

Christologische Streitigkeiten unter den johanneischen Christen

Seán Freyne

Während die ersten drei Evangelien im Stoff und in der Abfolge der Erzählung weithin übereinstimmen und sich so den Namen „synoptisch“ (etwa: gemeinsame Sicht) verdient haben, war der Unterschied zwischen ihnen und dem vierten Evangelium von Anfang an unübersehbar. Diese Unterschiede boten dem exegetischen Scharfsinn der Kirchenväter von Origenes bis Augustinus ein weites Betätigungsfeld. Heutige Exegeten dagegen interessieren sich mehr für die Unterschiede innerhalb des Corpus bzw. der „Familie“ johanneischer Schriften. Stil, Vokabular und eine gemeinsame theologische Sprache scheinen die Tradition zu stützen, dass eine Reihe von neutestamentlichen Schriften – das vierte Evangelium, die Johannesbriefe und (nicht ganz so sicher) die Offenbarung des Johannes gehören dazu – einer einzigen Autorenhand zuzuschreiben sind.

Heute besteht jedoch praktisch ein Konsens darüber, dass diese Schriften aus einer Gemeinde bzw. Schule stammen, die in einer sehr klar erkennbaren Ecke der frühchristlichen Welt beheimatet war. So ist es nicht verwunderlich, dass trotz der Gemeinsamkeiten dieser Schriften mehr als nur eine Hand an ihrer Abfassung beteiligt war und daher auch mehr als nur eine, nämlich die „johanneische“ Stimme, zu vernehmen ist. Standen diese Stimmen wirklich im Konflikt miteinander und, wenn ja, was hat es zu bedeuten, wenn es zwischen ihnen zu einer Aussöhnung kam?

Natürlich werden diese Fragen von den heutigen Wissenschaftlern, je nach ihrem Standpunkt gegenüber der johanneischen Gemeinde und ihrer Geschichte, zwangsläufig unterschiedlich beantwortet. Soll man nun die Vielzahl von Ansichten als interne jüdische Familienstreitigkeiten ansehen oder als Ausdruck eines erbitterten Konflikts mit der Synagoge, aus der die eine Gruppe ausgestoßen wurde, weil sie in diesen Schriften die Juden sehr negativ dargestellt hat? Wie auch immer man diese Fragen entscheidet, schon die bloße Suche nach Antworten eröffnet faszinierende Ausblicke auf einen Reflexions- und Interpretationsprozess des Lebens Jesu und seines Wirkens.

Es sieht ganz so aus, als würde das vom Evangelisten gezeichnete Bild harmonischer Gemeinschaft, die Jesus in seiner Abschiedsrede, vor allem in Kapitel 17, so sehr herbeisehnte, eher dem Ideal- als dem Realzustand entsprechen, wenigstens soweit es die johanneische Gemeinde betrifft. Nach eigenem Eingeständnis war diese am Reflexionsprozess die ganze Zeit über voll beteiligt: im Erinnern an das Jesusereignis, im Erwarten des verheißenen Geistes, der sie in die volle Wahrheit

einbringen sollte, und im Bewerten der unterschiedlichen Ausdrucksformen des gemeinsamen Glaubens.

Uns, die wir den Text heute lesen, stellt sich die Frage nach der Bedeutung dieses Prozesses, stoßen wir doch auf ihn im Kanon der normativen Schriften des christlichen Glaubens. Sollen wir diesen vielstimmigen Chor der johanneischen Christen als eine Kakophonie der Zwietracht bewerten oder als harmonischen Zusammenklang eines geistigen und religiösen Reichtums, der nur eine vielgestaltige und bewegte Entwicklung wiedergibt? Oder sollen wir nach einer vermittelnden Position Ausschau halten?

Konflikte und Klarstellungen

Die Briefe des Johannes sind von manchen Exegeten als eine Art „Lesehilfe“ für das Johannesevangelium beschrieben worden. Daher ist es vielleicht am besten, mit ihnen anzufangen. Die Themen, um die es dabei geht, weisen zurück auf das Evangelium: Es sind Themen, die offensichtlich tiefe Differenzen ausgelöst und die *koinonia* bzw. den Sinn für die erstrebte enge Gemeinschaft der Gruppe ernsthaft gefährdet haben. Der Verfasser des Briefes gibt diesen Gefühlen Ausdruck, wenn er die Empfänger als „liebe Brüder“, „ihr Kinder“ und „meine Kinder“ anredet und ihnen für ihr „Ergreifen“ der gemeinsam geteilten Glaubensüberzeugungen Beifall spendet (1 Joh 2,7-28). Auf der andern Seite benutzt er das apokalyptische Bild vom Antichristen, der Verkörperung des Bösen, um alle jene zu verurteilen, die die Gemeinde verraten haben, weil sie Grundstrukturen ihres Glaubens untergruben. Aus der Sicht des Verfassers „gehörten sie alle nicht zu uns“ (1 Joh 2,19). Er spricht zu ihnen mit der Autorität dessen, der gesehen und gehört hat, „was von Anfang an war“. Und er fühlt sich verantwortlich, das Band der Einheit zu stärken, das durch die gegebene Situation geschwächt worden ist und so erst den Brief veranlasst hat.

Diese interne Konfliktsituation ist die direkte Folge einer Leugnung des Christusbekenntnisses durch gewisse Gemeindemitglieder, was mehr als einmal klar ausgesprochen wird: „Wer ist der Lügner – wenn nicht der, der leugnet, dass Jesus der Christus ist“ (1 Joh 2,22)? Und an anderer Stelle heißt es: „Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott.“ (1 Joh 4,2f.)

Die strittige Frage, um die es geht, ist die nach der eigentlichen Identität Jesu. Einige (aus der Gemeinde) müssen wohl sein wirkliches Menschsein bestritten haben: Es ist *Jesus* (der Mann aus Nazaret), der der Christus ist, und er ist *im Fleisch* gekommen. Diese eindringliche Aussage hallt wie ein Echo im Prolog des Evangeliums wider: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh 1,14). Sie erklärt auch den besonderen Nachdruck der Eingangsworte des Briefes, wo der Verfasser bezeugt: „Was unsere Hände angefasst“, was wir „mit unseren Augen gesehen haben“ ist Gegenstand der Botschaft, die wir verkünden (1 Joh 1,1-2). So war die Leibhaftigkeit der Existenz Jesu die zentrale

Aussage dieses christologischen Bekenntnisses, so als ob sie gelehrt worden oder in Gefahr gewesen wäre, übersehen zu werden.

Der Ursprung einer solchen Missdeutung kann vielleicht dem nachdrücklichen Bekenntnis der Gemeinde zur Auferstehung Jesu im Schlusskapitel des Evangeliums entnommen werden. Dort wird auf der einen Seite das Ansinnen Marias von Magdala, Jesus festzuhalten, nachdem sie ihn wiedererkannt hat, zurückgewiesen, da er noch nicht zum Vater hinaufgegangen sei, „zu meinem Gott und zu euren Gott“. Auf der anderen Seite wird der Wunsch des Thomas, seine Finger in die Male der Nägel und seine Hand in seine Seite zu legen, erfüllt, so dass er in einem Glaubensbekenntnis ausruft: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,11-29). Diesen zwei Erscheinungsgeschichten, die im ursprünglichen Schlusskapitel des Evangeliums direkt aufeinander folgen, scheint die gleiche Bedeutung zuzukommen wie dem Prolog am Anfang, nur sind sie am Ende im Erzählstil gehalten, während der Prolog in erhabener theologischer Sprache ausformuliert ist. Die so genannte „Christologie von oben“, mit der das Evangelium eröffnet wird, verlegt die Ursprünge des Wortes („im Anfang“) in Gott hinein. Sie braucht aber in der ebenso nachdrücklichen Aussage, dass dieses Wort wahrhaft Mensch geworden sei, ein Gegengewicht („Christologie von unten“), wenn man die volle Bedeutung der christlichen Verkündigung erfassen will.

Ausgangspunkt der Selbsterschließung Gottes in Jesus ist sein irdischer Lebensweg. Also muss jener historische Augenblick „in Erinnerung“ behalten und in der nachösterlichen Erfahrung der Gemeinde bezeugt werden (Joh 2,22; 12,16). Gleichzeitig gibt der Gedanke, erst der verheißene Geist werde nach dem Fortgang Jesu in die volle Wahrheit einführen, der Gemeinde die Möglichkeit, von einigen der kühnsten Aussagen des christologischen Glaubens im Neuen Testament abzurücken und seinem Leben (nur) eine symbolhafte Bedeutung zuzuschreiben.

Die polare Spannung zwischen dem irdischen Jesus und dem erhöhten Christus aus- und durchzuhalten, erforderte und erfordert immer noch ein feines Gespür für die Gleichgewichtigkeit beider Pole, ein Gespür, das der Versuchung widersteht, auf der einen Seite einen krassen Materialismus bzw. einen naiven Spiritualismus zu vertreten oder auf der anderen Seite einen Dualismus einzuführen, der jede Beziehung zwischen Geist und Materie bestreitet. Die johanneische Gemeinde mag als eine der ersten bei ihrer Glaubensaussage auf diese Schwierigkeiten gestoßen sein, doch war sie natürlich nicht die letzte. Die ganze Geschichte hindurch stand der christliche Glaube

Der Autor

Seán Freyne ist Mitherausgeber von CONCILIUM und Professor der Theologie am Trinity College, Dublin. Er studierte am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und Jerusalem sowie am Institut für Antiken Judentum der Universität Tübingen. Zuletzt arbeitete er an einem größeren Projekt zur Erforschung der galiläischen Gesellschaft in Vergleich mit anderen indigenen Kulturen des östlichen Mittelmeerraumes. Er ist Autor zahlreicher Bücher und Artikel über biblische Themen, in jüngster Zeit erschien u.a.: Galilee and Gospel. Collected Essays (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen 2000); Galilee and its Neighbours in Hellenistic and Roman Times (Edinburgh 2001). Anschrift: 24, Charleville Road, Dublin 6, Irland. E-Mail: sfreyne@tcd.ie.

immer wieder in der Versuchung, in eine dieser beiden Optionen, sei es implizit oder explizit, hineinzufallen.

Mit der Orientierung, die der Erste Johannesbrief uns heutigen Lesern des Evangeliums an die Hand gibt, können wir die Debatte inmitten der christlichen Gemeinde ausmachen, die, konfrontiert mit einer Verwässerung der kühnsten Aussagen des überlieferten Glaubens, natürlich alles tun musste, um am rechten Verständnis ihrer Glaubens-Erinnerung festzuhalten. Das Evangelium selbst gibt uns Hinweise darauf, wie jene Verwässerung im jüdischen Milieu in einem früheren Stadium des Gemeindelebens entstanden ist. Auch hier lassen sich andere Stimmen und der Lärm erbitterter und hitziger Debatten aus dem Text heraushören. Ohne uns schon im Voraus festzulegen, ob dieser Streit als Trotzreaktion jener Splittergruppe zu betrachten sei, die wegen ihrer Behauptungen aus dem jüdischen „Vaterhaus“ verstoßen worden war oder ob er nur zu den üblichen Rangeleien einer harmoniegestörten Familie gehört, müssen wir erst einmal die Atmosphäre von Behauptung und Gegenbehauptung ein wenig einfangen.

Nach dem theologischen Höhenflug des Prologs (Joh 1,1-18) werden wir für den Rest des ersten Kapitels wieder auf irdische Gefilde zurückgeholt. Als Leser werden wir aufgefordert, die Welt hoffnungsvoller jüdischer Erwartungen und Nachforschungen zu betreten, von denen das erste Jahrhundert geprägt war. So schildert Johannes die ersten Jünger Jesu nicht wie die Synoptiker als galiläische Fischer, die ihren Arbeiten nachgingen, sondern als Jünger des Täufers, der jenseits des Jordans taufte. Dort bezeugt dieser, zuerst gegenüber einer Gesandtschaft aus Jerusalem, darunter auch Pharisäer, dass er weder der Messias noch irgendein anderer der endzeitlichen Heilsbringer sei – weder Elija noch der Prophet. Diese Szene vermittelt uns eine Ahnung von den noch viel feindseligeren Szenen zwischen Jesus und den Pharisäern, die später folgen, und wo um die wahre Identität Jesu heftig gestritten wird. Tags darauf dann, als der Täufer Jesus auf sich zukommen sah, legt er ein zweites Mal gegenüber seinen Jüngern Zeugnis ab: Er wisse aufgrund göttlicher Offenbarung, dass Jesus der lang erwartete Heilsbringer sei, da er gesehen habe, wie der Geist vom Himmel herabkam und auf ihm ruhen blieb.

Im Fortgang des Kapitels werden dann mehrere Einzelszenen lose miteinander verknüpft, in denen eine Reihe von Personen auftreten und Jesu Identität gemäß den bekannten Hoheitstiteln jüdischer Heilserwartungen bezeugen: Er sei das „Lamm Gottes“ (so Johannes der Täufer), der „Messias“ (so Andreas), derjenige, „über den Mose im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben“ (Philipus), und der „Sohn Gottes“ und „König von Israel“ (Nathanaël). Als Höhepunkt schließt die Aufzählung mit einer Verheißung Jesu an Nathanaël: „Du wirst noch Größeres sehen“, nämlich „die Engel Gottes auf- und niedersteigen ... über dem Menschensohn“ (Joh 1,50f.).

Auf diese Weise wird das Wort, das in der ersten Hälfte des Kapitels Fleisch wurde, jetzt fest im Boden jüdischer Hoffnungen und Heilserwartungen verankert, und zwar in Gestalt eines Menschen: Es ist der Sohn Josefs aus Nazaret,

auf dem der Geist Gottes für immer ruht und ihn so als den erwarteten endzeitlichen Heilsbringer ausweist. Und dennoch tritt am Ende des Kapitels wiederum die jenseitige Welt ins Blickfeld, in Bildern, die an das Traumgesicht Jakobs von der Himmelsleiter aus Gen 28,12 erinnern und so andeuten: Jesus ist nicht nur der irdische Messias israelitischer Hoffnungen, sondern auch der himmlische „Menschensohn“, über dem die Engel Gottes auf- und niedersteigen und so die direkte Verbindung von Himmel und Erde anzeigen.

Nach diesen Vorinformationen sind Leserinnen und Leser für die nun folgenden Streitreden gut gerüstet. Es wird sich bald zeigen, dass die überkommene jüdische Messiaserwartung und ihre Symbolik nicht ausreichen, das Jesusverständnis der johanneischen Gemeinde zum Ausdruck zu bringen. An verschiedenen Stellen zeigt sich im weiteren Verlauf der Erzählung dieses Koordinatensystem erneut: im Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, bei den Galiläern nach der wunderbaren Speisung am See von Tiberias oder im Streit mit der Volksmenge in Jerusalem (Joh 4,16-26; 6,14f; 7,40-43). Der geographische Rahmen deckt alle drei Gebiete ab, auf die die Juden territorialen Anspruch erhoben und deren Wiedervereinigung nach der traditionellen Hoffnung zur Aufgabe des Messias gehörte. Doch die messianischen Kategorien bilden nur den Ausgangspunkt der Diskussion, die sich sehr schnell auf ein anderes Feld verlagert.

Bei jedem der genannten Beispiele wird Jesu Herkunft „von oben“ entweder direkt oder mit Hilfe einer (nur) auf Gottes Wirken angewandten Symbolik bezeugt, wodurch es natürlich sofort zu heftigen Auseinandersetzungen mit den pharisäischen Gegnern kam. Jesus habe Gott gelästert, da er mit seinem Vollmachtsanspruch zu richten und Leben zu geben, „sich Gott gleichstelle“ (Joh 5,18); außerdem habe er erklärt, er sei „das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist“ (6,41f.), „das Licht der Welt“ (8,12), „der gute Hirte“ (10,11), „die Auferstehung und das Leben“ (11,25). In all diesen Begriffskomplexen klingen jene Bilder der Hebräischen Bibel an, mit denen Gottes Handeln im Leben Israels beschrieben wird. So ist es nicht verwunderlich, dass der johanneische Jesus schließlich auch sein Einssein mit dem Vater bezeugt: „Ich und der Vater sind eins.“ (10,30)

Diese Einheit gründet jedoch in der dynamischen Beziehung einer Lebens- und Liebesgemeinschaft von Vater und Sohn, deren Ursprung allein der Vater ist. Sie ist, mindestens zunächst einmal, eher funktional als ontologisch zu verstehen. Daher finden sich neben Äußerungen, die eine Gleichheit mit Gott andeuten, auch Aussagen über eine totale Unterordnung Jesu unter den Vater, die bis zur uneingeschränkten Selbstübergabe an seinen Willen geht: „Der Vater, der in mir bleibt, vollbringt seine Werke.“ (14,10)

In einem bemerkenswerten und einflussreichen Satz hat der deutsche Neutestamentler Rudolf Bultmann den johanneischen Jesus in der Rolle dessen beschrieben, der offenbart, dass er der Offenbarer sei. Diese Aussage grenzt jedoch den Wirkungsradius des Lebens Jesu, wie Johannes ihn absteckt, ungebührlich ein. In seinen Abschiedsreden (Kapitel 13-17) versichert Jesus mehrmals den Jün-

gern, dass die Lebensgemeinschaft mit seinem Vater auch ihnen offenstehe, wenn sie in seiner Liebe bleiben bzw. seine Gebote halten.

Der johanneische Jesus wird hier als Offenbarer des innergöttlichen Lebens gesehen, das auch denen zugänglich sei, die ihm, der „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) ist, nachfolgen. Jesus ist daher für die, die an ihn glauben, sowohl Prototyp als auch Quelle der Einigung mit Gott, eine Erfahrung, die, zumindest für johanneische Christen, am besten als ein Erkennen, Sehen und Lieben beschrieben werden kann. An dieser Stelle werden die messianischen Hoffnungen der Juden auf eine irdische Wiederherstellung des davidischen Königtums in eine mystisch-apokalyptische Interpretation umgewandelt, die sogar in der hellenistischen philosophischen Spekulation über die Einigung mit Gott da und dort noch nachklingt, die der wahre Philosoph auf dem Weg der Kontemplation ebenfalls anstreben könne.

Doch nicht alle Akteure in der Johannes-Erzählung teilen diese Sicht der Person Jesu und seiner Lebensaufgabe. In erster Linie unter seinen Gegnern wären hier die Pharisäer zu nennen, die der Verfasser einfach oft synonym als „die Juden“ bezeichnet. Sie halten Jesu Anspruch, Gott gleich und mit ihm eins zu sein (vgl. Joh. 5,19; 10,33), im Rahmen ihres strikten jüdischen Monotheismus für gotteslästerlich. Sogar seine messianischen Ansprüche weisen sie in Einklang mit ihrer Schriftauslegung (Joh 7,47-52) zurück.

Der johanneische Erzähler parodiert ihre Ansichten häufig mit düsterer Ironie, um ihren Behauptungen, die wahren Interpreten der jüdischen Tradition zu sein, den Boden zu entziehen. In diesem Auslegungsstreit bietet er Mose (5,46), Abraham (8,33-41) und Jesaja (12,41) als Zeugen auf und stellt über ihre Beziehung zu Jesus recht absonderliche Behauptungen auf: So habe schon Mose über ihn geschrieben; vor Abraham existierte er bereits, und Jesaja habe sogar seine Herrlichkeit geschaut. Nikodemus, ein „Lehrer Israels“, wird angeprangert, weil er für Jesus einen fairen Prozess fordert (Joh 3,10; 7,51), doch tritt er am Ende wieder auf, um wenigstens für ein ehrenhaftes Begräbnis Jesu zu sorgen (19,39). Andere handelnde Personen scheinen eine mittlere Position einzunehmen. Die galiläische Volksmenge wollte ihn in ihre Gewalt bringen und zum König machen, als sie nach der Brotspeisung am See von Tiberias in ihm den Propheten zu erkennen glaubte, der in die Welt kommen sollte (6,14f). Die „Brüder Jesu“ drängten ihn, zum Laubhüttenfest nach Jerusalem zu gehen, damit er „sich der Welt zeige“ (7,4). Doch in beiden Fällen ist klar, dass dieses Ansinnen und die dahinter stehende Position für den Verfasser des Werkes unannehmbar waren. Jesus entzieht sich der galiläischen Volksmenge und verweigert sich dem Wunsch seiner Brüder. Doch die Intention hinter beiden Episoden wird im weiteren Verlauf der Erzählung paradoxerweise Wirklichkeit: Jesus geht tatsächlich nach Jerusalem, wo er ein öffentliches Selbstzeugnis ablegt, dass er „das Licht der Welt“ sei (8,12; vgl. 7,14.37); und beim Verhör durch Pilatus nimmt er schließlich auch das ihm zugeschriebene Attribut „König der Juden“ an, legt jedoch sein Königtum sofort anders aus: Er sei gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen, nicht, um im irdischen Sinne zu herrschen (18,33-38).

Versöhnung der Differenzen

Ogleich das nahtlose Gewand Jesu, um das die Soldaten das Los warfen (Joh 19,23), oft als Metapher für (die Einheit) des Evangeliums angesehen wurde, ist man sich heute einig, dass es aus mehreren (zeitlich aufeinander folgenden) Schichten besteht, jede mit ihrer eigenen theologischen Perspektive. Diese früheren Perspektiven sind als Spuren einer erbitterten Kontroverse in den Text eingegangen, lassen sich jedoch, trotz der Neubearbeitung des jeweils vorliegenden Stoffes durch spätere Redaktoren bzw. Herausgeber, noch immer leicht herausarbeiten. So können die verschiedenen Figuren der Erzählung und die unterschiedlichen Gesichtspunkte als repräsentativ gelten für die unterschiedlichen theologischen Ansichten über Jesus, die wiederum die verschiedenen Entwicklungsstufen der Gemeinde widerspiegeln.

Diese Stufen reichen, wie wir gesehen haben, von den herkömmlichen jüdischen Messiaserwartungen bis hin zur Gestalt des himmlischen Offenbarers, der eine vertraute Beziehung zu Gott für sich in Anspruch nimmt. Allein die Tatsache, dass die johanneischen Dialoge sich so natürlich vom irdisch-politisch (verstanden) Messias zum himmlischen Offenbarer entwickeln konnten (Kap. 4 und 9 zum Beispiel), deutet darauf hin, dass die Gemeinde imstande war, in einem fortlaufenden Prozess ihr jeweils früheres Verständnis immer wieder zu überbieten und so die eigentliche Bedeutung des Lebens Jesu tiefer zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen.

Von daher versteht sich auch, dass die Übergänge keineswegs immer glatt verliefen, sondern zu hitzigen Debatten Anlass gaben, wobei die Streitenden sich oft gegenseitig die Beschuldigungen an den Kopf warfen. Der Erste Johannesbrief zeigt, dass einige johanneische Christen den himmlischen Status Jesu so sehr übertrieben hatten, dass sie seine Menschheit leugneten, während andere offensichtlich den Übergang vom messianischen Status Jesu, den sie anerkannten, zum Erhöhungsstatus, den sie nicht anerkannten, nicht geschafft haben. Die Erhöhungstheologie wurde aber vom Hauptautor vertreten. Beide Standpunkte sowie die Erinnerung an die erbitterte Kontroverse mit jenen Juden, die den messianischen Anspruch Jesu zunächst einmal ablehnten, fanden in den Text Eingang. Das deutet darauf hin, dass für den Verfasser beide Auffassungen wichtig waren, gleichviel, wie groß der Dissens der Abweichler oder wie schmerzlich die Erinnerung war. Zumindest hatten alle ein Recht, angehört zu werden, und sei es nur dazu, um danach umso schärfer, sogar unter Verleumdungen zurückgewiesen zu werden. Ja, theologische Dispute können hässlich sein!

Es lassen sich freilich auch verschiedene übergreifende Trends ausmachen, die versuchen, das johanneische Haus wieder in Ordnung zu bringen. Die Verheißung Jesu, der Heilige Geist, den der Vater in seinem Namen senden werde, werde sie nach seinem Weggang in die volle Wahrheit einführen, weist in eine doppelte Richtung: zurück auf das irdische Leben Jesu, das beendet war, und nach vorn auf das künftige Leben der Kirche in der Welt (14,25f). Doch dieser Lösungsansatz sollte sich bestenfalls als unbeständig erweisen. Schon die War-

nung: „Liebe Brüder, traut nicht jedem Geist“, die der Verfasser des Briefes dem Leser und der Leserin mitgibt, lässt für die Zukunft wenig Gutes erahnen, da jeder Geist, der sagt, Jesus sei nicht im Fleisch gekommen, nicht aus Gott ist (1 Joh 4,1-6).

In einem anderen Ansatz sucht der gleiche Verfasser die tragenden Bildworte „Leben“, „Licht“ und „Liebe“, die er im Evangelium auf Jesus angewandt hatte, wieder für Gott in Anspruch zu nehmen, wobei er den Schwerpunkt eher auf eine christozentrische Theologie als auf eine theozentrische Christologie legte. Im weiteren hellenistischen Umfeld der Gemeinde standen *Demeter*, *Sol invictus* und *Aphrodite* für die elementaren Kräfte von Leben, Licht und Liebe, so dass die johanneischen Christen darauf bestanden, diese Bilder genauer zu bestimmen, um sich als Christen mit eigenem Profil gegen die hellenistische Götterwelt abgrenzen zu können. Die Aussagen „Gott ist Leben und Licht“ und „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 11,2.5; 4,7f.) konnte der Verfasser des Briefes aber nur deshalb machen, weil sie die mit Jesus gemachten Erfahrungen zutreffend wiedergaben.

Vielleicht hatte der Theologe, der den Logos-Hymnus an den Anfang des Evangeliums stellte, doch die beste und dauerhafteste Lösung für das johanneische Dilemma. Hinter seinem bemerkenswerten Zeugnis steht nämlich die jüdische Weisheitsspekulation, wie sie über mehrere Jahrhunderte hinweg im palästinensischen und alexandrinischen Judentum entwickelt worden war. Diese Weisheit war *sowohl* ein himmlisches Wesen, das am schöpferischen Wirken Gottes im Universum beteiligt war, *als auch* praktische, aus tagtäglicher Erfahrung gewonnene Lebenskunst, die den Existenzkampf bewältigen half (Sprichwörter). Die Weisheit war universal, hatte ihren Wohnsitz aber auch auf dem Zion und wurde mit dem Gesetz des Höchsten gleichgesetzt (Jesus Sirach 24). Die Weisheit stand im Mittelpunkt des Alls, erfüllte alles Leben, das von Menschen, Tieren und Pflanzen, das von der ganzen Bandbreite menschlicher Wissenschaft erforscht werden konnte. Sie war universal und lokal, wohnte im Himmel und auf der Erde, sie war jüdisch und nichtjüdisch.

Das alles konnte sie sein, weil sie alle vorgegebenen Grenzen überschritt und alle Kulturen umfasste. Eine so verstandene Weisheit lieferte daher einen unüberbietbar passenden Hintergrund für die johanneische Botschaft von der Menschwerdung des Wortes in Jesus. Sie ermöglichte es, den zerbrechlichen Bogen zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, den die johanneische Gemeinde in der Begegnung mit Jesus gespannt hatte, auch weiter in Spannung zu halten. Weil die Weisheit unteilbar war, konnten sich die auf Jesus angewandten messianischen Bilder auch in Zeichen der in ihm wohnenden göttlichen Herrlichkeit (*kabod/doxa*) wandeln.

In dieser Feuerprobe theologischer Debatten, bei der alles „auf der Kippe“ stand, wurde ein Licht angezündet, das das ganze Haus erhellte. Von nun an kann alles wirklich Menschliche Zeichen sein, dass es eine Wahrheit gibt, die voll zu verstehen unser Begreifen übersteigt, und dass jene Wahrheit uns sehr nahe gekommen ist.

Ausgewählte Literatur

- J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991; ders., *Studying John. Approaches to the Fourth Gospel*, Oxford 1994; ders. (Hg.), *The Interpretation of John*, London 1986.
- R. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, London 1979.
- R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 151962.
- R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.
- R. A. Culpepper/C. C. Black, *Exploring the John. In Honor of D. Moody Smith*, Louisville 1996.
- M. Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel. The Johannine Reception of the Psalms*, Leiden 2000.
- R. Fortna/B. R. Gaventa, *The Conversation Continues. Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, Nashville 1990.
- J. L. Martyn, *The Gospel of John in Christian History*, New York 1979.
- G. MacRae, *The Fourth Gospel and Religionsgeschichte*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970) 122-134.
- D. Moody Smith, *Johannine Christianity. Essays on its Setting, Sources, and Theology*, Edinburgh 1984.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die außerkanonischen Evangelien und deren Leserschaft

(oder: Wann ist ein Kuss nur ein Kuss?)

Jorunn Økland

Zweimal in den letzten fünf Jahren ertappte ich mich dabei, die christliche Tradition des (männlichen) Mainstream gegen Gruppen von selbstbewussten, kritisch eingestellten und gut ausgebildeten Frauen (und einigen Männern) zu *verteidigen*. Normalerweise gehöre ich in die andere Ecke. Begibt man sich aber auf die turbulenten Wasser des interreligiösen Gesprächs bei *Emmaus*, einem Zentrum für Spiritualität und interreligiösen Dialog in Oslo, dann kann Unvorhersehbares geschehen. Meine apologetische Haltung war auf jeden Fall die Frucht eines langen und dynamischen Prozesses, der uns auf einmal über eine unsichtbare Schwelle führte – leider nicht zu Visionen des Göttlichen im Anderen wie in der Emmaus-Erzählung des Lukasevangeliums, sondern vom Dialog in den Streit. Der Dialog zwischen den Religionen ist leicht zerbrechlich.

Obwohl die Evangelien der Maria, des Thomas und des Philippus, auf die ich mich hier konzentriere¹, gar nicht Thema des damaligen Gesprächs waren, entzündete

Christologi-
sche
Streitigkeiten
unter den
johan-
neischen
Christen