

Die Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften

Autor(en): **Gaugler, E.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **14 (1924)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403989>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften.

Wenn ¹⁾ von der Bedeutung der Kirche für die Anschauungen eines Schriftstellers erst dann gesprochen werden dürfte, wenn bei ihm eine klare Beschreibung der Verfassung seiner Kirche und ein ausgebildeter Kirchenbegriff sichtbar würden, dann könnte von der Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften nichts ausgesagt werden ²⁾. So sehr aber die

¹⁾ Wie wenig Material die Schriften des Johannes für eine Darstellung der Verfassungsgeschichte der christlichen Kirche enthalten, zeigt die Kürze des Abschnitts in dem Buche *Adolf Harnacks* über die „Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten“, Leipzig 1910, wo der genannte johanneische Stoff auf zwei Seiten (S. 48—49) gesammelt ist.

²⁾ Ich gebrauche folgende Abkürzungen:

1. Für die *biblischen Bücher* die üblichen. Die johanneischen Schriften zitiere ich:

a) mit nackten Zahlen: die Stellen aus dem Evangelium;

b) mit vorgesetzter römischer Ziffer I., II., III.: die Briefe.

2. *Kommentarwerke*:

Baumgarten bei J. Weiss = Otto *Baumgarten*, Die Johannesbriefe in: Die Schriften des Neuen Testaments, herausgegeben von Johannes Weiss, II. Band ², Göttingen 1908.

Bengel, Gnomon = Joh. Alberti *Bengelii*, Gnomon Novi Testamenti, 1773, Berolini, Gust. Schlawitz, 1860.

Bengel, Gnomon D. A. = Dass., Deutsche Ausgabe in Bibliothek theolog. Klassiker, Gotha, F. A. Perthes, 1894.

Bisping = Aug. *Bisping*, Erklärung des Evang. nach Johannes ², Münster 1869 (Kath.).

Calvin = Joannis *Calvini*, Opera quae supersunt omnia edd. Baum Cunitz Reuss, Brunsvigae 1892, Vol. XLVII. Dass., deutsch: Johannes Calvins Auslegung der hl. Schrift in deutscher Übersetzung, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kreis Moers, 1905, 10. Band.

Godet = F. *Godet*, Komm. zu dem Evang. des Joh., deutsch bearbeitet in 7. Aufl. von E. Reineck und C. Schmid, Hannover und Berlin 1903.

Forschung über die inwendige und auswendige Gestalt der Urkirche in vielen Punkten auf Vermutungen angewiesen ist, so ist doch der Satz, dass die Kirche da war, ehe sie eine gesetzlich festgelegte Verfassung besass und ehe sie begrifflich über sich selbst nachgedacht hatte, unter solchen, die die Tatsachen sehen wollen, unbestritten¹⁾. Eine Kirche²⁾ war da in dem

Heitmüller bei J. Weiss = W. *Heitmüller*, Das Johannes-Evangelium in: Die Schriften des Neuen Testaments, herausg. von Johannes Weiss, II. Band², Göttingen 1908.

Lange = J. P. *Lange*, Das Evangelium nach Johannes, ², Bielefeld 1862.

Schanz = Paul *Schanz*, Komm. über das Evangelium des hl. Johannes, Tübingen 1885 (Kath.).

Schlatter, ENT = A. *Schlatter*, Erläuterungen zum Neuen Testament, I. Band, Calw u. Stuttgart 1916.

Tholuck = *Tholuck*, Komm. zum Evangelium Johannis, Hamburg 1844.

Tillmann = Fritz *Tillmann*, Das Johannes-Evangelium, Berlin 1914 (Kath.).

B. Weiss bei Meyer = Bernhard *Weiss*, Das Johannes-Evangelium, krit.-exeget. Komm. über das Neue Testament, begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer, ⁹, Göttingen 1902.

Zahn = Theodor *Zahn*, Das Evangelium des Johannes in seinem Komm. zum Neuen Testament, 5.-6., 1921, Leipzig.

3. Neutestamentliche Theologien:

Feine, Th NT = Paul *Feine*, Theologie des Neuen Testam.⁴, Leipzig 1922.

Holtzmann, L NT Th = H. J. *Holtzmann*, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie², herausgegeben von A. Jülicher und W. Bauer, Tübingen 1911.

Schlatter, Th NT = A. *Schlatter*, Die Theologie des Neuen Testaments, Calw u. Stuttgart 1910.

Weinel, B Th NT = H. *Weinel*, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Die Religion Jesu und des Urchristentums. In: Grundriss der theologischen Wissenschaften², Tübingen 1921.

4. Spezialwerke:

Harnack, Dgs = Adolf *Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴, Tübingen 1909.

J. Weiss, Rgs = Johannes *Weiss*, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes², Göttingen 1900.

5. Periodische Schriften und Lexika:

Rgs Vb = Religionsgeschichtliche Volksbücher, herausgegeben von Friedr. Michael Schiele, J. C. B. Mohr, Tübingen.

R G G = Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen.

Th St K = Theologische Studien und Kritiken, herausgegeben von Kattenbusch und Loofs, Gotha.

¹⁾ Dies dürfte das wesentliche Ergebnis der zwischen Rudolf *Sohm* und Adolf *Harnack* geführten Diskussion über die Entstehung des Katholizismus sein. Siehe Rudolf *Sohm*, Kirchenrecht I, 1892 (Leipzig), und ders., Wesen und Ursprung des Katholizismus, Leipzig 1912, sowie von Harnack das S. 1 zitierte Werk. Vgl. auch Otto *Scheel*, Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem in Th St K 1912, S. 403—457, und ders., Die Kirche im Urchristentum, Rgs Vb, Tübingen 1912.

²⁾ כהל, ἐκκλησία im religiösen Sinne, cf. *Trench*, Synonyma des Neuen Testaments, ausgew. und übers. von H. Werner, Tübingen 1907.

Augenblick, als es Menschen gab, die sich von Gott zu gemeinsamer Beziehung zu ihm berufen und dadurch vereinigt wussten. Die christliche Kirche war da von dem Augenblicke an, als es Menschen gab, die diese gemeinsame Beziehung durch den Namen Jesu Christi ausdrückten und gewiss waren, nur in ihm das Gemeinsame aussprechen zu können.

Diese gemeinsame Beziehung äusserte sich — aufs Allgemeine reduziert — von Anfang an durch die immer wiederholte Darstellung dieser Beziehung im Wort der Verkündigung¹⁾, in gemeinsamer Anbetung (Kultus), im gemeinsamen Empfangen (Sakrament), in der vereinigenden Betätigung einer festen Lebensordnung (Gebot), die das Zusammenleben geistig formte, und im Festhalten einer gemeinsamen Erwartung (Hoffnung).

Wo diese Auswirkungen der Beziehung des Menschen zu Gott als der Ausdruck eines gemeinsamen Besitzes in einer Schrift deutlich werden, da dürfen wir vom Sichtbarwerden des kirchlichen Elements im Bewusstsein des Verfassers reden. So wird die Kirche bei Johannes deutlich sichtbar, trotzdem das Wort *ἐκκλησία*²⁾, wie auch die direkte Besprechung seines Inhaltes³⁾ in den johanneischen Schriften⁴⁾ fast ganz fehlen. Eine Darstellung der Bedeutung der Kirche für das johanneische Schrifttum hat darum vor allem Andeutungen, die auf jenes Gemeinsame des religiösen Bewusstseins zurückweisen, ins Licht zu rücken.

Dabei wird aber vorerst noch ein anderes Merkmal des kirchlichen Geistes zu besprechen sein. Es ist in der Sache begründet, dass in einer Gemeinschaft, die sich durch ein starkes Gegenwärtiges geeinigt weiss, dieses Gegenwärtige allmählich dem noch Zukünftigen übergeordnet wird, besonders wenn die Unsicherheit über den Zeitpunkt des Eintreffens der erwarteten Ereignisse für die Erkenntnis der Wartenden als unbestimmbar gelten muss. So lässt sich sagen, dass das kirch-

¹⁾ Diese Verkündigung erfolgte unter mannigfaltigster Gestalt: als Zeugenbericht „derer, die mit Jesus waren“, als immer erneute Darstellung des Gehörten durch Lehrer, als weissagendes Eingreifen Gottes in die Handlungen der Gemeinde und Hinweis auf die zukünftigen „Gross-taten Gottes“ durch die Propheten. Sie war durch kein Schema begrenzt, ist darum auch nicht durch ein solches zu umfassen.

²⁾ Nur der dritte Johannesbrief gebraucht es dreimal.

³⁾ Vgl. *Schlatter*, Adolf, Die Theologie des Neuen Testaments, II, S. 101.

⁴⁾ Die Apokalypse scheidet hier aus der Betrachtung aus. Zur Begründung siehe das im Schlussteil der Einleitung Gesagte.

liche Bewusstsein gerade durch das Zurücktreten der Hoffnungsgedanken in gewissem Sinne stärker wird. Die Motive, die eine kräftige Ausgestaltung des Gegenwärtig-Gemeinsamen wünschenswert machen, mehren sich dadurch. Je blasser die Hoffnung, umsomehr richtet sich die Gemeinschaft für ein längeres Andauern des gegebenen Zustandes ein. Man beginnt im gegenwärtigen Besitz das zu erkennen, was er mit dem zukünftigen gemeinsam hat und demgemäss entbehrt man das noch Ausstehende weniger. Ein Zukünftiges kann ja auch gedanklich nicht erfasst werden, wenn nicht eine Verbindungslinie zwischen dem gegenwärtigen Besitz und dem erst kommenden Hoffnungsgut besteht. Je länger aber das erwartete Gut ausbleibt, umso leichter stellt sich eine Betrachtungsweise ein, die dieses Verbindende als Vorausbesitz des Zukünftigen betrachtet, also das Zukünftige gleichsam vergegenwärtigt. Das ist möglich auch unter ernsthafter Beibehaltung der alten Hoffnung. Die Hoffnungsgedanken werden nicht veräussert, sondern nur gleichsam „in den Schrank gestellt.“

Diese Vergegenwärtigung ist aber für das Dasein eines kraftvollen Kirchenbewusstseins so wesentlich, dass sie, wo sie beobachtet werden kann, geradezu Rückschlüsse auf das Vorhandensein eines solchen erlaubt. Wir dürfen annehmen, dass dort, wo ein gegenwärtiger religiöser Besitz in kräftiger Weise auf Kosten des erst erwarteten Gutes betont wird, hinter den religiösen Aussagen das Leben der Kirche in ausgebildeterer Form pulsiert als dort, wo eine „eschatologische Grundstimmung“ die religiösen Aussagen kennzeichnet. Darum ist der gegebene Ausgangspunkt für eine Untersuchung des Kirchenproblems bei Johannes die Beantwortung der Frage, inwieweit in seinem Schrifttum diese Vergegenwärtigung vollzogen ist. Auf einer Beantwortung dieser Frage kann sich erst die Darstellung der Auswirkungen des kirchlichen Geistes dieser Schriften aufbauen. Die Betrachtung aber muss ihren Abschluss finden in einer Zusammenschau des in ihnen vorliegenden kirchlichen Materials, die eine Charakterisierung der johanneischen Kirche ermöglicht. Anhangsweise wird sich dann auch der kirchengeschichtliche Standort dieser Gemeinde bestimmen lassen.

Bevor aber über einen einzelnen Gegenstand der johanneischen Schriften gehandelt werden kann, muss noch die Stel-

lungnahme zu diesen selbst dargestellt werden. Es können hier natürlicherweise nur Angaben ohne nähere Begründung gemacht werden.

Bei grosser lexikographischer Verwandtschaft der Apokalypse des Johannes mit der übrigen Johannesliteratur ist der Stil doch ein so verschiedener, dass die Annahme der Identität der Verfasser die Wahrscheinlichkeit gegen sich hat. Dadurch ist das Vorgehen, das die Apokalypse von der folgenden Untersuchung ausschliesst, gerechtfertigt.

Dagegen geht diese von der Einheitlichkeit der Verfasserschaft der übrigen johanneischen Schriften aus. Die Trennung des Evangeliums vom ersten Brief wird durch die geringen sachlichen Unterschiede nicht als notwendig erwiesen. Die Verschiedenheit von Veranlassung und Zweck reicht zu ihrer Erklärung aus. Der zweite und dritte Johannesbrief haben wahrscheinlich den gleichen Verfasser, wenn schon das Urteil, dass sie „nur einen Hauch seines Geistes verspürt haben“¹⁾ zutreffend ist. Da sie aber nur kurze Vorbemerkungen enthalten, die unter der Voraussicht baldiger gründlicher Aussprache geschrieben sind, ist es nicht verwunderlich, dass sie im allgemeinen den Rahmen äusserlicher Anordnungen nicht überschreiten.

Wer aber ist der Verfasser dieser Schriften, die jahrhundertlang für viele dem Neuen Testament *das* Gepräge gaben? Wenn man in der Beantwortung dieser Frage nicht über die grössten Schwierigkeiten mit konstruierender Getrostheit hinwegschreiten will, wird man vor jede Vermutung, die möglich ist, von vorneherein das Vorzeichen Harnacks setzen müssen, „dass die Entstehung des johanneischen Evangeliums literar- und dogmengeschichtlich betrachtet, das grösste Rätsel ist, das die älteste Geschichte des Christentums bietet“²⁾. Angesichts des Gewichtes der Berufung des Evangeliums auf das Zeugnis des Lieblingsjüngers und des Anspruchs auf Augenzeugenschaft, sowie der Möglichkeit, dass in einzelnen Punkten eine ältere Überlieferung als die synoptische durchwirkt, kann die Aussage der kirchlichen Tradition über die Verfasserschaft nicht leicht genommen werden. Angesichts der Benützung der Synoptiker und der Souveränität, mit der der Verfasser mit

¹⁾ So *Weinel*, H., BThNT, S. 581.

²⁾ *Dgs*, S. 108.

dem geschichtlichen Stoffe und insbesondere der Logienüberlieferung verfährt, stehen der Zustimmung zur Tradition die schwersten Bedenken entgegen. Unter dem Gewicht dieser Bedenken scheint mir die Annahme, dass der Verfasser von Evangelium und Brief in naher Beziehung zum Apostel Johannes gestanden habe, vielleicht seinem Schülerkreis angehörte, der seine persönliche Tradition vertrat, am meisten Wahrscheinlichkeit zu besitzen. Die Annahme des Aufenthalts des Apostels Johannes in Ephesus ist durch die Überlieferung stärker zu stützen als seine Verfasserschaft¹⁾. Dass mit dieser Hypothese nicht alle Schwierigkeiten behoben werden, soll ehrlich angemerkt werden²⁾.

Der Text des Evangeliums wird im folgenden als literarische Einheit betrachtet³⁾. Die unverkennbaren „Unstimmigkeiten und Risse“ im Aufbau des Textes finden ihre natürliche Erklärung durch die Annahme, dass die Schrift mit grösseren Unterbrechungen niedergeschrieben worden sei⁴⁾.

Als Abfassungszeit für das Evangelium und die Briefe kann unter obigen Voraussetzungen nur der Anfang des zweiten Jahrhunderts in Betracht kommen. Die zeitliche Aufeinanderfolge der einzelnen Schriften selbst ist nicht sicher festzustellen. Den terminus a quo (circa 100) ergibt die Tatsache der Benutzung der synoptischen Evangelien. Den terminus ad quem erhält man durch die Beobachtung, dass die Ignatiusbriefe nachjohanneisch sein müssen. Die Abfassungszeit der letzteren kann aber frühestens in die Zeitperiode 110—117 und spätestens in die Jahre 117—125 verlegt werden. Für diese Vermutung,

1) Carl Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche³ Tübingen und Leipzig 1902, S. 480 ff. — In diesem weitgefassten Sinne wird im Folgenden, der Einfachheit halber, der Verfassersname „Johannes“ beibehalten.

2) Besonders schwierig gestaltet sich unter dieser Voraussetzung die Deutung der allerdings auch sonst unklaren Bemerkung *Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ . . . γράψας ταῦτα* (21, 24). Vgl. dazu die sorgfältige Erwägung aller Auslegungsmöglichkeiten in Friedrich Loofs, Wer war Jesus Christus? Halle a. d. S. 1916, S. 105—108.

3) Über die Unechtheit der Perikope 7,53—8,11 braucht man heute keine Worte mehr zu verlieren. Von den sonst problematischen Stellen: 1,18; 5,4; 10,8; (21,25) hat für unsern Gegenstand nur die Variante *θεός* zu 1,18 eine gewisse Bedeutung (Kultus). Vgl. Adolf Jülicher, Einleitung in das Neue Testament⁶, Tübingen 1921, S. 351 ff.

4) Vgl. das Zitat aus Arnold Meyer bei Loofs, a. a. O., S. 110.

dass die johanneische Literatur vorignatianisch sei, spricht auch die Gestalt, welche die johanneische Kirche zeigt.

Eine Charakterisierung der inwendigen Eigentümlichkeiten dieser Literatur würde an dieser Stelle zu weit führen. Hier sei nur auf die dem Evangelium des Johannes eigentümliche Erscheinung hingewiesen, dass in seiner Darstellung das Wort Jesu und sein eigenes Urteil nicht nur äusserlich oft ineinander überfliessen, sondern durchwegs durch die gleiche Stilform ausgedrückt sind, und dies in einer so sehr den Inhalt berührenden Form, dass uns in beiden eine einheitliche Auffassung aller beschriebenen Objekte entgegentritt¹⁾. Diese Sachlage erlaubt uns, ohne damit ein Urteil über die Geschichtlichkeit der verarbeiteten Überlieferung zu fällen, in unserer Untersuchung Jesu Wort in gleicher Weise zur Darstellung der Anschauung des Evangelisten heranzuziehen wie sein eigenes.

I.

Die Vergegenwärtigung der endgeschichtlichen Vorgänge und Gaben.

Die Gemeinde kann auf die Dauer nicht leben ohne einen lebendigen Besitz. Wollte sie allein in der Hoffnung leben, so müsste das bei einer Hinausschiebung der erwarteten Ereignisse ohne ein reiches Gegenwartsgut zu verderblicher Enttäuschung, und diese wieder zur Erstarrung in einer Hoffnungslehre oder dann zu phantastischer Ausschweifung in immer unwahrscheinlichere Hoffnungstheorien führen, die den Zusammenhalt verunmöglichten. Die geschichtliche Entwicklung ist aber nie lange in diesen Richtungen verlaufen. Vielmehr hat die unmittelbare Einwirkung Gottes immer ein Besitztum und das Bewusstsein davon geschenkt, das zum Fundament einer kirchlichen Gestaltung werden konnte. Wie dieses Fundament der Kirche bei Johannes sichtbar wird, hat die folgende Voruntersuchung zu erweisen. Sie kann naturgemäss nicht eine umfassende Darstellung der behandelten Objekte bieten, sondern als Voruntersuchung nur den Charakter einer hinleitenden Skizze beanspruchen.

¹⁾ So auch Schlatter, ThN T, II, S. 99: „Eine Bemühung, das Wort Jesu durch eine besondere Färbung vom seinigen zu unterscheiden, wird bei Johannes nicht sichtbar.“

1. Die Vergegenwärtigung der eschatologischen Vorgänge.

Die synoptische Überlieferung über die Verkündigung Jesu ist gekennzeichnet durch das Wort vom kommenden Reiche Gottes¹⁾. Der eschatologische Charakter dieser Predigt beruht nicht darauf, dass die Reden Jesu über diesen Zentralgedanken der Zahl nach überwiegend Zukunftsaussagen enthalten²⁾. Es gibt tatsächlich eine Reihe von Logien des Herrn, die von der *Gegenwart* des Reiches reden³⁾. Die beiden Arten von Aussagen haben aber darin ihr Gemeinsames, dass sie die Gottesherrschaft als die *Gottesgeschichte* aufweisen, die ohne Zutun der Menschen mit entscheidenden Ereignissen in die Menschengeschichte einbricht und schon einzubrechen begonnen hat. Eine aktive Mitwirkung der Menschen im Sinne eines „Bauens“ am Reiche Gottes fällt ausser den Rahmen der Gedanken Jesu. Allerdings ist die *μετάνοια*⁴⁾, ja sogar eine hochgespannte *δικαιοσύνη*⁵⁾ die Bedingung für die Aufnahme in die *βασιλεία τοῦ Θεοῦ*. Auch zieht sie die Sehnsucht⁶⁾ und das Gebet⁷⁾ der Jünger herbei. Ihre eschatologische Art zeigt sich aber in dem Umstand, dass der schon erkennbare Anbruch in einem *Geschehen*, dem Kampf Jesu mit dem Reich des Dämonenfürsten besteht (Mt. 12,28; Lk. 11,20), nicht, wie es oft dargestellt wird,

¹⁾ Vgl. vor allem: Johannes Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes², Göttingen 1900. Der eschatologische Charakter der Verkündigung Jesu und die Gegenwartsaussagen über das Reich Gottes: S. 64 ff. — Eine feinsinnige Studie, die kurz das geschichtliche Material über die Vorstellungen vom Reiche Gottes, von ihrem Entstehen an bis in die neutestamentliche Zeit hinein, durchgeht, ist der Vortrag von B. Duhm, Das kommende Reich Gottes, Tübingen 1910, 38 S. Darin die eschatologische Gedankenwelt Jesu, S. 32 ff.

²⁾ Die Grundform der Zukunftsaussagen steht Mt. 4,17; 10,7; Lk. 10,9; 10,11.

³⁾ Der charakteristische Ausdruck dafür liegt Mt. 12,38 = Lk. 11,20 vor.

⁴⁾ Vgl. Mt. 4,17 und Lk. 13,3.

⁵⁾ Mt. 5,20. Nicht der Charakter des Interimistischen kennzeichnet die Ethik Jesu (gegen Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung², Tübingen 1913, z. B. S. 414), sondern die Bezogenheit auf das Urteil des liebegerechten Gottes, vor dem keine Verdienst- und Gesetzesethik, sondern nur das Tun der gottgearteten „Kinder des himmlischen Vaters“ bestehen kann. Darin hat Paulus seinen Herrn verstanden und haben ihn alle die, die seine Ethik mit der „autonomen“ kantischen Gewissensethik in eins setzen, missverstanden. Vgl. die Ausführungen von J. Weiss, Rgs über den Begriff der „Gerechtigkeit“, S. 75 f., 145 ff., und Exkurs II, S. 187 ff.

⁶⁾ Luk. 18,7, 8.

⁷⁾ Cf. Anm. 3 und Mt. 6,10.

in einer Gemeinschaft von Menschen¹⁾. Die Gemeinschaft der Jünger Jesu, die „kleine Herde“, ist vielmehr erst die Schar der bis jetzt gesammelten Auserwählten, denen Gott das Reich geben *wird* (Lk. 12,³²), vermacht (Lk. 22,²⁹), wie ein Erbteil, das ihnen vor der Grundlegung der Welt zubereitet ist (Mt. 25,³⁴)²⁾ Gewiss liegt in der Art, wie sich die Jünger Jesu anschlossen, in ihrem Bekenntnis zur Messianität Jesu „gemeindegewaltige Kraft“³⁾, aber die Gemeinde war eben nicht das Reich Gottes, sondern die Gemeinschaft derer, die mit Grund erwarteten, hineinzukommen. Gott wird es den Juden nehmen und „einem andern Volke“ geben (Mt. 21,⁴³). Es ist eine Gabe (Lk. 12,³²; 22,²⁹ f.), welche den Jüngern in Aussicht gestellt wird, aber noch nicht ihr Gegenwartsbesitz. Zur Vervollständigung des Bildes muss aber auch der unapokalyptische Charakter der Verkündigung Jesu betont werden⁴⁾. Gewiss teilte er die realistischen Vorstellungen seiner Volksgenossen in weitgehendem Masse. Völlig abgestreift hatte er nur den national-politischen Charakter ihrer Hoffnungslehre, und jeden Gedanken an revolutionäre Selbsthilfe. Aber, wenn die viel erörterte Stelle Lk. 17,²⁰ f. etwas beweisen kann, so beweist sie nicht, dass „in cordibus vestris“ der Ort der Gottesherrschaft ist, sondern zusammen mit Mk. 13,³², Mt. 24,³⁶ die Loslösung Jesu von allem Errechnen und Festlegen von Terminen, womit man Gott mehr beaufsichtigt als erwartet.

Diese durch die straffe Hingewandtheit auf Gottes Tun ausgezeichnete Haltung der Reichserwartung Jesu und seiner Schüler ist auch im Evangelium des Johannes festgehalten. An der einzigen Stelle, wo der Begriff des Reiches Gottes noch gebraucht wird, im Gespräch mit Nikodemus, 3,³ und 5, ist er ebenfalls endgeschichtlich zu verstehen. Der Akzent liegt da allerdings auf der Bedingung für das Erleben des Reichs: Ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος), aber die Ausdrucksweise οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν (εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν) τοῦ Θεοῦ, zusammengehalten mit der historischen Si-

¹⁾ J. Weiss, Rgs, S. 78. Weinel, BThNT, S. 24, gegen Feine, ThNT, S. 86.

²⁾ J. Weiss, Rgs, S. 74.

³⁾ So richtig Feine, ThNT, S. 87. Vgl. weiter unten seine Unterscheidung von Reich Gottes und Kirche, sogar an Hand von Mt. 16,¹⁸ f.

⁴⁾ Diesen empfand sogar der ältere (J. Ch.) Blumhardt. Siehe Blätter aus Bad Boll 1877, Nr. 8, S. 62.

tuation, beweist, dass hier das Wort „Reich Gottes“ wie in den synoptischen Evangelien verstanden wird¹⁾. Das *ιδεῖν* ist hier als „erleben, erfahren, teilnehmen“²⁾ zu verstehen.

Aber nicht ohne tieferen Grund zeigen viele Exegeten Neigung, das Wort in einem übertragenen, vergegenwärtigten Sinn zu erklären. Das „hoc (regnum) videt, qui Christum videt“ Bengels³⁾ ist eine Wendung, die durchaus „johanneisch“ ist. Es ist auch unverkennbar, dass die Bedingung der Wiedergeburt auch wenn der Ausdruck *ἀνωθεν* sprachlich nur als ein denuo genommen werden dürfte⁴⁾, durch die Näherbestimmung von v. 5 *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* den Begriff dem Gebiet geistiger Vorgänge näher rückt, als es bei den Synoptikern der Fall ist. Es fällt ein eigentümliches Zwielficht auf den sonst so bestimmten Ausdruck⁵⁾. In dem Wort von der Neugeburt finden wir schon den verborgenen Hinweis auf das Wort, das wie kein anderes dem johanneischen Denken das Gepräge gibt: „das Leben“ oder „das ewige Leben“. Hat dieses Wort schon Mk. 9,43, 10,17 mit dem gewohnten Ausdruck gewechselt, so verdrängt es ihn bei Johannes in der Folge, schon von V. 11 des gleichen Kapitels an, völlig⁶⁾.

Dass diese Vergegenwärtigung des Begriffs der *βασιλεία* Johannes naheliegt, zeigt aber ausserdem deutlich die andere Reichsstelle: 18,36 f., in der Jesus dreimal den Ausdruck *ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ* gebraucht. Ist schon der Ausdruck an sich auffällig (in den Synoptikern steht Ähnliches nur Mt. 16,28, 20,21,

¹⁾ So Tholuck, Bisping, Schanz, B. Weiss, Zahn, Heitmüller, Tillmann z. d. St. — Am schärfsten betont den eschatologischen Charakter dieser Stelle J. Weiss, Rgs, S. 110, Anm. 1. Gestützt auf eine nach seiner Verwendung bei Justin, Ps. Clemens, Clemens Alexandr. gebrauchte Fassung kommt er zu der Vermutung, dass sich das Wort ursprünglich nicht auf die geistige Wiedergeburt bei der Taufe, sondern auf die Verwandlung bei der Parusie bezog.

²⁾ So Bisping und Zahn.

³⁾ Bengel, Gnomon², 1773, Berlin 1860, p. 209.

⁴⁾ So Schanz und Zahn.

⁵⁾ Heitmüller bei J. Weiss, II, S. 741: „Das Wort hat hier einen gar eigenartigen Klang angenommen; es klingt tiefer, mystischer, radikaler.“

⁶⁾ Ebenda, S. 745. „An seine Stelle tritt «das Leben» oder «das ewige Leben».“ So schon Calvin: „Regnum Dei . . . spiritualem vitam significat“. Wenn er allerdings im Fortgang der Erklärung das „videre Regnum Dei“ mit „vere aggregari in ecclesiam posse“ deutet, so verengt er den Begriff ohne sachliche Nötigung. — Richtig hebt den Tatbestand hervor Alfred Loisy, Evangelium und Kirche, München 1904, S. 134.

Lk. 1,³³, 22,³⁰ 23,⁴²), so ist es noch mehr die Selbstbezeichnung Jesu als βασιλεύς. Dieser Titel wird sonst nur durch den Mund Dritter über Jesus genannt (Mt. 2,², 21,⁵, Lk. 19,³⁸, Joh. 12, 13, 15 [Einzugsgeschichte], Mk. 15, Mt. 27, Lk. 23 [Leidensgeschichte]), an besonders exponierter Stelle im Bild vom Weltgericht, wo der richtende Menschensohn Mt. 25,³⁴, 40 „der König“ heisst). Hier überrascht es uns im Worte Jesu selbst.

Noch überraschender, wenn man die Erinnerung an das synoptische Vorstellungsbild vom Reiche Gottes festhält, ist die Beschreibung der Tätigkeit seines Königs, die hier gegeben wird, „Zeugen von der Wahrheit“. Hier tritt uns das Neue, das die Auffassung des Johannes durchzieht, entgegen: An die Stelle der erwarteten Gottesgeschichte ist das göttliche Walten Jesu in die Mitte des Blickfeldes gerückt. Das Seiende hat das Kommende in den Hintergrund gedrängt. Das Gegenwärtige verwirklicht so viel vom Zukünftigen, dass von diesem weniger oft, ja fast selten geredet wird. An der Stelle der Hoffnungsgedanken sind die Glaubens- und Gewissheitsgedanken zentral geworden. Ja, noch mehr: die Person des messianischen Königs überschattet die zukünftige messianische Geschichte. Sein gegenwärtiges Tun gewährt schon so viel von den zukünftigen Gaben, dass der Blick von diesen abgewandt, der Gegenwart zugewandt sein kann. Der „König der Wahrheit“ ist nicht nur ein Tronanwärter, sondern ein geistiger Herrscher, dessen Königtum allezeit ist. Dieser König hat schon jetzt sein Reich und regiert in der personhaften Region der einzelnen Menschen, die „aus der Wahrheit sind“ und „seine Stimme hören“. Es ist ein geistiges Reich¹⁾. Es ist naheliegend, das Reich in der Gemeinschaft der „Hörenden“ zu sehen, also hier die Auffassung von der Gegenwart des Reiches zu finden, die man in den Synoptikern gerade vermisst²⁾. Doch steht das nicht da. Die Tatsache, dass der Evangelist nie den Terminus der Königsherrschaft für die Gesamtheit der Auserwählten braucht, mahnt zur Vorsicht. Eher dürfte hier der origenistische Gedanke der *αὐτοβασιλεία*³⁾, der den Christus mit dem Reich identifiziert,

¹⁾ So Bisping und Tillmann.

²⁾ Ob unter den *ὑπηρέται* die Jünger Jesu gemeint sind, ist unklar. B. Weiss bei Meyer bejaht diese Frage entschieden, andere, vor allem Schanz, bestreiten es ebenso scharf.

³⁾ Cf. Feine, ThNT, S. 80.

zur Erklärung und Verdeutlichung der johanneischen Sonderauffassung herangezogen werden.

Der eschatologische Charakter des Gedankens ist aber dennoch nicht fallen gelassen. Er findet seinen Ausdruck in dem scharf betonten, nicht allein durch die Nötigung zur Abwehr politischer Beschuldigungen veranlassten *οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* (V. 36 in dreifacher Form!).

Beachten wir mit gleicher Aufmerksamkeit beide Eigentümlichkeiten der johanneischen Verkündigung: die Neigung, das Gegenwärtige ins Zentrum zu rücken und zugleich die eschatologische Erwartung nicht aufzugeben, so lässt sich schon jetzt sagen: Die Eschatologie ist auch bei Johannes unzweideutig ausgesprochen, aber die Gegenwartsaussagen haben über das bei den Synoptikern und bei Paulus Vorliegende hinaus übermässige Bedeutung gewonnen. Wir haben vor uns schon das bekannte Stärkenverhältnis in der Zeichnung der beiden Linien, das in der Entwicklung der Kirche immer deutlicher wird. Die Betonung der Eschatologie wird das Merkmal unkirchlicher Bewegungen oder aussergewöhnlicher Regungen des religiösen Geistes innerhalb der Kirche. Diese Entwicklung hat in glücklicher und vielleicht auch zeitweise verhängnisvoller Weise das Johannesevangelium unterbaut.

Diese Einsicht wird bestätigt durch eine Untersuchung des Gebrauchs der andern eschatologischen Begriffe bei Johannes.

Das Bringen der vollen Königsherrschaft ist nach den ersten Evangelisten die Aufgabe des kommenden Menschensohns, Mk. 13,26, 14,62¹⁾. Die Identifikation der Person Jesu mit der Gestalt des danielischen Menschensohns, die Jesus in keuscher Zurückhaltung unausgesprochen lässt, ist im Bewusstsein der Gemeinde, die durch die Darstellung hindurch spricht, unverkennbar vollzogen. Während Jesus nur von der Ankunft „des Menschensohns“ gesprochen hat, geht ihre Erwartung auf Jesu Wiederkunft, die das Reich bringen muss (Apgs. 1,6. 11). Seine Parusie ist hinfort sein zweites Kommen, der entschei-

¹⁾ Die Zusammenstellung der Parusieaussagen Jesu siehe bei J. Weiss, Rgs, S. 161, Anm. 1. — Dazu über die messianische Bedeutung des Menschensohntitels ebenda S. 159—170, wo Weiss eine zarte Erklärung der Zurückhaltung Jesu, die ihn die Identifikation seiner Person mit dem danielischen Menschensohn nicht aussprechen lässt, gibt. Das Material über die Verwendung der Bezeichnung „Menschensohn“ ist kritisch gesichtet bei H. Weinel, BThNT, S. 208—219.

dende Augenblick der Gottesgeschichte. Diese Erwartung ist auch bei Johannes stark ausgesprochen. Besonders deutlich redet der I. Brief: 2,28, *καὶ νῦν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῇ, σχωῶμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ.*

War aber beim Begriff der *βασιλεία* die Vergegenwärtigung durch das der Gemeinde wichtige Offenbarungswirken des *βασιλεύς* erreicht, so ist hier bedeutsam, dass der Hinweis auf das eschatologische Geschehnis nicht mehr um seiner selbst willen dasteht, sondern ganz im Dienste der aufbauenden Arbeit der Kirche, als Hebel zur Vertiefung des religiös-ethischen Gegenwartsbesitzes eingesetzt wird (V. 29).

In gleicher Weise sind auch an den anderen Stellen des I. Briefs, die, ohne das Wort zu verwenden, von der Parusie oder ihrer Nähe reden, die eschatologischen Gedanken benützt. Sie sind für das Ganze durchaus nicht unwesentlich, aber nicht mehr zentral betont. Das zeigt sich auch 3,1-3. Praesentische und eschatologische Aussagen sind in diesen Versen mit gleichem Nachdruck nebeneinander gerückt. Stolztes Bewusstsein des Besitzes einer reichen Gegenwart drückt sich aus in dem festen, doppelten (*τέκνα Θεοῦ*) *ἐσμέν* kräftige Zukunftsgewissheit sagt das *οἶδαμεν, ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν.*

Aber wiederum ist das Zukünftige als Begründung des sittlichen Verhaltens in der Gegenwart in die Betrachtung einbezogen. Die Eschatologie ist dadurch nicht weniger scharf betont, aber doch nicht mehr um ihrer selbst willen hervorgehoben. Sie dient wiederum dem seelsorgerlichen Bedürfnis der gegenwärtigen Gemeinde, allerdings ohne jenen selbstsüchtigen Regungen zur Stütze zu werden, die sich bei solcher Betrachtungsweise leicht einstellen¹⁾. Darin zeigt sich beides: Sowohl das, was sie mit der alten eschatologischen Anschauung gemeinsam hat, wie das neue, das ihr eine andere Bedeutung gibt. Die Verbindungslinie, die von der urchristlichen Eschatologie zu dieser neuen Gestalt der Erwartung führt, liegt in der Betonung der sittlichen Vorbedingung. Diese geht der Betonung der Busse und bessern Gerechtigkeit als Vorbedingungen für den Eintritt ins Gottesreich in der Predigt Jesu parallel. Aber zugleich ist mit der starken Hervorhebung eines schon

¹⁾ Vgl. *Baumgarten* bei J. Weiss, II, S. 882.

Vorhandenen, das in der Zukunft bleibt, eine neue Anschauung involviert. Das Reich Gottes ist nicht der Abbruch des alten Zustandes, sondern eine Folge des Gegenwärtigen, seine Vollendung. Ein starkes Gemeindebewusstsein kommt in diesen Wir-Aussagen zum Wort, eine Heilsgewissheit, die auf eine dauernde Verbindung mit dem Bringer der Vollendung schliessen lässt, welche die Gläubigen in der Erwartung getroster macht als es die ersten Christen waren. Damit hängt zusammen, dass der Blick auf der geistigen Zuständlichkeit, nicht auf dem Geschehen, das von Gott aus über den vorläufigen Zustand hereinbrechen wird, ruht¹⁾.

Ebenfalls im Dienst der Festigung der Gemeinde stehen die Hinweise auf die Nähe der Parusie, die der Verfasser aus der Kampfansage der Irrlehrer gegen den Jesus der Geschichte und des Glaubens erschliesst. Die grosse Zahl der „Antichristen“ lässt erkennen, dass es „die letzte Stunde“ ist (I 2,8, 4,3). Hier haben wir die konkreteste eschatologische Bemerkung. Das ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ der Jesusreden klingt wieder an. Aber es ist nur ein Anklingen. Es mag die alte Erwartung in neuer Form sein. Aber eben diese Form gibt ihr das Eigengepräge. Wenn wir diese Ermahnungen im Zusammenhang mit der ganzen johanneischen Darstellung lesen, dann sind sie von jener Ankündigung charakteristisch unterschieden. Sie sind mit paulinischen Aussagen, etwa denen im I. Thessalonicherbrief 4,13-18 viel verwandter als mit denen der synoptischen Evangelien. Es ist die letzte Stunde vor allem für die Gemeinde, die ihren Herrn zurückerwartet. Das Geschick derer, die draussen sind, beschäftigt die Gedanken des Verfassers nicht mehr stark. Die „Seinen“ sind gesammelt, die Gedanken drehen sich nur noch um Ihn und sie, den Herrn und das Geschick der Seinen.

Dass Johannes an der Parusieerwartung in diesem Sinne teil hat, zeigt auch das πάλιν ἔρχομαι in 14,3. Die Stelle hat eschatologische Bedeutung. Die Vermutung, dass V. 18 die Erklärung zu dieser Wendung enthalte, also vom Kommen Jesu „im Geiste“ die Rede sei, ist verkehrt, da er ja damit die

¹⁾ Die Versuche Wilhelm *Boussets*, die eschatologischen Aussagen bei Johannes als mit der Grundüberzeugung nur anorganisch verbundene Bestandteile oder gar als redaktionelle Beifügungen zu erweisen, müssen als unbegründet abgewiesen werden. Cf. *Kyrios Christos* ², 1921, S. 164, 177.

Jünger nicht in die bereiteten Wohnungen des Vaters holte¹⁾. Noch vager ist die Unterschlebung eines Abholens der Gläubigen durch Jesus bei ihrem Tode²⁾. Das Nächstliegende ist doch, an das zu denken, woran altchristliche Leser unwillkürlich denken mussten, wenn von einem *πάλιν ἔρχεσθαι* Jesu die Rede war³⁾. Aber wiederum zeigt sich die Bezogenheit auf die Gemeinde. Dass sie der Herr zu sich nimmt — nicht dass er kommt — ist das Wichtige. Und fast könnte man auf den Gedanken kommen, dass diese Parusie nicht „die neue Erde“, sondern nur eine Erfüllung des Himmels bringe⁴⁾. Wie in den paulinischen Parusievorstellungen liegt dem Verfasser alles daran, dass die Gemeinde dereinst untrennbar mit dem Herrn verbunden ist. Auch die Parusiestelle des Nachtrags (21,20, 22 ff.) ändert an diesem Bilde nichts. Im Gegenteil zeigt sie, wie in der Gemeinde die Reflexion sich um das Geschick der ihr wertigen Personen mehr als um ein weltweites Geschehen drehte. Dass von solchen Stimmungen aus die Gedanken herüberschweiften zu dem, was die Gemeinde an Jesusgemeinschaft schon besass, ist selbstverständlich. Ja, dass die Generation, in der das Evangelium geschrieben wurde, damit das Wesentliche schon zu besitzen sich bewusst war, ist gewiss. Es ist ja in einer Evangelienschrift gegeben, dass in ihr hauptsächlich von dem ersten Kommen Jesu gesprochen wird. Aber die Art, wie Johannes davon spricht, ist neu. Der irdische Jesus besitzt schon die Glorie des himmlischen. Er weiss, woher er kommt (8,14), nämlich von obenher, vom Himmel, von Gott (1,11; 3,2; 31), im Namen des Vaters (5,43), nicht von sich selbst (7,28; 8,42), er kommt als Lebensbringer (10,10), als Offenbarer der göttlichen Wirklichkeit. Wer ihn sieht, sieht den Vater (14,9), ja in ihm sah man Gottes Liebe (I. 4,9), ja Gottes Herrlichkeit (1,14). Dass er schon bei seinem ersten Kommen zum Ziel hatte, „die Werke des Teufels“ zu zerstören (I, 3,8), also den Sieg des Gottesreichs schon heraufzuführen, deckt sich noch

¹⁾ So Godet und Bisping.

²⁾ So Lange, S. 319, 6.

³⁾ Richtig beziehen die Stelle auf die Parusie Calvin, Rieger, Schanz, Zahn, J. Holtzmann, auch Heitmüller in bedingter Weise.

⁴⁾ Calvin spricht trotz eschatologischer Deutung der Stelle von „*nostri in coelum ingressus*“. — Noch schroffer J. *Holtzmann*, LNTTh², II, 573. Nach ihm ist für Johannes Parusie nur denkbar, wo man Ihn liebt. Die Manifestation an die „Welt“ und jeder apokalyptische Akt fallen weg.

leidlich mit dem geschilderten Anbruch des Gottesreiches nach dem synoptischen Verständnis. Aber, dass sein erstes Kommen nicht nur göttliches Geschehen, sondern göttliche Substanz auf diese Erde herabbringt, durchbricht die Schranken des befangenen, urchristlichen Denkens und erhöht den Glaubensstand der johanneischen Gemeinde, die viel von dem schon ergriffen hat, was die alte Gemeinde erst erhoffte ¹⁾).

Diese Vergegenwärtigung der anfänglich rein zukunftsge-
schichtlich gedachten Wirkungen, wird vor allem an der Be-
schreibung der *Gerichts-* und *Auferstehungsvorgänge* sichtbar.
Der Begriff des Gerichts hat eine „durchgreifende Metamor-
phose“ erfahren ²⁾). Die Spuren der Verarbeitung verschiedener
Gedankenreihen sind zwar nicht völlig verwischt, sondern zeigen
das Ineinander von überliefertem Gedankengut und lebendiger
Gegenwartserkenntnis offen. Aber die letztere beherrscht die
Gesamtanschauung. Das eschatologische Moment wird von ihr
aus neu umschrieben. Im I. Brief findet sich der Terminus „der
Tag des Gerichts“ (4,17) ganz im ursprünglichen Sinn gebraucht.
Bei näherem Zusehen ist aber gerade hier die Überleitung zu
der Auffassung des Gerichts, die dem johanneischen Schrifttum
eigentümlich ist, eingezeichnet. Denn für die liebende Gemeinde
ist der Gerichtsgedanke hinfällig. Sie hat ja die *παρηγορία* und
braucht keine Furcht vor der Strafe zu hegen. Die Liebe hat
sie verdrängt. Diese Betrachtungsweise bezieht sich nicht auf
psychische ³⁾), sondern auf religiöse Tatbestände. Johannes ist
getragen von dem unerhörten Glauben an eine vollendete
Liebe, deren Träger schon hier jenseits des Gerichtes stehen.
Damit befinden wir uns auch mit dieser Stelle auf dem Boden
des typisch johanneischen Gerichtsgedankens: Der Glaubende
kommt nicht ins Gericht. Er steht schon im „Leben“ 5,24 *ὁ τὸν
λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον,
καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν
ζωὴν*. Diesen für den johanneischen Christus bezeichnendsten

¹⁾ Nach J. Holtzmann, LNT Th, II, S. 574, ist die Zukunftsperiode des Christentums für den Evangelisten Gegenwart, die Gegenwart der erstarkten Christenheit, welche sich bereits als die mit dem göttlichen Geist erfüllte Gemeinschaftsform, als die dauernde Fortsetzung der Fleischwerdung des Logos, als gegenwärtigen „Leib des Christus“ im Sinne von Eph., also als *Kirche* weiss.

²⁾ Ebenda, II, S. 576.

³⁾ Vgl. *Baumgarten* bei J. Weiss, II, S. 891 ff.

Ausspruch stützen viele ähnliche. „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht zum Glauben an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes gekommen ist“ (3,18). „Das ist das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht, denn ihre Werke waren böse.“ (3,19). Die, die gerichtet werden, vollziehen das Gericht selbst an sich, durch die bergende Flucht vor dem Licht, das ihre Werke enthüllen müsste (3,20). Selbst der Täufer hat hier diese vergeistigte Auffassung übernommen. Nur wie ein Nachklang seines leidenschaftlichen Bussrufs steht von denen, die dem Sohn nicht folgen, dass die *ὁργὴ τοῦ Θεοῦ* auf ihnen bleibe (3,36). Von Jesus aber wird immer erneut versichert, dass er nicht gekommen sei zu richten, sondern zu retten (3,17; 12,47; 8,16), da er die, welche „die Wahrheit tun“, durch seine geistige Verwandtschaft an sich zieht (3,21).

Daneben nehmen sich auf das erste Hören hin die zahlreichen Stellen, die nun doch davon reden, dass Jesus ein Gericht vollzieht, wie Widersprüche aus. Aber es ist der Zwang der Wirklichkeit, der den Evangelisten zwingt, „beides“ zu sehen, weil beides wahr ist. Es ist ebenso wahr, dass Jesus nicht richten will und dass er dennoch richten muss. Ja, zum Gericht (*κρίμα*) ist er „in diese Welt gekommen, damit, die da nicht sehen, sehen, und die da sehen, blind werden“ (9,39; 12,40). Er vollzieht das Verstockungsgericht gerade mit seiner rettenden Tätigkeit. Sie zwingt zur Entscheidung und führt dadurch zur Scheidung, zur *κρίσις*, die für die Finsternisfreunde ein *κρίμα*, ein Strafurteil in sich schliesst (8,15, 16): Ich richte niemand; wenn ich aber richte (!), so ist mein Gericht wahr. Es ist dieselbe Flut, die die einen trägt und die andern in den Abgrund reisst; nicht richtend richtet er doch. Es ist die Erfahrung der Gemeinde, die diese Scheidung an der Person Jesu gegenwärtig erlebt. Es ist die persönliche Erfahrung des Evangelisten, der durch Jesus aus dem Tode ins Leben übergeführt wurde und zugleich sehen muss, wie Tausende sich vom Herrn weg in noch dunklere Finsternis wenden. So zeichnet er mit scharfen Strichen das Bild der richtenden Tätigkeit Jesu. Während aber wohl die Gemeinde zuerst mühsam lernen musste, das Gerichtsverfahren der Endzeit in die Gegenwart zurück zu projizieren, führt sie der Evangelist nochmals

den umgekehrten Weg und gewinnt aus der gegenwärtigen Erfahrung ein umfassenderes Verständnis des zukünftigen Geschehens. Während Jesus in der alten Eschatologie nur der Richter war¹⁾, wird er nun in der gewaltigen eschatologischen Rede 5, 19-30 vom Gegenwartsgeschehen aus gesehen auch der Erwecker in Gegenwart und Endzeit. Ja, die richterliche Tätigkeit wird dem Werk der Lebensmitteilung in der Gegenwart und der Auferweckung im Enddrama untergeordnet²⁾. Das für unsere Fragestellung Aufschlussreiche dieser Ausführungen liegt in dem Ineinander der Beschreibung des gegenwärtigen und endgeschichtlichen Geschehens. Der oben erwähnte klassische Ausdruck für das Neue an der johanneischen Gerichtsauffassung (5,24), die Tatsache des derzeitigen Auferwekungswirkens Jesu, ist mitten hineingestellt in die Verheissung des katastrophalen Gerichts, das sich durch die allgemeine Auferweckung am Ende des laufenden Äons ereignet. Die Erklärung liegt in der Doppelheit des Objektes, dessen Geschick beschrieben wird. Schlatter weist mit Recht darauf hin, dass diese „reichste eschatologische Stelle des Berichts in der Streitrede gegen die Jerusalemiten steht, wo Jesus der jüdischen Erwartung die Erfüllung verheisst, während er mit den Jüngern nicht mehr von den geöffneten Gräbern spricht, aus denen die Toten hervorkommen, und keine Beschreibung seines Gerichtes entwirft“³⁾. Johannes teilt die Erwartung des Endgerichts für die τὰ φραῦλα πράσσοντες⁴⁾, für die Gemeinde aber hat der Gedanke seine Bedeutung verloren. Die Lebensgewissheit hat ihn überwunden. Die ἀνάστασις ζωῆς ist nur der Eingang in die Vollendung der ζωῆ, die schon jetzt die ζωῆ αἰώνιος ist. Die φωνή des Anrufers der leiblich Toten ist denen vertraut, die sein Wort mit hörenden Ohren hörten. Das Leben, das sie in der Auferstehung besitzen werden, ist ihnen jetzt nicht erst versprochen, sie haben es wesentlich schon. So kann Jesus der

¹⁾ So Heitmüller bei J. Weiss, II, S. 769: „Nach den drei ältern Evangelien (hat Jesus) . . . die Auferweckung am jüngsten Tage nicht sich zugewiesen.“

²⁾ Zahn, S. 304: „Des Gerichtes (ist) nur als eines unabtrennbaren Seitenstücks zum Lebendigmachen gedacht.“

³⁾ Schlatter, ThNT, II, S. 102.

⁴⁾ Johannes hat die Erwartung des Endgerichts nicht nur aus dem Gemeindeglauben beibehalten (so Holtzmann, LNTTh, II, 577), sondern selbst geteilt.

gläubigen Martha seine eigene Verheissung, dass er die, die ihm der Vater gegeben, die der Vater zu ihm zieht, die ihn sehen und an ihn glauben, die ihn im Sakrament empfangen, „am jüngsten Tage auferwecken werde“ (6,39, 40, 44, 54), die sie ihm (11,24) in weinendem Glauben nachspricht, mit gewaltiger Wucht ins Gegenwärtige wenden: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“. „Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt. Und wer da lebt und glaubet an mich, wird nimmermehr sterben in Ewigkeit“ (11,24-26). Unverhüllter kann der Anprall der beiden Grundanschauungen nicht mehr dargestellt werden. Und dennoch gehört die eine zur andern. Nur lässt der Evangelist nicht im Zweifel darüber, in welcher er lebt, auf welcher Seite sein Herz schlägt. Die Vergegenwärtigung, die das messianische Geschehen bei Johannes erfährt, hat nichts zu tun mit der verflachenden Ausmerzung der eschatologischen Aussagen, die dem „modernen Empfinden“ entspricht, sie ist bei ihm vielmehr der Ausdruck einer Frömmigkeit, die vom lebenden Christus so überwältigt ist, dass sie in ihm alles besitzt. Sie könnte die Frömmigkeit eines grossen religiösen Individualisten sein ¹⁾, sie kann aber auch der eigengeformte individuelle Ausdruck einer noch lebendigen Kirchlichkeit sein, von der sie ebenso getragen wird, wie sie sich von ihr abhebt. Das scheint mir bei Johannes der Fall zu sein. Auf jeden Fall weist der Tatbestand auf eine spätere Periode der Gemeindeerfahrung hin. Zusammenfassend lässt sich sagen: die Endereignisse sind nicht mehr der Abbruch einer alten Geschichte und der Einbruch einer völlig neuen Gestaltung von oben her. Sie sind nur die Vollendung eines im Guten und Bösen schon Vorhandenen. Die Eschatologie ist nicht verwischt, aber sie hat die Gestalt bekommen, die sich am besten als das Resultat einer längern „Kirchengeschichte“ begreifen lässt.

Ist es verwunderlich, dass sich die Kirche mehr als alle altchristlichen Hoffnungen diese Lazarus-Perikope für ihre Ewig-

¹⁾ So sieht Friedrich Heiler die johanneische Frömmigkeit. Siehe sein Werk: *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923, S. 66 ff. Eine Parallele zu der johanneischen Frömmigkeit aus unserer Zeit schildert uns der gleiche Religionsforscher in seinem Buche über den „Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und des Westens. Basel 1924“. Auch hier tritt die johanneische Frömmigkeit in ausgeprägt unkirchlichem Gewande auf.

keitsbetrachtung zu eigen gemacht hat. Sie kann des eschatologischen Einschlags, der Beziehung zu dem Wirken, das Gottes letzte Tat ist, nicht entbehren und verdirbt, wenn über dem, was sie besitzt, das Kommende, das sie selbst aufnimmt und damit aufhebt, verächtlich behandelt oder gar als feindseliges Prinzip auffasst, weil sie Eigengemachtes an seine Stelle gesetzt¹⁾. Aber sie müsste auch zu ungesunden Erscheinungen kommen, wenn sie auf die Dauer ihr Leben nur in der Zukunft erkennen könnte. Die Höhepunkte kirchlichen Lebens brachten immer eine kräftige Erwartung, aber diese war immer eine Folge reicher Gegenwartserfahrung. Umgekehrt lässt sich sagen: wo die Gegenwartserfahrung betont wird, darf angenommen werden, dass den Aussagen meist eine lebendige kirchliche Gemeinsamkeit zugrunde liegt. So steht die johanneische Kirche vor uns, in lebendiger Erwartung, aber reich schon in dem, was sie bereits empfangen hat.

Wir stehen am Ende der Betrachtung der eschatologischen Aussagen des Johannes. Für uns lautete die Frage: Lässt sich in seinem Schrifttum ein Zurücktreten der eschatologischen Aussagen hinter den Gegenwartaussagen beobachten, so dass sich vermuten lässt, dass seine Frömmigkeit durch eine erstarkte kirchliche Gemeinschaft unterbaut ist, die vom Gegenwärtigen leben kann? Die Frage konnte bejaht werden. Ja, Weiss konstatiert mit Recht, dass diese Vergeistigung und Vergegenwärtigung der ehemals rein eschatologisch beschriebenen Gottestaten im Johannesevangelium so kräftig ausgesprochen wird, dass sie jahrhundertlang auch der Nacherzählung der synoptischen evangelischen Berichte den Stempel aufdrückte. Unter dem Banne des Johannesevangeliums stehend, deutete man auch die synoptischen Aussagen um und übersah man die zentrale Bedeutung, die der Eschatologie in der Predigt Jesu zukommt²⁾.

Aber der Dienst des Johannes war notwendig. Er vergass der Enderscheinungen nicht. Sie blieben ihm ein Korrektiv

¹⁾ Die Kirche, die sich selbst so geordnet hat, dass sie konsequenterweise zu Jesus sagen muss: „Du aber komme überhaupt nicht wieder, störe uns wenigstens nicht mehr,“ darf sich nicht nur nicht auf die ersten Christen, sondern auch nicht auf Johannes berufen. Vgl. Dostojewskij, Die Brüder Karamasoff. Der Grossinquisitor. Piper, München 1914, I, S. 501.

²⁾ J. Weiss, Rgs, S. 60. So erklärt er sich auch die Versuche Wellhausens, die Eschatologie aus den Synoptikern wegzudeuten.

und eine Erfüllung. Aber er sprach das aus, was die Kirche zur Kirche machte, was sie vor sektenhaftem Fanatismus und phantastischer Schwärmerei bewahrte¹⁾, und sie doch nicht von der in der Transzendenz ruhenden und aus ihr allein segnend hervorbrechenden Gottestat trennte. Was Paulus durch den Geist-Christus seiner Verkündigung zum ersten Mal aussprach, was aber nach ihm doketisch als Loslösung des geistigen Geschehens vom geschichtlichen missverstanden zu werden drohte, das sprach Johannes geistig und geschichtlich zugleich aus, indem er die Gleichsetzung des geistigen Christus und geschichtlichen Jesus mit vollem Ausdruck vollzog. So konnte er auch die gegenwärtigen und endzeitigen Vorgänge ineinander sehen, ohne die Bedeutung der letzteren aufzuheben, aber doch die ersteren vertiefend. Das gegenwärtige Geschehen darf aber nicht nur in negativer Zeichnung — als *nicht* eschatologisch — beschrieben werden, zur vollen Darstellung erübrigt noch ein positiver Teil, der die gegenwärtigen *Güter* ins Licht rückt.

¹⁾ J. Weiss, Rgs, S. 61.

E. GAUGLER.

(Fortsetzung folgt.)
