine grundsätzliche Opposition zwischen Glauben (= christlichem Glauben) und Unglauben (= nicht christlichem Glauben) nahe. Schließlich war auch schon zu 1Joh 2,23 festzustellen, daß der Text versucht, mangelhafte Lebenspraxis und Unglauben miteinander in Verbindung zu setzen. Diese Intention ist auch hier anzutreffen, wenn das Bekenntnis zu Jesus mit dem Geistbesitz, welcher vorher (3,23.24) seinerseits mit der Bruderliebe verbunden worden ist, gekoppelt wird. Merkwürdig ist, daß die ganze Unterscheidung nicht zwischen Geistbesitz und Geistlosigkeit getroffen wird, sondern zwischen göttlichem und nichtgöttlichem Geist.

30 Vgl. SCHNACKENBURG 1963, 209; WENGST 1978, 162f.

1Joh 4,7

Eingeleitet mit $\pi\alpha\varsigma \acute{o}$ + Partizip wird hier dem Liebenden Gotteskindschaft und Gotteserkenntnis zugesprochen. Diese Koppelung von Heilsstand und Liebe ist möglich, weil die Liebe ganz aus Gott ist, ja weil Gott selbst Liebe ist (4,8)!

1Joh 4,13

wiederholt die Aussage von 3,24, nur daß der Heilsstand hier nicht nur durch das Bleiben Jesu in den Glaubenden bezeichnet ist, sondern auch umgekehrt durch deren Bleiben in ihm. Wieder ist von einer gemeinsamen Geistbegabung der Glaubenden die Rede.

1Joh 5,1

Hier findet sich zur Markierung einer Positionsdefinition wieder das Textsignal $\pi\alpha\varsigma \acute{o}$ + Partizip, und zwar gleich zweimal. Zunächst wird definiert, daß jeder, der an Jesus als Christus glaubt, aus Gott gezeugt ist. Sodann wird hinzugefügt, daß jeder, der den Zeugenden liebt, auch den von ihm Gezeugten liebt. Das bedeutet, daß jeder, der Gott liebt, auch alle liebt, die an Jesus als Christus glauben, also alle Mitchristen.

1Joh 5,2

Hier wird erläutert, woran die Liebe zu den Mitchristen ('Kinder Gottes') erkannt werden kann, nämlich an der Liebe zu Gott und am Tun(!) seiner Gebote. Gebotserfüllung und Gottesliebe werden im folgenden Vers dann direkt identifiziert, wobei aus dem Vorhergehenden ja längst klar ist, daß die Gebote Gottes inhaltlich als Bruderliebe zu fassen sind.

Diese Auswahl von Textaussagen kann eine Gesamtanalyse des 1Joh natürlich nicht ersetzen, aber die Aufmerksamkeit für Textsignale mag doch davor bewahren, wichtiges zu übersehen.

So können die ausgewählten Aussagen in gewisser Weise als repräsentativ gelten und daraufhin befragt werden, ob sie ein Gegnerbild zeigen, und wenn ja - welches.

Zunächst ist festzuhalten, daß der implizite Autor immer wieder seine eigene Position in Abgrenzung von einer entgegengesetzten beschreibt. Diese Kontrastposition kann ohne weiteres als gegnerische Position bezeichnet wer-

den. Inhaltlich geht es dabei vor allem um ein ethisch-soteriologisches Problem, nämlich das Behaupten eines absoluten Heilszustandes, der sich nicht in einem entsprechenden Lebenswandel praktisch ausdrückt. Diese Position wird vom impliziten Autor massiv verurteilt und dem Bereich des Unglaubens und damit des Unheils zugeordnet.

Nun hat THYEN energisch davor gewarnt, die Kontrastposition sofort mit bestimmten Gegnern in Verbindung zu bringen und so die Auseinandersetzung mit diesen Gegnern zu dem Thema des Briefes zu machen³¹. In der Tat sollten nicht vorschnell überall 'Gegner' gewittert werden, andererseits stellt sich natürlich die Frage, ob eine allenthalben thematisierte gegnerische Position, vom impliziten Autor nur als Kontrastfolie für die eigenen Thesen benutzt wird, oder ob er nicht doch die in 2,18f erwähnten, negativ bewerteten Personen als Vertreter der Gegenposition verstanden wissen will. Dies ist ohne weiteres zu bejahen, da die in 2,18f erwähnten Antichristen an mehreren Stellen in die Auseinandersetzung mit der Gegenposition einbezogen sind:

- in 2,22 werden die Begriffe 'Lügner' und 'Antichrist' miteinander in Verbindung gesetzt. Da der Lügner-Vorwurf in die thematische Diskussion gehört (vgl. 1,5.10; 2,4; 4,20), ist damit auch die Antichrist-Bezeichnung in diese Auseinandersetzung einbezogen.
- In 4,1f werden die Pseudopropheten erwähnt, wenn es um die Unterscheidung der Geister geht³², und aus V.3 wird dann deutlich, daß diese Pseudopropheten mit den Antichristen aus 2,18f zu identifizieren sind, weil ihr (nichtgöttlicher) Geist der Geist des Antichrists ist³³.

V.5 macht schließlich endgültig klar, daß die ganze Thematik der Geistunterscheidung mit den als Antichristen bezeichneten Personen zu tun hat. Das heißt nichts anderes, als daß sich der Schluß nahelegt, Gegenposition und Gegner seien engstens zu verbinden. Letztere sind die Vertreter der ersten

31 Vgl. THYEN 1987, 189f.

32 Dieser Kontext macht es übrigens ganz unwahrscheinlich, daß THYEN recht hat mit seiner Behauptung, die Bezeichnung 'Pseudopropheten' lasse "keinerlei Schlüsse auf ihr Selbstverständnis zu" (THYEN 1987, 190). Daß eine Unterscheidung der Geister notwendig ist, läßt bei Adressaten und Gegnern auf gefestigtes pneumatisches Selbstbewußtsein schließen. Vgl. dazu KÜGLER 1988a.

33 Die Identifizierung des nichtgöttlichen Geistes mit dem Geist des Antichrists macht deutlich, daß die Antichristen mehr sind als bloße Indikatoren der eschatologischen Krise. Gegen THYEN 1987, 193.

und der Brief setzt sich durchgängig mit beiden auseinander, wobei die Position freilich wichtiger ist als ihre Vertreter³⁴.

Bevor nun die Frage angegangen werden kann, welchen Beitrag die vieldiskutierten christologischen Aussagen zum Bild der gegnerischen Position leisten, ist zunächst die innere Logik der Position des impliziten Autors kurz zu skizzieren:

Das Konzept des impliziten Autors ist theologisch fundiert. Sein Ausgangspunkt ist: Gott ist Liebe, Wahrheit und Licht. Aus Liebe sendet er seinen Sohn in den Kosmos. Jesus als der ins Fleisch gekommene Sohn Gottes offenbart die Liebe Gottes, indem er aus Liebe sein Leben am Kreuz hingibt, und so durch sein Blut Erlösung bewirkt. Diese Erlösung wird im Glauben angenommen und realisiert sich in Bruderliebe und Gottesliebe. Dabei ist die Gottesliebe als Antwort auf die Liebe Gottes verstanden und die Bruderliebe ist selbst insofern auch Liebe zu Gott, als im Mitchristen, der ja Gottes Kind ist, der Vater geliebt wird, der dieses Kind gezeugt hat. Freilich wird diese Glaubensbotschaft nicht sachlich-kühl vorgetragen, sondern in Auseinandersetzung mit einem theologischen Gegenpol entwickelt und erhält dabei eine besondere Akzentsetzung, wie sie aus der obigen Analyse deutlich wird. Es geht ganz offensichtlich schwerpunktmäßig nicht um eine christologische, sondern um eine soteriologisch-ethische Fragestellung, nämlich darum, wie sich Ethos und Heilsindikativ zueinander verhalten. Die Antwort des Autors ist die Betonung des unlösbaren Zusammenhangs von Lebenswandel und Erlöstsein. Er gibt diese Antwort zweifach; einmal positiv, indem er die Bruderliebe als angemessene, ja notwendige Antwort der geliebten Kinder auf die Liebe ihres Vaters darstellt, und negativ, indem er allen, die das Erlöstsein von sich nur behaupten, genau dieses abspricht: Wer nicht liebt, kann kein Kind des liebenden Gottes, kann nicht von dem gezeugt sein, der Liebe ist. Damit ist denen, deren Heilsbehauptung von ihrem Ethos nicht gedeckt ist, jeder Heilsstand abgesprochen. Sie gehören zur Welt und nicht zu denen, die die Welt besiegt haben.

Mit dieser Feststellung ist nun eigentlich die Frage fast beantwortet, ob der implizite Autor seine Gegner als christologische Häretiker darstellen will. Da es sich um Unerlöste handelt, kann es sich nur um Ungläubige, also

34 Dieser Formulierung dürfte dann letztlich wohl auch THYEN zustimmen können. Vgl. ders. 1987, 194.

Nichtchristen handeln. Es ist folglich nicht verwunderlich, daß WURM schon 1903 auf die Idee kam, bei den Gegnern handle es sich um "Juden"³⁵.

THYEN hat diese Auffassung jetzt übernommen³⁶.

Daß diese These innertextlich vieles für sich hat, zeigt sich, wenn wir uns die christologisch relevanten Aussagen genauer betrachten:

- 1Joh 2,22f. Hier wird - wie schon beschrieben - die Leugnung der Christuswürde Jesu als Negativposition angeführt. Eng zusammen mit dieser Stelle gehört 5,1, wo die entsprechende Position positiv thematisiert ist. Es geht darum, zu glauben, daß Jesus der Christus ist. Nur in diesem Glauben ist Heil. Die gleiche Aussage findet sich auch noch in 1Joh 4,15 und in 5,5, wobei freilich der Christus-Titel durch die Bezeichnung "Sohn Gottes" ersetzt ist³⁷.

Alle drei Stellen legen aus sich das Verständnis in Richtung auf eine Trennungschristologie-Problematik nicht nahe, sondern sind am plausibelsten so zu verstehen, daß es um den christlichen Glauben an sich geht: Nur wer Christ ist, ist im Heil; Nichtchristen sind im Unheil. Dieses Verständnis entspricht der Beobachtung, daß den Gegnern ja durchweg jede Teilhabe an der Erlösung abgesprochen wird. Sie werden nicht als schlechte Christen, sondern als Ungläubige dargestellt. Zwar werden sie nie als Juden bezeichnet, aber wenn sie in 1Joh 2,22 als Lügner abqualifiziert werden, so ist darauf hinzuweisen, daß dieser Vorwurf zum Arsenal der antijüdischen Polemik des Joh gehört, wie in Joh 8,44.55 zu sehen ist. Die "jüdischen" Leugner der göttlichen Würde Jesu sind die Lügner schlechthin, denn ihr Vater ist der Teufel, der Vater der Lüge. Die Teufelskindschaft, wie sie in Joh 8,44 ausgedrückt ist, entspricht 1Joh 3,8-10, wo die Gegner ebenfalls als Teufelskinder gesehen werden. Da der Teufel ein Mörder von Anbeginn ist (ebenfalls Joh 8,44), stützt auch der Mordvorwurf in 1Joh 3,15 die These, daß die ungläubigen Gegner genauer als "Juden" zu sehen sind.

Wenn schließlich in 2,22f den Gegnern (als notwendige Folge der Leugnung des Sohnes) auch die Leugnung des Vaters unterstellt wird, so liegt auch hier ein Charakterzug vor, der im Joh den "jüdischen" Gegnern Jesu zugeschrieben wird. So drückt Jesus in Joh 5,23.37ff; 8,19 in Auseinandersetzung mit den

35 Vgl. WURM 1903, 8-84.

36 Vgl. THYEN 1987, 192-195.

37 Die beiden Titel bedeuten aber in 1Joh wesentlich dasselbe. Vgl. WURM 1903, 8-10.

"Juden" denselben Gedanken aus: Da Sohn und Vater eins sind, kann niemand sich gegen den Sohn auf den Vater berufen, sondern wer an den Sohn nicht glaubt, hat auch keine Gemeinschaft mit dem Vater und leugnet ihn - ob er will oder nicht.

Die Frage ist freilich, ob sich auch die anderen christologischen Aussagen des Briefes unter Verzicht auf eine Trennungschristologie-These verstehen und mit der Annahme einer soteriologisch-ethischen Ausrichtung des 1Joh vereinbaren lassen.

- In 1Joh 4,2f scheint eine Trennung zwischen irdisch-menschlichem Jesus und himmlisch-göttlichem Christus mit Händen zu greifen zu sein. Immerhin wird das Bekenntnis zu Jesu Christi Kommen im Fleisch dem Verweigern des Bekenntnisses zu Jesus gegenübergestellt. Die Sache ist aber wohl so eindeutig nicht, denn "nirgends im ganzen joh Schrifttum ist von einem himmlischen Christus die Rede, und zu 1Joh 4,2 gibt es eine ganze Reihe möglicher Gegenformulierungen"³⁸. Die Unterschiede zwischen 4,2 und 4,3 sind am einfachsten mit einer Tendenz zur Verkürzung (entsprechend der allgemeinen Ökonomieregel der Sprache) zu erklären: aus Jesus Christus (4,2) wird Jesus (4,3) und aus dem Bekennen zum Kommen im Fleisch (4,2) wird ein einfaches Bekennen (4,3). Das bedeutet dann, daß der Inhalt des Bekennens jeweils identisch ist, und mit 'Jesus' ein und dieselbe Person gemeint ist wie mit 'Jesus Christus'. Jedenfalls zwingt nichts dazu, hier die Abwehr einer Trennungschristologie anzunehmen. Das wäre ein für diese Stelle nicht notwendiger Hypothesenaufwand. 1Joh 4,2f läßt sich ohne weiteres so verstehen, daß es um die Frage geht, ob nun Jesus der Christus ist oder nicht, daß also erneut die Antithese zwischen Glauben und Unglauben thematisiert wird. Freilich sollte nicht geäußert werden, daß die Formulierung in 4,2 einen besonderen Akzent auf die irdisch-sarkische Seite der Existenz Jesu legt³⁹.

Wird eine solche Akzentsetzung bestritten, so bleibt die Änderung der Formulierung gegenüber 2,22f unerklärlich und auch die Erweiterung von 5,5 in 5,6 unverständlich. Dort heißt es, daß Jesus Christus in Wasser und Blut gekommen sei. Diese Aussage wird gleich zweimal gemacht und durch die Antithese

38 BERGER, Klaus, Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von "Gegnern" in neutestamentlichen Texten, in: D. LÜHRMANN/G. STRECKER (Hgg.), Kirche. FS G. BORNKAMM, Tübingen 1980, 373-400; hier: 376 Anm. 24.

39 Gegen THYEN 1987, 193.

"nicht nur im Wasser" abgegrenzt. Durch diese Antithese wird deutlich, was dem impliziten Autor an der Aussage "Wasser und Blut" wichtig ist, nämlich das Blut. RICHTER wollte diese Akzentsetzung so verstanden wissen, daß die doketistische Behauptung, Jesus habe nur einen Wasserleib besessen, zurückgewiesen werde⁴⁰. Die entscheidende Schwäche dieser Interpretation ist freilich, daß sich eine solche Wasserleibthese als Gegenüber zum Festhalten an der wahren Menschheit Jesu religionsgeschichtlich nicht als möglich belegen läßt. Die von RICHTER angeführten Belegtexte stützen seine These nicht⁴¹. So ist die übliche Deutung von Wasser und Blut auf Jordantaufer und Kreuzestod Jesu immer noch vorzuziehen⁴².

Damit haben wir freilich noch lange keinen Beweis für die Trennungschristologie-Problematik, sondern nur den Textbefund, daß der implizite Autor besonderen Wert auf das Blut Jesu Christi legt. Diese Akzentsetzung zwingt keinesfalls zur Annahme einer gegnerischen Trennungschristologie, weil die Antithese "in Wasser allein" hier keine gegnerische Position markiert, sondern einzig aus der semantischen Armut der Schrift gegenüber gesprochener Sprache resultiert: Was sich beim Sprechen durch die Betonung ausdrücken ließe, muß beim Schreiben eben oft ausformuliert werden. Im übrigen sticht immer noch RICHTERs Hinweis, daß die Formulierung in 1Joh 5,6 der Annahme einer Trennungschristologie-Problematik geradezu widerspricht. Stünde nämlich eine solche Problematik im Hintergrund, dann würde der implizite Autor mit seiner Formulierung die dualistische Grundposition seiner Gegner anerkennen, und sie nur hinsichtlich der Dauer der Vereinigung von "Jesus" und "Christus" korrigieren⁴³. Nur wer meint, dieses Problem als "Konsequenzmacherei" abtun zu können⁴⁴, kann sich auf Dauer der Einsicht verschließen, daß 1Joh 5,6 eher ein Argument gegen die Trennungschristologie-Hypothese ist, denn dafür. Überhaupt ist 5,6 ja nicht vom unmittelbaren Kontext zu trennen. In 1Joh 5,5 wird aber wieder die christliche Position an sich ausformuliert. Sie besteht im Glauben an die Gottessohn-Würde Jesu. Und es wird auch gesagt, daß nur in diesem Glauben das Heil (als Sieg über den Kosmos) zu finden ist. Diese christ-

40 Vgl. RICHTER, Georg, Studien zum Johannesevangelium, Regensburg 1977, 122-134.

41 Vgl. die ausführliche Argumentation von WENGST 1976, 19f.

42 Vgl. WENGST 1976, 20. Ältere Vertreter in großer Zahl bei RICHTER 1977, 122-124.

43 Vgl. RICHTER 1977, 124f.

44 So WENGST 1976, 21 Anm. 19.

liche Fundamentalposition wird in 5,6 dann so akzentuiert, daß der Kreuzestod eine besondere Gewichtung innerhalb des Glaubens erhält. Die Frage nach Funktion und Bedeutung dieser Akzentsetzung bleibt zu beantworten, die Annahme einer Trennungschristologie-Problematik (oder gar eines echten Dokerismus) legt sich aber keinesfalls nahe.

Insgesamt kann also gesagt werden, daß die christologischen Aussagen nicht dagegen sprechen, in den Gegnern (innertextlich!) Ungläubige wie die "Juden" zu sehen. Die Frage ist freilich, wie die christologischen Aussagen mit der soteriologisch-ethischen Grundausrichtung des Briefes zusammengehören.

Daß ein enger Konnex zwischen Christologie und Ethik besteht, zeigt ja das eine Gottesgebot, wie es in 1Joh 3,23 formuliert wird. Es gebietet den christlichen Glauben und die gegenseitige Liebe. Wie aber ist der Zusammenhang zwischen Bekenntnis und Ethos genauer zu bestimmen?

Besteht der Zusammenhang etwa - wie gewöhnlich behauptet wird - darin, daß das mangelhafte Bekenntnis der Gegner zu Mängeln im Ethos führt⁴⁵?

Der Autor spricht aber ja nie von einem mangelhaften Glauben, sondern zeichnet seine Gegner als Ungläubige. Außerdem spricht schon die feststellbare Prädominanz der ethischen Thematik dagegen, die ethische Problematik als bloßen Ausfluß der (angenommenen) christologischen zu sehen. Vielmehr haben umgekehrt die christologischen Aussagen eine bestimmte Funktion für die ethische Intention des Textes:

Vom Unglauben wird gesprochen, weil denen, die nicht (oder nur mit Wort und Zunge) lieben, die Gotteskindschaft abgesprochen wird. Da der Glaube die Welt besiegt und so das Heil schenkt, müssen die, die zur Welt gehören und so im Unheil sind, notwendig Ungläubige sein. Der implizite Autor betont gegen einen bloß behaupteten Heilsanspruch die unlösbare Zusammengehörigkeit von Heilsstand und Lebenswandel. Heil/Erlösung/Glaube und Leben gehören so eng zusammen, daß der Glaubende als Kind Gottes an seiner (tätigen) Liebe erkannt wird. Diesen Zusammenhang begründet der implizite Autor mit der inhaltlichen Seite des Glaubens. Er richtet sich theologisch auf einen Gott, der Liebe ist und muß deshalb in der Liebe münden. Christologisch richtet sich der Glaube auf den Sohn, der die Liebe des Vaters offenbart, indem er im Fleisch (also als Mensch) kamt und durch sein Blut (seinen Tod am Kreuz)

45 Vgl. z.B. BROWN, Raymond, The Epistles of John, Garden City/New York 1982, 55.

von aller Sünde erlöst. Christlich glauben heißt für den impliziten Autor an diese Liebestat zu glauben und entsprechend zu leben. So ist denn 1Joh 3,16 der modellhafte Ausdruck für den Zusammenhang von Christologie und Ethos. Letzteres gründet im Tun Jesu Christi: Weil er sein Leben hingegeben hat für die Glaubenden, müssen auch die Glaubenden füreinander das Leben hingeben. Dabei ist das Tun Christi nicht bloß Vorbild, sondern als Erlösungshandeln zugleich Ermöglichung des christlichen Ethos. Die Christologie hat also nicht nur paradigmatische Funktion, sondern es geht zugleich um die soteriologische Qualität des Christusereignisses. Der implizite Autor fundiert seine Paränese soteriologisch und deshalb setzt er auch bestimmte christologische (und theologische) Akzente. Das christologische Bekenntnis wird so formuliert, daß es seine Funktion als Begründung der ethischen Paränese auch gut erfüllt:

- Weil es darum geht, Sündlosigkeit nicht bloß zu behaupten, sondern praktisch anzustreben und - trotzdem - begangene Sünden zu bekennen, wird die sühnende Tat Jesu Christi betont (1,8 - 2,2).
- Weil es darum geht, im Geist den Gott, der Liebe ist, zu erkennen, deshalb wird das Kommen im Fleisch betont (4,2). An diesem Kommen ist nämlich Gottes Liebe erkennbar und soll gläubig angenommen werden - nicht in einer bloß behaupteten Gegenliebe, sondern in einer Liebe, die ebenfalls 'Fleisch' wird, indem sie in Tat und Wahrheit (3,18) geschieht.
- Weil es um die gegenseitige Lebenshingabe der Glaubenden geht, deshalb muß die Lebenshingabe Jesu am Kreuz besonders betont werden; deshalb muß gesagt werden, daß es sein (am Kreuz vergossenes) Blut ist, das Erlösung schafft (1,7; 5,6)⁴⁶. Das heißt nun nichts anderes, als daß sich alle spezifischen christologischen Akzentsetzungen aus der ethischen Grundausrichtung des Textes, genauer aus der christologisch-soteriologischen Begründung des Ethos ausreichend erklären lassen. Die Annahme einer Trennungschristologie-Problematik (oder sonst eines christologischen Konflikts) ist folglich unnötig. Damit wäre in einem wichtigen Punkt THYEN recht zu geben. Unzutreffend

46 Wegen der soteriologischen Relevanz der christologischen Aussagen ist THYEN (1987, 194) insofern recht zu geben, als Blut und Wasser in 1Joh 5,6f soteriologische Begriffe mit Gegenwartsbedeutung sind, Metaphern für das den Glaubenden geschenkte Heil. Zu widersprechen ist ihm freilich, wenn er hierin ein Argument gegen die Deutung auf Jordantaufe und Kreuzestod sieht. Es geht dem Brief doch hier nicht einfach um historische Daten, sondern um heilsrelevante Ereignisse, deren Bedeutung in die Gegenwart der Glaubenden hineinreicht.

ist es freilich, wenn er behauptet, es gehe im Brief vor allem darum, die Heilsgewißheit der Adressaten gegen Anfechtungen zu sichern⁴⁷. Statt dessen geht es dem impliziten Autor wie festgestellt darum, eine allzu unangefochtene Heilsgewißheit zu verunsichern und sie als bloße Behauptung zu enttarnen. Zwar ist es richtig, daß er die Glaubenden ihres Heilsstandes versichert (bes. 2,12-14.27; 3,1f), aber keine der betreffenden Stellen gibt einen Hinweis darauf, daß hier etwas verunsichert wäre. Das Heilsbewußtsein ist im Gegenteil die sichere Basis, von der aus der implizite Autor auf das Ethos hinweist, das sein wirklicher Zielpunkt ist. Er braucht seinen Adressaten eigentlich nicht sagen, daß sie im Leben sind. Aber er sagt es ihnen doch, weil er sie zur Bruderliebe bewegen will, die untrennbar mit der Erlösung zusammengehört. Wer behauptet, im Heil zu sein, muß auch entsprechend leben (2,6). Weil es um den entsprechenden Lebenswandel geht, wird der Heilsstand neu betont. Die Bedrohung besteht aber nicht in einer inneren Anfechtung, sondern das Heil droht dort verloren zu gehen, wo es nur mehr behauptet, aber nicht mehr gelebt wird.

Damit können wir nun abschließend die innertextlich feststellbare Textintention formulieren.

Es geht dem impliziten Autor vor allem darum, seine Adressaten zu einem ihrem Heilsstand entsprechenden Lebenswandel zu motivieren. Die im Erlösungshandeln Jesu Christi erfahrbar gewordene Liebe Gottes soll in tätiger Bruderliebe ihre konkret erfahrbare Entsprechung finden.

Wie ist nun von dieser Textintention ausgehend die historische Situation zu bestimmen, die den Kommunikationshorizont des Briefes bildet?

III. Die historische Frage

Hier ist zunächst auf einige Widersprüchlichkeiten einzugehen, die im Gegnerbild des Briefes auffallen:

Wie wir gesehen haben, zeichnet der implizite Autor seine Gegner als Unbläubige wie die "Juden", die nie Anteil am Leben hatten. Trotzdem heißt es in 2,19, daß sie aus der Mitte der Gemeinde stammen. Offensichtlich wird hier eine Unterscheidung von bloß oberflächlicher Zugehörigkeit und wahren

47 Vgl. THYEN 1987, 190-194.

Christsein vorausgesetzt⁴⁸.

Entsprechend bemüht sich der Text durchweg 'Gut' und 'Böse' erst zu definieren. Besonders die vielen dialektischen Positionsdefinitionen (s.o.) zeigen deutlich das Interesse an der Durchsetzung einer Grenzziehung innerhalb der Gemeinde, die so offensichtlich noch nicht existiert. Andererseits tut aber 2,19 so, als sei die Trennung schon vollzogen, die Gegner schon gegangen⁴⁹.

Außerdem wird in 1Joh den Gegnern durchweg jeder Heilsstand abgesprochen. Sie sind ja schließlich Teufelskinder! Aus 3,15 ist aber - erstaunlich genug! - erschießbar, daß das ewige Leben verlierbar ist⁵⁰. Waren also auch die Gegner einmal im Besitz dieses Lebens? Solche Spannungen - zumal sie im 1Joh nicht literarkritisch aufzuarbeiten sind - müssen als starkes Indiz für das Bemühen des Autors gelten, mit einem (fiktiv) alten Brief seinen Adressaten einen Einblick in ihre aktuelle Situation zu ermöglichen. Als angeblicher Brief eines Augenzeugen muß der Brief ja Altes, Traditionelles enthalten; weil er sich aber über den 'Umweg' der Pseudepigraphie doch um die Lösung aktueller Probleme bemüht, müssen auch Elemente enthalten sein, die den realen Adressaten den Anschluß ihrer Lebenswelt an die Welt des Textes ermöglichen. Nur so kann nämlich der 'alte' Brief Einsichten in ihre Lebenswelt und mögliche Lösungen für sie parat halten. Die Frage ist nun freilich, welche Züge des Gegnerbildes nun eher dem 'Alten' zuzurechnen sind, und welche eher dem 'Neuen'.

Bei dem Versuch, eine Antwort zu geben, ist von der feststellbaren pragmatischen Intention auszugehen: Der Autor bemüht sich, zu einer Liebe in Tat und Wahrheit zu führen. Um die Bedeutung der Liebespraxis als Kennzeichen der wahrhaft Erlösten zu unterstreichen, grenzt er diese scharf von den unerlösten Lieblosen ab. Das Bemühen um eine solche Abgrenzung muß als dominant angesehen werden. Da es vor dem Hintergrund einer noch bestehenden Einheit pragmatisch sinnvoller ist als nach dem Vollzug der Spaltung, ist mit WENGST anzunehmen, daß der 1Joh in einer Situation entsteht, in der "noch keine endgültige Klärung erfolgt" ist; "um sie zu erreichen, schreibt der

48 Ähnliches ist auch im Joh festzustellen. Vgl. KÜGLER 1988b, 214-216. 231.

49 Vgl. die Perfektformulierung μενενημεσαν in 2,19!

50 Vgl. auch 3,17!

Verfasser gerade seinen Brief"⁵¹. Er versucht eine Front zu ziehen, die noch nicht einfach gegeben ist. Von daher ist der Information, daß die Gegner nicht geblieben sind (2,19), keine direkte historische Aussagekraft zuzuweisen; eventuell aber eine indirekte: Die Information über das 'damalige' Gehen der 'Ungläubigen' mag als eine eindringliche Warnung an die aktuellen Gegner fungieren. Wir hätten es dann hier mit einem in die Vergangenheit zurückverlegten Zukunftsaspekt zu tun.

Die pragmatische Intention der Frontziehung wertet dagegen die Information über den innerchristlichen Ursprung der Gegner auf. Es handelt sich um Christen, denen (zumindest für ihre Vergangenheit) nicht jeder Heilsbesitz abgesprochen werden kann, obwohl genau das vom Text versucht wird⁵². Er zeichnet sie als Ungläubige, denen mit dem Glauben an Christus zugleich jeder Anteil am ewigen Leben fehlt, und ordnet ihnen Charakterzüge zu, wie sie sich bei den 'Juden' im Joh finden. Aber es ist völlig unwahrscheinlich, daß WURM und THYEN außertextlich mit ihrer These recht haben, bei den Gegnern handle es sich um Juden, weil "solche grundsätzlichen Messiasleugner niemals zur christlichen Gemeinde gehören konnten"⁵³. Nun ließe sich zwar einwenden, daß es sich bei der Kennzeichnung als Ungläubige eben um Polemik handle, die historisch nicht weiter ernst zu nehmen ist. Aber damit entfielen eben auch ein hauptsächliches Argument für die Juden-These. THYEN hilft sich damit, daß er das Christsein dieser Juden zu einer bloßen Episode erklärt und die gesamte Gegnerfrage⁵⁴ vom eigentlichen Anliegen des Textes löst. Letzteres ist freilich unzulässig und ersteres unbeweisbar. So überzeugend also die Juden-These innertextlich ist, so wenig historische Wahrscheinlichkeit kann sie außertextlich beanspruchen. Es handelt sich bei der Kennzeichnung der Gegner als 'Juden' eher um die Reaktivierung eines Klischees. Der Autor will seine Gegner als Ungläubige schlechthin darstellen, und als solche gelten in der johanneischen Tradition 'die Juden'⁵⁵. Wenn er seinen Brief

51 WENGST 1976, 13. Anders z.B. SCHNACKENBURG 1963, 150; BROWN 1982, 49. 69; PAINTER 1986, 50. Die redaktionelle Fassung des Joh setzt dagegen eindeutig den vollzogenen Bruch voraus, und ist deshalb nach 1Joh anzusetzen! Vgl. KÜGLER 1988b, 219-221.231f.

52 Die Bemerkungen über das Heil, das nicht bleibt, müssen dann als aktualisierendes Zugeständnis an die Lebenswelt der Lesenden verstanden werden und erhält von daher historische Aussagekraft.

53 SCHNACKENBURG 1963, 17.

54 Vgl. THYEN 1987, 189-192.

55 Zum Judenklischee in Joh vgl. KÜGLER 1988b, 212-219.

als alt darstellen will, dann ist es außerdem wichtig, daß er den aktuellen Konflikt, in den er eingreift, zurückprojiziert in die Vergangenheit des johanneischen Christentums. Daß in ihr eine Auseinandersetzung mit Kreisen des (hellenistischen) Judentums - aus dem die Gemeinde wohl selbst hervorgegangen ist - stattgefunden haben muß, ist ja in der Forschung nahezu unstrittig. Also muß der Autor seinen 'Apostel' auch gegen 'Juden' streiten lassen. Freilich werden die Gegner nie explizit so genannt, vermutlich um den Lesenden die Aktualisierung zu erleichtern. Es stellt sich nun freilich die Frage, was die Gegner historisch eigentlich zu Gegnern gemacht hat. Einen christologischen Defekt anzunehmen legt sich nicht nahe, da der implizite Autor seinen Gegnern ja keinen falschen Glauben, sondern Unglauben vorwirft, und sich das Verständnis der christologisch relevanten Textstellen im Sinne einer Trennungschristologie-Problematik als unbegründet erwiesen hat. Im übrigen hat sich gezeigt, daß im Zentrum des Interesses ein soteriologisch-ethisches Problem steht, nämlich der Konnex zwischen Heilsstand und Ethos. Energisch betont der Text die Unauflöslichkeit des Bandes zwischen Heil und Ethos und macht dem entsprechend die Bruderliebe zu dem Erkennungszeichen des wahren Christseins, während eine bloße Heilsbehauptung Zeichen für Unheil, Teufelskindschaft ist. Diese Ausrichtung des Briefes läßt erschließen, daß der Autor es mit einer Strömung zu tun hat, die in Sachen der konkreten Lebensführung eher lax war. Das Fehlen von Lasterkatalogen spricht nicht gegen eine ethische Grundausrichtung des 1Joh⁵⁶, wohl aber gegen die Annahme einer libertinistischen Position. Historisch wahrscheinlich ist eher ein "moralischer Indifferentismus"⁵⁷. Da der implizite Autor meist nur sehr allgemein von Bruderliebe spricht und zudem seine Neigung zur polemischen Überzeichnung⁵⁸ in Rechnung zu stellen ist, liegt vermutlich das Problem weniger in einem als sündhaft angesehenen Tun, als in dem, was nicht getan wird, nämlich in einer generellen Vernachlässigung der sozialen Bezüge und Verpflichtungen in der Gemeinde. Es geht wohl besonders um "distanzierte Unbekümmertheit und Abwendung von der Not" des Bruders, um "hochmütige Gleichgültigkeit"⁵⁹. Die meistens ganz allgemeinen Betonungen der Liebespflicht lenken das Augenmerk umso mehr auf die wenigen konkreten ethischen Weisungen.

56 Gegen BROWN 1982, 54.

57 SCHNACKENBURG 1963, 23.

58 In 3,14f wird z.B. 'nicht lieben' mit 'hassen' und 'Mord' gleichgesetzt.

59 WENGST 1978, 81.

In 2,16 werden Begierde des Fleisches, Begierde der Augen und Prahlerei mit dem Besitz verurteilt, allerdings ohne direkte Zuordnung zur gegnerischen Position. Das läßt darauf schließen, daß es sich hier eher um paränetische Stereotype handelt.

Anders könnte der Fall in 3,17 liegen, wo recht unvermittelt die Lebenshingabe, von der 3,16 spricht, als 'Vermögenshingabe' übersetzt und konkretisiert wird, bevor 3,18 als eine Synthese des Abschnitts zu einer Liebe in Tat und Wahrheit aufruft. Diese Einbindung von 3,17 in die thematische Struktur des Kontexts macht es wahrscheinlich, daß an diesem konkreten Punkt wohl das historische Problem sichtbar wird. Der Mangel an Liebe, den der Brief bekämpft, bestünde dann nicht (nur) in einem Mangel an emotionaler Zuwendung, sondern (vor allem) in einem Mangel an materieller Zuwendung der relativ Begüterten gegenüber den minderbemittelten Mitchristen. Diese These läßt sich weiter erhärten, wenn wir versuchen, das Selbstverständnis der Gegner zu skizzieren. Gehen wir dabei von der Frage aus, was eine Gruppe von Christen dazu verleiten mag, die Bedeutung gelebter Liebe in sozialem Handeln zu vernachlässigen:

Der implizite Autor bekämpft eine Position, deren zentrale Aussage in der Behauptung eines vollkommenen Heilszustandes - als Gemeinschaft mit Gott (1,6); Sündlosigkeit (1,8.10); Sein im Licht (2,9) - besteht: "Auf der Seite der Gegner herrscht ein charismatisch-enthusiastisches Hochgefühl"⁶⁰. Wird nach einem religionsgeschichtlichen Hintergrund der gegnerischen Position gesucht, so braucht nicht auf die Gnosis zurückgegriffen werden. Wenn gesagt werden kann, daß "the parents of Johannine perfectionism were ethical dualism and realized eschatology"⁶¹, so gilt dies für den Autor und für seine Gegner. Die Annahme fremden, gnostischen Einflusses ist unnötig. Diese 'realized eschatology' kann als eine Interpretation johanneischer Tradition verstanden werden, die ihrerseits von hellenistischen Judentum, wie es z.B. Philo repräsentiert, beeinflußt ist⁶².

Die Behauptung eines vollkommenen Heilszustandes, der (wohl durch die Taufe als Manifestation der Wiedergeburt im Glauben) dem Einzelnen einfach gegeben ist, entspricht ganz johanneischer Tradition und wird von 1Joh nicht

60 BEUTLER 1988, 3781.

61 BOGART, John, *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the first Epistle of John*, Missoula 1977, 122.

62 Vgl. KÜGLER 1988b, 167-170, 201-203.217-232 u.ä.

aufgegeben. Aber diese Behauptung wird durch die oben festgestellte Sozialisierung und Pragmatisierung der soteriologischen Begriffe korrigiert und energisch werden Heilsstand und praktische Lebensführung aneinander gebunden.

Unter der Annahme der pragmatischen Sinnhaftigkeit dieser soteriologischen Korrektur kann daraus erschlossen werden, daß das absolute Erlösungsbewußtsein der Ursprung des Problems war⁶³.

Zwar versichert der Autor selbst seine Adressaten ihres Heilsstandes (besonders 2,12 - 14.27; 4,4), aber er tut das eben unter der Voraussetzung eines entsprechenden Lebenswandels und bringt zudem einen deutlichen eschatologischen Vorbehalt ein (3,2). Offensichtlich war die Überzeugung von einem vollkommenen Heilszustand im Sinne einer 'realized eschatology' so sehr theologisches Gemeingut im johanneischen Christentum, daß der Autor sie zwar korrigieren, aber nicht aufgeben konnte und wollte. Ohne die Korrektiven, die der Brief einbringt, mußte ein solches soteriologisches Selbstbewußtsein aber sehr leicht zu einer Abwertung alles Praktischen als etwas Welthaftern führen, was auch mit der konsequenten Spiritualisierung zu tun hat, die eine realized eschatology mit sich bringt⁶⁴. Wer die Welt im Glauben wirklich überwunden zu haben weiß - welche besonderen Verpflichtungen sollten für den noch bestehen? Wer hier und jetzt alles zu haben meint, der wird leicht die "weltlich vermittelten mitmenschlichen und sozialen Bezüge als völlig gleichgültig ansehen"⁶⁵.

Dies gilt besonders für jene, die sich einerseits gegenüber materiellen Dingen eine gewisse Nonchalance leisten können und denen andererseits eine solche Soteriologie die Unannehmlichkeiten auch materieller Konsequenzen ihres Christseins erspart. So sagt WENGST wohl zu Recht über die Gegner: "Ihre soziale Herkunft ist also nicht in den unteren Gesellschaftsschichten zu suchen"⁶⁶. Besonders wenn relativ Begüterte ihre Pflichten der christli-

63 Auch wenn nach der innertextlich feststellbaren Gewichtung die Christologie keine explizite Rolle im Konflikt gespielt haben dürfte, ist doch anzunehmen, daß die besonderen Akzente, die der Brief setzt, den Gegnern nicht besonders nahe lagen. Mit dem Kreuz Jesu werden sie tatsächlich nicht allzuviel anzufangen gewußt haben. Nur sollten wir uns nicht vorstellen, sie hätten seine soteriologische Relevanz explizit geleugnet.

64 Vgl. KÜGLER 1988b, 223f.

65 WENGST 1976, 59.

66 WENGST 1976 aaO; vgl. auch BROWN 1982, 70; PAINTER 1986, 63.

chen Gemeinschaft gegenüber vernachlässigten, konnte es aber zu schweren Störungen des Sozialgefüges der Gemeinde kommen. Da es in ihr offensichtlich auch Notleidende gab und damit das Sozialgefälle entsprechend groß anzusetzen ist, sind Erschütterungen zu vermuten, die die Gemeinde in ihrem Bestand bedrohen konnten. Nur die Annahme einer ernsten Gefahr jedenfalls mag die Heftigkeit des Angriffs durch den Autor und die Schärfe seiner Polemik erklären. Er versucht zu retten, was zu retten ist und nimmt (als letzte Konsequenz der Grenzziehung, die er vornimmt) offensichtlich sogar die Spaltung in Kauf, um das durchzusetzen, was er als entscheidend für Sein oder Nichtsein der Christen erachtet: eine Liebe, die nicht in einer bloß geglaubten direkten Beziehung zu Gott den Nächsten und seine Nöte überspringt, sondern Heil erfahrbar werden läßt in konkreter Zuwendung, in Tat und Wahrheit.