Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 55 (1999)
Heft: 4

Artikel: I Joh und der jüdisch-christliche Trennungsprozess
Autor: Erlemann, Kurt
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878009

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: 12.07.2025

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

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 55 1999 Heft 4

I Joh und der jüdisch-christliche Trennungsprozess

1. Fragestellung

Zur Frage der in I Joh vorausgesetzten Gemeindesituation gibt es derzeit zwei gegenläufige Ansichten: Zum einen die eines innergemeindlichen Schismas, ausgelöst durch christologische Lehrdifferenzen. Zum anderen die der Martyriums- und Apostasieproblematik. Beide Ansichten können interferieren. Den divergierenden Ansichten entspricht ein unterschiedlicher methodischer Ausgangspunkt. Die Häresiethese gründet sich auf die Aussagen des Briefcorpus I Joh 1,1 – 5,13. Die Apostasiethese geht vom Briefschluss 5,14-21 aus, wobei besonderes Gewicht auf der Auslegung des Schlussverses (Τεκνία, φυλάξετε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων) liegt. Vermittlungsversuche wie die von Ekkehard Stegemann[1] sind zugleich Versuche, die literarische Integrität von I Joh, und das heisst den inneren Zusammenhang zwischen dem Schlussvers und dem Rest des Schreibens, nachzuweisen.[2]

Ein Konsens über die Einordung des Schreibens in die frühchristliche Theologiegeschichte oder auch nur in die Geschichte des johanneischen Schrifttums ist nicht in Sicht. Gerade die Verhältnisbestimmung zwischen I Joh und den Abschiedsreden des JohEv (Joh 13-17) fällt kontrovers aus. Doch soll diese Frage im folgenden weitgehend ausgespart werden. Stattdessen soll I Joh auf seine Stellung im jüdisch-christlichen Trennungsprozess hin untersucht werden.[3] Die Frage der Situation in I Joh, die sich damit zwangsläufig stellt, soll briefintern geklärt werden.[4]

[1] Ekkehard Stegemann, «Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern!» Erwägungen zum Schluss des 1. Johannesbriefes, ThZ 41 (1985) 284-294.

[2] Anders hält Klaus Wengst (Der Erste, Zweite und Dritte Brief des Johannes (ÖTK NT 16), Gütersloh 1978, 21), unter Berufung auf Rudolf Bultmann (Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes, ders., Exegetica, Tübingen 1967, 381-393) 5,14-21 für einen sekundären Zuwachs.

[3] Die damit implizierte exegetische Vorentscheidung wird im weiteren Verlauf zu begründen sein.

2. *Situation und Gegnerschaft*

Konstitutiv für die Bestimmung der Gemeindesituation ist die Klärung der Gegnerfrage bzw. der Frage, was denn der Kern des in I Joh diskutierten Streites ist. Die Suche nach Irrlehrern in I Joh ist nicht zufällig der Passepartout der I Joh-Exegese.[5] Diese Frage führt allerdings, wie zu zeigen sein wird, über zur grundsätzlichen Frage des Verhältnisses zwischen Christen und Juden(christen). Leitend sind dabei gruppensoziologische Erwägungen, auf die ich noch zu sprechen kommen werde (vgl. Exkurs auf S. 292-295). Die hiermit einher gehende Kritik an gängigen Schablonen bewirkt eine differenzierte Sicht des christologischen Konflikts in I Joh. Die *These*, auf die die vorliegende Untersuchung hinausläuft, lautet: I Joh ist Zeugnis für das Stadium im christlich-jüdischen Trennungsprozess, in welchem zwischen zwei rivalisierenden Gruppen über die theologische Bewertung Jesu von Nazareth gestritten und als Antwort (erstmals) ein verbindliches und abgrenzendes christologisches Credo formuliert wird.[6]

2.1 Zur Häresiethese

Die Vertreter der Häresiethese weisen übereinstimmend darauf hin, dass die Gegner ausweislich I Joh 2,18f. aus den Reihen der Gemeindeglieder stammen. Übereinstimmung herrscht auch darüber, dass es sich um einen innerchristlichen Konflikt um die Christologie handelt. Unklar bleibt freilich die genaue Bestimmung der Gegner.[7] Die Lösungsvorschläge reichen von Gnosis und Doketismus über jüdische Einflüsse bis hin zu ultrajohanneischen bzw. libertinistischen Kreisen, die, ähnlich den angenommenen Enthusiasten des Ersten Korintherbriefes, glauben, den Zustand völliger Sündlosigkeit schon erreicht zu haben. Freilich wird gerade in jüngerer Zeit kritisch angemerkt, dass die Annahme fester Fronten und ausgereifter weltanschaulicher Systeme ein fragwürdiges Postulat ist. Zu rechnen ist eher mit fliessenden, noch nicht genau unterscheidbaren Positionen.[8]

Seit den Kirchenvätern wird I Joh als Waffe gegen die Gnosis eingesetzt.[9] Für eine gnostische Gegnerschaft könnte die schroffe Ablehnung des Kon-

[4] Methodisch zu vermeiden ist ein «mirror reading». So sind die Ausführungen in 1,8-10 oder die generellen Aussagen über den κόσμος in 2,15f. nicht automatisch als Anspielung auf das Verhalten der Gegner zu lesen. Dasselbe gilt für 3,15-17.

[5] Stegemann, Kindlein 287.

[6] Methodisch ist der Vorstellung einer einheitlichen Gegnerschaft vor der Annahme mehrerer «Fronten» der Vorzug zu geben. Mit Alois Wurm, Die Irrlehrer im Ersten Johannesbrief, Freiburg/Br. 1903, 18 u.ö. sowie Hans-Josef Klauck, Der Erste Johannesbrief (EKK XXIII/1), Neukirchen 1991, 35 (Gegenposition werden genannt ebd. Anm.88).

[7] Übereinstimmend Stegemann, Kindlein 286; Rudolf Schnackenburg, Die Johannesbriefe (HThK XIII/3) [7]1984; Klaus Wengst (ÖTK).

[8] Klauck 41f.

takts mit dem κόσμος sprechen (I Joh 2,15-17). Allerdings lässt I Joh keine konsequente Negativbewertung der Welt erkennen, nach 2,lf. ist Christus Fürsprecher für den gesamten κόσμος. Auch die gnostische Differenzierung zwischen Schöpfergott und wahrem Gott lässt sich nicht nachweisen.[10]

Breiteste Zustimmung erhielt in der Vergangenheit die Identifizierung der Gegner mit Doketisten wie Kerinth: Kern des Streites sei die Inkarnation Jesu Christi, was sich in der Credoformel 4,2f. (πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλύθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν) niederschlage.[11] Hand in Hand mit dieser Auffassung geht die Spätdatierung von I Joh. Das Schreiben sei in einer Situation verfasst, die deutlich später als die im JohEv vorausgesetzte sei. Nach der grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem Judentum im Evangelium sei nun der Konflikt mit Irrlehrern in den Vordergrund gerückt.[12] Das erkennbar starke apokalyptische Denken wird als Zusatzargument in die Waagschale geworfen.[13] – In der Tat lässt sich der Vers als Betonung des Inkarnationsgedankens verstehen («Jesus Christus ist ins Fleisch gekommen!»). Doch, wie schon ebenso lang betont wird, ist es grammatikalisch ebenso möglich, Χριστόν als Attributivum zu verstehen und auf ἐληλυθότα zu beziehen («Jesus der ins Fleisch gekommene Gesalbte»). Der Akzent liegt bei dieser Möglichkeit auf der messianischen Identität Jesu, was auf jüdische Gegnerschaft wie beim JohEv schliessen liesse.[14]

Die Klärung der Frage ergibt sich aus I Joh 2,22f.: Hier werden die Gegner als solche bezeichnet, die die Identität Jesu als des Christus und damit den Vater selbst leugnen. Wichtig

[9] U.a. Irenäus, adv. haer. I und Tertullian, haer III. – In jüngster Zeit verteidigte die Gnosisthese Klaus Wengst (Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes, Gütersloh 1976, 37). Wengst sieht in der (vermeintlichen) Trennung zwischen Jesus einerseits und Christus bzw. Gottessohn andererseits die gnostisch-dualistische Entgegensetzung von Gott und Welt angedeutet. Selbst wenn I Joh 4,2f. in diesem Sinne zu deuten wäre, wäre dies aber eine unzulängliche Begründung der Gnosisthese.

[10] Mit Klauck 37. – Vgl. auch die Ausführung dazu von Klaus Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen [2]1995, 263ff.

[11] Gnosis und Doketismus sind nicht identisch, aber häufig miteinander verbunden, vgl. Rowan Williams, Art. Jesus Christus II, TRE XVI (1987), 726-745: 727 – Kerinth lehrte den Mythos vom Abstieg einer himmlischen Kraft auf Jesus bei der Taufe und die Rückkehr dieser Kraft vor der Kreuzigung (Williams ebd.). – Vertreter der Doketismusthese sind: Klaus Wengst (ÖTK 25f), Walter Schmithals, Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse (BZNW 64), Berlin/New York 1992, 278, und Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 1996, 500.

[12] Strecker, Die Johannesbriefe (KEK 14), Göttingen 1989: Datierung ca. 125p; Martin Hengel, Die johanneische Frage (WUNT 67), Tübingen 1993, 220: Datierung nach 100p; Klauck 49: Datierung um 100/110p.

[13] Günter Klein, Das wahre Licht scheint schon, ZThK 68 (1971), 263-319. – Gerade das Argument der «Reapokalyptisierung» ist unsicher, vgl. dazu meine Studie zu «Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung» (TANZ 17), Tübingen 1995, bes. 184ff. und 398ff.

ist, dass der Autor hier auf einen gemeinsamen Nenner mit den Gegnern rekurriert, nämlich auf den Glauben an Gott. Auch die Gegner sehen sich in der Gemeinschaft des Vaters (1,6; 2,6). Die wird ihnen vom Autor freilich abgesprochen: Nur wer den Sohn anerkennt und Bruderliebe übt, befindet sich in der Gemeinschaft mit Gott und hat das Leben (2,23; 3,14.16; 3,24, 4,15; 5,1.12). Wer es nicht tut, gehört zum κόσμος und hat keine Gotteserkenntnis (3,1.12f.; 4,6.12; cf. 5,20). Gott selber ist Kronzeuge des Sohnes, wer ihm nicht glaubt, macht ihn zum Lügner (5,9-11). Diese Beobachtung gibt m.E. den Ausschlag dafür, in I Joh einen innerjüdischen Konflikt um die Messianität Jesu von Nazareth zu sehen, so wie er auch im JohEv erkennbar ist (vgl. Joh 5,23). Das Bekenntnis zum Gottessohn und Messias wird zum status confessionis erhoben (4,2f.15; 5,1.5; vgl. 5,20); Christsein geht hinfort nicht mehr ohne diese klare christologische Position.[15]

Wer in den Gegnern «Ultrajohanneer»[16] bzw. libertinistische Enthusiasten sieht, interpretiert I Joh 1,8-10 im Sinne der Zurückweisung einer gegnerischen Position.[17] Doch ist dieses Verständnis einseitig und irreführend. Zu beachten ist, dass der Autor ab 1,8ff. im Wir-Stil ein gesamtgemeindliches Problem aufgreift. Es geht um die alle gleichermassen betreffende Feststellung, dass es keine Sündlosigkeit gibt. Daher sind in diesem Textabschnitt nicht a priori die impliziten Gegner angesprochen, sondern alle Gemeindeglieder, die die beschriebene Fehleinschätzung teilen. Dafür, dass es gerade nicht die Gegner sind, die für sich Sündlosigkeit reklamieren, spricht ihr abweichendes Credo. Denn eine «christliche» Position, die auf der einen Seite Jesu Messianität bestreitet und auf der anderen für sich Sündlosigkeit behauptet, ist schwer nachvollziehbar. Eher schon die umgekehrte, wonach sich die Behauptung von Jesu Messianität mit der Feststellung weitergehenden Sündigseins nicht verträgt. Denn nach verbreiteter Auffassung ist es eine Hauptfunktion des Messias, die Sünde zu überwinden und dauerhafte Gerechtigkeit zu schaffen (vgl. Röm 3,21-4,2; 8,3; im frühjüdischen Bereich PsSal

[14] Für diese Möglichkeit sprechen sich aus u.a. Johann Salomo Semler (Paraphrasis in Primam Ioannis Epistolam, Riga 1792), Alois Wurm (op.cit.), Konrad Weiss (Die ´Gnosis´ im Hintergrund und im Spiegel der Johannesbriefe, K.W.Tröger (Hg.), Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Berlin 1973, 341-356), Ekkehard Stegemann (Kindlein 294), Hartwig Thyen, Art. Johannesbriefe, TRE XVII (1988), 186-200: 190-195; Klaus Berger, Art. Gnosis I (TRE XIII (1984), 519-535: 525), ders., Theologiegeschichte 237 (I Joh im Rahmen einer «Krise des Judenchristentums») sowie Michael Wolter, Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen, ZNW 79 (1988), 1-16: 8f.

[15] Klauck 36 sieht das Problem bei dieser Lösung in der unzureichenden Einbindung des moralisch-ethischen Konfliktpotentials. Statt dessen sieht Klauck in I Joh die Reaktivierung von Klischees, die im JohEv eine antijüdische Zuspitzung tragen. – Zu fragen ist, ob nicht die Übertretung des Liebesgebotes eng mit der Christologie der Gegner zusammenhängt. Dazu vgl. 2.3.2.

[16] Der Begriff ist eine Prägung von Philipp Vielhauer (Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1975).

[17] Bernhard Weiss, Die drei Briefe des Apostels Johannes (KEK 14), Göttingen ^{6}1899; W.Lütgert, Amt und Geist im Kampf. Studien zur Geschichte des Urchristentums 1911, 7-49.

17,21 und TgJes 53,4[18]). Der neue Bund bedeutet inhaltlich dauerhafte Vergebung der Sünden (Röm 11,26f.; Hebr 7,22-28; 10,15-18). Dafür, dass sich am Problem des Sündigseins die christologische Skepsis der Gegner entzündet, spricht auch die Ausführlichkeit, mit der der Autor die Thematik aufgreift. Die Richtigkeit der Überlegungen vorausgesetzt lässt sich zugespitzt formulieren: Nicht die Gegner leiden unter «Realitätsverlust», eher schon die im Brief direkt Angesprochenen. Wenn überhaupt von «Enthusiasten» zu sprechen wäre, dann wären sie in den Reihen der Gemeinde selbst zu suchen. Der Widerspruch zwischen deren Selbsteinschätzung und der nüchternen Wirklichkeit ist es, an der die Gegner Anstoss nehmen und für sich die Konsequenz ziehen: Jesus kann nicht der Messias sein (weiter dazu unter 2.3.2).

2.2 Zur Apostasiethese

Gegen die gängige These, wonach wir es in I Joh mit dem Problem eines innergemeindlichen Schismas zu tun haben, haben Exegeten wie Ekkehard Stegemann und Klaus Wengst[19] eine Gegenthese entwickelt. Ausgehend von I Joh 5,(14-)21 sehen sie in I Joh eine Reaktion auf das Problem des Abfalls vom Glauben, provoziert durch staatliche Zwangsmassnahmen gegen Christen. Grundsätzlich ist zu fragen, welchen Stellenwert der genannte Schlussabschnitt im Gesamtcorpus des Gesamtbriefes hat, wie der Terminus «εἴδωλα» in I Joh 5,21 zu verstehen ist und ob die Sichtweisen Häresie und Apostasie gegebenenfalls sich ausschliessende Alternativen sind oder nicht.

Nach Stegemann spricht der gesamte Schlussabschnitt 5,14-21 für Christenprozesse vor römischen Gerichten als situativem Hintergrund des Schreibens.[20] εἴδωλα seien die Götterstatuen, vor denen das Bekenntnis zu sprechen oder zu widerrufen war.[21] Gestützt werde die These durch die erkennbare Distanznahme der Gegner von der Gemeinde (Nichtbeachtung des Liebesgebotes, Bruderhass 2,9; 3,15; 4,20, Hass der Welt 3,13, kein Einsatz des Lebens füreinander 3,16).[22] So kommt Stegemann zum Ergebnis, die «Gegner» seien nicht Häretiker, sondern Ex-Christen, die, um staatlicher Verfolgung zu entgehen, Christus öffentlich verleugneten. Anlass zur Verleugnung

[18] TgJes 53,4: «Dann wird er bitten für unsere Sünden, und unsere Freveltaten werden um seinetwillen vergeben werden.» PsSal 17,27: «Und er wird nicht erlauben, dass Ungerechtigkeit ferner in ihrer Mitte wohnt, und kein Mensch, der mit Bösem bekannt ist, wird mit ihnen zusammen wohnen, denn er wird sie kennen, dass sie alle Söhne ihres Gottes sind.» – Texte bei Berger, Theologiegeschichte 264.

[19] Stegemann, Kindlein; Wengst, Häresie 225. Weiterhin Rudolf Schnackenburg, Die Briefe des Johannes (ZBK 17), 1982; M.J.Edwards, Martyrdom and the First Epistle of John, NT 31 (1989), 164-171; Wolter, op.cit.9.

[20] Unter Verweis auf Martyriumstermini wie νικάω, νίκη, μαρτυρέω u.a. – Die ursprüngliche Zugehörigkeit der Verse 14-21 zum Gesamtschreiben begründet Stegemann – gegen Wengst – überzeugend formkritisch: Der Schlussabschnitt rekapituliert das Gesamtanliegen des Schreibens.

seinen staatliche Repressalien und ein Gerichtsverfahren, das den Juden gegenüber bereits während des Jüdischen Krieges Anwendung gefunden habe.[23] – Dass sich Häresie- und Apostasiethese ergänzen können, belegt M.J.Edwards: Doketisten, die die Inkarnation leugneten, sei die Auffassung eigen, dass, wer nicht ins Fleisch gekommen sei, auch das Fleisch nicht erlösen könne. Daraus ergebe sich die Verweigerung des Martyriums folgerichtig.[24] Es wird zu zeigen sein, dass sich ein innerer Zusammenhang zwischen 5,21 und der gegnerischen Position in ganz anderer Weise nahelegt.

Die These staatlich forcierter Apostasie steht und fällt mit der Frage, was oder wen der Autor mit «κόσμος» meint: Meint er die (heidnische) Welt mit ihren staatlichen Verfolgungsorganen oder meint er allgemeiner alle Kräfte, die der Gemeinde feindlich gegenüberstehen? Für Letzteres spricht, dass auch das JohEv κόσμος in diesem weiten Sinne verwendet: Der «Hass der Welt» (Joh 15,18ff.) konkretisiert sich im Ausschluss aus der Synagoge und in der Verfolgung der Gemeinde durch Juden (16,1-3). Κόσμος und τὰ ἴδια stehen, was die Ablehnung des Logos angeht, im Prolog parallel zueinander (Joh 1,10f.). Der Paraklet hat die Aufgabe, den κόσμος, d.h. die noch nicht Bekehrten, zu überzeugen (Joh 16,8). Dem kosmischen Dualismus des I Joh entsprechend sind alle gegnerischen Kräfte zur Sphäre des κόσμος bzw. σκοτία zu rechnen. Hass der Welt und Bruderhass sind letztlich nicht zu unterscheiden. Die Anspielungen auf Verfolgung weisen nicht per se auf Massnahmen des Staates oder der heidnischen Mitbevölkerung, sondern lassen sich genauso auf Massnahmen der ablehnenden jüdischen Majorität beziehen. Ob aber die Römer, die Juden oder beide zusammen Auslöser dieser «Apostasie» waren, ist bislang ungeklärt. [25]

[21] Zu den verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten vgl. J.N.Suggit, I John 5:21: Τεκνία, φυλάξετε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων, JThS 36 (1985), 386-390. Die wichtigsten sind: Tote Heidengötter (Stegemann, Kindlein); «negative counterparts to Jesus Christ» (Julian Hills, «Little Children, Keep Yourselves from Idols»: 1 John 5:21 Reconsidered, CBQ 51 (1989), 285-310: 310); «unreal phantoms» (Suggit, op.cit. 390), «falsche Gottesvorstellung» (Charles H.Dodd, The First Epistle of John and the Fourth Gospel (BJRL 21), 1937, 129-156); «Sünde» (W.Nauck, Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes. Zugleich ein Beitrag zur Taufe im Urchristentum und in der Alten Kirche (WUNT 3) Tübingen 1957).

[22] Die Gegner werden als Leute geschildert, die die nach Ansicht des Autors wesentlichen Grundlagen des gemeinschaftlichen Lebens verlassen haben. Neben dem abweichenden Credo (s.u.) gilt Fehlverhalten als gleichwertiges Indiz für Irrlehre. Offen ist, ob die Rede von «Bruderhass» und «Anstoss geben» (σκάνδαλον, 2,10) mehr impliziert als lediglich ethische Differenzen. Nicht auszuschliessen ist, dass ähnlich wie Mk 13parr auf einen forensischen Hintergrund angespielt ist: Konkrete Verweigerung der Solidarität vor weltlichen oder religiösen Instanzen, gegenseitige Denunziation bis hin zur Billigung des Martyriums der anderen. – Zum Versuch einer Klärung vgl. den nächsten Abschnitt.

[23] Stegemann, Kindlein 288, ausweislich Josephus, Bell 7,46ff.

[24] M.J.Edwards, op.cit. – Zum Zusammenhang von Inkarnation und Erlösungsvorstellung vgl. auch Berger, Theologiegeschichte 264.

2.3 Gegenthese: Konflikt im gemeinsamen jüdisch-judenchristlichen Raum

Im Folgenden geht es darum zu zeigen, dass die Alternative Häresie (innergemeindlicher Konflikt) versus Apostasie (aussengesteuerter Konflikt) nicht tragfähig ist. Statt dessen ist – im Gefolge gruppensoziologischer Beobachtungen – zum einen davon auszugehen, dass Konflikte innerhalb der Gemeinde und Druck von aussen in Wechselwirkung stehen. Zum anderen ist die Rede von «Häresie» oder «Apostasie» anachronistisch, da die Grenzen zwischen Judentum und Judenchristentum zur Abfassungszeit des Briefes m.E. noch fliessend waren.

2.3.1 Die Nichterwähnung von Juden

Sind Gegner wie Adressaten des I Joh im jüdisch-judenchristlichen Lager zu suchen, stellt sich die Frage, weshalb «die Juden» nirgends erwähnt werden, mit aller Schärfe. Zumal das JohEv, das sich ebenfalls mit jüdisch-judenchristlichen Gegnern auseinandersetzt, mit der Bezeichnung «οἱ Ἰουδαῖοι» nicht spart. Das Problem ist längst erkannt, die Mehrzahl der Exegeten sieht hierin ein Indiz für die Spätdatierung des Schreibens: Der Konflikt mit dem Judentum, im JohEv noch aktuell, sei in I Joh bereits überwunden und gehöre der Vergangenheit an. Nach der Phase der grundsätzlichen Bestimmung des status confessionis befänden wir uns nun in der Phase innerkirchlicher Streitigkeiten.[26] Die Gegenthese lautet: Die Nichterwähnung von Juden ist Indiz für die noch nicht bewusst vollzogene Abgrenzung der johanneischen Gemeinde von der Synagoge. Zwischen Juden und Judenchristen ist vor der Abfassung des Briefes noch nicht klar zu unterscheiden, die Grenze ist fliessend. Der Konflikt ist zugleich innerchristlich und innerjüdisch, der christologische Streit ist ein Ringen um die Bewertung der Person Jesu von Nazareth im gemeinsamen jüdisch-judenchristlichen Lager.

Die Vorstellung eines einheitlichen «Judenchristentums»[27] entbehrt der historischen Grundlage. In ihrer Studie «The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention?» fasst Joan E.Taylor[28] die Einwände zusammen. So sei nicht mit

[25] Die Aussage, die Gegner fänden beim κόσμος Gehör, die Gemeinde hingegen nicht (I Joh 4,5f.), kann sich gleichermassen auf die Akzeptanz seitens der Römer und der nichtchristlichen Juden beziehen.

[26] Statistisch gesehen, fehlt der Terminus in Eph, Phil, II Thess, Past, Phlm, I/ II Petr, Jud, Hebr, I-III Joh, Jak. In den synoptischen Evangelien ist er selten und nirgends im polemischen Sinn. Lediglich das JohEv, Act, Apk und Paulus verwenden den Terminus pejorativ. Die zeitliche Streuung der Schriften lässt keinen Schluss auf sich ablösende Phasen zu.

[27] In einer demnächst erscheinenden Dissertation (Titel: Judenchristentum. Begriffsgeschichtliche Untersuchung einer exegetischen Konstruktion) zeigt Hella Lemke auf, dass der Begriff seit Ende des 18. Jh. bei deutschen Exegeten gebräuchlich war. Lemke bespricht ausführlich die dogmatischen und geistesgeschichtlichen Konnotationen des Begriffs.

[28] VigChr 44 (1990), 313-334.

«dem» Judenchristentum zu rechnen, sondern mit einer Pluralität von Gruppen, die zum Teil sogar heidnischer Provenienz sein konnten (S.325). Zudem seien die Abgrenzungskriterien fragwürdig: «The Jewish-Christians of the first century would not have considered themselves to be combining two religions, for they never accepted that Christianity was anything but the proper flowering Judaism» (Zitat S.395). – Aus der Erkenntnis heraus, dass die Fronten zwischen Judentum und «Judenchristentum» lange Zeit fliessend sind und mit einer Pluralität von Gruppierungen in diesem Spektrum zu rechnen ist, vermeidet François Vouga[29] den Begriff oder setzt ihn in Anführungszeichen.[30]

Der Schreiber selbst vollzieht mit seinen Aussagen zum Credo und zur Unterscheidung von Geist der Wahrheit und Geist des Irrtums einen wesentlichen Schritt in Richtung Trennung. Der ganze Brief liest sich wie eine Suche nach Kriterien für Wahrheit, und die Leistung des Autors besteht darin, den status confessionis zu definieren und damit die Trennlinie zwischen Juden und Judenchristen zu markieren. Die Kriterien sind: Die Anerkennung Jesu als Gottessohn und inkarnierten Christus, sowie die Kongruenz von Credo und Verhalten den Mitglaubenden gegenüber. Von nun an gehören nach Ansicht des Autors nur noch diejenigen zur «christlichen» Gemeinschaft, die das in 4,2f. formulierte Credo nachsprechen und die Praxis der geforderten Bruderliebe üben. Gleichwohl ist das keine Preisgabe des eigenen jüdischen Erbes: Die Anerkennung des Sohnes ist gerade die Voraussetzung für den wahren Glauben an den Vater und das heisst an den Gott Israels.[31] M.E. haben wir mit I Joh ein Dokument in Händen, in dem der Trennungsprozess zwischen Juden und Judenchristen an einen entscheidenden Punkt gekommen ist. Dafür sprechen – neben den genannten exegetischen Beobachtungen – Erkenntnisse von (Religions-)Soziologen besonders aus dem anglo-amerikanischen Raum, die das Problem von Konflikten innerhalb gesellschaftlicher Gruppen bzw. um das Problem der Neubildung bestimmter Gruppen und deren Abweichung *(deviance)* vom «mainstream»[32] betreffen.

Exkurs: Gruppensoziologische Beobachtungen

Die aus gruppensoziologischer Sicht zu stellende grundsätzliche Frage lautet: Ab wann verstanden sich Judenchristen selbst nicht mehr als Juden? Die Brüder *Stegemann* gehen in ihrer Studie zur Sozialgeschichte des Urchristentums[33] dieser Frage nach und klären sie unter Rekurs auf Arbeiten von *Howard S.Becker, Jack T.Sanders, Bruce J.Malina* und anderen.[34] Diese so-

[29] Geschichte des frühen Christentums (UTB 1733), Tübingen/Basel 1994.
[30] Lemke (op.cit.) plädiert dafür, den Kollektivsingular möglichst zu vermeiden.
[31] Mit Wurm 42 u.ö.
[32] In diesem Falle das nichtchristliche Judentum.
[33] Ekkehard W. Stegemann/Wolfgang Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u.a. 1995, bes. 138ff.

ziologischen Studien lassen für den jüdisch-christlichen Trennungsprozess folgende Erkenntnisse zu: Erstens, die Trennung von «mainstream» und der Gruppe der Abweichler *(deviants)* stellt sich als Prozess dar, nicht als einmaliger Akt des Ausschlusses oder Selbstausschlusses.[35] Zweitens, abweichendes Verhalten einer bestimmten Gruppe, wie etwa der johanneischen Christen, führt unter bestimmten Umständen – etwa Identitätskrise oder politische Krise des jüdischen Volkes – zu Sanktionen seitens der dominanten Gruppe oder einiger ihrer Vertreter («moral entrepreneurs»,[36] etwa Pharisäer, Hohepriester oder rabbinische Führungsschicht).[37] Drittens, die Sanktionen haben wiederum Rückwirkungen auf das Selbstverständnis der *deviants* – entweder versuchen sie, sich dem «mainstream» anzugleichen oder die eigene Position nach aussen zu rechtfertigen bzw. nach innen zu konsolidieren.[38] Am Ende der Entwicklung, die sich mit einer Spirale oder einer «Karriere»[39] vergleichen lässt, steht – im Falle der Unvereinbarkeit der Positionen – die formelle Trennung. Es ist demnach davon auszugehen, dass christliche Gemeinden, besonders solche mit einem judenchristlichen Anteil, noch geraume Zeit ein jüdisches Selbstverständnis gepflegt haben, auch dann noch, als sie seitens der jüdischen Mehrheit vor Ort als deviante, häretische Gruppe angesehen und behandelt wurden.[40]

Auf I Joh angewandt heisst das:

1. Die Gemeinde des I Joh definierte sich vor Abfassung des Schreibens möglicherweise selbst noch nicht als eigenständige Gruppe jenseits der Synagoge. Dafür spricht die Beobachtung, dass in I Joh die Bezeichnung «οἱ Ἰουδαῖοι» fehlt, es sei denn, der Autor verzichtet aus diplomatischen Gründen auf verbale Abgrenzung. Der Verzicht auf die Etikettierung der Gegner als «Juden» könnte dazu dienen, deren mögliche Solidarisierung

[34] Howard S.Becker, Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance, New York/London 1973; Jack T.Sanders, Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First Hundred Years of Jewish-Christian Relations, London 1993; Bruce J.Malina, Conflict in Luke-Acts: Labelling and Deviance Theory, Jerome H.Neyrey (Hg.), The Social World of Luke-Acts, Peabody 1991, 91ff.

[35] Sanders 124 (frühes Christentum in Differenz zu zur Sezession neigenden Sekten).

[36] Begriff bei Becker 147ff.

[37] Vgl. Becker 12ff. – Sanders 135ff. geht einheitlich von der politisch-religiösen Krise des jüdischen Volkes im 1.Jh. als Auslöser für die Ausgrenzung von Christen aus. Die genannten Krisenpunkte stehen aber m.E. nicht in einem nachweisbaren direkten Kausalzusammenhang mit Massnahmen gegen Christen.

[38] Angleichung ans Judentum vermutet Sanders (op.cit. 234) tendenziell für Judenchristen der Diaspora. Ansonsten sei die Ausbildung eines eigenen Selbstbewusstseins die Regel (Sanders 143, vgl. Becker 38ff.).

[39] Becker 24ff.

[40] Sanders 79; Stegemann, Sozialgeschichte 200f., und Vouga, Geschichte des frühen Christentums, Tübingen 1995, 176, betonen dies ausdrücklich für die Trägergruppe des JohEv.

mit nichtchristlichen Juden zu vermeiden; doch spräche dies ebenfalls nicht für ein ausgeprägtes «christliches» Selbstbewusstsein des Autors.

2. Der I Joh vorausliegende Konflikt lässt sich somit weder als rein «innerchristlicher» noch als rein «innerjüdischer» Konflikt kennzeichnen. Was die Bewertung des Juden Jesus von Nazareth angeht, ist sachgemässer von einem Konflikt zwischen zwei divergierenden Ansichten innerhalb des pluralen jüdischen Spektrums zu sprechen. Die christologische Ideologisierung, die Definierung von Orthodoxie und Orthopraxie in I Joh[41] führt zur gegenseitigen Polarisierung und damit zur Intensivierung des Konflikts.
3. Die Etikettierung der Gegner in I Joh 2,22 als «Antichristusse» oder «Pseudopropheten» ist ihrerseits Reaktion auf einen Geltungsanspruch der Gegner, was die theologische Bewertung Jesu von Nazareth angeht. Die Gegner distanzieren sich nach I Joh 2,19 von der Gruppe und versuchen nach 2,26f., die restlichen Gruppenmitglieder zu beeinflussen. Der Autor stärkt seiner Adressatenschaft den Rücken, indem er in zweifacher Hinsicht den Spiess umdreht: Erstens, er integriert die Tatsache des Sündigseins in die Christologie. Zweitens, er stigmatisiert die gegnerische Position, indem er sie als «Geist des Irrtums» dem «Geist der Wahrheit» gegenüberstellt.[42] Es ist nicht zuletzt der Wahrheitsanspruch der Gegner, der die Diskussion um den christologischen status confessionis forciert.
4. Der innergemeindliche Konflikt wurde möglicherweise durch äusseren Druck – etwa durch Polemik oder Sanktionen seitens des jüdischen «mainstream» – gefördert. Die Polarisierung in eine weiterhin deviante Gruppe und eine sich dem «mainstream» wieder annähernde Gruppe entspricht den vorgetragenen gruppensoziologischen Erkenntnissen.
5. Was für das Verhältnis von Christen und Juden vor Abschluss des Trennungsprozesses gilt, gilt entsprechend für die beiden in I Joh opponierenden Gruppen: Die Gegner sehen nicht per se sich selbst, sondern die Gruppe, gegen die sie opponieren, als «Häretiker» oder «Apostaten» an. Die Gegner verstehen ihre Position als notwendige Korrektur eines ihrer Ansicht nach falschen «messianischen» Verständnisses Jesu von Nazareth.[43] Die Massivität ihres Auftretens ist aus der emphatisch vorgetragenen Gegenposition des Autors zu erschliessen. Die Heftigkeit der verba-

[41] Sanders 127.

[42] «Reversing the claim» gehört zur Gegenwehr gegen den Anspruch der gegnerischen Seite (Sanders 125, Anm.235, unter Rekurs auf Meredith B. McGuire, Religion: The Social Context, Belmont 1981, 165). – Ähnlich wird auch den Führern des Volkes in Joh 8 und Mt 23 Inkompetenz bescheinigt.

[43] Verbunden möglicherweise mit einer Kritik an einer zu weltoffenen Haltung der Trägergruppe, vgl. 2.3.3. – Ähnlich auch Klauck 33.

len Auseinandersetzung entspricht der geistigen Nähe beider Gruppen zueinander.[44]

Die vorgetragenen Überlegungen setzen voraus, dass die Bewertung der Person Jesu von Nazareth im Judentum selbst noch unabgeschlossen war. Es bleibt die Frage, wie sich nach dem jeweiligen Selbstverständnis der Kontrahenten der Konflikt darstellt. Die einfache Auskunft: Apostasie oder Häresie scheint nach den bisherigen Beobachtungen zu kurz gegriffen.

2.3.2 Polarisierung zwischen devianter und mainstream-konformer Gruppe

Objektiv lässt sich erst einmal feststellen, dass I Joh zu einer Polarisierung zwischen beiden Gruppen beiträgt. Der Grundtenor des Schreibens ist in der Festschreibung der Wahrheitskriterien zu sehen. Die Gegner sind aus der Sicht des Autors in den präconversionalen Zustand zurückgefallen. «Sie sind von der Welt; darum reden sie, wie die Welt redet, und die Welt hört sie.» (I Joh 4,5f.; vgl. Joh 8,43). Die Gegner unterscheiden sich in der Wahrnehmungsperspektive des Autors nicht von der Position des umgebenden «mainstream». Hierin liegt der Wahrheitsgehalt der Apostasiethese, wobei Apostasie hier ein Zurückfallen ins nichtjesuanische bzw. -messianische Judentum meint. Die Selbsteinschätzung der Gegner ist indes erheblich schwerer zu bestimmen. In ihren Augen dürfte die Distanzierung von der Gemeinde (2,19) eine notwendige Korrektur in der messianischen Einschätzung Jesu darstellen. Die Behauptung, Jesus sei der Messias gewesen, lässt sich für sie nicht mehr halten. Möglicherweise reagieren sie damit positiv auf Polemik von Jesusgegnern, die sich auf das erkennbare, unveränderte Sündigsein von «Christen» stützt. Damit nähern sich die Gegner ihrer eigenen präconversionalen, «mainstream»-konformen Position an.

Nicht auszuschliessen ist bei alledem, dass die Gegner in ihrer Korrektur keine vollständige Leugnung der Bedeutung Jesu sehen. Dafür könnte die vom Autor geforderte «Unterscheidung der Geister» sprechen. Ist hierin ein Indiz für den pneumatischen Anspruch der Gegner zu sehen? Sicher zu entscheiden ist dies nicht, der Hinweis auf den «Geist des Irrtums» und die «falschen Propheten» (4,1ff.) lässt sich genauso gut als beabsichtigte, apo-

[44] Gemäss dem konflikttheoretischen Grundsatz: Je grösser die Gemeinsamkeiten, desto grösser das Konfliktpotential (vgl. Sanders 125-127 unter Verweis auf John G. Gager und William Scott Green). – Eine eigene Vorstellung entwickelt John G.Gager, Jews Christians and the Dangerous Ones in Between, in: Shlomo Biderman/Ben-Ami Scharfstein (Hgg.), Interpretation in Religion, London u.a. 1992, 249-257: Die starke Reaktion sei auf die Zwischenstellung der Gegner zwischen christlichem und jüdischem Lager zurückzuführen. Während die Fronten zum nichtchristlichen Judentum hin klar seien, habe man «Judenchristen» beiderseits als Bedrohung empfunden. Die harte Reaktion des I Joh sei als Aufforderung zu klarer Entscheidung zu verstehen. – Richtig gesehen ist m.E., dass den Gegnern eine Zwischenstellung zukommt. Nicht aber, dass diese Zwischenstellung exklusiv als «judenchristlich» zu bezeichnen sei – auch die Trägergruppe des I Joh verortet sich innerhalb des gemeinsamen jüdisch-judenchristlichen Lagers. Besser ist von konservativeren und liberaleren Judenchristen zu sprechen.

kalyptisch eingefärbte Stigmatisierung der Gegner durch den Autor verstehen. So lässt sich auch nicht mit Bestimmtheit sagen, ob die Gegner ihre bisherige Hochschätzung Jesu völlig aufgegeben haben oder sich auf eine Art «Minimalchristologie» zurückgezogen haben, die Jesus unterhalb der Schwelle von «Messianität» Bedeutung beimisst.[45] In jedem Falle distanzieren sie sich von einer aus ihrer Sicht devianten, «häretischen» Position, die sich weder mit der Wirklichkeit noch mit der gemeinsamen jüdischen Tradition vereinbaren lässt. Mit dieser Position zeigen sich die Gegner in der Frage des Sündigseins von Christen «realistischer» als der verbliebene Teil der Gemeinde.

Der Autor gibt den Gegnern insofern Recht, als er das Sündigsein der Christen ausdrücklich konzediert (I Joh 1,8-10). Doch zieht er daraus eine andere Konsequenz: Er führt die bisherige Christologie weiter und ergänzt sie um einen entscheidenden Aspekt: Die sündenvergebende und -überwindende Wirksamkeit des Messias Jesus bleibt nicht auf seine irdische Tätigkeit und auf ein paar zufällig «Geheilte» begrenzt, sondern sie wird ausgedehnt: Er vergibt auch jetzt noch die Sünden (1.9), und zwar als Paraklet im himmlischen Thronsaal (2,1; vgl. Röm 8,34; Hebr 8,1ff.).[46] In dieser Funktion vollendet Christus weltweit das angefangene Werk (2,2). Er legt, zusammen mit den Gläubigen selbst, Fürsprache für die Sünder vor Gottes Thron ein. Sofern die Sünde nicht geleugnet wird und nicht Sünde zum Tode ist (5,16f.),[47] ist sie kein Anlass zu ernster Beunruhigung. Der Passus entschränkt damit die rein immanente Sicht der Gegner, transzendiert die Bedeutung Jesu und integriert damit den «Stein des Anstosses»: Das Sündigen geht zwar weiter, das spricht aber nicht gegen die (recht verstandene) Messianität Jesu. Das Credo von

[45] Zu denken wäre an die irdischen Prädikationen, die Jesus im JohEv von jüdischen Sympathisanten zugesprochen werden (Joh 1,38; 3,2: ῥαββί; 4,19: προφήτης; vgl. PEg 2 frg.1 und 2: διδάσκαλε. (Ausführlicher zu PEg 2 vgl. Kurt Erlemann, Papyrus Egerton 2: ´missing link´ zwischen synoptischer und johanneischer Tradition, NTS 42 (1996), 12-34). – Es fällt auf, dass in den aufgeführten Texten des JohEv unterschiedliche Bewertungen Jesu einander gegenübergestellt werden, wobei mit dem Erzählgefälle die Wertigkeit der Prädikationen ansteigt. Dieses Vorgehen hat argumentative Funktion: Die Gesprächspartner Jesu und mit ihnen die Leser des Evangeliums werden von unanstössigen, aus Sicht des Autors aber nicht akzeptablen, hin zu schwerer verdaulichen, aber entscheidenden Aussagen über Jesus geführt. Das spricht dafür, dass die Sozialstruktur der johanneischen Gemeinde zum umgebenden Judentum hin durchlässig ist. Sympathisanten am Rande wird in missionarischer Absicht ihre nicht zureichende «Minimalchristologie» vor Augen gehalten, sie sollen zur Akzeptanz der entscheidenden Glaubensaussagen gebracht werden. Ähnliches gilt für die Glieder der johanneischen Gemeinde selbst, vgl. Joh 6,60-71: Die Brotrede Jesu wird als Zumutung empfunden, einige der Jünger wenden sich ab. – Das in I Joh verhandelte Problem lässt sich ebenfalls in dieses Raster einfügen: Gegenüber der «Minimalchristologie» der Gegner wird die Messianität und Gottessohnschaft Jesu argumentativ verteidigt.

[46] Es ist kein Zufall, dass gerade in den Texten, in denen die Überwindung der Sünden als zentrale Aufgabe Christi angesehen wird, auch seine Funktion als himmlischer Anwalt betont wird.

[47] Die «Sünde zum Tode» ist die Aufkündigung der Solidarität mit der Gemeinschaft in Lehre und Verhalten gegen die vom Geist gewirkte Erkenntnis der Wahrheit (vgl. Mt 12,31f.parr; Hebr 6,4-6).

4,2f. ist die logische Konsequenz dieses Gedankenganges.[48] Von hier aus muss die Position der Gegner aus Sicht des Autors als unzulänglich, wenn nicht apostatisch bewertet werden. Der entscheidende Punkt ist (weiterhin) die Anerkennung Jesu als des verheissenen und erwarteten Messias in seiner Heilsbedeutung.

Es ist kein Zufall, dass der Autor den «Geist der Wahrheit» nicht nur im Credo, sondern auch im rechten Sozialverhalten erkennt: Es entspricht der Position der Gegner, dass sie das Liebesgebot als unmessianische Neuerung nicht für bindend halten und sich frei fühlen, der Gemeinde die Solidarität aufzukündigen. Dagegen rechtfertigt der Autor des Briefes das Liebesgebot zum einen damit, dass es eigentlich mit dem Gebot identisch ist, welches den Gegnern «ἀπ᾽ ἀρχῆς», und das heisst, schon vor ihrer Zuwendung zu Jesus, als Summe der Torah, bekannt war (2,7, vgl. Röm 13,9f.).[49] Zum anderen ist das Liebesgebot aus der Sicht derer, die Jesus als Messias und Gottessohn anerkennen, allerdings auch ein «neues» Gebot, gerechtfertigt durch die Tatsache einer grundsätzlich neuen kosmischen Situation (2,8f.).

2.3.3 Warnung vor εἴδωλα (I Joh 5,21)

Die Nagelprobe auf die vorgeschlagene These ist die Frage, ob und wie sich der Schlussvers des Schreibens in das Gesamtbild integrieren lässt. Bislang wurde der Vers entweder als Fremdkörper, der mit dem Inhalt des Schreibens wenig zu tun hat, oder als Schlüssel zum Verständnis des Gesamtschreibens angesehen.[50] Geht man indes von gruppensoziologischen Überlegungen aus, eröffnet sich eine dritte Möglichkeit: Es entspricht der Auseinandersetzung mit konservativen Gegnern, dass der Autor am Schluss seines Schreibens eindringlich davor warnt, aus der Fehleinschätzung in den eigenen Reihen heraus, sündlos zu sein, fatale ethische Konsequenzen zu ziehen. Für diese Deutung spricht auch die Vehemenz, mit der der Autor in 2,15-17 die Distanz zum κόσμος einfordert. Die Warnung ist solchen entgegengehalten, die, um es vorsichtig auszudrücken, keine Berührungsängste zum κόσμος haben. Damit hat der Autor nicht automatisch die Gegner im Visier, im Gegenteil: Gerade die Selbsteinschätzung der Sündlosigkeit in den eigenen Reihen ist es, die – vergleichbar den «Starken» in Korinth – eine weltoffene, liberale Haltung begünstigt. Mit der Warnung vor εἴδωλα in 5,21 warnt der Autor vor den Symbolen eben dieses κόσμος. An welche Symbole konkret zu denken ist, lässt sich nur vermuten: Vorstellbar wären heidnische Gebräuche wie die An-

[48] Der Zusatz «ἐν σαρκί» an dieser Stelle ist nicht zwingend eine antidoketische Spitze, sondern hängt eng mit der sündenüberwindenden Funktion des Messias zusammen: Da die Sünde ihren Sitz im Fleisch hat, ist sie auch nur «im Fleisch» zu überwinden (vgl. Röm 8,3; Hebr 4,15). Darauf zielt auch das in I Joh 5,6.8 genannte Blut als Zeuge: der Messias hat sein Fleisch zum Heil dahingegeben (vgl. Joh 6,51).

[49] Auf die Torahbindung der Gegner rekurriert 3,4-10: Wer sündigt, und das heisst hier konkret: Wer sich ausserhalb der Gemeinschaft stellt, den trifft der Vorwurf der ἀνομία (3,4).

[50] Zu den Interpretationsmöglichkeiten des Begriffs vgl. Anm. 21.

betung von Götterstatuen oder das Essen von Götzenopferfleisch (εἰδωλόθυτα, Act 15,29; I Kor 8; Apk 2,14; vgl. Röm 14).[51] Im Blick auf die Gegner liest sich dieser Ruf zur Räson als letztes, apologetisches Signal: An Jesus als Messias zu glauben heisst mitnichten, das eigene Sündigsein zu ignorieren und den Boden der gemeinsamen jüdischen Glaubensgemeinschaft zu verlassen.[52]

3. Historische Einordnung

3.1 Vergleich mit dem JohEv

Das Problem der historischen Verhältnisbestimmung zwischen Brief und Evangelium ist ein eigenes Thema, das hier nicht in extenso behandelt werden kann. Die Frage, welchem Schriftstück die historische Priorität zukomme, ist nach wie vor offen. Das hängt zum einen mit dem ambivalenten sprachlichen Befund zusammen – literarische Abhängigkeiten lassen sich nicht nachweisen –[53], zum anderen sind die angebotenen Lösungsvorschläge von theologiegeschichtlichen Prämissen überlagert. Im Laufe der Zeit haben sich drei Lösungsmodelle herauskristallisiert:

1. Ausgehend von der Häresiethese zu I Joh wird von vielen Exegeten bis heute die historische Priorität des Evangeliums vor dem Brief behauptet.[54] Anders *Ekkehard Stegemann*, der in beiden Schriften dieselbe Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum erkennt und eine theologische

[51] So auch Klauck 343, der diese Lösung jedoch mit der Gnostikerthese koppelt.

[52] Vgl. dazu die Auseinandersetzungen des Paulus mit der konservativen Jakobusfraktion in Gal: Auch hier geht es um einen Konflikt mit einer Gruppe, die zwar «judenchristlich» zu nennen ist, sich selbst aber mit der jüdischen Glaubensgemeinschaft zumindest teilweise identifiziert und deren Interessen gegen eine Öffnung zum Heidentum hin verteidigt (Sanders 231f.; Vouga, Geschichte 40). Die Messianität der ansonsten eher auf Ausgleich bedachten paulinischen Argumentation in Sachen Gesetz entspricht der Massivität der jerusalemer Gegenposition. Dazu ausführlich Kurt Erlemann, Alt und Neu bei Paulus und im Hebräerbrief. Frühchristliche Standortbestimmung im Vergleich, ThZ 54 (1998), 345-367.

[53] Mit Strecker 26. Strecker plädiert für die Priorität von II/III Joh vor I Joh und JohEv. – Weiter Berger, Theologiegeschichte 243 und 246.

[54] Hans Conzelmann, «Was von Anfang an war», Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament (BEvTh 65), München 1974, 207-214: 214 (I Joh als «johanneischer Pastoralbrief»), Eduard Schweizer, Der Kirchenbegriff im Evangelium und in den Briefen des Johannes, ders., Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963, Zürich 1963, 254-271; Günter Klein, op.cit.; Rudolf Schnackenburg, op.cit.; Klaus Wengst (ÖTK); ders., Häresie 14 Anm.9; François Vouga, Die Johannesbriefe (HNT 15/III), Tübingen 1990, 19. – Auch Wolter, der I Joh nicht antihäretisch versteht, sieht die historische Priorität beim Evangelium. I Joh sei an eine Gemeinde gerichtet, «in der sich aufgrund der sozialen und rechtlichen Folgen des Synagogenausschlusses zentrifugale Kräfte bemerkbar machen» (op.cit. 9).

Entwicklung von der einen zur anderen Schrift in Abrede stellt.[55] Das Evangelium sei vielmehr als Kommentar zum Brief konzipiert. *Stegemann* steht damit dem zweiten Lösungsmodell nahe:

2. Die historische Priorität des Briefes vor dem Evangelium. Diese Meinung ist vergleichsweise jünger, als Argumente dienen die Beobachtungen, dass der Brief ältere Traditionen biete und eine ausgeprägtere Naherwartung als das Evangelium aufweise.[56] Die akute Auseinandersetzung des Briefes werde im Evangelium vorausgesetzt und theologisch verarbeitet.[57]

3. Die mehr oder weniger parallele Entwicklung von Brief und Evangelium in einem Mehrstufenmodell, wie *Martin Hengel und Hans-Josef Klauck* vorgeschlagen haben.[58] Dahinter steht die Unterscheidung zwischen Grundschrift und redaktioneller Überarbeitung des Evangeliums: Der Verfasser des I Joh habe zwar die Grundschrift des JohEv gekannt, nicht aber dessen Endfassung.

Position 2. hat aufgrund der gruppensoziologischen Überlegungen die grösste Wahrscheinlichkeit für sich. Die generalisierende Bezeichnung «οἱ Ἰουδαῖοι» spricht für ein Selbstverständnis der Trägergruppe des JohEv in (teilweiser) Differenz zum vor Ort dominanten Judentum.[59] Dagegen spricht das Fehlen des Begriffs in I Joh nicht als argumentum e silentio für eine spätere Situation, in der die Auseinandersetzung mit dem Judentum überwunden ist. Der Rekurs auf den gemeinsamen Gottesglauben und die Konvergenz der Formulierungen mit dem Evangelium gerade an diesem Punkt lassen den umgekehrten Schluss zu.[60]

Als stützende Argumente für die historische Priorität des Briefes sind zu nennen: Erstens, das JohEv spiegelt die Erfahrung des – zumindest punktuell vorgenommenen Ausschlusses aus der Synagoge («ἀποσυνάγωγος» Joh 9,22; 12,42; 16,2) der sich nach wie vor «jüdisch» verstehenden Gruppe wider. Zweitens, das Evangelium zeigt insgesamt einen höheren Grad an «Christo-

[55] Vgl. Anm. 1 und § 2.2.

[56] Strecker, Schnelle sowie Berger (Theologiegeschichte 669). – Stegemann (Kindlein 294) kommt zum umgekehrten Schluss wie Hans Conzelmann: Das JohEv sei der auf die Ebene Jesu projizierte, narrative Kommentar zu I Joh.

[57] Schnelle 521.

[58] Klauck 46f. (Affinitäten zwischen I Joh und dem «sekundären» Kap. Joh 21); Hengel 202 und 220 (eine «Schulkrise als Auslöser für I Joh»).

[59] Sanders (op.cit. 40) weist auf den common sense in dieser Frage hin und sieht in der Bezeichnung das «desire for the enemy to be unified», und mithin eine Vorstufe der Vereinheitlichung des Christentums. (op.cit. 128) – Doch ist das Verhältnis zum Judentum noch keineswegs im negativen Sinne geklärt, sondern ambivalent, wie Joh 4,22 auf der einen und 8,44 auf der anderen Seite zeigen. Das Verhältnis ist von Verbitterung und Unverständnis angesichts der Nichtakzeptanz und Verfolgung durch die dominante jüdische Gruppe geprägt.

[60] «Den Sohn hassen/lieben/bekennen/leugnen» etc. heisst «den Vater hassen/lieben/bekennen/leugnen»: Joh 5,23; 12,45; 14,7; 15,23; I Joh 2,23; 4,3; 5,10.

logisierung» als der Brief. Das zeigt sich besonders beim Verhältnis von Gemeinde und κόσμος: Der Brief erhebt die Forderung nach strikter Abgrenzung («habt nicht die Welt lieb noch was in der Welt ist», 2,15). Es ist Sache des einzelnen Glaubenden, das Böse zu überwinden (2,13f.), die Versöhnung der Welt ist «Chefsache» (2,2). Anders im Evangelium: Nach Joh 12,31 und 16,33 ist die Welt durch Christus bereits überwunden, der Fürst der Welt ist gerichtet. Nach dieser grundsätzlichen Entscheidung wird die Welt Aufgabengebiet der Jünger: Sie bekommen uneingeschränkte Vollmacht, Sünden zu vergeben. Das deckt sich mit der missionarischen Grundausrichtung des Evangeliums. Die Tendenz zunehmender Christologisierung hat die grössere historische Wahrscheinlichkeit für sich als die umgekehrte Tendenz.[61] Drittes Indiz für das hohe Alter des I Joh ist das erwähnte Fehlen einer autoritativen Lehrinstanz vor Abfassung des Schreibens.

3.2 Ergebnis und Ausblick: I Joh und der jüdisch-christliche Trennungsprozess

1. I Joh stellt ein Stadium in einem längeren Trennungsprozess dar, der in folgenden Stufen abgelaufen sein könnte:
   a) es bildet sich eine innersynagogale Gruppe von jüdischen Jesusanhängern mit einer auf der Vorstellung des Sünde überwindenden und dauerhafte Gerechtigkeit schaffenden Messias Jesus fussenden Christologie.
   b) die Hochschätzung Jesu von Nazareth führt zu Empfindlichkeiten des örtlichen «mainstream», es kommt zu ersten Konflikten zwischen Jesusgruppe und Synagoge. Die Feststellung postconversionaler Sünde wie überhaupt das Problem der Unsichtbarkeit der neuen Heilswirklichkeit stellen eine ideale Angriffsfläche für nichtchristliche Polemik dar.[62]
   c) Innerhalb der Gruppe kommt ein christologischer Klärungsprozess in Gang. Die Gegner des I Joh gehen den Weg der Angleichung mit der Synagoge und distanzieren sich von der Gruppe (2,19), die restlichen Gruppenangehörigen sind verunsichert (Situation vor Abfassung des I Joh).
   d) Der Autor schreibt I Joh zur Stärkung der *deviants*. Er nimmt die Kritik der Gegner auf und korrigiert das Selbstverständnis der verbliebenen Gemeindeglieder. Die Gruppenzugehörigkeit wird klar definiert.

[61] Zum Problem der gering ausgebildeten Christologie vgl. Berger, Theologiegeschichte 239f.

[62] Zum Problem der Unsichtbarkeit des Neuen vgl. Erlemann, Der Geist als «ἀρραβών» (II Kor 5,5) im Kontext der paulinischen Theologie (ZNW 83 (1992), S.202-223) sowie ders., Alt und Neu bei Paulus und im Hebräerbrief (vgl. Anm. 52).

e) Die weitere Entwicklung innerhalb der johanneischen Gruppe bringt deren Ausgrenzung aus der Synagoge (vgl. Joh 16,1f.) und die Ausbildung eines Selbstbewusstseins in Differenz zum dominanten Judentum.

2. Der in I Joh verhandelte Konflikt ist demnach als «vorschismatischer Konflikt», d.h. als Konflikt im noch gemeinsamen jüdisch-judenchristlichen Bereich anzusehen. Dem entsprechen die Nichterwähnung des Terminus «οἱ Ἰουδαῖοι» und der Rekurs auf den gemeinsamen Glauben an den Gott Israels. Die Schärfe des Konflikts ergibt sich aus dem Ringen um den Kern der Christologie. Nicht eine innerchristliche Häresie ist Auslöser des Schreibens, auch nicht der Abfall ins Heidentum, sondern der möglicherweise von aussen geförderte Prozess der Angleichung an bzw. Abgrenzung von der umgebenden dominanten Gruppe. Aus der Perspektive des Autors ist damit ein Rückfall in den präconversionalen Zustand gegeben, aus der Perspektive der Gegner zumindest eine notwendige Korrektur in der theologischen Einschätzung Jesu.
3. Die genannte Korrektur bezieht sich auf die Fehleinschätzung eigener Sündlosigkeit und ihrer ethischen Folgeerscheinungen (Öffnung der Gruppe hin zum κόσμος, Mission? Essen von Götzenopferfleisch?). Dagegen wird apologetisch die Gemeinde aufgefordert, sich vom κόσμος und den εἴδωλα als deren Symbolen fernzuhalten.
4. Der in I Joh verhandelte Konflikt wird seitens des Autors als pneumatischer Streit interpretiert (2,26f.; 4,1-3). Er weist den Gegnern die Position des apokalyptischen «Geistes des Antichrists» bzw. «Geistes des Irrtums» zu und fordert zur Unterscheidung der Geister auf. Als Kriterien für einen legitimen pneumatischen Anspruch benennt er die Übereinstimmung mit dem in 4,2f. formulierten Credo und die Praktizierung des von Jesus in Übereinstimmung mit der Torah geforderten Liebesgebots. Zusätzlich weist er zur Stützung seines charismatischen Führungsanspruchs auf seine Augenzeugenschaft hin (1,1; 4,14.16). I Joh ist somit Zeugnis einer aus der Situation heraus sich entwickelnden «Lehrinstanz».
5. Im Vergleich mit dem JohEv stellt I Joh eine ältere Stufe im Trennungsprozess dar. Eine exakte Datierung beider Schriften ist indes schwierig, da der Trennungsprozess geographisch und je nach sozialer Situation unterschiedlich schnell verlaufen ist.[63] Dennoch lässt sich der Eindruck nicht unterdrücken, dass I Joh auch im Vergleich zu anderen neutestamentli-

[63] Vgl. Vouga, Geschichte 166f., und Bernd Wander, Trennungsprozesse zwischen frühem Christentum und Judentum im 1.Jh. n. Chr. Datierbare Abfolgen zwischen der Hinrichtung Jesu und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels (TANZ 16), Tübingen 1994, 276. – Ausserdem lässt die mehrheitlich vertretene Datierung des JohEv nach 70p Fragen offen: So lässt sich der Hinweis auf Synagogenausschluss nicht automatisch mit der in den achtziger Jahren entwickelten birkat ha-minnim in Verbindung bringen (Sanders 45, Vouga, Geschichte 169). Auch wäre die Nichterwähnung des Falles Jerusalems im JohEv zumindest auffällig, sollte das Evangelium nach 70p entstanden sein.

chen Schreiben, die sich mit «Judaizers» auseinandersetzen, ein relativ frühes Stadium repräsentiert.[64]

6. Neu zu durchdenken ist die Vorstellung von «Bekehrung»: Heisst Bekehrung in jedem Falle «Austritt» aus der Synagoge bzw. «Eintritt» in eine als nichtjüdisch wahrgenommene Gruppe? Oder handelt es sich in diesem frühen Stadium nicht eher um eine «Bekehrung» zu einer devianten Form des Judentums, vergleichbar der immer schon innerjüdisch betrachteten Busstaufe Johannes des Täufers?[65]
7. Das Ergebnis hat Auswirkungen auf die Gegnerfrage in anderen neutestamentlichen Schriften: Was auf den ersten Blick oft wie antijüdische Polemik aussieht, ist – das jüdische Selbstverständnis früher «christlicher» Gemeinden vorausgesetzt – eher Polemik gegen konservative Kreise im eigenen Lager.[66] Diese sind nicht einfach als «Judenchristen» zu betiteln, der Terminus erscheint angesichts einer differenzierteren historischen Sicht unzulänglich und ist zu spezifizieren.

Kurt Erlemann, Schwelm

[64] Die Polemik gegen Juden in I Thess 2,14 spricht aus dem genannten Grund nicht per se für die historische Priorität dieses Briefes gegenüber I Joh.

[65] Mit Vouga, Geschichte 40 («Wegen Jesus haben sie sich eigentlich zu einer neuen Form des Judentums 'bekehrt'. Die Gemeinden, zu denen sie gehören, bleiben dem Tempelkult verbunden [Mt 5,23f.]...»).

[66] Für Hebr habe ich dies im vormals zitierten Aufsatz zu Alt und Neu bei Paulus und im Hebräerbrief (Anm.52) zu zeigen versucht. – Selbst Schriften, die den Terminus «die Juden» verwenden, sind nicht per se «antijüdisch», wie das zumindest partielle jüdische Selbstverständnis etwa des Autors das JohEv zeigt.