

Erzählung und Briefe im johanneischen Kreis

herausgegeben von
Uta Poplutz und Jörg Frey

Mohr Siebeck

UTA POPLUTZ, geboren 1971; Studium der Katholischen Theologie in Würzburg; 2003 Promotion in Würzburg; 2009 Habilitation in Luzern; 2009–2010 Vertretungsprofessorin in Mainz; seit 2010 Professorin für Biblische Theologie mit dem Schwerpunkt Exegese und Theologie des Neuen Testaments am Katholischen Institut der Bergischen Universität Wuppertal.

JÖRG FREY, geboren 1962; Studium der Evangelischen Theologie in Tübingen, Erlangen und Jerusalem; 1996 Promotion und 1998 Habilitation in Tübingen; 1998–1999 Professor für Neues Testament in Jena, 1999–2010 in München; seit 2010 Professor für Neues Testament mit Schwerpunkten Antikes Judentum und Hermeneutik an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

ISBN 978-3-16-154292-3

ISSN 0340-9570 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen gesetzt, von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

I. Erzählstrukturen des Evangeliums

UTA POPLUTZ

Die johanneischen σημεία und ihre Funktion im Plot des vierten Evangeliums	1
--	---

ANSGAR WUCHERPFENNIG SJ

Das Johannesevangelium und die antike Tragödie	25
--	----

IGNA KRAMP CJ

„Habe ich Dich nicht mit ihm im Garten gesehen?“ (Joh 18,26) Jesu Jünger in Joh 18,1f. und die antiken Philosophenschulen im Garten ...	43
--	----

II. Briefliche und narrative Formen

JOHANNES BEUTLER SJ

Das Kernproblem der Johannesbriefe in der Rezeption des Johannesevangeliums in Briefform	57
---	----

CHRISTINA HOEGEN-ROHLS

Wovon erzählen die Johannesbriefe? Beobachtungen zu Erzählstücken im Brief und zu deren kommunikativer Pragmatik	71
---	----

WOLFGANG GRÜNSTÄUDL

Geistliches Evangelium und Katholische Briefe. Johanneische Intertextualität im Spiegel frühchristlicher Rezeption	109
---	-----

III. Theologische Aspekte

JÖRG FREY

Die johanneische Theologie zwischen ‚Doketismus‘ und ‚Antidoketismus‘.
Auseinandersetzungen und Trennungsprozesse im Hintergrund
der johanneischen Schriften und ihrer Rezeption 129

JAN HEILMANN

Antidoketische Mahltheologie in den johanneischen Schriften? 157

HANS-ULRICH WEIDEMANN

Das Kommen im Fleisch und die Wegnahme der Sünde.
Christologie und Hamartologie in den Johannesbriefen 183

ISMO DUNDERBERG

Sin, Sinlessness, and the Limits of a Therapeutic Community in 1 John . . . 227

BASTIAN LEMITZ

Der Tod Jesu und das Nicken des Zeus.
Zur Wendung κλίνας τὴν κεφαλὴν (Joh 19,30) 241

JAN VAN DER WATT

Reciprocity, Mimesis and Ethics in 1 John 257

Autorinnen und Autoren 277

Stellenregister 279

Autorenregister 298

Sach- und Namensregister 303

Das Kommen im Fleisch und die Wegnahme der Sünde

Christologie und Hamartologie in den Johannesbriefen

HANS-ULRICH WEIDEMANN

Nach wie vor sind viele Rätsel der Johannesbriefe¹ ungelöst. Dies gilt bereits für das Verhältnis des 1. Johannesbriefes zum vierten Evangelium, zumal damit die Entscheidung in der Frage nach der zeitlichen Priorität und der Abfolge aller johanneischen Schriften zusammenhängt. Auch hier ist derzeit kein echter Konsens in Sicht. Uneinigkeit besteht zudem in der Rekonstruktion der ekklesialen und sozialen Struktur jener frühchristlichen Gruppierungen, die in der Literatur als „johanneische Gemeinde(n)“ oder auch als „johanneischer Kreis“ bezeichnet werden. Damit wiederum hängt das immer noch ungelöste Problem der ursprünglichen Adressaten des 1 Joh zusammen.

Unklar ist aber auch, welches das eigentliche Kontroversthemata des 1 Joh darstellt. In der Regel wird dieses in der Christologie verortet. Dafür spricht, dass der 1 Joh wie auch der 2 Joh an *dieser* Stelle klare Grenzen ziehen, doch macht dieser Umstand zugleich misstrauisch. Denn zwar markiert der Verfasser die Grenze zu den von ihm als Verführer, Lügner, Lügenpropheten und Antichristen bezeichneten Gegnern mit christologischen Formeln, deren Bekenntnis er den anderen abspricht.² Allerdings findet im 1 Joh eine christologische

¹ Vgl. J. BEUTLER, Die Johannesbriefe, RNT, Regensburg 2000; R.E. BROWN, The Epistles of John, AncB 30, New York 1982; R. BULTMANN, Die drei Johannesbriefe, KEK XIV, Göttingen 1969; H.-J. KLAUCK, Der erste Johannesbrief, EKK XXIII/1, Neukirchen u.a. 1991; H.-J. KLAUCK, Der zweite und dritte Johannesbrief, EKK XXIII/2, Neukirchen u.a. 1992; J.M. LIEU, I, II & III John. A Commentary, NTL, Louisville-London 2008; R. SCHNACKENBURG, Die Johannesbriefe, HThKNT XIII/3, Freiburg u.a. 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, ÖTK 16, Gütersloh 1978.

² Diese Formeln lassen sich zwei Gruppen unterteilen: (1.) Formeln, die nicht spezifisch johanneisch sind und die der Verfasser mit anderen frühchristlichen Traditionen teilt, wie „Jesus ist der Christus“ (1 Joh 2,22; 5,1) und „Jesus ist der Sohn Gottes“ (4,15; 5,5). (2.) Spezifisch johanneische Formeln wie „Jesus Christus ist im Fleisch gekommen“ (1 Joh 4,2; vgl. 2 Joh 7) und „Jesus Christus ist im Wasser und im Blut gekommen“ (1 Joh 5,6). Bemerkenswert ist, dass der Verfasser in 1 Joh 2,22–27; 4,1–3 und 5,1–12 den Eindruck erweckt, dass seine Gegner *beide* Formelgruppen bestreiten und damit jeden frühchristlichen Konsens aufkündigen. Vgl. dazu H.-U. WEIDEMANN, „Was von Anfang an war“. Der Streit um Christus und die Taufe in den Gemeinden der Johannesbriefe, ThQ 191 (2011), 223–241, hier: 234–236.

Auseinandersetzung im engeren Sinne gerade *nicht* statt, weite Teile des 1 Joh drehen sich stattdessen um die gegenseitige Liebe, aber auch um die Sündenthematik.

Nun weist gerade die Behandlung der Frage, ob und inwiefern Getaufte Sünden begehen (können), eine Ambivalenz auf, die dem christologischen Diskurs abgeht. Direkt im Anschluss an den Briefeingang wendet sich der Verfasser bereits diesem Thema zu (1 Joh 1,5–2,2) und markiert programmatisch das eigentliche Thema seines Schreibens. Diese Passage ist zwar mittels zweier semantischer Basisoppositionen sprachlich „dualistisch“ strukturiert, nämlich: Licht vs. Finsternis (1,5.6.7) und Wahrheit vs. Lügen (1,6.8.10). Doch ist das neuralgische Thema des „Sündigens“ gerade nicht, wie zu erwarten wäre, sauber in diese Basisopposition eingeordnet. Vielmehr geht es, wie der Verfasser in 1,7 und dann auf dem Höhepunkt der Komposition in 2,1–2 deutlich macht, um die *Sünde von Glaubenden* bzw. Getauften – also von solchen, die im Licht und in der Wahrheit wandeln – und um deren gegenwärtige *Beseitigung*.

Diese Durchkreuzung der semantischen Basisoppositionen in 1,5–2,2 durch die Sündenthematik ist vor allem deswegen bemerkenswert, weil die Sünde in 3,4–10 nahtlos in die Opposition von Gott und Teufel (bzw. deren jeweiligen Kindern) eingepasst und konsequent auf Seiten des Teufels platziert ist. Durchgehend wird in der Literatur seit der Antike wahrgenommen, dass die Aussagen von 1,5–2,2 in deutlicher Spannung zu den beiden Spitzenaussagen im Kontext von 3,4–10 stehen:

- 3,5 a Und ihr wisst (καὶ οἴδατε),
 b dass jener geoffenbart wurde (ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη),
 b damit er die Sünden wegschaffe (ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ),
 c und Sünde ist nicht in ihm (καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν).
- 3,6 a Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht (πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει).
 b Jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen (πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτόν)
 c und hat ihn nicht erkannt (οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν).
 (...).
- 3,9 a Jeder, der aus Gott gezeugt ist, tut keine Sünde (πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ),
 b denn sein Same bleibt in ihm (ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει);
 c und er kann nicht sündigen (καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν),
 d denn aus Gott ist er gezeugt (ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται).

Wir können hier nicht auf die vielen Einzelfragen dieser Verse eingehen, es geht zunächst um die Markierung des Problems. Charakteristisch für den 1 Joh ist die offensichtlich fundamentale *Verbindung von Gotteszeugung und Sündlosigkeit sowie die Analogie zwischen dem (und der) Glaubenden und Christus*. Um mit letzterem zu beginnen: Die Behauptung der Sündlosigkeit des Glaubenden (3,6) folgt direkt auf die Fundamentalaussage der Sündlosigkeit Jesu Christi (3,5c), stellt also doch wohl deren Konsequenz und Folge dar. Außerdem fällt in 3,9 der

massive Einsatz der Zeugungsmetaphorik auf: Zweimal wird in diesem kurzen Abschnitt vom Gezeugtsein aus Gott (γεννᾶν im Perfekt Passiv) gesprochen. Die Eingangsthese 9a, dass jeder, der aus Gott gezeugt ist, keine Sünde tut, wird zudem in 9b mit der bleibenden Präsenz des göttlichen σπέρμα im Gottgezeugten begründet (ὄτι).³ Indem Gottes σπέρμα im Glaubenden bleibt, bestimmt es die Existenz des so erzeugten Geschöpfes durchgehend.⁴ „Die Unfähigkeit des Christen zum Sündigen wird damit als notwendige Konsequenz aus jenem göttlichen Lebensprinzip betrachtet, das er seit der in der Taufe erfahrenen Gotteszeugung in sich trägt“.⁵ In 9d wiederum begründet (ὄτι) die Gotteszeugung die Unfähigkeit zu sündigen. Überhaupt ist das Thema der Gotteszeugung (3,9) und der davon abgeleiteten Gotteskindschaft (3,10)⁶ grundlegend für den 1 Joh,⁷ so dass man hier ein Hauptanliegen des Briefes vermuten kann. In 5,18 wird zudem Jesus Christus selbst – in erneuter Analogie zu den Glaubenden, allerdings nun im Aorist formuliert – als „der aus Gott Gezeugte“ (ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ) bezeichnet.⁸ Wiederum zeigt sich die unlösbare Verbindung von Gotteszeugung und Sündlosigkeit, die sowohl anthropologisch als auch christologisch durchbuchstabiert werden kann.

In 5,18 wird erneut 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 ergibt sich ein harter Widerspruch, nicht nur mit 1,7–2,2, sondern mit den direkt davor stehenden Versen 5,16–18,

³ Mit Recht betont SCHNACKENBURG, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 190, dass mit σπέρμα αὐτοῦ „kaum etwas anderes als der *Heilige Geist* gemeint sein“ kann. Gegen die Annahme, als Zeugungsfaktor in der johanneischen Vorstellung das Wort Gottes zu denken, vgl. ebd., 176f. Andere Möglichkeiten z.B. bei STRECKER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 171f.

⁴ Vgl. KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 193. Ebenso SCHNELLE, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 122: „Unter σπέρμα θεοῦ („Same Gottes“) wird hier nicht nur die einmalige Zeugung, sondern offenbar eine kontinuierliche Kraft verstanden, die die Glaubenden vom Sündigen fernhält“. SCHNACKENBURG, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 177: Durch die Zeugung von oben bzw. aus Gott empfangen der Glaubende „das göttliche Pneuma als Lebensprinzip“ und gehört nun „der himmlisch-geistigen Sphäre, dem göttlichen Lebensbereich“ an.

⁵ SCHNACKENBURG, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 191.

⁶ Vgl. SCHNACKENBURG, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 177.

⁷ Zur Gotteszeugung vgl. 1 Joh 2,29 (πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται); 3,9 (s.o.); 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 (πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ); 5,18 (πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει). Im Hinblick auf die Glaubenden stehen diese Wendungen alle im Perfekt. In 5,1 wird zudem Gott (im Aorist) als „Erzeuger“ (τὸν γεννήσαντα) bezeichnet und der Getaufte (wieder im Perfekt) generell als ein „aus ihm Gezeugter (τὸν γεγεννημένον ἐξ 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.

⁸ Zur christologischen Deutung dieser im Aorist stehenden Wendung vgl. KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 336. Im Unterschied zu den Glaubenden, den τέκνα θεοῦ (s.o.), wird Jesus allerdings exklusiv als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (1 Joh 1,3.7; 2,22–24; 3,8.23; 4,9f.14f.; 5,5.9–13.20) und als μονογενὴς (1 Joh 4,9) bezeichnet.

schließlich thematisieren diese – wie jene – die Möglichkeit, dass ein „Bruder“, also ein getaufter Mitchrist, eben doch sündigt.⁹

Es ist also offensichtlich, dass die drei Passagen 1,5–2,2; 3,4–10 und 5,16–18 zueinander in einer Spannung stehen, die nicht vorschnell aufgelöst werden kann. Die Spannung besteht insbesondere darin, dass der oben genannte Zusammenhang von Gotteszeugung, Sündlosigkeit und der Analogie zwischen Christus und dem Glaubenden jeweils anders akzentuiert wird. Unklar ist schon, welche der Aussagen die ureigene Position des Autors darstellt. Mit H.-J. Klauck kann man zwar aufgrund der direkt auf den Briefeingang folgenden Passage 1,5–2,2 davon ausgehen, dass in 3,9 wie in 3,6 die Position der Gegner des Briefautors manifestiert ist. Zugleich ist aber deutlich, „dass der Verf. die in 3,6,9 geäußerte Meinung selbst teilt“.¹⁰ Das wiederum bedeutet, dass der Briefautor hier eine *gemeinsame Überzeugung* seines Kreises festhält, die er nicht preisgeben,¹¹ wohl aber in seinem Sinne neu einordnen und damit offenbar auch seinen Adressaten vermitteln möchte. Aber wer sind diese?

Wir gehen im Folgenden von dieser gemeinsamen Grundüberzeugung zwischen dem Autor und seinen Gegnern sowie von der Spannung zu anderen Passagen des 1 Joh aus. Um hier Klarheit zu bekommen, sind leider mehrere Anläufe nötig: Zunächst ist die Frage nach der Adressatenschaft des 1 Joh zu thematisieren, dies kann nur im Zusammenhang einer Rekonstruktion der ekklesialen und sozialen Situation des sog. „johanneischen Kreises“ erfolgen (s. 2). Im Anschluss daran werden die christologischen Passagen des 1 Joh inhaltlich gruppiert und analysiert, da der Verfasser, wie gesagt, den Konflikt mit seinen Gegnern auf diesen Kampfplatz verlagert: die Sendung bzw. das Kommen Jesu Christi (s. 3), das Wirken des Auferstandenen und Erhöhten (s. 4) sowie der zur Parusie Wiederkommende (s. 5).

⁹ Zur hier vorgenommenen Unterscheidung von „Sünde zum Tod“ und „Sünde nicht zum Tod“ und dem mutmaßlichen Nachtragcharakter dieser Passage exemplarisch KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 321–340 sowie 23. Vgl. außerdem 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.

¹⁰ KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 197. Vgl. auch BEUTLER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 89. Auch laut SCHNELLE, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 123, ist ein Bezug auf die Gegner in keiner Weise erkennbar, im Gegenteil verdeutlichten $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ in V. 4.6.9 und die direkte Anrede $\pi\alpha\iota\delta\iota\alpha$ in V. 7, „dass es um die Gesamtgemeinde (und nicht um die Gegner) geht“. Eine Extremposition findet sich bei VOUGA, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 30: Gerade in 3,3ff. entwickle der Verfasser seine eigenen Vorstellungen!

¹¹ Anders KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 197, laut dem sich der Autor in 3,9 „eine Position seiner Gegner zueigen“ macht. Zustimmung wird man dagegen seiner vorsichtigen Formulierung ebd., 198, dass der Briefautor „ein Stück weit“ das perfektionistische Ideal der Gegner teilt.

2. Adressaten und Anlass des 1 Joh

Die These: Die epistolographischen Besonderheiten des 1 Joh erklären sich durch seinen offenen Adressatenkreis und dieser wiederum mit seinem aus dem Brief selbst erhebbaren Anlass: Sein Verfasser reagiert auf eine Krise innerhalb der eigenen („johanneischen“) Gruppe, er rechnet jedoch eindeutig damit, dass der Brief auch außerhalb der eigenen Gruppe gelesen wird. Dieser Befund entspricht der aus dem 2. und dem 3. Johannesbrief erhebbaren ekklesialen Situation des sog. johanneischen Kreises als para-gemeindlich organisierter Freundeskreise innerhalb von nicht-johanneischen Ekklesien.

2.1 Briefeingang und Adressatenkreis des 1 Joh

Der 1 Joh ist zweifellos ein echter Brief, alternative Gattungsbestimmungen haben sich nicht bewährt.¹² Der briefliche Charakter dieses Textes wird durch eine ganze Reihe von Beobachtungen erwiesen.¹³ 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 Briefeingang einer textgemäßen Erklärung. Mit Recht bemerkt H.-J. Klauck, dass der feierliche Charakter der Eingangverse 1,1–4 keine vorgeschaltete Adresse verträgt.¹⁴ Lösungsansätze, die vom Wegfall eines ursprünglichen Präskripts ausgehen, sind daher nicht überzeugend. Der Grund für die Transformation des Briefpräskripts ist aber wohl nicht darin zu suchen, dass der Verfasser „durch Diktion und Lehrprofil allen bekannt“ war.¹⁵ Auch die Annahme einer bewussten Mystifizierung dessen, wovon der Autor sprechen wollte, führt in die falsche Richtung.¹⁶ Mit Klauck ist vielmehr davon auszugehen, dass der Verfasser die „Regelabweichung“ von den im Falle von Briefeingang und -schluss relativ festen Gattungsregeln absichtlich und planvoll vorgenommen hat.¹⁷ *Die Regelabweichung ist demnach Teil seiner epistolaren Strategie.*

¹² So auch KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 31f., im Anschluss an inhaltliche Erwägungen. Anders 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“).

¹³ 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 τέκνῃα (2,1.12.28; 3,18; 4,4; 5,21) sowie dreimal mit παῖδῃα (2,14.18; 3,7), vgl. auch ἀδελφοί in 3,13. Zum Ganzen auch BEUTLER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 11–14 sowie 35.

¹⁴ KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 30.

¹⁵ So HENGEL, Frage (s. Anm. 13), 154.

¹⁶ STRECKER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 56.

¹⁷ So KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 31, der auch zu bedenken gibt, dass das Durchbrechen von relativ festen Gattungsregeln als bewusstes Aufmerksamkeitssignal eingesetzt sein kann. Vgl.

Um diese Strategie zu erhellen, ist ein Blick auf den „Briefprolog“ bzw. den Briefeingang 1 Joh 1,1–4 nötig. Dessen syntaktische Struktur ist ja bekanntermaßen zugleich planvoll und komplex: Klammert man die Parenthese V. 2 zunächst ein, dann steht der *Hauptsatz* des komplexen Satzgebildes in 3c: ἀπαγγέλλομαι καὶ ὑμῖν. Dieser Satz bildet quasi den Nukleus des ganzen Briefeingangs. Das *Akkusativobjekt* des finiten Verbs ἀπαγγέλλομαι, also das, was „wir auch euch“ verkündigen, steht in den beiden dem Hauptsatz vorangestellten Relativsätzen 3ab: Wir verkündigen euch „das, was wir gehört und gesehen haben“. Dieses Akkusativobjekt wird aber bereits in V. 1 mit einer Reihe von Relativsätzen vorweg formuliert: „Wir“ verkündigen „auch euch“ eben das, was „von Anfang an war“ (1a), was wir gehört (1b), was wir mit unseren eigenen Augen gesehen (1c), was wir geschaut (1d) und was wir mit unseren Händen betastet haben (1e).

An den Hauptsatz 3c schließt sich der finale ἴνα-Satz 3d an, mit dem das Ziel des Briefeingangs und zugleich des ganzen Briefes formuliert wird: Dem Verfasser geht es darum, κοινωνία herzustellen zwischen der Absendergruppe (ἡμεῖς) und den Adressaten (ὑμεῖς). Es folgt noch der mit δέ angeschlossene Nominalsatz 3e, mit dem das Stichwort κοινωνία weiter erläutert wird: „Unsere κοινωνία“, also die in 3d angezielte κοινωνία zwischen Absendern und Adressaten, ist zugleich κοινωνία mit dem Vater und dem Sohn.

Noch weiter verkompliziert wird die Struktur des Briefeingangs dadurch, dass V. 2 als eine Art Parenthese *ad vocem* ζωῆ eingeschoben ist. Der Hauptsatz der Parenthese in 2d lautet: ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, womit auf den Hauptsatz 3c verwiesen wird. Wird hier gesagt, dass die Absender den Adressaten „das ewige Leben verkündigen“, so ist es nachvollziehbar, dass diese Verkündigung im Voraus zusammenfassend als λόγος τῆς ζωῆς (1f) bezeichnet wird. Deutlich ist, dass mit dieser Wendung das, was die Absender „auch euch“ verkündigen wollen und was bereits in den Relativsätzen 1a–e beschrieben wurde, zusammenfassend charakterisiert wird.¹⁸

Ziehen wir aus dieser knappen Analyse ein *erstes Fazit*: Der Verfasser des 1 Joh vermeidet das „klassische“ Briefpräskript, das in 2 Joh und in 3 Joh ganz selbstverständlich benutzt wurde.¹⁹ Ein Seitenblick auf die beiden kleinen Jo-

ebd., 56: Der überbordende Sprachstil des Prologs erkläre sich „aus dem Ausdruckswillen des Verfassers“.

¹⁸ Dazu KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 55. Die Wendung könnte als weitere adverbiale Bestimmung vom Hauptverb in 3c abhängig sein (περὶ c. gen. nach Verben der mündlichen Äußerung, vgl. W. BAUER / K.u.B. ALAND, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin-New York ⁶1988, 1298) oder aber als eine erste Zwischenbemerkung 1a–e inhaltlich zusammenfassen, der mit V. 2 eine zweite Parenthese an die Seite gestellt wird. Die beiden Vorschläge müssen sich letztlich nicht ausschließen. Laut SCHNACKENBURG, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 60f. wollte der Verfasser so den Akkusativ vermeiden, die Wendung bezeichne dennoch das Objekt von ἀπαγγέλλειν.

¹⁹ Dazu KLAUCK, 2–3 Joh (s. Anm. 1), 28, und ausführlich H.-J. KLAUCK, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Paderborn u.a. 1998, 41–52.

hannesbriefe lässt daher das Profil des Briefeingangs zum 1 Joh noch schärfer hervortreten: In den beiden kleinen Briefen wendet sich ein sich klar identifizierender und den Adressaten offensichtlich bekannter Absender (ὁ πρεσβύτερος) an eine konkrete Einzelperson (3 Joh 1: Gaius) bzw. an eine konkrete Gemeinde (2 Joh 1). Eine solche Festlegung *vermeidet* der Autor des 1 Joh. Er identifiziert sich nicht namentlich, er identifiziert sich überhaupt nicht als Individuum, sondern ausschließlich über die Gruppe, der er sich zurechnet (ἡμεῖς). Diese Gruppe wiederum wird nicht durch Namen oder Funktion charakterisiert, sondern es ist die Gruppe derer, die das verkündigen, was von Anfang an war (1a), was sie gehört (1b), was sie mit ihren Augen gesehen (1c), was sie in tieferer Hinsicht geschaut (1d) und mit Händen betastet haben. Der Verfasser inszeniert sich also als Angehöriger der Gruppe der Augenzeugen und Nachfolger des irdischen Jesus. Da diejenigen Geschehnisse, die diese Gruppe konstituieren, in der Vergangenheit liegen,²⁰ ist dieser Kreis *geschlossen*.²¹

Das *zweite Fazit*: 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.²² Werden die Absender ausschließlich durch ihren Bezug auf „das, was von Anfang war“, definiert, so die 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*.

2.2 Die ekklesiale Situation der Johannesbriefe

Dieser „offenen“ Adressatenschaft des 1 Joh korrespondiert nun genau die ekklesiale und soziale Situation der johanneischen Gruppe, wie wir sie aus den beiden kleinen Johannesbriefen erkennen können.²³ Folgende Daten lassen sich aus diesen beiden kleinen Briefen mit hinreichender Sicherheit erkennen:

²⁰ Man beachte die Tempusformen in 1 Joh 1,1–3: ἀκηκόαμεν – ἐώρακάμεν – ἔθεσάμεθα – ἐψηλάφησαν – ἐώρακάμεν – ἐώρακάμεν καὶ ἀκηκόαμεν.

²¹ Mit SCHNACKENBURG, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 54, wird man sagen, dass die Kündenden von V. 3 mit keinem Wort den Briefempfängern zugestehen, dass diese die gleichen Wahrnehmungen machen können wie sie selbst.

²² 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, statt dessen werde „die Gesamtgemeinde“ angesprochen, nicht überzeugend.

²³ Zum Folgenden vgl. ausführlich WEIDEMANN, Anfang (s. Anm. 2). Wichtige Anregungen verdanke ich G. THEISSEN, Kirche oder Sekte? Über Einheit und Konflikt im frühen Christentum, in: A.A. Alexeev / C. Karakolis / U. Luz (Hg.), 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 (Hg.), Narrativität und Theologie

a) *Der Kreis um den Presbyter*: Um den als Absender der beiden kleinen Johannesbriefe firmierenden Presbyter ist ein engerer Kreis mit eigener Terminologie („Soziolekt“) erkennbar. Dessen Mitglieder bezeichnen sich als „die Freunde“ (3 Joh 15: οἱ φίλοι).²⁴ Wenn der Presbyter gegenüber dem „geliebten Gaius, den ich in Wahrheit liebe“ (3 Joh 1), von „uns“ spricht, dann meint er offenbar genau diesen Kreis.²⁵ „Wir“ müssen demnach fremde Missionare aufnehmen, die für den Namen ausgezogen sind, damit „wir“ Mitarbeiter an der Wahrheit werden (3 Joh 8). 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 aber 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.

Vermutlich ist auch die Wendung „Mitarbeiter an der Wahrheit“ (3 Joh 8: συνεργοὶ τῆ ἀληθείᾳ) eine Selbstbezeichnung dieser Gruppe.²⁶ In jedem Fall „fungieren Wahrheit und Liebe als Ausweis der Gruppenidentität“. ²⁷ Dennoch werden die Begriffe nicht präzise definiert und bewahren trotz ihrer „johanneischen“ Tiefenstruktur gerade im 2 Joh eine gewisse Offenheit – immerhin richtet sich dieser Brief ja an eine ganze Ekklesia. 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 ἐγνωκότες 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.).²⁸

b) *Die „Freunde“ in den Ekklesien*: In seinem Schreiben an die „erwählte Herrin“ gibt der Presbyter seiner Freude darüber Ausdruck, „unter deinen Kindern solche gefunden zu haben, die in der Wahrheit wandeln“ (2 Joh 4). In der angeschriebenen Ekklesia verfügt der Presbyter also über Anhänger („Freunde“), die dort voll akzeptiert sind.²⁹ Die Anrede mit Κύρια zeigt, dass der Presbyter

im Johannesevangelium, BThS 130, Neukirchen 2012, 171–216, v.a. 193–214 zu 2/3 Joh und 207–212 zu G. Theißen.

²⁴ KLAUCK, 2–3 Joh (s. Anm. 1), 126: „Mit den Freunden meint der Autor kurz gesagt nur die Anhänger seiner eigenen Partei, nur seine Gesinnungsgenossen“, und weiter: „Selbstbezeichnung der johanneischen Glaubenden“. Analog J. BECKER, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004, 234.

²⁵ Vgl. BEUTLER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 181: „die hinter dem Verf. stehende Gruppe als Vertreterin des joh. Christentums“.

²⁶ Signifikant ist, dass συνεργός ein *Paulinisches* Vorzugswort ist, vgl. Röm 16,3.9.21; 1 Kor 3,9; 2 Kor 1,24; Phil 2,25; 4,3; 1 Thess 3,2; Phlm 1,24. Vgl. dazu unten das abschließende Fazit.

²⁷ Erwogen von KLAUCK, 2–3 Joh (s. Anm. 1), 78.

²⁸ KLAUCK, 2–3 Joh (s. Anm. 1), 39: „Wahrheit bezeichnet hier nicht zuletzt das, was die Glaubenden, wo immer sie leben, gemeinsam haben, woran sie sich erkennen“. Vgl. analog BEUTLER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 150: Die in V. 1 genannte Wahrheit sei „zunächst als eine gemeinsame Überzeugung vorausgesetzt“.

²⁹ Einen indirekten Rekurs auf eine Spaltung anzunehmen (VOUGA, 1–3 Joh [s. Anm. 1], 81; ähnlich BECKER, *Christentum* [s. Anm. 24], 236), ist unnötig. So mit Recht auch BEUTLER,

die angeschriebene Ekklesia keineswegs als abhängige oder nachgeordnete Empfängerin von Beschlüssen ansieht.³⁰ Das spricht dafür, dass es sich *nicht* um eine „johanneische Gemeinde“ handelt. Es gibt zudem keinerlei Hinweis darauf, dass sie vom Presbyter gegründet wurde, die Anhänger hat er offenbar durch frühere Besuche oder durch das Wirken anderer Gefolgsleute gewonnen. Denn die oben zitierte Formulierung lässt vermuten, dass der Presbyter die angeschriebene Gemeinde in der Vergangenheit besucht hat; einen weiteren Besuch kündigt er zudem in V. 12 an (ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς). Aus all dem ist zu schließen, dass die „Freunde“ in der Ekklesia gut integriert sind und der Presbyter selbst über großes Ansehen verfügt.³¹

Der 2 Joh zeigt damit, dass die in der Diskussion um die kleinen Johannesbriefe in der Regel verwendeten Kategorien „Anhänger“ und „Gegner“ zumindest unvollständig sind. Der Presbyter wendet sich nicht nur an Mitglieder seines eigenen „Kreises“ (die „Freunde“), auch wenn er weiß, dass es vor Ort solche gibt, vielmehr wendet er sich an die *ganze* Ekklesia – und er richtet wiederum Grüße seiner eigenen Ekklesia aus und zwar die der ganzen Ekklesia: „Es grüßen dich die Kinder deiner auserwählten Herrin“ (2 Joh 13, anders 3 Joh 15).³²

c) *Ekklesia und Freundeskreis*: Diese Rekonstruktion wird bestätigt durch das dreifache Zeugnis für Demetrios in 3 Joh 12: 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 sein³³ – 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

1–3 Joh (s. Anm. 1), 154, der zudem darauf hinweist, dass ein anklingender Tadel mit der Funktion des Proömiums als *captatio benevolentiae* nicht vereinbar wäre. Abwägend KLAUCK, 2–3 Joh (s. Anm. 1), 45f. Vor allem aber betont der Presbyter in V. 1, dass er *jedes einzelne* der „Kinder“ der angeschriebenen Ekklesia liebt, also nicht nur diejenigen, die „in der Wahrheit wandeln“ (vgl. auch KLAUCK, 2–3 Joh [s. Anm. 1], 38, im Anschluss an BROWN, 1–3 Joh [s. Anm. 1], 655).

³⁰ Soweit richtig BECKER, Christentum (s. Anm. 24), 235.

³¹ Vgl. BECKER, Christentum (s. Anm. 24), 234. Lohnend wäre eine Analyse außerjohanneisch analoger Phänomene, also von „Freundeskreisen“ innerhalb einer Ekklesia, die sich an bestimmten Personen ausrichten. Zu denken wäre an die „Apollon-Partei“ oder auch die „Kephas-Partei“ in der paulinischen Ekklesia von Korinth, die zumindest im Falle des Apollon, vielleicht auch des Petrus, auf das katechetische Wirken und die Taufstätigkeit eines Missionars in der von Paulus gegründeten Ekklesia zurückgehen dürften. Charakteristisch für die Johannesbriefe ist aber, dass die „Freunde“ para-gemeindlich vernetzt sind, wovon z.B. im Falle Korinths wohl nicht die Rede sein kann.

³² Vgl. dazu auch BEUTLER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 166, der darauf hinweist, dass der Presbyter in 2 Joh nie von „seinen Kindern“ spricht, wie er es dagegen in 3 Joh 4 tut.

³³ VOUGA, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 91: Gemeint sei „sein treues Festhalten an der Offenbarungstradition“.

sich („wir“).³⁴ 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. Der 3 Joh bezeugt also wie der 2 Joh die Existenz von Ekklesien, in denen die johanneischen „Freunde“ jeweils eine klar identifizierbare Gruppe bilden, die aber gut integriert ist.

d) *Diotrephes und die „Freunde“*: Im 3 Joh wird aber eine weitere Ekklesia genannt, nämlich diejenige, in der Diotrephes „der Erste zu sein liebt“. Auch in dieser Ekklesia hat der Presbyter Anhänger und auch an diese Ekklesia wendet er sich brieflich (V. 9: ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ). Doch Diotrephes verweigert die Aufnahme der Boten und die Annahme des Briefes, und er wirft diejenigen „aus der Ekklesia hinaus“, die „uns“ aufnehmen wollen, die also zumindest Sympathien für den Presbyter und seinen Kreis hegen oder diesem gar zugehören. Auch die Ekklesia des Diotrephes ist keine „johanneische“ Ekklesia.³⁵ Diotrephes steht vielmehr einer Ekklesia vor, die andere Wurzeln und eine andere Tradition hat, mit der der Presbyter aber Kontakt aufnehmen wollte.³⁶ Bemerkenswert ist, dass sich der Presbyter mit Kritik an Diotrephes zurückhält, ihn also offenbar nicht für einen „Irrlehrer“ hält, sondern dessen theologische Tradition als legitim akzeptiert.³⁷

e) *Haus- und Ortsgemeinde*: Auch wenn die beiden kleinen Johannesbriefe letztlich vieles im Unklaren lassen, so dürfte es sich bei der Ekklesia des Diotrephes³⁸ und vermutlich auch bei jener Κύρια, 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 als „Schwester“ der mit dem 2 Joh angeschriebenen Gemeinde bezeichnete Heimatgemeinde des Presbyters dürfte

³⁴ Gegen 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. BECKER, Christentum (s. Anm. 24), 246, spricht von einer „Konsensentscheidung von Gemeinde und Schulhaupt“, doch geht es um eine Konsensentscheidung von „Ekklesia“ (ὑπὸ πάντων) und „Freunden“ (καὶ ἡμεῖς δέ).

³⁵ Gegen BECKER, Christentum (s. Anm. 24), 244f.

³⁶ Dazu THEOBALD, Gastfreundschaft (s. Anm. 23), 205.

³⁷ THEOBALD, Gastfreundschaft (s. Anm. 23), 206: „3 Joh 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“. Vgl. LIEU, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 13, die allerdings darauf hinweist, dass Diotrephes den Presbyter und seinen Kreis offenbar anders beurteilt hat als dieser sie, nämlich als „Häretiker“.

³⁸ Dazu THEOBALD, Gastfreundschaft (s. Anm. 23), 210f.: Die „Ekklesia“ ist eine Ortsgemeinde aus verschiedenen Hausgemeinden mit je eigenen Vorsitzenden – unter ihnen will Diotrephes 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.

dasselbe gelten. Dass der „johanneische Kreis“ selbst keine derartigen Strukturen ausgebildet hat,³⁹ dürfte mit seiner ekklesialen Situation zusammenhängen.

f) *Die „Freunde“ und fremde Missionare:* Der mit dem 3 Joh angeschriebene Gaius wiederum hat offenbar Boten aus der Ekklesia des Presbyters als Gastfreunde aufgenommen, obwohl er sie nicht kannte (3 Joh 5: ξένους⁴⁰). Wichtiger noch: Nichts an der Beschreibung dieser „Brüder“ in 3 Joh 3.5–8 deutet eindeutig darauf hin, dass diese zum „Freundeskreis“ des Presbyters gehörten.⁴¹ 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 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.⁴³ In die richtige Richtung geht also Jürgen Becker, laut dem die genannten fremden Missionare *außerjohanneische* Missionare waren, die durch „johanneisches Gemeindegebiet“ reisen.⁴⁴ Ob der „johanneische Kreis“ überhaupt Nichtchristen missioniert hat, ist unklar.⁴⁵

Fazit: Aus den beiden kleinen Johannesbriefen ist ein Kreis um den Presbyter erkennbar, der über eine hohe interne Kohäsion verfügt, die sich terminologisch und theologisch manifestiert. Diese „Freunde“ bilden eine Art Netzwerk quer zu

³⁹ Vgl. dazu U. HECKEL, Hirtenamt und Herrschaftskritik. Die urchristlichen Ämter aus johanneischer Sicht, BThS 65, Neukirchen-Vluyn 2004. Laut Heckel haben sich in den johanneischen Texten Auseinandersetzungen mit Ämtermodellen der Umgebung implizit niedergeschlagen.

⁴⁰ KLAUCK, 2–3 Joh (s. Anm. 1), 89, verweist auf die Doppelbedeutung von ξένος als „Fremder“ und „Gastfreund“.

⁴¹ Mit Recht bleibt KLAUCK, 2–3 Joh (s. Anm. 1), 89, vorsichtig und redet nur von „Mitchristen“.

⁴² Zu καλῶς ποιήσεις προπέμψας überzeugend KLAUCK, 2–3 Joh (s. Anm. 1), 90. Treffend BECKER, Christentum (s. Anm. 24), 241: „Die gelobte Tat erhält also einen dringenden Vorschlag zur Ergänzung“.

⁴³ Gegen KLAUCK, 2–3 Joh (s. Anm. 1), 91.

⁴⁴ BECKER, Christentum (s. Anm. 24), 243. Die letztgenannte Bemerkung zeigt aber zugleich das entscheidende Problem seiner Darstellung, da Becker von einem geographisch wie theologisch abgeschiedenen johanneischen Gemeindeverband ausgeht. Außerdem übersieht er, dass laut V. 6 eben die fremden Brüder Zeugnis für die Liebe des Gaius vor der Ekklesia ablegen (und nicht „johanneische Christen“, die als Händler unterwegs sind, so ebd., 243). Vgl. außerdem ebd., 79f.

⁴⁵ Dagegen könnte auch Joh 4,31–38 sprechen, wonach der johanneische Kreis in Samaria in die „Mühe“ (κοπιᾶν) früherer Missionare, vielleicht im Umfeld des „Hellenisten“ Philippus, eingetreten ist, vgl. dazu grundlegend M. THEOBALD, Die Ernte ist da! Überlieferungskritische Beobachtungen zu einer johanneischen Bildrede (Joh 4,31–38), in: ders., Studien zum Corpus Johanneum, WUNT 267, Tübingen 2010, 112–137.

den Ekklesien, in denen sie beheimatet sind. Diese para-gemeindlichen Strukturen werden durch Boten und Briefe aufrechterhalten, aber auch der Presbyter ist mobil.

Welcher Art diese Ekklesien waren, welches *theologische Profil* sie hatten, in welchem der urchristlichen Traditionsströme sie standen, lässt sich nur durch eine ausführliche Analyse der christologischen Passagen des 1 Joh erheben, die in den nachfolgenden Kapiteln 3–5 geleistet werden soll.

2.3 Die Krise des Kreises und der Anlass des 1 Joh

Zunächst ist aber zu klären, was der Anlass des 1 Joh ist. Weitgehend unbestritten ist, dass 1 Joh wie auch 2 Joh eine massive Krise unter den „Freunden“ erkennen lassen, dessen Einheit zerbrochen ist.

Mit dem 2 Joh fordert der Presbyter die von ihm angeschriebene Ortsgemeinde auf, diejenigen nicht ins Haus aufzunehmen und nicht zu grüßen, die nicht die *διδαχή* mitbringen, dass *Jesus Christus im Fleisch kommt* (2 Joh 7).⁴⁶ Offenbar befürchtet der Presbyter, dass die von ihm als „Verführer“ (πλάνοι) bezeichneten und mit dem Antichristen in Verbindung gebrachten Christen in den Häusern der angeschriebenen Ortsgemeinde Fuß fassen könnten, zumal sein Kreis dort ja bekannt und integriert ist (s.o.). Daher ist es nötig, gerade in *dieser* Ekklesia klare Grenzen zu ziehen. Doch ist die Formulierung eigentümlich offen und unpräzise. Mindestens ebenso wichtig ist aber ihre rhetorische Funktion: Mit 2 Joh 7 dokumentiert der Presbyter gegenüber der angeschriebenen Κύρια seine „Rechtgläubigkeit“ und die seines Kreises. Denn die in 2 Joh 7 ohne weitere Präzisierung für die Gewährung von Gastfreundschaft eingeforderte „Lehre“ passt auffallend gut zu anderen urchristlichen, vor allem paulinischen Wendungen, in denen die *σάρξ* Jesu Teil von christologischen Bekenntnisaussagen ist.⁴⁷ Dass 2 Joh 7 diesen Überlieferungen sprachlich und inhaltlich näher steht als z.B. der „Inkarnationsaussage“ Joh 1,14 ist durchaus programmatisch, wie die weitere Analyse zeigen wird.

Aus dem wohl vom selben Autor stammenden 1 Joh lässt sich dann eindeutig entnehmen, dass die mit dem 2 Joh anvisierten Gegner aus dem Kreis um den Verfasser stammen, sich dieser also gespalten hat. Der Briefautor spricht nämlich vom Auftreten „vieler Antichristen“ (2,18) und identifiziert diese mit jenen, die „von uns ausgegangen“ sind (2,19). Zweifellos bildet diese Krise den Anlass für 2 Joh und 1 Joh. Denn die Spaltung des Kreises bedroht das Bestehen des Kreises insgesamt. Wie 2 Joh und *ex negativo* auch 3 Joh zeigen, waren die „Freunde“ auf die ekklesiale Infrastruktur angewiesen.

⁴⁶ Ausführlich dazu J. FREY, Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000, 61–70.

⁴⁷ Siehe dazu unten zu Röm 1,3; 9,5 sowie 1 Tim 3,16; außerdem Hebr 2,14: 5,7; 10,20.

Nun behauptet der Verfasser des 1 Joh in 2,19 nirgendwo, dass die Spaltung des Kreises direkt (!) aufgrund einer Kontroverse um die Christologie entstanden ist. Laut 2,19 sind die in 2,18 erwähnten „vielen Antichristen“ „von uns hinausgegangen“ (ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν), auch wenn der Verfasser sogleich bemüht ist klarzustellen, dass „sie“ gar nicht ἐξ ἡμῶν waren. Gegenüber den Adressaten bestreitet der Autor also jede wirkliche Verbindung mit dieser Gruppe. Wenn er dann in 2,22–27 „das christologische Bekenntnis als Kriterium für den Lügner bzw. für den Antichristen einführt“⁴⁸, dann ist auffällig, dass in diesem Abschnitt die *spezifisch johanneischen* christologischen Formeln gerade fehlen. Diese folgen erst in 4,2 im Kontext einer Kriteriologie zur „Unterscheidung der Geister“ sowie in 5,6. Dieses Vorgehen ist Teil der κοινωνία-Strategie des Autors, der die allen gemeinsamen christologischen Formeln in den Vordergrund rückt. Daraus lässt sich dreierlei entnehmen: 1. waren die anvisierten Gegner gar nicht so leicht von der Gruppe des Briefautors zu unterscheiden; 2. insinuiert der Briefautor, dass die gegnerische Gruppe auch den allgemeinen christologischen Konsens aufgekündigt und sich somit für *jede* Art kirchlicher Gemeinschaft disqualifiziert hat; und 3. schließt er sich mit dem (nicht näher definierten) Stichwort σάρξ offensiv an den urchristlichen insbesondere paulinischen christologischen Konsens an, den er damit für die eigene Gruppe reklamiert.

Auf diesem Hintergrund lassen sich nun Form und Inhalt des 1 Joh noch besser erfassen. Sein eigentümlicher Briefeingang mit seiner offenen Adressatenangabe entspricht exakt der oben skizzierten ekklesialen Situation der johanneischen „Freunde“. Wie im Falle des 2 Joh spricht der Verfasser mit dem 1 Joh gerade nicht nur seinen eigenen Kreis an, vielmehr muss er in der durch 2/3 Joh belegten ekklesialen Situation damit rechnen, dass der Brief auch von anderen, also „nichtjohanneischen“ Christen gelesen wird. Und eben dies dürfte sogar beabsichtigt sein: Der Verfasser will mit seinem Schreiben ja κοινωνία herstellen.⁴⁹ Da er aber damit rechnen muss, dass seine Person entweder ganz unbekannt ist oder bei manchen der potentiellen Adressaten in den Ekklesien nicht die Autorität besitzt, wie z.B. in der Κύρια des 2 Joh, inszeniert er sich als Mitglied einer *Gruppe*, genauer: als Mitglied einer Gruppe von Zeit- und Augenzeugen des irdischen Jesus.

Entscheidend aber ist: Um diese κοινωνία mit einem potentiell offenen Adressatenkreis herzustellen, muss der Verfasser die tragenden Aussagen des eigenen theologischen Systems so reformulieren, dass sie für Christen anderer Traditionen „anschlussfähig“ sind. Zugleich muss der Verfasser diese Reformulierung so vornehmen, dass sein durch die Krise stark beschädigter Kreis sich ebenfalls in dem Text wiederfindet.

⁴⁸ So VOUGA, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 42.

⁴⁹ Zum „Dreifrontenkrieg“ des Presbyters vgl. WEIDEMANN, Anfang (s. Anm. 2), 240f.

Thema des vorliegenden Aufsatzes ist es, die konkrete Umsetzung dieses in 1,3 formulierten Programms zu analysieren: Wie stellt der Verfasser des 1 Joh κοινωμία mit seinem potentiell offenen Adressatenkreis her? Da der 1 Joh wie der 2 Joh den Unterschied zu seinen Gegnern, die aus dem eigenen Kreis stammen, an der Christologie festmacht, sollen dafür im Folgenden die christologischen Passagen des Briefes untersucht werden. Dabei zeigt sich, dass der christologische Diskurs des 1 Joh grundlegend mit dem Thema der *Sündenwegnahme* und dem der *Gotteszeugung* verbunden ist, was unsere anfängliche Vermutung erhärtet, dass an dieser Stelle der neuralgische Punkt des Briefes liegt.

3. Die Sendung des Sohnes und das Kommen Jesu Christi

Auch hier sei zunächst die *These* vorangestellt: Die drei theozentrischen ἀποστέλλειν- und die beiden ἔρχεσθαι-Aussagen bilden das christologische Grundgerüst des 1 Joh. Dabei sind die letzteren komplementär zu den ersteren konzipiert. Beide Formeltypen sind formal und inhaltlich im Anschluss an entsprechende Formeln des Johannesevangeliums entwickelt, verschoben diese in eine bestimmte Richtung: Grundlegend geht es nun um das Thema der Sündenwegnahme. Für diese Reformulierung johanneischer Tradition verwendet der Verfasser des 1 Joh Begriffe und Motive, für die sich insbesondere in den Paulusbriefen enge Parallelen finden, so dass man von einer bewussten Aufnahme „paulinischer“ Gedanken und Wendungen sprechen muss. Dies erklärt sich mit der oben dargestellten Adressatenschaft des 1 Joh und seiner ekklesialen Situation und erlaubt erste Rückschlüsse auf das Profil der Ekklesien.

3.1 Sendung und Kommen Jesu

Die christologischen ἔρχεσθαι-Aussagen in 1 Joh 4,2 und 5,6 (vgl. 2 Joh 7) sind *komplementär* zu den drei theozentrischen Sendungsaussagen in 1 Joh 4,9.10.14 entworfen. Dass schon im Johannesevangelium die christologischen ἔρχεσθαι- und die theozentrischen Sendungsformeln eng zusammengehören und einander komplementär entsprechen, zeigt exemplarisch Joh 8,42.⁵⁰ Mit Recht formuliert daher J. Schneider: „Sein [= Jesu] *Kommen* beruht auf göttlicher Sendung“.⁵¹ Und laut E. Arens ist „the alteration between coming (ἔρχεσθαι) and being sent (πέμπειν – ἀποστέλλειν)“ typisch für das Johannesevangelium.⁵² Wichtig ist:

⁵⁰ Joh 8,42: ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἦκω· οὐδὲ γὰρ ἀπ’ ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ’ ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν.

⁵¹ J. SCHNEIDER, Art. ἔρχομαι κτλ., in: ThWNT II (1935) 662–682, 668 zu Joh 8,42.

⁵² E. ARENS, The ΗΛΘΟΝ-Sayings in the Synoptic Tradition, OBO 10, Freiburg-Göttingen 1976, 305, anlässlich von 7,28f. und 8,42.

Niemals sagt der johanneische Jesus von sich im Passiv, er sei gesandt worden,⁵³ sondern immer spricht er von „seinem Vater“ bzw. von Gott als demjenigen, der ihn gesandt hat. Den theozentrischen Sendungsaussagen entsprechen also die christozentrischen ἔρχεσθαι-Aussagen.⁵⁴

J. Schneider hat mit Recht festgestellt, dass ἔρχεσθαι im NT oft den besonderen Sinn „in die Erscheinung treten, in die Öffentlichkeit hervortreten, auftreten“ hat.⁵⁵ Dies gilt gerade auch für die ἔρχεσθαι-Aussagen im vierten Evangelium. Diese stehen in unterschiedlichen Tempusformen,⁵⁶ sie sind mit Zielangaben⁵⁷ und mit Herkunftsangaben,⁵⁸ aber auch mit Christustiteln⁵⁹ konstruiert. Außerdem spricht der johanneische Jesus von seinem österlichen „Kommen“⁶⁰ sowie von seinem „Kommen“ zur Parusie.⁶¹ Im Johannesevangelium spricht zudem Johannes der Täufer von Jesus als von dem, der „nach ihm kommt“.⁶² Und zweimal ist davon die Rede, dass Jesus „im Namen des Vaters“ bzw. „des Herrn“ gekommen ist.⁶³ Traditionsgeschichtlich gehen die johanneischen ἔρχεσθαι-Aussagen auf messianisch rezipierte Texte zurück, die von „dem, der da kommen soll“ sprechen und die in anderen frühchristlichen Texten ebenfalls rezipiert wurden.⁶⁴ Laut E. Arens, der sich im Zusammenhang seiner großangelegten Untersuchung zu den synoptischen ἦλθον-Wörtern auch der Wendung ὁ ἐρχόμενος sowie den mit Formen von ἔρχεσθαι gebildeten Logien im Johannesevangelium zugewandt hatte,⁶⁵ ist ὁ ἐρχόμενος in Joh 6,14 und v.a. in 11,27 (vgl. 3,31) als Hoheitstitel gebraucht.⁶⁶

⁵³ Vgl. M. THEOBALD, Das Evangelium nach Johannes I, RNT, Regensburg 2009, 62.

⁵⁴ Vgl. SCHNEIDER, Art. ἔρχομαι κτλ. (s. Anm. 51), 668: „Die joh Formel des Selbstzeugnisses Jesu lautet: ἐγὼ ἦλθον oder ἐγὼ ἐλήλυθα“.

⁵⁵ SCHNEIDER, Art. ἔρχομαι κτλ. (s. Anm. 51), 664: im JohEv trete der lokale Gebrauch von ἔρχεσθαι demgegenüber noch stärker zurück (ebd., 668).

⁵⁶ Überblick bei ARENS, HΛΘON-Sayings (s. Anm. 52), 303–307. Ebd., 304: „The aorist and the perfect are interchangeable“.

⁵⁷ εἰς τὸν κόσμον: 1,9; 3,19; (6,14); 9,39; 11,27; 12,46; 16,28; 18,37, außerdem εἰ τὰ ἴδια 1,11. πρὸς σε: 17,11.13. Zu den damit oft verbundenen ἴνα-Sätzen ARENS, HΛΘON-Sayings (s. Anm. 52), 304.

⁵⁸ ἀπὸ θεοῦ 3,2; ἄνωθεν 3,31; ἐκ τοῦ οὐρανοῦ 3,31; vgl. πόθεν 8,14 sowie οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ 16,28.

⁵⁹ μεσσίας 4,25; Χριστός 7,27.31.41.42, vgl. βασιλεύς 12,15.

⁶⁰ Joh 14,3.18.23.28; 20,19.24.26, vgl. 21,13.

⁶¹ Vgl. Joh 21,22f. Zu πάλιν ἔρχομαι in Joh 14,2f. vgl. M. THEOBALD, Herrenworte im Johannesevangelium, HBS 34, Freiburg u.a. 2002, 514f.

⁶² Joh 1,15.27.30.

⁶³ Joh 5,43: ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου, vgl. 12,13: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου (= Ps 118,26).

⁶⁴ Vgl. Gen 49,10: ἕως ἀν' ἔλθῃ ...; Jes 59,20: καὶ ἤξει ἔνεκεν Σιων ὁ ῥυόμενος (vgl. Röm 11,26: ἤξει ἐκ Σιών ὁ ῥυόμενος); Dan 7,13: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο; Hab 2,3: ὅτι ἐρχόμενος ἤξει; Sach 9,9; Ps 118,26, im NT vgl. Mt 3,11; 11,3; Lk 7,19.

⁶⁵ Zum Folgenden ARENS, HΛΘON-Sayings (s. Anm. 52), 288–300 und 303–307.

⁶⁶ ARENS, HΛΘON-Sayings (s. Anm. 52), 295.

Die Johannesbriefe greifen diesen Sprachgebrauch auf, indem sie sowohl theozentrische Sendungsformeln (1 Joh 4,9.10.14) als auch – komplementär dazu⁶⁷ – christologische ἔρχεσθαι-Aussagen (1 Joh 4,2; 5,6; 2 Joh 7) formulieren. Letztere dienen durch die neuen modalen bzw. instrumentalen Ergänzungen dazu, in der aktuellen Kontroverse die Position des Autors zu markieren – allerdings in denkbar „offener“ Weise, was mit dem offenen Adressatenkreis (s.o.) zusammenhängt.⁶⁸

3.2 Die Sendung zur Sühnung

Wir beginnen mit den Sendungsaussagen in 1 Joh 4,9–10, da hier die innerjohanneische Reformulierung älterer Tradition unter Rezeption „paulinischer“ Theologoumena besonders greifbar wird.

- 4,9 a Darin (ἐν τούτῳ) ist erschienen die Liebe Gottes (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ) unter uns,
 b dass Gott seinen einzigartigen⁶⁹ Sohn gesandt hat (τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς) in den Kosmos,
 c dass wir leben durch ihn (ἵνα ζήσωμεν δι’ αὐτοῦ).
- 10 a Darin (ἐν τούτῳ) ist (besteht) die Liebe (ἐστὶν ἡ ἀγάπη),
 b nicht dass *wir* geliebt hätten *Gott*,
 c sondern dass *Er* geliebt hat *uns* (αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς)
 d und (d.h.) gesandt hat seinen Sohn als Sühnung für unsere Sünden (καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν).

Die Passage ist Teil einer größeren Einheit 4,7–21, die mit der Anrede ἀγαπητοί und der Aufforderung, einander zu lieben, beginnt (4,7) und die durch das Wortfeld ἀγαπᾶν κτλ. intern vernetzt ist.⁷⁰ In ihr platziert der Autor zweimal seine Spitzenaussage ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (4,8c.16d) und nur hier und auf engstem Raum, nämlich in 4,9.10.14, benutzt der Verfasser des 1 Joh dreimal die theo-

⁶⁷ ARENS, HAΘON-Sayings (s. Anm. 52), 305, spricht im Hinblick auf das JohEv treffend von „correlation between ‚coming‘ and ‚being sent““. Laut M. FRENSCHKOWSKI, Offenbarung und Epiphanie. Die verborgene Offenbarung in Spätantike und Christentum II, WUNT II/80, Tübingen 1997, 193f., tritt die Sendungsmetaphorik im MkEv in den Hintergrund, da der christologische Akzent hier auf Jesus als dem *Subjekt* des göttlichen Heilshandelns und weniger als dem Objekt göttlicher Beauftragung liege. Im JohEv stellt sich diese Alternative im Licht von Spitzenformulierungen wie 10,30 gar nicht erst.

⁶⁸ So ist schon unklar, ob ἐν σαρκί modal oder instrumental zu verstehen ist. ἐν kann lokal, temporal oder kausal gemeint sein. BAUER / ALAND Wörterbuch (s. Anm. 18), 522, ordnet 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. διά in 5,6 mit Genitiv von der Vermittlung. BAUER / ALAND, Wörterbuch (s. Anm. 18), 360, ordnet hier unter „Bez. d. Mittels od. Werkzeuges“ die Blutformeln Apg 20,28; Eph 1,7 und Kol 1,20 ein.

⁶⁹ Vgl. KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 251.

⁷⁰ Dazu KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 244f.

zentrische Sendungsformel, so dass H.-J. Klauck von einem „massiven Einsatz der Sendungschristologie“ in diesem Kontext spricht.⁷¹

Eingangs betont der Verfasser, dass die Liebe aus Gott (ἐκ τοῦ θεοῦ) ist, und dass jeder, der liebt, aus Gott gezeugt ist und Gott erkennt. Umgekehrt erkennt derjenige, der nicht liebt, Gott nicht. Diese Aussagen wiederum begründet (ὅτι) er mit dem Spitzensatz ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (8b). Dass gleich zu Beginn dieses zentralen Abschnitts das bereits in 2,29 und 3,9 prägnant eingespielte Thema der Zeugung aus Gott mit dem der Liebe verbunden wird (πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γενένηται), ist programmatisch: Denn in den nun zur Debatte stehenden Versen 4,9–10 unternimmt es der Autor, die Wendung ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ inhaltlich zu füllen und dabei die Zeugung aus Gott mit der Sühnung für die Sünden in Verbindung zu bringen.

Entscheidend für das Verständnis der Sequenz ist zunächst die Einsicht, dass der Verfasser *in zwei Anläufen* vorgeht und dass der erste Anlauf, nämlich V. 9, eine Art Wiederaufnahme von Joh 3,16f. ist. Das zeigen schon die Stichwortbezüge zwischen dem Evangelium und dem Brief an diesen Stellen.⁷² Wenn das so ist, dann ist 1 Joh 4,9–10 insgesamt als eine Art *relecture* von Joh 3,16f. anzusehen.⁷³

Der Gedankengang von 1 Joh 4,9–10 ist der folgende: Wenn der Verfasser des 1 Joh in V. 9a formuliert, die Liebe Gottes sei unter uns⁷⁴ erschienen, dann sagt er damit aus, dass die „Erscheinung“ des Gottessohnes das Ereignis der Liebe Gottes ist. Wie im Falle des Johannesprologs sind in 9a zunächst jene anvisiert, „unter denen“ sich diese Manifestation der Liebe Gottes ereignete (vgl. 1 Joh 4,9a mit Joh 1,14), doch wird dieser Kreis in 9c entgrenzt, gilt die Gabe ewigen Lebens doch zweifellos allen Christusgläubigen (vgl. 1 Joh 4,9c mit Joh 1,16). Die Sendung des einzigen Sohnes Gottes in den Kosmos dient ausschließlich dem Zweck, „uns“ an dem durch ihn vermittelten Leben teilhaft werden zu lassen. Wie in Joh 1,16 kommen die „Empfänger“ der Lebensgabe hier selbst zu Wort.

⁷¹ KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 250.

⁷² V.a. ἀγαπᾶν, μονογενής, κόσμος (als Zielangabe der Sendung), ζῶή (als Zweckangabe). Im Unterschied zu den meisten Sendungsformeln im Johannesevangelium ist 3,16 zudem in der 3. Person formuliert. Den Bezug zu Joh 3,16f. registrieren auch KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 250, STRECKER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 231 („enge Parallele“), BEUTLER, 1–3 Joh (s. Anm. 1; auf 1 Joh 4,9 schein „Joh 3,16–18 eingewirkt zu haben“).

⁷³ Schon die Vorlage von 1 Joh 4,9f., nämlich Joh 3,16f., ist in traditions- und wohl auch in überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht gewachsen: In Joh 3,17 ist nämlich das alte, auf Sap 9,9f. u.a. zurückgehende theozentrische „Sendungsschema“ aufgenommen, das aus einer Sendungsaussage mit Gott als Subjekt sowie einer soteriologischen Zielangabe in einem finalen ἵνα-Satz besteht (hier mittels einer *correctio* nochmals eigens betont). Mit 3,16 stellt der Verfasser des Johannesevangeliums der Sendungsaussage dann eine eigene Formulierung mit dem Verb διδοῦναι voran (vgl. 6,32; analog in 14,16 vom Parakleten, vgl. 7,39).

⁷⁴ Zu ἐν ἡμῖν STRECKER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 231: als Dativ („an uns“, vgl. Joh 9,3) oder lokal „unter uns“ (Joh 1,14), letzteres ist wahrscheinlicher. Inhaltlich LIEU, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 180: „so God’s love was not just *for* but was experienced ,among (*en*) us,‘ ,in us‘ not as individuals but as the community thus created“.

Im Unterschied zu Joh 3,16 ist aber der Kosmos nicht direktes „Objekt“ der Liebe Gottes, sondern nur lokale Zielangabe und damit „Raum“ seines Handelns im Sohn.⁷⁵

Mit 10a beginnt der Verfasser dann seine „relecture“ der voranstehenden Aussage, das zeigt die Wiederholung von ἐν τούτῳ. Anders als in V. 9 wird die Grundaussage nicht direkt mit explikativem ὅτι weitergeführt, vielmehr werden menschliches und göttliches Lieben mit der antithetischen Konstruktion οὐχ' ὅτι ... ἀλλ' ὅτι ... einander gegenübergestellt. In 10d expliziert die Sendungsformel die voranstehende, im Aorist formulierte Aussage 10c, dass Gott „uns geliebt hat“, besser: dass Gott einen uns geltenden Akt der Liebe gesetzt hat, nämlich dass er seinen Sohn sandte! Doch damit nicht genug, denn die aus Liebe erfolgte Sendung des Sohnes zielt auf die das ganze Satzgefüge beschließende Sühneaussage 10d: Er sandte seinen Sohn als „Sühnung“⁷⁶ für unsere Sünden. Diese „vom Vater ausgehende Sendung des Sohnes ist der Akt der Sühnestiftung zwischen Gott und Mensch“.⁷⁷

Deutlich ist: Die Aussage Joh 3,16f., wonach Gott seinen einzigen Sohn „gab“ (ἔδωκεν) bzw. „sandte“ (ἀπέστειλεν), wird in 1 Joh 4,9–10 *mithilfe der Sühneterminologie expliziert und damit konkretisiert*. Der Vater „gibt“ seinen Sohn also so, dass er ihn „als Sühnung für unsere Sünden“ sendet.⁷⁸ Damit ist die ursprünglich viel offenere Aussage Joh 3,16 sühnetheologisch „vereindeutigt“. Der Zielpunkt der Sendung des Sohnes ist explizit die Überwindung menschlicher Sünde – Jesu Geschick am Kreuz als Sündopfer bewirkt die Aufhebung der Sündenverfallenheit der Glaubenden.⁷⁹ Dadurch wird quasi im Rückblick auch die Zweckangabe der Lebensgabe in 9c sühnetheologisch verortet: „Wir“ leben durch den Sohn, weil dieser als Sühnung für unsere Sünden gesandt wurde.

Mit der dritten der drei Sendungsaussagen in 1 Joh 4,14 wird dann im Anschluss an Joh 4,42 gesagt, dass „der Vater den Sohn gesandt hat als Retter des Kosmos“.⁸⁰ Diese Sendungsaussage steht klar in der Fluchtlinie von 4,9f.: „Retter der Welt“ ist Jesus eben deswegen, weil er als Sühnung für unsere Sünden

⁷⁵ Vgl. BEUTLER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 110.

⁷⁶ Zum Begriff ἵλασμός vgl. exemplarisch KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 106–109. Der Begriff erscheint in der LXX in der Bedeutung „Sühnung“ (i.S.v. Sündenwegnahme bzw. Vergebung) in Dan 9,9 θ (τῷ κυρίῳ θεῷ ἡμῶν [...] οἱ ἱλασμοί), Ps 129,4 (ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἵλασμός ἐστιν) und in Sap 18,21 (ἐξιλασμόν); in der Bedeutung „Sühnopfer“ in Num 5,8; Ez 44,27; 2 Makk 3,33 sowie Amos 8,14. In Lev 25,9 LXX ist vom Yom Kippur als ἡ ἡμέρα τοῦ ἵλασμοῦ die Rede.

⁷⁷ STRECKER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 236.

⁷⁸ Vgl. BEUTLER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 110, laut dem der soteriologische Gedanke „mit dem für den Brief charakteristischen Sühnegedanken verbunden und nicht mehr wie im Evangelium vom Offenbarungsgedanken her entwickelt“ ist.

⁷⁹ Vgl. SCHNELLE, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 151.

⁸⁰ 1 Joh 4,14: καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. Die Wendung ist auch formal parallel zu Joh 4,42 gestaltet, da auch dort zwei Hauptverben vor dem ὅτι-Satz stehen: αὐτοὶ γὰρ ἀκράκοαμεν καὶ οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.

gesandt wurde. Wie im Falle des Nikodemusgesprächs (Joh 3,16f.) wird durch die drei Sendungsformeln des 1 Joh auch das im vierten Evangelium viel offenere Bekenntnis der Samaritaner zu Jesus (Joh 4,42) soteriologisch vereindeutigt und sühnechristologisch zugespitzt.

3.3 Das Kommen Jesu Christi

Auch im Falle der ἔρχεσθαι-Formeln greifen die Johannesbriefe auf Vorgaben der johanneischen Tradition zurück, entwickeln diese aber charakteristisch weiter, indem sie den johanneischen Hoheitstitel ὁ ἐρχόμενος (vgl. Joh 6,14; 11,27) um die Instrumental- bzw. Modalbestimmungen ἐν σαρκί (2 Joh 7; 1 Joh 4,2) und ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι (1 Joh 5,6) erweitern. Dass der Verfasser auf das Kommen Jesu „im Fleisch“ und „im Blut“ Jesu rekurriert, hat eine innerjohanneische Vorgeschichte, werden σὰρξ und αἷμα doch in Joh 6,51–58 zur Bezeichnung der eucharistischen Gaben gebraucht.⁸¹ Als *anthropologische* Komplementärbegriffe bezeichnen σὰρξ und αἷμα an einer Reihe von Stellen das Menschsein in seiner Begrenztheit, Kreatürlichkeit und Vergänglichkeit, oft im Gegenüber zu Gott.⁸²

In *christologischen* Aussagen ist von der σὰρξ Jesu die Rede, um seine menschliche Herkunft und ethnische Abstammung zu bezeichnen. Dies gilt für Röm 1,3f., Röm 9,5 sowie für 2 Kor 5,16, wo die σὰρξ Jesu seine menschliche Abstammung im Sinne der familiär-davidischen und ethnisch-jüdischen Herkunft bezeichnet.⁸³ Auch in 1 Tim 3,16 bezeichnet σὰρξ das Menschsein des irdischen Jesus. Laut Hebr 2,14 hat Jesus an σὰρξ 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 Durchgangsphase zwischen Präexistenz und Eingang in den Himmel mit dem Vorhang gleich, den der Hohepriester beim Eintritt in das Allerheiligste durchschreiten muss.

Damit stellt sich die Frage, welchen Akzent die Johannesbriefe im Hinblick auf die σὰρξ Jesu setzen.

⁸¹ Ausführlich dazu H.-U. WEIDEMANN, Leben für den Kosmos statt Sterben für Israel. Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte des sog. „Einsetzungsberichts“ im Johannesevangelium, in: L.D. Chrupcala (Hg.), *Rediscovering John* (FS Manns), Studium Biblicum Franciscanum Analecta 80, Milano 2013, 233–266, v.a. 250–261.

⁸² Vgl. exemplarisch Mt 16,17; Gal 1,16; 1 Kor 15,50; Eph 6,12 sowie Hebr 2,14. In der LXX vgl. v.a. Sir 14,18; 17,31; Sap 12,5.

⁸³ γίνεσθαι heißt aber auch einfach „geboren werden“. Zu Phil 2,7: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος vgl. W. SCHENK, Die Philipperbriefe des Apostels Paulus. Kommentar, Stuttgart u.a. 1984, 202, unter Hinweis auf Gal 4,4: γενόμενον ἐκ γυναικός. In Röm 1,3 heißt es: τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα.

3.3.1 Das Kommen Jesu ἐν σαρκί und die Sendung zur Sühnung

Wir beginnen mit der christologischen Wendung Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκί ἐληλυθότα (1 Joh 4,2), zu der wir die parallele Formulierung Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί aus dem zweiten Johannesbrief hinzunehmen (2 Joh 7).

1 Joh

- 4,2 b Jeder Geist (πᾶν πνεῦμα),
 c der bekennt (ὁ ὁμολογεῖ)
 d Jesus Christus (als) im Fleisch gekommen (Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκί ἐληλυθότα),
 e ist aus Gott (ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν).

2 Joh

- 7 a Denn viele Verführer sind hinausgegangen in den Kosmos,
 b die nicht bekennen (οἱ μὴ ὁμολογοῦντες)
 c Jesus Christus (als) kommend im Fleisch (Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί).
 d Dieser ist der Verführer und der Antichrist (οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος).

Die Formel in 1 Joh 4,2 erscheint an neuralgischer Stelle, nämlich innerhalb des Abschnitts 4,1–6, mit dem der erste Teil des „Doppelgebots“ von 3,23, nämlich das Gebot, dem Namen seines Sohnes Jesus Christus zu glauben, weiter expliziert wird.⁸⁴ Das geforderte πιστεῦν muss das Bekenntnis zu Jesus Christus, ἐληλυθότα ἐν σαρκί, einschließen. Letzteres dient zur „Prüfung der Geister“ (4,1). Zweifellos handelt es sich bei dieser Bekenntnisformel „um eine Erweiterung und Neubildung“ der älteren christologischen Formeln, wie sie der Verfasser des 1 Joh in 3,23 sowie in 5,1.5 (vgl. 2,22) zitiert.⁸⁵ Oft wird aber nicht beachtet, dass sie *komplementär zu den direkt folgenden Sendungsformeln* entworfen ist: Dass Gott seinen einzigartigen Sohn in den Kosmos gesandt hat (4,9) als Sühnung für unsere Sünden (4,10) und als Retter des Kosmos (4,14), impliziert notwendig die Aussage, dass Jesus Christus ἐν σαρκί gekommen ist (4,2).

Die innere Verbindung von 1 Joh 4,2 und 4,10 wird deutlich angesichts der überraschenden Nähe von 1 Joh 4,2 und 4,10 zu Röm 8,3.⁸⁶ Paulus spricht hier nämlich explizit von der *Sendung Jesu im Fleisch* – genauer: „in Gleichgestalt des Fleisches der Sünde“.⁸⁷ Dies ist umso bemerkenswerter, als der Haftpunkt

⁸⁴ Dazu KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 226.

⁸⁵ Treffend 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“.

⁸⁶ Die Nähe von 1 Joh 4,10 zu Röm 8,3 wurde schon oft gesehen, vgl. dazu KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 250, der auf Gal 4,4 und Röm 8,3 hinweist, analog SCHNELLE, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 150 (Gal 4,4; Röm, 8,3.32); STRECKER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 232; BEUTLER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 109 u.v.a.m.

⁸⁷ Zur Diskussion um ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας und die Bezüge zu Phil 2,7 vgl. die Kommentare, v.a. O. KUSS, Der Römerbrief II, Regensburg 1959, 491–493; H. SCHLIER, Der

der Sendungsformeln „ursprünglich sicher die Inkarnation“ war.⁸⁸ Röm 8,3 und 1 Joh 4,10 ist aber nicht alleine die Sendungsthematik gemeinsam. Beide verbindet auch die ἀμαρτία-Terminologie sowie die Sühne-Thematik: Laut Paulus sendet Gott „seinen eigenen Sohn“ καὶ περὶ ἀμαρτίας, womit nach Meinung der meisten Kommentatoren auf das levitische Sündopfer angespielt wird.⁸⁹ Laut 1 Joh 4,9f. sendet Gott seinen „einzigen Sohn“ als ἰλασμόν περὶ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν. In beiden Passagen ist Jesus betont als einzig(artig)er Gottessohn bezeichnet: Paulus spricht davon, dass Gott τὸν ἑαυτὸν υἱόν, der Verfasser des 1 Joh schreibt, dass Gott τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ sandte.

In der nachfolgenden Tabelle lassen sich sowohl die innerjohanneischen Relecture-Prozesse als auch die Bezüge zu Röm 8,3 klar erkennen.

1 Joh 4,9	1 Joh 4,10	Joh 3,16	Joh 3,17	Röm 8,3
ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν,	ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς	οὕτως γὰρ <u>ἠγάπησεν</u> ὁ θεὸς τὸν κόσμον,		
ὅτι τὸν <u>υἱὸν</u> αὐτοῦ τὸν <u>μονογενῆ</u> <u>ἀπέσταλκεν</u> ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον,	καὶ <u>ἀπέστειλεν</u> τὸν <u>υἱὸν</u> αὐτοῦ	ὥστε τὸν <u>υἱὸν</u> τὸν <u>μονογενῆ</u> ἔδωκεν,	οὐ γὰρ <u>ἀπέστειλεν</u> ὁ θεὸς τὸν <u>υἱὸν</u> εἰς τὸν κόσμον,	ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ <u>υἱὸν</u> <u>πέμψας</u> ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας
	ἰλασμόν περὶ τῶν <u>ἀμαρτιῶν</u> ἡμῶν.			καὶ <u>περὶ ἀμαρτίας</u>

Römerbrief, HThKNT 6, Freiburg u.a. 1977, 241 (Gott sandte seinen Sohn in das Sündenfleisch, das bei dem Sohn kein Sündenfleisch war), sowie nun M. WOLTER, Der Brief an die Römer I, EKK NF VI/1, Neukirchen-Vluyn u.a. 2014, 477, der im Anschluss an F. Overbeck (s.u. Anm. 92) festhält: „In Röm 8,3b bezieht ὁμοίωμα sich nicht nur auf ‚Fleisch‘, sondern auf den gesamten Ausdruck ‚Fleisch der Sünde‘. Er bringt dabei aber nicht zum Ausdruck, dass Jesus den Menschen lediglich ‚ähnlich‘ geworden sei, sondern er will gerade die Gleichheit hervorheben: Auch wenn Jesus anders als alle anderen Menschen Gottessohn und nicht ‚unter die Sünde verkauft‘ war (Röm 7,14), war seine Präsenz unter den Menschen doch durch dasselbe Merkmal gekennzeichnet, das alle Menschen miteinander gemeinsam haben: Er trug dasselbe ‚Fleisch der Sünde‘ mit sich herum wie alle anderen Menschen.“

⁸⁸ KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 251.

⁸⁹ περὶ τῆς ἀμαρτίας in Lev 4,3.14.28.35; 5,6.7.8.10.11.13; betont in 7,37; außerdem Num 8,8 LXX usw., sowie Hebr 5,3; 10,6.8; 13,11. Vgl. dazu z.B. E. KÄSEMANN, An die Römer, HNT 8a, Tübingen ⁴1980, 208; sowie U. WILCKENS, Der Brief an die Römer II, EKK VI/2, Neukirchen-Vluyn 1980, 126–128, und ausführlich WOLTER, Röm I (s. Anm. 87), 478f.

1 Joh 4,9	1 Joh 4,10	Joh 3,16	Joh 3,17	Röm 8,3
ἵνα <u>ζήσωμεν</u> δι' αὐτοῦ.		ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη <u>ζωὴν</u> αἰώνιον.	ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.	κατέκρινεν τὴν <u>ἁμαρτίαν</u> ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ <u>σάρκα</u> περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.

Auch wenn man Röm 8,3 und 1 Joh 4,9f. mit Gal 4,4 und Joh 3,16f. literarisch wie traditionsgeschichtlich zusammenschaut, wird sich anhand der gemeinsamen Stichworte ein festes Formschema wohl nicht nachweisen lassen.⁹⁰ Laut M. Theobald ist lediglich das Gerüst der Sendungsformel stabil, nämlich die Sendungsaussage (mit nachfolgender adverbialer Ergänzung) in Verbindung mit einer Zielangabe in einem ἵνα-Satz.⁹¹ Klar ist aber, dass die Formel den Gedanken der Präexistenz des Sohnes impliziert, was in Röm 8,3 die adverbiale Ergänzung ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας zeigt.⁹² Das so erkennbare „Gerüst“ der Sendungsformel dürfte auf Sap 9,9f. zurückgehen, zumal auch dort mit einem ἵνα-Satz eine soteriologische Zielaussage formuliert wird.⁹³ Die verworrene Syntax von Röm 8,3⁹⁴ könnte darauf hindeuten, dass Paulus hier zumindest teilweise auf älterer Überlieferung fußt.⁹⁵

⁹⁰ Zum Folgenden W. KRAMER, *Christos-Kyrios-Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, AThANT 44, Zürich 1963, 108–112, zu Röm 8,3f. ebd., 111f.; E. SCHWEIZER, *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Sendungsformel Gal 4,4f.; Röm 8,3f.; Joh 3,16f.; 1 Joh 4,9*, in: ders., *Beiträge zu Theologie des Neuen Testaments*, Zürich 1970, 83–95; F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, HThKNT, Freiburg u.a. 1974, 271–273, laut dem in Gal 4,4 „ein vorpaulinisches Verkündigungsschema vorliegt, das mit verschiedenem Material aufgefüllt wird, bei Joh so, bei Paulus so“.

⁹¹ M. THEOBALD, *Der Römerbrief*, EdF 294, Darmstadt 2000, 91. Laut KRAMER, *Christos* (s. Anm. 90), 111f., ist es fraglich, „wo die Formel aufhört und wo die paulinische Formulierung wieder beginnt“.

⁹² THEOBALD, *Römerbrief* (s. Anm. 91), 169. Dass die Präexistenzvorstellung den Schlüssel zu Röm 8,3 enthält, insofern nur sie es möglich macht, „in Christus eine σὰρξ ἁμαρτίας und Sündlosigkeit verbunden“ zu denken, betont auch schon F. OVERBECK, *Ueber ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας Röm 8,3* (1869), wieder in: ders., *Werke und Nachlaß I. Schriften bis 1873*, hg.v. E. W. Stegemann u. N. Peter, Stuttgart-Weimar 1994, 39–73, hier: 71 (vgl. 69).

⁹³ Dazu auch THEOBALD, *Joh I* (s. Anm. 53), 267f., laut dem die Matrix der frühchristlichen Sendungsformel aus der frühjüdischen Weisheitsvorstellung stammt.

⁹⁴ Offenbar ist 3ab ein Anakoluth, mit 3c (ὁ θεὸς ...) setzt Paulus neu an; so auch WILCKENS, *Röm II* (s. Anm. 89), 124, vgl. KUSS, *Röm II* (s. Anm. 87), 491. Andere Analyse bei SCHLIER, *Röm* (s. Anm. 87), 240, sowie WOLTER, *Röm I* (s. Anm. 87), 475 Anm. 22.

⁹⁵ So z.B. KÄSEMANN, *Röm* (s. Anm. 89), 208: „Der Bruch im Vers und das Anakoluth kommen, traditionsgeschichtlich gesehen, so zustande, dass P[aulus] wie in 3,24 auf geprägtes

1 Joh 4,2 wiederum verbindet mit Röm 8,3 die σάρξ-Begrifflichkeit, auch wenn man hier die *eigenen* Akzente des Apostels in Anschlag bringen muss. Diese sind im spezifisch paulinischen Gedanken über das wegen des Fleisches „für die Sinaitora Unmögliche (τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου)“, vor allem aber im paulinischen Verständnis der σάρξ als von der *Sünde* bestimmte und beherrschte Sphäre greifbar.⁹⁶ Die ganze Wendung ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας dürfte demnach paulinisch und der Aussage dienstbar gemacht sein, dass „dieses Fleisch im Wesentlichen kein anderes war als die σάρξ ἁμαρτίας aller Menschen.“⁹⁷ Die Wendung ist also unlösbar mit dem Kontext verbunden, genauer: mit den Ausführungen des Apostels zur σάρξ und zur ἁμαρτία in Röm 5–8. Das Ziel des paulinischen Gedankengangs liegt in der Aussage, dass Gott die Sünde „am Fleisch verdammt“, an dem Ort also, an dem sie herrscht.⁹⁸ Mit Otto Michel: „Sein Sterben am Kreuz wird zum Urteil Gottes über die Sünde überhaupt, seine Leiblichkeit wird zum Ort, an dem die Sünde ihr Urteil empfängt.“⁹⁹

3.3.2 Die Formel 1 Joh 4,2 (2 Joh 7) als Präzisierung der Inkarnationsaussage Joh 1,14

Geht man mit den meisten Kommentatoren davon aus, dass der Verfasser des 1 Joh den Prolog des vierten Evangeliums und damit auch die Aussage Joh 1,14: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, kannte, dann stellt sich die Frage, warum er darauf keinen Bezug nahm. Vergleicht man Joh 1,14 mit 1 Joh 4,2, 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

Verkündigungsgut zurückgreift“. Hinter Gal 4,4; Joh 3,16f. und 1 Joh 4,9 erkennt Käsemann eine liturgische Aussage, „welche die Inkarnation des präexistenten Gottessohnes als Heil der Welt beschrieb“. Ebenso O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, KEK IV, Göttingen⁵ 1978, 250, und WILCKENS, *Röm II* (s. Anm. 89), 128, laut dem Paulus die traditionelle Sendungsformel durch „Motive der Tradition vom stellvertretenden Sühnetod Christi“ interpretiert. Skeptisch dazu WOLTER, *Röm I* (s. Anm. 87), 476 Anm. 28.

⁹⁶ Ausführlich KUSS, *Röm II* (s. Anm. 87), 506–540 (Fazit ebd., 538–540), außerdem WILCKENS, *Röm II* (s. Anm. 89), 124f. 128. Treffende Skizze bei SCHLIER, *Röm* (s. Anm. 87), 240f.

⁹⁷ Nach wie vor überzeugend OVERBECK, *Ueber ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* (s. Anm. 92), 68. Overbeck weist nach, dass Paulus im Römerbrief ὁμοίωμα durchgängig (Röm 1,23; 5,14; 6,5 und 8,3) gebraucht, „um die Gleichheit zweier scheinbar verschiedener, von ihm selbst aber eben für wesentlich gleich angesehener Fälle hervorzuheben. Die Beziehung aber, in welcher die Gleichheit behauptet wird, liegt in den zu ὁμοίωμα construierten Genitivbegriffen“ (67). In Röm 8,3 ist ὁμοίωμα von der σάρξ ausgesagt, sofern diese eben die Bestimmung ἁμαρτίας bei sich hat (vgl. 55). Die ἁμαρτία wiederum habe in der σάρξ Jesu die Form der ἐπιθυμία gehabt, denn es ist gerade die ἐπιθυμία, mit der sich die Sünde die σάρξ 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).

⁹⁸ SCHLIER, *Röm* (s. Anm. 87), 240. Treffend KUSS, *Röm II* (s. Anm. 87), 494: „Die Sündenmacht wird verurteilt, verdammt, d.h. vernichtet auf dem Kampfplatz, an dem sie ihre Siege zu erfechten gewohnt war, ‚im Fleische“.

⁹⁹ MICHEL, *Röm* (s. Anm. 95), 251.

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. Letztere dürfte den *Modus* des Ersteren beschreiben: Der Logos kam in die Welt, indem er Fleisch wurde. Allerdings bleibt offen, wann und wo sich dies genau ereignet hat. Damit bleibt aber auch offen, ob der Mensch Jesus Christus erst durch die Fleischwerdung des Logos entstand oder ob sich der Logos im Menschen Jesus z.B. anlässlich von dessen Taufe durch Johannes den Täufer inkarnierte.¹⁰⁰ Bemerkenswert ist, dass der Johannesprolog erst *nach* der Inkarnationsaussage von Jesus als dem μονογενῆς spricht, dessen δόξα von „uns“ geschaut wurde (1,14.18). Analog dazu bezeugt Johannes der Täufer Jesus erst dann als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, nachdem er die Herabkunft des Geistes auf ihn geschaut hatte (1,34).

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 von „Wort, Rede“ (1,1f).¹⁰¹ Seine christologische Formel lautet dagegen, dass *Jesus Christus* (!) im Fleisch gekommen ist. Da schon die ἐρχεσθαι-Formeln im vierten Evangelium die Präexistenzvorstellung voraussetzen,¹⁰² impliziert diese Formulierung des 1 Joh wie auch die von 2 Joh 7 eine klare *Subjektidentität* zwischen dem Präexistenten und dem Gekommenen. Es geht immer um Jesus Christus. Der Autor der Briefe fügt also den σὰρξ-Begriff aus dem Johannesprolog als Instrumental- bzw. Modalbestimmung an eine ἐρχεσθαι-Formel an, die 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 Johannesprologs bestand darin, eine direkte und quasi „mythische“ Projektion des Menschen

¹⁰⁰ Jüngst bezieht z.B. BECKER, Christentum (s. Anm. 24), 126–131, Joh 1,14 auf die Taufe Jesu: „Der Evangelist deutet die Inkarnationsaussage in 1,14 mit 1,32f., also als Herabkunft des Geistes auf Jesus“. Dieses Verständnis ist vom Text des Johannesprologs m.E. keineswegs ausgeschlossen und könnte zumindest für Teile des johanneischen Kreises angenommen werden.

¹⁰¹ Vgl. 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.

¹⁰² Vgl. dazu nur Joh 11,27: σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον (!) ἐρχόμενος, und dazu THEOBALD, Joh I (s. Anm. 53), 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.

Jesus Christus in die vorzeitliche Präexistenz zu vermeiden und den Logos als „Platzhalter“ Jesu einzuführen.¹⁰³

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. Zwar sind diese konkurrierenden Deutungen des Johannesprologs für uns nicht mehr exakt rekonstruierbar, zu erkennen ist aber, dass sie sich offenbar nicht als Grundlage der vom Autor betriebenen Rezeption sühnechristologischer Aussagen in der Tradition des Paulus eigneten, um die postbaptismale Sündenvergebung an das Kreuzesgeschehen zu binden (s.u.). Die genannten christologischen ἔρχεσθαι ἐν σαρκί-Aussagen sind aber nicht alleine ein notwendiges Komplement zur sühnetheologischen Sendungsaussage von 1 Joh 4,10, sondern stellen zudem die κοινωνία mit Adressaten sicher, denen christologisches Gut vertraut war, wie es in Röm 1,3f.; 9,5; 1 Tim 3,16 oder auch Hebr 2,14 belegt ist.

3.3.3 Das Kommen Jesu im Wasser und im Blut

Doch belässt es der Autor keineswegs beim ἔρχεσθαι ἐν σαρκί, denn: „Jesus ist nur dann wirklich ‚im Fleisch‘ gekommen, wenn er nicht nur ‚im Wasser‘ gekommen ist, sondern auch ‚im Blut‘, d.h. auch den Tod erfahren hat“.¹⁰⁴

- 5,6 a Dieser ist es (οὗτός ἐστιν),
 b der kam durch Wasser und Blut, Jesus Christus (ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός);
 c nicht im (durch das?) Wasser allein (οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον),
 d sondern im Wasser und im Blut (ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι).

Auffällig ist die zu 1 Joh 4,2 und 2 Joh 7 parallele Formulierung: Jesus ist gekommen, also „öffentlich in Erscheinung getreten“, nun aber ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. Im Unterschied zu 1,7 (und 2,2) deutet die Formulierung im Aorist hier auf ein einmaliges (und vergangenes) Ereignis hin, nämlich auf den Kreuzestod. Damit flankiert die Wendung innerhalb des 1 Joh konkret die ebenfalls im Aorist

¹⁰³ Dazu die wichtigen Hinweise bei THEOBALD, Joh I (s. Anm. 53), 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).

¹⁰⁴ U.B. MÜLLER, Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus, SBS 120, Stuttgart 1990, 86.

formulierte und auf den ἰλασμός zielende Sendungsaussage 4,10. Diese dürfte den Schlüssel für jene bereitstellen.

In 4,2 hatte der Verfasser zudem das (im Perfekt formulierte) Bekenntnis zum ἐν σαρκί gekommenen Jesus als entscheidende Bruchstelle zwischen den Gegnern und der eigenen Partei formuliert. Von 5,6 aus, sozusagen dem dritten Brückenpfeiler, wird die ganze Konstruktion des Verfassers sowie deren Verwurzelung in der frühchristlichen Bekenntnissprache sichtbar, im Hinblick auf die Konzeption des Briefes sollen sich die Einzelaussagen gegenseitig erhellen: Das geforderte Bekenntnis zum Auftreten Jesu ἐν σαρκί sichert die beiden Sühneaussagen in 4,10 (theozentrische Sendungsaussage) und in 5,6 (christologische Aussage). Dabei sind die Offenheit und die Unschärfe der johanneischen Formulierung wohl Absicht. Der 1 Joh ist ja auf möglichst breite Zustimmung seiner potentiellen Leserschaft aus.

Trotz der genannten Unschärfe lassen sich aber die folgenden Umrisse erkennen: Genannt werden in 5,6 *zwei Flüssigkeiten*, die – versteht man διά und ἐν jeweils instrumental – „Instrumente, Medien, Orte des Kommens Jesu als Christus und Gottessohn“ bezeichnen.¹⁰⁵ Zwar ist der Wechsel von διά (6a) zu ἐν (6bc) auffällig, mit Blick auf den sonstigen neutestamentlichen Sprachgebrauch in Wendungen mit αἷμα wird man allerdings keinen allzu großen Akzent darauf legen.¹⁰⁶

Fragt man nun, welche Assoziationen der Verfasser mit der erratischen Nennung dieser beiden Flüssigkeiten bei seinen Adressaten auslösen und in welche Richtung er diese steuern wollte, dann ist es sinnvoll, beim Stichwort αἷμα anzusetzen, da der Brief selbst hier deutlichere Hinweise gibt als im Falle von ὕδωρ: 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. Mit dem „Blut Jesu“ ist also grundlegend das Thema der im Kreuzestod Jesu begründeten *Sündenwegnahme* verknüpft.

Analog dazu kann man im Falle von ὕδωρ fragen, auf welches „Ereignis“ im Leben Jesu sich dieses Stichwort bezieht und welcher „Effekt“ für die Glau-

¹⁰⁵ Vgl. KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 293.

¹⁰⁶ Paulus formuliert im Römerbrief die „Blutformel“ zweimal mit ἐν: ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι (Röm 3,25) und ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ (Röm 5,9). Andere neutestamentliche Autoren benutzen aber beide Verbindungen mit kaum bzw. nicht erkennbaren Unterschieden und je nach benutztem Verb, so formuliert Lukas einerseits in Apg 20,28: διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου, dagegen im lukanischen Kelchwort: ἐν τῷ αἵματί μου (Lk 22,20, vgl. 1 Kor 11,25: ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι). Der Verfasser des Epheserbriefes formuliert im Kontext seiner Eingangsgeologie in Eph 1,7: διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ im Anschluss an seine Vorlage Kol 1,20: διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ. In Eph 2,13 heißt es dann aber: ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ. Auch der *actor ad Hebraeos* kennt beide Wendungen, vgl. Hebr 9,12: διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος (vgl. 13,12), mit 10,19: ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ (vgl. 13,20). Dasselbe gilt auch für den Seher der Johannesoffenbarung, vgl. Apk 1,5: ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ (sowie 7,14: ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου) mit 12,11: διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου.

benden mit diesem verbunden ist. Fragt man so, dann dürfte mit ὕδωρ auf das bei der Taufe Jesu durch Johannes verwendete Element angespielt sein,¹⁰⁷ auch wenn eine Wassertaufe Jesu durch Johannes den Täufer im vierten Evangelium gar nicht direkt erzählt wird. Immerhin wird im Johannesevangelium dreimal betont, dass der Täufer ἐν ὕδατι tauft (Joh 1,26.31.33). Entscheidend ist aber, dass der Täufer die Herabkunft des πνεῦμα auf Jesus bezeugt und ihn dadurch als bleibenden Geistträger und Geisttäufer, als Gottessohn, aber auch als Gotteslamm, das die Sünde der Welt hinwegschafft, identifiziert (1,29–34).

Die weiteren Belege für ὕδωρ im vierten Evangelium zeigen die pneumatologische Verwendung des Begriffs. Laut Joh 4,10–15 gibt der Menschensohn nach Ostern das „lebendige Wasser“,¹⁰⁸ das im Glaubenden zu einer nie versiegenden Quelle wird, die ins ewige Leben sprudelt.¹⁰⁹ Damit ist laut Joh 7,37–39 der Geist gemeint, den die an Jesus Glaubenden nach seiner „Verherrlichung“ empfangen sollten. Das „Zeichen“ dafür ist die in Anlehnung an Gen 2,7 LXX formulierte Anhauchung der Jünger durch den Auferstandenen am Osterabend (20,22). Mit der Verleihung von heiligem Geist an die Jünger ist deren Vollmacht begründet, Sünden zu vergeben und zu behalten (20,23). Diese Verbindung von *Geistbesitz und Sündenvergebung* dürfte grundlegend für die johanneische Theologie sein und ist deswegen auch für die Gegner des Briefautors anzunehmen.

Mit der in Joh 4,13f. angesprochenen Immanenz des Geistes im Glaubenden, die diesem das ewige Leben garantiert, wird nicht nur „ein weitverbreiteter Topos der christlichen religiösen Sprache“ abgerufen.¹¹⁰ Das Bild von der im Glaubenden sprudelnden Lebensquelle hat ihr Pendant in 1 Joh 3,9, wo in anderer Metaphorik vom σπέρμα Gottes die Rede ist, das im Gottgezeugten „bleibt“ und dessen Unfähigkeit zur Sünde begründet.

Laut Joh 3,3–7 wiederum vollzieht sich die für das Heil notwendige Neugeburt bzw. die Geburt von oben (ἄνωθεν γεννᾶσθαι) als „Geburt (oder Zeugung) aus Wasser und Geist“.¹¹¹ Hier dürfte die Flüssigkeit metonymisch für das Ereignis stehen, bei dem der Geist wirksam geworden ist, nämlich die *Taufe*.¹¹² Wichtig ist die Stelle auch deswegen, weil hier ein Zusammenhang von Wasser und *Geburt* angedeutet wird.

Trägt man all das zusammen, wird man das dem Briefautor und seinen Gegnern gemeinsame Anliegen mit H.-J. Klauck folgendermaßen charakterisieren können: „Die Geistbegabung Jesu bei der Taufe ist das soteriologische Modell

¹⁰⁷ So z.B. STRECKER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 272: Der Verf. denke „an die beiden christologischen ‚Heilstatsachen‘ Taufe und Opfertod Jesu“.

¹⁰⁸ Das Futur verweist wie das in 5,25; 6,27; 6,51; 7,38 u.ö. auf eine *nachösterliche* Gabe.

¹⁰⁹ Dazu THEOBALD, Joh I (s. Anm. 53), 314–316.

¹¹⁰ THEOBALD, Joh I (s. Anm. 53), 315, verweist auf 1 Thess 4,8; Röm 5,5; 8,9.11 usw.

¹¹¹ Ausführlich dazu THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 61), 60–97. Laut Theobald kommentiert der Evangelist in 3,3 vorab ein älteres Logion, das dann in 3,5 zitiert wird.

¹¹² Taufe mit Wasser: Apg 8,36.38f.; 10,47; Taufe als Reinigung: 1 Kor 6,11; Eph 5,26; Hebr 10,22; Apg 22,16.

schlechthin auch für die Glaubenden. Bei der Taufe wird ihnen der Geist ins Herz gesenkt. Ihre irdische Existenz wandelt sich in eine neue, pneumatische Existenz, die den Bedingungen der Weltlichkeit nicht länger unterworfen ist“.¹¹³ Auch M. Theobald hat auf die *Analogie zwischen dem Getauften und Christus* hingewiesen, die der vierte Evangelist in Joh 3 (insbesondere in 3,3,5 und 3,13) herstellt: Wie Christus „aus dem Himmel“ herkunftig ist (3,13), so gilt auch vom Getauften, dass er im Wasser und im Geist „von oben her“ geboren wird (3,3,5), er seine Existenz also ganz von Gott her empfängt.¹¹⁴ Der vierte Evangelist hat also die Tauftheologie konsequent von seiner Präexistenzchristologie her entworfen und ältere Taufüberlieferungen entsprechend umgestaltet.¹¹⁵ Die *Sündenvergebung* wird in dieser Konzeption an den Geistempfang bei der Taufe gebunden und hängt mit der Vorstellung der „Neugeburt aus Wasser und Geist“ zusammen. Das zeigt Joh 20,22f. eindrucklich.

Der *Tod Jesu* wird in dieser Konzeption ausschließlich oder primär als Eröffnung des Weges aus der Finsternis in das Licht gedeutet und nicht direkt mit der Sündenwegnahme in Verbindung gebracht. Im Johannesevangelium ist das „Blut Jesu“ noch nicht sühnetheologisch konnotiert. Formulierungen wie aus den synoptischen Abendmahlserzählungen, wonach Jesus sein Blut ὑπὲρ πολλῶν (Mk 14,24) bzw. ὑπὲρ ὑμῶν (Lk 22,20) vergießt – und zwar εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mt 26,28)¹¹⁶ –, fehlen im Johannesevangelium vollständig.¹¹⁷ Der Kreis um den Briefautor dürfte die johanneische Theologie an diesem Punkt durch die Rezeption paulinischer Sühne- und Versöhnungschristologie entscheidend weiterentwickelt haben. Die Passage 1 Joh 5,6 fungiert damit zugleich als eine verdeutlichende Relecture der Lanzenstichszene der Johannespassion (Joh 19,34). Legte diese den eigentlichen Akzent auf das aus Jesu Leib austretende *Wasser*, mit dem sich der Einladungsruf Joh 7,37f. erfüllte,¹¹⁸ so versteht der 1 Joh das Blut Jesu als Sühneblut, das die Glaubenden von Sünden reinigt.

Methodisch fragwürdig ist es, aus der Wendung οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον direkt (!) eine tauftheologische oder christologische Position der Gegner des Briefautors zu erschließen. Zunächst ist vielmehr davon auszugehen, dass hier der Autor des 1 Joh die Position seiner Gegner indirekt selbst formuliert – ob ein

¹¹³ KLAUCK, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 295.

¹¹⁴ THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 61), 94. Vgl. ebd., 95 Anm. 174: „Was sich am Menschen in seiner Taufe vollzieht, gründet im himmlischen Geschehen um den Menschensohn“. Natürlich impliziert diese Analogie zwischen dem Glaubenden und Jesus eine Ähnlichkeit bei je größerer Unähnlichkeit (ebd., 95).

¹¹⁵ So THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 61), 95.

¹¹⁶ Vgl. dazu auch das Lösegeldwort Mk 10,45 par Mt 20,28.

¹¹⁷ Zu Joh 6,51–58 vgl. WEIDEMANN, Leben (s. Anm. 81), 250–261.

¹¹⁸ Vgl. THEOBALD, Joh I (s. Anm. 53), 539. Joh 7,38 ist „als Prophetie des Todes Jesu zu lesen“. Die „leibliche Grundierung“ der Vokabel κοιλία mache sie geeignet, auf die Lanzenstichszene vorauszuweisen: „Dort, beim Stich der Lanze in die Seite des Gekreuzigten – nachdem dieser schon verstorben war (19,33)! –, erfüllt sich, was das Schriftzitat 7,38c ankündigt“.

direktes Zitat der Gegner vorliegt, kann zumindest bezweifelt werden. Immerhin lässt sich dem Text entnehmen, dass der Verfasser die Auffassung eines „Kommens Jesu ἐν τῷ ὕδατι“ für defizitär ansah, und wir dürfen annehmen, dass er sie seinen Gegnern unterstellte und dafür wohl auch Gründe hatte. In der Sicht des Briefautors ist es also (nicht falsch, wohl aber) defizitär, in der Taufe und der damit verbundenen Neugeburt zur Gotteskindschaft das alleinige Heilsereignis zu erblicken. Stattdessen bindet er die Befreiung von den Sünden an das „Blut“, also den Kreuzestod Jesu. Doch mehr noch: Wie die beiden nächsten Belege zeigen, geht es dem Verfasser dabei um die im Kreuzestod begründete, aber *bleibende, dauerhafte und wiederholte* Sündenvergebung.

4. Das sündentilgende Wirken des Auferstandenen

Die These: Das Wirken des Auferstandenen und zum Vater Erhöhten steht im 1 Joh primär unter dem Vorzeichen der Sündenvergebung, genauer: der Vergabung der Sünden von Getauften! Um diesen Gedanken auszudrücken, aktiviert der Verfasser des 1 Joh die Begriffe αἷμα und ἰλασμός und verbindet sie mit dem Paraklet-Titel. Die beiden Passagen 1,7 und 2,1–2 belegen, dass das Problem der postbaptismalen Sünden ein neuralgischer Punkt der Auseinandersetzung des Verfassers mit seinen Gegnern war. Wieder fällt die Nähe zu paulinischen Formeln auf.

- 2,1 d Und wenn jemand sündigt (καὶ ἐάν τις ἀμάρτη),
 e haben wir einen Parakleten beim Vater (παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα):
 f Jesus Christus, den Gerechten.
 2 a Und er ist Sühnung für unsere Sünden (καὶ αὐτὸς ἰλασμός ἐστιν
 περὶ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν),
 b aber nicht allein für unsere [Sünden],
 c sondern für [die] des ganzen Kosmos (περὶ ὅλου τοῦ κόσμου)!

An prominenter Stelle spielt der 1 Joh die Tätigkeit des Erhöhten als „Paraklet beim Vater“ ein. Es geht um die (postbaptismalen!) Sünden innerhalb der Gemeinde. Für den Fall, dass „jemand sündigt“, versichert der Verfasser seine Adressaten des kontinuierlichen oder auch endzeitlichen Wirkens Jesu als Advokat bzw. Beistand.¹¹⁹ Die Bezeichnung Jesu als δίκαιος (2,1f.) dürfte „den forensischen Kontext“ der Passage andeuten.¹²⁰

¹¹⁹ Zur sprachlichen und traditionsgeschichtlichen Herleitung von παράκλητος vgl. v.a. KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 102–105, sowie M. THEOBALD, Was oder wen hat Jesus angekündigt? Das Rätsel um den Parakleten im johanneischen Schrifttum, in: T. Güzelmansur (Hg.), Hat Jesus Mohammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung, CIBEDO 1, Regensburg 2012, 73–207, 118–146.

¹²⁰ SCHNELLE, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 81. Gedacht sei an ein himmlisches Gerichtsforum, bei dem die (verstorbenen) Gemeindeglieder zur Rechenschaft über ihre Sünden gezogen werden.

Im Unterschied zu den Abschiedsreden (Joh 14,16.26; 15,26; 16,7) wird in 1 Joh 2,1–2 nicht das πνεῦμα, das „bei euch sein wird in Ewigkeit“ (Joh 14,16), sondern der erhöhte *Christus* als Paraklet identifiziert. Dieser ist unser Paraklet „beim Vater“. Gemeinsam ist beiden Strängen allerdings, dass der Paraklet ausschließlich in der *nachösterlichen* Zeit aktiv ist, ja diese grundlegend charakterisiert. In dieser nachösterlichen Zeit fungiert der Geistparaklet der Abschiedsreden als Nachfolger des *irdischen* Jesus, während der Paraklet des 1 Joh die Tätigkeit des *Erhöhten* beschreibt.

Jesu Parakletentätigkeit beim Vater wird damit verbunden, dass er ἰλασμός für unsere Sünden *ist*. Das Präsens ἐστίν zeigt, dass ein gegenwärtiges Geschehen beschrieben ist, auch wenn sich ἰλασμός ebenso wie αἷμα doch nur auf den Kreuzestod beziehen kann. Mit R. Schnackenburg kann man vielleicht sagen, dass „sein Blut seine sündentilgende und reinigende Kraft behält“,¹²¹ laut Klauck macht der himmlische Christus geltend, dass die Tilgung der tatsächlichen Vergehen von ihm schon längst erbracht wurde.¹²² Möglich ist allerdings auch, dass ein endgerichtliches Wirken Jesu zugunsten der Seinen beim Vater angedeutet ist, in diesem Falle würde der Text auf 3,1–3 vorausverweisen (s.u.).

Von einem „Eintreten“ durch Fürsprache (ἐντυγχάνειν) steht (im Unterschied zu Röm 8,34 und Hebr 7,25) nichts direkt im Text. Statt dessen wird der zum Vater Erhöhte als *Paraklet* bezeichnet. In jedem Fall kommt das *gegenwärtige* Wirken Jesu im Himmel „uns“ zugute.

Ebenfalls im *Präsens* ist 1 Joh 1,7 formuliert. Hier kommt der Verfasser auf die von Sünden reinigende Wirkung des *Blutes Jesu* zu sprechen.

- 1,7 a Wenn wir im Licht wandeln,
 b wie er im Licht ist,
 c haben wir Gemeinschaft miteinander (κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων),
 d und das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von jeder Sünde (καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας).

Mit αἷμα ist zweifellos das am Kreuz gewaltsam vergossene „Blut“ Jesu, also seine Lebenshingabe gemeint. Die in 1,7 vorgenommene Kombination aus αἷμα und καθαρίζειν weist auf den jüdischen Opferkult als motivgeschichtlichen Hintergrund hin.¹²³ Dem entspricht auch, dass Jesu Kreuzestod „uns“ (und nicht etwa Gott) zugutekommt, indem er „uns von jeder Sünde reinigt“.¹²⁴ Bemerkenswert ist aber das Präsens καθαρίζει, das offenbar auf die ebenfalls präsentische

¹²¹ SCHNACKENBURG, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 92.

¹²² KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 106.

¹²³ KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 91, und SCHNELLE, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 76, verweisen mit Recht auf Lev 16,30: ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ ἐξιλάσεται περὶ ὑμῶν καθαίρει ὑμᾶς ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν ἔναντι κυρίου, καὶ καθαρισθήσεσθε (vgl. Lev 16,14–16; 17,11).

¹²⁴ Zur *reinigenden* Funktion der alttestamentlichen Blutriten vgl. CHR. EBERHART, Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen, WMANT 94, Neukirchen-Vluyn 2002, 222–288. Eberhart formuliert

ἰλασμός-Aussage in 2,2 vorausweist. Treffend dazu R. Schnackenburg: „Nichts anderes vermag zu reinigen als das Blut Jesu (beachte die aktivische Formulierung; vgl. 2,2; 4,10; 5,6b – zum Grundgedanken Hebr 9,22), und es übt diese sühnende Funktion beständig aus (Präsens)“.¹²⁵

Zurück zu 1 Joh 2,1–2: Laut M. Theobald erweckt die Passage „den Eindruck, dass der Autor damit den Lesern *bekanntes Glaubensgut* in Erinnerung ruft, an dem sie sich orientieren sollen“.¹²⁶ Das ist zweifellos richtig, umso bemerkenswerter ist, dass dieses „Glaubensgut“ *außerjohanneisch*, nämlich v.a. bei Paulus und im Hebräerbrief belegt ist: Von einem gegenwärtigen Dienst fürbittenden Eintretens des zum Vater Erhöhten zugunsten der Seinen sprechen Paulus in Röm 8,34 (vgl. 8,26f.) und der *auctor ad Hebraeos* in Hebr 7,25 (vgl. 9,24). Im Unterschied zum 1 Joh ist in den genannten Stellen allerdings direkt davon die Rede, dass der Erhöhte bei Gott ὑπὲρ ἡμῶν (Röm 8,34; Hebr 9,24), ὑπὲρ ἀγίων (Röm 8,27) bzw. ὑπὲρ αὐτῶν (Hebr 7,25) tätig ist.¹²⁷ Dieser Gedanke ist in 1 Joh 2,2 im ἔχομεν indirekt präsent.

Entscheidend ist, dass die Parakleten-Tätigkeit des Erhöhten im 1 Joh direkt mit der *Sühnethematik* verbunden ist. Gerade dieser Zusammenhang ist in den genannten älteren außerjohanneischen Schriften belegt.¹²⁸ Schon bei *Paulus* ist die Hingabe von Gottes eigenem Sohn ὑπὲρ ἡμῶν πάντων (8,32), also der Tod Jesu (8,34) als Stellvertretungsgeschehen Voraussetzung, Ausgangspunkt und Grundlage seines Eintretens für die Seinen. Dass Gott ὑπὲρ ἡμῶν ist (8,31), hat er also im stellvertretenden Sühnetod seines Sohnes erwiesen. In 8,34 zieht Paulus dann den Bogen vom Tod Jesu über die Auferweckung als Voraussetzung seiner gegenwärtigen Stellung „zur Rechten Gottes“ nach Ps 110,1, in der Christus „für uns eintritt“.¹²⁹ Außerdem weisen verschiedene Autoren auf die Nähe zu Röm 3,25 hin.¹³⁰

Das gilt auch für den *Hebräerbrief*: In Hebr 7,24 betont der Verfasser, dass Jesus ein unwandelbares Priestertum besitzt, weil er in Ewigkeit bleibt. Dieses Priestertum Jesu rettet die Seinen laut 7,25 endgültig. Es realisiert sich in der Fürbitte des allezeit Lebenden. „Die Fürbitte Jesu überbrückt die Zwischenzeit zwischen Kreuz und Parusie“.¹³¹ Doch ist die Fürbitte Jesu deswegen „wirksam“,

ebd., 287 zusammenfassend: „Die Funktion von Blutapplikationsriten besteht demnach in der Reinigung von Menschen und Kultgegenständen. Sie wird als kultische Sühne bezeichnet“.

¹²⁵ SCHNACKENBURG, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 83.

¹²⁶ THEOBALD, Was oder wen (s. Anm. 119), 124 (Hervorhebung HUW).

¹²⁷ Vgl. Röm 8,26: αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ...

¹²⁸ Vgl. auch K. HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer, ThHKNT 6, Leipzig ³2006, 199: „Die Verknüpfung von Sühnetod und Fürsprache (...) ist keine nachträgliche Verbindung ursprünglich getrennter Themen; vielmehr gehört das Leiden (des Gerechten) zu den Voraussetzungen, die einer Fürsprache Gewicht verleihen“ (Belege ebd.).

¹²⁹ Vgl. dazu WILCKENS, Röm II (s. Anm. 89), 174. Ebd., 175: „Sein Eintreten ‚für uns alle‘ macht das pro nobis seines Todes zur eschatologisch-unanfechtbaren Wirklichkeit“.

¹³⁰ KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 108. THEOBALD, Was oder wen (s. Anm. 119), 126.

¹³¹ H. BRAUN, An die Hebräer, HNT 14, Tübingen 1984, 221.

weil er sich selbst dargebracht (7,27) und somit sein Priestertum „nach der Ordnung Melchisedeks“ (7,17 = Ps 110,4) realisiert hat. Und laut Hebr 9,24 ist Jesus nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligtum eingegangen, in ein irdisches Gegenbild des wirklichen, sondern in den Himmel selbst, „um jetzt vor dem Angesicht Gottes uns zugute zu erscheinen“. Voraussetzung ist auch hier das einmalige Opfer des Sohns, um die Sünde aufzuheben (9,26). Christus wurde einmal geopfert, um die Sünden Vieler wegzutragen (9,28).

Fazit: Auch im Hinblick auf das Wirken des Erhöhten greift der 1 Joh einen auch in anderen frühchristlichen Texten, genauer: im Römerbrief, aber auch im Hebräerbrief, belegten Topos auf und reformuliert ihn in johanneischer Sprache.¹³² Der Begriff παράκλητος hat eine innerjohanneische Vorgeschichte, wobei umstritten ist, wie diese genauerhin zu rekonstruieren ist. Wichtig ist, dass der Verfasser das Wirken des Erhöhten in 1,7 und 2,2 massiv an die Sündenvergebung bindet. Der Kreuzestod Jesu (τὸ αἷμα αὐτοῦ bzw. ἰλασμός) ist die Grundlage für die *andauernde* Sündenvergebung.

5. Jesu Wirken in der Endzeit

These: In 1 Joh 2,28–3,3 rezipiert der 1 Joh außerjohanneische, genauer: paulinische eschatologische Vorstellungen und amalgamiert sie mit den Vorgaben seiner johanneischen Theologie (greifbar v.a. in Joh 17,24). Bei den paulinischen Topoi handelt es sich um die Parusie Christi, die Hoffnung der Glaubenden, die eschatologische Vollendung der präsentischen Gotteskindschaft sowie die Transformation der Glaubenden durch die Schau Christi. Damit stellt der Autor die Behauptung der Sündlosigkeit der Gottgezeugten (3,6.9) in einen eschatologischen Rahmen, ohne sie direkt zu bestreiten.

5.1 Die letzte Stunde

Mit 1 Joh 2,18 möchte der Verfasser des 1 Joh offenbar eine Art apokalyptischen Fahrplan im Kopf seiner Leser implantieren. Dies dient der Absicht, die Spaltung seines Kreises (2,19) mit apokalyptischen Kategorien verstehbar zu machen.

- 2,18 a Kinder,
 b es ist letzte Stunde (ἔσχατη ὥρα ἐστίν);
 c und wie ihr gehört habt,
 d dass (ein) Antichrist kommt (ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται),

¹³² THEOBALD, Was oder wen (s. Anm. 119), 126f., sieht in 1 Joh 2,2 einen traditionellen christlichen Glaubenssatz, der eine sinngemäße Parallele in Röm 3,25 besitzt, und im Parakletentitel in 1 Joh 2,1 „eine titulare Verdichtung des im paulinischen Traditionskreis überlieferten ἐντυγχάνειν“.

- e und nun sind viele Antichristen aufgetreten (καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν),
- f daran erkennen wir,
- g dass letzte Stunde ist (ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν).

Mit dem neutestamentlichen Hapaxlegomenon ἐσχάτη ὥρα ruft der Verfasser zweifellos einen apokalyptischen Zusammenhang auf und bezeichnet die letzte Zeitspanne vor dem Ende.¹³³ Mit Recht betont J. Frey, dass die „letzte Stunde“ nicht die seit dem Kommen Jesu angebrochene Endzeit bezeichnet, „vielmehr ist die Gegenwart erst durch das Auftreten der Irrlehrer in der Gemeinde in besonderer Weise als ‚letzte Stunde‘ qualifiziert“.¹³⁴

Es ist bemerkenswert, dass auch der Antichrist „kommt“ (ἔρχεται), d.h. öffentlich in Erscheinung tritt. Allerdings fügt der Verfasser der in 2,18 genannten „letzten Stunde“, die durch das Auftreten der Antichristen geprägt ist, noch eine neue und letzte Etappe hinzu, „die innerhalb der einen eschatologischen Stunde auf das Wirken des Antichristen folgt und ihm ein Ende setzt“ – nämlich das Erscheinen Christi.¹³⁵

5.2 Die endgültige Offenbarung der Gotteskinder

Kurz darauf kommt der Verfasser auf die Parusie Jesu zu sprechen. Die kurze Passage ist in mehrfacher Hinsicht von zentraler Bedeutung für den Duktus des Briefes: Vor allem stellt der Verfasser die neuralgischen Themen der Gotteszeugung und der Gotteskindschaft (2,29) hier in einen eschatologischen Horizont (2,28/3,1–2). Dafür greift er auf außerjohanneische, insbesondere paulinische Vorstellungen zurück.

- 2,28 a Und jetzt,
- b Kinder,
- c bleibt in ihm (μένετε ἐν αὐτῷ),
- d damit, wenn er (es?) erscheint (ἵνα ἐὰν φανερωθῆ),
- e wir haben *parrhesia* (σχῶμεν παρρησίαν)
- f und nicht zuschanden werden vor ihm bei seiner Parusie (καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ’ αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ).
- 29 a Wenn ihr wisst,
- b dass er gerecht ist (ὅτι δίκαιός ἐστιν),
- c erkennt ihr,
- d dass auch jeder, der die Gerechtigkeit tut (ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην),
- e aus ihm gezeugt / geboren ist (ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται).
- 3,1 a Seht,
- b wieviel Liebe uns gegeben hat der Vater,

¹³³ Vgl. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 46), 77f., mit Anm. 29.

¹³⁴ FREY, Eschatologie III (s. Anm. 46), 78.

¹³⁵ KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 173. Ebenso schon SCHNACKENBURG, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 164.

- c dass wir Kinder Gottes heißen (ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν),
 d und wir sind es (καὶ ἐσμέν).
 e Deswegen erkennt uns der Kosmos nicht,
 f denn er hat ihn nicht erkannt.
- 2 a Geliebte,
 b nun sind wir Kinder Gottes (νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν),
 c und noch nicht ist erschienen (sichtbar) (καὶ οὐπω ἐφανερώθη),
 d was wir sein werden (τί ἐσόμεθα).
 e Wir wissen,
 f dass wenn er (es?) erscheint (ὅτι ἐὰν φανερωθῆ),
 g wir ihm ähnlich sein werden (ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα),
 h denn wir werden ihn sehen (ὅτι ὁψόμεθα αὐτόν),
 i wie er ist (καθὼς ἐστιν).
- 3 a Und jeder, der diese Hoffnung hat (καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην),
 b hat sich in ihm geheiligt,
 c wie jener heilig ist (καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν).

Der Abschnitt ist in zweifacher Hinsicht bedeutsam: Zunächst ist hier explizit von der παρουσία Christi die Rede – im ganzen johanneischen Schrifttum ist dies der einzige Beleg. Der Begriff ist v.a. bei Paulus gebraucht.¹³⁶ Erneut greift der Verfasser des 1 Joh also einen paulinischen Topos auf und reformuliert ihn in „johanneischer“ Sprache. Und wie auch an anderen Stellen befließigt er sich hier einer eigenartig schwebenden und – vor allem im Hinblick auf den Pronominalbezug – unpräzisen Ausdruckweise.¹³⁷ Vor allem aber kommt der Verfasser hier zum ersten Mal auf das für ihn wie offenbar seine Gegner grundlegende Konzept der Gotteszeugung zu sprechen.

Es geht also nicht allein darum, die Zugehörigkeit von futurisch-eschatologischem Gedankengut zu den Grundelementen johanneischen Denkens zu konstatieren,¹³⁸ vielmehr ist nach der *Funktion* dieses „Gedankenguts“ für die Pragmatik des Briefes zu fragen. Diese liegt nach dem Gesagten deutlich zutage: Die massiven Aussagen der Gotteskindschaft und der Gotteszeugung werden zwar nicht zurückgenommen, wohl aber in einen eschatologischen Rahmen – und damit unter Vorbehalt – gestellt! Deswegen vernetzt der Verfasser in 2,29 die Zeugungsaussagen des Briefes mit dem Thema der Gerechtigkeit¹³⁹ und der Parusie. Die Gotteskindschaft und – in ihrer Fluchtlinie – auch die Aussagen der Sündlosigkeit der Gottgezeugten (3,4–10) erhalten somit eine futurische Dimension.

¹³⁶ Vgl. v.a. 1 Thess 2,19; 3,13; 4,15–17; 5,23, außerdem 1 Kor 15,23–28 (sowie Jak 5,7f.).

¹³⁷ Zum Problem KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 178f. sowie FREY, Eschatologie III (s. Anm. 46), 89f. Frey legt ebd., 90f. aber überzeugend dar, dass der Abschnitt *christologisch* zu deuten ist. In dieselbe Richtung R. SCHWINDT, Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie, HBS 50, Freiburg u.a. 2007, 376f.

¹³⁸ So SCHNELLE, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 117 u.ö.

¹³⁹ Vgl. damit 1,7,9 und 2,1f.

Thema des genannten Abschnitts 1 Joh 2,28–3,3 ist die eschatologische Vollendung derer, die bereits jetzt Gotteskinder *sind* und heißen, bei der Parusie.¹⁴⁰ Der Verfasser spielt gleich zu Beginn der Passage eine *Zeugungs*-Aussage ein (2,29) und betont im Anschluss daran, dass „wir“ nicht allein τέκνα θεοῦ genannt werden, sondern es *sind* (3,1: καὶ ἐσμὲν). Damit akzentuiert er den gegenwärtigen Heilsstand der Gläubigen. Beide Aussagen sind eng mit anderen Partien des Briefes vernetzt.¹⁴¹ Insbesondere geht aus 3,9 hervor, wie sich der Verfasser das ἐσμὲν vorstellt.

In 3,2 wird dann aber durch die Kontrastierung des Präsens καὶ ἐσμὲν mit dem Futur τί ἐσόμεθα die *zukünftige* Heilsvollendung dem *gegenwärtigen* Stand gegenübergestellt. Auch wenn noch nicht „erschienen“ ist, „was wir sein werden“, postuliert der Absender, dass seine Adressaten „wissen, dass, wenn er erscheint, wir ihm ähnlich (ὅμοιοι) sein werden“. Der Text zielt auf die „Verähnlichung“ der Gotteskinder mit Christus.

Die ganze Passage dient insbesondere dem Zweck, eine johanneische Variante des „eschatologischen Vorbehalts“ (Erik Peterson) einzuführen: „Noch ist nicht erschienen, was wir sein werden!“ Treffend bemerkt H.-J. Klauck: „Auch für Gotteskinder steht noch etwas aus, auch ihnen hat die Zukunft, hat das Eschaton noch Neues zu bieten“.¹⁴² Klauck sieht ebenfalls richtig, dass dieser Gedanke als Korrektur einer auf das Evangelium zurückgehenden reinen Gegenwarts-eschatologie fungiert. Was für die Glaubenden noch aussteht, ist deswegen ganz unscharf formuliert.¹⁴³

5.3 Die Schau der Herrlichkeit (Joh 17,24)

J. Frey, R. Schwindt und andere haben diese Aussage des 1 Joh plausibel mit Joh 17,24 in Verbindung gebracht.¹⁴⁴ Jesus äußert zum Abschluss seines Gebets Joh 17¹⁴⁵ dem Vater gegenüber den Willen, dass diejenigen, die er ihm gegeben

¹⁴⁰ Vgl. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 46), 87.

¹⁴¹ Zur „Zeugung bzw. Geburt aus Gott“ vgl. 1 Joh 2,29 mit 3,9; 4,7; 5,1.4 und 5,18, außerdem Joh 1,13 und 3,3–8. Zur Gotteskindschaft vgl. 1 Joh 3,1f. mit 3,10; 5,2. Beide Konzepte zusammen in 3,9f. und 5,1f., aber auch 2,29–3,2. Zum Ganzen SCHNACKENBURG, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 175–183 („Exkurs: Gotteskindschaft und Zeugung aus Gott“) sowie STRECKER, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 148–150 („Exkurs: Zeugung aus Gott“).

¹⁴² KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 181.

¹⁴³ So auch SCHNELLE, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 116: Aufgrund der unsicheren Bezüge lasse sich nur vermutungsweise sagen, was der 1 Joh genau meine.

¹⁴⁴ FREY, Eschatologie III (s. Anm. 46), 92 u.ö., ausführlich ebd., 223–231, SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 137), 369–379; außerdem R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium III, HThKNT IV/3, Freiburg etc. 1975, 223.

¹⁴⁵ Dazu Frey, Eschatologie III (s. Anm. 46), 226: „V. 24 tritt als vollmächtige Willenskundgabe des δοξασθεῖς neben die zuvor geäußerten Bitten und schließt ihre Reihe klimaktisch ab“. Diese Kundgabe des eschatologischen Willens Jesu sei „Proklamation des göttlichen Heilswillens und eschatologische Verheißung für die Leser des Evangeliums“.

hat, dort mit ihm sind, wo er selbst ist – damit sie seine Herrlichkeit schauen, die der Vater ihm gegeben hat, denn er habe ihn geliebt vor Grundlegung des Kosmos.¹⁴⁶ Treffend bemerkt R. Schnackenburg dazu, dass die Fürbitte Jesu „den Jüngern in ihrer irdischen Existenz galt“, dagegen richtet sich jetzt „sein Wille auf ihre himmlische Vereinigung mit ihm“.¹⁴⁷ Der Akzent dieser Aussage liegt in der Schau der Herrlichkeit Jesu; ihre Voraussetzung bildet die Gemeinschaft der Glaubenden mit Jesus (μετ' ἐμοῦ). Der Gedanke einer *Transformation* der Glaubenden durch die Schau der δόξα Jesu wird hier allerdings nicht ausgesprochen.¹⁴⁸ Es ist auch unwahrscheinlich, dass er impliziert ist, da der Text keineswegs von der Parusie Jesu handelt, sondern „sich der Blick auf die Vollendung der Glaubenden nach dem Tod richtet“.¹⁴⁹ Im Hintergrund dürfte die auch sonst zu beobachtende „hellenistische Anthropologie“ des vierten Evangelisten stehen, die eng mit seiner sog. „präsentischen Eschatologie“ zusammenhängt.¹⁵⁰

Die genannte Passage aus dem Johannesevangelium dürfte eine direkte Vorgabe des Briefautors gewesen sein. Diese hat er jedoch entscheidend transformiert, indem er explizit von der *Parusie* spricht und gerade nicht von einer individuellen postmortalen Vereinigung der Gläubigen mit Jesus. Offenbar hängt die den Glaubenden transformierende Schau Jesu καθὼς ἐστὶν direkt damit zusammen.

5.4 Die Eschatologie des 1 Joh und die paulinische Überlieferung

Es ist nun bemerkenswert, dass all jene Elemente, die 1 Joh 2,28–3,3 von Joh 17,24 unterscheiden, einen „paulinischen“ statt einen „johanneischen“ Hintergrund haben. Zu nennen sind hierbei neben der bereits genannten Parusie v.a. a) das Stichwort „Hoffnung“ (ἐλπίς), b) der „eschatologische Vorbehalt“ beim Thema der Gotteskindschaft, sowie c) der Gedanke der Verwandlung durch Schau.

¹⁴⁶ Joh 17,24: Πάτερ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὡσιν μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου.

¹⁴⁷ SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 144), 222.

¹⁴⁸ Joh 12,41 zeigt am Beispiel des Propheten Jesaja, dass der vierte Evangelist die Schau der Herrlichkeit Jesu *nicht* mit dem Transformationsgedanken verbindet. Zu diesem Text THEOBALD, Joh I (s. Anm. 53), 829f. Im Hintergrund von Joh 12,41 stehen Jes 6,1–10 und Dan 7,14. Im Verständnis des vierten Evangelisten schaute der Prophet Jesaja die Herrlichkeit des prä-existenten Menschensohnes im Thronsaal Gottes und übermittelte in Jes 6,9–10 dessen Wort an ihn. Eine Transformation des Propheten Jesaja durch die Schau der δόξα des Prä-existenten ist nirgendwo angedeutet.

¹⁴⁹ SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 144), 223. Die Inclusio, die 17,24 mit 14,2f. im Redeteil bildet, sieht auch SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 137), 369f. sowie 372–374, laut dem mit dem Logion 17,24 die „letzten Überbleibsel apokalyptischer Bildsprache“ nun ganz abgestreift sind.

¹⁵⁰ Zu den Bezügen zwischen Eschatologie und Anthropologie im Johannesevangelium vgl. M. THEOBALD, Futurische versus präsentische Eschatologie? Ein neuer Versuch zur Standortbestimmung der johanneischen Redaktion, in: ders., Studien zum Corpus Johanneum, WUNT 267, Tübingen 2010, 534–573, zur hellenistischen Anthropologie im JohEv ebd., 561–570.

a) Das Stichwort ἐλπίς erscheint im ganzen *Corpus Johanneum* nur in 1 Joh 3,3.¹⁵¹ Dagegen ist die ἐλπίς bei Paulus „eines der exklusivsten Kennzeichen der christlichen Existenz“, in ihrem Zentrum steht die Erwartung der „Ankunft“ des Auferstandenen und Erhöhten, d.h. die Rückkehr Jesu Christi vom Himmel auf die Erde.¹⁵² Die Erwartung der Parusie Christi bezeichnet Paulus als ἐλπίς, weil „die zu Jesus Christus Gehörenden von dessen Kommen nichts als Heil zu erwarten haben“.¹⁵³ Hinzu kommt ein weiteres Detail: Zwar ist das Stichwort παρρησία im Johannesevangelium breit belegt,¹⁵⁴ die in 1 Joh 2,28–3,3 greifbare Verbindung von ἐλπίς und παρρησία erscheint aber noch in 2 Kor 3,12 (!), in Phil 1,20 sowie in Hebr 3,6.

b) Was die (*noch* ausstehende) Vollendung der (*schon* realisierten) Gotteskinderschaft angeht, ist offensichtlich, dass der Verfasser des 1 Joh vor allem auf paulinischen Vorstellungen aufbaut.¹⁵⁵ Erneut ist insbesondere Röm 8 einschlägig, ein Kapitel, das für den 1 Joh offensichtlich überhaupt von großer Bedeutung ist. Laut Paulus haben die Getauften den Geist der Sohnschaft (πνεῦμα υἰοθεσίας) empfangen, durch den sie rufen „Abba, Vater“. Der Geist bezeugt dem Geist der Glaubenden, „dass wir Kinder Gottes sind“ (Röm 8,15f.: ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ). Die Gabe des Geistes wiederum verbürgt die Hoffnung der Christen, die als Kinder Gottes auch Erben sind, um mit Christus mitverherrlicht zu werden (8,17: συνοδοξασθῶμεν). Denn „an uns“ wird die Herrlichkeit der Söhne Gottes offenbar (8,18f.).

Im Unterschied zur johanneischen Tradition läuft die paulinische Vorstellung in Röm 8 eher über *rechtliche* Kategorien von Sohnschaft, Adoption und Erbschaft.¹⁵⁶ Vor allem aber steht sie unter „eschatologischem Vorbehalt“: Laut Röm 8,19 steht die Offenbarung der Söhne Gottes in der der Nichtigkeit unterworfenen Schöpfung noch aus. Diese fällt mit der „Erlösung unseres Leibes“ zusammen (Röm 8,23); laut Phil 3,20f. wird ja bei der Parusie Christi „unser Leib der Niedrigkeit“ dem „Leib seiner δόξα“ gleichgestaltet.¹⁵⁷

¹⁵¹ ἐλπίζειν unspezifisch nur in Joh 5,45; 2 Joh 12 und 3 Joh 14.

¹⁵² M. WOLTER, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 182. Zum Folgenden vgl. ebd., 182–226 (Kap. IX. Die Hoffnung).

¹⁵³ WOLTER, Paulus (s. Anm. 152), 183.

¹⁵⁴ Joh 7,4.13.26; 10,24; 11,14.54; 16,25.29; 18,20 und dazu M. LABAHN, Die παρρησία des Gottessohnes im Johannesevangelium. Theologische Hermeneutik und philosophisches Schriftverständnis, in: J. Frey/U. Schnelle (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums, WUNT 175, Tübingen 2004, 321–363.

¹⁵⁵ SCHNELLE, 1–3 Joh (s. Anm. 1), 116, der auf Röm 6,5; 1 Kor 15,44 und Röm 8,17–29 verweist. SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 137), 376: „Die Nähe zur paulinischen Überlieferung ist offensichtlich“ (unter Verweis auf Röm 8,17.29; 2 Kor 3,18).

¹⁵⁶ WILCKENS, Röm II (s. Anm. 89), 136 zu Röm 8,15: „υἰοθεσία bezeichnet das Sohnesrecht der Adoptierten“ (so auch KUSS, Röm II [s. Anm. 87], 601), und weiter ebd., 138 zu Röm 8,16: „Unsere Sohnschaft, die uns durch den Geist vermittelt ist (πνεῦμα υἰοθεσίας), wird uns also durch den Geist je und je im Gottesdienst erfahrbar“.

¹⁵⁷ Vgl. auch 1 Kor 15,20–58.

Kehrt man von diesen Texten zurück zu 1 Joh, dann wird die Absicht des Gedankengangs in 2,28–3,3 deutlicher. Durch die Einführung des eschatologischen Vorbehalts schärft der Verfasser den Unterschied zwischen „den aus Gott Gezeugten“ und „dem aus Gott Gezeugten“ (5,18) ein. Das Dilemma des johanneischen Kreises ergab sich offenbar aus einer quasi substanzhaften Auffassung der „Zeugung bzw. Geburt aus Gott“.¹⁵⁸ Aus dieser resultierte die Sündlosigkeit des Getauften quasi automatisch, und der grundlegende Unterschied zwischen Jesus und den Glaubenden wurde verwischt.¹⁵⁹

Der 1 Joh bindet die Auffassung von der Sündlosigkeit des Getauften doppelt ein, ohne sie explizit zu negieren: Er spricht zu Beginn des Briefes in 1 Joh 1,6–2,2 offensiv von der Möglichkeit zu sündigen (2,1: ἐάν τις ἀμάρτη) und bindet die Sündenvergebung an den Kreuzestod Jesu (und nicht an die Taufe). Vor allem stellt er die Spitzenaussage 1 Joh 3,9 in die Fluchtlinie der eschatologischen Passage 2,28–3,3, wo er die Gotteszeugung der Glaubenden (2,29) mit der noch ausstehenden transformierenden Christusschau bei der Parusie (3,1f.) flankiert. Erst bei der Parusie werden die Christen dem Sohn „ähnlich“.

Weiter: Der 1 Joh redet im Unterschied zu Paulus gerade nicht von den Glaubenden als υἱοὶ θεοῦ (Röm 8,14.19; 9,26; Gal 3,26; 4,4.7), sondern als τέκνα θεοῦ. Nur Jesus wird υἱὸς θεοῦ und sogar μονογενής (1 Joh 4,9; Joh 1,14.18; 3,16.18) genannt, der Briefautor unterscheidet also schon terminologisch zwischen Jesus und den Getauften. Auch darin zeigt sich seine Frontstellung.

c) Die Verwandlung durch Schau. Natürlich formuliert der Verfasser des 1 Joh die noch ausstehende Vervollkommnung der Gotteskinder in christologischen Bahnen, nämlich als „Verähnlichung“ mit Christus (3,2: ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα). Diese Verähnlichung erfolgt mittels einer Art *visio beatifica* bzw. *visio Gloriorum*

¹⁵⁸ 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.NF* 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, ὕδωρ usw. So besteht z.B. nach Arist., *Gen. An.* 1, das männliche σπέρμα aus Pneuma und Wasser (736a1ff.), als Träger des πνεῦμα (728a10ff.) ist das σπέρμα das Formprinzip des (von der Frau stammenden) σώμα (729a10ff.). Auf diesem Hintergrund ist es durchaus vorstellbar, dass die „Gotteszeugung“ sowohl Jesu als auch des Glaubenden im johanneischen Kreis buchstäblich verstanden wurde.

¹⁵⁹ Laut Kuss, *Röm II* (s. Anm. 87), 602, war der Begriff υἱοθεσία Röm 8,15 „recht geeignet, die durch Gottes Heilswirken zustande kommende neue und einzigartige Beziehung des Menschen zu Gott zu charakterisieren und doch zugleich den Raum für die Besonderheit der ‚physischen‘ Gottessohnschaft Jesu Christi offenzulassen“. Diese „Besonderheit“ war im johanneischen Kreis gefährdet, man vergleiche nur 1 Joh 2,28; 29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18 vom Glaubenden mit 5,18 (Christus als ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ).

Christi, nämlich durch die Schau Jesu, „wie er ist“.¹⁶⁰ Denn bei der Parusie wird Christus „sichtbar“ (φανερωθῆ), dies ist wiederum die Voraussetzung dafür, dass dann „sichtbar“ wird, „was wir sein werden“, und dass wir zugleich durch die Schau dessen, wie er ist, ihm ähnlich werden. Die Ähnlichwerdung (ὁμοίωσις) vollzieht sich durch das Schauen. Auch wenn die entsprechende Terminologie fehlt, so ist doch offenbar das Motiv der *Verwandlung durch Gottesschau* verarbeitet und christologisch transformiert.

Dieser Gedanke der Verwandlung durch Schau wurde außerjohanneisch v.a. durch Paulus artikuliert. Entscheidend sind die Bezüge zu 2 Kor 3,18:

- 3,18 a Wir alle aber, die wir wie in einem Spiegel mit unverhültem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn schauen (ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακαλυμμένω προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι),
 b werden in das gleiche Bild verwandelt (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα),
 c von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν),
 d als wie vom Herrn, [der] Geist [ist] (καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος).

Die Fülle der exegetischen Probleme des Abschnitts wie des Verses können wir hier nicht ausführlich besprechen.¹⁶¹ Formal ist zunächst zu bemerken, dass der Vers die Passage 3,12–18 abschließt.¹⁶² Da sich in 2 Kor 3,12 mit ἐλπίς und παρρησία bereits zwei Stichworte finden, die 1 Joh 2,28–3,3 sozusagen einrahmen (2,28: παρρησία / 3,3: ἐλπίς), kann man damit rechnen, dass die Passage dem Verfasser von 1 Joh bekannt war. Dies erklärt auch die Rezeption des Motives der Verwandlung durch Schau aus 2 Kor 3,18 in 1 Joh 3,1f. Nicht rezipiert wird allerdings die paulinische Gegenüberstellung von Mose und den Getauften: Wie Mose sein Angesicht enthüllte, wenn er zu Gott redete, so haben die Christusgläubigen direkten, „unverhüllten“ Zugang zu ihrem Herrn.¹⁶³ In der Christengemeinde begegnen sich der Christos-Kyrios und die Glaubenden also „mit vollkommen offenem Visier“.¹⁶⁴

Nun schauen die Christen aber laut Paulus die Herrlichkeit des Herrn mit unverhültem Angesicht „wie in einem Spiegel“. Denn κατοπτρίζειν bedeutet im Medium: in einem Spiegel schauen, etwas wie in einem Spiegel sehen.¹⁶⁵

¹⁶⁰ Sprachlich ist allerdings unklar, wie die beiden ὅτι-Sätze aufeinander zu beziehen sind. Dazu KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 182; FREY, Eschatologie III (s. Anm. 46), 91f.; SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 137), 376f.

¹⁶¹ Vgl. dazu die Kommentare, aber auch SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 137), 223–233.

¹⁶² Vgl. O. HOFIUS, Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3, in: ders., Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1994, 75–120, 114 zur *inclusio* mit 2 Kor 3,12.

¹⁶³ M.E. THRALL, A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians I, ICC, Edinburgh 1994, 283.

¹⁶⁴ E. GRÄSSER, Der zweite Brief an die Korinther I, ÖTK 8/1, Gütersloh 2005, 142.

¹⁶⁵ THRALL, 2 Cor (s. Anm. 163), 283f. sowie 290–292. SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 137), 224: „Es dürfte daher zuerst ein ‚Schauen‘ ausgesagt sein“, vgl. ebd., 227: „Wir alle schauen die Herrlichkeit des Kyrios in (oder wie in) einem Spiegel“. Th. SCHMELLER, Der zweite Brief an die Korinther I, EKK 8/1, Neukirchen-Vluyn 2010, 225f.: „(in einem Spiegel) schauen“;

„Die Herrlichkeit des erhöhten Kyrios Christus wird nicht ‚von Angesicht zu Angesicht‘ (vgl. 1 Kor 13,12) geschaut, sondern nur indirekt, von einem Spiegel vermittelt“.¹⁶⁶ Allerdings dient der „Spiegel“ hier als Medium, das das Sehen der δόξα des Kyrios überhaupt erst ermöglicht.¹⁶⁷ Mit diesem Spiegel ist das Evangelium gemeint, in dem die Christen den Glanz Christi sehen.¹⁶⁸ Gegenstand der Spiegelschau ist also die δόξα des auferstandenen und lebendigen Kyrios. Im Evangelium schauen die Glaubenden dauerhaft den Glanz Gottes auf dem Angesicht Christi,¹⁶⁹ nämlich „die ‚Herrlichkeit‘ des Kyrios, der als die εἰκὼν Gottes die Erscheinung der göttlichen δόξα selbst ist (4,4,6)“.¹⁷⁰

Diese Aussage ist gekoppelt an die Aussage der Verwandlung der Glaubenden: Wir alle „schauen“ die Herrlichkeit im „Spiegel“ Jesu Christi und werden durch diese Schau in sein eigenes Bild „von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ verwandelt“.¹⁷¹ Wir werden verwandelt in die Herrlichkeit des Herrn, die im Evangelium wie in einem Spiegel als Bild gesehen wird.¹⁷² Die Glaubenden werden in „dasselbe Bild“ verwandelt, d.h. in das Bild, das sie im Evangelium sehen.¹⁷³ Die Christen werden an die Christusgestalt angeglichen.¹⁷⁴ Denn der auferstandene Christus ist „Bild Gottes“ (4,6). Treffend formuliert R. Schwindt: „Der Ikone-Charakter der Doxa Christi ist Grund und Ziel der Verwandlung. Durch die Schau dieser Ikone werden die Gläubigen wesensverwandelt und werden selbst zu Herrlichkeit“.¹⁷⁵ F. Back betont allerdings, dass die Verwandlung nicht durch die Schau, sondern durch den Geist bewirkt wird.¹⁷⁶

F. BACK *Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14–4,6*, WUNT 2/153, Tübingen 2002, 133f., die für „wie im Spiegel schauen“ und gegen die Bedeutung des Reflektierens plädiert. GRÄSSER, 2 Kor I (s. Anm. 164), 142, weist mit R. Bultmann darauf hin, dass der Gedanke einer Verwandlung durch Reflektieren unverständlich sei.

¹⁶⁶ SCHWINDT, *Gesichte* (s. Anm. 137), 228.

¹⁶⁷ So auch SCHWINDT, *Gesichte* (s. Anm. 137), 229.

¹⁶⁸ BACK, *Verwandlung* (s. Anm. 165), 136; HOFIUS, *Gesetz* (s. Anm. 162), 116 u.a.

¹⁶⁹ Ausführlich BACK, *Verwandlung* (s. Anm. 165), 142–145.

¹⁷⁰ HOFIUS, *Gesetz* (s. Anm. 162), 116.

¹⁷¹ M. THEOBALD, *Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld*, fzb 22, Bonn 1982, 200, Begründung ebd.

¹⁷² GRÄSSER, 2 Kor I (s. Anm. 164), 143.

¹⁷³ SCHMELLER, 2 Kor I (s. Anm. 165), 227.

¹⁷⁴ BACK, *Verwandlung* (s. Anm. 165), 149.

¹⁷⁵ SCHWINDT, *Gesichte* (s. Anm. 137), 229f. mit R. Bultmann.

¹⁷⁶ BACK, *Verwandlung* (s. Anm. 165), 146–149. Ebenso GRÄSSER, 2 Kor I (s. Anm. 164), 144; HOFIUS, *Gesetz* (s. Anm. 162), 116; Salomonisch SCHMELLER, 2 Kor I (s. Anm. 165), 227f., der beide Aspekte, das πνεῦμα wie die Schau der δόξα beteiligt sieht. Auch SCHWINDT, *Gesichte* (s. Anm. 137), 231, plädiert dafür, „die plerophorisch-hymnische Doxa-Wendung möglichst offen“ zu interpretieren.

Umstritten ist, ob sich die Aussage auf die Gegenwart¹⁷⁷ oder (auch) auf die Zukunft bezieht.¹⁷⁸ Mit Th. Schmeller: „In der Gegenwart ist die Qualität der δόξα auf den ‚inneren Menschen‘ und damit auf den unsichtbaren, aber ewigen Bereich (4,18) beschränkt. Nach außen zeigt sich die Angleichung an Christus nicht in wahrnehmbarem Glanz, sondern in der Lebensführung“. Den zukünftigen, noch ausstehenden Aspekt macht Schmeller an der Abfolge ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν fest, wo der „Prozesscharakter der Verwandlung“ angedeutet sei.¹⁷⁹

Zurück zu 1 Joh: Zweifellos greift der Verfasser des 1 Joh auf diese paulinischen Zusammenhänge zurück, stellt sie aber ganz in den Dienst seiner eigenen Agenda: Im Unterschied zu Joh 17,24 dient die Verheißung zukünftiger Christusschau dazu, einen eschatologischen Vorbehalt in die Konzeption von Gotteskindschaft und Gotteszeugung einzubringen. „Was wir sein werden“, ist eben noch nicht offenbar. Im Vergleich mit Paulus ist der 1 Joh erneut auffällig unpräzise, was mit seiner bereits geschilderten Strategie zusammenhängt. So bleibt z.B. offen, ob mit 3,2 eine die Leiblichkeit der Gläubigen einbeziehende Transformation angesprochen ist. Der johanneische Text ist also für verschiedene eschatologische Modelle adaptierbar.

6. Schluss: „Paulus und Johannes“

Im Rahmen einer wortstatistischen Zugangsweise hat M. Schmid das Johannesevangelium und die Johannesbriefe ausgiebig untersucht und dabei für das Vokabular der Johannesbriefe „eine größere Nähe zu Paulus“ festgestellt als für das Evangelium.¹⁸⁰ Seine naheliegende Schlussfolgerung lautet, dass die Johannesbriefe „von Paulus abhängen“.¹⁸¹ In den Johannesbriefen werde „gehäuft entsprechendes Vokabular eingesetzt, ohne dass der johanneische Duktus verloren gehe“.¹⁸² Schmidls Fazit: „keine Verarbeitung gemeinsamer Traditionen,

¹⁷⁷ So z.B. HOFIUS, Gesetz (s. Anm. 162), 116f. Verwandelt werden die Christen, die das Evangelium vernennen.

¹⁷⁸ THEOBALD, Gnade (s. Anm. 171), 200: Die Herrlichkeit werde mit der Wendung ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν als eschatologische Fülle beschrieben, die in dieser Zeit nicht aufgeht, sondern ihre Grenzen übersteige. SCHMELLER, 2 Kor I (s. Anm. 165), 228: Ein eschatologischer Akt, der aber schon in der Zwischenzeit durch eine Verwandlung in das Bild Gottes in Christus Realität werde.

¹⁷⁹ SCHMELLER, 2 Kor I (s. Anm. 165), 228.

¹⁸⁰ M. SCHMIDL, Johannes und Paulus. Überlegungen zur Methode eines Vergleichs, in: J. Eckert u.a. (Hg.), Pneuma und Gemeinde. Christsein in der Tradition des Paulus und Johannes (FS Hainz), Düsseldorf 2001, 223–254, 247.

¹⁸¹ SCHMIDL, Johannes (s. Anm. 180), 249: „In den JohBr (und wenigen Partien im Evangelium) sind die johanneischen Bezugnahmen auf Paulus deutlich konzentriert; umgekehrt sind die Gemeinsamkeiten in den PIsBr wesentlich breiter gestreut. Das spricht dafür, dass Joh – genauer: die JohBr – von Paulus abhängen“.

¹⁸² SCHMIDL, Johannes (s. Anm. 180), 249, Darstellung des Befundes ebd., 249–253.

sondern später paulinischer Einfluß auf die johanneischen Schriften, insbes. die JohBr¹⁸³

Die voranstehenden Untersuchungen konnten Schmidls wortstatistische Ergebnisse inhaltlich weiter profilieren. Hatte die Analyse der beiden kleinen Johannesbriefe ergeben, dass die johanneischen „Freunde“ Teil von nichtjohanneischen Ekklesien und sozusagen quer zu diesen para-gemeindlich vernetzt sind, so zeigen die Exegesen wichtiger christologischer Passagen des 1 Joh, dass diese Ekklesien offensichtlich *paulinisch* geprägt sind. In Folge des Synagogenausschlusses, der im vierten Evangelium verarbeitet wird, sind die johanneischen Judenchristen also vermutlich in Ekklesien des ehemaligen paulinischen Missionsgebietes untergekommen (sei es in Syrien, sei es in Kleinasien),¹⁸⁴ und in *diesem* Umfeld spielt sich die Krise ab, die die Johannesbriefe bezeugen. Um κοινωνία mit möglichen Adressaten in diesen Ekklesien herzustellen (1 Joh 1,3), formuliert der Verfasser zentrale Erkenntnisse des „johanneischen Christentums“ unter Aufnahme paulinischer Tradition, aber eben „ohne dass der johanneische Duktus verloren ginge“ (Schmidl). Denn schließlich wendet sich der 1 Joh ebenso „nach innen“ wie „nach außen“.

Allerdings ist davon auszugehen, dass sich ein christologischer Austausch zwischen dem johanneischen Kreis und den Ekklesien, in denen er beheimatet war, schon *vor* der Abfassung der Johannesbriefe vollzogen hat und zwar durchaus wechselseitig. Der 2 Joh belegt ja, dass die johanneischen „Freunde“ in den beiden hier erkennbaren Ekklesien gut integriert waren, und aus dem 1 Joh lässt sich eine längere Geschichte dieser Rezeption paulinischen Gedankengutes erschließen.

Unklar ist, warum zu einem bestimmten Zeitpunkt einige „aus uns weggingen“ (1 Joh 2,19), der johanneische Kreis sich also spaltete. Im Anschluss an die voranstehenden Einzelanalysen kann man vermuten, dass sich der christologische Austausch zwischen den johanneischen „Freunden“ und ihren Ekklesien nicht gleichmäßig vollzog; einige Mitglieder des Kreises scheinen z.B. die Rezeption paulinischer Sühnechristologie und Hamartologie bzw. die Amalgamierung der eigenen Christologie mit diesen und anderen nichtjohanneischen Traditionen nicht mitvollzogen zu haben. Die Diffamierung der Gegner mit dem Schlagwort ὁ προάγων (2 Joh 9) und das Insistieren des Briefautors, nur das zu vertreten, „was von Anfang an war“ (1 Joh 1,1; 2,7.13f.24; 3,8.11; 2 Joh 5f.), dürfte paradoxerweise darauf hindeuten, dass der „Fortschritt“, genauer: die kreative Rezeption außerjohanneischer Tradition, auf *seiner* Seite stattfand.¹⁸⁵ Darauf deutet auch die letztlich unaufgelöste Spannung innerhalb der Aussagen über die Sündlosigkeit der Getauften hin. Bemerkenswert ist dabei, dass der Brief-

¹⁸³ SCHMIDL, Johannes (s. Anm. 180), 254.

¹⁸⁴ Zum mutmaßlichen Weg der johanneischen „Freunde“ in die Ekklesien vgl. die Skizze bei WEIDEMANN, Anfang (s. Anm. 2), 231–233.

¹⁸⁵ In dieselbe Richtung geht KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 1), 233 u.ö.

autor am Konzept der Sündlosigkeit, ja der Unsündlichkeit der Gottgezeugten festgehalten hat (3,6.9), auch wenn er es rekontextualisiert und an die paulinische Anthropologie angenähert hat. Eine fundamentale Einsicht des johanneischen Kreises, an der auch der Briefautor festhält, ist ja die Analogie zwischen *Christus*, dem Gottgezeugten (5,18: ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ) und einzigartigen (4,9: ὁ μονογενὴς) Sohn Gottes (5,5: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), und dem *Glaubenden und Getauften*, dem Gottgezeugten (3,9: ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ) und Gotteskind (3,1: τέκνον θεοῦ). Dies ist die gemeinsame Basis zwischen dem Autor und seinen Gegnern. Im Unterschied zu seinen Gegnern und in Aufnahme paulinischer Tradition betont er bei der Frage der Sündlosigkeit jedoch einen grundlegenden Unterschied: Ohne Sünde ist zunächst Christus selbst (3,5), die Sündlosigkeit der Getauften resultiert (nicht allein aus dem Geistempfang bei der Taufe, sondern) aus der permanenten Reinigung von jeder Sünde (1,7; 2,2), die im Sühnetod Jesu begründet (4,10; 5,6) und die in der Gegenwart durch das Wirken des Erhöhten als Paraklet beim Vater (2,2) wirksam ist. Vollendet wird die Verähnlichung zwischen Christus und den Seinen erst mit der Parusie (2,28–3,3) – an dieser Stelle bleibt es nun den Adressaten überlassen, diesen Gedanken für die Frage nach der Sünde von Getauften durchzubuchstabieren oder nicht. Indem der Verfasser einerseits die dauerhafte Sündlosigkeit des Getauften an die gegenwärtige Zuwendung des sühnenden Kreuzestodes bindet (1,7; 2,2; 4,10; 5,6), zugleich aber am Gedanken der Präsenz des göttlichen σπέρμα im Getauften und damit am Konzept „wesenhafter“ Sündlosigkeit (3,9) festhält, hat er eine Spannung im eigenen Schreiben in Kauf genommen, die die Exegese bis heute beschäftigt.

Offensiv bezieht der Briefautor die σὰρξ Jesu in die Analogie von Christus und dem Getauften mit ein: Der Angleichung des Glaubenden an Christus in der Taufe korrespondiert dessen Kommen im menschlichen Fleisch. Damit verhindert er, dass die Inkarnationsaussage Joh 1,14 zum Modell für die Gotteszeugung des Glaubenden wird. Beide sind klar zu unterscheiden. Der Geistempfang Jesu (sein Kommen ἐν τῷ ὕδατι) tritt als Heilsgeschehen damit deutlich hinter sein Kommen ἐν σαρκί und seinen sühnenden Kreuzestod zurück. Dass Jesus Christus (!) ἐν σαρκί (!) kommt bzw. gekommen ist, war aber für jenen Teil des Kreises, der die Rezeption paulinischer Christologie und Anthropologie und die Rekontextualisierung „johanneischer“ Einsichten nicht mitvollzog, offenbar nicht mehr nachvollziehbar.

Der Briefautor wiederum kämpft mit dem 1 Joh darum, seinem Kreis die Akzeptanz in den Ekklesien zu sichern. Dafür bietet er – pointiert gesagt – eine charakteristische Relecture johanneischer Texte unter paulinischen Vorzeichen an. Dass er damit seinem eigenen Anspruch gerecht wird, das zu verkünden, „was von Anfang an war“, wird man ihm unter *diesen* Voraussetzungen nicht generell bestreiten können.