

377–392, insbesondere 366 f. Danach fand sich eine Klischeevorstellung von Sünde, Exil, Rückkehr in einer Reihe frühchristlicher Schriften. So auch bei Matthäus, der ein hartes Urteil über die jüdischen Führer neben eine Äußerung der Hoffnung auf ihr künftiges Heil stellen kann, ohne irgendeinen Widerspruch zu empfinden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

SEAN FREYNE

Derzeit Professor der Theologie am Trinity College in Dublin, Irland. Vorher war er Professor für Biblische Studien in

den USA und Australien. Seine theologischen und biblischen Studien schloß er ab am St. Patrick's College in Maynooth, Irland, am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und am Institutum Judaicum der Universität Tübingen. Veröffentlichungen: zahlreiche Bücher und Artikel über das Judentum in der Zeit des Zweiten Tempels und das Frühchristentum. Jüngste Veröffentlichung: Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations (Dublin/Philadelphia 1988). Seit 1987 Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Außerdem ist er derzeit Mitglied des Herausgebergremiums von «New Testament Studies». Anschrift: 24, Charleville Road, Dublin 6, Irland.

Hans-Josef Klauck

Gegner von innen: Der Umgang mit den Sezessionisten im ersten Johannesbrief

«Dies ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube», heißt es in 1 Joh 5,4. Geht diesem Sieg auch ein Kampf voraus? Gibt es Besiegte, sind Gefallene zu beklagen? Was geschieht mit den Unterlegenen? Werden sie dem Kriegsgott der Sieger geopfert? Die martialische Sprache des Verses provoziert solche — zugegebenermaßen überspitzten — Fragen. Den Sachanliegen, die sich dahinter verbergen, wollen wir uns im folgenden zuwenden, indem wir zunächst die Situation zu erhellen suchen (I), dann dem Selbstverständnis der Sezessionisten nachgehen (II), die Gegenstrategien und die Polemik des Briefautors überprüfen (III) und schließlich eine kritische Wertung wagen (IV)¹.

I. Situationsbeschreibung

1. Das johanneische Schisma

Die feste Basis für die Erhellung der Situation des Schreibens bildet 1 Joh 2,19: «Aus unserer Mitte sind sie ausgegangen, aber sie waren nicht aus un-

serer Mitte. Denn wenn sie aus unserer Mitte gewesen wären, dann wären sie bei uns geblieben. Aber es sollte offenkundig werden, daß sie alle nicht aus unserer Mitte sind.»² Der erste Eindruck, den die Wortwahl (vgl. Dtn 13,13f) hervorruft, geht dahin, als habe sich eine kleine häretische Gruppe abgesetzt, möglicherweise sogar durch eine Auswanderung im geographischen Sinn. Aber dieser Eindruck gibt nur die wertende Sicht des Briefautors wieder, er entspricht nicht unbedingt der Realität³. Wir können uns die konkrete Lage ebensogut folgendermaßen vorstellen: Die Auseinandersetzungen um die rechte Lehre und die rechte Praxis im johanneischen Gemeindeverband haben zu einem unheilbaren Bruch geführt. Die Restgruppe um den Briefautor sieht sich von dem anderen Teil durch eine unüberwindlich gewordene Kluft getrennt. Möglicherweise war sie zahlenmäßig unterlegen, möglicherweise verfügten die anderen über mehr Ansehen und verbuchten mehr Erfolge (s. u. zu 4,5). Eine förmliche Exkommunikation dieser Gegner hatte nicht stattgefunden, dazu fehlten die Voraussetzungen und die Machtmittel. Die Sezessionisten werden ungerührt wie bisher weitergelebt und sich selbst als die wahre johanneische Gemeinde gefühlt haben. Ihnen mochte der Briefautor mit seinen Anhängern als eine Splittergruppe erscheinen, die sich teilweise noch ins eigene Lager herüberziehen ließ (1 Joh 4,1 rechnet im Verein mit 2 Joh 7,10 damit, daß Missionare der Gegner unterwegs sind und auch in den Adressatenkreis des Briefautors hineinwirken).

Daß diesem Schisma eine längere Phase des Miteinanders der verschiedenen Gruppen in ein und derselben Gemeinde oder Christenheit vorausging, wird implizit in 1 Joh 2,19 vorausgesetzt durch das viermalige *ex hemôn* «aus uns», «aus unserer Mitte». Die Präposition *ek*, «aus», bringt im 1 Joh Ursprung und Zugehörigkeit zum Ausdruck. Sie verweist auf die vorausliegende gemeinsame Geschichte.

2. Die soziale Dynamik

Zur Verschärfung des Konflikts trägt nicht unwesentlich die soziale Dynamik bei, die ihm innewohnt. Wählen wir als Ausgangspunkt diesmal 1 Joh 4,5: «Sie (die Gegner) sind aus der Welt. Deshalb reden sie aus der Welt (d. h. weltgemäß), und die Welt hört auf sie» (vgl. Joh 3,31). Dem ist zu entnehmen, daß es den Sezessionisten besser gelang, sich mit der nichtchristlichen Umwelt zu arrangieren. Im Unterschied zur Restgemeinde um den Briefautor (vgl. dessen bewegte Klage in 4,6) vermochten sie es, Aufmerksamkeit zu wecken, mit ihrer Botschaft Gehör zu finden und evtl. sogar neue Mitglieder zu gewinnen.

Von daher wird auch die Warnung vor der Hinwendung zur Welt in 1 Joh 2,15–17 im Rückblick transparent auf soziale Gegebenheiten und soziale Konflikte im johanneischen Gemeindeverband hin. Der Lasterkatalog in 2,16 prangert — insbesondere durch die «Prahlerei mit dem Wohlstand», dem Schlußglied der Trias — den Umgang der Gegner mit ihrem materiellen Besitz an. In diese Perspektive ordnet sich auch 1 Joh 3,17 ein: «Wer über weltlichen Wohlstand verfügt und seinen Bruder Not leiden sieht und sein Inneres vor ihm verschließt, wie bleibt in ihm die Liebe Gottes?» Die soziale Schichtung der antiken Gesellschaft hat auch in der johanneischen Gemeinde ihre Spuren hinterlassen. Es gab Bessergestellte, und es gab Bedürftige. Die einflußreichen und begüterten Leute haben wir wohl vor allem unter den Gegnern des Briefautors zu suchen. Sie waren vor dem Schisma in materieller Hinsicht für die Gemeinde sehr wichtig. Sie haben z. B. die Versammlungsräume gestellt, wo man zusammenkam, sie haben für die Verpflegung gesorgt, sie haben die reisenden johanneischen Wandermissionare gastfreundlich aufgenommen (vgl. Joh 13,20; 3 Joh 5–8) und auch sonst in mannigfacher Hinsicht geholfen. Das ist mit dem Bruch auf einen Schlag vor-

bei. Der Briefautor und seine Anhänger sehen sich plötzlich mit ungeahnten finanziellen Problemen konfrontiert. Sie fühlen sich «verraten und verkauft».

II. Das Selbstverständnis der Gegner

Wer waren diese Sezessionisten, aus welchen Grundüberzeugungen heraus versuchten sie ihr christliches Leben zu gestalten? Was war aus ihrer Sicht die Ursache für den heftigen Streit mit seinen kirchentrennenden Folgen? Die methodischen Probleme, die eine Antwort auf diese Fragen erschweren, liegen auf der Hand. Wir besitzen zunächst nur das Zerrbild, das der Briefautor von ihnen zeichnet und das man beim besten Willen nicht als objektive Würdigung ihrer Anliegen einstufen kann. Daneben wird in der Forschung versucht, durch eine religionsgeschichtliche Einordnung der Theologie der Gegner mehr Profil zu verleihen. In den einschlägigen Beiträgen tauchen regelmäßig Begriffe wie «Gnosis» und «Doketismus» auf. Daß manche Züge im Gegnerporträt des 1 Joh tendenziell in diese Richtung weisen, ist zuzugestehen. Doch können solche Etikettierungen sehr rasch dazu verleiten, die individuellen Besonderheiten dieser Gruppe einzuebnen, ganz abgesehen von der Tatsache, daß Gnosis und Doketismus in ausgebildeter Form zeitlich später anzusetzen sind als der Konflikt, den der 1 Joh spiegelt (man kann mit der Datierung des Briefes schwerlich weiter als bis ca. 100 n. Chr. herabgehen). Auf eine religionsgeschichtliche Verortung der Sezessionisten des 1 Joh wird deshalb im folgenden verzichtet. Wir beschränken uns auf die textimmanenten Daten⁴.

Immerhin faßt der Briefautor an manchen Stellen Positionen seiner Gegner schlagwortartig zusammen, so namentlich in 1,6.8.10; 2,4.6.9; 4,20; indirekt u. a. auch in 3,2; 4,2f; 5,6 u. ö. Eine nähere Sichtung und Auswertung der verschiedenen Belege führt zu folgendem Bild: Die Gegner waren von einer starken und intensiven Geisterfahrung geprägt, die sich aber nicht in ekstatischen Phänomenen äußerte, sondern in einer konsequenten und weitreichenden Verinnerlichung des Glaubenslebens. Sie rühmten sich der Gotteserkenntnis, der Gemeinschaft mit Gott und der Gottesschau. Ihre Eschatologie trug nahezu ausschließlich präsentischen Charakter. Sie nahmen für den Christen Sündlosig-

keit in Anspruch, dies von der Taufe an. Überhaupt spielte die Taufe als Zeitpunkt der Geistbegabung und der Lebenswende in ihrem Denken eine große Rolle. Diese Linie läßt sich bis in die Christologie hinein verfolgen. Das fundamentale christologische Faktum war für die Gegner die Taufe Jesu, bei der nach Joh 1,32 der Geist auf ihn herabsteigt und bei ihm bleibt, so daß er jetzt «Sohn Gottes» genannt werden kann (Joh 1,34). In gleichem Maße traten Inkarnation und Kreuzestod in ihrer christologischen und soteriologischen Relevanz mehr und mehr in den Hintergrund.

Entwickelt wurden diese Anschauungen allem Anschein nach auf der Basis des Johannes-evangeliums in seinem vorredaktionellen Grundbestand⁵. Vor allem für die präsentische Eschatologie, aber auch für die Wertung der Taufe als Geburt «von oben» (vgl. Joh 3,5.8), für die Anschauung von der Zeugung des Glaubenden aus Gott (vgl. Joh 1,12f) und für andere Bestandteile dieser Denkweise bieten bestimmte Texte im Johannesevangelium einen geeigneten Ausgangspunkt. Da sich der Autor des 1 Joh auf der gleichen Traditionsgrundlage bewegt, hat das u. a. zur Folge, daß sich für den «neutralen» Betrachter seine Position in manchen Punkten (z. B. bei der Frage der Sündlosigkeit der Glaubenden, vgl. 1 Joh 3,9) von der seiner Gegner kaum oder nur in Nuancen zu unterscheiden scheint.

III. Gegenstrategien und Polemik des Briefautors

1. Die theologischen Gegenstrategien

Die Auseinandersetzung dreht sich also um das gemeinsame johanneische Erbe, um seine Bewahrung, seine Fortschreibung und Entfaltung. Hier entwickelt der Autor des 1 Joh eine Reihe von Überlegungen, die als Versuch einer theologischen Situationsbewältigung durchaus Respekt verdienen.

Ein Lieblingsausdruck des Verfassers, mit dem er in 1 Joh 1,1 sein Schreiben beginnt, lautet: *ap' archês*, «von Anfang an». Unverkennbar leitet ihn dabei das Bemühen, diesem Anfang das Überzeitliche Moment, das ihm im Evangelium in Joh 1,1 anhaftet, zu nehmen und ihn an innergeschichtliche Markierungspunkte zurückzubinden. In 1 Joh 1,1 dürfte er mit «Was von Anfang an war» abzielen auf den beginnenden Pro-

zeß der Selbstoffenbarung Jesu und auf das damit korrespondierende gläubige Wahrnehmen der ersten Jünger im Evangelium (vgl. Joh 2,11; 15,27). Das ermöglicht ihm, im Briefprolog 1 Joh 1,1–4 die ersten Zeugen, mit denen er sich, vermittelt durch die johanneische Schule, in einem Traditionskontinuum stehen sieht, in der Wir-Form zu Wort kommen zu lassen. Ansonsten begegnet in 1 Joh noch eine Verwendung von *ap' archês*, die es mit der individuellen Glaubensgeschichte der johanneischen Christen zu tun hat (wenn wir von 2,13f, wo meines Erachtens wie in 1,1 zu deuten ist, und 3,8 einmal absehen). Der Verfasser spricht mit dieser formelhafte Wendung seine Adressaten auf die Glaubensinhalte hin an, die ihnen «von Anfang an», d. h. bei der Taufe und bei der vorausgehenden und nachfolgenden Unterweisung, anvertraut wurden (1 Joh 2,7.24; 3,11). Die verbindende Klammer für die unterschiedlichen Verwendungsweisen von *ap' archês* gibt die johanneische Gemeindegeschichte oder «Kirchengeschichte» ab, die für den Briefautor mit Jesus beginnt.

Der bewußte Rückgriff auf den Anfang erlaubt es dem Verfasser auch, andere ältere Gemeindefraditionen zur Geltung zu bringen, die ins Evangelium keinen Eingang gefunden hatten und von den Gegnern deshalb ignoriert wurden. Hier ist in erster Linie die Eschatologie zu nennen, die im 1 Joh zusätzlich zu ihrer bleibenden präsentischen Grundierung wieder eine mehr traditionelle futurische Ausrichtung erhält. Sehr schön ist das in 1 Joh 3,1f zu erkennen. Auch der Briefautor hält daran fest, daß die Glaubenden jetzt schon Kinder Gottes sind, was ja nicht selbstverständlich ist (vgl. z. B. das Futur in Mt 5,9). Aber er fügt sofort hinzu, daß Wesentliches noch aussteht, nämlich Gottähnlichkeit durch Gottesschau, was er dem eschaton im strikten Sinn vorbehält. Zu diesen futurischen Aussagen gehört ferner der Ausblick auf die noch ausstehende Parusie Christi (2,28) mit dem Gericht, ebenso die In-Dienst-Nahme der aus jüdischer und urchristlicher Apokalyptik bekannten Gestalt eines eschatologischen Widersachers Gottes oder seines Gesalbten, der aber erst im 1 Joh den Namen «Antichrist» erhält (2,18.22; 4,3) — ein wirkungsgeschichtlich gesehen höchst bedeutsamer Vorgang.

Leichte Verschiebungen sind im Vergleich mit dem Evangelium auch hinsichtlich des Umgangs mit den Immanenzformeln («sein in...», «blei-

ben in...») zu beobachten. Der Brief bezieht sie vorwiegend auf Gott, nicht auf Christus (vgl. bes. 4,16). Diese neue Gewichtung dürfte dem Verfasser durch die Gegner vorgegeben sein. Außerdem bevorzugt er *ménein en*, «bleiben in», statt *éinai en*, «sein in». «Bleiben» enthält stärker das zeitliche Moment des Verweilens, des Überdauerns, der Stabilität in den gegenseitigen Beziehungen. Als ein Interpretament der evangelischen Immanenzaussagen führt der Briefautor in 1,3(bis).6.7 den im Evangelium fehlenden Begriff *koinonía*, «Gemeinschaft», ein. «Gemeinschaft» besitzt eine ekklesiologische Komponente, die den einlinig angelegten Immanenzformeln fehlt. Im Kontext zeigt sich das darin, daß die Gemeinschaft mit Gott (1,6) für die Adressaten des Schreibens die Gemeinschaft mit den johanneischen Traditionsträgern aus dem Briefprolog zur Bedingung hat (1,3). Für den Briefautor ergeben sich aus der geschichtlichen Kontingenz des Offenbarungsgeschehens im Menschen Jesus von Nazareth mit Notwendigkeit auch kontingente Vermittlungsformen. Wenn man nur 1,1–4 in den Blick nimmt, stellt sich der Eindruck einer frühkatholischen Konzeption von Traditionsübermittlung und Amtsverständnis ein. Es ist verständlich, daß ältere katholische Ausleger den Triumph in der Stimme nur schlecht verhehlen können, wenn sie den Briefprolog auslegen⁶, aber sie freuen sich zu früh. Sie geraten nämlich in der Regel in große Schwierigkeiten, wenn sie 1 Joh 2,27 erklären müssen. Dazu gleich mehr.

In den Mittelpunkt der Auseinandersetzung stellt der Verfasser in 2,22f das Bekenntnis zu Jesus als Christus und Gottessohn. Aus 4,2 ist die für ihn unverzichtbare Präzisierung hinzuzunehmen, daß Jesus als Christus im Fleisch gekommen ist, während 5,6 noch das Kommen im Blut nachträgt, das auf den Kreuzestod verweist. den schützenden Rahmen um das Bekenntnis bilden Geist und Tradition, denn nach 2,20f bietet die Geistbegabung aller Glaubenden den besten Schutz gegen die Bedrohung durch jede Form von falscher Lehre, und in 2,24 übernehmen die Traditionen des Anfangs diese schützende Funktion.

Was aber geschieht, wenn Geist und Tradition in ein Konkurrenzverhältnis treten? Der Verfasser scheint diesen faktisch eingetretenen Fall nicht wahrhaben zu wollen, weil er sich am Modell des Parakleten aus den Abschiedsreden des

Evangeliums orientiert, wo der Gegensatz von Geist und Tradition in einer höheren Einheit aufgehoben erscheint (vgl. Joh 16,13–15). Andere frühchristliche Entwürfe bringen an dieser Stelle eine andere Größe ins Spiel. Sie weisen die Aufgabe der Traditionssicherung und der Bekämpfung von Irrlehren dem kirchlichen Amt zu. Es ist bemerkenswert, daß der Briefautor in 2,27 auf diese Möglichkeit geradezu verzichtet: «Ihr habt es nicht nötig, daß irgend jemand euch belehrt...» Das ist so grundsätzlich gemeint, wie es klingt. In dieser programmatischen Haltung, die echt johanneisch auf die Führung der Gesamtgemeinde in allen ihren einzelnen Gliedern durch den Geist vertraut, läßt sich der Verfasser auch durch eine Kirchenspaltung im Vollzug, die eher nach einer festen Hand verlangen würde, nicht beirren⁷.

Keineswegs soll übersehen werden, daß neben diese systematischen Erörterungen mindestens gleichgewichtig ein praktischer Gesichtspunkt tritt: die Realisierung der Bruderliebe oder, wie wir besser sagen würden, der Geschwisterliebe. Der Autor wird nicht müde, in drei sich steigenden Anläufen das zugleich neue und alte Gebot der Liebe zueinander einzuschärfen (2,7–11; 3,11–24; 4,7–5,3) und auf seine Praktizierung zu drängen. Auf dem Gebiet konstatiert er bei seinen Gegnern meßbare Defizite, die de facto allerdings bereits, wie oben gezeigt, zu den sozialen Folgen des theologischen Konflikts gehören. Die Frage ist nur — und damit leiten wir zu den kritischen Gesichtspunkten über —, ob diese Liebe zu den Brüdern und Schwestern in der verbliebenen johanneischen Restgemeinde nicht eine Verengung des synoptischen Gebotes der Nächsten- und der Feindesliebe bedeutet. Schließt sie nicht Außenstehende, Nichtchristen und erst recht die innergemeindlichen Gegner ausdrücklich oder stillschweigend aus? Sind also die Grenzen der Liebe identisch mit den Grenzen der eigenen Gruppe? Pauschalurteile helfen hier so wenig weiter wie auch sonst, aber daß eine solche Gefährdung sich zumindest als drohende Entwicklung abzuzeichnen beginnt, wird man nicht gut bestreiten können.

Dennoch könnte man insgesamt der zusammenfassenden Charakterisierung des 1 Joh durch Josef Blank zustimmen: «Allerdings handelt es sich um eine Apologie auf höchstem theologischem Niveau, da sie aus der Mitte des Evangeliums heraus erfolgt und ein sehr sicheres Ge-

spür für die entscheidenden Lehr-Differenzen mit ihren verhängnisvollen Konsequenzen ver-rät»⁸ — wenn, ja wenn die maßlose Polemik des Briefautors nicht wäre, die gleichfalls das Attribut «verhängnisvoll» verdient.

2. Polemik

Kommen wir damit zu jenen Bereichen, wo die theologische Auseinandersetzung in offene Polemik von unerhörter Schärfe umschlägt, und beginnen wir wieder mit 2,19. Der Satz: «Es sollte offenkundig werden, daß sie alle nicht aus unserer Mitte sind», negiert die gemeinsame Geschichte, die nach Ausweis des «aus unserer Mitte sind sie ausgegangen» hinter den verfeindeten Gruppen liegt. Es hat sie in Wirklichkeit nie gegeben, sie war nur trügerischer Schein. In ihrem Herzen, in ihrem inneren Wesen waren die Andersdenkenden nie echte Mitglieder der Gemeinde, so versucht der Briefautor die traumatische Erfahrung der Trennung zu verarbeiten. Hier deutet sich schon eine weitere Taktik des Verfassers an. Negativ besetzte Symbolfiguren und symbolische Größen aus dem Evangelium, die sich dort durch ihre konsequente Christusfeindschaft auszeichnen, werden im 1 Joh mit den innergemeindlichen Gegnern assoziiert. 2,19 stellt verdeckt einen Vergleich der Gegner mit Judas an, der im Evangelium nur scheinbar zu den Zwölfen gehört, aber beim ersten Auftreten schon als ein Teufel abqualifiziert wird (6,70f), sich zum Werkzeug des Satans hergibt und hinausgeht in die Nacht des Unglaubens (13,39: *exēlthen*, wie 1 Joh 2,19!)⁹. An anderer Stelle werden die Gegner mit dem gottfeindlichen Kosmos in Verbindung gebracht (4,5) oder mit den ungläubigen Juden (s. u.).

Auch die Rezeption der apokalyptisch-urchristlichen Gestalt des endzeitlichen Gegenspielers steht ganz und gar im Geist der Gegnerpolemik. Darauf deutet schon die neue Wortbildung «Anti-Christ» hin, die auf die christologischen Kontroversen bezug nimmt. Die Gegner sind für den Verfasser wegen ihrer abweichenden Christologie die vielen Antichristen (2,18), die als Kollektiv den apokalyptischen Gegenspieler endgültig repräsentieren. In ihnen wirkt der Geist des Antichristen, der Geist der Täuschung (4,3.6), der als böser, dämonischer Geist einzustufen ist.

Die mangelnde Hilfsbereitschaft der Gegner vergleicht der Verfasser kurzerhand mit einer Mordtat (3,15.17), und er hat dafür auch ein biblisches Paradigma zur Hand — das einzige, das er in seinem Brief verwendet —, nämlich den Brudermörder Kain, «der aus dem Bösen war» (3,12). Das schlägt dann gleich die Brücke zu 3,8.10, wo der Verfasser Gotteskinder und Teufelskinder einander gegenüberstellt. Im Evangelium trifft der Vorwurf der Teufelskindschaft die Juden (Joh 8,44: «Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt die Begierden eures Vaters tun»). Der Briefautor wendet ihn auf seine Gegner an, er verteufelt sie im Sinn des Wortes. Zielstrebig hat er ihre Dämonisierung bis zu diesem Höhepunkt vorangetrieben.

Die sprachliche Ausgestaltung der Polemik im 1 Joh ist sehr grundsätzlich, sehr dualistisch und sehr mythologisch angelegt. Muß sie in der Sache auch prädestinarianisch genannt werden, in dem Sinne, daß eine bestimmte Gruppe von Menschen eben wegen ihrer Herkunft vom Teufel nicht anders kann und hilflos zum Sündigen verurteilt ist? Der Briefautor bewegt sich hier gefährlich nahe an einer Grenze, ohne aber den Schritt zu einer reinen Prädestinationslehre hin zu tun. Ein Indiz dafür dürfte sein, daß die Rede-weise «vom Teufel gezeugt» (in Analogie zu «von Gott gezeugt» 3,9 u. ö.) bewußt vermieden wird. Ein weiteres Indiz besteht darin, daß der Autor das Phänomen des Teuflischen in der Geschichte ansatzweise an bestimmte menschliche Handlungen zu knüpfen versucht, etwa an das Handeln Kains. Seine Gegner haben sich dieses Verdikt, das sie jetzt mit ungeheurer Wucht trifft, redlich verdient durch ihre eigenen Entscheidungen und Handlungsweisen, sie sind nicht einem unausweichlichen Verhängnis zum Opfer gefallen.

Sah die Praxis wenigstens ein klein wenig freundlicher aus als die unerbittliche Theorie? Hat der Briefautor, konkret gefragt, seinen Gegnern im Einzelfall den Weg zur Umkehr und zur Versöhnung mit der Restgemeinde offen gelassen? Zu hoffen wäre es, und die abstrakte Möglichkeit besteht, weil absolute prädestinarianische Aussagen fehlen. Ausdrücklich gesagt aber wird es nirgendwo, und von Sicherheit in dieser heiklen Frage sind wir weit entfernt. Wir müssen realistischerweise auch mit dem Schlimmsten rechnen, daß also der Briefautor ungerührt die Sezessionisten endgültig verloren gibt.

IV. Zur Wertung

Daß die Art und Weise, wie der Autor des 1 Joh mit seinen Gegnern umspringt nicht als nachahmenswertes Beispiel für den theologischen Diskurs, selbst für den theologischen Streit gelten kann, bedarf kaum eines Kommentars. Wir erkennen deutlich, wie die dualistische Grundstruktur der johanneischen Theologie hier an eine Grenze stößt. Wo sie sich mit dem Phänomen des — echten oder vermeintlichen — Unglaubens und des Widerstands gegen die Christusverkündigung auseinandersetzen muß, neigt sie, anthropologisch gesehen, zur Unbarmherzigkeit. Der Autor des 1 Joh kennt nur Schwarz und Weiß, Zwischentöne sind ihm fremd. Wir sehen daran auch, welch unheilvolles Eigengewicht die Verwendung von mythologischen Stoffen wie Antichristerwartung und Satanologie gewinnen kann. Sie verstellen mehr als einmal manche von den besseren Einsichten des Briefautors.

Daß vieles sich historisch verständlich machen läßt, wenn man die Situation des Verfassers bedenkt, ist sicher richtig. Es sind sozialpsychologische Gesetzmäßigkeiten am Werk, denen sich auch christliche Gruppen nur schwer entziehen können: Die Identitätsfindung und Identitätssicherung einer in ihrer Existenz bedrohten Gruppe geht fast notwendig Hand in Hand mit einer Konzentrierung auf die hochentwickelte Binnenkommunikation und einer Abschottung nach außen hin. Mit Haß bedacht werden vor allem diejenigen, denen man die Schuld an der Krise zuschreibt, die in besonderer Weise als bedrohlich empfunden werden. Wie aber stehen wir damit theologisch da, vor allem angesichts des Liebesgebotes, sofern wir es nicht unzulässigerweise von vornherein mit Einschränkungen

versehen, und angesichts der Botschaft von der universalen Liebe Gottes zu allen Menschen und zur ganzen Welt, einer Botschaft, an der auch das johanneische Schrifttum prinzipiell festhält (vgl. Joh 3,16; 1 Joh 4,9.14)?

Es geht dabei primär gar nicht darum, diesen urchristlichen Theologen, dem wir den 1 Joh verdanken, mit Vorwürfen zu überhäufen oder ihn umgekehrt in apologetischer Absicht um jeden Preis zu entschuldigen. Es geht um die Sachfrage, die auch die unsrige ist und bleibt. Ich möchte sie einmal so formulieren: Wenn Glaube und Liebe in Konflikt geraten, muß dabei notwendigerweise die Liebe auf der Strecke bleiben? Die Frage stellen heißt eigentlich schon, sie zu verneinen. Sicher kann die Alternative dazu nicht lauten, den Glauben notfalls der Liebe zu opfern¹⁰. Die Vorordnung des Glaubens, die 1 Joh 3,24 vornimmt, hat ein gewisses sachliches Recht, weil sie dem Zuvorkommen der Liebe Gottes entspricht. Der Satz: «Gott ist Liebe» (Joh 4,16), gründet in der Liebestat Gottes in Jesus Christus, und das kann nur im Glauben begriffen und ergriffen werden. Nur so kommt Gottes Liebe beim Menschen zum Zuge.

Es käme darauf an, und das fällt offenkundig ungeheuer schwer, Formen des Umgangs mit Andersdenkenden zu entwickeln, die ohne Aufgabe des eigenen Glaubensstandpunktes dennoch die Liebe nicht verraten, die, um es wieder konkret zu machen, z.B. auf Verteufelungen, Verketzungen und feindselige Aktionen verzichten. Das ist im Verlauf der Kirchen- und Theologiegeschichte, angefangen in den Tagen der Entstehung unserer neutestamentlichen Schriften, nur selten gelungen. Die Aufgabe bleibt uns weiterhin gestellt.

¹ Generell sei für das Folgende auf die Kommentare verwiesen, vgl. bes. R.E. Brown, *The Epistles of John* (Anchor Bible 30; Garden City, N.Y. 1982); R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Herders Theol. Komm. NT XIII/3; Freiburg i.B. 1984); K. Wengst, der erste, zweite und dritte Brief des Johannes (Ökumen. Taschenb. Komm. 16; Gütersloh/Würzburg 1978). Zur Gegnerfrage speziell vgl. A. Wurm, *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief* (Bibl. Stud. VI-II/1; Freiburg 1903); K. Wengst, *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes* (Gütersloh 1976); G. Ghisberti, *Ortodossia e eterodossia nelle lettere giovanee*: Riv. Bib. It. 30 (1982) 381–400 (mit Lit.); J. Blank, *Die Irrlehrer des ersten Johannesbriefes*: Kairos 26 (1984) 166–193; J.

Painter, *The <Opponents> in 1 John*: New Test. Stud. 32 (1986) 48–71.

² Zur Begründung dieser Übersetzung des Schlusstücks (anstelle der anderen Möglichkeit: «daß nicht alle aus unserer Mitte sind») vgl. R. Schnackenburg, aaO. 151.

³ Treffend beobachtet von E. Haenchen, *Neuere Literatur zu den Johannesbriefen*: ders., *Die Bibel und wir*, Gesammelte Aufsätze II (Tübingen 1968) 235–311, hier 273 f.

⁴ J.M. Lieu, *Authority to Become Children of God*. A Study of I John: Nov. Test. 23 (1981) 210–228, bemerkt ebd. 227 f, etwas global, aber nicht ohne Grund: «To understand I John we must not go in pursuit of docetics or gnostics as the villains of the piece; they are closer to home, the step-

HANS-JOSEF KLAUCK

brothers or, to change the image, the distorted reflections of the author himself and it is to him we must look to understand his letter.»

⁵ Dazu bes. R.E. Brown, op. cit. 71–86, der allerdings manche Akzente anders setzt.

⁶ Vgl. z. B. den sonst sehr besonnenen W. Estius, *Commentarius in Epistolam ad Hebraeos, et septem Catholicas, Nova Editio* (Paris 1891) 665. Zur Frage des «Frühkatholizismus» im 1 Joh allgemein C.C. Black II, *The Johannine Epistles and the Question of Early Catholicism: Nov. Test.* 28 (1986) 131–158 (kommt zu dem Ergebnis, daß schon die Kategorie «Frühkatholizismus» falsch gewählt ist).

⁷ Ausführlicher dazu H.J. Klauck, *Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften: Bibl. Zeitschr. NF 29* (1985) 193–220.

⁸ J. Blank, a a O. 117.

⁹ Weiteres bei H.J. Klauck, *Judas — ein Jünger des Herrn* (Quaest. Disput. 111; Freiburg i. B. 1987), 70–92.

¹⁰ Das ist bekanntlich die Lösung Feuerbachs, vgl. E. Jünger, *Gott ist Liebe. Zur Unterscheidung von Glaube und Liebe: Festschrift für Ernst Fuchs* (Tübingen 1973) 193–202.

Adela Yarbro Collins

Gegner von außen: Rom als Prototyp des Bösen im frühen Christentum

Die zwiespältige Haltung des frühen Christentums zum römischen Reich kommt vielleicht am besten in den Kapiteln 12 und 13 des paulinischen Römerbriefes zum Vorschein. Paulus spricht nicht ausdrücklich vom Kaiser oder anderweitigen politischen Instanzen Roms, sondern ermahnt die Christen in Rom, sich den Herrschern und anderen regierenden Gewalten unterzuordnen, da alle Obrigkeit von Gott eingesetzt ist (13,1–7). Solcher Gehorsam steht auf dem Hintergrund der vorangehenden Ermahnung «Segnet, die euch verfolgen» (12,14). Diese hohe ethische Norm gründet zum Teil im Bewußtsein dessen, daß Gott die Verfolgten rächen wird, indem er den Verfolger bestraft (12,19)! Am Schluß der Apostelgeschichte steht zu lesen, daß Paulus ungehindert in aller Öffentlichkeit in

Rom das Reich Gottes ausruft und Jesus Christus als den Herrn bezeugt. Dieser positive Schluß übergeht wahrscheinlich mit Absicht die Hinrichtung des Paulus durch die römischen Behörden. Dem Leitthema des ersten Petrusbriefes zufolge müssen Christen im Einsatz für ein Leben in Gerechtigkeit um des Glaubens willen leiden: So leben sie die Nachfolge Jesu. Dieser großartige Ruf zum läuternden Leiden der Unschuldigen wird sogar bekräftigt durch den Hinweis, über jene, die nicht zum Haus Gottes gehören, nämlich die Gottlosen und die Sünder, werde das Gericht Gottes ergehen (4,17–18). Schließlich ist «Babylon», ein äußerst negativ besetztes Symbol, Deckname für «Rom»; dort — so heißt es — hat der Verfasser seinen Wohnsitz (5,13).

Diese Mehrdeutigkeit im frühchristlichen Verhalten zu Rom gründet einmal im Umgang der Christen mit römischen Behörden, zum anderen im historischen Erbe, das die Christen von den Juden übernommen haben. Die frühen guten Beziehungen der Juden zu Rom wirkten sich günstig aus. Im zweiten Jahrhundert vor Christus schätzten die Juden die Initiativen Roms, der Expansion des griechisch-syrischen Königreiches Einhalt zu gebieten. Dan 11,29–30 nennt eine dieser Interventionen, derzufolge die Römer «Kittim» hießen. Im Kampf um die Unabhängigkeit der Juden vom griechisch-syrischen Königreich und um die Wahrung jener