

Wenn die Liebe zum Gebot wird

Eine biblisch-theologische Arbeit, zur Bedeutung der im Johannesevangelium und den Johannesbriefen beschriebenen Bruderliebe im Hinblick auf den Umgang mit unterschiedlichen Meinungen.



Raphael Walzer | Bachelor of Arts-Theologie

Fachmentor: Dr. Philipp Wenk | Studienleiterin: Dina Burri

Mai 2023 | 168`479 Zeichen

The logo for IGW, consisting of the letters 'IGW' in a bold, white, sans-serif font, centered within a black, irregular, teardrop-shaped background.

ABSTRACT

In dieser Arbeit untersuche ich den Umgang mit unterschiedlichen Meinungen anhand der im Johannes-evangelium und den Johannesbriefen beschriebenen Bruderliebe. Ich gehe dabei biblisch-theologisch vor. Ich lege die relevanten Perikopen aus dem Johannesevangelium und den Johannesbriefen aus, um das Wesen der Bruderliebe, die Beziehung zwischen Bruderliebe und Wahrheit und den Umgang mit Irrlehrern zu untersuchen. Zu Beginn stelle ich persönliche Hypothesen auf, wie aus meiner Sicht konstruktiv mit unterschiedlichen Meinungen umgegangen werden kann. Am Ende der Arbeit überprüfe ich diese Thesen anhand der Resultate dieser Arbeit. Als wichtigste Resultate lassen sich nennen, dass die Glaubenden durch ihren Glauben an Jesus Christus dazu berufen sind, die neue durch Jesus begründete Wirklichkeit hier auf der Erde nach dem Weggang Jesu zu leben und zu verkörpern. Die Bruderliebe gründet in diesem Glauben und ist das sichtbare Zeichen dafür. Im Umgang mit anderen Meinungen bedeutet das, dass Menschen mit einer anderen Meinung nicht auf diese reduziert werden sollen, dass immer versucht werden soll den gemeinsamen Nenner zu suchen, dass bei Konflikten so lange wie möglich die Möglichkeit einer Versöhnung offengehalten werden soll und es aber durchaus legitim und förderlich sein kann sich von Menschen abzugrenzen, welche Meinungen vertreten, die einem schaden.

INHALTSVERZEICHNIS

ABSTRACT	I
1 EINLEITUNG	1
1.1 FRAGESTELLUNG	1
1.2 MOTIVATION UND ZIEL	1
1.3 VORGEHEN UND AUFBAU DER ARBEIT	2
1.3.1 <i>Eingrenzung des Forschungsgegenstands</i>	2
1.3.2 <i>Methode und Vorgehen</i>	2
1.4 EIGENE HYPOTHESEN ZUM UMGANG MIT UNTERSCHIEDLICHEN MEINUNGEN.....	3
2 BRUDERLIEBE AUSSERHALB DER JOHANNEISCHEN SCHRIFTEN	5
2.1 JÜDISCHES MILIEU.....	5
2.1.1 <i>Altes Testament und Septuaginta (LXX)</i>	5
2.1.2 <i>Schriften von Qumran</i>	7
2.2 FRÜHCHRISTLICHES MILIEU	8
2.2.1 <i>Testament der zwölf Patriarchen (TestXII)</i>	8
2.2.2 <i>Neues Testament</i>	9
2.3 GNOSTISCHES MILIEU	9
2.3.1 <i>Oden Salomos</i>	10
2.3.2 <i>Nag Hammadi-Schriften</i>	10
3 BRUDERLIEBE IN DEN JOHANNEISCHEN SCHRIFTEN.....	12
3.1 HISTORISCHE UND LITERARISCHE EINORDNUNG DER JOHANNEISCHEN SCHRIFTEN	12
3.1.1 <i>Historischer Kontext der johanneischen Schriften</i>	12
3.1.2 <i>Zusammenfassung historischer Kontext</i>	17
3.1.3 <i>Literarischer Kontext</i>	17
3.1.4 <i>2Joh</i>	20
3.1.5 <i>Zusammenfassung historische und literarische Einordnung</i>	21
3.2 AUSLEGUNG.....	21

3.2.1	<i>Textabgrenzung</i>	21
3.2.2	<i>Das Wesen der Bruderliebe</i>	23
3.2.3	<i>Resümee zum Wesen der Bruderliebe</i>	41
3.2.4	<i>Bruderliebe und Wahrheit</i>	42
3.2.5	<i>Resümee Bruderliebe und Wahrheit</i>	50
3.2.6	<i>Umgang mit Irrlehrern</i>	51
3.2.7	<i>Resümee Umgang mit Irrlehrern</i>	54
4	FAZIT	55
4.1	BEANTWORTUNG DER FRAGESTELLUNG	55
4.2	ÜBERPRÜFUNG DER PERSÖNLICHEN HYPOTHESEN	57
4.3	PERSÖNLICHES FAZIT	59
5	LITERATURVERZEICHNIS	61

Student 4. Studienjahr, B.A.

1 EINLEITUNG

1.1 Fragestellung

Liebe hat Kraft. Liebe verändert. Inwiefern trifft das auf die Bruderliebe und die ersten Empfänger der johanneischen Schriften¹ zu? Die Liebe ist ein zentrales Thema in der gesamten Bibel. Liebe begegnet uns in der Bibel in den unterschiedlichsten Facetten und Bereichen. In dieser Arbeit geht es um die in den johanneischen Texten beschriebene Bruderliebe. Was bedeutet das Bruderliebegebot für die ersten Empfänger? Was bedeutet es für den Umgang mit unterschiedlichen Meinungen? Wie kommt es dazu, dass die Liebe, konkret die Bruderliebe, in den johanneischen Schriften explizit zum Gebot wird?

Andere Ausprägungen der Liebe neben der Bruderliebe, wie zum Beispiel die Feindes- oder die Nächstenliebe, behandle ich nicht, ausser sie sind für das Verständnis und die Bedeutung der Bruderliebe relevant.

Die konkrete Fragestellung dieser Arbeit ist: Was hat die im Johannesevangelium und den Johannesbriefen beschriebene Bruderliebe für die ersten Empfänger bedeutet? Wie sollen die ersten Empfänger der johanneischen Schriften mit unterschiedlichen Meinungen und Konflikten umgehen? Was hat damals Bruderliebe im Kontext von unterschiedlichen Meinungen bedeutet? Gibt es Schlüsse, die ich daraus ziehen kann für den Umgang heute mit unterschiedlichen Meinungen?

1.2 Motivation und Ziel

Meine Motivation für diese Arbeit sind mein persönliches Interesse, meine persönlichen Beobachtungen und die wachsende Vielfalt von Meinungen. Das Kennenlernen von Meinungen finde ich sehr faszinierend und spannend. Dennoch ist und bleibt es meiner Meinung nach eine grosse Herausforderung für einzelne Gemeinden aber auch auf gemeindeübergreifender Ebene, konstruktiv mit unterschiedlichen Meinungen umzugehen, da die Vielfalt der Meinungen immer grösser wird. Daher ist dieses Thema aus meiner Sicht hoch relevant für Ortsgemeinden, ihre einzelnen Gemeindeglieder, die weltweite christliche Gemeinde und für die Gesellschaft allgemein. Der zum Teil abschreckende Umgang mit unterschiedlichen Meinungen von Glaubensgeschwistern innerhalb von einzelnen, aber auch zwischen verschiedenen Gemeinden ist leider Zeugnis genug dafür. Deshalb möchte ich mit meiner Arbeit einen Beitrag zu einem konstruktiven² Umgang mit unterschiedlichen Meinungen leisten.

¹ In der vorliegenden Arbeit sind mit «johanneischen Schriften» das Johannesevangelium und die drei Johannesbriefe gemeint, im Wissen, dass die Offenbarung je nach Auslegung ebenfalls zu den johanneischen Schriften gezählt wird.

² *Konstruktiv* bedeutet laut Duden, «aufbauend, den sinnvollen Aufbau fördernd, entwickelnd» (duden.de «konstruktiv»). Das Wort *konstruktiv* wird in dieser Arbeit in diesem Sinne verwendet. Es

Zudem finde ich die johanneischen Schriften sehr faszinierend. Das Johannesevangelium allgemein, das sich doch in manchen Punkten von den Synoptikern unterscheidet, und seine Theologie im Besonderen faszinieren mich. In der vorliegenden Arbeit möchte ich die Situation, in die die johanneischen Schriften hineingeschrieben wurden, untersuchen und fragen, was die Bruderliebe für die ersten Empfänger in ihrer Situation bedeutet hat und was das für den Umgang mit unterschiedlichen Meinungen bedeutet. Ich untersuche in dieser Arbeit die johanneischen Schriften, um aus dem Reichtum der Texte und der dazu geschriebenen Literatur meine Frage zu beantworten. Zudem möchte ich einen Bezug zu heute schaffen und erkennen, was wir aus diesen Texten für den Umgang heute mit unterschiedlichen Meinungen lernen können.

1.3 Vorgehen und Aufbau der Arbeit

1.3.1 Eingrenzung des Forschungsgegenstands

Um dieses Ziel zu erreichen, muss ich den Forschungsgegenstand meiner Arbeit noch genauer eingrenzen und mich auf die relevanten Stellen beschränken. Kriterium für meine Wahl war, dass die Stellen die gegenseitige Liebe und Bruderliebe thematisieren, dass ich durch die Auseinandersetzung mit den gewählten Stellen das johanneische Verständnis der gegenseitigen Liebe und der Bruderliebe untersuchen und darstellen kann. Zudem werden die Stellen in verschiedener Literatur erwähnt und untersucht, wenn es um das Liebesgebot und die Bruderliebe in den johanneischen Schriften geht. Deshalb untersuche ich Joh 13,34–35; 15,9–11.12–17; 1Joh 2,7–11; 3,10.11–24; 4,7–5,4; 2Joh 4.5–6; 3Joh 1.3–8.9–11.12.

1.3.2 Methode und Vorgehen

Ich werde mich biblisch-theologisch mit der Fragestellung auseinandersetzen. Was das bedeutet, soll im Folgenden kurz erklärt werden.

Noch in der Einleitung werde ich persönliche Hypothesen vorstellen, wie meiner vorgängigen Meinung nach konstruktiv mit unterschiedlichen Meinungen umgegangen werden kann. Diese Hypothesen werde ich am Schluss in meinem Fazit wieder aufgreifen und anhand der Ergebnisse meiner biblisch-theologischen Untersuchung reflektieren. Es sind allgemeine Hypothesen zum Umgang mit unterschiedlichen Meinungen. Deshalb kann es sein, dass eine oder mehrere weder verifiziert noch falsifiziert werden können. In diesem Fall bleiben sie offen und müssen in einem anderen Rahmen reflektiert werden. Die Hypothesen dienen dazu, meinen persönlichen Ausgangspunkt für einen konstruktiven Umgang mit unterschiedlichen Meinungen offenzulegen und im Licht dieser Untersuchung zu überprüfen.

bezeichnet einen aufbauenden Umgang mit unterschiedlichen Meinungen, der positive Auswirkungen auf das Miteinander hat.

Im zweiten Kapitel der Arbeit möchte ich erst den Blickwinkel weiten. Deshalb stelle ich ausgewählte ausserjohanneische Quellen vor, die ebenfalls Bruderliebe bezeugen. Ich vertiefe kurz die wichtigsten Texte aus dem jüdischen, dem frühchristlichen und dem gnostischen Milieu. Dies beinhaltet eine kurze Einführung in diese Texte und eine Klärung, wie diese im Verhältnis zu den johanneischen Texten und der beschriebenen Bruderliebe stehen. Allgemein gehe ich in meiner Arbeit vom Allgemeinen ins Konkrete.

Das dritte Kapitel ist der Schwerpunkt meiner Arbeit. Zuerst untersuche ich den historischen Kontext der johanneischen Schriften und setze mich mit den Einleitungsfragen auseinander. Auf diesem Hintergrund lege ich die gewählten Stellen aus und frage nach dem Wesen der Bruderliebe darin. Im Resümee dieses Kapitels fasse ich die Ergebnisse zusammen und entwickle eine Gesamtschau vom Wesen und der Bedeutung der Bruderliebe für die ersten Empfänger der johanneischen Schriften.

Im letzten Kapitel, dem Fazit, werde ich meine Fragestellung beantworten, die zu Beginn aufgestellten Hypothesen reflektieren bzw. verifizieren oder falsifizieren und versuchen, den Bezug zur heutigen Zeit aufzuzeigen.

1.4 Eigene Hypothesen zum Umgang mit unterschiedlichen Meinungen

1. Ein konstruktiver Umgang mit unterschiedlichen Meinungen beginnt bei jedem persönlich.

Die für mich zentralste und wichtigste Voraussetzung für einen konstruktiven Umgang mit unterschiedlichen Meinungen ist die persönliche Haltung. Diese Haltung beinhaltet, dass die eigene Meinung nicht als absolut gilt, dass man immer wieder bereit ist, seine eigene Meinung zu hinterfragen und auch von anderen in Frage stellen zu lassen, dass man gewillt ist, von anderen Meinungen zu lernen und Menschen mit anderer Meinung mit Respekt und auf Augenhöhe begegnet. Die Entscheidung, eine solche Haltung anzustreben, muss jeder Mensch persönlich fällen.

2. Für einen konstruktiven Umgang mit unterschiedlichen Meinungen ist es wichtig, dass unterschiedliche Meinungen erst offen wahrgenommen und nicht von Anfang an bekämpft werden.

Es kann nicht geleugnet werden, dass es zu jedem gewichtigen Thema unterschiedliche Meinungen gibt. Ein wichtiger Schritt für den konstruktiven Umgang damit ist, dass dieser Umstand vorerst akzeptiert wird. Sobald versucht wird, die Vielfalt der Meinungen an sich zu bekämpfen, nimmt es destruktive, verletzende und ausschliessende Tendenzen an. Das Betrachten der Komplexität, wie Meinungen entstehen und geprägt werden, kann förderlich sein, eine Pluralität von unterschiedlichen Meinungen zu akzeptieren. Wichtig ist dabei aber, dass durch das Akzeptieren des Vorhandenseins von unterschiedlichen Meinungen nicht alle einfach gutgeheissen werden. Wenn eine Offenheit für andere Meinungen vorhanden ist, heisst das noch lange nicht, dass diese gutgeheissen werden.

3. Für einen konstruktiven Umgang mit unterschiedlichen Meinungen braucht es Raum für Dialog.

Ein erstrebenswerter Grundsatz im Umgang mit unterschiedlichen Meinungen ist, dass miteinander und nicht übereinander gesprochen wird. Das bedeutet, dass man einen Dialog sucht und fördert, der zum Ziel hat, das Gegenüber und dessen Meinung besser zu verstehen. Dabei geht es – zumindest anfänglich – nicht in erster Linie darum, die unterschiedlichen Meinungen zu diskutieren. Vielmehr geht es darum, das Gegenüber mit seiner anderen Meinung besser zu verstehen und von da aus eine gemeinsame Basis für eine anschliessend eventuell folgende Diskussion zu suchen. Die Haltung, die in Hypothese 1 beschrieben wird, ist für einen solchen Dialog hilfreich.

4. Für einen konstruktiven Umgang mit unterschiedlichen Meinungen ist es wichtig, dass Menschen nicht auf ihre Meinungen reduziert werden.

Es gibt immer einen Grund dafür, dass eine Person eine andere Meinung hat. Der Mensch wird durch verschiedene Faktoren geprägt, so auch seine Meinung. Die persönliche Geschichte, die Prägung, die Umstände, die Gesellschaft, das Umfeld, die Kultur, die Persönlichkeit, der Charakter und die Erfahrungen eines Menschen prägen seine Meinung. Wenn Menschen auf ihre Meinung reduziert werden, wird ein konstruktiver Umgang mit Unterschieden schwieriger, da bei einer Ablehnung der anderen Meinung der gesamte Mensch abgelehnt wird. Das heisst noch lange nicht, dass man mit jedem Menschen befreundet sein muss. Grundsätzlich wird aber der Umgang mit Menschen positiv verändert, da der Umgang nicht von der Meinung des anderen abhängt. Denn der Mensch ist viel mehr als diese.

5. Das Zeichen für einen konstruktiven Umgang mit unterschiedlichen Meinungen ist, dass das Verbindende und nicht das Trennende gesucht wird und eine Abgrenzung von anderen Meinungen und Haltungen dennoch nicht ausgeschlossen ist.

Wenn trotz der unterschiedlichen Meinungen versucht wird, einen gemeinsamen Nenner zu suchen, der verbindend wirkt, ist das ein Zeichen für einen konstruktiven Umgang mit unterschiedlichen Meinungen. Dafür ist der oben angesprochene Dialog zentral und hilft in und trotz allen unterschiedlichen Meinungen, einen gemeinsamen Weg zu gehen und auch die Meinungsunterschiede stehen zu lassen. Wenn aus diesem Dialog ersichtlich wird, dass kein gemeinsamer Nenner gefunden werden kann, dann ist eine Abgrenzung und ein Stehenlassen der unterschiedlichen Meinungen Teil des konstruktiven Umgangs. Deshalb schliesst ein konstruktiver Umgang mit unterschiedlichen Meinungen eine Abgrenzung von anderen Meinungen nicht aus. Da die Menschen nicht auf ihre Meinung reduziert werden, bedeutet das nicht, dass man den Menschen an sich ablehnt. Wenn die andere Meinung des Gegenübers ein schädliches Verhalten mir gegenüber zur Folge hat, ist es legitim, sich von der Person zu distanzieren. Dabei sind die Kommunikation und die persönliche Haltung entscheidend.

2 BRUDERLIEBE AUSSERHALB DER JOHANNEISCHEN SCHRIFTEN

Die Bruderliebe wird nicht nur in den johanneischen Schriften bezeugt, sondern sie kommt in vielen unterschiedlichen Schriften der Antike vor. Im folgenden Kapitel werde ich nicht-johanneische Erwähnungen der gegenseitigen Liebe und der Bruderliebe, die für das Verständnis der johanneischen Texte hilfreich sind, kurz darstellen. Denn in der heutigen Forschung wird davon ausgegangen, dass die johanneischen Schriften nicht nur aus einem einzigen religiösen Kontext hinreichend zu verstehen sind (Frey 2013:75f). Als Kontexte des Johannesevangeliums sind deshalb alttestamentliche Texte, Texte aus unterschiedlichen frühjüdischen Traditionsbereichen (z.Bsp. die Schriften aus Qumran) sowie Texte und rhetorische Formen der griechisch-römischen Welt bis hin zu den Zeugnissen der christlichen Gnosis und zur Rezeption des vierten Evangeliums und der Johannestradiation bei einem Autor wie Irenäus zu berücksichtigen (:78). Ich werde relevante Texte aus dem jüdischen, dem frühchristlichen und dem gnostischen Milieu³ untersuchen und ihr Verständnis der gegenseitigen Liebe und der Bruderliebe darstellen: verschiedene Texte aus dem AT, der Septuaginta, den Schriften von Qumran, dem Buch der zwölf Patriarchen, dem NT, den Oden Salomos und von Nag Hammadi. Diese Texte werden in unterschiedlicher Weise mit den johanneischen Texten in Verbindung gebracht. Die Darstellung hat nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, das würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Das Kapitel soll vielmehr eine knappe Übersicht bieten, die bei der konkreten Auseinandersetzung mit den johanneischen Texten eine Hilfe für das Verständnis bieten soll.

2.1 Jüdisches Milieu

2.1.1 Altes Testament und Septuaginta (LXX)

Eine Einleitung in die Schriften des Alten Testaments würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und ist für die Beantwortung der Fragestellung wenig relevant. Ich vertiefe an dieser Stelle ausschliesslich Levitikus 19,17f. Diese Stelle gilt allgemein als Ursprung des neutestamentlichen Liebesgebots und wird somit auch mit dem Liebesgebot in den johanneischen Schriften in Verbindung gebracht. Popkes sieht im johanneischen Liebesgebot gar eine situationsbedingte Reformulierung von Lev 19,17f (2005:48). Joh 13,34f und 1Joh 4,8.16, können als konsequente Umsetzung alttestamentlich-frühjüdischer und frühchristlicher Vorgaben verstanden werden (ebd.). Bei der genaueren Betrachtung von Lev

³ Laut Duden bedeutet das Wort Milieu, das soziale Umfeld, die Umgebung, in der ein Mensch lebt und die ihn prägt (duden.de «Milieu»). Die Texte aus dem jüdischen, frühchristlichen und gnostischen Milieu sind Texte, die in diesen spezifischen sozialen Umfeldern und Umgebungen entstanden sind. In den einschlägigen Publikationen der Soziologie werden die Begriffe «Milieu» und «Lebensstil» praktisch parallel und austauschbar verwendet (Gennerich 2016).

19,17f wird die Septuaginta⁴ automatisch eine Rolle spielen. Ich gehe im Zusammenhang mit dem AT einzig auf diese Stelle ein, da die wichtigsten Schriftgruppen, die zur gegenseitigen Liebe mahnen und in denen uns ein Gebot zur Liebe begegnet, sie voraussetzen (Augenstein 1993:177).

Lev 19,17f ist Teil des so genannten Heiligkeitsgesetzes. Die Grobgliederung von Levitikus kann wie folgt dargestellt werden (bibelwissenschaft.de «Levitikus»):

- 1–7: Opfergesetze
- 8–10: Beginn des Kultus
- 11–15: Rein und Unrein
- 16: Jom Kippur
- 17–26: Heiligkeitsgesetz
- 27: Gelübde und Verzehntung

Die Entstehung und Komposition dieses Buchs werden in der Forschung breit diskutiert.⁵ Ich gehe nicht weiter auf die Diskussion ein, da dies den Rahmen der Arbeit sprengen würde. Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass Liebe nach verbreiteter jüdischer Auslegung in Lev 19,18 «die durch Tat bewiesene Liebe» meint (Mathys 1990:12). Der Zusatz «wie sich selbst» soll als Masseinheit gelten (:19f). Nach Lev 19,18 sind die Leser also aufgefordert, jeden Menschen, mit dem sie zu tun haben, mit durch Tat bewiesener Liebe zu lieben, so wie sie über sich selbst denken und an sich selbst handeln würden.

Das johanneische Liebesgebot ist in erster Linie innerhalb der breiten Auslegungsgeschichte von Lev 19,18 zu sehen, auch wenn in Joh 15 Elemente der Freundesliebe und in 1Joh Elemente der Familienmetaphorik aufgenommen werden (Augenstein 1993:177). Johannes zitiert im Unterschied zu den Synoptikern Lev 19,17f zwar nicht. Dennoch hängt das Gebot direkt oder durch Vermittlung durch andere Schriften von Lev 19,17f ab. Denn das johanneische Liebesgebot entfaltet vor dem Hintergrund von

⁴ Die Septuaginta (LXX), ist die griechische Übersetzung des hebräischen Alten Testaments, das gemäss einer Legende von 72 Übersetzern übersetzt wurde (De Troyer 2005:10), wobei die originalen altgriechischen Übersetzungen nicht mehr vorhanden sind (:11). Heute liegt uns eine Rekonstruktion der originalen altgriechischen Übersetzung vor (ebd.). Die Entstehung der LXX wird im Aristeasbrief beschrieben, wobei in dieser Erzählung eine Menge legendäre Elemente vorhanden sind (:10f). Im Auftrag von König Ptolemäus II. Philadelphus (283–246 v.Chr.) wurde eine Delegation zum Hohepriester Eleasar nach Jerusalem gesandt, um die beste Kopie des jüdischen Gesetz für die Übersetzung zu erhalten (:10). Diese Übersetzung sollte dann in der Bibliothek von Alexandria der Verwaltung des Bibliothekars Demetrius anvertraut werden (:10). Der wirkliche Grund für die Übersetzung des hebräischen Textes, ist schwer nachvollziehbar (:13). Man kann in diesem Zusammenhang auf die Alexandrinische Gemeinde verweisen, die eine Bibel in der Muttersprache brauchte (ebd.). In späterer Zeit, übernahmen auch Christen die LXX als ihre Bibel (ebd.). Septuaginta ist das griechische Wort für die Zahl 70, die wiederum als eine Abkürzung der 72 angesehen werden kann (:11). Die 70 kann jedoch auch eine symbolische Anspielung auf die 70 Ältesten sein, die dabei waren, als Mose die Worte Gottes niederschrieb (ebd.)

⁵ Vgl. Hiekel (2014:644ff); Mathys (1990:2;70ff); Augenstein (1993:160f).

Lev 19,17f die Mahnung, auf den Hass gegen den Bruder zu verzichten, und ordnet mit dem Liebesgebot an, dem Hass nicht in Gegenhass zu begegnen, sondern zu lieben (ebd.).

2.1.2 Schriften von Qumran

Die Schriften von Qumran, werden oft mit den Johannesbriefen in Verbindung gebracht und mit der darin beschriebenen Auseinandersetzung mit den Gegnern. Es gibt Positionen wie die von Wahlde, die davon ausgehen, dass die Literatur von Qumran dem Corpus Johanneum in der gesamten Weltsicht und in der Behandlung des Liebesgebotes am nächsten steht (Augenstein 1993:20).

Die Funde von Qumran⁶ hatten Auswirkungen auf die Johannesforschung. Sie lösten nach ihrem Fund fast unmittelbar eine intensive Forschungsdiskussion aus (Frey 2013:69).⁷

Doch welche Verbindungen weisen die Schriften von Qumran und die johanneischen Texte auf?

«Viele Kommentatoren haben festgestellt, dass es starke Verbindungen zwischen dem Johannesevangelium und den Johannesbriefen und den Qumran Rollen gibt. Der bei Johannes behandelte ethische und eschatologische Dualismus mit dem Kontrast Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge findet einen glaubwürdigen und möglichen Hintergrund im Dualismus der Schriften von Qumran» [Übersetzung RW] (Brown 1972:7).⁸

Popkes hält fest, dass kaum eine andere neutestamentliche Traditionsströmung eine solche antithetische Sprache aufweist wie die johanneische (2005:11). Es sei dennoch strittig, ob deshalb bereits von einem johanneischen Dualismus gesprochen werden kann. In den Schriften von Qumran finden sich in 1QS und 1QM Parallelen für den dualistischen Gebrauch von Licht und Finsternis (bibelwissenschaften.de «Die Qumran-Schriften und das NT»). Eine weitere Parallele zwischen den Schriften von Qumran und den johanneischen Schriften wird in der Erwähnung eines Fürsten des Lichts und einem Geist der Wahrheit in der Qumran-Literatur gesehen, die in den johanneischen Schriften mit Jesus und dem Parakleten in Verbindung gebracht wird (Brown 1982:26). Diese Verbindung könnte laut Brown durch eine spätere

⁶ Die Schriften von Qumran wurden von einem Beduinenjungen Namens Mohammed ad Dib gefunden (Ekschmitt 1993:75). Eine sich von der Herde entfernende Ziege führte Mohammed ad Dib zum Eingang der Höhle, in der er schliesslich die Schriftrollen gefunden hat. Das hat sich im Jahr 1945 ereignet (ebd.). 1947 wurde der Fund öffentlich bekannt und das Gebiet um Qumran gründlich durchsucht. Dabei wurden weitere Schriften in weiteren Höhlen gefunden (bibelwissenschaften.de «Qumran und das AT»). Insgesamt wurden ca. 900 Schriften gefunden. Die gefundenen Texte werden zwischen dem 2. Jh. v.Chr. bis 68 n.Chr. datiert. Die gegenwärtige Mehrheitsmeinung ist, dass eine Gruppe für die Sammlung dieser Texte verantwortlich war, die sich wohl um 150 v.Chr. von der Tempelgemeinde in Jerusalem abgesondert hat. Es ist wahrscheinlich, dass diese Gruppe bei verschiedenen Autoren der Antike unter dem Namen *Essener* erwähnt wird (ebd.).

⁷ Vgl. Frey (2013:67ff); bibelwissenschaften.de «Die Qumran-Schriften und das NT».

⁸ Many writers have recognized that there we have the most impressive relationships of class between the Scrolls and the New Testament. John`s pervading ethical and eschatological dualism wits its contrasts between light and darkness, truth and falsehood, finds a very plausible background in Qumran dualism; [...]

Entwicklung der johanneischen Schriften zustande gekommen sein, als Anhänger von Johannes dem Täufer Einfluss auf die johanneische Überlieferung nahmen. Dieser hielt sich in geographischer Nähe zu Qumran und während der Blütezeit der Gemeinschaft dort auf und seine Predigt wies wichtige Parallelen zu deren Gedankengut und Praxis auf (ebd.).

In der Qumran-Literatur wird bei der Darstellung der Liebe zu einer Person oder zu einer Personengruppe das Liebesgebot aus Lev 19,17f aufgenommen – so z.B. in 1 QS V,23–VI, 1 (Augenstein 1993:165). Die Ausführungsbestimmungen zu den aufgenommenen Geboten begrenzen sich aber klar auf die eigene Gemeinschaft und untersagen die Anwendung auf Aussenstehende. Der Liebe zum Mitglied der Gemeinschaft wird gar der Hass gegenüber Aussenstehenden hinzugefügt (:166). Diese Zuspitzung des Liebesgebots auf die Liebesforderung gegenüber dem Bruder weist äussere Ähnlichkeiten mit dem Liebesgebot in 1Joh auf (:177). Die deutlichen Unterschiede in der Interpretation des Liebesgebotes machen Abhängigkeiten aber unwahrscheinlich. Der grosse Unterschied zwischen den Schriften von Qumran und den johanneischen Schriften ist, dass die Qumran-Schriften sagen, wer zu lieben und wer zu hassen ist. Diese Gegensätze finden sich in den johanneischen Schriften nicht (:178).

2.2 Frühchristliches Milieu

2.2.1 Testament der zwölf Patriarchen (TestXII)

Das Testament der zwölf Patriarchen (TestXII) gibt sich als Aufzeichnung der letzten Worte der zwölf Söhne Jakobs, die diese auf ihrem Totenbett an ihre versammelten Söhne (und Enkel oder Brüder) gerichtet haben (De Jong 2010). Diese abschliessenden Belehrungen sollen ihre Nachkommen ihrerseits an ihre Kinder weitergeben und stellen ihr geistiges Vermächtnis dar. Dem TextXII kommt eine herausragende Stellung zu, wenn man nach der Vorgeschichte der frühchristlichen Herausstellung des Nächstenliebegebots als Zentrum der christlichen Unterweisung fragt (Konradt 1997:296). In keiner anderen frühjüdischen Schrift wird das alttestamentliche Liebesgebot (Lev 19,18) so dicht aufgenommen und paränetisch ausgestaltet wie in den TestXII (:296f). In diesen Testamenten werden eine oder mehrere Tugenden und Laster mit dem Hinweis auf das Vorbild Josephs illustriert (De Jong 2010). Trotz aller Vielfalt bildet die Paränese der Testamente eine Einheit, bei der der Schwerpunkt bei den beiden Hauptgeboten der Liebe/Furcht des Herrn und der Liebe zum Nächsten (vgl. z.B. TestIss 5,1f.; 7,6; TestDan 5,3; TestBenj 3,1–5) liegt (ebd.). Die Frage nach dem jüdischen oder christlichen Ursprung der TestXII wird kontrovers beantwortet. Eine Mehrzahl der Forscher zieht einen jüdischen Ursprung einem christlichen vor (Ulrichsen 1991:22).

Die Liebe wird in den TestXII einerseits auf die Brüder begrenzt, an anderer Stelle aber auch wieder offener gefasst, wenn auch nicht immer universal betrachtet (Konradt 1997:301). Daraus ergibt sich eine nicht einheitliche Reichweite des Liebesgebots. Konradt sieht deshalb das Liebesgebot als ein allgemeines Gebot, das sich je nach Situation und Gegenüber konkretisiert (:310). Ausserdem fungiert das Nächstenliebegebot in den TestXII als summarische Formulierung des sozialen Willens Gottes (ebd.).

Die TestXII kommen dem Liebesgebot aus den johanneischen Schriften recht nahe und geben einen Eindruck davon, wie es im Judentum interpretiert wurde (Augenstein 1993:179). Die TestXII zeigen ebenfalls eine mit weisheitlichen Elementen durchsetzte Torainterpretation im Judentum, die der der johanneischen Schriften ähnlich ist und so auf das geistige Milieu hinweist, in dem die johanneischen Schriften entstanden sind. Die Annahme einer literarischen Abhängigkeit ist schwierig, da die Entstehungsgeschichte der TestXII ungeklärt ist, so dass bei manchen Passagen das Abhängigkeitsverhältnis umgekehrt werden könnte (ebd.).

2.2.2 Neues Testament

Im Neuen Testament tritt das Liebesgebot ausserhalb der johanneischen Schriften bei den Synoptikern, bei Paulus, bei Jakobus und bei Petrus in unterschiedlichen Ausprägungen auf. Der Hebräerbrief kennt die Bruderliebe ebenfalls wie Hebr 13,1 zeigt.

Bei den Synoptikern ist deutlich, dass das Liebesgebot in der Form des Doppelgebots der Liebe auftritt, das in allen drei Evangelien überliefert ist (Mk 12,28ff; Mt 22,34ff; Lk 10,25ff). Trotz ihrer Unterschiede greifen die drei Perikopen auf dieselbe Tradition zurück (Meisinger 1996:29). In der Forschung herrscht Einigkeit darüber, dass Markus die Zitatenskombination aus Dtn 6,4f und Lev 19,18 aus mündlicher Tradition übernommen hat (Augenstein 1993:170; Meisinger 1996:28). Die gründliche Untersuchung von J. Kiilunen kommt zum Ergebnis, dass sowohl Mt 22,34ff als auch Lk 10,25ff das Resultat einer eigenständigen Redaktionsarbeit des jeweiligen Evangelisten an Mk 12,28ff darstellt (Meisinger 1996:29). Alle drei Evangelien haben unterschiedliche Tendenzen, auch wenn sie auf das gleiche Traditionsstück zurückgreifen (Bornkamm 1978:85).

In den Schriften des Neuen Testaments steht das Liebesgebot in sehr vielfältigen Kontexten innerhalb des Neuen Testaments (Meisinger 1996:183). Die «Liebe» und das «Lieben» erscheinen uns im Neuen Testament geradezu als *das* Kennzeichen der christlichen Lehre (Hochholzer 2007:46). Das Nächstenliebegebot wird überaus häufig auf die Bruderliebe bezogen, was wohl mit der Situation der ersten Christen zusammenhängt, die als gesellschaftliche Aussenseiter den inneren Zusammenhalt stärken wollten (ebd.). In den Synoptikern hat das Liebesgebot jeweils einen engen Bezug zu Stellen, die programmatischen Charakter für das jeweilige Evangelium besitzen (Meisinger 1996:183). In den paulinischen Briefen wird das Liebesgebot aus Lev 19,17f mit dem griechischen Tugendbegriff *philadelphia* in Verbindung gebracht, erklärt und interpretiert. Im Jakobusbrief ist das Ziel der Liebe, die Statusunterschiede und Parteilichkeit zu überwinden (Augenstein 1993:184). Bei Petrus wird die gegenseitige Liebe als allgemein christliche Tugend und als Vorbild für die Heiden dargestellt.

2.3 Gnostisches Milieu

«Das Problem des Verhältnisses der johanneischen Schriften und der Gnosis hat schon die alte Kirche beschäftigt.» (Schmithals 1984:96) Das Johannesevangelium wurde von den Alogern verworfen, da sie

es für ein Werk des Gnostikers Kerinth hielten. Irenäus erklärte Johannes habe sein Evangelium gegen Kerinth, mit dem er in Korinth feindlich zusammengestossen sei, und andere Gnostiker geschrieben (ebd.). Durch die Kanonbildung wurde dann der Streit zugunsten der Kirchlichkeit, die in den johanneischen Schriften einen antignostischen Charakter sah, entschieden (:97). Das änderte an der Hochschätzung der johanneischen Schriften der Gnostiker allerdings nichts (ebd.). Nach 150 wird der erste gnostische Kommentar zum Johannesevangelium verfasst. In der Forschung gab und gibt es unterschiedliche Meinungen, zum Verhältnis der johanneischen Schriften zur Gnosis und sowie zur johanneischen Gnosis (ebd.). Aus diesem Grund ist ein Blick in zwei gnostische Texte und deren Verhältnis zu den johanneischen Schriften unerlässlich.

2.3.1 Oden Salomos

Unter den Oden Salomos (OdSal) wird eine Zusammenstellung von 42 Liedern verstanden, wobei das 2. Lied verloren gegangen ist (Dafni 2009). Die Schriften wurden vor ca. 215 Jahren gefunden (Lattke 2007:277). «Die OdSal, stellen eine einzigartige Sammlung von religiösen Gedichten oder Liedern dar, die charakterisiert sind durch eine besonders starke Überschneidung oder Mischung von Jüdischem, Gnostischem und Christlichem» (Lattke 2007:294). Es ist nicht bekannt, ob die einzelnen Oden von einer einzigen oder von verschiedenen Personen gedichtet wurden (:283). Es herrscht in der Forschung aber Einigkeit, dass sie pseudepigraphisch sind, aber in ein und derselben religiösen Gruppe ihren Ursprung haben. Lattke sieht im Pseudonym den Hauptgrund, wenn nicht den einzigen Grund, weshalb die OdSal nicht als *antilegomena* (Schriften, bei denen die Echtheit oder der Wert umstritten ist) oder *apokryphe*⁹ (verborgen/dunkel) des NTs eingestuft wurden (2007:284). Es ist durch das Papyrus Bodmer XI sowie die alte Bezeugung und Zitierung sichergestellt, dass eine griechische Version der OdSal spätestens um die Wende vom 2. zum 3. Jh. in Umlauf war (:285). Lattke datiert die OdSal in das erste Viertel des 2. Jahrhunderts (:290).

Das gegenseitige «Lieben» wird laut Lattke in den OdSal wie in den johanneischen Schriften unter dem Gesichtspunkt des ewigen Heils gesehen (Lattke 1975:56). Die Liebesaussagen in den OdSal sind in ein dem Joh ähnliches Heils- und Erlösungsverständnis eingebettet, auch wenn in den OdSal die Liebe eine erotische Färbung hat, die in den johanneischen Schriften gänzlich fehlt (Augenstein 1993:175). In diesem gnostischen Vorverständnis vom Heil kann eine Verbindung der beiden Schriften gesehen werden (Lattke 1975:56).

2.3.2 Nag Hammadi-Schriften

Die Nag Hammadi-Schriften sind der bisher grösste Papyrusfund, der in Ägypten gemacht wurde (Ekschmitt 1993:176). Die Schriften wurden vermutlich auf einem Friedhof aus hellenistisch-römischer Zeit,

⁹ Unter „Apokryphen“ versteht man die verborgenen, d.h. von der öffentlichen Verbreitung ausgeschlossenen Bücher (Beck 2018).

der am Fusse des Felsmassivs Dschebel-et-Tarif, einem Gebirge, das im Altertum die Toten zur letzten Ruhe aufnahm, liegt, im Jahr 1945 oder 1946 gefunden. Fellachen fanden einen Tonkrug, der fünfzehn Papyrusbücher enthielt, die meisten noch mit ihren Ledereinbänden versehen und ausgezeichnet erhalten. Sie wussten nicht viel damit anzufangen und sollen gar zwei der Rollen zum Teekochen verfeuert haben. Die restlichen dreizehn Schriften erreichten 1946 Kairo auf unterschiedlichen Wegen (ebd.). Die Papyrusrollen stellen eine ganze Bibliothek gnostischer Schriften in koptischer Sprache dar, mit Dutzenden von unbekanntem Werken (:177). Das Nag-Hammadi-Corpus umfasst dreizehn Codizes und 52 Einzelschriften – einige in Dubletten – mit wenigen Ausnahmen gnostischen Inhalts aus verschiedenen literarischen Gattungen (Röhl 1991:22f).

Wenn wir nun die die Liebesaussagen der Nag Hammadi-Schriften in Verbindung zu den johanneischen Schriften setzten, fällt Folgendes auf. In den Nag Hammadi-Schriften liebt der Vater die Brüder, wie auch Jesus seine Jünger liebt (Augenstein 1993:175). Die Liebe zum Vater macht den Liebenden Jesus gleich, da man durch die Liebe zum Vater zum Geliebten Gottes wird (:175f). Die Liebe zum Verherrlichten führt zur Einheit mit ihm (:176). «Lieben» wird in den Nag Hammadi-Texten aber am häufigsten verwendet, um die Verfallenheit an die Kreatürlichkeit und die Welt auszudrücken. Doch es wird auch zur Liebe der Wahrheit und des Lebens gemahnt. Die Liebe wird als selbstverständlich betrachtet. Es finden sich auch der synoptischen Tradition verwandte Formulierungen, wie der Blick ins Thomasevangelium zeigt: «Jesus sprach: Liebe deinen Bruder wie deine Seele; bewahre ihn wie deinen Augapfel» (EvThom NHC II,2 25) (ebd.). Die Liebe begegnet in den übrigen Belegen der Nag Hammadi-Schriften als Bruderliebe (ebd.).

Im Spiegel der Nag-Hammadi-Schriften hat sich der nicht gnostische Charakter des Johannesevangeliums gezeigt (:207). Die gnostischen Kreise hinter den Nag Hammadi Schriften sahen in den johanneischen Schriften kein ihrer Geisteswelt gleichgesinntes Zeugnis, dem sie ihre Aufmerksamkeit hätten schenken sollen (ebd.). In den gnostischen Schriften kommt dem Liebesgebot nicht der Stellenwert zu, den es in den johanneischen Schriften einnimmt (Augenstein 1993:179). Die johanneische Mahnung an die Jünger, nicht die Welt zu lieben und die Jünger dennoch in den Kosmos zu senden, unterscheidet sich von der gnostischen Entwicklung. Die Texte aus den Nag Hammadi Schriften entsprechen weitgehend dem Bild einer gnostischen Ethik (:176f).¹⁰Die Bewegung, die die Liebe zueinander auslöst, unterscheidet sich in der Gnosis von der johanneischen. In der Gnosis ist der Entzug aus der Welt das Ziel. In den johanneischen Schriften werden die Jünger trotz einer zum Teil dualistischen Sprache in die Welt gesandt. Dieser elementare Unterschied zeigt, dass sich das Wesen und das Ziel der gegenseitigen Liebe trotz des ähnlichen Sprachgebrauchs doch unterscheidet.

¹⁰ Diese sieht ihr Subjekt nicht im konkreten Individuum sieht, sondern im unpersönlichen, nichtweltlichen Kern, dem «Funken», der in allen identisch ist und die Basis dieses Miteinanders stiftet (Augenstein 1993:176f).

3 BRUDERLIEBE IN DEN JOHANNEISCHEN SCHRIFTEN

3.1 Historische und literarische Einordnung der johanneischen Schriften

In diesem Teilkapitel befasse ich mich mit dem historischen und dem literarischen Kontext der johanneischen Schriften. Dies bildet die Grundlage für die Auslegung der einzelnen Bibelstellen. Für die vorliegende Fragestellung sind genaue Bestimmungen des Verfassers, Jahreszahlen und Orte nicht von höchster Relevanz. Mein Fokus liegt stärker auf der Frage nach dem Verhältnis der johanneischen Schriften zueinander. Jeder Abschnitt der Einleitungsfragen sowie die Einordnung in den literarischen Kontext soll dazu beitragen, den Zusammenhang der vier johanneischen Schriften unterschiedlich zu prüfen und aufzuzeigen. Wie und ob die Schriften miteinander zusammenhängen, wird am Ende der historischen und der literarischen Einordnung als Ganzes beurteilt.

3.1.1 Historischer Kontext der johanneischen Schriften

3.1.1.1 Verfasser

Bei den Verfasserfragen der johanneischen Schriften gibt es verschiedene Theorien und Meinungen. Die für mich in diesem ersten Teil relevanten Fragen sind die nach der Existenz einer sogenannten johanneischen Schule und ob die Schriften zum Teil denselben Verfasser haben.

Joh: Die grosse Frage in der Forschung ist, wie man die komplexen Entstehungsverhältnisse des Johannesevangeliums mit der Verfasserfrage in Einklang bringen kann und wie es dabei mit der Existenz einer sogenannten johanneischen Schule aussieht. Das Johannesevangelium selbst deutet darauf hin, dass es vom "Jünger, den Jesus liebte" (Joh 21,24) verfasst wurde (vgl. Joh 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20) (Beutler 2013:66). In der wissenschaftlichen Auslegung wird nur noch selten angenommen, dass Johannes, der Sohn des Zebedäus, der alleinige Verfasser des Evangeliums ist (Klaiber 2017:15).¹¹ Die Text- und Literaturkritik zeigen beide, dass das Evangelium in seiner kanonischen Form kein einheitlicher Text ist, sondern das Ergebnis eines langen und komplexen Prozesses (Zumstein 2016:38).¹² Es wird angenommen, dass es eine ursprüngliche Fassung des Evangeliums gab, die später redaktionell überarbeitet und in die uns heute vorliegende Form gebracht wurde.¹³ Wer dieser ursprüngliche Autor war,

¹¹ Klaiber (2017:14f); Zumstein (2016:55); Beutler (2013:67ff); Becker (1985:48ff); Dietzfelbinger (2004:17ff); Gnilka (1983:7f); Theobald (2009:81ff).

¹² Dietzfelbinger (2004:12ff); Theobald (2009:70ff); Becker (1985:29ff); Klaiber (2017:16f); Gnilka (1983:7); Schnelle (2009:1ff).

¹³ Zumstein (2016:38); Dietzfelbinger (2004:12ff); Theobald (2009:70ff); Schnelle (2009:1ff); Beutler (2013:50ff). Becker (1985:29ff); Gnilka (1983:6f); Siegert (2004:7ff).

lässt sich nicht genau sagen, hängt aber wahrscheinlich mit der Aussage in Joh 21,24 zusammen.¹⁴ Wie aber könnte eine solche redaktionelle Überarbeitung des Johannesevangeliums ausgesehen haben?

Eine These die breite Resonanz gefunden hat, ist, dass die johanneische Literatur einer sogenannten johanneischen Schule mit Traditions- und Lehrbetrieb entstammt (Becker 1985:41). Die theologische Arbeit wurde innerhalb dieses theologischen Kreises, der sogenannten johanneischen Schule, verrichtet, die wahrscheinlich vom Lieblingsjünger gegründet worden ist (Zumstein 2016:53). Die theologischen Übereinstimmungen zwischen den drei Johannesbriefen und dem Evangelium, die Gemeinsamkeit der Sprache in den Schriften und der Nachtrag mit Kapitel 21, bei dem sich wohl die Redaktoren und Herausgeber des Evangeliums zu Wort melden, weisen auf eine Existenz einer solchen johanneischen Schule hin (Schnelle 2009:1f).¹⁵ Mit der Annahme einer johanneischen Schule befindet man sich im Bereich des damals Üblichen, da viele Gelehrte sogenannte Schulen gründeten, die meist über den Tod des Lehrers hinaus Bestand hatten (Dietzfelbinger 2004:14).

Es gibt allerdings auch Kritiker dieser These, die argumentieren, dass die Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen johanneischen Schriften auch durch andere Faktoren erklärt werden könnten, wie beispielsweise durch eine gemeinsame Quelle oder durch eine spätere Zusammenfügung von verschiedenen Texten (Zumstein 2016:55). Zudem gibt es auch Zweifel daran, ob es tatsächlich eine abgegrenzte johanneische Gemeinde oder Schule gegeben hat, da es keine direkten Hinweise darauf in den Texten gibt (Beutler 2013:68; vgl. Theobald 2009:71; MacDonald 2018:239ff).

Es ist also festzuhalten, dass es in der Forschung breite Resonanz für die These gibt, dass hinter der redaktionellen Überarbeitung der Texte eine johanneische Schule vermutet werden kann. Dabei wird ein spezifisches johanneisches Milieu vorausgesetzt, in dem die johanneischen Schriften in der uns heute vorliegenden Form entstanden sind. Eine letzte Sicherheit für diese These gibt es nicht und sie muss in die Beurteilung miteinbezogen werden. Ihre Möglichkeit ist für die vorliegende Fragestellung jedoch äusserst interessant. In dieser Schule wäre dann die johanneische Theologie zur Tradition geworden. Ob sich dieser Sachverhalt weiter stützen lässt, wird in den nächsten Abschnitten herauszufinden sein.

1Joh: Dominierend bei der Verfasserfrage des 1Joh ist, ob der Verfasser des Joh und des 1Joh dieselbe Person sind. Durch die historisch-kritische Forschung gilt die Position, dass der 1Joh von Johannes dem Jünger stammt, als widerlegt (Rusam 2018:4). Die Frage nach derselben Verfasserschaft des Joh und 1Joh, wird nur noch selten bejaht. Es scheint sich inzwischen die Überzeugung durchzusetzen, dass es zwei unterschiedliche Autoren sind, die aber beide in der Tradition der johanneischen Schule standen

¹⁴ Zum Beispiel Klaiber (2017:14ff).

¹⁵ Weitere Ausführungen zur Annahme einer johanneischen Schule: Becker (1985:41ff); Zumstein (2016:53ff); Klauck (1991:45f); Schnelle (2009:1f); Schnelle (2010:1ff); Gnlika (1983:6f); Dietzfelbinger (2004:14).

und somit miteinander verbunden waren (ebd.).¹⁶ Obwohl es Positionen gibt, die eine gleiche Verfasserschaft nicht ausschliessen.¹⁷

2 und 3Joh: Bei der Verfasserfrage des 2 und 3Joh dreht sich fast alles um die Frage, wer hinter der Bezeichnung *ho presbyteros* (der Ältere) stehen mag, ob der Verfasser des 1Joh derselbe Verfasser war und ob der 2 und 3Joh fiktionale Briefe sind. Die sprachliche Eigenständigkeit des 2/3Joh, ihre Form als antiker Privatbrief, die Absenderangabe *ho presbyteros*, die sachlichen Unterschiede zum 1Joh und vor allem das völlig andere theologische Niveau des 1Joh deuten auf verschiedene Verfasser des 2/3Joh und des 1Joh hin (Schnelle 2010:6f; vgl. Klauck 1992:21; Schunack 1982:108; Strecker 1989:26; Wengst 1978:230). Es gibt aber auch Positionen, die unterschiedliche Verfasser hinter dem 2 und 3Joh annehmen (Schnackenburg 2002:301; Rusam 2018:201). Wer mit dem Titel *ho prebyteros* gemeint ist, muss offenbleiben.¹⁸ Was aber klar ist, der Verfasser musste den Empfängern des 2 und 3Joh unter dieser Bezeichnung bekannt gewesen sein (Becker 1989:22; vgl. Schnackenburg 2002:300f). Ausserdem geht die Mehrheit der Kommentatoren nicht davon aus, dass der 2Joh fiktiv ist.¹⁹

Wenn wir die Informationen zusammentragen, dann deutet alles darauf hin, dass es sich beim Verfasser des 2 und 3Joh um eine herausragende Persönlichkeit handelt, die als Presbyter bekannt war und enge Verbindungen zur johanneischen Tradition und Schule hatte. Es wird angenommen, dass er eine einzigartige Stellung innerhalb dieser Schule hatte und hohes Ansehen genoss.

Zusammenfassung: Es ist offensichtlich, dass es in der Forschung unterschiedliche Meinungen zu den Verfassern und dem Zusammenhang der johanneischen Schriften gibt. Es ist jedoch weitgehend anerkannt, dass das Johannesevangelium und die drei Johannesbriefe eng miteinander verbunden sind, so dass man zumindest von einer sie verbindenden Schultradition ausgehen kann, durch die sie geprägt wurden. Es wird auch vermutet, dass das Johannesevangelium in seiner heutigen Form von der johanneischen Schule redaktionell überarbeitet wurde. Was den 1Joh betrifft, so scheint sich die Meinung in der Forschung durchzusetzen, dass der 1Joh einen anderen Verfasser als das Joh hat. Es wird allgemein angenommen, dass der 1Joh innerhalb der johanneischen Schule verfasst wurde. In der Forschung herrscht weitgehende Einigkeit, dass der 2 und 3Joh denselben Verfasser haben und dass dieser Verfasser unter der Ehrenbezeichnung *ho presbyteros* bekannt war und hohes Ansehen genoss.

¹⁶ Klauck (1991:43ff); Wengst (1978:24f); Beutler (2000:30); Schunack (1982:13f); Schnelle (2010:8).

¹⁷ Vgl. Schnackenburg (2002:34f).

¹⁸ Zur Diskussion vgl. Rusam (2018:159f); Schunack (1982:109); Schnelle (2010:5ff); Wengst (1978:231f); Rusam (2018:161f); Schnackenburg (2002:296); Klauck (1992:20f); Beutler (2000:31).

¹⁹ Vgl. Wengst (1978:229f); Schnelle (2010:20); Becker (1989:313); Klauck (1992:21f); Schnackenburg (2002:300f).

3.1.1.2 Empfänger

Die Empfängerfrage ist für die vorliegende Fragestellung vor allem bei den drei Johannesbriefen relevant. In diesem Abschnitt wird die Situation beleuchtet, in die die johanneischen Schriften sprechen wollen.

Joh: In neuerer Zeit setzt sich die Auffassung durch, dass das Evangelium dazu dient, den bereits vorhandenen Glauben an Jesus Christus zu stärken (Beutler 2013:55) und den geschwächten Glauben neu zu strukturieren (Zumstein 2016:56f). Laut der Mehrheit in der Forschung sind die Empfänger des vierten Evangeliums johanneische Gemeinden (Wenger 2015:63).²⁰ Diese überwiegend heidenchristlichen Gemeinden wurden im Laufe der Zeit mit Auseinandersetzungen konfrontiert (Schnelle 2009:9). Das Evangelium soll den johanneischen Gemeinden helfen, eine eigene kirchliche Identität aufzubauen (Theobald 2009:66).

1Joh: In der Forschung wird viel darüber diskutiert, ob der Verfasser des 1Joh eine spezifische Gemeinde oder die gesamte damalige Christenheit im Blick hatte.²¹ Unabhängig davon, ist die Forschung sich zumindest formal einig, dass der Grund für die Abfassung des 1Joh die Bekämpfung bestimmter Gegner war und das Ziel hatte, die Binnengemeinschaft zu stärken (Rusam 2018:5). Man kann davon ausgehen, dass die Empfänger verunsichert waren und dass der Verfasser durch den 1Joh den Empfängern in ihrer Verunsicherung helfen und sie in gewisser Weise stabilisieren und ihnen mit dem Brief Orientierung geben wollte. Deshalb lehrt der 1Joh die Empfänger, was rechtmässiger Glaube ist. Der Verfasser des 1Joh hatte das Ziel, die Unterscheidung zwischen wahren und vorgeblichem Christsein, zwischen Rechtgläubigkeit und Irrlehre klar herauszustellen (Schunack 1982:12). Bei der Bestimmung, wer genau die Gegner und Irrlehrer waren, ist man sich in der Forschung jedoch uneinig (Rusam 2018:5).²²

2/3Joh: Bei der Empfängerfrage des 2Joh stellt sich vor allem die Frage, wer hinter der Bezeichnung *eklektē kyria* (auserwählte Herrin; 2Joh 1) steht²³ und ob dieselben Empfänger wie beim 1Joh im Blick des Verfassers waren. Beim 3Joh wird ein gewisser Gaius als Empfänger genannt.

Die Situation der Empfänger lässt sich mit der in 1Joh vergleichen. Auch der Verfasser des 2Joh zielt darauf ab, den rechten Umgang mit Irrlehrern und Gegnern aufzuzeigen, jedoch in einem deutlich

²⁰ Dietzfelbinger (2004:15f); Schnelle (2009:9ff); Becker (1985:40ff); Theobald (2009:66ff); Wengst (2000:21ff); Klaiber (2018:291ff).

²¹ Rusam (2018:3); Schnelle (2010:56); Beutler (2000:25); Schnackenburg (2002:40); Schmithals (1992:78); Wengst (1978:25ff); Schunack (1982:12f); Klauck (1991:32).

²² Rusam 2018:5ff; Wengst 1978:25ff; Schunack 1982:12f; Klauck 1991:34ff; Beutler 2000:20ff; Schmithals 1992:278f; Brown 1982:80ff; Wengst, Klaus 1976. Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes;

²³ Schunack (1982:110); Klauck (1992:33ff); Wengst (1978:236f); Rusam (2018:166ff); Beutler (2000:149f); Schnackenburg (2002:106f); Schnelle (2010:21); Schmithals (1992:286).

kleineren und weniger ausführlichen Rahmen. Es lässt sich vermuten, dass beim 2Joh weniger Gemeinden im Blick waren als beim 1Joh (Schnackenburg 2002:301). Beim 3Joh handelt es sich sehr wahrscheinlich um einen Privatbrief an einen gewissen Gaius, den der Verfasser aufrichtig liebt (Wengst 1978:245). Wer dieser Gaius war und in welcher Beziehung er zum Verfasser stand, ist hier nicht speziell relevant, wird jedoch in der Forschung diskutiert.²⁴

Zusammenfassung: In Bezug auf die hier gestellte Forschungsfrage ist relevant, dass die Empfänger der johanneischen Schriften mit Irrlehrern und Gegnern konfrontiert waren und dass die Verfasser der Briefe darauf reagierten. Ausgehend von dieser Situation kann untersucht werden, was die johanneischen Schriften den Empfängern über den Umgang mit unterschiedlichen Meinungen lehren und welche Rolle die Bruderliebe dabei spielt.

3.1.1.3 Chronologie

Bei der Chronologie der johanneischen Schriften sind für die vorliegende Fragestellung Jahreszahlen und genaue Einordnungen nicht relevant. Der Fokus liegt auf einer möglichen inhaltlichen Entwicklung der johanneischen Schriften, die bei der literarischen Einordnung vertieft Thema sein wird. Grundsätzlich werden folgende zwei Reihenfolgen vertreten: a) Joh, 1Joh, 2Joh und 3Joh²⁵ oder dann b) 2Joh, 3Joh, 1Joh und Joh.²⁶ Es lässt sich aber festhalten, dass die Kommentatoren in den letzten 150 Jahren mehrheitlich von einer Priorität des Evangeliums ausgehen (Klauck 1992:46).²⁷ Es melden sich jedoch immer wieder auch Stimmen, die eine im 19. Jahrhundert durchaus übliche Ansetzung des 1Joh vor dem Evangelium verteidigen (ebd.).²⁸ Der Grund, weshalb sich keine letzte Sicherheit in Bezug auf die Reihenfolge der Schriften erreichen lässt, ist, dass der 1Joh keine ausdrücklichen Zitate des Joh aufweist (Klauck 1992:46).

Zusammenfassung: Wie bei den zuvor behandelten Punkten herrscht in der Forschung keine Einigkeit darüber, was die Chronologie der johanneischen Schriften angeht. Was jedoch weiter verstärkt wurde und für die behandelte Fragestellung relevant ist, ist der starke Zusammenhang der drei Schriften untereinander. Alle Ausleger sehen in den drei johanneischen Schriften grosse Gemeinsamkeiten, aber auch gewisse Unterschiede. Je nachdem, wie die Gemeinsamkeiten und Unterschiede gedeutet werden, ergeben sich unterschiedliche Konsequenzen für die Datierung bzw. die Bestimmung der Reihenfolge der Texte.

²⁴ Schnackenburg (2002:295); Rusam (2018:203); Beutler (2000:175f); Klauck (1992:76f); Schnackenburg (2002:320); Schnelle (2010:34f); Schnunack (1982:118).

²⁵ Beutler (2000:19); Schunack (1982:13f); Wengst (1978:24f); Beutler (2000:19); Schnackenburg (2002:34ff).

²⁶ Strecker (1989:27f); (2010:8ff).

²⁷ Beutler (2000:19); Schunack (1982:13f); Wengst (1978:24f); Beutler (2000:19). Weitere Ausführungen zum Verhältnis des Joh und 1Joh: Schnackenburg (2002:34ff).

²⁸ So z.B. Strecker (1989:27f) und Schnelle (2010:8ff).

3.1.2 Zusammenfassung historischer Kontext

Nach diesen Ausführungen kann davon ausgegangen werden, dass die uns vorliegenden johanneischen Schriften stark miteinander zusammenhängen. Das Joh wurde wahrscheinlich von Johannes, dem Apostel und Jünger Jesu, verfasst und später redaktionell in die uns heute vorliegende Form überarbeitet. Der 1Joh wurde vielleicht von denselben Redakteuren verfasst. Während der 2 und 3Joh denselben Verfasser haben, unterscheidet er sich vom Verfasser des 1Joh. Die Autoren der Schriften standen miteinander in Verbindung - in welcher ganz genau muss aber offenbleiben. Auch die Existenz einer johanneischen Schule muss offenbleiben, da es keine klaren Beweise dafür gibt. Die Schriften bilden jedoch einen Schriftkorpus, der aus einer gemeinsamen Gedankenwelt stammt und durch eine ähnliche zum Teil gleiche Sprache geprägt ist und theologisch sowie stilistisch zusammenhängt. Das Johannesevangelium bildet dabei aller Wahrscheinlichkeit nach, die Grundlage der johanneischen Theologie. Der 1Joh hat mehrere johanneische Gemeinden im Blick, die durch Auseinandersetzungen mit Irrlehrern und Gegnern herausgefordert waren. In diese Situation wird die Theologie des Joh durch den 1Joh neu verkündigt. Allgemein war die Herausforderung für viele Gemeinden gross, mit Irrlehrern und Gegnern umzugehen. Der 2Joh spricht dagegen eine spezifische Gemeinde an, in der es durch den Einfluss von Irrlehrern und Gegnern zur Spaltung gekommen ist. Der 3Joh ist ein Privatbrief, der sich an Gaius, sehr wahrscheinlich einen Gemeindevorsteher, richtet, der durch eine Einzelsituation mit Diotrefes herausgefordert war und durch den Brief Anweisungen für seine Situation erhalten hat. Somit können in den vier Schriften verschiedene Anwendungen einer johanneischen Theologie gesehen werden, die in unterschiedlichen Formen in unterschiedliche Situationen hineinsprechen möchten.

3.1.3 Literarischer Kontext

Im folgenden Teilabschnitt wird der literarische Kontext beleuchtet, in dem die einzelnen Stellen stehen, die später auslegt werden.

3.1.3.1 Johannesevangelium

Theologische Schwerpunkte: Das Joh ist durch eine einzigartige und besondere Christologie geprägt. Bereits im Prolog wird dem Lesenden das besondere Christusbild vermittelt, das das Joh beherrscht (Dietzfelbinger 2004:9). Jesus wird als präexistenter Logos beschrieben, der in seinem uranfänglichen Sein in der Herrlichkeit des Vaters gesprochen wurde. Für Johannes ist es vor allem wichtig zu betonen, dass Jesus den Menschen das Wesen und die Wirklichkeit Gottes offenbart (Klaiber 2018:277). Jesus, der als fleischgewordener präexistenter Logos eins mit dem Vater ist, bezeugt uns das Wesen und die Wirklichkeit des Vaters, von dem er kommt und zu dem er wieder gehen wird. Inkarnation, Leben, Passion und Erhöhung Jesu werden durch den Geist neu erklärt und bekommen dadurch eine besondere Bedeutung für die nachösterliche Gemeinschaft (Wenger 2016:64). Die Bedeutung von Jesus ist das alles durchdringende Thema des Johannesevangeliums (Klaiber 2018:279).

Ein weiterer theologischer Schwerpunkt des Joh ist die Beziehung zwischen Vater und Sohn (1,18). Diese wird als eine Einheit der Liebe beschrieben, in die auch die Jünger miteinbezogen werden (:285). Das Paradoxe dabei ist, dass Jesus durch das gesamte Evangelium nicht Gefolgschaft für sich, sondern für den Vater, der ihn gesandt hat, fordert (:284).

Die Ethik der Liebe ist ein weiterer theologischer Schwerpunkt des Joh. Die Beziehung zwischen Gott und dem Sohn, die von Liebe geprägt ist, bildet die Grundlage für diese Ethik, die Jesus die Jünger lehrt (Wenger 2016:64). Schliesslich ist auch die Eschatologie ein theologischer Schwerpunkt des Joh. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie stärker in die Gegenwart greift als in den synoptischen Evangelien (ebd.).

Gliederung: In der heutigen Auslegung wird das Joh vorwiegend thematisch gegliedert (Beutler 2013:50). Bei der Gliederung im Makrobereich sind sich die Ausleger einig und gliedern das Evangelium wie folgt: Prolog 1,1–18, 1. Hauptteil 1,19 oder 2,1–12,50, 2. Hauptteil 13,1–20,29, Epilog 20,30f und der Nachtrag Joh 21. Nur Wenger gliedert den Abschnitt 18,1–20,29 noch in *Jesu Passion und Auferstehung* (2016:64). Das Thema des ersten Hauptteils ist die Offenbarung Jesu vor der Welt und im zweiten Hauptteil ist das Thema die Offenbarung Jesu vor seinen Jüngern. Die Feingliederung des Evangeliums sieht in den Kommentaren jeweils unterschiedlich aus.²⁹

Abschiedsreden: Die beiden Bibelstellen aus dem Joh, die in der vorliegenden Arbeit ausgelegt werden, befinden sich beide im zweiten Hauptteil des Evangeliums, genauer gesagt in den sogenannten Abschiedsreden.

Gattung der Abschiedsreden: Für die Auslegung der beiden Bibelstellen ist die Bestimmung und Bedeutung der Gattung relevant. In Johannes 13,31ff wird der Leser mit einer Abschiedssituation konfrontiert (Zumstein 2016:502). Jesus sitzt unmittelbar vor seinem Tod nochmals mit seinen Jüngern zusammen und wendet sich noch ein letztes Mal an die Seinen. Mit einer solchen Rede reiht er sich in eine lange literarische Tradition ein, für die sich überaus zahlreiche Beispiele sowohl im AT (Gen 47,29–50,26; Dtn 31–34; Jos 23–24; 1Sam 12; 1Kön 2,1–10; 1Chr 28–29), dem antiken Judentum, als auch in der griechisch-hellenistischen Welt finden. Es lassen sich in dieser Gattung drei konstitutive Elemente bestimmen (:503f):

- Zum einen werden der Redende und seine Zuhörerschaft in einem eröffnenden Rahmen der Erzählung vorgestellt, die Situation der bevorstehenden Trennung wird umrissen und die eigentliche Rede eröffnet (vgl. Fusswaschung und die Bezeichnung des Verräters in Joh 13,1–20).
- Weiter besteht die eigentliche direkte Rede normalerweise aus drei Teilen: Nach einem Rückblick auf die Vergangenheit folgt eine Paränese (Mahnung) und die Ankündigung der

²⁹ Becker (1985:29f); Schnelle (1998:11f); Zumstein (2016:31); Wengst (2000:31ff); Gnllka (1983:5ff); Dietzfelbinger (2004:5ff.413ff); Klaiber (2017:7ff); Wenger (2016:64).

kommenden Ereignisse (vgl. die beiden Abschiedsreden in Joh 13,31–16,33). Häufig wird im Verlaufe der Rede ein Nachfolger für den Sprecher bestimmt (vgl. die Figur des Parakleten).

- Das dritte Merkmal zeigt sich nach Abschluss der Rede darin, dass die Erzählung ihren Faden weiterführt und vom Tod des Sprechers, seinem Begräbnis und dem Leid derer, die um ihn trauern, erzählt (vgl. Passionsgeschichte in Joh 18–19).

Der johanneische Jesus, hält sich aber nicht an die für die Gattung übliche Form des Monologs. Es wechseln sich jeweils dialogische und monologische Sequenzen ab. Zudem ist es Jesus der Sohn Gottes, der spricht. Somit hat seine Rede Offenbarungscharakter. Die literarische Gattung wird also nicht einfach übernommen, sondern sie wird in einer spezifisch johanneischen Art und Weise neugestaltet (Zu-mstein 2016:504). Der Scheidende bedenkt die Lage der Zurückgebliebenen (Dietzfelbinger 2004:30). Die Verlassenen brauchen Trost und Mahnungen für die Zukunft. Darum sind so gut wie alle Abschiedsreden voll von Paränesen. In diesem grösseren Kontext müssen die beiden Bibelstellen interpretiert werden.

3.1.3.2 1Joh

Theologische Schwerpunkte: Der 1Joh ist geprägt von zwei Hauptanliegen, auf die der Verfasser immer wieder zu sprechen kommt. Zum einen ist das die geschwisterliche Liebe und der Glaube an Jesus Christus (Rusam 2018:8). Diese beiden Grundpfeiler des Christlichen Glaubens, werden im 1Joh immer wieder aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet und erklärt. Die starke Verschränkung von ethischen und lehrhaften Abschnitten ist kennzeichnend für den 1Joh (Schnelle 2010:57; vgl. Schnackenburg 2002:10). In der Auseinandersetzung mit den Gegnern und im Zuspruch und der Mahnung an die Gemeinde stellt der Verfasser heraus, dass Gottesgemeinschaft und Gotteserkenntnis ihre konkrete Wirklichkeit in der Bruderliebe haben (Wengst 1978:28f).

Gliederung: Grundsätzlich lässt sich ein kreisförmiger Gedankengang feststellen, der immer wieder auf dieselben Themen aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu sprechen kommt (Rusam 2018:8). In der Forschung überwiegen Zwei- und Dreiteilungen des 1Joh (Beutler 2000:14). Bei der Dreiteilung ist der Vorschlag im 1Joh eine dreifache Themenfolge zu sehen, die sich zwischen dem Prolog 1,1–4 und dem Schluss 5,13–21 erkennen lässt: «Gott ist Licht» 1,5–2,27, «Gott ist gerecht» 2,28–4,6 und «Gott ist Liebe» 4,7–5,12 (ebd.). Die Dreiteilung wird in der Forschung priorisiert und gilt als hauptsächliches Konstruktionsprinzip (Klauck 1992:27).³⁰ Im 1Joh wird aber auch eine Zweiteilung gesehen, die neben der Abgrenzung von Prolog (1,1–4) und Nachtrag (5,13–21) den Text in zwei Hauptteile einteilt (Beutler

³⁰ Schnackenburg (2002:10); Klauck (1992:24ff); Schunack (1982:14f); Wengst (1978:28f); Beutler (2000:17).

2000:14f).³¹ Neben diesen hauptsächlich vertretenen Gliederungen wird selten auch eine Siebenteilung vertreten.³²

3.1.4 2Joh

Theologische Schwerpunkte: Der 2Joh hat inhaltliche Anklänge an Aussagen aus dem 1Joh (Rusam 2018:191). Die zentralen Begriffe im 2Joh sind *Wahrheit* und *Gebot*. Diese beiden Begriffe sind bereits durch den 1Joh und das Joh eingeführt und bekannt (ebd.). Für den Verfasser ist die innere Geschlossenheit und die brüderliche Verbundenheit der Gemeinde der wichtigste Garant für deren Festigkeit gegenüber den Einflüssen durch Irrlehrer und Gegner (Schnackenburg 2002:304). Im 2Joh bedeutet *Wahrheit*, gegenüber der primär christologischen Konzeption des Evangeliums, das Festhalten an bzw. das Feststehen in der richtigen Lehre, so wie sie vom Presbyter vertreten wird (Schnelle 2010:24). Im 2Joh korrespondiert diese lehrhafte und traditionsorientierte Fassung des Wahrheitsbegriffes mit dem Liebesbegriff (ebd.; vgl. Schunack 1982:108). Der 2Joh baut theologisch auf dem 1Joh auf.

Gliederung: Der kurze 2Joh folgt dem Aufbau eines antiken Briefes und wird wie folgt gegliedert: V1–3 Präskript, V4–6 erster Teil, V7–9 zweiter Teil, V 10–11 dritter Teil und V 12–13 Briefschluss (Schnackenburg 2002:305; Schunack 1982:111ff; Wengst 1978:236ff). Einige Ausleger gliedern den Brief leicht anders.³³

Verhältnis zu 1Joh: Der 2Joh berührt sich inhaltlich stark mit dem 1Joh (Schnackenburg 2002:297). Teilweise stimmen Halbsätze sogar wörtlich überein (Rusam 2018:191). Es lassen sich im gesamten 2Joh Textvergleiche mit dem 1Joh anbringen, nur die Verse 10–11 stehen wohl für sich (Klauck 1992:18).³⁴ Auffällig ist, dass sich in 2Joh 10 der Ton gegenüber den Gegnern und Irrlehrern verschärft (Rusam 2018:162). Das wird in der Auslegung genauer betrachtet. Das Verhältnis zwischen dem 1Joh und dem 2Joh ist äusserlich zum Teil sehr stark vorhanden, inhaltlich weisen die beiden Schriften aber doch gewisse Unterschiede auf. Dennoch zeigt sich darin das starke Verhältnis der beiden Schriften.

3.1.4.1 3Joh

Theologische Schwerpunkte: Im 3Joh ist der Lebenswandel einer Person, der als Ausdruck einer Wahrheitsverpflichtung interpretiert wird, der Schwerpunkt (Schnelle 2010:36). Diese Wahrheit gewinnt nicht in einer Heilsbotschaft konkrete Gestalt, sondern in der Anerkennung eines bestimmten, vom Presbyter erwarteten Verhaltens, das sich im 3Joh in der Gastfreundschaft widerspiegelt. Das

³¹ Vgl. Beutler (2000:15).

³² Vgl. Strecker (1989:31). Ausführungen dazu: Strecker (1989:29ff); Rusam (2018:1ff); Schnelle (2010:57).

³³ Vgl. Schnelle (2010:23); Rusam (2018:165ff); Klauck (1992:27ff); Beutler (2000:139ff); Strecker (1989:313ff).

³⁴ Vgl. Klauck (1992:18); Wengst (1978:230); Schnackenburg (2002:297);

Verhalten des Gaius entspricht der *Wahrheit*, indem es die Erwartungen und Anordnungen des Presbyters erfüllt. Es ist vorbildhaft und soll als Norm gelten (vgl. V.8) (ebd.).

Gliederung: Selbst die kürzeste neutestamentliche Schrift wird von den Auslegern unterschiedlich gegliedert.³⁵ Der 3Joh ist wie ein echter antiker Privatbrief aufgebaut und kann auf der Makroebene wie folgt gegliedert werden: V1 Vorwort, V2–4 Proömium, V5–12 Hauptteil und V13–15 Briefschluss (Rusam 2018:201).

Verhältnis zu 2Joh: Der 2 und 3Joh sind äusserlich sowie inhaltlich sehr ähnlich. So wie der 2Joh hat auch der 3Joh die Form und die Länge eines gewöhnlichen antiken Privatbriefs (Schnelle 2010:34). Es tritt eine erstaunliche Übereinstimmung zwischen dem 2 und 3Joh in der Textsynopse, im Aufbau, in der Behandlung der brieflichen Formalien und in der Ausgestaltung des Briefkorpus auf (Klauck 1992:18). Die Abhängigkeit der beiden Schriften lässt sich aber nicht nur durch Formalien und äussere Bestimmungen erkennen. Denn die beiden Schriften weisen inhaltlich viele gemeinsame Besonderheiten auf. Unterschiede gibt es dennoch im Wortschatz, was z.T. mit den differierenden Briefftypen zusammenhängt (ebd.).³⁶ In der Forschung findet sich auch die Meinung, dass der 2Joh eine literarische Fiktion auf Grundlage des 3Joh darstellt (Beutler 200:144).³⁷

3.1.5 Zusammenfassung historische und literarische Einordnung

Grundsätzlich lässt sich aufgrund aller genannten Indizien mit Schunack feststellen, dass allen drei Johannesbriefen eine Bindung an die johanneische Tradition gemeinsam ist (1982:107). Wie das konkret ausgesehen hat, muss offenbleiben, da es keine konkreten Beweise dafür gibt. Was aber möglich ist, ist die Zusammenhänge und Unterschiede anhand der uns vorliegenden Texte und Hinweise auf historische Begebenheiten zu untersuchen und auf dieser Grundlage die Abhängigkeiten zu bestimmen. Aufgrund dieser Untersuchungen kann man davon ausgehen, dass die vier johanneischen Schriften historisch wie auch literarisch eng zusammenhängen.

3.2 Auslegung

3.2.1 Textabgrenzung

Die Perikopen aus Joh 13,34ff, Joh 15,9–11.12–17, 1Joh 2,7–11, 1Joh 4,7–5,4, 1Joh 3,10.11–24, 2Joh 4–6.7–11 und 3Joh 1.3–8.9–11.12 sind Gegenstand der vorliegenden Auslegung. Durch die Auslegung dieser Perikopen ist es möglich, ein Gesamtbild der johanneischen Bruderliebe zu zeichnen im Kontext

³⁵ Vgl. Schnackenburg (2002:319ff); Schnelle (2010:34); Schunack (1982:6); Strecker (1989:8); Beutler (2000:6); Wengst (1978:9); Klauck (1992:75ff); Rusam (2018:203).

³⁶ Ausführungen zum Wortschatz: Klauck (1992:18). Ausführungen zu formalen Gemeinsamkeiten: Wengst (1978:229). Ausführungen zur gemeinsamen Situation: Strecker (1989:26).

³⁷ Vgl. Beutler (2000:144f); Schunack (1982:108f).

vom Umgang mit unterschiedlichen Meinungen. Durch die Auslegung von Joh 13,34ff, Joh 15,911.12–17, 1Joh 2,7–11 und 1Joh 4,7–5,4 wird das grundsätzliche Wesen der Bruderliebe untersucht. Mit den Perikopen aus 1Joh 3,10.11–24; 2Joh 4–6 und 3Joh 1.3–8.12 wird der Zusammenhang zwischen Bruderliebe und Wahrheit untersucht. Anhand der beiden Perikopen aus den kleinen Briefen, 2Joh 7–11 und 3Joh 9–11 wird das Thema Umgang mit Irrlehrer untersucht. Die Auslegung wird aufgrund dieser Oberthemen gegliedert.

Joh 13,34f: Die Perikope aus dem 13. Kapitel des Joh lässt sich gut vom Rest des Kapitels abgrenzen. Die beiden Verse bilden im Kontext des letzten Mahls eine Unterbrechung des Redeflusses zwischen Jesus und Petrus. Die Thematik dieser beiden Verse sticht auf den ersten Blick aus dem Kontext der Verse 31–38 heraus. Deshalb können diese beiden Verse vom Rest des Kapitels abgegrenzt werden.

Joh 15,9–11.12–17: Joh 15,1–17 gilt als Texteinheit (Beutler 2013:425). In den Versen 1–8 wird das Bild des Weinstocks entfaltet. Ab V.9 wird diese bildhafte Rede verlassen. Die folgenden Verse bilden so eine neue Sinneinheit, die aber mit den Versen 1–8 in Verbindung steht und in diesem Kontext interpretiert werden müssen. In V.11 begegnet uns die Formel *dies habe ich zu euch gesagt*, mit der in den Abschiedsreden häufig Abschnitte schliessen (Beutler 2013:427). Deshalb werden die Verse 9–11 als eine kleinere Einheit innerhalb der Verse 9–17 betrachtet. Die erneute Aufforderung Jesu in Vers 17 schliesst wiederum den darauffolgenden Abschnitt literarisch ab (Beutler 2013:430).

1Joh 2,7–11: Diese Perikope ist Teil des ersten Hauptteils des 1Joh. Die Perikope 2,7–11 wird zum Beispiel von Wengst als das Herzstück des ersten Hauptteils betrachtet, da herausgestellt wird, dass die Gebote das eine, alte und neue Gebot der Bruderliebe sind (1978:46). Viele Kommentare sehen darin eine Einheit (Schnelle 2010; Strecker 1989; Schunack 1982; Wengst 1978). Klauck (1991) und Schnackenburg (2002) sehen in den Versen 7–8 und 9–11 eine Einheit. Aufgrund dieser Gliederungen wird dieser Abschnitt hier so abgegrenzt.

1Joh 4,7–5,4: Das Thema der Liebe wird nach 2,7ff und 3,1ff zum dritten Mal in 4,7–21 in bisher nicht erreichter Tiefe aufgegriffen und behandelt, nämlich in Zurückführung auf das Wesen und das Heilswirken Gottes (Schnackenburg 2002:2016). Die Verse 5,1–4 verbinden die Bruderliebe mit den Geboten und dem Glauben, und werden mit V.4 abgeschlossen, bevor in V.5 der Auftakt zur christologischen Begründung folgt, die dann ab V.6 entfaltet wird. Deshalb wird diese Perikope so abgegrenzt.

1Joh 3,10.11–24: Das Hauptthema von 3,10–24 wird in V.10 mit dem Stichwort *Bruderliebe* angegeben (Klauck 1992:145). Durch das zuvor nicht verwendete Wort *Bruderliebe* im zweiten Hauptteil des 1Joh kann der Abschnitt abgegrenzt werden. Mit V.24 wird der gesamte zweite Hauptteil des 1Joh abgeschlossen. Der V.10 gehört noch zum vorderen Teil, der von scharfer Polemik geprägt ist. V.10 setzt diese Polemik fort und läuft auf die Praxis des Liebesgebotes zu, was in den Versen 11–24 abgehandelt wird (Klauck 1991:200).

2Joh 4–6.7–11: Neben dem Briefeingang und Proömium V.1–3 und dem Briefschluss V.12 bilden die V.4–11 die drei Hauptteile des Briefs und beinhalten alle zentralen theologischen Aussagen des 2Joh.

Deshalb werden hier die V.4–11 als Perikope abgegrenzt. Innerhalb dieser Perikope werden die V: 4–6 im Teil Bruderliebe und Wahrheit ausgelegt, da der Autor das einzige Mal in den johanneischen Schriften vom *Wandel in der Wahrheit* spricht. In den V.7–11 ist das grosse Thema die Auseinandersetzung mit Irrlehrern. Deshalb wird hier die Perikope aufgeteilt.

3Joh 1.3–8.9–11.12: Da die V.2.13–15 für die Auslegung nicht relevant sind, werden sie bei der Auslegung weggelassen. Die V.1.3–8.12 werden im Zusammenhang mit der Bruderliebe und Wahrheit betrachtet, die V.9–11 im Zusammenhang mit dem Umgang mit Irrelehrern.

3.2.2 Das Wesen der Bruderliebe

Aufbau und Einheitlichkeit der johanneischen Abschiedsreden: Wie oben bereits festgestellt, gehören beide hier untersuchten Perikopen aus dem Joh zu den johanneischen Abschiedsreden. Die verschiedenen Teile der johanneischen Abschiedsreden bilden eine grosse Rede, beginnend mit der Verherrlichung Jesu und des Vaters, die sich in der Passion ereignen wird (13,31f), und endend mit der Bitte, dass die zu Jesus Gehörenden seine Herrlichkeit sehen möchten (Dietzfelbinger 2004:31). Dazwischen liegt das grosse Feld jener Reden, z.T. Dialoge Jesu mit den Jüngern (13,36–14,31; 16,16–33) z.T. Monologe Jesu. Beide Arten der Rede kreisen vor allem um das künftige Geschick der Jünger (13,31–14,31; 15,1–17; 15,18–16,4a; 16,4b–15). Diese Ausrichtung auf die Zukunft gilt entschieden für das Gebet in Kapitel 17. Es scheint also, ein von einem einzelnen Thema beherrschter Zusammenhang vorzuliegen, der von 13,31–17,26 reicht (ebd.). Die Abschiedsreden können in drei Teile gegliedert werden: 1. Abschiedsrede Joh 13,31–14,31; 2. Abschiedsrede Joh 15,1–16,33 und das Abschiedsgebet Joh 17,1–26. Es wird beim Lesen der Abschiedsreden klar, dass wir hier nicht einen in sich geschlossenen Gesamtzusammenhang vor uns haben (Dietzfelbinger 2004:32). Das wird in der Forschung breit diskutiert.³⁸

Joh 13,34f

Auslegung: Das Gebot gegenseitiger Liebe in **V.34** ist die erste testamentarische Verfügung des johanneischen Jesus, um seine Abwesenheit auszugleichen (Zumstein 2016:515; vgl. Schnelle 2009:248f; Becker 1991:536; Wengst 2001:111; Gnllka 1983:110). In V.36 protestiert Petrus gegen die Behauptung von V.33, dass der Abschied Jesu die unwiderrufliche Trennung der Jünger von ihm zur Folge hat, die Aufhebung der bisher mit ihm gelebten Beziehung (Dietzfelbinger 2004:36). V.34f schiebt sich zwischen diese eng zueinander gehörenden Verse mit dem Gebot, die Jünger sollen einander lieben, das seine Begründung darin hat, dass Jesus die Jünger geliebt hat (ebd.). Eine Parallele zu dieser Weisung findet sich in der synoptischen Überlieferung (Mk 12,28–34 par.) (Beutler 2013:391). Der ursprüngliche Inhalt des Gebots geht auf Lev 19,18 zurück, weshalb die synoptische Überlieferung das sog. *Doppelgebot der Liebe* durch die Schrift begründet (Dietzfelbinger 2004:36; Klaiber 2018:90). Der genaue

³⁸ Vgl. Dietzfelbinger (2004:32); Schnelle (1998:13f); Beutler 2013:417); Becker (1991:572); Zumstein 2016:552); Schnelle 2009:261ff).

Inhalt der johanneischen Weisung unterscheidet sich aber vom Doppelgebot der Liebe in den synoptischen Evangelien in mehreren Punkten (Zumstein 2016:515; vgl. Klaiber 2018:90).

- Die synoptischen Evangelien verkünden ein doppeltes Gebot der Liebe, das die Gottesliebe untrennbar mit der Nächstenliebe verbindet. Johannes dagegen spricht nur von Nächstenliebe
- Während die synoptischen Evangelien den *Nächsten* auf jeden Menschen ohne Ausnahme beziehen können, bezieht sich dieser Begriff bei Joh auf die Jünger. Die Liebe, die hier geboten wird, bekommt so eine spezifische Dimension. Sie wird zu einem Erkennungszeichen der Kirche (ebd.).
- Währenddem die synoptischen Evangelien das Doppelgebot durch die Schrift begründen, begründet Joh das Liebesgebot durch Jesu eigenes Verhalten selbst (Schnelle 2009:249). Jesus nennt das Liebesgebot *neu*, was erstaunt, denn die Anweisung als solches ist nicht neu. Doch sie erhält eine neue Qualität, indem der präexistente, inkarnierte, gekreuzigte und erhöhte Jesus Christus dieses Gebot formuliert und als begründendes Vorbild dafür auftritt (ebd.). Das Gebot ist neu, weil es Teil der neuen, durch den Offenbarer eröffneten Wirklichkeit ist (Zumstein 2016:515). Jesus zeigte seine Liebe in der symbolischen Handlung der Fusswaschung und wird diese durch seinen Tod für die Seinen besiegeln (Klaiber 2018:90). Es ist das Gesetz der eschatologischen Gemeinde, die als solche der neuen Welt angehört (Dietzfelbinger 2004:36).

Der johanneische Text macht klar, dass die Begründung dieses neuen Liebesgebots nicht in der Schrift und nicht in den Geboten zu finden ist. Sie liegt in der Geschichte und der Vollmacht Jesu (:37; vgl. Becker 1991:536; Wengst 2001:112f; Klaiber 2018:90). Dieses *neu* widerspiegelt sich auch im *wie*. Das *wie* ist mehr als nur ein Vergleich (Beutler 2013:391; so auch Zumstein 2016:516). Die Liebe Jesu zu den Jüngern ist nicht nur das Vorbild, sondern der Ursprung und das Fundament dieser Liebe. Das historische Handeln Jesu bildet den Ausgangspunkt für das liebende Handeln der Jünger (Zumstein 2016:516). Jesus schenkt sein Leben, vollendet darin die Liebe und schafft den Grund, auf dem die Liebe der Jünger möglich wird (ebd.). Die Liebestat Jesu soll in der Gemeinde als Bruderliebe Gestalt gewinnen (Schnelle 2009:248f). Auf diese Weise ist der einmalige Dienst Jesu im Handeln der Gläubenden gegenwärtig. Die Jünger dürfen und sollen sich hineinnehmen lassen in die durch Gott ausgelöste Liebesbewegung und darin Jesus als seine Jünger entsprechen. Sie sollen sich so wie Jesus, der die Seinen in seinem ur- und vorbildhaften Tun bis zur Hingabe in den Tod liebte, lieben (ebd.).

Das Prädikat *neu* wird auch im Zusammenhang mit dem neuen Bund, den Jeremia in Jer 31,31f als ein Gesetz, das in die Herzen der Israeliten gelegt werden soll, gedeutet (Beutler 2013:391). Es ist kein anderer Bund, sondern der erneuerte alte Bund (Wengst 2001:113). Wenn die Jünger nun dieses Gebot halten, stellen sie damit die *neue Welt* dar. An der Stelle des nicht mehr anwesenden Messias stünde so die messianische Präsenz seiner Schüler (ebd.).

In **V.35** wird klar, dass diese gegenseitige Liebe ein Erkennen in der Welt hervorruft (Zumstein 2016:516; vgl. Wengst 2001:113f). Die Liebe der Jünger unterscheidet sie von der Welt und macht sie

zu einem Abbild der eschatologischen Wirklichkeit. Das Jüngersein steht und fällt mit dem Einhalten des Liebesgebots (ebd.). Die Gemeinde soll sich dazu nicht von der Welt absondern, sondern vielmehr als Zeugnis von der Kraft der Liebe Jesu zu den Menschen in die Umgebung der Gemeinde ausstrahlen (Klaiber 2018:90f). An Jesus zu glauben (V.31–33) allein, reicht nicht, um Jünger zu sein (Becker 1991:536). Die Bruderliebe muss dazukommen (vgl. 1Joh 3,23) (ebd.). Jünger erweisen sich darin als Jünger, dass sie ihr Verhältnis zueinander in der von Jesus empfangenen Liebe gestalten (Dietzfelbinger 2004:37). Alle anderen Definitionen und Kriterien des Jüngerseins entfallen gegenüber diesem einen Kriterium, dass man sich untereinander von der aus Gott kommenden Liebe Jesu bestimmen lässt. Das findet sich auch in Mk 3,35; 8,34, allerdings ohne die Verwendung des Jüngerbegriffs (ebd.). Die hier gemeinte Liebe soll im Tun Gestalt gewinnen (Zumstein 2016:516). Hier ist die Liebe weder als innere Gestimmtheit noch als Gefühl zu verstehen, sondern als ein konkreter in Demut vollzogener Dienst gegenüber dem Glaubensbruder (ebd.).

Joh 15,9–11.12–17

Verortung innerhalb der Bildrede in Johannes 15: Joh 15,1–17 wird als Texteinheit angesehen (Beutler 2013:425) und entsprechend gegliedert (Schnelle 2009:264; Beutler 2013:425; Dietzfelbinger 2004:92; Klaiber 2018:118; Zumstein 2016:556; Wengst 2001:138; Gnllka 1983:117). Der Abschnitt ist ein sehr kunstvolles Gebilde, das eine Reihe von Vernetzungen aufweist. Das Thema *Fruchtbringen*, das zur Bildrede vom wahren Weinstock in den Versen 1–8 gehört, reicht bis V.16 und somit zum Ende der Texteinheit. Das Thema *Liebe* taucht erstmalig in V.9 auf und hält die gesamte folgende Versgruppe bis V.17 thematisch zusammen.

Verse 9–17 bilden also eine eigene Einheit, müssen aber im Kontext der sogenannten Bildrede des wahren Weinstocks und der Reben aus Joh 15,1–8 betrachtet werden. Sie setzen mit einer Selbstqualifikation Jesu ein (Schnelle 2009:264f). Er ist der wahre Weinstock und nur ihm gebührt das Attribut *aläthinós* (vgl. Joh. 4,23; 6,32). Jesus setzt sich damit auf der Bildebene an die Stelle, die bis dahin Israel einnahm, das nach Jer 2,21 der von Gott gepflanzte wahre Weinstock ist (LXX: *amtelos aläthinä*). Dem Willen Gottes, der als Weinbauer der Besitzer und Herr des Weinbergs ist, entspricht es, dass nun der Offenbarer Jesus Christus der Gründer und das Zentrum der neuen Heilsgemeinde ist (ebd.). Mit Joh 15,17 endet das vorher verhandelte Thema vom Bleiben in Christus und vom Fruchtbringen durch die Bruderliebe (Becker 1991:573).

Auslegung: Mit V.9 wird das Bild vom Weinstock, von den Reben und vom Fruchtbringen verlassen (Beutler 2013:426). Jesus spricht nun ohne Bild und interpretiert das darin so zentrale Motiv des *Bleibens* als *Liebe* (Wengst 2001:143). Die Ausdeutung des Bildes ab V.9 geht aber über die bildlichen Vorgaben hinaus. Während im Bild die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn als die zwischen Winzer und Weinstock dargestellt wird, wird nun die personale Verbundenheit in der Liebe betont (ebd.). Diese Charakterisierung verweist auf den Kern der johanneischen Offenbarung (Zumstein

2016:569). Gott macht die historische Person Jesus zum Gegenstand seiner Liebe und gibt darin der Welt sein Gesicht zu erkennen (ebd.; vgl. Klaiber 2018:124).

Diese Liebe ist Urbild und Ursprung der Liebe zwischen Jesus und den Seinen und zugleich derjenigen der Jünger Jesu untereinander (Wengst 2001:143). Die Verbindung *wie / auch ich* weist darauf hin, dass die Liebe des Vaters für den Sohn Grundlage und Modell der Liebe des Sohnes für die Jünger ist (Zumstein 2016:569). Die Jünger dürfen sich in die umfassende Liebesbewegung von Vater und Sohn hineingenommen wissen (Schnelle 2009:266f; vgl. Dietzfelbinger 2004:107).

Diese Liebe gewährt Jesus seinen Jüngern. Sie ist ein Bestandteil seines Heilswirkens (Klaiber 2018:124). Das zeigt sich in V.13, da dort explizit formuliert wird, dass die Liebe Höhepunkt und Vollendung am Kreuz hat (Zumstein 2016:569). In den V.1–8 überwog der Ausdruck *in mir bleiben*, während in V.9 nun von *in meiner Liebe bleiben* die Rede ist. Diese Neuformulierung zeigt, dass die Liebe sowohl Gabe als auch der Anspruch ist: Sie soll das Leben der Jünger bestimmen. Es zeigt auch, dass *Fruchtbringen* und *Lieben* untrennbar miteinander verbunden sind (ebd.; vgl. Schnelle 2009:267; Dietzfelbinger 2004:107; Klaiber 2018:124). Wengst sieht in der Aufforderung in V.4 *bleibt in meiner Liebe* einen Raum, der von der Liebe Jesu bestimmt ist, in dem die Jünger bleiben sollen, d.h. den Raum der Gemeinde (2001:143f). Die Jünger werden, bevor sie angehalten werden zu lieben, aufgefordert, in diesem Raum zu bleiben (:143).

Nach **V.10** vollzieht und konkretisiert sich die Liebe im Halten der Gebote (Schnelle 2009:267; vgl. Zumstein 2016:569; Wengst 2001:144). V.10 enthält eine Art Ausführungsbestimmung im Imperativ in V.9b (Dietzfelbinger 2004:107f; vgl. Zumstein 2016:569). Das zeigt, dass in der Liebe Jesu zu bleiben, eine aktive Seite hat (Klaiber 2018:124).

Weil und wie der Vater Jesus liebte, darum und so liebte Jesus die Seinen, und weil und wie Jesus die Gebote des Vaters haltend in seiner Liebe bleibt, darum und so werden die Jünger, die Gebote Jesu haltend und also einander liebend, in seiner Liebe bleiben (Dietzfelbinger 2004:108).

Die wechselseitige Liebe der Jünger ist bedingt und erfüllt von der Liebe des Vaters, da sie in der Liebe Jesu bleiben. Die von den Jüngern gelebte Liebe hat folglich Anteil an der Qualität der von Gott ausgehenden und durch Jesus vergegenwärtigten Liebe. Diese wird durch die wechselseitige Liebe der Jünger jeweils von Neuem aktuell (ebd.). V.10b sagt in Entsprechung zu V9a, dass die Jünger in der Person Jesu den Massstab und den Grund ihres Engagements erkennen sollen (Zumstein 2016:569; vgl. Becker 1991:580; Klaiber 2018:124; Gnlika 1983:119). Wenn Jesus die Gebote im Liebesgebot zusammenfasst, gibt er damit nicht ein Gebot anstelle aller anderen Gebote, sondern benennt die Dimension und Intention, in der die Gebote zu halten sind (Wengst 2001:144).

Aufgrund der Formel *dies habe ich euch zugesagt* in **V.11** können diese drei Verse als eine kleine Einheit innerhalb dieser Perikope betrachtet werden, da Abschnitte in den Abschiedsreden nicht selten mit dieser Formel abgeschlossen werden (vgl. 14,25; 16,33) (Beutler 2013:427). V.11 beschreibt das Ziel von

V.9f und damit von V.1–10 (Dietzfelbinger 2004:108). Der Zweck der Worte Jesu ist, dass die Seinen zur Freude erweckt werden sollen (Zumstein 2016:570). Schnelle bezeichnet diese Freude als Osterfreude, die mit der Freude über die andauernde Gegenwart Jesu im Parakleten die Gemeinde bestimmen und erfüllen soll (2009:267). Das Thema *Freude* ist in Joh 3,29 und 14,28 bereits angeklungen und ist auch später in den Abschiedsreden in 16,20–22 und 20,20 wieder Thema (Beutler 2013:427). Darin zeigt sich die eschatologische Dimension dieser Freude (vgl. 1Joh 1,4) (ebd.; vgl. Zumstein 2016:570; Dietzfelbinger 2004:108). An der Liebe Gottes zu Jesus teilzuhaben, bedeutet auch, an der Freude teilzuhaben, die solche Liebe schenkt (Klaiber 2018:125).

Als *das* Gebot präsentiert **V.12** wie 13,34 das Liebesgebot in spezifischer Zuspitzung und begründet es wie dort in der von Jesus erwiesenen Liebe (Wengst 2001:144; vgl. Klaiber 2018:125). Dabei wird das Thema des gesamten Abschnitts angekündigt: das Gebot gegenseitiger Liebe (Zumstein 2016:571). V.12 dient zusammen mit V.17 als Rahmung und macht damit nochmals klar, dass das Liebesgebot das Gebot Jesu ist, weil er dessen Urbild und Vorbild ist (Becker 1991:580).³⁹

V.13 ist der Auftakt zu einem neuen Bild, mit dem Jesus seine Liebe zu den Seinen als Grundlage und Beispiel für die Liebe der Jünger untereinander erläutert: dem Bild des Freundes, der für den Freund alles hingibt (Beutler 2013:428). Zumstein betrachtet V.13 als Kommentar, der eine in der antiken Welt verbreitete Sentenz aufnimmt, die das Ideal der Freundschaft beschwört (2016:571; vgl. Dietzfelbinger 2004:113f; Becker 1991:580f; Gnllka 1983:119; Klaiber 2018:125).⁴⁰

V.13 formuliert jedoch zunächst keine allgemeingültige Wahrheit, sondern erläutert V.12c, der das Schicksal Jesu zum Thema hat (Zumstein 2016:572). Seine grösste Liebe besteht in der Hingabe seines Lebens am Kreuz für seine Freunde. Bevor V.13 also anthropologisch verstanden wird, muss der Vers vor allem christologisch verstanden werden (Dietzfelbinger 2004:114). Es ist Jesus, der die Liebe in ihrer höchstmöglichen Intensität gelebt hat. Das Wesen der Liebe beinhaltet die entschlossene Bereitschaft, für den anderen so da zu sein, dass auch das eigene Leben für ihn aufs Spiel gesetzt wird (Zumstein 2016:572). Die Liebe Jesu verwirklicht sich in der radikalen Hingabe für die Seinen (Schnelle 2009:267). Der Gedanke knüpft an den Anfang der Abschiedsreden an, wo der Autor (Joh 13,1) in die Passionsgeschichte einführt mit dem Verweis darauf, dass Jesus, der die Seinen in der Welt geliebt hatte, sie bis zum Ende liebte (Beutler 2013:428). Es wird hier also ein hellenistisches Ideal christologisch verwendet, um das Wesen der Liebe Jesu zu veranschaulichen (Becker 1991:581). Zum antiken Ideal

³⁹ Es wird vielfach bemängelt, dass Jesus in den johanneischen Abschiedsreden nicht nur das Liebesgebot auf die Gemeindeglieder einschränkt, sondern auch und erst recht kein Gebot der Feindesliebe kennt, wie es in Mt 5,44 und Lk 6,27 zur Sprache kommt. Dabei ist aber festzuhalten, dass die Abschiedsrede in Joh 15 ausdrücklich auffordert, darauf zu verzichten den von den Jüngern erfahrenen Hass mit Gehässigkeit zu beantworten (Zumstein 2016:428).

⁴⁰ In der griechischen Philosophie ist das freiwillige Sterben für seine Freunde Ausdruck des höchsten Ideals (Zumstein 2016:572). Die Texte reichen von Platon über Aristoteles bis zu den Pythagoräern, Epikureern und Stoikern (Beutler 2013:428). Auch jüdische Texte enthalten diese Idee, allen voran die Makkabäerbücher (:429; vgl. Klaiber 2018:125).

der Freundschaft gehört die völlig vorbehaltlose Offenheit, welche dann in V.15 aufgegriffen wird (ebd.). Um den Kreis seiner Jünger zu bezeichnen, wird der Begriff *Freund* gebraucht (Zumstein 2016:572). Der Begriff *Freund* gehört in unserem Kontext auch zum Themenfeld der Liebe. Freund Jesu zu sein oder von Jesus geliebt zu werden, umfasst dieselbe Wirklichkeit (:573; vgl. Dietzfelbinger 2004:113).

In V.14 wird die volle Bedeutung des Sachverhalts aus V.13 deutlich, indem eine Definition des Begriffs *Freund* gegeben wird (Zumstein 2016:573). Ein Freund Jesu ist, wer seine Gebote in die Tat umsetzt (ebd.; vgl. Schnelle 2009:267; Wengst 2001:145; Becker 1991:581). «Die Jünger folgen Jesus, indem sie das Liebesgebot halten, und erweisen sich darin als seine Freunde» (Schnelle 2009:267). Dabei ist zu beachten, dass jemand zum Freund Jesu wird, weil Jesus ihn zuerst geliebt, sein Leben für ihn hingegeben und ihn zum Freund erwählt hat, und nicht, weil er die Gebote Jesu hält (Zumstein 2016:573). Es ist keine Freundschaft, die auf gegenseitiger Gleichrangigkeit aufgebaut ist (Becker 1991:581). Jesus hat in der Freundschaft einen Vorrang, der im altjüdischen Erwählungsgedanken zum Ausdruck kommt. Jesus allein kann beauftragen, sein Liebesbeweis steht schon unbestritten für immer fest (ebd.). Er hat das Mass der unter den Jünger geltenden Freundschaft festgesetzt (Dietzfelbinger 2004:114). Zum Freundsein der Jünger gehört, dass sie sich an diesem Mass ausrichten, also auch selbst Freundschaft untereinander bis zum Einsatz des Lebens pflegen (ebd.). Die Zugehörigkeit des Jüngers zu seinem Meister äussert sich darin, dass er hält, was dieser fordert, nämlich die gegenseitige Liebe (Zumstein 2016:573). Indem V.14 das *Thema Liebe/Freund* mit dem *Thema Halten der Gebote* verbindet, bringt er den Gedanken aus V.10a in eine neue Formulierung und erinnert an die erste Abschiedsrede (vgl. 14,15.21) (ebd.). Biblisches und antikes Gedankengut werden auch in diesem Vers miteinander verbunden (Beutler 2013:429).⁴¹

In V.15 kommt die antike Fundamentalunterscheidung zwischen Sklave und Herr zum Ausdruck, die sich im gegenseitigen Tun der Liebe aufhebt (Schnelle 2009:267). Der Gedanke wird weitergeführt, was es heisst, ein Freund Jesu zu sein (Zumstein 2016:573). Die Glaubenden überwinden in der Liebe den Status eines Knechtes, sie sind Jesu Freunde (Schnelle 2009:267). Der Autor greift mit der Gegenüberstellung der Gestalten *Knecht* und *Freund* das Wort aus Joh 13,16 wieder auf (Beutler 2013:429). Das Verhältnis zwischen Jesus und den Seinen als Meister/Diener-Verhältnis, das in Kapitel 13 vorherrschte, wird jetzt als ein Freundschaftsverhältnis beschrieben (Zumstein 2016:573). Der qualitative Unterschied zwischen Diener/Knecht und Freund ist gemäss V.15 mit dem Übergang vom Nicht-Wissen zum Wissen

⁴¹ In der vom Deuteronomium vorgegebenen Sprache bleibt die Verwirklichung dessen, was Jesus den Jüngern aufgetragen hat (Beutler 2013:429). Das Wort *entellomai* wird im Deuteronomium regelmässig von Mose gegenüber den Israeliten gebraucht. In hellenistisch-jüdischen Schriften findet sich vor allem der Gedanke der Freundschaft mit Gott, angefangen vom Weisheitsbuch (7,13f.27) bis zu Philo von Alexandrien. Die Bezeichnung Abrahams als »Freund Gottes« in 2 Chr 20,7; Jes 41,8; (vgl. Jak 2,23) bildet dafür einen Vorläufer (ebd.).

verbunden (Zumstein 2016:573).⁴² Ein antikes Sprichwort sagt: «Freunden ist alles gemeinsam» (Beutler 2013:429). Das hat sich hier erfüllt, da Jesus den Jüngern seine Botschaft vom Vater voll mitgeteilt und so mit ihnen geteilt hat (ebd.). Es herrscht ein Verhältnis des Vertrauens (Dietzfelbinger 2004:114). Die Botschaft von Jesus beinhaltet nicht die Fülle aller apokalyptischen oder himmelsgeographischen Geheimnisse (:115). Sie betrifft vielmehr die Botschaft des Vaters, die Jesus als Sohn und Bote Gottes empfang und die er an die Menschen weiterzugeben hat. Die Botschaft ist die Selbstmitteilung des Vaters, die sich in der Sendung des Sohnes geschichtlich verwirklicht und in der Passion zu ihrem Ziel kommt (ebd.). Das Wort, das Jesus seinen Jüngern vermittelt hat, ermöglicht den Jüngern den Zugang zu Gott und somit zum Wissen, das in die Freiheit führt (Zumstein 2016:574; vgl. Schnelle 2009:267; Zumstein 2016:573; Klaiber 2018:126; Becker 1991:581). Dieser Statuswechsel und diese Veränderung der Jünger beruhen vollständig auf der Initiative Jesu (Zumstein 2016:574; vgl. Klaiber 2018:126f; Gnilka 1983:119).

In **V.16** wird die Verbindung der Jünger noch einen Schritt weitergeführt (Beutler 2013:429). V.14 spricht davon, dass sie mit Jesus verbunden sind, wenn und soweit sie sein Gebot verwirklichen. V.15 spricht tiefer gesehen davon, dass sie mit Jesus verbunden sind kraft des Wortes, das er an sie gerichtet hat. V.16 spricht nun über den Grund und die Wurzel dieser Verbindung, die in der Erwählung durch Jesus, hinter der letztlich die Erwählung durch Gott selbst steht, zu sehen ist (ebd.). Nicht die Jünger entschieden sich für Jesus, sondern sie wurden von Jesus erwählt (vgl. Joh. 6,70; 13,18) (Schnelle 2009:268; vgl. Zumstein 2016:574; Wengst 2001:146; Klaiber 2018:127). Das Zuvorkommen der Gnade wird so hervorgehoben (Zumstein 2016:574). Die Verben werden im Aorist verwendet und bringen den historischen und abgeschlossenen Charakter dieses Ereignisses zum Ausdruck (ebd.).

Der Indikativ der Erwählung zielt auf den Imperativ des Fruchtbringens (Schnelle 2009:268; vgl. Zumstein 2016:574). Dieses schliesst das missionarische Wirken der johanneischen Gemeinde mit ein (ebd.). Hier wird also der Aspekt des Fruchtbringens der Bildrede wieder aufgenommen (Wengst 2001:146). Das *Fruchtbringen*, muss als Einsatz des ganzen Lebens zur tätigen Umsetzung des Liebesgebots verstanden werden (Zumstein 2016:575).

Mit dem letzten Satz in V.16b wird das neue Element der Nachhaltigkeit eingeführt. Es taucht der Hauptgedanke aus den ersten Versen von Kapitel 15 wieder auf: Der gelebte Glauben wird auf seine Dauer in den Blick genommen. Wer in Jesus (genauer gesagt: in seiner Liebe) bleibt, bezeugt seine Treue, indem er beharrlich unter dem Zeichen des Gebots gegenseitiger Liebe lebt. Jesus ruft die Seinen zu konsequentem Handeln auf (ebd.; vgl. Klaiber 2018:127). Seinen Jüngern wünscht Jesus bleibende

⁴² Der Sklave/Knecht ist in der Antike der absoluten Willkür seines Herrn ausgeliefert (ebd.; vgl. Klaiber 2018:126). Der Sklave/Knecht war nicht Person, sondern Funktion und wurde als Gegenstand betrachtet (Dietzfelbinger 2004:114). Er kann seinem Leben keinen Inhalt und keine Richtung geben, da es ihm nicht erlaubt ist, das Tun seines Herrn zu verstehen (Zumstein 2016:573). Die Zukunft bleibt völlig unberechenbar. Im völligen Gegenzug dazu steht die Beziehung zwischen Freunden (ebd.; vgl. Dietzfelbinger 2004:114).

Frucht und verheisst ihnen Gebetserhörung (vgl. V. 7) (Schnelle 2009:268). Dass Frucht entsteht, liegt nicht zuerst am Können und Tun der Beauftragten (Klaiber 2018:127). Sie sind auf Gotte Hilfe angewiesen. Das Gebet wird zum Raum, in dem die Beziehung zwischen der nachösterlichen Gemeinde und ihrem Gott entsteht (Zumstein 2016:575).

In **V.17** schliesst Johannes die Redeeinheit ab und kennzeichnet noch einmal die Liebe als die Frucht eines Lebens mit Jesus und Gott (Schnelle 2009:268; vgl. Dietzfelbinger 2004:116; Zumstein 2016:575; Wengst 2001:147).

In Joh 15,1–17 werden also zwei Themen, die einen besonderen Platz in der Situation des Abschieds einnehmen, zu ihrem Abschluss geführt (Zumstein 2016:575): zum einen die Liebe und zum anderen die beständige Gegenwart von Gott und Jesus bei den Seinen (ebd.).⁴³

1Joh 2,7–11

Die Perikope aus 1Joh 2,7–11 ist Teil des ersten grossen Hauptteils des 1Joh, der bei den meisten Auslegern 1,5–2,17 umfasst (Schnackenburg 2002:73; Schnelle 2010:57; Schunack 1982:23; Klauck 1992:79; Wengst 1978:45). Eine Ausnahme der verwendeten Kommentare bildet Beutler, der den ersten Hauptteil von 1,5–2,27 gliedert (2000:43).

Der Teil 1,5–2,17 ist eine deutliche Sinneinheit, der das Thema *Gottesgemeinschaft* entfaltet (1, 6), das schon im Vorwort angeklungen ist (1,3), die Bedingungen ihrer Verwirklichung aufdeckt (1,6.8; 2,3.9), sie als Wandel im Licht veranschaulicht (1,7; 2,9–11) und die Hemmnisse hervorhebt, die sich ihr von Seiten der „Welt“ und der in ihr wirksamen gottfeindlichen Mächte entgegenstellen (2,12–17) (Schnackenburg 2002:73). *Gemeinschaft mit Gott* und *Erkenntnis Gottes* sind die grossen Leitbegriffe, um deren rechtes Verständnis der Verfasser bemüht ist (Klauck 1992:79). Dabei stellt die Bildlichkeit von Licht und Finsternis eine starke Klammer dar, die ethisch als Wandeln oder Sein in der von Licht oder Finsternis durchwalteten Sphäre ausgewertet wird (1,5–7; 2,8–11). Dort, wo die Liebe zu den Brüdern und Schwestern den Lebensvollzug bestimmt, hat das von Gott her strahlende Licht die Herzen der Menschen erfasst, und auf die Seite der Finsternis gehören die Sünde und Begierde der Welt (ebd.). Die Wirklichkeit von Gottesgemeinschaft und Gotteserkenntnis zeigt sich in der Bruderliebe (Wengst 1978:45).

⁴³ Es wurde im Blick auf den ausgelegten Text oft die Meinung vertreten, hier komme eine Konventi-kelethik zur Sprache, in der das Liebesgebot Jesu allein in der Gemeinde zu leben sei unter Ausschluss des Nächsten und erst recht des Feindes (Beutler 2013:430). Diesem Vorwurf stehen neuere Arbeiten aber skeptisch gegenüber. Es konnte beobachtet werden, wie sich das Gebot Jesu, einander zu lieben, von Lev 19,18 herleitet und dass Paulus eine ähnliche Fassung dieses Gebotes wie bei Johannes kennt. In der Parallelstelle dieses Textes, Joh 13,34f, wurde auch eine Öffnung des johanneischen Liebesgebots über die Gemeindegrenzen hinaus sichtbar. In 13,35 wird ausgedrückt, dass die in der Gemeinde gelebte Liebe Kennzeichen der Jünger sein und auch werbend nach aussen wirken soll (vgl. Joh 17,21). Der enge Kreis der Gemeinde ist damit aufgebrochen und der Blick geöffnet auf alle Menschen hin, die zum Heil in Christus berufen sind (ebd.).

Auslegung: In V.7 verwendet der Verfasser mit der Anrede *agapetoi* (geliebte) eine neue Anrede, die ab jetzt öfters vorkommt (Schnackenburg 2002:110). Die Anrede drückt das persönliche Verhältnis zu den Empfängern aus und markiert zugleich einen Neueinsatz, der inhaltlich das Liebesgebot variiert (Schnelle 2010:88). Durch diese Anrede wird eröffnet, was nun an der Zeit ist (Schunack 1989:36). Die Textstruktur wird von den chiasmisch angeordneten Attributen *alt* und *neu* bestimmt: neu (7a) – alt (7b) – alt (7d) – neu (8a) (Klauck 1991:120). Die enge Verschränkung innerhalb der Verse 7–8 machen es nahezu unmöglich, hier zwei verschiedene Gebote zu entdecken, es wird vielmehr von ein und demselben Gesetz gesprochen, das von verschiedenen Seiten beleuchtet wird (Klauck 1991:121). Die Wendung *alt* wird aber unterschiedlich gedeutet.⁴⁴ Sie wird zum einen zeitlich gedeutet, im Sinne, dass die Adressaten das Gebot von Anfang an gehört haben (vgl. Schnackenburg 2002:111; Klauck 1991:121). Zum anderen wird *alt* als die alte Wirklichkeit die durch die neue Wirklichkeit, die mit und durch Jesus begonnen hat, gedeutet. Das Alte ist vergangen und das Neue hat begonnen (Strecker 1989:107; vgl. Schunack 1989:37). Diese neue Dimension hat eine eschatologische Färbung, da Jesus der Begründer und Verkündiger des neuen ist und das neue vorgelebt hat. Somit hat er auch dem alten Gebot diese neue Dimension gegeben (Joh 13,34f). Der Inhalt bleibt gleich, es bekommt aber eine neue Dimension, welche sich in Jesus verwirklicht hat (vgl. V.8). Das zeigt sich darin, dass das Alte trotz dem neuen hochgeschätzt wird, da das Neue an sich als kein neues Gebot dargestellt wird, sondern sich auf das Alte bezieht (Klauck 1991:122). Das Alte ist, das Bewährte und Wahre, an ihm soll man sich orientieren und es behält trotz der neuen Dimension seine Gültigkeit (ebd.). Die Hochschätzung des Alten, wird auch bei der zeitlichen Deutung betont (Schnackenburg 2002:111; Klauck 1991:121).

In V.8 zeigt sich nun, dass der Autor beim neuen Gebot das Werk Jesu mitdenkt (Schunack 1989:37). Das neue Gebot ist wahr, die Zuordnung *bei ihm* (Jesus) und *bei euch* (Gemeinde) zeigt, dass das Gebot, die Gemeinde in ihre neue Wirklichkeit einweist, weil es *in ihm* verwirklicht worden ist (ebd.). Das Gebot ist nicht geistesgeschichtlich neu, sondern in der eschatologischen Wirklichkeit (Klauck 1991:122). Die Aussage über das neue Gebot als *alethes* (wahr) wird nicht deshalb so bezeichnet, weil es bisher so nicht verkündet, vielmehr weil es so nicht verwirklicht wurde (Schnackenburg 2002:112). Diese neue eschatologische Wirklichkeit zeigt sich und ist zur Wirklichkeit geworden in der eschatologischen Sendung des Sohnes und in seinem äussersten Liebesbeweis, dem Kreuzestod (ebd.).⁴⁵ Die Zeit der Finsternis ist beendet und das wahre Licht ist schon jetzt aufgegangen (Strecker 1989:108). Darin erweist sich die Neuheit des Gebotes als wahr, dass das wahre Licht in Jesus und in der Gemeinde schon scheint (ebd.; vgl. Wengst 1978:77). Das Eschaton ist schon gegenwärtig, die Endzeit hat begonnen (Schnelle 2010:90f). Die Gemeinde befindet sich in einem Ablösungsprozess, bei dem das Licht die

⁴⁴ Vgl. Schnackenburg (2002:111); Klauck (1991:121); Strecker (1989:107); Schunack (1989:37); Klauck 1991:122).

⁴⁵ Das kann auch sprachlich mit dem Relativsätzchen begründet werden (Schnackenburg 2002:112). Die *Neuheit* des Gebotes bewahrheitet sich an Christus *en auto* und an den Christen, an die das Schreiben gerichtet ist *en hymin* (ebd.).

Finsternis ablöst. Die Macht der Finsternis ist grundsätzlich durch das Erscheinen des Lichtes schon gebrochen, aber die vollständige Durchsetzung dieses Sieges in der Geschichte steht noch aus. Das *Licht* ist dabei nicht einfach mit Christus gleichzusetzen, sondern benennt die von Gott (vgl. 1Joh 1,5) eingeleitete endzeitliche Wende in ihrer Gesamtheit, zu der auch die Gemeinde gehört, insofern sie sich in rechter Weise zu Jesus Christus bekennt und in der Liebe handelt (ebd.). Seit Jesus in die Welt kam, ist es den Menschen möglich geworden, das *Licht des Lebens* (Joh 8,12, hier als Heilsgut verstanden) zu besitzen und auch im religiös-sittlichen Sinn *im Lichte* zu wandeln (1Joh 1,7) (Schnackenburg 2002:113). Das echte Licht der Sittlichkeit nach dem Massstab göttlicher Heiligkeit und damit die Licht- und Liebesmacht Gottes selbst befinden sich im Vordringen, wie durch Christus das Liebesgebot eine Auslegung und Verwirklichung erfuhr, die noch nie zuvor da war. Diese konsequente religiös-sittliche Ausdeutung des Bildes vom Licht führt kontinuierlich zu der Vorstellung vom *Sein und Wandel im Licht* hinüber, die die folgenden Verse beherrscht. Es findet bildmässig insofern eine Verschiebung statt, als in V.8c die Erfüllung des *neuen Gebotes* selbst als Licht, als Aufstrahlen göttlicher Wesensart erscheint, in V.9ff dagegen als Wandel im Licht dargestellt wird (vgl. den ähnlichen Wechsel von 1, 5 zu 7) (ebd.). Den Raum für eine von Gott geschenkte und vom Geist getragene Kontinuität, bildet die johanneische Gemeinde (Klauck 1991:123).

In **V.9** wird der in V.8 angesprochene eschatologische Wandel im Hinblick auf die Situation des einzelnen weiter entfaltet (Schnelle 2010:91). Erst hier wird gesagt, dass das alte und zugleich neue Gebot inhaltlich das Gebot der Bruderliebe ist (Strecker 1989:109). Die eschatologische Wende realisiert sich für den Christen in seinem ethischen Handeln (Schnelle 2010:91). Der Übergang von Finsternis zum Licht ereignet sich in der Zuwendung zum Bruder und umgekehrt verbleibt derjenige in der Finsternis, der seinen Bruder hasst, auch wenn er behauptet, im Licht zu sein (Schunack 1982:37). Hier liegt ein Schwerpunkt der Argumentation des Autors, da die *Bruderliebe* explizit nur im 1Joh erscheint (vgl. 1Joh 2,9.10; 3,14; 4,21) (Schnelle 2010:91; vgl. Schnackenburg 2002:114; Strecker 1989:109). Der Autor stellt die Bruderliebe hier in 2,9–11, mit polemischer Schärfe als unaufhebbare Bedingung für die Gottesgemeinschaft hin (Schnackenburg 2002:114). Wie es im Joh kein Mittleres zwischen *Glauben* und *Unglauben* gibt, wird in den Joh Briefen auch immer wieder der polare Kontrast von *lieben* und *hassen* dargestellt (ebd.; vgl. Klauck 1991:125). Die Ausdrucksweise *nicht lieben = hassen* ist hebräischen Ursprungs.⁴⁶ Der Vers erinnert der Form nach an 2,4. Der Anspruch, im Licht zu sein, ist nur eine andere Ausdrucksweise für *Gott erkannt haben* bzw. *in Gott sein* (2,5b). Wenn jemand in der Finsternis ist, bedeutet das demnach, dass dieser Mensch Gott völlig fern ist (ebd.). Als Kennzeichen der Liebe zu Gott und des Seins im Licht ist die konkrete Bruderliebe/Geschwisterliebe (Schnelle 2010:91; vgl. Strecker 1989:110). Hier wird eine theologisch-soteriologische Sinnschicht verbunden.

⁴⁶ Vgl. Dt 21, 15–17; 2 Sm 19, 7; Spr 13, 24; Mal 1, 2–3 (= Röm 9, 13); Stark tritt der Gegensatz lieben - hassen auch in den Qumrantexten hervor; vgl. 1 QS 1, 3f. 9f; IV, 1; IX, 16. 21; 1 QH XIV, 25f; XVII, 24; Damask II, 15; VIII, 16ff (Schnackenburg 2002:114).

Wer sich im Raum des Lichtes und damit Gottes (1Joh 1,5) befindet, gehört dem Heilsraum an, während die Finsternis für Unheil und Verlorenheit steht. Weil sich Licht und Liebe bzw. Finsternis und Hass entsprechen, sind Liebe und Hass mehr als individuelle ethische oder emotionale Haltungen/Regungen, sie benennen eine Verfasstheit, die sich aus der Zugehörigkeit zum Heils- oder Unheilsbereich ergibt. Zugleich deutet aber die Wendung *bis jetzt* die Möglichkeit an, durch Ablegen des Bruderhasses den Raum der Finsternis zu verlassen [Hervorhebung RW] (Schnelle 2010:91).

In der Auslegung wird diskutiert, wer in **V.10** mit *Bruder* eigentlich gemeint sein könnte. In der johanneischen Gemeinde heisst *Bruder* «Mitchrist» (Klauck 1991:126; Rusam 2018:38; Schunack 1982:38; Beutler 2000:62).⁴⁷ Aufgrund der bisherigen Auslegung ist es naheliegend, im Bruder alle Mitchristen und Mitchristinnen zu sehen. Somit beschränkt sich die Bruderliebe auch nicht auf den männlichen Bruder, sondern beinhaltet auch die Glaubensschwester bzw. alle Glaubensgeschwister. Es kann also mit Schnelle (2010) von Geschwisterliebe gesprochen werden.

In V.10 wird dieses Gebot positiv formuliert (Schnelle 2010:91). Dabei werden zwei Motive betont. Das erste Motiv *das Sein im Licht*, das zweite Motiv *und einen Anstoss gibt es nicht* (Schnackenburg 2002:115). Die zeitliche Dimension des Gesamtgeschehens wird noch einmal mit *Bleiben* betont (V. 8c.d: vergehen; schon; V. 9d: bis jetzt): Das Sein im Licht ist kein zeitloser, habituellem Zustand, sondern wesentlich vom Verhalten des Glaubenden abhängig (Schnelle 2010:91f). Diese Zusage zielt auf die aktive und dauernde Bewährung der Liebe ab (Klauck 1991:126). Über die Bedeutung von *keinen Anstoss erregen*, wird in der Auslegung diskutiert.⁴⁸ Der Liebende provoziert durch sein Verhalten keinen Anstoss/kein Fehlverhalten sich selbst gegenüber (vgl. Ps 119,165; Hos 4,17LXX) oder (wahrscheinlicher) gegenüber anderen (Schnelle 2010:92). Es gibt nichts am Liebenden, was anstössig für die anderen Brüder ist (2002:115; vgl. Rusam 2018:38; Strecker 1989:111; Schunack 1982:38). Das würde bedeuten, im Bereich des Lichtes gibt es keinen Anstoss, keinen Anlass zum Stürzen für den, der darin schreitet. Damit klingt die Verheissung an, wer sich in der Bruderliebe bewährt, kommt nicht zu Fall, sondern wird zur vollen Gottesgemeinschaft (vgl. 3,2) gelangen (ebd.).

In **V.11** geht der Gedanke vom Sein in der Finsternis zum Wandel in der Finsternis über (Schnackenburg 2002:115). Es liegt hier eine fast wörtliche Wiederaufnahme derjenigen beiden Zeilen von V.9, die eine antithetische Entsprechung in V.10 hatten (Wengst 1978:83). Man muss sich des Bildhaften bewusst bleiben, da der Wandel in der Finsternis in 1,6 der Grund für den Ausschluss von der Gottesgemeinschaft war, hier in 2,11 aber als Folge der Trennung von Gott vorgestellt wird (Schnackenburg

⁴⁷ Wengst sieht darin noch einen etwas engeren Kreis, nämlich an die Mitglieder der vom Autor angeschriebenen Gemeinde (Wengst 1978:82). In der Forschung gibt es andere Deutungen für den Bruder in den johanneischen Schriften. Die einen versuchen den Bruder möglichst universal zu deuten, es seien alle Menschen damit gemeint (Klauck 1991:126). Andere sprechen von allen Christen, wobei zum Teil eine Ausweitung auf die gesamte Menschheit offengehalten wird und dann gibt es Ansätze, die beide Ansätze kombinieren (ebd.).

⁴⁸ Vgl. Schnelle (2010:92); Schnackenburg (2002:115); Beutler (2000:62); Schunack (1982:38); Klauck (1991:126); Wengst (1978:83); Rusam (2018:38).

2002:115). Der hier verwendete Begriff *skandalon* bezeichnet bei Johannes einen Anstoss zum Unglauben, der zum Heilsverlust führt und zeigt, wie die Finsternis blind macht (Rusam 2018:39).

1Joh 4,7–5,4

Die Perikope aus dem 1Joh 4,7–5,4, ist Teil des dritten Hauptteils, der bei den Auslegern, die eine Dreiteilung vertreten, 4,1–5,12 umfasst (Schnackenburg 2002:216; Schunack 1982:71; Klauck 1992:226; Wengst 1978:163).

Der neue Gedankenkreis, der mit 4,1 beginnt, nimmt alle bisher schon behandelten Gedanken in sich auf und entwickelt sie in bestimmter Weise weiter (Schnackenburg 2002:216). Das Doppelgebot des Glaubens an Christus wird vor allem im Blick auf die Bewährung von Glauben und Liebe im Lebensvollzug weiterentwickelt (Klauck 1992:226). Die Zusammengehörigkeit von Liebe und Glaube ist das beherrschende Thema des dritten Hauptteils (Wengst 1978:163). Das Thema der Liebe wird nach 2,7ff und 3,1ff zum dritten Mal in 4,7–21 in bisher nicht erreichter Tiefe aufgegriffen und behandelt, nämlich in Zurückführung auf das Wesen und das Heilswirken Gottes (Schnackenburg 2002:2016). Der Verfasser entfaltet hier die Liebe untereinander in vier Schritten, indem er sie erstens in der Liebe Gottes begründet (7–13), zweitens damit Gottes Liebe als Gegenstand von Zeugnis, Bekenntnis und Glauben hinstellt und somit den Zusammenhang von Bekenntnis und Bruderliebe betont, drittens als Vollendung der Liebe Freimut und Furchtlosigkeit im Endgericht nennt (17f) und viertens darlegt, dass es Liebe zu Gott nur in der Liebe zum Bruder gibt (19–21) (Wengst 1978:163). In 5,1–5 und gegen Ende des Abschnitts dominiert deutlich der Glaube, dessen Behandlung von 5,6 an mit dem neuen Gedanken des Zeugnisses angereichert wird (Klauck 1992:226).

Auslegung: Die Aufforderung in **V.7**, einander zu lieben, gleicht bis in den Wortlaut hinein dem Gebot der gegenseitigen Liebe in 3,11 und seiner Wiederholung in 3,23 (Klauck 1991:246). Es wird jetzt näher erklärt, warum es in 3,23 *sein [Gottes] Gebot* heissen konnte (ebd.). Die Anrede *Geliebte* (vgl. 2,7; 4,1) gewinnt hier einen kontextuellen Mehrsinn (Schnelle 2010:148). Sie verdichtet auch die Aussage aus **V.4** *ihr seid aus Gott* (Schunack 1982:78). *Der* Sinn von, *Geliebte, lasst uns einander lieben!* ist nicht, das spezielle Thema der Bruderliebe anzuschlagen; denn der Kern dessen, was der Autor jetzt ausführen will, folgt erst im *hoti*-Satz (Schnackenburg 2002:228; Strecker 1989:222f). Dieser stellt die Liebe allgemein (*he agape*) in den Mittelpunkt. Die Art Gottes (*ek tou theou*) und Gottes allein ist die Liebe als solche. Der glaubende Christ ist also ein Liebender (ebd.; vgl. Klauck 1991:247). Hier zeigt sich das, was sich bereits bei den Stellen aus Joh 13,34f; 15,7–11 und 1Joh 2,7–11 gezeigt hat. Das Wesen der Liebe ist von ihrem Ursprung, der bei Gott liegt, geprägt (Klauck 1991:247; vgl. Wengst 1978:179; Rusam 2018:101). Die Angeredeten sind vor allem *Geliebte Gottes* (Schnelle 2010:148). Deshalb können sie wiederum aufgefordert werden, einander zu lieben (vgl. 1Joh 3,11.23) (ebd.). Die Liebe ist aus Gott, daher kommt der Beweggrund für die, die aus Gott sind, einander zu lieben, aus Gott selbst (Schunack 1982:79). Die bekannten Versabschnitte der Zeugung aus Gott (vgl. 2,29; 3,9) und Gotteserkenntnis (vgl. 4,6) schliessen hier an (Klauck 1991:247; Beutler 2000:108f). Wer aus Gott ist, ist aus

Gott gezeugt. An der Praxis der Liebe ist abzulesen, ob jemand aus Gott gezeugt wurde und ihn erkennt (Schnelle 2010:149; vgl. Schnackenburg 2002:228; Rusam 2018:101). Sowie der Glaube liebende Taten fordert, fordert das Bekennen liebende Taten (Rusam 2018:101). Wer also die Liebe verwirklicht, der anerkennt Gott (Strecker 1989:223). Es bleibt hier aber unbestimmt, um welche Liebe es sich handelt, um die Liebe zum Nächsten oder um die Liebe zu Gott (Beutler 2000:109).

In **V.8** heisst es in der Vergangenheitsform, dass der Nichtliebende Gott nicht erkannt hat (Klauck 1991:247). Dies erfährt seine Begründung in der Aussage, dass Gott Liebe ist (Strecker 1989:224; vgl. Schnackenburg 1982:80; Wengst 1978:180). Der Definitionssatz, *weil Gott Liebe ist*, nimmt die andere Begründung aus **7b**, *weil die Liebe aus Gott ist* auf (Klauck 1991:247).⁴⁹ Die Liebe ist hier absolut, als Substantiv, ohne Qualifizierung durch ein Attribut verwendet (Klauck 1991:248). In diesen absoluten Aussagen lässt sich ein umfassender Raum der Liebe erkennen, der durch Gottes Wesen und Handeln geschaffen wird, die Glaubenden in sich birgt und sie zum Bleiben einlädt (ebd.). Dieser Raum der Liebe würde eine Parallele zum Raum des Lichts aus **1Joh 2,7–11** darstellen. Die Liebe untereinander ist Zeichen dafür, dass jemand in diesem Raum oder im Licht wandelt. Dieser Raum kann durch die Selbstmitteilung Gottes als umfassende Liebesbewegung gedeutet werden (Schnelle 2010:149). Dieser Prozess umfasst den Sohn ebenso wie die Glaubenden. Gottes Liebe zielt darauf, alles Geschaffene in die Einheit von Vater und Sohn aufzunehmen und ihm so wahres Leben zu schenken (ebd.). Die Aussage *Gott ist Liebe* wird vom Autor als zusammenfassende Beschreibung der Beziehung Gottes zu den Menschen und seinem Handeln an ihnen verwendet, was in **V.9** deutlich wird (Beutler 2000:109).

Die nächsten beiden Verse sprechen von dieser Selbstoffenbarung Gottes in seinem Heilshandeln, seines an sich verborgenen Wesens (Schnackenburg 2002:229). Hier ist die Liebe Gottes zu uns gemeint, die Gott zum handelnden Subjekt hat (Klauck 1991:249). Das Wesen und das Handeln Gottes sind nicht voneinander zu trennen (Schnelle 2010:149). Nur an der geschichtlichen Selbstmitteilung durch seinen Sohn lässt sich ablesen, wer und wie Gott ist (Beutler 2000:109; Schnackenburg 1982:80; Wengst 1978:181f; Strecker 1989:231). Deshalb gehören die Wesensaussage aus **V.8** und die Begründungsaussagen aus **V.9/10** ursächlich zusammen (Beutler 2000:109). In der Sendung des Sohnes in die Welt zeigt sich Gottes Liebe (Rusam 2018:102). Durch das geschichtliche Werden der Liebe durch die Sendung des eingeborenen Sohnes wurde nicht nur eine Eigenschaft Gottes geoffenbart, sondern Gott überhaupt, Gott als Liebender (Beutler 2000:109; Schnackenburg 2002:229). Damit beginnt der Weg der Liebe Gottes zu den Menschen (Beutler 2000:109). Mit der Wendung *einzig geboren* wird das einzigartige Verhältnis zwischen Vater und Sohn betont (Schnelle 2010:149).⁵⁰Die Grundaussagen der johanneische

⁴⁹ Er reiht sich in eine Sammlung weiterer johanneischer Definitionssätze ein (Schnelle 2010:149). Die beiden anderen Definitionen lesen wir in **1Joh 1,5**: *Gott ist Licht* und **Joh 4,24**: *Gott ist Geist* (ebd.; vgl. Klauck 1991:247).

⁵⁰ Hier nimmt der **1Joh** geprägtes Traditionsgut auf, wie die Übereinstimmungen zwischen **1Joh 4,9.10.14** mit **Gal 4,4**; **Röm 8,3.32**; **Joh 3,16.17** zeigen (Schnelle 2010:149). Die Präexistenz Jesu wird in allen Texten vorausgesetzt und die Angabe des soteriologischen Ziels des Heilsgeschehens bildet den

Sendungschristologie, die im Joh entfaltet wird, liegen im 1Joh vor (:150). Der Gesandte ist wie der Sender und repräsentiert nicht nur den Sendenden. Der Gesandte ist die Botschaft selbst und bringt nicht nur eine Botschaft (ebd.). Das Ziel dieser Sendung ist im Einklang mit Joh 3,17 *die Welt* (Klauck 1991:251). *Damit wir durch ihn leben*, dient als Zweckangabe. Seine Liebe kommt aber nur in der Gemeinde an ihr Ziel, denn nur dort schafft sie, wie es ihrem Wesen und ihrer Intention entspricht, neues Leben (ebd.; vgl. Schunack 1982:81).

In **V.10** wird der Gnadencharakter des Liebeshandelns Gottes nun in zweifacher Weise entfaltet, indem sowohl Ursache und Folge als auch das Ziel der Liebesbewegung benannt werden (Schnelle 2010:151). Die Gemeinde kann das neue Verhältnis zu Gott (und Jesus) nur als Geschenk verstehen, da *nicht wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt hat* (ebd.). Erst durch Gottes Initiative sind die wahren Liebeskräfte in die Welt eingeströmt (Schnackenburg 2002:230; vgl. Klauck 1991:251; Beutler 2000:110). Gottes Tat wird gegenüber der menschlichen Tat hervorgehoben, da diese die menschliche Tat erst möglich macht (Strecker 1989:235). Aus Gott selbst kommen Bewegkraft und Wirklichkeit der Liebe, da Gott sich in der Sendung seines Sohnes als Sühnung für unsere Sünden zur Liebe für uns bestimmt hat (Schunack 1982:81). Der Mensch kann diese Liebe nur erwidern oder weiterschicken (Beutler 2000:110).

In **V.11** folgert der Autor nun aus Gottes Liebestat, dass auch wir einander lieben müssen (Schunack 1982:82). Die Notwendigkeit, einander zu lieben, ergibt sich aus der erfahrenen Liebe Gottes (Beutler 2000:110; vgl. Wengst 1978:184). Auf den Indikativ, die die Offenbarung der Liebe Gottes im Christusgeschehen zum Gegenstand hat, folgt der Imperativ (Strecker 1989:238; vgl. Rusam 2018:104).

In **V.12** wird die Funktion der bleibenden Verbundenheit durch die Bruderliebe wieder thematisiert. Es ist uns in dieser Weltenzeit nicht möglich, Gott unmittelbar zu sehen (Schnelle 2010:152). Der Grund für diese Aussage, liegt in der atl.-jüdischen Sicht, dass aller Erfahrungen nach eine direkte Gottesschau auf Erden nicht zustande kommt (Klauck 1991:253). *Wenn wir einander lieben*, ist Gottes Wesen und Wirklichkeit dennoch zugänglich (Schnelle 2010:152). Der 1Joh geht von einer theoretischen Unsichtbarkeit, aber zugleich praktischen Sichtbarkeit Gottes aus, dort wo die gegenseitige Liebe geübt wird, wird Gott sichtbar (:153). Aber erst bei der Parusie, können wir Gott schauen so wie er ist (Klauck 1991:253). Die Liebe untereinander spiegelt das volle Sein Gottes also nicht wieder. Nur Jesus kann aus eigener Anschauung von Gott reden (ebd.).

In **V.13** wird der Geistbesitz neben der Liebe als weiteres Zeichen der Glaubenden genannt. Schnelle sieht im Geistbesitz den Grund dafür, dass die Liebe in der Gemeinde zur Vollendung kommt, da sein Geist als Kraft der Liebe in den Glaubenden bleibt (2010:153). Der Geist ist als Medium der wechselseitigen Beziehung zwischen den Glaubenden und Gott und zugleich der Erkenntnisgrund und der

eigentlichen Zweck. Es ist für die johanneischen Texte charakteristisch, dass die Liebe Gottes als Beweggrund seines Handelns angegeben wird und der Kosmos eine positive Bewertung erfährt (:150).

sichtbare Ausdruck der Gottesgemeinschaft (ebd.). Durch den Geist wird die Sendung Jesu, die als Liebesbeweis Gottes schlechthin einmalig und unwiederholbar, in die Gegenwart des Glaubens verlängert (Klauck 1991:256). Der Geist ist in diesem Kontext in erster Linie vom Doppelgebot aus 1Joh 3,23 (an Jesus glauben und einander lieben) zu verstehen als Träger des Glaubens, der allein den Zugang zur göttlichen Lebens- und Liebense Wirklichkeit eröffnet (ebd.). Der Geist ist der eigentliche Grund des Erkennens (Strecker 1989:241) und gibt Kraft zum Bekenntnis (Rusam 2018:107). Der Geist vermittelt den Glaubenden so etwas wie existentiell-praktisches Verstehen Gottes (Schunack 1982:82). Der Geist ist die eschatologische Wirklichkeit, in der und aus der die Glaubenden sich verbunden wissen und als Liebende an ihren Geschwistern handeln (Strecker 1989:241).

In **V.14** erscheint der wesentliche Inhalt der Verse 7–13, die Sendung des Sohnes als Offenbarung der Liebe Gottes, als Gegenstand eines Zeugnisses (Wengst 1978:187). Dabei wird das Personalpronomen *wir* verwendet, bei dem man nicht ganz sicher ist wer damit gemeint ist.⁵¹ Jedenfalls weist diese Stelle Parallelen zum Prolog in 1Joh 1,1–4 auf (Schnackenburg 2002:242; Schnelle 2010:153; Klauck 1991:257; Schunack 1982:82; Wengst 1978:187; Rusam 2018:106). *Tetheametha*, fasst den Gedanken von 1, 1 zusammen, die Männer haben *geschaut* den *Sohn* und im *Sohn* den *Vater* (vgl. Joh 14, 9) (Schnackenburg 2002:242).⁵² Im Glauben an diesen Gottessohn haben sie die grosse Liebestat Gottes *geschaut* und legen nun für diesen Glauben Zeugnis ab (Schnackenburg 2002:242). Das Zeugnis ist so formuliert, dass Gottes Heilstat hervortritt (ebd.).⁵³

In **V.15** wird der soeben beschriebene Inhalt des Zeugnisses zum Gegenstand des Bekenntnisses und mit der Aufforderung zum Bekenntnis rückt auch die Thematik von 4,1–6 wieder in den Vordergrund (Schnelle 2010:155; vgl. Schnackenburg 2002:244). Glaube und Liebe als Bedingungen und Erkennungszeichen für die Gottesgemeinschaft des Menschen sind nicht voneinander zu trennen (Schnackenburg 2002:244). Der parallele Aufbau zu V. 12 zeigt dabei, die innere Verbindung zwischen der Bruderliebe und dem Glauben an den Gottessohn Jesus (Schnelle 2010:155; vgl. Rusam 2018:107). Es

⁵¹ Das betonte *Wir* könnte sich wie in 1Joh 1,1–4 auf den exklusiven Kreis der Augenzeugen/Traditionsträger beziehen oder aber als *Wir* verstanden werden, das den Sprechenden und die Gemeinde zusammenschliesst (Schnelle 2010:153). Gegen eine Einschränkung auf das *Wir* der Augenzeugen spricht, dass hier das Wort *schauen* verwendet wird (Klauck 1991:257). Der Briefprolog unterscheidet zwischen *Sehen* und *Schauen*, bei dem sich *sehen* auf die historische Faktizität bezieht und *schauen* auf die vertiefte Einsicht, zu der nur der gläubige Blick der Jünger vordringt (ebd.). Schunack sieht im *Wir* die Glaubenden, die Jesus Christus in seiner nämlichen der durch ihn bestimmten Wirklichkeit geschaut und wahrgenommen haben (1982:82f). Anders sieht es Wengst, der im *Wir* die ursprünglichen Zeugen sieht (1978:187).

⁵² Das Verb *schauen* erinnert auch an den V.12 bei dem niemand Gott je *geschaut habe* (Rusam 2018:107). Dieses *schauen* ist in Bezug auf eine kontemplative geistliche Schau gemeint, im Unterschied zum *Sehen* das der Verfasser für sich als apostolischer Zeuge für sich in Anspruch nimmt (Strecker 1989:241; vgl. Klauck 1991:257).

⁵³ In 14c wird inhaltlich 1Joh 4,9 aufgenommen und variiert; Gott sandte seinen Sohn als Retter des Kosmos, um so seine Liebe zu offenbaren und zu vollenden (Schnelle 2010:153; vgl. Schnackenburg 2002:242; Wengst 1978:187).

bedarf notwendigerweise des Glaubens, da die Liebe aus Gott ist und Gott uns zuerst liebte, indem er seinen Sohn als Retter der Welt sandte (Schunack 1982:83). Ethik und Christologie lassen sich nicht trennen, denn das sichtbare Handeln und das hörbare Bekenntnis bilden eine Einheit (Schnelle 2010:155).

V.16 bestätigt, dass die Sendung des Gottessohnes als die grosse göttliche Liebestat betrachtet wird und wieder bewusst zu V.11 bzw. 9–10 zurücklenkt (Schnackenburg 2002:244). In der gesamten johanneischen Theologie ist das an Jesus *glauben* gleichbedeutend mit Jesus *erkennen* (Schnelle 2010:155). Das Gegründet sein im rechten christologischen Bekenntnis gibt der angesprochenen Gemeinde die Gewissheit, dass sie *erkennen* und *glauben* werden, so wie der Autor es für sie in 16a zum Ausdruck bringt (Klauck 1991:260). 1Joh 4,7–16 kann als das theologische Zentrum des gesamten 1Joh gelten, da der Grundgedanke der johanneischen Theologie entfaltet wird (Schnelle 2010:156). Gott, der seine Liebe in Christus geoffenbart hat, ruft den Christen zur Haltung und Tat der Liebe nach dem höchsten Vorbild auf, damit die Liebe *in uns* zur Vollendung kommt (Schnackenburg 2002:245). Darin verheisst dieser Gott der Liebe den Christen bleibende Gemeinschaft, in dem auch seine Liebe ihren Ursprung, ihre Kraft und ihren Lohn hat (ebd.).

Mit **V.17** wird das Thema der Bruderliebe weitergeführt, nun unter dem Aspekt des kommenden Gerichtes (Schnelle 2010:156). Die hier beschriebene Liebe hat eine verändernde Wirkung, die sich nicht nur in einem neuen Handeln, sondern auch in einem veränderten Bewusstsein zeigt (ebd.). Aufgrund der vollendeten Liebe Gottes, die wir in Jesus Christus erfahren haben, ist den Glaubenden jetzt schon die feste Gewissheit geschenkt, dass sie Gott am Tag des Gerichts mit Freimut begegnen dürfen (Klauck 1991:269f). Eine weitere christologische Begründung folgt im zweiten Teil des Verses (:270). Die Aussage *wir sind wie jener* bezieht sich wie in 2,6 u.ö. auf Christus. Dabei ist nicht das vorbildhafte Wandeln des irdischen gemeint, sondern dass wir jetzt in der Welt an der zeiterhobenen Seinsweise des Erhöhten partizipieren. Der Realgrund für das *in dieser Welt*, in der die Glaubenden sich vielfachen Gefährdungen und Anfeindungen ausgesetzt sehen und der künftigen Begegnung mit Gott freudig entgegentreten dürfen, bildet die liebende Gottesgemeinschaft (ebd.). Die Gemeinde entspricht in ihrer Liebe dem Sein Jesu, bereits im hier und jetzt (Schunack 1982:85). Der Gottes- und Menschenliebe liegt eine futuristisch-eschatologische Zielsetzung zugrunde, bei der eine Intention inne liegt, die auf ein noch ausstehendes Geschehen verweist, aber dennoch in der Gegenwart anklingt (Strecker 1989:247).

In **V.18** wird die *Furcht* als Kontrastwort zur *Liebe* bedacht (Schnelle 2010:158; vgl. Strecker 1989:252). Weder die Furcht vor der Welt noch die Furcht vor dem Gerichtstag entspricht der Liebe Gottes. Göttliche Liebe und menschliche Furcht können keine Wesensgemeinschaft eingehen, deshalb verhindert ein Verbleiben in der Furcht die Vollendung der Liebe (ebd.; vgl. Schnackenburg 2002:249). Die Erfüllung dieses wahren, von der vollkommenen Liebe erfüllt Sein der christlichen Gemeinde steht noch aus, weshalb die Aufgabe für die Gläubigen ist, sich immer aufs Neue von dieser Liebe bestimmen zu lassen, die Furcht zu überwinden und sich dem Ziel anzunähern, in dem Liebe, Freiheit und Wahrheit miteinander in Einklang stehen und so zur endgültigen Erfüllung gelangen (Strecker 1989:255).

V.19 nimmt die Ausführung von V.7–13 auf und bildet Rahmen und Voraussetzung der folgenden Verse (Wenst 1978:195f). Dabei wird V.10 wieder aufgegriffen (Schnackenburg 2002:249; vgl. Schnelle 2010:158). Das betonte *zuerst* benennt nochmals deutlich Ursache und Folge und bestimmt das menschliche Tun als Antwort auf Gottes Liebe (Schnelle 2010:158; vgl. Schnackenburg 2002:249; Strecker 1989:256f; Rusam 2018:111; Klauck 1991:274).

In **V.20** kommt das klare Argument zum Ausdruck, nur wer den sichtbaren Bruder liebt, kann auch den unsichtbaren Gott lieben (Schnackenburg 2002:250; vgl. Schnelle 2010:158; Klauck 1991:274f; Schunack 1982:88). Dieses Argument stammt nicht wie bei Philo aus allgemein religiösen Erwägungen, sondern aus dem besonderen Gedanken von V.12, bei dem zum Ausdruck kommt, dass man nicht durch Schau zu Gottesgemeinschaft gelangen kann, nur durch tatbereite Liebe (ebd.). Der Gedanke von der Gottesschau bzw. von der Unmöglichkeit einer Gottesschau zu Lebzeiten, der in 4,12 bereits eingeführt und in 3,2 vorbereitet wurde, untermauert die Unvereinbarkeit von Gottesliebe und Bruderhass (Klauck 1991:275). Gott ist nicht direkt zu schauen, aber Gott ist anschaulich geworden, zuerst durch Jesus und nun in der gegenseitigen Liebe (ebd.; vgl. Rusam 2018:113).

In **V.21** wird die Gotts- und die Bruderliebe nochmals untrennbar miteinander verknüpft. Die Liebe zu Gott und die Bruderliebe gehören untrennbar zusammen, interpretieren sich gegenseitig und das eine kann vom anderen abgelesen werden (Schnelle 2010:159). Das einleitende *und* weist daraufhin, dass der folgende Satz eine Schlussfolgerung aus dem Vorausgehenden ist (Strecker 1989:260). Die innere Verschränkung der Gottesliebe und Geschwisterliebe berührt sich mit dem synoptischen Doppelgebot (Klauck 1991:276). Joh 3,23 spricht von einem Doppelgebot von Glauben und Liebe (Schnelle 2010:159). Hier begegnet uns nun ein neues Doppelgebot, das Gottesliebe und Bruderliebe zum Inhalt hat (Klauck 1991:276). Durch die Wendung *entole kaine* wird jeder Zweifel ausgeräumt und macht klar, dass was vorausgehend zur Gottes- und Bruderliebe gesagt wurde und im Folgenden erläutert werden wird, ist Inhalt des johanneischen *neuen Gebots* (Strecker 1989:260; vgl. Wengst 1978:199).

In **V.1** wird vor allem durch den parallelen Aufbau der Vershälften (wie in 1Joh 4,14–16) das Glaubens- und das Liebesmotiv, der Glaube an Christus und die Liebe zu Gott, aufs engste miteinander verbunden (Schnelle 2010:160). Hier erscheint ein weiteres Argument dafür, dass es die Liebe zu Gott nicht ohne Bruderliebe geben kann (Wengst 1978:200; vgl. Strecker 1989:261). Was in 2,29 der die Gerechtigkeit tut, in 4,7 jedem, der liebt zugutekommt, gilt hier von jedem, der glaubt, dass Jesus der Christus ist (Schunack 1982:89). Der hier positive Glaubenssatz bringt noch einmal das johanneische Grundcredo zum Ausdruck, die Identität des irdischen Jesus mit dem himmlischen Christus, der rettende Messias ist kein anderer als der geborene und wirklich gestorbene Jesus von Nazareth und entspricht den Gottessohn-Formulierungen in 1Joh 4,15; 5,5 (Schnelle 2010:160; vgl. Schunack 1982:89f). Weiter wird hier in der Einleitung *glauben* statt wie in 2,23 und 4,15 *bekennen* verwendet (Klauck 1991:284). Das deutet einen Gedankenfortschritt an. Das Sein aus Gott verwirklicht sich im Ineinander von bekennendem Glauben und liebendem Tun, so wie das Doppelgebot aus 3,23 welches die gesamte Gedankenführung bestimmt (ebd.). Hier kommt das johanneische Muster wieder zur Geltung, bei dem jede

Glaubensaussage eine ethische Qualität hat (Strecker 1989:262). Mit der Erwähnung der Zeugung des Glaubenden aus Gott, wird die Gottes- und Geschwisterliebe aus einer anderen Perspektive beleuchtet. Wer den liebt, der gezeugt hat, der liebt auch die anderen, die aus ihm gezeugt wurden, also die Mitglaubenden, Brüder und Schwestern (Klauck 1991:285).

In V.2 ist auffallend, dass hier *Kinder Gottes* verwendet wird und nicht *Brüder* wie es nach 4,20f zu erwarten wäre (Schunack 1982:90). Es spricht dafür, dass unter dem Aspekt des *aus Gott gezeugt sein* hier nun der (Glaubens-)Bruder als *Kind Gottes* zu verstehen ist (Wengst 1978:202). Rusam sieht ein Unterschied zwischen *Brüdern* bzw. *Schwestern* und *Kinder Gottes* (2018:115).⁵⁴ Diese Auslegung hat demnach Konsequenzen auf das Objekt der Liebe. Die Liebe zu Gott wird als Erkennungskriterium für die Geschwisterliebe angeführt, während in 1Joh 4,20 (vgl. 3,14f.17) die Geschwisterliebe Erkennungskriterium für die Liebe zu Gott ist (Schnelle 2010:160). Dieser Sachverhalt, hat der Auslegung immer schon erhebliche Widerstände entgegengesetzt (Klauck 1991:286).⁵⁵

Die Liebe zu Gott in V.3 entspricht dem Kontext entsprechend, der Liebe der Glaubenden zu Gott, die Gottes Liebe zu den Glaubenden als Voraussetzung und Grundlage hat (Schnelle 2010:161; vgl. Schunack 1991:287). Der Autor trägt eine neue Dimension der Liebe vor, indem er den Gedankengang von V.2 ausführt (Strecker 1989:265). Dieses wesentliche der Gottesliebe wird jetzt noch einmal (vgl. 2,5) im Halten seiner Gebote bestimmt (Schnackenburg 2002:252; vgl. Strecker 1989:265f). Die Liebe Gottes gelangt an ihr Ziel, wo sein Wort gehalten wird (2,5) und wo man die Geschwister liebt (4,12) (Klauck 1991:288).⁵⁶ Gott lieben bedeutet also, die Glaubenden lieben Gott, indem sie im gehorsamen Hören auf sein Wort und das Gebote halten, das ihnen im Gebot Jesu gesagt wurde und die Glaubenden an den Ort führt, wo Gott in Wirklichkeit ist, in der gegenseitigen Liebe der Glaubenden (Schunack 1982:92). Hinter dem Satz *die Gottesgebote sind nicht schwer*, steht mehr als hinter der rabbinischen Reflexion über leichte und schwere Gebote (vgl. Mt 23, 23) und die Besorgnis um ihre Erfüllbarkeit (Schnackenburg 2002:253). Da für die aus Gott Gezeugten (vgl. 5,1.4) die Liebe zu Gott und die Geschwisterliebe ein Akt ist, der in Gottes Liebe zu uns in der Sendung des Sohnes gründet, sind die Gebote Gottes nicht schwer (Schnelle 2010:161). Ähnlich wie der matthäische Jesus seinen Nachfolgern sein Joch als das angenehme und leichte empfehlen kann, so sind auch die von Gott gebotenen Gebote nach Auffassung des Autors *nicht schwer*, weil sie im Bereich der Gemeinschaft mit Gott erfüllt sind (Strecker 1989:267).

⁵⁴ Aufgrund der Auslegung von 3,12 sieht Rusam in den *Brüdern* bzw. *Schwestern* Menschen, die im Verdacht stehen, die Gemeinschaft der *Kinder Gottes* zu verraten, was die *Kinder Gottes* nie tun würden (Rusam 2018:115).

⁵⁵ Vgl. Schnelle (2010:160); Strecker (1989:264); Rusam (2018:115); Wengst (1978:202).

⁵⁶ Der Singular und der Plural von *entole* können ohne Bedeutungsunterschiede wechseln (Schnelle 2010:161; vgl. Strecker 1989:266). Hier dürfte demnach mit *den Geboten* wiederum das *eine Gebot*, das Liebesgebot gemeint sein (vgl. 5,2; 1Joh 2,3 mit 2,7f) (ebd.; vgl. Strecker 1989:266).

V.4 macht klar, dass auch die Welt die Liebestätigkeit der Glaubenden nicht hindern kann, denn die Herkunft *aus Gott* schenkt ihnen die Kraft, die Welt *zu besiegen*, d. h. ihren Verlockungen zu widerstehen (vgl. 1Joh 2,13f; 4,4) (Schnelle 2010:161; vgl. Schunack 1982:92). Wengst sieht darin eine Erläuterung des Charakters der Gebote aus V.3 bei der die Gebote als *nicht schwer* charakterisiert werden (1978:204). Weil der Glaubende *aus Gott gezeugt* ist, sind die Gebote für ihn *nicht schwer* (ebd.; vgl. Klauck 1991:288). In der Überwindung des Hasses, die sich in der Bruderliebe zeigt, wird die Welt besiegt (Wengst 1978:204).⁵⁷ Die Zugehörigkeit zu Gott hat eine neue Situation geschaffen (Strecker 1989:268). Der Glaube ist der Sieg, da er sich in der Liebe untereinander bestätigt und verwirklicht (ebd.). Hier wird *Glaube* das einzige Mal als Substantiv verwendet, welches im JohEv völlig fehlt (Schunack 1982:92). Damit ist zweifellos der im überlieferten Bekenntnis sich äussernde, gemeinsame Glaube der Gemeinde (ebd.). Überall dort wo Menschen *aus Gott Gezeugte* sind, wird der Sieg über den Kosmos bereits in der Gegenwart Realität (Strecker 1989:268f).

3.2.3 Resümee zum Wesen der Bruderliebe

Die Bruderliebe ist die Sichtbare Frucht, des Glaubens an die Offenbarung Gottes durch den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus. Das historische Leben von Jesus Christus offenbart den Menschen, Gottes Wesen. Das Wesen Gottes ist Liebe. Somit ist das Leben von Jesus Christus, die Offenbarung der Liebe Gottes, welche ihren Höhepunkt im Kreuzestod Jesu hat. Die Glaubenden werden durch ihren Glauben, in die Liebesgemeinschaft zwischen Vater und Sohn hineingenommen, was sich am ethischen Handeln in der Bruderliebe zeigt. So kann Johannes sagen, wer seinen Bruder liebt, hat Gottesgemeinschaft, weil diese Liebe nur aus der Beziehung zu Gott kommen kann, weil Gott der Grund und Ursprung dieser Liebe ist und selbst Liebe ist. Ohne Gott, der sich in Jesus selbst entäußert, gibt es keine Bruderliebe. Gott ist der Grund und der Ursprung der Bruderliebe. Die Bruderliebe ist die Entäußerung Gottes in der Welt, nach dem Weggang Jesu. Deshalb wird der unsichtbare Gott in der Bruderliebe Stückhaft sichtbar. Gott ist in der Bruderliebe gegenwärtig. Wenn Bruderliebe gelebt wird, bleiben die Glaubenden mit Gott verbunden.

Die Bruderliebe, hat auch eine soteriologische und eschatologische Dimension. Durch den Glauben an Jesus Christus, wird den Glaubenden das Heil zuteil. Die Bruderliebe ist also auch Ausdruck des Heils der Glaubenden. Wer das göttliche Heil hat, liebt seinen Bruder. Durch das wahre Licht (Jesus) ist die göttliche eschatologische Wirklichkeit in der Welt angebrochen. Gottes Reich ist durch Jesus Christus hier auf der Erde, Realität geworden. Die Liebe, die Jesus auf der Erde gelebt hat, ist Ausdruck dieser neuen göttlichen Realität. Genau so ist die Bruderliebe der Glaubenden Ausdruck dieser neuen

⁵⁷ Joh 16,33 drängt sich zum Vergleich auf: *Seid getrost, ich habe die Welt besiegt* (Klauck 1991:288f). Das von Gott aufgetragene Werk Christi aus Joh 16,33 ist nun Sache des Glaubens (Schunack 1982:92). Johannes bezeichnet mit seiner Aussage den endzeitlichen Sieg über die Welt (Rusam 2018:119). Durch den Glauben wird die Geschwisterliebe gelebt, durch die Jesus in den Glaubenden bleibt und die Glaubenden so am Sein Jesu teilhaben und der Glauben bereits in der Gegenwart die Teilhabe am Sieg Jesu Christi in Tod und Auferstehung schenkt (Schnelle 2010:161).

göttlichen Realität auf der Erde. Das zukünftige Reich Gottes, drückt sich bereits im hier und jetzt Stückhaft in der Bruderliebe der Glaubenden aus. So wie Jesus aus Gott ist und die göttliche Realität hier auf der Erde begründet hat und auf der Erde im hier und jetzt gelebt hat, wird durch die Bruderliebe der Glaubenden die neue göttliche Realität auf der Erde im hier und jetzt gelebt und sichtbar und die Glaubenden werden Teil dieser neuen göttlichen Wirklichkeit. Dabei gilt Jesus als Vorbild und als Maßstab für das Leben auf der Erde, in der zukünftigen göttlichen Wirklichkeit.

3.2.4 Bruderliebe und Wahrheit

Die *alētheia* (Wahrheit) nimmt bei der johanneischen Bruderliebe eine zentrale Stellung ein. Immer wieder wird der Wandel in der Wahrheit betont (3Joh 1.3f.8.). Die Wahrheit legt gar selbst Zeugnis über die Werke ab (3Joh 12). Nach 1Joh 3,18f sollen die Empfänger einander nicht nur in Worten, sondern in Tat und in der Wahrheit lieben und selbst aus der Wahrheit sein (1Joh 3,19). In 1Joh 5,6 wird der Geist als Wahrheit bezeichnet. Im Zusammenhang mit der vorliegenden Fragestellung spielt das Verständnis der Wahrheit eine zentrale Rolle. Wenn unterschiedliche Meinungen und Ansichten aufeinanderprallen, dann prallen unterschiedliche Wahrheiten aufeinander. Bei Johannes und der Bruderliebe nimmt im Gegensatz zur Wahrheit auch die Lüge eine zentrale Bedeutung ein. Wie bei den Gegensätzen Licht und Finsternis (1Joh 2,8ff) sowie Leben und Tod (1Joh 3,14) stellt Johannes der Wahrheit die Lüge gegenüber (Joh 8,44) und dem Geist der Wahrheit den Geist des Irrtums (1Joh 4,6). Was meint also Johannes, wenn er vom Wandel in der Wahrheit spricht? Was ist nach Johannes Wahrheit? Und in welchem Verhältnis steht die Bruderliebe zur Wahrheit?

1Joh 3,10.11–18.19–24

Die Perikope aus dem 1Joh 3,10–24, ist Teil des zweiten Hauptteils, der bei den meisten Auslegern 2,18–3,24 umfasst (Schnackenburg 2002:138; Schnelle 2010:99; Schunack 1982:44; Klauck 1992:145; Wengst 1978:101). Eine Ausnahme der verwendeten Kommentare bildet Beutler, der den zweiten Hauptteil von 2,28–4,6 gliedert (2000:78).

Die Gedankenführung im zweiten Hauptteil ähnelt in etwa der in 1,5–2,17 (Schnackenburg 2002:139), wobei der zweite Hauptteil viel konkreter als der Erste auf die Ereignisse, die sich in den Gemeinden abgespielt haben, eingeht und sie in eine eschatologische Perspektive rückt (Klauck 1992:145). Diese eschatologische Dimension bildet den Rahmen, der den ganzen zweiten Hauptteil trägt (Wengst 1978:101). Die hier diskutierten Punkte gewinnen nun eine zentrale christologische Dimension, die auch eine Aussicht auf die Parusie einschließt (Klauck 1992:145). In 3,10 fällt dann das Stichwort *Bruderliebe*, welches das Hauptthema von 3,10–24 angibt (Klauck 1992:145).

Auslegung: Der V.10 setzt die scharfe Polemik der vorangehenden Verse fort (Klauck 1991:199). Der sehr harte Ausdruck *Kinder des Teufels* nimmt der Autor aus Joh 8,44 wo Jesus die Juden, die ihm nach dem Leben trachten, vorwirft: Ihr habt den Teufel zum Vater und wollt die Begierden eures Vaters tun. Dieser Vorwurf wird nun auf innergemeindliche Konflikte übertragen, während der Autor ein

förmliches Gegenmodell entwirft. Gott als Vater und die Christen als Gotteskinder, der Teufel als Vater und die abgesonderten der Gemeinde als Teufelskinder (ebd.). Eine ähnliche Gegenüberstellung begegnet uns in den Ausdrücken *Kinder des Lichts* und *Kinder der Finsternis* (Strecker 1989:175). Im Spätjudentum ist die Zweiteilung der Menschen in Fromme und Gottlose durchaus geläufig (Schnackenburg 2002:193).⁵⁸ Durch das Tun kann man erkennen, wer zu den Gottes- und wer zu den Teufelssöhnen gehört (Strecker 1989:174; vgl. Schunack 1982:59f; Schnackenburg 2002:192; Schnelle 2010:125; Rusam 2018:75; Wengst 1978:142). Währenddem sich die Gotteskinder durch das nicht sündigen und tun der Gerechtigkeit auszeichnen, zeichnen sich die Teufelskinder durch ihr sündiges Verhalten und das nicht Tun der Gerechtigkeit aus (Schnackenburg 2002:193; vgl. Schnelle 2010:125; Strecker 1989:175; Schunack 1982:59f). Die Gemeinde soll als Kind Gottes auftreten (Strecker 1989:174). Die Kindschaft erweist sich im Tun, wie bereits in Joh 8,39 das Tun Abrahams als Vorbild genommen wird (Wengst 1978:142). Die Frage, ob der Autor hier nur die Gegner und Gemeinde Spalter im Blick hat, wenn er von *Teufelskindern* spricht, ist negativ zu beantworten (Strecker 1989:176). Der Autor hat jeden (*pas*) im Blick. Jeder der nicht Gerechtigkeit tut, ist nicht von Gott (ebd.).

Die Aussage, *denn dies ist die Botschaft..., dass wir einander lieben* in V.11 kehrt in V.23 wieder *und dies ist sein Gebot, dass wir... einander lieben* (Klauck 1991:201). Diese Aussagen bilden den Rahmen für den nächsten Abschnitt. In V.11 wird das Liebesgebot als Botschaft eingeführt und nicht wie in V.23 als Gebot (:203).⁵⁹ Hier wird die ethisch-praktische Seite betont und das in ihr gebotene und geforderte Tun wird nochmals hervorgehoben (Schunack 1982:60; vgl. Rusam 2018:75). In 1,5 ist von der Botschaft die Rede, *die wir von ihm gehört haben und euch weiterverkündigen* so ist hier von der Botschaft, *die ihr von Anfang an gehört habt*, die Rede (Wengst 1978:144; vgl. Klauck 1991:203). Dieser Sachverhalt wird wie oben bereits erwähnt unterschiedliche gedeutet.

In V.12 wird ein Gegenbild zu dieser Liebe anhand eines atl. Exempels entworfen (Klauck 1991:203). Es steht die atl. Tradition aus Gen 4,14 im Hintergrund, welche der einzige Rückgriff auf das Alte Testament des 1Joh ist (Strecker 1989:179; vgl. Klauck 1982:61; Schnackenburg 2002:195; Rusam 2018:76; Wengst 1978:145; Schnelle 2010:125). Kain gilt als Urbild und Symbolfigur des Bruderhasses, der Bösen, der sich bis zum Brudermord steigert (Klauck 1991:203; vgl. Schunack 1982:61; Schnelle 2010:125).⁶⁰ Kain war aus dem Bösen, was im Blick auf das Vorverstehen bedeutet, er war aus dem

⁵⁸ Weitere Ausführungen vgl. Schnackenburg (2002:193); Strecker (1989:175).

⁵⁹ V.11 gleicht seiner Struktur nach 1Joh 1,5, wo ebenfalls der Begriff *hē angelia* erscheint (Strecker 1989:177; vgl. Schnackenburg 2002:195; Schunack 1982:60; Rusam 2018:75). Dabei nimmt aber *angelia* wegen des *hina*-Satzes die Bedeutung *Gebot* an (Schnackenburg 2002:195; vgl. Strecker 1989:177f; Rusam 2018:75f).

⁶⁰ Kain wird in der jüdischen Auslegung u. a. zum Typ des Ungläubigen, vgl. Targ Ps. Jon. zu Gn 4, 7; des Empörers gegen Gott, vgl. Philo, post. 38f; migr. 74f; des Egoisten und Habsüchtigen, vgl. Philo, deter. 78; Fl. Josephus, a I, 60f gemacht (Schnackenburg 2002:196). Die urchristliche Exegese (vgl. Hebr 11, 4; Jud 11) kann je nach Bedarf aus diesem reichen Auslegungsschatz schöpfen. TestXII Benj

Teufel, er ist ein Teufelskind. Man sieht an Kain, was es heisst, wenn der Teufel von Anfang an sündigt, das heisst von Anfang an in den Taten des Hassens sein Wirken entfaltet (ebd.; vgl. Strecker 1989:179; Wengst 1978:146). Das Abel hier nicht erwähnt wird, zeigt dass der Schwerpunkt der Argumentation auf der negativen Seite des Gegenübers von Gut und Böse liegt (Strecker 1989:179). Es wird im Vers nicht weiter erläutert, was der Grund für die ungerechten Taten Kains war, noch wird erläutert was der Grund für die Gerechtigkeit Abels war (Strecker 1989:179f; vgl. Wengst 1978:146). Dem Autor liegt vielmehr daran, im Hinweis auf die Geschichte Kains zu zeigen, dass die Sündhaftigkeit nicht nur das Kennzeichen (V.10), sondern auch die Wurzel der Teufelskindschaft bildet (Schnackenburg 2002:196; vgl. Rusam 2018:77). Der Autor stellt auch klar, dass Personen, die das Verhalten von Kain aufweisen, immer noch Brüder sind (Rusam 2018:77). Deshalb sind diese Menschen ebenfalls zu lieben, auch wenn sie das Verhalten von Kain aufweisen (:77f).

Durch die Erzählung von Kain und seinem Bruder, gibt der Autor in **V.13** den Durchblick auf das Verhältnis von Welt und Gemeinde frei (Klauck 1991:208). Die Gemeinde als Gemeinschaft wird im Gegenüber zur Welt charakterisiert (Strecker 1989:181; vgl. Schnackenburg 2002:196; Schnelle 2010:126; Rusam 2018:79). Der Kosmos findet in Kain ein adäquates Vorbild. Die Gemeinde erweckt in der Welt mit ihrem Tun Anstoss (ebd.; vgl. Klauck 1991:208; Wengst 1978:147f). Wie der Hass schon in Kain Aufstieg und zur Mordtat drängte, ist er ein Charakteristikum der gottfeindlichen Welt (Schnackenburg 2002:196). Wie bereits oben festgestellt, ist für den Autor die Welt nicht etwas, was aus sich heraus böse ist. So wie Kain nicht aus dem Teufel geboren wurde ist auch die Welt nicht aus dem Teufel geboren, sondern, das Böse nimmt im Geschehen dieser Welt Raum ein, wie sie das im Tun Kains tat. Grundlegend für den Autor ist hier aber die Gegenüberstellung des Seins aus Gott und des Seins aus dem Teufel (Strecker 1989:182). Wo auch immer Menschen wie Kain aus dem Bösen leben, greifen Hass und Totschlag um sich, die Liebe hat keinen Raum (ebd.).

In **V.14** wird der Gegensatz weitergeführt, mit dem Ziel zu zeigen, wo das der Hass der Welt hinführt (Schnackenburg 2002:197). Die Christen gehören in den Lebenskreis Gottes und somit des Lebens, was aber den Hasser betrifft so gilt, dass er noch unter der Gewalt des Todes steht (ebd.; vgl. Schnelle 2010:126). Die Glaubenden haben einen neuen Status erhalten, indem sie durch ihren Glauben in den bleibenden Zustand des Lebens wechseln (Schnelle 2010:126; vgl. Rusam 2018:79; Wengst 1978:148). Die Gemeinde hat den Machtbereich des Todes verlassen (Strecker 1989:182). Diesen Orts- Statuswechsel können allerdings weder der Glaube noch die Bruderliebe begründen (Schnelle 2010:126f; vgl. Schnackenburg 2002:197). Vielmehr sind sie dessen sichtbare Kennzeichen, denn die wahre Liebe (vgl. 1Joh 4,7–10) und das wahre Leben (vgl. 1Joh 1,1.2) sind im Sohn erschienen (ebd.; vgl. Schnack 1982:62f). Das Geschenk des sich in Christus offenbarten Lebens, verwirklicht sich in der Liebe (Strecker 1989:183). Während im JohEv der Glaube die entscheidende Wendemarke darstellt, um vom Tod

7, 5 (Neid und Bruderhass) ist die nächste Parallele (ebd.). Weitere Ausführungen zu Kain in der Traditionsgeschichte vgl. Rusam (2018:76f).

ins Leben zu gelangen, ist es im 1Joh die Liebe zu den Brüdern und Schwestern (:210). Der Name für Glaube, der sich im alltäglichen Lebensvollzug realisiert, heisst Liebe (ebd.).

In **V.15** wird durch das vorangestellte *pas* wieder deutlich, dass die gesamte Gemeinde angesprochen werden soll (Strecker 1989:184). Nichtlieben ist in der Tiefenstruktur des Textes identisch mit Hassen und Töten (Klauck 1991:210). In der Antike blieb ist die psychologische Binsenweisheit, dass Hassgefühle oft heimliche Mordgelüste nach sich ziehen und manchmal auch die mörderische Tat (vgl. Dtn 19,11), nicht verborgen (ebd.; vgl. Strecker 1989:185f).⁶¹ Hass und Mord und das christliche Sein schliessen sich gegenseitig aus (Strecker 1989:186; vgl. Rusam 2018:80). Der Absolute Begriff *Leben* wird zum Schluss dieses Verses aus V.14 aufgenommen (Strecker 1989:186). Hier wird der alte Grundsatz, dass der Mörder sein (physisches) Leben verwirkt hat (Gn 9, 6), auf das geistig-übernatürliche Leben angewendet (Schnackenburg 2002:19; vgl. Wengst 1978:150). Ein Hassender besitzt nach der Meinung des Autors das ewige göttliche Leben nicht und ist somit im Totenreich geblieben (ebd.; vgl. Schunack 1982:64; Rusam 2018:80).

Der Zusammenhang zwischen V.15 und **V.16** lässt sich im folgenden kurzen Satz präzise benennen: «Hass tötet, Liebe lässt sich für uns töten» (Klauck 1991:211). Auch hier wird das Leben Jesu und sein Tod als Vorbild und wahre Veranschaulichung der Liebe dargestellt (Schnackenburg 2002:198f; vgl. Schunack 1982:64). Auf das negative Beispiel Kain, folgt nun die positive Entsprechung, Jesus (Rusam 2018:80). Die wahre Liebe lässt sich an der Lebenshingabe Jesu erkennen (Schnelle 2010:127; vgl. Strecker 1989:187). Indem die Gemeinde die Offenbarung der Liebe Gottes im Christusgeschehen auf sich bezogen hat und als ihre Existenz grundlegend anerkannte, hat sie die Liebe erkannt (ebd.).

In **V.17** wird eine konkrete Situation geschildert, bei der es um die Hilfe eines materiell bedürftigen in der Gemeinde geht. Es ist das erste konkrete Beispiel im 1Joh bei dem der Autor sagt, was er unter Bruderliebe konkret versteht (Wengst 1978:152). Das wird unterschiedlich gedeutet.⁶² Sachlich gehört es zur christlichen Paränese, die vor allem die gut begüterten Christen dazu aufruft, sich der Not der Mitchristen nicht zu verschliessen (Strecker 1989).⁶³ Es hat eine weit zurückreichende Tradition, die im AT und im Judentum belegt ist (ebd.).⁶⁴ Da die Konkretion in diesem Vers eine Folgerung, die sich daraus notwendigerweise ergab, *dass jener für uns sein Leben gegeben hat*, was Grund und Kennzeichen der Liebe ist, kann der Autor am Ende die rhetorische Frage stellen, *wie bleibt in ihm* [der sein Herz vor der Note des Bruders verschliesst] *die Liebe Gottes?* (Wengst 1989:153f).

⁶¹ Vgl. Test Gad 4,6; Mt 5,21–22 (Klauck 1991:210; vgl. Schnackenburg 2002:198; Wengst 1978:150).

⁶² Vgl. Rusam (2018:81); Klauck (1991:213); Wengst (1978:152); Schnelle (2010:128); Schunack (1982:65); Strecker (1989:189); Schnackenburg (2002:199f).

⁶³ Vgl. Mk 10,2; Lk 3,11; 6,38; 12,33; Jak 2,15f (Strecker 1989:188; vgl. Schnackenburg 2002:200; Schnelle 2010:128).

⁶⁴ Vgl. Gen 43,30; Dtn 15,7f; Jer 31,30; Test. Sebul. 7,3f; 8,1–3 (Strecker 1989:188).

In **V.18** wird unmissverständlich klar, dass das programmatische Wort und die konkrete Tat nicht auseinanderfallen dürfen, sondern in Einklang miteinander stehen müssen (Klauck 1991:216f; vgl. Schnelle 2010:129). Die beiden Begriffspaare *Wort, Zunge* und *Tat, Wahrheit* sind einander antithetische zuzuordnen (Strecker 1989:191). Die Gemeinde wird ermahnt nicht in falscher Weise (mit dem Wort, Zunge), sondern auf rechte Weise (durch die Tat, Wahrheit) Liebe zu üben (ebd.). Das bedeutet aber nicht, dass das Wort nicht auch Tat sein kann (Schunack 1982:66). In der Weisheitsliteratur werden die Begriffe *Wahrheit* und *Werk* besonders gerne einander zugeordnet.⁶⁵

Die Interpretation der **V.19–20** stellt die Exegese vor grössere Schwierigkeiten, da die grammatische Struktur und textgeschichtliche Überlieferungen umstritten sind (Strecker 1989:193).⁶⁶ Bei allen unterschiedlichen Möglichkeiten, ist der Bezug zum vorherigen V.18 hilfreich, um den Vers zu interpretieren (:194). In V.18 ist von der Notwendigkeit die Rede, die Liebe in der Tat zu konkretisieren und so wird nun gesagt, dass solcher Taterweis den Erkenntnisgrund für das Sein aus der Wahrheit darstellt (Schnackenburg 2002:201; Klauck 1991:217; Schunack 1982:67; Wengst 1978:156f; Rusam 2018:83; Schnelle 2010:129). Das *vor ihm* in V.19 hat eine eschatologische Dimension, die eine Gerichtssituation (vielleicht das Jüngste Gericht) vor Augen hat und der Mensch vor einem Richterstuhl steht (vgl. Klauck 1991:217; Rusam 2018:83). Dieser Gedanke impliziert auch, dass das menschliche Gewissen beunruhigt ist und unter Anfechtung leidet, da der Mensch den hohen Ansprüchen der Bruderliebe, die die Verse vermitteln nicht genügt oder das Ziel verfehlt hat. So bedarf das menschliche Herz eine von Gott legitimierte Besänftigung (Strecker 1989:194; Klauck 1991:217; vgl. Schunack 1982:67; Wengst 1978:157f). Diese realisiert sich nicht nur am jüngsten Tag, sondern für die Gemeinde schon heute, durch das Eintreten des Christus als Fürsprecher (Strecker 1989:195; vgl. Wengst 1978:158f). Das Herz ist hier eine anthropologische Instanz, wo moralische Entscheidungen fallen und Wertungen getroffen werden und nimmt die gut biblische Funktion des Gewissens und dem Zentrum des Fühlens und Wollens ein (Klauck 1991:218; vgl. Schnelle 2010:130).⁶⁷

Das positive Urteil des Herzens in **V.21** resultiert aus dem Wissen, dass Gott grösser ist als unser Herz und um das Wissen der Vergebungsbereitschaft und die geschehene Liebe Gottes (Klauck 1991:221; Schunack 1982:68; vgl. Wengst 1978:160). Es ist eine vertrauensvolle Gewissheit, welche impliziert,

⁶⁵ Vgl. Spr 11,18; Sir 7,20; 27,9; 37,15; 45,10 (Rusam 2018:82). Neben Jak 1, 25; 2, 12. 15–17 bietet auch TestXII Gad 6, 1 eine vergleichbare Parallele (Schnackenburg 2002:201).

⁶⁶ Vgl. Strecker (1989:193f); Klauck (1991:218ff); Wengst (1978:157f); Schnackenburg (2002:202).

⁶⁷ Mit den gleichen Worten spricht TestGad 5,3 vom Urteil des Herzens: «Der Gerechte und Demütige scheut sich, Unrecht zu tun, nicht weil er von einem anderen angeklagt wird, sondern vom eigenen Herzen.» (Klauck 1991:218). Das atl. Motiv, dass Gott grösser ist als das Herz des Menschen, wird hier rezipiert. Gott dem Richter hat überlegene Herzenskenntnisse, die allein ihm zukommt und ihn besonders auszeichnet (2Chr 28,9). Im NT wird die Herzensschau Gottes (Apg 1,24) auf Jesus (Mk 2,8) oder auf die urchristliche Prophetie (1Kor 14,25) übertragen. In der hellenistisch beeinflussten Weisheitsschrift Sir 14,2 «Selig der Mann, den die eigene Seele nicht verurteilt», übt nicht das Herz, sondern die Seele Aufgaben des späteren Gewissens aus (ebd.; vgl. Rusam 2018:83f).

dass zwischen den Glaubenden und Gott keine Trennwand vorhanden ist, sondern der Zugang zum Vater durch Jesus Christus geöffnet wurde (Strecker 1989:198; vgl. Schnelle 2010:130; Schnackenburg 2002:204f).⁶⁸ Dieses Wissen und die Vergebung schenkt nun *Freimut* vor Gott (Klauck 1991:221).⁶⁹

Die Folge dieser Zuversicht und des Freimuts vor Gott, wird in **V.22** beschrieben (Rusam 2018:85; vgl. Strecker 1989:198). Die Erwartung, dass das worum die Glaubenden bitten, ihnen von Gott gewährt wird (ebd.; vgl. Klauck 1991:221). Diese optimistische Einstellung zur Gebetserhörung ist fester Bestandteil der synoptischen Jesustradition (Klauck 1991:222; vgl. Rusam 2018:85; Schnackenburg 2002:205).⁷⁰ Auch in den johanneischen Schriften ist diese positive Einstellung überliefert.⁷¹ Diese positive Einstellung darf nicht vom Nachsatz des *Gebote Haltens* und *des Willen Gottes Tun* abgetrennt werden (Schunack 1982:68). «Was der Liebende aus der Liebestat heraus erbittet, wird ihm gewährt» (Schnelle 2010:131; vgl. Wengst 1978:160).

In **V.23** wird die Vielzahl der Gebote, die zu halten sind, auf eines reduziert (Klauck 1991:224; vgl. Schnackenburg 2002:206; Rusam 2018:89). V.23 greift die Forderung nach dem Bekenntnis zu Christus (1Joh 2,22) und das Liebesgebot (1Joh 3,11) auf und fügt beide zusammen (Rusam 2018:90). Zum ersten Mal tritt hier im 1Joh der Begriff *pisteuō* auf (Schnackenburg 2002:206; vgl. Rusam 89). Der Glaube bildet dabei keine Leistung, die erbracht werden muss, sondern sie wird als Voraussetzung für das menschliche Handeln in der Bruderliebe gesehen (Strecker 1989:201; vgl. Wengst 1978:161). Der Glaube meint hier die totale menschliche Hingabe, der Person Jesu Christi als eschatologisches Ereignis anzuerkennen und zu bekennen (:202; vgl. Rusam 2018:90; Schunack 1982:69). In und durch dieses Ereignis, wurde die neue Wirklichkeit Gottes Realität, in der die Glaubenden durch den Glauben und die Bruderliebe, leben und dadurch in Gott und Gott in ihnen ist (Wengst 1978:161).

In **V.24** kehrt der Autor wieder zum Hauptthema des Briefs zurück, zu der Gottesgemeinschaft (Schnackenburg 2002:208). Wer aus der gehorsamen Anerkenntnis, dass sich Gott in Jesus als liebender offenbart hat, in Bruderliebe handelt, darf gewiss sein, dass er in Gott und Gott in ihm bleibt (Wengst 1978:162; Schnelle 2010:132; vgl. Klauck 1991:225; Schnackenburg 2002:208; Schunack 1982:69). Der Autor spricht eine wechselseitige Beziehung zwischen dem Glaubenden und dem eschatologischen

⁶⁸ Das griechische Wort *parrēsia* das bereits bei Demosthenes bezeugt ist, meint ursprünglich die Freiheit der Rede, wie sie dem freien Bürger der Polis zukommt und hat in jüdischen Texten die Bedeutung von *Zuversicht gegen Gott* (Strecker 1989:197).

⁶⁹ Freimut wird in 1Joh 2,28 als Charakteristikum der Gotteskinder bei der Parusie Christi beschrieben (Klauck 1991:221). Aber auch schon das gegenwärtige Gottesverhältnis der Glaubenden, denen ihr neues eschatologisches Sein als Geschöpfe Gottes zu Gewissheit geworden ist, wird von Freimut, Zuversicht und Freudigkeit bestimmt (ebd.; vgl. Schunack 1982:68; Wengst 1978:160; Rusam 2018:85). Der Autor spricht von einer inneren Haltung, des Betens in Freimut und Zuversicht auf Erhörung vor Gott (Schnackenburg 2002:205; vgl. Schnelle 2010:130, Strecker 1989:198). *Parrēsia* und Erhörungs-gewissheit gehören hier wie 5,14 eng zusammen (ebd.).

⁷⁰ Vgl. Mk 11,24 par Mt 21,22; 7,7–11 par Lk 11,9–13; Mt 18,19.

⁷¹ Vgl. Joh 14,23f; 15,7; 16,23f. 26 (Schunack 1982:68; vgl. Schnackenburg 2002:205).

Grund des Glaubens aus, der bleibend in die eschatologische Heilswirklichkeit eingebunden ist, wo ethisch nach dem Willen Gottes gehandelt wird (Strecker 1989:203). Der Geistbesitz der Glaubenden wird hier zum ersten Mal im 1Joh erwähnt (Rusam 2018:92).⁷² Hier ist die Gabe des Geistes im Zusammenhang mit der Zusage der Geburt aus Gott bzw. der Gotteskindschaft zu verstehen, welche das Halten der Gebote bewirkt (ebd.; vgl. Klauck 1991:225; Schunack 1982:70). Durch die Gabe des Geistes, welche in der Vorstellung der Urchristenheit mit der Taufe verbunden war,⁷³ erkennen die Glaubenden die bleibende Anwesenheit Gottes (Klauck 1991:225; Rusam 2018:92f). Durch den Geist verschafft sich Gott seine *Bleibe* in Menschlicher Wirklichkeit (Wengst 1978:162). Da sich der Geist unaufgebbar an das Wort und den Glauben bindet, kommt ihm als Garant der Wahrheit eine wichtige Funktion zu, gerade in der Auseinandersetzung mit gegnerischen Lehren (Strecker 1989:205f).

2Joh 4–6

Zu Beginn des 2Joh wird der *Wandel in der Wahrheit* betont. Diese Wendung begegnet hier das erste Mal in dieser Form (Rusam 2018:174). Im JohEv und dem 1Joh begegnet den Lesenden das *Tun der Wahrheit* (Joh 3,21; 1Joh 1,6), das *Sein in der Wahrheit* (Joh 18,37; 1Joh 3,19) oder der *Wandel in Licht* oder *Finsternis* (Joh 8,12; 11,9f; 12,35; 1Joh 1,6f; 2,11) (ebd.). In den V.4–6 des 2Joh konkretisiert sich, was in den johanneischen Schriften mit *Wahrheit* gemeint ist.

Auslegung: In V.4–6 hat der *Wandel* eine metaphorische, eine räumliche Komponente: wandeln auf einem Weg, den Weg des Lebens gehen (Klauck 1992:46). Ein Leben in der Wahrheit ermöglicht den Glauben an die geoffenbarte Wahrheit, indem die Liebe im Lebenswandel sichtbare Gestalt annimmt (ebd.). Das Wandeln in der Wahrheit ist die Existenzverwirklichung in der Wahrheit (Strecker 1989:327). Die Wahrheit ist der Raum der Wirklichkeit Gottes, den er in seiner Offenbarung in Jesus Christus eröffnet hat und in dem nun eine ihr entsprechende Lebensführung möglich und geboten ist und auch tatsächlich vollzogen wird (Wengst 1978:238). Die Aussage *Wandeln in der Wahrheit* bildet eine Art Nachbildung der Aussage *wandeln im Licht* aus 1Joh 1,7; 2,6 und Joh 12,35 (Schunack 1982:113). Das Gebot, das die Lesenden halten sollen, ist das Gebot der gegenseitigen Liebe aus Joh 13,34f und dem 1Joh, was die Zitation in V.5f zeigt (Klauck 1992:46; vgl. Strecker 1989:328; Schunack 1982:113). Im JohEv hat Jesus das Gebot seinen Jüngern übergeben und in 1Joh wird das Gebot auf Gott als Urheber zurückgeführt. Die dienende Lebenshingabe Jesu für die seinen, ist der Inhalt dieses Gebots, die den Höhepunkt seines Lebens darstellt (:46f). Die Glaubenden werden durch die ins Herz gesenkte Wahrheit befähigt, so zu wandeln, *wie jener gewandelt ist*, in der Wahrheit (ebd.).

⁷² Vgl. 1Joh 4,13; Joh 14,16; 20,22; Apg 2,38; 8,15.17.18.19; 10,47; 15,8; 19,2; Röm 5,5; 8,9.15.23; 1Kor 2,12; 7,40; 12,7; 2Kor 1,22; 4,13; 5,5; 11,4; Gal 3,2.14; Eph 1,17; 1Thess 4,8; 2Tim 1,7; Jud 19 (Wengst 1978:162).

⁷³ Vgl. Apg 2,38 Rusam (2018:225). Der Geist wurde ganz urchristlich als *die grosse Wende* verstanden (Strecker 1989:205).

3Joh 1.3–8.12

In dieser Perikope wird der *Wandel in der Wahrheit* konkret. Das Beispiel von Gaius, zeigt was die Bruderliebe und die Wahrheit verbindet und was bei Johannes mit *Wahrheit* gemeint ist.

Auslegung: In V.1 fällt auf, dass *jemand in Wahrheit zu lieben* sich hier das erste Mal auf einen einzelnen Menschen bezieht (Rusam 2018:203). Im Hinblick auf die johanneische Tradition war das bis jetzt nur im 2Joh 1 auf die *Kinder der Herrin* der Fall.⁷⁴ Im 3Joh wird nun Gaius⁷⁵ Objekt der *Liebe in der Wahrheit* (ebd.). *En alētheia* bekräftigt die Echtheit und Aufrichtigkeit der Liebe, wie in 2Joh 1 (Schnackenburg 2002:320; vgl. Wengst 1978:245; Rusam 204). So wie in 2Joh 1, ist auch hier das atl. Verständnis der Wahrheit als Hintergrund zu verstehen, wonach es hier um Verlässlichkeit und Gewissheit geht, der der Angesprochene trauen kann (Rusam 2018:204).

In V.3–8 wird Gaius für sein *Sein in der Wahrheit* gerühmt, da er *Brüder* aufgenommen hat und diese bezeugen, dass Gaius in der *Wahrheit wandelt* (Strecker 1989:361).⁷⁶ Demnach richtet sich die *Wahrheit* in der Gaius sich auszeichnet, nicht nur auf die rechte Lehre, sondern zugleich auf das rechte Tun (Schnelle 2010:36). Solches Tun ist die Verwirklichung der Liebe, welche die Zuwendung zum Bruder beinhaltet, die sich von reinem menschlichem Tun unterscheidet, da sie sich im Raum der Wahrheit vollzieht. Die ethische Zuwendung zum Nächsten ist nicht von ihrer theoretischen Grundlegung, der Gottesgemeinschaft und Gotteskenntnis *in der Wahrheit* abzulösen (ebd.; vgl. Wengst 1978:246). Das unterstreicht V.6, da dort anstelle von *Wahrheit*, von *Liebe* gesprochen wird, welche die Brüder bezeugten (Wengst 1978:246). Das positive Verhalten des Gaius und das negative Auftreten des Diotrophes stehen sich innerhalb des Briefkorpus gegenüber, wobei das Motiv des *Tuns* die gesamte Konfliktschilderung rahmt (ebd.). Im Handeln von Gaius, wird das *Tun in der Wahrheit* sichtbar und konkret das, wie in V.6 erwähnt, von den Brüdern vor der versammelten Gemeinde bezeugt wurde (Klauck 1992:89). Gaius wird vom Autor aufgefordert, weiter so zu handeln und Gastfreundschaft zu üben (:120; vgl. Klauck 1992:89; Schnackenburg 2002:323; Strecker 1989:362f). Im Anschliessenden V.7 erläutert der Autor, weshalb das Tun des Gaius Gott entsprechend ist, denn es handelt sich um die Unterstützung von Boten, die *für den Namen* ausgezogen sind (:363). Die Sache Jesu Christi, welcher die Brüder dienen, verbietet es, dass Wanderprediger in ihrem Lebensunterhalt von den *Heiden* abhängig machen (Schunack 1982:120; Rusam 2018:210; Wengst 1978:247; Klauck 1992:92; Schnackenburg 2002:224f;

⁷⁴ Auch in den PsSal 6,6; 10,3; 14,1 findet sich diese Redewendung (Rusam 2018:203)

⁷⁵ «Gajus war ein sehr gebräuchlicher Name. Aus dem NT kennen wir noch einen Christen dieses Namens in Korinth (1 Kor 1, 14), wahrscheinlich identisch mit dem Gastgeber des Paulus Röm 16, 23, ferner einen aus Mazedonien stammenden Reisebegleiter Pauli Apg 19, 29 und schliesslich einen Gajus aus Derbe Apg 20, 4.» (Schnackenburg 2002:320)

⁷⁶ «Die Wendung »zeugen für die Wahrheit« in Verbindung mit »wandeln in (der) Wahrheit« (περιπατεῖν ἐν [τῇ] ἀληθείᾳ sonst nur noch 3Joh 4; 2Joh 4.6) ist innerhalb der johanneischen Schriften singulär. In Joh 5,33 legt der Täufer Zeugnis für die Wahrheit ab, in Joh 18,37 Jesus selbst (vgl. Joh 8,14). Dort ist jeweils die von Gott kommende Botschaft gemeint, hier jedoch der Lebenswandel einer Person, der als Ausdruck einer Wahrheitsverpflichtung interpretiert wird.» (Schnelle 2010:36)

Schnelle 2010:38f). Die christliche Gemeinde ist von allen anderen Religionen getrennt, da sie aus der Wahrheit begründet ist und laut dem Petruskerygma neben Juden und Heiden, *das dritte Geschlecht* sind. Ihre Eigenständigkeit bewahrt sie auch dadurch, dass ihre Missionare von den Mitchristen unterhalten werden. Die christlichen Wandermissionare unterschieden sich von den heidnischen Wanderphilosophen, da sie nicht aus Eigennutz lehren, sondern um der Wahrheit willen (:364). Daher dürfen sie auch die brüderliche Liebe in Anspruch nehmen, umso mehr, als alle Christen zur Mitarbeit für die Wahrheit verpflichtet sind (ebd.; vgl. Schunack 1982:120; Rusam 2018:210f; Wengst 1978:247; Klauck 1992:93f; Schnackenburg 2002:225; Schnelle 2010:40).

In **V.12** wird Demetrius⁷⁷ mit höchsten Worten empfohlen (Strecker 1989:370). Es liegt nahe, dass Demetrius einer der Wandermissionare aus V.6 ist (Schunack 1982:122; vgl. Schnackenburg 2002:330; Wengst 1978:251; Klauck 1992:118f). Anders sieht das Rusam (vgl. 2018:218). Von allen erhält Demetrius ein gutes Zeugnis, ja vor allem von der Wahrheit selbst, was so viel meint, dass er völlig von der Wahrheit bestimmt ist (Strecker 1989:370; vgl. Schnelle 2010:48; Wengst 1978:251; Klauck 1992:118). Die Anerkennung des Gaius (V.3f) und das Lob für Demetrius entsprechen sich, denn beide zeichnen sich durch Loyalität gegenüber dem Autor aus und zeugen so für die Wahrheit (Schnelle 2010:47). Wie im 2Joh vollziehen sich auch im 3Joh die Begriffe *Wahrheit* (3Joh 1.3.4.8.12) und *Liebe* (3Joh 1.2.5.6.11) in der sozialen Realität der johanneischen Gemeinde (:48). Gaius wandelt in der Wahrheit und in der Liebe, da er Wandermissionare aufnimmt und auch Demetrius hat durch sein bisheriges Verhalten Zeugnis von der Wahrheit abgelegt, so dass er nun von allen empfohlen wird (ebd.).

3.2.5 Resümee Bruderliebe und Wahrheit

Jesus bezeugte in seinem Sein und Wesen die Wahrheit und lebte in der Wahrheit. Das Leben Jesu ist der Grund für ihre Wirklichkeit hier auf der Erde. Er begründete sie durch sein Leben und verkörperte sie in seinem Tun. Christen glauben, dass Gottes Reich auf Erden Wirklichkeit wurde durch Jesus. Durch diesen Glauben leben sie aus der Bruderliebe nach dem Vorbild Jesu. Dadurch wird die Wahrheit hier und heute sichtbar und real. In dieser ist Gott und die Gläubigen sind in Gott. *Wahrheit* bedeutet in den johanneischen Schriften also nicht eine faktisch richtige Aussage, sondern im Bereich der durch Jesus begründeten Wahrheit zu wandeln. Das bringt ein entsprechendes Verhalten hervor, welches dem Vorbild Jesu gleicht und sich in der Bruderliebe konkretisiert. Durch den *Geist der Wahrheit*, wird die nachösterliche Gemeinde befähigt, ebenso in der Wahrheit, dem durch Jesus begründeten eschatologischen Seinszustand, zu wandeln.

⁷⁷ In der Umwelt des NT ist der griechische Namen *Demetrius* häufig bezeugt (Strecker 1989:370). In Apg 19,24.38 begegnet er als Name eines Silberschmieds in Ephesus, der des Haupträdelsführer eines gegen Paulus gerichteten Aufruhrs ist. Der hier genannte Demetrius ist kaum mit dem Paulusbegleiter Demas (Phlm 24; Kol 4,14; 2Tim 4,10) identisch. Der Name erscheint in der nachneutestamentlichen Literatur als von dem Apostel Johannes eingesetzten Bischof von Philadelphia (ebd.).

Im 3Joh wird das Verhalten von Gaius und Demetrius als Vorbildhaft dargestellt und zeigt, das Verständnis des johanneischen Wahrheitsverständnis an konkreten Beispielen. Gaius nimmt in seinem *Wandeln in der Wahrheit* Wanderprediger auf, die die Botschaft der Wahrheit verbreiten. So kann charakteristisch für das *Wandeln in der Wahrheit* festgehalten werden, dass es immer die Botschaft der Wahrheit unterstützt.

3.2.6 Umgang mit Irrlehrern

Bei den letzten beiden Perikopen steht der Umgang mit Irrlehrern und dem Fehlen der Bruderliebe im Fokus. Was sagen der 2 und 3Joh zum Umgang mit Irrlehrern und fehlender Bruderliebe? Was bedeutet das für die vorliegende Fragestellung, den Umgang mit unterschiedlichen Meinungen?

2Joh 7–11

Was ab 2Joh 7ff Thema wird, ist der Umgang mit Irrlehrern. Vor allem in V.10 fällt auf, dass die Art des Umgangs mit denjenigen, die das christliche Bekenntnis ablehnen, völlig neu ist (Rusam 2018:162). Der Autor fordert in einem solchen Fall den Abbruch aller sozialen Beziehungen (ebd.). Diese drastische Forderung wurde so noch nie formuliert und ist für die vorliegende Fragestellung im Hinblick auf den Umgang mit unterschiedlichen Meinungen äusserst interessant.

Auslegung: V.7 ist durch das Wort *hoti* grammatikalisch mit den V.5–6 verbunden (Strecker 1989:332; vgl. Klauck 1992:53). Nun werden die Häretiker direkt angesprochen (Schnackenburg 2002:312). Zwischen dem Liebesgebot und dem Auftreten der Irrlehrer wird ein kausaler Zusammenhang gesehen (Klauck 1992:53). So wird die Liebe untereinander zum Zusammenschluss der Rechtgläubigen, der der scharfen Abgrenzung gegen die Häretiker dient (Wengst 1978:240; vgl. Schunack 1982:115). Das Identifikationsmerkmal der wahren Glaubenden ist das Christusbekenntnis in einer Fassung, die jene Verführer nachzusprechen verweigern würden (Klauck 1992:53). Die Gegner bekennen nicht, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist (Strecker 1989:333; vgl. Schnelle 2010:28).⁷⁸

Die eschatologische Mahnung in V.8 *blepete heautous*, macht deutlich, dass die Gemeinde in eine apokalyptische Situation hineingestellt ist, angesichts der ihr gegenübertretenden falschen Lehre (Strecker 1989:344; vgl. Klauck 1992:59; Schunack 1982:115; Rusam 2018:180; Schnackenburg 2002:314; Schnelle 2010:29).⁷⁹ Die Existenz der Gemeinde steht durch das Auftreten der Verführer auf dem Spiel und die Gemeinde ist zu einer Entscheidung gerufen, ob sie alles verlieren will, was sie hat und ist – den Stand ihres Glaubens, das Sein in der Wahrheit und in der Liebe – oder ob sie das erreicht, worauf sie

⁷⁸ Die Gegner vertreten eine doketische Christologie, wonach Jesus als Christus nur scheinbar auf der Erde lebte und keine irdisch-materielle Existenzweise angenommen hat (Strecker 1989:333).

⁷⁹ Jesus warnt die Jünger in der synoptischen Apokalypse: «Achtet darauf (*blepete*), dass niemand euch in die Irre führt» (Mk 13,5); «Ihr aber achtete auf euch (*blepete... heautous*)» (Mk 13,9), und er beschliesst seine Warnung vor den Pseudochristussen und den Pseudopropheten, die durch Zeichen und Wunder in die Irre führen, mit: «Ihr aber habt acht» (Mk 13,23) (Klauck 1992:59; vgl. Schunack 1982:115; Rusam 2018:180).

sich ausrichtet, den *vollen Lohn* (Wengst 1978:241). Auch der Terminus *voller Lohn* ist ein apokalyptischer Terminus, der das begonnene Bild zu Ende führt (ebd.). In Joh 6,27–29 spielt das Wortpaar *verlieren* und *erarbeiten* eine wichtige Rolle (Klauck 1992:59; vgl. Schnackenburg 2002:314).⁸⁰In Rückbindung an Joh 6,27–29 ist das gemeint, was die johanneischen Christen sich erarbeitet haben (ebd.; vgl. Schunack 1982:115; Rusam 2018:180). Es geht nicht um die eigene Leistung, sondern um das Werk Gottes, das durch den Glauben in den Glaubenden vollzogen wurde und sich in der Bruderliebe, im Leben in der Wahrheit zeigt (Wengst 1978:241). Der Empfang des *vollen Lohns* steht in jüdischer Tradition für die Heilsgabe (Schunack 1982:115; vgl. Klauck 1992:59; Rusam 2018:180f; Schnackenburg 2002:314).⁸¹ Das Festhalten an der johanneischen Lehre entscheidet über Heil und Unheil (Schnelle 2010:29).

In **V.9** wird die Tat/Lehre der Gegner als *weitergehen* bezeichnet (Rusam 2018:181). Der Autor nimmt das Motiv der Bewegung, das bereits in den V.4–6 mit der Wendung *Wandel in der Wahrheit* verwendet wurde, wieder auf und sagt über die Gegner, dass diese über *die Lehre Christi* hinaus aus dem Bereich der Wahrheit *weitergehen* (:182; vgl. Strecker 1989:345; Schnelle 2010:29). Das ist für den Autor auch das Gegenteil davon, in der Wahrheit, in Gott, in Jesus zu *bleiben* (1Joh 2,24; 2,6.28; 3,6.24; 4,13.15.16) (ebd.; vgl. Klauck 1992:60f).

In **V.10** spricht der Autor über den konkreten Umgang mit denjenigen, die das christliche Bekenntnis ablehnen. Dabei ist dieser Umgang völlig neu für die johanneischen Schriften (Rusam 2018:162). Der Autor fordert in einem solchen Fall den Abbruch aller sozialen Beziehungen (ebd.). Bereits in den synoptischen Evangelien hat Jesus seinen Jüngern geboten, gegenüber denen, die die Botschaft vom Reich Gottes verweigern, die Gemeinschaft zu verweigern (Mt 10,14; Lk 10,10f) (Schnackenburg 2002:316; vgl. Strecker 1989:346). Der Autor sieht in den Gegnern, wie in V.7–9 zum Ausdruck kam, Menschen, die die christliche Gemeinde zu zerstören drohen. Paulus kündigt in 1Kor 3,17 dem Vernichter des Tempels Gottes (d.h. der Gemeinde) die Vernichtung durch Gott an. Wie der Autor des Jud mit Kraft den ihm begegnenden Irrlehrern entgegentritt, so zeigt hier der Autor seine kämpferische Seite für die christliche Gemeinde (ebd.). Da in 2Joh die Irrlehren von aussen in Form von Wanderpredigern in die Gemeinde einzudringen drohen, bedeutet, ihnen die Gastfreundschaft zu verweigern, ihnen ihre Wirksamkeit zu entziehen, da sie auf Gastfreundschaft angewiesen sind (Schunack 1982:117; vgl. Klauck 1992:65; Wengst 1978:243). In dieser Situation des 2Joh ist es nur konsequent, sie nicht mehr aufzunehmen, weil die Falschlehrer sich ausserhalb der zutreffenden Lehre bewegen und das endzeitliche Heil der Gemeinde bedrohen (Schnelle 2010:31).

⁸⁰ Jesus sagt: «Erarbeitet euch nicht die Speise, die vergeht, sondern die Speise, die bleibt bis ins ewige Leben, die der Menschensohn euch geben wird.» Ebenso antwortet Jesus auf die Frage, wie eine Speise erarbeitet werden kann, mit folgenden Worten: «Dies ist das Werk Gottes, dass ihr an den glaubt, den er gesandt hat».

⁸¹ Für den Ausdruck vollen Lohn vgl. Ruth 2,12; Joh 4,35f; vgl. Mt 9,37f; Lk 10,2f sowie Ex 23,16 (Rusam 2018:181).

Wie **V.11** zeigt, ist der Gruss Bekundung der Solidarität und hiesse dementsprechend, gemeinsame Sache mit dem Bösen Treiben zu machen und es öffentlich zu begrüßen (Schunack 1982:117; vgl. Klauck 1992:66; Strecker 1989:347; Wengst 1978:243). Die Ablehnung des Grusses war in der Antike ein klares Zeichen von massiver Ablehnung (Schnelle 2010:32).⁸² Das Tun/die Lehre und die Person selbst, werden miteinander identifiziert und nicht voneinander getrennt.

3Joh 9–11

Ab Vers 9 spricht der 3Joh vom Konflikt zwischen dem Autor und einem gewissen Diotrefes. Wie geht der Autor des 3Joh mit diesem Konflikt um?

Auslegung: **V.9** spricht von einem Konflikt, der zwischen dem Autor und seinen Boten einerseits und andererseits der Gemeinde, in der Diotrefes⁸³ wirkt, ausgebrochen ist (Strecker 1989:365).⁸⁴ Der Autor bezieht sich auf ein früheres Schreiben, das von Diotrefes abgelehnt wurde.⁸⁵ Dieser wird vom Autor als einer bezeichnet, *der es liebt, als erster von ihnen zu sein*. Der Verfasser will damit das Verhalten von Diotrefes benennen, welches in den Kommentaren meist als tyrannisch und herrschsüchtig beschreiben wird (Klauck 1992:100; Wengst 1978:248; Schunack 1982:120; Schnackenburg 2002:327; Schnelle 2010:41). Der Autor selbst geht nicht konkreter darauf ein und kritisiert sein Verhalten (Rusam 2018:212; vgl. Wengst 1978:248). Diotrefes lehnt also die Botschaft des Autors ab, weist ein völlig gegensätzliches Verhalten zu Gaius auf und bildet somit einen Gegensatz zum *Wandel in der Wahrheit*.

Diotrefes verschliesst sich dem Anspruch des Autors, was sich laut **V.10** nicht nur in Verleumdung, sondern auch im aktiven Ausschluss der Gemeindeglieder zeigt und andere Gemeindeglieder ermutigt, es ihm gleich zu tun (Strecker 1989:369; vgl. Schnackenburg 2002:327f; Wengst 1978:249). Generell wird das Handeln von Diotrefes aber nicht nach theologischen Massstäben beurteilt (Rusam 2018:214). Die Reaktion des Autors auf die Ungeheuerlichkeiten, die Diotrefes sich erlaubt, fällt erstaunlich milde aus, denn er stellt keine direkte Gegenklage in Aussicht (Klauck 1992:103). Der Autor übt keine Macht- und Druckmittel aus. Er möchte wahrscheinlich die Brücke zu Diotrefes auch nicht ganz abbrechen lassen, da eine Versöhnung trotz allem nicht ausgeschlossen zu sein scheint, wenn es

⁸² Vgl. Schnelle (2010:32); Wengst (1978:243).

⁸³ *Diophrenes* ist nur hier bezeugt im NT, der Name (Kind des Zeus) weist auf griechische Wurzeln hin und ist in der antiken Literatur häufiger bezeugt (Strecker 1989:365).

⁸⁴ Es wird die Meinung vertreten, dass Diophrenes in der Gemeinde von Gaius ist (vgl. Schunack 1982:120; Wengst 1978:248) oder dass, Gaius und Diophrenes nicht in derselben Gemeinde sind (Rusam 2018:212; Klauck 1992:99f; Strecker 1989:367f; Schnelle 2010:41).

⁸⁵ Zum einen wird hier an ein verloren gegangenes Schreiben gedacht (vgl. Schnackenburg 2002:326; Schunack 1982:120; Wengst 1978:248; Klauck 1992:100) zum anderen wird an den 2Joh gedacht (vgl. Schnelle 2010:41; Rusam 2018:211).

nur möglich ist, die Missverständnisse aus dem Weg zu räumen (ebd.). Was der genaue Grund und Inhalt des Konflikts zwischen dem Autor und Diotrephes ist, wird in der Forschung breit diskutiert.⁸⁶

In **V.11** verwendet der Autor typisch johanneische Terminologie (Strecker 1989:371). *Aus Gott sein*, also Gottes Art und Weise besitzen (vgl. 1Joh 3,10; 4,4.6; 5,19; Joh 8,47) und *Gott geschaut haben*, also Gott erkannt haben, mit Gott verbunden sein (vgl. 1Joh 3,6; Joh 14,9) sind nur verschiedene Wendungen für den leitenden johanneischen Gedanken der Gottesgemeinschaft (Schnackenburg 2002:330; vgl. Rusam 2018:216). Dieser Vers stellt im Grunde - ähnlich wie 1Joh 3,10, nur nicht mit derselben Schärfe - Gottes- und Teufelskinder einander gegenüber (ebd.; vgl. Wengst 1978:250f). Die Mahnung enthält indirekt ein ethisches Urteil über die Taten von Diotrephes, sofern er selbst nicht als böser Mensch, sein Verhalten jedoch als böses Beispiel gilt, das Gaius nicht nachahmen soll (Schunack 1982:122; vgl. Rusam 2018:216). Der Autor gebraucht das Neutrum, weil er Diotrephes nicht direkt als schlechten Menschen bezeichnen, vielmehr nur seine Handlungsweise charakterisieren will (Schnackenburg 2002:330). Für das gute Beispiel steht Demetrius, was der folgende Vers zeigt (ebd.; vgl. Wengst 1978:249; Klauck 1992:112; Schnelle 2010:47; Rusam 2018:216).

3.2.7 Resümee Umgang mit Irrlehrern

In der ersten Perikope aus 2Joh 7–11 wurde klar, dass die Bekämpfung der Irrlehrer so rigoros und kompromisslos ausfällt, da sie die Existenz der Gemeinde in der Wahrheit gefährdeten. Die Gemeinde kam dadurch in eine apokalyptische Situation, was die Wort- und Begriffwahl zeigt. Der durch Jesus begründete eschatologische Seinszustand der Gemeinde und somit ihr Heil waren durch das Auftreten der Irrlehrer und Gegner gefährdet. Um dieser Gefährdung zu widerstehen, soll die Gemeinde alles dafür Notwendige unternehmen. Durch das Handeln der Gemeinde soll den Irrlehrern die Grundlage entzogen werden. Deshalb wurde angeordnet, jeglichen Kontakt mit ihnen, ja gar den Gruss zu verweigern. Als Unterscheidung zwischen der Wahrheit und den Irrlehrer dient das Bekenntnis an den fleischgewordenen Jesus Christus, da die Irrlehrer ein solches Bekenntnis ablehnen. In der Perikope aus 3Joh 9–11 wird erkennbar, wie der Autor in einem Konflikt mit der anderen Konfliktpartei (Diotrephes) umgeht: Er geht klar, aber gemässigt gegen Diotrephes vor. Dabei besteht die Möglichkeit einer Versöhnung. Zudem wird nicht Diotrephes als Person und Mensch angegriffen, sondern sein Handeln. Dieses wird verurteilt und gewertet, er als Person aber nicht. Im Brief wird angekündigt, dass der Autor bei seinem nächsten Besuch mit Diotrephes über sein Handeln sprechen möchte. Er versucht, den Konflikt nicht in Form einer Briefkorrespondenz zu klären, sondern von Angesicht zu Angesicht.

⁸⁶ Schnelle (2010:42); Rusam (2018:214); Klauck (1992:103); Schnelle (2010:42ff); Schnackenburg (2002:327ff); Schunack (1982:121); Wengst (1978:249).

4 FAZIT

Die Geschwisterliebe ist in den johanneischen Schriften der Raum, in dem das Reich Gottes bereits jetzt stückhaft auf der Erde sichtbar wird - ein Raum, in dem Gott mit den Glaubenden verbunden ist, sein Wesen sichtbar und verkörpert wird, wie Jesus es mit seinem Leben und seinem sich hingebenden Tod und seiner Auferstehung getan hat. Diese Geschwisterliebe, die durch die Initiative Gottes in der Sendung und dem Leben seines Sohnes begründet ist, nimmt die Glaubenden in die Liebesgemeinschaft Gottes hinein. Die konkrete Geschwisterliebe ist Resultat eines Seinszustands im Licht. Durch den Geist ist es der nachösterlichen Gemeinde möglich, in diesem Seinszustand zu leben und wie Jesus in der neuen von Gott begründeten Wirklichkeit zu leben. So wie Jesus mit Gott verbunden ist, sein Reich vorgelebt hat und das Wesen Gottes offenbart hat, soll heute die Gemeinde durch die und in der Geschwisterliebe mit Gott verbunden sein, sein Reich hier auf der Erde leben und das Wesen Gottes offenbaren. Das Ineinander von Glauben an Jesus Christus, den fleischgewordenen Sohn Gottes, das Erkennen Gottes durch den Geist und Gottes- sowie Geschwisterliebe bilden die Grundlage für einen solchen Seinszustand. Die Gemeinde ist nun aufgefordert, in diesem Seinszustand zu leben. In den johanneischen Schriften werden alle Lehren, die sich nicht auf diese Grundlage stützen, abgelehnt und bekämpft. Dabei geht es in erster Linie darum, die Gemeinde zu ermutigen, weiter in diesem Seinszustand zu leben, an ihrem Glauben festzuhalten und sich nicht von anderen Lehren verunsichern oder gar vom Glauben abbringen zu lassen.

4.1 Beantwortung der Fragestellung

Was hat die im Johannesevangelium und den Johannesbriefen beschriebene Bruderliebe für die ersten Empfänger bedeutet?

Die Geschwisterliebe in den johanneischen Schriften hat unterschiedliche Funktionen und Bedeutungen für die ersten Empfänger.

- Zum einen ist die Geschwisterliebe ein Merkmal, um zwischen der richtigen und der falschen Lehre zu unterscheiden. Die Geschwisterliebe ist das sichtbare Merkmal der richtigen in der johanneischen Tradition vermittelten Lehre.
- Zum anderen soll die Geschwisterliebe die stark herausgeforderten Empfänger in ihrer Gemeinschaft stärken und festigen: Durch sie werden die Gemeinschaft und Verbundenheit der Empfänger resistenter gegenüber anderen, falschen Lehren.
- Weiter hat die Geschwisterliebe für die Empfänger eine theologische Bedeutung. Durch jene bleiben diese mit Gott und Gott mit ihnen verbunden. Der Grund und Begründer dieser Liebe ist Gott selbst. Wer die Geschwisterliebe lebt, lebt im Bereich des Lichts und somit in einem neuen Seinszustand. Die Glaubenden leben schon jetzt in der Welt das zukünftig vollendete Reich Gottes, so wie Jesus. Da Gott Liebe ist, ist die Geschwisterliebe der Raum, in dem nach

dem Weggang Jesu Gott offenbart wird. Somit haben diejenigen, die in der Geschwisterliebe leben, Anteil am göttlichen Heil.

Wie sollen die ersten Empfänger der johanneischen Schriften mit unterschiedlichen Meinungen und Konflikten umgehen? Was hat damals Bruderliebe im Kontext von unterschiedlichen Meinungen bedeutet?

Diese beiden Fragen können nicht mit einem konkreten Verhaltensmuster beantwortet werden. In den johanneischen Schriften wird immer wieder auf die Gebote, Gottes- und Nächstenliebe, welche die Empfänger bereits kennen, hingewiesen. Das neue Gebot der Geschwisterliebe bedeutet im Inhalt nichts Neues. Es bekommt aber durch die Verkündigung und Begründung in und durch Jesus Christus eine neue Dimension. Die Gebote können also zwar als konkrete Handlungsanweisungen verstanden werden, die im 1Joh 3,17 und im 3Joh beschrieben und tief im Kontext der Schriften verankert sind. Aber diese Anweisungen machen keine direkten Aussagen in Bezug auf die hier besprochenen Fragen: Die Glaubenden sollen aus der Gottes- und Nächstenliebe handeln und aus dieser Liebe heraus miteinander umgehen. In diesem Rahmen sollen die Glaubenden auch mit unterschiedlichen Meinungen umgehen – wie auch immer das konkret auszusehen hat.

Gibt es Schlüsse, die ich daraus ziehen kann für den Umgang heute mit unterschiedlichen Meinungen?

Da nur zwei Beispiele ersichtlich sind, wie die Geschwisterliebe konkret aussieht, kann in den johanneischen Texten kein bestimmtes Verhalten ausgemacht werden, wie mit unterschiedlichen Meinungen umgegangen werden soll. Es können aber doch einige Aspekte genannt werden, die auf einen entsprechenden Umgang mit unterschiedlichen Meinungen hindeuten:

- Die johanneischen Verfasser haben einen bestimmten Standpunkt, den sie vertreten und dafür argumentieren. Das Entscheidende dabei ist die richtige Christologie. Alles, was ausserhalb dieser Christologie vertreten wird, wird bekämpft, da die Existenz- und Seinsgrundlage der Glaubenden und der Gemeinde davon abhängt und so der Gemeinde und den Glaubenden schaden würde. Falls durch eine andere Meinung Schaden entsteht, wird diese bekämpft. Das können wir nur im Hinblick auf diese Situation beurteilen. Wir wissen nicht, wie es in anderen Situationen gehandhabt würde. Das könnte Gegenstand einer weiteren Untersuchung sein.
- Ein Meinungsunterschied wird am besten von Angesicht zu Angesicht geklärt (3Joh).
- Der Ton in 3Joh weist daraufhin, dass trotz der Meinungsunterschiede und Differenzen die Möglichkeit für eine Einigung und Versöhnung offengehalten werden will.
- Das Handeln von Diotrefes wird im 3Joh beurteilt und verurteilt, er als Person aber nicht. Was aber in den johanneischen Schriften klar wird, ist, dass das Handeln auf den Seinszustand einer Person hinweist. Aufgrund dessen kann Diotrefes als Person in der johanneischen Beurteilung und Verurteilung seiner Handlungen nicht ganz ausgeschlossen werden.

4.2 Überprüfung der persönlichen Hypothesen

Im Folgenden prüfe ich meine zu Beginn aufgestellten Hypothesen anhand der Ergebnisse dieser Arbeit.

1. Ein konstruktiver Umgang mit unterschiedlichen Meinungen beginnt bei jedem persönlich.

Die für mich zentralste und wichtigste Voraussetzung für einen konstruktiven Umgang mit unterschiedlichen Meinungen ist die persönliche Haltung. Diese Haltung beinhaltet, dass die eigene Meinung nicht als absolut gilt, dass man immer wieder bereit ist, seine eigene Meinung zu hinterfragen und auch von anderen in Frage stellen zu lassen, dass man gewillt ist, von anderen Meinungen zu lernen, und Menschen mit anderer Meinung mit Respekt und auf Augenhöhe begegnet. Die Entscheidung, eine solche Haltung anzustreben, muss jeder Mensch persönlich fällen.

Diese Hypothese kann im Rahmen der Arbeit weder verifiziert noch falsifiziert werden. Es kann diskutiert werden, ob eine solche Haltung zum in den johanneischen Schriften beschriebenen Wandel im Licht/in der Wahrheit dazugehört.

2. Für einen konstruktiven Umgang mit unterschiedlichen Meinungen ist es wichtig, dass unterschiedliche Meinungen erst offen wahrgenommen und nicht von Anfang an bekämpft werden.

Es kann nicht geleugnet werden, dass es zu jedem gewichtigen Thema unterschiedliche Meinungen gibt. Ein wichtiger Schritt für den konstruktiven Umgang damit ist, dass dieser Umstand vorerst akzeptiert wird. Sobald versucht wird, die Vielfalt der Meinungen an sich zu bekämpfen, nimmt es destruktive, verletzende und ausschliessende Tendenzen an. Das Betrachten der Komplexität, wie Meinungen entstehen und geprägt werden, kann förderlich sein, eine Pluralität von unterschiedlichen Meinungen zu akzeptieren. Wichtig ist dabei aber, dass durch das Akzeptieren des Vorhandenseins von unterschiedlichen Meinungen nicht alle einfach gutgeheissen werden. Wenn eine Offenheit für andere Meinungen vorhanden ist, heisst das noch lange nicht, dass diese gutgeheissen werden.

In den johanneischen Schriften wird klar, dass es einen Rahmen gibt, über den eine Lehre oder eine andere Meinung nicht hinausgehen darf. Wenn Jesus Christus nicht als der fleischgewordene Sohn Gottes gesehen wird, dann wird die Meinung bekämpft, weil dadurch die Beziehung zu Gott und damit das gesamte christliche Sein auf dem Spiel steht. Am Beispiel der johanneischen Schriften sehen wir, dass die andere Meinung also bekämpft und nicht gutgeheissen wird. Das könnte mit der Situation, dass die gesamte Seinsgrundlage der Glaubenden auf dem Spiel steht, zusammenhängen. Diese darf auf keinen Fall gefährdet werden. Durch die durchgehend geforderte Geschwisterliebe wird aber das aufeinander Hören und aufeinander Eingehen auf Augenhöhe und mit Respekt ein wichtiger Bestandteil für das Miteinander. Wenn Glaubende in die Liebesbeziehung Gottes hineingenommen werden und wenn das Reich Gottes durch die Geschwisterliebe hier auf der Erde sichtbar und erlebbar sein soll, dann sind das für mich wesentliche Merkmale des Miteinanders. Das heisst noch lange nicht, dass alles gutgeheissen wird. Die Offenheit, die Augenhöhe und der Respekt gegenüber allen Menschen prägen das Miteinander, wie wir das bei Jesus sehen. Jesus begegnete allen Menschen offen und mit Respekt, egal von wo

sie kamen und welche Meinung sie vertraten. Aber Jesus hat noch lange nicht alle Meinungen und Haltungen gutgeheissen. So denke ich, sollten auch die Glaubenden in der Geschwisterliebe allen Menschen offen und mit Respekt begegnen, egal welche Meinung vertreten wird. Wiederum bedeutet, allen Menschen offen und mit Respekt zu begegnen, nicht, dass man mit allen Menschen gut befreundet sein muss. Es geht vielmehr um eine Haltung, die im Miteinander sichtbar wird und das Miteinander konstruktiv fördert.

3. Für einen konstruktiven Umgang mit unterschiedlichen Meinungen braucht es Raum für Dialog.

Ein erstrebenswerter Grundsatz im Umgang mit unterschiedlichen Meinungen ist, dass miteinander und nicht übereinander gesprochen wird. Das bedeutet, dass man einen Dialog sucht und fördert, der zum Ziel hat, das Gegenüber und dessen Meinung besser zu verstehen. Dabei geht es – zumindest anfänglich – nicht in erster Linie darum, die unterschiedlichen Meinungen zu diskutieren. Vielmehr geht es darum, das Gegenüber mit seiner anderen Meinung besser zu verstehen und von da aus eine gemeinsame Basis für eine anschliessend eventuell folgende Diskussion zu suchen. Die Haltung, die in Hypothese 1 beschrieben wird, ist für einen solchen Dialog hilfreich.

Diese Hypothese kann aufgrund des 3Joh als verifiziert beurteilt werden. Der Verfasser möchte bei seinem nächsten Besuch Diotrefes auf sein Handeln ansprechen. Wie das konkret aussieht, muss offenbleiben. Was wir aber dabei erkennen können, ist, dass der Verfasser Diotrefes persönlich auf sein Verhalten ansprechen und nicht in Form einer Briefkorrespondenz den Konflikt klären möchte.

4. Für einen konstruktiven Umgang mit unterschiedlichen Meinungen ist es wichtig, dass Menschen nicht auf ihre Meinungen reduziert werden.

Es gibt immer einen Grund dafür, dass eine Person eine andere Meinung hat. Der Mensch wird durch verschiedene Faktoren geprägt, so auch seine Meinung. Die persönliche Geschichte, die Prägung, die Umstände, die Gesellschaft, das Umfeld, die Kultur, die Persönlichkeit, der Charakter und die Erfahrungen eines Menschen prägen seine Meinung. Wenn Menschen auf ihre Meinung reduziert werden, wird ein konstruktiver Umgang mit Unterschieden schwieriger, da bei einer Ablehnung der anderen Meinung der gesamte Mensch abgelehnt wird. Das heisst noch lange nicht, dass man mit jedem Menschen befreundet sein muss. Grundsätzlich wird aber der Umgang mit Menschen positiv verändert, da der Umgang nicht von der Meinung des anderen abhängt. Denn der Mensch ist viel mehr als diese.

Im 3Joh wird Diotrefes nicht als Person verurteilt, sondern sein Handeln. Diotrefes als Person wird vom Verfasser nie als böse bezeichnet. Allerdings wurde bei den Untersuchungen klar, dass in den johanneischen Schriften das Handeln einer Person auch immer auf ihren Seinszustand hinweist. Das legt den Umkehrschluss nahe, dass Diotrefes aufgrund seines bösen Handelns selbst aus dem Bösen sei. Ob dieser Umkehrschluss allgemein beim Handeln von Menschen gemacht werden kann, muss weiter im gesamtbiblischen Kontext diskutiert und untersucht werden. Deshalb kann diese allgemeine Hypothese aufgrund dieser Arbeit weder komplett verifiziert noch komplett falsifiziert werden.

5. Das Zeichen für einen konstruktiven Umgang mit unterschiedlichen Meinungen ist, dass das Verbindende und nicht das Trennende gesucht wird und eine Abgrenzung von anderen Meinungen und Haltungen dennoch nicht ausgeschlossen ist.

Wenn trotz der unterschiedlichen Meinungen versucht wird, einen gemeinsamen Nenner zu suchen, der verbindend wirkt, ist das ein Zeichen für einen konstruktiven Umgang mit unterschiedlichen Meinungen. Dafür ist der oben angesprochene Dialog zentral und hilft in und trotz allen unterschiedlichen Meinungen, einen gemeinsamen Weg zu gehen und auch die Meinungsunterschiede stehen zu lassen. Wenn aus diesem Dialog ersichtlich wird, dass kein gemeinsamer Nenner gefunden werden kann, dann ist eine Abgrenzung und ein Stehenlassen der unterschiedlichen Meinungen Teil des konstruktiven Umgangs. Deshalb schliesst ein konstruktiver Umgang mit unterschiedlichen Meinungen eine Abgrenzung von anderen Meinungen nicht aus. Da die Menschen nicht auf ihre Meinung reduziert werden, bedeutet das nicht, dass man den Menschen an sich ablehnt. Wenn die andere Meinung des Gegenübers ein schädliches Verhalten mir gegenüber zur Folge hat, ist es legitim, sich von der Person zu distanzieren. Dabei sind die Kommunikation und die persönliche Haltung entscheidend.

Diese These kann aus unterschiedlichen Blickwinkeln der Arbeit betrachtet werden. Zum einen, kann der Fokus den Glaubensunterschieden zwischen Verfassern und Irrlehrern gelten. So kommt das Trennende zwischen den Verfassern und den Irrlehrern in den Blick. Zum anderen sehen wir in den johanneischen Schriften, dass die Verfasser in den Schriften immer das Verbindende Element mit den Empfängern suchen. Auch wenn diese Verunsichert waren und andere Lehren anzunehmen drohten, suchen die Verfasser das Verbindende und die gemeinsame Basis. Die Verfasser hätten sich auch von den Empfängern abwenden können, taten dies aber nicht, sondern kommunizierten mit ihnen per Brief und suchten und stärkten so die gemeinsame Basis. In den johanneischen Schriften wird klar, dass in Glaubensdiskussionen Jesus als der fleischgewordene Sohn Gottes das verbindende Element und die unhintergehbare Voraussetzung ist. Inwiefern die Verfasser das Verbindende mit den Irrlehrern gesucht haben, kann nicht beurteilt werden. Für die Verfasser ist es aber klar, dass die entsprechende Christologie, die die Grundlage für das ganze christliche Sein bildet, um jeden Preis erhalten bleiben muss und andere Meinungen, die diese gefährden, bekämpft werden. Die Gefahr besteht, dass durch die Irrlehren ein Schaden an den Glaubenden entsteht, deshalb sollen sich die Glaubenden von diesen fernhalten. Wir sehen in der Auseinandersetzung mit dieser These, dass das verbindende Element in der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Meinungen eine zentrale Rolle spielt. Es ist sicher nie falsch, die gemeinsame Basis zu suchen und zu stärken. Aus meiner Sicht ist das gemeinsame verbindende Suchen ein Zeichen eines konstruktiven Umgangs. Diese These kann also als verifiziert gelten.

4.3 Persönliches Fazit

Auf dem Weg dieser Arbeit hat sich mein Verständnis für das wissenschaftliche Arbeiten nochmals weiterentwickelt und ich konnte meine Kompetenzen erweitern. Auch die theologischen Kompetenzen

konnte ich weiterentwickeln und viel dazulernen. Die Fülle der johanneischen Schriften und die dazu geschriebene Literatur waren für mich eine Herausforderung. Ich musste die Arbeit am Schluss noch ziemlich kürzen und schauen, dass ich mich nicht in Details verliere. Das ist etwas, was mich im gesamten Studium begleitet hat, da ich bei meinen Arbeiten jeweils die Tendenz hatte, eher zu viel Umfang zu haben. Es gäbe noch viele spannende Fragestellungen, die man im Bereich der Geschwisterliebe untersuchen könnte. Das Schreiben der Arbeit hat mich allgemein in meinem wissenschaftlichen, wie in meinen theologischen Kompetenzen sowie in meinem persönlichen Glauben weitergebracht.

Ich persönlich finde die Untersuchung und die Resultate der Arbeit äusserst spannend und hätte vor dem Schreiben dieser Arbeit nie gedacht, dass ich so viel für meinen persönlichen Glauben mitnehmen kann. Durch diesen Prozess bekam ich neue Motivation, diesem Jesus Christus nachzufolgen und immer mehr in diesem durch ihn begründeten Seinszustand zu leben. Mein Anliegen war es schon immer, in der Liebe Gottes zu leben und diese weiterzugeben. Die Auseinandersetzung mit der Geschwisterliebe half mir aber, eine konkrete Vorstellung zu bekommen, in was diese Liebe gründet. Ich kann mir nun konkret einen Raum vorstellen, in dem ich leben möchte und der sich positiv auf den Umgang mit anderen Menschen auswirkt.

Spannend finde ich auch, die Geschwisterliebe im Kontext vom Umgang mit unterschiedlichen Meinungen zu betrachten, obwohl es nicht viel konkrete Verhaltensweisen gibt, die in den Schriften auszumachen sind. Die Gottes- und Nächstenliebe soll das Handeln der Glaubenden prägen. Ich glaube, dass die Glaubenden damals wie heute, durch die johanneischen Schriften, nicht in erster Linie zu einem dogmatischen Handeln aufgefordert, sondern ermutigt werden, in diesem durch die Liebe Gottes begründeten Seinszustand zu leben, so mit Gott verbunden zu sein und durch das entsprechend zu handeln, was in verschiedenen Situationen und Kontexten unterschiedlich aussieht. Dieses Handeln hat dann, so bin ich überzeugt, positive Auswirkungen auf das Miteinander. Nicht nur im Umgang mit Glaubensgeschwistern, sondern im Umgang mit allen Menschen und auch im Umgang mit unterschiedlichen Meinungen. An diesem Umgang werden alle Menschen erkennen, wer die Jünger Jesu sind (Joh 13,35).

5 LITERATURVERZEICHNIS

- Augenstein, Jörg 1993. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen*. Bd. 7. Stuttgart: Kohlhammer.
- Beck, Martin 2018. Apokryphen (AT). *bibelwissenschaften.de*. Online im Internet: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/apokryphen-at/ch/83254f4c47ebd2d99f1873c51880e3ca/> [Stand: 02.11.2022]
- Becker, Jürgen 1985. Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–10. *Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament*. Bd. 4,1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Becker, Jürgen 1991. Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11–21. *Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament*. Bd. 4/2. 3. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Beutler, Johannes 2000. Die Johannesbriefe. *Regensburger Neues Testament*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Beutler, Johannes 2013. *Das Johannesevangelium. Kommentar*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, revidiert mit Lemmatisierung, ed. Evangelischen Kirche in Deutschland, revidierten Fassung*. 2017. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Bornkamm, Günther 1978. Das Doppelgebot der Liebe. *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann: Zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954*. Bd. 21. S. 85–93. Berlin: Walter de Gruyter.
- Brown, Raymond E. 1982. *Ringens um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den johanneischen Schriften*. Salzburg: Otto Müller.
- Charlesworth, James H. (Hrsg.) 1972. *John and Qumran*. London: Geoffrey Chapman.
- Coenen, Lothar & Haacker, Klaus (Hrsg.) 2014. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. 3. Sonderaufgabe. Witten: SCM R. Brockhaus.
- Dafni, Eangelia G. 2009. Oden Salomos. *bibelwissenschaften.de*. Online im Internet: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/oden-salomos/ch/b0af9e1fb842c0383280844e307a0918/> [Stand: 27.10.2022].
- De Troyer, Kristin 2005. *Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Die Bedeutung der Funde von Qumran für das Alte Testament. *bibelwissenschaften.de*. Online im Internet: <https://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/themenkapitel-at/qumran-und-das-at/> [Stand 24.10.2022].
- Die Qumran-Schriften und das Neue Testament. *bibelwissenschaften.de*. Online im Internet: <https://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/themenkapitel-nt/qumran-und-das-nt/> [Stand 26.10.2022].
- Dietzfelbinger, Christian 2004. Das Evangelium nach Johannes. Teilband 1: Johannes 1–12. *Zürcher Bibelkommentare*. Bd. 4. Tb. 1. Zürich: Theologischer Verlag.
- Dietzfelbinger, Christian 2004. Das Evangelium nach Johannes. Teilband 2: Johannes 13–21. *Zürcher Bibelkommentare*. Bd. 4. Tb. 2. Zürich: Theologischer Verlag.
- Dietzfelbinger, Christian 2004. Das Evangelium nach Johannes. *Zürcher Bibelkommentare*. Tb. NT 4.1 und NT 4.2 in einem Bd. 2. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag.
- Ekschmitt, Werner 1993. Kulturgeschichte der antiken Welt. *Ugarit-Qumran-Nag Hammadi: die großen Schriftfunde zur Bibel*. Sonderband. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- Frey, Jörg 2013. Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. Bd. 307. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Frey, Jörg 2013. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. *Die Herrlichkeit des*

- gekreuzigten. Bd. 307. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gennerich, Carsten 2016. Milieu und Religion. *bibelwissenschaft.de*. Online im Internet: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100112/> [Stand 19.10.2022].
- Gnilka, Joachim 1983. Johannesevangelium. *Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung*. Würzburg: Echter.
- Grässer, Erich (Hrsg.) 1997. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alten Kirche*. Bd. 88. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hieke, Thomas 2014. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. *Levitikus. Zweiter Teilband: 16–27*. Freiburg: Herder.
- Hochholzer, Martin 2007. Feindes- und Bruderliebe im Widerstreit? Eine vergleichende Studie zur synoptischen und johanneischen Ausprägung des Liebesgebots. *Europäische Hochschulschriften*. Reihe 23. Bd. 850. Frankfurt am Main: Peter Verlag.
- Jonge, Marinus 2010. Testamente der XII Patriarchen. Theologische Realenzyklopädie Online. *degruyter.com*. Online im Internet: https://www.degruyter.com/database/TRE/entry/tre.33_107_33/html. [Stand: 27.10.2022].
- Klaiber, Walter 2017. Das Johannesevangelium Teilband 1: Joh 1,1–10,42. *Die Botschaft des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Klaiber, Walter 2018. Das Johannesevangelium. Teilband 2: Joh 11,1–21,25. *Die Botschaft des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Klauck, Hans-Josef 1991. Der erste Johannesbrief. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. Bd. 23/1. Zürich: Benziger Verlag.
- Klauck, Hans-Josef 1991. Der erste Johannesbrief. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. Bd. 23/1. Zürich und Neukirchen: Benziger/Neukirchener.
- Klauck, Hans-Josef 1992. Der zweite und dritte Johannesbrief. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. Bd. 23/2. Zürich: Benziger Verlag.
- Konradt, Matthias 1997. Menschen- oder Bruderliebe? Beobachtungen zum Liebesgebot in den Testamenten der zwölf Patriarchen, 196–310.
- Konstruktiv. *duden.de*. Online im Internet: <https://www.duden.de/rechtschreibung/konstruktiv#herkunft> [Stand 19.10.2022].
- Kornfeld, Walter 1983. Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. *Levitikus*. Würzburg: Echter.
- Kuhli, Horst 2011. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. *προσήλυτος*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Lattke, Michael 1975. Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von ἀγάπη, ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Johannesevangelium. *Studien zum Alten und Neuen Testament*. Bd. 41. München: Kösel-Verlag.
- Lattke, Michael 2007. Die Oden Salomos. Einleitungsfragen und Forschungsgeschichte. S. 277–307. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. Bd. 98. Berlin: Walter de Gruyter.
- Levitikus. *bibelwissenschaften.de*. Online im Internet: <https://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/altes-testament/torapentateuch/levitikus-3mose/#c8158> [Stand 21.10.2022].
- Link, H.-G. 2014. Wahrheit/Lüge. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. S. 1934–1844. 3. Sonderauflage. Witten: SCM R. Brockhaus.
- MacDonald, William 2018. *Kommentar zum Neuen Testament*. Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung.
- Martin, Luther 2017. *Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, revidiert mit Lemmatisierung, ed. Evangelischen Kirche in Deutschland, revidierten Fassung*. Stuttgart: Deutsche

Bibelgesellschaft.

- Mathys, Hans-Peter 1990. *Orbis Biblicus et orientalis. Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev. 19,18)*. Bd. 71. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Meisinger, Hubert 1996. *Liebesgebot und Altriusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag.
- Milieu. *duden.de*. Online im Internet: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Milieu>. [Stand 19.10.2022].
- Plümacher, Eckhard 2011. *φιλadelphia*. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. S. 1014. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Plümacher, Eckhard 2011. *Φίλανδρος*. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. S. 1015. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Popkes, Enno Edzard 2005. *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe. Bd. 197. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Röhl, Wolfgang G. 1991. Die Rezeption des Joannesevangeliums in christlich-gnostischen Schriften aus Nag Hammadi. *Europäische Hochschulschriften*. Reihe 23. Theologie. Bd. 428. Frankfurt am Main: Peter Verlag.
- Rudolph, Kurt 1990. *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Rusam, Dietrich 2018. Der erste, zweite und dritte Johannesbrief. *Die Botschaft des Neuen Testaments*. 1. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmithals, Walter 1992. Johannesevangelium und Johannesbriefe. *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der älteren Kirche*. Bd. 64. Berlin: De Gruyter.
- Schmithals, Walter 1984. Neues Testament und Gnosis. *Erträge der Forschung*. Bd. 208. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schnackenburg, Rudolf 2002. Die Johannesbriefe. *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*. Freiburg: Herder.
- Schnelle, Udo 2009. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. *Das Evangelium nach Johannes*. 4. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schnelle, Udo 2010. Die Johannesbriefe. *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schunack, Gerd 1982. Die Briefe des Johannes. *Zürcher Bibelkommentare*. Bd. 17. Zürich: Theologischer Verlag.
- Siebert, Folker 2004. Der Erstentwurf des Johannes. Das ursprüngliche, judenchristliche Johannesevangelium in deutscher Übersetzung vorgestellt nebst Nachrichten über den Verfasser und zwei Briefen von ihm (2.3 Joh.). *Münsteraner Judaistische Studien*. Bd. 16. Münster: LIT Verlag.
- Söding, Thomas 2014. Das Liebesgebot bei Markus und Paulus. Ein literarischer und theologischer Vergleich, in Wischmeyer, Sim & Elmer 2014, 465–503.
- Strecker, Georg 1989. Die Johannesbriefe. *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*. Bd. 14. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Theobald, Michael 2009. Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12. *Regensburger Neues Testament*. Regensburg: Friedrich Pustet Verlag.
- Ulrichsen, Jarl Henning 1991. *Die Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen. Eine Untersuchung zu Umfang, Inhalt und Eigenart der ursprünglichen Schrift*. Stockholm: Gotab.
- Wenger, Stefan 2015. *Die Welt des Neuen Testaments. Eine allgemeinverständliche Einführung*. Studienreihe IGW Bd. 1. München: GRIN Verlag.

- Wengst, Klaus 1976. *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Wengst, Klaus 1978. Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes. *Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament*. Bd. 16. Würzburg: Gütersloh, und Echter Verlag.
- Wengst, Klaus 2000. Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1–10. *Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wengst, Klaus 2001. Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11–21. *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*. Bd. 4,2. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Wischmeyer, Oda; Sim, David C & Elmer Ian J. (Hrsg.) 2014. Paul and Mark. Two authors at the beginnings of Christianity. *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. Bd. 198. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Zumstein, Jean 2016. Das Johannesevangelium. *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*. Bd. 2. 1. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.