Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 41 (1985)

Heft: 3

Artikel: "Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern!" : Erwägungen zum Schluss des I. Johannesbriefes

Autor: Stegemann, Ekkehard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878322

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

«Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern!»

Erwägungen zum Schluss des 1. Johannesbriefes

I

Die Johannesbriefe «sind für sich genommen so beschaffen, dass wir, hätten wir zu ihrem Verständnis den Rückhalt des 4. Evangeliums nicht, gar nicht wüssten... wohin wir sie historisch setzen sollten».[1] Das aber bedeutet, dass für ihre Auslegung entscheidend ist, wie man das Verhältnis zum Johannesevangelium (Joh) bestimmt. Seit langem wird dafür eine Erklärung bevorzugt, nach der zumal der 1. Johannesbrief (= I Joh) ein fortgeschritteneres Stadium in der Geschichte des johanneischen Christentums repräsentieren soll als das Evangelium.[2] Dieses reicht zwar nach Auffassung vieler Ausleger mit der letzten Schicht seiner redaktionellen Bearbeitung noch an die Entwicklungsstufe des I Joh heran. Doch reflektiere es im Grundbestand eine andere theologie- und kirchengeschichtliche Situation als er.

Am besten dürfte H. Conzelmanns Kennzeichnung des I Joh als «johanneischer Pastoralbrief» den gegenwärtigen Auslegungstrend charakterisieren.[3] Jedenfalls hat seine Analyse einer neuen theologie- und kirchengeschichtlichen Einordnung des I Joh die Bahn gebrochen und damit der Anwendung der traditions- und redaktionsgeschichtlichen Fragestellung auf diese Schrift.[4] Ist dabei eine vor allem an literarhistorischen bzw. -kritischen Problemen orientierte Forschung, die im wesentlichen durch R. Bultmanns Quellenhypothesen und die Auseinandersetzung mit ihnen bestimmt war[5], abgelöst worden, so führt doch die redaktionsgeschichtli-

[1] F. Overbeck, Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung. Aus dem Nachlass hg. von C. A. Bernoulli, Tübingen 1911, 466.

[2] Vgl. dazu R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe, Freiburg – Basel – Wien, [4]1970 (HThK 13, 3), 34ff.; K. Wengst, Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes, Gütersloh, 1978 (ÖTK), 24f.; R. E. Brown, The Epistles of John, Garden City, N.Y., 1982 (AB 30), 19ff. 86ff.

[3] H. Conzelmann, «Was von Anfang war», in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, BZNW 21 (1954) 194–201: 201.

[4] Vgl. E. Haenchen, Neuere Literatur zu den Johannesbriefen, jetzt in: ders., Die Bibel und wir, Ges. Aufs. II, Tübingen 1968, 235–311: 274f.; G. Klein, «Das wahre Licht scheint schon». Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule, ZThK 68 (1971), 261–326: 267ff.

[5] Vgl. dazu E. Haenchen, a.a.O. 242ff.; R. Schnackenburg, a.a.O. 10ff.; R. E. Brown, a.a.O. 36ff.

che Methode in gewisser Weise zugleich die ältere historische Kritik fort. Wie diese nämlich von sprachlich-theologischen Differenzen, welche der I Joh trotz aller Gemeinsamkeiten zu Joh aufweist, auf die Identität bzw. Nichtidentität der Verfasser dieser Schriften schliesst[6], so bedient sich auch die neuere traditions- und redaktionsgeschichtliche Fragestellung sprachlich-theologischer Unterschiede zwischen den Schriften, um eine johanneische «Entwicklungslinie» zu entwerfen.[7]

II

Freilich hat schon F. Overbeck gegenüber der älteren historischen Kritik dargetan, wie problematisch die Anwendung des Kriteriums der sprachlich-theologischen Differenz auf die johanneischen Schriften ist. Sein Haupteinwand war, dass «gegen die Menge und Bedeutsamkeit ihrer Berührungen das Fehlen des einen oder anderen Ausdrucks oder Begriffs der einen Schrift in der anderen... nicht auf (kommt), zumal wenn die verschiedene Form der verglichenen Schriften bedacht wird».[8] Seine nachdrückliche Verteidigung der Identität der Verfasser von Joh und I Joh ist denn nur konsequent. Und da Overbeck gewiss nicht im Verdacht steht, jemals ängstlich und unkritisch an überkommenen Urteilen festgehalten zu haben, wiegt sie durchaus schwer.

Allein es hat ja auch die Gattungsdifferenz, auf die er aufmerksam gemacht hat, grosses Gewicht, wie nun in der Tat aus der Analogie des *Corpus Paulinum* erhellt. Denn dort sind sprachlich-stilistische und theologisch-begriffliche Unterschiede auf der Basis von Schriften ein und derselben Gattung zu erheben. Die formgeschichtliche Differenz hingegen, die zwischen Joh und I Joh besteht, ist, gleichviel welcher Gattung man das letztere Schreiben zuordnet[9], derart beträchtlich, dass gerade umgekehrt die sprachlich-theologische Nähe dieser beiden Schriften

[6] Vgl. dazu F. Oberbeck, a.a.O. 465 ff.

[7] Vgl. etwa J.M. Robinson, Die johanneische Entwicklungslinie, in: H. Köster, J.M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, 223 ff.; O. Cullmann, Der johanneische Kreis, Tübingen 1975; G. Richter, Studien zum Johannesevangelium, hg. von J. Hainz, Regensburg 1977, bes. 354 ff.; 401 ff.; H. Thyen, Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums, in: L'Evangile de Jean, Gembloux 1977 (EThL 44), 259–299; R.E. Brown, The Community of the Beloved Disciple, New York 1979.

[8] F. Overbeck, a.a.O. 465.

[9] Vgl. dazu zuletzt R.E. Brown, a.a.O. (A. 2) 86 ff.

zueinander als ausserordentlich erscheinen muss. Schliesslich ist ja auch zu beachten, dass sprachlich-theologische Differenzen von ganz unterschiedlicher Qualität sein können, wie wiederum das *Corpus Paulinum* zeigen kann. Nicht zufällig jedenfalls wird heute kaum irgendwo für die paulinische Herkunft der Pastoralbriefe, doch kräftig noch für den Epheser- und Kolosserbrief als echte Paulinen gefochten – etwa, und nicht zuletzt ja von Markus Barth, Overbecks gegenwärtig noch jüngstem Basler Nachfolger.[10] Da aber die sprachlich-theologischen Differenzen zwischen I Joh und Joh allenfalls denen zu vergleichen sind, wie sie zwischen dem Epheser- bzw. Kolosserbrief und den unstrittig authentischen Paulinen bestehen, dürfte schon aus diesem Grund die Charakterisierung des I Joh als «johanneischer Pastoralbrief» nicht passen.[11]

III

Allerdings liegt es nahe, sprachlich-theologische Unterschiede – und seien es auch nur Nuancen – als Reflex eines gewissen theologischen Konzeptionswandels zu deuten, wenn der I Joh aus einer wesentlich anderen kirchengeschichtlichen Situation als das vierte Evangelium stammte. In der Tat wird auch nahezu überall vermutet, dass der I Joh schon in Auseinandersetzung mit einer innerjohanneischen bzw. -christlichen Irrlehre begriffen ist.[12] Diese antihäretische Erklärung des Schreibens hat eine Tradition, die von der Gegenwart bis zum Beginn der historischen Kritik und über Luther bis in die antignostische Rezeption der johanneischen Schriften in der Alten Kirche zurückzuverfolgen ist. Doch trotz dieses bemerkenswerten Kontinuums ist es bis heute nicht gelungen, die Identität dieser im I Joh angeblich bekämpften Häresie zweifelsfrei festzustellen. Dabei ist nicht nur strittig, «was für eine Art von Gnosis es war, ... näherhin, ob sie ein ‹Doketismus› war, ob sie konkret mit der Irrlehre

[10] Vgl. nur M. Barth, Ephesians, 2 Bde, Garden City N.Y. 1974 (AB 34 und 34A), 36ff.

[11] Das Argument der Gattungsdifferenz hat nach Overbeck erst wieder G. Klein angewendet (vgl. a.a.O. 264ff.). Nur will er es nicht als Einwand gelten lassen, wenn Unterschiede erhoben werden, die «auf der breiten Basis der dem Evangelium wie dem Brief gemeinsamen Sprachelemente liegen» (269; vgl. 267f.). Doch raten auch in diesem Fall die paulinischen Schriften etwas anderes an. Denn die Spannbreite unterschiedlicher und sogar scheinbar widersprüchlicher Aussagen, wie sie sich beispielsweise in den unstrittig echten Paulinen zum Stichwort «Gesetz» finden, kann darauf aufmerksam machen, wie virtuos sich ein Autor sogar in ein und demselben «Sprachelement» zu bewegen vermag.

[12] Vgl. dazu vor allem K. Wengst, Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes, Gütersloh 1976.

Kerinths zu identifizieren sei oder ob eine andere, uns nicht näher bekannte gnostische Richtung die feindliche Front bildete».[13] Strittig ist vielmehr sogar, ob die Gegner des I Joh überhaupt eine Art von Gnosis vertreten haben. Jedenfalls hat zuletzt K. Weiss vermutet, dass eher schon der Autor des Schreibens gnostisierende Züge in seiner Theologie habe als die von ihm bekämpften Gegner.[14] Deren Ort will er «in der Nähe der von Paulus in 1. Kor 1 apostrophierten Griechen, wobei die dort ebenfalls angeredeten Juden nicht ausgeschlossen zu werden brauchen, also im *hellenistischen Judentum* suchen».[15] Damit nähert sich Weiss einer höchst scharfsinnigen älteren Kritik der antignostischen Auslegungen, nämlich der Position von A. Wurm, der in den Gegnern des I Joh dieselben Opponenten wie im Joh, also jüdische Leugner der Messianität Jesu sah.[16] Doch bleiben auch diese beiden Kritiker noch insofern dem antihäretischen Auslegungskonsens treu, als auch sie nach *Irrlehrern* als den bekämpften Gegner suchen. So dürfte die Irrlehrerhypothese heute nicht nur ganz unbestritten sein; vielmehr stellt sie sogar so etwas wie das Passepartout der Exegese des I Joh dar.[17] Wie sehr dies auch gegen alle textliche Evidenz festgehalten wird, soll im folgenden am Schlussabschnitt des Schreibens (I Joh 5, 13–21) dargetan werden.

IV

Für ein Schreiben, das von der Auseinandersetzung mit innerchristlicher Häresie bestimmt sein soll, ist die Warnung vor den (Art.!) heidnischen «Götterbildern», mit der der I Joh aufhört, ein sinnloser, jedenfalls höchst merkwürdiger Schluss. Erklärt werden kann er denn auch nur, wenn man entweder den ursprünglichen theologischen Sinn des Stichwortes εἴδωλα oder aber den ursprünglichen literarischen Zusammenhang des Verses mit dem Kontext preisgibt.

Die Versuche, die Warnung vor den «Götterbildern» auf irgendeine Weise doch noch auf Häretiker bzw. ihre falsche Lehre zu beziehen, sind

[13] R. Schnackenburg, a.a.O. (A. 2), 17.

[14] Vgl. K. Weiss, Die «Gnosis» im Hintergrund und im Spiegel der Johannesbriefe, in: Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, hg. von K.-W. Tröger, Berlin 1973, 341–356.

[15] K. Weiss, a.a.O. 356 (Hervorhebung von mir).

[16] Vgl. A. Wurm, Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief, BSt(F) VII/1, 1903.

[17] Zur Kritik vgl. J. M. Lieu, Authority to Become Children of God. A Study of 1 John, NT 23 (1981) 210–228.

Legion. R.E. Brown hat viele davon in seinem Kommentar vorgestellt und diskutiert.[18] Darauf sei hier der Kürze halber einfach verwiesen. Denn im Ernst kann keiner dieser Vorschläge in Betracht kommen. Sie scheitern nämlich allein daran, dass die εἴδωλα im unmittelbaren Kontext den konkreten Gegensatz zu Christus als ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος repräsentieren. Diese Gegenüberstellung nimmt zudem deutlich die geprägte Antithese zwischen dem wahren und lebendigen Gott Israels und den toten und nichtigen Göttern der Heiden auf, wie sie sich in jüdischer und urchristlicher Tradition findet.[19] Und wie dieser stereotype Gegensatz immer die Abgrenzung vom heidnischen Kult meint, so wird auch an unserer Stelle vor einer kultischen Verehrung heidnischer «Götterbilder» gewarnt. Sicher geschieht das nicht deswegen, weil bei den Adressaten Tendenzen zum Rückfall ins Heidentum bekämpft werden müssten.[20] Wie zuerst K. Wengst dargetan hat, bezieht sich die Mahnung vielmehr auf die ausserordentliche Situation des *status confessionis* bzw. des Martyriums von Christen vor staatlichen Organen der Römer.[21] Gewarnt wird in 5,21 also nicht vor Häresie, sondern vor *Apostasie.* Dafür spricht die Beschreibung solcher Martyrien, wie sie in dem berühmten Brief des Plinius (*Epist.* X,96) an Trajan, aber auch in christlichen Märtyrerakten selbst gegeben wird.[22] Zumal der in solchen Prozessen angewandte *Opfertest* vor Götterbildern, den – samt einer Verfluchung Christi – diejenigen bestehen mussten, welche bestritten, Christen zu sein bzw. noch immer zu sein, ist aber ein Instrument, das die Römer nach dem Bericht des Josephus bereits ähnlich an Juden Antiochiens im Winter 66/67 n. Chr. angewandt haben, um deren Loyalität zu prüfen.[23] Plinius dürfte den Opfertest

[18] Vgl. R.E. Brown, a.a.O. (A.2), 627ff. Zum Begriff vgl. noch F. Büchsel, Art. εἴδωλον κτλ, ThWNT II, 373–377.

[19] Vgl. dazu T. Holtz, «Euer Glaube an Gott». Zu Form und Inhalt von 1 Thess 1,9f., in: Die Kirche des Anfangs. FS für Heinz Schürmann zum 65. Geburtstag, hg. von R. Schnackenburg/J. Ernst/J. Wanke, Leipzig 1977, 459–488.

[20] Vgl. schon H. Braun, Literar-Analyse und theologische Schichtung im ersten Johannesbrief, in: ders., Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 21967, 210–242: 238.

[21] Vgl. K. Wengst, a.a.O. (A.2), 224f., und jetzt auch G. Schunack, Die Briefe des Johannes, Zürich 1982 (ZBK 17), 106.

[22] Vgl. A. Wlosok, Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat, Stuttgart 1970, 27ff.; 40ff.

[23] Vgl. Jos., *Bell.* 7, 46ff.; dazu R. Freudenberger, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians, München 21969, 141ff.; A. Wlosok, a.a.O. 30.

also nicht erfunden haben, obschon dieses Verfahren erst durch die offizielle Anerkennung, die ihm durch das Reskript Trajans erfuhr, zur Norm in römischen Christenprozessen aufgestiegen sein wird.[24]

Für die Situation des *status confessionis* spricht aber auch der literarische Zusammenhang von I Joh 5,21. Denn nicht nur ist zumal das fünfte Kapitel des Schreibens von Stichworten durchzogen, die in jüdischen wie frühchristlichen Martyriumstraditionen beheimatet sind.[25] Vielmehr dürfte auch in dem – allerdings sehr dunklen – Abschnitt 5,5ff. anklingen, dass der Sohn Gottes, Jesus Christus, wie ein Märtyrer auf der Erde den Sühnetod gestorben ist.[26] Vor allem aber deutet der engere Kontext von 5,21 auf die Situation des Martyriums bzw. der Apostasie hin. Denn wenn 5,13 einschärft, dass das Schreiben der Gewissheit der Teilhabe derer am ewigen Leben dienen soll, die an den Namen des Gottessohnes glauben, so entfaltet dies der Abschnitt 5,14 ff. unter dem Aspekt der Gebetszuversicht. Diese hat zwar eine höchste Gewissheit hinsichtlich ihrer Erfüllung bei sich, so dass die Fürbitte für den Bruder, der sündigt, die Teilhabe am ewigen Leben, welche er durch die Sünde verloren hat, gleichsam zurückerstattet.[27] Doch hat diese Fürbitte auch ihre Grenze, nämlich dort, wo man einen Bruder eine «Sünde zum Tode» begehen sieht. Mit ebendieser «Sünde zum Tode» dürfte aber, wie K. Wengst und G. Schunack vermutet haben, die Sünde des Abfalls, der Apostasie gemeint sein.[28]

V

Setzt I Joh 5,21 aber in Tat und Wahrheit die Situation des Martyriums bzw. des *status confessionis* voraus, so ist das für K. Wengst und G. Schunack ein Grund mehr, diesen Vers der Hand eines späteren Redaktors

[24] Vgl. A. Wlosok, a.a.O. 39.

[25] Vgl. insbesondere die Sühneaussagen (1,7.9f.; 2,1f.; 4,10; 5,5ff.) sowie etwa die häufigsten Stichworte νικάω, νίκη (s. dazu O. Bauernfeind, ThWNT IV 942ff.) und μαρτυρέω, μαρτυρία.

[26] Vgl. dazu zuletzt H.-J. Venetz, «Durch Wasser und Blut gekommen». Exegetische Überlegungen zu 1 Joh 5,6, in: Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie. FS für E. Schweizer, hg. von U. Luz und H. Weder, Göttingen 1983, 345–361: 350.

[27] Vgl. dazu R. Schnackenburg, a.a.O. (A. 2), 275f.

[28] Vgl. K. Wengst, a.a.O. (A. 2) 219f.; G. Schunack, a.a.O. 102ff.; s. auch R. E. Brown, a.a.O. (A. 2) 616ff., 632, der auf die 2,19 verurteilte «Sünde der Sezession»(!) Bezug genommen sieht.

zuzuschreiben.[29] In Anschluss an R. Bultmann halten sie nämlich 5,13 für den ursprünglichen Schluss des Schreibens und 5,14–21 für einen redaktionellen Nachtrag.[30] Freilich ist ihre Argumentation mit sprachlichen und inhaltlichen Inkongruenzen zwischen 5,14–21 und dem übrigen Brief nicht überzeugend. Denn weder lässt sich behaupten, dass der Sündenbegriff von 5,16f. dem des vorangehenden Briefes direkt entgegensteht[31], noch lässt sich die sprachlich-begriffliche Kongruenz zwischen dem Brief und diesem Schlussteil als Imitation abtun.[32] Vor allem aber sind 5,13 und 5,14–21 inhaltlich und kompositorisch so eng untereinander verbunden und so deutlich auf den vorangehenden Kontext bezogen, dass diese Verse insgesamt den angemessenen Schluss des ganzen Schreibens darstellen.[33] Offenkundig folgt der Autor in dieser Schlussequenz einem Formgesetz neutestamentlicher Briefe, nach dem am Ende das wichtigste Anliegen zu rekapitulieren oder/und mit einer eindringlichen Paränese zu schliessen ist.[34] Unter diesen Schlussmahnungen finden sich sowohl regelrechte Warnungen vor falscher Lehre (Röm 16,17f.; I Tim 6,20f.; II Petr 3,17) als auch Mahnungen zum rechten Umgang mit Irrenden, Sündern oder sonstwie problematischen Personen (II Thess 3,14f.; Tit 3,9ff.; Jak 5,19f.; Jud 22). Zumal den letzteren steht der Schluss des I Joh nahe und unter ihnen insbesondere dem Jakobusbrief, der bemerkenswerterweise mit Ermahnungen zur Gebetszuversicht (5,13ff.) und mit einer auf den irrenden Bruder gerichteten Paränese (5,19f.) schliesst.

[29] Vgl. K. Wengst, a.a.O. (A. 2) 20f.; 214f.; G. Schunack, a.a.O. 99f.

[30] Vgl. R. Bultmann, Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes, jetzt in: ders. Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingeleitet und hg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, 381–393: 284ff.; ders., Die drei Johannesbriefe, Göttingen 1967 (KEK 14), 87ff.

[31] Die Spannungen in den Aussagen über die Sünde, wie sie im I Joh überhaupt festzustellen sind (vgl. dazu schon H. Braun, a.a.O. 281ff.), werden durch 5,16f. nicht grösser oder gar unlösbar (vgl. nur R. E. Brown, a.a.O. 610ff.).

[32] Mit dieser Erklärung hilft sich Bultmann immer dann, wenn er in dem für redaktionell gehaltenen Stück 5,14–21 eine für den Verfasser typische Wendung feststellt (vgl. Exegetica 384 u.ö.); vgl. dagegen aber nur R. E. Brown, a.a.O. (A. 2) 607ff.

[33] Vgl. nur H. Balz, Die Johannesbriefe, in: W. Schrage/H. Balz, Die Katholischen Briefe, Göttingen 1973 (NTD 10), 150–216: 201ff.; R. E. Brown, a.a.O. (A. 2) 631f.

[34] Vgl. dazu K. Berger, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, hg. von H. Temporini und W. Haase. II. Principat, Berlin-New York 1984, 1031–1432; 1384ff.

VI

Es spricht also erstens vieles dafür, mit einem Teil der Ausleger in I Joh 5,14–21 den inhaltlich wie formal angemessenen Schluss des ganzen Schreibens und nicht einen Nachtrag zu sehen. Zugleich ist aber auch zweitens mit einem anderen Teil der Ausleger unbedingt daran festzuhalten, dass dieser Abschnitt auf die Situation des *status confessionis* vor römischen Organen anspielt. Wenn beide Erklärungen bisher nicht verbunden werden konnten, sondern immer alternativ behandelt worden sind, hat dies damit zu tun, dass die übliche antihäretische Deutung des I Joh nirgendwo in Frage gestellt wurde. Meines Erachtens ist jedoch zu prüfen, ob nicht die für diesen Schlussabschnitt gewonnene Erklärung auch auf das übrige Schreiben anzuwenden ist. Zu fragen ist also, ob der I Joh nicht überhaupt als Reaktion auf eine Krise gedeutet werden muss, welche durch die gerichtliche und polizeiliche Verfolgung der Christen seitens der römischen Behörden heraufbeschworen worden ist. Diese Hypothese erklärt m.E. einiges besser und ungezwungener als die bislang übliche antihäretische Deutung, wie im folgenden wenigstens noch angedeutet werden soll.

Zu ihr passt der auffällige Tatbestand, dass die der forensischen Terminologie der römischen Christenprozesse entsprechenden griechischen Begriffe ὁμολογεῖν *(confiteri)* und ἀρνεῖσθαι *(negare)* in den johanneischen Schriften überhaupt und unter ihnen wiederum im I Joh gehäuft vorkommen.[35] Zwar unterscheidet sich der johanneische Sprachgebrauch von dem des Prozesses darin, dass dieser das Bejahen bzw. Bestreiten der Beschuldigung, ein «Christ» zu sein, jener aber das Bejahen oder Verneinen des Satzes «Jesus ist der Christus (= Messias) bzw. der Gottessohn» zum Inhalt hat.[36] Doch macht sich hier nur der Unterschied der Perspektive geltend. Für die römischen Organe geht es allein darum, dass einer die ihm unterstellte Zugehörigkeit zu den Christen gesteht oder bestreitet, wobei die *negatio* durch ein Opfer vor den Götterbildern und womöglich durch eine ausdrückliche Verfluchung Christi glaubhaft gemacht werden muss. Aus der Sicht der Christen geht es jedoch darum, ob sie ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde öffentlich machen, d.h. sich in der Öffent-

[35] Vgl. O. Hofius, Art. ὁμολογέω usw., in: H. Balz/G. Schneider (Hg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981, Bd. II, 1256–1263 sowie W. Schenk, Art. ἀρνέομαι usw., ebd., Bd. I (1980) 368–374.

[36] Vgl. dazu vor allem H. von Campenhausen, Das Bekenntnis im Urchristentum, ZNW 63 (1972), 210–253: 212ff.; O. Hofius, a.a.O. 1259ff.

lichkeit zu Jesus als dem Messias bekennen sollen und so riskieren, wegen ihres Glaubens vor Gericht gezogen und womöglich hingerichtet zu werden. Wo das *nomen ipsum* todeswürdig sein kann, dort verlagert sich der eigentliche Akt von Gestehen oder Leugnen vor dem römischen Gerichtsherrn in die gesellschaftliche Öffentlichkeit überhaupt: das Bekenntnis zu Jesus als Messias oder dessen Leugnung werden mit der Zugehörigkeit zur Gemeinde bzw. der Nichtzugehörigkeit zu ihr nahezu identisch. Gewiss, erst der Prozess selbst, der einem Christen als Christen gemacht wird, stellt die Situation dar, in der es Martyrium oder Apostasie im eigentlichen Sinne geben kann. Doch wer ebendieser riskanten Situation *a limine* entgehen möchte, der macht entweder seinen Glauben an Jesus Christus nicht öffentlich oder trennt sich von der Schar derjenigen, die als Christen öffentlich bekannt sind.

Mir scheint, dass I Joh 2,18ff., ein Text, welcher der antihäretischen Auslegung ohnehin schon immer unbequem gewesen ist[37], Reflex des eben beschriebenen Vorgangs öffentlicher Distanzierung von den Christen ist. Denn es passt besser zu einer solchen Krise als zu einer innerchristlichen Auseinandersetzung um die rechte Lehre, dass einige – womöglich zahlreiche – Mitglieder die Gemeinde verlassen haben[38], um so zu manifestieren, dass sie nicht (mehr) zu den Christen gehören. Solche Ex-Christen kennt ja auch der Pliniusbrief: *alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desisse, quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti* (*Epist.* X,96,6). Er belegt zudem, dass solche Personen gute Aussichten hatten, unter bestimmten Umständen einer Bestrafung zu entgehen, d.h. wenn sie ihre Nichtzugehörigkeit glaubhaft machten.

Freilich dürfte die – auf welche Weise auch immer manifest gewordene – Distanzierung von den Christen in der Regel ausgereicht haben, um sich einer römischen Verfolgung zu entziehen. Das wird insbesondere dann zutreffen, wenn es sich bei den Exmitgliedern der christlichen Gemeinde um Juden handelte, die jetzt überhaupt erst vor die Entscheidung gestellt wurden, ob sie ihre jüdische Identität und die damit verbundene soziale Solidarität preisgeben oder beibehalten wollten. Im letzteren Fall mussten sie die soziale Loyalität zu den *Christiani* aufgeben und damit den Glau-

[37] Vgl. vor allem A. Wurm, a.a.O. (A. 16), 8ff.; H. Windisch, Die katholischen Briefe, hg. von H. Preisker, Tübingen [3]1951 (HNT 15) 118; J.A.T. Robinson, The Destination and Purpose of the Johannine Epistles, NTS 7 (1960/61) 58–65: 60; G. Richter, a.a.O. 126f.

[38] Anders etwa Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin und New York 1975, 470; vgl. aber nur R. Schnackenburg, a.a.O. 150.

ben an Jesus als Messias und Gottessohn öffentlich jedenfalls leugnen[39], zum anderen mussten sie mit dem Ausschluss aus der Synagoge und aus dem jüdischen Sozialverband überhaupt rechnen.[40] Das könnte erklären, warum der I Joh so nachdrücklich unterstreicht, dass der, der Jesus nicht als Messias bekennt, auch Gott selbst verleugnet und die Gemeinschaft mit ihm preisgibt (2,22f.). Überhaupt wird auf diesem Hintergrund vielleicht verständlicher, warum das Gebot der Bruderliebe als notwendiger Ausdruck der Gottesliebe so nachdrücklich eingeschärft wird und warum das Doppelgebot der Liebe hinsichtlich des Christusglaubens und der Bruderliebe (I Joh 3,23) ausgelegt wird.[41] Jedenfalls überrascht angesichts dieser Krise die apokalyptische Interpretation der Gegenwart nicht. Denn dass der eschatologische Gegenspieler des Erlösers bis in den engsten Kreis der Getreuen eindringt, gehört zur apokalyptischen Topik. Schliesslich passt es natürlich zu unserer Hypothese, wenn der Autor die Adressaten ermuntert, bei dem zu bleiben, was sie «von Anfang an» gehört haben, und wenn er dem «Bleiben» die Verheissung ewigen Lebens zuspricht.

Doch so sehr dieser Textzusammenhang für unsere Hypothese spricht, sowenig scheint das für I Joh 4,11ff. zuzutreffen, der Abschnitt, der für die antihäretische Erklärung die Kardinalstelle ist. Wird die Näherbestimmung des Bekenntnisses zu Jesus als Messias, wie sie hier vorgenommen wird, nicht doch am besten als antignostische bzw. -doketische Betonung der wahren Menschheit des Erlösers interpretiert? Nun, sicher ist, dass das ἐν σαρκὶ ἐληλυτότα in einer durch den antignostischen Kampf

[39] Bemerkenswert ist, wie im Joh verschiedentlich von Juden die Rede ist, die Sympathie zu Jesus haben oder gar an ihn glauben, dieses jedoch vor der Öffentlichkeit verbergen; vgl. Joh 3,1ff. (Nikodemus); 19,38 (Joseph von Arimathia), vor allem aber 12,37–43 sowie 9,22.

[40] Gehört in diesen Zusammenhang die singuläre joh Wendung vom ἀποσυνάγωγος ποιεῖν bzw. γενέσθαι (Joh 9,22;, 12,42; 16,2)? Immerhin wird hier an den ersten beiden Stellen der Ausschluss an das öffentliche *Bekenntnis* (zu Jesus als Christus) im Unterschied zum (heimlichen) Glauben gebunden und an der dritten mit der Ansage des Märtyrertodes der Jünger verknüpft. Zum ganzen Zusammenhang vgl. zuletzt K. Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation, Neukirchen-Vluyn 1981, bes. 48ff. Freilich verkennt Wengst m. E., dass das Joh einen späteren Konflikt auf die Ebene des Lebens Jesu projiziert. Wenn hier also Juden mit behördlicher Machtstellung versehen werden, so ist daraus nicht direkt auf den historischen Ort der joh Gemeinde zu schliessen.

[41] Die kritische Interpretation des Bruderliebegebotes (vgl. E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen [3]1971, 124. 136 z. B.; moderater jetzt: M. Rese, Das Gebot der Bruderliebe in den Johannesbriefen, ThZ 41 (1985) 44–58) ist vielleicht von dieser Situation der bedrängten Gemeinde zu überprüfen; vgl. auch K. Wengst, a.a.O. (A. 40) 14ff.; 120ff. Bemerkenswert ist, dass einzig die Kain-und-Abel-Geschichte als alttestamentliche Anspielung im I Joh begegnet (vgl. 3,11ff.).

bestimmten Situation leicht so verstanden werden konnte.[42] Doch glaube ich, dass damit die Intention dieser Näherbestimmung des Messiasbekenntnisses verkannt ist, auch wenn der Akzent nur um eine Nuance verschoben wird. Deutlich wird das bei einem Vergleich mit der Parallele in II Joh 7, die von den Verführern sagt, sie würden nicht bekennen, dass Jesus der Christus ist, der im Fleisch kommen soll. Das präsentische Partizip von ἔρχομαι dürfte hier in Übereinstimmung mit dem üblichen Sprachgebrauch hervorheben, *dass Jesus der verheissene Messias,* der, der eschatologisch kommen soll, ist.[43] Und die Wendung ἐν σαρκί stellt dann sicher, dass in Jesus der verheissene Messias (oder: in Jesus Christus der Verheissene) auch definitiv irdisch bzw. geschichtlich Gestalt genommen hat, analog etwa der Aussage, dass der Logos Fleisch geworden ist (Joh 1,14), oder der, dass Jesus der Messias und Gottessohn ist, der eschatologisch *in die Welt* kommen soll (Joh 11,27; vgl. noch I Joh 4,9f.). Das Perfektpartizip in I Joh 4,2 bringt der Sache nach eigentlich nichts anderes hinzu. Es unterstreicht nur noch einmal das Definitive des Gekommenseins des verheissenen Messias in der Person Jesu, freilich mit dem zusätzlichen Akzent, dass die so bereits in Jesus in Kraft gesetzte Verheissung in der Gegenwart von Bedeutung ist und bleibt. Das entspricht exakt der etwas anders formulierten Aussage in I Joh 4,9f. Die Aufforderung, nicht jedem Geist zu vertrauen[44], sondern die Geister zu prüfen, ist natürlich in jeder kritischen Situation denkbar. Allein wenn das Bekenntnis zu Jesus (V. 3) im Sinne eines Bekenntnisses zu ihm als dem, in dem der verheissene messianische Retter irdisch schon Gestalt genommen hat (V. 2), das Kriterium ist, so liegt es durchaus nahe, an Juden als Gegenüber zu denken. Diese Hypothese könnte, wie ich glaube, noch deutlichere Konturen erhalten, sofern das Johannesevangelium als ein dazu passender, auf die Ebene des Lebens Jesu projizierter narrativer Kommentar zum 1. Johannesbrief gelesen werden dürfte.[45] Doch vorderhand müssen diese Andeutungen genügen.

Ekkehard Stegemann, Basel

[42] Vgl. schon die Rezeption durch Polyk 7,1 (freilich mit Infinitiv) und dazu J. M. Lieu, a.a.O. (A. 7) 217.

[43] Vgl. J. Schneider, Art. ἔρχομαι κτλ., ThWNT II, 662–682: 663f. 666ff.; E. Jenni, «Kommen» im theologischen Sprachgebrauch des Alten Testamentes, in: Wort-Gebot-Glaube. W. Eichrodt zum 80. Geburtstag, Zürich 1970, 251–261; H. D. Preuss, ThAT I, 536–568: 555f.

[44] Dasselbe πιστεύειν mit Dativ begegnet Joh 2,24 in einer Aussage über Jesus, der sich selbst denen, die wegen der Zeichen, die er getan hat, zum Glauben an seinen Namen fanden, nicht anvertraute: denn er kannte sie alle und hatte nicht nötig, dass man ihn über sie belehrte (vgl. I Joh 2,20).

[45] Vgl. dazu die bereits genannte (A. 40) vorzügliche Studie von K. Wengst.