Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 32 (1976)
Heft: 5

Artikel: Gott ist grösser als unser Herz : zur Interpretation von 1. Joh. 3, 19f.
Autor: Pratscher, Wilhelm
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878540

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Gott ist grösser als unser Herz

Zur Interpretation von 1. Joh. 3, 19f.

In 1. Joh. 3, 19f. heisst es in einem Zusammenhang, in dem es um die Verwirklichung der Bruderliebe und, damit verbunden, um die Frage der Heilszuversicht geht: Der Christ kann sein Gewissen beruhigen, wessen immer es ihn anklagt, denn Gott ist grösser als das Gewissen und weiss alles – eine unerwartete und schon auf den ersten Blick als durchaus ungewöhnlich zu erkennende Aussage. Ihren Sinngehalt aufzuzeigen, soll im folgenden versucht werden.

1.

Die Voraussetzung für die Ausführungen in 1. Joh. 3, 19f. stellt das Verhältnis von Christ und Sünde dar, das durch zwei einander gegenüberstehende Aussagen im 1. Joh. formuliert ist. Beide Aussagen kennzeichnen die Situation, in der sich der Christ befindet: einerseits ist er ein *eschatologisch* Existierender, andererseits ist er den Bedingungen der Realität dieser Welt, die immer eine *endliche* Realität ist, verhaftet.

Soweit es das erste betrifft, betont Johannes[1], dass der Christ nicht mehr auf die Seite des Todes, der Widergöttlichkeit gehört, sondern auf die Seite Gottes, auf die Seite des Lebens. Er ist bereits vom Tod ins Leben hinübergeschritten (3, 14); er ist bereits jetzt Kind Gottes (3, 2). Er ist aus Gott gezeugt (2, 29; 3, 9 u.ö.), das göttliche spérma bleibt in ihm (3, 9). Die Folge davon ist, dass die durch die Sünde hervorgerufene Entfremdung zwischen dem Menschen und Gott im Leben des Christen beseitigt ist, definitiv beseitigt ist. Es kann so die Aussage gemacht werden: «Jeder, der aus Gott gezeugt ist, begeht keine Sünde» (3, 9; vgl. 5, 18). Sünde ist also etwas dem Leben des Christen Fremdes, Uneigentliches. In 3, 9 ist dieser Gedanke sogar zu der Spitzenaussage gesteigert: «Er kann nicht sündigen, weil er aus Gott gezeugt ist.» Insofern die Existenz des Christen eine eschatologische ist[2], ist das Vorhandensein von Sünde darin eine unmögliche Möglichkeit.[3]

[1] Mit «Johannes» ist der Verfasser des 1. Joh. gemeint. Die Frage nach seiner Identität mit dem Verfasser des Evangeliums kann hier ausser Betracht bleiben.

[2] Wenn R. Bultmann das ou dýnatai hamartánein als «Möglichkeit des Nichtsündigens» versteht, «die der Glaubende als das unverlierbare Geschenk der agápē Gottes empfangen hat, eine Möglichkeit, die freilich stets zu realisieren ist», Die drei Johannesbriefe (1969[8]), S. 58, so scheint mir darin die Radikalität der eschatologischen Aussage, die erst mit dem Bezug auf das reale Leben des Christen ihre Kühnheit bekommt, abgeschwächt zu sein. Es sollte eher von der «Unmöglichkeit des Sündigens» in bezug auf den eschatologischen Status, in dem sich der Christ bereits befindet, geredet werden. Ähnliches gilt auch für H. Balz, Der erste Johannesbrief: H. Balz – W. Schrage, Die «Katholischen» Briefe (1973[11]), S. 183.

[3] Die indikativische Proklamation des eschatologischen Status des Christen fordert, da dieser Status für die Gegenwart reklamiert wird, die entsprechende Ausrichtung des Lebens, das Bleiben in ihm (2, 28 u. ö.). Von dem, der dieses Bleiben realisiert, gilt: er sündigt nicht (3, 6).

Nun ist aber der Christ nicht nur ein eschatologisch Existierender, sondern er ist, indem er hic et nunc lebt, den Bedingungen der Realität dieser Welt unterworfen. Und in dieser Hinsicht muss er in seinem Leben auch die Sünde als Wirklichkeit akzeptieren. «Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst irre, und die Wahrheit ist nicht in uns» (1, 8; vgl. 1, 10).

Beide Aussagen – der Christ ist als eschatologisch Existierender von der Sünde getrennt und verfällt ihr unausweichlich als ein der Realität der Welt Verhafteter – stehen hart nebeneinander und dürfen in diesem paradoxen Charakter nicht abgeschwächt oder harmonisiert werden. Sie sind unvereinbar, dürfen aber nicht getrennt werden. Sie stehen freilich nicht auf derselben Ebene. Denn das eschatologische Sein ist das eigentliche Sein des Christen, in diesen Bereich gehört sein Selbst, die Sünde ist dagegen das Uneigentliche, das Fremde, das Bedrohende.

Aus dem Zusammentreffen beider Aussagen entsteht nun unvermeidlich ein Konflikt. Wenn das In-ihm-Bleiben die Voraussetzung für das Nicht-Sündigen ist (3, 6), so ist bei jedem Sünde-Tun das In-ihm-Bleiben durchbrochen. Wenn das eschatologische Sein dem Sünde-Tun radikal entgegengesetzt und mit dem Gotteskind-Sein identisch ist, so ist bei jedem Sünde-Tun das Gotteskind-Sein in Gefahr. Dieses ist zwar dadurch noch nicht aufgehoben, denn es wird dem Christen hier und jetzt zugesprochen (3, 1f.)[4], wohl aber je und je in Frage gestellt. Um mit dieser Infragestellung fertig zu werden, stehen Johannes verschiedene *Modelle* – wie ich es nennen möchte – zur Verfügung.[5]

Eine Möglichkeit, diesen Konflikt zu lösen, ist das Bekenntnis der begangenen Sünden: 1, 9. Es handelt sich nicht nur um ihr inneres Eingeständnis, sondern um ihr offenes Aussprechen, wie aus dem Zusammenhang der Auseinandersetzung mit den Irrlehrern zu erkennen ist: V. 8 betont, dass die Irrlehrer sagen, sie hätten keine Sünde (vgl. auch V. 10). Wo dieses Aussprechen geschieht, bleibt offen; eine kirchliche Institutionalisierung (ähnlich wie in Did. 4, 14; 14, 1 oder Jak. 5, 16) ist vom vorliegenden Text aus unwahrscheinlich.[6] Als Folge des Bekenntnisses wird die

[4] Dieser Sachverhalt ist festzuhalten, auch wenn jetzt noch nicht gesagt werden kann, wer letztlich im Glauben und in der Bruderliebe bleibt. Das kann immer erst nachträglich festgestellt werden und auch hier nur mit aller Vorläufigkeit, mit der menschliche Aussagen in dieser Hinsicht gemacht werden können, vgl. die Causa der Irrlehrer in 2, 18ff.; 4, 1ff. Die Gotteskindschaft wird gleichsam auf Hoffnung hin zugesagt, auf die Hoffnung hin, dass der genannte Konflikt gelöst wird. Johannes stellt «jeden Christen vor die Aufgabe, mit aller Glut zu glauben, dass er positiv zum Gotteskind berufen ist und mit den ihm verliehenen Kräften die sittlichen Anforderungen seiner Berufung und Begnadung erfüllen kann», R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (1970[4]), S. 288.

[5] Lösbar ist also nicht die Paradoxie von eschatologischem Sein und Verhaftetsein an die Sünde, wohl aber der daraus folgende Konflikt.

[6] Vgl. Schnackenburg (A. 4), S. 86f.; Bultmann (A. 2), S. 27, Anm. 5; Balz (A. 2), S. 168; anders R. Seeberg, Die Sünden und die Sündenvergebung nach dem ersten Brief des Johannes: Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung. Festschrift L. Ihmels (1928), S. 22 (merkwürdigerweise kommt Seeberg in diesem Aufsatz auf 1. Joh. 3, 19f. nicht zu sprechen); E. Gaugler, Die Johannesbriefe (1964), S. 76.

Vergebung des treuen und gerechten Gottes zugesagt[7]; durch diese wird das gestörte Verhältnis zwischen Gott und dem Christen wieder beseitigt. Die Möglichkeit der Vergebung ist allein von Gott her gegeben, der Christ, der gesündigt hat, kann sie nicht von sich aus bewerkstelligen. Er kann sich nur auf die Zusage verlassen, dass seine Sünden nach dem Bekennen beseitigt werden. Aber eben dieses Bekennen muss er vollziehen – immer neu.

Ein weiteres Modell ist im Rekurs des Johannes auf die Vorstellung vom Parakleten nach 2, 1 gegeben. Es handelt sich hier durchaus um ein eigenes Modell, das nicht zu schnell mit dem vorhergehenden des Sündenbekenntnisses verbunden werden sollte[8]; denn abgesehen davon, dass 2, 1 sprachlich vom Vorhergehenden durch die Anrede teknía und das Fehlen der Antithesenform abgesetzt ist, ist das Eintreten des Parakleten vor Gott vom Bekenntnis völlig unabhängig. Jesus tritt in einer Gerichtssituation[9] vor Gott als Advokat für die Christen ein mit dem zwar nicht ausgesprochenen, aber erwarteten Ergebnis der Beseitigung der Schuld.[10] Das Fremde, Bedrohende, das den Christen zu vernichten droht, wird dadurch stets aufs neue beseitigt, so dass die Gemeinschaft mit Gott nicht zerstört wird.

2.

Ein drittes Modell, den vorliegenden Konflikt zu lösen, stellt die Aussage dar, dass *Gott grösser* ist *als das Gewissen* der Glaubenden[11], 3, 19–20.

In 1. Joh. 2, 28 bis 3, 24 geht es um die Frage der Gotteskindschaft und ihrer Bedeutung für das Leben des Christen. In 2, 28 bis 3, 10 wird als Hauptaussage betont, dass Gotteskindschaft und Sünde-Tun schlechterdings unvereinbar sind (bes. 3, 6. 9). Vielmehr ist der (und nur der) ein Gotteskind (bzw. aus Gott gezeugt), der die Gerechtigkeit tut (2, 29; 3, 10). Vor 3, 10 wird als Gegensatz zum Sünde-Tun das Tun der Gerechtigkeit hingestellt, in diesem Vers steht parallel dazu – und als seine Konkretion – die Bruderliebe, die für die folgende Darstellung bestimmend

[7] Treue und Gerechtigkeit als Kennzeichen des Verhaltens Gottes dem Menschen gegenüber sind alttestamentlich bestimmt, vgl. Deut. 32, 4; Jes. 49, 7; Jer. 42, 5. Speziell bezieht sich Gottes Treue im vorliegenden Zusammenhang auf die Treue zur Verheissung der Vergebung für den bereuenden Sünder, vgl. Spr. 28, 13.

[8] Dies scheint bei Schnackenburg (A. 4), S. 89, der Fall zu sein, wenn er betont, Johannes weise die Christen «an den grossen Fürbitter am Throne Gottes, auf den sie sich berufen können ..., damit ihnen Gott noch bereitwilliger Verzeihung gewähre».

[9] Vgl. O. Betz, Der Paraklet (1963), S. 1.

[10] Die Parakletvorstellung des 1. Joh. unterscheidet sich somit stark von der des Evangeliums und gehört aufs engste mit den alttestamentlichen und frühjüdischen Fürbitte- bzw. Fürsprachevorstellungen zusammen, vgl. nur Gen. 18, 23ff.; Hi. 33, 23f.; äth. Hen. 40, 6f.; Test. Lev. 5, 6; Test. Dan. 6, 2, zu Qumran Betz (A. 9), S. 36ff. Zur Fürsprache Christi ohne Verwendung von paráklētos vgl. nur Röm. 8, 34; Hebr. 7, 25; 9, 24; 1. Klem. 36, 1.

[11] Die Vorstellungen vom stellvertretenden Sühnetod (1. Joh. 2, 2; 3, 16 u. ö.) und der Sendung bzw. Inkarnation Jesu (3,5; 4,9 u.ö.) gehören nicht in den vorliegenden Zusammenhang, da sie sich nicht speziell auf den mit dem Verhältnis von Christ und Sünde gegebenen Konflikt beziehen.

bleibt. Negativ kontrastiert ist das Verhalten der Christen am Beispiel Kains. Während dieser seinen Bruder tötet (und insofern zeigt, dass er aus dem Bösen stammt, 3, 12), bedeutet Bruderliebe ein Dasein für den Bruder selbst unter der Gefahr, dabei das Leben zu verlieren, aufgezeigt am Verhalten Jesu (3, 16). Ist die Bruderliebe das Kennzeichen der Gotteskindschaft, so ist es unmöglich, den Bruder Mangel leiden zu lassen, V. 17.[12] In einem solchen Christen kann die Liebe Gottes nicht bleiben, d. h. seine Gotteskindschaft ist in Frage gestellt. Nicht Liebe mit schönen Worten ist die echte Bruderliebe und als solche das grundlegende Kennzeichen des Christen, sondern Liebe in Tat und Wahrheit, V. 18.[13]

Bevor auf den Gedankengang von 1. Joh. 3, 19–20 selbst eingegangen werden kann, ist es nötig, die wichtigsten cruces interpretum kurz zu skizzieren. Zum ersten ist es strittig, ob das en toútō rückwärts oder vorwärts zu beziehen ist. Letzteres wird etwa vertreten von Uttendoerfer, Nauck, Kohler und Gaugler[14]. Doch die dafür vorgebrachten Argumente sind nicht überzeugend: weder ist es der Hinweis auf die Statistik[15] noch der auf die beim Rückbezug vorgenommene Trennung der beiden Futura gnōsómetha und peísomen[16]; auch der Hinweis auf den beim Rückbezug nötigen Zwischengedanken V. 19a[17] überzeugt nicht, da dieser keineswegs ausgesprochen zu werden braucht. In bezug auf den Inhalt fragt Gaugler, was der Angefochtene mit dem Gedanken anfangen könne, dass er an seiner Bruderliebe sein Aus-der-Wahrheit-Sein erkennen könne, denn diese Liebe finde er ja nicht in seinem Herzen vor[18]. Doch, so richtig dieser Hinweis Gauglers an sich ist, er ist kein Argument gegen einen Rückbezug, denn bei diesem ist der Gedanke des Aus-der-Wahrheit-Seins vom folgenden der Beruhigung des Gewissens getrennt und gerade dadurch wird der Möglichkeit gewehrt, das Aus-der-Wahrheit-Sein als (eine) Begründung für die Beruhigung des Gewissens anzusehen. Hingegen lässt sich der Rückbezug gut begründen. Abgesehen davon, dass der Gedanke, das Aus-der-Wahrheit-Sein sei gerade an der Bruderliebe erkennbar, für den 1. Joh. ausser Diskussion steht[19], ist ein Rückbezug inhaltlich sinnvoller: zum einen ist bei einem engen Bezug von V. 19a auf V. 18 die indikativische Motivierung für den Imperativ von V. 18 gegeben,

[12] Diese konkrete Nennung eines Mangels an Bruderliebe lässt auf eine konkrete Situation in der Gemeinde schliessen.

[13] Mit alētheia ist hier die «Wirklichkeit Gottes, die eigentliche Wirklichkeit», Bultmann (A. 2), S. 61, Anm. 7, gemeint, der die Christen zugehören und die sie entsprechend in ihrem Handeln bezeugen.

[14] F. Uttendoerfer, Ein Kennzeichen dafür, dass wir aus der Wahrheit sind. Versuch einer Auslegung des Abschnittes 1. Joh. 3, 18–24: Neue kirchl. Zs. 11 (1900), S. 990ff.; W. Nauck, Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes (1957), S. 78f.; M. Kohler, Le Cœur et les Mains (1962), S. 133; Gaugler (A. 6), S. 186.

[15] Uttendoerfer (A. 14), S. 990, und Nauck (A. 14), S. 78f., verweisen darauf, dass en toútō in 1. Joh. zumeist vorwärts weist (2, 3; 3, 10. 16. 24; 4, 2. 9. 10. 13. 17; 5, 2), hingegen nur 2, 5 rückwärts. Doch ist auch ek toútou in 1. Joh. 4, 6 rückbezüglich, vgl. auch Joh. 16, 30. In 1. Joh. 4, 13 liegt keine echte Parallele vor (gegen Nauck, A. 14, S. 79), da dort das doppelte hóti von ginōskomen abhängig ist, während in 3, 19f. nach gnōsómetha nur einmal hóti steht, das doppelte hóti hingegen von peísomen abhängig ist.

[16] Nauck (A. 14), S. 79.

[17] Uttendoerfer (A.14), S. 990f., betont, dass bei einem Rückbezug nach en toútō ergänzt werden müsste: Daran, «dass wir die Ermahnung, in That und Wahrheit zu lieben, erfüllen», werden wir erkennen etc., weil nur ein Tatbestand ein Kennzeichen des Aus-der-Wahrheit-Seins sein könne, V. 18 jedoch eine Ermahnung sei.

[18] Gaugler (A. 6), S. 186.

[19] Vgl. 1. Joh. 2, 29; 4, 7. 16 u.ö.

zum anderen ist nicht recht einzusehen, warum der Christ sein Aus-der-Wahrheit-Sein am Tatbestand erkennen soll, dass Gott grösser ist als sein Gewissen[20].

Noch weniger Übereinstimmung herrscht in der Frage, ob das zweimalige hóti von V. 20 jeweils als hóti zu lesen[21] oder ob das erste als hó ti zu verstehen ist[22]. Gegen das zweimalige hóti spricht die Schwerfälligkeit, die V. 20 dann bekäme: Der eán-Satz ist so kurz, dass die Annahme einer Wiederaufnahme des hóti nicht gerechtfertigt erscheint[23]. Im Grunde wäre das zweite hóti dann auch überflüssig, eine Streichung legt sich aber wegen der guten Bezeugung[24] nicht nahe[25]. Ausserdem fehlt in den analogen Fällen 1. Joh. 3, 2; 5, 14 nach einem hóti eán das zweite hóti[26]. Dass bei der Konstruktion hó ti eán die Parallele zwischen V. 20 und V. 21 zerstört werde[27], ist nicht überzeugend, da sie ohnehin nur insofern besteht, als V. 21 den Fall setzt, dass das Gewissen nicht verurteilt, V. 20, dass es unter bestimmten Voraussetzungen verurteilt. In sprachlicher Hinsicht besteht ein antithetisches Verhältnis zwischen den beiden Versen (wie es Nauck vertritt)[28] nur unter der Voraussetzung, dass das erste hóti als hóti gelesen wird. Der Hinweis, dass Johannes durch das zweite hóti den Gedanken des Grösser-Seins Gottes besonders betonen will[29], entspringt einer Verlegenheit und entfällt bei der Entscheidung für hó ti, da in diesem Fall das hóti vor meízōn ohnehin erst das erste ist. Für die Konstruktion hó ti eán spricht, dass die genannten Schwierigkeiten des doppelten hóti entfallen und sich auf diese Weise der konkret vorliegende Text grammatisch am besten erklären lässt[30]. Dass sich in sachlicher Hinsicht kein entscheidender Unterschied aus den beiden Lösungen ergibt, hat Bultmann mit Recht betont[31].

[20] Der Rückbezug wird sehr häufig vertreten. Ich nenne nur: B. Weiss, Die drei Briefe des Apostel Johannes (1899[6]), S. 103; G. Wohlenberg, Glossen zum ersten Johannesbrief, III. Kap. 3, 18–22: Neue kirchl. Zs. 13 (1902), S. 632, Anm. 1; B. Rebstock, «Gott ist grösser als unser Herz» (1. Jo. 3, 20): Benedikt, Monatsschr. 18 (1936), S. 324; A. Škrinjar, «Maior est Deus corde nostro» (1. Joh. 3, 20): Verbum Domini 20 (1940), S. 344; C. H. Dodd, The Johannine Epistles (1946), S. 90; J. Schneider, Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes (1961[9]), S. 168; Schnackenburg (A. 4), S. 201; Bultmann (A. 2), S. 61; Balz (A. 2), S. 186f.

[21] Vgl. Weiss (A. 20), S. 104; H. J. Holtzmann-W. Bauer, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes (1908[3]), S. 346; F. Büchsel, Die Johannesbriefe (1933), S. 60; H. Windisch-H. Preisker, Die Katholischen Briefe (1951[3]), S. 124; Nauck (A. 14), S. 79. 83; Schneider (A. 20), S. 168; Gaugler (A. 6), S. 184; R. R. Williams, The Letters of John and James (1965), S. 41; Bultmann (A. 2), S. 62f.; J. Michl, Die Katholischen Briefe (1968), S. 233; Balz (A. 2), S. 186.

[22] Uttendoerfer (A. 14), S. 994f.; Wohlenberg (A. 20), S. 636f.; A. E. Brooke, A Crit. and Exeg. Comm. on the Joh. Epistles (1912, Nachdr. 1957), S. 100; Škrinjar (A. 20), S. 342f.; J. Chaine, Les Epîtres Catholiques (1939), S. 192f.; Dodd (A. 20), S. 87; J. R. W. Stott, The Epistles of John (1964), S. 146; Schnackenburg (A. 4), S. 202.

[23] Uttendoerfer (A. 14), S. 994; Brooke (A. 22), S. 99 u.a.

[24] Das zweite hóti fehlt z. B. in A 33 pc lat.

[25] Bultmann (A. 2), S. 62.

[26] Schnackenburg (A. 4), S. 202.

[27] Büchsel (A. 21), S. 60; Nauck (A. 14), S. 79.

[28] Nauck (A. 14), S. 80ff.

[29] Nauck (A. 14), S. 83.

[30] Zu hó ti án vgl. nur Luk. 10, 35; Joh. 2, 5; 14, 13; 15, 16. In Joh. 2, 5 lesen $P^{66.75}$W fam 1 565 pc eán statt án, ebenso in Joh. 14, 13 P^{66} 565 pc (ohne ti). Zu hó ti eán vgl. 1. Kor. 16, 2; Kol. 3, 17. Zum wechselnden Gebrauch von eán und án in der Koine vgl. F. Blass-A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (1970[13]), § 107; E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit, 2, 1 (1926, Nachdr. 1970), S. 261ff.

[31] (A. 2), S. 63. Bultmanns Annahme jedoch, dass vor dem zweiten hóti ein oídamen ausgefallen ist (S. 62), ist unwahrscheinlich und unnötig, da der Text durchaus ohne die Annahme einer Verderbnis sinnvoll interpretiert werden kann.

Wir kehren zurück zur Frage nach dem gedanklichen Aufbau. In 1. Joh. 3, 18 wird die im sichtbaren Tun und aus der göttlichen Wirklichkeit heraus geübte Liebe vom Christen gefordert. V. 19a bringt demgegenüber nur insofern etwas Neues, als an dieser Liebe die Gotteskindschaft, das Aus-der-Wahrheit-Sein erkannt wird.[32] Das Vorhandensein dieser Liebe ist für den Christen das charakteristische Kennzeichen. In der indikativischen Struktur der Aussage von V. 19a wird ebensowenig wie V. 21f. vorausgesetzt, dass der Christ diese Liebe nicht tun könnte; an ihrem Vorhandensein ist ja der Christ als solcher erkennbar. In 19b–20 ist es freilich anders, wie gleich zu erörtern sein wird. Von hier und dem schon erwähnten Gedanken aus, dass nicht einzusehen ist, warum der Christ sein Aus-der-Wahrheit-Sein am grösseren Gott erkennen soll, sollte auch sprachlich zwischen V. 19a und 19b eine Zäsur gemacht werden.[33] In 19b–20 ist im Unterschied zum Kontext eine Anklagesituation gegeben: der Christ wird von seinem Gewissen[34] verklagt, soweit sein Tun seinem eschatologischen Status widerspricht. Er würde nur dann nicht verklagt werden, wenn sein Tun diesem eschatologischen Status beständig entspräche, was aber von 1, 8. 10 aus nicht möglich ist. Das Beruhigen[35] des Gewissens kann nun nicht im Blick auf das Tun der Liebe erfolgen[36], denn der Mangel an derselben ist ja gerade der Grund für die Anklage; es kann nur erfolgen, indem der Blick vom eigenen Tun weg auf den Gott gerichtet wird, «der grösser ist als unser Herz und alles weiss». Doch was bedeutet diese Aussage?[37]

[32] Die enge Zusammengehörigkeit ist schon in sprachlicher Hinsicht durch das zweimalige alétheia gegeben.

[33] Schnackenburgs Übersetzung (A. 4), S. 194, bringt diese Zäsur zu wenig deutlich zum Ausdruck: «... dass wir aus der Wahrheit sind, und so werden wir unser Herz vor ihm beschwichtigen ...»

[34] Dass kardía an dieser Stelle mit «Gewissen» zu übersetzen ist, steht ausser Frage. Johannes steht mit dieser Terminologie in alttestamentlich-jüdischer Tradition, vgl. 1. Sam. 24, 6; Test. Jud. 20, 5; Test. Gad. 5, 3.

[35] Mit «Beruhigen» ist ein Verständnis der Aussage vom Grösser-Sein Gottes gegeben, das von Luther vertreten wurde (Weim. Ausg. 20, 715f.) und heute allgemein akzeptiert wird: Gott ist gnädiger als das Gewissen; die entgegengesetzte Interpretation, dass Gott noch strenger verurteilt als das Gewissen, wurde z. B. von Augustin (Sources Chrét. 75, 282), Oecumenius (Migne, Patr. Gr. 119, 657), Calvin (Corp. Ref. 83, 342), in jüngerer Zeit von Wohlenberg (A. 20), S. 633 u.ö. vertreten (dort S. 640ff. zur Geschichte der Auslegung); doch ist vom Kontext sowie vom Ganzen des 1. Joh. aus nur die erstgenannte Interpretation möglich.

[36] Das Missverständnis, der Trost liege nach 3, 19 darin, dass die Christen «trotz mancher Schwächen doch das Hauptgebot des Herrn, in dem das ganze Gesetz zusammengefasst ist, treu beobachtet haben», Rebstock (A. 20), S. 326, beruht offensichtlich darauf, dass die erwähnte Zäsur zu wenig beachtet wird.

[37] Die Annahme einer in 3, 19f. enthaltenen Quelle, R. Bultmann, Analyse des ersten Johannesbriefes, jetzt in: Exegetica, ed. E. Dinkler (1967), S. 115f.; H. W. Beyer in einer Rezension der Festschrift A. Jülicher (1927): Theol. Lit.zeit. 54 (1929), col. 612f.; Preisker in Windisch-Preisker (A. 21), S. 168f., leistet keinen Beitrag zur Interpretation des Sinngehaltes der Aussage vom Grösser-Sein Gottes; eine sachliche Antithese zwischen V. 20 und 21 ist jedenfalls nicht gegeben (gegen Beyer, col. 612; von einer solchen Antithese aus kann V. 19f. also auch nicht interpretiert werden); V. 21 bringt nämlich nur eine positive Wendung (im

3.

Die Aussage, dass Gott grösser ist als das Gewissen des Christen, ist in zweifacher Hinsicht von Bedeutung: a) in Hinsicht auf Momente des hier sichtbar werdenden *Gottesbildes,* b) in Hinsicht auf die Implikationen, die sich daraus für die *Lebensführung* des Christen ergeben.

a) In bezug auf das *Gottesbild* scheint der Einsatzpunkt bei der folgenden Erkenntnis zu liegen: Die Art und Weise, in der das menschliche Gewissen reagiert, entwickelt sich nicht aus ihm selbst heraus, sondern durch Internalisierung von Normen, die von aussen kommen und das Leben der betreffenden Person (bzw. des sozialen Gebildes, dem der Betreffende angehört) regeln sollen. Für den Christen handelt es sich dabei um Normen, die als Weisungen Gottes verstanden werden, bei Johannes konzentriert auf die Forderung der Bruderliebe en érgō kaì alētheía. Auf die Verletzung dieser als gottgesetzt verstandenen Norm reagiert das Gewissen des Christen mit Anklage, V. 20. Von hier aus impliziert Bultmanns Aussage, das Grösser-Sein Gottes besage, «dass Gottes Massstäbe andere sind als die des menschlichen Herzens», «dass also die menschliche Selbstverurteilung vor ihm verstummen darf»[38], zu wenig. Es geht nicht bloss um die Selbstverurteilung des Christen. Nicht nur über diese setzt sich Gott hinweg, sondern darüber hinaus über den Massstab, den der Christ als den konkreten Massstab Gottes betrachtet. Gott ist grösser, heisst: Gott ist grösser als seine eigenen Forderungen in ihrer notwendig gegebenen, jeweiligen sprachlichen Vermittlung. Sofern Gott anders als das Gewissen des Christen auf die Verletzung der Forderung nach Bruderliebe (als Inbegriff des dem neuen eschatologischen Sein entsprechenden Verhaltens) reagiert, erweist er sich als grösser als die sprachlich vermittelte und damit objektivierte Form seines Willens. Gott ist als der absolut Freie und Souveräne grösser als die Objektivierung seines Willens und damit letztlich seiner selbst in einem konkret vorfindlichen Gebot; und darin scheint die entscheidende Aussage zu liegen, die 3, 19f. in bezug auf das Gottesbild impliziert. Das Gebot der Bruderliebe als Gottes Forderung ist damit freilich nicht ausser Kraft gesetzt. Das ist deshalb nicht möglich, da der Christ auch als eschatologisch Existierender noch den Bedingungen der Realität der Welt unterworfen ist und in dieser Realität handeln muss, wobei ihm das Gebot eine Hilfe sein soll. Der Ort, an dem sich Gott über sein eigenes, konkret vorliegendes Gebot hinwegsetzt, ist genau der Ort, an dem der Hilfscharakter des Gebotes verkehrt ist in die von diesem her bestimmte Anklage des Gewissens. Indem Gott sich hier einschaltet, handelt er aus Liebe zu dem, der nur aufgrund dieser Liebe leben kann.

b) Damit ist bereits der zweite Punkt erreicht, an dem die Bedeutung der Aussage vom Grösser-Sein Gottes deutlich wird: ihre Implikationen für das kon-

Normalfall, der im Nichtsündigen besteht, hat der Christ Freimut) der negativ formulierten Aussage von V. 20 (im Fall des Sünde-Tuns klagt das Gewissen an), vgl. auch Schnackenburg (A. 4), S. 203f.

[38] Bultmann (A. 2), S. 63.

krete *Leben des Christen*. Entscheidend scheint mir hier zu sein: Der Christ ist frei von allem Zwang, den das Gewissen durch seine Verurteilung auf ihn ausübt. Dieses Frei-Sein bedeutet für den Christen einerseits ein Frei-Sein von allem Zwang, in der Situation der Gewissensanklage durch ein besonderes Tun seinerseits oder eines anderen das Vergebungshandeln Gottes gleichsam in Gang zu setzen. Als Voraussetzung dieser Vergebung ist kein Bekenntnisakt seitens des Christen und kein Eintreten eines Vermittlers im Blick. Wie Gottes Grösser-Sein seine Unabhängigkeit von den eigenen Forderungen bedeutet, so bedeutet es für den Christen, dass er frei ist von allem von der Gewissensanklage ausgehendem Zwang, die Vergebung Gottes durch ein vorausgehendes Tun zu veranlassen. Johannes sieht an dieser Stelle in bezug auf den Christen grundsätzlich von jeder solchen Handlung ab; denn sie müsste notwendigerweise eine andauernd wiederholte und damit ritualisierte Handlung sein. Dass Gott grösser ist als das Gewissen, heisst, dass er von einer solchen Handlung unabhängig ist. Gott kommt dem Christen, der sündigt, von sich aus entgegen; eine vorhergehende Handlung des Christen ist also nicht notwendig. Gott ist darauf nicht angewiesen, und darin kommt der Gnadencharakter der Vergebung in wohl nicht zu überbietender Weise zum Ausdruck.[39]

Freiheit vom Gewissenszwang heisst nicht nur Freiheit von einer wiederholten und ritualisierten Handlung im Zusammenhang mit der Vergebung, sie heisst auch Freiheit von aller Lähmung, die durch diesen Zwang das Leben des Christen festlegt. Er ist nicht nur befreit von dem Druck, den das Gewissen in der Anklagesituation auf ihn legt, sondern auch von jenem, der sich im vorhinein aus dem Wissen des Eintreffens der Anklage bei einer Verfehlung ergibt und das Leben erdrückt – ein Leben, das doch unter dem Vorzeichen des eschatologischen Befreitseins steht und von diesem demgemäss auch in seinem konkreten Vollzug geprägt sein sollte.

In dem Mass, in dem die Gewissensqual auf dem Christen liegt, wird das Befreitsein verkehrt in ein der Schuld Verhaftetsein, ein Verkümmertsein, dem der Ausblick auf die Zukunft verwehrt ist. Sofern das Gewissen infolge des Sünde-Tuns den Christen in seinem eschatologischen Neu-Sein in Frage stellt (bin ich noch Gotteskind, wenn doch nur die geübte Bruderliebe das Kennzeichen dafür ist?), wird die Ausrichtung «nach vorne» verstellt, eine Ausrichtung, die eben zu diesem Neu-Sein unverzichtbar gehört. Darin erweist sich Gott als grösser, dass er dort Zukunft ermöglicht, wo das Gewissen nur Verkrampfung auslöst. Gott ermöglicht Zukunft gegen sein eigenes Gebot, wo diese vom Gewissen, das vom Gebot her

[39] In diesem bedingungslosen Eintreten Gottes für den Christen liegt der Gnadencharakter, den 1. Joh. 3, 19f. zum Ausdruck bringt und der in der Interpretation dieser Stelle immer wieder betont wird, vgl. nur Büchsel (A. 21), S. 59; Schnackenburg (A. 4), S. 203; Gaugler (A. 6), S. 188ff.; Bultmann (A. 2). S. 63; Balz (A. 2), S. 187. Doch scheinen Aussagen wie die, dass der Christ Gottes Vergebung gewiss sein kann, Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1968[6]), S. 440, dass seine Grösse seine Gnade ist, Schneider (A. 20), S. 169, dass Gott all-liebend ist, A. Ross, The Epistles of James and John (1954, Nachdr. 1964), S. 192, zu allgemein zu sein.

seine Massstäbe hat, versperrt wird. Der Christ wird gleichsam auf einen Weg gesetzt, auf dem er sich nicht andauernd umdrehen muss, er wird zutiefst befreit bzw. als der bestätigt, der er ist: ein eschatologisch Befreiter. Und das heisst nichts anderes, als dass er zu sich selbst kommt; der grössere Gott ist die Garantie dafür, dass der Christ seine Identität als eschatologisch Existierender nicht verliert, auch wenn sie durch die Sünde stets in Frage gestellt wird.

Unmittelbar mit der Aussage, dass Gott grösser ist als das Gewissen, ist verbunden: kaì ginōskei pánta. Sehr häufig wird versucht, diese Aussage mit Hilfe der Unterscheidung von grundsätzlicher Haltung des Christen (in der dieser in Übereinstimmung mit den Forderungen Gottes steht) und einzelnem Handeln (in dem er diese Forderungen verletzt) zu interpretieren. Dass Gott alles weiss, heisst dann z. B., dass er nicht bloss das einzelne schuldhafte Tun sieht, sondern dass er «die ganze Richtung unseres Wesens»[40] kennt, «das durchgängige Wollen und Lieben»[41], dass er «auch die Liebe» kennt, «die wir haben»[42], dass er «auf die grundsätzliche Haltung des Herzens»[43] schaut und erkennt, «dass wir im Grunde Liebende sind».[44] Doch so wenig diese Formulierungen als an sich unrichtig bestritten werden sollen[45], so wenig scheinen sie die Interpretation der Aussage von 1. Joh. 3, 20, dass Gott alles weiss, tragen zu können, denn dabei ist der Blick zu sehr auf das Tun der Christen gerichtet, während an dieser Stelle betont das Heilshandeln Gottes (ohne Blick auf das Tun des Christen) im Mittelpunkt steht. Dass Gott alles weiss, heisst, dass er unbeirrt um die Folgerichtigkeit seines Heilshandelns weiss, eine Folgerichtigkeit gerade auch in bezug auf die Schuldverstrickung, die die Gewissensanklage des Christen zwar aufzeigt, aber nicht beseitigt.[46, 47]

*

Vergleicht man das Modell 1. Joh. 3, 19f. mit den beiden oben genannten des Bekennens der Sünden und der Fürsprache Christi, so fallen einige wichtige Unterschiede auf: bei den beiden letztgenannten geschieht etwas, bevor es zur Vergebung Gottes kommt. Das eine Mal erfolgt zunächst das Bekennen der Schuld (1, 9), das

[40] O. Holtzmann, Das Neue Testament, 2 (1926), S. 882.

[41] O. Baumgarten, Die Johannes-Briefe: W. Bousset-W. Heitmüller, Die Schriften des Neuen Testaments, 4 (³1918), S. 209. Baumgarten spricht dabei davon, dass Gott auf den Herzensgrund schaut; ähnlich auch Schneider (A. 20), S. 169; Stott (A. 22), S. 146.

[42] Windisch-Preisker (A. 21), S. 125; vgl. Balz (A. 2), S. 187. Nach Škrinjar (A. 20), S. 349, weiss Gott besser als der Christ, dass dieser als Liebender aus der Wahrheit ist.

[43] Michl (A. 21), S. 233.

[44] Bultmann (A. 2), S. 63.

[45] 1. Joh. 3, 19f. wird dabei von Joh. 21, 17 aus interpretiert.

[46] Ähnlich deutet auch Gaugler (A. 6), S. 190: Gott «weiss um sein ganzes Werk mit uns, das auch in dem vermeintlich erstorbenen Herzen noch die Möglichkeit der Erneuerung erkennt».

[47] Entsprechend geht dem Christen in der Anklagesituation auch die parrēsía verloren, vgl. V. 21f.

andere Mal die Fürsprache Christi für den, der gesündigt hat (2, 1). Gott wird hier gleichsam besänftigt durch das seiner Vergebung vorangehende Tun des Christen oder Christi. In 3, 19f. ist hingegen von einem solchen vorausgehenden Tun nicht die Rede. Gott ist davon unabhängig; er handelt in souveräner Freiheit als der, der grösser ist als die jeweils sprachlich vermittelte Form seines Willens – zum Heil des Christen, der im Sünde-Tun sich selbst als eschatologisch Existierendem untreu wird.

Aber nicht nur die souveräne Freiheit Gottes ist in dem Modell 3, 19f. enthalten, sondern ebenso das radikale Befreitsein des Christen, wie es unter den Bedingungen der Realität der Welt (womit die Sünde gegeben ist) wohl nicht stärker ausgedrückt werden kann. Dem Christen wird ermöglicht, nun auch als der zu leben, der er ist: ein eschatologisch Befreiter. Er ist nicht mehr dem Zwang unterworfen, immer wieder auf seine Schuld blicken zu müssen und stets neu wiederholte und ritualisierte Handlungen zu begehen, um Gott zum Wegnehmen der Schuld zu bewegen. Er ist befreit und darf als solcher getrost leben.[48] Insofern dürfte gerade dieses Modell dem eschatologischen Sein des Christen, das dessen Identität bestimmt, am besten gerecht werden.

Wilhelm Pratscher, Wien

[48] Darin liegt die Heilsgewissheit, die 3, 19f. zum Ausdruck bringt.