

Christsein im ersten Johannesbrief

**Ausführungen zur christlichen Existenz
vor dem Hintergrund der wichtigsten
johanneischen Alternativbegriffe**

By

Daniel Grader

A mini-thesis submitted in partial fulfilment of the
requirements for the

Degree of Master of Theology

in

New Testament

At the

South African Theological Seminary

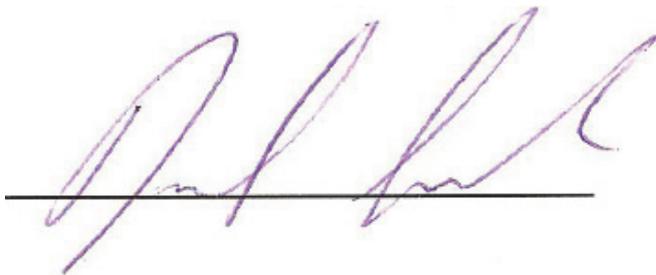
In partnership with Martin Bucer Seminar

22.04.2014

Supervisor: Margarita Heller

Declaration

I, the undersigned, hereby declare that the work contained in this dissertation is my own original work and has not previously in its entirety or in part been submitted to any academic institution for a degree.

A handwritten signature in purple ink is written over a solid black horizontal line. The signature is stylized and appears to be the initials 'D. L. L.' followed by a flourish.

MARTIN BUCER SEMINAR

Studienzentrum Linz (ITG)

Christsein im ersten Johannesbrief

*Ausführungen zur christlichen Existenz
vor dem Hintergrund der wichtigsten
johanneischen Alternativbegriffe*

Abschlussarbeit zur Erlangung eines Grades des
South African Theological Seminary

*Thesis in candidacy for a degree of
South African Theological Seminary*

Verfasser / <i>author</i> :	Daniel Grader
Betreuer / <i>supervisor</i> :	Margarita Heller
Fach / <i>subject</i> :	Neues Testament
Datum / <i>date</i> :	22. April 2014



Inhaltsverzeichnis

0	EINLEITUNG	4
0.1	ZUM GESAMTEN WERK	4
0.1.1	<i>Idee und Anliegen</i>	4
0.1.2	<i>Methodik</i>	5
0.2	„CHRIST-SEIN“ – WOVON REDEN WIR HIER EIGENTLICH?	6
0.2.1	<i>Vorbemerkung</i>	6
0.2.2	<i>Eine Sache, viele Umsetzungen</i>	7
0.2.2.1	Bewusst umgesetztes Christsein – Grundlagen und Formen	7
0.2.2.2	„Rudimentäres Christsein“	11
0.2.3	<i>Zurück zum Ursprung</i>	12
0.2.3.1	Christsein und Christus	12
0.2.3.2	Christsein und die johanneischen Schriften	13
1	DAS BESONDERE DES JOHANNEISCHEN SCHRIFTTUMS	15
1.1	EINLEITENDES ZU DEN „JOHANNEISCHEN“ SCHRIFTEN	15
1.1.1	<i>Der eigentümliche Stil</i>	16
1.1.2	<i>Der Kampf um die rechte Lehre</i>	20
1.1.3	<i>Der erste Johannesbrief und das Johannesevangelium</i>	21
1.2	LEITLINIEN IM JOHANNEISCHEN DENKEN	24
1.2.1	„Dualismus“?	24
1.2.1.1	Was ist ein „Dualismus“?	25
1.2.1.2	Die gnostisch-dualistische Anthropologie im Gegensatz zur neutestamentlichen Sichtweise	26
1.2.1.3	Plädoyer gegen einen johanneischen Dualismus	28
1.2.2	<i>Die zur „Welt“ entartete Schöpfung</i>	29
1.2.3	<i>Die wichtigsten johanneischen Alternativbegriffe als Voraussetzung zum Verständnis</i>	31
1.2.3.1	<i>Licht und Finsternis</i>	32
1.2.3.2	<i>Wahrheit und Lüge</i>	35
1.2.3.3	<i>Leben und Tod</i>	38
1.2.4	<i>Die „Welt“ und die „Wirklichkeit“</i>	41
2	CHRISTSEIN IM ERSTEN JOHANNESBRIEF	44
2.1	GRUNDLEGENDES ZUR EINTEILUNG DIESES HAUPTABSCHNITTES	44
2.2	DIE EXISTENZ DES GLAUBENDEN IM LICHT	45
2.2.1	<i>Ausdrücke der Liebe Gottes – Der Glaubende im Licht, in der Wahrheit und im Leben</i>	45
2.2.2	<i>Sünde und Buße – Ein Leben im Licht und nicht in der Finsternis</i>	53
2.3	FOLGEN EINER EXISTENZ IM LICHT I – DAS HANDELN DES GLAUBENDEN	61

2.3.1	<i>Grundlegendes: Der Gläubige als ein „Erkennender“</i>	61
2.3.2	<i>„Die Gebote“</i>	68
2.3.2.1	Das <i>alte</i> und <i>neue</i> Gebot – Ein Perspektivenwechsel	69
2.3.2.2	Das Gebot und das Leben des Gläubigen	71
2.3.2.3	Die Liebe zum Bruder – Ein entscheidendes Kennzeichen	74
2.4	FOLGEN EINER EXISTENZ IM LICHT II – DIE ZUVERSICHT DES GLAUBENDEN	83
2.4.1	<i>Das Tun der Wahrheit und innere Anfechtungen</i>	84
2.4.2	<i>Gericht und Furcht</i>	87
2.4.3	<i>Der Gläubige und das Gebet</i>	89
2.5	FOLGEN EINER EXISTENZ IM LICHT III – DIE KÄMPFE DES GLAUBENDEN	91
2.5.1	<i>Der Gläubige und „die Welt“</i>	92
2.5.2	<i>Der Gläubige und „die Antichristen“</i>	99
2.6	ABSCHLIEßENDE ÜBERLEGUNGEN ZUR PRAXIS DES CHRISTLICHEN LEBENS	105
3	LITERATURVERZEICHNIS	109
3.1	BIBELN	109
3.2	NACHSCHLAGEWERKE	109
3.3	EINLEITUNGEN UND LEHRBÜCHER	109
3.4	KOMMENTARE	110
3.5	THEOLOGIEN ZU BIBLISCHEN SCHRIFTEN UND ANDERE THEOLOGISCHE WERKE	111
3.6	SOFTWARE	112
4	ANHANG	113
4.1	DER TEXT DES ERSTEN JOHANNESBRIEFES IN DEUTSCH - GRIECHISCH	113

0 Einleitung

Vorab sei gesagt, dass mir das Thema dieser Arbeit vor allem in zweierlei Hinsicht als besonders nützlich, sowohl für den Studenten der Theologie als auch den einfachen Bibelleser, erscheint:

Zum Einen wünsche ich mir, dass die folgenden Ausführungen zu einem Werkzeug für das grundlegende Verständnis, speziell des ersten Johannesbriefes werden. Der Leser wird – sofern er bereit ist, sich intensiv mit den folgenden Inhalten auseinanderzusetzen – aber auch feststellen, dass sich die Nützlichkeit dieser Arbeit ebenso auf das Johannesevangelium und die übrigen Johannesbriefe erstreckt. Selbst die Sicht auf andere neutestamentliche Schriften kann unter Hinzunahme dieser Ausführungen in wertvoller Weise erweitert bzw. vertieft werden. Ich bin der Ansicht, dass dies durch die den biblischen Schriften innewohnende Einheit des Christusglaubens möglich wird und hoffe, der Leser wird bald merken, wovon ich hier rede. Exemplarisch sind einige solcher Verweise auf Textstellen aus den Paulusbriefen und den synoptischen Evangelien, auch eingearbeitet.

Zum Anderen erscheint es mir besonders relevant darauf hinzuweisen, dass sich sowohl der „gewöhnliche“ Gläubige, als auch der gläubige Theologiestudent vor der Herausforderung des täglichen Lebens wiederfindet. Jeder Glaubende steht, wer auch immer er sein mag, in der gleichen Verantwortung vor Gott und es stellt sich für ihn immer wieder die Frage nach dem Verständnis und der Umsetzung seines persönlichen Christseins. Verständnis und Umsetzung des persönlichen Glaubens hängen aber wiederum nicht im luftleeren Raum, sondern weisen immer eine Grundlage auf, eine Grundlage von der je abhängig sein wird, wie ich meiner Verantwortung nachkomme. Entscheidend wird also sein, wie konkret diese Grundlage aussieht, mehr noch, von dieser wird abhängen, inwieweit ich mir meiner Verantwortung überhaupt bewusst bin.

Damit stellen sich zwei wesentliche Fragen: Die erste Frage lautet: Was genau ist diese Grundlage? Die zweite muss lauten: Wird der Gläubige imstande sein aus dieser in rechter Weise zu explizieren, d.h. die richtigen Schlüsse für sein Glaubensleben zu ziehen?

Freilich ist mit diesen Fragestellungen zunächst ein weit umfangreicheres Thema angerissen als in der vorliegenden Arbeit behandelt werden soll. Dennoch ist es mir wichtig einen Beitrag dazu zu leisten, dem gläubigen Leser die wesentliche Grundlage seines Christseins, zum Einen in seinen Grundzügen aufzuzeigen und zum Anderen besser verstehen zu lassen.

0.1 *Zum gesamten Werk*

0.1.1 Idee und Anliegen

Die Idee zum Thema „Christsein“ zu arbeiten kam mir in einem Prozess, sowohl des Beobachtens als auch des Schriftstudiums: Ich begegnete Menschen, die sich Christen nannten, die aber nie in der Bibel lasen und solchen, die dachten sie wären keine guten Christen, wenn sie dies nicht mindestens täglich tun würden. Zu beobachten waren solche, die jenseits einer Kircheng Zugehörigkeit um ihr Heil bangen würden, so wie die, die meinten, dass sie sich in ihrem Christsein viel besser ohne eine verbindliche Gemeinschaft entfalten könnten. Ich traf Menschen an, die in ihrer Glaubenspraxis am Verzweifeln waren, weil sie sich irgendwann nicht mehr imstande fühlten ihre Überzeugungen voll auszuleben, und ich traf solche, die stets einen Weg fanden um die oft weite Kluft, die sich zwischen ihren grundlegenden Überzeugungen und ihrer Lebenspraxis auftat, zu überbrücken. Zu beobachten waren Christen, die

einen überaus nachahmenswerten Lebenswandel führten, jedoch nicht an einen dreieinigen Gott glaubten und andere, die Jesus Christus als ihren Herrn und Gott annahmen, deren Leben aber kaum von dem eines Ungläubigen zu unterscheiden war. Anzutreffen waren auch Christen, die es mit anderen Christen nicht länger aushalten konnten, weil diese die Bibel zu sehr beim Wort nahmen und andere, die nicht verstanden, wie man sich jenseits davon überhaupt Christ nennen kann. Beobachten konnte ich sowohl gläubige Menschen, die die Rechtgläubigkeit anderer in Frage stellten, weil ihre Praxis nicht der eigenen entsprach, als auch solche, die sich selbst verurteilten, weil sie nicht wie andere waren. Ich erlebte, wie Menschen ihren Glauben durch andere Christen gewannen und solche, die dabei waren, ihn durch Christen wieder zu verlieren. Zu beobachten sind Menschen, die verschiedenste Meinungen und Vorstellungen vom Christsein haben, Menschen, die sich der Grundüberzeugungen, auf die sie bauen, mehr oder weniger bewusst sind.

Was konkret haben wir hier vor uns? Sind es nicht Beobachtungen, die wichtige Fragen aufwerfen? Persönlich habe ich mir zunächst die Frage nach der Grundlage, auf der Christen ihre Glaubenspraxis aufbauen, gestellt. Sollte ein und dieselbe Grundlage nicht wenigstens sehr ähnliche Umsetzungen nach sich ziehen? Anders gefragt: Zeugen solch unterschiedliche Glaubenspraktiken von einem gemeinsamen Ursprung? Wenn ja, wie ist es dann möglich, dass christliche Überzeugungen und ihre Umsetzungen im täglichen Leben derart auseinander liegen können?

Die Kombination aus Beobachtungen, Fragen und meinem Studium der Theologie brachte mich schließlich dazu, eben diese Fragestellung zu bearbeiten. Zum konkreten Arbeitsthema wurde es jedoch erst, als ich in der Theologie der johanneischen Schriften einfachste Antworten fand. Die derart einfache Herangehensweise des Verfassers, speziell der Johannesbriefe, an das Christsein eröffnet eine wichtige Perspektive auf viele Fragen der Umsetzung des christlichen Glaubens. Insbesondere die Grundlage, aus der die Ausführungen expliziert werden darf, ja muss uns sogar als Vorbild dienen. Eine Besinnung auf diese wertvolle biblische Schrift sollte dem Gläubigen zu einer entscheidenden Hilfe und Orientierung werden. Mein Anliegen ist es nicht in erster Linie allen herausfordernden Fragen, mit denen sich der Christusgläubige unserer Zeit konfrontiert sieht, zu begegnen. Vielmehr soll er durch die folgenden Ausführungen, welche sich konkreten Themen des ersten Johannesbriefes widmen, eine hilfreiche Perspektive erhalten, eine Perspektive, die eine durchaus tragfähige Basis für die Herangehensweise an aktuelle Fragestellungen bilden kann.

0.1.2 Methodik

Zur Entwicklung einer geeigneten Methodik erschien mir folgende Fragestellung hilfreich: Wie genau äußert sich der Verfasser des ersten Johannesbriefes zu den von ihm angesprochenen Themen? Deutlich für jedermann ist, dass der erste Johannesbrief gewisse Themen bearbeitet. Mitunter schreibt er zu den elementarsten Themen des Christseins. Soll es uns aber genügen diese Dinge exegetisch zu erarbeiten um die dahinter stehenden Prinzipien freizulegen? Haben wir den ganzen Reichtum jener Schrift ausgeschöpft, wenn es uns gelungen ist aufzuzeigen, was genau der Verfasser zu diesem und jenem Thema sagt und wir imstande sind uns diese Prinzipien nutzbar zu machen? Ich denke nicht! Freilich gibt der erste Johannesbrief Auskunft über wichtige und für das Christsein wertvolle Themen, Themen, die auch für den Christen des 21. Jahrhunderts ihre Relevanz besitzen. Doch meine ich, dass uns dieser Brief – sowie auch die übrigen Schriften, welche als „johanneisch“ bezeichnet werden – noch etwas Wertvolles mitzuteilen hat: Es handelt sich um die in ihren verschiedenen Ausdrucksformen gut greifbare Denkweise des Verfassers. Jeder Mensch, der sich zu einem – besser noch zu

mehreren – Themen äußert, gibt unweigerlich, je mehr er sagt preis, welche Denkmuster seinen Ausführungen zugrunde liegen. Es wird sich zeigen von welcher Grundlage oder Grundannahme er in seinen Darlegungen ausgeht, ob sich diese Grundlage nur als eine für ein bestimmtes Thema erweist, oder ob alle Äußerungen auf dieser basieren. Es wird sich zeigen ob eine nachvollziehbare Entfaltung einer einzigen Grundlage stattfindet oder ob manche Argumentation eine ganz andere, vielleicht sogar widersprüchliche Grundlage offenbart. Liegt die dahinterstehende Denkweise einmal offen, so kann diese entscheidend dabei helfen, das angesprochene Thema in einer umfangreicheren und tieferen Weise zu verstehen. Allerdings dürfen derartige Ausführungen den Ergebnissen entsprechender exegetischer Bearbeitungen niemals widersprechen.

Aus der Darstellungsweise, die wir in den johanneischen Schriften vorfinden, ist eine solche Denkweise und eine Grundlage bzw. eine Grundüberzeugung, auf der diese Denkweise ruht, auszumachen. Aufgabe des ersten Hauptkapitels wird es daher sein, einen Grundriss davon zu zeichnen, welches Denken den Verfasser des ersten Johannesbriefes prägt. Als wichtige Vergleichstexte werden hier auch andere johanneische Schriften hinzuzuziehen sein. Auch der Begriff der „johanneischen Schule“ wird hier hinreichend erörtert werden. Ferner wird es von Bedeutung sein, was der konkrete Anlass für die jeweiligen Äußerungen war, um ein deutlicheres Bild vom „Warum“ der mitunter recht scharfen Ausdrucksweise zu erhalten. Dies halte ich für eine wichtige Komponente, auf die in den nachfolgenden Ausführungen immer wieder verwiesen werden wird.

Im zweiten Hauptkapitel werde ich mich dann der Aufgabe widmen, die verschiedenen vom Verfasser angesprochenen Themen mit der zuvor herausgearbeiteten Denkweise in Verbindung zu setzen. Ziel dieses Kapitels werden nicht in erster Linie detaillierte exegetische Untersuchungen sein, sondern es soll vor allem deutlich werden, wie sich das zuvor dargestellte Denken des Verfassers in die Ausführungen und Aussagen seines Briefes einfügt. Man könnte auch sagen, dass dieser Teil eine Art Kommentar darstellt: Die Ausführungen der Texte sollen aus der Perspektive des Denkens des Verfassers selbst betrachtet werden. Wie aber bereits erwähnt, muss der Richter jeder Kommentierung die saubere exegetische Behandlung eines Textes selbst bleiben. Der Leser möge selbst entscheiden, inwieweit jene Ausführungen hilfreich für ihn sein werden.

0.2 „Christ-sein“ – Wovon reden wir hier eigentlich?

0.2.1 Vorbemerkung

Bevor wir mit dem ersten Hauptkapitel beginnen, soll im Rahmen dieser Einleitung erörtert werden, wie sich für mich der konkrete Zusammenhang zwischen dem Ersten Johannesbrief und dem Thema Christsein darstellt. Ziel dieses Abschnittes ist es nicht eine erschöpfende Darstellung dieses überaus umfangreichen und in vielerlei Hinsicht kontroversen Themas zu geben. Die folgenden Ausführungen sollen durch Aufzeigen von beobachtbaren Tendenzen und Schwerpunkten als Ausgangspunkt für die Zielrichtung dieser Arbeit dienen. Dabei sollte zweierlei deutlich werden: zum Einen soll sich der Leser der Tatsache bewusst werden, dass der Ausdruck „Christsein“ in der Praxis keineswegs eindeutig und homogen definiert ist und zum Anderen, dass dennoch die Notwendigkeit besteht jenen Begriff von einer einzigen Grundlage her zu füllen und zu entfalten.

0.2.2 Eine Sache, viele Umsetzungen

Welche Herangehensweise wird der Frage nach dem Christsein im Heute wohl am ehesten gerecht? Ist es der Blick in die Heilige Schrift oder der in die Welt, in der wir leben? Ist es der Blick auf das Zeugnis der ersten christlichen Gemeinschaft oder ist es der zu jenen Menschen, die durch zweitausend Jahre Kirchengeschichte und kirchliche Traditionen geprägt sind? Bekommen wir nicht das eindrucklichste Bild von dem was Christsein heute ist, wenn wir uns zu jenen Menschen wenden, die zur röm.-katholischen, zur anglikanischen, zur altkatholischen, zur evangelischen, zur lutherischen, zur reformierten, zur presbyterianischen, zur orthodoxen, zu den mennonitischen, zu den baptistischen, zu den pietistischen, den methodistischen, den adventistischen, den evangelikalischen, den pfingstlichen Kirchen und zu vielen anderen christlichen Glaubensgemeinschaften gehören? Ja, sogar zu solchen, die keiner Kirche mehr angehören? Schon diese Fragen alleine sollen uns vor Augen führen, dass die christliche Praxis schon lange keine einheitliche Größe mehr darstellt. „Christlich“ nennt sich heute vieles: Politische Parteien, deren Angehörige nicht einmal mehr zu Ostern den Weg in einen Gottesdienst finden, caritative Werke unter deren Mitgliedern sich auch bekennende Atheisten befinden, universitäre Bildungseinrichtungen, in denen überzeugte Kreationisten belächelt werden oder kirchliche Gemeinschaften und deren Leiter, die nicht davor zurückschrecken andersdenkende Mitmenschen öffentlich zu beleidigen. Diese kleine Aufzählung ließe sich beliebig fortführen. Die bloße Bezeichnung „Christ“ oder „christlich“ kann heute weit mehr zum Inhalt haben, als man denken mag und da dies nun einmal so ist, hat es durchaus seine Berechtigung dieses Thema zunächst einmal „von hinten“ anzugehen: Was finden wir, wenn wir zu Menschen christlicher Prägung hinschauen? Welches Bild stellt sich hier dar? Wir werden merken, dass es für die Zielsetzung dieser Arbeit völlig ausreicht mit einem „groben Pinsel“ an dieser Fragestellung zu arbeiten.

Geht man nun von der praktischen Seite an die Fragestellung, was unter Christsein verstanden wird heran, so kann zunächst grob zwischen zwei Tendenzen unterschieden werden: Zwischen jenen, die sich der Grundlage, auf die ihr Christsein aufbaut, bewusst sind und jenen, die kein Bewusstsein dafür haben. Im zweiten Fall wäre es vielleicht angebrachter von denen zu sprechen, die sich der Grundlage, auf der ihre Werte aufbauen, *nicht mehr* bewusst sind.

0.2.2.1 Bewusst umgesetztes Christsein – Grundlagen und Formen

Worauf baut bewusst umgesetztes Christsein konkret auf? Was finden wir als Grundlage vor? Sind es kirchliche Traditionen? Elterlicher Einfluss? Ist es jenes Buch, auf das sich viele Menschen, die sich Christen nennen, berufen würden: die Bibel? Jene Sammlung altertümlicher Schriften, um deren konkretes Verständnis wie bei keinem anderen Werk, das die Menschheitsgeschichte je hervorbrachte, diskutiert wurde und wird? Fest steht doch, dass die Grundlage für bewusst umgesetztes Christsein von dessen Ursprung abgeleitet sein muss und sei es, dass sich die Umsetzung noch so weit von seinem Ursprung entfernt hat. Irgendwo ist jener Punkt auszumachen, an dem selbst die starrste und eingefahrenste Tradition ihren Ausgangspunkt hat, und wo kann dieser Punkt anders liegen als im Raum jener Überlieferungen, die vom Ursprung allen Christseins berichten, den neutestamentlichen Schriften? Hier begegnen wir aber schon dem nächsten Problem: Dem rechten Verständnis und der rechten Auslegung dieser Dokumente. Zeigt doch allein die Existenz von unzähligen Glaubensgemeinschaften, die teilweise nicht einmal etwas miteinander zu tun haben wollen, dass hier ein wahrhaftes Problem vorliegt. Warum ist das so? Lässt die Bibel tatsächlich derart viel Raum für verschiedenste Interpretationen? Interpretationen, die verschiedenste christliche Lebens-

wandel zulassen? Nun, die Praxis der christlichen Kirchen des 21. Jahrhunderts scheint diese Frage mit einem klaren Ja zu beantworten, denn jede dieser – oben bereits erwähnten – Kirchen kann mit ihren Gelehrten aufwarten, die ihre Theologie von ihrer Sicht der Heiligen Schrift her begründen können. Mehr noch, die Unterschiede in den Auslegungen sind manchmal groß genug, dass es durchaus vorkommt, dass Christen eines theologischen „Lagers“ die Auslegungen anderer als Irrtümer abtun, ja auch vor der Bezeichnung „Häretiker“ wird oft nicht zurückgeschreckt. Mir scheint auch als wären die Differenzen in den Verständnissen derart groß, dass der Zugang der Einen, in den Augen der Anderen, völlig unverständlich und als „dem Wesen der Bibel nicht angemessen“ erscheint. Derartiges wirft in erster Linie die Frage auf, in welcher Hinsicht die Bibel die Grundlage des Christseins bildet. Kann doch immer nur *ein gewisses Verständnis* der biblischen Texte als Grundlage der christlichen Praxis angesehen werden! Ist die Bibel als Grundlage für das christliche Handeln aber recht verstanden, wenn man ihren Inhalt gut kennt und danach handelt? Reicht es, sich nach den aus ihren Inhalten abgeleiteten übergeordneten Prinzipien zu orientieren? Oder müssen die geschriebenen Dinge als altertümliche Ausdrucksformen, wie z.B. Mythen, angesehen werden, die erst in unsere Zeit und Kultur übersetzt werden müssen um sie richtig zu verstehen? Ist die Herangehensweise der konservativen oder der liberalen Theologie die angemessenere? Von beiden „Lagern“ wurden und werden viele bibelkundliche und hermeneutische Grundlagenwerke verfasst, und die Ergebnisse der Forschungen finden sich hier wie dort in jenen Werken, die von ihren Theologiestudenten, sowie von jedem gewöhnlichen Gläubigen, konsultiert werden können.

Die meisten Gelehrten der konservativen Seite vertreten die Ansicht, dass die Bibel, so wie sie uns heute vorliegt, uneingeschränkt als inspiriertes und für den Gläubigen verbindliches Wort Gottes zu gelten hat. Viele konservative Theologen würden sich in ihrer Arbeit ganz dieser Ansicht verpflichtet sehen. So schreibt z.B. B. Ramm in der Einleitung seiner Hermeneutik, welche noch immer als ein Standardwerk für viele Theologiestudenten konservativer Prägung gilt: „*Daß Gott in der Heiligen Schrift geredet hat, ist das Zentrum unseres Glaubens, und ohne diese Sicherheit wären wir der Relativität und Zweifelhafteit der menschlichen Erkenntnis überlassen.*“¹ Dass er natürlich auch viel Weiteres darüber sagt, wie dies genau zu verstehen ist, und welche Konsequenzen für die Auslegung folgen, versteht sich von selbst. Die Schrift gilt hier jedenfalls als von Gott inspiriert. Der Begriff der Inspiration ist aber auf konservativem Gebiet alles andere als einheitlich definiert. Während die Einen meinen, dass Buchstabe für Buchstabe und Satz für Satz vom Geist Gottes an die Verfasser erging, so wird dies von Anderen eher locker gehandhabt: Gott gilt als Urheber der biblischen Inhalte, die Verfasser hatten jedoch alle Freiheiten in der Gestaltung ihrer Werke. Auf den Sinn hinter den Darstellungen kommt es an. Da es also auch hier unterschiedliche Ansichten gibt, gibt es logischerweise auch entsprechende Meinungsverschiedenheiten in der Umsetzung: Während die Einen davon überzeugt sind, nur in biblischem Sinn zu handeln, wenn sie Erwachsene, die ihren Glauben an Christus bezeugen können, durch untertauchen taufen, meinen die Anderen diese Handlung bereits im Neugeborenenalter vollziehen zu können. Viele bibelgläubige Christen sind davon überzeugt, dass ihr Christsein ohne eine „Taufe im Heiligen Geist“ und die praktische Umsetzung von „Gaben des Heiligen Geistes“ nicht vollständig sei.² Christen mit dieser Überzeugung sind sich jedoch auch nicht darüber einig, wann diese Geisttaufe zu geschehen hat, geschweige denn, wie sich diese nach außen hin konkret ausdrückt. Selbst was die Leitung der Kirchen und ihrer Gemeinden angeht, stehen sehr un-

¹ Ramm, Bernhard. *Biblische Hermeneutik*. Baker Book House Verlag: Michigan, USA, 1970^{3.}, revidierte Auflage. S. 17f.

² Vgl. Ulonska, Reinhold. *Geistesgaben in Lehre und Praxis. Die Lehre von den Charismen des Heiligen Geistes*. Leuchter Verlag: Erzhausen, 2003^{5.}, leicht überarbeitete Auflage. S. 150f.

terschiedliche Verständnisse nebeneinander: Verstehen manche Glaubensgemeinschaften eine hierarchische Leitungsform mit einer einzelnen Führungspersönlichkeit als die Rechte, so identifizieren andere Gläubige ebendieses als unbiblich und bevorzugen selbst eine eher gemeinschaftliche Leitung, durch z.B. einen Ältestenrat. Wo wir auch in die konservativ-christliche Welt hineinsehen, überall finden wir unterschiedliche, ja teilweise sogar gegensätzliche Umsetzungen von dem, was man als biblisch versteht. Eine einheitliche christliche Hermeneutik scheint reines Wunschdenken zu sein.

Auf der anderen Seite findet sich das liberale Christsein. So mancher konservativ Gläubige würde die Anhänger jenes Lagers schon gar nicht als wahre Christen bezeichnen, sowohl aufgrund ihrer Theologie als auch ihrer Umsetzung ins tägliche Leben. Aber auch das liberale Lager kann nicht als einheitlich bezeichnet werden, wenn es überhaupt so etwas wie eine klare Trennlinie gibt.³ Christen werden meist aufgrund ihrer Ansichten und Glaubenspraxis von Anderen als „konservativ“ oder als „liberal“ eingestuft. Dabei ist es aber keineswegs unerheblich, von welcher Warte aus beurteilt wird: Während der Eine jemanden als konservativ bezeichnen würde, ist derselbe dem Anderen schon viel zu liberal. Die knappe Aussage beispielsweise, dass *Gott die Welt geschaffen hat*, würde von vielen Christen als konservativ bezeichnet werden, während anderen Christen diese Aussage alleine zu unspezifisch wäre, für sie hat Gott die Welt *nach biblischem Wortlaut* in sieben Tagen erschaffen. Alles andere tendiere bereits in Richtung eines liberalen Bibelverständnisses. Hier finden wir aber auch schon den Ausgangspunkt liberalen Christseins: biblischer Wortlaut und kirchlich-traditionelle Dogmen sind hier kein Maßstab mehr, mehr noch, die Bibel wird nicht mehr als inspiriertes, geistliches Buch, sondern als ein Stück Weltliteratur angesehen, das – wie auch jedes andere historische Dokument – nach wissenschaftlichen Kriterien zu behandeln ist. Die Bibel wird von vielen liberalen Theologen lediglich als „eine Aufzeichnung bemerkenswerter religiöser Erfahrungen“⁴ angesehen. Man ist bemüht so „objektiv“ wie möglich an die Überlieferungen der Bibel heran zu gehen. Liberale Exegese will den Aussagegehalt von biblischen Texten nicht mit persönlichen Überzeugungen des Exegeten vermischen,⁵ geschweige denn kirchlich festgelegte Dogmen übernehmen. Die Frage, die sie stellt, ist im Grunde: Wie kamen die Texte tatsächlich zustande? Und: Was ist daraus zu folgern? Ist eine solche „Objektivität“ aber überhaupt möglich? Wie sollte sie? Lässt doch schon der Anspruch man könne bzw. müsse diese altentümlichen Texte objektiv bearbeiten, um zu erkennen was sie tatsächlich sagen, erkennen, dass man der Grundüberzeugung ist, die ursprünglichen Verfasser wären in dem was sie berichten, keinesfalls objektiv gewesen. Rechtfertigungen für eine solche Herangehensweise, wie etwa die Existenz von entsprechenden Überlieferungen in anderen Kulturen und Religionen, können nur bedingt überzeugen. Ist denn ein Abhängigkeitsverhältnis immer zwingend? Wo meint der „objektive“ Exeget zu stehen, wenn er davon ausgeht, dass sich viele überlieferte Dinge nicht wie berichtet zugetragen haben können? Hat er denn durch die Anwendung seiner Grundüberzeugungen die zeitliche Distanz von mehr als 2000 Jahren tatsächlich überwunden? Wie könnte er? Er hat lediglich die Grundüberzeugungen seiner – ob er es eingesteht oder nicht – persönlichen Herangehensweise an die biblischen Texte offenbart. Seine „Objektivität“ ist lediglich getarnte Subjektivität, ein Versuch der Rechtfertigung seiner

³ Sehr übersichtlich und in ihrem Kern gut erfasst, sind die verschiedenen Zugänge zur Bibel in folgenden beiden Werken enthalten:

Oeming, Manfred. *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 2010 ^{3.}, unveränderte Auflage, S. 6ff.

Ramm, Bernhard. *Biblische Hermeneutik*. Baker Book House Verlag: Michigan, USA, 1970 ^{3.}, revidierte Auflage, S. 37ff.

⁴ Ebd. S. 86.

⁵ Vgl. Oeming, Manfred. *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 2010 ^{3.}, unveränderte Auflage, S. 17.

persönlichen Distanziertheit zu den biblischen Aussagen. Ein recht eindrückliches Zeugnis für die letztlich Unfruchtbarkeit einer derartigen Herangehensweise hat z.B. A. Schweizer in seinem Werk „*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*“ abgelegt.⁶

Die Praxis mündet auf liberalem Gebiet schließlich oft in einer gewissen Ungebundenheit oder Freiheit, was die Konsequenzen der biblischen Botschaft für das persönliche Leben bzw. Christsein, angeht: getötet und gestohlen wird selbstverständlich nicht – man käme schließlich auch mit der Justiz in Konflikt – auf Gebieten, die weniger vordergründig erscheinen fühlt man sich jedoch auch frei, die allgemeine gesellschaftliche Praxis den biblischen Aussagen vorzuziehen, sei es die persönliche Einstellung zur Ehe oder etwa das Konsultieren von Horoskopen oder Wahrsagern. Oft findet sich hier das Christsein auf ein gewisses soziales oder caritatives Verständnis reduziert, als ob sich hier alles auf das Wohl des Menschen zu richten hätte. Die Existenzen vieler Organisationen und Vereine sind hier einzuordnen: der Mensch steht im Vordergrund – was ja durchaus lobenswert ist und ein biblisches Anliegen wieder spiegelt – jedoch findet sich auch nichts mehr von der zentralen biblischen Botschaft der Notwendigkeit der persönlichen Verantwortung vor dem Schöpfer, aus der ja alles, was den Mitmenschen betrifft, motiviert sein sollte.

Was hier allerdings auch gesagt werden muss, ist, dass die Motive und Folgen liberaler Theologie nicht durchgehend als negativ angesehen werden dürfen. Eine Einheitlichkeit gibt es, wie bereits erwähnt, auch hier nicht. Vielen ging und geht es um eine aufrichtige Suche nach dem Ursprung und dem Kern des christlichen Glaubens, um die Frage nach dem letztlich Relevanten, auf das die Umsetzung der christlichen Existenz aufzubauen ist. M. Stubhann spricht z.B. ein Wort für R. Bultmann – nachdem er vieles gegen ihn gesagt hat –, wenn er schreibt:

„Schon bisher wurde öfter so nebenbei bemerkt, daß Bultmann keine absolut negative Arbeit leisten, die Bibel etwa verdächtigen oder gar den Glauben untergraben wollte. Genau das Gegenteil war seine Intention. [...] Bultmann galt Theologie als wirkliches Reden von Gott (was sollte es sonst sein?), als Verantwortung für die Gemeinde und die ganze Glaubensgemeinschaft. Die Grundbotschaft der Bibel (Liebe Gottes, Heilsangebot, neue Existenz) trieben ihn dazu, alles zu unternehmen, diese Botschaft wieder hörbar zu machen und die Theologie und Kirche zu warnen, immer nur alte Begriffe und Vorstellungen unkontrolliert nachzusprechen.“⁷

So wenig sich so mancher konservative Theologe ein solch positives Anliegen bei R. Bultmann vorstellen kann und so viele seiner Forschungsergebnisse aus bibeltreuer Sicht auch abgelehnt werden müssen, so wenig können wir gleichzeitig der Beurteilung M. Stubhanns entgegenzusetzen. Die Glaubenspraxis von Theologen und Christen liberaler Prägung kann, trotz des grundverschiedenen Umgangs mit den Texten der Bibel, erstaunlich nahe an der konservativer Christen liegen. So schreibt z.B. E. Wolf über Bultmann:

„Als 1935 den theologischen Fakultäten jede Stellungnahme im Kirchenkampf durch den Minister verboten wurde, schrieb Bultmann an ihn: es sei „für den theologischen Lehrer ganz unmöglich, zu den kirchlichen Ereignissen ... der Gegenwart ... nicht Stellung zu nehmen, wenn er nicht die Beziehung der Wissenschaft [gemeint ist die theologische mit ihrer *erkennenden* und *verstehenden* Funktion!] zum konkreten Leben preisgeben will, die der Wissenschaft doch erst ihr Recht verleiht“. Und er gehörte zu den sehr wenigen, die dann auch danach handelten [...] indem er zum Beispiel im Krieg in die Lücke sprang, als der Religionsunterricht an höheren Schulen in Marburg wegen Mangel an Lehrkräften eingestellt werden sollte. Aber auch der Professor auf der Kanzel im Gottesdienst gehört in dieses Bild, ebenso, daß man Bultmann sonntags, schlicht den Dienst des

⁶ Vgl. Schweizer, Albert. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Mohr-Siebeck Verlag: Tübingen, 1984⁹. Auflage.. Nachdruck der 7. Auflage. S. 620ff.

⁷ Stubhann, Matthias. *Der Christus Jesus in der Gesamtschau eines Bibelwissenschaftlers*. Universitätsverlag Anton Pustet: Salzburg, 1981¹. Auflage. S. 316f.

Kirchenältesten verrichtend, mit der Kollektenbüchse vor der Marburger Kirchentür sehen konnte.“⁸

Dies soll kein Votum für liberale Theologie sein, es soll lediglich bewusst machen, dass es auf diesem Gebiet nicht durchgehend und primär um die Infragestellung des biblischen Zeugnisses, mit dem Ziel sich von dessen Forderungen zu distanzieren, geht. Oft ist genau das Gegenteil die Motivation, nur der eingeschlagene Weg zur manchmal selben Konsequenz für den Menschen bzw. Gläubigen ist ein anderer.⁹

Tatsache ist, dass bewusst umgesetztes Christsein immer ein Schriftverständnis voraussetzt. Ein Schriftverständnis, das immer von manchen nachvollzogen werden kann und von anderen nicht, ganz abhängig von der kirchlichen und theologischen Tradition, in der man verhaftet ist. Der Blick in das praktische Christenleben offenbart eine erschreckende Uneinheitlichkeit in der Umsetzung des Glaubens und zwar sowohl innerhalb des konservativen, wie auch des liberalen Territoriums. Kann es tatsächlich sein, dass all diese Umsetzungen aus einem einzigen Ursprung explizierbar sind? Drängt sich hier nicht zwangsläufig die Frage nach jenem Ursprung auf?

0.2.2.2 „Rudimentäres Christsein“

Diesem Kapitel wollen wir nicht sehr viel Aufmerksamkeit widmen, es genügt, dass wir es ansprechen und darauf hinweisen, dass diese Art der umgesetzten christlichen Praxis wohl am weitesten verbreitet scheint. Das Handeln von Menschen, die dieser Kategorie zuzuordnen sind – wobei die Abgrenzung zu manchem liberalem Christsein oft schwer fällt – ist vor allem durch die bemühte Umsetzung christlicher Werte gekennzeichnet. Hierbei muss jedoch immer näher nachgefragt werden, da christliche Werte, wie z.B. Nächstenliebe auch in anderen Religionen und Philosophien charakteristisch sind. Jedenfalls liegt der Ursprung für die Herkunft jener Werte, an denen man sich orientiert, nicht mehr *in einem bewussten und reflektierten christlichen Erbe*, die Umsetzung wurde durch Erziehung und Kultur transportiert. Der Kern und Ursprung jener Werte, als zugrundeliegende Motivation, ist jedoch verloren gegangen. Der Mensch ist hier – wie auch in so mancher liberalen Theologie – ganz in den Mittelpunkt getreten, er hat dessen Urheber und Schöpfer vergessen oder an den Rand gedrängt. Der Umgang mit dem Mitmenschen, der einst Wirkung einer neuen Existenz in der bewussten Versöhnung mit Gott war, hat sich von dieser Ursache ganz getrennt und steht nun selbstmotiviert da. Jede Verantwortung wird hier nur noch dem Mitmenschen gegenüber wahrgenommen. Dementsprechend hat die Bibel hier keinerlei Funktion als Grundlage, weder in konservativer noch in liberaler Hinsicht. Gerechtfertigt ist diese Praxis einzig und allein durch den Menschen und sein aufgeklärtes Erbe selbst. Einen starken Niederschlag dieser Entwicklung finden wir z.B. in vielen Bereichen unseres Rechtssystems vor: töten, stehlen oder sexueller Missbrauch sind strafrechtlich verboten, jedoch allein aufgrund der Instandhaltung eines funktionierenden menschlichen Zusammenlebens mit all seinen notwendigen sozialen und wirtschaftlichen Aspekten. Bedauerlicherweise kann hier auch das jedes Jahr wiederkehrende Weihnachtsfest mit angeführt werden: Betonung finden in weitesten Kreisen die Liebe und zwischenmenschliche Versöhnung, Streitigkeiten werden – wenn man sich dazu durchringen kann – temporär niedergelegt um äußerlich friedlich am gemeinsamen Fest teilnehmen zu können. Doch von jener, den Menschen in seinem innersten Wesen ansprechenden Botschaft der Notwendigkeit der Versöhnung mit seinem Schöpfer, deren Ruf durch die Ankunft seines Sohnes in Raum und Zeit konkrete Gestalt gewann, ist vielerorts nichts zu hören. Es besteht

⁸ Reinisch, Leonhard (Hg.). *Theologen unserer Zeit*. C.H. Beck Verlag: München, 1968^{3. Auflage}. S. 35.

⁹ Vgl. auch: Nitsche, Bernhard. *Christologie*. Ferdinand Schöningh Verlag: Paderborn, 2012. S. 34f.

auch oft keine persönlich empfundene Verbindlichkeit, was die Umsetzung christlicher Werte betrifft, da die Grundlage hierfür, eine mit Gott versöhnte Existenz – von der her sie motiviert sein sollte – fehlt. Jede Umsetzung hat ihre Motivation einzig und allein in der menschlichen Vernunft, von der her der Umgang mit dem Mitmenschen gerechtfertigt wird. Dass sich hier allerdings dennoch des Menschen Geschöpflichkeit niederschlägt, drückt sich in Schriftstellen wie Röm 2,15 aus.

„Rudimentäres Christsein“ stellt hier freilich – und zurecht – nicht für jeden eine passende Bezeichnung dar, da die meisten Christen konservativer, wie auch viele liberaler Prägung, solche Zeitgenossen in keiner Weise als Christen titulieren würden, schließlich fehlt hier ganz und gar das Bewusstsein für das Wesentliche, die direkte Verbindung mit dem, dessen Identität schon in der Bezeichnung „Christ-sein“ vorhanden ist.

0.2.3 Zurück zum Ursprung

0.2.3.1 Christsein und Christus

Alles bisher Gesagte sollte uns zu der Frage führen, worin wir nun einen wirklich relevanten Ausgangspunkt für das gelebte Christsein finden können. Recht betriebene Theologie oder theologische Wissenschaft, sei sie konservativ oder liberal, wird sich stets dieses Anliegens annehmen müssen, andernfalls würde sie die ihr innewohnende Beziehung von Ursache und Wirkung preisgeben. Ist die Theologie aber Wirkung aus einer Ursache, dann zählt es zu ihren höchsten Aufgaben, diese Beziehung zu erforschen. Aus dieser Sicht finden sowohl die konservative als auch die liberale Theologie ihre Existenzberechtigung.

Dass nun die Heilige Schrift und ihr Verständnis, als ein maßgebender Teil der Wirkung, ein gewisses Problemfeld darstellt, ist deutlich geworden. Unabhängig aber von den verschiedenen hermeneutischen und exegetischen Zugängen kann eines mit Sicherheit gesagt werden: Die Inhalte der neutestamentlichen Schriften kreisen allesamt um einen zentralen Punkt, um die Person Christi, um die Darstellung seines Wirkens und die Explikation und Wirkung seines Schicksals und seiner Botschaft. Wir kommen am Ende nicht um die deutliche Feststellung, dass „Christ-sein“ etwas mit Christus zu tun hat. Es handelt sich um eine nicht auflösbare Verbindung, der wir uns bewusst sein müssen und deren Zusammenhänge es zu erfragen gilt. Selbst der in vielen Kreisen umstrittene, liberale Theologe H. Küng schreibt in seinem Buch „Christ sein“:

„Nach dem Zeugnis des Anfangs und dem der gesamten Tradition, nach dem Zeugnis der Christen und der Nichtchristen ist das Besondere des Christentums – und wie wenig banal und tautologisch diese Antwort ist, wird sich zeigen – dieser *Jesus selbst*, der in alter Sprache auch heute noch *Christus* genannt wird! Oder stimmt es vielleicht nicht: Keine der großen und kleinen Religionen, so sehr sie ihn unter Umständen auch in einem Tempel oder ihrem heiligen Buch mitverehren mögen, würde ihn als letztlich entscheidend, als ausschlaggebend, als maßgebend für des Menschen Beziehungen zu Gott, zum Mitmenschen, zur Gesellschaft ansehen [...] Keiner der evolutionären oder revolutionären Humanismen, so sehr sie ihn unter Umständen als Menschen respektieren und gar propagieren, würde ihn als letztlich entscheidend, ausschlaggebend, maßgebend für den Menschen in allen seinen Dimensionen ansehen. Das Besondere, das Ureigenste des Christentums ist es, diesen Jesus als letztlich entscheidend, ausschlaggebend, *maßgebend* für des Menschen Beziehungen zu Gott, zum Mitmenschen, zur Gesellschaft zu betrachten: in abgekürzter biblischer Formel als >>Jesus Christus<<.“¹⁰

¹⁰ Küng, Hans. Christ sein. Piper Verlag GmbH: München-Zürich, 2008^{5. Auflage}. S. 115.

Freilich beurteilt Küng die Person Jesu in vielerlei Hinsicht anders als es die meisten konservativen Theologen tun,¹¹ doch bleibt die Tatsache bestehen, dass wir in ihm den Ursprung und den Ausgangspunkt für die wahre christliche Existenz festzusetzen haben. Sicher haben wir hier keine andere Möglichkeit als die biblischen Schriften zu befragen, dies wiederum wird nicht unabhängig von einem bestimmten hermeneutischen Grundverständnis möglich sein, und dennoch muss uns die Erkenntnis der Person Jesu, als dem letztlich Relevanten, als dem Christus, ausreichen, um der Frage nach dem Christsein ein echtes und sicheres Fundament zu geben. Alles wird also an der Beurteilung der historischen Person Jesus von Nazareth hängen, ob er als derjenige anerkannt wird, in dem Gott seinen Anspruch an den Menschen, seinen Ruf zum Glauben, zur Versöhnung geltend macht oder nicht.¹² Entscheidend wird ein klares Ja zu Jesus *als dem Christus* sein, als dem, der den Einzelnen in eine dramatisch entgegengesetzte Position zu seinem bisherigen Leben in der Flucht vor seinem Schöpfer ruft. Nur wer hier angekommen ist, kann ernsthaft an der Umsetzung seines Christseins arbeiten, denn nur er kann eine wirkliche Grundlage vorweisen, eine Grundlage, die nicht auf eigenen Ideen basiert. Für die vorliegende Arbeit wollen wir nun die Darstellung und Sichtweise des ersten Johannesbriefes auf einige wesentliche Themen des Christseins heranziehen.

0.2.3.2 Christsein und die johanneischen Schriften

Als Reaktion auf vieles bisher Gesagte könnte wohl eine gewisse Schwermütigkeit folgen. Es scheint als ob gelebtes Christsein, trotz seiner konkret identifizierbaren Grundlage, keineswegs allzu einfach auf diese zurückgeführt werden kann. Was kann der Grund hierfür sein? Kann es möglicherweise bereits an dem konkreten Verständnis des Ausdrucks „Christsein“ liegen? Ab wann kann das Verhalten eines Menschen als „christlich“ bezeichnet werden? Kann es uns möglich sein, alleine vom Verhalten eines Menschen ausgehend, auf seine Einstellung zum christlichen Glauben zu schließen?

Die Antwort auf diese Frage kann sowohl mit einem Ja als auch mit einem Nein beantwortet werden: Nein, weil ein solch induktiver Schluss, alleine aufgrund äußerer Beobachtungen, die Grundlage für die inneren Überzeugungen eines Menschen nicht gänzlich zu offenbaren vermag und daher zu weit gegriffen sein kann und Ja, weil die Summe des Handelns eines Menschen immer etwas über sein Inneres aussagt. Nein, weil es viele Menschen gibt, die in ihrem Alltag bemüht sind hohe ethische Maßstäbe zu leben und zwar auf rein humanistischen Überzeugungen aufbauend und Ja, weil es dem wahren Gläubigen nicht möglich sein wird sich allzu weit von Christus und seinem ethischen Vorbild zu entfernen. Nein, weil ein scheinbarer Fehltritt eines Gläubigen noch nicht alles über seine inneren Beweggründe und grundlegenden Haltungen offenbart und Ja, weil solch ein Fehltritt auch Ausdruck eines sich verfestigten negativen Verhaltensmusters sein kann. Das Äußere eines Menschen steht zwar in direktem Zusammenhang mit seinem Inneren, doch können sich diese Zusammenhänge wahrlich komplex darstellen. Die Zusammenhänge können derart komplex ausfallen, weil bereits christliche Glaubensüberzeugungen eine weite Bandbreite an Umsetzungen haben können. Was dem einen Christusgläubigen als vertretbares Handeln erscheint, wird von einem anderen verworfen. Mit dieser Realität musste sich bereits der Apostel Paulus auseinandersetzen (vgl.: Röm 14,1ff; 1Kor 8,1ff). Der Schluss von außen nach innen kann demnach nur bedingt aussagekräftig sein.

Wie aber sieht es aus, wenn man von einer unveränderlichen Grundlage ausgehen kann? Wenn der Grundstein für das Handeln eines Menschen offen liegt und bekannt ist? Kann der

¹¹ Vgl. ebd. S. 434ff.

¹² Vgl. ebd. S. 506.

induktive Schluss, ausgehend vom Verhalten des Menschen, irreführend sein, so kann eine feststehende Grundlage, aus der je zu explizieren ist, weiter helfen. Was als „Christ“ oder „christlich“ titulierte wird, *muss sich letztlich im Zusammenhang mit Christus messen lassen*. Gute Taten werden zwar oft als „christlich“ bezeichnet, gemessen am Zusammenhang mit der Überzeugung eines Menschen, sind sie es aber in Wirklichkeit nur, insofern sie auch mit gelebtem Christsein in Verbindung stehen, denn der Mensch, der diese Taten ausführt, kann auch ganz andere Überzeugungen vertreten. Liegt das Glaubensbekenntnis eines Menschen jedoch ausschließlich bei Christus, so ist auch der Maßstab eindeutig. Genau an diesem Punkt finden sich die Ausführungen des ersten Johannesbriefes wieder: Was sein Verfasser auch über das christliche Handeln sagt, er misst es allein an einer Grundlage: *Dem Zeugnis von Christus!* Die Ausführungen scheinen das Leben als Christ aber derart fundamental zu treffen, dass es lohnend erscheint sich mit diesen und ihren Voraussetzungen zu befassen. Christus ist für Johannes nicht nur ein Vorbild für das Handeln des Gläubigen; von Christus und seinem Anspruch als Sohn Gottes scheint das gesamte Weltbild geprägt. Man könnte sagen, dass eine tiefgreifende und in gewisser Hinsicht systematisierte Erkenntnis über Gott, seinen Sohn und die Welt, den Ausgangspunkt für alle Aussagen über das Leben und Verhalten des Gläubigen bildet. Das nächste Hauptkapitel soll sich diesem Thema ausführlicher widmen. Es wird auch die Grundlage für den zuletzt folgenden Hauptpunkt sein, in dem die Dinge, welche der Verfasser zum Leben des Christusgläubigen ausführt, im Lichte seines zugrundeliegenden Weltbildes, bzw. Denkens, betrachtet werden sollen.

1 Das Besondere des johanneischen Schrifttums

1.1 Einleitendes zu den „johanneischen“ Schriften

Einleitend ist zunächst festzuhalten, was genau wir unter dem „johanneischen Schrifttum“, auch „Corpus Johanneum“ genannt, zu verstehen haben. Als „johanneisch“ haben sich all jene neutestamentlichen Schriften durchgesetzt, deren Entstehungsort der sogenannten „johanneischen Schule“ zugeschrieben wird. Zu diesen Schriften werden das Johannesevangelium, sowie die drei Johannesbriefe gezählt. Die Zugehörigkeit der Offenbarung zum johanneischen Schriftkreis ist umstritten.¹³ Jene Schriften werden jedoch nicht deshalb als „johanneisch“ angesehen, weil sich die theologische Wissenschaft darüber einig wäre, dass sie vom selben Verfasser stammen, sondern weil sie eine bestimmte theologisch-stilistische Prägung – von der später noch zu reden sein wird – erkennen lassen. Über das Woher dieser Prägung ist im Zusammenhang mit der Verfasserfrage viel diskutiert worden. Bis heute sind die Lager der konservativen und der liberalen Einleitungswissenschaft in zwei Hauptrichtungen gespalten: Während die Einen an der Verfasserschaft aller oben genannten Schriften durch den Apostel Johannes festhalten, geben die Anderen dieses – vor allem von den meisten Kirchenvätern stammende – Postulat, aufgrund von sprachlich-stilistischen und theologischen Beobachtungen, preis. E. Mauerhofer gibt in seiner *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*¹⁴ eine gut zusammengefasste Übersicht über die Pros und Kontras einer Verfasserschaft durch den Apostel Johannes, allerdings aus konservativer Sicht. Viele Einleitungen aus liberalem Lager machen sich leider nicht die Mühe einer solchen Gegenüberstellung, sondern verweisen lediglich auf Ergebnisse, welche die Einleitungswissenschaft hervorgebracht hat.¹⁵ Die Verfasserfrage wird im Rahmen dieser Arbeit, vor allem aufgrund ihres theologisch ausgerichteten Anliegens, nicht weiter diskutiert werden. Von Relevanz hingegen wird die Art der theologischen Darstellung des Verfassers sein. Diese lässt nämlich erkennen, dass jene Schriften aufgrund ebendieser Darstellungsweise, zumindest gleicher theologischer, wie auch stilistischer Prägung sein müssen. Jede Entscheidung über die konkrete Identität des Verfassers kann nicht losgelöst von diesen Beobachtungen getroffen werden.

Was nun die Offenbarung betrifft, so nimmt diese für unsere Zwecke in der Tat eine Sonderstellung ein und zwar aufgrund ihres Inhaltes. Das Buch nennt zwar explizit seinen Verfasser (Offb 1,4,9; 22,8), doch führt dieser die Autorität der Inhalte direkt auf den Urheber selbst zurück, auf den zu seiner Gemeinde redenden Christus (22,16).¹⁶ Der Verfasser ist herausgefordert niederzuschreiben, was er sieht und hört (1,19; 22,8). Der Raum, einer persönlich-stilistischen Prägung freien Lauf zu lassen, kann daher nicht so groß, wie im Evangelium oder den Briefen gewesen sein. Dies zeigt sich vor allem in der verwendeten Terminologie: Bis auf die Wendungen „Leben“ und „Tod“ findet sich wenig Gebrauch der ansonsten üppig vorkommenden Vorzugsbegrifflichkeiten. Hiervon wird ab Kapitel 1.1.1 die Rede sein. Berührungspunkte, die auf eine Abfassung innerhalb derselben theologischen und stilistischen Prä-

¹³ Vgl. Schnelle, Udo. *Einleitung in das Neue Testament*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2005 ^{5.}, durchgesehene Auflage, S. 481f.

¹⁴ Vgl. Mauerhofer, Erich. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. Bd. 1. Verlag für Theologie und Religionswissenschaft: Nürnberg, 2004 ^{3.} Auflage, S. 214ff.

¹⁵ Vgl. Roloff, Jürgen. *Einführung in das Neue Testament*. Philipp Reclam jun. GmbH & Co.: Stuttgart, 2007. S. 233.

Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. *Das Neue Testament Deutsch*. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993 ^{14.}, durchgesehene und überarbeitete Auflage, S. 160f.

¹⁶ Vgl. Roloff, Jürgen. *Einführung in das Neue Testament*. Philipp Reclam jun. GmbH & Co.: Stuttgart, 2007. S. 247.

gung hindeuten, gibt es aber durchaus (z.B.: Offb 2,4 mit 1Joh 2,5f; 2Joh 6; 3Joh 5f und Offb 19,13 mit Joh 1,14; 1Joh 1,1). So hält es M. Bachmann, zu Recht, für durchaus angemessen, wenn die Offenbarung zur Gruppe der johanneischen Schriften gezählt wird.¹⁷ Wollen wir aber spezifisch der für den Verfasser eigentümlichen Darstellungsweise seiner Theologie Aufmerksamkeit widmen, so finden wir diese vor allem im Evangelium und im ersten Johannesbrief ausgeprägt. An passenden Stellen wird es jedoch Verweise auf die Offenbarung geben.

1.1.1 Der eigentümliche Stil

Wie bereits erwähnt ist das Postulat einer „johanneischen Schule“ aufs engste mit zahlreichen stilistischen Gemeinsamkeiten der ihr zugeordneten Schriften verbunden. Der eigentümliche Stil der johanneischen Schriften dürfte es auch sein, durch den jene dem gewöhnlichen Bibelleser auffallen, selbst wenn er nicht explizit sagen kann, dass es vor allem der Stil ist, der das vierte Evangelium und die Johannesbriefe vom Rest der neutestamentlichen Schriften unterscheidet. Nach G. Hörster verwendet der Verfasser „*einen unverwechselbaren Stil*“, der zum Nachdenken einlädt und nichts für eilige Leute ist.¹⁸ Der Verfasser entfaltet die Darstellungen und Gedanken nicht strikt geradlinig, wie es griechischer Redeweise entsprechen würde, er bewegt sich viel mehr wiederholend und Gedanken wiederaufgreifend durch seine Schriften.¹⁹ H. Balz spricht diesbezüglich von einer Entfaltung der Themen in Einheiten, die positive und negative Aussagen in Parallelismen verknüpfen (vgl.: 2,4f; 4,7f), Paränese und Antithese wechseln einander ab (vgl.: 2,22f; 4,2f). Das Hauptmotiv bildet dabei: Echter und falscher Christusglaube.²⁰ Wahrscheinlich haben wir es vor allem dieser Tatsache zu verdanken, dass die Botschaft der johanneischen Schriften für den nicht-orientalischen Leser oft schwieriger zu verstehen ist. R. Schnackenburg redet bezüglich Sprache und Ausdrucksweise der johanneischen Schriften sogar von einer „Insider-Sprache“.²¹

Dass die oft vorhandenen Verständnisschwierigkeiten mit dem Stil jener Schriften zusammenhängen, bedarf jedoch weiterer Erklärungen, zumal der Stil lediglich die Ausdrucksform einer dahinter stehenden Prägung und Denkweise darstellt. Kurz gesagt: Es gibt einen Grund dafür, warum der Verfasser einen besonderen Stil für seine Darstellungen verwendet. Nach J. Roloff sind es vor allem die eigentümlichen „Denkmodelle“, die zur Deutung der Erscheinung Jesu entwickelt wurden, die charakteristisch für die johanneische Schule geworden sind. Dabei räumt er durchaus die Wahrscheinlichkeit ein, dass deren Ursprungspersönlichkeit „*aus dem vorösterlichen Jüngerkreis Jesu kam*“.²² In der Einleitungswissenschaft reichen die Ergebnisse, was den Ursprung des johanneischen Schrifttums angeht, von der Identifikation des Autors mit dem Jesusjünger und Zebedaiden Johannes über die Ansicht, dass lediglich der Grundbestand jener Schriften auf diesen zurückzuführen ist, bis hin zum völligen Ausschluss

¹⁷ Vgl. Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.). Grundinformation Neues Testament. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2008^{3.}, überarbeitete und erweiterte Auflage, S. 357.

¹⁸ Vgl. Hörster, Gerhard. Bibelkunde und Einleitung zum Neuen Testament. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 1998^{1.} Taschenbuchauflage, S. 100.

¹⁹ Vgl. ebd. S. 101.

²⁰ Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993^{14.}, durchgesehene und überarbeitete Auflage, S. 162f.

²¹ Vgl. Schnackenburg, Rudolf. Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien. Supplementband IV. Herder Verlag: Freiburg-Basel-Wien, 1993. S. 250.

²² Vgl. Roloff, Jürgen. Einführung in das Neue Testament. Philipp Reclam jun. GmbH & Co.: Stuttgart, 2007. S. 234.

einer Abfassung durch den Apostel selbst.²³ Doch selbst bei der Annahme unterschiedlicher Verfasser, bzw. Redakteure der johanneischen Schriften, bleibt eine starke, kontinuierliche und authentische Traditionslinie eine unbedingte Voraussetzung für die Entstehung jener, durch ihren Stil ausgezeichneten, Schriften. Die sprachlich-theologischen Berührungen sind zu offensichtlich um als unbedeutend zu gelten.²⁴ Daher darf hier – wie G. Hörster es auch tut – durchaus gefragt werden, ob die Denk- und Redeweise, welche uns im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen begegnet, nicht auf den Lehrstil Jesu zurückgeführt werden kann.²⁵ W. Kümmel hält dies für schwer vorstellbar, da sich die Sprache Jesu im Johannesevangelium sehr von der der synoptischen Evangelien unterscheidet, und Jesus folglich zwei sehr unterschiedliche Lehrstile gebraucht haben müsse. Gleichsam gesteht Kümmel aber ein, dass es sehr schwierig ist, den johanneischen Sprachstil religionsgeschichtlich konkret einzuordnen.²⁶ Woher aber auch immer die stilistische Eigenart stammt, unbestritten ist, dass eine solche vorhanden ist, und diese Feststellung bildet die Grundlage für die vorliegende Arbeit.

Das primäre Zeugnis aber, welches der Annahme einer johanneischen Tradition mit ihrem Stil zugrunde liegt, bilden die uns vorliegenden einschlägigen neutestamentlichen Schriften selbst. Der Aussage: „*Würden wir nur die Berichte der act haben, kämen wir nie auf den Gedanken, es hätte eine eigene johanneische Gruppe gegeben*“²⁷ von K. Niederwimmer ist daher voll und ganz zuzustimmen. Sein nächster Satz hingegen, scheint reine Vermutung zu sein: „*Die johanneische Gruppe scheint in einer gewissen Isolation gelebt zu haben*“²⁸, da er auch zuvor eingesteht, dass wir weder über die konkrete Herkunft des Corpus Johanneum, noch über eine johanneische Gruppe Gesichertes aussagen können.²⁹

Sehen wir uns die Indizien, die vorwiegend für die Existenz jener johanneischen Schule herangezogen werden, kurz an: U. Schnelle führt sechs Punkte auf:

1. Es gibt klare theologische Übereinstimmungen zwischen dem Johannesevangelium und den Johannesbriefen. Zentrale, d.h. verbindende Gedanken wären etwa die Einheit von Vater und Sohn, die Fleischwerdung Christi, der Dualismus zwischen Gott und Welt oder das Erkennen Gottes.
2. Die Schriften weisen sprachliche Gemeinsamkeiten auf. Gemeint sind etwa beliebte Wörter, welche in den johanneischen Schriften sehr häufig und im restlichen Neuen Testament eher selten gebraucht werden.

²³ Vgl. Hörster, Gerhard. *Bibelkunde und Einleitung zum Neuen Testament*. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 1998 ^{1. Taschenbuchauflage}. S. 124f.

Vgl. Mauerhofer, Erich. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. Bd. 1. Verlag für Theologie und Religionswissenschaft: Nürnberg, 2004 ^{3. Auflage}. S. 231ff.

Vgl. Mauerhofer, Erich. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. Bd. 2. Verlag für Theologie und Religionswissenschaft: Nürnberg, 2004 ^{3. Auflage}. S. 268ff.

Vgl. Schnelle, Udo. *Einleitung in das Neue Testament*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2005 ^{5., durchgesehene Auflage}. S. 484ff.515ff.

²⁴ Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. *Das Neue Testament Deutsch*. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993 ^{14., durchgesehene und überarbeitete Auflage}. S. 159.

²⁵ Vgl. Hörster, Gerhard. *Bibelkunde und Einleitung zum Neuen Testament*. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 1998 ^{1. Taschenbuchauflage}. S. 101.

²⁶ Vgl. Kümmel, Werner G., *Grundrisse zum Neuen Testament*. NTD. Bd. 3. Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1976. ^{3. Auflage}. S. 235.

²⁷ Niederwimmer, Kurt. *Theologie des Neuen Testaments*. Ein Grundriss. Evangelischer Presseverband: Wien, 2004 ^{3. Auflage}. S. 257.

²⁸ Ebd. S. 257.

²⁹ Vgl. ebd. S. 257.

3. Besonders Vers 24b des 21. Kapitels des Johannesevangeliums zeuge von einem Verfasser, der *nach* einem vorhergehenden Verfasser tätig war. Hierbei handle es sich eventuell sogar um den Herausgeber der Endgestalt des vierten Evangeliums.
4. Ekklesiologische Termini, wie etwa die φίλοι (3Joh 15; Joh 11,11; 15,14f), die τεκνία (1Joh 2,1.12.28; Joh 13,33) oder die ἀδελφοί (3Joh 3.5.10; Joh 20,17; 21,23) bilden ebenfalls Bindeglieder.
5. Die ethischen Aufforderungen seien, da sie speziell an die johanneische Gruppe gerichtet scheinen, ein Indiz. Eine solche Aufforderung wäre insbesondere die zur Bruderliebe.
6. Abschließend wäre da noch die Darstellung Jesu als *Lehrer*. Nicht nur Ausdrücke, wie das sehr oft verwendete ῥᾱββί, sondern auch häufige Aussagen, die Jesus mit seiner Lehrtätigkeit in Verbindung setzen, würden dies belegen (Joh 3,2; 6,59; 7,14.16f.28; 8,20; 15,15). Die johanneische Schule erscheint also als Ort, an dem die Lehren, welche Jesus von seinem Vater empfangt, direkt und unverfälscht weitergegeben werden.³⁰

Anzuführen wäre hier auch noch die unübersehbare Existenz einer kunstvoll gestalteten Einleitung des Evangeliums (Joh 1,1-18), wie auch des ersten Johannesbriefes (1Joh 1,1-3). Von Christus ist hier, wie dort, als vom präexistenten λόγος die Rede (Joh 1,1; 1Joh 1,1). Hierzu wird aber später noch einiges gesagt werden. Zusätzlich zu den ersten beiden Punkten der Aufstellung U. Schnelles wäre noch anzumerken, dass das Johannesevangelium durch eine besonders charakteristische Mischung von Stil und Polemik mit den Johannesbriefen verbunden scheint. Der Kreis der Gegner hat sich zwar, vom Evangelium zu den Briefen hin, verändert, doch die Art und Weise, wie gegen diese polemisiert wird, ist charakteristisch: Im Evangelium ist stets von den „Juden“ als Sammelbegriff für die Gegner Jesu die Rede³¹ und als Aussagen, gegen diese sind häufig Sätze wie z.B. Joh 12,35ff zu lesen:³²

„Da sprach Jesus zu ihnen: Noch eine kleine Zeit ist das Licht unter euch. Wandelt, während ihr das Licht habt, damit nicht Finsternis euch ergreife! Und wer in der Finsternis wandelt, weiß nicht, wohin er geht. Während ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, damit ihr Söhne des Lichtes werdet [...] Obwohl er aber so viele Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie nicht an ihn.“

In den Briefen hingegen finden sich Aussagen folgender Art gegen jene, die der Gemeinde der Rechtgläubigen feindlich gegenüber stehen:³³

„Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns“ (1Joh 1,8).

„Wer sagt, dass er im Licht sei, und hasst seinen Bruder, ist in der Finsternis bis jetzt“ (2,9).

„Dem Demetrius ist Zeugnis gegeben worden von allen und von der Wahrheit selbst; aber auch wir geben Zeugnis, und du weißt, dass unser Zeugnis wahr ist“ (3Joh 12).

Die eigentümliche Sprachwelt ist hier sowohl unübersichtlich als auch, ohne eine weitere Erörterung, weitgehend unverständlich. Ab Kapitel 1.2.2 wird uns diese näher beschäftigen.

Die Frage nach der Existenz einer johanneischen Schule kann jedoch nur insofern als wichtig gelten, wie mit ihr eine tatsächlich geschlossene und exklusive Gruppe gemeint wäre. Hieraus könnte abgeleitet werden, dass auch deren Glaubensinhalte diverse Sonderlehren be-

³⁰ Vgl. Schnelle, Udo. Einleitung in das Neue Testament. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2005^{5.}, durchgesehene Auflage, S. 479-481.

³¹ Vgl. Roloff, Jürgen. Einführung in das Neue Testament. Philipp Reclam jun. GmbH & Co.: Stuttgart, 2007. S. 240.

³² Alle in der vorliegenden Arbeit zitierten deutschen Schriftstellen entstammen der revidierten Elberfelder Übersetzung. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 1996^{7.} Auflage.

³³ Vgl. Theißen, Gerd. Das Neue Testament. Verlag C.H. Beck oHG: München, 2004^{2.}, durchgesehene Auflage, S. 108.

inhaltet hätten. Aus der frühen Kirchengeschichte wissen wir, dass es eine kurze Zeit gab, in der das Johannesevangelium und die Offenbarung von vielen Seiten abgelehnt wurden, da manche ihrer Inhalte zur Grundlage für solche Sonderlehren herangezogen wurden.³⁴ Dies wird jedoch vor allem damit zusammenhängen, dass die Ausdrucksformen, die den johanneischen Schriften zueigen sind, auf eine bewusste christliche bzw. christologische Füllung jener bereits bekannten Begrifflichkeiten zurückzuführen sind.³⁵ Naturgemäß kann vor allem ein solches Werk dann auch eine Interpretation erfahren, für die es nicht verfasst wurde.

Es ist nicht zu leugnen, dass es einige Punkte gibt, die jene Schriften vom Rest des Neuen Testaments deutlich abheben. Die Schlussfolgerungen, welche hier jedoch gezogen werden sind, meiner Meinung nach, zu relativieren: Zum Einen sagt die Existenz einer Glaubensgemeinschaft, die einen bestimmten Stil und eine bestimmte Terminologie bevorzugte, nichts über eine völlige Abgeschlossenheit jener Gruppe aus, und zum Anderen sind aus den Vergleichen der johanneischen Schriften mit dem übrigen Neuen Testament keine nennenswerten theologischen Abweichungen auszumachen. Zumindest keine Abweichungen, die die Annahme einer abgeschiedenen johanneischen Gruppe deutlich untermauern würden. So ist z.B. auch in den paulinischen Briefen ein gewisser „Dualismus“ zwischen Gott und der Welt zu finden (1Kor 1,20ff; 2,12ff; 3,19). Die Welt ist auch bei Paulus jener Ort, an dem die Menschen in der Gottferne leben und nichts von Ihm wahrnehmen können. Auch für die Fleischwerdung Christi finden sich Texte im übrigen Neuen Testament (Mt 1,18ff; Lk 1,26ff; Phil 2,6ff). Dass die johanneischen Schriften dieses Thema in einer außergewöhnlichen Deutlichkeit aufgreifen, sollte noch nicht als Indiz für die Existenz einer abgeschiedenen Glaubensgemeinschaft herangezogen werden dürfen. Auch die „johanneischen Vorzugswörter“, wie U. Schnelle sie nennt, wie etwa „Wahrheit“ oder „Leben“ sollten hier nicht überbewertet werden: ἀλήθεια kommt, in allen seinen Formen, 109 Mal im gesamten Neuen Testament vor, das Johannesevangelium und die Johannesbriefe machen 44 Mal davon Gebrauch. ζῶν begegnet von insgesamt 135 Vorkommen im Neuen Testament, 49 Mal im Evangelium und den Briefen des Johannes.³⁶ Die Aussage, dass jene Worte „in den übrigen Schriften des NT [...] jeweils weniger häufig belegt sind“³⁷ ist zwar grundsätzlich korrekt, sollte aber lediglich als Beweis für eine bevorzugte Terminologie bei Verfasser und Empfänger dienen. Theologische Betonungen und Eigenheiten, sowie sprachliche Auffälligkeiten können aber ebenso gut auf einen besonderen Abfassungsanlass zurückzuführen sein, insbesondere was die Johannesbriefe angeht. Hierzu mehr im nächsten Kapitel.

Eine johanneische Glaubensgemeinschaft, aus der auch besondere literarische Werke hervorgegangen sind, könnte es dennoch gegeben haben. Diese hätte sich aber hauptsächlich durch ihren eigentümlichen Stil ausgezeichnet.³⁸ Dieser Stil, der sich vor allem in jenen „Vorzugswörtern“ und deren Verwendung ausdrückt, ist es, der unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen sollte. Hauptsächlich hier können wir, wie ich meine, ein Indiz für eine solche Gemeinschaft finden. Darüber hinaus lassen sich auch charakteristische und mit der Terminologie verbundene Denkmuster erkennen. Hiermit werden wir uns in einigen der kommenden Kapitel, als Vorbereitung, noch eingehend auseinandersetzen haben. Vorab gesagt, er-

³⁴ Vgl. Mauerhofer, Erich. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Bd. 1. Verlag für Theologie und Religionswissenschaft: Nürnberg, 2004^{3. Auflage}. S. 221f.

³⁵ Vgl. ebd. S. 227.

³⁶ Ergebnis einer Lema-Suche im NA²⁷ nach der griechischen Morphologie (GRAMCORD™) in der Stuttgarter Elektronischen Studienbibel 2.0. Deutsche Bibelgesellschaft. Libronix Corporation.

³⁷ Schnelle, Udo. Einleitung in das Neue Testament. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2005^{5., durchgesehene Auflage}. S. 480.

³⁸ Vgl. Roloff, Jürgen. Einführung in das Neue Testament. Philipp Reclam jun. GmbH & Co.: Stuttgart, 2007. S. 243.

scheint mir die Existenz einer Gemeinschaft, deren Mitglieder die „Kinder“ (τεκνία) und „Geliebten“ (φίλοι) waren, als die sie vom Verfasser angesprochen wurden, durchaus denkbar.

1.1.2 Der Kampf um die rechte Lehre

Speziell auf die Johannesbriefe scheint eine Art „dunkler Schatten“ zu fallen. All die in ihnen angesprochenen Dinge scheinen aus einem bestimmten Anlass behandelt worden zu sein. Die Texte geben an zahlreichen Stellen Grund zu dieser Vermutung. Als ein solcher Anlass kann nicht zuletzt ein starker und lebensverändernder geistiger Einfluss bestimmter Persönlichkeiten identifiziert werden. Bereits im zweiten Kapitel des ersten Johannesbriefes wird der sogenannte „Antichrist“ (ἀντίχριστος) genannt (1Joh 2,18). Viermal begegnet diese Wendung im ersten und einmal im zweiten Johannesbrief (2,18; 2,22; 4,3; 2Joh 7). Im „Antichristen“ finden wir eine zusammenfassende Bezeichnung für jene Persönlichkeiten, die, laut Auffassung des Verfassers, einen nicht hinnehmbaren, schädlichen Einfluss auf die Gläubigen der Gemeinschaft ausübten. Während der ἀντίχριστος bei seiner ersten Nennung in 1Joh 2,18 noch als jene Persönlichkeit genannt wird, die nicht mehr zur Gemeinschaft der Adressaten des Briefes zählt, so wird in den folgenden Nennungen explizit angesprochen, was der Anlass dafür war: Dreh- und Angelpunkt für die Entstehung jener Kluft war eine Differenz in der Beurteilung der Person Jesu. Konkret scheint es in der Auseinandersetzung darum zu gehen, ob der Messias als realer Mensch aus Fleisch und Blut auf Erden gewandelt ist oder nicht (4,2; 2Joh 7). Nach 1Joh 2,22 dürfte es gewisse Gläubige gegeben haben, die nicht anerkannten, dass es sich beim Christus und beim Menschen Jesus von Nazareth um ein und dieselbe Person handelte.³⁹ Dieses Denken entsprach der damals aufkommenden doketisch-agnostischen Anschauung, dass der Christus ein himmlisches Geistwesen sei, das nur augenscheinlich als Mensch auf Erden existiert habe. Er brachte den Seinen, den sogenannten Pneumatikern, die Erkenntnis über ihre wahre Heimat, die Lichtwelt, was gleichzeitig die Erlösung bedeutete.⁴⁰ Demnach gab es eine gute Licht- oder Geistwelt, die jedoch nichts mit der materiellen Welt zu tun hatte, da ihr „Licht-Gott“ konsequent jenseitig gedacht wurde.⁴¹ Gegründet war diese Anschauung auf einem dualistischen Weltbild.⁴² Das Thema des Dualismus und der Zusammenhang mit den johanneischen Schriften wird uns in Kürze beschäftigen. Dass dem Christus nun der physische Leib abgesprochen wurde, musste, wie F.W. Horn korrekt urteilt, in der Konsequenz der Inkarnation und dem Sühnetod des Gottessohnes jede Relevanz für den christlichen Glauben absprechen.⁴³ Die Erlangung des Heils fände daher in völliger Unabhängigkeit vom irdischen Christus statt. Dass dies aber für den Verfasser, der sich zu den Augenzeugen Christi zählte (1Joh 1,1), eine untragbare Auffassung von der Per-

³⁹ Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993 ^{14.}, durchgesehene und überarbeitete Auflage. S. 184.

⁴⁰ Vgl. Mußner, Franz. ZOE. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Karl Zink Verlag: München, 1952. S. 39f.

Vgl. Conzelmann, Hans u.a. Arbeitsbuch zum Neuen Testament. Mohr-Siebeck: Tübingen, 2004 ^{14.}, durchgesehene Auflage. S. 216.

Vgl. Bultmann, Rudolf. Theologie des Neuen Testaments. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1958 ^{5.}, durch einen Nachtrag erweiterte Auflage. S. 168f.

⁴¹ Vgl. Theißen, Gerd. Das Neue Testament. Verlag C.H. Beck oHG: München, 2004 ^{2.}, durchgesehene Auflage. S. 108.

⁴² Vgl. Sommer, Wolfgang u.a. Kirchengeschichtliches Repetitorium. Zwanzig Grundkapitel der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2006 ^{4.} Auflage. S. 20.

Vgl. Conzelmann, Hans u.a. Arbeitsbuch zum Neuen Testament. Mohr-Siebeck: Tübingen, 2004 ^{14.}, durchgesehene Auflage. S. 217.

⁴³ Vgl. Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.). Grundinformation Neues Testament. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2008 ^{3.}, überarbeitete und erweiterte Auflage. S. 320.

son Jesu war, wird somit deutlich. Die wesensmäßige Trennung der Person Jesu von dem gottgesandten Christus entsprach auch einer frühchristlich-doketischen Strömung, gegen die sich der Kirchenvater Irenäus von Lyon in seiner Schrift *Adversus haeresis* („Gegen die Häresien“) richtete (*Adv haer* I 26,1). Aber auch Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna wandten sich Anfang des zweiten Jahrhunderts gegen jene Anschauung.⁴⁴

Doch nicht nur durch jene Stellen, welche in unmittelbarem Zusammenhang mit dem ἀντίχριστος stehen, erscheint der erste Johannesbrief als eine Schrift mit deutlichem Anlass. Die um sich greifenden Lehren dieser „Antichristen“ mündeten bei denen, die von diesen beeinflusst waren, in einer stark veränderten Ethik. Daher finden wir im Brief Aussagen, wie „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde“ (1Joh 1,8), „Wer sagt: Ich kenne ihn, und hält seine Gebote nicht“ (2,4) oder „Wenn jemand spricht: Ich liebe Gott, und hasst seinen Bruder, der ist ein Lügner“ (4,20). Dass sich das Schreiben gegen einen gewissen Einfluss zur Wehr setzt, ist auch daran erkennbar, dass die Argumentationsreihen oft bei der negativen Seite ansetzen (vgl.: 1,6; 2,4.15; 3,13; 4,8.20). Durch den gesamten Brief zieht sich ein gewisses Werben, ja man könnte sagen ein kämpferisches Eifern, um die Rechtgläubigkeit der Empfänger. Dieser Anlass erscheint absolut akut: „Dies habe ich euch geschrieben von denen, die euch verführen“ (2,26). Hierfür spricht der Partizip Präsens in τῶν πλανώντων ὑμᾶς:⁴⁵ Die durative oder lineare Aktionsart des hier verwendeten Präsensstammes lässt darauf schließen, dass die Adressaten ständig oder – was ich für wahrscheinlicher halte – immer wieder in der Gefahr standen, von den Versuchen der Antichristen in die Irre geführt zu werden.⁴⁶

Die Gefahr einer Uminterpretierung der Erscheinung Jesu impliziert also auch ein verändertes ethisches Verhalten, denn Glaube und Handeln griffen von jeher ineinander. Hierzu wird etwas später noch einiges gesagt werden. Glaube und Handeln stellt der Verfasser des ersten Johannesbriefes deshalb als sich gegenseitig prüfende Größen dar. Das ethische Verhalten wird so zu einem wichtigen Punkt in der Argumentation. Da es nun aber um die Frage der Menschwerdung des Christus, also um ein entweder oder, ein Schwarz oder Weiß geht, so darf es nicht verwundern, dass die ethischen Forderungen als Konsequenzen der Rechtgläubigkeit gleich radikal dargestellt sind. Ich vertrete die Auffassung, dass die radikal ethischen Aussagen des ersten Johannesbriefes stets im Zusammenhang mit dem akuten Anlass des Schreibens zu betrachten sind.

1.1.3 Der erste Johannesbrief und das Johannesevangelium

Von so gut wie keinem Theologen wird die Verwandtschaft des Johannesevangeliums mit dem ersten Johannesbrief geleugnet. Selbst dem gewöhnlichen Bibelleser dürfte eine gewisse Ähnlichkeit im Stil der Texte auffallen. Vor allem in den jeweiligen Einleitungen beider Schriften können wir feststellen: Dem eigentlich zu vermittelnden Inhalt, sei es die geschicht-

⁴⁴ Vgl. Betz, Hans Dieter u.a. Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 2. J.C.B. Mohr-Siebeck: Tübingen, 1998-2005 ^{4. Auflage}: „Doketismus“. S. 925. Vgl. Schnelle, Udo. Einleitung in das Neue Testament. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2005 ^{5., durchgesehene Auflage}. S. 508f.

⁴⁵ Alle in der vorliegenden Arbeit zitierten griechischen Schriftstellen entstammen dem Novum Testamentum Graece von Kurt Aland. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1994 ^{27., revidierte Auflage}.

⁴⁶ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990 ^{17. Auflage}. S. 264.278 §319.339/2b.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 307 §194/1c.

Vgl. Von Siebenthal, Heinrich. Neuer Sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Römer – Offenbarung. Brunnen Verlag: Giessen-Basel, 1994. S. 344.

liche Darstellung im Evangelium oder die Abhandlung der Themen des ersten Johannesbriefes, ist ein sogenanntes Proömium oder ein Prolog vorangestellt. Die jeweils ersten Verse jener Schriften bestehen aus kunstvoll gestalteten Einleitungsworten, welche so etwas wie eine Grundlage für den Inhalt der darauf folgenden Ausführungen bilden.⁴⁷ Was im Laufe der weiteren Kapitel gesagt wird, kann aufgrund der Inhalte des Proömiums erheblich einfacher verarbeitet und eingeordnet werden.⁴⁸ In der Endgestalt jener Werke, soll dem Leser offenbar von Anfang an deutlich sein, worum es im Grunde geht. Dieser Dreh- und Angelpunkt kann als der große gemeinsame Nenner beider Schriften bezeichnet werden:

Trotz der Knappheit des dem Brief vorangestellten Proömiums, sind zahlreiche Parallelen zum Prolog des Johannesevangeliums auszumachen: das, was „von Anfang an war“ (1Joh 1,1: ἦν ἀπ’ ἀρχῆς) entspricht dem, was „im Anfang war“ (Joh 1,1: Ἐν ἀρχῇ ἦν). Es war „das Wort des Lebens“ (1Joh 1,1: τοῦ λόγου τῆς ζωῆς), welches „das Leben <selbst> war“ (Joh 1,4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν). Dieses „Leben“, das „beim Vater war“ (1Joh 1,2: ἦν πρὸς τὸν πᾶτέρα), war dasselbe, das nach Joh 1,1 „bei Gott war“ (ἦν πρὸς τὸν θεόν). Das „Leben wurde offenbart“ (1Joh 1,2: ἡ ζωὴ ἐφανερώθη), womit gemeint ist, das es „Fleisch wurde“⁴⁹ (Joh 1,14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Die Augen der Zeugen haben das offenbarte Leben „angeschaut“ (1Joh 1,1: ὃ ἐώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα), d.h. sie haben „seine Herrlichkeit angeschaut“ (Joh 1,14: ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ). Durch den Offenbarten haben die Gläubigen „Gemeinschaft mit dem Vater“ (1Joh 1,3: ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς), ja, es kann gesagt werden: „aus seiner Fülle haben wir alle empfangen“ (Joh 1,16: ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν). All dies ist „mit“ (1Joh 1,3: μετὰ) und „durch“ (Joh 1,17: διὰ) die Person Jesus Christus geworden.⁵⁰

Was aber sagen uns diese Parallelen? Sie zeigen sehr deutlich, dass die Grundlage, sowohl für den ersten Johannesbrief, als auch für das Johannesevangelium, das Bekenntnis des erlebten Christus ist. Nur weil Jesus im Glauben als der Sohn Gottes erlebt wurde, kann der Verfasser derart kräftige Aussagen über ihn und im Weiteren auch über die christliche Existenz machen. Das Evangelium nun stellt den Christus, den es bezeugt, denen hin, die an diesen glauben sollen – seien es solche, die bereits zu glauben begonnen haben oder jene, die dies noch nicht tun (Joh 20,31)⁵¹ –, der Brief hingegen, stellt Christus denen hin, die bereits zu den Gläubigen zählen: „was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir auch euch, damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt; und zwar ist unsere Gemeinschaft mit dem Vater und mit

⁴⁷ Eine recht ausführliche und verständliche Darstellung des kunstvollen Aufbaus von Joh 1,1-18 gibt Merrill C. Tenney in seinem Buch „Johannes, das Evangelium des Glaubens“ auf den Seiten 68 – 83:

Vgl. Tenney, Merrill C. Johannes, das Evangelium des Glaubens. Schönbach-Druck: Erzhausen, 1979^{1. Auflage}. S. 68ff.

⁴⁸ Vgl. Roloff, Jürgen. Einführung in das Neue Testament. Philipp Reclam jun. GmbH & Co.: Stuttgart, 2007. S. 238.

⁴⁹ Dies wird weiter unten noch deutlicher werden.

⁵⁰ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 54.

⁵¹ Die Bestimmung des Adressatenkreises ist in Joh 20,31 ganz von einer textkritischen Entscheidung abhängig: Die Wendungen πιστεύετε (Konj., Präs.) und πιστεύσατε (Konj., Aor.) sind nahezu gleichermaßen gut bezeugt. Im Falle einer durativen Bedeutung (πιστεύετε), wäre dem Evangelium eine rein glaubensstärkende Absicht beizumessen. Bei πιστεύσατε hingegen, wären entweder alle Menschen gemeint (*konstatierend-komplexiv*) oder aber, noch nicht Glaubende (*ingressiv* oder *effektiv*). Aufgrund der unterschiedlichen Bezeugungslage, halte ich aber eine ursprünglich breite Empfängerschaft für durchaus denkbar:

Vgl. Aland, Kurt u.a. Novum Testamentum Graece. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1994^{27., revidierte Auflage}. S. 317.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 306ff §194/1a.2.

seinem Sohn Jesus Christus“ (1Joh 1,3). Es wird rasch ersichtlich, dass der Gemeinde und ihren Herausforderungen der bezeugte Christus vorangestellt ist. Der Verfasser tritt den Gläubigen mit dem Zeugnis Jesu als Ausgangspunkt für alles, was er diesen zu sagen hat, gegenüber. Das Hauptinteresse des ersten Johannesbriefes ist es also, bestimmte Lebensbereiche des wahrhaft Gläubigen von seiner Grundlage – d.h. der Erkenntnis Jesu – her zu explizieren und diese Explikation vor die Realität des Gemeindelebens hinzustellen.

Die sprachlich-stilistischen Ähnlichkeiten beider Schreiben lassen jedoch auch einen weiteren für die folgenden Darstellungen relevanten Schluss zu: In der Einleitungswissenschaft wurde viel darüber gearbeitet und diskutiert, welche der johanneischen Schriften die erste war und welche als Voraussetzung für die anderen gelten kann. Diese Überlegungen haben selbstverständlich ihre Berechtigung, da ja tatsächlich eines der Schreiben das erste gewesen sein muss. Was gewisse literarische und theologische Abhängigkeiten angeht herrscht allerdings Uneinigkeit: U. Schnelle hält beispielsweise den zweiten und dritten Johannesbrief für die ersten Werke, gefolgt vom ersten Johannesbrief. Das Evangelium – so Schnelle –, als theologischer Höhepunkt, sei als letztes geschrieben worden. Der Gedanke daran, dass das abschließende Werk nicht gleichzeitig auch das theologisch tiefste sei, scheint für ihn nicht vorstellbar.⁵² M. Rein, G. Theißen und E. Mauerhofer hingegen, halten den ersten Johannesbrief für nach dem Evangelium verfasst.⁵³ Aufgrund des textlichen Befundes scheint eine Entscheidung mehr als schwierig. Um diese Schwierigkeit im Ansatz aufzuzeigen, sind nachstehend zum Vergleich folgende Beispiele aus dem Ersten Johannesbrief und dem Johannesevangelium angeführt:

Erster Johannesbrief

„Was von Anfang an war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir angeschaut und unsere Hände betastet haben vom Wort des Lebens“ (1,1)

„Und dies ist die Verheißung, die er uns verheißt hat: das ewige Leben“ (2,25)

„Wer die Sünde tut, ist aus dem Teufel, denn der Teufel sündigt von Anfang an“ (3,8)

„Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben hinübergewandert sind“ (3,14)

Johannesevangelium

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott [...] In ihm war Leben“ (1,1.4)

„Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir haben seine Herrlichkeit angeschaut“ (1,14)

„Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben“ (3,36)

„Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag“ (6,53f)

„Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist“ (11,25)

„Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel, und die Begierden eures Vaters wollt ihr tun. Jener war ein Menschenmörder von Anfang an“ (8,44)

„Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist aus dem Tod in

⁵² Vgl. Schnelle, Udo. *Einleitung in das Neue Testament*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2005^{5.}, durchgesehene Auflage, S. 484.

⁵³ Vgl. Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.). *Grundinformation Neues Testament*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2008^{3.}, überarbeitete und erweiterte Auflage, S. 155.

Vgl. Theißen, Gerd. *Das Neue Testament*. Verlag C.H. Beck oHG: München, 2004^{2.}, durchgesehene Auflage, S. 107f.

Vgl. Mauerhofer, Erich. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. Bd. 2. Verlag für Theologie und Religionswissenschaft: Nürnberg, 2004^{3.}, Auflage, S. 271.

das Leben übergegangen“ (5,24)

Stellen die Aussagen des Briefes nachstehende Zusammenfassungen der umfassenderen Ausführungen des Evangeliums dar oder haben wir es bei letzterem mit einer späteren Ausgestaltung der knappen Aussagen des Briefes zu tun? Diese Fragestellung wäre wohl eine gute Grundlage für weitergehende Untersuchungen. Richten wir jedoch das Hauptaugenmerk auf jene starke stilistische Verwandtschaft, so darf durchaus auch folgende Frage gestellt werden: Kann eine konkrete Entscheidung über die Reihenfolge der Abfassung tatsächlich entscheidender für das Verständnis und die Auslegung sein, als die Berücksichtigung der Eigenart in der Darstellung und im Denken des Verfassers? Ich bin der Meinung, dass diese Denkweise und Art der Darstellung auch dann heraussticht, wenn man jedes der johanneischen Schule zugeordnete Schreiben für sich betrachtet. Gewisse Weiterentwicklungen oder Zusammenfassungen in den Darstellungen werden wohl stattgefunden haben, je nach dem was der konkrete Anlass erforderlich machte. Die nahezu unübersehbare Art zu denken liegt jedoch in ihrem Kern allen johanneischen Schriften zugrunde, sie muss daher älter gewesen sein als die literarischen Werke, in denen diese letztlich Ausdruck gefunden hat.⁵⁴ Ein Verständnis, für diese Art zu denken, wird daher auch bei den Empfängern des ersten Schreibens – welches auch immer als solches betrachtet wird – vorhanden gewesen sein. Relevant für die Auslegung ist nun – so meine ich –, dass deshalb sowohl die Briefe im Lichte des Evangeliums, wie auch das Evangelium im Lichte der Briefe betrachtet werden können, ganz unabhängig von einer Abfassungsreihenfolge. Ich halte das sowohl aus dem ersten Johannesbrief, wie auch aus dem Johannesevangelium entnehmbare „johanneische Denken“ für einen wichtigen Auslegungsschlüssel.

Abschließend sei hier aber auch gesagt, dass ich eine Abfassung des Evangeliums vor den Briefen für wahrscheinlicher halte. Das von U. Schnelle vorgebrachte Argument des Vorhandenseins einer weiterentwickelten Theologie im Evangelium, welches er zugunsten einer Abfassung nach den Briefen geltend macht, halte ich für nicht ausreichend. Die knapperen Ausführungen der Briefe können ihre Ursache auch in dem bei den Adressaten bereits bekannten Evangelium haben. Auch dürfte der Anlass der Schreiben seinen Niederschlag im Inhalt und im Umfang gefunden haben: Die Briefe hatten keine geschichtliche Darstellung des Wirkens Jesu zum Ziel, sondern die Verarbeitung dessen, was die Empfänger „von Anfang an gehört haben“ (1Joh 2,24; 3,11).

1.2 Leitlinien im johanneischen Denken

1.2.1 „Dualismus“?

Immer wieder begegnet uns im Zusammenhang mit den johanneischen Schriften der Begriff des „Dualismus“. Die Rede ist oft von einem „johanneischen Dualismus“. Die Beschäftigung mit dem Inhalt dieser Begrifflichkeit ist deshalb von großer Relevanz, weil hier Grundlegendes über das Denken und die Weltsicht des Verfassers der johanneischen Schriften zutage tritt. Alle Ausführungen und Argumente werden auf dem Hintergrund dieses Denkens aufgebaut und entfaltet. Es stellt sich die notwendige Frage, was mit dieser Begrifflichkeit konkret gemeint ist? Um von einem „johanneischen Dualismus“ überhaupt sprechen zu dürfen,

⁵⁴ Vgl. Niederwimmer, Kurt. Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss. Evangelischer Presseverband: Wien, 2004^{3. Auflage}. S. 277.

Vgl. Bultmann, Rudolf. Theologie des Neuen Testaments. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1958^{5.}, durch einen Nachtrag erweiterte Auflage, S. 363.

muss zunächst geklärt werden, was man unter einem „Dualismus“ zu verstehen hat. Erst danach kann entschieden werden, ob eine Verwendung dieses Begriffes im Zusammenhang mit den Inhalten der johanneischen Schriften angemessen ist oder nicht. Die Frage kann auch lauten: Ist die Grundbedeutung jenes Begriffes mit den Inhalten des johanneischen Schrifttums kompatibel? Evtl. könnte auch eine Anpassung des Inhaltes der Begrifflichkeit für den Rahmen jener Schriften angemessen sein.

1.2.1.1 Was ist ein „Dualismus“?

Beim Nachschlagen des Begriffes wird einem recht schnell klar, dass es sich um einen sehr weitläufigen und auf verschiedensten Gebieten angewendeten Terminus handelt. Übersichtlich kann gesagt werden, dass es sich bei dualistischen Anschauungen jeglicher Art um die Darstellung zweier gegensätzlich wirkender Prinzipien handelt.⁵⁵ Im religionswissenschaftlichen Bereich können die dualistischen Anschauungen vor allem auf den beiden großen Gebieten der Kosmologie und der Anthropologie dargestellt werden.⁵⁶ Die Welt und der Mensch, ihre Entstehung und Existenz werden im Lichte dualistischer Grundgedanken erklärt. Auch in den Eschatologien spiegelt sich dieser Dualismus wieder. Die den Dualismus ausmachenden gegensätzlichen Prinzipien können grundsätzlich den Kategorien „gut“ und „böse“ zugeordnet werden.⁵⁷

Bei näherer Betrachtung aber sind Unterschiede in der Radikalität der Trennung dieser beiden Prinzipien festzustellen. Es stellt sich doch die Frage nach dem Ursprung jener Gegensätze: Gibt es *nur einen* Ursprung, so muss das eine aus dem anderen hervorgegangen sein, haben hingegen *beide einen eigenen* Ursprung, so handelt es sich um zwei Prinzipien, die ontologisch dieselben Voraussetzungen haben, d.h. dass es keine feststehende Hierarchie zwischen beiden gibt.⁵⁸ L. Schottroff spricht in diesem Zusammenhang von einem „anfänglichen Dualismus“, d.h. von zwei ursprünglich *absolut getrennten* Prinzipien und einem „Monismus“, als von *einem gemeinsamen* Ursprung beider Prinzipien.⁵⁹ H.-J. Klauck merkt an, dass die Frage nach der Herkunft jener Prinzipien in der Gnosis in ebendiese beiden Richtungen gelöst wird.⁶⁰ Von einem anfänglichen oder radikalen Dualismus, geht bereits die altchinesische Yin und Yang-Philosophie aus⁶¹, aber z.B. auch der Manichäismus⁶² oder die Lehren

⁵⁵ Vgl. Betz, Hans Dieter u.a. Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 2. J.C.B. Mohr-Siebeck: Tübingen, 1998-2005^{4. Auflage}: „Dualismus“. S. 1004.

⁵⁶ Vgl. Gallig, Kurt u.a. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 2. J.C.B. Mohr Paul Siebeck: Tübingen, 1959^{3. Auflage}: „Dualismus“. S. 272f.

⁵⁷ Vgl. Betz, Hans Dieter u.a. Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 2. J.C.B. Mohr-Siebeck: Tübingen, 1998-2005^{4. Auflage}: „Dualismus“. S. 1007.

⁵⁸ Vgl. Reicke, B., Rost, L. (Hg.). Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Bd. 1. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1962-1979: „Dualismus“. S. 357.

⁵⁹ Vgl. Schottroff, Luise. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. 37. Bd. Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium. Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1970. S. 42.

⁶⁰ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 83.

⁶¹ Vgl. Gallig, Kurt u.a. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 2. J.C.B. Mohr Paul Siebeck: Tübingen, 1959^{3. Auflage}: „Dualismus“. S. 272.

⁶² Vgl. ebd. Bd. 4.: „Manichäismus“. S. 716.

Vgl. Störig, Hans-Joachim. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1999^{17.} vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. S. 250.

Marcions lassen auf einen solch radikalen Dualismus schließen.⁶³ „Gut“ und „Böse“, das „Reich des Lichts“ und das der „Finsternis“, beide scheinen präexistent gedacht, und der Kampf zwischen beiden ist ein Kampf zweier gleichwertiger Pole.⁶⁴ Siegreich wird daher nicht der sein, der letztlich göttlicher, d.h. souveräner und mächtiger ist, sondern der, der strategisch klüger handelt. Dem gegenüber steht jener Dualismus, der von nur *einem einzigen* Ursprung ausgeht (Monismus): Ein höchster und guter Gott ist der Ausgangspunkt von beidem, von „Gutem“ und „Bösem“. Das Böse aber tritt im christlichen Gnostizismus in Form des Demiurgen auf, welcher zum Schöpfer alles Materiellen wird.⁶⁵ Was diesen Dualismus aber eigentlich ausmacht, ist eine, *aus einer schöpferisch bedingten Entscheidungsfähigkeit heraus entstandene*, Gegensätzlichkeit beider Mächte: „gut“ und „böse“ sind nicht einfach deshalb „gut“ und „böse“, weil sie von ihrem Wesen her schon immer so waren, sondern das „Böse“ ist durch seine selbst gewählte Opposition zum „Guten“ charakterisiert.⁶⁶ H.J. Störig schreibt zur christlichen Gnosis: „*Damit gibt es aber zwei Götter: den allgütigen Erlöser und den diesem untergeordneten, ja bisweilen feindlichen Schöpfer (Demiurgen) der Welt*“.⁶⁷ Nicht immer aber lässt sich die Radikalität der historischen Dualismen, welche den einzelnen Glaubensströmungen zugrunde liegen, zweifelsfrei bestimmen. Es scheint in manchen Systemen sogar Vermischungen von anfänglichem Dualismus und Monismus zu geben. Auch Störig schreibt zwar von *zwei Göttern*, doch ebenso, dass *der eine dem anderen untergeordnet* sei. Ob diese Unterordnung aber ontologisch bedingt (Monismus) oder nur im Sinne einer Wertung gemeint ist (anfänglicher Dualismus), bleibt offen.

Was die Trennung von „gut und „böse“ jedoch primär beabsichtigte, war die Lösung der, in den meisten Religionen vorhandenen Frage nach dem menschlichen Leid (Theodizee): Da der höchste Gott der Lichtwelt nichts mit der Erschaffung der materiellen Welt zu tun hat, kann er auch nicht für das in dieser vorhandene Leid verantwortlich gemacht werden.⁶⁸ Wirklich gelöst ist die Theodizee-Frage auf diesem Weg aber nur unter Annahme des erstgenannten radikalen Dualismus, denn nur dort kann das Gute in keiner Weise für die Existenz des Bösen verantwortlich gemacht werden.

1.2.1.2 Die gnostisch-dualistische Anthropologie im Gegensatz zur neutestamentlichen Sichtweise

Nach gnostischer Anschauung existiert nun im Menschen ein eingekerkerter Lichtfunke. Der Mensch als ganzer ist ein in der materiellen Welt Gefangener und bleibt in diesem Zustand solange, bis ihm die Erkenntnis – welche der Erlöser bringt – zuteil wird, dass er von seinem Wesen her im Grunde Anteil an der guten Lichtwelt, d.h. auch an Gott, hat. Diese Lichtwelt sei sein Ursprung und seine eigentliche Bestimmung. Wie der Mensch aber in den Zustand seiner Gefangenschaft geriet, wird durch ein kosmisch-mythologisches Drama zu

⁶³ Vgl. Gallig, Kurt u.a. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 4. J.C.B. Mohr Paul Siebeck: Tübingen, 1959 ^{3. Auflage}. „Marcion“. S. 741f.

⁶⁴ Vgl. ebd. Bd. 2.: „Dualismus“. S. 272.

⁶⁵ Vgl. Reicke, B., Rost, L. (Hg.). Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Bd. 1. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1962-1979: „Gnosis“. S. 581.

⁶⁶ Vgl. Niederwimmer, Kurt. Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss. Evangelischer Presseverband: Wien, 2004 ^{3. Auflage}. S. 278.

⁶⁷ Störig, Hans-Joachim. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1999 ^{17.} vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. S. 248f.

⁶⁸ Vgl. ebd. S. 248.

erklären versucht.⁶⁹ F. Mußner redet in dem Zusammenhang vom Menschen, als dem vollkommenen Abbild des dualistisch gespaltenen Makrokosmos.⁷⁰ Auf dieser Grundlage ist nun eine Anthropologie aufgebaut, in der der Mensch einen Status zugesprochen bekommt, den er aus neutestamentlicher, bzw. johanneischer Sicht, nicht besitzt: Er trägt das zu seiner Erlösung Notwendige bereits in sich, ja, das zu erlösende pneumatische Selbst ist im Grunde sein ureigenstes Wesen, es muss vom materiellen Gefängnis des Leibes unterschieden und letztlich im physischen Tode gänzlich befreit werden.⁷¹ Lediglich die Erkenntnis über all dies, d.h. die Annahme der gnostischen Heilsbotschaft, fehlt dem Menschen zu seiner Erlösung. Nach gnostischem Denken gründet der Erlösungsvorgang daher im Grunde in einer Hilfe zur Selbsthilfe. Die Person des Christus ist nur in dem Sinne die Erlöserfigur, als sie dem Menschen die entscheidende Information über sein geteiltes Wesen, d.h. über den in ihm schlummernden Lichtfunken, bringt. Nach neutestamentlichem Zeugnis aber ist der Mensch durch seine eigene Schuld ganzheitlich verloren. Es gibt keinen kosmischen Dualismus, auf den eine dualistische Anthropologie gründen könnte, als Ganzer ist der Mensch von dem einen Gott geschaffen:

„Denn in ihm ist alles in den Himmeln und auf der Erde geschaffen worden, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Gewalten oder Mächte: Alles ist durch ihn und zu ihm hin geschaffen“ (Kol 1,16).

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. [...] Alles wurde durch dasselbe, und ohne dasselbe wurde auch nicht eines, das geworden ist“ (Joh 1,3).

Als Ganzer lebt der Mensch von seinem Schöpfer getrennt:

„Er war in der Welt, und die Welt wurde durch ihn, und die Welt kannte ihn nicht. Er kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht an“ (Joh 1,10f).

„Denn sein unsichtbares Wesen, sowohl seine ewige Kraft als auch seine Göttlichkeit, wird seit Erschaffung der Welt in dem Gemachten wahrgenommen und geschaut, damit sie ohne Entschuldigung seien; weil sie Gott kannten, ihn aber weder als Gott verherrlichten noch ihm Dank darbrachten, sondern in ihren Überlegungen in Torheit verfielen und ihr unverständiges Herz verfinstert wurde. [...] Darum hat Gott sie dahingegeben“ (Röm 1,20ff).

Daher bedarf der Mensch auch einer ganzheitlichen Erlösung:

„Denn unser Bürgerrecht ist in den Himmeln, von woher wir auch den Herrn Jesus Christus als Retter erwarten, der unseren Leib der Niedrigkeit umgestalten wird und seinem Leib der Herrlichkeit gleichförmig machen wird“ (Phil 3,20f; vgl. auch: Mt 25,31ff; Offb 20,11ff; 21).

Ein, wie oben in aller Kürze umrissenes, weiter entwickeltes gnostisches System kann erst einige Zeit nach der Abfassung der neutestamentlichen Schriften nachgewiesen werden.⁷² Deshalb wird dem johanneischen Schrifttum ein solches System als direkter Bezug wohl

⁶⁹ Vgl. Betz, Hans Dieter u.a. Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 3. J.C.B. Mohr-Siebeck: Tübingen, 1998-2005^{4. Auflage}: „Gnosis“. S. 1045.

Vgl. Mußner, Franz. ZOE. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Karl Zink Verlag: München, 1952. S. 37ff.

⁷⁰ Vgl. Mußner, Franz. ZOE. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Karl Zink Verlag: München, 1952. S. 38.

⁷¹ Vgl. ebd. S. 39.

Vgl. Kittel, Gerhard. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I A-G. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1990: „γινώσκω“. S. 694f.

Vgl. Lohse, Bernhard. Epochen der Dogmengeschichte. Kreuz Verlag: Stuttgart, 1963. S. 108.

⁷² Vgl. Betz, Hans Dieter u.a. Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 3. J.C.B. Mohr-Siebeck: Tübingen, 1998-2005^{4. Auflage}: „Gnosis“. S. 1049f.

Vgl. Mauerhofer, Erich. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Bd. 1. Verlag für Theologie und Religionswissenschaft: Nürnberg, 2004^{3. Auflage}. S. 227.

kaum zugrunde gelegen haben. Der Verfasser des ersten Johannesbriefes wird es eher mit den, u.a. aus der griechischen Philosophie stammenden, gedanklichen Vorläufern der sich entwickelnden Gnosis zu tun gehabt haben.⁷³

1.2.1.3 Plädoyer gegen einen johanneischen Dualismus

Wird nun von einem Dualismus gesprochen, ist nachzufragen in welcher Art ein solcher vorliegt. Als Dualismus im eigentlichen Sinn kann, meiner Meinung nach, nur der erstgenannte ursprüngliche od. radikale bezeichnet werden, da nur hier ein ontologisch-wesensmäßiger Unterschied und somit eine *echte Gleichstellung zweier Gegensätze* vorliegt. In anderen Fällen handelt es sich um *aus einem einzigen Ursprung heraus entstandene* Gegensätzlichkeiten, deren Darstellung einem echten Dualismus ähnlich erscheint. Die Bezeichnung „Dualismus“ erstreckte sich über die Zeit eben auch auf die letztgenannte Darstellungsweise.⁷⁴ Ist also im Zusammenhang mit den johanneischen Schriften die Bezeichnung „Dualismus“, was dessen Ursprung angeht, abzulehnen, so kann sie bezüglich einer bloßen Darstellungsweise durchaus akzeptiert werden.

Das Urteil J. Dierkens bezüglich des Zusammenhangs zwischen Christentum und Dualismus ist daher absolut verständlich: „*Sowenig das Christentum eine dualistische Rel[igion] ist, so sehr führt seine gedanklich-theol. Durchdringung auch dualistische Figuren herauf, die dogmatisch zu kritisieren sind.*“⁷⁵ In dieser Aussage setzt Dierken das Wesen des Christentums deutlich von seiner gedanklichen Entfaltung ab. Der christliche Glaube, der von seinem Ursprung her ein Ein-Gott-Glaube ist und daher keinen radikalen, d.h. eigentlichen Dualismus zulässt⁷⁶, kann in seiner Konsequenz für den Gläubigen durchaus in dualistischen Figuren entfaltet werden. Eine dualistische Entfaltung kann sogar die ihm innewohnende Radikalität kräftiger zum Ausdruck bringen. Zu kritisieren wäre eine solche Darstellung nur dann, wenn diese derart stark und konsequent ausfällt, als sie das wahre Wesen des Christentums zu verschleiern beginnen würde.

Den Inhalten der johanneischen Schriften haftet der Ausdruck des Dualismus deshalb so stark an, weil diese in einer regelrechten Fülle Gebrauch von dualistischen Figuren machen. In dieser Darstellungsweise entfalten jene Schriften die Konsequenzen des christlichen Glaubens von seiner Grundlage her: Jesus Christus, dem Sohn Gottes. Diese Grundlage ist als *eine* für alle Schriften deutlich vernehmbar: „*Alles wurde durch dasselbe, und ohne dasselbe wurde auch nicht eines, das geworden ist*“ (Joh 1,3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν), „*Er kam in das Seine...*“ (Joh 1,11: εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν).⁷⁷ *Alles wurde durch ihn*, alles ist daher *sein*. Jeder Inhalt dualistischer Darstellungsweise, wie konsequent er auch ausgeführt sein mag, redet über Geschaffenes und stellt lediglich eine Konsequenz dessen dar, das *durch ihn* geworden ist (ὃ γέγονεν). Es kann daher im Zusammenhang mit den johanneischen Schriften maximal von „dualistischer Darstellung“ gesprochen wer-

⁷³ Vgl. Störig, Hans-Joachim. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1999 17., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. S. 247.

⁷⁴ Vgl. Betz, Hans Dieter u.a. Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 2. J.C.B. Mohr-Siebeck: Tübingen, 1998-2005 4. Auflage: „Dualismus“. S. 1004.

⁷⁵ Ebd. S. 1009.

⁷⁶ Vgl. Reicke, B., Rost, L. (Hg.). Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Bd. 1. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1962-1979: „Dualismus“. S. 357.

⁷⁷ Die enge Verwandtschaft des Johannesevangeliums mit dem ersten Johannesbrief wurde bereits in Kapitel 1.1.3 erörtert.

den⁷⁸, die Wendung „johanneischer Dualismus“ erweist sich jedoch als irreführend, da sie die vom Verfasser beabsichtigte Ausdrucksform auf die selbe Ebene stellt, auf der sich auch radikal-dualistische Anschauungen befinden. In den nun folgenden Kapiteln wird die Rede von jenen dualistischen Darstellungen sein, die die Inhalte des Corpus Johanneum zum größten Teil voraussetzen.

1.2.2 Die zur „Welt“ entartete Schöpfung

Der κόσμος-Begriff ist ein für die johanneische Theologie zentraler Begriff. Dies ist auch daran ersichtlich, dass er bei Johannes die mit Abstand häufigste Verwendung findet: Allein im Evangelium kommt er 78 Mal vor, im ersten Johannesbrief sind es 23 Vorkommen, sowie im zweiten Johannesbrief einmal und in der Offenbarung drei Mal. Dagegen kommt er z.B. in den Synoptikern nur 15 Mal und im gesamten Corpus Paulinum 37 Mal vor.⁷⁹

An das johanneische Christentum transportiert, wurde der Begriff über die griechische Philosophie und das hellenistische Judentum. War unter dem Einfluss Platons vom „Weltganzen“ mit seiner Ordnung als dem κόσμος die Rede, so bezeichnete der Begriff später die naturwissenschaftliche Sicht von allem, was an das Materielle gebunden ist. Dem Gegenüber stand die transzendente, nicht materielle, Welt. Ähnlich in der, von der platonischen Tradition beeinflussten Unterscheidung Philos, von der sichtbaren Welt und der „Welt der Ideen“, welche sich bei ihm als weltdurchwaltende Vernunft (λόγος) darstellt. Philo hielt jedoch – jedenfalls im weiteren Sinn – auch an der traditionell-alttestamentlichen Sicht von der Welt als Gesamt-Schöpfung Gottes fest, auch wenn er den λόγος als Schöpfungsmittler zwischen Gott und Schöpfung annimmt.⁸⁰ Von hier aus wurde der Begriff in die neutestamentliche und auch speziell johanneische Tradition übernommen, jedoch mit erheblichem Bedeutungszuwachs. Wie der Titel dieses Kapitels bereits erahnen lässt, ist der „Welt“-Begriff im Corpus Johanneum, aber auch bei Paulus, keinesfalls durchgehend mit der ganzen Schöpfung gleichzusetzen: Der Begriff „Welt“ kann einerseits die gesamte Menschenwelt bezeichnen: „[...] wenn sie aber das Kind geboren hat, gedenkt sie nicht mehr der Bedrängnis um der Freude willen, dass ein Mensch in die Welt geboren ist“ (Joh 16,21) – hier also durchaus mit der ganzen Schöpfung gleichzusetzen –, andererseits tritt ein ganz bestimmter Teil dieser Menschenwelt in den Vordergrund: „Er war in der Welt, und die Welt wurde durch ihn, und die Welt kannte ihn nicht“ (Joh 1,10) oder: „Deswegen erkennt uns die Welt nicht, weil sie ihn nicht erkannt hat“ (1Joh 3,1). Die „Welt“ ist dadurch charakterisiert, dass sie „ihn nicht erkannt hat“ (οὐκ ἔγνω αὐτόν), sie wird in den Schriften des Johannes zu jenem Ort, an dem Unkenntnis über den Sohn Gottes herrscht, ja sie wird sogar zum Ort der Ablehnung Jesu: „Die Welt kann euch nicht hassen; mich aber hasst sie, weil ich von ihr zeuge, dass ihre Werke böse sind“ (Joh 7,7).⁸¹ Dieser Umstand macht aber ebenso die Erlösungsbedürftigkeit der Welt aus: Jesus ist in die Welt gesandt, um dieser Rettung aus ihrer Gottferne zu bringen: „und sie sagten zu der Frau: Wir glauben nicht mehr um deines Redens willen, denn wir selbst haben gehört und

⁷⁸ Vgl. Niederwimmer, Kurt. Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss. Evangelischer Presseverband: Wien, 2004^{3. Auflage}. S. 270ff.

⁷⁹ Vgl. Schneider, Gerhard u.a. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. II. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1992^{2. Auflage}. „κόσμος“. S. 766.

⁸⁰ Vgl. ebd.: „κόσμος“. S. 767.

Vgl. Störig, Hans-Joachim. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1999^{17.} vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. S. 226f.

⁸¹ Vgl. Mußner, Franz. ZOE. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Karl Zink Verlag: München, 1952. S. 57.

wissen, dass dieser wahrhaftig der Retter der Welt ist“ (Joh 4,42; vgl.: 1Joh 2,2; 4,14). Doch nicht nur Jesus wird von der „Welt“ abgelehnt, sondern auch jene, die an ihn glauben: „*Wundert euch nicht, Brüder, wenn die Welt euch hasst*“ (3,13). Was den Begriff der „Welt“ im Corpus Johanneum also primär ausmacht, ist die ihr innewohnende negative Einstellung zum Sohn Gottes, d.h. aber auch zu Gott selbst (Joh 5,23; 1Joh 2,23) und ebendies macht ihre Rettung notwendig. Man kann sogar sagen, dass dies der Zustand ist, in dem sich die „Welt“ wohlfühlt, in dem sie bewusst verharrt: „*Dies aber ist das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen haben die Finsternis mehr geliebt als das Licht, denn ihre Werke waren böse.*“ (Joh 3,19). R. Bultmann schreibt in diesem Zusammenhang über das „ihr [= der Welt] eigene Wesen“.⁸² Dieser Sachverhalt wird aber im Weiteren noch zu entfalten, sowie in den Kontext weiterer für Johannes zentralen Begrifflichkeiten zu stellen sein.

Zunächst aber ist diese Feststellung in einem ganz besonderen Maß tragisch: Die einst vom Sohn Gottes, von dem „Wort“ (Joh 1,1.14) selbst geschaffene Welt und Menschheit (Joh 1,10: ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο...) bildet nun jene johanneische „Welt“, die ihren Schöpfer nicht kennt (Joh 1,10: ...καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω), mehr noch, die sich sogar weigert ihn, nachdem er sich ihr offenbart hat, anzunehmen: „*Er kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht an [...] wir haben seine Herrlichkeit angeschaut*“ (Joh 1,11.14). Auffällig ist, dass Johannes nicht lange mit seinem Urteil über die „Welt“ wartet: im Proömium des Johanneusevangeliums ist bereits in Vers fünf – in dualistischer Sprache⁸³ – ausgedrückt, was in den Versen 10 und 11 konkret gesagt wird. Der Ausdruck „Welt“ bezeichnet also zum Einen, einen bestimmten Teil der Menschheit, und zum Anderen impliziert er ein Urteil über diese: „*weil ich [= Jesus] von ihr [= Welt] zeuge, dass ihre Werke böse sind*“ (Joh 7,7). Dieses Urteil ist auch im ersten Johannesbrief explizit ausgedrückt: „*Wir wissen, dass wir aus Gott sind, und die ganze Welt liegt in dem Bösen*“ (1Joh 5,19). Von vorn herein wird festgehalten, dass die „Welt“ der Ort der Gottferne, d.h. aber auch – wie wir im Weiteren noch sehen werden – der, der Finsternis, der Lüge, des Todes und der entsprechenden Werke ist.⁸⁴

Was die johanneisch-dualistische Ausdrucksweise angeht, ist – so meine ich – etwas Wichtiges festzuhalten: Die Existenz der „Welt“ als explizite, den offenbarten Sohn Gottes ablehnende Menschenschar, bildet die Grundlage und den Ausgangspunkt der johanneisch-dualistischen Ausdrucksweise. K. Niederwimmer schreibt hierzu:

„Die dualistisch klingende Sprache gehört – wahrscheinlich – in den Grundzügen zur Sprachtradition, in der der Verfasser steht, und sie wird älter sein als sein Christusglaube. In ihrem Kontext hat er den Christusglauben verstanden und ausgelegt. Ich vertrete also die Auffassung, daß schon der vorchristliche „Johannes“ ein durch die von uns erörterten Alternativbegriffe bestimmtes Gottesbild und Weltbild besessen hat.“⁸⁵

Diese Aussage K. Niederwimmers scheint sich vor allem auf die uns vorliegenden neutestamentlichen Schriften und deren Ausdrucksformen zu stützen. In welcher konkreten Sprachtradition der Verfasser des Corpus Johanneum stand, ist jedoch nicht mit Sicherheit zu sagen. Es ist gewiss nicht zu leugnen, dass die auffällige und konsequent ausgeführte Ausdrucksweise der johanneischen Schriften eine ganz besondere Prägung vermuten lässt,⁸⁶ doch jede Aussage über deren konkreten Ursprung muss Vermutung bleiben. Wichtig ist, dass die im Weite-

⁸² Bultmann, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1958^{5.}, durch einen Nachtrag erweiterte Auflage, S. 367.

⁸³ Über diese Ausdrucksform im Zusammenhang mit der „Welt“ wird noch ausgiebig die Rede sein.

⁸⁴ Vgl. Bultmann, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1958^{5.}, durch einen Nachtrag erweiterte Auflage, S. 367.

⁸⁵ Niederwimmer, Kurt. *Theologie des Neuen Testaments*. Ein Grundriss. Evangelischer Presseverband: Wien, 2004^{3.} Auflage, S. 277.

⁸⁶ Siehe Kap. 1.1.1.

ren zu besprechenden „Gegensatzpaare“ – oder „Alternativbegriffe“, wie Niederwimmer sie nennt – ohne die Existenz der „Welt“ keinen Sinn machen. Der speziell johanneische „Welt“-Begriff setzt aber den offenbarten Sohn Gottes voraus: Die „Welt“ ist erst durch die Ablehnung Jesu charakterisiert. Erst indem sie ihren Schöpfer (Joh 1,3) ablehnt, wird sie zur „Welt“, zur Stätte der „Finsternis“, der „Lüge“ und des „Todes“ (z.B.: Joh 1,5; 5,24; 1Joh 1,6). Dies wiederum setzt voraus, dass der Verfasser die persönlich-existenzielle Erfahrung des Gottessohnes gemacht hat. Erst nachdem der Verfasser Jesus als den von-Gott-gesandten erkannt hat, war er in der Lage jene Menschen, die diesen ablehnen, als der „Welt“ zugehörig einzuordnen. Es ist darum auch nicht so weit hergeholt, dass die Gegensatzpaare „Licht“ und „Finsternis“, „Wahrheit“ und „Lüge“ und „Leben“ und „Tod“ für Johannes erst hiernach ihre eigentlich johanneischen Bedeutungsinhalte erhalten haben. Bekannt dürften diese Begrifflichkeiten sicherlich schon zuvor gewesen sein, zumal ja besonders „Licht“ und „Finsternis“ religionsgeschichtlich immer mit den Inhalten „Heil“, „Glückseligkeit“, „Leben“ und „Unheil“, „Verlorenheit“ und „Tod“ verbunden waren.⁸⁷ Inwieweit jedoch der Verfasser des Corpus Johanneum ein schon zuvor hiervon bestimmtes Weltbild besaß, ist mehr als schwer zu sagen. Sicher kann hingegen gesagt werden, dass für ihn die Einstellung des Menschen zur Person Jesu zum Dreh- und Angelpunkt, zur dünnen Trennlinie zwischen „Licht“ und „Finsternis“, ja zwischen „Welt“ und „Wirklichkeit“ geworden ist: *„Ich [= Jesus] bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben“* (Joh 8,12).

1.2.3 Die wichtigsten johanneischen Alternativbegriffe als Voraussetzung zum Verständnis

Im Zusammenhang mit den Ausdrucksformen des Corpus Johanneum war bereits von den sogenannten „Gegensatzpaaren“ oder „Alternativbegriffen“ die Rede. Die wesentlichen Begrifflichkeiten sollen, da sie zum festen Grundbestand und zum Wesen der johanneischen Tradition gehören, in den folgenden Kapiteln erörtert werden. Nicht übertrieben ist es sicherlich auch, wenn gesagt wird, dass ihre Inhalte maßgebend für das Verständnis des gesamten Corpus Johanneum sind.

Wie bereits gesagt, bildet die Existenz der den Sohn Gottes ablehnenden „Welt“ eine Voraussetzung für die Verwendung, ja das Jonglieren mit jenen Begriffen. Die jeweiligen Begrifflichkeiten stellen dabei Ausdrucksformen für den Seins-Zustand des Menschen dar: Der Mensch kann – ganz im Gegensatz zum gnostischen Denken – nur in einer von zwei „Welten“ existieren, entweder im „Licht“ (φῶς) *oder* in der „Finsternis“ (σκοτία), entweder in der „Wahrheit“ (ἀλήθεια) *oder* in der „Lüge“ (ψεῦδος), entweder im „Leben“ (ζωή) *oder* im „Tod“ (θάνατος). „Licht“, „Wahrheit“ und „Leben“ beschreiben dabei die positive, Gott zugewandte Existenz, wo hingegen das Leben in der „Finsternis“, in der „Lüge“ und im „Tod“ den negativen, von Gott abgewandten, Seins-Zustand beschreibt. Jene Begrifflichkeiten scheinen für den Verfasser zu den zentralen Mitteln für die Darlegung seiner Botschaft geworden zu sein. Hierin übernimmt er durchaus die Terminologie der gnostischen Sprache, jedoch nur zu dem Zweck, diese mit radikal anderem Inhalt zu füllen.⁸⁸

⁸⁷ Vgl. Betz, Hans Dieter u.a. Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 5. J.C.B. Mohr-Siebeck: Tübingen, 1998-2005^{4. Auflage}: „Licht und Finsternis“. S. 329ff.

⁸⁸ Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993^{14., durchgesehene und überarbeitete Auflage}. S. 163f.

L. Schottroff spricht den einzelnen Begrifflichkeiten der jeweils positiven und negativen Seite, aufgrund ihrer Austauschbarkeit, keinen wesentlichen Aussagegehalt zu. Demnach gäbe es also zwischen „Licht“, „Leben“ und „Wahrheit“, genau wie zwischen „Finsternis“, „Tod“ und „Lüge“ keinen Unterschied.⁸⁹ Dass ein solches Urteil jedoch nur bei oberflächlicher Betrachtung gefällt werden kann, werden die nächsten Kapitel erkennen lassen. Die näheren johanneisch geprägten Sinninhalte jener Begrifflichkeiten sollen im Folgenden jeweils paarweise und als Grundlage für die ab Hauptpunkt zwei behandelten Themenbereiche besprochen werden.

Vorab sei auch gesagt, dass die johanneische Darstellungsweise bezüglich der menschlichen Existenz durchaus weitere Ausdrücke kennt: Eine positive, Gott zugewandte, Existenz, im „Licht“ (1Joh 1,7; 2,10) oder in der „Wahrheit“ (3,19), entspricht beispielsweise dem „in ihm sein“ oder „in ihm bleiben“ (2,6.27f; 3,6; 4,13.15), dem „ihn erkannt haben“ (2,3f.13), dem „aus Gott geboren sein“ (2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4) oder „aus Gott sein“ (4,4.6), sie entspricht dem Leben dessen, der „im Wort Gottes bleibt“ (2,14) oder „den Willen Gottes tut“ (2,17). Ebenso verhält es sich auf der negativen, von Gott abgewandten, Seite: Ein Dasein in der „Finsternis“ begegnet auch als ein „ihn nicht erkannt haben“ (3,1.6), ein „den Vater nicht haben“ (2,23), als ein „nicht aus Gott sein“, „aus der Welt sein“ oder „aus dem Teufel sein“ (4,5.6; 3,8.10), und das Tun auf jener Seite entspricht dem, der „die Sünde tut“, „die Gesetzlosigkeit tut“ (3,4.8) oder dem, der „aus dem Geist der Welt redet“ (4,5), ja es handelt sich um jenen, in dem „die Liebe des Vaters nicht ist“ (2,15). Die positiven Ausdrucksformen der johanneischen Darstellung, welche die Existenz des Christusgläubigen markieren, sind in einem Textschaubild (Deutsch-Griechisch) im Anhang dieser Arbeit in rot gehalten. Dem Leser soll hierin auch die Möglichkeit geboten werden, die folgenden Ausführungen, vor allem die des zweiten Hauptabschnittes, am Text des ersten Johannesbriefes einfacher mitzuverfolgen. Das Hauptinteresse an der stilistisch-sprachlichen Darstellung soll aber im Weiteren den bereits oben erwähnten und – wie ich meine – für die johanneische Tradition charakteristischsten, Alternativbegriffen⁹⁰ gelten.

1.2.3.1 Licht und Finsternis

„Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst“ (Joh 1,5). Wodurch ist nun das Begriffspaar „Licht“ und „Finsternis“ konkret charakterisiert? Weshalb bedient sich der Verfasser dieser, bereits wohl bekannten und inhaltlich weitgehend belegten, Ausdrücke? Nicht deshalb, weil ihre ureigensten Bedeutungsinhalte absolut mit der Botschaft, die er zu vermitteln sucht, kompatibel sind?

Der φῶς-Begriff ist einer, der für Johannes typischen und besonders wichtigen Begriffe mit theologischem Inhalt. 23 Mal begegnet er im Evangelium und sechs Mal im ersten Johannesbrief. Im übertragenen Sinn steht er religionsphänomenologisch seit jeher mit der menschlichen Sehnsucht nach Gott oder dem Göttlichen im Zusammenhang.⁹¹ Bei Johannes steht das Gegensatzpaar „Licht“ und „Finsternis“ allerdings nicht mehr in Verbindung mit den konkre-

⁸⁹ Vgl. Schottroff, Luise. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. 37. Bd. Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium. Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1970. S. 228.

⁹⁰ Vgl. Niederwimmer, Kurt. Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss. Evangelischer Presseverband: Wien, 2004^{3. Auflage}. S. 270.

⁹¹ Vgl. Schneider, Gerhard u.a. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. III. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1992^{2. Auflage}. „φῶς“. S. 1072f.

ten Sinninhalten, die es in anderen antiken Religionen oder Philosophien hatte.⁹² Von der alten griechischen Philosophie her, etwa bei Parmenides, war die „Licht“-Metaphorik mit wahrem Wissen (im Gegensatz zur bloßen Meinung oder zum Schein = „Finsternis“) verbunden.⁹³ Bei Platon bezeichneten „Licht“ und „Finsternis“ das Sein des Menschen in wahrer Erkenntnis über die metaphysische Realität der Dinge (= „Welt der Ideen“ = „Licht“) oder im gewöhnlichen alltäglichen Leben (= „Finsternis“).⁹⁴ Ein Dasein des Menschen im „Licht“ wird grundsätzlich als „erleuchtet“ verstanden, angestrebt ist eine Rückführung aus der Unwissenheit, hinein in das Ursprüngliche oder das Göttliche. Bei Johannes sind nun vor allem die grundlegenden Assoziationen dieses Begriffspaares aufgegriffen: Wie dem altertümlichen Hörer vertraut, ist auch bei Johannes der Bereich des Lichts jener Bereich, der sich durch Erhelltheit, Orientierung und die dadurch herrschende Sicherheit und Geborgenheit auszeichnet:

„Jesus antwortete: Hat der Tag nicht zwölf Stunden? Wenn jemand am Tag umhergeht, stößt er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht; wenn aber jemand in der Nacht umhergeht, stößt er an, weil das Licht nicht in ihm ist“ (Joh 11,9f).

Wenn aber das Licht Orientierung möglich macht, dann bedeutet dies gleichzeitig, dass es jener Bereich ist, in dem sich der Mensch wohl und geborgen fühlen kann. Der „Licht“-Begriff findet daher fast überall in der religiösen Sprache als Metapher für das Heilsame Verwendung.⁹⁵ Schon vom Alten Testament her ist der Begriff im Zusammenhang mit Gott und mit dem von ihm ausgehenden zu finden:

„Der HERR ist mein Licht und mein Heil, vor wem sollte ich mich fürchten?“ (Ps 27,1).

„Eine Leuchte für meinen Fuß ist dein Wort, ein Licht für meinen Pfad.“ (Ps 119,105; vgl. auch: 43,3; 44,4).

Die „Finsternis“ hingegen ist durch das Gegenteil, durch Dunkelheit, Orientierungslosigkeit und Unsicherheit gekennzeichnet:

„Da sprach Jesus zu ihnen: Noch eine kleine Zeit ist das Licht unter euch. Wandelt, während ihr das Licht habt, damit nicht Finsternis euch ergreife! Und wer in der Finsternis wandelt, weiß nicht, wohin er geht“ (Joh 12,35; 1Joh 2,11).

Der übertragene Bedeutungsinhalt der „Finsternis“ (σκοτία), war dem Hörer jüdischer Prägung auch vom Alten Testament her bekannt:

„Und man wird sich nach oben wenden und wird zur Erde blicken: und siehe, da ist Not und Finsternis, bedrängendes Dunkel, und in dichte Finsternis ist man hineingestoßen“ (Jes 8,21f).

„Die Bewohner des Dunkels und der Finsternis lagen gefesselt in Elend und Eisen: denn sie waren widerspenstig gewesen gegen die Worte Gottes und hatten verachtet den Rat des Höchsten“ (Ps 107,10f; vgl. auch: Am 5,18; Ps 23,4; 88,7).⁹⁶

⁹² Vgl. Onuki, Takashi. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. 56. Bd. Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1984. S. 26.

Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993^{14.}, durchgesehene und überarbeitete Auflage. S. 165.

⁹³ Vgl. Störig, Hans-Joachim. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1999^{17.}, vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. S. 147.

⁹⁴ Vgl. ebd. S. 179ff.

⁹⁵ Vgl. Bultmann, Rudolf. Theologie des Neuen Testaments. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1958^{5.}, durch einen Nachtrag erweiterte Auflage. S. 369.

⁹⁶ Vgl. Reicke, B., Rost, L. (Hg.). Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Bd. 1. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1962-1979: „Finsternis“. S. 482.

Es ist jener Bereich, der auf den Menschen eine bedrohliche und lebensfeindliche Wirkung hat. Die Rede von „Licht“ und „Finsternis“ in der Religionsgeschichte beinhaltet also vor allem diese grundlegenden Assoziationen.⁹⁷ Der σκοτία-Begriff ist im Neuen Testament vorwiegend in den johanneischen Schriften vertreten: Er kommt acht Mal im Johannesevangelium und sechs Mal im ersten Johannesbrief vor. σκοτός finden wir hingegen nur je ein Mal im Evangelium und im ersten Johannesbrief. Die übertragene Verwendung der beiden Begriffe ist aber ident. Der „Finsternis“-Begriff bekommt nun erst durch die Gegensatzstellung zum „Licht“ seine spezifisch-theologische Bedeutung.⁹⁸ Die „Finsternis“, mit ihrem Sinninhalt, gibt es nur deshalb, weil es das „Licht“ als Offenbarung Gottes gibt. Als Gegensatz hat die „Finsternis“ nun vor allem ein Sich-gegen-Gott-verschließen oder Sich-von-Gott-abwenden zum Inhalt.⁹⁹ Dieses Gegensatzpaar ist auch in den Schriften der Qumran-Gemeinschaft gut belegt. Der übertragene Bedeutungsinhalt dort, kommt dem in den johanneischen Schriften am nächsten: „Licht“ und „Finsternis“ scheinen dort vor allem das Leben innerhalb und außerhalb des Bundes mit Gott zu beschreiben.¹⁰⁰

Die Gegenüberstellung der beiden Territorien in Joh 11,9f und 1Joh 2,10f zeigt nun deutlich, dass es dem Menschen nicht möglich ist in beiden zu leben: Seine Existenz, die z.B. durch die Prädikationen „umhergehen“ (περιπατέω) oder „bleiben“ (μένω) ausgedrückt sein kann (vgl.: 1,6f; 2,10f.24; 4,13), ist entweder von Orientierung und Sicherheit über seinen Weg oder von Orientierungslosigkeit und Unsicherheit geprägt. Orientierung und Sicherheit bedeuten aber auch ein grundlegendes Zurechtfinden im Leben, ein klares Wissen wo man herkommt und wo man hingehört. Im Gegenteil davon herrscht Unklarheit, es herrschen grundlegende Fragen, Fragen über die Welt und das Sein, die nicht beantwortet sind und auf die im orientierungslosen Dunkel auch keine letzte und sichere Antwort gefunden werden kann. Aus dieser Orientierungslosigkeit folgt aber auch eine Unfähigkeit sich selbst und das eigene Handeln richtig, d.h. nach Gottes Maßstäben, einzuschätzen. Ein Ausweg aus dieser „Finsternis“ ist allein durch das in die Welt gekommene „Licht“ möglich:

„glaubt an das Licht, damit ihr Söhne des Lichtes werdet! [...] Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe“ (Joh 12,36.46).

Bei einer Entscheidung für das „Licht“ geht es also vor allem darum, dass sich dem Menschen das eigene Sein erschließt, durch die Hinwendung zu seinem Schöpfer ist ihm die Möglichkeit eines echten Selbstverständnisses geboten.¹⁰¹ Fest steht für Johannes auch, dass der Mensch, sollte er entscheidungsunwillig sein, nicht in einer neutralen Position verharren kann, entscheidet er sich nicht explizit für das „Licht“, so *bleibt* er in der „Finsternis“ (vgl.: 1Joh 2,9).¹⁰² Das Leben im „Licht“, was gleichsam das Verlassen der Finsternis beinhaltet, ist also ein für alle Menschen erstrebenswerter Zustand und zwar um ihrer selbst willen.

⁹⁷ Vgl. Niederwimmer, Kurt. Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss. Evangelischer Presseverband: Wien, 2004 ^{3. Auflage}. S. 271.

⁹⁸ Vgl. Schneider, Gerhard u.a. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. III. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1992 ^{2. Auflage}. „σκοτός“. S. 612.

⁹⁹ Vgl. Bultmann, Rudolf. Theologie des Neuen Testaments. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1958 ^{5., durch einen Nachtrag erweiterte Auflage}. S. 370.

¹⁰⁰ Vgl. Huppenbauer, Hans W. Der Mensch zwischen zwei Welten. Zwingli Verlag: Zürich/Stuttgart, 1959. S. 30.

Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993 ^{14., durchgesehene und überarbeitete Auflage}. S. 164.

¹⁰¹ Vgl. Bultmann, Rudolf. Theologie des Neuen Testaments. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1958 ^{5., durch einen Nachtrag erweiterte Auflage}. S. 370.

¹⁰² Vgl. Onuki, Takashi. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. 56. Bd. Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1984. S. 49f.

Tragischerweise aber ist der „Welt“ das Zeugnis ausgestellt, dass sie die „Finsternis“ mehr geliebt hat, als das „Licht“ (Joh 3,19). Indem sie nicht an den, der das in die Welt gekommene „Licht“ ist, glaubt, entscheidet sie sich für eine Existenz in der „Finsternis“. Der Grund hierfür liegt aber im Wesen und der Wirkung des „Lichts“: es erhellt, es offenbart, es legt offen und zwar die Wahrheit, die Wahrheit über die Welt und vor allem über das „Ich“ des Menschen, der in das „Licht“ tritt (vgl.: Joh 3,20).

1.2.3.2 Wahrheit und Lüge

Im Kommen Jesu, als dem „Licht“ und in der Aufforderung, an ebendieses zu glauben, ist der Mensch vor die Entscheidung gestellt: „Licht“ oder „Finsternis“. Damit einher geht aber auch die Entscheidung: „Wahrheit“ (ἀλήθεια) oder „Lüge“ (ψεύδος). Auch dieses Begriffspaar hat seinen festen Platz in der Reihe der im Corpus Johanneum verwendeten Gegensatzpaare. Für die Bestimmung der Bedeutung dieses Gegensatzpaares bei Johannes müssen aber auch die Begrifflichkeiten ἀληθῶς, ἀληθής, ψεύστης und ψεύδομαι, d.h. die übrigen relevanten Wortformen, mit berücksichtigt werden. Der primäre ἀλήθεια-Begriff kommt im ersten Johannesbrief neun Mal vor. Im zweiten Johannesbrief kommt er in 13 Versen fünf Mal und im dritten Johannesbrief in 15 Versen sechs Mal vor. Beachtet man diese Tatsache und setzt man den zweiten und dritten Johannesbrief zeitlich nach dem ersten an, dann ist, aufgrund des unterschiedlichen Umfangs der Briefe, eine gewisse Steigerung in der Verwendung festzustellen. Eine Vorkenntnis bei den Adressaten über den Inhalt jenes Begriffes muss aber in jedem Fall vorausgesetzt werden. Spricht Johannes also von Menschen, die, „die Wahrheit erkannt haben“ (1Joh 2,21; 2Joh 1), die „in der Wahrheit wandeln“ (2Joh 4; 3Joh 4), „aus der Wahrheit sind“ (1Joh 3,19) oder von solchen, „in denen nicht die Wahrheit ist“ (1Joh 1,8; 2,4), setzt das voraus, dass die Adressaten bereits wissen, was genau der Begriff meint. Die Wendung kann schließlich sehr weit und philosophisch verstanden werden. Für die „Lüge“, als Gegensatz zur Wahrheit, kommen im ersten Johannesbrief vor allem die Begriffe ψεύδος (zweimal) und ψεύστης (fünfmal) zum Einsatz.

In der griechischen Gerichts- oder Rechtssprache bezeichnet die Wahrheit z.B. den *wirklichen* Tatbestand, das „Unverborgene“, bei Historikern hingegen meint sie, im Gegensatz zum Mythos, das *wahre geschichtliche* Ereignis.¹⁰³ Nach Aristoteles konnte von „Wahrheit“ gesprochen werden, wenn ein Urteil einen komplexen Sachverhalt recht beschreibt oder wenn das Streben des Menschen dem rechten sittlichen Handeln folgt.¹⁰⁴ Platon verstand „Wahrheit“ als ein höchstes Gut, welches der göttlichen „Ideen-Sphäre“ innewohnt, es handelt sich praktisch um eine metaphysische Größe, ein *Etwas*.¹⁰⁵

Völlig anders ist der Begriff bei Johannes belegt: An wenigen Stellen des Johannesevangeliums meint der Begriff einfach den wahren oder falschen Tatbestand, ist also sozusagen in herkömmlicher Weise gebraucht:

„Doch ich sage euch die Wahrheit: Es ist euch nützlich, dass ich weggehe [...]“ (Joh 16,7; vgl. auch: 8,45f).

Grundsätzlich erscheint der Wahrheits-Begriff bei Johannes aber personifiziert:

¹⁰³ Vgl. Kittel, Gerhard. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I A-G. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1990: „ἀλήθεια“. S. 239.

¹⁰⁴ Vgl. Betz, Hans Dieter u.a. Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 8. Mohr-Siebeck: Tübingen, 1998-2005 ^{4. Auflage}: „Wahrheit“/VII.

¹⁰⁵ Vgl. Friedemann, Richert. Platon und Christus. Antike Wurzeln des Neuen Testaments. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG): Darmstadt, 2011. S. 36f.

„Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden“ (1,17).

„Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (14,6).

Inbegriff der „Wahrheit“ ist der gesandte Gottessohn und sein Wort:

„Wenn ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr. Ein anderer ist es, der *von mir zeugt*, und ich weiß, dass das Zeugnis wahr ist, das er von mir zeugt. Ihr habt zu Johannes gesandt, und er hat *der Wahrheit Zeugnis gegeben*“ (5,31ff).

„Wenn ihr in meinem Wort bleibt, so seid ihr wahrhaft meine Jünger; und ihr werdet die Wahrheit erkennen“ (8,31f).

Im ersten Johannesbrief ist nun durchgehend von der theologischen Bedeutung im Rahmen des Gegensatzpaares die Rede:

„Wer sagt: Ich habe ihn erkannt, und hält seine Gebote nicht, ist ein Lügner, und in dem ist nicht die Wahrheit“ (1Joh 2,4; vgl. auch: 1,8; 2,21; 4,6).

„Aus der Wahrheit sein“ bedeutet gleichzeitig „in ihm“, „im Licht“, d.h. im Glauben an den offenbarten Gottessohn und sein Wort, leben:

„Und dies ist sein Gebot: dass wir an den Namen seines Sohnes Jesus Christus glauben und einander lieben, wie er es uns als Gebot gegeben hat. Und *wer seine Gebote hält, bleibt in ihm* und er in ihm“ (3,23f).

„Kinder, lasst uns nicht lieben mit Worten noch mit der Zunge, sondern in Tat und Wahrheit! Hieran werden wir erkennen, dass wir *aus der Wahrheit* sind“ (3,18f).

„Wer seinen Bruder liebt, *bleibt im Licht*“ (2,10).

Als Gegensatzpaar kennt der Adressat die Begriffe „Wahrheit“ und „Lüge“ aber auch hier bereits aus der religiösen Sprache des Alten Testaments: Alle in Frage kommenden Begrifflichkeiten für die „Lüge“ stehen dort als Ausdrücke für das Nichtige und das Verkehrte:

„Aber bei den Propheten Jerusalems habe ich Schauderhaftes gesehen: Ehebrechen und in der Lüge leben! Und sie stärken dabei noch die Hände der Übeltäter, damit sie nicht umkehren, jeder von seiner Bosheit. Sie alle sind für mich wie Sodom und seine Bewohner wie Gomorra“ (Jer 23,14; vgl. auch: Ps 62,10; Spr 31,30; Jes 2,8; Mi 2,11).

Und zwar – vom Kontext her – als Gegensatz zum Wahren und Zuverlässigen:

„Halte fern von mir den Weg der Lüge, und gewähre mir dein Gesetz! Den Weg der Treue habe ich erwählt, ich habe vor mich gestellt deine Bestimmungen“ (Ps 119,29f; vgl. auch: Ps 31,6f).

Schärfer als im rabbinischen Judentum, wo lediglich grobe Lügen verurteilt wurden, war die „Lüge“ in der Qumran-Gemeinschaft bereits ein Ausdruck für die gottlose Menschenwelt.¹⁰⁶ Die Weltmenschen, d.h. jene, die außerhalb der Gemeinschaft standen, wurden als die „Söhne der Verkehrtheit“ bezeichnet (vgl.: 1QS V,2.10). Im Gegensatz zu Diesen, verstanden sich die Mitglieder der Gemeinschaft als „Söhne der Wahrheit“ und des „Lichts“ (vgl.: 1QS I,9; II,16; IV,5.6; XI,16; 1QH VI,29).¹⁰⁷ In den johanneischen Schriften wird dieses Verständnis in sehr ähnlicher Weise weitergeführt.

¹⁰⁶ Vgl. Reicke, B., Rost, L. (Hg.). Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Bd. 2. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1962-1979: „Lüge“. S. 1109.

¹⁰⁷ Vgl. Reicke, B., Rost, L. (Hg.). Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Bd. 3. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1962-1979: „Wahrheit“. S. 2132.

Vgl. Huppenbauer, Hans W. Der Mensch zwischen zwei Welten. Zwingli Verlag: Zürich/Stuttgart, 1959. S. 25.

Im Corpus Johanneum führen die Begriffe „Wahrheit“ und „Lüge“ die jeweils in ihrer Bedeutung festgelegten Begriffe „Licht“ und „Finsternis“ auf eine weitere Ebene: Die Existenz des im „Licht“ lebenden Menschen vollzieht sich auch in der „Wahrheit“, d.h. in der rechten Erkenntnis über sich selbst, die Welt und den von Gott gesandten Erlöser (vgl.: Joh 1,17; 14,6; 1Joh 1,8f; 2Joh 4; 3Joh 4). Erkennt aber der Mensch im „Licht“ die „Wahrheit“ über sich selbst, sein Wesen und seine gottentfernte Existenz, so steht ihm die Möglichkeit offen die Konsequenz daraus zu ziehen, für welche auch immer er sich entscheidet:

„Wer Böses tut, der hasst das Licht und kommt nicht zu dem Licht, damit seine Werke nicht aufgedeckt werden. Wer aber die Wahrheit tut, der kommt zu dem Licht, damit offenbar wird, dass seine Werke in Gott getan sind“ (Joh 3,20f).

In der Erkenntnis der „Wahrheit“ liegt aber auch seine Chance wahrhaft frei zu werden, denn wahre Freiheit kann nur dort existieren, wo die Wirklichkeit und alle mit ihr verbundenen Optionen bekannt sind: *„und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“* (Joh 8,32). Die „Wahrheit“ erkennen, heißt gleichzeitig die „Wirklichkeit“, über die Welt in der man existiert, erkennen!¹⁰⁸ Entscheidet sich der Mensch hingegen in der „Finsternis“ zu bleiben, entscheidet er sich gleichzeitig der „Lüge“ weiterhin zu glauben. Auch hier ist der johanneische „Entscheidungs-Dualismus“ weitergeführt: Es geht um die Entscheidung des Menschen der „Wahrheit“ zu glauben oder weiterhin in der „Lüge“ oder im „Schein“ zu verharren. Die „Lüge“ aber ist, im Gegensatz zur „Wahrheit“, jede *andere* – d.h. selbst aufgerichtete – Wirklichkeit, der der Mensch Glauben schenken will:

„Wenn wir sagen, dass wir Gemeinschaft mit ihm haben, und wandeln in der Finsternis, lügen wir und tun nicht die Wahrheit“ (1Joh 1,6; vgl. auch: 2,4.22; Joh 8,42-45).

Sie besteht im Grunde aus all jenen Dingen, Personen udgl., die einen „Schein“ von „Wahrheit“, von Erfüllung und Glück versprechen, die aber nicht imstande sind wahre und endgültige Erfüllung zu geben. Nach R. Bultmann besteht die „Lüge“ nicht nur in einer falschen Behauptung, sie besteht darin, dass sich derjenige, der sie glaubt, der wahren Wirklichkeit entzieht, er fällt sozusagen ins *„Unwirkliche, in den Tod“*.¹⁰⁹ Als „Lüge“ im Sinne des Corpus Johanneum kann praktisch alles identifiziert werden, das die Funktion eines Gegenstücks zur Erkenntnis der „Wahrheit“ einnehmen kann:

„Jesus antwortete und sprach zu ihr: Jeden, der von diesem Wasser trinkt, wird wieder dürsten; wer aber von dem Wasser trinken wird, das ich ihm geben werde, den wird nicht dürsten in Ewigkeit; sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm eine Quelle Wassers werden, das ins ewige Leben quillt“ (Joh 4,13f).

In diesem Sinne würde also ein Mensch, der reichlich zu trinken, zu essen und alle anderen Annehmlichkeiten der Welt hätte, am ehesten versucht sein in der „Lüge“ zu leben, dass all dies ausreiche um wahrhaft glücklich zu sein (vgl.: Mt 19,23f; Lk 12,18ff). Das natürliche Leben, fern von jeder Gemeinschaft mit dem Schöpfer stellt also bereits ein Leben in der „Finsternis“, in der „Lüge“ dar, und je tiefer die Verbundenheit des Menschen mit den Dingen seines natürlichen Lebens ist, desto schwieriger wird es für ihn, zugunsten des „wahren Brotes“ (Joh 6,32) und des „wahren Trankes“ (Joh 6,55) anzuerkennen, dass all jene Dinge, auf die er bisher vertraut hat, in Wahrheit nichtig sind.¹¹⁰ In der Orientierungslosigkeit der „Fins-

¹⁰⁸ Vgl. Bultmann, Rudolf. Theologie des Neuen Testaments. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1958 ^{5.}, durch einen Nachtrag erweiterte Auflage, S. 370f.

¹⁰⁹ Ebd. S. 371.

¹¹⁰ Vgl. Niederwimmer, Kurt. Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss. Evangelischer Presseverband: Wien, 2004 ^{3.} Auflage, S. 274f.

In diesem Lichte ist auch die radikale Forderung Jesu gegenüber dem reichen Jüngling und dessen Reaktion in Mk 10,17ff zu verstehen.

ternis“ ist es dem Menschen nicht möglich die „Wahrheit“ von der „Lüge“ zu unterscheiden, daher können aber auch die Lügen der „Welt“ nicht als solche identifiziert werden. Der Mensch ist hier in der Ungewissheit seines Seins leichte Beute für alle möglichen Arten der Verführung. Wahre Erkenntnis darüber ist erst möglich, wenn sein Leben von der „Wahrheit“ heimgesucht oder ins „Licht“ gestellt wird.

1.2.3.3 *Leben und Tod*

Mit diesem Begriffspaar kommen wir zu dem wohl stärksten der johanneisch-dualistischen Darstellung: Wer an den Erlöser Jesus glaubt, der wandelt nicht nur im „Licht“ und in der „Wahrheit“, sondern er hat auch das „Leben“, genau wie jemand, der nicht glaubt in der „Finsternis, in der „Lüge“ und im „Tod“ lebt. Eine Verbindung wird z.B. in Joh 14,6 hergestellt:

„Jesus spricht zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater als nur durch mich“.

Der ζωή-Begriff kommt 135 Mal im Neuen Testament vor, davon 36 Mal im Johannes-evangelium, 13 Mal im ersten Johannesbrief und 17 Mal in der Offenbarung.¹¹¹ Beinahe die Hälfte des gesamten Vorkommens kann also dem johanneischen Schrifttum zugewiesen werden. Wir finden daher im „Lebens“-Begriff einen für die johanneische Tradition wichtigen Terminus. Das Vorkommen von θάνατος ist in den johanneischen Schriften weniger stark ausgeprägt (achtmal im Evangelium, sechsmal im ersten Johannesbrief und 19 Mal in der Offenbarung¹¹²), jedoch ausreichend für eine Sinnbestimmung des Gegensatzpaares.

In der griechischen Philosophie wurde „Leben“ als gelingendes, heilsames Leben gemeinlich mit einem vernunftgemäßen Leben gleichgesetzt. Seneca hielt beispielsweise das Leben des Weisen für wahres Leben.¹¹³ Der Tod hingegen wurde im Allgemeinen als der Übergang vom Sein zum Nicht-sein verstanden, als Auflösung der Verbindung von Körper und Seele (Platon). Das Verständnis des „Todes“ wurde aber wesentlich durch das konkrete Verhältnis zum Leben bestimmt: So konnte beispielsweise der „Tod“ als Erlösung von den Mühsalen des Lebens aufgefasst werden. Je nach Überzeugung konnte er auch als Übergang zu einer neuen Seinsweise gelten: Die unsterbliche Seele wird aus dem Gefängnis des Leibes befreit und kommt erst so zu „wahrem Leben“ (so Platon über Sokrates).¹¹⁴

In den johanneischen Schriften können nun die Begriffe „Leben“ und „Tod“ gleich wie „Wahrheit“ und „Lüge“, in herkömmlichem Sinne verwendet sein: „Jesus aber hatte von seinem Tod gesprochen: sie aber meinten, er rede von der Ruhe des Schlafes“ (Joh 11,13; vgl. auch: 12,33; 18,32), doch sehr viel öfter sind sie in Verbindung mit den theologischen Bedeutungen der übrigen Gegensatzpaare zu verstehen. Wahres „Leben“, im Sinne der johanneischen Theologie – der Begriff ist weitestgehend mit dem des „ewigen Lebens“ (ζωή αἰώνιος) austauschbar (z.B.: Joh 5,24), – ist primär dadurch bestimmt, dass es allein in Verbindung mit dem Schöpfer, d.h. durch den Glauben an den von ihm gesandten Sohn Gottes möglich ist:

¹¹¹ Ergebnis einer Lema-Suche im NA²⁷ nach der griechischen Morphologie (GRAMCORD™) in der Stuttgarter Elektronischen Studienbibel 2.0. Deutsche Bibelgesellschaft. Libronix Corporation.

¹¹² Die Offenbarung verwendet den Begriff jedoch hauptsächlich in herkömmlicher Weise, d.h. im Sinne des physischen Todes (z.B.: Offb 1,18; 6,8; 9,6; 12,11; 21,4).

¹¹³ Vgl. Betz, Hans Dieter u.a. Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 5. Mohr-Siebeck: Tübingen, 1998-2005^{4. Auflage}: „Leben“/IV.

¹¹⁴ Vgl. ebd. Bd. 8: „Tod“/Vf.

„Dies aber ist das ewige Leben, dass sie dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen“ (Joh 17,3).

„Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben; wer aber dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen“ (3,36).

„Wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht“ (1Joh 5,12).

Hierin ist das Verständnis des Lebens-Begriffes als Bezeichnung für menschliches Heil, wie es auch in anderen antiken Religionen präsent war,¹¹⁵ spezifisch christlich weiterentwickelt. Erweitert ist das Verständnis aber auch gegenüber der alttestamentlichen Lebens-Vorstellung (חַיִּים): Leben bedeutete für den Juden im Bund mit Gott und im verheißenen Land zu leben, es bedeutete im Weiteren hieraus physisch glücklich zu sein und qualitative und quantitative irdische Lebensfülle zu haben:

„Und nun, Israel, höre auf die Ordnungen und auf die Rechtsbestimmungen, die ich euch zu tun lehre, *damit ihr lebt* und hineinkommt und das Land in Besitz nehmt, das der HERR, der Gott eurer Väter, euch gibt! [...] damit es dir und deinen Kindern nach dir gut geht und damit du deine Tage verlängerst in dem Land, das der HERR, dein Gott, dir für immer gibt“ (Deut 4,1.40; vgl. auch: 8,1; 30,1ff).¹¹⁶

Aber auch die Vorstellung des „ewigen Lebens“ findet sich im frühen, wie auch im späten Judentum:

„Und viele von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden aufwachen; die einen zu *ewigem Leben* und die anderen zur Schande, zu ewigem Abscheu“ (Dan 12,2; vgl. auch: Gen 5,24; Jes 25,8).

„Daher marterten sie ihn weiter wie den Ersten. Als er nun in den letzten Zügen lag, sprach er: Du verruchter Mensch, du nimmst uns wohl das zeitliche Leben; aber der König der Welt wird uns, die wir um seiner Gesetze willen sterben, wieder erwecken in der Auferstehung zum *ewigen Leben*“ (2Makk 7,9; vgl. auch: Sir 44,16; äth. Hen 91-105).¹¹⁷

Bei Philo gab es bereits eine Anschauung vom immerwährenden Leben des Frommen: Das sterbliche Leben wird hier vom unsterblichen abgelöst, er lebt daher schon auf Erden im „ewigen Leben“.¹¹⁸

Das Besondere des johanneischen ζωή-Begriffes ist es aber, das in ihm das diesseitige und das jenseitige Leben allein durch den Glauben an Christus zu verschmelzen sind. Die Existenz des Menschen vollzieht sich – genau wie es bei den übrigen Gegensatzpaaren der Fall ist – entweder im Einen oder im Anderen, entweder im „Leben“ oder im „Tod“. Die eigentliche Bestimmung des Menschen ist das „Leben“, d.h. eine Existenz in der Gemeinschaft mit dem Vater, seinem Schöpfer. Alles andere ist ein Leben im „Tod“, es ist für den Verfasser praktisch nicht Wert „Leben“ genannt zu werden. Daher kann Johannes auch von jenen, die Jesus hören, als von „Toten“ reden:

„Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, dass die Stunde kommt und jetzt da ist, wo die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die sie gehört haben, werden leben“ (Joh 5,25).

¹¹⁵ Vgl. Schneider, Gerhard u.a. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. II. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1992^{2. Auflage}: „ζωή“. S. 262.

¹¹⁶ Vgl. Mußner, Franz. ZOE. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Karl Zink Verlag: München, 1952. S. 4f.

¹¹⁷ Vgl. ebd. S. 8ff.

¹¹⁸ Vgl. ebd. S. 33ff.

Von da her bekommt der johanneische ζωή-Begriff seine eigentlich qualitative Bedeutung: „Leben“ bedeutet nicht einfach nur im hier und jetzt „lebendig sein“, es bedeutet, dass der Mensch schon jetzt in seiner eigentlichen und letzten Bestimmung existiert, es bedeutet im Grunde, dass er bereits am Ziel ist, er hat das „ewige Leben“, welches das eigentliche und einzige Leben ist, bereits ergriffen.¹¹⁹ Eine andere Existenz war für den Menschen von Gott her nie vorgesehen, deshalb wird ein Dasein jenseits der Verbundenheit mit Gott auch gar nicht „Leben“ genannt! Lehnt der Mensch nun das in die Welt gekommene „Licht“, die „Wahrheit“, ab, so bleibt er lebendig tot, der physische Tod stellt für ihn lediglich die Vollendung einer im Tod gelebten Existenz dar (vgl.: 1Joh 5,12f; 3,14). Die Offenbarung führt diese „Todes-Vorstellung“ noch weiter aus, wenn in ihr gesagt ist:

„Aber den Feigen und Ungläubigen und mit Gräueln Befleckten und Mördern und Unzüchtigen und Zauberern und Götzendienern und allen Lügnern ist ihr Teil in dem See, der mit Feuer und Schwefel brennt; das ist der zweite Tod“ (Offb 21,8).

Das Schicksal, das den Ungläubigen vom Gläubigen trennt, ist hier der „zweite Tod“, welcher in klarer Unterscheidung vom physischen Tod – dem ja auch der Gläubige untersteht – genannt ist:

„Und der Tod und der Hades wurden in den Feuersee geworfen. Dies ist der zweite Tod, der Feuersee“ (20,14).

Was den Ungläubigen betrifft, so sind der physische Tod – als Vollendung der gottfernen Existenz – und der „zweite Tod“ als eine Einheit zu denken. Über einen Solchen muss auch gar kein Gericht mehr kommen, denn durch seinen Unglauben ist er bereits gerichtet:

„Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes“ (Joh 3,18).

Vom Gläubigen hingegen, kann gesagt werden:

„Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist aus dem Tod in *das Leben* übergegangen“ (Joh 5,24).

„Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind“ (1Joh 3,14).¹²⁰

Wenn es aber *nur ein* wirkliches „Leben“ gibt und dieses das „ewige Leben“ ist, so ist es dem Menschen, der dieses durch den Christusglauben erlangt hat, überhaupt nicht mehr möglich wirklich zu sterben:

„Jesus sprach zu ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist; und jeder, der da lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit“ (Joh 11,25f; vgl. auch: 8,51f).¹²¹

Für den wahren Gläubigen stellt der physische Tod daher nichts Bedrohliches mehr dar, für ihn bedeutet er lediglich die Vollendung des bereits begonnenen „ewigen Lebens“! Auch in der Offenbarung finden wir diese Anschauung: „*Sei treu bis zum Tod! Und ich werde dir den Siegeskranz des Lebens geben*“ (Offb 2,10). Auf dem Hintergrund des Christusglaubens kann aber auch der Apostel Paulus hoffnungsvoll ausrufen: „*Wo ist, Tod, dein Sieg? Wo ist, Tod, dein Stachel?*“ (1Kor 15,55) und der kann der Gemeinde in Philippi mit vollem Ernst schreiben: „*Denn das Leben ist für mich Christus und das Sterben Gewinn. [...] Ich habe Lust, ab-*

¹¹⁹ Dieses „am Ziel sein“ ist für den Gläubigen mit praktisch-ethischen Konsequenzen verbunden. Diese Konsequenzen führt der Verfasser, wie wir noch sehen werden, besonders in seinen Briefen explizit aus.

¹²⁰ Vgl. Niederwimmer, Kurt. *Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss.* Evangelischer Presseverband: Wien, 2004^{3. Auflage}. S. 276.

¹²¹ In diesem Sinne sind auch die paulinischen Aussagen über den Tod in Röm 5,21 und 1Kor 15,55 zu verstehen.

zuscheiden und bei Christus zu sein, denn es ist weit besser“ (Phil 1,21.23; vgl. auch: 2Kor 5,1ff).

Im Glauben an Christus, das offenbarte „Leben“ (1Joh 1,2), wird also alles, was der natürliche Mensch über die Welt, das Leben und den Tod zu wissen glaubt, radikal auf den Kopf gestellt, es erschließt sich ihm eine bis dato verborgene Wirklichkeit. Was von vielen auf dem Hintergrund zeitgenössisch-philosophischer Überlegungen als „Leben“ angesehen wurde, wird durch die Botschaft des Gottessohnes zum „Tod“ und was umgekehrt als „Tod“ angesehen wurde, kann durch den Christusglauben zu wahren „Leben“ werden. Die Existenz des Glaubenden ist außerdem, wie durchaus gesagt werden kann, eine radikal eschatologische: Mit seiner Entscheidung zum Glauben an den Sohn Gottes ist für ihn Realität geworden, was er zuvor erst in der Zukunft erwartete: Das Gericht (Joh 3,18) und ein Leben im Reich Gottes (Joh 3,3). Die Gabe des zukünftigen Heils ist im Leben des Christusgläubigen bereits gegenwärtig!¹²²

Das Leben in dieser neuen Wirklichkeit hat, wie wir noch sehen werden, entscheidende Auswirkungen auf das tägliche Leben des Gläubigen. Für den Verfasser der Johannesbriefe werden diese Auswirkungen sogar zu einem entscheidenden Maßstab.

1.2.4 Die „Welt“ und die „Wirklichkeit“

Hat der Gläubige nun durch seine Hinwendung zu dem „Licht“, zur „Wahrheit“ das wahre „Leben“ erlangt, hat sich gleichzeitig seine Perspektive entscheidend verändert: Er ist aus seiner Existenz in der gottfernen „Finsternis“, d.h. in der „Welt“, hinausgetreten und sieht sein Leben nun im Kontext der Existenz und des Anspruches seines Schöpfers. Verändert hat sich aber nicht nur die Sicht über sein eigenes Leben, auch die „Welt“ und die in ihr lebenden Menschen sieht er nun aus der Perspektive des „Lichts“, ja man kann sagen, dass er sie sieht, wie sie wirklich sind:

„Wir wissen, dass wir aus Gott [d.h. im Licht] sind, und die ganze Welt liegt in dem Bösen“ (1Joh 5,19).

„Sie sind aus der Welt, deswegen reden sie aus dem Geist der Welt, und die Welt hört sie. Wir sind aus Gott [...]“ (4,5f).

Dies ist es auch was D. Bonhoeffer in seinem Buch „Nachfolge“ meint, wenn er mit recht harten aber klaren Worten schreibt:

„In dem Ruf Jesu ist der Bruch mit den natürlichen Gegebenheiten, in denen der Mensch lebt, bereits vollzogen. Nicht der Nachfolgende vollzieht ihn, sondern Christus selbst hat ihn [durch die Erkenntnis, die er dem Glaubenden geschenkt hat] schon vollzogen, wenn er ruft. Christus hat den Menschen aus seiner Unmittelbarkeit zur Welt gelöst und in die Unmittelbarkeit zu sich selbst gestellt. Kein Mensch kann Christus nachfolgen, ohne daß er den bereits vollzogenen Bruch anerkennt und bejaht.“¹²³

Die Wirklichkeit des nun Gläubigen ist nicht mehr dieselbe, wie sie war bevor er die „Wahrheit“ erkannte! Was für ihn zuvor die Wirklichkeit ausmachte, identifiziert er nun als „Lüge“, als ein Gefängnis in dem er ahnungslos und orientierungslos umhertappte: „*Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe*“ (Joh 12,46). Die „Welt“ und alles was in ihr als „normal“ angesehen wird, ist nicht länger sein Zu-

¹²² Vgl. Mußner, Franz. ZOE. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Karl Zink Verlag: München, 1952. S. 56.144ff.

¹²³ Bonhoeffer, Dietrich. Nachfolge. Gütersloher Verlagshaus GmbH: Gütersloh, 2002¹. Auflage der Taschenbuchausgabe. S. 87f.

hause, sie ist nun ein Ort der „Finsternis“ und über die Blindheit seines alten Lebens kann er nur noch den Kopf schütteln (vgl.: 1Joh 2,11). In diesem Szenario finden wir durchaus Parallelen in der griechischen Philosophie: Anklänge sind z.B. im bereits Jahrhunderte zuvor ausgesprochenen „Höhlengleichnis“ des Platon zu erkennen, in dem er vom natürlichen Dasein des Menschen als von einer Gefangenschaft spricht („Finsternis“), aus der es in die wahre Wirklichkeit, in die „Welt der Ideen“ oder in das ewige „Ideenwissen“ Gottes auszubrechen gilt („Licht“). Allerdings geschieht dieser Ausbruch bei Platon weder durch den Glauben, noch ist die zu erkennende Wirklichkeit mit der christlichen Existenz ident! Die Teilhabe des Menschengestes am ewigen Gott, durch reines Denken, ist das Programm.¹²⁴ Über das neutestamentliche Bild der Beziehung Mensch und „Welt“ schreibt R. Bultmann treffend:

„In ihrer Empörung gegen Gott bleibt die Welt Gottes Schöpfung; d.h. der Mensch kann nur eine Scheinwirklichkeit, die in Wahrheit Lüge, ein Nichts ist, produzieren. Denn er lebt als Geschöpf nicht wie Gott aus sich selbst, sondern immer nur aus einem unverfügbaren Ursprung, der Macht über ihn hat. Er kommt immer aus einem Woher, und es gibt für ihn nur die Möglichkeit, aus Gott oder aus der Welt, aus der Lüge, aus dem Nichts zu sein. Entscheidet er sich gegen seinen Ursprung aus Gott, so ist sein Ursprung das Nichts, dem er Gewalt über sich gegeben hat.“¹²⁵

Der Ursprung des Menschen, der seinen Schöpfer ablehnt, kann zwar nicht das Nichts sein, denn Bultmann schreibt selbst, dass der Mensch immer Geschöpf bleibt, doch steht dieser in dem Fall vor dem Nichts, vor der Sinnlosigkeit, da er seine eigentliche Bestimmung verwirft. Es kann für den Menschen nur zwei einander alternativ gegenüberstehende „Wirklichkeiten“ geben: „Licht“ oder „Finsternis“, „Wahrheit“ oder „Lüge“, „Leben“ oder „Tod“. Jedoch ist nur eines davon die wahre Wirklichkeit, das andere ist eine Scheinwirklichkeit, eine vom Menschen selbst ernannte Wirklichkeit, die letztlich nur als Flucht vor der Sinnlosigkeit zu werten ist. Dies konkret und im Detail aufzuzeigen ist der primäre Sinn der johanneischen Gegensatzpaare.¹²⁶

Die Existenz des Gläubigen vollzieht sich nun dennoch in zwei Welten: Einerseits hat er erkannt, dass sich seine Sicht der Wirklichkeit maßgeblich verändert hat – er existiert nun in dem Bewusstsein, dass es jenseits eines Selbstverständnisses als Geschöpf keine wahre Wirklichkeit gibt –, andererseits lebt er in der „Welt“, die sich immer noch selbst als einzige Wirklichkeit versteht. Der Umgang mit diesem Spannungsfeld und das Wissen um seine wahre Zugehörigkeit, wird den Gläubigen nun immer wieder vor Herausforderungen stellen. Diese Herausforderungen sind logischerweise da angesiedelt, wo der Gläubige mit Dingen konfrontiert ist, die in der Wirklichkeit, in der er nun zu Hause ist, je anders zu beurteilen sind als sie von der gottfernen „Welt“ beurteilt werden. Die Herausforderungen betreffen sein praktisches, vor Gott verantwortliches Christsein als Konsequenz seines Glaubens, in dem er sich in der „Welt“ und unter ihren Einflüssen lebend zu bewähren hat. In ebendiesem Spannungsfeld redet der Verfasser des ersten Johannesbriefes hinein (vgl.: 1Joh 4,4ff). Die Gläubigen werden in diesem Schreiben nicht nur fortlaufend mit der Wirklichkeit, in der sie leben, konfrontiert, vor allem wird ihnen im Kontext stark häretischer Einflüsse vor Augen gestellt, welche konkreten Konsequenzen dieses wahre „Leben“ aufzuweisen hat. Nirgendwo berührt die jo-

¹²⁴ Vgl. Störig, Hans-Joachim. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1999 17., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, S. 179f.

Vgl. Betz, Hans Dieter u.a. Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 6. Mohr-Siebeck: Tübingen, 1998-2005^{4. Auflage}: „Platonismus“/II.

¹²⁵ Bultmann, Rudolf. Theologie des Neuen Testaments. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1958^{5., durch einen Nachtrag erweiterte Auflage}, S. 372.

¹²⁶ Vgl. Niederwimmer, Kurt. Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss. Evangelischer Presseverband: Wien, 2004^{3. Auflage}, S. 279.

hanneische Theologie so stark das praktisch-alltägliche Christsein wie in den Johannesbriefen.

Im nun folgenden zweiten Abschnitt sollen die Sinnhalte der oben vorgestellten wichtigsten johanneischen Alternativbegriffe mit den praktischen Themen des ersten Johannesbriefes verknüpft werden. Auf diesem Weg soll der Inhalt dieses Schreibens, vor dem Hintergrund des in der „johanneischen Tradition“ oder „johanneischen Schule“ auszumachenden Denkens, verständlich gemacht werden.

2 Christsein im ersten Johannesbrief

2.1 Grundlegendes zur Einteilung dieses Hauptabschnittes

Die Gliederung des ersten Johannesbriefes stellte sich für die theologische Wissenschaft bereits seit Ende des 19. Jhdts. als eine schwierige Aufgabe heraus. Die zahlreichen Versuche, den Text des Briefes zu gliedern, mündeten in viele mehr oder weniger zufriedenstellende Vorschläge. Diese Vorschläge reichen von einer Zweiteilung des Schreibens (B.K. Grayston) bis hin zu einer Zwölftteilung (J.C. O' Neill). Ausschlaggebend für die unterschiedlichen Tei- lungen scheinen mir unterschiedliche Schwerpunkte und Motive der einzelnen Forscher ge- wesen zu sein. Während sich z.B. bei Th. Häring drei Hauptabschnitte dadurch ergaben, dass er inhaltlich jeweils christologische und ethische Aspekte im Text unterschied, teilte B.K. Grayston den Brief literarkritisch in eine Grundschrift und eine spätere Erweiterung. J.A. du Rand sah die Gemeinschaft mit Gott als Hauptthema des gesamten Briefes und unterteilte weiter in die Unterabschnitte Wandel im Licht, Wandel in der Gotteskindschaft und Wandel in der Liebe. E. Lohmeyer wiederum ging von einem Siebener-Schema aus, welches den Brief auch mit dem Johannesevangelium und der Offenbarung verbinden soll.¹²⁷

Diese knapp dargestellte Auswahl an Gliederungsversuchen des ersten Johannesbriefes zeigt bereits, dass es nahezu unmöglich ist, sich an einer allgemein durchgesetzten Gliederung zu orientieren. Auch in modernen Einleitungen fallen die Unterschiede teilweise erheblich aus.¹²⁸ Ausschlaggebend für die Gliederung des nun folgenden Hauptabschnittes und seiner Unterpunkte, werden die vom Verfasser explizit angesprochenen Themen sein. Da es möglich ist, Verse und Abschnitte aus verschiedenen Stellen des Briefes je einem übergeordneten Themenbereich zuzuordnen, bevorzuge ich eine dementsprechende Einteilung. Das Gesamt- bild eines Einzelthemas, z.B. „Sünde“, stellt sich, wenn alle hierzu sprechenden Verse des Briefes in Beziehung zueinander gesetzt werden, weit vollständiger und übersichtlicher dar. Natürlich werden sich auch hier und dort einzelne Themen überschneiden. Diese werden da- her ebenfalls miteinander in Beziehung zu setzen sein. Auch der literarische Kontext jener Stellen, die zu einem Thema zusammen geführt werden, wird – sofern notwendig – seinen Platz in der Darstellung finden müssen.

Die nun folgenden Abschnitte sind in vier, jeweils zueinander in Beziehung stehende, Hauptpunkte eingeteilt: Beginnen werden wir mit den grundlegenden Aussagen des Verfas- sers über die Gott-Mensch-Beziehung (Kapitel 2.2). Der nächste Abschnitt wird das Handeln des Gläubigen auf der Grundlage des zuvor Gesagten explizieren (Kapitel 2.3). Einen Schritt weiter müssen wir gehen, um die im Brief explizit angesprochenen Dinge, die von den positi- ven Auswirkungen für das Glaubensleben sprechen, zu erörtern und zwar ebenfalls auf der Grundlage alles bis dahin Gesagten (Kapitel 2.4). In einem letzten Schritt werden wir schließ-

¹²⁷ Eine übersichtliche Darstellung der wichtigsten Gliederungsversuche des ersten Johannesbriefes gibt W. Vog- ler:

Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evan- gelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 49-51.

¹²⁸ Man vergleiche beispielsweise die Gliederungen in folgenden Einleitungen:

Mauerhofer, Erich. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Bd. 2. Verlag für Theologie und Religi- onswissenschaft: Nürnberg, 2004 ^{3. Auflage}. S. 266.

Hörster, Gerhard. Bibelkunde und Einleitung zum Neuen Testament. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal 1998 ^{1. Taschenbuchauflage}. S. 344f.

Schnelle, Udo. Einleitung in das Neue Testament. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2005 ^{5., durchgesehene Auflage}. S. 504.

Roloff, Jürgen. Einführung in das Neue Testament. Philipp Reclam jun. GmbH: Stuttgart, 2003. S. 245.

lich jene Dinge anzusprechen haben, die den konkreten Anlass für das gesamte Schreiben gebildet haben, die Kämpfe des Glaubenden (Kapitel 2.5).

2.2 Die Existenz des Glaubenden im Licht

2.2.1 Ausdrücke der Liebe Gottes – Der Glaubende im Licht, in der Wahrheit und im Leben

Dem Thema dieses Kapitels sind sehr viele Abschnitte des Briefes zuzuordnen, auch wenn die Wendung „Liebe Gottes“ (ἀγάπη τοῦ θεοῦ) nicht überall explizit vorkommt. Letztlich gründen die meisten der Argumentationen auf dem Zusammenhang der Liebe Gottes mit Christus. Wir haben dieses Thema zuerst zu betrachten, da es eine Voraussetzung für alle weiteren Ausführungen des Verfassers darstellt, ja man könnte sagen, dass der gesamte Brief seine Relevanz für das Leben des Gläubigen verlieren würde, würden die Dinge um Christus und die Liebe Gottes weggelassen werden.

In Kapitel vier sind folgende Sätze zu lesen:

*„Darin ist die Liebe Gottes zu uns geoffenbart worden,
daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat,
damit wir durch ihn leben sollen“ (4,9).*

*„Und wir haben die Liebe erkannt
und geglaubt,
die Gott zu uns hat. Gott ist Liebe“ (4,16a).*

*„Wir lieben ihn,
weil er uns zuerst geliebt hat“ (4,19).*

Hier ist die Liebe Gottes jeweils konkretes Thema. Vorab kann von hier aus bereits festgehalten werden: Wenn der Verfasser davon schreibt, dass Gottes Liebe geoffenbart worden ist (ἐφανερώθη), dann ist seine Begründung dafür (ὅτι), die Sendung des Sohnes Gottes in die gottferne Welt; er redet vom Kommen des Lichts zu jenen, die in der Finsternis verhaftet (vgl.: Joh 1,5.9f.14) und daher den Lügen der Welt ausgeliefert sind. Schreibt der Verfasser in 4,16a von der erkannten (ἐγνώκαμεν) und geglaubten (πεπιστεύκαμεν) Liebe Gottes, dann redet er von dem einst erkannten und in der Gegenwart verkündigten Christus (1Joh 1,3a), ja für ihn steht deshalb sogar fest: Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Gott ist für Johannes also ebenso Liebe, wie er Licht ist (1,5b). Die in 4,16a verwendeten indikativischen Perfekt-Formen unterstreichen die in der Gegenwart fortdauernde Liebe Gottes als Nachwirkung der historischen Offenbarung beim Gläubigen.¹²⁹ Daher kann auch der schlichte Satz Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν angefügt werden. Auch das in 3,16 stehende ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην hat die historische Tat (ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν) und die aus dieser erwachsenen Folgen beim Gläubigen zum Inhalt (καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν). Wahre Liebe, ja die Liebe Gottes, ist für den Menschen im Handeln Gottes ersichtlich.¹³⁰ Im erkannten Handeln Gottes wird dem Menschen erst offenbar, dass er bis dato im Irrtum über die Wirklichkeit, d.h. in der Lüge und in der Finsternis, lebte. Die Rede davon, dass Gott Liebe ist, ist also wesentlich davon bestimmt, dass der

¹²⁹ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 280 §342/1.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 328f §200/1.

¹³⁰ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 61.

Mensch die Offenbarung Gottes in Christus als Liebestat erkennt und glaubt.¹³¹ Anders ausgedrückt: Nur in einem Leben im Licht, in der Wahrheit, ja im „ewigen Leben“, kann Gottes Liebe in vollem Umfang erkannt werden!

Diese Liebe drückt sich für Johannes aber auch in der Initiative Gottes aus (4,19b): Hätte Gott nicht entschieden sich in Christus den Menschen einer von ihm entfernten Welt zuzuwenden, d.h. sein Licht in die Finsternis zu bringen, wären diese niemals zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen. Auch die vom Gläubigen gelebte Liebe (4,19a), welcher wir uns ab Kap. 2.3.2 näher zuwenden werden, ist eine Folge (ὄτι) der Initiative Gottes. R. Bultmann behält daher Recht, wenn er schreibt: „Die [vom Gläubigen] auf Gott gerichtete Liebe kann nur die Antwort auf die auf uns gerichtete Liebe Gottes sein“.¹³² Nach H.-J. Klauck wurde durch das zuvorkommende Handeln Gottes die „Dynamik der Liebe“ in Bewegung gesetzt¹³³, „weil sie bereits geliebt sind (Indikativ), kann ihnen geboten werden: liebt (Imperativ)! [...] Lieben heißt: Antworten auf Liebe“¹³⁴, so schreibt K. Niederwimmer über das Verhältnis der Liebe Gottes zur Liebe des Gläubigen. In 4,9 ist davon die Rede, dass die Adressaten, zu denen sich Johannes in seinem ἡμῖν ebenfalls zählt, erst durch die Offenbarung dieser Liebe Gottes zu wahren Leben kommen. Gemeint ist das „ewige Leben“ in der Erkenntnis und im Glauben an Christus als den von Gott gesandten Offenbarer (vgl.: 1,2; 5,11f.20), an den, der dem Menschen erst die Wahrheit über die Wirklichkeit, in der er lebt, vor Augen führte. Mehr noch, im darauf folgenden Vers konkretisiert er: „Hierin ist die Liebe: nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat als eine Sühnung für unsere Sünden“ (4,10). Diese ist eine von lediglich zwei Stellen an denen Johannes das Kommen des Gottessohnes konkret mit einem Sühnegehehen in Verbindung setzt. Das Nomen ἱλασμός, das hier mit Sühnung übersetzt ist, finden wir nur in 2,2 und in 4,10. Im Neuen Testament kommt es sonst nicht vor.¹³⁵ Nach W. Vogler soll mit dieser Ausdrucksweise auf die Vorstellung eines stellvertretenden Opfers aus dem alttestamentlichen Opferkult Bezug genommen sein. Dies auch durch die „sachliche Nähe dieser Wendung zu Röm. 3,25 [und] Hebr. 9,5“.¹³⁶ Der Verfasser geht an keiner der beiden Stellen näher auf den Sühnedanken ein. Diese Tatsache spricht sehr stark für die Vertrautheit seiner Empfänger mit dieser Vorstellung, die mit hoher Wahrscheinlichkeit in der Tradition des alttestamentlichen Sündopfers steht (vgl. z.B.: Lev 4,16ff; 16,30). Schon von der alttestamentlichen Verwendung her (LXX), bezeichnet ἱλασμός jene Handlungen, durch die für den Menschen Vergebung von Schuld, d.h. Sühne, erwirkt wurde (vgl.: Num 5,8; Hes 44,27; 2Makk 3,33).¹³⁷ Stellenweise ist das Wort aber auch direkt für die Wendung „Vergebung“ eingesetzt: „Doch bei dir ist die Vergebung [= ἱλασμός], damit man dich fürchte“ (Ps 130,4; vgl. auch: Dan 9,9). Das Kommen und vor allem das Geschick Jesu werden daher als ein stellvertretendes Opfer verstanden. Damit steht der Verfasser, was diese Interpretation des Kreuzesgeschehens angeht, nahtlos in der Traditi-

¹³¹ Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993^{14.} durchgesehene und überarbeitete Auflage. S. 199.

¹³² Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8.} Auflage. S. 73.

¹³³ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 251.

¹³⁴ Niederwimmer, Kurt. Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss. Evangelischer Presseverband: Wien, 2004^{3.} Auflage. S. 314.

¹³⁵ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 145.

¹³⁶ Ebd. S. 145.

¹³⁷ Vgl. Schneider, Gerhard u.a. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. II. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1992^{2.} Auflage. „ἱλασμός“.

on der übrigen neutestamentlichen Schriften. Wesentlich ist auch, dass der Verfasser in 2,2b eine Aussage über die Tragweite dieses Geschehens macht: Wenn der Christus auch als Sühnung für die Sünden der ὅλου τοῦ κόσμου (2,2) eingesetzt ist, dann ist er wahrhaftig derjenige, durch den das Licht in die Finsternis der *gesamten* Menschheit gebracht ist (vgl.: Joh 1,5a; 8,12). Für die gesamte Menschenwelt ist es nun möglich aus der unüberwindlichen Realität eines natürlichen Lebens in der Finsternis, aus der es aufgrund des Mangels an Erkenntnis kein Entrinnen gibt, auszubrechen. Der Glaube an den offenbarten Sohn Gottes macht dies nun möglich (vgl.: 1Joh 2,24f; 3,11.14; 5,4f; Joh 5,24).¹³⁸ In dem Nachsatz von 2,2b ist aber auch gnostischen Anschauungen entgegengetreten: Nicht nur auserwählte Pneumatiker haben die Möglichkeit in ihrer Existenz der Finsternis zu entfliehen, sondern *alle* Menschen!¹³⁹ Das Licht ist nicht Bestandteil besonderer Menschen, es dringt durch das Offenbarungshandeln Gottes universal in die Menschenwelt ein und legt ihr die Wahrheit vor.

Johannes deutet ebendiese Dinge als entscheidende Ausdrücke der Liebe Gottes. Der Ausdruck der „Liebe Gottes“ kann daher bei Johannes in seiner vollen Tiefe nur im Zusammenhang mit seinen Ausführungen über die Person Jesu verstanden werden. Dies wiederum bedeutet, dass wir – wie bereits zu erkennen war – auch jene Ausdrücke zu beachten haben, die wir bereits in den Kapiteln 1.2.3 bis 1.2.3.3 besprochen haben, da die Wendungen „Licht“, „Wahrheit“ und „Leben“ an den meisten Stellen in direktem Zusammenhang mit dem erkannten Christus stehen.

Im Proömium des Briefes wird Christus gleich von Beginn an als das „erschienene“ oder „offenbarte“ Leben“ (ἡ ζωὴ ἐφανερώθη) bezeichnet (1,2). Dass hier von Christus die Rede ist, ist auch aus einem Vergleich mit dem Prolog des Johannesevangeliums zu entnehmen, wo in dem λόγος – welcher mit Christus identisch ist (Joh 1,14a: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) – das Leben war (Joh 1,4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν). Doch mehr: Vom Proömium des Briefes an ist Jesus derjenige, der als historische Persönlichkeit, als erlebbare und erlebte Person, bezeugt wird (1Joh 1,1f).¹⁴⁰ Die Person Jesus wird vorgestellt als der λόγου τῆς ζωῆς, er ist von Zeugen mit den Augen gesehen (ἑώρακαμεν) und den Händen betastet (ἐψηλάφησαν) worden, ja, die Rede ist bereits hier von etwas geschichtlich Realem und von Menschen Wahrgenommenen. Ist aber davon die Rede, dass Christus „offenbart worden“ ist (ἐφανερώθη), so soll durch den hier verwendeten, möglicherweise *ingressiven*, Aorist deutlich werden, dass der Zeitpunkt seines Kommens oder besser seines Offenbarwerdens gemeint ist.¹⁴¹ Es handelt sich um den Zeitpunkt, von dem an er von den Zeugen als der Christus erkannt wurde. Die Passivform scheint die Sicht der betroffenen Zeugen ausdrücken zu wollen.¹⁴² Hierfür spräche z.B. die Struktur von 1,2f: Nachdem das Leben „offenbart wurde“, wurde es „gesehen“ und „bezeugt“ und „verkündigt“. Aber auch der Perfekt in den vorangehenden (1,1) und nachfolgenden (1,2f) Verben der Wahrnehmung ἑώρακαμεν und ἀκηκόαμεν, in dem nicht allein die gegenwärtige Konsequenz – d.h. der dadurch im Jetzt bezeugte und verkündigte Christus (μαρτυροῦμεν,

¹³⁸ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 69.

¹³⁹ Vgl. Mußner, Franz. ZOE. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Karl Zink Verlag: München, 1952. S. 81.

¹⁴⁰ Vgl. Beutler, Johannes. Die Johannesbriefe. Friedrich Pustet Verlag: Regensburg, 2000. S. 36f.

¹⁴¹ Als Alternative zur herkömmlichen *konstatierend-komplexiven*, also schlicht zusammenfassenden, Verwendung:

Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990 ^{17. Auflage}. S. 271f §331f.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 308f §194/2ab.

¹⁴² Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 300 §191/1.

ἀπαγγέλλομεν = Präsens!¹⁴³) – angesprochen ist, sondern, der ebenfalls auch den, in der Vergangenheit liegenden Moment des Erkennens ausdrückt, könnte hierfür sprechen.¹⁴⁴ Der Lebensbegriff beinhaltet bereits von 1,1 an eine Qualität, die alles, was der Mensch zuvor über das Leben wusste, in den Schatten stellt und zwar deshalb, weil er von dem vom Menschen erkannten Gottessohn her bestimmt ist.¹⁴⁵ Für den Glaubenden wird „Leben“ hier identisch mit „ewigem Leben“ (1,2), ja man kann durchaus sagen, dass das menschliche Dasein, nach johanneischer Anschauung, erst vom Zeitpunkt der Erkenntnis Jesu an die Bezeichnung „Leben“ verdient.

Die Feststellung, dass Jesus der erkannte Christus ist, bildet eine Grundlage. Sie kann als Fundament für die kommenden Ausführungen des Verfassers angesehen werden: Spricht der Verfasser vom in die Welt gekommenen Licht, vom „erschiedenen Leben“ oder vom „Wort des Lebens“, so redet er zwar bildhaft und hat bestimmte Aspekte jener Ausdrücke im Sinn, doch die Rede ist nicht nur von einer Sache, wie sie dem Hörer der Spätantike von der griechischen Philosophie her etwa im λόγος-Begriff bekannt war,¹⁴⁶ sondern im selben Atemzug immer auch von der historischen Person, einer Person, durch die die jeweiligen Ausführungen erst ihre Relevanz für den Menschen erhalten. Sache und Person sind hier, wie R. Bultmann recht urteilt, ident.¹⁴⁷ Es ist nicht die Rede von abstrakten Ideen, von einer die Welt durchwaltenden Vernunft, sondern von etwas geschichtlich Existentem und Erlebtem: Den Adressaten wird der wirkliche Christus verkündigt, nur im Glauben an diesen, ja an das in ihm erschiedene Leben, ist für den Menschen wahres Leben zu finden. Als eine der diesbezüglich deutlichsten Textstellen finden wir 4,2 vor: „*Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der kennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, der ist aus Gott*“. ἐκ τοῦ θεοῦ sein (4,1.4), bedeutet Christus als ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα zu bekennen (4,2). Freilich ist hier das Bekenntnis der wahren Menschlichkeit Jesu vor allem aus dem Grund der Distanzierung zu gnostisch-doketischen Lehren betont, doch es bildet gleichzeitig die Voraussetzung für die wahre Gemeinschaft mit Gott. Fast als ob der Verfasser noch einmal ganz sicher gehen wollte, dass er recht verstanden wird, kommt er gegen Ende seines Schreibens erneut auf die Person Christi zu sprechen, diesmal in einer bildhafteren Weise: „*Dieser ist es, der gekommen ist durch Wasser (ὕδατος) und Blut (αἷματος), Jesus Christus*“ (5,6a). Weiters wird explizit darauf Wert gelegt zu sagen: „*nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und in Blut*“ (5,6b). Die Ausleger sind sich weitestgehend darüber einig, dass wir hier Synonyme für geschichtliche Ereignisse aus dem Leben Jesu vorfinden, die noch einmal die volle Menschlichkeit Jesu betonen sollen: Jesus war Mensch, sowohl bei seiner Taufe (ὕδατος), als auch bei seinem abschließenden Kreuzweg (αἷματος).¹⁴⁸ Hier liegt eine erneute Abgrenzung von Gruppierungen,

¹⁴³ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 263f §318/2.3.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 306f §194/1ab.

¹⁴⁴ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 279f §340.342/1.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 328 §200/1.

¹⁴⁵ Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993^{14., durchgesehene und überarbeitete Auflage}. S. 170.

¹⁴⁶ Vgl. Störig, Hans-Joachim. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1999^{17., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage}. S. 213.

¹⁴⁷ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 14.

¹⁴⁸ Vgl. ebd. S. 82.

Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 162f.

die Abweichendes von der Person Jesu behaupten vor: Der explizite Hinweis auf das Blut wird von daher wichtig, dass hierin die letztliche Heilsbedeutung des fleischgewordenen Christus als Opfer, in Absetzung von doketischen Anschauungen (vgl. Kap. 1.1.2), bewahrt wird. H.-J. Klauck beschreibt diesen Sachverhalt sehr treffend, wenn er sagt: „*nicht nur Sohn Gottes, auf dem der Geist ruht (Joh 1,32-34), sondern auch Lamm Gottes, das durch sein Sterben die Sünden der Welt hinwegnimmt (1,29)*“.¹⁴⁹

Indem nun jener Christus-Verkündigung geglaubt wird, wird der Weg ins Licht, ja zu Gott, beschritten (1,3.5), nicht zuletzt, weil der Verkündigte als das in die Welt gekommene Licht bezeichnet ist (vgl.: Joh 8,12). Im ersten Johannesbrief ist zwar primär Gott als das Licht genannt, doch der Zusammenhang ist vor allem durch das Sendungsmotiv deutlich (1Joh 4,9; Joh 1,5; 3,17-19; 12,35-46).¹⁵⁰ Die neue Existenz des Gläubigen im Licht vollzieht sich gleichsam in der Wahrheit (1,6ff), die ihm offenbart wurde, als er an das in die Welt gesandte Licht zu glauben begann (Joh 12,36). Die Erkenntnis des Gläubigen nun betrifft eine im Glauben an Christus erkannte Wirklichkeit und hat vom Proömium des Briefes her ein Wichtiges zur Folge: Der Verfasser gründet auf sie die *κοινωνία* (1Joh 1,3.6f). Nicht aber allein Gemeinschaft mit Gott ist durch die Erkenntnis Jesu, d.h. der Wahrheit, gegeben, hierin findet vor allem auch die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander ihr eigentliches Fundament (1,3: *ὕμεις κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν*). Die Erkenntnis des Sohnes Gottes, in der das wahre Leben, das versöhnte Leben mit Gott, zu finden ist, ist nicht nur Ausdruck der Liebe Gottes, es ist auch das entscheidende Kriterium, durch das die Gläubigen unabhängig von Herkunft, Alter oder sozialem Status miteinander verbunden sind und durch das sie – wie wir später noch deutlicher sehen werden – alle einander verantwortlich werden. Was den Verfasser jedoch primär dazu veranlasst hat, die Gemeinschaft der Gläubigen zu betonen, ist deren Abgrenzung von jenen, die aufgrund ihrer abweichenden Christusanschauung eben nicht zur Gemeinde der Rechtgläubigen gehören. Hier finden wir auch den Hintergrund zu den Ausführungen von 5,6-13: Die Rede ist dort von den Zeugen des Mensch gewordenen Christus, doch als Einleitung für jenen Abschnitt lesen wir die Worte: „*und dies ist der Sieg, der die Welt überwunden hat: unser Glaube. Wer aber ist es, der die Welt überwindet, wenn nicht der, der glaubt, dass Jesus der Sohn Gottes ist?*“ (5,4f). Der *πίστις ἡμῶν* steht hier als Ausdruck für die Gemeinschaft der Gläubigen im Gegensatz zur *κόσμον*, das Licht hebt sich durch den Glauben von der Finsternis ab. Die Welt aber bildet jenen „dunklen“ Ort, der sich durch Unkenntnis über das Wesen und die Bedeutung der Person Jesu auszeichnet. Fundamental Falsches über Christus kann daher nur in der ungläubigen Welt verkündigt werden, auch jene Zeitgenossen, gegen die sich der Verfasser in seinem Schreiben wendet, gehören deshalb der Welt an. Ab 5,6 wird nun bezeugt, was nur der wahre *πίστις*, d.h. die *κοινωνία* der Gläubigen, zu fassen vermag: Jesus war der in die Welt gekommene, menschengewordene Sohn Gottes, sowohl bei seiner Taufe als auch bei seiner Kreuzigung und der *πνεῦμά*, d.h. die *ἀλήθεια*, bezeugt dies.¹⁵¹ Der wahre Gläubige ist dessen gewiss, und zwar durch den *πνεῦμά*, den Johannes hier explizit mit der *ἀλήθεια* identifiziert (5,6b), deren der Gläubige in der Erkenntnis der Wirklichkeit teilhaftig geworden ist (vgl. Kap. 1.2.4). Diese innere Gewissheit ist es auch, die die *χρῖσμα* von 2,20.27 meint:¹⁵² Der wahre Gläubige muss all dessen nicht belehrt werden,

Vgl. De Boor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000^{7. Auflage}. S. 149f.

¹⁴⁹ Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 295f.

¹⁵⁰ Vgl. ebd. S. 83.

¹⁵¹ Vgl. DeBoor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000^{7. Auflage}. S. 150ff.

¹⁵² Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 82.

was er einst im Glauben über Jesus erkannt hat, daran soll er festhalten. In diesem Sinne ist in den einleitenden Worten von 5,4f mit Recht vom νίκη ἢ νικήσασα τὸν κόσμον die Rede. Der Aorist in νικήσασα drückt den durch die Erkenntnis der Gläubigen bereits errungenen Sieg über die gottferne Welt aus. Hierbei kann νικήσασα entweder im Sinne einer zusammenfassenden Schau auf diesen Sieg gebraucht sein (*konstatierend-komplexiv*) oder die Wortform fasst den Beginn jenes Sieges ins Auge (*ingressiv*).¹⁵³ Die Rede ist in jedem Fall von einem, im Leben des Gläubigen eingezogenen Sieg, dessen er sich in der Folge weiter bewusst werden muss! Hier hat die christliche Belehrung anzusetzen, sie ist es schuldig, dem Gläubigen klar zu machen, was konkret mit dessen Existenz geschehen ist, was die Ursache und was die Folgen für das weitere Leben im Glauben sind. Im Grunde bedeutet der in 5,4 angesprochene Sieg eine Überlegenheit des Gläubigen, die sich in seiner Erkenntnis der Wirklichkeit, in seiner veränderten Wahrnehmung ausdrückt, ja er weiß mehr als der natürliche Mensch, er kennt die volle Wahrheit und ist nun imstande in dieser Erkenntnis stets recht zu handeln. Die in Kap. 1.2.3.1 besprochenen Assoziationen des „Licht“-Begriffes kommen hier voll zum tragen. Nur hier, nur in der vollen Annahme der neuen Wirklichkeit, ist es dem Gläubigen möglich in seinem bisherigen Kontext, der nun als die gottferne Welt, als Finsternis, wahrgenommen wird, zu bestehen ohne von dieser fortgerissen zu werden, denn nur im Bewusstsein der neuen Maßstäbe jener Wirklichkeit Gottes, ja der wahren Wirklichkeit, können die von nun an immer wieder auftretenden Konflikte mit den Werten der Welt zu begreifen und zu ertragen sein! Nur auf diesem Hintergrund ist auch verständlich, weshalb der Gläubige, wenn er wegen seines Glaubens geschmäht und verfolgt wird, dennoch Grund zur Freude hat (vgl. z.B.: Mt 5,11f). Für Johannes soll der Hass der Welt auf die Gläubigen kein Grund zur Verwunderung sein, vielmehr scheint dies aufgrund der völligen Verschiedenheit der Wahrnehmungen der Normalfall zu sein (vgl.: Joh 15,18; 17,14; 1Joh 2,11; 3,13). Das Leben und Tun des Gläubigen in der Welt, als ein Dasein des Lichts inmitten der Finsternis, wird vom Verfasser als Kampfgeschehen aufgefasst (Joh 15,18f; 1Joh 3,13; 5,4).¹⁵⁴ Von daher kommt auch der Gemeinschaft der Gläubigen, als jener, deren Mitglieder durch die Erkenntnis der Wahrheit verbunden sind, besondere Bedeutung zu.

Festzuhalten ist nun auch, dass die κοινωμία der Gläubigen in dem gegründet ist, was letztlich die Liebe Gottes ausdrückt: In der geglaubten Verkündigung, in der inneren Gewissheit über den von Gott gesandten Christus (1,3) und die durch ihn erkannte Wahrheit. In 3,1 finden wir die Aussage: *„Seht, welch eine Liebe uns der Vater gegeben hat, dass wir Kinder Gottes heißen sollen! Und wir sind es“*. Hier finden wir die Liebe Gottes ebenfalls als Offenbarungsgegenstand vor, der Vater hat seinen Kindern *„gegeben“* (δέδωκεν). Der hier verwendete Perfekt drückt nicht primär das in der Vergangenheit liegende Offenbarungsereignis aus, Gottes Liebe ist hier vor allem durch die in der Gegenwart fortdauernde Konsequenz ersichtlich, nämlich in der Gotteskindschaft der Gläubigen, in einer grundlegend und dauerhaft veränderten Existenz.¹⁵⁵ Dass die Gläubigen Kinder Gottes genannt werden, lässt aber auch das Gemeinschaftsmotiv erkennen. Dies wird nicht zuletzt durch 3,1b deutlich, wo die κόσμον in

¹⁵³ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990 ^{17. Auflage}. S. 271f §331f.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 308f §194/2ab.

¹⁵⁴ Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993 ^{14., durchgesehene und überarbeitete Auflage}. S. 203.

¹⁵⁵ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990 ^{17. Auflage}. S. 280 §342/1.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 328f §200/1.

Opposition zu dem zusammenfassenden ἡμᾶς der Gläubigen steht. Nicht erkannt werden sie aber deshalb, weil die Welt den nicht erkennt, der die Kinder Gottes erst zu dem *Uns* verbindet, den Sohn Gottes.

Von Diesem wird nun bezeugt, dass er, bevor er den Menschen erschienen ist, um ihnen die Wahrheit zu offenbaren, bei dem Vater war (1,2). Hier liegt ein deutliches Votum, was die Herkunft des wahren Lebens angeht vor: Christus vermag deshalb das wahre Leben zu geben, ja deshalb ist er selbst das Leben, weil er von da her kommt wo das Leben seinen Ursprung hat, von Gott, von dem Schöpfer allen Lebens. Deshalb kann von ihm auch als vom λόγου τῆς ζωῆς die Rede sein, bei ihm, und aufgrund seiner Herkunft sind „*Worte des Lebens*“ zu hören, mehr noch, nur deshalb kann die Rede vom ζῶν τῆν αἰώνιον sein. Leben bezeichnet bereits hier weit mehr als allein die lebendige, atmende Hülle des Menschen, es besteht eine deutliche Verbindung mit dessen Ursprung von Gott her, jenseits von Raum und Zeit. Damit scheinen aber ebenfalls bereits implizit die Konsequenzen für den Menschen, der dieses Leben erlangt, durch: Wahres Leben kann bei Johannes nur aus einer Quelle kommen, aus der Verbindung mit dem Schöpfer, dem Vater, durch den Glauben an den, der von diesem herkommt, Christus. Nur hier ist wahres (ewiges) Leben zu finden, ein Leben, das nicht mehr im Dunkel darüber steht, wo es her kommt, wo es sein zu Hause hat und wem es letztlich verantwortlich ist (vgl.: Joh 1,4f.11f). Nur in dieser ursprünglichen Gemeinschaft mit dem Schöpfer kann ein Leben zu etwas werden, das die Bezeichnung „Leben“ wirklich verdient, erst hier wird es zum ζῶν τῆν αἰώνιον, zum ewigen, erfüllten und dauerhaften Leben, zu eben jenem Leben, das der Mensch, obwohl er ja „lebt“, im Grunde sucht, weil er es offenbar nicht besitzt.¹⁵⁶ Ist in 1Joh 1,2 also davon die Rede, dass „das Leben offenbart wurde“, so kann durchaus gesagt werden, dass in diesem letztlich der Sinn der menschlichen Existenz offenbart wurde. Für Johannes ist die Erkenntnis dieser Wahrheit, ja das die Gläubigen verbindende Bewusstsein in dieser neuen Wirklichkeit zu stehen, letztlich auch Grund zur Freude (1,4). Kann es für einen Menschen eine größere Freude geben als zu wissen, dass er zu jenen gehört, die durch den Glauben die Herkunft und den Zweck ihrer Existenz gefunden haben? Kann der Mensch etwas Größerem nachjagen oder etwas Wertvolleres und Befriedigenderes finden? So kann Johannes mit Recht schreiben, dass die Freude der Gläubigen auf der Grundlage dieser Erkenntnis „völlig“ wird. Aus dieser Perspektive lässt sich der direkte Zusammenhang mit der Liebe Gottes gut erkennen: Wie kann die Liebe Gottes zum Menschen deutlicheren Ausdruck finden, als darin, dass er ihm durch seinen Gesandten die Wahrheit über seine Existenz offenbart? Worin kann der Mensch die Liebe Gottes zu ihm deutlicher erkennen, als in der Möglichkeit, die Konsequenzen aus dieser Offenbarung zu ziehen? Dass es den Menschen von Gott her durch seinen Sohn möglich gemacht wurde ihn zu erkennen, d.h. gleichzeitig die Wahrheit über sich selbst zu erkennen, verbindet der Verfasser unübersehbar mit der Liebe Gottes (4,9): In der Sendung seines Sohnes und in der Möglichkeit, die dem Menschen gegeben ist, darauf zu reagieren, ist die Liebe Gottes offenbart worden.

Wenn Johannes von der Sendung Jesu in die Welt schreibt, dann beinhaltet dies einen weiteren Gedanken: „*Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre*“ (3,8b). Erneut findet sich hier der „erschienene“ (ἐφανερώθη) Sohn Gottes. Auch hier ist an das geschichtliche Auftreten des Christus zu denken. Wenn aber im erschienenen Christus die Liebe Gottes dadurch offenbart wurde, dass die Gläubigen durch ihn die Wahrheit erkannt haben, dann betrifft dies all ihre Seiten: Es bedeutet auch Erkenntnis über die in der Finsternis um sich greifenden Lügen, welche im alten gottfernen Leben nicht als solche zu erkennen waren. Diese andere Seite nun verbindet der Verfasser auch mit dem Teufel (διάβολος). In Joh

¹⁵⁶ Vgl. DeBoor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000^{7. Auflage}. S. 27.

8,37ff schreibt der Verfasser sehr deutlich über den Zusammenhang zwischen Jesus, der Wahrheit, der Lüge und dem Teufel: Dort wo Christus und seinem Wort nicht geglaubt wird, ja wo Opposition zu ihm eingenommen wird, dort sind die Werke des Teufels (8,41.44), d.h. der Lüge, zu Hause. Die Juden können Jesu Worte der Wahrheit weder verstehen noch hören, sie finden keinen Raum in ihnen, da sie in Wirklichkeit der Welt, d.h. dem Teufel, angehören. Passend hierzu ist im Johannesevangelium auch vom ἄρχων τοῦ κόσμου die Rede (12,31; 14,30; 16,11)¹⁵⁷, denn das Territorium und der Wirkungsraum des Teufels ist die Welt, wo Finsternis und Lüge herrschen können. Die in 1Joh 3,8 explizit angesprochenen ἔργα τοῦ διαβόλου sind aber jene Werke, deren wahres Wesen erst durch die Erkenntnis der Wahrheit oder die neue Existenz im Glauben an den Sohn Gottes, im Licht, richtig eingeschätzt werden kann. Das Zerstören (λύση) bedeutet nichts Anderes, als dass diese Werke nun vom Gläubigen im Kontext der neuen Wirklichkeit, in der er sich selbst nun wahrnimmt, nicht länger getan werden wollen. Im Aorist Konjunktiv von λύση (3,8b) scheint vom Verfasser die nachdrückliche Erwartung ausgedrückt, dass vom Zeitpunkt dieser Erkenntnis an – welche ohne die Erscheinung Jesu nicht denkbar wäre – die wahre Natur jener Werke offengelegt ist, was gleichsam deren punktuelle Zerstörung im Hinblick auf die Wahrnehmung des Gläubigen bedeutet. Die Absicht hinter der Offenbarung des Gottessohnes ist also in dem ἵνα-Finalsatz (3,8b) angesprochen.¹⁵⁸ Dies meinen auch die Aussagen von 2,13f und 5,4f, wo der πονηρός – eine im 1Joh bevorzugte Bezeichnung für den Teufel – bzw. die κόσμον überwunden ist. Ist also im Erscheinen des Gottessohnes die Liebe Gottes ausgedrückt, so ist diese ebenso in der dadurch geschehenen Veränderung der Wahrnehmung des Gläubigen zu erkennen. Zum entscheidenden Ausdruck der Liebe Gottes wird also alles, das mit der Erkenntnis Jesu einhergeht, von der Erkenntnis seiner Identität bis zu den Konsequenzen für die Existenz und das Leben des Gläubigen. Ausdruck der Liebe Gottes ist, dass sie, wenn sie erkannt wurde, beim Gläubigen alles verändert, nichts bleibt wie es zuvor war (vgl. Kap. 1.2.4). Dies ist jedenfalls die Konsequenz wahrer Freiheit, Freiheit, wie sie sich nur dem Gläubigen in der Erkenntnis Jesu und der Wirklichkeit Gottes erschließt. Im Johannesevangelium drückt der Verfasser dies in 8,31-36 eindrücklich aus: rechter Glaube erkennt Christus als den Sohn Gottes, dies wiederum bedeutet die Wahrheit zu erkennen, und die Wahrheit zu erkennen bedeutet Freiheit. In 8,34-36 ist der konkrete Zusammenhang von Freiheit bzw. Unfreiheit und Sünde angesprochen, wobei die Wendung „Sünde“ (ἁμαρτίαν) analog zu den „Werken des Teufels“ zu verstehen ist, jenen Werken, die in einem gottfernen Leben und in Unkenntnis über den Schöpfer getan werden. Einige Verse später stellt Johannes diese konkrete Verbindung her (8,38.41.44). Erkenntnis der Wahrheit bedeutet also auch Sündenerkenntnis und die Freiheit des Gläubigen aus dieser Erkenntnis die rechten Konsequenzen zu ziehen. Die Wendung καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (8,32) kann daher diese zukünftige immer präsente Entscheidungsfreiheit des Gläubigen ausdrücken.¹⁵⁹ Auch diese durch die Erkenntnis Gottes und Jesu gewonnene Freiheit müssen wir als einen entscheidenden Ausdruck der Liebe Gottes verstehen.

¹⁵⁷ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 114.

¹⁵⁸ Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 353.542 §210/II/1b.278/1.

¹⁵⁹ Der Futur von ἐλευθερώσει kann hier durchaus durativ zu verstehen sein:

Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 283 §348f.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 333 §202/1a.

2.2.2 Sünde und Buße – Ein Leben im Licht und nicht in der Finsternis

Wenn wir nun zum Thema „Sünde“ kommen, dann erkennen wir bereits in 1,5, dass der Verfasser auch hierbei von einem Denken in Gegensätzen geleitet zu sein scheint. Der Begriff „Buße“ kommt in dieser Form im ersten Johannesbrief zwar nicht vor, was damit jedoch gemeint ist, wird – wie wir sehen werden – im Wesentlichen sehr wohl angesprochen. Worum es in diesem Abschnitt konkret geht, ist bereits am treffendsten durch W. Vogler ausgedrückt:

„Schuldigwerden des in der Gemeinschaft mit Gott (Christus) stehenden Menschen. Existiert hier ein unüberbrückbarer Gegensatz? Oder sind diese beiden Gegebenheiten – ein christus- oder gottgemäßes (und darum lichtvolles) Leben und die Tatsache menschlicher Schuld – in irgendeiner Weise vereinbar? Auf diese Frage antwortet der Autor in 1,5-2,2.“¹⁶⁰

In 1,5 finden wir zunächst die Feststellung ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστίν. Diese Aussage stellt Johannes sogar als die primäre Botschaft von Christus für die Gläubigen hin (1,5a: ἐστίν αὐτῆ ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν). W. de Boor redet diesbezüglich von der Verkündigung einer „Wirklichkeit“.¹⁶¹ Mit Recht stellt De Boor weiter fest, dass der Verfasser von seinen Adressaten erwartet, dass sie die Inhalte jener Ausdrücke, die nirgendwo in seinem Schreiben näher erläutert werden, kennen und verstehen.¹⁶² Wir haben diese bereits in den Kapiteln 1.2.3 bis 1.2.4 ausführlich erörtert. An dieser Stelle soll es uns nun um deren Zusammenhang mit dem Thema „Sünde und Buße“ gehen.

Wenn Johannes in 1,5 schreibt, dass die primäre Botschaft die ist, dass Gott „Licht“ ist, dann vor allem, weil diese Feststellung eine entscheidende Konsequenz für den Menschen nach sich zieht.¹⁶³ Das Stehen des Gläubigen in dieser Wirklichkeit, im Licht, dort wo auch Gott ist, erweist sich als Schlüssel zum gesamten Thema Sünde. Wie wir bereits gesehen haben, entspricht das Leben des Gläubigen im Licht, in der neuen Wirklichkeit, dem was Johannes als das wahre ζῶν bezeichnet. Die Verbindung der Begriffe muss daher nicht noch einmal erläutert werden. Leben und Handeln des Gläubigen sind bei Johannes aufs engste mit den Begriffen „Licht“ und „Wahrheit“ und mit deren jeweiligen Gegenstücken verbunden. Die Wendungen werden in 1,5ff synonym gebraucht: Leben mit Gott ist ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτὸς ἐστίν ἐν τῷ φωτὶ (1,7a). Leben ohne Gott, d.h. in der σκοτία, bedeutet die ἀλήθεια weder zu tun (1,6b: οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν) noch in ihr zu sein (1,8b: ἡ ἀλήθεια οὐκ ἐστίν ἐν ἡμῖν). Es bedeutet ein Leben jenseits der Wirklichkeit zu führen, in der der wahre Christusgläubige steht. Die Verse 1,6-10 zeigen, dass es um den konkreten Zusammenhang jener Gegensatzpaare mit der Sünde geht: ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν (6a) bedeutet gleichsam οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν (6b) und dies wiederum heißt εἰπόμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν (8a). Das Leben ohne Gott ist hier durch das nicht Eingestehen der ἁμαρτία näher bestimmt. Die „Sünde“ ist hier demnach die Trennlinie zwischen „Licht“ und „Finsternis“, d.h. zwischen einem Leben *mit* und einem Leben *ohne* Gott. Was haben wir aber unter der Wendung ἁμαρτία zu verstehen? Was konkret meint der Verfasser, wenn er in 2,1a anmerkt: ταῦτα γράφω ὑμῖν ἵνα μὴ ἀμάρτητε? Der negierte Aorist, Konjunktiv in ἵνα μὴ ἀμάρτητε scheint die Besorgnis des Verfassers auszudrücken, dass die Empfänger ohne ein Bewusstsein der Notwendigkeit mit Gott im Licht zu leben, d.h. auch ohne die Ermahnung seines Schreibens,

¹⁶⁰ Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 60.

¹⁶¹ De Boor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000 7. Auflage. S. 33.

¹⁶² Vgl. ebd. S. 34.

¹⁶³ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969 ^{8. Auflage}. S. 21.

sündigen könnten.¹⁶⁴ Anzumerken ist ebenfalls, dass der Abschnitt 1,6-10 durch die immer wiederkehrenden Worte ἐὰν εἴπωμεν ὅτι als eine Argumentation zur selben Sache anzusehen ist,¹⁶⁵ eine Argumentation auch, die sich gegen andere Anschauungen richtet. In 2,4.6.9 lesen wir die Worte ὁ λέγων, welche jenen stark argumentativen Abschnitt mit 1,6-10 zu verbinden scheint. Wie wir in einem späteren Kapitel noch sehen werden, konkretisiert der Verfasser hierdurch die noch nicht näher angesprochene Sünde. Wer nach 1,6 meint, dass er „Gemeinschaft mit ihm hat“, ist auch der, der sagt, dass er „keine Sünde hat“ (1,8) bzw., dass er „nicht gesündigt hat“ (1,10). Dieser ist wiederum auch jener, der sagt, dass er „ihn erkannt hat“ (2,4) und dass er „im Licht sei“ (2,9). Tatsache ist aber, dass der Verfasser einen Solchen dem Bereich der Finsternis und der Lüge zuordnet (1,6b; 2,4b.9b) und zwar aufgrund seines Handelns. Er spricht dabei nicht nur die „Sünde“ an, welche nicht eingestanden wird, es heißt zuerst grundsätzlich ἐν τῷ σκοτει περιπατῶμεν (1,6) und später noch schärfer ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν (2,9.11). Die präsentischen Verben περιπατῶμεν (später in 2,11 auch περιπατεῖ) und ἐστὶν sprechen dem, der hier in der Finsternis umhergeht, bzw. lebt, das rechte christliche Handeln ab.¹⁶⁶ Gemeint sind hier jene, die aufgrund der Finsternis, in der sie leben und handeln, nicht erkennen können, dass sie sich im Irrtum befinden (2,11b). Daher kann so jemand trotz verwerflichen Handelns behaupten, er hätte Gemeinschaft mit Gott. Es ist praktisch die seelsorgerliche Antwort des Verfassers auf die im Raum stehende Frage nach dem Warum der unverschämten Sicherheit, mit der jene sagen können: „wir haben nicht gesündigt!“ (1,10).¹⁶⁷ Hier sind zwei unterschiedliche, ja gegensätzliche Welten direkt nebeneinander gestellt. Der Mensch kann nur in einer dieser Beiden existieren, es gibt nur entweder, oder. Nur eine davon ist Leben mit Gott und das Thema „Sünde“ ist nur im Bereich des Lichts kein Problem für den Menschen: Mit Gott Gemeinschaft zu haben bedeutet im Licht zu sein und nicht in der Finsternis (1,7), es bedeutet Christus als den anzuerkennen, dessen Blut zur Sühnung der eigenen Sünde vergossen ist (1,7b: καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας).

Gegen Ende seines Schreibens erwähnt der Verfasser die viel diskutierte „Sünde zum Tod“ (5,16b: ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον). Die Unterscheidung von „Sünde zum Tod“ und jener, die „nicht zum Tod“ (5,16a) ist, hat den Gläubigen und Theologen aller Zeiten viel Nachdenken und Arbeit gekostet. In diesem Sinne hat R. Bultmann nicht ganz unrecht wenn er bemerkt: „Damit ist das Problem der Sünde des Christen zum Problem gemacht, als die Frage, welche Sünden vergeben werden können und welche nicht“.¹⁶⁸ Der Bereich der Sünde ist hier recht deutlich in zwei Kategorien eingeteilt. Beide „Arten von Sünde“ sind scheinbar in der Gemeinde vertreten. W. Vogler will hier eine Orientierung des Verfassers an der alttestamentlichen Unterscheidung von vorsätzlichen (Num 15,30f) und nicht vorsätzlichen Sünden (Lev 4,2; 5,15) erkennen, ganz ähnlich wie R. Schnackenburg und W. Nauck, die er auch er-

¹⁶⁴ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990 ^{17. Auflage}. S. 298ff §369.370.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 309, 357 §194/2c.210/III/2b.

¹⁶⁵ Vgl. Mußner, Franz. ZOE. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Karl Zink Verlag: München, 1952. S. 169.

¹⁶⁶ Vgl. Schneider, Gerhard u.a. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. III. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1992 ^{2. Auflage}: „περιπατέω“.

¹⁶⁷ Diesem Szenario entspricht etwa die Aussage Jesu aus Mt 7,21: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr!, wird in das Reich der Himmel hineinkommen, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der in den Himmeln ist“. Dabei entspricht der im Licht lebende Gläubige dem, der „den Willen des Vaters tut“ und der in der Finsternis lebende, der ebenfalls meint gläubig zu sein, der anderen Seite.

¹⁶⁸ Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969 ^{8. Auflage}. S. 89.

wähnt.¹⁶⁹ Diese Verbindung kann sicherlich nicht gänzlich geleugnet werden, explizit angesprochen ist sie allerdings auch nicht. Als offensichtliche Parallele zum alttestamentlichen Gesetz, ist jedenfalls eine grundsätzliche Unterscheidung von Sünden zu erkennen. R. Bultmann sieht in dieser Unterscheidung einen Widerspruch zu den Ausführungen von 1,5-2,2 und 3,4-10, da er in 5,16ff die Dialektik des christlichen Seins zwischen der vom Gläubigen gelebten Forderung Gottes und der dennoch für ihn immer vorhandenen Vergebung, preisgegeben sieht. Die kirchliche Redaktion dieses Nachtrags sei die Ursache hierfür.¹⁷⁰ Tatsächlich existiert hier aber nur dann ein Widerspruch, wenn in 5,16ff wirklich von Tatsünden, die auch dem Gläubigen unter keinen Umständen vergeben werden können, die Rede wäre. In dem Falle wäre z.B. 1,9 erheblich relativiert! Auffällig ist aber, dass in 5,16ff keinerlei konkrete Tatsünden beim Namen genannt werden,¹⁷¹ es steht allein die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* im Raum. W. de Boor sieht im Schweigen des Verfassers über konkrete Sünden eine Vorbeugung, damit die Gläubigen gewisse Sünden nicht leichter nehmen als andere.¹⁷² Hätte der Gläubige aber tatsächlich eine oder mehrere Totsünden zu meiden, wäre ein solches Schweigen im Grunde ein, für die praktische Umsetzung christlichen Lebens, untragbarer Zustand: Der Christ lebe in ständiger Ungewissheit über seinen Heilszustand. Es stellt sich nun auch die Frage, ob es hier bereits ein gesetzliches Sündenverständnis, wie es sich im späteren Christentum entwickelte, gab¹⁷³ oder noch nicht, ob die Empfänger genau wussten von welcher Sünde hier die Rede ist oder nicht. Diese Frage wird sicher auch von einer Entscheidung über die Verfasserschaft des ersten Johannesbriefes und damit über den Einfluss altkirchlicher Tradition abhängig sein. Zur Verfasserschaft dieses Schreibens werden jedoch in der liberalen, wie auch der konservativen Einleitungswissenschaft unterschiedliche Auffassungen vertreten. Jede sichere Aussage über Verfasserschaft und Abfassungszeit kann nur einen gewissen Wahrscheinlichkeitsgrad erfüllen. Die wesentliche Frage ist an dieser Textstelle sicherlich die nach dem *Warum* dieser Sündenunterscheidung. Noch wichtiger erscheint diese Frage im Lichte von 5,17: „*Jede Ungerechtigkeit ist Sünde; und es gibt Sünde, <die> nicht zum Tod <ist>*“. Sünde bleibt demnach zwar immer Sünde und dennoch gibt es Sünde, die „*nicht zum Tod ist*“. In der Formulierung *οὐ πρὸς θάνατον* lässt die Präposition *πρὸς* mit anschließendem Akkusativ erkennen, dass der Zweck oder das Ergebnis der Sünde angesprochen ist. Es geht hier also scheinbar nicht um eine konkrete Tatsünde, sondern vielmehr um die Folge dieser.¹⁷⁴ Wären eine oder mehrere bestimmte Tatsünden, die den Empfängern bekannt gewesen wären, gemeint, welchen Sinn würden dann die expliziten Formulierungen *ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον* und *ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον* machen? Nehmen wir hier die Vorkenntnis der Adressaten, was die Inhalte der Ausdrücke *ζωή* und *θάνατος* angeht, hinzu, ergibt sich ein durchaus deutliches Bild von dem, was der Verfasser mit der „*Sünde zum Tod*“ meint: Es

¹⁶⁹ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 174f.

Vgl. auch: Beutler, Johannes. Die Johannesbriefe. Friedrich Pustet Verlag: Regensburg, 2000. S. 130.

¹⁷⁰ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 89.

¹⁷¹ Evtl. mit Ausnahme der Warnung vor den Götzen in V. 21. Auf diese Aussage werden wir etwas später noch zu sprechen kommen.

¹⁷² Vgl. De Boor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000^{7. Auflage}. S. 164.

¹⁷³ Vgl. Bultmann, Rudolf. Theologie des Neuen Testaments. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1958^{5., durch einen Nachtrag erweiterte Auflage}. S. 582ff.

¹⁷⁴ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 190f §239.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 278 §184p/c/bb.

Vgl. auch: Von Siebenthal, Heinrich. Neuer Sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Römer – Offenbarung. Brunnen Verlag: Giessen-Basel, 1994. S. 352.

handelt sich um jenen Sünder, dessen Taten davon zeugen, dass er nicht im Licht, sondern in der Finsternis lebt. Ist aber die Folge jener Sünde klar, so ist ebenso deutlich, dass sich die Motivation dessen, der sie begeht, erheblich von dem unterscheidet, der „*nicht zum Tod*“ sündigt: sie kann nur darin bestehen, dass jener Sünder den Willen Gottes, d.h. das Licht und die Wahrheit nicht erkennt (vgl.: 3,6b). Nach F. Mußner handelt es sich um jenen Gläubigen, dessen Sünde ihn innerlich in einen „Todeszustand“ zurücksinken lässt.¹⁷⁵ J. Beutler denkt an den „*Abfall von der Glaubensgemeinschaft*“¹⁷⁶ und U. Schnelle schreibt in dem Zusammenhang von der Unvereinbarkeit des Christseins mit der Sünde.¹⁷⁷ Demzufolge scheint es sich also um jenen Sünder zu handeln, dessen Existenz sich wieder mehr und mehr im Tode vollzieht, der aber, wie in 1,6ff, dennoch behaupten kann, er hätte Gemeinschaft mit Gott. Hier steht jedoch die Frage im Raum, ob es dem Denken des Verfassers entspräche einen „*zum Tod*“ Sündigenden überhaupt als „*Bruder*“ zu bezeichnen. In 5,16a ist vom „*Bruder*“ schließlich nur im Zusammenhang mit der „*Sünde nicht zum Tod*“ die Rede, also von jenem, der im Licht lebt und dessen Umgang mit seinen Sünden kein Leben in der Finsternis, d.h. in der Trennung von Gott, erkennen lässt.¹⁷⁸ Berücksichtigen wir hierzu die Aussage von 2,19: „*aber sie waren nicht von uns*“, welche wir in Kap. 2.5.2 noch eingehender besprechen werden, so scheint es unwahrscheinlich, dass der Verfasser in 5,16 den Gedanken impliziert, dass ein wahrer Gläubiger zum Tod sündigen könnte. Der „*zum Tod*“ Sündigende ist, nach johanneischem Denken, dem Bereich der Finsternis zugeordnet, jenem Bereich, in dem sich der wahre Gläubige nicht aufhält. Ob der „*Sünder zum Tod*“ in der Vergangenheit wahrhaft gläubig war oder nicht scheint den Verfasser hier überhaupt nicht zu interessieren.¹⁷⁹ Aus allem bisher Gesagten ergibt sich, dass wir unter der „*Sünde zum Tod*“ keine bestimmte Tatsünde zu verstehen haben, sondern vielmehr jene Sünden, die von erkenntnislosen Sündern begangen werden. Es geht nicht primär um die Sünde, sondern um den Sünder und um dessen Motive, ja dessen Existenz. Erst durch den, der sündigt wird eine Sünde zur „*Sünde zum Tod*“! Ohne Zweifel spricht der Verfasser hier besonders über jene, zu denen er bereits in 1,6ff in Opposition getreten ist.¹⁸⁰

Ein Leben im Licht bedeutet in der Konsequenz Aufrichtigkeit, es bedeutet ehrlich mit sich selbst zu sein und Sünde einzugestehen: „*Wenn wir unsere Sünden bekennen*“ (1,9a). Mit $\epsilon\acute{\alpha}\nu \omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omega\mu\epsilon\nu$ steht die Aussage in Vers 9a in direktem Gegensatz zu dem $\epsilon\acute{\alpha}\nu \epsilon\iota\pi\omega\mu\epsilon\nu$ von 1,6.8 und 10, wo das Leben in der Finsternis und in der Lüge dadurch begründet ist, dass Sünde eben nicht eingestanden wird. Das Griechische $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ mit anschließendem Konjunktiv leitet in 1,6-10 immer das jeweils zu Erwartende ein. Diese Sätze haben also stark argumentativen Charakter. In der Konstruktion dieser Verse ist nun das Eingeständnis von Sünde die Voraussetzung für die Verwirklichung einer Existenz im Licht, in der Gemeinschaft mit Gott.¹⁸¹ In der Konsequenz bedeutet diese Argumentation für den Menschen, dass die Sünde

¹⁷⁵ Vgl. Mußner, Franz. ZOE. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Karl Zink Verlag: München, 1952. S. 61.

¹⁷⁶ Beutler, Johannes. Die Johannesbriefe. Friedrich Pustet Verlag: Regensburg, 2000. S. 130.

¹⁷⁷ Vgl. Schnelle, Udo. Einleitung in das Neue Testament. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2005 5., durchgesehene Auflage. S. 511.

¹⁷⁸ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 327.

¹⁷⁹ Mehr hierzu in Kap. 2.5.2.

¹⁸⁰ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 175f.

¹⁸¹ Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 548 §280/1.3b.

Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990 17. Auflage. S. 301ff §373.

ein Teil auch der christlichen Existenz ist, andernfalls dürfte das Nichteingestehen derselben nicht als Selbsttäuschung hingestellt werden (ἐὰν ἐπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν). Der Gläubige, welcher meint frei von Sünde zu sein, kann nicht von der Wahrheit erfüllt sein (καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν), ja er kann nur in der Finsternis sein.

In dem hier verwendeten Bild von „Licht“ und „Finsternis“ scheint für den Verfasser klar zu sein: In einem Leben in der Finsternis kann nicht erkannt werden, wo man in Wahrheit steht. In einem solchen Leben kann also auch das, was aus der Perspektive des Lichts als Irrtum oder Lüge einzuordnen ist, als rechtes christliches Handeln beurteilt werden, es kann aus voller Überzeugung gesagt werden, dass man Gemeinschaft mit Gott hat (1,6a) oder, dass man ohne Sünde ist (1,8a) obwohl dies nicht der Wirklichkeit entspricht. In der Finsternis kann nur mit Maßstäben gemessen werden, die aus ebendieser, d.h. aus der Welt, stammen. Eine Änderung kann erst eintreten, wenn durch den Glauben ein Perspektivenwechsel erfolgt, wenn von der Finsternis ins Licht, bzw. vom Tod ins Leben hinübergegangen wird (vgl.: 3,14). In Joh 5,24f ist dieser Sachverhalt wie folgt ausgedrückt:

„Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, <der> hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist aus dem Tod in das Leben übergegangen. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, daß die Stunde kommt und jetzt da ist, wo die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die sie gehört haben, werden leben.“

Der Glaube an den Sohn Gottes, an das in die Welt gekommene Licht, macht diesen Perspektivenwechsel möglich, erst durch die geglaubte Verkündigung – diese Stunde ist in Joh 5,25 da – wird der, durch die Maßstäbe der Welt verstellte Blick auf das, was man als Sünde beurteilt, korrigiert. Der im Tod, in der Finsternis und Lüge, gefangene Mensch – dieser wird mit „die Toten“ (5,25b) gemeint sein – beginnt durch die Erkenntnis der Wahrheit zu leben (vgl. auch: 14,6). Das Licht leuchtet die Finsternis aus und gewährt dem Menschen die Wahrheit, auch über sich und seine Stellung vor dem Schöpfer recht zu erkennen. Ist jener Perspektivenwechsel aber erst einmal vollzogen, muss es dem Menschen regelrecht unmöglich erscheinen sein bisheriges Leben und Handeln nicht völlig neu zu beurteilen. Derjenige, der wahrhaftig „im Licht wandelt“ (1Joh 1,7a: ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν), ist auch derjenige, der „seine Sünden bekennt“ (1,9a: ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν). Ein anderes Szenario ist für den Verfasser praktisch nicht vorstellbar.

Ein Leben im Licht ist also gleichzeitig ein „bekenndes“, ein „bußfertiges“ Leben. Welchen vernünftigen Grund hätte der Gläubige zu leugnen, was im Licht über ihn offenbar geworden ist? Schließlich hat er nun sein bisheriges Leben in der Gottferne samt seinen Taten, welche die Maßstäbe der Welt als Grundlage hatten, als fatalen Irrtum erkannt. Ein Nichteingestehen, d.h. ein sich selbst anlügen, ist lediglich von dem zu erwarten, der das Licht noch nicht erkannt hat und sich selbst nicht im Kontext der wahren Wirklichkeit sehen kann (vgl.: 1,6.8; 3,6b). In einem Zusammenhang, den wir etwas später noch zu behandeln haben, schreibt der Verfasser: „*jeder, der diese Hoffnung auf ihn hat, reinigt sich selbst, wie er rein ist. Jeder, der die Sünde tut, tut auch die Gesetzlosigkeit, und die Sünde ist die Gesetzlosigkeit*“ (3,3f). Die Sünde wird hier mit der Gesetzlosigkeit identifiziert (ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία). Gemeint ist hier selbstverständlich das Gesetz Gottes, bzw. das Ignorieren des Willens Gottes.¹⁸² Für den Verfasser ist klar: gleichwie Gott Licht ist (1,5b: ὁ θεὸς φῶς ἐστίν), ist er auch gerecht (2,29a: δίκαιός ἐστίν), rein (3,3c: ἐκεῖνος ἄγνός ἐστίν) und ohne Sünde (3,5b: ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν). Da Gemeinschaft mit Gott nur im Licht möglich ist, d.h. da wo der Gläubige sein will, wo er sich auch völlig unverhüllt vor seinem Schöpfer weiß, muss die

¹⁸² Vgl. Schneider, Gerhard u.a. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. I. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1992 ^{2. Auflage}: „ἀνομία“.

natürliche Konsequenz ἀγνίζει ἐαυτόν (3,3b) sein. Reinigung von Sünde, d.h. von Ungerechtigkeit, als eine fortlaufende oder fortwährend wiederholte Tat des Gläubigen (Präs.: ἀγνίζει)¹⁸³, sollte demnach eine natürliche Konsequenz eines Lebens in der Gemeinschaft mit Gott sein. Bereits in der Konstruktion um 1,9b ist dies durch den mit ἵνα eingeleiteten konsekutiven Nebensatz ausgedrückt:¹⁸⁴ ἵνα ἀφῆ ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας καὶ καθάριση ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.

Auf der anderen Seite wird deutlich: Das Tun der Sünde, d.h. das Leben in der Gesetzlosigkeit ist gleichbedeutend mit einem Leben, d.h. einem Verweilen in der Finsternis, in der Lüge und im Tod (3,4.6). Der Verfasser geht noch einen Schritt weiter und sagt ὁ ποιῶν τὴν ἀμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν (3,8a). Der sündigende Mensch ist jener, der nicht eingesteht, dass er Sünde hat, daher gehört er jener Welt an, deren Herrscher der Teufel ist, derjenige, dem nach Johannes der Ursprung des Sündigens und des Leugnens zugesprochen ist (vgl.: 3,8a; Joh 8,44c).¹⁸⁵ Das praktische Handeln des Menschen scheint für den Verfasser unmittelbar mit dessen Wesen, mit der grundlegenden Existenz, verknüpft zu sein: „*Wer die Gerechtigkeit tut, ist [ἐστίν] gerecht, wie er gerecht ist. Wer die Sünde tut, ist aus dem Teufel[...]*“ (3,7b-8a). Der erste Satz kann nicht im Sinne einer „Gerechtigkeit (allein) aus Werken“ missverstanden werden, da er zu fest im Kontext der Argumentation verankert ist: der „*die Gerechtigkeit tut*“ (3,7b), ist auch der, der „*in ihm bleibt*“ (3,6a) und es ist auch jener, der „*aus Gott geboren ist*“ (3,9a). Die Rede ist hier durchwegs von derselben argumentativen Person, von dem „Kind Gottes“ (3,10a)! Zur Gerechtigkeit des Gläubigen gehört jedoch nicht allein ein generelles Vermeiden von sündhaftem Tun, sondern vielmehr eine Bereitschaft solches in seinem Leben zu erkennen und die rechte Konsequenz daraus zu ziehen. Wie W. de Boor richtig schreibt, schweigt der Verfasser zu jeglicher *Form des Bekennens* von Sünde, d.h. der Bußhandlung selbst, es geht rein um die Feststellung der Notwendigkeit der rechten Einstellung des wahren Gläubigen zu dem Thema: „*Das „Bekennen“ steht hier wesentlich als Gegensatz zum Abstreiten und Verharmlosen der Sünde [...] Entscheidend ist das Eingeständnis, daß wir „Sünde haben“. Es geht um unser offenes, durch nichts abgeschwächtes Bekenntnis zu unsern Sünden*“.¹⁸⁶ Solches bedeutet für den Verfasser also ein Leben im Licht! Es geht um eine offene „Bankrott-Erklärung“ der sündhaften Natur des Menschen gegenüber seinem Schöpfer, um die Notwendigkeit der fortwährenden Annahme von Gottes Gnade, ausgedrückt im Kommen und im Werk Christi.

Weil nun der Gläubige das Licht und die Wahrheit erkannt hat, deshalb soll er auch die weiteren Konsequenzen daraus ziehen. Es hat für ihn keinerlei Sinn mehr zu sündigen und wieder in Finsternis zu leben. Dass muss er auch nicht mehr, weil es Christus und Vergebung im Glauben an ihn gibt. Daher kann der Verfasser in 3,5ff auch aus voller Überzeugung schreiben:

„Und ihr wißt, daß er geoffenbart worden ist, damit er die Sünden wegnehme; und Sünde ist nicht in ihm. Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht; jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen noch ihn er-

¹⁸³ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990 ^{17. Auflage}. S. 264f §319.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 306 §194/1.

¹⁸⁴ Vgl. ebd. S. 544 §279/1.

¹⁸⁵ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 191.

¹⁸⁶ DeBoor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000 ^{7. Auflage}. S. 40.

kannt [...] Jeder, der aus Gott geboren ist, tut nicht Sünde, denn sein Same bleibt in ihm; und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist.“

Man kann sagen, dass das Leben unter Außerachtlassung des Willens Gottes nur bei demjenigen nachvollziehbar erscheint, der Jesus weder in der Gegenwart, noch zu dem Zeitpunkt als er meinte ihn erkannt zu haben, wirklich als den Christus, d.h. die Wahrheit, erkannt hat. Der Perfekt in οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν und οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν wird dies ausdrücken wollen.¹⁸⁷ Auch gegen Ende des Briefes treffen wir die Aussage an: „Wir wissen, daß jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt; sondern der aus Gott Geborene bewahrt ihn, und der Böse tastet ihn nicht an.“ (5,18). Der „aus Gott geboren ist“ (5,18a: ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ), ist auch jener, „in dem sein Same bleibt“ (3,9b: σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει) und dieser entspricht wiederum demjenigen, der „in ihm bleibt“ (3,24a: ἐν αὐτῷ μένει)¹⁸⁸ und dem, in dem „das Wort Gottes bleibt“ (2,14c: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει).¹⁸⁹ Auch hierin finden wir jeweils Ausdrücke für den wahren Gläubigen, für den, der aus der Finsternis in das Licht, d.h. ins Leben, hinübergewandert ist. Nur diejenigen, die so Kinder Gottes geworden sind, besitzen auch die Möglichkeit nicht mehr zu sündigen, da sie die Alternative, d.h. die Wahrheit, das Leben mit Gott, erkannt und durch den Glauben ergriffen haben. In der positiven Umsetzung dieser Möglichkeit wird „der Böse“ überwunden (2,14), ja es kann sogar gesagt werden, dass dieser ihn (den Gläubigen) „nicht antastet“ (5,18c: ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ) – R. Bultmann schreibt: „er kann ihm nichts anhaben, nicht über ihn Herr werden“¹⁹⁰ –, da die Lügen des Bösen in der unmittelbaren Gottesbeziehung des Gläubigen, im Licht, jeden Reiz verloren haben, sie wurden als solche identifiziert. Die wahren Kinder Gottes, die nicht länger der Finsternis ausgesetzt sind, können nicht mehr wie einer, der noch im Dunkel lebt, einfach getäuscht werden. W. Vogler nimmt die Erkenntnis des Willens Gottes hinzu, wenn er schreibt: „Gott hat – durch seine Gebote bzw. sein Wort – die Voraussetzung dafür geschaffen, daß >>der Böse<< die sich daran orientierenden Gläubigen >>nicht antasten<< kann“.¹⁹¹ Diese Feststellung, die vom johanneisch-dualistischen Denken durchaus gestützt wird, entspreche auch der Lesart, die die Textzeugen \aleph und \mathfrak{M} wiedergeben: ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν („der aus Gott Geborene bewahrt sich selbst“).¹⁹² Die Eigenverantwortung des Gläubigen bezüglich seines Umgangs mit der Sünde, d.h. auch der Welt und denen, die ihren Irrtümern unterliegen, wäre hier stark betont. R. Bultmann wendet allerdings ein, dass diese Lesart grammatikalisch nicht ganz sauber sei und das Setzen eines Prädikatsnomens, wie etwa in Jak 1,27 oder 1Tim 5,22, zu erwarten gewesen wäre.¹⁹³ Das Fehlen eines solchen Prädikatsnomens kann jedoch durchaus aufgrund der unterschiedlichen Verfasserschaft zu erklären sein. Die zahlreich bezeugte Existenz jener Lesart scheint jedenfalls zu bestätigen, dass ein einsames ἑαυτόν in diesem Satz von vielen nicht für gänzlich unmöglich gehalten wurde. Ein Schreibfehler scheint hier auch nicht vorzuliegen. Ganz von der Hand zu weisen ist diese Betonung der Eigenverantwortung, auch weil sie an anderen Stellen dieses Schreibens deutlich

¹⁸⁷ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990 ^{17. Auflage}. S. 280 §342/1.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 328f §200/1.

¹⁸⁸ Vgl. auch 4,13a: ἐν αὐτῷ μένομεν.

¹⁸⁹ Vgl. Schneider, Gerhard u.a. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. I. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1992 ^{2. Auflage}: „σπέρμα“.

¹⁹⁰ Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969 ^{8. Auflage}. S. 91.

¹⁹¹ Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 177.

¹⁹² Vgl. Aland, Kurt u.a. Novum Testamentum Graece. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1994 ^{27., revidierte Auflage}. S. 625.

¹⁹³ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969 ^{8. Auflage}. S. 91.

vernehmbar ist (vgl.: 2,1; 3,6), also nicht! Andernfalls dürfte kein Zweifel bestehen, dass hier von Christus die Rede ist, ganz im Sinne von Joh 17,11f.15 und Offb 3,10. Doch selbst wenn *txt* die rechte Lesart darstellt, kann nicht in Zweifel gezogen werden, dass das eigenverantwortliche Handeln des Gläubigen gefordert ist, ansonsten wären Aussagen, wie etwa: „*Kinder, niemand verführe euch!*“ (3,7) oder: „*Dies habe ich euch im Blick auf die geschrieben, die euch verführen*“ (2,26), wenig sinnvoll. Auch 3,9b will keineswegs die Unmöglichkeit für den Gläubigen zu sündigen ausdrücken, sonst würde der Verfasser dies in 2,1 nicht explizit als möglich einräumen, geschweige denn in 5,16 zur Fürbitte für diesen auffordern.¹⁹⁴ Vielmehr soll festgehalten werden, dass jener, im Licht lebende und seine Sünden bekennende Gläubige, von der Finsternis nichts mehr zu befürchten hat, die Lügen „des Bösen“ liegen für ihn offen und er wird sich davor hüten in ein Leben zurückzugehen, dass er führte bevor er die Wirklichkeit erkannte.¹⁹⁵ Eine solche Rückkehr zum alten Leben käme dem Handeln dessen gleich, der „*zum Tod*“ sündigt (5,16b). H.-J. Klauck führt mehrere bekannte Lösungsvorschläge für die Aussage von 3,9b ins Feld,¹⁹⁶ doch darf unter Berücksichtigung eines Lebens des Gläubigen im Licht und in der Wahrheit (vgl. Kap. 1.2.3.1 und 1.2.3.2) durchaus im Vorschlag der sich aus dieser Existenz ergebenden – und daher unbedingt zu realisierenden – Möglichkeit des Nichtsündigen¹⁹⁷ der wahrscheinlichste gesehen werden. Es muss sich also um eine, aus der neuen Existenz heraus, immer wieder aufs Neue zu treffende Entscheidung für ein Leben auf der positiven Seite der erkannten Gegensätze von Licht und Finsternis handeln. Es spricht aber auch nichts dagegen, dass der Verfasser mit jener scharfen Aussage (3,9b) die Position seiner Gegner: „Wir haben keine Sünde“ (vgl.: 1,8a.10a) aufnimmt, diese aber als Teil einer Dynamik in der christlichen Existenz – und zwar zwischen Sünde und Buße – verstanden wissen will.¹⁹⁸ Explizit ist aber die Paradoxie im ersten Johannesbrief zwischen dem „nicht sündigen können“ des Gläubigen (3,9b) und dem „*Wenn wir unsere Sünden bekennen*“ (1,9a) nicht aufgelöst. Als Ansatzpunkt werden wir die Freiheit dessen, der im Licht die Wahrheit über die Wirklichkeit seiner Existenz erkannt hat, sehen müssen. Was die Bestimmung des Menschen im „wahren“ oder „ewigen Leben“ betrifft, so gilt sicherlich: „*er kann nicht sündigen*“, was jedoch die Umsetzung der christlichen Existenz im täglichen Leben angeht, muss durchaus von der Möglichkeit des Sündigens gesprochen werden.¹⁹⁹

Ein Leben mit Gott, d.h. in Gemeinschaft mit Gott, im Licht, bedeutet daher, eine Existenz in der Gnade und Vergebung des Schöpfers. Der Gläubige muss sich damit abfinden: Leben im Licht, in der Wahrheit, bedeutet die eigene, immer wieder aufscheinende, Ungerechtigkeit zu erkennen und die Vergebung dafür immer wieder neu in Anspruch zu nehmen. Es bedeutet: Ich sehe mich selbst, wie ich wirklich bin: einer, der das wahre Leben nur in Gott und in seiner Gnade findet. Es ist ein Leben, in dem die Gegensätze Sünde und Gerechtigkeit durch den Glauben überwunden sind. Das Leben mit Gott, die ζῶην τὴν αἰώνιον, ist ein Leben in einer Dialektik! Es muss daher auch ein demütiges Leben sein! In die Finsternis kann nur der

¹⁹⁴ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 195.

¹⁹⁵ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 177.

¹⁹⁶ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 195ff.

¹⁹⁷ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 58.

¹⁹⁸ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 197f.

¹⁹⁹ Vgl. Niederwimmer, Kurt. Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss. Evangelischer Presseverband: Wien, 2004^{3. Auflage}. S. 316f.

wieder hinein geraten, der nicht ehrlich mit sich selbst umgeht. Derjenige ist gefährdet, der erwartet, im Licht nun sündlos leben zu können oder zu müssen. Diesem Thema widmet sich Johannes bereits im ersten Kapitel seines Schreibens. Von den wahrhaft Gläubigen, die dies erkannt haben, schreibt er am Ende: „*Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns Verständnis gegeben hat, damit wir den Wahrhaftigen erkennen; und wir sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohn Jesus Christus. Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben.*“ (5,20).

2.3 Folgen einer Existenz im Licht I – Das Handeln des Glaubenden

In dem nun folgenden Abschnitt wird uns das eigenverantwortliche Handeln des Gläubigen beschäftigen. Diesem Thema sind wohl die meisten Abschnitte des Briefes zuzuordnen. Wie kaum zu übersehen ist, ist der erste Johannesbrief ein stark aufforderndes Schreiben, nicht nur aufgrund der vorkommenden Imperative (z.B.: 2,15a) und entsprechenden Konjunktive (z.B.: 3,18),²⁰⁰ sondern auch, weil der Verfasser ein gewisses Handeln, bzw. gewisse innere Haltungen, des im Licht lebenden Gläubigen als Normalfall hinstellt. Ein kombinierter Fall wäre etwa 2,15: Im Hauptsatz fordert der Verfasser direkt auf: *Μὴ ἀγαπᾶτε*, während er im darauf folgenden Nebensatz mit *ἐάν τις ἀγαπᾷ* in antithetischer Weise das verkehrte, dem rechten Glauben und einer Existenz im Licht unangemessene, Verhalten ausspricht. Andere Beispiele wären 3,3: „*Und jeder, der diese Hoffnung auf ihn hat, reinigt sich selbst, wie auch jener rein ist*“ und 5,18: „*Wir wissen, dass jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt*“. Auch all jene Dinge, die der Verfasser über das praktische Handeln des Christen aussagt, sind durchdrungen von der, für die johanneische Tradition, charakteristisch-dualistischen Denkweise (siehe Kap. 1.2.1.2), d.h. dass jedes angesprochene Thema einem der Bereiche *Licht* oder *Finsternis*, *Wahrheit* oder *Lüge*, *Leben* oder *Tod* und deren spezifischen Inhalten (siehe Kap. 1.2.3.1 bis 1.2.3.3) zuordenbar ist. Was der Verfasser auch zu einem Thema sagen und wie er es auch ausdrücken mag, ich bin der Meinung, dass wir dabei niemals die enorme Verwobenheit mit den Inhalten jener Begrifflichkeiten unterschätzen sollten.

2.3.1 Grundlegendes: Der Gläubige als ein „Erkennender“

Zunächst erscheint es mir wichtig eine grundlegende Feststellung aus Kapitel 1.1.3 erneut zu betonen: Die primären Adressaten der Ausführungen des ersten Johannesbriefes sind jene, die bereits glauben. Er spricht nicht zu Ungläubigen oder zu solchen, um deren gläubig werden er ringt. Der Verfasser wendet sich mit allen seinen Aussagen vor allem an jene Personen, die – wie lange es auch her sein mag – Jesus als den Sohn Gottes erkannt haben. In diesem Abschnitt wollen wir noch eine Voraussetzung ansprechen, nämlich jene Tatsache, die ein Schreiben, wie den ersten Johannesbrief, für Verfasser und Empfänger, überhaupt erst sinnvoll macht.

Der Ausdruck *γινώσκει* stellt im Zusammenhang mit Christus (*αὐτόν*) einen wichtigen Begriff innerhalb der johanneischen Schriften dar. Das Verb *γινώσκω* kommt 222 Mal im gesamten Neuen Testament vor, davon 57 Mal im Johannesevangelium und 25 Mal im ersten

²⁰⁰ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 293f §364/3.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 353 §210c.

Johannesbrief.²⁰¹ Angesichts des Umfangs dieses Briefes ist dies eine durchaus bedeutende Anzahl. Im Gegensatz zu den synoptischen Evangelien, wo γινώσκω meist im profanen Sinn, z.B. das rechte Erkennen eines Sachverhaltes bezeichnet (vgl.: Mk 6,33; Mt 12,15),²⁰² ist der Begriff bei Johannes überwiegend in theologischem Sinn zu verstehen, ganz ähnlich wie bei Paulus.²⁰³ Alle praktischen Konsequenzen, die das christliche Leben, d.h. die wahre ζωή oder die ζῶν τὴν αἰώνιον, mit sich bringt, finden ihren Ursprung im γινώσκειν, d.h. im Erkennen Jesu! In Joh 17,3 finden wir sogar eine Gleichsetzung: Das ewige Leben ist (ἐστίν) die Erkenntnis Gottes und seines Gesandten.²⁰⁴ Es fängt bereits im Prolog des Johannesevangeliums an, wo die Welt Jesus nicht erkannte (Joh 1,10), die Glaubenden hingegen, d.h. die ihn im Gegensatz zur Welt erkannten, wurden zu Kindern Gottes (1,12). Wer Gott erkannt hat, der liebt auch (1Joh 4,7f) und sündigt nicht (3,6), umgekehrt erkennt der Gläubige aber auch seinen Status vor Gott an seinem Handeln (2,3; 3,18f). Die Erkenntnis Gottes ist der Grund, weshalb Johannes überhaupt davon ausgeht, dass sein Schreiben bei den Adressaten auf Gehör stoßen wird (2,13f). „Erkennen“ und „Glauben“ werden aber oft im selben Sinn gebraucht, lediglich dadurch, dass mit „Glauben“ oft die erste Hinwendung zu Christus gemeint ist, kommt dem „Erkennen“ die Bedeutung eines gereiften Glaubens zu.²⁰⁵

Daraus folgt, dass dieser Erkenntnis ein hoher Stellenwert in der christlichen Existenz zukommen muss. Angesichts dessen muss es auch nicht verwundern, dass der Apostel Paulus in vielen seiner einführenden Gebete für die Gemeinden, hauptsächlich um Erkenntnis betet (vgl.: Eph 1,17; Phil 1,9; Kol 1,9f; Phlm 6). Auch sonst redet er oft im Zusammenhang mit dem christlichen Handeln von der Erkenntnis (vgl.: Röm 15,14; 1Kor 8,10ff; 2Kor 2,14), sogar bezüglich voller christlicher Reife ist von ihr die Rede (Eph 4,13). Nicht aber allein hier, sondern bereits vom Alten Testament her, kommt dem Erkennen oder der Erkenntnis ein hoher Stellenwert zu. Das Griechische γινώσκω ist hier durch das Hebräische ידע oder das entsprechende Nomen ידען wiedergegeben: „Auf dich vertrauen, die deinen Namen kennen; denn du hast nicht verlassen, die dich suchen, HERR“ (Ps 9,11). Die Qualität der Beziehung des Menschen zu Gott ist hier wesentlich vom Vorhandensein der Erkenntnis seiner bestimmt. Erkenntnis ist maßgebend für das rechte, vor Gott wohlgefällige, Handeln: „Und nun, wenn ich also Gunst gefunden habe in deinen Augen, dann lass mich doch deine Wege erkennen, so dass ich dich erkenne, damit ich Gunst finde in deinen Augen“ (Ex 33,13). Auf der anderen Seite wird das Fehlen von Erkenntnis als Ursache eines gottfernen Lebensstiles angesehen: „Ein Rind kennt seinen Besitzer und ein Esel die Krippe seines Herrn. Israel aber hat keine Erkenntnis, mein Volk hat keine Einsicht. Wehe, sündige Nation, schuldbeladenes Volk, Geschlecht von Übeltätern, Verderben bringende Kinder“ (Jes 1,3f; vgl. auch: 2Chr 25,16; Hos 4,1; Spr 1,28ff). Gleichwohl bildet das Erkennen – insbesondere die Erkenntnis über sich selbst – die Grundlage für eine Sinnesänderung des Menschen: „Wasche mich völlig von meiner Schuld, und reinige mich von meiner Sünde! Denn ich erkenne meine Vergehen, und meine Sünde ist stets vor mir“ (Ps 50,4f). Inhaltlich geht es bei der Erkenntnis immer um den Willen Gottes: „Gute Einsicht und Erkenntnis lehre mich! Denn ich habe deinen Geboten ge-

²⁰¹ Vgl. Schneider, Gerhard u.a. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. I. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1992^{2. Auflage}: „γινώσκω“. S. 597.

²⁰² Vgl. ebd. S. 597f.

²⁰³ Vgl. Mußner, Franz. ZOE. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Karl Zink Verlag: München, 1952. S. 172.

²⁰⁴ Vgl. ebd. S. 171.

²⁰⁵ Vgl. Bultmann, Rudolf. Theologie des Neuen Testaments. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1958^{5., durch einen Nachtrag erweiterte Auflage}. S. 426.

Vgl. Kittel, Gerhard. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I A-G. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1990: „γινώσκω“. S. 713.

glaubt. Bevor ich gedemütigt wurde, irrte ich. Jetzt aber halte ich dein Wort“ (Ps 119,66f; vgl. auch: 94,10.12).²⁰⁶ Der Begriff des Erkennens oder der Erkenntnis, ist daher schon vom Alten Testament her einer, der seine besondere theologische Bedeutung aus dem Abhängigkeitsverhältnis des Menschen vom Willen Gottes erhält.

Im Neuen Testament kommt im Zusammenhang mit dem Erkennen des Willens Gottes etwas Entscheidendes hinzu: *„und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist“* (Joh 6,69). Der Gläubige, der den Willen Gottes erkennt, erkennt auch den Sohn Gottes, der den Willen Gottes lehrt: *„Wenn jemand seinen Willen tun will, so wird er von der Lehre wissen, ob sie aus Gott ist oder ob ich aus mir selbst rede“* (7,17). Wahre Erkenntnis, d.h. das wahrhaftige Erkennen der Wahrheit ist allein im Glauben an den Sohn Gottes möglich (siehe Kap. 1.2.3.2). Die Widersinnigkeit dieser christlichen Erkenntnis, gegenüber dem Denken der Welt zum Thema Erkenntnis, entfaltet Paulus in den ersten beiden Kapiteln des ersten Korintherbriefes:²⁰⁷

„Denn weil in der Weisheit Gottes die Welt durch die Weisheit Gott nicht erkannte, hat es Gott wohlgefallen, durch die Torheit der Predigt die Glaubenden zu erretten. [...]

Und ich, als ich zu euch kam, Brüder, kam nicht, um euch mit Vortrefflichkeit der Rede oder Weisheit das Geheimnis Gottes zu verkündigen. Denn ich nahm mir vor, nichts anderes unter euch zu wissen, als nur Jesus Christus, und *ihn* als gekreuzigt [...]

Wir reden aber Weisheit unter den Vollkommenen, jedoch nicht Weisheit dieses Zeitalters, auch nicht der Fürsten dieses Zeitalters, die zunichte werden, sondern wir reden Gottes Weisheit in einem Geheimnis, die verborgene, die Gott vorherbestimmt hat, vor den Zeitaltern, zu unserer Herrlichkeit. Keiner von den Fürsten dieses Zeitalters hat sie erkannt – denn wenn sie <sie> erkannt hätten, so würden sie wohl den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben“ (1Kor 1,21; 2,1f.6-8).

Der gekreuzigte Christus und der Glaube an diesen, bilden den Kernpunkt wahrer Erkenntnis. Die Erkenntnis des Willens Gottes impliziert in den neutestamentlichen Schriften, so auch bei Johannes, vollkommen den Glauben an Christus und an dessen Wort. Das Wort Christi ist zum zentralen Inhalt des Willens Gottes geworden (vgl.: Joh 5,24.47; 14,23; Offb 1,2).²⁰⁸ Der Gegensatz zwischen dem Christusgläubigen und dem Ungläubigen, zwischen dem, im Licht und dem, in der Finsternis lebenden Menschen und deren Fähigkeit zu erkennen, ist hier ganz offenkundig. Nach johanneischem Denken ist die Weisheit dieser Welt, von der Paulus in 1Kor 1f spricht, gleichzusetzen mit der $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$, denn sie erkennt Gott nicht. Es spricht auch für die Gegensätzlichkeit und Unverträglichkeit dieser beiden Welten, wenn Paulus gegenüber der Gemeinde von seinem Vorhaben schreibt, nichts anderes wissen zu wollen, als *„nur Jesus Christus und ihn als gekreuzigt“*, denn dies ist der Ausgangspunkt, von dem aus der Gläubige Gott, sich selbst, die Gemeinde Jesu und die Welt zu begreifen, bzw. neu zu entdecken, hat. Erkenntnistheoretisch hat sich das Subjekt, d.h. der Erkennende selbst, verändert, die Welt als Objekt ist jedoch dieselbe geblieben. Als neues Objekt ist Christus, als – vom Erkenntnisobjekt – erkannter Sohn Gottes, als derjenige, der dem Menschen die Wahrheit offenbart hat, hinzu gekommen, jenes Objekt durch dessen Existenz sich das gesamte Welt- und Selbstbild radikal verändert hat (siehe Kap. 1.2.4). *Der Glaube* an den Sohn Gottes ist zum Kriterium für wahrhaftiges Erkennen geworden.²⁰⁹ Die Grundlage für alles weitere Er-

²⁰⁶ Vgl. Reicke, B., Rost, L. (Hg.). Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Bd. 1. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1962-1979: „Erkenntnis“. S. 428.

²⁰⁷ Vgl. Krimmer, Heiko. Johannes-Briefe. Edition C Bibelkommentare. Bd. 21. Hänssler Verlag: Neuhausen-Stuttgart, 1989. S. 108.

²⁰⁸ Vgl. Reicke, B., Rost, L. (Hg.). Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Bd. 1. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1962-1979: „Erkenntnis“. S. 428f.

²⁰⁹ Vgl. Galling, Kurt u.a. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 2. J.C.B. Mohr Paul Siebeck: Tübingen, 1959^{3. Auflage}: „Erkenntnistheorie“.

kennen des Gläubigen ist nun sein Glaube, seine neue Zugehörigkeit zu Christus, d.h. zum Licht und zur Wahrheit. Für den Christen gibt es jenseits von Christus keine wahre Erkenntnis mehr, kein wahrhaftes Erkennen der Wirklichkeit. Die dem Erkenntnissubjekt zugewandte Aufmerksamkeit I. Kants hat hier sicherlich ihre Berechtigung. Lediglich die von Kant postulierten kognitiven Grenzen theologischen Erkennens²¹⁰, sind durch die Offenbarung des Gottessohnes, d.h. durch einen Gnadenakt Gottes und den Glauben, aufgehoben (1Joh 1,2). Die gesamten ersten beiden Kapitel des ersten Korintherbriefes sind auf dieser Grundlage zu verstehen: Der Gläubige soll aufgrund seiner Christuserkenntnis und seines Glaubens nicht mehr nach dem Sinn des Geistes dieser Welt – welcher Christus ablehnt – leben und urteilen, sondern im Sinne Christi (1Kor 2,12ff; vgl. auch: Eph 4,17f). Dies entspricht vollkommen der johanneischen Darstellungsweise von Licht und Finsternis und der Tatsache, dass der Mensch nur in einem von beiden leben kann. Die Erkenntnis Gottes und Christi entspricht einem Leben im Licht und impliziert eine neue Wahrnehmung der Wirklichkeit, vor allem aber soll sie eine veränderte Existenz, ein Leben in der Wahrheit nach sich ziehen.

Das Substantiv *γνώσις* ist in den johanneischen Schriften überhaupt nicht zu finden. Nach W. Schmithals liegt die Ursache für diese Tatsache darin, dass hierin den Gnostikern bewusst entgegengetreten wird.²¹¹ Dem, von der Gnosis her, mit konkreten Inhalten besetzten Erkenntnis-Begriff, welcher vor allem die Selbsterkenntnis – d.h. das erlösende Wissen um die eigene göttliche Herkunft – beinhaltet²¹², wird dadurch entgegnet, dass eben nicht jenes Substantiv verwendet wird, sondern stets das Verb in konkreter Verbindung mit dem Objekt des Erkennens. So wird beispielsweise die – bei den Adressaten mit Inhalt besetzte – Wahrheit (1Joh 3,19; 4,6) oder die Verbundenheit mit Gott (3,24; 4,13) erkannt. Die Erkenntnis Gottes ist für den Verfasser sogar gleichzusetzen mit der Gemeinschaft mit Gott, denn die notwendigen praktischen Konsequenzen sind, wie wir später noch zu erörtern haben, identisch.²¹³ Erkennen, steht bei Johannes stets mit einem, durch den Glauben an Christus veränderten, Leben im Zusammenhang. Auch *ζωὴν τὴν αἰώνιον* bedeutet daher, ein Leben entsprechend der Erkenntnis Christi zu führen.

Der Verfasser schreibt davon, dass die Gläubigen erkennen (können), dass sie „*ihn erkannt haben*“ (2,3ab: *γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν*). Hier setzt er einen bereits vollendeten Existenzwechsel bei den Adressaten voraus, ein „hinübergegangen sein“ von der Finsternis in das Licht, vom Tod in das Leben (vgl.: 3,14). Er spricht von jenem Ereignis, dass weitreichende und in der Gegenwart nachwirkende Konsequenzen nach sich zieht (Perfekt in 2,3b: *ἐγνώκαμεν!*²¹⁴), jenes Ereignis, das Verfasser und Empfänger zu einem „wir“ vereint. Dieser Existenzwechsel und die aus diesem, für die Gläubigen, resultierenden praktischen Konsequenzen, scheinen aber nicht unproblematisch zu sein: Der Verfasser schreibt im Weiteren (2,4ff) sehr klar von Dingen, an denen das Leben in der neuen Existenz erkannt werden kann, was bedeutet, dass die Gläubigen ein Kriterium für ihre Rechtgläubigkeit erhalten. Wozu aber benötigt der Glaubende ein solches Kriterium? H.-J. Klauck spricht bezüglich dem

²¹⁰ Vgl. Betz, Hans Dieter u.a. Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 2. Mohr-Siebeck: Tübingen, 1998-2005^{4. Auflage}. „Erkenntnistheorie“/III.

²¹¹ Vgl. Schneider, Gerhard u.a. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. I. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1992^{2. Auflage}. „γινώσκω“.

²¹² Vgl. Kittel, Gerhard. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I A-G. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1990: „γινώσκω“. S. 694f.

²¹³ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 30.

²¹⁴ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 280 §342/1.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 328f §200/1.

γινώσκομεν von 2,3a von einem „Erkennen zweiter Ordnung“. Dieses steht dem „Erkennen erster Ordnung“ von 2,3b (ἐγνώκαμεν) gegenüber, welches den eigentlichen Christusglauben beinhaltet.²¹⁵ Ein „Erkennen zweiter Ordnung“ wird dann wichtig, wenn die primäre Christuserkenntnis (2,3b) von außen in Frage gestellt wird, wenn der Gläubige mit Einflüssen konfrontiert wird, die seine bisherige Erkenntnis als falsch oder unzureichend hinstellen wollen. Erkennen, dass erkannt worden ist, bzw., dass im Licht gelebt wird, scheint ein wesentlicher Teil der johanneischen Erkenntnislehre zu sein.²¹⁶ Dem „Ist-Zustand“ des Gläubigen, dem „in ihm Sein“ oder „in der Finsternis Sein“, gilt das Interesse aller Aussagen des ersten Johannesbriefes zum Erkennen.²¹⁷

Was ist hier nun über den einzelnen Gläubigen gesagt? Grundsätzlich handelt es sich beim Gläubigen also immer um einen Menschen, der zwar *erkannt hat*, wie es der Verfasser in 2,12-14.20f auch allen Gläubigen zugesteht, der aber dennoch weiterhin *ein Erkennender bleibt*: In seiner veränderten Existenz, steht der Christ nun vor der Aufgabe, die *durch seinen Glauben* veränderte Wirklichkeit, neu zu beurteilen und die ζωή zu entdecken, ja, auch das Prüfen, ob in der neuen Existenz gelebt wird, gehört hierzu. Dies bedeutet auch, dass das praktische Handeln, durch das „ins Licht hinübergegangen sein“, einer Veränderung unterworfen sein muss, da ein neuer Maßstab vorhanden ist. Als Kriterium hat er nun das Wort Christi heranzuziehen: „*Jesus sprach nun zu den Juden, die ihm geglaubt hatten: Wenn ihr in meinem Wort bleibt, so seid ihr wahrhaft meine Jünger; und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen*“ (Joh 8,31f). Der Bedingungssatz mit Aorist Konjunktiv ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἔστε soll ausdrücken, was es für die Gläubigen bedeutet, wenn sie die Lehren Jesu befolgen:²¹⁸ in dem Fall sind sie wirklich dauerhaft seine Jünger (Präs.: ἔστε)²¹⁹ und dies wiederum bedeutet, dass sie die Wahrheit erkennen werden (8,32). Das Futur von γνώσεσθε und ἐλευθερώσει in Vers 32 schließt an den Bedingungssatz (8,31b) an und macht das zukünftige Erkennen und die damit verbundene Freiheit des Gläubigen, vom Gehorsam gegenüber dem Wort Christi abhängig.²²⁰ Der wahre Gläubige, der Christus erkannt hat, ist bei Johannes ebenso einer, der „*in ihm bleibt*“ (1Joh 3,6) und dies bedeutet wiederum, dass sein Wort gehalten wird (vgl.: 2,5). Nach Johannes ist ein echtes und fortlaufendes Erkennen daher nur in einem Leben im Licht möglich. Dass ein Leben im Licht aber gleichbedeutend mit einem Leben in der Wahrheit ist, wurde bereits erörtert (siehe Kap. 1.2.3.2).

Was den Gläubigen nun zu wahrer Freude und Zuversicht veranlasst ist, dass er in seinem neuen Leben nicht nur einer ist, der anstatt den Lügen der Welt nun Christus Folge leistet,

²¹⁵ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 113.

²¹⁶ Vgl. ebd. S. 113.

²¹⁷ Vgl. Baur, Wolfgang. 1., 2. und 3. Johannesbrief. Verlag Katholisches Bibelwerk: Stuttgart, 1991. S. 46f.

²¹⁸ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 303 §373.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 548f §280/1.3b.

²¹⁹ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 264f §319.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 306.316 §194/1a. 197/1a.

²²⁰ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 283 §349/1.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 335.554 §202/3. 282/1.

sondern vor allem die Tatsache, dass es ihm nun möglich ist, die Wirklichkeit so kennen zu lernen, wie sie tatsächlich ist. Es wäre auch zu kurz gegriffen, hielte man das Leben im Licht lediglich für eines im Gehorsam gegenüber dem Wort Christi. Selbstverständlich ist dies grundsätzlich richtig, doch viel wichtiger ist es, das wahre Leben als eines zu erkennen, das hinter diesen Gehorsam blickt: Der Gläubige ist imstande zu erkennen, *warum* es keine Alternative zum Wort Christi gibt. Er kann nun begreifen, weshalb die Finsternis Finsternis ist und weshalb es kein wahres Leben in der Gottferne gibt, er begreift sich nun selbst als Geschöpf, als jemanden, dessen Existenz erst im Zusammenhang mit deren – vom Schöpfer festgelegten – Zweck sinnvoll wird. Von hier aus ist er imstande neu und fortwährend zu erkennen was wirklich wichtig ist. Diese Feststellung fügt sich sehr gut in die Welt der johanneischen Gegensatzpaare ein: Wahrhaftes Erkennen kann nur dort möglich sein, wo das Licht ist, dort wo Orientierung möglich ist. Erkennen macht erst dann Sinn, wenn die Wahrheit gesehen werden kann, wenn das Trügerische der Finsternis als solches offen liegt und die Welt gesehen wird, wie sie tatsächlich ist: als Schöpfung Gottes. Hier darf sich der Gläubige auch als das begreifen, was er in Wirklichkeit ist, als Kind seines Schöpfers, als einer, der am Licht, an der Wahrheit, teilhat und als solcher soll er nun weiterhin „in ihm bleiben“. Ein davon abweichendes Leben ist für den Verfasser bereits eines, das der Erkenntnis des Gläubigen nicht angemessen und daher auch vor Gott nicht vertretbar wäre: „*Und nun, Kinder, bleibt in ihm, damit wir, wenn er geoffenbart werden wird, Freimütigkeit haben und nicht vor ihm beschämt werden bei seiner Ankunft!*“ (2,28). Es käme nicht nur einem Leben gleich, das nicht mehr völlig im Licht gelebt wird, sondern bereits einem in der Finsternis und in der Lüge:

„Wer sagt: Ich habe ihn erkannt, und hält seine Gebote nicht, ist ein Lügner, und in dem ist nicht die Wahrheit. Wer aber sein Wort hält, in dem ist wahrhaftig die Liebe Gottes vollendet. Hieran erkennen wir, dass wir in ihm sind. Wer sagt, dass er in ihm bleibe, ist schuldig, selbst auch so zu wandeln, wie er gewandelt ist. [...] Wer sagt, dass er im Licht sei, und hasst seinen Bruder, ist in der Finsternis bis jetzt [...] Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht; jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen noch ihn erkannt“ (2,4-6.9; 3,6).

Die Feststellung, dass der wahre Gläubige einer ist, der „in ihm“ ist, durchzieht das gesamte Denken des Verfassers. Das „in ihm“-Sein ist daher gleichzusetzen mit einem Sein im Licht und in der Wahrheit, ja es entspricht dem ζῶν τὴν αἰῶνιον. Aber trotz des bei Johannes bereits in der Gegenwart begonnenen wahren od. ewigen Lebens, also einer eschatologischen Existenz der Gläubigen, versteht er diese hier noch nicht ganz am Ziel. Es bleibt die Gewissheit über ein noch in der Zukunft liegendes, vollendendes, eschatologisches Ereignis.²²¹ In 2,28 deutet der Verfasser etwas an, das er in 3,2 konkreter anspricht: „*jetzt sind wir Kinder Gottes, und es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden; wir wissen, daß wir, wenn es offenbar werden wird, ihm gleich sein werden*“. Die Wendungen νῦν ... ἐσμεν ... οἴδαμεν ... ἐσόμεθα und ὁψόμεθα zeigen deutlich die gegenwärtige Gewissheit der Gotteskindschaft der Gläubigen (νῦν ... ἐσμεν) und, dass eine noch in der Zukunft liegende Vollendung erwartet wird (οἴδαμεν ... ἐσόμεθα ... ὁψόμεθα).²²² Darauf deutet auch die im Aorist, Konjunktiv stehende Wendung ἐὰν φανερωθῆ in 2,28 hin.²²³ Mit der Vorstellung einer Parusie Christi (2,28c: ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ) entspricht der erste Johannesbrief den eschatologischen Erwar-

²²¹ Vgl. Kümmel, Werner G., Grundrisse zum Neuen Testament. NTD. Bd. 3. Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1976. ^{3.} Auflage. S. 291.

²²² Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969. ^{8.} Auflage. S. 53.

²²³ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990. ^{17.} Auflage. S. 303 §373.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 548f §280/1.3b.

tungen des übrigen Neuen Testaments²²⁴ (z.B.: 1Kor 15,23ff; Phil 3,20f; 1Thess 3,13; 4,13ff; 5,23; Jak 5,7f; 2Pet 3,4ff), auch wenn im Neuen Testament insgesamt eine gewisse Spannung zwischen unmittelbarer Naherwartung und Parusieverzögerung nicht zu leugnen ist.²²⁵ Sowohl im ersten Johannesbrief, wie auch im Johannesevangelium finden wir aber mehr präsentisch- als futuristisch-eschatologische Aussagen. H. Balz merkt an:

„Je mehr für die Gemeinde die Heilszusage in die Vergangenheit rückte, so daß diese Welt in ihrer Unerlöstheit zunehmend als Bedrohung erfahren wurde, desto mehr hofften die Glaubenden auf die Bestätigung ihres schon empfangenen Heils in dem noch ausstehenden vollkommenen Offenbarwerden Gottes und seines Heilsbringers als Herrn der Welt.“²²⁶

In der Sehnsucht der Gläubigen nach einer unerschütterlichen Heilszusage für ihre gegenwärtige Existenz wird durchaus ein legitimes Motiv für die eschatologische Akzentuierung bei Johannes zu finden sein, dennoch war die Vorstellung einer vollkommenen Offenbarung Christi fester Bestandteil der Hoffnung jener, die im Glauben an Christus das ewige Leben bereits ergriffen haben, ja die Gemeinschaft mit Gott wurde erst in der Ankunft Jesu als letztlich vollendet angesehen. Gleichwohl bildet jedoch das Leben im Licht die Voraussetzung für jene freudige Hoffnung. Hierzu schreibt W. de Boor:

„allerdings, auch Johannes weiß um jenes „schon und noch nicht“, das allen Aussagen des NT über uns Christen ihre Eigenart gibt. Kein ntst Gottesbote denkt „perfektionistisch“; keiner meint, daß die Gemeinde „perfekt“, „vollendet“ sei. Jeder weiß, wieviel Mahnungen die „Heiligen“ nötig haben, damit sie wirklich als „Heilige“ leben. Und Paulus zeigt in Rö 8,23 und 8,10.11 mit schroffer Klarheit die unüberschreitbaren Grenzen unseres Neuwerdens jetzt in unserer Existenz. Darum ist die „Eschatologie“, die Verkündigung der Zukunft und das sehrende Warten auf die alles vollendenden Taten Gottes bestimmend für alle Aussagen des NT. Dem schließt sich Johannes voll an“²²⁷

Ist demnach die Ermahnung ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Existenz – sei sie von einer futuristischen oder einer präsentischen Eschatologie motiviert –, so müssen wir festhalten, dass wir ebenso die Dialektik „Gerechtigkeit trotz Sünde“ (siehe Kap. 2.2.2) im christlichen Leben und die Tatsache, dass die Gläubigen die Wahrheit zwar erkannt haben, dass sie aber dennoch weiterhin Erkennende bleiben, als Hintergrund zu verstehen haben. Zum Gegenstand allen weiteren Erkennens werden die notwendigen Konsequenzen des Christusglaubens im praktischen Leben, d.h. das Leben als Kind Gottes im Licht. Laufend erkennen soll der Gläubige also die Wahrheit der christlichen Ermahnung, so wie sie auch Johannes in seinem Schreiben äußert und möglich ist ihm dies, weil er die Voraussetzung hierfür erfüllt: Die Erkenntnis und das Bekenntnis (vgl.: 4,15) des Sohnes Gottes:

„Ich schreibe euch [...], weil euch die Sünden vergeben sind um seines Namens willen.

Ich schreibe euch [...], weil ihr den erkannt habt, der von Anfang an ist.

Ich schreibe euch [...], weil ihr den Bösen überwunden habt.

Ich habe euch geschrieben [...], weil ihr den Vater erkannt habt.

Ich habe euch [...], geschrieben, weil ihr den erkannt habt, der von Anfang an ist.

²²⁴ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 103.

²²⁵ Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993^{14.}, durchgesehene und überarbeitete Auflage. S. 152.

Vgl. Kümmel, Werner G., Grundrisse zum Neuen Testament. NTD. Bd. 3. Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1976.^{3.} Auflage. S. 292.

²²⁶ Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993^{14.}, durchgesehene und überarbeitete Auflage. S. 186.

²²⁷ De Boor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000^{7.} Auflage. S. 76.

Ich habe euch [...], geschrieben, weil ihr stark seid und das Wort Gottes in euch bleibt“ (2,12-14).

Der kausale Gebrauch der Konjunktion ὅτι in Verbindung mit Verben im Indikativ, Perfekt zeigt hier, in einer dichterischen Konstruktion, deutlich, dass der Verfasser seine Ermahnungen aufgrund der bei den Adressaten bereits erkannten und in der Gegenwart geglaubten Dinge ausspricht.²²⁸ Auf dieser Grundlage ist es den Gläubigen möglich die Worte der Ermahnung als wahr und dem ewigen Leben angemessen zu erkennen.

Was hier des Weiteren deutlich wird, ist der Rahmen der Ermahnung: Der Verfasser richtet seine Worte an die Gemeinschaft jener, die die Wahrheit erkannt haben und daher imstande sind weiter recht zu erkennen. Grundlage für die Ermahnung ist also nicht allein die Erkenntnis Jesu, sondern sie setzt auch die Gemeinschaft jener voraus, die erkannt haben. Ist der Kontext, in dem die Ermahnung stattfindet aber die Gemeinschaft und ist deren Grundlage die Erkenntnis des Sohnes Gottes, so impliziert diese Feststellung ebenso die Aufhebung jeglicher sozialer Grenzen innerhalb dieser Gemeinschaft: Die Erkenntnis der Wahrheit und das Leben im Licht, in der Gemeinschaft mit Gott und miteinander (1,3), haben bei den Betroffenen ein und dieselbe Konsequenz aufzuweisen, nämlich das Handeln nach dem Wort Christi. Diese – für die damalige Gesellschaft revolutionäre – Tatsache kann hier ganz analog zu dem, was in Gal 3,26ff zu lesen ist, gelten: „Denn ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3,26-28). Umgelegt auf die Gemeinschaft der Gläubigen unserer Zeit, darf es, was die Ermahnung aufgrund des Wortes Christi, angeht, keinen Unterschied zwischen Arbeiter, Geschäftsmann oder Politiker, zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, zwischen Schuldner und Gläubiger, zwischen Schüler und Lehrer, zwischen Einheimischem und Ausländer, zwischen Gemeindeleiter und Gemeindemitglied geben. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist die Gemeinschaft jener, die Christus erkannt haben, die im Licht und in der Wahrheit leben und die deshalb erkennen können und sollen, dass derartige Kategorisierungen nicht mehr der Wirklichkeit in der sie nun leben, entsprechen: Alle Gläubigen waren vor Gott in derselben Ausgangssituation und sind durch den Glauben von der Finsternis, vom Tod in das Licht und ins Leben hinübergegangen. Alle sind an demselben „ewigen Leben“ (ζωὴν τὴν αἰώνιον) teilhaftig geworden und die Konsequenzen dessen, sind ein und dieselben für jeden! Auch würden solche Unterscheidungen der Verantwortung zur gegenseitigen Ermahnung, welche mit der Erkenntnis der Wahrheit einhergeht, nur im Wege stehen, sie würden das Leben und Handeln einzelner in der Finsternis begünstigen, da hier nicht mehr das Wort Christi, sondern der Schutzwall des eigenen Status vorangestellt wäre.

2.3.2 „Die Gebote“

Wir wollen nun konkreter auf die Konsequenzen eines Lebens im Licht zu sprechen kommen. Hierfür haben wir zunächst einen wesentlichen Begriff zu besprechen: Die in der gesamten Heiligen Schrift häufig vorkommenden ἐντολαίς stellen sich im ersten Johannesbrief als wichtig für das Verständnis heraus. 14 Mal kommt der Ausdruck in jenem Brief vor. Während die Wendung im zeitgenössischen jüdisch-hellenistischen Sprachgebrauch vor allem den Wil-

²²⁸ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 280.386 §342/1.456/1.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 328.540 §200/1.277/1.

len Gottes im Sinne des göttlichen Gebots im alttestamentlichen Gesetz meinte²²⁹, finden wir den Inhalt jener Gebote in unserem Schreiben einer gewissen Veränderung unterworfen. Diese Veränderung steht in direktem Zusammenhang mit der Erscheinung Jesu, als dem λόγος (vgl.: Joh 1,1,14). Die Worte Jesu stehen, für den neutestamentlichen Gläubigen, auf derselben Ebene, wie das Wort Gottes, daran lässt auch Johannes keinen Zweifel aufkommen: „Denn ich habe nicht aus mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich tun und reden soll. Und ich weiß: sein Gebot ist das ewige Leben. Darum: was ich rede, das rede ich so, wie es mir der Vater gesagt hat“ (Joh 12,49f). Die Verwobenheit der ἐντολὰς mit Christus ist auch im ersten Johannesbrief deutlich: Wer „ihn“ (2,3a: αὐτόν) erkannt hat, der hält auch „seine Gebote“ (2,3b: ἐντολὰς αὐτοῦ) und diese sind gleichbedeutend mit „seinem Wort“ (2,5a: αὐτοῦ τὸν λόγον). Wer dies tut, ist und bleibt „in ihm“ (2,5b: ἐν αὐτῷ ἔσμεν und 2,6a: ἐν αὐτῷ μένειν) und das wiederum bedeutet, „so zu wandeln, wie er gewandelt ist“ (2,6b: καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν καὶ αὐτὸς [οὕτως] περιπατεῖν). Dass hierin nur von dem Vorbild des irdischen Christus die Rede sein kann, ist deutlich.²³⁰ Was Christus aber den Gläubigen als Botschaft von seinem Vater verkündigte, wissen die Adressaten bereits: „Und das ist sein Gebot, dass wir glauben an den Namen seines Sohnes Jesus Christus und lieben uns untereinander, wie er uns das Gebot gegeben hat“ (3,23; vgl. auch: 3,11; 4,21). Den mit der alttestamentlichen Tradition vertrauten neutestamentlichen Gläubigen war nun das Gebot der Nächstenliebe bereits lange vor der Erscheinung Jesu bekannt:

„Du sollst deinen Bruder in deinem Herzen nicht hassen. Du sollst deinen Nächsten ernstlich zu rechtweisen, damit du nicht seinetwegen Schuld trägst. Du sollst dich nicht rächen und den Kindern deines Volkes nichts nachtragen und sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der HERR“ (Lev 19,17f).

In diesem Lichte stellt das Gebot der Nächstenliebe also nichts völlig Neues dar. Auch aus diesem Grund wird der Verfasser in 1Joh 2,7 mit den Ausdrücken ἐντολὴν παλαιὰν und ἐντολὴν καινὴν spielen. Das Gebot im Wort Christi, ist aber – und dies wird im Folgenden noch deutlicher werden – gegenüber der bereits bekannten Torah-Offenbarung von einer entscheidend neuen Motivation begleitet.²³¹ Stellen wir den Begriff der „Gebote“ in den Zusammenhang der christlichen Existenz, ergibt sich vorläufig, dass diese bei Johannes ein fester Bestandteil des „in-ihm-Seins“ sind und dies wiederum bedeutet, dass wir sie in einer Verknüpfung mit dem Sein des Gläubigen im Licht und in der Wahrheit zu betrachten haben.

2.3.2.1 Das alte und neue Gebot – Ein Perspektivenwechsel

In 1Joh 2,7 wird folgende Aussage gemacht: „Geliebte, nicht ein neues Gebot schreibe ich euch, sondern ein altes Gebot, das ihr von Anfang an hattet. Das alte Gebot ist das Wort, das ihr gehört habt“. Der Verfasser verweist die Gläubigen auf eine interessante Tatsache: Er schreibt, dass es sich bei der nun folgenden Ermahnung um „kein neues Gebot“ (οὐκ ἐντολὴν καινὴν), sondern um ein „altes Gebot“ (ἐντολὴν παλαιὰν) handelt. Zudem ist hier, im Gegensatz zu 2,3f, im Singular vom ἐντολὴν die Rede. Wir haben es hier mit einer impliziten Aufforderung (siehe Kap. 2.3) zur Besinnung auf etwas zu tun, das die Adressaten „von Anfang

²²⁹ Vgl. Schneider, Gerhard u.a. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. I. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1992^{2. Auflage}: „ἐντολή“.

²³⁰ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 32.

²³¹ Vgl. Niederwimmer, Kurt. Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss. Evangelischer Presseverband: Wien, 2004^{3. Auflage}. S. 315f.

an“ (ἀπ’ ἀρχῆς) hatten.²³² Die Worte von 2,7 klingen teilweise an 1,1ff an, wo den Adressaten verkündigt wird, was „von Anfang an war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir angeschaut und unsere Hände betastet haben“, wo die Gläubigen aufgrund ihres Glaubens an den verkündigten Christus in die Gemeinschaft mit Gott, d.h. in das wahre Leben, eingetreten sind. Nach W. Vogler dürfte diese Aufforderung zur Besinnung auf den Einfluss von jenen zurückzuführen sein, die eben nicht bei den Lehren des Anfangs geblieben sind.²³³ Mit hoher Wahrscheinlichkeit handelte es sich hierbei um das bereits besprochene gnostisch-doketische Gedankengut (vgl.: 4,2f), welches in der Gemeinde um sich zu greifen schien. An dem alten Gebot, dem bereits bekannten Wort, ist festzuhalten und nicht einer neuen Lehre nachzulaufen!²³⁴ Die Anhänger jener Lehren lebten eine neue Explikation ihres Glaubens in das tägliche Leben (vgl.: 2Joh 7ff): Die im gnostischen Dualismus begründete völlige Trennung von Geistlichem und Irdischem, Gutem und Bösem hatte zur Folge, dass jene, die Christus seinen irdischen Leib absprachen (siehe Kap. 1.1.2), allein auf das geistliche Wert legten. Daraus folgten entweder asketische oder ausschweifende Lebenswandel.²³⁵ Der erste Johannesbrief schien es am ehesten mit der ausschweifenden Richtung zu tun gehabt zu haben (vgl.: 1Joh 1,10; 2,4).

Was jene sagen, gegen die sich der Verfasser wendet, weist der Brief klar dem Bereich der Finsternis zu, wo – aufgrund ihres Wesens (siehe Kap. 1.2.3.1) – Unkenntnis, Irrtum und Lüge der Normalität angehören: Wer die Gebote nicht hält, der ist ein Lügner (2,4), dieser entspricht dem, der hasst und der befindet sich in der Finsternis (2,9), ja er fristet seine Existenz noch in der Finsternis (2,9b: ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι) und kann in dieser Orientierungslosigkeit nicht erkennen auf welchem Weg er sich befindet. Dies ist durch 2,11b ausgedrückt, wo der negative Gedanke aus 2,4 und 9 noch einmal aufgenommen und um καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ erweitert ist. Das „in der Finsternis umhergehen“ des Irrenden (2,11a: ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ) ist auch als Gegensatz zu dem, wie „er gewandelt ist“ (2,6b: ἐκείνος περιεπάτησεν) zu verstehen. Der Verfasser legt den Gläubigen nun in 2,7 explizit vor, dass er ihnen eben nichts Neues verkündigt. Was neu ist, darf nicht vom Alten abweichen, denn nur im Festhalten an dem, was den Adressaten „von Anfang an“ verkündigt wurde, ist das Leben im Licht, die Gemeinschaft mit Gott, ja die ζωὴ zu finden. Was aber „von Anfang an“ verkündigt wurde, das konnte, im Gegensatz zu abweichenden Lehren, auch mit den Händen betastet werden: „Was von Anfang an war, was wir gehört [...] und unsere Hände betastet haben vom Wort des Lebens – und das Leben ist offenbart worden [...] was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir auch euch, damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt; und zwar ist unsere Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus“ (1,1-3). Deshalb ist es bedeutsam auf das alte Gebot zu verweisen, das von dem fleischgewordenen λόγου τῆς ζωῆς (vgl.: Joh 1,1.4.14) verkündigt wurde, durch den die Adressaten das wahre Leben erhalten.

Der Verfasser fährt in 2,8 fort: „Wiederum schreibe ich euch ein neues Gebot, das, was wahr ist in ihm und in euch, weil die Finsternis vergeht und das wahrhaftige Licht schon leuchtet“. Was die Adressaten „von Anfang an“ gehört haben, ist demnach nicht nur ein „altes Gebot“, dasselbe ist ebenso ein „neues Gebot“ (2,7b.8a). Wie aber meint der Verfasser

²³² Vgl. De Boor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000^{7. Auflage}. S. 52.

²³³ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 76.

²³⁴ Vgl. MacDonald, William. Kommentar zum Neuen Testament. Christliche Literatur-Verbreitung e.V.: Bielefeld, 1997^{2. Auflage}. S. 1381.

²³⁵ Vgl. Sommer, Wolfgang u.a. Kirchengeschichtliches Repetitorium. Zwanzig Grundkapitel der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2006^{4. Auflage}. S. 21.

diese Worte? Aus welchem Grund ist das alte Gebot nun doch *neu*? Er fährt fort: „*das, was wahr ist in ihm und in euch*“ und begründet anschließend in einem ὅτι-Nebensatz (2,8b): „*weil die Finsternis vergeht und das wahrhaftige Licht schon leuchtet*“. Diese Begründung stellt eine eschatologische Feststellung dar:²³⁶ Mit dem φῶς τὸ ἀληθινὸν verweist der Verfasser auf das in Christus in die Welt gekommene „Licht“ (vgl.: Joh 1,9f; 8,12) und zwar als eine in der Gegenwart andauernde Heils-Wirklichkeit (ἤδη φαίνει).²³⁷ τὸ ἀληθινὸν stellt das φῶς mit hoher Wahrscheinlichkeit auch in den Gegensatz zum gnostischen „Licht“-Begriff, wo er eben keine eschatologisch gegenwärtige Wirklichkeit, in die jeder Mensch durch den Glauben hinübergehen kann, darstellt, sondern als schon vorhandener Teil des Menschen, den es lediglich zu erkennen gilt, verstanden wurde. Im Glauben an Christus aber hat für den Menschen das Leben im „wahren Licht“, d.h. im „ewigen Leben“, bereits begonnen (siehe Kap. 1.2.3.3 und 1.2.4). Demnach gibt der Verfasser den Gläubigen in 1Joh 2,7f zu verstehen, dass das bereits bekannte Gebot, welches das Wort Jesu ist (siehe Kap. 2.3.2), ihrer neuen eschatologischen Existenz im Glauben an „ihn“, d.h. gleichsam im „wahrhaftigen Licht“, entspricht. In der eschatologischen Wirklichkeit, in der der Gläubige lebt, ist also das *alte* Gebot, welches in der Finsternis nicht als wahr erkannt werden konnte, *neu* geworden. Neu aber nicht deshalb, weil es zuvor nicht bekannt war, sondern, weil es durch das „in ihm bleiben“, durch das Leben im Licht zu einem maßgebenden Teil der christlichen Existenz geworden ist. Das φῶς τὸ ἀληθινὸν impliziert daher auch die Gemeinschaft mit Gott (1,5ff): Durch den Glauben an Christus und die damit verbundene Versöhnung mit Gott, sind die Adressaten einst ins „Licht“, d.h. in die neue eschatologische Wirklichkeit, hinüber gegangen. Damit sind sie aber nicht nur aus der „Finsternis“, d.h. aus der ungläubigen Welt, die schon gerichtet ist (Joh 16,8ff; 12,31), heraus getreten, sie haben nun ebenso das neue Leben im „Licht“ zu ergreifen, welches das Leben im *alten* und zugleich *neu gewordenen* Gebot ist (vgl.: Joh 13,34). Neu ist das Gebot also deshalb, weil auch das Leben der Adressaten ihrer neuen Existenz entsprechen soll und zwar durch die Umsetzung dieses Gebotes. Nicht das Gebot selbst, sondern lediglich der „Blickwinkel“ darauf ist, wie W. Vogler, meiner Meinung nach, völlig korrekt meint, ein neuer geworden.²³⁸

2.3.2.2 Das Gebot und das Leben des Gläubigen

Das Leben mit Christus, d.h. das Leben nach dem grundlegenden Existenzwechsel von der Finsternis in das Licht, sollte also mit einer veränderten Sicht auf die Forderungen Gottes, d.h. auf das Wort Jesu, einhergehen. Nicht das bloße Erfüllen von Gesetzesauflagen sollte das Christsein nun bestimmen, wie etwa auch bei Paulus, in demselben Sinn, vom „Buchstaben“ die Rede ist: „*unsere Tüchtigkeit ist von Gott, der uns auch tüchtig gemacht hat zu Dienern des neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes*“ (2Kor 3,5f). Er fährt fort: „*Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig*“ (3,6b). Der Apostel setzt das Erfüllen des Gesetzes mit einem „*Dienst des Todes*“ (3,7a: διακονία τοῦ θανάτου) und einem „*Dienst der Verdammnis*“ (3,9a: διακονία τῆς κατακρίσεως), der durch Christus außer Kraft

²³⁶ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 33.

²³⁷ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 264f §319.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 306 §194/1a.

Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 123.

²³⁸ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 77.

gesetzt ist (3,11a: τὸ καταργούμενον), gleich. Von den nicht an Christus glaubenden Juden und ihrer Handhabung der Torah ist bei Paulus die Rede. Diese Ausführungen des zweiten Korintherbriefes dürfen durchaus auch im Lichte der johanneischen Sichtweise betrachtet werden: Den Unglauben der Juden ordnet Johannes dem Bereich der Finsternis zu (vgl.: Joh 8,12f). Damit befinden sich Diese in derselben Lage, wie alle anderen, die der ungläubigen Welt angehören (vgl.: 3,19; 12,34ff). Das Erfüllen von Gottes Wort bleibt für den Menschen, der in der Finsternis – d.h. ohne Verbindung zu Christus durch den Glauben – lebt, ohne wirkliche Grundlage, im leeren Raum, d.h. in seiner eigenen Schein-Wirklichkeit stehen (vgl. Kap. 1.2.4). Daher, wenn nach dem Gesetz Gottes gelebt werden will, dann aus eigenen – wenn auch, wie in 2Kor 3, religiösen – Motiven heraus und nicht aufgrund wahrer Erkenntnis des Sohnes Gottes. Ist aber keine wirkliche Christuserkenntnis vorhanden, so fehlt auch die Grundlage für die christliche Ermahnung, bzw. kann diese im Falle des Nichthalten des Wortes Christi einfach unverbindlich ignoriert werden. Schließlich hat sich jener Mensch lediglich aus eigenen Motiven für die Einhaltung der Gebote entschieden und kann sich daher auch jederzeit zu Ausnahmen frei fühlen, bzw., wie die Schriftgelehrten auch taten, dem Gesetz weitere Bestimmungen hinzufügen und damit andere aufheben (vgl.: Mk 7,10ff). Dieser Erkenntnislosigkeit ist eben jener zuzuordnen, der nach Johannes meint „ihn“ erkannt zu haben und dennoch die Gebote missachtet (1Joh 2,4). Wer aber so meint, Erkenntnis zu haben und dennoch sein Wort nicht hält, der muss einer abweichenden Interpretation der Person Jesu anhängen, einer Interpretation, die einer Lüge entspricht und die nur jenem glaubwürdig erscheint, der sich in der Finsternis befindet. Ab 2,22 ist diese Lüge konkret angesprochen. Möglicherweise richtet sich der Verfasser in 2,4; 2,22f und 4,2f gegen dieselben gnostisch-doketischen Inhalte (siehe Kap. 1.1.2). Die Aussagen über Christus (2,22f und 4,2f) sind auf dieselbe Seite gestellt, wie die derer, die „die Gebote nicht halten“ (2,4): auf die Seite der Lüge und der Finsternis, auf jene Seite, zu der auch die Wendung „nicht aus Gott“ (4,3) gehört. In 4,3 – der Antithese zu 4,2 – verzichtet der Verfasser auf die Formulierung „im Fleisch gekommen“, was ein Indiz dafür sein kann, dass er sich insgesamt gegen denselben Einfluss wendet, wie bereits in 2,22f. Allerdings sind für 4,3 die Worte ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα – unter anderen – in den durchaus gewichtigen Zeugen \aleph und \mathfrak{M} sehr wohl belegt.²³⁹ In diesem Fall halte ich aber eine spätere Hinzufügung jener Worte, zwecks Harmonisierung oder „Textglättung“, gegenüber einer nachträglichen Streichung, für wesentlich wahrscheinlicher (*lectio brevior* = *lectio potior*).²⁴⁰ Selbstverständlich bleibt aber dennoch die Möglichkeit bestehen, dass die Einflüsse, welche auf die Gläubigen der Gemeinschaft einwirkten, auch anderes Gedankengut, als allein doketisches, beinhalteten. In diesem Sinne wäre es sicher korrekter gemeinhin von Irrlehrern oder häretischen Einflüssen zu sprechen.

Die Adressaten werden in 2,24 aufgefordert: „Ihr! Was ihr von Anfang an gehört habt, bleibe in euch! Wenn in euch bleibt, was ihr von Anfang an gehört habt, werdet auch ihr in dem Sohn und in dem Vater bleiben“. Erneut ist auf die Inhalte des Anfangs verwiesen, auf jene Inhalte, die der Wahrheit entsprechen (2,21) und eben keine neue Interpretation der Person Jesu zulassen. Durch das anfängliche „Ihr“ (ὁμοίως) ist der schroffe Gegensatz der angesprochenen, im Licht Lebenden, zu jenen, die der Finsternis angehören, verstärkt.²⁴¹ Das

²³⁹ Vgl. Aland, Kurt u.a. Novum Testamentum Graece. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1994^{27.}, revidierte Auflage, S. 621.

²⁴⁰ Vgl. Aland, Kurt u.a. Der Text des Neuen Testaments, Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1989^{2.} Auflage, S. 285.

²⁴¹ Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993^{14.}, durchgesehene und überarbeitete Auflage, S. 184f.

Festhalten an der Botschaft des Anfangs zieht die wahre und einzig mögliche Gemeinschaft mit Gott, d.h. das „ewige Leben“, nach sich (2,25).²⁴²

Der wahre Gläubige nun, der Christus erkannt hat und dessen Existenz sich damit ins Licht verschoben hat, der erkennt ebenso die Wahrheit über die Gebote: sie sind keine bloßen Vorschriften für den Menschen, sie existieren auch nicht als Zusatz für die, die die Wahrheit erkannt haben, sondern sie gehen mit der Wahrheit einher, ja man kann sagen, dass sie in gewisser Hinsicht identisch mit der Wahrheit und dem Licht sind. Gleichzeitig bedeutet dies aber, dass sie das Leben, die ζωή und die Gemeinschaft mit Gott sind! Der Gläubige soll erkennen, dass das Gebot für ihn keine Option, sondern Teil seines neuen Lebens und seiner Erkenntnis ist. Das neue Gebot ist praktisch die Konsequenz der Erkenntnis Gottes und der damit einhergehenden ζωή. Neu ist das Gebot auch deshalb geworden, weil es nun aus der Erkenntnis heraus gehalten werden kann, das Warum ist nun offenbar und soll das Leben nach diesem Gebot mit Sinn und Freude erfüllen. Im zweiten Korintherbrief hat sich das Leben des Gläubigen dahingehend verändert, dass er nun nicht mehr dem Buchstaben dient, sondern im Geist (2Kor 3,6a), bei Johannes hingegen ist das alte Gebot neu geworden. Aber auch Johannes verbindet das Leben des wahren Gläubigen mit dem Geist: Wer an Christus glaubt, der hält seine Gebote, der bleibt mit Gott verbunden und diese Erkenntnis kann der Gläubige aufgrund des Geistes, der ihm gegeben wurde, haben: ἐκ τοῦ πνεύματος οὐ ἡμῖν ἔδωκεν (1Joh 3,24b; vgl. auch: Joh 14,15ff).

Die häufig und durch das gesamte Schreiben ineinander verwobenen Wendungen „Gebote halten“, „Gerechtigkeit tun“, „in ihm bleiben“, „aus ihm geboren sein“ und „ihn erkannt haben“ (z.B.: 1Joh 2,3ff.28f; 3,6-10.22.24; 4,13; 5,3) sind vom Verfasser alle dem Bereich des Lichts, der Wahrheit und dem Leben zugeordnet. Trifft demnach an irgendeiner Stelle des Briefes eine dieser Wendungen auf den Gläubigen zu, bedeutet dies gleichzeitig, dass er Gemeinschaft mit Gott hat, dass er im Licht, d.h. in seiner Bestimmung lebt (vgl. Kap. 1.2.3.3). In der Gemeinschaft mit Gott, soll der Gläubige nun weiterhin leben, weil er das Licht als die einzig wahre und lebenswerte Welt, d.h. als die Wirklichkeit erkannt hat. Ein Leben, das davon abweicht, d.h. jenseits des neuen Gebots, sollte für ihn keinen Sinn mehr machen, es wäre praktisch ein „am Leben vorbei leben“, es wäre ein sich selbst anlügen, ja am Ende käme es einer Rückkehr in die Finsternis gleich. Die enge Zugehörigkeit der Gebote, zur veränderten Existenz des Gläubigen, drückt sich sogar darin aus, dass der Verfasser jene als „nicht schwer“ (βαρεῖαι οὐκ εἰσίν), d.h. den Gläubigen nicht bedrückend, beurteilt (5,3b).²⁴³ Wer also behauptet Christus – durch den das wahre Leben erlangt wird – erkannt zu haben und dennoch die Gebote, welche nun aus tiefster Überzeugung als zum neuen Leben zugehörig beurteilt werden sollten, missachtet, der wird zurecht als Lügner identifiziert (2,4). Er kann Christus nicht wirklich erkannt haben, denn sonst hätte er dem alten gesetzlosen Leben den Rücken gekehrt, er hätte es als Finsternis, als Gottferne, in die er auf keinen Fall zurück will, erkannt. Ein Solcher kann unmöglich im Licht stehen und von der Wahrheit erfüllt sein, denn in dieser würde er auch die Wahrheit, d.h. die Gebote, welche dem Leben entsprechen, tun. Jener, die Gebote missachtende Mensch also, überführt sich durch seinen Lebenswandel selbst, sei es, dass der so Redende bewusst oder unbewusst die Unwahrheit sagt, auf jeden Fall ist das, was er behauptet, für den Verfasser des ersten Johannesbriefes nicht wahr und somit auch nicht existent (vgl. 1,6.8.10).²⁴⁴ Der johanneische avlh,qeia-Begriff dürfte daher

²⁴² Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 45.

²⁴³ Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993^{14., durchgesehene und überarbeitete Auflage}. S. 203.

²⁴⁴ Vgl. Walvoord, John F. u.a. Das Neue Testament. Erklärt und ausgelegt. Bd. 5. 1.Korinther - Offenbarung. Hänssler Verlag: Holzgerlingen, 2000^{3. Auflage}. S. 512.

im Weiteren auch die rechte christliche Lehre implizieren und zwar nicht nur die rechte Lehre über Christus, sondern auch über die Konsequenzen wahren Christseins.

In direktem Zusammenhang mit dem „Halten der Gebote“ bei dem, der „ihn erkannt hat“ und „in ihm bleibt“ spricht der Verfasser auch von der Liebe (2,3ff; 3,22ff; 5,1ff). Auch im Johannesevangelium sind folgende Worte bezeugt:

„Wenn ihr mich liebt, so werdet ihr meine Gebote halten [...] Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt; wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden; und ich werde ihn lieben und mich selbst ihm offenbaren. [...] Wenn jemand mich liebt, so wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen“ (Joh 14,15.21.23).

Wie also sieht das konkrete Verhältnis von Liebe und „Halten der Gebote“ aus? Das Halten der Gebote kann in Joh 14,15ff als Ausdruck der Liebe zu Christus identifiziert werden. Nach 1Joh 2,3ff ist ein Leben nach den Geboten aber auch Ausdruck eines Lebens, das „ihn erkannt hat“. Als Grundlage für das Halten der Gebote können hiernach also zunächst sowohl die Liebe zu Christus als auch die Erkenntnis aufgeführt sein. Sind diese Beiden aber identisch oder lassen sie sich voneinander abgrenzen? In Kap. 2.3.1 haben wir festgehalten, dass der Glaubende trotz Erkenntnis Gottes weiterhin ein Erkennender bleibt, das Erkennen gehört daher sowohl zur Ursache als auch zur Wirkung christlicher Existenz. In ihrer Wirkung aber steht die Erkenntnis im Zusammenhang mit dem Halten der Gebote! Die Liebe beim Gläubigen hingegen gehört für Johannes stets zum Ausdruck, d.h. zur Wirkung wahren Christseins, sei sie auf Gott gerichtet oder auf den Menschen. Im Folgenden sind einige Beispiele aufgeführt:

„Jesus sprach zu ihnen: Wenn Gott euer Vater wäre, so würdet ihr mich lieben“ (Joh 8,42).

„Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt“ (13,35).

„Wenn ihr meine Gebote haltet, so werdet ihr in meiner Liebe bleiben“ (15,10).

„Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben; wer nicht liebt, bleibt im Tod“ (1Joh 3,14).

„Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist Liebe“ (4,8).

„Hierin ist die Liebe: Nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat als eine Sühnung für unsere Sünden.“ (4,10).

Zwar überschneidet sich die Liebe hier und dort mit der Erkenntnis, dennoch ist sie aber über diese hinausgeführt. Über die Erkenntnis hinaus, geht die Liebe aber deshalb, weil sie vom Verfasser untrennbar mit dem Halten der Gebote in Verbindung gestellt ist. Die Liebe beim Gläubigen erweist sich damit, wie die Erkenntnis, als ein das Christsein bestimmendes Element, doch haben wir sie, was die praktische Konsequenz des christlichen Lebens angeht, auch als einen wesentlichen Inhalt wahrer Erkenntnis zu begreifen. Das Leben des Gläubigen, das sich nach Johannes im Licht und in der erkannten, sowie weiterhin zu erkennenden Wahrheit vollziehen soll, hat also in der Praxis ein untrennbares Zusammenwirken von Liebe und dem Gebot Christi aufzuweisen. Die konkrete Zugehörigkeit der Liebe zum „Halten der Gebote“, d.h. als Ausdruck wahrer christlicher Existenz, soll uns im Weiteren beschäftigen.

2.3.2.3 Die Liebe zum Bruder – Ein entscheidendes Kennzeichen

In Kapitel 2.3.1 wurden bereits die Worte von 1Joh 2,3ab angesprochen: „*Und hieran erkennen wir, dass wir ihn erkannt haben*“. Dabei haben wir zunächst die Tatsache erwogen,

dass dem Gläubigen hierin ein Kriterium für das Erkennen seiner Rechtgläubigkeit vorgelegt wird. Das demonstrativische ἐν τούτῳ wirkt hier hinweisend auf den folgenden ἐὰν-Nebensatz.²⁴⁵ In diesem ἐὰν-Satz haben wir uns nun eingehender mit jenem Kriterium zu befassen. Dort (2,3c) heißt es: ἐὰν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν. Vor allem in dieser Formulierung wird deutlich, dass wahre Gotteserkenntnis nur vorhanden sein kann, wenn als Folge „seine Gebote“ gehalten werden. W. Baur spricht von einer „Bedingung der Gotteserkenntnis“ und konkretisiert: „*Erst im praktischen Vollzug des christlichen Daseins bewahrheitet sich die Erkenntnis wirklich.*“²⁴⁶ R. Bultmann redet etwas passender von einem „Charakteristikum“.²⁴⁷ Hat τηρῶμεν (Präs., Konj.) hier iterative Bedeutung,²⁴⁸ so wird der Verfasser bereits das Halten der Gebote in immer wieder aufkommenden Einzelsituationen im Blick haben. Diesbezüglich weist H.-J. Klauck auf den Plural in ἐντολάς hin und bemerkt, dass sich die Argumentation zwar auf das eine Liebesgebot hin bewegt, dass sich dieses jedoch in verschiedensten Situationen konkretisieren kann.²⁴⁹

Ab 2,9 wird in einer konkreten Vorstellung davon, was es für die christliche Praxis bedeutet im Licht, d.h. „in ihm“, zu leben und die Gebote zu halten, weiter ausgeführt: Während Johannes von Beginn seines Schreibens an mit den positiven Begriffen „Licht“, „Wahrheit“ und „Leben“ hantiert und der Leser ohne große Schwierigkeiten den Zusammenhang mit dem Gebot, d.h. dem Wort Christi, erkennen kann, lässt er sich durchaus etwas Zeit damit, jenes Gebot beim Namen zu nennen. Im ersten Johannesbrief geschieht dies erstmalig in der Argumentationskette von 2,3-11. Dort heißt es in Vers 9: „*Wer sagt, dass er im Licht sei, und hasst seinen Bruder, ist in der Finsternis bis jetzt*“. Hier ist zuerst im negativen Sinn von der Forderung des „neuen Gebots“ die Rede. Was der konkrete Grund für diesen Ansatz sein wird, wurde bereits in Kap. 1.1.2 erwähnt. Der Verfasser spricht – ähnlich wie er bereits in 2,4 argumentiert hat – die Konsequenz eines Lebens in der Finsternis an. Auch das erneut verwendete ὁ λέγων ordnet die Aussage in dieselbe Argumentationskette ein. In 2,4 war jener, der behauptete „ihn“ erkannt zu haben, der aber „seine Gebote“ nicht hält, ein Lügner, fern von der Wahrheit und in 2,9 ist er einer, der sein Dasein in der Finsternis fristet. Manche Handschriften, darunter auch Ƴ, fügen in 2,9b die durchaus passenden Worte ψεύστης ἐστίν καὶ ein,²⁵⁰ was den Zusammenhang mit den identischen Worten von 2,4 nur noch deutlicher werden lässt. Worin der Mensch existiert, ja was er ist, wird für den Verfasser an der vorhandenen, oder eben nicht vorhandenen, Liebe zum Bruder sichtbar. Beim „Bruder“ (ἀδελφὸν) scheint Johannes an den innergemeindlichen Glaubensgenossen zu denken, ganz im Sinne

²⁴⁵ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 238 §290/5.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 202.546 §141/1.280/1.3b.

Vgl. Klauck, Hans-Josef. *Der erste Johannesbrief*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 113.

²⁴⁶ Baur, Wolfgang. 1., 2. und 3. Johannesbrief. Verlag Katholisches Bibelwerk: Stuttgart, 1991. S. 46.

²⁴⁷ Vgl. Bultmann, Rudolf. *Die drei Johannesbriefe*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 30f.

²⁴⁸ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 264.303 §318/3.373/1.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 307 §194/1b.

²⁴⁹ Vgl. Klauck, Hans-Josef. *Der erste Johannesbrief*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 115.

²⁵⁰ Vgl. Aland, Kurt u.a. *Novum Testamentum Graece*. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1994^{27., revidierte Auflage}. S. 617.

von Joh 13,35b: „wenn ihr Liebe untereinander habt“ (ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις).²⁵¹ R. Bultmann meint, dass es sich in 1Joh 2,9 um den „Mitmenschen“ oder den „Nächsten“ generell handelt, allerdings bringt er hierfür keine überzeugenden Argumente vor.²⁵² Auch die Anmerkung von H. Balz, der den Verfasser meist von der „gegenseitigen Liebe“ sprechen hört, wenn er die Glaubensgeschwister meint und in der Bruderliebe – gleich wie beim Vorbild Jesu – die Offenheit der Gläubigen für alle Menschen sehen will, kann kaum überzeugen.²⁵³ Ordnet Johannes den Weltmenschen doch konsequent der Finsternis, d.h. jener Macht, die den Gläubigen feindlich gegenüber steht und erst der Hinwendung zum Licht bedarf, zu (vgl.: 3,13). Damit ist hier konkretisiert: Die auf den in der κοινωμία lebenden Glaubensbrüder gerichtete, praktische Liebe erweist sich als das alt bekannte und doch neue Gebot von dem in 2,7f die Rede war. Damit ist zweifellos dasselbe gemeint, das auch im Evangelium als „neues Gebot“ festgehalten ist: „Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr einander liebt, damit, wie ich euch geliebt habe, auch ihr einander liebt“ (Joh 13,34). Gleichwie die praktische Liebe im Kommen und Handeln Christi kennzeichnend war, so soll sie auch die Existenz des Gläubigen, d.h. das Leben dessen, der „ihn erkannt hat“, als Wirkung kennzeichnen. In 2,5 hieß es bereits: „Wer aber sein Wort hält, in dem ist wahrhaftig die Liebe Gottes vollendet. Hieran erkennen wir, dass wir in ihm sind“. Wer „sein Wort“, welches sich in 2,7ff als das alte und neue Gebot herausstellt, hält, in dem hat die Liebe Gottes ihr Ziel erreicht: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. Der Inhalt des Wahrheitsbegriffs, welcher in 2,4 in negativer Hinsicht erwähnt war, wird nun anhand der Formulierung „Liebe Gottes“ in positiver Antithese ausgedrückt, bzw. weitergeführt:²⁵⁴ Ist in jenem, der das Gebot Jesu nicht hält keine Erkenntnis und keine Wahrheit (2,4), so ist umgekehrt in jenem der dies sehr wohl tut nicht allein Erkenntnis und Wahrheit vorhanden, sondern die „Liebe Gottes“, welche sich in vielerlei Hinsicht ausdrückt (siehe Kap. 2.2.1), hat in ihm „ihr Ziel erreicht“. Der in dieser Formulierung verwendete Perfekt (τετελείωται) bringt zum Ausdruck, dass die „Liebe Gottes“, welche in der Konsequenz beim Menschen auch das Halten seines Wortes beinhaltet, im täglichen Leben, im *hier und jetzt* des Gläubigen, vorhanden und sichtbar ist.²⁵⁵ Das in Christus „erschienene Leben“ als Gottes Offenbarung für die Menschen (1,2), welches Ausdruck der Liebe Gottes ist (4,9), zielt also auf das praktische Leben des Gläubigen ab. Der Genitiv von ἀγάπη τοῦ θεοῦ in 2,5 und auch in 3,17 könnte ein *Genitivus auctoris*, *-subjectivus*, *-objectivus* oder ein *Genitivus qualitatis* sein.²⁵⁶ Da die Wendung an diesen Stellen zwar im Zusammenhang mit dem Handeln des Gläubigen verwendet wird, der Gläubige jedoch durch seine Liebe stets auf die ihm von Gott her offenbarte Liebe *antwortet* (siehe Kap. 2.2.1), liegen wohl die beiden Erst-

²⁵¹ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 79.

Vgl. Klauk, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 203.

²⁵² Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 35.

²⁵³ Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993^{14., durchgesehene und überarbeitete Auflage}. S. 179.191.

²⁵⁴ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 73.

²⁵⁵ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 280 §342/1.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 328f §200/1.

²⁵⁶ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 132.134.136 §162f.165.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 229.232.234f §159/1.160.162.

genannten am Nächsten.²⁵⁷ H.-J. Klauck hält einen *Genitivus subjectivus* für wahrscheinlich und begründet dies letztlich ebenfalls anhand der von Gott erwiesenen Liebe, die dem Gläubigen die praktische Liebe zu den Brüdern erst ermöglicht.²⁵⁸ Dass hier aber auch die Bedeutung eines *Genitivus objectivus* mitschwingt – d.h. die auf Gott gerichtete Liebe, welche sich ja im Gehorsam gegenüber seinem Gebot ausdrückt²⁵⁹ –, ist natürlich nicht gänzlich auszuschließen.²⁶⁰ Handelt der Gläubige dauerhaft gemäß dem Liebesgebot Jesu, so bedeutet dies gleichzeitig, dass auch Glaube und Erkenntnis ihren von Gott beabsichtigten Zweck erfüllen. In der Sendung Jesu und in der Möglichkeit des Menschen darauf zu reagieren, ist die Liebe Gottes offenbart worden (vgl. Kap. 2.2.1) und indem der Mensch entsprechend dieser Erkenntnis lebt, wird dieselbe vollendet! An der Liebe zum Glaubensgenossen – die dem τῆρῆ αὐτοῦ τὸν λόγον entspricht – ist zu erkennen, dass der Gläubige im „wahrhaftigen Licht“ (2,9), in seiner neuen Existenz zu Hause ist, ja nach Johannes geht er auf demselben Weg, auf dem auch „er“, d.h. Christus, gegangen ist (2,6). Dass die ἀγάπη τοῦ θεοῦ in einem Solchen ihr Ziel erreicht hat, ist auch gleichbedeutend mit ἐν αὐτῷ ἔσμεν – d.h. dass jener in der Gemeinschaft mit Gott lebt (2,5b). Die Bruderliebe wird vom Verfasser in 2,9-11 als zweifelndes Kennzeichen für einen wahren Gläubigen angegeben, für einen solchen, der „ihn“ wirklich erkannt hat und dauerhaft im Licht, in der eschatologischen Wirklichkeit, lebt und bleibt (2,10a: μένει = Präsens!).²⁶¹ Aus dem Grund kann auch nichts Anstößiges, d.h. nichts, das Zweifel an seiner Gemeinschaft mit Gott aufkommen lassen würde, an ihm gefunden werden, er lebt schließlich nicht mehr dort, wo solches Tun zu finden ist, in der Finsternis. Nachdem die Wahrheit erkannt wurde, ist das Licht der einzige Ort an dem der wahre Gläubige noch leben möchte.

Der seinen Bruder hasst geht hingegen in der Finsternis umher, wobei *der Hassende* bei Johannes mit jenem gleichzusetzen ist, der schlicht *seinen Bruder nicht liebt*. Beide sind auf dieselbe Seite gestellt, auf die der Finsternis (vgl.: 3,10.14f). Das ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ von 2,11a ist auch als Gegensatz zu dem, wie ἐκεῖνος περιπάτησεν aus 2,6 zu verstehen. Entscheidend ist aber die Existenz eines Solchen in der Finsternis (ἐν τῇ σκοτίᾳ ἔστιν) und die Folgen, die mit dieser verbunden sind: Der Verfasser schreibt, dass ein Solcher nicht weiß wohin er geht (2,11a).²⁶² Die Lüge, welche ihm sagt, dass er trotz solch – aus der Sicht des Lichts – verwerflichem Tun „keine Sünde hat“ (1,8a: ἀμαρτίαν οὐκ ἔχομεν), kann in der Finsternis, in der er sich befindet, nicht als solche erkannt werden. In seiner begründenden Schlussbemerkung: „weil die Finsternis seine Augen verblendet hat“ (2,11b: ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ) fügt der Verfasser ebendiesen logischen Schluss noch an. Das indikativische Perfekt in οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, welches hier wahrscheinlich zeitlos-gnomisch gebraucht ist,²⁶³ macht deutlich, dass es für den Verfasser eine Wahrheit darstellt,

²⁵⁷ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 61.

²⁵⁸ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 117.213.

²⁵⁹ Dies wird weiter unten noch deutlicher ausgeführt werden.

²⁶⁰ Vgl. Von Siebenthal, Heinrich. Neuer Sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Römer – Offenbarung. Brunnen Verlag: Giessen-Basel, 1994. S. 341.346f.

²⁶¹ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 264f §319.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 306 §194/1a.

²⁶² Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 80f.

²⁶³ Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 331 §200/4c.

dass der „Hassende“, aufgrund seiner Existenz in der Finsternis, niemals weiß, was er in Wirklichkeit tut. Diese Unwissenheit ist kein Resultat seines Hasses, sondern sie ist bedingt durch seine Existenz in der Gottferne. Sein Hass ist also die Folge seines Seins im Unglauben und in Erkenntnislosigkeit! Bei Paulus ist die Folge des Unglaubens wie folgt ausgedrückt: „Darum hat Gott sie dahingegeben in den Begierden ihrer Herzen in die Unreinheit [...]“ (Röm 1,24). Gleichwohl ist die Liebe, die Johannes in der Antithese (2,10) als Folge indirekt fordert, entscheidender Zeuge eines Seins „in ihm“, d.h. im Licht. Im dritten Kapitel des Briefes kommt der Verfasser im Zusammenhang mit gelebter Bruderliebe auf ein alttestamentliches Beispiel zu sprechen: Zunächst wiederholt er die Botschaft des Anfangs (3,11) und setzt anschließend mit der subkoordinierenden Wendung οὐ καθὼς²⁶⁴ zu einem Negativ-Vergleich an. Es folgt das Beispiel von Kain und Abel, wobei nur Kain namentlich erwähnt wird: „Nicht wie Kain <sollen wir sein, der> aus dem Bösen war und seinen Bruder ermordete. Und weshalb ermordete er ihn? Weil seine Werke böse waren, die seines Bruders aber gerecht“ (3,12). Auch am Gebrauch dieses Beispiels ist erkennbar, dass der Verfasser die Ursache für die Bosheit Kains in seiner zugrundeliegenden Existenz sieht: er war, d.h. er existierte, zugehörig zum Bösen (3,12a: ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν). In der vorbereitenden Frage und deren Antwort „Und weshalb ermordete er ihn? Weil seine Werke böse waren“ wird deutlich: die Existenz Kains „im Bösen“ drückte sich bereits vor dem Mord in „bösen Werken“ aus. Der Mord war sozusagen die Spitze des Eisberges. H.-J. Klauck interpretiert: „Weil Kain Böses tat und böse war, konnte er den Anblick des Gerechten nicht ertragen. Er empfand ihn als eine ständige Mahnung und Anklage, die er aus dem Weg schaffen mußte (vgl. Weish 2,12-20)“.²⁶⁵ Die Unverträglichkeit der Existenzen im offenbarenden Licht und in der Finsternis, drückt sich hier im konkreten Hass aus. Allerdings stellt dies aus der Sicht des Verfassers – und dementsprechend fährt er in 3,13 auch fort – nichts Aussergewöhnliches dar. Hierüber werden wir etwas später noch eingehender sprechen. Indem der Verfasser in 3,12 den Namen Abels unerwähnt lässt und ihn durch den ἀδελφὸν ersetzt, versetzt er gleichzeitig – so J. Augenstein – seine Adressaten, die ebenfalls als die ἀδελφοί angesprochen sind (3,13ff), als die Gerechten, d.h. die im Gegenteil, im Licht Lebenden, an die Stelle Abels.²⁶⁶ Diesen Umstand und die Tatsache, dass es sich um ein Negativ-Beispiel handelt, können wir sowohl als Mahnung, wie auch als Begründung auffassen: Rückwirkend, aus der Sicht von 3,13f, als Begründung, wegen der „natürlichen“ Reaktion der Finsternis auf die ἀδελφοί, welche im Licht leben (siehe Kap. 2.5.1) und nachwirkend als Mahnung, zu einer, der Existenz und Erkenntnis der Adressaten, angemessenen Lebensweise (3,11.14). Die Tat Kains war nun sozusagen das letztlich unverwechselbare Kennzeichen seiner wahren Zugehörigkeit, seiner Existenz: Gleich wie einer, der seinen Bruder nicht liebt (3,10) zum Teufel, d.h. zum Bösen gehört, so war es auch bei Kain der Fall. Indem der Verfasser aber dieses eindrückliche Beispiel heranzieht, setzt er auch die Tat des Mörders mit dem Bruderhass als Ausdruck einer Existenz im Tod gleich: πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν (3,15a). Mit 3,15b wird wahrscheinlich auf das angespielt, was für jeden Gläubigen sowieso klar ist: καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. Den Adressaten wird hier eine erschütternde Wahrheit – welche sie ohne Einschränkungen nachvollziehen können sollten – näher gebracht: Der seine Glaubensgeschwister Hassende, bzw. der „Nicht-Liebende“, ist

²⁶⁴ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990 ^{17. Auflage}. S. 383 §453/1.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 437 §251/II/2g.

²⁶⁵ Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 206.

²⁶⁶ Vgl. Augenstein, Jörg. Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1993. S. 121.

nicht besser als der Mörder, die Existenz beider vollzieht sich letztlich fern von Gott! Das Verhalten derer, die der Verfasser in das „*wir*“ (3,11) mit einschließt, kann und darf daher nicht in der Lieblosigkeit liegen. Auch hier haben wir als Hintergrund das Denken des Verfassers in Gegensätzen zu verstehen: Das Leben im Licht ist das ewige Leben, welches die Liebe als Kennzeichen trägt, ist dies nicht der Fall, so ist auf eine Existenz im Gegenteil zu schließen, und im Grunde ist es gleich, wie sich diese am Ende konkret ausdrückt. Möglicherweise ist hier auch an die überlieferte Botschaft von Mt 5,21ff gedacht.

Hier haben wir auch eine Erklärung dafür, weshalb wir die Gegensätze Liebe und Hass nicht als Gegensatzpaare wie „Licht“ und „Finsternis“, „Wahrheit“ und „Lüge“, „Leben“ und „Tod“ zu verstehen haben: Obwohl es sich um Gegensätze handelt und beide jeweils einer der sich gegenüberstehenden Seiten zugeordnet werden können,²⁶⁷ sind Liebe und Hass nicht als primäre Existenzsphären zu werten, sondern als die praktischen Ausdrücke jener Existenzen: Liebe ist dort zu erwarten, wo wahre Erkenntnis Gottes ist. Die Liebe ist schließlich der Ausdruck dessen, der das Licht und die Wahrheit ist (siehe Kap. 2.2.1), daher muss sie auch bei dem zu finden sein, der „in ihm“ ist (1Joh 2,5f.10). Hass und Lieblosigkeit, als das Gegenteil, können nicht Ausdruck wahrer Gotteserkenntnis sein, sie müssen aus dem Gegenteil hervorgehen, aus der Finsternis, die Gott nicht als den erkennt, der er in Wahrheit ist, sie sind ein Zeichen eines Lebens im Tod (3,14c). Das Fehlen von Liebe wird vor allem dort eine Folge des Lebens in der Welt sein, wo man selbst der Maßstab ist. Dies wird auch der Hintergrund für die Worte von 3,12 und 3,16f sein: „*Hieran haben wir die Liebe erkannt, daß er für uns sein Leben hingegeben hat; auch wir sind schuldig, für die Brüder das Leben hinzugeben. Wer aber irdischen Besitz hat und sieht seinen Bruder Mangel leiden und verschließt sein Herz vor ihm, wie bleibt die Liebe Gottes in ihm?*“ (3,16f). Die zuvorkommende Liebe Gottes im Handeln Christi hatte immer den Menschen im Sinn, und gleichwie dies bei Christus, beim in die Welt gekommenen Licht, der Fall war, so soll es auch bei dem sein, der durch den Glauben ins Licht versetzt ist. Besonders im Rahmen der im Licht lebenden Glaubensgenossen muss sich dies bemerkbar machen, und so kann der Verfasser in 4,11 sogar schreiben: „*Geliebte, wenn Gott uns so geliebt hat, sind auch wir schuldig, einander zu lieben*“. Die Logik hierfür drückt der Verfasser in 4,20-5,1 explizit aus:

„Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott, und hasst seinen Bruder, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, kann nicht Gott lieben, den er nicht gesehen hat. Und dieses Gebot haben wir von ihm, dass, wer Gott liebt, auch seinen Bruder lieben soll. Jeder, der glaubt, dass Jesus der Christus ist, ist aus Gott geboren; und jeder, der den liebt, der geboren hat, liebt den, der aus ihm geboren ist.“

Der Bruderhass ist auch hier ein Ausdruck eines Lebens in der Finsternis. Dass ein Solcher behaupten kann, dass er Gott liebt, ist auch hier durch seine Existenz in der verblendenden Finsternis zu erklären. Die Aussage von 4,20a entspricht auch der aus 1,6; 2,4 und 2,9 und stellt praktisch eine Konkretisierung dar.²⁶⁸ Aus der Sicht des Gläubigen mit Erkenntnis, lügt der Hassende, und das Anzeichen dafür, der Hass, ist ein deutliches. Erklärend fährt der Verfasser fort, indem er als Ursache für den Bruderhass die Tatsache anführt, dass er auch Gott nicht wirklich lieben kann, da er ihn „*nicht gesehen hat*“. Das οὐχ ἑώρακεν aber spielt möglicherweise auf das ἑώρακαμεν aus 1,2a und 3a an und deutet auf eine fehlende Gottes- bzw. Christuserkenntnis hin. Christuserkenntnis fehlt schon allein deshalb, weil der Hassende nach Johannes in Finsternis und Lüge verharret (vgl.: 2,4).

²⁶⁷ Z.B.: Liebe = Licht und Gemeinschaft mit Gott (2,10; 1,5ff), Hass = Tod und Gottferne (2,11; 3,14f).

²⁶⁸ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 155.

In 3,17 konkretisiert der Verfasser noch einmal das ab 3,11 gesagte mit einem Beispiel – er hat dies das erste Mal bereits in 3,12 getan. Diesmal verwendet er allerdings kein Beispiel aus der Schrift, wie jenes von Kain und Abel, anhand dessen er eine grundsätzliche Tatsache klar zu stellen suchte, er verweist auf eine Situation, wie sie sich in jeder Gemeinde und zu allen Zeiten ereignen kann. Mit hoher Wahrscheinlichkeit spielt der Verfasser hiermit auch auf Verhaltensweisen jener an, die einer neuen Lehre anhängen²⁶⁹ und meinen keine Sünde zu haben. Das „Herz vor dem sich in Not befindenden Bruder zu verschließen“ (θεωρῆ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ’ αὐτοῦ), d.h. am Ende untätig daneben gestanden und ihn seinem Elend überlassen zu haben, bedeutet gleichzeitig den eigenen βίον τοῦ κόσμου über den ἀδελφὸν zu stellen, mehr noch: Es bedeutet in dieser Haltung zu leben. Mit der Frage πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ; sollte dem wahren Gläubigen aber auch das Urteil über einen so Handelnden erkennbar sein: Solches Verhalten entspricht nicht dem „wie jener gewandelt ist“ (2,6; 3,16), es kann daher nur Kennzeichen des Gegenteils sein, Kennzeichen eines Menschen, der nicht „in ihm“ ist.²⁷⁰ Wie aber kommt es, dass ein solches Fehlverhalten überhaupt möglich ist? Zurecht stellt W. de Boor hierzu die Frage: „Ist die Hilfe eines Besitzenden für einen Darbenden nicht eine Menschenpflicht selbstverständlicher Art, bei der ein Wort von der „Liebe Gottes“ gar nicht erst gesagt werden musste?“²⁷¹ Bei Johannes ist vor allem solches Verhalten Kennzeichen eines in der Finsternis existierenden Menschen, der eine Sicht vom βίον τοῦ κόσμου hat, die nicht der entspricht, die der wahre Gläubige mit Erkenntnis über die Dinge der Welt haben sollte. Möglicherweise bestimmt der Verfasser den Besitz deshalb durch τοῦ κόσμου näher. Gehört derjenige aber der Finsternis an, so ist er gleichzeitig Teil der gottfernen κόσμου und beurteilt die eigenen Besitztümer wie diese es tut: Sie sind ihm so wichtig, dass er sie als Grundlage für seine eigene Existenz ansieht, er handelt gemäß den Lügen dieser Welt, weil er die Wahrheit über die Dinge der Welt nicht erkennen kann. Dies kann ebenfalls die Ausführungen des Apostels Paulus von Röm 1,21ff erhellen: Indem sich der Mensch von seinem Schöpfer abwendet, bleibt ihm nur die Schöpfung selbst um seine Existenz mit Inhalt und Sinn zu füllen. Löst er sich aber so von seiner Verantwortung Gott gegenüber, so kann er auch dem Irrtum verfallen, die Schöpfung als das Wesentliche zu betrachten, er verfällt völlig in Torheit und Finsternis und versinkt immer tiefer in seine selbst aufgerichtete Wirklichkeit, in die Gottferne. Nur in solcher Erkenntnislosigkeit ist es möglich, dass der Mensch den Götzen, den eigenen Begierden und allerlei Ungerechtigkeiten verfällt. Er ist sein eigener Maßstab und tut, was immer ihm für die Verwirklichung seiner Ziele angemessen erscheint. So kann er auch guten Gewissens in Feindschaft mit Menschen leben, die seinen Maßstäben und Zielen entgegen stehen. Dies alles wird in der Finsternis möglich, der Mensch in ihr „weiß nicht wohin er geht“ (vgl.: 2,11), er weiß nicht, dass er in Wahrheit, in der einzigen Wirklichkeit, in der Wirklichkeit Gottes, bereits tot ist. Lieblosigkeit und Hass sind also nach johanneischem Denken logische Folgen eines selbstzentrierten Lebens, eines Lebens im Tod. Interessanter Weise fehlt hier eine explizite Differenzierung zwischen dem der hasst und dem der die Hilfe in der Not verweigert. Beides sind Kennzeichen eines Lebens in der Finsternis, in der Gottferne, eine Differenzierung ist für die Beurteilung scheinbar irrelevant! Tragischerweise müssen diese ernsthaft ermahnenen Worte an die Mitglieder einer christlichen Gemeinschaft gerichtet werden, an diejenigen, die mit der Erkenntnis Jesu erfüllt sein sollten. Auch hier findet

²⁶⁹ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 213.

²⁷⁰ Vgl. Beutler, Johannes. Die Johannesbriefe. Friedrich Pustet Verlag: Regensburg, 2000. S. 96.

²⁷¹ De Boor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000. 7. Auflage. S. 95.

sich solch finstere Gesinnung. Die Finsternis kann also mitten im Licht existieren. So eng können diese beiden Reiche nebeneinander vorhanden sein (vgl.: 2,26; Joh 1,5), auch in der Gemeinde, dort wo die Wahrheit herrschen und die Liebe kennzeichnend sein sollte. Dennoch sind es zwei getrennte Reiche und der Mensch kann nur in einem von beiden leben. Der Verfasser nennt dies beim Namen, weil er genau das weiß und nicht den Irrtum aufkommen lassen möchte, dass Lieblosigkeit und Hass, die Kennzeichen der Gottferne, in der Gemeinde der Geretteten normal wären.

Die Liebe hat nichts mit einem selbstzentrierten Leben zu tun (1Joh 3,16). Das wahre Leben vollzieht sich in der Liebe, in der Hinwendung zu dem, der zuerst geliebt hat, zu dem, durch den der Gläubige erst erkannt hat, dass er einst im Tod lebte. Dies ist das Kennzeichen eines Menschen mit Erkenntnis, der das Leben ergriffen hat: Er kennt den Blick weg von sich selbst, hin zu den Bedürfnissen und Nöten des Nächsten, ja er lebt darin. Da aber die Liebe das Kennzeichen des wahren Gläubigen ist, lässt sich des Weiteren sagen: Dieser kommt in solchem Handeln erst zu wahren Leben, seine Erkenntnis hat sich im liebenden Handeln zu bewähren (vgl.: 3,14; 4,8)! Dementsprechend fordert der Verfasser als Folgerung auf: „*Kinder, lasst uns nicht lieben mit Worten noch mit der Zunge, sondern in Tat und Wahrheit!*“ (3,18). Eine Liebe, die sich nicht in konkretem und kontinuierlich-wiederholtem Handeln ausdrückt (3,14.18: ἀγαπῶμεν = Präs., Konj.),²⁷² entspricht nicht der Liebe, die im wahrhaft Gläubigen, in jenem, der vom Tod in das Leben hinübergegangen ist, wirksam sein sollte. Die μὴ ... ἀλλὰ Konstruktion in 3,18 verschärft die Aufforderung an die Gläubigen wahrhaft zu lieben.²⁷³ Wie der Gläubige erkannt hat, dass Christus in Liebe, im Hinblick auf die gottfernen Menschen, sein Leben zur Versöhnung gab (3,16a; 4,9) und am Ende, trotz aller Verurteilungen der Welt, dennoch lebte, so soll auch der Gläubige in der konkreten Tat das wahre Leben dauerhaft verwirklichen. Die einzelne lieblose Tat mag durchaus in den Rahmen der Möglichkeit des Schuldigwerdens des Gläubigen fallen (siehe Kap. 2.2.2), dauerhafte Lieblosigkeit aber würde – nach johanneischem Denken – von einem Zurücksinken in die Finsternis zeugen, ja es wäre ein erneutes „sich der Lüge hingeben“. Dass ein solches Verhalten nicht zum Leben des Gläubigen gehören kann, drückt der Verfasser auch in der Frage, die auf das Beispiel in 3,17a folgt, aus: „*wie bleibt* [μένει = Präsens!²⁷⁴] *die Liebe Gottes in ihm?*“ (3,17b).

„Leben“ ist für den Gläubigen völlig unabhängig von dem, was die Welt tut und denkt zu verstehen, ja, der Glaubende sollte seine Existenz sogar als Gegensatz zu dem, was die Welt unter „Leben“ versteht begreifen. Das Leben des Christen im Licht soll sich gestalten, als ob es keine Alternative gäbe und um im wahren Leben zu bleiben, gibt es auch keine! Erlebbar wird dies jedoch – wie es auch bei Christus war – nur in einem Leben in der Gemeinschaft mit Gott, denn die hierzu nötige Liebe kommt von Ihm, es ist die zuvorkommende „Liebe Gottes“. Dem wahren Gläubigen wird es, da er im Licht lebt, die Wahrheit und die Liebe Gottes kennt, gar nicht möglich sein, dem Notleidenden nicht zu helfen, obwohl er doch die Mittel dazu hätte. In 4,7 ist erneut gefordert: „*Geliebte, lasst uns einander lieben! Denn die Liebe ist aus Gott; und jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott*“. Als Begründung

²⁷² Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990 ^{17. Auflage}. S. 264.303 §318/3.373/1.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 307 §194/1b.

²⁷³ Vgl. Bultmann, Rudolf. *Die drei Johannesbriefe*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969 ^{8. Auflage}. S. 61.

²⁷⁴ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990 ^{17. Auflage}. S. 264f §319.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 306.316 §194/1a. 197/1a.

finden wir hier den Nebensatz ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν. In der dazugehörigen Antithese (4,8) finden wir nochmals folgende Begründung für die Forderung der gegenseitigen Liebe: ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Als Inhalt dieser Begründungen haben wir die von Gott her offenbarte Liebe in der konkreten praktischen Hinwendung zu den Menschen zu verstehen. In 4,9 ist dies auch ausgesprochen.²⁷⁵ Hier wird die aufs engste verschnürte Verbindung zwischen Glauben und Werken deutlich erkennbar. Die Selbstverständlichkeit der Bruderliebe für den Gläubigen drückt sich wohl am Stärksten in 5,2 aus: „*Hieran erkennen wir, dass wir die Kinder Gottes lieben, wenn wir Gott lieben und seine Gebote befolgen*“. Scheinbar führt der Verfasser nun die Liebe zu Gott als Kriterium für das Erkennen der Liebe zu den Glaubensgeschwistern ein. Zu diesem Satz, der auch als Paradoxie z.B. zu 3,14.18f und 4,7f.20f gewertet werden könnte, schreibt W. Vogler:

„Dieser Widerspruch löst sich indes, wenn man V. 2 von seinem Schluß her, dem Hinweis auf das Halten der Gebote, versteht. Da zeigt sich: Johannes geht es hier um nichts anderes, als deutlich zu machen: Die Liebe zu Gott ist (für die Rechtgläubigen) nichts Abstraktes, sondern sie erweist sich im Befolgen seiner Gebote; eben damit aber vor allem jenes Gebots, das nach johanneischem Verständnis das hervorstechendste der Gebote Gottes ist: das der Geschwisterliebe.“²⁷⁶

Die Liebe zu Gott als Antwort des Menschen auf die ἀγάπη τοῦ θεοῦ ist gleichbedeutend mit dem Halten der Gebote und deren Inhalt ist die Liebe. Ohne den Zusatz καὶ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ ποιῶμεν in dem ὅταν-Nebensatz (5,2b), dessen Inhalt die Voraussetzung für die Erkenntnis über die gelebte Bruderliebe (5,2a) darstellt²⁷⁷, wäre die Argumentation in der Tat missverständlich. Die Existenz des wahren Gläubigen im Licht vollzieht sich für Johannes in einer Art selbstüberprüfendem Zirkel: An der Liebe zum Bruder ist sowohl erkennbar, dass Gottes Liebe tatsächlich erkannt wurde, als auch, dass der Gläubige Gott liebt und gleichzeitig ist die Liebe zu Gott jenes Kriterium, nach welchem der Gläubige sich selbst auf die vorhandene oder eben mangelhafte Liebe zum Bruder hin prüfen kann. Voraussetzung für die Funktion dieses Prüfzirkels ist jedoch die Existenz im Licht, die Erkenntnis Gottes! Dies verdeutlicht vor allem 5,4: Der begründende ὅτι-Satz – welcher durch die Wendung τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ wahrscheinlich das ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται aus 5,1 wieder aufnimmt – zeigt, dass all das dazwischen Gesagte (5,2f) unter der Voraussetzung des Lebens im Licht, d.h. des Glaubens geschrieben ist.²⁷⁸ Nach 5,3a scheint aber das Verhältnis der Liebe Gottes zur Bruderliebe nicht allein zusammengefasst zu sein, die gelebte Bruderliebe dürfte im Weiteren sogar als ein Ausdruck der Liebe Gottes wirken: „*Denn dies ist die Liebe Gottes: dass wir seine Gebote halten*“. Bereits in 4,12 ist dieser Gedanke, ebenfalls im Zusammenhang mit der Bruderliebe, enthalten: „*Niemand hat Gott jemals gesehen. Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollendet*“. In der Liebe zum Bruder hat die Liebe Gottes nicht nur ihr Ziel erreicht, sie ist auch der primäre Ausdruck wahrer Gotteserkenntnis, sie ist jener Lebensstil, in dem der für alle Menschen unerreichbare Gott dennoch erreichbar ist. R. Bultmann formuliert: „*In Joh 1 18 ist der Gedanke, daß niemand Gott gesehen hat, ausgesprochen, um zu betonen, daß er nur durch seine Offenbarung zugänglich ist (ἐκείνος ἐξήγησατο). Hier in V. 12 dient der Gedanke, um zu sagen, daß sich ein Verhältnis zu Gott nur in der ge-*

²⁷⁵ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 70f.

²⁷⁶ Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 160.

²⁷⁷ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 309 §382/3.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 533 §276/1a/bb.

²⁷⁸ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 81.

genseitigen Liebe realisiert“.²⁷⁹ Erwähnenswert ist dies vor allem auch deshalb, weil die Bruderliebe ein auch für die ungläubige Welt sichtbares Kennzeichen darstellt, ganz nach der Aussage von Joh 13,35: „*Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt*“. Nach johanneischem Denken besteht genau hier ein wichtiger Berührungspunkt des in der Finsternis lebenden Menschen mit jenem, der im Licht lebt. Wiederrum kann gesagt werden: Gleichwie die offenbarte Liebe Gottes in Christus der Welt den Weg von der Finsternis in das Licht, vom Tod ins Leben, von der Gottferne in die Gemeinschaft mit ihm weisen wollte, so soll es ebendiese Liebe sein, die denselben Weg durch die Existenz des wahren Gläubigen weist. Diese Liebe muss aber derselben Art sein, wie sie auch von Gott her offenbart wurde: Eine, die sich in der konkreten Tat als wahrhaftig, als vom wahren Leben her kommend, erweist! Die „Kinder Gottes“ sind also herausgefordert mit konkreten Taten zu lieben. Ein Leben in der konkreten liebenden Tat ist ein Leben in der Wahrheit und ein Kennzeichen eines in der Wahrheit lebenden Menschen, der die Lüge, das Ich, überwunden hat. Dieses Kennzeichen wirkt in beide Richtungen: Dem Ungläubigen dient es als Aushängeschild des wahren Lebens und dem Gläubigen als Bestätigung für sein „in ihm bleiben“.

2.4 Folgen einer Existenz im Licht II – Die Zuversicht des Glaubenden

Worum es in dem folgenden Abschnitt gehen soll, wurde bereits hier und da angesprochen. Im Grunde darf der gesamte erste Johannesbrief unter dem Aspekt der Freude für den Gläubigen gelesen werden. In den Worten von 1,4 hat der Verfasser dies bereits angedeutet: Mit dem begründenden ἵνα-Nebensatz gibt er die Freude aller wahrhaft Gläubigen als Begründung oder Zielrichtung für seine Ausführungen an. Der im Licht lebende Gläubige kann die Dinge dieses Schreibens durch seinen Glauben fassen, er kann dem Verfasser in allen Dingen zustimmen und weiß, dass sie der Wirklichkeit, in der er lebt, entsprechen. Daraus ergibt sich aber auch, dass es letztendlich auch jene Freude ist, die die Offenbarung Gottes in Christus zum Ziel hat. Schreibt der Verfasser zwar vom Halten der Gebote und von der Liebe zum Bruder, doch letztlich müssen wir erkennen, dass all dies auf der Erkenntnis Gottes und seines Sohnes gründet und diese Erkenntnis ist gleichsam die Erkenntnis der Wahrheit, der eschatologischen Wirklichkeit, der einzigen Wirklichkeit, die der Schöpfer aller Dinge den Menschen zum Zwecke der fortdauernden Gemeinschaft mit ihm erkennen ließ. Wenn aber dies für den Gläubigen kein Anlass zur Freude und zur Zuversicht ist, was dann? M. Luther schreibt in seiner Epistel-Auslegung zu 1,4 des ersten Johannesbriefes: „*Der Anfang der Freude und die Hälfte ihrer Fülle ist, wenn ein Christ anfängt zu glauben; aber wenn er beständig dabei bleibt durch Schreiben und Meditieren, dann wächst der Glaube und die Freude wird vollkommen*“.²⁸⁰ Freude und Zuversicht können sich also nur dann vollends und dauerhaft einstellen, wenn der Gläubige die ihm geschenkte Erkenntnis mit allen ihren Konsequenzen umsetzt, wenn er das Leben mit Gott aktiv ergreift, wenn er zulässt, dass sich in diesem Licht die Wahrheit von der Lüge absetzt und er sich fortwährend für das Handeln gemäß der Wahrheit entscheidet.

Auch folgender Satz, der bereits im Johannesevangelium zu lesen ist, drückt dieses aktive Umsetzen der Erkenntnis Jesu und dessen wesentliche Folge aus: „*Jesus antwortete und sprach zu ihm: Wer mich liebt, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen*“ (Joh 14,23). So sehr die in

²⁷⁹ Ebd. S. 74.

²⁸⁰ Günther, Hartmut u.a. (Hg.). D. Martin Luthers Epistel-Auslegung. Bd. 5. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1983. S. 269.

diesem Satz verheißene Gemeinschaft mit Vater und Sohn auch das rechte Handeln des Gläubigen voraussetzt, so wenig steht diese Voraussetzung allein da. Sie ist stets in der Kombination mit der Erkenntnis der Wahrheit zu verstehen. Der Gläubige handelt, weil er erkannt hat; sein Handeln zeugt von seiner Erkenntnis, und an all diesem darf er sich erfreuen. Das Denken des Verfassers in einer präsentischen Eschatologie ist hier sehr deutlich: Keineswegs gibt Johannes eine futuristische Eschatologie preis (14,2f), er erweitert diese vielmehr indem er bezeugt, dass der Gläubige in seinem umgesetzten Glauben bereits in der Gemeinschaft mit Vater und Sohn lebt.²⁸¹ Dies entspricht ganz dem Leben im Licht und dem „in ihm sein“, von dem später, im ersten Johannesbrief die Rede sein wird. Dort wird sich jedoch ebenso konkretisieren: In der gelebten Bruderliebe und innerhalb der *κοινωνία* ist auch die Gemeinschaft mit Vater und Sohn realisiert und es ist ebendieses Leben, in welchem der Gläubige zu einer unerschütterlichen Freude und Zuversicht kommen kann. Die Freude des Gläubigen hat also zwei Voraussetzungen: zum einen wäre das die Christuserkenntnis und der Glaube und zum anderen die damit untrennbar verbundene Konsequenz der gelebten Liebe als angemessene Antwort auf die ihm geschenkte Erkenntnis.

Entscheidende Tatsache aber, die als konkrete Ursache für die freudige Existenz des Gläubigen zu identifizieren ist, ist diejenige, dass jener mit seinem ganzen Sein an der Wirklichkeit Gottes, am Licht teilhaftig geworden ist. Schreibt der Verfasser also z.B. davon, dass der Gläubige Vergebung empfängt, weil er seine Sünden bekennt (1Joh 1,9), dass er Gott erkannt hat oder dass der Böse überwunden ist (2,12-14), dann ist stets die Tatsache der neuen Existenz im Licht vorausgesetzt, und die Erfüllung dieser Voraussetzung ist die Grundlage wahrer eschatologischer Freude, und zwar in der Gegenwart des Gläubigen. Johannes hat es sich aber auch nicht nehmen lassen ein wenig auszuführen, worin sich Freude und Zuversicht im gegenwärtigen Leben des Gläubigen konkret ausdrücken können. Zwei dieser wichtigen Dinge wollen wir nun explizit aufgreifen.

2.4.1 Das Tun der Wahrheit und innere Anfechtungen

In Kapitel 3 schreibt der Verfasser folgende kurzen aber inhaltsreichen Sätze: „*Hieran werden wir erkennen, dass wir aus der Wahrheit sind, und wir werden vor ihm unser Herz zur Ruhe bringen, dass, wenn das Herz uns verurteilt, Gott größer ist als unser Herz und alles kennt. Geliebte, wenn das Herz uns nicht verurteilt, haben wir Freimütigkeit zu Gott*“ (3,19-21). Das anfängliche *ἐν τούτῳ* setzt das *ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ* aus 3,18b unmittelbar fort, ja das im Folgenden Gesagte, hat die Liebe des Gläubigen in „Tat und Wahrheit“ als Voraussetzung.²⁸² Allerdings ist die in 3,19ff folgende Satzkonstruktion nicht unumstritten. R. Bultmann und H. Windisch halten hier einen stellenweise korrumpierten Text für möglich.²⁸³ Möge man die Konstruktion von 3,19ff jedoch für noch so undurchschaubar halten, Tatsache ist, dass das *ἐν τούτῳ γνωσόμεθα* von 3,19a durch einige subkoordinierende Wendungen fortgesetzt bzw. expliziert ist, und zwar vier Mal durch *ὅτι* und drei Mal durch *ἐὰν* (davon einmal *ὅτι ἐὰν*). Das zweite *ὅτι* in Vers 20 wirkt durchaus überflüssig. Dies sahen scheinbar auch einige Schreiber alter Handschriften und Übersetzungen so, da z.B. A, 33 und die gesamte la-

²⁸¹ Vgl. Kingsley Barrett, Charles. Das Evangelium nach Johannes. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990. S. 445f.

²⁸² Vgl. Beutler, Johannes. Die Johannesbriefe. Friedrich Pustet Verlag: Regensburg, 2000. S. 97.

²⁸³ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 61. Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 127.

teinische Überlieferung dieses Wort weglassen.²⁸⁴ Auch viele deutsche Übersetzungen lassen diese Konjunktion weg und schließen so 3,20b direkt fortsetzend an das erste ὅτι an. Dennoch ist der Text viel zu gut bezeugt um hier eine Textverderbnis ernsthaft in Erwägung zu ziehen. Wir werden hier mit hoher Wahrscheinlichkeit eine beabsichtigte und sinnvolle Argumentationskette vorfinden: Der erste ὅτι-Nebensatz bildet das Objekt zu γνωσόμεθα, es wird also gesagt, was erkannt wird, nämlich die Tatsache, dass der Gläubige ἐκ τῆς ἀληθείας ist und dies bedeutet für Johannes nichts anderes als, dass er in Gemeinschaft mit Gott, im Licht, lebt. Das ἐν τούτῳ aus 3,19a bezieht sich also ebenso auf das ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, es wirkt sozusagen als Bindeglied zwischen 3,18b und 3,19a.²⁸⁵ „Aus der Wahrheit sein“ (3,19a) und „in Tat und Wahrheit lieben“ (3,18b) stehen, nach johanneischem Denken, auf derselben Seite und sind daher zusammengehörig zu denken (siehe Kap. 2.3.2.3). Die nächsten beiden ὅτι (3,20) werden das πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν, welches aus jener Erkenntnis hervorgeht, explizieren. Grundsätzlich wird hier immer das γνωσόμεθα und das πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν (3,19) weitergeführt. Der Zusammenhang jener Textpassage wurde bereits am Treffendsten von W. Vogler ausgedrückt: „Hieraus folgt: V. 19 setzt sich aus zwei relativ selbstständigen Satzteilen zusammen, von denen der erste sich auf V. 18 zurückbezieht, während der zweite sich V. 20 zuordnet“.²⁸⁶ Eingeraht sind die Verse 19-22 jedenfalls unüberschaubar von der Forderung der Bruderliebe (3,18.23), von der Notwendigkeit des Lebens im Gebot Jesu! Am ehesten wird sich die Konstruktion, welche auf das ἐν τούτῳ von 3,19a folgt, daher aus dieser Verbindung heraus erklären lassen.

Mitten in das Christenleben greift der Verfasser in 3,20a nun hinein, wenn er schreibt: „dass, wenn das Herz uns verurteilt“. Hier ist auch weitergeführt, was einen Vers zuvor in „wir werden vor ihm unser Herz zur Ruhe bringen“ begonnen wurde. Zum Einen ist damit gesagt, dass es „verurteilendes“ oder „anklagendes“ (καταγινώσκῃ) im Inneren des Gläubigen gibt und zum Anderen, dass der Gläubige hiervor nicht zurückschrecken muss, da er eine wichtige Waffe einsetzen kann, nämlich die Erkenntnis, dass er „aus der Wahrheit ist“ und diese erhält er, indem er sich vor Augen hält, dass er „in Tat und Wahrheit liebt“ (3,18). Sein Tun im täglichen Leben wird zur Waffe gegen sein Herz, welches ihm oft anderes einreden will. M. Luther hat hierzu formuliert:

„so nämlich, daß wir unsere Herzen nicht stillen können wegen des schlechten Gewissens, weil dir die Werke fehlen, wenn die Lässigkeit deines Lebens und deine Sünden dich anklagen, wenn du nicht sagen kannst: „Mein Herz tadelt mich nicht“: Wenn also die Lässigkeit deines Lebens dich quält oder ein Werk, das gegen die Liebe geschehen ist, so sollst du doch hoffen [...]“²⁸⁷

Das Leben im Licht, in der Liebe, impliziert eine wichtige seelsorgerliche Komponente für den Gläubigen: Anfechtungen, die sich in einem sich selbst verurteilenden Herzen bemerkbar machen können, werden im Tun der Wahrheit bloßgestellt und überwunden. Als Hintergrund hierfür haben wir gleichsam die Existenz des Gläubigen im Licht zu verstehen, in jener Wirklichkeit, d.h. Gemeinschaft mit Gott, in der der Wille Gottes, das Liebesgebot, erkannt und umgesetzt wird.²⁸⁸ Als bloßgestellt können jene verurteilenden Gedanken auch bezeichnet werden, da sie im Licht sowohl vom betroffenen Gläubigen selbst als auch von der ihn umge-

²⁸⁴ Vgl. Aland, Kurt u.a. Novum Testamentum Graece. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1994^{27.}, revidierte Auflage, S. 620.

²⁸⁵ Vgl. Von Siebenthal, Heinrich. Neuer Sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Römer – Offenbarung. Brunnen Verlag: Giessen-Basel, 1994. S. 347.

²⁸⁶ Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 128.

²⁸⁷ Günther, Hartmut u.a. (Hg.). D. Martin Luthers Epistel-Auslegung. Bd. 5. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1983. S. 319.

²⁸⁸ Vgl. Beutler, Johannes. Die Johannesbriefe. Friedrich Pustet Verlag: Regensburg, 2000. S. 97.

benden *κοινωνία* als Lügen identifiziert werden können. Nur in Finsternis und Unkenntnis könnten derartige Gedanken ihre zerstörerische Wirkung entfalten. Vor diesem Hintergrund können wir als Anfrage für die gegenwärtige Gemeindepraxis durchaus den Gedanken einfügen, weshalb in den christlichen Gemeinden dennoch derartig viele Geschwister – und es scheinen mir immer mehr zu werden – nicht imstande sind, ihre Kämpfe mit Schuld und verurteilenden Gedanken abzuschließen? Sollte sich hier – nach johanneischem Denken jedenfalls – nicht als zentrale und entscheidende Frage, die nach einem Leben im Licht aufturn? Oder haben wir die Ursache vielleicht mehr in mangelhafter Belehrung zu suchen? Darin, dass vielen Gläubigen nur eine kurze und unzureichende Einführung in jenen grundlegenden Existenzwechsel, welcher an ihnen vollzogen ist, gewährt wird? Lernt der Gläubige überhaupt noch in neuen, dem ζῶν τῆν αἰώνιου angemessenen Kategorien zu denken und zu beurteilen? Oder mangelt es vielleicht sogar bei vielen christlichen Lehrern und Leitern selbst an dieser Fähigkeit? Angesichts so mancher Entwicklungen innerhalb christlicher Gemeinden unserer Zeit sollten solch „harte Fragen“ durchaus gestellt werden dürfen. Auch die Lehrpläne der christlichen Ausbildungsstätten sollten von diesen Anfragen nicht ausgenommen sein, ja vor allem diese nicht. Ich möchte die Inhalte dieser Arbeit durchaus auch als Herausforderung für leitende Mitarbeiter christlicher Gemeinden verstanden wissen, als Herausforderung bezüglich ihres Unterweisungsauftrages gegenüber der Gemeinde Jesu. Sind die sich aufdrängenden Fragen, welche den johanneischen Schriften zutiefst innewohnen und fortwährend zur Entscheidung rufen: „Licht“ oder „Finsternis“?, „Wahrheit“ oder „Lüge“?, „Leben“ oder „Tod“?, nicht ebenso harte, ja sogar die Grundfesten der menschlichen Existenz berührende Fragen? Nach Johannes sind dies jedenfalls jene, von deren Antwort abhängig sein wird, ob der Mensch wahrhaftig Grund zur Zuversicht hat oder nicht.

Ein Leben in der Liebe, im Licht, mit Gott sollte also je siegen über Anfechtungen, die aus dem eigenen Inneren kommen. Dies ist möglich, weil der wahre Maßstab für unsere Gerechtigkeit nicht unser Herz, d.h. wir selbst sind, sondern Gott. Es ist eine extrem positive Folge eines hinter sich gelassenen, selbstzentrierten Lebens: Der Mensch, welcher sich in der Finsternis, ohne Gott, einst selbst die Gerechtigkeit zusprechen wollte, war ebenso anfällig für allerlei aus sich selbst kommenden zerstörerischen Gedanken. Da er aber nun, im Licht, nicht mehr sein eigener Maßstab ist, sondern die Beurteilung seiner Person bewusst Gott überlässt, der „*alles kennt*“ (3,20b), so darf er aus Ihm auch alles schöpfen, sowohl den Zuspruch seiner Gerechtigkeit aufgrund des Glaubens, als auch den Sieg über verurteilende Gedanken. Schließlich kann er jetzt Gott und sein Wort voll, und – da er nun im Licht das eine vom anderen, die Wahrheit von der Lüge, unterscheiden kann – das was aus ihm selbst kommt, weniger ernst nehmen. Sollte das Herz den Gläubigen also dennoch, aufgrund der ihm doch anhaftenden Unvollkommenheit, verurteilen, darf er darauf vertrauen, dass Gott ihn kennt und weiß, dass er nun im Glauben, in der Wahrheit und in der Liebe lebt.²⁸⁹ Hierzu hat M. Luther weiter bemerkt:

„Unser Gewissen ist in vieler Hinsicht geringer als unser Gott. Gegen dein schlechtes Gewissen magst du sagen: Du bist ein einziger Tropfen, Gott aber ist ein Feuer ohne Maß, das jeden Tropfen verschlingen wird. Es gibt keine Sünde, die größer wäre als der Unglaube [...]. Allein der Unglaube hat keine Vergebung, weil er ja gerade gegen die Vergebung der Sünden ankämpft, die doch alle Vergebung haben. Ein ganz herausragendes Wort und die süßeste Verheißung ist dies: „Wenn uns unser Herz verdammt“: Soll etwa deine Schlechtigkeit die Güte Gottes überwinden, deine Sünden

²⁸⁹ Vgl. ebd. S. 98.

mehr wiegen als die Barmherzigkeit Gottes? Diese Ehre muß jedermann Gott geben, daß er größer ist [...]“²⁹⁰

In ganz ähnlicher Weise schreibt auch R. Bultmann hierzu: „in jedem Fall besagt das *μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς ... καὶ γινώσκει πάντα*, daß Gottes Maßstäbe andere sind als die des menschlichen Herzens, daß Gott sozusagen großartiger ist und daß also die menschliche Selbstverurteilung vor ihm verstummen darf.“²⁹¹ Als Voraussetzung hierfür muss selbstverständlich der Umgang des Gläubigen mit seiner Sünde, wie er bereits ausführlich in Kap. 2.2.2 erörtert wurde, gelten. Ausgehend vom aufrichtigen und liebenden Leben und Handeln des Gläubigen, folgert der Verfasser: „Geliebte, wenn das Herz uns nicht verurteilt, haben wir Freimütigkeit zu Gott, und was immer wir bitten, empfangen wir von ihm, weil wir seine Gebote halten und das vor ihm Wohlgefällige tun“ (3,21f). Von der Freimütigkeit und dem Gebet werden wir im Folgenden noch zu reden haben.

2.4.2 Gericht und Furcht

Es wurde bereits erwähnt, dass die eschatologische Hoffnung des Gläubigen auch nach johanneischem Denken eine noch in der Zukunft liegende Vollendung beinhaltet. Dementsprechend heißt es in 4,17f: „Hierin ist die Liebe bei uns vollendet worden, dass wir Freimütigkeit haben am Tag des Gerichts, denn wie er ist, sind auch wir in dieser Welt. Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus, denn die Furcht hat es mit Strafe zu tun. Wer sich aber fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe“. Mitten in seiner zweiten Rede über die Bruderliebe (4,7-21)²⁹² kommt der Verfasser nun auf das Gericht zu sprechen. Es ist aber auch die Rede von Furcht und Strafe und davon, dass der wahre Gläubige, den Johannes in das ἡμῶν mit einschließt, hiervon nicht betroffen sein muss, sondern ganz im Gegenteil: Der in der Liebe lebende Gläubige ist derjenige, der ebenso in der Gemeinschaft mit Gott lebt, daher darf er auch in Freimütigkeit zu ihm leben. Die auf das ἵνα von 4,17b gesagten Dinge explizieren die Liebe, welche im Gläubigen vollendet ist (4,17a: Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ’ ἡμῶν): Die vollendete Liebe drückt sich hier auch in der παρρησίᾳ, in der Freimütigkeit, die der Gläubige haben darf, aus.²⁹³ Der Verfasser stellt in dieser Aussage auch eine Verbindung her: Gleich wie die Liebe Gottes im Gläubigen ihr Ziel erreicht hat, wenn er in der Liebe zum Nächsten lebt (siehe Kap. 2.3.2.3), so schließt diese Zielerreichung ebenfalls eine freimütige Gottesbeziehung mit ein. Diesen Gedanken hat der Verfasser bereits in 3,21 ausgedrückt. Dort war zwar das „nicht verurteilende Herz“ angesprochen, welches als Voraussetzung für die Freimütigkeit zu Gott galt, doch gleich wie auch in 4,17 gilt als Grundlage die gelebte Liebe (vgl.: 3,18; 4,12b.16b.19ff).

Der Verfasser spricht im Zusammenhang mit der Freimütigkeit nun auch explizit vom Gericht: ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως. Damit könnte er das noch kommende eschatologische Gericht meinen, jenen Tag, von dem schon in Joh 5,29 die Rede war: „die aber das Böse verübt haben zur Auferstehung des Gerichts“. W. Vogler und R. Bultmann rechnen damit, dass Johannes in 1Joh 4,17 das bereits in 2,28 Gesagte wieder aufgreift. Als Hintergrund haben wir höchst wahrscheinlich die alttestamentlich-apokalyptische Vorstellung vom „Tag Jahwes“

²⁹⁰ Günther, Hartmut u.a. (Hg.). D. Martin Luthers Epistel-Auslegung. Bd. 5. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1983. S. 320.

²⁹¹ Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 63.

²⁹² Die erste größere Rede finden wir in Kap. 3,11-24. Aussagen dieses Abschnittes haben wir vor allem im Abschnitt „Die Liebe zum Bruder – Ein entscheidendes Kennzeichen“ (2.3.2.3) behandelt.

²⁹³ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 76.

(יְהוָה יִהְיֶה) zu verstehen (vgl.: Am 5,18; Joe 3,4; Mal 2,23).²⁹⁴ Diese Vorstellung wurde vom Urchristentum übernommen und um die Parusie Christi erweitert. Auch Johannes wird hier von höchstwahrscheinlich nicht abgewichen sein.²⁹⁵ Als schwierig wurde von R. Bultmann die Begründung des Verfassers in 4,17b beurteilt: „denn wie er ist, sind auch wir in dieser Welt“. Weil ihm das καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν – womit sicherlich Christus gemeint ist – in dieser Satzkonstruktion unverständlich erschiene, verdächtigt er das ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως als von der kirchlichen Redaktion eingefügt. An den Tag des Gerichts versetzt, wäre doch καθὼς ἐκεῖνός ἦν weitaus passender.²⁹⁶ Auch einige jüngere Handschriften scheinen hier ein ἦν als passender beurteilt zu haben.²⁹⁷ Dennoch bezeugt die Mehrheit der wichtigsten Handschriften den uns vorliegenden Text. Erscheint uns die vom Verfasser gewählte Konstruktion aber als schwierig, wenn wir in zeitlichen Kategorien denken, so sollten wir uns die johanneische Denkweise in Erinnerung rufen: Auch wenn vom „Tag des Gerichts“ die Rede ist und hier durchaus – wie wahrscheinlich auch in 2,28 – jener zukünftige Tag erwähnt sein könnte, so dürfen wir nicht vergessen, dass es für Johannes dennoch, was das Wesentliche angeht, kein *jetzt* und *dann* gibt: Der wahre Gläubige steht in seiner Existenz in Wirklichkeit jenseits von Raum und Zeit, er lebt bereits im Licht, in der Gemeinschaft mit Gott, er existiert bereits im einzigen Leben, dass es in der Gemeinschaft mit dem Schöpfer gibt, im ζῶην τὴν αἰώνιον, auch wenn hier die letzte Vollendung noch aussteht (vgl. Kap. 1.2.3.3). In der Begründung ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, haben wir wohl am ehesten eine Klarstellung für die Glaubenden zu sehen: Der Gläubige existiert bereits dort, wo auch er ist, d.h. im Licht. Es ist derselbe Status inmitten dieser Welt, in dem auch „er“ ist oder, wenn man zeitlich denken will, war! Im Licht aber gibt es kein Gericht, daher sind auch Strafe und Furcht überflüssig. Gericht und Furcht bilden hier den Kontrast zur Liebe, in der der wahre Gläubige ja vollendet ist (4,18).²⁹⁸ Im Leben des Glaubenden sollten Strafe und Furcht also keinen Angriffspunkt haben, da er die Voraussetzung dafür nicht erfüllt: Ein Leben im Unglauben, in der Finsternis (vgl.: Joh 3,18). Da aber die Liebe die Existenz des wahren Gläubigen kennzeichnen muss, hat der Verfasser diesen Sachverhalt in 1Joh 4,18 wie folgt ausgedrückt: „die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus; denn die Furcht rechnet mit Strafe. Wer sich aber fürchtet, der ist nicht vollkommen in der Liebe“. Mit W. Volger kann also gesagt werden, dass der Verfasser hier eine Aussage der Heilsgewissheit macht: „Weil die Liebe Gottes >>bei uns ans Ziel gekommen<< ist, darum bedeutet das eschatologische Gericht für uns nichts anderes als die Erfüllung der uns jetzt schon gewissen Heilsszuversicht.“²⁹⁹

Es gibt nur ein Leben mit Gott im Licht, und dieses Leben ist nur im Glauben an den Sohn Gottes möglich. Da dieses Leben aber auch eines ist, das der Gläubige, mitsamt all seinen Verfehlungen – die er auch erkennt und bekennt – offen vor Gott lebt (siehe Kap. 2.2.2), gibt es für ihn auch nichts, das ihm nicht vergeben würde. Wovor sollte der wahre Gläubige nun zurückschrecken, wovor sich fürchten? Da es für ihn keine Strafe gibt, sollte es auch keine Furcht geben. Auch „Freimütigkeit“ und „Furcht“ stellen für den Verfasser, wie „Liebe“ und „Hass“, nicht vereinbare Gegensätze dar, gleich wie die Freimütigkeit Gott gegenüber zu den

²⁹⁴ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 269.

²⁹⁵ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 150.

²⁹⁶ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 77.

²⁹⁷ Vgl. Aland, Kurt u.a. Novum Testamentum Graece. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1994^{27., revidierte Auflage}. S. 622.

²⁹⁸ Vgl. Beutler, Johannes. Die Johannesbriefe. Friedrich Pustet Verlag: Regensburg, 2000. S. 114.

²⁹⁹ Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 151.

Inhalten der Begrifflichkeiten „Licht“, „Wahrheit“ und „Leben“ gehört, so gehört die „Furcht“ zu einem Leben in der „Finsternis“, in der „Lüge“ und im „Tod“. Das Leben des wahrhaft Gläubigen sollte nach Johannes in der Konsequenz also auch von Liebe und Freimütigkeit dem Schöpfer gegenüber gekennzeichnet sein. Hierzu passt auch der, vor allem im Johannesevangelium häufig vorkommende, Begriff „Vater“, als Bezeichnung für Gott. Dieser hat bereits eine gewisse Vertrautheit, ja Freimütigkeit zum Inhalt und so darf der Gläubige, indem er sich all des bisher Gesagten bewusst ist, wie Christus zu Gott sagen: „mein Vater“ (z.B.: Joh 14,7; 15,9f).

2.4.3 Der Gläubige und das Gebet

Indem der Gläubige nun in der Liebe lebt, gibt es Freimütigkeit und vollkommene Gemeinschaft mit Gott. Nichts steht dann zwischen ihm und seinem Schöpfer, auch dessen sollen sich die Empfänger dieses Schreibens bewusst sein. An keiner Stelle ist die Konsequenz aus dieser Tatsache im hier und jetzt stärker ausgedrückt, als in 3,21f und 5,14f. In 3,22 finden wir die dem Gläubigen zuvor zugesprochene Freimütigkeit zu Gott expliziert, und in 5,14bf ist es die Zuversicht des im wahren Leben stehenden Gläubigen, die weiter ausgeführt ist. Alles aber gründet auf einem Leben im Licht, im Glauben! Konkret geht es in diesen Explikationen immer um das Bittgebet. Hierbei erwähnt der Verfasser das erhörte Bittgebet im dritten Kapitel lediglich als Folge eines vor Gott wohlgefälligen Lebens (3,22b), während er im fünften Kapitel mehr darüber sagt.

Scheinbar wird an beiden Stellen jede Bitte des wahrhaft Gläubigen von Gott erhört, ja das Erbetene wird sogar empfangen. Der Verfasser lässt es sich in 3,22 aber nicht nehmen nochmals auf das Wichtigste im Leben mit Gott, d.h. auf das „*vor ihm Wohlgefällige*“, hinzuweisen: Das Leben im Gebot des Glaubens an Christus und der Liebe zum Nächsten. Diese sind das Kennzeichen der Verbundenheit mit Gott, eines Menschen, der das wahre Leben ergriffen hat (3,24a). Der Gläubige selbst aber erkennt seine Verbundenheit mit Gott auch am inneren Zeugnis des Geistes (3,24b), jenem Geist, der ihm unentwegt bezeugt, dass er die Wahrheit erkannt hat. Die Welt des Lichtes, als die Wirklichkeit Gottes, wo alleine Wahrheit und Leben zu finden sind, ist für den Gläubigen durch das Zeugnis des Geistes offenbar, und es ist nur logisch in dieser zu leben und all sein Tun in diese zu investieren. Das Erkennen des Gläubigen im Glauben an Christus hat bei Johannes seine Ursache auch vom Evangelium her, im Wirken des Geistes (vgl.: Joh 16,13). Wenn der Verfasser aber schreibt, dass die wahren Gläubigen das Erbetene auch empfangen, dann sieht er sich ebenso verpflichtet auch anzumerken weshalb dies so ist. Den Grund hierfür finden wir zwar in einem Gott wohlgefälligen Leben, und dieses besteht in einem Leben in der Liebe,³⁰⁰ doch schreibt er in 5,14b ebenso: „*dass er uns hört, wenn wir etwas nach seinem Willen bitten*“. Als Begründung für das erhörte Gebet finden wir also die Voraussetzung, dass um nichts gebeten wird, das nicht „*seinem Willen*“ entspreche. W. Vogler hält es für möglich, dass der Verfasser in 5,14f aufgrund der Aussage von 3,21f mehr über das erhörte Gebet sagt. Allerdings rechnet er auch damit, dass jene Stellen von unterschiedlichen, wenn auch derselben Tradition folgenden, Verfassern geschrieben sind. Als Grund dafür käme für ihn ein Szenario in Frage, nach dem die erste Äußerung im dritten Kapitel bei den Empfängern den Anlass zu uneingeschränktem Bittgebet gab, während anhand der zweiten Äußerung eine Art Richtigstellung folgte: Die Bitten werden dann erhört, wenn sie seinem Willen entsprechen. Er weist auch darauf hin, dass die Wen-

³⁰⁰ Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993^{14.}, durchgesehene und überarbeitete Auflage, S. 194.

dung κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ sonst im gesamten Neuen Testament nicht mehr vorkommt.³⁰¹ Ganz unabhängig davon, ob zwei Verfasser am Werk waren oder nur einer, ist der Gedanke einer Klarstellung im fünften Kapitel durchaus vorstellbar. Im Falle einer Richtigstellung durch einen zweiten Verfasser, aufgrund einer entarteten Gebetskultur bei den Empfängern, wäre es aber eher verwunderlich, wenn eine solche Korrektur lediglich anhand eines kleinen Nebensatzes erfolgt wäre. Das Motiv hingegen, die Tatsache, dass das Gebet „seinem Willen“ entsprechen muss, um erhört zu werden, noch anzufügen, weil die erste Bemerkung unter Umständen missverstanden werden könnte, erscheint plausibler. Hierfür ist die Annahme eines weiteren Verfassers, von dem ein Nachtrag hinzugefügt wurde (5,14-21)³⁰², nicht zwingend notwendig. Da muss es auch nicht verwundern, wenn eine Formulierung angetroffen wird, die in gleicher Form sonst nicht mehr vorkommt.

Im fünften Kapitel finden wir zudem noch eine dem Kontext des ersten Johannesbriefes angemessene Fortsetzung des Themas: „Wenn jemand seinen Bruder sündigen sieht, eine Sünde nicht zum Tod, soll er bitten, und er wird ihm das Leben geben, denen, die nicht zum Tod sündigen“ (5,16ab). An dieser Stelle müssen wir das bereits behandelte Thema der „Sünde zum Tod“ mit berücksichtigen (siehe Kap. 2.2.2): Ohne Zweifel wird der Verfasser nun etwas darüber aussagen wollen, was der wahre Gläubige bezüglich jenem Bruder tun soll, der von denen beeinflusst ist, die sagen, dass sie nicht gesündigt haben. Eine starke persönlich-freundschaftliche Verbundenheit zwischen vielen Gemeindemitgliedern und ehemaligen Mitgliedern wird es in vielen Fällen gegeben haben. Entscheidend ist die Frage, ob jener Bruder „zum Tode“ sündigt oder nicht, ob er bereits in Finsternis und Lüge lebt und so entsprechende Taten vollbringt oder ob er vielleicht nur ein Verwirrter ist, der nicht weiß, was er von dem ihn umgebenden unterschiedlichen Umgang mit der Sünde halten soll. Nach 2,26 kann es durchaus solch gefährdete Mitglieder gegeben haben. Gebetet soll jedenfalls nur für einen Solchen werden, d.h. einen der dabei beobachtet wird, wie er „eine Sünde nicht zum Tod“ begeht. Der Verfasser spricht hier klare und harte Worte, da es für ihn die scharfe Trennlinie zwischen Licht und Finsternis, einem Leben mit oder ohne Gott gibt, und diese besteht im rechten Bekenntnis zu Christus und den damit verbundenen Konsequenzen im persönlichen Glaubensleben. Gibt es also „Brüder“, deren Lebenswandel die Bezeichnung „zum Tod“ verdient oder deren Haltung jener der Finsternis gleichkommt, die sagt: „wir haben nicht gesündigt“ (1,10), so scheint der Verfasser die Fürbitte nicht mehr empfehlen zu können.³⁰³ Die Aufforderung zur Fürbitte für den „nicht zum Tod“ sündigenden Bruder setzt aber auch die Fähigkeit des Gläubigen zur Unterscheidung der Sünden voraus. Der Verfasser scheint den Adressaten diese Fähigkeit ohne Weiteres zuzusprechen. Wie bereits in den Kapiteln 1.2.4, 2.2.2 und 2.3.1 behandelt, versteht der wahre Gläubige den Unterschied zwischen dem wahren Leben und einem Leben im Tod sehr wohl. Der Unterschied zwischen jenem, der einer abweichenden Lehre über Christus und die Sünde anhängt und einem, der aus völlig anderem Grund gesündigt hat, ist dem Gläubigen offenbar. Es wäre daher eigenartig anzunehmen, dass der Verfasser hier lediglich auf eine oder mehrere konkrete Tatsünden hinweist, die, wenn sie begangen wurden, den Gläubigen von der Fürbitte entbinden. Den Empfängern wird schließlich auch an anderen Stellen des Schreibens ein hohes Maß an Erkenntnis und eine hohe Selbstständigkeit zugesprochen (vgl.: 2,12-14.20f.27; 5,20). Die Ausführungen des Verfassers

³⁰¹ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 173.

³⁰² Vgl. Conzelmann, Hans u.a. Arbeitsbuch zum Neuen Testament. Mohr-Siebeck: Tübingen, 2004^{14.}, durchgesehene Auflage. S. 384.

Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8.} Auflage. S. 87ff.

³⁰³ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 329.

wirken im Ganzen eher an das Ursprüngliche erinnernd und begründend. Auch was die Fürbitte angeht, darf und soll der Gläubige von der ihm innewohnenden Erkenntnis über Licht und Finsternis und deren unübersehbaren Kennzeichen, geleitet sein. Nur dann, nur wenn er sich an der im Licht erkannten Wahrheit, an dem vor Gott Wohlgefälligen, orientiert, kann er im Willen Gottes bitten!

Weil der wahre Gläubige nun, da er nach johanneischem Denken im Licht lebt und ihm die Erkenntnis der Wahrheit offen steht, weiß wofür er bitten soll und wofür nicht, kann der Verfasser ihm auch zusprechen: *„und er wird ihm das Leben geben, denen, die nicht zum Tod sündigen“* (5,16b). Rein sprachlich betrachtet, ist es dann der Fürbittende, der dem sündigenden Bruder durch das erhörte Gebet das Leben gibt (5,16: Ἐάν τις ἴδῃ ... αἰτήσῃ καὶ δώσει αὐτῷ ζωὴν). Da es nach Johannes aber Gott alleine ist, der wahres Leben zu geben vermag (ζωήν), kann die Rolle des Fürbitters hier nur eine vermittelnde sein: Der Sünder erhält durch das Gebet des Fürbittenden das Leben von Gott.³⁰⁴ W. de Boor hat diese Spannung in folgendem Satz sehr schön aufgelöst: *„Aber da Gott unser Bitten mit in sein Handeln hineinnimmt, kann das „er“ sich auch auf den Beter beziehen, wie es der Satzbau eigentlich erfordert“*.³⁰⁵ Das *„wenn wir etwas nach seinem Willen bitten“* aus 5,14 wird sich auch auf den nicht zum Tod sündigenden Bruder beziehen, denn es entspricht ohne Zweifel dem Willen Gottes, dass jener im Licht lebende Gläubige seinen Fehltritt, ohne weiteren Schaden zu nehmen, übersteht.

Das Thema „Fürbitte“ dürfte also im fünften Kapitel aufgrund der die Gemeinschaft bedrohenden Irrlehre über Christus und die eigene Stellung vor Gott, behandelt worden sein. Doch auch wenn wir in dieser herausfordernden historischen Situation den Anlass für jene Zeilen finden mögen, so muss dennoch festgehalten werden: Das Gebet im Willen Gottes gehört nach Johannes als fester Bestandteil zur Zuversicht, die der in der Gemeinschaft mit Gott lebende Gläubige haben darf. Man könnte das erhörte Gebet, da es sich ausschließlich im Willen Gottes bewegt, sogar als zum Leben im Licht zugehörig betrachten. Ein effektives Gebet des Gläubigen ist also untrennbar mit seinem Leben im Licht verbunden und dies bedeutet gleichzeitig, dass die ihm geschenkte neue Wahrnehmung der Wirklichkeit die Voraussetzung für sein Gebet im Willen Gottes ist (siehe Kap. 1.2.4).

2.5 Folgen einer Existenz im Licht III – Die Kämpfe des Glaubenden

Aus allem bisher Gesagten ergibt sich durchaus, dass der wahre Christusgläubige in einer unerschütterlichen Zuversicht leben kann. In seinem Glauben und der Erkenntnis der Wahrheit, weiß er sich von Gott angenommen, in ein neues, d.h. in das wahre Leben, hineingestellt und kann dieses im Grunde in einer gewissen inneren Unabhängigkeit zur Welt leben. Schließlich besitzt er nun die Grundlage, um zu erkennen, was wirklich wichtig ist und worauf es letztendlich ankommt. Dennoch gestaltet sich das Christenleben nicht ganz so einfach, denn der Gläubige sieht sich im Laufe seines Lebens mit einer Vielzahl unterschiedlicher Kontexte konfrontiert. Mit dem Einfluss, den die Welt ausübt, wollen wir uns in den beiden abschließenden Kapiteln beschäftigen.

³⁰⁴ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 176.

³⁰⁵ De Boor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000 7. Auflage, S. 163.

2.5.1 Der Gläubige und „die Welt“

Wie das konkrete Verhältnis des Gläubigen zur Welt, d.h. zu jenen in der Gottferne lebenden Menschen, aussieht, haben wir bereits grundlegend in den Kapiteln 1.2.2 bis 1.2.4 behandelt. Nun wollen wir den hierin enthaltenen Konflikt, der auch die Ursache für die Entstehung der Inhalte des ersten Johannesbriefes darstellt, behandeln. Alle Aussagen des Verfassers über Gott, Christus, den Glauben und das Handeln des Menschen können zwar für sich alleine bestehen, doch dürfen wir nicht vergessen, dass jene, teilweise scharfen, Aussagen aus jenem Konflikt heraus motiviert sind.

In 2,15 fordert der Verfasser die Adressaten auf: „*Liebt nicht die Welt noch was in der Welt ist!*“. Der Begriff κόσμος wird im ersten Johannesbrief erstmals in 2,2 erwähnt, wo er die gottferne Menschheit und die Notwendigkeit ihrer Erlösung durch den Glauben an Christus, bezeichnet. Fordert der Verfasser die Gläubigen nun in 2,15 auf: Μὴ ἀγαπάτε, so tut er dies nicht nur als einfache Mahnung, sondern, wenn man diese Aussage von der Denkweise des Verfassers in Gegensätzen aus betrachtet, ebenso als Schlussfolgerung! Als Schlussfolgerung aus der Tatsache, dass der Gläubige die Wirklichkeit über Gott, sich selbst und die Welt erkannt hat, dass er daher bewusst im Licht lebt (vgl.: 2,12-14) und der κόσμος, d.h. der Finsternis, im Grunde als ein Überlegener gegenüber steht. Was sollte der Gläubige daher an der Welt, die die Wahrheit weder kennt noch akzeptiert, lieb gewinnen? Was sollte er an der Orientierungslosigkeit der Finsternis, in der er zuvor ohne wirkliche Hoffnung und Sicherheit umhertappte, nun noch lieben? So kann der Verfasser in 2,15b als Gegenthese sagen: „*Wenn jemand die Welt liebt, ist die Liebe des Vaters nicht in ihm*“. Der Genitiv in ἀγάπη τοῦ πατρὸς könnte ein *Genitivus objektivus*³⁰⁶ sein, da es hier um die Liebe des Subjekts geht, die sich auf die Welt richtet, und dies ergäbe einen Gegensatz zu der Liebe, die der Gläubige zu Gott haben sollte. W. de Boor entscheidet sich hierfür.³⁰⁷ Aber auch ein *Genitivus subjectivus*³⁰⁸ würde hier Sinn machen, da die von Gott kommende Liebe im Gläubigen kaum Fuß gefasst haben kann, wenn er doch die Welt und ihre Finsternis lieb gewonnen hat.³⁰⁹ Kann denn wirkliche Erkenntnis Gottes und der Liebe, die von Gott her kommt, vorhanden sein, wenn man sich so von Gott abwendet?

Was nun konkret mit „*Wenn jemand die Welt liebt*“ gemeint ist, wird in 2,16 mit einem ὅτι-Nebensatz weiter ausgeführt: „*denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches und die Begierde der Augen und der Hochmut des Lebens, ist nicht vom Vater, sondern ist von der Welt*“. W. de Boor schreibt hierzu:

„Hier bedarf es keiner „Begründung“, diese Wahrheit ist klar in sich selbst. Hier ist darum auch jede Diskussion unmöglich. Hier haben wir selber zu sehen: Wovon lebt die Menschenwelt? Was füllt ihr Leben aus? Wovon wird sie bewegt und umgetrieben? Es ist das „**Fleisch**“, das natürliche Ichwesen, wie es in jedem Kind neu zur Welt kommt. Und dieses unser Ichwesen ist von Kindheit

³⁰⁶ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 134 §163.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 232 §160b.

³⁰⁷ Vgl. De Boor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000^{7. Auflage}. S. 60.

³⁰⁸ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 132f §162.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 232 §160a.

³⁰⁹ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 87.

an ein Bündel von „**Begehrungen**“: Ich will..., ich möchte..., ich verlange... Alles Arbeiten, Streben, Kämpfen, im Großen wie im Kleinen, gilt der Erfüllung unseres „**Begehrens**“.³¹⁰

Eine Diskussion hierüber ist freilich nur unter jenen unmöglich, in denen die Erkenntnis der Wahrheit vorhanden ist, jenen im Licht lebenden Gläubigen, die die Verwerflichkeit des „Ichwesens“, wie De Boor sagt, erkannt haben. In der vom Schöpfer losgelösten Menschenwelt hingegen, herrscht die Begierde, ja diese ist ἐκ τοῦ κόσμου, es werden Dinge getan, die Folgen des Lebens von Menschen in der Gottesferne sind. Nur in diesem Sinne ist die „Welt“ negativ zu beurteilen, nur dadurch, dass in ihr der gottferne, selbstzentrierte Mensch regiert und handelt. Hier kann eine Betrachtung des Zusammenhangs mit den Begriffen „Finsternis“ und „Lüge“ hilfreich sein: In der Finsternis sieht der Mensch die Welt und sich selbst nicht richtig: Alles kann nur nach eigenem Gutdünken oder nach den Maßstäben, die andere gottferne Menschen durch ihr Tun vorgeben, getan werden. Johannes nennt in 2,16 explizit die ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς und die ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν und die ἀλαζονεία τοῦ βίου³¹¹ als die irdischen Dinge, denen sich der Mensch so hingibt. Bezüglich jener Ausdrücke hat M. Luther angemerkt:

„Die Begierde des Fleisches ist jener schmutzige Wille, daß ich gerne möchte, daß das Fleisch wohl gepflegt werde. ... Das Fleisch will das Seine treiben [...] Haltet euch also fern von der Unzucht, dem Ehebruch und aller bösen Befleckung. [...]

Das Begehren der Augen ist die Habsucht, glaube ich, weil die Augen ja unersättlich sind. Sie werden ja nicht satt von Gold und Silber und edlen Gesteinen, von Häusern und einer großen Zahl von Äckern. ... Die Begierde der Augen ist nicht zufrieden mit den Dingen, die der Leib gebraucht, sondern diese Begierde will haben, wenn sie es könnte, die ganze Welt. [...]

„Hoffärtiges Leben“ meint die Möglichkeit und die Güter des Lebens ... Das ist ein anderes Ungeheuer in der Welt: Wenn einer solche Güter hat, dann will er der erste sein und über allen anderen schwimmen. [...] So wenn er Bürger ist, kleidet er sich wie der Bürgermeister, trägt goldene Ketten, ein Edelmann macht es dem Grafen nach und so weiter. Niemand ist mit seinem Geschick zufrieden [...].“³¹²

Was nun immer hier getan und zustande gebracht wird, es geschieht in der Ablehnung Gottes,³¹³ es macht den Menschen selbst oder Götzen, d.h. das Nichts, zum Maßstab, es wird – aus der Perspektive des Glaubens – Lüge vermittelt und geglaubt. Nur wer hier lebt, fern von der Erkenntnis Gottes, und unter ständigem Einfluss dieser Welt steht, kann ihr Tun und Denken gutheißen, kann sie „lieb gewinnen“. Nur der in der Finsternis lebende Mensch erliegt auch der Lüge, dass die irdischen Dinge Bestand haben werden, dass alles was er tut und sich aufgebaut hat, sinnvoll ist und bleiben wird. Den Irrtum in diesem Denken drückt Johannes in 2,17 explizit aus und nur der, der im Glauben die Wahrheit erkannt hat (siehe Kap. 1.2.4), kann diesem Satz zustimmen: „*Und die Welt vergeht und ihre Begierde; wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit*“. Bestand haben wird nur derjenige, der mit Gott im Licht lebt und daher auch seinen Willen tut, denn nur hier, in der Gemeinschaft mit dem Schöpfer, gibt es das ewige Leben. Aus diesem Hintergrund heraus müssen wir auch die abschließende Warnung des Verfassers vor den Götzen verstehen (5,21). Es handelt sich um eine Warnung vor dem Einfluss, den die Welt und ihre Verfechter ausüben.³¹⁴ Dabei kann, wie H.-J. Klauck

³¹⁰ De Boor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000 7. Auflage. S. 61.

³¹¹ Vgl. die Ausführungen zu βίον τοῦ κόσμου in Kap. 2.3.2.3.

³¹² Günther, Hartmut u.a. (Hg.). D. Martin Luthers Epistel-Auslegung. Bd. 5. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1983. S. 300.

³¹³ Ablehnung hier jedoch nicht im Sinne einer aktiven Gegnerschaft, sondern im Sinne eines natürlichen Lebens, das völlig unabhängig und in keiner Beziehung zum Schöpfer stattfindet:

Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969 8. Auflage. S. 38.

³¹⁴ Vgl. Beutler, Johannes. Die Johannesbriefe. Friedrich Pustet Verlag: Regensburg, 2000. S. 134.

meint, auch durchaus konkreter die Beteiligung am heidnischen Kult gemeint sein.³¹⁵ In jedem Fall ist auch hier in Gegensätzen gedacht: Der Verfasser spricht von Dingen, die dem Gegenteil von einem Leben im Licht, in der Erkenntnis Gottes, angehören. Da nun die in 2,16 angesprochenen Begierden „aus der Welt“ (ἐκ τοῦ κόσμου) und eben nicht „aus dem Vater“ sind (οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς), liegt es nahe anzunehmen, dass bereits der Genitiv in οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς (2,15b) im Zusammenhang mit den verwerflichen Taten, die eben nicht zu Gott und zum Leben im Licht gehören (2,16), zu verstehen ist, d.h. als ein *Genitivus subjectivus*.³¹⁶

Die Ausdrücke ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς, ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν und ἀλαζονεία τοῦ βίου stellen für den Verfasser aber nicht allein Dinge dar, denen sich der Mensch in der Finsternis hingibt, ja die praktisch das Leben für ihn ausmachen,³¹⁷ sie sind, in Bezug auf den Gläubigen, Dinge, die eine verführerische Wirkung haben – hierzu später mehr. Nicht aber allein für die Christen, an die der erste Johannesbrief geschrieben ist, gilt dies, auch das übrige Neue Testament kennt dieses Problem zur Genüge (z.B.: Mk 4,19; Röm 6,12; 13,14; Gal 5,16ff; Kol 3,5; 2Tim 2,22; 4,3; 1Pet 1,14; 2,11; 4,2f; 2Pet 2,18; Jak 1,14). Auch im Johannesevangelium ist die ἐπιθυμία dem Bereich der Finsternis zugeordnet, dort spricht Jesus zu den Juden, die nicht an ihn Glauben wollen: „Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel, und die Begierden eures Vaters wollt ihr tun“ (Joh 8,44). Die ἐπιθυμία stellt eine Kraft dar, die die Existenz des Menschen innerhalb der gottfernen Welt bestimmen will.³¹⁸ Der im ersten Johannesbrief überwiegend negativ besetzte Welt-Begriff ist also nicht nur durch die Existenz des gottfernen Menschen, sondern im Weiteren auch durch das Vorhandensein der in diesem wirkenden Begierde bestimmt. Doch wirkt diese Begierde auch auf den Gläubigen! Den Unterschied macht allein die Tatsache aus, dass der Gläubige nun im Licht erkennen kann, dass ihn die Begierde einst in der Finsternis der Welt gefangen hielt. Nun aber hat er durch die Offenbarung des Sohnes Gottes, des wahren Lebens, und den Glauben, die Möglichkeit erhalten, über die Begierden, die ihn gefangen nehmen wollen, zu herrschen!

Aus der Sicht des Welt-Menschen hingegen, der Gott und dessen Anspruch auf ihn als Geschöpf ablehnt, gibt es keinen Grund, die Begierde als etwas Negatives einzustufen, sie wird vielmehr als natürlich und zur menschlichen Natur zugehörig begriffen. Nur hinsichtlich einer negativen Wirkung auf das menschliche Zusammenleben kann sie als zerstörerisch erkannt werden, und nur hier müssen Wege gefunden werden um ihr Einhalt zu gebieten. Wege, wie etwa die Gesetzgebung, die sich, wenn sie sich vom Schöpfer gelöst hat, allerdings immer nur an dem orientieren kann, was innerhalb des sozialen Zusammenlebens einer Gesellschaft toleriert werden kann oder nicht. Damit orientiert sich der gottferne Mensch auch hier wiederum nur an sich selbst, und dementsprechend dynamisch können Recht und Ordnung auch ausfallen, sie müssen sich in der Finsternis der menschlichen Existenz lediglich vor sich selbst ver-

³¹⁵ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 343.

³¹⁶ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 132f §162.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 232 §160a.

Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 138.

³¹⁷ Vgl. ebd. S. 141.

Vgl. Beutler, Johannes. Die Johannesbriefe. Friedrich Pustet Verlag: Regensburg, 2000. S. 69f.

³¹⁸ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 139.

antworten.³¹⁹ Der Ungläubige nun orientiert sich in seinem Handeln an dem, was die Menschenwelt ihm an Spielraum zugesteht. In diesem Rahmen ist er auch herausgefordert seiner Existenz Sinn und Glück zukommen zu lassen. Da der Ungläubige aber seine eigentliche Bestimmung, die Gemeinschaft mit dem Schöpfer, ablehnt, kann er niemals zu einer letzten Antwort auf die Sinnfrage kommen, denn die einzig wirkliche Antwort, die Wahrheit, lehnt er ja ab. Sinn muss er seinem Leben also selbst geben. Hier müssen wir beispielsweise auch die öfters wahrzunehmende Aussage „Ich muss mich selbst finden!“ einordnen, welche Menschen oft gerade dann hören lassen, wenn sie ihr bisheriges Leben und Tun aus verschiedensten Anlässen in Frage stellen. Jede selbst gegebene Antwort ist aber ein Vorbeileben an seiner eigentlichen Bestimmung, ein Sichfestklammern an Dingen in der Finsternis. Er verfehlt so also sein ganzes Leben lang das wahre Leben, was, so aufregend eine solche Existenz auch gestaltet werden kann, dennoch ein Leben im Tod, ein Umhertappen in der Finsternis, bleibt (siehe Kap. 1.2.3.3). Der Ungläubige, der also erfülltes Leben, das er von seinem Wesen, seiner Sehnsucht her, eigentlich begehrt, sucht, sucht es im Grunde überall, außer in der Hinwendung zu Gott. Das gesamte Spektrum seiner Begierden (1Joh 2,16)³²⁰ und alle Möglichkeiten, die ihm die Welt bietet, stehen ihm dazu offen. Hier finden wir auch die Lügen der Finsternis, der Welt (siehe Kap. 1.2.3.2), die Erfüllung in den verschiedensten Dingen verspricht, dieses Versprechen aber nicht halten kann. Je nach Ausgangssituation des Menschen also, d.h. Abstammung, Begabung usw., wird er in Erfolg, Bildung, Ansehen, Besitz, Familie und Beziehungen, Macht, Unterhaltung und Sexualität, Religion, Esoterik udgl. suchen. Alles aber, in dem er meint fündig geworden zu sein, wird nur ein Ersatz für ein Leben in der Beziehung mit Gott, für seine eigentliche Bestimmung sein, es wird in der Finsternis mit der Wahrheit, mit dem wahren Leben, verwechselt, denn es gehört nur der vergänglichen – vom Schöpfer abgewandten – Schöpfung an und ist daher nicht von Dauer. Der Verfasser drückt diese Wahrheit in 2,8.17f aus, wo er gleichzeitig die Gläubigen auf ihre wahre Zugehörigkeit zum Gegenteil, zur eschatologischen Wirklichkeit Gottes, hinweist.³²¹ Jede Begierde, ja jeder Erfolg und jede Freude, in der der Weltmensch also versucht, die eigene Existenz sinnvoll zu gestalten, wird sein wie Sand, der einem zwischen den Fingern durch gleitet. Sie wird je vergehen und zurück bleibt die leere Hand, welche nach der nächsten Freude greifen will. So ist der Mensch trotz aller temporären Freuden im Grunde ohne wirkliche Hoffnung und ohne Sicherheit ein Gefangener in der Finsternis der Welt, und diesen Zustand des Todes kann er manchmal nach Misserfolgen oder in Minuten der Stille an einer empfundenen „inneren Leere“ erspüren. Aus der Orientierungslosigkeit der Finsternis heraus, kann auch Pilatus in seiner politisch schwierigen Situation als Antwort auf das Zeugnis Jesu die ehrliche Frage stellen: „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18,38a). Dass Pilatus aber ein in der Finsternis verhafteter Mensch ist, der nicht wirklich davon ausgeht, dass Jesus diese Frage beantworten kann, zeigt sich darin, dass er keine Antwort abwartet, sondern sich wieder unmittelbar seinem Geschäft widmet (18,38b). Dieser Zustand bleibt, ob man noch atmet oder nicht mehr, bestehen und zwar so lange, bis man durch die Versöhnung mit Gott im Glauben in das Licht, die Wahrheit und das wahre Leben gelangt und den eigentlichen Sinn seiner Existenz in der Gemeinschaft mit seinem Schöpfer, dem himmlischen Vater, findet. Selbst der nüchterne Wissenschaftler und Theologe wird eingestehen müssen, dass es eine große Schar von Menschen gibt, die, nachdem sie an Christus gläubig geworden sind, ein derartiges Zeugnis aufweisen können. Aus der Sicht des Glaubens und der Erkenntnis kann Johannes nun auch schreiben:

³¹⁹ Vgl. Störig, Hans-Joachim. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1999 17., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, S. 184.

³²⁰ Vgl. auch: Röm 1,24; Eph 2,3; 4,22; 1Thess 4,5; 2Tim 3,6; Tit 3,3; 1Pet 4,3; Jud 16.

³²¹ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 142.

„Wir wissen, dass wir aus Gott sind, und die ganze Welt liegt in dem Bösen. Wir wissen aber, dass der Sohn Gottes gekommen ist und uns Verständnis gegeben hat, damit wir den Wahrhaftigen erkennen; und wir sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohn Jesus Christus. Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben“ (5,19f).

Ein weiterer Satz, der dem Adressaten die Kluft zwischen Licht und Finsternis deutlich machen soll: Das *ὁἰδαμεν*, d.h. der erkennende Gläubige, bildet den Gegensatz zur Welt, von der es heißt *ἐν τῷ πονηρῷ κέται*. Dabei kann es dahingestellt bleiben, ob mit *τῷ πονηρῷ* der Teufel gemeint ist, in dessen Macht- oder Einflussbereich die Welt liegt oder ob die Welt hier ganz allgemein der Seite des Bösen zugeordnet ist.³²² Beides entspräche der johanneischen Sichtweise und beides würde einen Gegensatz zur Position des Gläubigen bilden. Der antithetische Aufbau von 5,19 lässt auch vermuten, dass es dem Verfasser primär um die Aussprache dieses Gegensatzes geht.³²³ Mit jenen Worten, die zu den letzten seines Schreibens gehören, sollen die Gläubigen noch einmal hören und verstehen: Sie gehören Gott, dem Licht, d.h. der wahren eschatologischen Wirklichkeit, an. Sie gehören nicht mehr länger zu dieser Welt, die ohne wirkliche Erkenntnis und voll von Irrtum ist. Da sich aber die Menschen dieser Welt in Finsternis befinden, können sie die Gläubigen, die Christus als den Einstieg in die Wirklichkeit Gottes erlebt haben, nicht verstehen (3,1b). In der Wirklichkeit Gottes bilden Glauben und Verstehen eine untrennbare Einheit, ohne Glauben gibt es kein Verständnis der Wirklichkeit und ohne Verständnis im Glauben bliebe der Glaube oberflächlich und falschen Lehren hilflos ausgeliefert. Aus johanneischer Sicht wäre es eine Überforderung von den Menschen, die noch der Welt angehören zu erwarten, dass sie die Dinge des Glaubens verstehen könnten. Die Wirklichkeit, in der der Gläubige lebt, unterscheidet sich völlig von der Welt, in der der Ungläubige lebt, es sind eben Licht und Finsternis, zwei nebeneinander stehende Welten. Der Ungläubige, der noch in der Finsternis lebt, ist daher überhaupt nicht imstande den Gläubigen, der nun das Tun der Welt in vielerlei Hinsicht ablehnt, zu verstehen, er muss ihn regelrecht ablehnen. Aus diesem Gegensatz heraus kann der Verfasser auch schreiben: „*Wundert euch nicht, Brüder, wenn die Welt euch hasst*“ (3,13). Daher kann er den Adressaten auch zusprechen: „*Sie sind aus der Welt, deswegen reden sie aus <dem Geist> der Welt, und die Welt hört sie. Wir sind aus Gott; wer Gott erkennt, hört uns; wer nicht aus Gott ist, hört uns nicht. Hieraus erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrtums*“ (4,5f). Freilich steht dieser Satz im konkreten Zusammenhang mit den falschen Lehrern, den *ἀντιχρίστου* (4,3), denen wir uns im nächsten Kapitel zuwenden werden, dennoch ist hier die Rede von der Welt, zu der auch diese gehören. Auch hier wird der Gegensatz zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen deutlich ausgesprochen: Während jene, die das wahre Christusbekenntnis nicht haben (4,3), „aus der Welt sind“, sind die Gläubigen „aus Gott“. Dass der Adressat aber zu denen gehört, die „aus Gott sind“, kann er aufgrund seines Christusbekenntnisses (4,2ff) und seines Lebenswandels, d.h. dem Vorhandensein der Liebe, erkennen (siehe Kap. 2.3.2.3). Dieses Kriterium für die wahre Zugehörigkeit zu Gott, hat der Verfasser bereits in den Kapiteln zwei und drei seines Schreibens ausgiebig behandelt. Was jedoch in den Worten *αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν, διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν* (4,5) zum Ausdruck kommt, ist, dass die Rede des in der Finsternis verhafteten Weltmenschen ein Ausdruck der gottfernen Welt, der er angehört, ist.³²⁴ Die Fortsetzung *καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει* beinhaltet auch, dass die gottentfremdete Welt in sich selbst bestimmt und definiert, was in ihr akzeptiert wird und was nicht. Die Wirklichkeit des Gläubigen hingegen, ist eine andere Welt, eine Welt gekennzeichnet von Erkenntnis der Wahrheit und zwar in jeder Hinsicht (siehe Kap. 2.3.1). Verstehen

³²² Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 91f.

³²³ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 177.

³²⁴ Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 69.

kann dies nur der, der Christus als die Wahrheit erkannt hat, denn erst in dieser Erkenntnis werden die Welt und die Wirklichkeit zu Gegensätzen (siehe Kap. 1.2.4). Aufgrund dieses wesensmäßigen Getrenntseins, kann es für den Ungläubigen kein wirkliches Verständnis der Dinge des Glaubens geben. Bereits im Johannesevangelium ist dies im Gespräch Jesu mit den Gelehrten wie folgt ausgedrückt: „*Warum versteht ihr meine Sprache nicht? Weil ihr mein Wort nicht hören könnt. Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel [...] Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes. Darum hört ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid*“ (Joh 8,43f.47). Das Handeln des Gläubigen muss den „Kindern des Teufels“ (1Joh 3,10) daher unnatürlich erscheinen, da es sich vom Denken und Handeln der Welt unterscheidet. Von den „Kindern des Lichts“ wird auch ein, für das Denken der Welt unvernünftiger, Kampf gegen die eigene Begierde geführt, das Tun von Ungerechtigkeit wird vom Gläubigen abgelehnt (5,17f), selbst, wenn es im Verborgenen geschähe, von keinem anderen Menschen erkannt werden würde und zum eigenen Vorteil wäre. Hier wird auch ersichtlich, weshalb jeder Versuch des Gläubigen, den in der Finsternis verhafteten Sünder zu erreichen, nicht beim christlichen Lebenswandel ansetzen darf: Der hinter dem christlichen Lebenswandel stehende Existenzwechsel, von der Finsternis ins Licht, fehlt beim Ungläubigen! Hier kann es nur einen Ansatzpunkt geben: Die Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes und seines Angebots zur Versöhnung im Glauben an Christus. Nur auf diesem Weg kann das Licht in die Finsternis dringen, nur so können die Augen des Ungläubigen für die Erkenntnis der Wahrheit geöffnet werden. Erst dann wird der christliche Lebenswandel sinnvoll und erstrebenswert wirken, erst, wenn erkannt wird, dass es einen guten Grund dafür gibt. Ohne diese Erkenntnis macht Christsein keinen Sinn, ohne sie ist es nur ein freiwillig gelebter Moralismus, eine selbstmotivierte Anstrengung, die nicht wirklich nötig erscheint (siehe Kap. 0.2.2.2). Der Glaube an Christus, als Grundlage für gelebtes Christsein, muss wie eine Torheit wirken (vgl.: 1Kor 1,18; 2,14), die beim Ungläubigen auf Unverständnis stößt.

Worin besteht nun die konkrete Herausforderung für den Gläubigen? Das speziell Verführerische besteht in der Tatsache, dass der Gläubige, obwohl er Erkenntnis besitzt und der Welt dadurch eigentlich als Überlegener gegenüber steht, dennoch durch die Dinge der Welt gereizt werden kann, da die Begierde, als Kraft in ihm, immer noch vorhanden ist. Der Gläubige darf, ja soll sich bewusst sein, dass er schon in der Gegenwart durch seinen Glauben an der Wirklichkeit Gottes, am wahren Leben, teilhat, und es gehört zu seiner Hoffnung eines Tages völlig mit dieser Wirklichkeit vereint zu werden (3,2), doch solange dies noch aussteht, muss die Spannung zwischen Licht und Finsternis, zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen im Glauben ertragen werden. Er nimmt das Schaffen und den Erfolg der Weltmenschen durchaus wahr, er sieht den Reichtum und das zügellose Leben, das der Begierde in ihm durchaus gefällt. Die Lügen dieser Welt wirken auch auf die Gläubigen ein. Auch die Gläubigen sehen die Dinge, in denen die Menschen, welche ohne Erkenntnis Gottes leben, Freude und Sinn suchen. Nicht ohne Grund hängt der Mensch am Materiellen, am Geld, an Gütern, an allerlei Unterhaltung, an sexuellen Freuden udgl. Dies alles verspricht ihm Freude, es befriedigt vorübergehend seine Sehnsucht nach Erfüllung, ja nach dem, was er „Leben“ nennt. Gegen diese Art von Freude ist auch der Gläubige nicht immun, es spricht auch ihn an, da er – obwohl durch den Glauben mit Erkenntnis erfüllt – immer noch Mensch ist und Begierden in sich trägt. Was ihn jedoch vom in der Finsternis umhertappenden Ungläubigen unterscheidet, ist, dass er die Wahrheit erkannt hat, er muss nicht mehr einem Leben der temporären Freuden anhängen. Er muss kein Sklave seiner Begierden mehr sein und leben als ob er das Licht nicht gesehen hätte. Vor diesem Hintergrund spricht Johannes die Worte: „*Liebt nicht die Welt noch was in der Welt ist!*“ (2,15a). Das *Μὴ ἀγαπάτε* meint nach W. Vogler: „*Verliert euch*

nicht an sie! [d.h. die Welt] *Geht zu ihr auf Distanz!*“.³²⁵ Für den Gläubigen bedeutet dies jedoch nicht sich von der Welt gänzlich abzugrenzen und alle ihre Dinge zu verwerfen – dies wäre eine überzogene Reaktion, die auch dem johanneischen Welt-Verständnis nicht gerecht würde –, es bedeutet dem Widergöttlichen, den Lügen der gottgelösten Menschenwelt zu widerstehen und über die eigenen Begierden gemäß dem Willen Gottes zu herrschen.³²⁶ Indem der Gläubige dies unentwegt umsetzt, zeigt sich letztlich, dass er einer ist, der die Wahrheit erkannt hat (3,6).

In 4,4 lesen wir auch die, ebenfalls im Zusammenhang mit den Antichristen stehende, Aussage: „*Ihr seid aus Gott, Kinder, und habt sie überwunden, weil der, welcher in euch ist, größer ist als der, welcher in der Welt ist*“. Gleich wie der Verfasser es in 5,19 abschließend tun wird, so tut er es bereits hier: Er spricht den Gläubigen ihre wahre Herkunft und Existenz explizit zu (ὅμεις ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε). Aufgrund des Bewusstseins der Herkunft und der Zugehörigkeit des wahren Gläubigen, kann ihm auch zugesprochen werden, dass er den aus der Welt kommenden Einfluss überwunden hat. Das νενικήκατε (Perfekt) spricht den Adressaten den bereits zum Zeitpunkt ihres Gläubigwerdens erungenen Sieg zu (siehe Kap. 2.2.1) und zwar vor allem in ihrer Gegenwart, im hier und jetzt.³²⁷ Als primäre Begründung finden wir hier aber nicht den Gläubigen selbst, welcher als Kind Gottes, der über die Einflüsse der Welt Herrschende ist (siehe auch Kap. 2.2.2), wir finden die eigentliche Grundlage vor, die den rechten Umgang mit der Welt erst möglich macht, nämlich seine Zugehörigkeit zu Gott, welcher „größer“ oder „stärker“ ist (μείζων ἐστίν), als der, der in der Welt ist (ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ). Die letztliche Überlegenheit des Schöpfers über die Schöpfung, zu welcher auch der πονηρός gehört, gewährleistet dem Gläubigen seinen Sieg und seinen Grund zur Zuversicht inmitten einer feindlich gesinnten Welt.³²⁸ Seine neue Existenz, in der Gemeinschaft mit Gott, im Licht und in der Wahrheit, mit allen dazugehörigen Folgen, macht seine Überlegenheit aus! Wird dieses Leben in der neuen Wirklichkeit auch ergriffen, können auch die Lügen dieser Welt als solche erkannt und bloßgestellt werden (vgl.: 2,20f). Die Wahrheit wird aber, wenn sie vom Gläubigen erkannt wurde und gelebt wird, immer stärkere Wirkung als die Lüge entfalten, auch deshalb heißt es, dass der, welcher in den Gläubigen ist, stärker (μείζων) ist als der, welcher in der Welt ist. Johannes meint den Geist der Wahrheit, d.h. den Geist Gottes, von dem der wahre Gläubige erfüllt ist (3,24; 4,13). Deshalb kann er auch anmerken, dass die Gläubigen bereits überwunden, d.h. gesiegt, haben.

Im Zusammenhang mit dem rechten Handeln des Gläubigen, finden wir auch die begründende Aussage: „*Denn alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt; und dies ist der Sieg, der die Welt überwunden hat: unser Glaube. Wer aber ist es, der die Welt überwindet, wenn nicht der, der glaubt, dass Jesus der Sohn Gottes ist?*“ (5,4f). Auch hier ist die Sicht des Verfassers über die Position des Gläubigen, ja der glaubenden Gemeinde (ἡ πίστις ἡμῶν), erneut klar ausgedrückt: Der wahre Gläubige ist instande durch seinen Glauben und die damit verbundene Erkenntnis, als Sieger aus den Konflikten mit der Welt hervorzugehen.

³²⁵ Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 87.

³²⁶ Vgl. De Boor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000 ^{7. Auflage}. S. 60.

³²⁷ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990 ^{17. Auflage}. S. 280 §342/1.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 328f §200/1.

Vgl. Beutler, Johannes. Die Johannesbriefe. Friedrich Pustet Verlag: Regensburg, 2000. S. 68.

³²⁸ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 139.

Selbstverständlich kann aber, was aus der Perspektive des Glaubens als „siegreich“ beurteilt wird, aus der Sicht des Weltmenschen als Niederlage gewertet werden. Der Grund hierfür liegt schlicht in der gegensätzlichen Wahrnehmung dessen, was als Wirklichkeit angesehen wird: Hat der Gläubige beispielsweise auf die Annahme von Bestechungsgeld verzichtet und so in der Wirklichkeit Gottes über die Ungerechtigkeit gesiegt, können die Konsequenzen aus der Sicht des Weltmenschen durchaus negativ ausfallen, z.B. wenn er in der Folge eben auf Reichtum verzichtet oder dadurch gar als Gegner wahrgenommen wird und im Weiteren etwa seine Position verliert. Auch ist es z.B. möglich, dass Beziehungen zu Weltmenschen Schaden nehmen, wenn der Christ, aufgrund seines Glaubens, Dingen, wie etwa Mobbing, schlechte Nachrede, Betrug, Ehebruch, Wahrsagerei udgl. aus dem Weg geht. Aus dieser Perspektive haben wir z.B. auch auf die Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5,3-12) zu blicken: Wenn die Sanftmütigen, die Trauernden, die nach der Gerechtigkeit Dürstenden oder diejenigen, die reinen Herzens sind, im Rahmen der Ungerechtigkeiten dieser Menschenwelt oft die Benachteiligten sind, so ist ebendiesen in jenen Aussprüchen ihre wahre Position zugesprochen. Aus der Sicht des Glaubens, ja der Wirklichkeit Gottes, ist ihnen inmitten ihrer Kämpfe und ihres Leides versichert: „*denn sie werden Gott schauen*“ oder „*denn ihrer ist das Reich der Himmel*“. Es sind konkrete eschatologische Zusagen für jene, die im Licht leben, doch die Finsternis der Welt immer wieder zu spüren bekommen und so fortwährend angefochten sind. Der Weltmensch hat, in seiner Finsternis, keinen Verständnizugang zu solchen Aussagen.

Zusammengefasst, lässt sich also sagen, dass die eigentliche Herausforderung, der sich der Gläubige, ja, der sich die Gemeinde inmitten dieser Welt immer wieder aufs Neue zu stellen hat, wie folgt lautet: Sich der beiden, durch den Glauben erkannten Wirklichkeiten – der Wirklichkeit Gottes und jener der gottfernen Menschenwelt – stets bewusst zu sein und das Leben in der wahren zu wählen, in jener, die eine Zukunft hat, weil sie dem ewigen Leben entspricht. Der Sieg durch den Glauben besteht also nicht etwa in einer für die Welt spürbaren Niederlage, er besteht darin, dass die eschatologische Existenz des Glaubenden im Festhalten an der Wahrheit Gottes, entgegen aller Widrigkeiten, erhalten bleibt!³²⁹

2.5.2 Der Gläubige und „die Antichristen“

War nun bisher von der Welt, als grundsätzlicher Herausforderung für die Gläubigen die Rede, so wird der erste Johannesbrief durchaus konkreter. Ganz offensichtlich hatten es die Adressaten also mit Einflüssen zu tun, die ihnen zu vermitteln suchten, dass sie nicht gesündigt hätten (1,10), wenn sie die Gebote nicht halten (2,4), wenn sie den Bruder hassen (2,9.11) oder ihn in seiner Not ignorieren (3,17). Verhielt sich dies aber so, dann wurde damit gleichzeitig gesagt, dass eben jene Dinge, die auch der Praxis der gottfernen Welt und deren Begierden entsprachen, kein Problem für die Beziehung der Glaubenden zu Gott wären. Um diesem Irrtum eindrücklich entgegenzutreten gab es für den Verfasser wohl kein besseres Mittel als die Beziehung des Glaubens zum menschlichen Handeln mit Hilfe jener Gegensätze von „Licht“ und „Finsternis“, „Wahrheit“ und „Lüge“, „Leben“ und „Tod“ zu behandeln. Es entspräche wohl am ehesten den Tatsachen, wenn man sagt, dass er die gnostische Sprache verwendet, um seinen Gegnern mit ihren eigenen Waffen entgegen zu treten:³³⁰ Dass der Mensch *als Ganzer*, nur einer dieser beiden Welten angehören kann, widerspricht grundlegend der

³²⁹ Vgl. Niederwimmer, Kurt. *Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss*. Evangelischer Presseverband: Wien, 2004^{3. Auflage}. S. 329.

³³⁰ Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. *Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993^{14., durchgesehene und überarbeitete Auflage}. S. 163.

gnostisch-doketischen Sichtweise vom Menschen und dessen Handeln, jener Sichtweise, die mit hoher Wahrscheinlichkeit in der johanneischen Gemeinde Fuß zu fassen versuchte. Versuchte jene Geistesströmung die materielle Welt von der geistlichen zu trennen (siehe Kap. 1.1.2 und 1.2.1.2), d.h. auch den Menschen als Mischwesen in sich zu spalten³³¹, so wurden dementsprechend auch der Geistes- oder Heilszustand vom praktischen Handeln getrennt. Das Eine hatte nichts mit dem Anderen zu tun, daher konnte den Gläubigen der johanneischen Gemeinden auch ohne Weiteres gesagt werden, dass sie nicht sündigten, wenn sie z.B. ihren Besitz für sich behielten und gleichzeitig dem Bruder die praktische Hilfe versagten. Das ethische Handeln des vermeintlich Gläubigen wurde auf diesem Weg mit dem Handeln des Weltmenschen vereinbar und zwar auch auf Dauer ohne jegliche Konsequenz für dessen Heilszustand. Schließlich sei auch Jesu Beziehung zur materiellen Welt nicht ganzheitlich gewesen, da er nicht wirklich im Fleisch gekommen sei (4,2; 2Joh 7). Nach Johannes gibt es aber nur den ganzheitlichen Menschen, der entweder in der Finsternis der Welt oder im Licht, in der Wirklichkeit Gottes, existieren kann. Er ist entweder aus Gott geboren oder aus dem Teufel (vgl.: Joh 1,13; 8,44.47; 1Joh 3,8ff; 4,3ff).³³² Existiert der Mensch aber durch den Glauben im Licht, so zieht das auch all die damit verbundenen Konsequenzen für das praktische Leben nach sich (siehe Kap. 2.3 bis 2.3.2.3) – dem Indikativ folgt der Imperativ. Hier finden wir den eigentlichen Anlass und Hintergrund für die meisten anderen behandelten Themen des Schreibens. Diesbezüglich lautet das Zeugnis des Verfassers: Es gibt keine Trennung von Glauben und Handeln, beides ist, gleich wie Christus es als Mensch war, eine Einheit, und der Gläubige ist in die Herausforderung gestellt, sich immer wieder aufs Neue, entgegen der in ihm wirkenden Begierden, für das Leben mit Gott zu entscheiden. Der wahre Gläubige kann dies durch seine Existenz im Licht als Wahrheit erkennen. Tut er das nicht, so vollzieht sich sein Leben in der Finsternis und er ist von der Wahrhaftigkeit einer Lüge überzeugt!

Für den Verfasser nahm die Existenz jener abweichenden Lehre in den ἀντίχριστοι konkrete Gestalt an (2,18; 4,3). Wir haben in Diesen daher nicht explizit erklärte Gegner der Person Christi zu verstehen, wie der Name vermuten ließe, sondern Anhänger einer Lehre, die nicht mehr der Botschaft des Anfangs entsprach.³³³ Deshalb auch die Aufforderung: „Ihr! Was ihr von Anfang an gehört habt, bleibe in euch! Wenn in euch bleibt, was ihr von Anfang an gehört habt, werdet auch ihr in dem Sohn und in dem Vater bleiben“ (2,24). Konkret geht es dem Verfasser hier um das Erkennen von „falschen Propheten“ (4,1b: ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον), wie sie auch das übrige Neue Testament kennt (z.B.: Mt 7,15; 24,11; Mk 13,22 par; Apg 13,6; 2Pet 2,1; Offb 16,13). Da beide Ausdrücke, die „falschen Propheten“ und die „Antichristen“, auf der Negativseite der Argumentation und im Zusammenhang mit dem Geist, der „nicht aus Gott“ ist, stehen, können sie durchaus als ident oder zumindest als zusammengehörig angesehen werden (4,1b.3; vgl. auch: 2,18ff). Der Ursprung ihrer Wirksamkeit ist jedenfalls derselbe!

„Geliebte, glaubt nicht jedem Geist,
sondern prüft die Geister,
ob sie aus Gott sind!

Denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgegangen.

Hieran erkennt ihr den Geist Gottes:

Jeder Geist, der Jesus Christus, im Fleisch gekommen, bekennt, ist aus Gott;

³³¹ Vgl. Mußner, Franz. ZOE. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Karl Zink Verlag: München, 1952. S. 124.

³³² Vgl. ebd. S. 125.

³³³ Vgl. Betz, Hans Dieter u.a. Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 1. J.C.B. Mohr-Siebeck: Tübingen, 1998-2005^{4. Auflage}. „Antichrist“. S. 531.

und jeder Geist, der nicht Jesus bekennt, ist *nicht aus Gott*;
 und *dies ist der Geist des Antichrists*,
 von dem ihr gehört habt, dass er komme,
 und jetzt ist er schon in der Welt“ (4,1-3).

W. de Boor, sowie H. Krimmer, halten den johanneischen ἀντίχριστος (2,18) für eine, von den ἀντίχριστοι und den ψευδοπροφήται unterschiedene Person. De Boor argumentiert hierzu allerdings nicht konkreter, sondern verweist nur auf die Darlegungen von 2Thess 2 und Offb 13.³³⁴ Nach Krimmer handelt es sich bei den ἀντίχριστοι um Vorläufer des letzten und größten ἀντίχριστος.³³⁵ Da sich der Verfasser in 2,18 auf eine Person bezieht, von der die Gläubigen bereits gehört haben (καθὼς ἠκούσατε), kann es durchaus sein, dass er hier eine traditionell-apokalyptische Vorstellung aufgreift.³³⁶ Sehr wahrscheinlich tut er dies jedoch mit polemischer Absicht: Viele ἀντίχριστοι waren für ihn bereits da (γεγόνασιν) und die Adressaten sollten jene, die leugneten, dass Christus – in dem sich Gott offenbarte und den Menschen Rettung aus der Gottferne anbot – als vollwertiger Mensch in der Welt war, mit der Vorstellung des apokalyptischen ἀντίχριστος verbinden.³³⁷ Damit verschärft er auch seine Aussage, dass es „die letzte Stunde“ sei (2,18a). Insgesamt scheint es dem Verfasser aber primär um die Identifikation eines – möglicherweise von vielen Seiten her kommenden – widergöttlichen, d.h. der Botschaft des Anfangs entgegenstehenden, Einflusses zu gehen. Johannes stellt den Adressaten in 4,2f zunächst die Möglichkeit hin, die sie als wahre Gläubige besitzen, die Möglichkeit des Erkennens des Geistes, der von Gott ist, d.h. der Wahrheit (γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ). Als Kriterium (ἐν τούτῳ), ist jenes genannt, dass er seinem Schreiben bereits im Proömium vorangestellt hat: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (vgl. 1,1: καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς). Christus war nicht nur geistlich in der Welt – wie es die Vertreter einer strikt dualistischen Weltsicht sahen und daher unmöglich glauben konnten, dass er Anteil an der „bösen“ materiellen Welt hatte –, sondern als Mensch in Fleisch und Blut. So ist der Glaube an eben diesen Christus die Trennlinie zwischen dem Leben im Licht und dem in der Finsternis, zwischen Wahrheit und Lüge, ja zwischen dem ewigen Leben und dem Tod. Ganz erhebliches Gewicht wird hier dem Menschen Jesus zugesprochen (ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα):³³⁸ Ganz und gar hatte der Sohn Gottes Anteil am menschlichen Leben und Leiden genommen. Ganz real war auch er den Einflüssen dieser Welt ausgesetzt. Ganz real wurde er von Menschen, die ihn falsch beurteilten abgelehnt, als Verbrecher verurteilt und ans Kreuz geschlagen. Ganz real hat sich Gott zu ihm bekannt, als er ihn von den Toten auferweckte und vielen Menschen zum Zeugnis erscheinen ließ. Und ganz klar ist der als Antichrist anzusehen, welcher diesen Sohn Gottes nicht anerkennt, ja man kann sogar sagen, dass er jenen gleich ist, die ihn einst ans Kreuz schlugen, denn diese fällten, gleich wie die Antichristen, ein unwahres und ungerechtes Urteil und bedürfen der Rettung, ja im Grun-

³³⁴ Vgl. De Boor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000^{7. Auflage}. S. 65.

³³⁵ Vgl. Krimmer, Heiko. Johannes-Briefe. Edition C Bibelkommentare. Bd. 21. Hänssler Verlag: Neuhausen-Stuttgart, 1989. S. 63.

³³⁶ Vgl. Schneider, Gerhard u.a. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. I. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1992^{2. Auflage}. „ἀντίχριστος“.

Vgl. Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969^{8. Auflage}. S. 40f.

³³⁷ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 151.

³³⁸ Evtl. wurden die Worte ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα aus 4,2 in vielen Handschriften auch aus diesem Grund in 4,3 noch einmal bezeugt (siehe Kap. 2.3.2.2):

Vgl. Aland, Kurt u.a. Novum Testamentum Graece. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1994^{27., revidierte Auflage}. S. 621.

de, der Rettung vor sich selbst (vgl.: 4,14). Hier unterscheidet sich der heutige Mensch in keinster Weise von dem der Spätantike, welche Formen die Ablehnung des Zeugnisses vom Gottessohn auch immer annehmen mag. Nur die Abkehr vom Unglauben, das Eingeständnis der eigenen Verwerflichkeit vor Gott und der Glaube an den im Fleisch gekommenen Gottessohn retten, und nur aus jenem Geretteten kann der Geist, der aus Gott kommt, ja wahre Erkenntnis, sprechen.

Die Gläubigen stehen in der Herausforderung unterscheiden zu müssen, welchen Ursprungs die Einflüsse sind, denen sie immer wieder ausgesetzt sind. Diese Einflüsse, die nun auf den Gläubigen einwirken, nennt der Verfasser „Geister“ (πνεύματα), denn im Zusammenhang ist von eben jener abweichenden Lehre die Rede (4,2f). Unter diesen „Geistern“ gibt es solche, die „aus Gott“ sind (4,1a: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν) und andere, die eben „nicht aus Gott“ (4,3a: ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν) sind, d.h. nicht der Wahrheit, die die wahren Gläubigen erkannt haben, entsprechen. Auch hier ist in Gegensätzen gedacht: während jene Geister, die „aus Gott sind“, der Wahrheit und dem rechten Christuszeugnis entsprechen, gehören die, die „nicht aus Gott sind“, der Lüge an (4,6). Mit sieben Vorkommen, von insgesamt 12 im gesamten ersten Johannesbrief, steht der Begriff πνεῦμα im Abschnitt 4,1-6 auffallend im Mittelpunkt.³³⁹ Er wurde hier wahrscheinlich öfters gewählt, um die Notwendigkeit der Unterscheidung zu unterstreichen: Der Geist, der im wahren Gläubigen wirkt und der ihm die Wahrheit bezeugt (3,24; 4,13; 5,6), muss von dem, der der Welt ihre Lügen einredet, unterschieden werden. Im Bekenntnis Jesu, als dem fleischgewordenen Gottessohn, ist dem Gläubigen ein klares und ebenso einfaches Unterscheidungskriterium gegeben. Hieran ist zu erkennen, welchen Ursprungs ein Geist ist, und eben dieses Bekenntnis haben die Antichristen, welche den Gläubigen als Gegenspieler gegenüberstehen,³⁴⁰ nicht! Leugnen Diese aber die Heilstat Gottes, des Schöpfers, in der Sendung seines Sohnes, leugnen sie für Johannes auch den Urheber, Gott selbst, den Vater: „Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater“ (2,23). In der Wendung „den Vater haben“ wird evtl. eine Formulierung der Gegner aufgegriffen³⁴¹ und mit dem rechten Christusbekenntnis verbunden (2,23b). Die Wahrheit nun, welche diese Antichristen nie erkannt haben, die haben die Gläubigen, denen Johannes schreibt, sehr wohl erkannt, er nennt dies die „Salbung“, die ihnen gegeben ist (2,27). Diese Erkenntnis, diesen Glauben, sollen sich die Empfänger bewahren, denn diese ist die Grundlage für die Fähigkeit der Unterscheidung, ja sie ist das ewige Leben (2,24f; vgl. auch Kap. 2.2.1 und 2.3.1), welches die Antichristen verwerfen.

Dass nun Christus, das in die Welt gekommene Licht, abgelehnt, d.h. nicht wirklich erkannt wird, bedeutet, dass sich das Leben in der Finsternis vollzieht und dies wiederum heißt, dass aus eben dieser heraus auch gewirkt wird. Die Antichristen sind also jene, die die Wahrheit leugnen, sie glauben die Lügen der Welt, ja mehr noch, sie verbreiten diese selbst und sind daher ein maßgebender Teil dieser Welt! Wollen diese Antichristen daher die Menschen lehren, so haben sie gar keine andere Möglichkeit, als die Dinge der Finsternis als Wahrheit darzustellen. Der Mensch, der also noch in der Finsternis lebt, hört auf diese Lügen (4,5), was die Welt ihm sagt, klingt durchaus richtig, logisch und erstrebenswert,³⁴² er hat ja keine echte Alternative: Alles, was er als Alternative zu erkennen glaubt, ist, solange er das wahre Licht nicht gesehen und die Wahrheit nicht erkannt hat, wiederum nur Lüge. In diesen Bereich fallen auch alle spirituellen Antworten, die nicht den fleischgewordenen Sohn Gottes bekennen.

³³⁹ Ergebnis einer Lema-Suche im NA²⁷ nach der griechischen Morphologie (GRAMCORD™) in der Stuttgarter Elektronischen Studienbibel 2.0. Deutsche Bibelgesellschaft. Libronix Corporation.

³⁴⁰ Vgl. Beutler, Johannes. Die Johannesbriefe. Friedrich Pustet Verlag: Regensburg, 2000. S. 102.

³⁴¹ Vgl. ebd. S. 74.

³⁴² Vgl. Krimmer, Heiko. Johannes-Briefe. Edition C Bibelkommentare. Bd. 21. Hänssler Verlag: Neuhausen-Stuttgart, 1989. S. 108.

Die Antichristen also stellen den Menschen und seine Begierden – sei es auch der fromme Wunsch nach Sinn und Erlösung – und nicht die eigene Verlorenheit vor Gott als Mittelpunkt hin (vgl.: 1,6.10; 2,16f), denn diese haben sie ja gar nicht erkannt. Für Johannes haben diese das Licht und die Wahrheit nie wirklich gesehen, obwohl sie eine Zeit lang unter den Gläubigen gelebt haben (2,19). Unter Umständen hat es eine Weile gedauert, bis sie sich von den anderen Gläubigen unterschieden haben. Wie lange dies aber auch gedauert haben mag, eindeutig ist das Urteil des Verfassers über jene: „*sie waren nicht von uns*“ (2,19a: οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν). Das Imperfekt in οὐκ ἦσαν wird speziell ausdrücken wollen, dass die Antichristen – aus johanneischer Sicht – eben niemals wahre Gläubige gewesen sind (vgl. Kap. 2.2.2)³⁴³, d.h. auch nie zur wahren Gemeinde der Gläubigen gehörten, selbst nicht, als sie noch nicht offenbar waren.³⁴⁴ Es handelt sich daher bei jenen nicht um solche, die in die Gemeinschaft einzudringen suchten, sondern um Personen, die einst als Mitglieder wahrgenommen wurden (2,19a: ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν).³⁴⁵ Dass sie aus der Gemeinde hinausgegangen sind, ist in dem, wahrscheinlich *konstatierend-komplexiven* Aorist ἐξῆλθαν ausgedrückt: Der gesamte Prozess des Offenbarwerdens und der letztlich Absonderung wird hier zusammengefasst sein.³⁴⁶ In 2,19 bemerken wir auch die ganze Radikalität des johanneischen Denkens ausgedrückt: Wer durch die Ablehnung des fleischgewordenen Christus in der Finsternis lebt, der kann niemals das in die Welt gekommene Licht erkannt haben und es war nur eine Frage der Zeit, bis dies offenbar werden würde. Undenkbar scheint es für den Verfasser zu sein, dass ein Solcher irgendwann zuvor wahrhaft gläubig war. Anzumerken ist hier auch, dass es dem ersten Johannesbrief ganz fern liegt, den „Prozess des Abfallens“ näher zu bestimmen. Die Aufmerksamkeit des Verfassers ist immer dem „Ist-Zustand“ aus der Sicht der Gegenwart, d.h. des Ausgangs, gewidmet, dem Dasein im Licht oder in der Finsternis; ein Übergang zum Negativen hin ist nicht ausgearbeitet. Diese Denk- und Darstellungsweise findet schon im Evangelium in der Gestalt des Judas ihren Ausdruck: „*Jesus antwortete ihnen: Habe ich nicht euch, die Zwölf, erwählt? Und von euch ist einer ein Teufel. Er sprach aber von Judas, dem Sohn des Simon Iskariot*“ (Joh 6,70f; vgl. auch: 17,12).³⁴⁷ Im Hintergrund von 1Joh 2,19 müssen wir nun große zwischenmenschlich-traumatische Erfahrungen vermuten, lebten doch die Rechtgläubigen und die nun vom Verfasser als Antichristen bezeichneten Mitglieder in derselben Gemeinde eng zusammen, feierten Gottesdienste und pflegten Freundschaften. Hierin liegt die eigentlich unmittelbare Herausforderung für die Gläubigen: Im Gegenüber von Mensch zu Mensch, in der oft emotional schwierigen Aufgabe das Leben im Licht, d.h. den rechten Glauben am Ende über die eigenen Befindlichkeiten und über persönliche Beziehungen zu stellen. Auch innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen, die im Grunde durch Menschen, welche am rechten Christusbekenntnis festhalten, gekennzeichnet sein sollte, ist es möglich in den Umgang mit Antichristen zu geraten, mit Menschen, die einen unbedenklichen Eindruck machen, die sogar sympathisch wirken können, deren Handeln sich bei genauerer Prüfung

³⁴³ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 271 §330.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 320 §198/1.

³⁴⁴ Vgl. Beutler, Johannes. Die Johannesbriefe. Friedrich Pustet Verlag: Regensburg, 2000. S. 72.

³⁴⁵ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 93.

³⁴⁶ Vgl. Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990^{17. Auflage}. S. 272. §332.

Vgl. Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985. S. 308 §194/2a.

³⁴⁷ Vgl. Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 154.

jedoch nicht mit einem Leben in der Wirklichkeit Gottes deckt. Letztlich zeigt uns diese Tatsache, wie nahe die Welt und ihr Denken der Gemeinde der Gläubigen stets ist, ja wie nahe die Finsternis dem Licht ist und wie notwendig die Fähigkeit zur Unterscheidung ist. Die wahre Gemeinde muss nicht zwingend mit der sichtbaren Gemeinde identisch sein!³⁴⁸ Daher mahnt der Verfasser die Gläubigen auch: „*Geliebte, glaubt nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind! [...] Hieran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der Jesus Christus, im Fleisch gekommen, bekennt, ist aus Gott*“ (4,1f). Hieran ist auch zu erkennen ob es sich um einen Bruder handelt, der zwar das rechte Christusbekenntnis hat, der jedoch aufgrund mangelnder Erkenntnis einem Irrtum aufgesessen ist oder um jemanden, dessen Handeln, Ausdruck einer Existenz in der Gottferne ist.

Gleich im Zuge der ersten Erwähnung der Antichristen (2,18) ist ersichtlich, dass ihr Auftreten für den Verfasser ein Zeichen dafür darstellt, dass die „*letzte Stunde*“ angebrochen ist (2,18c: ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν). Im Kommen und Wirken Jesu war die entscheidende Stunde für die Menschen da: Es war die Stunde des Gerichts, und die des Heils für jene, die glaubten (Joh 12,23.31f).³⁴⁹ Es war die entscheidende Stunde, eine eschatologische Größe: Der Mensch konnte sich durch den Glauben für das Licht oder durch den Unglauben für die Finsternis entscheiden, für das Leben oder das verharren im Tod (12,35ff; vgl. auch: 4,23-26; 5,25). Im ersten Johannesbrief finden wir die ἐσχάτη ὥρα im Zusammenhang mit jenen, die ein falsches Christusbekenntnis und einen verwerflichen Lebenswandel haben (1Joh 2,16ff; 4,2f). Auch hier scheiden sich Licht und Finsternis, jedoch in Form des widergöttlichen Einflusses der ἀντίχριστοι, auch hier tritt die „*letzte Stunde*“ als eschatologisches Moment auf: Der Gläubige soll sich entgegen der Botschaft der Antichristen, für das Festhalten am Christuszeugnis des Anfangs entscheiden. Die Antichristen sind für Johannes die zentralen Verführerpersönlichkeiten, mit deren Einfluss die Gläubigen der Gemeinde zu kämpfen haben.³⁵⁰ Durch ihren Einfluss droht die Trennlinie zwischen Licht und Finsternis, der Glaube an die Tat Gottes im fleischgewordenen Gottessohn, verwischt zu werden. Der Kampf des Gläubigen findet genau hier statt, zwischen jener falschen Lehre, die auch mit den in ihm schlummernden Begierden harmoniert und der Christuserkenntnis, die er im Grunde bereits besitzt und nach der er weiß, dass er vor Gott außer dem Festhalten an der Botschaft des Anfangs nichts vorzuweisen hat. Johannes lässt die Adressaten mit all seinen Ausführungen unmissverständlich wissen: Wer jener Botschaft vom Glauben an das in die Welt gekommene Leben den Rücken kehrt, indem er den Antichristen nachläuft, der kehrt ebenso dem ewigen Leben den Rücken, der ist aus der Gemeinschaft mit Gott herausgetreten und zurück in die Finsternis gegangen.³⁵¹ Am Ende jedoch wird sich das Festhalten am Christusbekenntnis des Verfassers bezahlt machen, es wird sich als das Festhalten an der Wahrheit erweisen, das alle Kämpfe wert war und das seinen Lohn letztlich in der Vollendung des, bereits durch den Glauben begonnenen, ζωὴν τὴν αἰώνιον finden wird: „*Und das ist das Zeugnis, dass uns Gott das ewige Leben gegeben hat, und dieses Leben ist in seinem Sohn. Wer den Sohn hat, der hat das Leben...*“ (5,11f).³⁵²

³⁴⁸ Vgl. Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993^{14.}, durchgesehen und überarbeitete Auflage. S. 183.

³⁴⁹ Vgl. Schneider, Gerhard u.a. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. III. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1992^{2.} Auflage. „ὥρα“.

³⁵⁰ Vgl. Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993. S. 92f.

³⁵¹ Vgl. ebd. S. 100f.

³⁵² Vgl. Krimmer, Heiko. Johannes-Briefe. Edition C Bibelkommentare. Bd. 21. Hänssler Verlag: Neuhausen-Stuttgart, 1989. S. 138f.

2.6 Abschließende Überlegungen zur Praxis des christlichen Lebens

Was können wir nun abschließend über den Wert des bisher Gesagten festhalten? Welche Perspektive eröffnet uns die johanneische Sichtweise auf jene besprochenen Themen für die christliche Existenz im Heute? Freilich könnten wir im Folgenden auch viel über die verschiedensten Theorien und Philosophien, die sich diese Menschheit erarbeitet hat, sagen. Und sicherlich ist nicht alles aus der Sicht des Christusglaubens zu verwerfen, vieles besitzt durchaus einen Wahrheitsgehalt, nehmen wir z.B. die Gesetze der Physik und Mathematik. Der Mensch war und ist, selbst in seiner Abwendung vom Schöpfer, imstande vieles zu erreichen und Positives zu leisten. Davon zeugt schon das Alte Testament in Gen 11,6 und ein Blick in die Geschichte des letzten Jahrhunderts, insbesondere in die der Technologie, ebenso. Daher gibt es eine Fülle von Dingen, die auch für den Gläubigen kein Problem darstellen und die für ihn dieselbe Bedeutung und Relevanz besitzen, wie für den Ungläubigen. Der überwiegende Teil der naturwissenschaftlichen Ergebnisse wäre sicher hier einzuordnen. Doch sieht sich der Gläubige, aus seiner Sicht der Wirklichkeit, ebenso mit solchen Dingen konfrontiert, die er klar dem Bereich der Finsternis und der Lüge zuordnen muss, da sie der Erkenntnis des Sohnes Gottes und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen aus seiner Gottferne widersprechen. Hier kommen wir vor allem in den Bereich der Religion und Philosophie, jenen Bereich, in dem die Grundlagen der menschlichen Existenz und des menschlichen Handelns zum konkreten Thema werden. Hier finden wir stets den Ausgangspunkt, ja die Grundlage auf der die Überzeugungen und das Handeln von Menschen aufbauen, sei es, dass sich der Mensch dessen bewusst ist oder nicht. Was das Christsein angeht, so haben wir hierüber bereits in den einleitenden Kapiteln dieser Arbeit gesprochen (0.2.2 bis 0.2.2.2). Heute wie damals finden wir zuerst hier den Bereich, in dem Licht und Finsternis, die Wirklichkeit Gottes und des Gläubigen und die der Welt, aufeinander treffen. Das praktische Handeln gibt lediglich Zeugnis von einer dahinter stehenden Grundlage, und selbst dies kann, wie wir ebenfalls bereits gesehen haben, oft irreführend sein. Hier finden auch die eigentlichen Kämpfe des Christusgläubigen mit der Welt statt, denn viele Einflüsse, denen der Gläubige ausgesetzt ist, scheinen bei oberflächlichem Hinsehen nicht weiter bedenklich zu sein. Nehmen wir als Beispiel eine gläubige junge Frau, die von einer Arbeitskollegin, mit der sie sich bereits gut angefreundet hat, zur Teilnahme an einem Yoga-Kurs eingeladen wird, oder denken wir bereits weiter, an einen Bruder, der seinen Mitbruder von der Unbedenklichkeit jener fernöstlichen Meditationstechnik überzeugen will. Dasselbe Szenario könnte mit allerlei in der Welt bekannten und beliebten Dingen dargestellt werden. Ohne genaues Hinsehen und einer Prüfung anhand der unverrückbaren Grundlage: den Christusglauben, ist eine Entscheidung reine Gefühlssache. Der Leser wird sicher bereits des Öfteren von sogenannten „Grauzonen“ in der Praxis des christlichen Lebens gehört haben. Vielleicht ordnet er selbst die eine oder andere Sache oder Angewohnheit seines Lebens in eine solche „Grauzone“ ein. Jene „Grauzonen“ können bei unterschiedlichen Gläubigen unterschiedliche Gestalt annehmen, sie unterstehen sehr der Subjektivität des Einzelnen. Als „Grauzonen“ werden oft jene Bereiche des praktischen Lebens bezeichnet, zu denen die Texte der Bibel keine direkte Weisung geben, es sind jene Dinge, die eine Explikation bzw. Interpretation von biblischen Aussagen und Prinzipien erfordern. Die Existenz und das genaue Ausmaß einer solchen „Grauzone“ wird je von der Interpretation der biblischen Texte abhängig sein. Mancher mag sogar mit dem Schweigen der Bibel zu einem konkreten Thema zufrieden sein, um sein Tun einer „Grauzone“ zuzuordnen und es auf diesem Weg zu legitimieren. Doch dürfen wir, auf der Grundlage der bisher erarbeiteten Dinge aus dem ersten Johannesbrief, durchaus die harte Frage stellen: Gibt es so etwas wie „Grauzonen“ überhaupt, wenn die Heilige Schrift als Maßstab für die christliche Existenz und vor allem der Christusglaube als Grundlage, akzeptiert wird? Gibt es einen Spielraum zwischen Licht und Finsternis, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, zwischen einem Ja zu Christus und den Konsequenzen dieses Glaubens und einem Nein?

Hart weiter gefragt: Ist die Zuordnung eines Themas in eine „Grauzone“ nicht ein willkommenes Mittel für den Christen, sich einem konkreten Urteil zu entziehen und so einen Spielraum zu schaffen, in dem er sein Handeln weder der Wahrheit Gottes noch der Lüge zuordnen braucht? Noch etwas härter formuliert: Existieren für den Christen nicht auch deshalb viele „Grauzonen“, weil er sich oft nicht imstande sieht zwischen Licht und Finsternis zu unterscheiden? „Grauzonen“ mag es durchaus geben, weil der Gläubige in seiner Entscheidung oft unentschlossen ist. „Grauzonen“ mag es im Sinne von Themen, die die Bibel nicht explizit behandelt, geben, doch gibt es sie tatsächlich als Bereiche, die weder einem Leben im Licht, noch einem in der Finsternis zugeordnet werden können? Weder einem Handeln nach der Wahrheit, noch nach der Lüge? Welchem Bereich müssen wir das bereits erwähnte Thema Yoga und dessen zugrunde liegende Philosophie zuordnen? Liegt der Ursprung nicht in der Unwissenheit über die Existenz des Schöpfers und verspricht das Ausüben dem Menschen nicht Erlösung jenseits von einem Glauben an die Tat Gottes in Christus? Es soll an dieser Stelle bestimmt kein Votum für ein schwarz-weiß denkendes Christsein eingelegt werden, dennoch muss der Gläubige imstande sein, die vom Menschen geformte, gottferne Welt von der Wirklichkeit Gottes zu unterscheiden. Der Gläubige, als einer, der von der Erkenntnis Gottes erfüllt ist, kann und muss stets eine vor Gott vertretbare Antwort auf die Frage nach seiner Motivation für die aktive Teilnahme an Dingen, die der Finsternis zuzuordnen sind, geben können. Hier steht er, als Christ, in seiner Verantwortung vor Gott. Doch nicht allein seinen Schöpfer hat er – wie das Neue Testament ebenfalls zeigt – in seine Entscheidung einzubeziehen, sondern auch die Wirkung seines Handelns auf seine Glaubensgeschwister (vgl.: Röm 14; 1 Kor 8).

Da nun der erste Johannesbrief ein Schreiben darstellt, das auf die besondere Situation jener innergemeindlichen Einflüsse reagiert und deshalb stets vom Handeln gegenüber dem Bruder die Rede ist, sei abschließend gesagt, dass die Ausführungen jenes Briefes durchaus der Ergänzung bedürfen. Der Gläubige hat es in seinem täglichen Leben schließlich nicht nur mit Glaubensgeschwistern zu tun, er lebt unter Weltmenschen und hat auch diesen gegenüber eine grundsätzliche Verantwortung vor Gott. Implizit finden wir diese Tatsache auch in 1Joh 2,2b vor. Hierzu sei z.B. auf die explizite Ausdehnung des Neuen Testaments, was den Nächsten des Gläubigen angeht, verwiesen. Zur Schriftstelle von Mt 5,43-48 findet D. Bonhoeffer klare Worte:

„Hier fällt zum ersten Male in der Bergpredigt das Wort, in dem alles Gesagte zusammengefasst ist: Liebe, und sogleich in der eindeutigen Bestimmung der Feindesliebe. Liebe zum Bruder wäre ein mißverständliches Gebot, Liebe zum Feind macht unmißverständlich deutlich, was Jesus will [...] Keinen Unterschied kennt diese Liebe zwischen verschiedenen Arten von Feinden als den, daß, je feindlicher der Feind ist, desto mehr meine Liebe gefordert ist. Sei es der politische, sei es der religiöse Feind, er hat von dem Nachfolger Jesu nichts zu erwarten als ungeteilte Liebe. Keinen Zwiespalt kennt diese Liebe auch in mir selbst, zwischen mir als Privatperson und als Amtsperson. [...] Ich kann doch in beiden nur eines sein, oder ich bin es überhaupt nicht, nämlich Nachfolger Jesu Christi.“³⁵³

Redet das Neue Testament doch nicht allein vom Ungläubigen als dem Nächsten des Christen, es schließt selbst den feindlich gesinnten Weltmenschen mit ein.

Die Leitung der röm.-kath. Kirche in Deutschland hat, so ist es in einem Online-Artikel der Süddeutschen Zeitung vom 21. Februar 2013 zu lesen, die Pille für Vergewaltigungsoffer „erlaubt“. Als Titel auf jener Seite ist in großen Buchstaben zu lesen: „*Kirche akzeptiert Grauzonen des Lebens*“. Ebenfalls ist von einem möglicherweise „großen Schritt für die katho-

³⁵³ Bonhoeffer, Dietrich. Nachfolge. Gütersloher Verlagshaus GmbH: Gütersloh, 2002¹. Auflage der Taschenbuchausgabe, S. 140.142.

sche Kirche“ die Rede.³⁵⁴ Was haben wir hiervon zu halten? Trifft der Gläubige hier tatsächlich auf eine Grauzone des Lebens? Zu allererst müssen wir festhalten, dass es sich in jenem Artikel um eine Wertung seitens der Welt handelt. Die entscheidende Frage wird also die sein, wie der Gläubige, aus der Sicht der Wirklichkeit Gottes, hierzu stehen soll. Was soll nun eine gläubige Teenagerin, die zum Vergewaltigungsoffer wurde, tun? Mit welchem Rat sollen ihr ihre gläubigen Eltern, ihre Freunde, ja, die Gemeinde zur Seite stehen? Ohne Zweifel wird hier erkannt werden, dass jenes Mädchen die Finsternis des gottfernen Menschen in einer Weise zu spüren bekommen hat, die selbst die Welt ablehnt. Sollte aber die Reaktion des Gläubigen eine sein, die sich weder der Praxis des Menschen in der Gottferne, noch der des Lichts zuordnen lässt? Die Reaktion wird je davon abhängen, wie tief die eigene Existenz im Licht, in der Gemeinschaft mit dem Schöpfer, verwurzelt ist, davon, wie sehr sich der Gläubige seines ergriffenen „ewigen Lebens“, und zwar unabhängig von jedem irdischen Schicksal, bewusst ist oder nicht. Anhängig davon wird auch jeder Ratschlag ausfallen. Hat die Kirche nun zugunsten der „Zulassung“ jener Pille für den Gläubigen entschieden, so hat sie damit nichts anderes getan, als ihm die Verantwortung für sein Handeln zurück zu geben, sie hat sich im Grunde dafür entschieden, ihn weniger zu bevormunden. Insofern handelt es sich um eine durchaus positive Entscheidung, eine, die es dem Gläubigen auch in einem solch emotional spannungsgeladenen Fall freistellt, ob er ganz Nachfolger Jesu sein will oder nicht. Die Frage wird nun sein: Wird der Gläubige mit dieser Herausforderung umgehen können? Besitzt er die Reife für eine, seiner neuen Existenz angemessenen, Entscheidung?

Es wird immer wieder Situationen im Leben des Gläubigen geben, die von ihm den Umgang und das Aushalten der Spannung zwischen Licht und Finsternis auf besondere Weise erfordern werden. Hierzu sei z.B. noch an einen Missionar gedacht, der in einer Kultur wirken möchte, in der gänzlich andere Vorstellungen von Besitz und Eigentum herrschen. So sehr er auch weiß, dass es dem Leben im Licht entspricht seinen Nächsten nicht zu bestehlen und so sehr er den Ungläubigen auch ins Licht führen will, so sehr muss er sich auch dessen bewusst sein, dass er es mit Menschen zu tun hat, die in der Finsternis leben, die ein von Gottes Maßstäben getrenntes Wertesystem entwickelt haben und an dessen Wahrheit glauben. Wenn er also eines Tages, nach einem Besuch, feststellt, dass z.B. sein Taschenmesser nicht mehr da ist und er irgendwann jemanden offen damit hantieren sieht, dann wird er in seiner Reaktion wahrhaft herausgefordert sein. Wird er versuchen, dem in der Lüge verhafteten Menschen die Gebote Gottes zu vermitteln? Oder wird er imstande sein, seinen im Glauben an Christus erungenen Sieg und seine grundlegende Überlegenheit über die Finsternis der Welt zu leben, indem er weiterhin für den in der Finsternis festgehaltenen Menschen betet und von der Existenz und der Liebe des Schöpfers in Wort und Tat zeugt? Wie weit wird die Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes und des im Glauben ergriffenen ewigen Lebens das Handeln des Missionars bestimmen dürfen? Wird er in dieser speziellen Situation auf seinen Besitz beharren oder wird er diesem – unter Berücksichtigung seines Gegenübers – seinen wahren Stellenwert zuweisen? Hören wir Jesus nicht genau hiervon zu seinen Nachfolgern sprechen, wenn wir in Lk 6,29 lesen: *„Aber euch, die ihr hört, sage ich: Liebt eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen; segnet, die euch fluchen; betet für die, die euch beleidigen! Dem, der dich auf die Backe schlägt, biete auch die andere dar; und dem, der dir den Mantel nimmt, verweigere auch das Untergewand nicht“*? Ist solches Handeln nicht immer mit dem Aushalten der Spannung eines Lebens im Licht inmitten der Finsternis verbunden? Ist es nicht eine Herausforderung für die christliche Existenz, die stets zu offenbaren vermag, wie sehr der Gläubige bereits in der Wirklichkeit Gottes, im für ihn schon jetzt begonnenen ewigen Leben zu Hause ist? Auf diese Fragen möge der Leser selbst die Antwort geben.

³⁵⁴ Online: <http://www.sueddeutsche.de/panorama/pille-danach-bei-vergewaltigung-kirche-akzeptiert-grauzonendes-lebens-1.1606504>, 09.2013.

Die für den Gläubigen relevantesten Einflüsse werden sicherlich jene sein, die innerhalb des eigenen Glaubens, bzw. der eigenen Glaubensgemeinschaft auftauchen. Dinge, mit denen auch jene Christen zu kämpfen hatten, an die sich der erste Johannesbrief richtete. Als Beispiel führe ich ein christliches Ehepaar an, ein Paar, das innerhalb derselben Glaubensprägung an Christus gläubig wurde und Teil derselben Gemeinde ist. Einer von Beiden gerät durch die Teilnahme an einem Hauskreis unter den Einfluss einiger Christen, die meinen durch ihren Lebenswandel heiliger zu sein als andere. Nachdem man eingehend anhand der Heiligen Schrift und weiterem Lehrmaterial unterwiesen wurde, kommt man zu der Überzeugung, dass diese Einstellung der Wahrheit entspricht. Es wird begonnen mehr Zeit mit jenen Geschwistern zu verbringen und man übt sich in dem, als recht hingestellten, Lebenswandel, der auch die Ablehnung vieler materieller Dinge beinhaltet. Als Folge wird begonnen sich vom Ehepartner, von der Familie und von Freunden zu entfernen. Zu jeder Person, die ihr Christsein so lebt, wie das Eigene zuvor aussah, wird der Kontakt abgebrochen. Ist dies nicht zur Gänze möglich, so wird der Umgang auf alles zum miteinander leben Notwendige reduziert. Das soziale Leben beschränkt sich nur noch auf jene Gruppe, die derselben Überzeugung ist, und auf Ungläubige, die zu gewinnen versucht werden. Jeder Versuch, von zuvor nahestehenden Personen über diese Veränderung zu sprechen, oder diese gar kritisch zu hinterfragen, wird als Angriff gewertet. Der eigene, an Christus gläubige Ehepartner wird oft als „Teufel“ bezeichnet, der nur zerstören und verführen will und nicht selten wird ihm deshalb gesagt, dass er gehasst wird. Wie sollen wir dies anhand von allem bisher Gesagten beurteilen? Nun, da hier alle Beteiligten das Bekenntnis zum fleischgewordenen Gottessohn haben, wird das entscheidende Kriterium der Lebenswandel sein. Welcher Lebenswandel entspricht einer christlichen Existenz im Licht und in der Wahrheit? Ist es nicht derjenige, indem gelebt wird, „wie jener gewandelt ist“? Ist es nicht der der Liebe, indem für Hass kein Platz ist? Jener, in dem für den Bruder, der sich nicht der Finsternis hingibt, Fürbitte getan werden soll? Doch weiter gefragt: Kann die Ursache für die Tendenz zur Absonderung von anderen Gläubigen mit demselben Christusbekenntnis, nicht in mangelnder Erkenntnis liegen? Auch hier möge der Leser selbst urteilen.

Abschließend möchte ich noch in aller Kürze die konkrete Antwort auf jene wesentliche und zutiefst in der Praxis verwurzelten Frage, die bereits am Ende von Kapitel 0.2.2.1 gestellt wurde, geben: Sind wirklich alle oben genannten Formen christlichen Lebens aus dem Ursprung, dem Christusglauben explizierbar? Diese Frage muss mit einem klaren *Nein* beantwortet werden! Wie speziell in den Ausführungen des zweiten Hauptabschnittes deutlich geworden ist, können nur jene Umsetzungen, die die Kennzeichen des „wahren Lebens“ tragen, die von einer Existenz des Glaubenden im Licht zeugen, der kritischen Rückfrage nach dem Ursprung des Christseins standhalten.

3 Literaturverzeichnis

3.1 *Bibeln*

Aland, Kurt u.a. Novum Testamentum Graece. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1994 ^{27.}, revidierte Auflage.

Die heilige Schrift. Elberfelder Bibel (revidierte Fassung). R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 1996 ^{7.} Auflage.

3.2 *Nachschlagewerke*

Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowsky, Bernd & Jüngel, Eberhard. Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 8 Bde. Mohr-Siebeck: Tübingen, 1998-2005 ^{4.} Auflage.

Blass, Friedrich; Debrunner, Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1990 ^{17.} Auflage.

Galling, Kurt u.a. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 6 Bde. J.C.B. Mohr Paul Siebeck: Tübingen, 1959 ^{3.} Auflage.

Hoffmann, Ernst G.; V. Siebenthal, Heinrich. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Immanuel Verlag: Riehen, 1985.

Kittel, Gerhard. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1990.

Reicke, B., Rost, L. (Hg.). Biblisch-Historisches Handwörterbuch. 4 Bde. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1962-1979.

Schneider, Gerhard u.a. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I - III. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1992 ^{2.} Auflage.

Von Siebenthal, Heinrich, u.a. Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Römer – Offenbarung. Brunnen Verlag: Giessen-Basel, 1994.

3.3 *Einleitungen und Lehrbücher*

Aland, Kurt u.a. Der Text des Neuen Testaments, Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1989 ^{2.} Auflage.

Conzelmann, Hans u.a. Arbeitsbuch zum Neuen Testament. Mohr-Siebeck: Tübingen, 2004 ^{14.}, durchgesehene Auflage.

Hörster, Gerhard. Bibelkunde und Einleitung zum Neuen Testament. R.Brockhaus Verlag: Wuppertal, 1998 ^{1.} Auflage.

- Mauerhofer, Erich. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Verlag für Theologie und Religionswissenschaft: Nürnberg, 2004 ^{3. Auflage}.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.). Grundinformation Neues Testament. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2008 ^{3., überarbeitete und erweiterte Auflage}.
- Roloff, Jürgen. Einführung in das Neue Testament. Philipp Reclam jun. GmbH & Co.: Stuttgart, 2007.
- Schnelle, Udo. Einleitung in das Neue Testament. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2005 ^{5., durchgesehene Auflage}.
- Sommer, Wolfgang u.a. Kirchengeschichtliches Repetitorium. Zwanzig Grundkapitel der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2006 ^{4. Auflage}.
- Störig, Hans-Joachim. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1999 ^{17., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage}.
- Theißen, Gerd. Das Neue Testament. Verlag C.H. Beck oHG: München, 2004 ^{2., durchgesehene Auflage}.
- 3.4 Kommentare**
- Balz, Horst. Schrage, Wolfgang. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 10. Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen-Zürich, 1993 ^{14., durchgesehene und überarbeitete Auflage}.
- Baur, Wolfgang. 1., 2. und 3. Johannesbrief. Verlag Katholisches Bibelwerk: Stuttgart, 1991.
- Beutler, Johannes. Die Johannesbriefe. Friedrich Pustet Verlag: Regensburg, 2000.
- Bultmann, Rudolf. Die drei Johannesbriefe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1969 ^{8. Auflage}.
- De Boor, Werner. Die Briefe des Johannes. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 2000 ^{7. Auflage}.
- Günther, Hartmut u.a. (Hg.). D. Martin Luthers Epistel-Auslegung. Bd. 5. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1983.
- Klauck, Hans-Josef. Der erste Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XXIII/1. Benziger Verlag: Zürich-Braunschweig, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1991.
- Krimmer, Heiko. Johannes-Briefe. Edition C Bibelkommentare. Bd. 21. Hänssler Verlag: Neuhausen-Stuttgart, 1989.

MacDonald, William. Kommentar zum Neuen Testament. Christliche Literatur-Verbreitung e.V.: Bielefeld, 1997^{2. Auflage}.

Tenney, Merrill C. Johannes, das Evangelium des Glaubens. Schönbach-Druck: Erzhausen, 1979^{1. Auflage}.

Vogler, Werner. Die Briefe des Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 17. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 1993.

Walvoord, John F. u.a. Das Neue Testament, erklärt und ausgelegt. Bd.5: 1.Korinther – Offenbarung. Hänssler Verlag: Holzgerlingen, 2000^{3. Auflage}.

3.5 Theologien zu biblischen Schriften und andere theologische Werke

Augenstein, Jörg. Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 1993.

Bonhoeffer, Dietrich. Nachfolge. Gütersloher Verlagshaus GmbH: Gütersloh, 2002^{1. Auflage der Taschenbuchausgabe}.

Bultmann, Rudolf. Theologie des Neuen Testaments. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1958^{5., durch einen Nachtrag erweiterte Auflage}.

Friedemann, Richert. Platon und Christus. Antike Wurzeln des Neuen Testaments. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG): Darmstadt, 2011.

Huppenbauer, Hans W. Der Mensch zwischen zwei Welten. Zwingli Verlag: Zürich/Stuttgart, 1959.

Kümmel, Werner G., Grundrisse zum Neuen Testament. NTD. Bd. 3. Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1976.^{3. Auflage}.

Küng, Hans. Christ sein. Piper Verlag GmbH: München-Zürich, 2008^{5. Auflage}.

Lohse, Bernhard. Epochen der Dogmengeschichte. Kreuz Verlag: Stuttgart, 1963.

Mußner, Franz. ZOE. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Ein Beitrag zur bibl. Theologie. Karl Zink Verlag: München, 1952.

Niederwimmer, Kurt. Theologie des Neuen Testaments – Ein Grundriss. Evangelischer Presseverband: Wien, 2004^{3. Auflage}.

Nitsche, Bernhard. Christologie. Ferdinand Schöningh Verlag: Paderborn, 2012.

Oeming, Manfred. Biblische Hermeneutik. Eine Einführung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 2010^{3., unveränderte Auflage}.

Onuki, Takashi. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. 56. Bd. Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1984.

Ramm, Bernhard. Biblische Hermeneutik. Baker Book House Verlag: Michigan, USA, 1970
3., revidierte Auflage

Reinisch, Leonhard (Hg.). Theologen unserer Zeit. C.H. Beck Verlag: München, 1968
3. Auflage

Schnackenburg, Rudolf. Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien. Supplementband IV. Herder Verlag: Freiburg-Basel-Wien, 1993.

Schottroff, Luise. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. 37. Bd. Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium. Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1970.

Schweizer, Albert. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Mohr-Siebeck Verlag: Tübingen, 1984
9. Auflage., Nachdruck der 7. Auflage

Stubhann, Matthias. Der Christus Jesus in der Gesamtschau eines Bibelwissenschaftlers. Universitätsverlag Anton Pustet: Salzburg, 1981
1. Auflage

Ulonska, Reinhold. Geistesgaben in Lehre und Praxis. Die Lehre von den Charismen des Heiligen Geistes. Leuchter Verlag: Erzhausen, 2003
5., leicht überarbeitete Auflage

3.6 Software

Hardmeier, Christof (Hg.). Stuttgarter Elektronische Studienbibel 2.0. Deutsche Bibelgesellschaft. Libronix Corporation, 2000-2007.

4 ANHANG

4.1 Der Text des ersten Johannesbriefes in Deutsch - Griechisch

Kapitel 1:

Das bezeugte „Leben“, welches die Gläubigen miteinander verbindet.

(1) Was von Anfang an war,

Ὅ ἦν ἀπ' ἀρχῆς,

was wir gehört,

ὃ ἀκηκόαμεν,

was wir mit unseren Augen gesehen,

ὃ ἐώρακάμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν,

was wir angeschaut

ὃ ἐθεασάμεθα

und unsere Hände betastet haben

καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν

vom Wort des Lebens

περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς-

(2) und das Leben ist offenbart worden,

καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη,

und wir haben gesehen

καὶ ἐώρακάμεν

und bezeugen

καὶ μαρτυροῦμεν

und verkündigen euch das ewige Leben,

καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον

das bei dem Vater war

ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα

und uns offenbart worden ist -,

καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν-

(3) was wir gesehen

ὃ ἐώρακάμεν

und gehört haben,

καὶ ἀκηκόαμεν,

verkündigen wir auch euch,

ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν,

damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt;

ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν.

und zwar ist unsere Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus.

καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ

Χριστοῦ.

Existenz im Licht oder in der Finsternis, mit oder ohne Gott. Vergebung gibt es nur im Leben mit Gott.

(4) Und dies schreiben wir,
καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς,

damit unsere Freude vollkommen sei.
ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾗ πεπληρωμένη.

(5) Und dies ist die Botschaft,
Καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία

die wir von ihm gehört haben
ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ

und euch verkündigen:
καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν,

dass **Gott Licht ist,**
ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἔστιν

und gar keine Finsternis in ihm ist.
καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.

(6) Wenn wir sagen, dass wir **Gemeinschaft mit ihm haben,**
Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι **κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ**

und wandeln in der Finsternis,
καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν,

lügen wir
ψευδόμεθα

und tun nicht die Wahrheit.
καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν·

(7) Wenn wir aber **im Licht wandeln,**
ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν

wie er **im Licht ist,**
ὡς αὐτός ἔστιν ἐν τῷ φωτί,

haben wir Gemeinschaft miteinander,
κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων

und das Blut Jesu, seines Sohnes, **reinigt uns von jeder Sünde.**
καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ **καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.**

(8) Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben,
ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν,

betrügen wir uns selbst,
ἐαυτοὺς πλανῶμεν

und die Wahrheit ist nicht in uns.
καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

(9) Wenn **wir unsere Sünden bekennen,** ist er treu und gerecht,
ἐὰν **ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν,** πιστός ἔστιν καὶ δίκαιος,

dass er uns die Sünden vergibt
 ἵνα ἀφῆ ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας

und uns reinigt von jeder Ungerechtigkeit.
 καὶ καθάρσιον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.

(10) Wenn wir sagen,
 εἴπωμεν

dass wir nicht gesündigt haben,
 ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν,

machen wir ihn zum Lügner,
 ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν

und sein Wort ist nicht in uns.
 καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

Kapitel 2:

(1) Meine Kinder, ich schreibe euch dies,
 Τεκνία μου, ταῦτα γράφω ὑμῖν

damit ihr nicht sündigt;
 ἵνα μὴ ἀμαρτήτε.

und wenn jemand sündigt - wir haben einen Beistand bei dem Vater: Jesus Christus, den Gerechten.

καὶ εἴαν τις ἀμάρτη, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον·

(2) Und er ist die Sühnung für unsere Sünden,
 καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν,

nicht allein aber für die unseren, sondern auch für die ganze Welt.
 οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.

Die Erkenntnis Jesu als Existenz im Licht und das Handeln des Gläubigen.

(3) Und an diesem erkennen wir
 Καὶ ἐν τούτῳ γινώσκουμεν

dass wir ihn erkannt haben
 ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν,

wenn wir seine Gebote befolgen.
 εἴαν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν.

(4) Wer sagt
 ὁ λέγων

dass er ihn erkannt hat
 ὅτι ἐγνώκα αὐτόν

und seine Gebote nicht befolgt, der ist ein Lügner
 καὶ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν

und in diesem ist die Wahrheit nicht.
 καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν·

(5) Welcher hingegen sein Wort befolgt, wahrhaftig, in diesem ist die Liebe Gottes zum Ziel gekommen, an diesem erkennen wir

ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται, ἐν

τούτῳ γινώσκομεν

dass **wir in ihm sind.**
ὅτι **ἐν αὐτῷ ἐσμεν.**

(6) Wer sagt,
ὁ λέγων

(dass) **er in ihm bleibt**, der ist schuldig,
ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει

ebenso wie jener seinen Weg gegangen ist,
καθὼς ἐκεῖνος περιπάτησεν

auch selbst diesen Weg zu gehen.
καὶ αὐτὸς [οὕτως] περιπατεῖν.

(7) Geliebte, ich schreibe euch kein neues Gebot
Ἀγαπητοί, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν

sondern ein altes Gebot,
ἀλλ' ἐντολὴν παλαιὰν

welches ihr von Anfang an hattet.
ἣν εἶχετε ἀπ' ἀρχῆς·

Das alte Gebot ist das Wort,
ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιὰ ἐστὶν ὁ λόγος

welches ihr gehört habt.
ὃν ἠκούσατε.

(8) (Und) wieder schreibe ich euch ein neues Gebot, das wirklich ist, in ihm und in euch,
πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὃ ἐστὶν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν,

weil die Finsternis vorüber geht
ὅτι ἡ σκοτία παράγεται

und das wirkliche Licht leuchtet schon jetzt.
καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

(9) Wer sagt
Ὁ λέγων

dass **er im Licht ist**
ἐν τῷ φωτὶ εἶναι

und seinen Bruder hasst, der ist in der Finsternis bis jetzt.
καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι.

(10) Wer **seinen Bruder liebt, bleibt im Licht**
ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει

und es ist nichts Anstößiges an ihm.
καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν·

(11) Aber wer seinen Bruder hasst, der ist in der Finsternis
ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν

und er geht in der Finsternis umher
καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ

und weiß nicht wohin er geht,

καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει,

weil die Finsternis seine Augen blind gemacht hat.
ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.

Anrede derjenigen, die im Licht leben.

(12) Ich schreibe euch, Kinder,

Γράφω ὑμῖν, τεκνία,

weil euch die Sünden vergeben sind um seines Namens willen.
ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

(13) Ich schreibe euch, Väter,

γράφω ὑμῖν, πατέρες,

weil ihr den erkannt habt, der von Anfang an ist.
ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς.

Ich schreibe euch, ihr jungen Männer,

γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι,

weil ihr den Bösen überwunden habt.
ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν.

(14) Ich habe euch geschrieben, Kinder,

ἔγραψα ὑμῖν, παιδία,

weil ihr den Vater erkannt habt.
ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα.

Ich habe euch, Väter, geschrieben,

ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες,

weil ihr den erkannt habt, der von Anfang an ist.
ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς.

Ich habe euch, ihr jungen Männer, geschrieben,

ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι,

weil ihr stark seid
ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε

und das Wort Gottes in euch bleibt
καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει

und ihr den Bösen überwunden habt.
καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν.

Ermahnung zur rechten Gesinnung gegenüber der Welt.

(15) **Liebt nicht die Welt noch was in der Welt ist!**

Μὴ ἀγαπάτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ.

Wenn jemand die Welt liebt, ist die Liebe des Vaters nicht in ihm;
εἰάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.

(16) denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches
ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς

und die Begierde der Augen
καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν

und der Hochmut des Lebens, ist nicht vom Vater,

καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς

sondern ist von der Welt.
ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν.

(17) Und die Welt vergeht
καὶ ὁ κόσμος παράγεται

und ihre Begierde;
καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ,

wer aber **den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit.**
ὁ δὲ **ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.**

(18) Kinder, es ist die letzte Stunde,
Παιδιά, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν,

und wie ihr gehört habt,
καὶ καθὼς ἠκούσατε

dass der Antichrist kommt,
ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται,

so sind auch jetzt viele Antichristen aufgetreten;
καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν,

daher wissen wir,
ὅθεν γινώσκομεν

dass es die letzte Stunde ist.
ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.

(19) Von uns sind sie ausgegangen,
ἐξ ἡμῶν ἐξήλθαν

aber sie waren nicht von uns;
ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν·

denn wenn sie von uns gewesen wären, würden sie wohl bei uns geblieben sein;
εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν·

aber <sie blieben nicht>,
ἀλλ'

damit sie offenbar würden, dass sie alle nicht von uns sind.
ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν.

Erinnerung an die Erkenntnis, die aus einem Leben im Licht folgt.

(20) Und **ihr habt die Salbung von dem Heiligen**
καὶ **ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου**

und **habt alle das Wissen.**
καὶ **οἴδατε πάντες.**

(21) Ich habe euch nicht geschrieben,
οὐκ ἔγραψα ὑμῖν

weil ihr die Wahrheit nicht kennt,
ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν

sondern weil **ihr sie kennt** und <wisst>,
ἀλλ' ὅτι **οἴδατε αὐτήν** καὶ

dass keine Lüge aus der Wahrheit ist.
ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν.

(22) Wer ist der Lügner,
Τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης

wenn nicht der, der leugnet,
εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος

dass Jesus der Christus ist?
ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός;

Der ist der Antichrist,
οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος,

der den Vater und den Sohn leugnet.
ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν.

(23) Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht;
πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει,

wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater.
ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.

(24) Ihr! **Was ihr von Anfang an gehört habt, bleibe in euch!**
ὕμεις ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω.

Wenn in euch bleibt, was ihr von Anfang an gehört habt,
ἐὰν ἐν ὑμῖν μένη ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε,

werdet auch ihr in dem Sohn und in dem Vater bleiben.
καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε.

(25) Und dies ist die Verheißung, die er uns verheißen hat:
καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν,

das ewige Leben.
τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

(26) Dies habe ich euch im Blick auf die geschrieben, die euch verführen.
Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς.

(27) Und ihr? **Die Salbung**, die ihr von ihm empfangen habt, **bleibt in euch,**
καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, μένει ἐν ὑμῖν

und ihr habt nicht nötig,
καὶ οὐ χρεῖαν ἔχετε

dass euch jemand belehre,
ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς,

sondern
ἀλλ'

wie seine Salbung euch über alles belehrt,
ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων

so ist es auch wahr
καὶ ἀληθές ἐστὶν

und keine Lüge.
καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος,

Und wie sie euch belehrt hat, **so bleibt in ihm!**
καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, **μένετε ἐν αὐτῷ.**

(28) Und nun, Kinder, **bleibt in ihm,**
Καὶ νῦν, **τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ,**

damit **wir**, wenn er offenbart werden wird, **Freimütigkeit haben**
ἵνα ἐὰν φανερωθῆ **σχωμέν παρρησίαν**

und nicht vor ihm beschämt werden bei seiner Ankunft!
καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ.

(29) Wenn ihr wisst,
ἐὰν εἰδῆτε

dass er gerecht ist, so erkennt,
ὅτι δίκαιός ἐστιν, γινώσκετε

dass auch jeder, **der die Gerechtigkeit tut, aus ihm geboren ist.**
ὅτι καὶ πᾶς ὁ **ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.**

Kapitel 3:

Die Liebe des Vaters und die Folgen für den Gläubigen.

(1) Seht, welche Liebe uns der Vater gegeben hat,
ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ,

dass **wir Kinder Gottes heißen sollen!**
ἵνα **τέκνα θεοῦ κληθῶμεν,**

Und wir sind es.
καὶ ἐσμέν.

Deswegen erkennt uns die Welt nicht,
διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς,

weil sie ihn nicht erkannt hat.
ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν.

(2) Geliebte, jetzt **sind wir Kinder Gottes,**
ἀγαπητοί, νῦν **τέκνα θεοῦ ἐσμεν,**

und es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden; wir wissen,
καὶ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἶδαμεν

dass wir, wenn es offenbar werden wird, **ihm gleich sein werden,**
ὅτι ἐὰν φανερωθῆ, **ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα,**

denn **wir werden ihn sehen, wie er ist.**
ὅτι **ὀψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστιν.**

(3) Und jeder, der diese Hoffnung auf ihn hat, **reinigt sich selbst,**
καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ **ἀγνίζει ἑαυτόν,**

wie auch jener rein ist.
καθὼς ἐκεῖνος ἀγνός ἐστιν.

(4) Jeder, der die Sünde tut,
Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν

tut auch die Gesetzlosigkeit,
καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ,

und die Sünde ist die Gesetzlosigkeit.
καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.

(5) Und ihr wisst,
καὶ οἴδατε

dass er offenbart worden ist,
ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη,

damit er die Sünden wegnehme;
ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ,

und Sünde ist nicht in ihm.
καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.

(6) Jeder, der **in ihm bleibt, sündigt nicht**;
πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει·

jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen noch ihn erkannt.
πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.

(7) Kinder, niemand verführe euch!
Τεκνία, μηδεὶς πλανᾷτω ὑμᾶς·

Wer die Gerechtigkeit tut, ist gerecht,
ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν,

wie er gerecht ist.
καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν·

(8) Wer die Sünde tut, ist aus dem Teufel,
ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν,

denn der Teufel sündigt von Anfang an.
ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει.

Hierzu ist der Sohn Gottes offenbart worden,
εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ,

damit er die Werke des Teufels vernichte.
ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.

(9) Jeder, der aus Gott geboren ist, tut nicht Sünde,
Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ,

denn sein Same bleibt in ihm;
ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει,

und er kann nicht sündigen,
καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν,

weil er aus Gott geboren ist.
ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

(10) Hieran sind offenbar **die Kinder Gottes**
ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ

und die Kinder des Teufels:
καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου·

Jeder, der nicht Gerechtigkeit tut, ist nicht aus Gott,
πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ,

und wer nicht seinen Bruder liebt.
καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

(11) Denn dies ist die Botschaft, die ihr von Anfang an gehört habt,
Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς,

dass **wir einander lieben sollen.**
ἵνα **ἀγαπῶμεν ἀλλήλους,**

(12) Nicht wie Kain sollen wir sein, der aus dem Bösen war
οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν

und seinen Bruder ermordete.
καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ·

Und weshalb ermordete er ihn?
καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν;

Weil seine Werke böse waren,
ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν

die seines Bruders aber gerecht.
τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.

(13) Wundert euch nicht, Brüder,
[Καὶ] μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί,

wenn die Welt euch hasst.
εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.

(14) Wir wissen, dass wir aus dem Tod **in das Leben hinübergegangen sind,**
ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι **μεταβεβήκαμεν** ἐκ τοῦ θανάτου **εἰς τὴν ζωὴν,**

weil **wir die Brüder lieben;** wer nicht liebt, bleibt im Tod.
ὅτι **ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς·** ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ.

(15) Jeder, der seinen Bruder hasst, ist ein Menschenmörder,
πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν,

und ihr wisst,
καὶ οἶδατε

dass kein Menschenmörder ewiges Leben bleibend in sich hat.
ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν.

(16) Hieran **haben wir die Liebe erkannt,**
ἐν τούτῳ **ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην,**

dass er für uns sein Leben hingegeben hat;
ὅτι ἐκέλευσε ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηναι·

auch **wir sind schuldig, für die Brüder das Leben hinzugeben.**
καὶ **ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θείναι.**

(17) Wer aber irdischen Besitz hat
ὃς δ' ἂν ἔχη τὸν βίον τοῦ κόσμου

und sieht seinen Bruder Mangel leiden
καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα

und verschließt sein Herz vor ihm, wie bleibt die Liebe Gottes in ihm?
καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ;

(18) Kinder, lasst uns nicht **lieben** mit Worten noch mit der Zunge,
Τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ

sondern **in Tat und Wahrheit!**
ἀλλὰ ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.

(19) Hieran werden **wir erkennen**,
[Καὶ] ἐν τούτῳ γνωσόμεθα

dass **wir aus der Wahrheit sind**,
ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν,

und wir werden vor ihm **unser Herz zur Ruhe bringen**,
καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν,

(20) dass, wenn das Herz uns verurteilt,
ὅτι ἐὰν καταγινώσκη ἡμῶν ἡ καρδία,

Gott größer ist als unser Herz
ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν

und alles kennt.
καὶ γινώσκει πάντα.

(21) Geliebte, wenn das Herz uns nicht verurteilt, **haben wir
Freimütigkeit zu Gott**,
Ἀγαπητοί, ἐὰν ἡ καρδία [ἡμῶν] μὴ καταγινώσκη, **παρρησίαν
ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν**

(22) und **was immer wir bitten, empfangen wir** von ihm,
καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ,

weil **wir seine Gebote halten**
ὅτι τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηροῦμεν

und **das vor ihm Wohlgefällige tun**.
καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιῶμεν.

(23) Und dies ist sein Gebot:
Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ,

dass **wir an den Namen seines Sohnes Jesus Christus
glauben**
ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ
Χριστοῦ

und **einander lieben**,
καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους,

wie er es uns als Gebot gegeben hat.
καθὼς ἔδωκεν ἐντολήν ἡμῖν.

(24) Und **wer seine Gebote hält, bleibt in ihm**
καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει

und er in ihm;
καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ·

und hieran **erkennen wir**,
καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν

dass **er in uns bleibt**; durch den Geist, den er uns

gegeben hat.

ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.

Kapitel 4:

Das Kriterium für die Unterscheidung der Geister.

(1) Geliebte, glaubt nicht jedem Geist,
Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε

sondern prüft die Geister,
ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα

ob sie aus Gott sind!
εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν,

Denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgegangen.
ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφήται ἐξεληλύθασι εἰς τὸν κόσμον.

(2) Hieran **erkennt ihr den Geist Gottes:**
ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ·

Jeder Geist, **der Jesus Christus, im Fleisch gekommen, bekennt, ist aus Gott;**
πάν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν,

(3) und jeder Geist, der nicht Jesus bekennt, ist nicht aus Gott;
καὶ πάν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν·

und dies ist der Geist des Antichrists,
καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου,

von dem ihr gehört habt, dass er komme,
ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται,

und jetzt ist er schon in der Welt.
καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.

(4) Ihr **seid aus Gott**, Kinder,
ὕμεις ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε, τεκνία,

und **habt sie überwunden**,
καὶ νενικήκατε αὐτούς,

weil der, welcher in euch ist, größer ist als der, welcher in der Welt ist.
ὅτι μέζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ.

(5) Sie sind aus der Welt,
αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν,

deswegen reden sie aus dem Geist der Welt,
διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν

und die Welt hört sie.
καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει.

(6) Wir **sind aus Gott;**
ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν,

wer Gott erkennt, hört uns;
ὃ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν,

wer nicht aus Gott ist, hört uns nicht.
ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν.

Hieraus **erkennen wir den Geist der Wahrheit** und den Geist des Irrtums.
 ἐκ τούτου **γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας** καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

Die Liebe des Vaters und die Folgen für den Gläubigen (3).

(7) Geliebte, **lasst uns einander lieben!**

Ἀγαπητοί, **ἀγαπῶμεν ἀλλήλους,**

Denn die Liebe ist aus Gott;
 ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν,

und jeder, **der liebt, ist aus Gott geboren**
 καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται

und **erkennt Gott.**
 καὶ γινώσκει τὸν θεόν.

(8) Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt,
 ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν,

denn Gott ist Liebe.
 ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

(9) Hierin ist die Liebe Gottes zu uns offenbart worden,
 ἐν τούτῳ ἐφανερῶθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν,

dass Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat,
 ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον

damit **wir durch ihn leben** möchten.
 ἵνα **ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.**

(10) Hierin ist die Liebe:
 ἐν τούτῳ ἐστίν ἡ ἀγάπη,

Nicht dass wir Gott geliebt haben,
 οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν

sondern dass er uns geliebt
 ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς

und seinen Sohn gesandt hat als eine Sühnung für unsere Sünden.
 καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμόν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

(11) Geliebte,
 Ἀγαπητοί,

wenn Gott uns so geliebt hat,
 εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς,

sind auch wir schuldig, einander zu lieben.
 καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν.

(12) Niemand hat Gott jemals gesehen.
 θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται.

Wenn **wir einander lieben, bleibt Gott in uns,**
 εἰ ἂν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει

und **seine Liebe ist in uns vollendet.**
 καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν.

(13) Hieran **erkennen wir,**

Ἐν τούτῳ γινώσκομεν

dass wir **in ihm bleiben**
ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν

und er **in uns,**
καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν,

dass **er uns von seinem Geist gegeben hat.**
ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.

(14) Und **wir haben gesehen**
καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα

und **bezeugen,**
καὶ μαρτυροῦμεν

dass der Vater den Sohn gesandt hat als Retter der Welt.
ὅτι ὁ πατήρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου.

(15) **Wer bekennt,**
ὅς ἐάν ὁμολογήσῃ

dass Jesus der Sohn Gottes ist, **in dem bleibt Gott und er in Gott.**
ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ.

(16) Und **wir haben erkannt**
καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν

und **geglaubt**
καὶ πεπιστεύκαμεν

die Liebe, die Gott zu uns hat. Gott ist Liebe,
τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν,

und **wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm.**
καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει.

(17) Hierin ist **die Liebe bei uns vollendet worden,**
Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν,

dass **wir Freimütigkeit haben** am Tag des Gerichts,
ἵνα παρησῖαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως,

denn wie er ist, sind auch wir in dieser Welt.
ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.

(18) Furcht ist nicht in der Liebe,
φόβος οὐκ ἐστὶν ἐν τῇ ἀγάπῃ

sondern **die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus,**
ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον,

denn die Furcht hat es mit Strafe zu tun.
ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει,

Wer sich aber fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe.
ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.

(19) **Wir lieben,**
ἡμεῖς ἀγαπῶμεν,

weil er uns zuerst geliebt hat.

ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.

(20) Wenn jemand sagt:

ἐάν τις εἴπῃ

Ich liebe Gott,
ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν

und hasst seinen Bruder,
καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῆ,

ist er ein Lügner.
ψεύστης ἐστίν·

Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat,
ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακεν,

kann nicht Gott lieben, den er nicht gesehen hat.
τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν.

(21) Und dieses Gebot haben wir von ihm,
καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ,

dass, wer Gott liebt,
ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾶ

auch **seinen Bruder lieben soll.**
καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

Kapitel 5:

(1) Jeder, **der glaubt,**
Πᾶς ὁ πιστεύων

dass Jesus der Christus ist,
ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς,

ist aus Gott geboren;
ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται,

und jeder, **der den liebt,**
καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν

der geboren hat, **liebt [auch] den,**
τὸν γεννήσαντα **ἀγαπᾶ [καὶ]**

der aus ihm geboren ist.
τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.

(2) Hieran **erkennen wir,**
ἐν τούτῳ **γινώσκουμεν**

dass **wir die Kinder Gottes lieben,**
ὅτι **ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ,**

wenn **wir Gott lieben**
ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν

und **seine Gebote befolgen.**
καὶ **τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν.**

(3) Denn dies ist die Liebe Gottes:
αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ,

dass **wir seine Gebote halten;**
 ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν,

und seine Gebote sind nicht schwer.
 καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν.

Der Glaube an Christus als Ursache für das Bleiben im wahren Leben.

(4) Denn alles, **was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt;**
 ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον·

und dies ist der Sieg, der die Welt überwunden hat: **unser Glaube.**
 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἢ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν.

(5) Wer aber ist es, **der die Welt überwindet,**
 Τίς [δέ] ἐστὶν ὁ νικῶν τὸν κόσμον

wenn nicht der, **der glaubt,**
 εἰ μὴ ὁ πιστεύων

dass Jesus der Sohn Gottes ist?
 ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;

(6) Dieser ist es, der gekommen ist durch Wasser
 Und Blut: Jesus Christus;
 οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς
 Χριστός,

nicht im Wasser allein,
 οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον

sondern im Wasser und im Blut.
 ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι·

Und der Geist ist es, der dies bezeugt,
 καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν,

denn der Geist ist die Wahrheit.
 ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστὶν ἡ ἀλήθεια.

(7) Denn es sind drei, die es bezeugen:
 ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες,

(8) der Geist und das Wasser und das Blut;
 τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα,

und die drei sind einstimmig.
 καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν.

(9) Wenn wir schon das Zeugnis der Menschen
 annehmen, das Zeugnis Gottes ist größer;
 εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν,
 ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν·

denn dies ist das Zeugnis Gottes,
 ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ

dass er über seinen Sohn Zeugnis
 abgelegt hat.
 ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

(10) **Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugnis**

in sich;

ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν
ἐν ἑαυτῷ,

wer Gott nicht glaubt, hat ihn zum Lügner gemacht,
ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν,

weil er nicht an das Zeugnis geglaubt hat,
ὅτι οὐκ ἐπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν

das Gott über seinen Sohn bezeugt hat.
ἦν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

(11) Und dies ist das Zeugnis:

Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία,

dass Gott uns ewiges Leben gegeben hat,
ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός,

und dieses Leben ist in seinem Sohn.
καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν.

(12) Wer den Sohn hat, hat das Leben;

ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν·

wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht.
ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

(13) Dies habe ich euch geschrieben,

Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν

damit ihr wisst,
ἵνα εἰδῆτε

dass ihr ewiges Leben habt, die ihr an den Namen des Sohnes Gottes glaubt.
ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

Zuversicht des Gläubigen im Gebet.

(14) Und dies ist die Zuversicht, die wir zu ihm haben,

Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παρρησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν

dass er uns hört, wenn wir etwas nach seinem Willen bitten.
ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἀκούει ἡμῶν.

(15) Und wenn wir wissen,

καὶ ἐὰν οἶδαμεν

dass er uns hört, was wir auch bitten, so wissen wir,
ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὃ ἐὰν αἰτώμεθα, οἶδαμεν

dass wir das Erbetene haben, das wir von ihm erbeten haben.
ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἃ ἠτήκαμεν ἀπ' αὐτοῦ.

(16) Wenn jemand seinen Bruder sündigen sieht,

Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα

eine Sünde nicht zum Tod, soll er bitten,
ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσῃ

und er wird ihm das Leben geben,
καὶ δώσει αὐτῷ ζωὴν,

denen, die nicht zum Tod sündigen.
τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον.

Es gibt Sünde zum Tod;
ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον·

nicht im Hinblick auf sie sage ich,
οὐ περὶ ἐκείνης λέγω

dass er bitten solle.
ἵνα ἐρωτήσῃ.

(17) Jede Ungerechtigkeit ist Sünde;
πάσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν,

und es gibt Sünde, die nicht zum Tod ist.
καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.

Abschließende Bemerkungen über die Situation der Gläubigen.

(18) Wir wissen,
οἶδαμεν

dass jeder, **der aus Gott geboren ist, nicht sündigt;**
ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει,

sondern der aus Gott Geborene bewahrt ihn (⌘, ℞: sich selbst),
ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν

und der Böse tastet ihn nicht an.
καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ.

(19) Wir wissen,
οἶδαμεν

dass wir **aus Gott sind,**
ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν

und die ganze Welt liegt in dem Bösen.
καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κείται.

(20) Wir wissen aber,
οἶδαμεν δὲ

dass der Sohn Gottes gekommen ist
ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἦκει

und **uns Verständnis gegeben hat,**
καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν

damit **wir den Wahrhaftigen erkennen;**
ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν,

und **wir sind in dem Wahrhaftigen,**
καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ,

in seinem Sohn Jesus Christus.
ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ.

Dieser ist der wahrhaftige Gott
οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς

und das ewige Leben.

καὶ ζωὴ αἰώνιος.

(21) Kinder, **hütet euch vor den Götzen!**

Τεκνία, **φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων.**

Abstract

“Being a Christian” in the First Letter of John

Being a Christian is a very broad concept with widely varying interpretations. Deducing somebody's attitude towards Christianity only from their practice can be deceiving. This is not the case when someone clearly confesses faith in Christ. This is the position of 1 John. The author starts with Christ as his foundation and standard. He discusses a Christian's life in such fundamental terms that it is important to be aware of his presuppositions. Christ as the Son of God defines his entire world view. Systematic knowledge about God, the Son of God and the world form the starting point for everything he says about the life and conduct of a believer. 1 John shares common stylistic features with the other Johannine writings. In addition the concept of the enemy is clearly outlined: on the one hand it is everyone who denies that Christ was a historic person of flesh and blood and on the other hand there are clear ethical deviations. This results in language which can get very sharp. The author employs the same style as the Gospel of John. This style makes use of a peculiar way of thinking which is expressed in dualisms. It is very probably older than the Johannine literature. Since this style is of interest in the present study, possible literary dependency between those writings is not considered to be relevant. The dualisms used by the author are those which are particularly characteristic of the Johannine style. However there is no real dualism in 1 John since the author merely expresses his ideas in a dualistic way in order to add weight and poignancy to his statements. Most prominent among them are “light” and “darkness”, “truth” and “lie”, “life” and “death”. These pairs of opposites were common in antiquity. The author adapts their meaning and applies them to life as a Christian. Both sides of human existence get addressed in 1 John: the positive side which is turned towards God – light, truth, life – and the negative side which is turned away from God (darkness, lie, death). The semantic contents of these pairs of opposites form the background to all themes which are discussed in 1 John. These themes and their connection to those concepts are discussed in the second part of the present study under the following four sections: 1. The believer's existence in the light. 2. The believer's practice. 3. The believer's confidence. 4. The believer's struggles. The life of the believer corresponds to an existence in the light but is permanently challenged not to revert into darkness, which is the life led before the knowledge of Jesus made the believer enter into a new communion with God. Not everything that calls itself Christian holds up to critical questions concerning the origins of Christianity. This is only possible for that form of Christian existence which has the characteristics of the life in the light, which is the life in Christ.