

Auf der Suche nach den Gegnern der Johannesbriefe

Hans-Ulrich Weidemann

Das Unternehmen, die in den Johannesbriefen¹ attackierten Gegner zu identifizieren, zu rekonstruieren und theologiegeschichtlich zu klassifizieren, ist inzwischen offenbar in eine Phase der Wiederholungen und damit der Erschöpfung eingetreten. Bei der Kombination der Textdaten aus den Johannesbriefen mit Informationen aus dem religionsgeschichtlichen Umfeld wurden inzwischen faktisch alle möglichen Varianten durchgespielt.² Das gilt auch für die These, dass es überhaupt keine Gegner gab.³

¹ Im Folgenden zitiere ich die Kommentare zu den Johannesbriefen nur mit dem Namen des Autors und dem Kürzel des jeweiligen Briefes: *J. Beutler*, Die Johannesbriefe (RNT), Regensburg 2000; *R. A. Brown*, The Epistles of John (AncB 39), New York 1982; *R. Bultmann*, Die drei Johannesbriefe (KEK XIV), Göttingen 1969; *H.-J. Klauck*, Der erste Johannesbrief (EKK XXIII/1), Neukirchen-Vluyn u. a. 1991; *H.-J. Klauck*, Der zweite und dritte Johannesbrief (EKK XXIII/2), Neukirchen-Vluyn u. a. 1992; *J. M. Lieu*, I, II & III John. A Commentary (NTL), Louisville/London 2008; *R. Schnackenburg*, Die Johannesbriefe (HThKNT XIII/3), Freiburg i. Br. ⁶1979; *U. Schnelle*, Die Johannesbriefe (ThHKNT 17), Leipzig 2010; *G. Schunack*, Die Johannesbriefe (ZBK), Zürich 1982; *S. S. Smalley*, 1, 2, 3 John (WBC), Nashville ²2007; *G. Strecker*, Die Johannesbriefe (KEK XIV), Göttingen 1989; *F. Vouga*, Die Briefe des Johannes (HNT 15/3), Tübingen 1990; *K. Wengst*, Der erste, zweite und dritte Johannesbrief (ÖTBK 16), Gütersloh 1978.

² Nach wie vor hilfreich ist der Überblick bei *H.-J. Klauck*, 1 Joh (s. Anm. 1) 34–42. Klauck klassifiziert die Rekonstruktionen mit den Stichworten: Judentum, Qumran, Kerinth, Duketismus, Ignatius, Nag Hammadi, Gnosis und Ultra-Johanneer. Laut Klauck spitzt sich die Bestimmung der Gegner „auf die Alternative von striktem Duketismus oder Trennungschristologie“ zu (41). Ein Vertreter der ersten Gruppe ist *U. Schnelle*, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 136–146, laut dem die Widersacher des 1 Joh „eine doketische Christologie“ lehren und – wie auch die Gegner der Ignatiusbriefe – „die Leiblichkeit und das wahrhaftige Menschsein des Gottessohnes Jesus Christus“ bestreiten (145).

³ So *H. Schmid*, Gegner im 1. Johannesbrief? Zur Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem (BWANT 159), Stuttgart 2002.

In den Diskussionen unserer Arbeitsgruppe bestand daher Einigkeit darin, dass eine Rekonstruktion der Gegner der Johannesbriefe nur auf dem Hintergrund einer sorgfältigen Analyse der jeweiligen Anliegen der Johannesbriefe erfolgen kann und beides wiederum in Beziehung zum ekklesialen und sozialen Umfeld des Briefautors und seines Kreises gesetzt werden muss. Erst so kann etwas mehr Licht auf die innere theologische Entwicklung des Kreises und die Vorgeschichte seiner Spaltung geworfen werden. Dass dabei die Polemik des Briefautors gegen seine Gegner nur mit der allergrößten Vorsicht historisch auszuwerten ist, kann inzwischen als Konsens gelten. Beherzigt man das, dann lautet eine der zentralen Fragen, auf wessen Seite eigentlich die theologischen und christologischen Innovationen stattgefunden haben und wer demgegenüber an dem festhält, was „von Anfang an war“.

Zu klären ist daher auch, ob sich der Konflikt ausschließlich dort abgespielt hat, wo ihn der Verfasser der Johannesbriefe verortet, nämlich in der Christologie – zeigt doch der 1 Joh, dass der neuralgische Punkt an anderer Stelle, wenngleich in unmittelbarer Nachbarschaft liegt. Umstritten ist zudem bis in die aktuelle Diskussion hinein, welche Passagen der Briefe für eine Rekonstruktion der Gegner heranzuziehen sind und welche nicht. In der Vergangenheit haben sich weder Maximallösungen bewährt, die jede Äußerung des Briefautors direkt oder indirekt für die Gegnerfrage auswerten, noch Minimallösungen, die die Erkennbarkeit oder gar das Vorhandensein von Gegnern generell in Zweifel ziehen.

Wir gehen die genannten Fragestellungen in den folgenden Schritten an: Zunächst werden (unter 1.) die eindeutigen und in der Literatur weitgehend unbestrittenen „Gegnerpassagen“ des 1 Joh und des 2 Joh analysiert, nämlich 1 Joh 2,18–27; 4,1–6 und 5,6–8, außerdem 2 Joh 7–11. Dabei ist insbesondere auf die Leserlenkung und auf die Einbettung der spezifischen christologischen Aussagen in einen allgemeineren christologischen Diskurs zu achten. Im Anschluss daran wird (unter 2.) der von den Johannesbriefen insgesamt geführte christologische Diskurs erneut beleuchtet, denn es zeigt sich, dass die an der Oberfläche polemisch verhandelten christologischen Fragen eng mit einem weiteren Diskurs um Sündenvergebung und Sündlosigkeit von „Gottgezeugten“ vernetzt sind. An dieser Stelle findet gerade keine eindeutige Abgrenzung von den Gegnern, wohl aber eine Rekontextualisierung der Grundaussagen

in neue Zusammenhänge statt. Dabei fällt auf, dass der Autor des 1 Joh gerade in diesem Kontext Begriffe und Motive rezipiert und adaptiert, die uns insbesondere aus dem Corpus Paulinum und dem Hebräerbrief bekannt sind. Es folgt (unter 3.) die Erinnerung an einige grundlegende Erwägungen Klaus Bergers, die die zur Verhandlung stehenden Fragen auch heute noch befruchten können. Im Anschluss daran wird (unter 4.) die ekklesiale und soziale Situation des sog. „johanneischen Kreises“ skizziert, wie sie vor allem aus den kleinen Johannesbriefen erkennbar ist. Die in den beiden vorangegangenen Durchgängen gewonnenen Einsichten erlauben es, abschließend (unter 5.) eine These über die theologische Entwicklung des johanneischen Kreises seit dem „Synagogausschluss“ und die Gründe seiner Spaltung zu skizzieren, was wiederum Rückschlüsse auf den Adressatenkreis des 1 Joh zulässt.

1. Die Gegner-Passagen der Johannesbriefe

Auszugehen ist von jenen Textpassagen, in denen sich der Autor eindeutig und direkt mit seinen Gegnern befasst. Bei diesem ersten Schritt kann es nicht darum gehen, unmittelbar die Position der Gegner zu rekonstruieren, sondern die rhetorische Strategie des Briefautors zu analysieren. Dass diese darauf abzielt, die Differenz zu den Gegnern massiv einzuschärfen, zeigt die rhetorische Aufrüstung der beiden unbestrittenen Gegnerpassagen 1 Joh 2,18–19 und 4,1–6. Auch die auf 2,18–19 folgende Passage 2,20–27 ist miteinzubeziehen, da diese vom Verfasser mittels Stichwortverbindung eng an die voranstehende Grundaussage 2,18f. angebunden ist. Die drei genannten Passagen sind insbesondere durch das Stichwort *ἀντίχριστος* miteinander vernetzt (2,18.22; 4,3). Mit dieser sprachlichen Neuschöpfung⁴ stellt der Verfasser seine Gegner polemisch als „Gegen-Christus“ dar, da sie sich gegen sein christologisches Bekenntnis wenden.

Im 1 Joh gehört außerdem 5,6–8 hinzu, das zeigt bereits die zu 4,2 ganz parallel formulierte christologische *ἔρχεσθαι*-Aussage. Sie schließt direkt an die voranstehende Passage 5,1–5 an, ist aber vor

⁴ Überzeugend *H.-J. Klauck*, 1 Joh (s. Anm. 1) 150f. Eine enge Parallele sind die *ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται* aus der markinischen Endzeitrede Mk 13,22 par. Mt 24,24.

allem deswegen bemerkenswert, weil dem Verfasser des 1 Joh hier die klare Abgrenzung zu seinen Gegnern offensichtlich schwer fällt: Das in seinem christologischen Gebrauch rätselhafte Stichwort ὄδωρ markiert offensichtlich eine gemeinsame Schnittmenge zwischen ihm und seinen Gegnern, die er weder leugnen noch widerlegen kann oder will, die er aber wohl nicht ohne Grund ans *Ende* des Briefes platziert, nachdem er die Fronten in seinem Sinne geklärt hat. Hinzuziehen ist sodann 2 Joh 7–11, ebenfalls aufgrund der Stichwortverbindung zu den genannten Passagen im 1 Joh (v. a. ἀντίχριστος) sowie aufgrund der analogen christologischen ἔρχεσθαι-Formel (2 Joh 7).

Mit dieser (vorläufigen) Begrenzung der Textgrundlage ist auch die Entscheidung gefallen, weder jene Partien des 1 Joh, die vom Hass auf den Bruder sprechen (v. a. 1 Joh 2,9–11; 3,11–24 und 4,20), noch diejenigen, die die Frage der Sündlosigkeit der Gotteskinder thematisieren (1,6–10 und 3,4–10) direkt (!) für eine Rekonstruktion der Position der Gegner auszuwerten.

1.1 Die aus unserer Mitte kommenden Antichristen (1 Joh 2,18–19)

- 2,18 a Kinder,
 b es ist letzte Stunde;
 c und wie ihr gehört habt,
 d dass (ein) Antichrist kommt (ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται) –
 e und nun sind viele Antichristen aufgetreten (καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν),
 f daher wissen wir,
 g dass letzte Stunde ist.
- 2,19 a *Aus uns* sind sie ausgegangen (ἐὼ ἡμῶν ἐωήλθαν),
 b aber nicht waren sie *aus uns* (ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐὼ ἡμῶν),
 c Denn wenn sie *aus uns* gewesen wären (εἰ γὰρ ἐὼ ἡμῶν ἦσαν),
 d wären sie mit uns geblieben (μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν).
 e Aber damit offenbar würde,
 f dass (sie) alle nicht *aus uns* sind (ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐὼ ἡμῶν) ...

Das Gegnernarrativ des 1. Johannesbriefs beginnt zweifellos mit 2,18f. Der Verfasser des Briefes spricht dabei zu seinen Adressaten

über die Gegner, keineswegs findet eine Auseinandersetzung *mit* den Gegnern statt. Diese grundlegende Einsicht in die Pragmatik der Gegnerpolemik gilt für alle in Frage stehenden Passagen der Johannesbriefe.

Mit 18e formuliert der Verfasser die Zentralaussage, die das Vorzeichen über dem Folgenden bildet: *Jetzt* (νῦν) *sind viele Antichristen aufgetreten*. Deren Auftreten zeigt den Adressaten, dass „letzte Stunde“ (18b.g) ist, dass also die Zeit der letzten Prüfung vor der Parusie des Herrn (2,28–3,3) angebrochen ist. Im Vergleich zu den voranstehenden Passagen des Briefes schlägt der Verfasser also eine ganz neue Tonlage an und assoziiert „apokalyptische“ Vorstellungen,⁵ ohne ins Detail zu gehen. Mit V. 19 wird der Verfasser deutlich: Die vielen in V. 18 genannten „Antichristen“ sind „aus uns (ἐὼ ἡμῶν) ausgegangen“, sie gehörten also ursprünglich zur Gruppe um den Absender, sie waren – um die Wendung in 19d aufzugreifen – einst „mit uns“ (μεθ’ ἡμῶν). Doch der Verfasser betont sofort im Anschluss, dass „sie nicht aus uns waren“ (19b: οὐκ ἦσαν ἐὼ ἡμῶν), d. h. dass sie nie wirklich, und also von Ursprung und Wesen her, zur Gruppe gehört hatten. Durch ihr „Weggehen“ machen sie eben das offenbar, was unter dem gegenteiligen Anschein des μεθ’ ἡμῶν bislang verborgen geblieben war. Durch die Spaltung des Kreises um den Absender wird also „nur“ eine bereits immer bestehende und sozusagen an die Wurzeln gehende Spaltung des Kreises sichtbar, von der bisher niemand etwas ahnte. Es ist offensichtlich, dass der Briefautor hier gewzwungenermaßen über ein für ihn schwer zu bewältigendes Ereignis informiert, dieses aber zugleich einer massiven Deutung unterwirft.

1.2 Die Verleugnung Jesu als des Christus (1 Joh 2,20–27)

Die folgende Passage ist durch den resümierenden V. 26 ebenfalls auf die in 2,18f. genannte Gruppe bezogen: Das, nämlich das Voranstehende, „habe ich euch geschrieben über diejenigen, die euch in die Irre führen (περὶ τῶν πλανῶντων ὑμᾶς)“. Und tatsächlich finden sich in 2,20–25, genauer in V. 22f., einige weitere Aussagen über eine Gruppe, denen die angesprochenen Adressaten gegenübergestellt werden.

⁵ Ausführlich dazu R. Schnackenburg, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 141–149.

- 2,22 a Wer ist der Lügner (Τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης),
 b wenn nicht der, der leugnet (εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος)
 c dass Jesus der Christus ist (ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ
 Χριστός;)?
 d *Dieser* ist der Antichrist (οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος),
 e der leugnet den Vater und den Sohn (ὁ ἀρνούμενος τὸν
 πατέρα καὶ τὸν υἱόν).
- 2,23 a Jeder, der den Sohn leugnet (πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱόν),
 b hat auch nicht den Vater (οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει).
 c Wer den Sohn bekennt (ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱόν),
 d hat auch den Vater (καὶ τὸν πατέρα ἔχει).

Als „Lügner“ wird derjenige bezeichnet, der leugnet, dass Jesus der Christus ist (22abc), im selben Atemzug wird als „Antichrist“ identifiziert, wer den Vater und den Sohn leugnet. Der Artikel zeigt, dass von dieser Gestalt bereits die Rede war, nämlich in 2,18.

Wichtig ist zunächst: *Keineswegs* behauptet der Verfasser ausdrücklich, dass die in V. 19 beschriebenen ehemaligen Mitglieder der eigenen Gruppe leugnen, dass „Jesus der Christus ist“,⁶ und dass sie (damit) den Vater samt dem Sohn leugnen. Deutlich ist nur, dass es in 2,22f. nicht um zwei verschiedene christologische Probleme geht, sondern um ein einziges. Das zeigt auch das dreimal verwendete Partizip ἀρνούμενος. Im Unterschied zum „Weggehen“ (2,19) wird die Bestreitung der in V. 22f. genannten christologischen Fundamentalaussagen den Gegnern gar nicht direkt unterstellt. Hinzu kommt, dass der Autor im Unklaren lässt, wie dieses „Leugnen“ inhaltlich zu verstehen ist – was die Ratlosigkeit in der Kommentarliteratur illustriert. Schon der Wortlaut der Passage lässt also Vorsicht geraten sein, sie direkt für die Rekonstruktion der gegnerischen Position auszuwerten.⁷ Entscheidend ist aber nicht der Inhalt, sondern die rhetorische Absicht: Der Identifikationssatz 22d (οὗτός

⁶ Zu den verschiedenen Möglichkeiten, diesen Ausdruck zu verstehen, vgl. *U. Schnelle*, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 107.

⁷ So aber *U. Schnelle*, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 107–110, auch *H.-J. Klauck*, 1 Joh (s. Anm. 1) 162, wertet die Passage für die Position der Gegner aus. Und nirgendwo unterstellt der Briefautor den „Irrlehrern“, dass sie Jesu Christi als des Sündererlösers und Lebensmittlers „überhaupt nicht“ bedurften, wie *R. Schnackenburg*, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 221, behauptet.

ἐστιν ὁ ἀντίχριστος) und die damit etablierte Stichwortverbindung von 2,18f. mit 2,22f. (ἀντίχριστος) zeigen, dass der Briefautor bei seinen Lesern genau diesen Eindruck erwecken wollte. Die Bestreitung, dass „Jesus der Christus ist“, ist demnach das Kennzeichen von „Antichristen“, und als solche hatte er seine Gegner bereits direkt bezeichnet. Der bei den Adressaten des Briefes beabsichtigte Effekt dieses rhetorischen Kniffs ist offensichtlich: Es wird insinuiert, dass die in 2,18f. genannten Gegner des Briefautors jede Art von urchristlichem Grundkonsens aufgekündigt haben, ein Konsens, zu dem das Bekenntnis, Jesus sei der Christus,⁸ ebenso gehört wie das Bekenntnis zu Vater und Sohn.

1.3 Das Kommen Jesu Christi im Fleisch (1 Joh 4,1–6)

- 4,1 a Geliebte,
 b glaubt nicht jedem Geist (μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε),
 c sondern prüfet die Geister,
 d ob sie aus Gott sind,
 e denn viele Pseudopropheten (πολλοὶ ψευδοπροφήται) sind hinausgegangen in den Kosmos.
- 4,2 a Daran erkennt ihr den Geist Gottes (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ):
 b Jeder Geist (πᾶν πνεῦμα),
 c der bekennt (ὁ ὁμολογεῖ)
 d Jesus Christus (als) im Fleisch gekommen (Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα),
 e ist aus Gott (ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν).
- 4,3 a Und jeder Geist,
 b der nicht bekennt [v. l. auflöst] Jesus (ὁ μὴ ὁμολογεῖ [v. l. λύει] τὸν Ἰησοῦν)
 c ist nicht aus Gott.
 d Und dies ist der (Geist) des Antichristen (καὶ τοῦτο ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου)
 e (bzgl. dem/von dem) ihr gehört habt,
 f dass er kommt,
 g und jetzt ist er schon im Kosmos (νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη).

⁸ Vgl. dazu nur Mk 8,29 (σὺ εἶ ὁ Χριστός) par. Mt 16,16/Lk 9,20 sowie Mk 14,61, außerdem Joh 1,41.49 und Apg 3,20f.

- 4,4 a *Ihr* seid aus Gott,
 b Kinder,
 c und habt ihn besiegt,
 d denn größer ist der in euch (ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν) als der im Kosmos.
- 4,5 a *Sie* sind aus dem Kosmos,
 b deswegen reden sie aus dem Kosmos,
 c und der Kosmos hört (auf) sie.
- 4,6 a *Wir* aber sind aus Gott (ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν!).
 b Derjenige, der Gott erkennt,
 c hört (auf) uns!
 d Wer nicht aus Gott ist,
 e hört nicht (auf) uns.
 f Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) und den Geist der Täuschung (καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης).

In mehrfacher Hinsicht greift der Autor die Gegnerinformationen aus 2,18f. auf und führt sie weiter. Dies zeigt schon die enge Vernetzung der beiden Passagen.⁹

Zunächst wechselt das Sprachspiel: Aus den „vielen von uns ausgegangenen Antichristen“ (2,18f.) sind „viele in die Welt ausgegangene Pseudopropheten“ (4,1) geworden. Indem sie „von uns hinausgingen“, gingen die Gegner also „in den Kosmos hinaus“. Dass die Gegner „nicht aus uns waren“ (2,19b) wird nun dahingehend präzisiert, dass sie „aus dem Kosmos sind“ (ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν)“, dass sie (deswegen) „aus dem Kosmos reden“ und der Kosmos (folgerichtig) auf sie hört (4,5f.).

Mit den Stichworten „Pseudopropheten“ und „Pneuma“ markiert der Autor aber zugleich sein eigentliches Problem. Offenbar ist ein Kriterium nötig, um den Geist Gottes zu identifizieren und von anderen „Geistern“ zu unterscheiden. Es gibt also Grund zur Annahme, dass sich die Gegner im Hinblick auf den Geistbesitz nicht eindeutig von der Gruppe um den Briefautor unterscheiden

⁹ Die wichtigsten Stichwortverbindungen: ἀντίχριστος (2,18d.e.22d/4,3e) und in Bezug darauf die Zeitanzeige νῦν (2,18e/4,3h), πολλοί (2,18e/4,1e), ψευδ- (2,22a/4,1e), ὁμολογεῖν (2,23c/4,2f.), πλανᾶν/πλάνη (2,26/4,6), ἐωρέχασθαι (2,19/4,1e).

ließen. Das benötigte Kriterium wiederum stellt das Bekenntnis „Jesus Christus ist im Fleisch gekommen“ dar. Mit *ὁμολογεῖν* greift der Verfasser einen Begriff auf, den er in 2,23f. als Gegenbegriff zu *ἀρνοῦν* verwendet hatte. Erneut fällt der Ausdruck „Antichrist“, ein klarer Rückverweis auf 2,18f.22: Der Geist des Antichristen wird daran erkennbar, dass er „Jesus nicht bekennt“, d. h. konkret: nicht Jesus Christus als „im Fleisch gekommen“ bekennt. Laut 4,3h und 4,4d ist der Antichrist „im Kosmos“, nämlich offensichtlich in Gestalt der Gegner, weswegen der Verfasser in 5a auch in den Plural fallen kann (analog 2,18d zu 18e).

Mit den genannten Rückbezügen findet eine klare Präzisierung des in 2,18–27 nur insinuierten christologischen Konflikts statt. Die Leugnung, dass „Jesus der Christus ist“ und die damit einhergehende Leugnung von Vater und Sohn werden mit der Weigerung zusammengebracht, das in 4,2 formulierte christologische Bekenntnis zu sprechen.

Auf die Funktion dieses Bekenntnisses für den Diskurs des Briefes sowie auf die Semantik des offenbar neuralgischen *σάρω*-Begriffs wird weiter unten eingegangen. An dieser Stelle seien nur einige Bemerkungen zur Struktur der Formel und ihrem johanneischen Hintergrund gemacht.

Die grammatische Struktur der Formel in 4,2 ist relativ klar zu bestimmen: *ὁμολογεῖν* regiert einen doppelten Akkusativ, zu bekennen ist also „Jesus Christus (Objekt) als im Fleisch gekommen (Prädikatsakkusativ)“.¹⁰ Das Bekenntnis zu Jesus Christus (vgl. 2,22; 3,23; 5,1.5) ist demnach so zu artikulieren, dass sein „Kommen“ *ἐν σαρκί* bekannt wird. Johannes Schneider hat mit Recht festgestellt, dass *ἔρχεσθαι* im NT oft den besonderen Sinn „in die Erscheinung treten, in die Öffentlichkeit hervortreten, auftreten“ hat.¹¹ Dies gilt gerade auch für die hier genannte *ἔρχεσθαι*-Formel: Jesus Christus ist demnach *ἐν σαρκί* öffentlich in Erscheinung getreten, hat sein Werk *ἐν σαρκί* vollbracht. Mit der Formel greift der Verfasser der Johannesbriefe auf Vorgaben der johanneischen Tradition zurück,

¹⁰ Dazu die ausführlichen Diskussionen bei R. Schnackenburg, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 220–222, außerdem U. Schnelle, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 136.

¹¹ J. Schneider, Art. *ἔρχομαι κτλ.*, in: ThWNT II, 662–682, 664, im JohEv trete der lokale Gebrauch von *ἔρχεσθαι* demgegenüber noch stärker zurück (ebd. 668).

entwickelt diese aber charakteristisch weiter, indem er an den johanneischen Hoheitstitel $\acute{\omicron}$ ἐρχόμενος (vgl. Joh 6,14; 11,27) und eine ganze Reihe von entsprechenden verbalen Aussagen im vierten Evangelium anschließt und um die Instrumental- bzw. Modalbestimmungen ἐν σαρκί (2 Joh 7; 1 Joh 4,2) erweitert.¹² In 5,6 stellt er diesem Bekenntnis eine zweite ἔρχεσθαι-Formel an die Seite, hier lautet die modale Ergänzung ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι.

Wichtig für die Briefpragmatik ist die Einsicht, dass es sich bei diesen beiden Bekenntnisformeln zweifellos „um eine Erweiterung und Neubildung“ der älteren christologischen Formeln handelt, wie sie z. B. in 2,22 zitiert werden; erstere dienen offenbar der Präzisierung und Vereindeutigung der letzteren.¹³

1.4 Die Warnung an die „Erwählte Herrin“ (2 Joh 7–11)

An dieser Stelle nehmen wir den 2 Joh dazu, da die dortige Gegnerpassage (2 Joh 7–11) durch eine auffallend hohe Anzahl gemeinsamer Stichworte mit den genannten beiden Gegnerpassagen des 1 Joh eng vernetzt ist.¹⁴ Der kurze 2 Joh fokussiert direkt die zur Debatte stehende Formel und markiert damit den entscheidenden Dissens mit seinen Gegnern. Wer in die angeschriebene Ekklesia kommt

¹² Dabei ist nicht ganz klar, ob ἐν σαρκί modal oder instrumental zu verstehen ist. ἐν kann lokal, temporal oder kausal gemeint sein. W. Bauer/K. u. B. Aland, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin/New York ⁶1988, 522, ordnen 1 Tim 3,16; 1 Joh 4,2 und 2 Joh 7 unter die lokale Bedeutung von ἐν ein („4.b von Gewändern [sic!] u. ä.“), 1 Joh 5,6 dagegen unter „4.c.β in Verb. mit Sachen“, mit denen jmd. ausgerüstet, behaftet ist. διὰ wird in 5,6 mit dem Genitiv der Vermittlung gebraucht; Bauer/Aland, Wörterbuch 360, ordnen hier unter „Bez. d. Mittels od. Werkzeuges“ auch die Blutformeln Apg 20,28; Eph 1,7 und Kol 1,20 ein.

¹³ Treffend H.-J. Klauck, 1 Joh (s. Anm. 1) 233, und weiter: „Der Verf. will verdeutlichen, dass Sätze wie ‚Jesus ist der Christus‘ oder ‚Jesus ist der Sohn Gottes‘ nur dann richtig aufgefasst werden, wenn man ihnen diesen Sinn beilegt: Das Kommen des Gottessohnes und Messias geschah im Fleisch, in der Gestalt des Menschen Jesus von Nazareth“.

¹⁴ Neben der zur Debatte stehenden Formel sind das v. a.: πολλοί (vgl. 2 Joh 7 mit 1 Joh 2,18; 4,1; πλάνου/πλάνος (vgl. 2 Joh 7.8 mit 1 Joh 2,26); ἐωήλθον εἰς τὸν κόσμον (vgl. 2 Joh 7 mit 1 Joh 4,1); ὁμολογεῖν (vgl. 2 Joh 7 mit 1 Joh 2,23; 4,2); ὁ ἀντίχριστος (vgl. 2 Joh 7 mit 1 Joh 2,18.22; 4,3); τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχειν (vgl. 2 Joh 9 mit 1 Joh 2,22f.).

und die „Lehre Christi“, nämlich das Bekenntnis, „Jesus Christus kommt im Fleisch“,¹⁵ nicht mitbringend, der soll nicht ins Haus aufgenommen und auch nicht begrüßt werden. Gewährung und Verweigerung von Gastfreundschaft entscheidet sich also präzise am Aussprechen dieses Bekenntnisses. Damit bestätigt der 2 Joh, dass gerade diese *spezifische* Formulierung des Bekenntnisses zwischen dem Briefautor und seinen Gegnern umstritten war – und *nicht* die allgemeinen Wendungen von 1 Joh 2,22 oder 5,1.5! Denn sonst hätten diese als „Eintrittskarte“ für die Ekklesien ausgereicht. Daraus lässt sich aber auch schließen, dass die Gegner des Autors die beiden Formeln „Jesus ist der Christus“ und „Jesus ist der Sohn Gottes“ offenbar problemlos bekennen konnten und damit Zugang zu den Ekklesien erhielten – weswegen der Briefautor, der eben dies verhindern möchte, die kontroverse Formel einschränkt. Seine Gegner wiederum konnten die in 2 Joh 7 und 1 Joh 4,2 gebotenen christologischen ἔρχεσθαι-Formeln – und nur diese! – nicht akzeptieren.

Übereinstimmung besteht zwischen dem 2 Joh und dem 1 Joh auch in der Darstellung der Gegner als den eigentlich „Abgefallenen“: Der wiederholten Berufung des Verfassers auf den „Anfang“ entspricht die Behauptung, dass die Gegner „von uns weggingen“ (1 Joh 2,19: ἐὼ ἡμῶν ἐωῆλθαν) und nicht „bleiben“. In 4,1 ist von „vielen falschen Propheten“ die Rede, die in die Welt hinausgegangen sind (πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐωεληλύθησιν εἰς τὸν κόσμον). Und ganz analog dazu heißt es in 2 Joh 7, dass „viele Irreführer“ in die Welt hinausgegangen sind (πολλοὶ πλάνοι ἐωῆλθον εἰς τὸν κόσμον). Daher ist es nicht überraschend, wenn die Gegner in 2 Joh 9 generalisierend als „Fortschreitender [sic!] und nicht Bleibender (ὁ ποράγων καὶ μὴ μένων) in der Lehre über Christus“ bezeichnet werden.

¹⁵ Zum Präsens Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί vgl. die Diskussion bei H.-J. Klauck, 2–3 Joh (s. Anm. 1) 53–55, und U. Schnelle, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 28. Beide stimmen darin überein, dass kein wesentlicher semantischer Unterschied zu 1 Joh 4,2 (Perfekt ἐν σαρκί ἐληλυθότα) besteht. Ausführlich dazu M. D. Jensen, Jesus „Coming“ in the Flesh. 2John 7 and Verbal Aspect, in: NT 56 (2014) 310–322.

1.5 Das Kommen Jesu Christi im Wasser und im Blut (1 Joh 5,6)

Die bisher gewonnenen Einsichten werden anlässlich der letzten Gegnerpassage 1 Joh 5,6–8 bestätigt. Auch ihr steht ein Abschnitt voran (5,1–5), in dem sich zwei allgemein urchristliche Bekenntnisformeln finden: „Jesus ist der Christus“ (5,1), und: „Jesus ist der Sohn Gottes“ (5,5). Erneut vollzieht der Briefautor die bereits in 2,18–27/4,1–6 praktizierte Leserlenkung, indem er die allgemeine Formel „Jesus ist der Sohn Gottes“ (5c) durch eine spezifische ergänzt und präzisiert:

- 5,5 c *Jesus ist der Sohn Gottes* (... ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ).
- 5,6 a DIESER ist es, der kam durch Wasser und Blut (οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι’ ὕδατος καὶ αἵματος) – Jesus Christus,
 b nicht im (durch das?) Wasser allein (οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον),
 c sondern im Wasser und im Blut (ἀλλ’ ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι)!
 d Und der Geist ist es, der bezeugt,
 e denn der Geist ist die Wahrheit.
- 5,7 a Denn *drei* sind es, die bezeugen,
- 5,8 a Der Geist und das Wasser und das Blut (τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα),
 b und die drei sind auf das Eine hin (καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν).

Mit der Deixis οὗτός ἐστιν wird die bereits in Kap. 2 und 4 greifbare Leserlenkung erneut deutlich: Sie bezieht sich auf das direkt voranstehende Bekenntnis „Jesus ist der Sohn Gottes“ (5,5). Die Welt überwindet, wer glaubt, dass Jesus der Sohn Gottes ist, und zwar so, dass das Subjekt „Jesus“ mit der folgenden ἔρχεσθαι-Aussage definiert wird: Der Sohn Gottes ist „im Wasser und im Blut gekommen“, er hat sein Werk also „im Wasser und im Blut“ vollbracht. Mit dem vollen Namen „Jesus Christus“ in 6a wird zudem an den eingangs der Passage genannten Glaubensinhalt Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός (5,1; 2,22) angespielt. Beide Bekenntnisse sind im Sinne des Autors also nur dann „richtig“ verstanden, wenn über ihr Subjekt zugleich die Aussage gilt: ὁ ἐλθὼν δι’ ὕδατος καὶ αἵματος.

Ganz auffällig ist nun, dass dem Verfasser die scharfe Grenzziehung, die er mit der anderen Wendung (ἔρχεσθαι ἐν σαρκί) erreicht hatte, hier gerade nicht gelingt, denn er fährt fort: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον (6b). Zweifellos muss der Verfasser hier – vermutlich sogar gegen seine eigene Intention – konzedieren, dass er mit den Gegnern eine gemeinsame Schnittmenge hat, nämlich das Bekenntnis zum „Kommen Jesu Christi im Wasser“.

Zunächst ist erneut zu konstatieren, dass die Formel uneindeutig, ja mehrdeutig ist und Raum für viele Deutungen lässt – was offenbar auch Absicht ist. Dass αἷμα auf Jesu Kreuzestod anspielt, ist kaum bestreitbar. Mit diesem „Ereignis“ bezeichnet αἷμα aber zugleich dessen „Effekt“, d. h. die soteriologische „Wirkung“ des Kreuzestodes Jesu für die Glaubenden, nämlich die *Reinigung von den Sünden*. Das geht aus 1 Joh 1,7 klar hervor: „Sein Blut reinigt uns von allen Sünden“. Mit dem „Blut Jesu“ ist also grundlegend das Thema der im Kreuzestod Jesu begründeten *Sündenwegnahme* verknüpft. Doch ist die Aussage 1,7 im Kontext der Sequenz 1,6–2,2 noch in einer weiteren Hinsicht aufschlussreich: Denn hier geht es eindeutig um die dauerhafte Wegnahme der *Sünden von Getauften!* Das Präsens καθαρίζει ist hier ganz wörtlich zu nehmen, dem Verfasser geht es um die dauerhafte und wiederholte Sündentilgung, die im Kreuzestod Jesu begründet ist. Deswegen kann er auch in 2,2 formulieren: Jesus ist (!) Sühnung für unsere Sünden (s. u.).

Damit fällt auch etwas (!) Licht auf die erratische Formulierung in 5,6. Zur Erinnerung: Mit αἷμα ist eine Flüssigkeit genannt, die metaphorisch ein Ereignis im Leben Jesu (den Kreuzestod Jesu) und dessen „Effekt“ für die Glaubenden (nämlich die Reinigung von den Sünden) bezeichnet. Wendet man dies auf die zuerst genannte Flüssigkeit an, das ὕδωρ, so wird man auch hier metaphorisch ein „Ereignis“ im Leben Jesu und dessen „Effekt“ angespielt sehen. Im Hinblick auf das Ereignis liegt es nahe, hier die Taufe Jesu mit Wasser durch Johannes angesprochen zu sehen, auch wenn diese im Johannesevangelium nicht direkt erzählt wird (Joh 1,29–34). Entscheidend bei diesem Vorgang ist in jedem Fall die damit verbundene Herabkunft des Geistes auf Jesus (1,32f.), aufgrund der Johannes Jesus direkt im Anschluss als Gottessohn proklamiert (1,34). Auch das Wegschaffen der Sünde durch Jesus als „Lamm Gottes“ wird in diesem Kontext erwähnt (1,29.36), ohne dass dies *direkt* mit seinem Kreuzestod Jesu in Verbindung gebracht wird. Dass

ῥῥωρ im vierten Evangelium metaphorisch für den Heiligen Geist steht, belegen Joh 4,10–15 und 7,37–39 zur Genüge, dabei deutet der johanneische Jesus in 4,13f. die bleibende und lebenspendende Immanenz des Geistes im Glaubenden an, in 7,39 spricht der Evangelist von der nachösterlichen Gabe des Geistes an die Glaubenden. In 3,5 wird demgegenüber die Wassertaufe *des Glaubenden*, die mit ihr verbundene Geistgabe und die darin erfolgte Neugeburt ange-deutet.¹⁶ Dass mit der Geistgabe auch die Vergebung der Sünden verbunden war, belegt die österliche Szene 20,22f.: Wie der präexistente Jesus vom Vater gesandt wurde (20,21a) und als Geistträger und Lamm Gottes die Sünde der Welt hinwegschaffte (1,29–34), so sendet der auferstandene Jesus die Jünger (20,21b), haucht sie mit heiligem Geist an (20,22, vgl. Gen 2,7LXX) und verleiht ihnen die Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten (20,23).¹⁷ Der in 1 Joh 5,6 angedeutete „Effekt“ des Kommens Jesu ἐν τῷ ῥῥωρτι dürfte also ebenfalls auf die Sündenvergebung anspielen, allerdings im Unterschied zu ἄμω eben im Kontext von Taufe, Geistgabe und „Neugeburt aus Wasser und Geist“ und also bezogen auf den *Anfang* des Glaubenslebens und den Beginn der Gotteskindschaft.

Leider lassen sich diese Hinweise kaum zu einem stringenten „System“ zusammensetzen, aber im Hintergrund der Formel von 5,6 dürfte die Frage gestanden haben, auf welchem Ereignis im Leben Jesu die Vergebung der Sünden der Glaubenden beruht. Dabei deutet ῥῥωρ ein Jesus und den Glaubenden bei allen Unterschieden *analog* widerfahrenes Geschehen an, nämlich Wassertaufe und Geistempfang, ἄμω dagegen den stellvertretend „für unsere Sünden“ erlittenen Kreuzestod. Damit ist zwangsläufig die zweite Frage verbunden, ob nämlich die Glaubenden über ihre Taufe hinaus noch Sündenvergebung benötigten und – wenn ja – worauf sich diese gründet. Die erweiterte Analyse des 1 Joh wird zeigen, dass sich diese Rekonstruktion am Diskurs des 1 Joh bewährt.

¹⁶ Dazu M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009, 251f. Wie in 1 Petr 1,3.23 und Tit 3,5 wird die Taufe im johanneischen Kreis also offenbar als Wieder- oder Neugeburt aus dem Geist bzw. als Zeugung mittels des πνεῦμα verstanden.

¹⁷ Ausführlich dazu H.-U. Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), Berlin/New York 2004, 471–486.

2. Der Diskurs des 1 Joh über die Sünde und Vergebung

2.1 Die Sendung zur Sühnung

Nach Auskunft der meisten Kommentare ging es in 1 Joh und 2 Joh in erster Linie „um konkurrierende Christologien“, ging es „aus-schließlich um einen christologischen Streit“¹⁸. Dies ist keineswegs falsch, immerhin kreiert der Briefautor zwei spezifische christologische ἔρχεσθαι-Bekennnisformeln, deren eine noch dazu über die Aufnahme von Fremden in die Häuser der „erwählten Herrin“ entscheidet (2 Joh 10). Andererseits bemerkt J. M. Lieu dazu mit Recht: „the opponents again may be characterized by christological failure (2 John 7), but here this serves more to exclude them (in terms familiar from 1John) than to identify precisely the point at dispute“¹⁹.

Um den „point of dispute“ in den Blick zu bekommen, muss man die beiden neuralgischen ἔρχεσθαι-Formeln in den *Kontext der übrigen christologischen Aussagen* des 1 Joh stellen und also als Teil seines christologischen Diskurses wahrnehmen. Denn die beiden genannten christologischen Formeln sind eng in das soteriologische Aussagennetz des 1 Joh eingebunden. Dies wird deutlich, wenn man erkennt, dass die Formel in 4,2 formal wie inhaltlich *komplementär zu den direkt folgenden Sendungsformeln* in 1 Joh 4,9f.16 entworfen ist:²⁰ Dass Gott seinen einzig(artig)en Sohn in den Kosmos gesandt hat (4,9) als *Sühnung* für unsere Sünden (4,10) und als Retter des Kosmos (4,14), setzt für den Briefautor notwendig die Aussage voraus, dass Jesus Christus ἐν σαρκί gekommen ist (4,2).

Damit ist die Leserlenkung des Autors deutlich: In 2,18–27 insinuiert er (ohne dies direkt zu unterstellen), dass die „Antichristen“ aus den eigenen Reihen jede Art von christologischem Grundkonsens aufgekündigt haben, indem sie „leugnen, dass Jesus der Christus ist“ (2,22). Mit 4,2 präzisiert er dies mit der Forderung nach dem

¹⁸ So J. Becker, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004, 226.228.

¹⁹ J. M. Lieu, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 10.

²⁰ E. Arens, *The ΗΛΘΟΝ-Sayings in the Synoptic Tradition* (OBO 10), Freiburg i. Ue./Göttingen 1976, 305, hält anlässlich von 7,28f. und 8,42 fest, dass „the alteration between coming (ἔρχεσθαι) and being sent (πέμπειν – ἀποστέλλειν)“ typisch für das Johannesevangelium sei.

Bekenntnis zu Jesus Christus als ἐν σαρκί gekommen. Diese christologische ἔρχεσθαι-Formel zielt auf die drei theozentrischen Sendungsformeln in 4,9f.16 ab, vor allem auf 4,10: Gott hat seinen eingeborenen Sohn gesandt zur *Sühnung* für unsere Sünden. Schon in 2,2 hatte der Verfasser festgehalten, dass der gerechte Jesus Christus, den „wir als Parakleten beim Vater haben“, *Sühnung* ist für unsere Sünden – und sogar für die Sünden des ganzen Kosmos. In dieselbe Richtung geht die Formel in 5,6: „Jesus Christus ist im Wasser und im Blut gekommen“, sein Blut jedoch reinigt uns laut 1,7 von allen Sünden.

Schon diese knappe Skizze zeigt, dass die beiden christologischen Formeln auf den eigentlichen soteriologischen Diskurs des Briefes hin ausgerichtet sind. Dieser aber thematisiert die *Vergebung der Sünden von Getauften* und bindet diese andauernde Sündenvergebung grundlegend an das Kreuzesgeschehen bzw. an dessen Vergegenwärtigung und Aktualisierung mittels der Parakletentätigkeit des Auferstandenen beim Vater!²¹

2.2 Die Sünden der Getauften

Es ist nun deutlich zu sehen, dass der Autor im Hinblick auf die Sünden von Getauften einen höchst differenzierten Diskurs in drei Anläufen führt:

(1.) *1 Joh 1,6–2,2*: In 1,8 und 1,10 weist der Autor die verbale Behauptung (ἐὰν εἴπωμεν) von Sündlosigkeit für die eigene Gruppe zurück und fordert in 1,9 das (öffentliche?) Bekenntnis der Sünden. Kurz darauf erwähnt er explizit die Möglichkeit, dass seine Adressaten sündigen (2,2: καὶ ἐάν τις ἁμάρτη). In dieses Panorama sind die beiden präsentischen christologischen Aussagen eingezeichnet: Das Blut Jesu reinigt (καθαρίζει) uns von jeder Sünde (1,7), und: Wenn „jemand“, d. h. ein Getaufter sündigt, haben (ἔχομεν) wir einen Parakleten beim Vater, Jesus Christus, den Gerechten, der „Sühnung ist (ἰλασμός ἐστιν) für unsere Sünden“ (2,1f.).

Damit erreicht der Autor schon zu Beginn des Briefes ein doppeltes Ziel: Einerseits wird eine Behauptung von Sündlosigkeit als „Lüge“ zurückgewiesen und daher für den eigenen Kreis bestritten, an-

²¹ H.-J. Klauck, *1 Joh* (s. Anm. 1) 221, spricht treffend von der „bleibenden Wirksamkeit des Sterbens Jesu“.

dererseits wird die (mögliche und auch zugestandene) Sünde von Getauften unmittelbar als „vergebene“, die Getauften damit als permanent durch das Blut Jesu „gereinigte“ präsentiert. Denn der Verfasser bindet die Sündenvergebung unmittelbar an den Kreuzestod Jesu („Blut“, „Sühnung“). Sündlosigkeit ist also der (immer wieder zu aktualisierende) *Effekt* des Todes Jesu.

(2.) *1 Joh 3,4–10*: Seit der Antike wurde festgestellt, dass die eben genannte Passage zu der später im Brief, nämlich im Zusammenhang von 3,4–10, zweimal massiv formulierten Behauptung im Widerspruch steht, wonach „jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht“ (3,6), ja mehr noch: „Jeder, der aus Gott gezeugt ist, tut keine Sünde, weil sein Same in ihm bleibt. Und er *kann* nicht sündigen, weil er aus Gott gezeugt ist“.²²

Einen ersten Schlüssel zum Verständnis des komplexen Textes bietet die vom Autor gerade beim Thema der Sündlosigkeit vorgenommene *Analogie zwischen Christus und dem Glaubenden als einem aus Gott Gezeugten*: In 3,4–10 korrespondiert die christologische Aussage der Sündlosigkeit Jesu Christi (3,4) der anthropologischen der Sündlosigkeit und Unsündlichkeit desjenigen, in dem das Sperma Gottes bleibt (3,10). Diese Vorstellung einer Analogie von Christus und dem Getauften findet sich auch in anderen Passagen des Briefes. So wird Christus in 5,18 – und dies ebenfalls im Kontext der Diskussion um die Sünde von Getauften – als *ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ* bezeichnet, diesem Christustitel korrespondieren die wiederholten Bezeichnungen der Glaubenden als „Gottgezeugte“.²³ In ethischer Hinsicht finden sich Forderungen, die Glaubenden sollten

²² Zur Problematik insgesamt *H.-J. Klauck*, *1 Joh* (s. Anm. 1) 93 und ausführlich 185–201.

²³ Zur Gotteszeugung vgl. *1 Joh 2,29* (*πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἕω αὐτοῦ γεγέννηται*); *3,9* (Programmatisch: *Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἄμαρτιαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἄμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*); *4,7* (*πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*); *5,1* (*Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*); *5,4* (*πάν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ*); *5,18* (*πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἄμαρτάνει*). Im Hinblick auf die Glaubenden stehen diese Wendungen alle im Perfekt. In *5,1* wird zudem Gott (im Präsens) als „Erzeuger“ (*τὸν γεννήσαντα*) bezeichnet und der Getaufte (wieder im Perfekt) generell als ein „aus ihm Gezeugter“ (*τὸν γεγεννημένον ἕω αὐτοῦ*). Synonym ist die Rede von den Glaubenden als *τέκνα θεοῦ* (*3,1f.10*; *5,2*), das zeigen die Passagen *3,9f.* und *5,1–4*. Vgl. dazu auch *Joh 1,12* und *11,52*.

dem Vorbild Jesu entsprechen, z. B. in 3,16 und in 4,19. Undeutlich bleibt die Aussage in 4,17: „So, wie jener ist – auch wir sind in diesem Kosmos“.²⁴ In jedem Fall verrät die Analogie zwischen Christus und dem Glaubenden ein grundlegendes Anliegen des Briefautors. Umso bemerkenswerter ist dann aber die *eschatologische Perspektive*, die der Verfasser in 2,28–3,3 entwickelt und programmatisch der genannten Passage voranstellt: Erst bei der Parusie Christi (2,28) werden diejenigen, die bereits jetzt Kinder Gottes heißen und sind (3,1), ihm ähnlich werden (3,2: ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα), da sie ihn dann schauen werden, „wie er ist“. Damit wird die Verähnlichung der Gotteskinder mit Christus auf die noch ausstehende Parusie Christi verlagert.

(3.) *1 Joh 5,16–18*: Hier wird das Thema der Sünden von Getauften zum dritten Mal angesprochen. Analog zu 3,6.9 wird in 5,18 als Absendern und Adressaten gemeinsames „Wissen“ ausgegeben, dass jeder, der aus Gott gezeugt ist, nicht sündigt (πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει). Auch hier nimmt der Verfasser den Widerspruch nicht nur zu 1,6–2,2 in Kauf, sondern auch zu den direkt davor stehenden Versen 5,16f., schließlich thematisieren diese – wie jene – die Möglichkeit, dass ein „Bruder“, also ein getaufter Mitchrist, eben doch sündigt.²⁵ Die hier nun präsentierte „Lösung“ besteht in der Unterscheidung von „Sünde zum Tod“ und „Sünde nicht zum Tod“. Die Parrhesia, die wir zu Gott haben, ermöglicht die Fürbitte für den Bruder, den man eine „Sünde nicht zum Tod“ begehen sieht. Von 5,16 aus wird die massive Aussage in 3,6.9 und 5,18 also erneut eingeschränkt, denn Sündlosigkeit und Unsündlichkeit gilt nun nur bezüglich einer „Sünde zum Tod“.

Ein wichtiger Hinweis, wie es zu der skizzierten Problematik kommen konnte, steht in 1 Joh 3,19: Hier wird auf die *Gewissensnöte* angespielt, die die Sünden bei Christen auslösten. Hier spricht der Autor vom unruhigen Herz, das uns verurteilt, verweist diesem ge-

²⁴ Dazu *H.-J. Klauck*, 1 Joh (s. Anm. 1) 270, laut dem „wir“ jetzt in der Welt an der zeitenthobenen Seinsweise des Erhöhten partizipieren“.

²⁵ Zur hier vorgenommenen Unterscheidung der „Sünde zum Tod“ und „Sünde nicht zum Tod“ und dem Nachtragcharakter dieser Passage exemplarisch *H.-J. Klauck*, 1 Joh (s. Anm. 1) 321–340 sowie 23, außerdem *U. Schnelle*, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 123f., laut dem der Briefautor in der genannten Passage zwei verschiedene Strömungen seiner Gemeinde aufnahm und zu einem Kompromiss zusammenführte.

genüber aber auf den je größeren Gott. „Das Verurteilen des Herzens und seine Beruhigung unter Hinweis auf den größeren Gott läuft parallel mit den faktischen Tatsünden von Christen und den Weisen ihrer Vergebung in Kap. 1–2“²⁶. In dieser fast „pastoral“ zu nennenden Situation dürfte ein wesentlicher Anstoß für die Entwicklung des Kreises zu finden sein.

2.3 Die Gottgezeugten

Schon diese kurze Übersicht zeigt, dass das Verständnis der „Gotteskindschaft“ und die Möglichkeit für Getaufte zu sündigen das eigentliche Zentrum des 1 Joh darstellt. Vermutlich teilen der Autor und der um ihn verbliebene Kreis mit seinen Gegnern die hohe Auffassung von der Gotteskindschaft der Glaubenden. Die Verleihung des Geistes an die Glaubenden bei der Taufe wird als „Zeugung von oben“ bzw. als „Geburt aus Wasser und Geist“ (Joh 3,5), als „Zeugung aus Gott“ verstanden, bei der der Geist als *σπέρμα αὐτοῦ* fungiert, das im Glaubenden verbleibt (1 Joh 3,9). Die genannten Formeln sind also keineswegs bloße Metaphern, sondern dürften ein fast „substantielles“ Verständnis von Gotteskindschaft verraten. Das heißt, Aussagen wie Joh 1,12; 3,3,5 wurden vermutlich auf dem Hintergrund pneumatologisch transformierter Zeugungstheorien aristotelischer bzw. stoischer Provenienz gelesen.²⁷ Mit der Gotteszeugung wird der Glaubende bei

²⁶ Treffend *H.-J. Klauck*, 1 Joh (s. Anm. 1) 221. Zum Ganzen *C. W. Jung*, Main Thrust of the Sentence(s) in 1 John 3:19–20. Encouragement or Warning?, in: *Neotest.* 41 (2007) 97–111.

²⁷ Zum Ganzen *R. Schnackenburg*, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 175–183 („Exkurs: Gotteskindschaft und Zeugung aus Gott“), sowie *G. Strecker*, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 148–150 („Exkurs: Zeugung aus Gott“). Instruktiv dazu *A. Reinhartz*, „And the Word Was Begotten“: Divine Epigenesis in the Gospel of John, in: *Semeia* 85 (1999) 83–103; außerdem *D. Rusam*, Die Samen- und Vererbungslehre der Stoa als religionsgeschichtlicher Hintergrund für die Bezeichnung der Glaubenden in den johanneischen Schriften, in: *BZ* 59 (2015) 279–287. Während Reinhartz auf die aristotelische Epigenesis-Lehre abhebt, verweist Rusam auf die stoische Präformationslehre. Beides muss sich natürlich nicht gegenseitig ausschließen. Sowohl in der aristotelischen Schrift *De generatione animalium* als auch in den von Rusam (ebd. 280–283) dargelegten stoischen Texten finden sich die Bausteine der johanneischen Zeugungsterminologie, insbesondere die Begriffe *γεννᾶν*, *πνεῦμα*, *σπέρμα*, *ῥῆμα* usw. So besteht z. B. nach Aristot., *Gen An I*, das männliche *σπέρμα* aus *Pneuma* und Wasser (736a1ff.), als Träger des *πνεῦμα*

der Taufe dem sündlosen Christus gleichgestaltet (1 Joh 3,5) – wie dieser so tut auch jener keine Sünde, ja er *kann* gar nicht sündigen, da er ja aus Gott geboren ist und den göttlichen Geist als in ihm wirk-sames σπέρμα bleibend in sich hat (3,9; vgl. 3,6; 5,18).

3. Klaus Berger wieder gelesen: Zur Diskussion um die Gegner in neutestamentlichen Schriften

Im Jahre 1980 veröffentlichte Klaus Berger seinen Aufsatz „Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von ‚Gegnern‘ in neutestamentlichen Texten“.²⁸ In diesem Beitrag will Berger insbesondere „die alten und neuen Wege“ bei der Rekonstruktion von Gegnern in neutestamentlichen Texten darstellen und kritisieren. Seine Ausführungen enthalten gerade auch für die hier zur Diskussion stehenden Johannesbriefe eine Fülle von grundsätzlichen und methodischen Anregungen, die auch für die aktuelle Befassung mit dem Thema noch wichtig sind. Daher seien im Folgenden jene der grundlegenden Bemerkungen Bergers erneut ins Gedächtnis gerufen, die für die Johannesbriefe relevant sind, zumal der Blick auf neuere Kommentierungen zeigt, dass ihre konsequente Anwendung keineswegs Konsens ist.

(728a10ff.) ist das σπέρμα das Formprinzip des (von der Frau stammenden) σώμα (729a10ff.). Allerdings enthält das Menstruationsblut der Frau eines nicht, nämlich den Ursprung, das Prinzip der Seele (737a29f.: ἐν γὰρ οὐκ ἔχει μόνον, τὴν τῆς ψυχῆς ἀρχήν). Dieses wird durch das im σπέρμα des Mannes enthaltene πνεῦμα beigesteuert: Während von der Frau der Körper des neuen Lebewesens stammt, so die „Seele“ vom Mann, denn die „Seele“ ist die „Form“ des Körpers: ἔστι δὲ τὸ μὲν σῶμα ἐκ τοῦ θήλεος, ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ τοῦ ἀρρενος. ἡ γὰρ ψυχὴ οὐσία σώματος τινός ἐστιν (738b26ff.). Lebewesen sind laut Aristoteles „beseelte Körper“: τὸ ζῶον σῶμα ἔμψυχόν ἐστιν (738b19f.), das „belebende“ Prinzip stammt vom Mann. Auf diesem Hintergrund ist es durchaus vorstellbar, dass die „Gotteszeugung“ sowohl Jesu als auch des Glaubenden im johan-nischen Kreis buchstäblich verstanden wurde: Durch die Gabe des πνεῦμα erhält der Mensch ein neues Lebensprinzip und wird „von oben geboren/gezeugt“.

²⁸ Zuerst in: D. Lührmann/G. Strecker (Hrsg.), Kirche (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, 373–400. Wieder abgedruckt in: K. Berger, Tradition und Offenbarung. Studien zum frühen Christentum, hrsg. v. M. Klinghardt u. G. Röhsler, Tübingen/Basel 2006, 281–307. Im Folgenden zitiere ich nach diesem Wiederabdruck.

Konsens dürfte allerdings die von Berger formulierte Grundeinsicht historischer Kritik sein: Die neutestamentlichen Autoren stellen die tatsächlichen Verhältnisse tendenziös dar (291). Eine historisch haltbare Rekonstruktion der Gegner wird aber nicht nur durch die Tendenz der neutestamentlichen Texte, sondern auch durch ihren über weite Strecken topischen Charakter erschwert (vgl. 288). Die Topik dominiert oftmals die Beurteilung der Gegner durch den jeweiligen Verfasser, wie z. B. im Falle der apokalyptischen Identifikation der Gegner in 1 Joh 2,18–27 und 4,1–3 sowie 2 Joh 7 („Antichrist“) (287). Grundsätzlich problematisch ist es daher, Zitate aus gegnerischem Mund und Anspielungen methodisch sicher zu ermitteln (vgl. 302). Daher warnt Berger mehrfach vor dem heute sogenannten „mirror-reading“ und rät zur Vorsicht bei allen Versuchen, die Position der Gegner aus indirekten Aussagen zu rekonstruieren – als könne man diese schlicht als das Gegenteil des vom Autor Gesagten erheben.²⁹ Stattdessen weist er auf die Möglichkeit hin, dass die neutestamentlichen Texte Sprachmaterial bieten, das dem jeweiligen Verfasser und seinen Gegnern *gemeinsam* ist (vgl. 302). Mehr noch: Schon im Hinblick auf Paulus konstatiert Berger „eine gewisse Verwandtschaft“ zwischen den Positionen des Apostels und denen seiner Gegner (293). Überhaupt weise die polemische Auseinandersetzung oftmals auf *verdeckte Affinität* des Verfassers zu den Gegnern hin (300).

Aussagen, die sich auf das moralische Verhalten der Gegner beziehen, sind für Berger kein Kriterium für Gegnerrekonstruktion (289) und zudem immer verdächtig, denn moralische Diffamierung gehört generell zum Arsenal der Gegnerbekämpfung (292). Wenn man den Gegnern vielmehr ihr eigenes Recht zubilligt, dann sei auch zu erklären, „in welchem Sinne sie sich ernsthaft und guten Gewissens als Christen betrachten konnten“ (289). Denn laut Berger ist es von vorneherein unwahrscheinlich, dass ihr Standpunkt „eine böswillige, unlautere und exotische Verdrehung der ‚Wahrheit‘ war“ (290), auch wenn dies in vielen neutestamentlichen Texten gerade behauptet wird. Stattdessen sei bis zum Erweis des Gegenteils damit

²⁹ Vgl. dazu K. Berger, *Gegner* (s. Anm. 28) 283–286, unter der Überschrift „Die gegnerische Meinung als das Gegenteil des vom Autor Gesagten“. Für die Johannesbriefe belegt Berger dieses höchst problematische Vorgehen mehrfach mit dem ÖTBK-Kommentar zu den Johannesbriefen von K. Wengst (ebd. Anm. 39.59.81.86 u. ö.).

zu rechnen, dass es sich bei den Gegnern um Christen handelte, die eine andere, aber eben eine christliche und als christlich zu rechtfertigende Position vertraten (290, vgl. 299).

Eine gerade für die Gegnerdiskussion der Johannesbriefe immer wieder neu einzuschärfende methodologische Prämisse lautet: „Die gegnerische Position muss in ihrer Genese aus traditionsgeschichtlich früheren Texten erklärt werden“, nicht aus späteren (z. B. gnostischen) (300f.). Hinzu kommt, dass die gegnerische Position laut Berger häufig eine altertümliche Form christlicher Tradition ist (301).

Ebenfalls wichtig ist Bergers Hinweis auf die „latente Vieldeutigkeit“ von Praktiken, aber auch von sprachlichen Formulierungen, die im Gegenüber von Verfasser und Gegnern eine besondere Rolle spielen, speziell in der Rezeptionssituation (302). Berger spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Technik neutraler Deckworte“, die die Autoren bewusst einsetzten. Diese „Vieldeutigkeiten“ sind laut Berger als solche darzustellen, denn sie begründen ungeahnte Verständigungsbrücken, unglückliches wie auch produktives Missverstehen usw. (302).

4. „Freunde“ in Ekklesien: die ekklesiale und soziale Situation des Kreises³⁰

Zurück zu den Johannesbriefen. Bevor die – zugegebenermaßen wenigen – direkt aus den Briefen erhebbaren Informationen mit religionsgeschichtlichen Daten verbunden werden können, sind sie in den Horizont der vor allem aus den beiden kleinen Johannesbriefen rekonstruierbaren ekklesialen Situation des Briefautors³¹ und seiner Anhänger zu stellen.

³⁰ Zum Folgenden vgl. ausführlich *H.-U. Weidemann*, „Was von Anfang an war“. Der Streit um Christus und die Taufe in den Gemeinden der Johannesbriefe, in: *ThQ* 191 (2011), 223–241. Wichtige Anregungen verdanke ich *G. Theißen*, Kirche oder Sekte? Über Einheit und Konflikt im frühen Christentum, in: *A. A. Alexeev/C. Karakolis/U. Luz* (Hrsg.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament* (WUNT 218), Tübingen 2008, 81–101, v. a. 97–100. Weitergeführt wurde die Diskussion von *M. Theobald*, Gastfreundschaft im Corpus Johanneum. Zur religiösen Transformation eines kulturellen Grundcodes der Antike, in: *J. Frey/U. Poplutz* (Hrsg.), *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium* (BThS 130), Neukirchen-Vluyn 2012, 171–216, v. a. 193–214 zu 2/3 Joh und 207–212 zu G. Theißen.

³¹ Mit *H.-J. Klauck*, 2–3 Joh (s. Anm. 1) 19–22, und vielen anderen gehe ich da-

Um den als Absender der beiden kleinen Johannesbriefe firmierenden Presbyter ist ein engerer Kreis mit eigener Terminologie („Soziolekt“) erkennbar. Dessen Mitglieder reden sich gegenseitig als „die Freunde“ an (3 Joh 15: οἱ φίλοι),³² und bezeichnen sich selbst mit einer Reihe von Wendungen, die alle mit dem Stichwort „Wahrheit“ (ἀλήθεια) gebildet sind.³³

Dieser „Freundeskreis“ um den Presbyter ist nicht nur in einer einzigen Ekklesia vertreten. Die beiden kleinen Johannesbriefe lassen zumindest drei Ekklesien erkennen,³⁴ in denen der Presbyter Anhänger hat. Da ist zunächst die „Heimatgemeinde“ des Presbyters. Diese Ekklesia, in der sich der Presbyter aktuell selbst aufhält, wird in 2 Joh 13 und 3 Joh 6 erwähnt. Sie bezeichnet er den Adressaten des 2 Joh gegenüber als „deine auserwählte Schwester“ (2 Joh 13) und richtet im Namen ihrer Mitglieder, ihrer „Kinder“, Grüße aus. Der Presbyter und sein Kreis sind also in seiner Heimatgemeinde gut integriert, auch wenn man nicht davon sprechen kann, dass es sich dabei um

von aus, dass die drei Johannesbriefe vom selben Autor stammen. Die z. B. von *U. Schnelle*, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 5–8 (Verfasserfrage) und 9–19 (Reihenfolge) neuerdings wieder ins Feld geführten Argumente dagegen überzeugen m. E. sämtlich nicht. So vermag ich die von Schnelle betonten „charakteristische[n] Unterschiede in Sprache und Stil“ (7) im Falle von so kurzen und situationsbedingten Schreiben wie 2 Joh und 3 Joh nicht zu erkennen. Das gilt erst recht für die hier von Schnelle diagnostizierte „rudimentäre Christologie“ (15). Dass der Verfasser des 1 Joh keine Adressatenangabe voranstellt (7), ist sehr wohl zu erklären (s. u.).³² Wenn der Presbyter gegenüber dem „geliebten Gaius, den ich in Wahrheit liebe“ (3 Joh 1), von „uns“ spricht, die fremde Missionare aufnehmen, die für den Namen ausgezogen sind, „damit wir Mitarbeiter an der Wahrheit werden“ (3 Joh 8), dann meint er offenbar genau diesen Kreis. Andererseits nimmt Diotrophes „uns“ nicht auf, indem er den Brief des Presbyters an die Ekklesia, in der er der Erste zu sein liebt, samt seinen Überbringern ablehnt (3 Joh 9). Mit seinen Boten lehnt Diotrophes also den Presbyter selbst mitsamt seinem Kreis, also „uns“ ab. Umgekehrt ist aus dem Verhalten des Diotrophes zu erschließen, dass die Anhänger des Presbyters eine auch von außen klar identifizierbare Gruppe waren.

³³ In diesem Brief an die „erwählte Herrin“ spricht der Presbyter von seinem Kreis als von „denen, die die Wahrheit erkannt haben“ (2 Joh 1: οἱ ἐγνώκοτες τὴν ἀλήθειαν), aber auch als von „denen, die in der Wahrheit wandeln“ (2 Joh 4). Letztere Wendung gebraucht er auch gegenüber Gaius (3 Joh 3f.). Vermutlich ist daneben auch die Wendung „Mitarbeiter an der Wahrheit“ (3 Joh 8: συνεργοὶ τῆ ἀληθείᾳ) eine Selbstbezeichnung dieser Gruppe, die sich interessanterweise an *paulinischen* Sprachgebrauch (s. u.) anlehnt.

³⁴ Da *U. Schnelle*, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 51f., den an Diotrophes geschriebenen Brief mit dem 2 Joh identifiziert, gehört Diotrophes für ihn zur „auserwählten Herrin“.

eine „johanneische“ Gemeinde im engeren Sinne handelt (s. u.). Die gute Integration der „Freunde“ in die Heimatgemeinde des Presbyters wird auch durch das dreifache Zeugnis für Demetrios in 3 Joh 12 bestätigt: Der Presbyter informiert Gaius darüber, dass Demetrios „von *allen* und von der Wahrheit selbst“ das Zeugnis ausgestellt wurde, und fährt dann fort: „Aber *auch wir* legen Zeugnis ab, und du weißt, dass unser Zeugnis wahr ist“! Neben der „Wahrheit“ – mit diesem Stichwort dürfte der in seinem Sinne wahre Christusglaube des Demetrios gemeint sein – nennt der Presbyter *zwei*, durch δέ klar voneinander unterschiedene Gruppen: (1.) „alle“ (πάντες), (2.) „aber auch wir“ (καὶ ἡμεῖς). Der Presbyter hat also innerhalb der Ekklesia, in der er sich aufhält, einen engeren Kreis um sich („wir“).³⁵ Diese Gruppe um den Presbyter („meine Kinder“, die „Freunde“, „wir“ V. 12) ist *nicht* deckungsgleich mit der Ekklesia, vielmehr ist sie ein Teil derselben. Demetrios z. B. gehört zu diesem Kreis um den Presbyter, d. h. er steht in der johanneischen Tradition („Wahrheit“), wird aber auch von der ganzen Ekklesia beglaubigt.

Mit dem 2 Joh wendet sich der Presbyter offiziell an eine „Kyria“, also an eine andere Ekklesia. Ihre Mitglieder bezeichnet er als „ihre (nicht: seine) Kinder“ (2 Joh 1) bzw. „deine (nicht: meine) Kinder“ (2 Joh 4). Auch in dieser Ekklesia hat der Presbyter Anhänger, verleiht er doch seiner Freude darüber Ausdruck, „unter deinen Kindern solche gefunden zu haben, die in der Wahrheit wandeln“ (2 Joh 4). Auch hier sind seine Anhänger offenbar voll akzeptiert. Die partitive Wendung zeigt aber, dass auch die angeschriebene Gemeinde keine „johanneische“ Ekklesia ist, denn diejenigen, die im Sinne des Presbyters „in der Wahrheit wandeln“, sind nicht mit den Mitgliedern dieser Ekklesia deckungsgleich. Es gibt auch keinen Hinweis darauf, dass er sie gegründet hat. Der Presbyter betont aber, dass er „alle ihre Kinder“ liebt (2 Joh 1).

Aus 3 Joh 9f. geht hervor, dass es auch in der Ekklesia, in der Diotrophes der Erste zu sein liebt, Christen gibt, die „uns aufnehmen

³⁵ Gegen H.-J. Klauck, 2–3 Joh (s. Anm. 1) 117f.: „Alle, das sind in 12a die johanneischen Christen“, entsprechend vage ist seine Erklärung des „wir“ in V. 12cde. J. Becker, Christentum (s. Anm. 18) 246, spricht von einer „Konsensentscheidung von Gemeinde und Schulhaupt“, doch steht hier die erste Person Plural! Es geht also um eine Konsensentscheidung von „Ekklesia“ (ὅπὸ πάντων) und „Freunden“ (καὶ ἡμεῖς δέ).

wollen“. Ob diese im engeren Sinne zum Freundeskreis gehören, ist nicht auszumachen, die scharfen Maßnahmen des Diotrophes, der diese „aus der Ekklesia hinauswirft bzw. ausschließt“, sprechen eher dafür. Auch die Ekklesia des Diotrophes ist keine „johanneische“ Ekklesia.³⁶ Dass Diotrophes einen Anspruch erhebt, den der Presbyter für sich beansprucht,³⁷ steht nicht im Text. Diotrophes steht vielmehr einer Ekklesia vor, die andere Wurzeln und eine andere Tradition hat, mit der der Presbyter aber – analog zur mit dem 2 Joh angeschriebenen „Kyria“ – Kontakt aufnehmen wollte.³⁸ Bemerkenswert ist, dass sich der Presbyter mit Kritik an Diotrophes zurückhält, ihn also offenbar nicht für einen „Irrlehrer“ hält, sondern dessen theologische Tradition als legitim akzeptiert.³⁹

Keine der drei aus den kleinen Johannesbriefen erkennbaren Ekklesien sind „johanneische“ Ekklesien. Ein lokal und theologisch abgeschiedener johanneischer Gemeindeverband ist m. E. ein exegetisches Phantom.⁴⁰ Aus den beiden kleinen Johannesbriefen ist vielmehr ein Kreis um den Presbyter erkennbar, der über eine hohe interne Kohäsion verfügt, die sich terminologisch und theologisch manifestiert. Zweifellos handelt es sich um den Trägerkreis des später sogenannten Johannesevangeliums. Im Unterschied zu anderen uns

³⁶ Gegen *J. Becker*, *Christentum* (s. Anm. 18) 244f.

³⁷ So *U. Schnelle*, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 51.

³⁸ Dazu *M. Theobald*, *Gastfreundschaft* (s. Anm. 30) 205.

³⁹ *M. Theobald*, *Gastfreundschaft* (s. Anm. 30) 206: „3Joh dokumentiert also die Begegnung mit Gemeinden, die anders strukturiert waren und wohl auch über andere theologische Traditionen verfügten, die vom ‚Alten‘ aber offenkundig nicht beanstandet wurden“. Gegen *U. Schnelle*, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 53, laut dem Diotrophes aus der Perspektive des Presbyters „eine doketische Irrlehre“ vertritt, wofür aber nichts im 3 Joh spricht!

⁴⁰ Gegen *J. Becker*, *Christentum* (s. Anm. 18) 13 u. ö., laut dem „eine Kleingruppe als theologische Schule“ einen lokal und theologiegeschichtlich abgeschiedenen Verband aus geistlich selbständigen Gemeinden theologisch betreute; vgl. ebd. 59 („These einer relativen Abgeschlossenheit der joh Gemeinden innerhalb der frühen Christenheit“) sowie 80 („Kontaktarmut nach außen“, „das geographische Abseits, in dem man lebte“) u. ö. Laut *U. Schnelle*, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 4, lässt sich „die johanneische Schule soziologisch als Gemeindeverband charakterisieren“, dessen „Hauptgemeinde“ in der Stadt Ephesus angesiedelt war, in und um Ephesus herum gab es darüber hinaus „verschiedene johanneische Gemeinden“. *Schnelle* hält also an der Idee eines johanneischen Gemeindeverbandes fest, bestreitet aber eine lokale Abgeschlossenheit.

bekanntem inner-ekklesialen Gruppen – man denke an die Apollos- und die Kephas-Partei in Korinth (1 Kor 1,11f.) – bilden die „Freunde“ eine Art Netzwerk *quer* zu den Ekklesien, in denen sie beheimatet sind. Diese para-gemeindlichen Strukturen werden durch Boten und Briefe aufrechterhalten, aber auch der Presbyter selbst ist mobil. Wie die Forderung nach Aufnahme fremder Boten sowie das Lob der Gastfreundschaft des Gaius für Missionare, die nicht dem Freundeskreis zugehören,⁴¹ zeigen, grenzt sich der Freundeskreis keineswegs von anderen Christen ab.

Welcher Art die Ekklesien sind, in denen sich die johanneischen „Freunde“ organisiert haben, also in welcher theologischen Tradition sie vermutlich stehen, wird uns gleich beschäftigen. An dieser Stelle seien zwei weitgehend konsensfähige Punkte festgehalten:

(1.) Es handelt sich um (überwiegend oder ausschließlich) *heidenchristliche* Ekklesien. Alle im 3 Joh genannte Namen sind paganer Herkunft,⁴² Fragen der Gesetzesobservanz oder rituelle Fragen, Beschneidung, Sabbat oder Speisegebote spielen in allen drei Briefen keine Rolle. Stattdessen warnt der Autor – wie Paulus! – seine heidenchristlichen Adressaten vor den „Götzen“ (1 Joh 5,21, vgl. 1 Kor 10,14!). Ob der „Presbyter“ ein Jude ist, lässt sich nicht mehr sagen, auch wenn er

⁴¹ Die „Brüder“ sind also vermutlich Missionare, die von der Ekklesia ausgesandt werden, in der sich der Presbyter aufhält, sie gehören aber selbst nicht zum johanneischen Kreis. Nichts an der Beschreibung dieser „Brüder“ in 3 Joh 3,5–8 deutet eindeutig darauf hin, dass diese zum „Freundeskreis“ des Presbyters gehörten. Sie werden – anders als die in 3 Joh 9 erwähnten (Brief-)Boten des Presbyters („wir“) – nicht mit „insider“-Begriffen belegt. Laut dem Presbyter legen sie vor der Ekklesia zwar Zeugnis ab „für deine Wahrheit“, dafür, „wie du in Wahrheit wandelst“ (3 Joh 3) und „für deine Liebe“ (3 Joh 6), doch ist das eben die Sprache des Presbyters, mit der er die den Brüdern erwiesene Gastfreundschaft (vgl. 3 Joh 8) in *johanneischer Terminologie* formuliert, bevor er ihr „Gottes würdiges“ Weiterschicken, d. h. wohl die angemessene Ausstattung für die Weiterreise, auch für die Zukunft empfiehlt (3 Joh 6).

⁴² Der Adressat des 3 Joh trägt den römischen Namen *Gaius* (3 Joh 1) und „war offensichtlich Heidenchrist“ (*U Schnelle*, 1–3 Joh [s. Anm. 1] 35), der Name *Diotrephes* (3 Joh 9) „verweist eindeutig auf einen gebürtigen Griechen“ (ebd. 41), ja „eindeutig auf einen Christen aus griechisch-römischer Tradition“ (ebd. 563), auch *Demetrios* (3 Joh 12) wird durch seinen Namen „als geborene[r] Grieche“ ausgewiesen (ebd. 48). Einen „bewusst judenchristlichen Standpunkt“ der kleinen Johannesbriefe (so überraschend, weil im Widerspruch zu seinen eben zitierten Aussagen *U Schnelle*, 1–3 Joh [s. Anm. 1] 39, vgl. 55 u. ö.) vermag ich nirgendwo zu erkennen.

sich im Prolog des 1 Joh als Augenzeuge des irdischen Jesus und damit als Mitglied der Jüngergruppe inszeniert (1 Joh 1,1–3).

(2.) Auch wenn die beiden kleinen Johannesbriefe letztlich vieles im Unklaren lassen, so dürfte es sich bei der Ekklesia des Diotrophes⁴³ und vermutlich auch bei jener „Kyria“, die der Presbyter mit dem 2 Joh anschreibt, um *Ortsgemeinden* handeln, die aus mehreren Hausgemeinden bestehen. D. h., es haben sich Strukturen gebildet, die über einzelne Hausgemeinden oder Häuser hinausgehen. Für die Heimatgemeinde des Presbyters (2 Joh 13), die er als „Schwester“ der mit dem 2 Joh angeschriebenen „Kyria“ bezeichnet, dürfte dasselbe gelten.

5. Die theologische Entwicklung und die Spaltung des Kreises

5.1 Johanneer in paulinisch geprägten Ekklesien

Fragt man nun, welches theologiegeschichtliche Profil die Ekklesien vermutlich hatten, in denen die johanneischen „Freunde“ organisiert waren, so ist man erneut an den 1. Johannesbrief verwiesen. Dabei fällt auf, dass dessen Verfasser an den neuralgischen Stellen seines Diskurses christologische und soteriologische Begriffe, Motive und Themen rezipiert und in johanneische Diktion transformiert, für die sich im *Corpus Paulinum*, aber auch im *Hebräerbrief* auffällige Parallelen finden.⁴⁴ Dies betrifft insbesondere die kultisch-sühnetheologische Deutung des Kreuzestodes Jesu als ἰλασμός⁴⁵ und

⁴³ Dazu M. Theobald, Gastfreundschaft (s. Anm. 30) 210f.: Die „Ekklesia“ ist eine Ortsgemeinde aus verschiedenen Hausgemeinden mit je eigenen Vorsitzenden – unter ihnen will Diotrophes der Erste sein (bzw. liebt es, der Erste zu sein). Der Begriff ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν spricht eindeutig für die Annahme einer aus verschiedenen Hausgemeinden bestehenden „Ortsgemeinde“, da er im Falle einer einzelnen Hausgemeinde keinen Sinn macht.

⁴⁴ Ausführlich dazu H.-U. Weidemann, Das Kommen im Fleisch und die Wegnahme der Sünde. Christologie und Hamartologie in den Johannesbriefen, in: J. Frey/U. Poplutz (Hrsg.), Erzählung und Briefe im johanneischen Kreis. Überlieferungs- und gattungsgeschichtliche Studien zum Corpus Johanneum (WUNT), Tübingen 2016 [im Druck].

⁴⁵ Mit 1 Joh 2,2; 4,10 (ἰλασμός) vgl. Hebr 2,17 (εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ) und Röm 3,25 (ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον ... ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι; dazu auch Hebr 9,5).

als durch „Blut“ erfolgte Reinigung von Sünden,⁴⁶ aber auch das Kommen Jesu im Fleisch und im Blut.⁴⁷

Überraschend viele weitere Begriffe und Wendungen mit „paulinischem“ Klang kommen hinzu.⁴⁸ Die Annahme liegt also nahe,

⁴⁶ αἷμα Ἰησοῦ im Kontext von Sündenvergebung und Erlösung: Vgl. 1 Joh 1,7 mit Röm 3,25 (s. o.) und 5,9 (δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ) sowie Kol 1,20 (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ); Eph 1,7; 2,13, ferner 1 Petr 1,2.18f. und Apg 20,28; vor allem aber Hebr 9,11–14, 10,19; 12,24; 13,11f.; außerdem die verschiedenen Versionen der sog. „Herrenmahlsparadosis“ Mk 14,24 par. Mt 26,28 (vgl. Hebr 9,20) und Lk 22,20 sowie 1 Kor 11,24. Die Vorstellung einer „Reinigung“ (καθαρίζειν κτλ.) durch Blut begegnet insbesondere im Hebräerbrief (vgl. v. a. Hebr 9,13f.; 9,22f. vgl. 1,3), das gilt auch für den Zusammenhang von Sündenvergebung und Blutvergießen (Hebr 9,22; 10,4; 13,11f.) und die Heiligung durch Blut (Hebr 10,29). Anders, nämlich ohne sühnethologische oder kultische Assoziationen in Joh 6,51–56 und 19,34.

⁴⁷ Zu „Fleisch und Blut“ Jesu: Weil die „Kinder“, d. h. die Menschen, laut Hebr 2,14 „an Blut und Fleisch teilhaben“ (κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός), hat auch Christus in gleicher Weise an diesen, d. h. an Blut und Fleisch, teilgehabt (μετέσχευεν τῶν αὐτῶν) – und wird so „in allen den Brüdern gleich“ (2,17: ὁμοιοῦσθαι) –, um durch seinen Tod denjenigen zu vernichten, der die Macht über den Tod hat, das ist der Teufel. Zur Rede von der menschlichen σάρω Jesu vgl. 1 Joh 4,2 (2 Joh 7) mit Hebr 5,7; 10,20, außerdem Röm 1,3; 9,5; Eph 2,14 (und 2 Kor 5,16). Im Johannesevangelium Joh 1,14 und 6,51–56. Dem johanneischen „Kommen Jesu Christi ἐν σαρκί“ entspricht bei Paulus die *Sendung* des Sohnes ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας, um am Fleisch die Sünde zu verurteilen (Röm 8,3), im 1 Tim das „Erscheinen“ Jesu Christi ἐν σαρκί (1 Tim 3,16). In allen Fällen ist die Präexistenzvorstellung vorausgesetzt.

⁴⁸ Eine umfangreiche Untersuchung der gemeinsamen Begriffe und Wendungen ist ein Desiderat, ich nenne hier nur die wichtigsten: (1.) *κοινωνία*: vgl. 1 Joh 1,3.6.7 (2 Joh 11: κοινωνεῖν) mit 1 Kor 1,9; 10,16; Gal 2,9; Phil 1,5; Röm 15,26 u. ö. Laut *H.-J. Klauck*, 1 Joh (s. Anm. 1) 70, ist die im johanneischen Schrifttum sonst unbekanntes Vokabel „eher im paulinischen Traditionsbereich zu Hause, so dass man fast überlegen muss, ob die johanneische Schule zu einem bestimmten Zeitpunkt mit paulinischem Gut in Berührung kam“. (2.) *Parrhesia gegenüber Gott* (!): vgl. 1 Joh 2,28; 3,21 und 5,14 mit Hebr 10,19 (durch das Blut!); 4,16 und Eph 3,12 (anders durchgehend im JohEv: Joh 7,4.13.26; 10,24; 11,14.54; 16,25; 16,29; 18,20). Die in 1 Joh 2,28–3,3 greifbare Verbindung von ἐλπὶς und παρηρησία erscheint noch in 2 Kor 3,12, in Phil 1,20 sowie in Hebr 3,6. (3.) *Jesus Christus als Fürsprecher* für die Glaubenden beim Vater: vgl. 1 Joh 2,1 mit Röm 8,34 (vgl. 8,26f.) sowie Hebr 7,25; 9,24. (4.) *Das Vergehen von Finsternis und Kosmos*: vgl. 1 Joh 2,8 (ἡ σκοτία παράγεται) mit Röm 13,12, und 1 Joh 2,17 (καὶ ὁ κόσμος παράγεται) mit 1 Kor 7,31. *G. Strecker*, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 108 Anm. 22, verweist darauf, dass παράγεται in gleicher Bedeutung intransitiv in 1 Kor 7,31 (παράγει γὰρ τὸ σῆμα τοῦ κόσμου τούτου) gebraucht wird. (4.) *Die Be-*

dass die johanneischen „Freunde“ nach dem Synagogausschluss Teil von paulinisch geprägten Ekklesien wurden und dort für paulinisch geprägte „Heidenchristen“ attraktiv wurden.⁴⁹ Um an die oben unterbrochene Rekonstruktion anzuschließen: Angesichts der Erfahrung, dass auch Gotteskinder sündigen und ihr „Herz sie verurteilt“, hat der Kreis um den Presbyter die von Paulus grundlegende und in diesen Ekklesien weiter tradierte Sühnechristologie, aber auch andere paulinische Theologoumena rezipiert und unter „johanneischen“ Vorzeichen transformiert, was offenbar zu Spannungen mit der typisch johanneischen Auffassung der Sündlosigkeit der Gottgezeugten, aber auch in der Christologie führte. Weil ein

gierde des Fleisches: vgl. 1 Joh 2,16 (ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός) mit Gal 5,16f.; Gal 5,24; Röm 13,14; Eph 2,3 sowie Röm 6,12 und außerdem 2 Petr 2,10. Im johanneischen Schrifttum erscheint ἐπιθυμία nur in 1 Joh 2,16f. (5.) *Die Gotteskindschaft*: vgl. 1 Joh 3,1f. (τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμὲν ... ἀγαπητοὶ νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμὲν) mit Röm 8,16 (ἐσμὲν τέκνα θεοῦ). (6.) *Transformation durch Schau*: vgl. 1 Joh 3,2 mit 2 Kor 3,18. (7.) *Die Hoffnung*: vgl. 1 Joh 3,3 (ἐλπὶς) mit 1 Thess 1,3; Röm 4,18; 5,2–5; 8,24f. u. ö. Während ἐλπὶς im johanneischen Schrifttum nur in 1 Joh 3,3 erscheint, ist sie bei *Paulus* „eines der exklusivsten Kennzeichen der christlichen Existenz“, in ihrem Zentrum steht die Erwartung der „Ankunft“ des Auferstandenen und Erhöhten, d. h. die Wiederkunft Jesu Christi vom Himmel auf die Erde (*M. Wolter*, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, 182; vgl. insgesamt ebd. 182–226). (8.) *Die Sündlosigkeit Christi*: *H.-J. Klauck*, 1 Joh (s. Anm. 1) 187, verweist zu 1 Joh 3,4 auf „die paulinische Tradition“, konkret auf 2 Kor 5,21. (9.) *Lohn*: vgl. 2 Joh 8 (μισθός) mit 1 Kor 3,8.14 und Röm 4,4 und dazu *H.-J. Klauck*, 2–3 Joh (s. Anm. 1) 59. (10.) *Der Ekklesiabegriff*: Zu 3 Joh 6 bemerkt *H.-J. Klauck*, 2–3 Joh (s. Anm. 1) 91, dass sich hier die Berührungen mit paulinischer Sprache häufen: der Ekklesiabegriff, das προπέμπειν, die paränetische Schlusswendung „gotteswürdig“, eventuell auch das καλῶς ποιήσεις, wenn man 1 Kor 7,37f. heranziehe. Laut *Klauck* ist der Grund dafür der gemeinsame missionarische Sitz im Leben. *J. Becker*, *Christentum* (s. Anm. 18) 16, wertet dagegen die Bedeutung des Ekklesiabegriffs unnötig ab. (11.) *Die „Mitarbeiter“*: Mit dem Begriff συναεργός (3 Joh 8) „stoßen wir wieder auf ein paulinisches Vorzugswort, das bei Paulus aber anders konstruiert wird“ (*H.-J. Klauck*, 2–3 Joh [s. Anm. 1] 93), vgl. 1 Kor 3,9; Kol 4,11; Röm 16,3.9.21; 2 Kor 1,24; 8,23; Phil 2,25; 4,3; 1 Thess 3,22; Phlm 1,24. (12.) *Das Gebot gegenseitiger Liebe*: vgl. 1 Joh 3,11 (ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους); 3,23 (καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν); 4,7.11f. u. ö. mit Röm 13,8 (τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν).

⁴⁹ Vgl. auch *J. Becker*, *Christentum* (s. Anm. 18) 76f., laut dem „der joh Gemeindevorband“ nach dem Synagogausschluss „den völkerchristlichen Weg“ wählte und sich so „in den Hauptstrom der derzeitigen Entwicklung des Christentums“ integrierte.

Teil des Kreises diese Rezeptionsprozesse nicht mitvollzog, sondern an einer „altertümlicheren“ Form (Berger) johanneischer Anthropologie und Christologie festhielt, kam es zur Spaltung.

5.2 Das Fleisch Jesu

Um dies näher zu beleuchten, müssen wir erneut einen Blick auf die Rede von der *σάρω* Jesu werfen. Die offenbar vom Presbyter kreierte Bekenntnisformel, dass Jesus Christus *ἐν σαρκί* gekommen ist, ist für ihren Urheber ja die notwendige Bedingung für die Sendung des Sohnes als *ἰλασμός* und die durch sein Blut erfolgte Reinigung von den Sünden (s. o.).

Es stellt sich aber die Frage, warum diese Formel ausweislich von 2 Joh 10 für die Gegner absolut nicht akzeptabel war, so dass sich an ihrem Bekenntnis die Gewährung von Gastfreundschaft entscheiden konnte. Aufgrund der oben skizzierten methodischen Prämisse, laut der die gegnerische Position „in ihrer Genese aus traditionsgeschichtlich früheren Texten erklärt werden“ muss, nicht aus späteren (z. B. gnostischen),⁵⁰ ist davon abzusehen, die johanneische Formel mit den späteren Diskussionen um den Doketismus kurzzuschließen.⁵¹ Wenn die Gegner laut 1 Joh 2,19 „aus uns“ stammten, dann ist davon auszugehen, dass sie mit dem Briefautor grundlegende johanneische Überzeugungen teilten, dass es also gemeinsame Schnittmengen gibt. Eine solche deutet der Verfasser mit der Wendung *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον* (5,6) ja noch an. Ebenfalls hierher gehört aber doch wohl auch die Zentralessage des Johannesprologs Joh 1,14: *καὶ ὁ λόγος σὰρω ἐγένετο*. Hinzu kommen die anthropologischen Aussagen über die *σάρω* des Menschen in Joh 1,13; 3,6 und 6,63. Mit der Mehrheit der Forschung wird man annehmen, dass sie alle zu „der gleichen Textbasis“ gehörten, von der aus der Verfasser und seine Gegner arbeiteten, zu „der gleichen theologischen Tradition“, die beide „im Rücken“ hatten.⁵²

Nun ist ja aber auffällig, dass der Briefautor auf die Formulierung in Joh 11,4 keinen Bezug nahm, sondern vielmehr eine „innerjoh

⁵⁰ K. Berger, *Gegner* (s. Anm. 28) 300f.

⁵¹ So mit Recht auch J. Becker, *Christentum* (s. Anm. 18) 231f., vehement anders U. Schnelle, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 136–146.

⁵² So (in anderem Zusammenhang) H.-J. Klauck, 1 Joh (s. Anm. 1) 296.

Fortschreibung und Neuinterpretation der Fleischwerdung des Logos aus dem Hymnus in Joh 1,1ff., hier aus V. 14⁵³ unternahm. Vergleicht man nämlich Joh 1,14 mit 1 Joh 4,2 (2 Joh 7), dann fällt zunächst unmittelbar ins Auge, dass das *Subjekt* der beiden Aussagen verschieden ist – in Joh 1,14 ist es im Unterschied zu 1 Joh 4,2 der *ewige Logos!* Über ihn wurde in Joh 1,1–3 gesagt, dass er im Anfang bei Gott war (Joh 1,1ab.2), dass er selbst Gott war (1,1c) und dass durch ihn alles geworden ist (1,3). Kurz darauf ist vom „Kommen“ (!) des Logos als Licht in den Kosmos (1,9c: ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον) bzw. in das Seine (1,11a: εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν) die Rede sowie von seinem Dasein im Kosmos (1,10a), bevor dann seine Fleischwerdung (1,14) erwähnt wird.

Demgegenüber vermeidet es der Autor des 1 Joh trotz der vielen Bezüge zwischen Evangelien- und Briefprolog geradezu auffällig, vom ewigen Logos zu sprechen, der Fleisch wurde (Joh 1,14). Den Logosbegriff benutzt er ganz konventionell im Sinne vom „Wort, Rede“ (1,1f.).⁵⁴ Seine christologische Formel lautet dagegen, dass *Jesus Christus* (!) im Fleisch gekommen ist. Da schon die ἐρχεσθαι-Formeln im vierten Evangelium die Präexistenzvorstellung voraussetzen,⁵⁵ impliziert diese Formulierung des 1 Joh wie auch die von 2 Joh 7 eine klare *Subjektidentität* zwischen dem Präexistenten und dem Gekommenen. Präexistent ist hier nicht der ewige Logos, sondern Jesus Christus, nicht der Logos kommt in die Welt und wird Fleisch, sondern Jesus Christus kommt „im Fleisch“! Der Autor der Briefe fügt also den σάρω-Begriff aus dem Johannesprolog als Instrumental- bzw. Modalbestimmung an eine ἐρχεσθαι-Formel an, die wiederum auf den entsprechenden hohen christologischen Aussagen des vierten Evangeliums aufbaut, die Jesus Christus zum Subjekt haben. Dass der Briefautor dafür eine grundlegende hermeneutische Leistung des Johannesprologs rückgängig machen musste, dürfte er angesichts seiner Konfliktsituation in Kauf genommen haben. Diese Leistung des Jo-

⁵³ J. Becker, *Christentum* (s. Anm. 18) 230.

⁵⁴ Vgl. H.-J. Klauck, 1 Joh (s. Anm. 1) 65: „Den personalen Charakter, der im Evangelienprolog dem Logos eignet, überträgt 1 Joh 1,1–2 auf das Leben“. Dafür kann der Verfasser auf die Ich-bin-Worte Joh 11,25 und 14,6 zurückgreifen.

⁵⁵ Vgl. dazu nur Joh 11,27: σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον (!) ἐρχόμενος, und dazu M. Theobald, Joh (s. Anm. 16) 736: „Ihm, der ‚in die Welt gekommen ist‘, eignet ‚Präexistenz‘; sein Ursprung liegt beim Vater verborgen“. Außerdem vgl. Joh 1,9; 3,19; 9,39; 12,46; 16,48; 18,37.

hannesprologs bestand darin, eine direkte und quasi „mythische“ Projektion des Menschen Jesus Christus in die vorzeitliche Präexistenz zu vermeiden und den Logos als „Platzhalter“ Jesu einzuführen.⁵⁶ Demgegenüber reden die Johannesbriefe ganz unmittelbar davon, dass *Jesus Christus* im Fleisch gekommen sei. Der Verfasser der ἔρχεσθαι-Formeln von 1 Joh 4,2 und 2 Joh 7 nimmt die „Re-Mythisierung“ christologischer Rede offenbar deswegen in Kauf, weil die Logos-Formulierungen des Evangelienprologs bestimmte, seiner Meinung nach defizitäre Interpretationen nicht gründlich genug ausschlossen.

5.3 Die Begierden des Fleisches

Hinzu muss aber ein Zweites kommen, das mit der inzwischen erfolgten Rezeption paulinischer Anthropologie zusammenhängen dürfte, die den σάρω-Begriff weiter eintrübte. Für die Gegner war die Formel „Jesus Christus ist ἐν σαρκί gekommen“ nicht akzeptabel, da die σάρω als anthropologische Kategorie inzwischen nicht nur mit Vergänglichkeit und Sterblichkeit (so z. B. in Joh 3,3–9), sondern auch mit „Begierlichkeit“ und damit mit gottwidrigem Streben und mit Sünde assoziiert wurde. Darauf deutet die in 1 Joh 2,16 rezipierte, oftmals übersehene und in ihrer Tragweite nicht angemessen gewürdigte Wendung ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός hin. Nur an dieser Stelle wird σάρω in den Johannesbriefen nicht christologisch gebraucht⁵⁷ – und dies in einer eindeutig „paulinischen“ Wendung.⁵⁸

⁵⁶ Dazu die wichtigen Hinweise bei *M. Theobald*, Joh (s. Anm. 16) 139f. Während Jesus im Corpus des Buches „relativ *ungebrochen* von seiner Präexistenz“ spreche, wenn er sich als Menschensohn identifiziert, der vom Himmel herabgestiegen ist, so bewege sich der Prolog mit dem Logosbegriff „eher auf einer christologischen Metaebene“ und vermeide damit auch eine „Entleerung von Jesu Mensch-Sein“. Vom Logos als dem „Platzhalter“ Jesu spricht Karl Barth (vgl. ebd. 111).

⁵⁷ *G. Strecker*, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 119 Anm. 23.

⁵⁸ Diese stammt aus Gal 5,16 (ἐπιθυμία σαρκός), vgl. auch Gal 5,17 (ἡ γὰρ σὰρὼ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος) sowie Gal 5,24 (οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις). *F. Mußner*, Der Galaterbrief (HThKNT IX), Freiburg i. Br. ⁵1988, 375, formuliert im Anschluss an R. Bultmann, dass der „böse Trieb“ in frühjüdischem Sinn seinen Sitz in der σάρω hat, so dass Paulus die σάρω geradezu zum Subjekt des ἐπιθυμεῖν bzw. der ἐπιθυμία machen kann. Zum spezifisch paulinischen Ge-

Dass der Verfasser des 1 Joh hier einen paulinischen Grundgedanken rezipiert,⁵⁹ zeigt auch die ebenfalls „paulinische“ Fortsetzung: „Der Kosmos aber und seine Begierde (ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ) vergeht“ (1 Joh 2,17, vgl. 1 Kor 7,31).⁶⁰

Es liegt also nahe, die genannte Wendung als ein Anzeichen für die Rezeption paulinischer Anthropologie durch den Presbyter und seine „Freunde“ innerhalb der paulinisch geprägten Ekklesien zu interpretieren. Zur Rezeption der paulinischen Sühnechristologie („Blut“) kommt also der – ebenfalls von Paulus vorgezeichnete (Röm 8,3!) – christologische Gebrauch eines hamartologisch aufgeladenen σάρω-Begriffs!

Das Nebeneinander zweier unterschiedlich akzentuierter σάρω-Begriffe ist keineswegs undenkbar, auch Paulus kennt ja auch einen *christologischen* Gebrauch von σάρω, mit dem Jesu menschliche Herkunft und ethnische Abstammung bezeichnet werden.⁶¹ Demgegenüber setzt Röm 8,3 den spezifischen σάρω-Begriff des Römerbriefes

brauch von σάρω als der Macht der Sünde ausgelieferte Existenz des unerlösten Menschen vgl. v. a. Gal 3,3; 5,13.19.24; 6,8; Röm 7,5.18; 8,3–9; 8,12f; 2 Kor 10,2f. Zur paulinischen Wendung ἐπιθυμία σαρκός vgl. außerdem O. Hofius, Widerstreit zwischen Fleisch und Geist? Erwägungen zu Gal 5,17, in: Ders., Exegetische Studien (WUNT 223), Tübingen 2008, 161–172, v. a. 169–171.

⁵⁹ Auch J. M. Lieu, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 94, betont, dass die Wendung ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός in 1 Joh 2,16 dieselbe negativen Bedeutung hat wie in den genannten paulinischen Stellen (v. a. Gal 5,16f.), sieht den „effect on the rest of the letter“ allerdings als begrenzt an. Auch U. SCHNELLE, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 97, verweist auf Paulus.

⁶⁰ In 1 Joh 2,16f. wird „die ἐπιθυμία des Kosmos“ also dreifach entfaltet: σάρω – ὀφθαλμοί – βίος.

⁶¹ Dies gilt für Röm 1,3f. (τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα), Röm 9,5 sowie für 2 Kor 5,16, wo die σάρω Jesu seine menschliche Abstammung im Sinne der familiär-davidischen und ethnisch-jüdischen Herkunft bezeichnet. Auch in 1 Tim 3,16 bezeichnet σάρω das sterbliche „Menschsein“ des irdischen Jesus. Laut Hebr 2,14 hat Jesus an σάρω καὶ αἷμα der Menschen Anteil, um durch seinen Tod die Macht des Teufels als des Herrn über den Tod zu brechen, hier ist also der Aspekt der *Sterblichkeit* akzentuiert, den der Hebr dann im Kontext seiner Hohepriesterlehre sühnechristologisch ausbuchstabieren wird. Jesu irdisches Leben wird in Hebr 5,7 als „die Tage seines Fleisches“ bezeichnet, und in Hebr 10,20 setzt der Autor eben dieses irdische Leben als eine Art Durchgangphase zwischen Präexistenz und Eingang in den Himmel mit dem Vorhang gleich, den der Hohepriester beim Eintritt in das Allerheiligste durchschreiten muss.

und des Galaterbriefes voraus, wie die Ergänzung durch das das Genitivattribut ἀμαρτίας zeigt. Den so weiterentwickelten und von der Anthropologie in die Christologie übertragenen σάρω-Begriff hat offenbar auch der Kreis um den Presbyter rezipiert.

Der im Johannesevangelium belegte Gebrauch von σάρω bot hierfür einen fruchtbaren Boden, das zeigt schon die „axiomatische Bedeutung“, die die Sentenz Joh 3,6 („Was aus Fleisch geboren ist, ist Fleisch“) für das Denken des vierten Evangelisten hat,⁶² sowie die anthropologische Aussage in Joh 6,63 („Die σάρω ist zu nichts nütze“). Dabei steht „Fleisch“ im vierten Evangelium „für die irdisch-menschliche Realität und zwar in ihrer Hinfälligkeit und Endlichkeit, *nicht* in ihrer Verfallenheit an die Sünde“⁶³.

Dies gilt auch für Joh 1,13b! Der Text ist Teil eines Kommentars (1,12c–13) zum Stichwort τέκνα θεοῦ, das der vierte Evangelist in dem psalmartigen, d. h. poetisch geformten Text vorgefunden hat, den er zur Grundlage seines „Prologs“ (Joh 1,1–18) gemacht hat. Die „Gotteskindschaft“, die denjenigen verliehen wird, die an den Namen Jesu glauben, stellt der Evangelist pointiert jeder „natürlichen“ Art menschlicher Zeugung gegenüber, konkret der Entstehung aus dem weiblichen und (in Form des Sperma) männlichen Blutes (ἐω αἱμάτων), aus dem „Willen des Fleisches“ (ἐκ θελήματος σαρκός) und „aus dem Willen des Mannes“ (ἐκ θελήματος ἀνδρός). Abschließend spricht er – wie dann der Autor der Johannesbriefe – von den Gotteskindern und Glaubenden als denjenigen, die „aus Gott gezeugt wurden“ (1,13d: ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν), was er dann in 3,3–9 weiter ausführt.

Zurück zum johanneischen Begriff der menschlichen σάρω: Schon Adolf Schlatter hat auf die Verwandtschaft der Formel ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός in 1 Joh 2,16 mit dem Ausdruck θέλημα σαρκός in Joh 1,13 hingewiesen, aber zugleich betont, dass die beiden Formeln „nicht ganz identisch“ sind, „weil bei ἐπιθυμία an das zu sättigende, regel- und zuchtlose Begehren gedacht ist. Davon spricht θέλημα σαρκός nicht, sondern nur davon, dass die leibliche Funktion in uns den Willen schafft, der nach der Erzeugung eines Kindes begehrt.“⁶⁴ Im Milieu paulinischer Ekklesien erfolgte im jo-

⁶² M. Theobald, Joh (s. Anm. 16) 252.

⁶³ Ebd. 252.

⁶⁴ A. Schlatter, Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein

hannesischen Kreis dann offenbar der Schritt von der $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ zur $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$, von der Paulus im Galaterbrief spricht (Gal 5,16f.).⁶⁵ Damit erhielt die $\sigma\acute{\alpha}\rho\omega$ als anthropologische Kategorie nun einen eindeutig negativen Klang, ist die $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ bei Paulus doch „die Signatur des gottfeindlichen Menschen: die gegen Gott und seinen Willen gerichtete Gesamtorientierung, aus der dann alles sündige Tun und Verhalten erwächst“⁶⁶.

5.4 Nochmals: Das Fleisch des Christus

Die in 1 Joh 2,16 greifbare, im Kontext der paulinischen Ekklesien erfolgte Transformation des $\sigma\acute{\alpha}\rho\omega$ -Begriffs gegenüber seiner Verwendung im Johannesevangelium kann nun den Widerstand eines Teiles der „Freunde“ gegen die Formel „Jesus Christus ist $\acute{\epsilon}\nu$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$ gekommen“ erklären. Denn für eine *christologische* Verwendung war der solcherart semantisch verschobene $\sigma\acute{\alpha}\rho\omega$ -Begriff ihrer Meinung nach nicht mehr geeignet.

Ganz im Gegensatz dazu besteht der Verfasser des Briefes darauf, dass Jesus Christus *im Fleisch* gekommen ist (4,2) und gerade *so* zur Sühnung für unsere Sünden gesandt wurde (4,10). Dies erklärt auch die in der Literatur oft beobachtete Nähe von 1 Joh 4,2/10 zu Röm 8,3.⁶⁷ Paulus formuliert hier mit der Wendung $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\omicron}\mu\iota\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ausdrücklich, dass das Fleisch Jesu „im Wesentlichen kein anderes war als die $\sigma\acute{\alpha}\rho\omega$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ aller Menschen“.⁶⁸

Kommentar zum vierten Evangelium, Stuttgart ⁴1975, 20. Laut Schlatter ist mit $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ der nach Fortpflanzung verlangende Wille gemeint, der in den körperlichen Organen des Menschen lokalisiert ist. „Von Geringschätzung des Leibes oder des geschlechtlichen Verkehrs zeigt die von Joh. gebrauchte Formel nichts“. Stattdessen beschreibe der Evangelist die Erzeugung von Leben, „freilich nur solches Leben, wie der Leib und der aus dem Leib entstehende Wille es hervorbringen kann“ (ebd.; analog ebd. 90 zu Joh 3,6).

⁶⁵ Dass dieser Schritt nicht groß war und die semantischen Grenzen zwischen den Wendungen durchlässig waren, belegen laut R. E. Brown einzelne griechische Papyri; vgl. M. Theobald, Joh (s. Anm. 16) 125.

⁶⁶ O. Hofius, Widerstreit (s. Anm. 58) 169, unter Verweis auf Röm 7,7.8a und 8,7.

⁶⁷ Vgl. dazu H.-J. Klauck, 1 Joh (s. Anm. 1) 250, der auf Gal 4,4 und Röm 8,3 hinweist; analog U. Schnelle, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 150 (Gal 4,4; Röm, 8,3.32); G. Strecker, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 232; J. Beutler, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 109 u. v. a. M.

⁶⁸ So F. Overbeck, Ueber $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\omicron}\mu\iota\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ Röm 8,3 (1869), wieder in: Ders., Werke und Nachlaß I. Schriften bis 1873, hrsg. v. E. W. Stegemann

Der Autor des 1 Joh formuliert offener und verlässt das von Röm 1,3; 9,5; 1 Tim 3,16 oder auch Joh 1,14 vorgegebene christologische Sprachspiel nicht, der Brief legt aber nahe, dass das anthropologische Verständnis von *σάρω* Konsequenzen für das christologische nach sich ziehen muss. Man kann sagen, dass der Briefautor an der auch den Gegnern wichtigen *Analogie von Christus und den Getauften* (s. o.) formal festhält, sie aber angesichts der Frage nach den Sünden von Getauften in eine Richtung verschob, die die Gegner nicht mehr akzeptieren konnten.

5.5 Ein brieflicher Zweifrontenkrieg – die Adressaten des 1. Johannesbriefs

An dieser Stelle steht eine kurze Verständigung über die Adressaten und die brieflichen Eigenheiten des 1 Joh an. Voraussetzung ist die oben skizzierte ekklesiale Situation des johanneischen Kreises.

Der 1 Joh ist zweifellos ein echter Brief, alternative Gattungsbestimmungen haben sich nicht bewährt.⁶⁹ Der briefliche Charakter dieses Textes wird durch eine ganze Reihe von Beobachtungen erwiesen.⁷⁰ Umso auffälliger ist dann aber die Tatsache, dass der Verfasser das *Briefformular* stark transformiert bzw. verlassen hat. Dieser Sachverhalt bedarf insbesondere im Hinblick auf den Brief-

u. N. Peter, Stuttgart/Weimar 1994, 39–73, 68. Laut Overbeck ist in Röm 8,3 *ὁμοίωμα* von der *σάρω* ausgesagt, sofern diese eben die Bestimmung *ἀμαρτίας* bei sich hat (vgl. 55). Die *ἀμαρτία* wiederum habe in der *σάρω* Jesu die Form der *ἐπιθυμία* gehabt, denn es ist gerade die *ἐπιθυμία*, mit der sich die Sünde die *σάρω* unterwirft (58f.). Allerdings vollzog Christus, obwohl er in Gleichgestalt des Sündenfleisches war, keine *παράβασις* (vgl. Röm 5,14) – weswegen Paulus sagen kann, dass er die Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21) (71).

⁶⁹ So auch H.-J. Klauck, 1 Joh (s. Anm. 1) 31f., im Anschluss an inhaltliche Erwägungen. Anders G. Strecker, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 55, laut dem 1,1–4 „nicht einen Brief, sondern die anschließende Homilie einleiten“ sollen (vgl. ebd. 49: „briefartige Homilie“, „ein predigtförmiges Schriftstück, das an die Gesamtkirche gerichtet ist“).

⁷⁰ Schon in 1 Joh 1,4 heißt es *γράφομεν ἡμεῖς*, es folgt sechsmal *γράφω ὑμῖν* (2,12.13) bzw. *ἔγραψα* (2,14; 2,21; 2,26; 5,13). Laut M. Hengel, Die johanneische Frage (WUNT 67), Tübingen 1993, 152, ist diese eigenartige Häufung des Verbs auf einem derart gedrängten Raum in der vergleichbaren Literatur wohl einmalig. Hinzu kommt die sechsmalige Anrede der Adressaten mit *τεκνία* (2,1.12.28; 3,18; 4,4; 5,21) sowie dreimal mit *παῖδια* (2,14.18; 3,7); vgl. auch *ἀδελφοί* in 3,13. Zum Ganzen auch J. Beutler, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 11–14 sowie 35.

eingang einer textgemäßen Erklärung. Mit Klauck ist davon auszugehen, dass der Verfasser die „Regelabweichung“ von den im Falle von Briefeingang und -schluss relativ festen Gattungsregeln absichtlich und planvoll vorgenommen hat.⁷¹ *Die Regelabweichung ist demnach Teil seiner epistolaren Strategie.*

Diese erklärt sich auf dem Hintergrund der oben dargestellten Sachverhalte. Der Verfasser des 1 Joh benutzt – im Unterschied zu 2 Joh und 3 Joh – offenbar deswegen nicht das „klassische“ Briefformular, weil er sich an einen ganz offenen Adressatenkreis wendet.⁷² Deswegen definiert er sich als Absender radikal durch den Bezug auf „das, was von Anfang war“, und seine Adressaten durch ihr „Angeredetsein“ von der Verkündigung. Genauer: Indem Rezipienten des Briefes die „Verkündigung“ annehmen und damit in κοινωνία mit den Absendern treten, konstituiert sich der Adressatenkreis des Briefes. *Der Brief wendet sich*, paradox formuliert, *also genau an diejenigen, die ihn rezipieren.* Keineswegs ist der 1 Joh also „an den gesamten Gemeindeverband geschrieben“,⁷³ sondern vielmehr an mögliche johanneische wie nichtjohanneische Adressaten der Ekklesien, in denen die johanneischen „Freunde“ beheimatet sind (und darüber hinaus). Die brieflichen Eigenheiten des 1 Joh stehen damit *in genauer Korrespondenz* zu der aus 2 Joh und 3 Joh erkennbaren Situation des Kreises (s. o.). Deswegen fehlen auch direkte (!) Anspielungen auf das vierte Evangelium, auch wenn der Briefautor über weite Strecken dessen Sprache spricht.

Konfrontiert mit der Spaltung seines eigenen Kreises verfolgt der Verfasser des 1 Joh ein doppeltes Ziel: Einerseits will er den „Freunden“ gegenüber seine partielle Transformation der johanneischen Anthropologie und Christologie vermitteln, vor allem aber den eigenen Kreis vor dem Forum nichtjohanneischer Ekklesien als mit der dort herrschenden Theologie kompatibel erweisen. Letzteres ist für

⁷¹ So H.-J. Klauck, 1 Joh (s. Anm. 1) 31, der auch zu bedenken gibt, dass das Durchbrechen von relativ festen Gattungsregeln als bewusstes Aufmerksamkeits-signal eingesetzt sein kann. Vgl. ebd. 56: Der überbordende Sprachstil des Prologs erkläre sich „aus dem Ausdruckswillen des Verfassers“.

⁷² U. Schnelle, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 56, bemerkt zwar mit Recht, dass sich der 1 Joh „nicht an eine bestimmte Ortsgemeinde der johanneischen Schule“ richtet, doch ist sein alternativer Vorschlag, stattdessen werde „die Gesamtgemeinde“ angesprochen, nicht überzeugend.

⁷³ So aber U. Schnelle, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 50, vgl. 56.

das Bestehen des Kreises offenbar überlebensnotwendig. Gerade die kleinen Johannesbriefe belegen, dass der johanneische Kreis auf die Akzeptanz der Ekklesien unbedingt angewiesen war, zumal es zu seinem theologischen Selbstverständnis gehörte, auch fremden Brüdern Liebe zu erweisen (3 Joh 5f.).

Ein wichtiges inhaltliches Projekt des Autors ist sozusagen die theologische „Einbettung“ der Sündlosigkeit der Gottgezeugten, die offenbar auch „von außen“ mit dem Kreis verbunden wurde, so dass hier Klärungsbedarf bestand. Zwar hält der Autor an dieser Grundaussage johanneischer Soteriologie formal fest (3,6.9; 5,18) und bietet seinem Kreis damit ein klares Identifikationsmerkmal. Er bindet sie aber – unter Rezeption „paulinischer“ Sühnetheologie – an die „bleibende Wirksamkeit des Sterbens Jesu“ (1,7; 2,2),⁷⁴ an das Wirken des erhöhten Jesus als Paraklet (2,1) sowie an die Fürbitte der „Brüder“ (5,13–17). Damit stärkt er vor allem „nach innen“ in der Anfechtung (3,19f.). Außerdem stellt er die Gotteskindschaft unter „eschatologischen Vorbehalt“: Erst durch die Schau Christi bei seiner Parusie werden die Gotteskinder „ihm ähnlich“ (3,1–3). Vor allem aber: Mit 5,16–18 erklärt er „nach außen“, wie die johanneischen „Freunde“ den offenbar anstößigen Gedanken der Sündlosigkeit von Gottgezeugten (5,18) verstanden wissen wollten, nämlich (nur) im Hinblick auf eine „Sünde zum Tode“. Vermutlich füllt er diese Wendung abschließend in 5,21 inhaltlich als Götzendienst. In *diesem* Sinne sind die Angehörigen seines Kreises – wie überhaupt alle Christen, die im Sinne von 1 Kor 10 pagane Kulte meiden – natürlich ohne Sünde.

Sowohl die brieflichen Eigenheiten als auch der Diskurs des 1 Joh sind also m. E. nur auf dem Hintergrund der Spaltung des in nichtjohanneischen Ekklesien paulinischer Prägung beheimateten „johanneischen Kreises“ erklärbar. Als solcher ist er ein Dokument des Werbens um Anerkennung „nach außen“ wie um Einheit „nach innen“.

⁷⁴ H.-J. Klauck, 1 Joh (s. Anm. 1) 221.

6. Zum Schluss: Wer ist der „Fortschrittliche“ (2 Joh 9)?

Eine Befassung mit den Gegnern der Johannesbriefe ist geeignet, die gängigen, gerade auch von den Briefen selbst inszenierten Schemata und Geschichtskonstruktionen in Frage und auf den Kopf zu stellen. Denn wer ist eigentlich „der Fortschrittliche“ (2 Joh 9: ὁ πρόαγων) und wer ist es, „der bei dem bleibt, was ihr von Anfang an gehört habt“ (1 Joh 2,24)? Die Antworten der Johannesbriefe auf diese beiden Fragen – „sie“ sind diejenigen, die weggegangen und also „abgefallen“ sind von dem, was von Anfang an war, „wir“ dagegen sind diejenigen, die „bleiben“ und nur das vertreten, was von Anfang an war – können bei näherem Hinsehen nicht überzeugen. Auch die Gegner sind Christen, offenbar sogar „johanneische“ Christen, und vertreten eine christliche und als christlich zu rechtfertigende Position.⁷⁵ Die detaillierte Analyse der Johannesbriefe zeigt, dass offenbar gerade jener Teil des Kreises innovativ war, der am emphatischsten den „Anfang“ und das „Bleiben“ beschwört. Die „Innovation“ besteht in der partiellen Rezeption außerjohanneischer anthropologischer und christologischer Inhalte, ein Prozess, den ein Teil des Kreises nicht mitzuvollziehen imstande war. Gerade in unserem Fall weist also die Schärfe der Polemik („Antichristen“!) auf „versteckte Affinität“ des Autors zur bekämpften Position hin.⁷⁶

Mit der älteren Forschung hier von einer „Verkirchlichung der johanneischen Theologie“, gar von ihrer Domestizierung zu sprechen, trifft den Punkt nicht.⁷⁷ Vielmehr dürfte die von bestimmten Textpassagen des vierten Evangeliums gespeiste und vielleicht in ontologischen Kategorien durchbuchstabierte Auffassung von Gotteskindschaft theologisch wie empirisch an ihre Grenzen gestoßen sein: Die Erfahrung, dass Getaufte durchaus Sünden begingen (1 Joh 2,1 u. ö.) und dafür „von ihrem Herzen verurteilt“ wurden (3,19), verlangte nach Antworten. Dies regte den Kreis um den Presbyter zu einem neuen Nachdenken über den sühnenden Kreuzestod Jesu und damit zugleich über die auch nach der Taufe bestehende Verfas-

⁷⁵ K. Berger, *Gegner* (s. Anm. 28) 290, vgl. 299.

⁷⁶ Ebd. 300.

⁷⁷ Zu diesem v. a. von R. Bultmann vertretenen Geschichtsbild und dessen methodisch fahrlässiger Kombination mit der Literarkritik vgl. die Ausführungen von U. Schnelle, 1–3 Joh (s. Anm. 1) 10f.

sung der menschlichen $\sigma\acute{\alpha}\rho\omega$ an. Die im johanneischen Denken bereits formulierten Einsichten über die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit menschlicher Existenz erweisen sich im Kontext der genannten Erfahrungen als „anschluss- und ausbaufähig“. Und wie Paulus so wollte auch der Presbyter die Christologie davon nicht verschonen: Wenn Jesus Christus $\acute{\epsilon}\nu$ $\sigma\alpha\rho\acute{\kappa}\acute{\iota}$ gekommen ist, dann teilt er wirklich alle Abgründe menschlicher Existenz.⁷⁸ Das Kommen Jesu $\acute{\epsilon}\nu$ $\sigma\alpha\rho\acute{\kappa}\acute{\iota}$ wiederum ist derselbe Vorgang wie die Sendung Jesu als $\iota\lambda\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ für unsere Sünden (4,10) und die der ganzen Welt (2,2) und eben damit sein Kommen $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\tilde{\omega}$ $\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha\tau\acute{\iota}$ (5,6).

Kann man sagen, dass die Gegner demgegenüber „eine altertümlichere Form“ johanneischen Christentums vertraten?⁷⁹ Angesichts der komplexen Rezeptions- und Transformationsprozesse, die wir in den Briefen nur erahnen können, erweist sich diese produktive Formulierung Klaus Bergers dann doch als zu schablonenhaft.

⁷⁸ Dies gilt unbeschadet der in 3,5 formulierten christologischen Fundamentalsaussage, dass in Christus keine Sünde ist. Vermutlich vermeidet es der Verfasser deswegen, die $\sigma\acute{\alpha}\rho\omega$ direkt mit der $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ in Verbindung zu bringen und spricht deswegen von ihrer $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$ (2,16).

⁷⁹ Vgl. K. Berger, *Gegner* (s. Anm. 28) 301. Das Adjektiv „altertümlich“ ist nicht glücklich gewählt. Im vorliegenden Fall handelt es sich um das Festhalten an einer bestimmten Auffassung von Gotteszeugung und Sündlosigkeit, die sich ebenfalls auf johanneische Texte berufen konnte.